Melodia silniejsza niż paszport: losy żydowskich Arabów

AUTOR

Fundacja Dobre Państwo

STRESZCZENIE / ABSTRACT

Artykuł przybliża zapomnianą tożsamość „żydowskiego Araba”, która przed epoką kolonializmu stanowiła naturalny element krajobrazu kulturowego Bliskiego Wschodu i Afryki Północnej. Autor, opierając się na pracy Massouda Hayouna „When We Were Arabs”, analizuje, w jaki sposób europejskie mocarstwa i instytucje takie jak Alliance Israélite Universelle systematycznie demontowały tę wielowymiarową przynależność. Tekst rzuca wyzwanie współczesnym podziałom, demaskując kolonialne korzenie terminów takich jak „Mizrachijczycy” czy „Sefardyjczycy”. To głęboka refleksja nad dekolonizacją pamięci, odzyskiwaniem podmiotowości oraz walką z hegemonią kulturową, która narzuciła sztywne ramy narodowe tam, gdzie niegdyś istniała płynna tożsamość pogranicza i wspólnota oparta na języku oraz kulturze.

This article explores the forgotten identity of the "Jewish Arab," a natural part of the cultural landscape of the Middle East and North Africa before colonialism. Drawing on Massoud Hayoun's "When We Were Arabs," the author analyzes how European powers and institutions like the Alliance Israélite Universelle systematically dismantled this multifaceted belonging. The text challenges contemporary divisions, unmasking the colonial roots of terms like "Mizrahi" and "Sephardim." It is a profound reflection on the decolonization of memory, the recovery of subjectivity, and the struggle against cultural hegemony that imposed rigid national frameworks where once a fluid borderland identity and a community based on language and culture existed.

Książka Massouda Hayouna „When We Were Arabs” stanowi intelektualny manifest, który rozbija kolonialny mit o niemożności istnienia tożsamości „żydowskiego Araba”. Autor dowodzi, że przez wieki judaizm i arabskość nie stanowiły sprzecznych biegunów, lecz organiczną całość współtworzącą cywilizację Bliskiego Wschodu i Afryki Północnej. Tożsamość ta została brutalnie wymazana nie przez odwieczne konflikty, lecz przez

systemową inżynierię społeczną imperiów, które poprzez edukację, prawo i hierarchie społeczne celowo dzieliły wspólnoty, by łatwiej nimi zarządzać. Hayoun demaskuje mechanizm „wstydu kolonialnego", w którym awans społeczny był okupiony wyrzeczeniem się własnych korzeni. Jego praca to nie tylko rekonstrukcja rodzinnej historii, ale dekolonialna analiza władzy, która produkuje kategorie tożsamościowe jako narzędzia kontroli. Autor stawia tezę, że odzyskanie pamięci o dawnej, wielogłosowej wspólnocie jest aktem politycznego oporu przeciwko nowoczesnej obsesji na punkcie czystości narodowej. W świecie, który wymaga od jednostki wyboru jednej, uproszczonej etykiety, postać żydowskiego Araba staje się wywrotową figurą, przypominającą, że człowiek jest zawsze starszy i bardziej złożony niż jakakolwiek rubryka w urzędowym formularzu.

SŁOWA KLUCZOWE

żydowski Arab | Massoud Hayoun | dekolonizacja pamięci | Alliance Israélite Universelle | dekret Crémieux | Mizrachijczycy | orientalizm | tożsamość pogranicza | systemowy rasizm | hegemonia kulturowa | antropologia tożsamości | socjologia kolonializmu | aszkenazyjska dominacja | inżynieria społeczna | emancypacja kulturowa

Żydowski Arab: dlaczego ta tożsamość nie jest paradoksem

Pojęcie „żydowskiego Araba" działa niczym intelektualny test odporności na propagandę nowoczesności, która z uporem godnym lepszej sprawy segreguje ludzkie doświadczenie. Kto słyszy w nim sprzeczność, ten prawdopodobnie posługuje się językiem XX wieku, nawet jeśli szczerze wierzy, że opisuje prawdy uniwersalne i wieczne. Dostrzeżenie w tej tożsamości historycznej możliwości pozwala natomiast odzyskać dawną mapę świata, zanim imperia wykreśliły na niej arbitralne linie podziału. Te granice, nakreślone z precyzją urzędnika kolonialnego po trzeciej kawie, narzuciły nam etykiety równie subtelne co administracyjne piętno wypalone na tkance społecznej. Massoud Hayoun w książce „When We Were Arabs" nie proponuje jedynie rodzinnej autobiografii, lecz dokonuje aktu rekonstrukcji świata uznanego za niemożliwy. Jest to

rzeczywistość, którą najpierw brutalnie rozbito, a potem ogłoszono, że nigdy nie istniała, by skutecznie zatrzeć ślady po dawnej wspólnocie.

Książka, wydana w 2019 roku nakładem The New Press, zdobyła prestiżową Arab American Book Award i stała się ważnym głosem w debacie o tożsamościach pogranicza. Jej recepcja potwierdza dobitnie, że nie mamy do czynienia z marginalną fantazją, lecz z tekstem uczestniczącym w poważnym nurcie dekolonialnej humanistyki. Teza Hayouna brzmi mocno, ale w swojej istocie jest uderzająco prosta: Żydzi Afryki Północnej i Bliskiego Wschodu byli organiczną częścią świata arabskiego. Nie występowali tam jako goście, egzotyczny przypis do historii czy „mniejszość tolerowana" w łaskawym cieniu większości, lecz jako pełnoprawni współtwórcy cywilizacji. Budowali oni świat oparty na wspólnym języku, muzyce, kuchni i codziennych rytuałach, które spajały te społeczności silniej niż jakikolwiek późniejszy dekret państwowy.

W tym dawnym porządku judaizm był wyznaniem, natomiast arabskość stanowiła świat, w którym owa wiara mogła swobodnie oddychać i rozwijać swoje unikalne formy. Jedno nie wykluczało drugiego, podobnie jak bycie arabskim chrześcijaninem nie czyni chrześcijaństwa mniej ortodoksyjnym, a arabskości mniej autentyczną. Z tej perspektywy „żydowski Arab" nie jest sztuczną hybrydą, lecz pełną tożsamością, która przez wieki nie wymagała żadnego zewnętrznego uzasadnienia. Nie składa się ona z dwóch połówek, które trzeba ze sobą godzić przy pomocy akademickiego kleju do porcelany. Jest raczej dowodem, że nowoczesne kategorie bywają zbyt ciasne dla bogactwa realnego życia, które zawsze wymyka się sztywnym definicjom. Człowiek jest wszak starszy niż rubryka formularza, a pamięć potrafi być bardziej uparta niż całe archiwum administracji kolonialnej.

Hayoun uderza przede wszystkim w pojęcia uchodzące za niewinne, jak choćby „Sefardyjczyk", które niesie ze sobą elegancką, historyczną aurę. Choć odsyła ono do hiszpańskiego Sefarad, w praktyce bywało używane jako zbiorczy worek dla wszystkich Żydów nieaszkenazyjskich, unieważniając ich lokalną specyfikę. Autor widzi w tym terminie mechanizm wybielania, mający uczynić Żyda z Maghrebu strawniejszym dla zachodniej, europejskiej wyobraźni. Europa bowiem chętnie adoptuje cudze genealogie, nadając im własne nazwiska, gdy tylko napotyka coś, czego nie potrafi w pełni zrozumieć. Podobnie problematyczne jest słowo „Mizrachijczyk", czyli po hebrajsku „wschodni", które również nie jest określeniem neutralnym ani czysto geograficznym.

Wschód istnieje przecież tylko wobec czyjegoś Zachodu, który uzurpuje sobie prawo do bycia centrum i punktem odniesienia dla reszty globu. Gdy Żyda z Tunisu czy Bagdadu określa się jako „wschodniego", przyjmuje się milcząco, że oś świata znajduje się gdzie indziej. Dla Hayouna to wyraźne echo orientalizmu, z pozoru łagodne, lecz w istocie głęboko kolonialne w swoim ideologicznym fundamencie. Dla ludzi Afryki Północnej ich ziemia nie była żadnym „Wschodem",

lecz domem i osią codziennej kosmologii, wokół której toczyło się życie. Odzyskanie nazwy „żydowski Arab" jest więc gestem politycznym, a nie nostalgią ubraną w zakurzony kaftan po prababce. To stanowcza odmowa przyjęcia kolonialnej geografii duszy i uznania, że Żyd i Arab muszą być figurami z natury wrogimi.

Współczesna antropologia tożsamości, czyli nauka badająca procesy przynależności, pozwala tę intuicję osadzić znacznie szerzej w kontekście nauk społecznych. Odchodzi ona od biologicznego esencjalizmu, traktując tożsamość jako dynamiczny układ praktyk, pamięci, języka oraz relacji władzy. Człowiek nie jest w tym ujęciu „tożsamościowym atomem", lecz gęstym węzłem powiązań, które kształtują jego miejsce w świecie. Socjologia kolonializmu pokazuje natomiast, że imperia nie tylko eksploatują zasoby, ale przede wszystkim produkują nowe kategorie ludności. Prawo kolonialne nie opisuje społeczeństwa, lecz aktywnie je przeprogramowuje, narzucając hierarchie służące kontroli i separacji poszczególnych grup. Ekonomia polityczna imperium sięga znacznie głębiej niż porty handlowe, wnikając w szkołę, nazwisko, akcent, a nawet aspiracje małżeńskie jednostek.

Systemowy rasizm nie zawsze działa przez brutalny zakaz; czasem najskuteczniejszy okazuje się mechanizm awansu społecznego za cenę wyparcia się siebie. Najokrutniejsza władza nie zawsze bije po twarzy, czasem daje stypendium, mundurek i słownik francuski – co często działo się za sprawą Alliance Israélite Universelle, czyli organizacji edukacyjnej, która poprzez nowoczesne szkoły promowała europeizację kosztem lokalnej kultury. System mówi: odrzuć swojego sąsiada, a dostaniesz dokument; zacznij gardzić ojcem, a szkoła nazwie cię nowoczesnym i cywilizowanym człowiekiem. Ta forma przemocy kolonialnej, polegająca na unieważnianiu lokalnej pamięci, zmuszała jednostki do tragicznego wyboru między lojalnością wobec korzeni a szansą na przetrwanie w nowym porządku. Organiczna integracja Żydów i Arabów nie oznaczała jednak identyczności, co jest kluczowe dla zrozumienia tamtego świata.

Przeciwnicy tej koncepcji chętnie atakują jej karykaturę, sugerując, że świat przedkolonialny był rajem, w którym konflikty rozwiązywano wspólnym talerzem baklawy. Status Żydów w społeczeństwach muzułmańskich bywał złożony, obejmował ochronę, ale też liczne ograniczenia, zależności oraz lokalne napięcia. Nie można uczciwie pisać o tej historii jak o folderze turystycznym pod tytułem „Andaluzja wiecznej harmonii, all inclusive". Niemniej jednak czym innym jest nierówne współistnienie w obrębie wspólnego świata, a czym innym nowoczesna produkcja systemowej wrogości. Hayoun nie twierdzi, że dawniej było idealnie, lecz przypomina, że dawniej wspólne życie było po prostu możliwe. To właśnie ta możliwość została politycznie zniszczona, co ma fundamentalne znaczenie prawne i antropologiczne dla dzisiejszych debat o przyszłości regionu.

Władza kolonialna lubi przedstawiać swoje działania jako interwencję w chaos, oferując siebie jako jedynego arbitra nowoczesności dla rzekomo skłóconych ludów. Problem polega na tym, że bardzo często sama wcześniej zwiększa napięcia, instytucjonalizuje różnice i wytwarza morderczą konkurencję o przywileje. Kolonializm przypomina lekarza, który najpierw zakaża ranę, a potem wystawia wysoki rachunek za antybiotyk, przekonując pacjenta o swojej niezbędności. Zrozumienie tego mechanizmu pozwala dostrzec, że tożsamość „żydowskiego Araba" nie jest paradoksem, lecz wyrzutem sumienia nowoczesności. Jest ona żywym dowodem na istnienie więzi, które nowoczesny dyskurs państwowy uznał za niewygodne i postanowił skazać na zapomnienie w imię czystości narodowych kategorii.

Edukacja i prawo: jak kolonializm rozszczepił wspólnotę

W przypadku Żydów arabskich to właśnie edukacja stała się głównym laboratorium transformacji, w którym systemowo zmieniano kody kulturowe całych pokoleń. Alliance Israélite Universelle, powołana do życia w 1860 roku, oplotła świat śródziemnomorski i osmański gęstą siecią nowoczesnych, francuskojęzycznych placówek. Źródła historyczne nie pozostawiają złudzeń co do jej cywilizacyjnego rozmachu, bowiem AIU otworzyła przed żydowskimi dziećmi drzwi do awansu społecznego, o jakim ich przodkowie nie mogli marzyć. Szczególnie istotny był tu los dziewcząt, które dzięki szkole zyskały podmiotowość i narzędzia do wyjścia z cienia tradycyjnych struktur patriarchalnych. Niemniej jednak ta modernizacyjna misja niosła ze sobą nieuchronną sekularyzację oraz systemowe przesunięcie autorytetu z lokalnych instytucji religijnych ku modelowi francuskiemu. Najokrutniejsza władza nie zawsze bije po twarzy; czasem daje stypendium, mundurek i słownik francuski, skutecznie przesuwając wektor lojalności.

Trzeba jednak zachować intelektualną uczciwość i przyznać, że AIU nie była wyłącznie bezduszną machiną do wymazywania lokalnych tożsamości. Oferowała ona realne kompetencje, alfabetyzację i ochronę przed nędzą, stając się dla wielu jedyną szansą na ucieczkę z peryferii kolonialnego świata. Jednak w perspektywie dekolonialnej ta emancypacja była obciążona wysokim kosztem kulturowym, ukrytym pod płaszczem postępu. Szkoła nie ograniczała się bowiem do nauki rachunków, lecz z żelazną konsekwencją wdrażała nową hierarchię cywilizacyjną. Język francuski miał odtąd oznaczać świetlaną przyszłość, podczas gdy arabski degradowano do roli reliktu przeszłości. Europejski strój stał się synonimem godności, a lokalny ubiór – symbolem zacofania, co w efekcie budowało w uczniach poczucie wstydu wobec własnego pochodzenia.

To nie była zwykła modernizacja, lecz modernizacja warunkowa, oparta na brutalnym kontrakcie: możesz awansować, jeśli uznasz, że twoje źródło jest brudne. Przykład dekretu Crémieux z 1870

roku ilustruje ten mechanizm z precyzją skalpela, dzieląc dotychczasową wspólnotę na dwie nieprzystawalne kategorie prawne. Akt ten przyznał obywatelstwo francuskie większości algierskich Żydów, podczas gdy ich muzułmańscy sąsiedzi pozostali uwięzieni w upokarzającym reżimie statusu tubylczego. Z punktu widzenia formalnego był to akt inkluzji, lecz socjologia kolonialna widzi w nim przede wszystkim prawną technologię rozszczepienia wspólnoty. Żydzi zostali gwałtownie przesunięci w stronę metropolii, a prawo stworzyło między nimi a Arabami przepaść zbudowaną z lęku, prestiżu i sprzecznych interesów.

Właśnie w ten sposób, w zaciszu kolonialnych archiwów, produkowano nieufność, którą późniejsi historycy o słabej wyobraźni chętnie nazywają „odwiecznym konfliktem". Owe „odwieczne" nienawiści mają zazwyczaj bardzo konkretną datę produkcji i numer seryjny nadany przez administrację kolonialną. Nie oznacza to oczywiście, że wszystkie dramaty XX wieku można mechanicznie przypisać wyłącznie decyzjom Paryża czy Londynu, gdyż historia nie jest prostym automatem. Musimy przecież uwzględnić dynamikę nacjonalizmów arabskich, europejski antysemityzm, traumę administracji Vichy oraz skomplikowane losy syjonizmu i dekolonizacji. Niemniej jednak książka Hayouna pozostaje kluczowa, ponieważ nie upraszcza cierpienia do jednego punktu na mapie czasu, lecz odsłania długi proces produkcji niemożliwości.

Cały ten mechanizm opierał się na osłabianiu więzi człowieka z jego naturalnym światem, by następnie zaoferować mu nową tożsamość jako jedyny ratunek przed wykluczeniem. Antropologiczna korekta nowoczesności pozwala nam dziś dostrzec, że kategoria żydowskiego Araba została zniszczona w wyniku celowych działań inżynierii społecznej. Najpierw ludziom wmówiono, że ich dotychczasowe życie jest błędem, a potem przekonano ich, że od początku nie było dla nich innego wyjścia. Kolonializm przypomina lekarza, który najpierw zakaża ranę, a potem wystawia wysoki rachunek za antybiotyk. Papier zniesie wiele, ale dusza, rozdarta między dwoma światami, które nagle uznano za wrogie, goi się znacznie wolniej niż oficjalne dokumenty.

Tożsamość poza paszportem: dekolonizacja pamięci żydowskiej

Systemowy rasizm wobec Żydów arabskich posiadał swoistą strukturę, w której każda ściana ograniczała pole manewru. Z jednej strony europejski kolonializm postrzegał ich jako masę „orientalną", surowiec wymagający cywilizacyjnej obróbki, a z drugiej – próbował obsadzić ich w roli wygodnych pośredników własnej dominacji. Państwowy syjonizm, zwłaszcza w swoich eurocentrycznych formach instytucjonalnych, dopełniał tego procesu, oczekując od przybyszów z Maghrebu całkowitego wyrzeczenia się arabskiego komponentu tożsamości. Mieli stać się nowymi

ludźmi, lecz ich muzyka, akcent, a nawet samo słowo „Allah” budziły w nowym państwie instynktowną podejrzliwość. Włączono ich do wspólnoty, ale pod warunkiem surowej reedukacji, co przypomina działania lekarza, który najpierw zakaża ranę, a potem wystawia rachunek za antybiotyk.

Współczesna literatura naukowa, zajmująca się losem Mizrachijczyków oraz krytyczną teorią syjonizmu, dowodzi, że Hayoun nie buduje swoich tez w próżni intelektualnej. Badacze tacy jak Ella Shohat, Yehouda Shenhav-Shahrabani czy Sami Shalom Chetrit od dekad analizują mechanizmy, przez które kategoria arabsko-żydowska została wyparta przez dominujące narracje narodowe. Ich prace pokazują, jak polityka tożsamościowa Mizrachijczyków w Izraelu stała się formą buntu przeciwko aszkenazyjskiej hegemonii kulturowej, czyli dominacji wzorców europejskich nad lokalnymi. Shohat i Shenhav dążyli przede wszystkim do dekonstrukcji narracji, która arbitralnie rozdzieliła żydowskość i arabskość jako byty z natury sprzeczne. To tutaj właśnie przebiega najgorętsza linia frontu współczesnego sporu o pamięć, gdzie stawką jest prawo do złożonej przeszłości.

Oczywiście, pole to nie jest wolne od uzasadnionych wątpliwości, a część historyków słusznie punktuje ryzyka związane z nadużywaniem etykiety „Arab Jew”. Argumentują oni, że nie wszystkie wspólnoty z krajów muzułmańskich postrzegały siebie przez pryzmat arabskości, definiując się raczej przez religię, miasto czy lokalny status prawny. Sama „arabskość” była zresztą historycznie płynna, oznaczając w różnych epokach język, wyobraźnię genealogiczną albo konkretny projekt polityczny. Inni badacze ostrzegają przed pułapką nostalgii, w której przeciwstawianie kolonialnej nowoczesności dawnej wspólnocie grozi romantyzacją dawnych, często opresyjnych hierarchii społecznych. Te zastrzeżenia są niezbędne, by dyskusja nie osunęła się w ideologiczny dogmatyzm. Dobra argumentacja nie boi się jednak korekt, bo tylko słaba teza musi zawsze chodzić z ochroniarzem.

Niemniej jednak te metodologiczne uwagi nie obalają projektu Hayouna, lecz raczej precyzują jego głęboki, dekolonialny sens. Kategoria „żydowskiego Araba” nie musi być przecież sztywnym narzędziem statystycznym, które ma opisać samoidentyfikację każdej jednostki w każdym punkcie czasoprzestrzeni. Jest to przede wszystkim kategoria rekonstrukcyjna i polityczna, mająca na celu wydobycie tego wymiaru ludzkiego doświadczenia, który został wymazany przez późniejsze systemy klasyfikacji. Nie chodzi o to, by twierdzić, że wszyscy przodkowie musieli używać dokładnie tego sformułowania przy porannej kawie. Chodzi o wykazanie, że nowoczesność nie ma prawa twierdzić, iż taka tożsamość była ontologicznie niemożliwa. Biurokratyczny arkusz kalkulacyjny zniesie wiele, ale żywa pamięć stawia opór.

Tożsamość ludzka operuje przecież na wielu poziomach jednocześnie, często ignorując logiczne sprzeczności narzucane przez teoretyków. Można nie używać konkretnego słowa, a jednocześnie całym swoim życiem wypełniać jego najgłębszą treść. Pradziadek mówiący na co dzień po arabsku, modlący się jako pobożny Żyd i dzielący kalendarz społeczny z muzułmańskimi sąsiadami, nie potrzebował uniwersyteckiego seminarium o hybrydyczności. On po prostu miał życie, w którym tarbusz na głowie i Allah na ustach nie kłóciły się z gwiazdą Dawida. Akademia przyszła znacznie później, jak to ma w zwyczaju – spóźniona, z notesem, grantem i miną wielkiego odkrywcy lądów dawno już zamieszkanych. Człowiek jest przecież zawsze starszy niż rubryka formularza.

W narracji Hayouna szczególne miejsce zajmuje rodzina, która staje się żywym archiwum, odpornym na czystki dokonywane przez oficjalną historię. Postacie takie jak Oscar, Daida czy Kamouna, wspomnienia z Aleksandrii i Tunisu oraz pirackie kasety VHS z muzyką budują unikalną metodologię pamięci. Można ją nazwać analityką marginaliów, czyli badaniem tego, co władza uznała za nieistotne i zepchnęła na margines dokumentacji. Historia nie przetrwała wyłącznie w zakurzonych aktach państwowych, lecz w błędnie zapisanych nazwiskach, w smaku potraw szukanych z uporem po całym Paryżu i w melodii „Ahwak". Przetrwała w uporczywym trzymaniu się egipskiej wymowy słowa „masgid", wbrew standardom narzuconym przez zewnętrznych reformatorów języka.

Dla uważnego czytelnika, a zwłaszcza dla kogoś, kto próbuje zrozumieć świat poza algorytmicznym porządkiem, jest to fundamentalna lekcja epistemologiczna. Dane oficjalne bywają uporządkowane i estetyczne, ale rzadko bywają prawdziwe w pełnym, ludzkim sensie tego słowa. Archiwum państwowe skrupulatnie odnotuje, kto posiadał obywatelstwo, ale rzadko kiedy wspomni o tym, kto naprawdę czuł się u siebie. Szkoła zapisze w swoich kronikach, że dziecko z sukcesem opanowało język francuski, lecz przemilczy fakt, że w tym samym procesie zaczęło gardzić głosem własnej matki. Paszport wskaże nową przynależność, ale nigdy nie wskaże skali poniesionej utraty, bo administracja nie posiada rubryk na żałobę.

Ekonomia pamięci rządzi się zupełnie innymi prawami niż ekonomia administracji państwowej, która kocha akty własności i naturalizacji. Państwo lubi mapy, pieczęcie i jasne granice, podczas gdy rodzina przechowuje smak, intonację i echo zakazanego śmiechu. Imperium z pasją kreśli nowe linie na mapach, ale to babka najlepiej pamięta, kto przyniósł zlabia na Ramadan i kto ukrył sąsiada, gdy świat stawał się niebezpieczny. I to właśnie babka ma zazwyczaj rację, nawet jeśli jej świadectwo nie posiada oficjalnej pieczęci urzędowej. Czystość po imperium bywa przecież często tylko inną nazwą dla sprawnie przeprowadzonej kasacji niewygodnych danych.

Dekolonizacja tożsamości: poza kolonialny filtr i amputację pamięci

Hayounowska rekonstrukcja wspólnoty żydowsko-arabskiej prowadzi nas do wniosku, który wykracza poza ramy czystej teorii prawa, dotykając samej tkanki społecznej egzystencji. Obywatelstwo kolonialne nie jest bowiem neutralnym statusem prawnym, lecz precyzyjnie skonstruowanym narzędziem produkcji lojalności, separacji oraz sztywnej hierarchii. Przypadek Nassima Shemamy, przywoływany w notatce, doskonale ilustruje, że nowoczesna narodowość w Tunezji rodziła się w bolesnym napięciu między lokalnym paktem przynależności a kolonialnymi próbami wyjęcia jednostek spod miejscowej jurysdykcji. Spór o majątek i status Shemamy nie był jedynie skomplikowaną sprawą spadkową, lecz fundamentalnym starciem o to, kto posiada prawo, by nazwać człowieka swoim. W tej konkretnej sprawie prawo przestaje być suchym systemem norm, stając się sceną walki o metafizykę przynależności, gdzie stawką jest państwo, wspólnota ziemi, imperium oraz rodzina. Człowiek jest wszak starszy niż rubryka formularza, choć biurokracja kolonialna usilnie starała się dowieść czegoś zgoła przeciwnego.

Z perspektywy ekonomicznej kolonializm dokonał brutalnej dekonstrukcji lokalnych ekosystemów kapitału społecznego, które przez wieki spajały różnorodne grupy wyznaniowe. Wspólnoty żydowskie i muzułmańskie były powiązane gęstą siecią handlu, rzemiosła, usług oraz wzajemnych zobowiązań, tworząc organizm oparty na sąsiedztwie i klientelizmie. Gdy jedna z tych grup otrzymuje nagle preferencyjny status prawny, dostęp do nowoczesnych szkół oraz wyłączność na pośrednictwo w relacjach z imperium, struktura bodźców ulega gwałtownej zmianie. Powstaje wówczas nierówność, która ma charakter nie tylko symboliczny, ale przede wszystkim głęboko ekonomiczny, zmieniając dotychczasowych partnerów w konkurentów. Kolonializm jawi się zatem jako cyniczna polityka alokacji prestiżu, która arbitralnie rozdziela dostęp do lepszej przyszłości i nowoczesności. A gdy tak podzielone społeczeństwo zaczyna pękać pod ciężarem napięć, ten sam kolonializm występuje w roli bezstronnego obserwatora, twierdząc, że te grupy od zawsze były ze sobą skłócone.

Taka postawa przypomina sytuację, w której podpalacz występuje w wieczornym wydaniu wiadomości jako ekspert od spontanicznej łatwopalności starych budynków. W tym miejscu humor abstrakcji przestaje być jedynie stylistyczną ozdobą, stając się metodą demaskowania absurdalnej logiki panowania. Absurd kolonializmu polegał bowiem na tym, że potrafił on jednocześnie uznać Żydów arabskich za zbyt orientalnych, by mogli stać się równi Europejczykom, i wystarczająco podatnych na europeizację, by uczynić z nich narzędzie dominacji. W oczach imperium stali się oni kimś w rodzaju administracyjnego kameleona, którego barwy zmieniano w zależności od

aktualnych potrzeb politycznych. Byli lokalni, gdy trzeba było ich użyć jako pośredników, cywilizowani, gdy należało ich oddzielić od muzułmanów, i obcy, gdy ośmielali się domagać pełnej równości. Ta logika nie wydaje się sprzeczna tylko dlatego, że kolonializm operował własną matematyką moralną, w której dwa plus dwa równa się dokładnie tyle, ile w danym momencie potrzebuje gubernator.

Największym dramatem historii nie jest jednak sama zewnętrzna przemoc, lecz proces jej powolnej i bolesnej internalizacji przez kolejne pokolenia. Dziecko w kolonialnej szkole uczy się, że język jego domu jest gorszy, a młody człowiek odkrywa, że awans społeczny wymaga od niego radykalnej zmiany skóry symbolicznej. Rodzina, chcąc przetrwać w nowym systemie, zaczyna opowiadać o sobie cudzym, narzuconym słownikiem, który kastruje ją z własnej przeszłości. Żyd arabski staje się wówczas „Izraelitą", „Sefardyjczykiem", „Mizrachijczykiem" czy „Europejczykiem na próbę", przy czym każda z tych etykiet coś obiecuje, ale jednocześnie coś bezpowrotnie zabiera. Najpierw odbiera mu się słowo „Arab", potem poczucie dumy, a na samym końcu pamięć o tym, że cokolwiek zostało mu kiedykolwiek zabrane. Kolonializm przypomina lekarza, który najpierw zakaża ranę, a potem wystawia wysoki rachunek za antybiotyk, oferując lekarstwo na chorobę, którą sam wywołał.

Dlatego właśnie manifest dekolonizacyjny Massouda Hayouna nie jest jedynie postulatem terminologicznym, lecz wezwaniem do odzyskania zdolności odczuwania własnej historii bez kolonialnego filtra. Dekolonizacja nie polega tutaj na mechanicznym odwróceniu wartości, w którym wszystko, co europejskie, zostaje uznane za złe, a wszystko, co lokalne, za nieskazitelnie dobre. Taka prosta symetria byłaby jedynie kolonializmem odwróconym do góry nogami, czyli nadal tym samym systemem, tyle że z nieco innym dekoratorem wnętrz. Chodzi raczej o zdjęcie z siebie przymusu pogardy wobec własnych korzeni i możliwość powiedzenia z dumą, że babka nie była prymitywna, gdy mówiła po arabsku. Mój dziadek nie był zacofany, gdy nosił tarbusz, a moje modlitwy nie stają się mniej żydowskie tylko dlatego, że brzmią bliskowschodnio. Moja kuchnia nie jest folklorem dla turystów, lecz żywym archiwum, a moje nazwisko nie potrzebuje francuskiego lakieru, by brzmieć godnie w uszach świata.

Ocalenie pamięci w Stanach Zjednoczonych zyskuje w tym projekcie wymiar szczególny, stając się formą oporu przeciwko ostatecznemu zapomnieniu. Ameryka jest dla Hayouna przestrzenią diaspory, ale także miejscem, gdzie pamięć zostaje zakonserwowana w formach nieoczywistych i często partyzanckich. Pirackie kasety VHS z egipskimi filmami, kuchenne lekcje arabskiego czy internetowe poszukiwania starych piosenek tworzą cyfrowe rekonstrukcje utraconego Egiptu i Tunezji. Diaspora nie musi być zatem jedynie traumą utraty terytorium, gdyż może stać się fascynującym laboratorium pamięci, w którym odzyskuje się to, co skradzione. Jest to jednak laboratorium niezwykle kruche, działające w agresywnym środowisku amerykańskiej klasyfikacji

rasowej oraz neoliberalnego przyspieszenia, które potrafi zamienić każdą traumę w produkt. Hayoun broni się przed tym procesem poprzez niezwykłą intensywność szczegółu, nie pozwalając, by „żydowscy Arabowie" stali się jedynie abstrakcyjną kategorią bez twarzy i historii.

W tej opowieści z niezwykłą siłą powracają imiona takie jak Oscar, Daida czy Yaqoub, przywracając podmiotowość ludziom zredukowanym wcześniej do statystyk. Wracają potrawy – molokheya, zlabia i shakshouka – które niosą w sobie smaki dawnych domów, oraz praktyki religijne, w których Ramadan przeżywany jest z głębokim szacunkiem. Słyszymy muzykę Leili Mourad i Asmahan, a przed oczami stają ulice Aleksandrii, Tunisu i Lafayette, tworząc mapę świata, który miał zostać wymazany. To nagromadzenie konkretów nie jest jedynie ornamentem, lecz potężnym kontrarchiwum, które przeciwstawia się imperialnej redukcji człowieka do jednej, wygodnej kategorii. Skoro kolonializm mówił suchym głosem „Izraelita", Hayoun odpowiada nadmiarem życia: babką, językiem, zupą, piosenką, modlitwą, sąsiadem, raną i śmiechem. Algorytm może uznać to za wielowymiarową macierz danych kulturowych, lecz człowiek bez trudu rozpozna w tym swój utracony dom.

Współczesne znaczenie tej książki polega na tym, że podważa ona jedną z najbardziej toksycznych fikcji politycznych naszych czasów, czyli przekonanie o konieczności czystości zbiorowości. Ta fikcja jest niezwykle wygodna dla państw, armii i propagandystów, ponieważ pozwala na stosowanie prostych modeli klasyfikacyjnych i łatwe zarządzanie masami. Jest ona jednak zabójcza dla rzeczywistego życia, które zawsze jest bardziej złożone, niż chcieliby tego twórcy arkuszy kalkulacyjnych. Żydowski Arab przypomina nam, że człowiek nie jest monofilem i nie da się go zapisać w jednym, uniwersalnym rozszerzeniu bez utraty istotnych danych. Esej Hayouna stanowi zatem ostrzeżenie dla współczesnych systemów sztucznej inteligencji, które kochają sztywne kategorie, bo są one łatwo policzalne. Historia uczy nas jednak, że klasyfikacja może stać się formą przemocy, jeśli nie uwzględnia relacyjności, pamięci oraz asymetrii władzy.

Gdy model pyta: „Żyd czy Arab?", człowiek świadomy swojej historii odpowiada po prostu „tak", demaskując błąd tkwiący w samym pytaniu. I tutaj właśnie zaczyna się właściwa stawka tej pracy, która nie dotyczy jedynie przeszłości, lecz przede wszystkim przyszłości zdolnej pomieścić złożone tożsamości. Chodzi o politykę, która nie będzie wymagała od człowieka, by wyrzekł się części siebie dla wygody cudzej mapy lub czyjegoś spokoju. Hayoun powtarza myśl, którą można streścić w zdaniu: pamiętamy, kiedy byliśmy Arabami, i w przyszłości nadal będziemy Arabami. To stwierdzenie nie jest anachronizmem, lecz potężnym wyzwaniem rzuconym kolonializmowi, rasizmowi oraz wszelkim nacjonalizmom próbującym wykluczyć Żydów z historii arabskiej. Jest to zdanie niewygodne dla wszystkich systemów żyjących z amputacji pamięci, a dobre zdanie polityczne poznaje się po tym, że strażnicy porządku zaczynają nerwowo szukać kluczy.

Fundamentalnym błędem w opisie dawnych relacji żydowsko-arabskich jest używanie słowa „tolerancja” tak, jakby stanowiło ono szczyt politycznej i społecznej dojrzałości. Tolerancja jest bowiem pojęciem chłodnym i protekcjonalnym, oznaczającym, że ktoś łaskawie znosi czyjąś obecność, choć w każdej chwili mógłby przestać to robić. Jest to łaska silniejszego wobec słabszego, elegancko ubrana w język liberalnej grzeczności, która nie dotyka istoty wspólnego życia. Tymczasem świat rekonstruowany przez Hayouna był czymś znacznie gęstszym, bardziej organicznym i mniej sterylnym niż salonowe debaty o wielokulturowości. Nie chodziło jedynie o to, że Żydzi i muzułmanie żyli obok siebie, lecz o to, że przez stulecia współzamieszkiwali ten sam świat znaczeń. Współzamieszkiwanie jest kategorią głębszą niż współistnienie, ponieważ oznacza oddychanie tym samym rytmem miasta i wspólną umiejętność rozumienia półsłów, gestów oraz intonacji sąsiada.

Kultura nie jest wszak deklaracją zapisaną w preambule konstytucji, lecz wspólnym doświadczeniem codzienności, w którym odróżnia się dobry chleb od złego według tych samych kryteriów. To właśnie ta gęsta sieć relacji, lęków, przesądów i radości tworzyła fundament świata, który kolonializm próbował pociąć na kawałki swoimi tępymi narzędziami. Ocalenie tej pamięci pozwala nam dostrzec, że tożsamość nie musi być polem bitwy, na którym jedna część nas musi pokonać drugą. Dekolonizacja tożsamości to proces odzyskiwania całości, w której żydowskość i arabskość nie są przeciwieństwami, lecz dwiema stronami tej samej, bogatej opowieści. W świecie, który coraz częściej domaga się od nas opowiedzenia się po jednej ze stron barykady, głos Hayouna brzmi jak przypomnienie o istnieniu innych dróg. Są to drogi, które nie prowadzą przez amputację, lecz przez integrację wszystkiego, co czyni nas ludźmi, poza kolonialnym filtrem i narzuconym milczeniem.

Język jako dom: dlaczego arabskość nie jest etniczną etykietą

W świecie żydowskich Arabów judaizm nigdy nie był europejską wyspą, którą jakiś złośliwy kartograf rzucił na środek obcego, arabskiego morza. Był on raczej lokalną formą monoteistycznej pobożności, organicznie wpisaną w rytmy Maghrebu, Egiptu, Jemenu czy Iraku. Choć odrębność religijna była faktem, nie oznaczała ona cywilizacyjnej obcości ani braku wspólnych korzeni kulturowych. Synagoga i meczet, mimo że stanowiły różne miejsca kultu, należały do tego samego pejzażu dźwiękowego, architektonicznego i pojęciowego. Ludzie mogli czytać inne księgi, ale mieli ten sam kurz na butach, tę samą temperaturę południa i tę samą mądrość targu. W tym świecie sacrum i profanum mówiły tym samym dialektem.

Massoud Hayoun przekonuje nas, że arabskość jest czymś znacznie głębszym niż tylko etniczną etykietą czy rubryką w kolonialnym formularzu. W jego ujęciu nie jest ona zamkniętym klubem krwi, lecz cywilizacyjną wspólnotą języka, doświadczenia i politycznej pamięci. Tutaj niezwykle użyteczna okazuje się intuicja Ibn Chalduna, wielkiego myśliciela, dla którego arabskość nie była wyłącznie kwestią genealogii. Widział on w niej sposób formowania charakteru przez surowe warunki życia, solidarność grupową i hart wynikający z trwania. W tym sensie arabskość to mniej biologia, a bardziej habitus, czyli trwała dyspozycja do określonego sposobu bycia i odczuwania świata. To nie pochodzenie, lecz codzienna praktyka oporu.

Hayoun odczytuje tę tradycję w sposób dekolonialny, widząc w byciu Arabem formę uczestnictwa w świecie, który imperia próbowały zdegradować i rozczłonkować. Żydowski Arab, czyli tożsamość łącząca żydowską przynależność religijną z arabskim kręgiem cywilizacyjnym, to figura człowieka odmawiającego kolonizatorowi prawa do definicji własnej genealogii. Mówi on wyraźnie: mój judaizm nie potrzebuje europejskiego kostiumu, aby stać się dostojny czy nowoczesny. Moja arabskość nie znika w momencie, gdy zaczynam recytować psalmy, bo moje miejsce w świecie nie jest błędem logicznym w waszym słowniku. Człowiek jest przecież zawsze starszy niż rubryka formularza.

Ta wspólnota była najbardziej namacalna w języku, który dla żydowskich Arabów był domem, a nie tylko instrumentem komunikacji z większością. Język arabski służył do rodzinnych kłótni, negocjacji handlowych, wyrażania dziecięcego wstydu, humoru oraz żałoby. Żydowskie warianty arabskiego, czyli dialekty judeo-arabskie, nie były jedynie folklorem, lecz pełnoprawnymi nośnikami wysokiej cywilizacji. To w nich zapisywała się pamięć drobnych różnic między domem babki a szkołą, między językiem święta a językiem codziennego trudu. Były to języki, w których tarab, czyli stan muzycznej i emocjonalnej ekstazy, stawał się wspólnym doświadczeniem przekraczającym religijne podziały. Język był skórą ich rzeczywistości.

Głęboka indigenizacja judaizmu, czyli proces wrastania religii w lokalną glebę, objawiała się nawet w detalach fonetycznych hebrajskiej liturgii. Litera waw wymawiana jako „w” czy peh zbliżające się do „b” to dowody na to, że religia żyje zawsze w konkretnym powietrzu. Modlitwa nie istnieje w abstrakcyjnej próżni teologicznej, lecz ma swój akcent, temperaturę i barwę głosu. Judaizm żydowskich Arabów miał arabski akcent nie dlatego, że był „zanieczyszczony”, lecz dlatego, że był realnie wcielony w życie. Gdy liturgię odrywa się od głosu dziadków, powstaje religia ujednolicona, ale często pozbawiona swoich pierwotnych, życiodajnych soków. Modlitwa bez lokalnego akcentu bywa sterylna.

Kolonialne próby „oczyszczenia” religii z lokalności przypominały amputację przeprowadzoną pod narkozą nowoczesności. To dążenie do sterylności było częścią szerszej przemocy kolonialnej, czyli

systemowych działań instytucjonalnych mających na celu unieważnienie lokalnej pamięci. Zamiast żywej tradycji, imperium oferowało martwy, choć elegancko oprawiony słownik, który nie potrafił oddać ciepła domowego ogniska. Czystość bywa w takich przypadkach jedynie estetyczną nazwą ubytku. Można oczywiście zbudować modlitwę bez bliskowschodniej melodii, ale wtedy zostaje po niej konstrukcja tak chłodna, że nawet aniołowie musieliby zakładać ochraniacze na buty.

Język przechowywał także specyficzny porządek społeczny poprzez swoją mikrologię, czyli skupienie na drobnych, znaczących detalach codzienności. Słowa takie jak rassra, r'kiik czy hmar pokazują, że tożsamość żyje w niuansach, których nie da się łatwo przetłumaczyć na język metropolii. Rassra nie jest po prostu „depresją"; to słowo niesie w sobie specyficzną cielesność i kulturę mówienia o rodzinnym cierpieniu. R'kiik to nie tylko „głupiec", ale lokalne narzędzie drwiny, które w zależności od tonu może być czułe lub brutalne. Takie słowa są małymi państwami pamięci, które nie posiadają własnej armii, ale mają bardzo wyraźne granice znaczenia. Kto ich nie zna, ten może zrozumieć treść, ale zawsze zgubi ton.

Gdy dzieci przestają mówić językiem domu, następuje nie tylko zmiana kompetencji komunikacyjnej, ale przede wszystkim zmiana lojalności afektywnej. Francuski mógł dać awans społeczny, ale to arabski przechowywał pokrewieństwo i zdolność słyszenia mądrości matki bez pogardy. Instytucje takie jak Alliance Israélite Universelle (AIU), czyli sieć nowoczesnych szkół tworzonych dla dzieci żydowskich, bywały też mechanizmami wykorzenienia. Kolonializm przypomina lekarza, który najpierw zakaża ranę, a potem wystawia rachunek za antybiotyk w postaci europejskiej edukacji. To operacja genialna w swojej podłości: sprawić, by własna pamięć zaczęła pachnieć biedą i stała się dla młodych pokoleń zwyczajnie obciachowa.

Ostatnim filarem tej organicznej wspólnoty była religijność przenikająca się na poziomie codziennych praktyk, a nie sztywnych dogmatów. To tutaj widać potencjał, jaki niesie antropologiczna korekta nowoczesności, czyli podejście kwestionujące sztywne kategorie tożsamościowe narzucone przez państwa. Obywatelstwo kolonialne, status prawny używany do separacji grup i budowania hierarchii, próbowało te więzi przeciąć, budując sztuczne mury między sąsiadami. Jednak pod warstwą urzędowych dokumentów tętniło życie, które nie dawało się tak łatwo zamknąć w definicjach. Wspólnota żydowskich Arabów przypomina nam, że tożsamość może być mostem, o ile tylko pozwolimy jej mówić własnym, nieoczyszczonym głosem.

Wspólny ekosystem: jak kultura łączyła to, co dzieliła religia

Teologowie z upodobaniem kreślą ostre linie między doktrynami, co jest zrozumiałe, wszak różnice dogmatyczne stanowią fundament ich rzemiosła. Niemniej antropolog religii dostrzega, że prawdziwe życie duchowe rzadko mieści się w sztywnych ramach traktatów, bowiem składa się ono z codziennych gestów, lęków i zapachów. To świat postów, melodii i rytuałów ochronnych, które uruchamia się wtedy, gdy choruje dziecko lub gdy dom trzeba zabezpieczyć przed nieszczęściem. Przykład Yaqouba Hayouna, który jako praktykujący Żyd pościł w czasie ramadanu z szacunku dla muzułmańskich współpracowników, wymyka się ubogiej logice zwykłego zapożyczenia. Nie był to tani synkretyzm ani próba zmiany wyznania, lecz głębokie uczestnictwo w społecznym rytmie wspólnoty, która rozumiała ciężar cudzego świętego czasu.

Hayoun wiedział, że post sąsiada zmienia strukturę dnia, przy czym człowiek żyjący we wspólnocie nie może udawać, że sacrum innych jest niewidzialne. To jest właśnie ten poziom kultury, którego nowoczesne państwa narodowe, z ich obsesją na punkcie arkuszy kalkulacyjnych, zazwyczaj nie potrafią pojąć. Państwo widzi jedynie kalendarze urzędowe, statusy prawne i rubryki wyznania, traktując obywatela jak element statystyki. Społeczność natomiast widzi, kiedy sąsiad nie je, kiedy należy przynieść słodycze i kiedy nie wypada palić tytoniu przed czyjąś twarzą. Wspólnota nie polega na identyczności działań, lecz na wzajemnym rozumieniu ich znaczenia, co stanowi najlepszą antropologiczną korektę nowoczesności, czyli podejście kwestionujące sztywne kategorie tożsamościowe narzucone przez imperia.

Leila al-Tawhid, czyli Noc Monoteizmu obchodzona przez egipskich Żydów, stanowi kolejny dowód na istnienie tej głębokiej, niemal komórkowej osmozy kulturowej. Modlitwy i wyliczanie atrybutów Boga przybierały tam formy uderzająco bliskie islamskiej pobożności, włącznie z naturalnym użyciem inwokacji „Bismillah ar-rahman ar-rahim”. Dla rodziny Hayouna Allah nie był „muzułmańskim bogiem” stanowiącym konkurencję dla Boga judaizmu, lecz imieniem Stwórcy w języku ich wspólnego świata. Dopiero późniejsze ideologie, działające niczym krawiec próbujący dopasować żywe ciało do ciasnego munduru, nauczyły ludzi dziwić się tej oczywistości. Nowoczesna wyobraźnia religijna bywa bowiem znacznie uboższa od dawnej praktyki, która nie bała się płynnych granic.

Życie w społeczeństwach wielowyznaniowych opierało się na wspólnym zasobie symbolicznym, który działał sprawniej niż jakikolwiek międzyreligijny komitet dialogu. Żyd mógł swobodnie używać arabskich inwokacji, muzułmanin mógł szanować żydowskiego świętego, a kobiety różnych wyznań sięgały po identyczne amulety ochronne. Demonologia ludowa rzadko prosi o

zaświadczenie z ministerstwa kultu, toteż granice doktryn były regularnie przekraczane w poszukiwaniu bezpieczeństwa. Chamsa, czyli ręka Fatimy, wiara w złe oko czy błękitne paciorki stanowiły elementy wspólnego ekosystemu sakralnego, w którym lęk był najbardziej ekumenicznym z uczuć. W świecie Hayouna Bóg był jeden, ale drogi radzenia sobie z egzystencjalną trwogą pozostawały liczne i różnorodne.

Szczególnie fascynująca jest postać prababki Kamouny, która prowadziła ortodoksyjny, koszerny dom, a jednocześnie potrafiła wezwać muzułmańskich derwiszów do walki z duchami. Z perspektywy akademickiej można by tu mówić o synkretyzmie lub transwyznaniowych zasobach symbolicznych, przy czym dla samej Kamouny sprawa była zapewne znacznie prostsza. Dom musiał być bezpieczny, Bóg pozostawał jeden, a fachowiec od metafizycznych porządków miał po prostu pojawić się punktualnie i wykonać swoją pracę. Trudno odmówić tej metodologii pewnej skuteczności operacyjnej, która ośmiesza teoretyczne spory o czystość rytuału. Człowiek jest wszak starszy niż rubryka formularza, a jego potrzeby duchowe nie znają granic administracyjnych.

Podobieństwa liturgiczne, takie jak prostracje karaimów egipskich czy zdejmowanie obuwia przed wejściem do synagogi, pokazują zakorzenienie judaizmu w bliskowschodniej cielesności. Ciało modliło się tam zupełnie inaczej niż w synagodze europejskiej, gdzie wierny siedział w ławce niczym obywatel racjonalnego państwa na wykładzie. Na Wschodzie ciało kłaniało się, dotykało ziemi i uznawało świętość przestrzeni poprzez konkretny, fizyczny gest, który był wspólną gramatyką całego regionu. Nie był to „wpływ islamu” w sensie prostego zapożyczenia, lecz wyraz tożsamości żydowskiego Araba, łączącej religię z arabskim kręgiem cywilizacyjnym. Ta wielowiekowa wspólnota ujawniała się najpełniej w kuchni, która jest najbardziej niedocenianą konstytucją społeczeństw.

Kuchnia zapisuje prawa wymiany, podziały pracy i zakres wzajemnego zaufania znacznie rzetelniej niż jakiekolwiek akty prawne czy traktaty międzynarodowe. Jeżeli żydowskie kobiety przygotowywały słodycze na ramadan, a potrawy takie jak zlabia czy baklawa funkcjonowały jako wspólny kod smaków, to granice wyznania traciły swoją ostrość. Jedzenie u Hayouna jest czymś więcej niż nostalgią, bowiem stanowi wyrafinowaną technikę ocalenia przynależności w świecie, który promuje wykorzenienie. Oscar szukający molochii w Paryżu nie jest po prostu starszym mężczyzną z apetytem na zupę z liści juty, lecz człowiekiem odzyskującym swoją historię. Molochia staje się tu jadalną metafizyką, która przypomina mu, że miał kiedyś ziemię, ulicę i matkę świata.

Podobną rolę odgrywają tunezyjskie smaki Daidy, gdzie zlabia, makroud czy bsissa są nośnikami pamięci rodowej, której nie da się skonfiskować. Nazwisko Boukhobza, oznaczające „syna piekarza”, sprawia, że piekarnia staje się genealogią, a historia rodziny zostaje zapisana w cieście i syropie. Kuchnia wspólna nie oznaczała braku odrębności religijnej, wszak koszerność i normy

muzułmańskie były przestrzegane z należytą powagą. Istniało jednak pole wzajemnego dostosowania i taktu, który pozwalał gościć sąsiada bez narażania go na upokorzenie czy dyskomfort. To właśnie jest kultura wysoka w najprawdziwszym sensie: zdolność takiego podania posiłku, aby różnica nie stała się raną, lecz okazją do spotkania.

Wspólnota ta znajdowała swoje odzwierciedlenie również w muzyce i kinie, tworząc przestrzeń utraconego pluralizmu, który dziś wydaje się niemal niemożliwy. Złota Era kina egipskiego, z jej żydowskimi gwiazdami takimi jak Leila Mourad, dowodzi, że arabskość była niegdyś przestrzenią zdolną pomieścić żydowską obecność. Wyznanie nie unieważniało uczestnictwa w narodowej estetyce, a artyści tacy jak Mohammed Abdel Wahab czy Habiba Messika tworzyli wspólny panteon kultury popularnej. Dla Oscara egipskie kino nie było jedynie rozrywką, lecz wehikułem powrotu do świata, w którym tożsamość nie była jeszcze pocięta przez kolonialne nożyce. Był to świat tarab, czyli stanu muzycznej ekstazy, który łączył ludzi ponad podziałami doktrynalnymi.

Pirackie kasety VHS kupowane w Los Angeles od ormiańsko-libańskiego handlarza stają się w tej opowieści niemal relikwiami dawnego, wspólnego świata. Oczywiście są to relikwie epoki magnetowidu, więc ich świętość bywa zakłócana przez charakterystyczny szum taśmy i rozmazany obraz. Właśnie w tym niedoskonałym zapisie tkwi jednak prawda diaspory, która musi radzić sobie z okruchami pamięci zamiast monumentalnych pomników. Pamięć nie zawsze przychodzi w marmurze, czasem wybiera pudełko z wypożyczalni z podpisem naniesionym wyblakłym markerem, przy czym jej siła pozostaje nienaruszona. Te kasety są dowodem, że najokrutniejsza władza nie zawsze bije po twarzy, czasem po prostu próbuje odebrać nam prawo do własnych obrazów.

Ostatecznie historia rodziny Hayouna uczy nas, że nowoczesność lubi granice ostre i definicje szczelne, podczas gdy życie woli osmozę i wspólne zasoby. Przemoc kolonialna, czyli systemowe działania mające na celu unieważnienie lokalnej pamięci, próbowała zredukować żydowskich Arabów do jednej, prostej kategorii. Jednak zapach szakszuki, dźwięki starego kina i rytuały prababki Kamouny stawiają opór tej upraszczającej logice imperium. Czystość po imperium bywa po prostu inną nazwą dobrze przeprowadzonej kasacji danych, ale dane zapisane w ciele i smaku są trudniejsze do usunięcia. W świecie, który kazał ludziom wybierać między religią a kulturą, Hayounowie wybrali wierność obu, zachowując godność wbrew rubrykom formularzy.

Tożsamość jako czujnik niesprawiedliwości: etyka żydowskiego Araba

Muzyka arabska odgrywa w tej opowieści rolę niemal metafizyczną, ponieważ tarab, czyli stan emocjonalnej i estetycznej ekstazy, wymyka się wszelkim próbom biurokratycznego przekładu. Kiedy Abdel Halim Hafez śpiewa "Ahwak", nie mamy do czynienia jedynie z kolejną piosenką miłosną, lecz z totalnym doświadczeniem języka, który rozciąga afekt w czasie. Melodia pozwala emocji krążyć, powracać i nabrzmiewać, stając się dla diaspory namacalnym dowodem na to, że ich utracony świat posiadał nie tylko martwe instytucje, lecz przede wszystkim własny głos. Głos okazuje się przy tym znacznie trudniejszy do skonfiskowania niż jakikolwiek dokument tożsamości czy akt własności. Można przecież odebrać człowiekowi paszport, pozbawić go ziemi czy wymazać jego nazwisko z rejestrów, ale znacznie trudniej wyrwać mu z gardła melodię, którą nosi w sobie jako dziedzictwo. Systemy asymilacji próbowały oczywiście i tego, dążąc do uciszenia lokalnych tonacji, lecz muzyka pozostała ostatnim szańcem suwerenności, którego nie da się zająć żadnym dekretem.

Warto jednak zauważyć, że w optyce Massouda Hayouna kino i muzyka nie jawią się jako krainy nieskażonej szczęśliwości, lecz bywają również przestrzenią subtelnej kolonizacji estetycznej. W klasycznych filmach egipskich zachodniość często funkcjonuje jako jedyny czytelny znak statusu, luksusu oraz upragnionej nowoczesności. Wiedeński walc, nienagannie skrojony garnitur, europejska suknia czy biała elegancja stają się atrybutami cywilizacyjnego awansu, podczas gdy rodzima arabskość bywa spychana do roli barwnego kostiumu. Jest ona traktowana jako tło lub tradycja, którą można założyć na specjalną okazję, ale rzadko jako fundament pełnoprawnej, współczesnej podmiotowości. To niezwykle groźny efekt kolonialnego spojrzenia: człowiek zaczyna wierzyć we własne wyrafinowanie dopiero wtedy, gdy przestaje przypominać swój własny lud i zaczyna naśladować metropolię.

Mimo tej głębokiej ambiwalencji kultura popularna zdołała zachować coś, czego nie potrafiły lub nie chciały ocalić oficjalne, państwowe narracje historyczne. Pokazała ona świat, w którym żydowska obecność była naturalnie i nierozerwalnie wpisana w szeroki arabski pejzaż kulturowy. Legendarna Leila Mourad nie musiała przecież pełnić funkcji sztucznego "mostu między cywilizacjami", ponieważ sama cywilizacja, w której wzrastała, była już z definicji wielogłosowa. Podobnie Habiba Messika mogła z dumą wyśpiewywać tunezyjskość, która w tamtym czasie nie wymagała od Żydówki opuszczenia swojego miejsca wewnątrz narodu. Sztuka przechowała zatem to, co brutalna polityka próbowała za wszelką cenę wymazać z pamięci zbiorowej: zwyczajność pluralizmu, który nie potrzebował teoretycznych uzasadnień, by po prostu istnieć.

Wielowiekowa tradycja wspólnej kultury miała swój bardzo konkretny wymiar w postaci trwałych sojuszy społecznych i sąsiedzkich, które cementowały lokalne społeczności. Relacje rodzin Boukhobza i Ben Rhomdane w Tunezji dowodzą, że żydowsko-muzułmańska bliskość nie była jedynie abstrakcyjną ideą "koegzystencji", lecz żywą tkanką codzienności. Składały się na nią wspólne odwiedziny, celebrowanie świąt, wzajemna pomoc oraz niezwykły takt wobec dzielących obie grupy różnic religijnych. W sytuacjach kryzysowych te więzi przekładały się na realne użycie wpływów politycznych w celu ochrony przyjaciół przed niebezpieczeństwem czy niesprawiedliwością. Tego typu relacje są kluczowe, ponieważ zadają kłam propagandowej wizji, według której społeczności te żyły obok siebie w stanie permanentnej, zamrożonej nieufności.

Oczywiście takie więzi nie znosiły automatycznie wszystkich asymetrii społecznych, gdyż nie każda rodzina dysponowała potężnymi protektorami czy majątkiem. Niemniej jednak istniała gęsta sieć wzajemności, która stanowi fundament kapitału społecznego, czyli systemu wymiany zaufania, usług i reputacji. Z ekonomicznego punktu widzenia wspólnota żydowsko-arabska nie była jedynie sentymentalnym obrazkiem, lecz sprawnym mechanizmem kredytu i informacji. Kolonializm, rozbijając tę misterną sieć, niszczył nie tylko lokalną kulturę, ale także podstawową infrastrukturę gospodarczą całego regionu. Kiedy zaufanie zostaje arbitralnie podzielone według nowych kategorii prawnych, koszty transakcyjne całego społeczeństwa gwałtownie rosną. Imperium uwielbia wprawdzie mówić o modernizacji, ale często najpierw drastycznie podraża ludziom życie, każąc im bać się dawnych sąsiadów.

W tym punkcie osobista historia Hayouna spotyka się z najbardziej klasycznymi intuicjami socjologii, wedle których społeczeństwo nie jest prostą sumą jednostek, lecz strukturą oczekiwań. Jeśli ludzie przez pokolenia wiedzą, że w określonych sytuacjach mogą liczyć na sąsiada innego wyznania, powstaje niezwykle silna instytucja nieformalna. Nie posiada ona wprawdzie tabliczki, statutu ani rady nadzorczej, ale w praktyce działa znacznie skuteczniej niż jakiekolwiek biurokratyczne dekrety. Człowiek jest przecież starszy niż rubryka formularza, a jego lojalności rzadko dają się zamknąć w sztywnych ramach narzuconych przez administrację. Tego typu więzi tworzą tkankę, której nie da się łatwo zastąpić odgórnym zarządzeniem, choć nowoczesne państwa nieustannie podejmują takie próby.

Jeśli jednak kolonialne prawo, szkoła i propaganda zaczynają sugerować, że ten sam sąsiad jest kimś zasadniczo obcym, owa nieformalna instytucja zaczyna się rozpadać. Proces ten nie następuje gwałtownie, lecz przypomina powolną erozję fundamentów, której niszczycielskie skutki widać dopiero po czasie. Najpierw pojawia się drobna, ledwo zauważalna nieufność, która z czasem przeradza się w dystans i nową, wrogą interpretację dawnych gestów. Potem przychodzi plotka, narastający strach, aż wreszcie polityka triumfalnie ogłasza: "widzicie, zawsze byliście dla siebie

wrogami". Wspólnota żydowsko-arabska była zatem zarazem niezwykle realna, jak i tragicznie krucha w zderzeniu z nowoczesną machiną państwową. Jej trwanie zależało od świata, w którym różnica religijna nie została jeszcze całkowicie podporządkowana logice nacjonalistycznej.

Szczególnie istotne jest to, że Hayoun w swojej narracji nie ogranicza się wyłącznie do opisu żydowskiego cierpienia, co czyniłoby jego projekt kolejną partykularną skargą. Jego perspektywa jest głęboko solidaryczna, ponieważ tożsamość żydowskiego Araba ma sens tylko wtedy, gdy nie staje się narzędziem oddzielenia od innych Arabów. Właśnie dlatego w jego projekcie tak mocno wybrzmiewa krytyka białej supremacji oraz imperialnej przemocy wymierzonej w cały świat arabski. Hayoun nie twierdzi, że Żydzi arabscy byli grupą wyjątkową, którą należy za wszelką cenę wypreparować z reszty arabskiej historii. Mówi raczej, że byli oni integralną częścią tej opowieści, więc ich wymazanie jest bolesną raną zadaną całemu światu arabskiemu.

Odzyskanie arabskości staje się u niego aktem solidarności z Palestyńczykami, muzułmanami, migrantami i wszystkimi, których imperium nauczyło wdzięczności za własne okaleczenie. W tym sensie żydowski Arab jawi się jako figura etyczna: nie tylko ten, który pamięta o własnej krzywdzie, ale ten, który przez tę pamięć rozpoznaje ból drugiego człowieka. Tu powraca niezwykle ważna formuła Shehaty Harouna, który definiował swoją tożsamość poprzez bezwarunkową solidarność z uciśnionymi. Haroun deklarował, że jest Egipcjaninem, Czarnoskórym czy Palestyńczykiem zawsze wtedy, gdy te grupy padają ofiarą systemowej przemocy. Ta myśl jest radykalna, ponieważ całkowicie odwraca zwyczajową, obronną funkcję tożsamości, czyniąc z niej narzędzie empatii. Tożsamość nie jest tutaj twierdzą, lecz czujnikiem niesprawiedliwości, pozwalającym nam szybciej odpowiadać na cierpienie innych.

Dla współczesnych nauk społecznych jest to model wielorakiej identyfikacji, który skutecznie wymyka się zarówno liberalnemu indywidualizmowi, jak i nacjonalistycznemu kolektywizmowi. Liberalny indywidualizm często sugeruje, że jesteśmy jedynie autonomicznymi jednostkami, których więzi społeczne mają charakter czysto prywatny. Z kolei nacjonalizm wtłacza nas w sztywne ramy jednej, nadrzędnej wspólnoty, uznając całą resztę naszych lojalności za wtórną lub podejrzaną. Harounowska formuła proponuje coś zupełnie innego: bycie sumą relacji odpowiedzialności, które uruchamiają się tam, gdzie zagrożona jest ludzka godność. Kolonializm przypomina lekarza, który najpierw zakaża ranę, a potem wystawia wysoki rachunek za antybiotyk, ale tożsamość etyczna pozwala nam ten rachunek odrzucić. Tożsamość uruchamia się w momencie, gdy dostrzegamy krzywdę bliźniego, przekształcając naszą przynależność w aktywne zobowiązanie wobec świata.

Inżynieria wstydu: jak kolonializm rozdzielił Żydów i Arabów

Projekt Massouda Hayouna można odczytywać jako fundamentalną, antropologiczną korektę nowoczesności, która zazwyczaj zmusza nas do deklarowania sztywnych i wzajemnie wykluczających się tożsamości. Podczas gdy nowoczesność uporczywie dopytuje o to, kim jesteśmy, Hayoun proponuje znacznie bardziej niepokojące i odkrywcze pytanie: z kim nie wolno nam już przebywać? Sugeruje on, że imperium uznało pewne więzi za strukturalnie niewygodne, toteż postanowiło je systemowo wymazać z mapy społecznej za pomocą administracyjnych dekretów. Zamiast pytać o przynależność do konkretnej kategorii, autor każe nam dociekać, kto realnie skorzystał na tym, że naszą tożsamość oddzielono od dawnego sąsiada. To nie jest tylko kwestia nazewnictwa, lecz brutalna gra o to, kto trzyma pieczątkę i czyje pieniądze finansują proces nazywania świata. Kolonializm przypomina tu kiepsko zaprojektowany arkusz kalkulacyjny, który z natury nie znosi komórek wielowartościowych i wyświetla błąd przy próbie wpisania dwóch cech naraz. Hayoun nie próbuje jednak naprawiać błędnego wpisu, lecz oskarża samą strukturę arkusza o celowe zniekształcenie rzeczywistości.

Wielowiekowa wspólnota nie może zostać zredukowana do lukrowanego mitu o harmonijnej przeszłości, gdyż była ona tworem znacznie bardziej złożonym i pełnym napięć. Miała swoje wewnętrzne konflikty, strukturalne nierówności oraz codzienne ograniczenia, które czyniły ją autentyczną, a nie tylko wyobrażoną w zaciszu gabinetów. Posiadała jednak wspólne zasoby życia, które nowoczesne systemy przemocy rozbiły z precyzją właściwą dla zimnej, beznamiętnej administracji. Najuczciwsza rekonstrukcja tej historii musi zatem utrzymać oba te elementy: unikać idealizacji dawnego świata, a jednocześnie odrzucić kolonialne kłamstwo o naturalności rozłamu. Na tym właśnie polega intelektualna siła Hayouna, który nie prosi czytelnika o tanie wzruszenie nad utraconym rajem. On domaga się radykalnej zmiany naszej mapy poznawczej, pokazując, jak wiele wysiłku włożono w to, byśmy uznali tę wspólnotę za niemożliwą. Skoro imperia poświęciły stulecia na niszczenie tych więzi, to znaczy, że były one realnym zagrożeniem dla ich porządku.

Wspólnota żydowsko-arabska nie rozpadła się gwałtownie dlatego, że pewnego ranka obie grupy obudziły się jako zdeklarowani, metafizyczni wrogowie. Historia rzadko działa w tak teatralny sposób, choć podręczniki szkolne lubią udawać, że narody wstają z łóżka z gotowym programem politycznym pod pachą. Rozłam był długofalowym procesem, który posiadał własne instytucje, urzędników, dekrety oraz specyficzną ekonomię awansu społecznego. Był on mniej wybuchem nagłej nienawiści, a bardziej precyzyjną, administracyjną operacją rozszczepienia tkanki społecznej na mniejsze, łatwiejsze do kontrolowania fragmenty. Hayoun rekonstruuje ten mechanizm jako

kolonialną inżynierię świadomości, w której europejskie mocarstwa zajęły nie tylko terytoria, ale przede wszystkim ludzką wyobraźnię. Imperium nie ograniczało się do kontrolowania portów i garnizonów, lecz przejęło władzę nad słowami, którymi ludzie opisywali samych siebie. W tym sensie władza stała się fabryką kategorii, produkującą „tubylców", „Europejczyków" czy „Orientalnych" jako rzekomo obiektywne struktury społeczeństwa.

Działanie to przypomina krawca, który najpierw celowo źle tnie materiał, a potem ogłasza z wyższością, że ciało klienta ma nienaturalny, wadliwy kształt. W przypadku Żydów arabskich kluczowym narzędziem tej operacji stała się pedagogika wstydu, realizowana pod szyldem oświeceniowej misji cywilizacyjnej. Francuska mission civilisatrice, czyli projekt rzekomej emancypacji poprzez kulturę, w praktyce działała jak subtelny system odklejania dzieci od ich własnych rodzin. Szkoła kolonialna nie musiała wprost nakazywać nienawiści do matki, wystarczyło, że codziennie sugerowała jej kulturową niższość i zacofanie. Dziecko szybko uczyło się, że język rodziców, ich ubiór oraz codzienne rytuały należą do świata, z którego należy się jak najszybciej wydostać. Najskuteczniejsze imperia świata opanowały do perfekcji ten specyficzny outsourcing wstydu, zmuszając kolonizowanych do samodzielnego dokończenia dzieła destrukcji. To właśnie w murach nowoczesnych szkół dokonywało się najgłębsze pęknięcie, którego skutki odczuwamy do dzisiaj.

Raport Altarasa i Cohena z 1842 roku stanowi niemal laboratoryjny zapis tej logiki, ukazując Żydów algierskich oczami europejskiego projektu cywilizacyjnego. Żydowscy wysłannicy z Francji widzieli w swoich współbraciach jedynie populację wymagającą moralnego ulepszenia i gruntownej obróbki społecznej. W ich optyce lokalni Żydzi przestawali być pełnoprawnymi podmiotami własnej historii, stając się surowcem dla kolonialnej maszyny postępu. Ich dzieci miały zostać zdyscyplinowane, obyczaje uporządkowane, a religijność oczyszczona z rzekomych przesądów na rzecz francuskiej nowoczesności. Żydzi arabscy, czyli osoby łączące żydowską przynależność religijną z arabskim kręgiem kulturowym, stali się jednocześnie obiektem pogardy i narzędziem strategii. Uznawano ich za użytecznych pośredników, którzy dzięki znajomości lokalnych realiów mogli służyć jako warstwa kontaktowa między imperium a muzułmańską większością. Mieli być „ulepszeni" tylko po to, by stać się klinem wbitym w serce społeczności lokalnych.

Jest to jeden z klasycznych paradoksów kolonializmu, który z natury pogardza dokładnie tym, czego w danej chwili najbardziej potrzebuje do przetrwania. System wymagał lokalnego pośrednika, ale jednocześnie musiał go przekonać, że jego własna lokalność jest czymś głęboko wstydliwym i prymitywnym. Potrzebował biegłej znajomości języka arabskiego, lecz jednocześnie pragnął, aby ten język ostatecznie ustąpił miejsca dominującej francuszczyźnie. W efekcie proces ten produkował człowieka wewnętrznie rozdartego, który był wystarczająco miejscowy, by służyć, i

wystarczająco wyobcowany, by nie zdradzić. Alliance Israélite Universelle, czyli organizacja edukacyjna tworząca sieć nowoczesnych szkół, odegrała w tym procesie rolę fundamentalną i niejednoznaczną. Nie należy jej opisywać w sposób płaski, gdyż realnie podnosiła poziom edukacji i otwierała drogi awansu, szczególnie dla kobiet. Uczciwość intelektualna wymaga, aby dostrzec te modernizacyjne sukcesy, nawet jeśli były one wpisane w szerszą relację dominacji.

Z perspektywy Hayouna ta modernizacja była jednak nierozerwalnie związana z narzucaniem hierarchii cywilizacyjnej, w której Paryż stanowił nieosiągalny szczyt aspiracji. Szkoła uczyła nie tylko rachunków, ale przede wszystkim tego, że arabski jest językiem domu, który należy porzucić na rzecz postępu. Francuski nauczyciel zyskiwał wyższą godność niż lokalny rabin, a miasta takie jak Tunis czy Algier degradowano do roli przestrzeni przejściowych. Warto zatrzymać się przy samej strukturze kolonialnego awansu, który rzadko bywa darem niewinnym i pozbawionym ukrytych kosztów. Często przybierał on formę transakcji: oferowano szkołę i prestiż w zamian za uznanie własnego dziedzictwa za gorsze i zapóźnione. Taki awans przypomina windę, która rusza w górę tylko wtedy, gdy pasażer wyrzuci przez okno cały swój bagaż rodzinny. Technicznie system ten działał bez zarzutu, ale moralnie okazał się katastrofą, co symbolizuje postać Madame L., nauczycielki Daidy.

Ostatecznie kolonializm dążył do unieważnienia lokalnej pamięci poprzez narzucenie nowych, sztywnych kategorii prawnych, które rozbijały dawną, organiczną płynność tożsamości. Obywatelstwo kolonialne, czyli status prawny wykorzystywany przez mocarstwa jako narzędzie produkcji lojalności i separacji grup, służyło wyjmowaniu jednostek spod lokalnej jurysdykcji. Przemoc kolonialna nie zawsze biła po twarzy; częściej posługiwała się stypendium, słownikiem i mundurem, by skutecznie zarządzać wyobraźnią poddanych. Mimo to, pewne elementy wspólnego pejzażu zmysłowego, jak tarab, czyli stan muzycznej ekstazy i głębokiego przeżycia emocjonalnego, pozostawały trudniejsze do skonfiskowania niż dokumenty. Hayoun przypomina nam, że człowiek jest zawsze starszy niż rubryka formularza, a dusza znosi biurokratyczną presję znacznie gorzej niż papier. Najokrutniejsza władza to ta, która potrafi sprawić, że sąsiad staje się obcym, a własna przeszłość zaczyna budzić lęk. Odzyskanie tej historii wymaga więc nie tylko faktów, ale przede wszystkim odwagi do zakwestionowania fundamentów nowoczesnego podziału.

Administracja tożsamości: jak kolonializm dzielił społeczeństwa

Mała dziewczynka w tunezyjskiej szkole uparcie twierdzi, że jest Tunezyjką. Nauczycielka, uzbrojona w autorytet metropolii, ucina tę deklarację krótkim: „Kłamiesz, jesteś Izraelitką”. Kara

polegająca na wielokrotnym przepisywaniu zdania o prawdomówności nie stanowi tu jedynie pedagogicznego anachronizmu, lecz precyzyjną miniaturę przemocy kolonialnej. W tym mikroświecie system karze dziecko nie za błąd w sztuce, lecz za wierność własnemu doświadczeniu, które administracja uznaje za niebyłe. Kolonialna szkoła wysyła jasny komunikat: twoja pamięć jest fałszywa, a twoja tożsamość nie ma mocy dowodowej, dopóki my nie nadamy jej oficjalnej nazwy. Mamy tu do czynienia z niemal podręcznikowym przykładem wywłaszczenia epistemicznego, gdzie kolonizator odbiera poddanemu prawo do bycia wiarygodnym świadkiem własnego życia.

Daida wie, kim jest, ponieważ potwierdza to jej język, kuchnia, rodzinne opowieści i codzienne relacje z sąsiadami. Jednak w świecie rządzonym przez biurokrację to wiedza urzędowa posiada status prawdy absolutnej, a władza mówi: „Nie jesteś tym, kim się czujesz; jesteś tym, na co pozwala ci mój formularz". Doskonałym przykładem tej logiki był dekret Crémieux w Algierii, który formalnie nadawał tamtejszym Żydom obywatelstwo francuskie. Choć w teorii był to akt emancypacji dający ochronę prawną i szansę na awans, w praktyce prawo to nie zadziałało w próżni społecznej. Obywatelstwo kolonialne, czyli status prawny wykorzystywany przez mocarstwa jako narzędzie produkcji lojalności i separacji grup, stało się tu technologią podziału.

Nadanie praw jednej mniejszości przy jednoczesnym wykluczeniu muzułmańskiej większości stworzyło nową, toksyczną hierarchię. Francja nie tyle wyciągnęła dłoń do algierskich Żydów, co sprytnie przesunęła ich na szachownicy imperialnych interesów. Uczyniła z nich grupę prawnie odrębną od ich dotychczasowych sąsiadów, co automatycznie wystawiło ich na oskarżenia o współpracę z kolonizatorem. Przywilej kolonialny rzadko bywa bezinteresownym prezentem; znacznie częściej przypomina weksel wystawiony na przyszłą nienawiść. Imperium daje dokument dzisiaj, ale to społeczność zapłaci za niego jutro utratą zaufania i zerwaniem lokalnych więzi. Cały ten mechanizm posiadał oczywiście swój brutalny wymiar ekonomiczny, oparty na różnicowaniu kapitału kulturowego.

Dostęp do francuskiej szkoły i administracji tworzył przepaść między tymi, którzy zyskali szansę na nowoczesność, a tymi, których pozostawiono w „systemie tubylczym". Wspólnota, która wcześniej funkcjonowała w ramach lokalnych, często asymetrycznych, ale jednak wspólnych światów, została brutalnie wciśnięta w ramy imperialnej piramidy. Różnica religijna, dotąd będąca elementem mozaiki, została przetłumaczona na język różnicy prawnej, klasowej i cywilizacyjnej. A kiedy różnica zaczyna przynosić nierówne korzyści, staje się politycznie wybuchowa. Z perspektywy socjologii organizacji kolonializm można opisać jako cyniczną instytucję zarządzającą lojalnościami poddanych. System ten nie musi nieustannie używać przemocy, jeśli potrafi tak ułożyć bodźce, by grupy kolonizowane zaczęły konkurować o uznanie metropolii.

Jednym oferuje się szkołę i obywatelstwo, drugim nadzór i status pariasa, po czym z bezpiecznej odległości obserwuje się, jak dawni sąsiedzi zaczynają patrzeć na siebie przez pryzmat administracyjnie wykreowanej niechęci. To bardzo oszczędna forma dominacji: minimalne nakłady na przemoc, maksymalne zyski z nieufności. W Tunezji proces ten przybierał inne formy niż w Algierii, ale jego wewnętrzna logika pozostawała identyczna. Podział przestrzeni miejskiej na europejskie dzielnice i lokalną harę, czyli tradycyjną dzielnicę żydowską, tworzył geografię aspiracji i wykluczenia. Przejście przez Bramę Francji nie było jedynie spacerem, lecz rytuałem klasowym, w którym każdy detal – od kroju sukienki po zapach perfum – zdradzał pozycję w hierarchii.

Ubiór stał się tu wizualnym prawem, a ciało zaczęło nosić na sobie niewidzialne pieczęcie administracji. Kolonializm uwielbia takie rozwiązania, ponieważ czynią one nierówność widoczną gołym okiem, bez konieczności codziennego czytania dekretów. W tym świecie europejski strój stawał się narzędziem przetrwania, a garnitur czy francuska sukienka służyły jako swoisty paszport do strefy bezpieczeństwa. Oscar i Daida czasem pragnęli być brani za Europejczyków nie z naiwności, lecz z czystego pragmatyzmu. Mimikra, czyli praktyka polegająca na naśladowaniu wzorców dominatora w celu uniknięcia opresji, nie jest jedynie wyrazem słabości. To strategia przetrwania, która z czasem zamienia się w głęboką ranę tożsamościową.

Oscar, dziadek autora, jawi się tutaj jako postać niemal tragiczna. Służąc w brytyjskich formacjach w Egipcie, przyjął imperialną dyscyplinę i mundur, ale imperium nigdy nie uznało go za równego sobie. Przydomek „Hayounski”, nadany mu przez Brytyjczyków, pozostaje okrutnym symbolem kolonialnej niezdolności do zobaczenia człowieka takim, jakim jest. Żydowski Arab, czyli osoba łącząca żydowską przynależność religijną z arabskim kręgiem kulturowym, po prostu nie mieścił się w ciasnych kategoriach brytyjskiej wyobraźni. Trzeba go było na siłę „przepisać” na coś obcego, deformując jego historię i nazwisko. Imperium nie tylko bezwzględnie rządzi; imperium z uporem maniaka źle wymawia ludzkie losy. Człowiek jest przecież starszy niż rubryka formularza. Papier zniesie wiele, ale dusza znacznie mniej.

Kolonializm przy stole: jak imperium niszczyło więzi rodzinne

W historii tożsamości kluczowe okazuje się pragnienie europejskiego uznania, które często przybierało formy niemal oniryczne. Oscar, wpisujący w oficjalne dokumenty nierealistyczne cechy fizyczne, takie jak wysoki wzrost czy niebieskie oczy, staje się żywym ucieleśnieniem kolonialnej fantazji o bieli. Nie powinniśmy postrzegać tego gestu jako zabawnej fanaberii, lecz jako głęboki dramat człowieka rozumiejącego reguły gry. Zrozumiał on bowiem, że system bezlitośnie premiuje

określony typ ciała oraz konkretne pochodzenie, spychając resztę na margines. Jeżeli obiektywna rzeczywistość nie pasuje do biurokratycznego formularza prestiżu, jedynym wyjściem pozostaje próba skorygowania jej na papierze. Wszak papier zniesie wiele, ale ludzka dusza znacznie mniej, zwłaszcza gdy musi dźwigać ciężar wyparcia.

Maurice Hayoun odczytuje te rozpaczliwe gesty nie po to, by oskarżać swoich przodków o słabość charakteru, lecz by obnażyć brutalność mechanizmu uczącego wstydu. Łatwo jest z dzisiejszej pozycji dekolonialnego komfortu orzekać, że należało stawiać opór i unikać asymilacji. Trudniej jednak pojąć, że owa asymilacja bywała często najbardziej racjonalną, a wręcz jedyną dostępną odpowiedzią na systemowe upokorzenie. Człowiek, którego nadrzędnym celem jest zapewnienie dzieciom edukacji i bezpieczeństwa, rzadko może pozwolić sobie na luksus zachowania heroicznej czystości ideologicznej. Bohaterstwo bywa bowiem w historii dystrybuowane skrajnie nierówno, a biedni rzadziej dysponują zasobami pozwalającymi na zachowanie pełnej symbolicznej konsekwencji.

Właśnie w tym punkcie analiza Hayouna zyskuje swoją największą siłę, gdyż nie zamienia on swoich przodków w posągowych świętych ani w godnych potępienia zdrajców. Pokazuje ich jako ludzi z krwi i kości, funkcjonujących w bezlitosnym polu przymusu, gdzie każdy wybór obarczony był wysoką ceną. Daida, Oscar czy Yaqoub nie są figurami wykutymi z marmuru, lecz istotami pełnymi wewnętrznych sprzeczności, miotanymi między dumą a dojmującym zawstydzeniem. Ich uwikłanie w pragnienie europejskiego uznania sprawia, że stają się nam bliscy, a ich historia odzyskuje swój głęboko ludzki, tragiczny wymiar. Dekolonizacja pamięci nie polega wszak na fabrykowaniu idealnych życiorysów, lecz na odebraniu imperium prawa do interpretowania tych ran jako dowodów niższości.

Szczególna przemoc kolonializmu manifestowała się w tym, że potrafił on skutecznie zatruć najbardziej intymną relację, jaką jest więź dziecka z rodzicem. W tradycyjnych społecznościach przekaz międzypokoleniowy stanowił fundament reprodukcji kultury żydowskich Arabów, czyli tożsamości łączącej przynależność religijną z arabskim kręgiem cywilizacyjnym. Szkoła kolonialna, prowadzona przez Alliance Israélite Universelle, czyli organizację modernizującą Żydów poprzez europeizację, wprowadzała jednak konkurencyjny autorytet. Instytucja ta szeptała dziecku do ucha, że jego rodzice są jedynie reliktem przeszłości, podczas gdy ona sama reprezentuje jedyną słuszną przyszłość. Był to zamach na ciągłość symboliczną całej wspólnoty, rozrywający tkankę społeczną od środka.

Konflikt pokoleniowy opisywany przez Hayouna miał zatem charakter strukturalny i był starannie zaplanowanym elementem inżynierii społecznej. Dzieci zaczynały odczuwać wstyd na widok rodziców mówiących po arabsku lub pielęgnujących praktyki, które kolonialny pedagog uznał za

szkodliwe zabobony. Rodzic, będący dotąd w lokalnym świecie depozytariuszem cennej wiedzy, w oczach własnego dziecka stawał się nagle uosobieniem zacofania i cywilizacyjnego niedowładu. To jeden z najmroczniejszych sukcesów imperium: umiejętność przemienienia naturalnej miłości rodzinnej w paraliżujące zakłopotanie. Od tego momentu kolonializm nie musi już pilnować bram miasta, gdyż zasiada wygodnie przy stole, dzieląc matkę i dziecko niewidzialnym murem.

Należy jednak pamiętać, że kolonializm nie operował w próżni, lecz umiejętnie wykorzystywał istniejące już wcześniej pęknięcia wewnątrz lokalnych społeczności. W Tunezji od dawna istniały różnice między Twansa, czyli Żydami osiadłymi od pokoleń, a Grana, potomkami migrantów z Livorno, cieszącymi się wyższym statusem. Imperium nie wymyśliło każdej z tych animozji, lecz potrafiło nadać im nową, niszczycielską funkcję polityczną, pogłębiając dystans między biednymi a bogatymi. Można to porównać do rysy na szkle, która sama w sobie nie musi rozbić szyby, dopóki ktoś nie uderzy w nią z odpowiednią siłą. Kolonializm był właśnie tym uderzeniem, które sprawiło, że dawne różnice stały się liniami nieodwracalnego pęknięcia.

Kolonialny mechanizm rozłamu: jak Europa dzieliła wspólnoty

W regionach Maghrebu i Maszreku rządy kolonialne nie tyle zarządzały różnorodnością, ile przekształciły lokalne odmienności w sztywne hierarchie zarządzania. Europa przyniosła ze sobą nowy język prestiżu oraz kanały dostępu do zasobów, które wcześniej krążyły w zupełnie innym obiegu. Francuszczyzna, włoskie prawo handlowe, status protegowanego czy europejskie dzielnice tworzyły mapę nierównych szans, dostępną tylko dla wybranych. Kto posiadł umiejętność jej odczytywania, mógł liczyć na awans, podczas gdy reszta została zepchnięta do kategorii tradycji. Tradycja nie była jednak pielęgnowaniem korzeni, lecz etykietą wymyśloną przez nowoczesność, by nazwać ludzi rzekomo spóźnionych na pociąg postępu. Najokrutniejsza władza nie zawsze bije po twarzy; czasem po prostu daje stypendium, mundurek i słownik francuski.

Przypadek Nassima Shemamy stanowi doskonałe studium tej logiki w jej najbardziej bezwzględnym, prawnym wydaniu. Shemama, uwikłany w sieć sporów majątkowych i kwestii obywatelstwa, stał się figurą, na której testowano granice nowej definicji tunezyjskości. W świecie przedkolonialnym przynależność mogła funkcjonować w nieostrym porządku lokalnych zależności, gdzie religia i lojalność współistniały bez potrzeby ostrego cięcia. Kolonializm wymagał jednak kodyfikacji, bowiem tylko to, co nazwane i skatalogowane, pozwalało na sprawowanie pełnej, imperialnej kontroli. Mocarstwa wykorzystywały status protegowanych oraz obywatelstwo kolonialne, czyli status prawny służący do produkcji lojalności i separacji grup, aby wyjmować

konkretne osoby spod lokalnej jurysdykcji. Był to prawny odpowiednik podkopu pod fundamentami państwa, któremu krok po kroku odbierano władzę nad ludźmi i kapitałem.

Interpretacja Hayouna, postrzegająca tunezyjskość jako pakt dziedziczny i ziemski, ma zatem głęboki wymiar antykolonialny. Autor przekonuje, że Żydzi byli częścią lokalnego organizmu politycznego, a nie obcym dodatkiem do ucywilizowania przez Europę. Żydowski Arab, czyli tożsamość łącząca żydowską przynależność religijną z arabskim kręgiem kulturowym, pozwala podważyć nowoczesne dychotomie narodowościowe i przypomina o dawnej płynności granic. Jest to istotne w konfrontacji z narracjami przedstawiającymi Żydów świata arabskiego jako ludność wyobcowaną, rzekomo czekającą na powrót do mitycznej ojczyzny. Hayoun odpowiada na to stanowczo: ta ojczyzna już istniała i miała konkretny smak, język, ulice oraz wspólne groby sąsiadów. To tutaj dotykamy sedna kolonialnego rozłamu, który musiał unieważnić wspólną pamięć, by móc zapanować nad teraźniejszością.

Aby projekt imperialny mógł odnieść sukces, trzeba było przekonać Żydów, że nie są Arabami, a muzułmanów, że Żydzi są ciałem obcym. Ten podwójny komunikat miał siłę materiału wybuchowego podłożonego pod fundamenty wielowiekowej koegzystencji. Pierwszy sygnał obiecywał Żydom wyższość, pod warunkiem, że porzucą swój lokalny koloryt na rzecz europejskich norm. Drugi sygnał sugerował muzułmanom, że ich sąsiedzi zostali wybrani przeciwko nim, co natychmiast rodziło strukturę podejrzenia. Toteż dawna różnica religijna nabrała ciężaru politycznej zdrady, zmieniając sąsiadów w przeciwników patrzących na siebie przez filtr trzeciej władzy. Kolonializm stoi wówczas z boku i udaje zaskoczenie, niczym człowiek, który rozlał oliwę na schodach, a potem pisze raport o lokalnej skłonności do upadków.

Proces ten był wzmacniany przez europejski antysemityzm oraz rasizm, które w koloniach przybierały formy szczególnie ambiwalentne. Francja mogła jednocześnie emancypować Żydów kolonialnych i traktować ich jako istoty kulturowo niższe, wymagające ciągłego nadzoru. Hayoun analizuje tu białą supremację, czyli system wartościujący ludzi według ich bliskości do europejskiej normy, co pozwala zdegradować arabskość czy ludową religijność do kategorii gorszych. Niemniej Żydzi mogli być dopuszczani do nowoczesności, ale najczęściej pod warunkiem, że odsuną się od tego, co w nich tutejsze. W ten sposób system mógł ich warunkowo włączać, co bywało najskuteczniejszą formą kontroli. Czystość po imperium bywa po prostu inną nazwą dobrze przeprowadzonej kasacji danych.

Warto odróżnić krytykę białej supremacji od oskarżania każdego Europejczyka o osobistą złą wolę. Perspektywa hayounowska dotyczy bowiem trwałych struktur władzy, a nie tylko indywidualnych intencji. Wiele osób zaangażowanych w kolonialną edukację mogło wierzyć, że niesie pomoc i realny postęp. Problem polega na tym, że pomoc wpisana w hierarchię cywilizacyjną często

reprodukuje dominację, nawet jeśli jej wykonawcy mają nienaganne maniery. Władza nie przestaje być władzą tylko dlatego, że mówi uprzejmym tonem i używa humanitarnych argumentów. Jest to lekcja ważna dla współczesnego czytelnika, poruszającego się w świecie algorytmicznych filtrów i korporacyjnych struktur. Człowiek jest wszak zawsze starszy niż rubryka formularza, w którą próbuje go wtłoczyć jakikolwiek system.

Pamięć jako odwet: jak odzyskać tożsamość po imperium

Systemowa dyskryminacja wcale nie potrzebuje armii złoczyńców o podłych charakterach, by sprawnie funkcjonować w tkance społecznej i reprodukować niesprawiedliwość. Wystarczy bowiem, że instytucje zaczną premiować konkretne kody kulturowe, języki czy sieci kontaktów, a wszystko inne etykietować jako cywilizacyjny deficyt lub błąd. W takim układzie nawet pozornie neutralne kryteria selekcji stają się fabryką nierówności, która pracuje bezszelestnie, z niezwykłą, niemal matematyczną precyzją. Kolonialna szkoła często mamiła obietnicą nauki „języka sukcesu", lecz jeśli ten sukces wymagał pogardy dla arabskiego domu, stawał się on w istocie narzędziem brutalnego wykorzenienia. Mechanizm ten wcale nie wyparował wraz z opuszczeniem kolonii przez ostatniego urzędnika, lecz przetrwał w diasporze, przenosząc swoje toksyczne skutki do Francji, Izraela czy Stanów Zjednoczonych.

Żydzi arabscy znaleźli się nagle w świecie, który nie posiadał dla nich żadnej adekwatnej szufladki, co zmuszało ich do wiecznej, wyczerpującej gimnastyki tożsamościowej. We Francji bywali postrzegani jako egzotyczni przybysze z kolonii, podczas gdy w Izraelu wtłoczono ich w kategorię Mizrachijczyków, sytuując niżej w hierarchii zdominowanej przez aszkenazyjską hegemonię. W Ameryce natomiast kompletnie wymykali się prostym podziałom na białych, Arabów czy Żydów, stając się niewygodnym błędem w systemie klasyfikacji rasowej i etnicznej. Każdy system próbował ich jakoś „zagospodarować", przyciąć do własnych potrzeb lub po prostu uciszyć, rzadko wykazując chęć autentycznego wysłuchania ich wielogłosowej historii. Wszak człowiek jest starszy niż rubryka formularza, choć biurokracja imperium od dekad próbuje nam wmówić, że to papier nadaje nam prawo do istnienia.

Ocalenie rodzinnej pamięci w domu Massouda Hayouna nabiera zatem wymiaru stricte politycznego, ponieważ stanowi jawny akt buntu wobec wtórnej, pośmiertnej klasyfikacji. Notesy Oscara i Daidy, stare kasety magnetofonowe z nagraniami głosów czy zapach konkretnych przypraw nie są jedynie sentymentalnymi pamiątkami, lecz stanowią twarde dowody w procesie przeciwko imperium. Nie mówimy tu o dowodach w sensie sądowym, lecz epistemologicznym, czyli

dotyczącym samej natury wiedzy i tego, co w ogóle uznajemy za prawdę o świecie. Pokazują one bowiem istnienie rzeczywistości, której późniejsze, narodowe narracje nie potrafią lub – co bardziej prawdopodobne – po prostu nie chcą w sobie pomieścić. Pisanie staje się tu formą odwetu, lecz nie jest to zemsta militarna, lecz intelektualne uderzenie w system zakładający nasze zbiorowe zapomnienie.

Książka Hayouna przypomina kamień rzucony z ogromną siłą w kolonialny pomnik, przy czym jest to pocisk ulepiony ze słów, smaków i wielojęzycznych, nakładających się na siebie głosów. Jego niszczycielska moc nie polega na próbie zbudowania nowej, „czystej" tożsamości, lecz na obronie tego, co złożone, niewygodne i trudne do jednoznacznego sklasyfikowania. Jest to niezwykle cenna lekcja dla współczesnej polityki pamięci, która zbyt często ogranicza się do mechanicznego dopisywania brakujących rozdziałów do starych, zakurzonych podręczników. To jednak zdecydowanie za mało, gdyż prawdziwa zmiana wymaga zakwestionowania samych zasad opowiadania i struktur, które w ogóle pozwoliły na tak radykalne wykluczenie. Jeśli potraktujemy Żydów arabskich jedynie jako barwny wyjątek w kolonialnym schemacie, to w istocie nie zmienimy absolutnie nic w naszym skostniałym postrzeganiu historii.

Należy zatem zapytać wprost: kto zyskał na tym, że kategorie „Żyd" i „Arab" uznano za całkowicie rozłączne i wzajemnie się wykluczające byty? Trzeba prześledzić, jak prawo, szkoła i estetyka pracowały ramię w ramię, aby uczynić dawną, przedkolonialną wspólnotę czymś absolutnie niewyobrażalnym dla współczesnego, sformatowanego człowieka. Hayoun okazuje się tu autorem niezwykle niebezpiecznym dla intelektualnego konformizmu, ponieważ nie pozwala nam uciec w wygodne stwierdzenie, że „historia była po prostu skomplikowana". Owszem, była, lecz owo skomplikowanie nie może służyć jako alibi dla poznawczego tchórzostwa, które boi się wskazać konkretne, działające do dziś mechanizmy systemowej przemocy. Można przecież uznać złożoność dawnych hierarchii, a jednocześnie głośno mówić o tym, jak kolonializm świadomie je wykorzystał, zaostrzył i ostatecznie zabetonował.

W tym kontekście warto przyjrzeć się działalności Alliance Israélite Universelle (AIU), czyli organizacji edukacyjnej tworzącej sieć nowoczesnych szkół dla dzieci żydowskich, która bywała narzędziem dearabizacji. Choć AIU dawała edukację i szansę na awans, to jednocześnie wymuszała rezygnację z lokalnej kultury na rzecz europejskich wzorców, co było formą przemocy kolonialnej. Przemoc ta, rozumiana jako systemowe działania instytucjonalne mające na celu unieważnienie lokalnej pamięci, rzadko bywa spektakularna, lecz zawsze jest niezwykle skuteczna. Dojrzała myśl nie powinna jednak wybierać między różnymi rodzajami propagandy, gdyż nie ma sensu zamieniać jednej ślepoty na drugą w imię fałszywie pojętej lojalności. Solidarność z tezami źródłowymi u

Hayouna nie jest naiwnością, lecz świadomym przyjęciem perspektywy tych, którym odebrano prawo do nazywania własnej, nierozerwalnej całości.

Kolonializm jako sprawna maszyna do produkcji wstydu działał na trzech niezwykle skutecznych poziomach, paraliżując tożsamość podbitych ludów i ich potomków. Najpierw klasyfikował ludzi w sposób korzystny dla metropolii, potem przekuwał te podziały w realne nierówności prawne i ekonomiczne, aż wreszcie głęboko internalizował te hierarchie. To ostatnie stadium było najbardziej niszczycielskie, sprawiając, że ludzie zaczynali sami pragnąć oddalenia od własnych korzeni, języka i tradycji przodków. Wstyd potrafi przetrwać w rodzinie przez wiele pokoleń, siedząc cicho między przepisem na tradycyjny makroud a surowym zakazem mówienia po arabsku przy dzieciach. Dlatego dekolonizacja musi być czymś znacznie głębszym niż tylko formalną zmianą mapy politycznej czy symboliczną wymianą flag na budynkach dawnej administracji publicznej.

Musi być ona żmudną pracą nad językiem, pamięcią, a nawet ciałem i smakiem, pozwalając wnukowi spojrzeć na dziadka bez zniekształcającego, kolonialnego filtra. Chodzi o przywrócenie godności temu, co europejska szkoła przez lata nazywała brudem, zacofaniem, śmiesznością lub niebezpiecznym, orientalnym zabobonem, który należy wyplenić. Tarab, czyli stan muzycznej ekstazy i głębokiego przeżycia emocjonalnego, stanowi tu dowód na istnienie wspólnego pejzażu zmysłowego, którego nie da się tak łatwo skonfiskować. Tarbusz nie był przecież znakiem niższości, a arabska wymowa hebrajskiej modlitwy nie stanowiła błędu językowego, lecz była świadectwem głębokiego, wielowiekowego współzamieszkiwania świata. Dopiero taka perspektywa pozwala nam zrozumieć, że tożsamość nie jest monolitem, lecz dynamicznym procesem, który nieustannie wymyka się sztywnym definicjom.

Główna maksyma tego eseju brzmi następująco: imperium najpierw zamienia cudzą pamięć w palący wstyd, a następnie sprzedaje zapomnienie jako jedyną drogę do społecznego awansu. Hayoun brawurowo odwraca ten mechanizm, zmieniając wstyd z powrotem w żywą pamięć, a tę z kolei przekuwając w międzyludzką, ponadnarodową solidarność. Antropologiczna korekta nowoczesności, czyli podejście kwestionujące sztywne kategorie narzucone przez państwa narodowe, pozwala nam wreszcie odzyskać historię więzi, które uznano za niemożliwe. Żydowski Arab nie jest w jego ujęciu muzealnym reliktem, lecz żywym wyzwaniem rzuconym wszystkim systemom, które nie potrafią znieść egzystencji ludzi wewnętrznie złożonych. Czystość po imperium bywa bowiem po prostu inną nazwą dobrze przeprowadzonej kasacji danych, czyli swoistą lobotomią godności człowieka, której musimy się kategorycznie sprzeciwić.

> Tożsamość żydowskiego Araba pozostaje niewygodnym wyrzutem sumienia dla systemów, które zbudowały swoją potęgę na amputacji ludzkiej pamięci. Czy jesteśmy

> zdolni do budowania przyszłości, która nie wymaga od nas okaleczania własnych korzeni w imię cudzego bezpieczeństwa? Być może jedyną prawdziwą wolnością jest odwaga, by powiedzieć „tak” całej swojej złożoności, bez pytania o zgodę strażników narzuconych nam granic.

Inspiracje

[1] **"When We Were Arabs"** Massoud Hayoun

2019 | The New Press | ISBN: 978-1620974636

Massoud Hayoun (ur. 1987) to amerykański dziennikarz, autor i artysta współczesny, mieszkający w Los Angeles. Ma tunezyjskie, marokańskie i egipsko-żydowskie korzenie, a jego prace często poruszają tematy tożsamości, kolonizacji, marginalizowanych historii i złożoności doświadczeń arabsko-żydowskich. Hayoun rozpoczął karierę jako dziennikarz śledczy, pisząc dla takich mediów jak Al Jazeera, The Atlantic i South China Morning Post. Jest laureatem nagrody EPPY w 2015 roku. Jego debiutancka książka, wspomnienia „When We Were Arabs: A Jewish Family's Forgotten History" (2019), zdobyła w 2020 roku Arab American Book Award w kategorii literatury faktu. W ostatnich latach zajął się sztukami wizualnymi, wykorzystując malarstwo do zgłębiania narracji osobistych i zbiorowych. Ukończył UCLA i Columbia University.

Massoud Hayoun *(born 1987) is an American journalist, author, and contemporary artist based in Los Angeles. Of Tunisian, Moroccan, and Egyptian-Jewish heritage, his work frequently explores themes of identity, colonization, marginalized histories, and the complexities of the Arab-Jewish experience. Hayoun began his career as an investigative journalist, reporting for outlets such as Al Jazeera, The Atlantic, and the South China Morning Post, and he is the recipient of a 2015 EPPY Award. His debut book, the memoir 'When We Were Arabs: A Jewish Family's Forgotten History' (2019), won the 2020 Arab American Book Award for nonfiction. In recent years, he has transitioned into visual arts, using painting to further explore personal and collective narratives. He holds degrees from UCLA and Columbia University.*

Literatura uzupełniająca

Książki

Literatura pokrewna (Google Scholar):

[1] **"Recueil de ses plaidoyers et mémoires"**

Adolphe Crémieux

1869 | A. Le Chevalier

[2] **"Actes de la délégation de Tours et de Bordeaux"**
Adolphe Crémieux
1871 | Dentu

[3] **"Unthinking Eurocentrism: Multiculturalism and the Media"**
Ella Shohat, Robert Stam
1994 | Routledge | ISBN: 978-0415063258

[4] **"On the Arab-Jew, Palestine, and Other Displacements: Selected Writings"**
Ella Shohat
2017 | Pluto Press | ISBN: 978-0745336497

[5] **"The Arab Jews: A Postcolonial Reading of Nationalism, Religion, and Ethnicity"**
Yehouda Shenhav-shahrabani
2006 | Stanford University Press | ISBN: 978-0804752961

[6] **"Manufacturing Rationality: The Engineering Foundations of the Managerial Revolution"**
Yehouda Shenhav-shahrabani
1999 | Oxford University Press | ISBN: 978-0199250004

[7] **"Intra-Jewish Conflict in Israel: White Jews, Black Jews"**
Sami Shalom Chetrit
2009 | Routledge | ISBN: 978-0415778640

[8] **"Jews"**
Sami Shalom Chetrit
2014 | Červená Barva Press | ISBN: 978-0991366539

[9] **"The Muqaddimah: An Introduction to History"**
Ibn Khaldun
1377 | Princeton University Press (English translation) | ISBN: 978-0691166285

[10] **"A Jew from Cairo (Memoirs)"**
Shehata Haroun
2001 | Dar al-Hilal

[11] **"Citizenship and Nationhood in France and Germany"**

Rogers Brubaker

1992 | Harvard University Press

[12] **"Where is the Good in the World? Ethical Life between Social Theory and Philosophy"**

David Henig, Anna Strhan, Joel Robbins

2022 | Berghahn Books

[13] **"The Holocaust and the Nakba: A New Grammar of Trauma and History"**

Bashir Bashir, Amos Goldberg

2018 | Columbia University Press

[14] **"Ambivalent Recognition: The Harmful Social Consequences of an Ethical Good"**

Kristina Lepold

2026 | Columbia University Press

[15] **"The Idea of Justice"**

Amartya Sen

2009 | Harvard University Press

[16] **"The Unknown Past: Leila Mourad, Egypt's Jewish Muslim Star"**

Hanan Hammad

2026 | Stanford University Press

[17] **"The Politics of Melodrama: A Feminist History of Egyptian Cinema"**

Dina Mansour

2022 | Stanford University Press

[18] **"Recording History: Jews, Muslims, and Music Across Twentieth-Century North Africa"**

Christopher Silver

2022 | Stanford University Press

[19] **"Jews in Arab Countries: The Great Uprooting"**

Georges Bensoussan

2019 | Indiana University Press

[20] **"Arabs of the Jewish Faith: The Civilizing Mission in Colonial Algeria"**
Joshua Schreier
2010 | Rutgers University Press

Artykuły naukowe

Autorzy przywoływani:

[1] **"Modèle républicain de la citoyenneté et exception coloniale"**
Laure Blévis
2006 | Histoire@Politique
Google Scholar

[2] **"Rupture and Return: Zionist Discourse and the Study of Arab Jews"**
Ella Shohat
2003 | Social Text | DOI: 10.1215/01642472-21-2_75-49
Google Scholar

[3] **"Notes on the 'Post-Colonial'"**
Ella Shohat
1992 | Social Text | DOI: 10.2307/466220
Google Scholar

[4] **"The Relevance of Philosophy in Shaping Contemporary Social Ethics"**
Jakoep Ezra Harianto
2025 | International Journal for Science Review
Google Scholar

[5] **"Jews from Arab Countries and the Palestinian Right for Return"**
Yehouda Shenhav-shahrabani
2002 | British Journal of Middle Eastern Studies | DOI: 10.1080/13530190220127329
Google Scholar

[6] **"From Binarism back to Hybridity: A Postcolonial Reading of Management and Organization Studies"**
Michal Frenkel, Yehouda Shenhav-shahrabani
2006 | Organization Studies | DOI: 10.1177/0170840606064102
Google Scholar

[7] **"Settler Colonialism and the Elimination of the Native"**

Patrick Wolfe

2006 | Journal of Genocide Research

Google Scholar

[8] **"Mizrahi politics in Israel: Between integration and alternative"**

Sami Shalom Chetrit

2000 | Journal of Palestine Studies | DOI: 10.2307/2676558

Google Scholar

[9] **"Revisiting Bialik: A Radical Mizrahi Reading of the Jewish National Poet"**

Sami Shalom Chetrit

2010 | Comparative Literature | DOI: 10.1215/00104124-2009-026

Google Scholar

[10] **"'Our' Jews: soft power and internal politics – representation of Jewish citizens of Arab countries in Arabic media on the eve of the Arab Spring uprisings"**

Kozlovsky-Golan, Y.

2025 | Middle Eastern Studies

Google Scholar

[11] **"Tarab to Tahrir: A Musicological Telling of Egypt's Journey from Postcoloniality to Popular Rebellion"**

Various Authors

2015 | Vassar College Digital Library

Google Scholar

[12] **"The Life and Death of North Africa's First Superstar"**

Christopher Silver

2018 | History Today

Google Scholar

[13] **"The 'Arab Jew' as a Figure of Dissent in Contemporary Arabic Literature and Film"**

Orit Bashkin

2017 | Middle Eastern Studies

Google Scholar

[14] "Reports, Evaluations and Coerced Religious Revolutions: A Postcolonial Critique of the Altaras-Cohen Report"

Orit Bashkin

2020 | Jewish Studies Quarterly

Google Scholar

[15] "Rapport sur l'état moral et politique des israélites de l'Algérie, et sur les moyens de l'améliorer"

Joseph Cohen, Jacques-Isaac Altaras

1843

Google Scholar

Tekst opracowany z udziałem sztucznej inteligencji.
Redakcja i kontrola merytoryczna: Fundacja Dobre Państwo.

APA ONE Publishing System

Fundacja Dobre Państwo © 2026

Article ID: 00c06086-8b88-4bcf-86b3-3d1d5b359f70