

Uniwersytet Warszawski
Wydział Orientalistyczny

Karolina Paczkowska

Nr albumu: 360870

Odnowa tożsamości mizrachijskiej w poezji
Adi Keisar

Praca licencjacka
na kierunku orientalistyka
w zakresie hebraistyki

Praca wykonana pod kierunkiem
dr Anny Piątek
Zakład Hebraistyki

Warszawa, czerwiec 2023

Streszczenie

Celem niniejszej pracy jest przedstawienie obrazu tożsamości mizrahijskiej w twórczości poetki izraelskiej Adi Keisar na przykładzie jej wybranych wierszy. Pierwszy rozdział przybliża kontekst historyczny i kulturowy oraz analizuje mechanizmy, które doprowadziły do wykluczenia społecznego Żydów z krajów arabskich szczególnie w pierwszych dekadach po roku 1948. Przedstawione zostały wybrane koncepcje socjologiczne odnoszące się do tematu. W drugim rozdziale przedstawiona została biografia poetki i wpływ, jaki jej poezji oraz zainicjowane przez nią spotkania poetyckie wywarły na dyskusję o sytuacji społecznej *Mizrachim* w Izraelu. W ostatnim rozdziale zostały poddane analizie wybrane wiersze Adi Keisar. Utwory zostały wybrane i podzielone według dominującej w nich tematyki, aby pokazać szczególnie ważne dla poetki zjawiska w izraelskiej przestrzeni publicznej.

Słowa kluczowe

Adi Keisar, Mizrachijczycy, Aszkenazyjczycy, tożsamość mizrahijska, Ars Poetika, poezja, odnowa, duma

Tytuł pracy w języku angielskim

Renewal of Mizrahi identity in the poetry of Adi Keisar

Spis treści

Wstęp.....	4
Rozdział I – Kontekst historyczny i społeczny.....	7
1.1. Wprowadzenie terminów.....	7
1.2. Tło historyczne.....	9
1.3. Plan relokacji – <i>ma'barot</i> i miasteczka rozwojowe.....	11
1.4. Nastroje społeczne.....	13
Rozdział II – Miejsce i rola <i>Mizrachim</i> w społeczeństwie izraelskim.....	16
2.1. Koncepcje socjologiczne.....	16
2.2. Reakcje kolejnych pokoleń <i>Mizrachim</i>	18
2.3. Tożsamość – próba określenia.....	22
Rozdział III – Życiorys Adi Keisar.....	24
3.1. Rodzina poetki – wpływ korzeni.....	24
3.2. Twórczość.....	28
3.3. Ars Poetika.....	30
Rozdział IV – Interpretacja wybranych wierszy.....	34
4.1. Wiersze – wątki rodzinne.....	34
4.2. Wiersze – wątki rewolucyjne.....	40
4.3. Wiersze – wątki polityczne.....	48
Zakończenie.....	52
Załącznik nr 1 – Wiersze w języku hebrajskim z przekładem własnym na język polski.....	54
Bibliografia w alfabecie łacińskim.....	68
Bibliografia w języku hebrajskim.....	70

Wstęp

Dzisiejsze społeczeństwo izraelskie jest etnicznie zróżnicowane w porównaniu do państw europejskich. Składa się z obywateli, których rodziny przybyły do Izraela z Europy, Afryki, Azji. Jest to spowodowane tym, że Izrael jest państwem bardzo młodym, bo został formalnie proklamowany w 1948 roku, a jego społeczeństwo powstało z fal imigrantów z różnych krajów, których łączyło jedno – żydowskie pochodzenie. Ten element był podstawą do budowy państwa zainicjowanej przez imigrantów z Europy, których nazywa się *Aszkenazim*. Proces ściągania imigrantów do Palestyny, później już do Izraela, rozpoczął się pod koniec XIX wieku, gdy tereny te stanowiły jeszcze część imperium otomańskiego. Żydzi z Europy, wychowani w zachodnim kręgu kulturowym, stali się autorami planu przywrócenia Żydom miejsca, gdzie każdy z nich byłby wolny od prześladowań. Krótko przed rokiem 1948 wiodący politycy głosili potrzebę przyjmowania jak największej liczby żydowskich imigrantów, aby skupiając naród w jednym miejscu, doprowadzić do jego odbudowy. Ta narracja utrzymała się przez lata i nadała ton działaniom, sposobie prowadzenia polityki oraz budowania kraju w duchu ideologii syjonistycznej. Do dnia dzisiejszego Izrael gwarantuje każdemu imigrantowi o korzeniach żydowskich prawo powrotu do kraju ojców.

Do Palestyny w XIX przybywali również imigranci z krajów arabskich – *Mizrachim* lub inaczej Żydzi orientalni. Były to imigranci bardzo religijni, których nie tylko wygląd, ale i zwyczaje, ubiór, kuchnia, sposób sprawowania liturgii czy język wyraźnie różniły się od charakterystyk kręgu kulturowego Żydów aszkenazyjskich. Największa fala imigrantów z krajów arabskich przybyła jednak do Izraela w ciągu trzech lat po powstaniu państwa – od roku 1948 do roku 1951. Pomimo szczytnego celu przyjęcia każdego Żyda, młode państwo nie było w stanie zapewnić godnych warunków do życia dla wszystkich. *Mizrachim* w pierwszym kroku trafiali do obozów dla imigrantów, później przenoszono ich do obozów przejściowych lub do tworu urbanistycznego pod nazwą „miasteczko rozwojowe”. Ogromną traumą, szczególnie dla pierwszego pokolenia, okazał się czas spędzony w obozach, w których warunki mieszkaniowe i sanitarne stwarzały ryzyko dla życia i zdrowia mieszkańców. Imigranci zostali rozlokowani w oddaleniu od większych miast, na peryferiach, które w późniejszym dyskursie publicznym stały się symbolem wykluczenia *Mizrachim* nie tylko pod względem geograficznym, ale i ekonomicznym, mieszkaniowym, kulturowym, społecznym. Imigranci zostali zmuszeni do życia w odosobnieniu, byli zatrudniani do prac fizycznych, ich mobilność była mocno ograniczona, raczej nie mieli kontaktu z niechętnymi wobec nich *Aszkenazim*, nie licząc spotkań z pracownikami opieki społecznej. Te dwie grupy nie prowadziły dialogu na zasadzie

równości, *Mizrachim* byli dyskryminowani przez dominujących *Aszkenazim*. Przez lata wykształcił się szereg stereotypów, z których powstał wizerunek Mizrachijczyka jako zacofanego, niewykształconego, gorszego, innego. Doprowadziło to do paradoksu jednoczesnej przynależności *Mizrachim* do grupy Żydów, jak i ich wykluczenia, ponieważ standardy ustalane były przez Żydów europejskich.

Skutki wydarzeń historycznych i decyzji polityków wpływają do dziś na nastroje społeczne w Izraelu. Wiele osób pochodzenia mizrachijskiego twierdzi, że dyskryminacja nadal się utrzymuje, a *Mizrachim* nieprzerwanie są grupą stygmatyzowaną. Te oraz inne tematy w swoich wierszach podejmuje izraelska poetka młodego pokolenia Adi Keisar¹. Keisar urodziła się w Izraelu, ale jej rodzina pochodzi z Jemenu. Poetka już od dzieciństwa doświadczała rasizmu. Popularność Keisar przyniosły głównie wiersze wzywające do rewolucji, w których punktowała nie tylko nieprzewinienia polityków, ale nadużycia ogólnie białej części społeczeństwa prowadzące do utrwalania krzywdzących stereotypów o Żydach arabskich, którzy wciąż są deprecjonowani. Wymowa jej wiersz charakteryzuje się walecznością i bezkompromisowością. Celem Keisar nie jest dialog, ale wykrzyczenie za pomocą poezji, wbrew wszelkim próbom uciszenia, wszystkich zarzutów pod adresem establishmentu. Rewolucyjna działalność poetki miała swój rozkwit w czasie zapoczątkowanych przez nią spotkań poetyckich pod nazwą Ars Poetika. Przyciągnęły one innych twórców pochodzenia mizrachijskiego, którzy podzielali światopogląd poetki. Wątek rewolucyjny jest istotnym elementem na drodze poszukiwania swojej tożsamości przez Keisar, ale drugim równie ważnym jest pamięć o korzeniach rodzinnych. Dla twórczości poetki ważna była postać babci, która stała się pretekstem do rozważań o pochodzeniu, tożsamości, poszukiwaniu własnego miejsca na styku kultur. Adi Keisar jest mocnym głosem szerszego zjawiska odzyskiwania przez Żydów mizrachijskich swojego głosu i podmiotowości w społeczeństwie. Odnowa tożsamości mizrachijskiej jest terminem przewrotnym. Z jednej strony Keisar zaistniała jako przedstawicielka szerszej grupy twórców mizrachijskich, ponieważ przed nią drogi przetarli już inni poeci *Mizrachim*, np. Erez Biton. W tym kontekście odnowa jako odradzanie jest ciągłym cyklem czerpania z tych, którzy już byli, ciągłym przeformułowywaniem, rzucaniem światła na nowe obszary. Jednak z perspektywy globalnej tożsamość mizrachijska na gruncie narodowym w takim kształcie raczej wyłania się po raz pierwszy, ponieważ nigdy wcześniej nie zajmowała należytej pozycji, którą teraz mogłaby odzyskać, musi ją wywalczyć. Po raz

¹ W pracy zastosowano pisownię nazwiska poetki przez jedno „s” zgodnie z zasadami uproszczonej transkrypcji, aczkolwiek w artykułach anglojęzycznych oraz w stopce redakcyjnej pierwszych dwóch tomików wierszy widnieje transkrypcja przez dwa „s” – Keissar.

pierwszą tożsamość mizrachijską jest również definiowana przez samych zainteresowanych, a nie przez inną, dominującą grupę społeczną.

Rozdział I

Kontekst historyczny i społeczny

1.1. Wprowadzenie terminów

W dyskusji na temat grup etnicznych i różnic w obrządku religijnym w Izraelu powszechnie mówi się o dwóch głównych grupach – Żydach aszkenazyjskich i Żydach sefardyjskich. Obydwie nazwy są ogólne i zawierają w sobie nie tylko wiele narodowości, ale i konkretnych konotacji z nimi powiązanych. Od formalnego powstania państwa Izrael w 1948 roku kolejną grupą na horyzoncie izraelskiego społeczeństwa stali się Żydzi mizrachijscy z poszczególnymi podgrupami narodowymi, poszukującymi w ostatnich latach swojego odrębnego miejsca w społeczeństwie i w obrębie wspólnej kategorii *Mizrachim*.

Aszkenazim jest terminem określającym imigrantów europejskich, którzy przybywali do Palestyny, a po roku 1948 do państwa Izrael, w duchu idei syjonizmu. W średniowieczu mianem *Aszkenazim* nazywano Żydów zamieszkujących ziemie niemieckie (hebr. *Aszkenaz*), natomiast z czasem pod wpływem prześladowań mniejszości żydowskich, społeczności te zaczęły migrować i osiedlać się w Europie Wschodniej, np. w Czechach, Polsce, Litwie. Termin stał się szerszy i przyjęło się nazywać *Aszkenazim* w kontekście imigrantów do Izraela, którzy opuścili swoje domy w Europie Wschodniej i Centralnej. Głównym elementem odróżniającym tę grupę, jak i pozostałe, jest język. *Aszkenazim* posługiwali się językiem jidysz, który stanowi mieszankę języka niemieckiego, hebrajskiego i języków słowiańskich. Żydzi aszkenazyjscy w świadomości historycznej obywateli Izraela są grupą uważaną niemalże za „ojców założycieli” państwa, ponieważ to właśnie wśród Aszkenazyjczyków można znaleźć najważniejsze nazwiska w historii Izraela, m. in. przedstawicieli żydowskiego oświecenia (*haskali*) czy wiodących polityków.

Żydzi sefardyjscy (hebr. *Sfarad* – Hiszpania) to termin określający Żydów zmuszonych uciekać z Hiszpanii i Portugalii w wyniku prześladowań królów katolickich, które rozpoczęły się w wieku XIV i miały kulminację w 1492 roku w postaci wielkiego wygnania Żydów (*gerusz Sfarad*) przez królową Izabelę Katolicką. W wyniku tych wydarzeń społeczność żydowska migrowała w głąb Europy, znajdując nowy dom w krajach basenu Morza Śródziemnego, ale również w krajach Europy Środkowej i dalej na Bałkanach (Bensimon, Errera 2000, 123). Sefardyjczycy mówili w dialekcie języka hiszpańskiego zwanym ladino. Żydzi sefardyjscy i mizrachijscy,

trzecia ważna grupa etniczna, często błędnie uważani są za grupy synonimiczne z racji mieszania się tych społeczności i wielu podobieństw kulturowych, jednak w literaturze naukowej panuje pojęciowe rozdzielenie powyższych zbiorowości (Ben-Ur 2016, 106).

Trzecią wspomnianą już grupą jest społeczność Żydów mizrachijskich, funkcjonujących pod szeregiem innych określeń, co może tylko pokazywać złożoność problemu, jeśli mowa o konkretnych charakterystykach omawianej grupy. Wśród innych terminów najczęściej występują: Żydzi orientalni, Żydzi arabscy, Żydzi z krajów arabskich/muzułmańskich. Nazwa *Mizrachim*, czy Żydzi mizrachijscy, pochodzi od hebrajskiego słowa *mizrach*, czyli wschód. Wynika z tego, że nadrzędną kategorią opisującą tę grupę, jest kryterium geograficzne, a nie językowe, chociaż różnice w tej materii również nie pozostają bez znaczenia – Żydzi mizrachijscy mówili po arabsku, persku i w ich dialektach (*ibid.*). Jednak kryterium geograficzne staje się w istocie kryterium kulturowym (Bensimon, Errera 2000, 123). *Mizrachim* to Żydzi, którzy imigrowali do Izraela z krajów, gdzie wiodącą religią jest islam, np. Jemen, Irak, Etiopia, kraje Afryki Północnej – Maroko, Egipt. Terminologicznie Żydzi z krajów arabskich jako *Mizrachim* narodzili się po wielkiej alii do Izraela w latach 1948-1951 jako kontrpunkt dla uprzywilejowanej społeczności aszkenazyjskiej (Shapira 2018, 269). Niektórzy badacze uważają, że kategoria pojęciowa *Mizrachim* została uformowana wraz z cechami przypisanymi jej przedstawicielom przez uprzywilejowaną część społeczeństwa tylko po to, aby stworzyć w kontekście politycznym i socjologicznym grupę opozycyjną o niższym statusie (Rosmer 2014, 65).

Szereg różnic pomiędzy *Mizrachim* i *Aszkenazim* oraz napięcia narastające od początku istnienia państwa w dużej mierze zdeterminowały dzisiejszy charakter społeczeństwa izraelskiego. Izrael jako państwo nowoczesne, aspirujące do bycia spadkobiercą modernistycznych wartości oświeceniowych, do dziś musi mierzyć się ze skutkami zaniedbań w zakresie polityki imigracyjnej poczynionych w pierwszych dekadach budowania państwa.

1.2. Tło historyczne

Proces imigracji do Palestyny rozpoczął się od europejskich Żydów na przełomie XIX i XX wieku w postaci pierwszej alii², by już w XX wieku przerodzić się w coraz liczniejsze fale syjonistycznej alii w celu stworzenia bezpiecznego miejsca, w którym Żydzi byłiby wolni od prześladowań (Shapira 2018, 45). Wśród alii syjonistycznej z Europy byli myśliciele, artyści, pisarze, którzy nadali filozoficzne i ideowe podwaliny dla młodego państwa i nowej wizji Żyda-obywatela. Natomiast późniejsza fala z Europy, która stanowiła wielkie wyzwanie ze względu na traumę wojenną, liczbę imigrantów oraz paralelną czasową do wielkiej alii z krajów arabskich, to alija ocalałych po II wojnie światowej.

Naczelnym planem Dawida Ben Guriona, pierwszego premiera Izraela i lidera partii Mapai, było doprowadzenie do jak największej imigracji Żydów do Izraela, przy jednoczesnym prowadzeniu kampanii antydiasporowej (Shindler 2011, 88-90). W 1949 roku przedstawił rządowy plan, który zakładał „szybkie i zrównoważone osadnictwo w słabo zaludnionych częściach kraju oraz założenie sieci wiosek”³ (*ibid.*, 99), a także „dążył do połączenia setek społeczności mówiących różnymi językami i wywodzącymi się z różnych kultur w jeden naród” (*ibid.*, 124). Mowa tutaj o planie jednoczenia uchodźców (hebr. *kibuc galujot*), co miało doprowadzić do stopniowej socjalizacji, połączenia różniących się od siebie społeczności w jeden spójny naród (hebr. *mizug galujot*) (Bensimon, Errera 2000, 52-53). Jeszcze przed powstaniem państwa, w 1944 roku, kiedy wiadano już o horrorze wojny w Europie, pod przewodnictwem Ben Guriona przygotowano plan przyjęcia miliona Żydów nie tylko z Europy (hebr. *tochnit ha-milion*). Sam polityk, obserwując rosnącą liczbę imigrantów z krajów arabskich i ocalałych po II wojnie światowej, nazwał tychże „ludzkim kurzem”, tłumem, który nie tworzy jedności narodowej (Shapira 2018, 273). Wymieszanie się, czyli *mizug galujot*, zaczyna się w pewnych obszarach dopiero od drugiego i trzeciego pokolenia (Bensimon, Errera 2000, 135). Do tego należy wspomnieć o innym czynniku, który nie będzie omawiany w tej pracy, ale stanowi istotną kwestię w całościowym procesie tworzenia narodu – były to uprzedzenia i brak zrozumienia dla ocalałych z Zagłady. Ten

² *Alija* jest hebrajskim słowem oznaczającym falę imigrantów do Izraela, ale też nazwą samego zjawiska powracania Żydów do kraju, aby się w nim osiedlić.

³ Colin Shindler przytacza słowa Dawida Ben Guriona z: Ben-Gurion D., *Speech to the Constituent Assembly*, 8.03.1949, New York 1949.

problem głównie zarysował się wewnątrz społeczności aszkenazyjskiej (Segev 2012, 171).

Alija Żydów z krajów arabskich wydarzyła się w decydującym wymiarze w pierwszych trzech latach istnienia państwa, ale np. Żydzi z Jemenu przybywali już w czasie pierwszej alii z Europy, co rzekomo miało być efektem ściągania taniej siły roboczej do kraju i później ugruntowało rasowy podział rodzaju wykonywanej pracy (Lubin 2016, 87). Od początku procesu migracji i socjalizacji Żydzi arabscy stanowili wyzwanie dla systemu. Pod względem kulturowym byli zupełnie różni od *Aszkenazim*, nie dzielili z nimi wartości modernistycznych, mówili w różnych dialektach języka arabskiego, praktykowali tradycje przywiezione z krajów pochodzenia, byli przywiązani do religii, co nie mieściło się w założeniach socjalistycznego państwa (Fischer 2016, 67). Wszystko to sytuowało *Mizrachim* niebezpiecznie blisko ludności arabskiej. W praktyce linia demarkacyjna przebiegała między *Aszkenazim* a pozostałymi, którymi byli nie tylko *Mizrachim*, ale też Sefardyjczycy, Palestyńczycy i Arabowie ogólnie. Według badaczy podobieństwo *Mizrachim* do Arabów pod względem zarówno zwyczajów, jak i wyglądu, stanowiło ideologiczne zagrożenie dla syjonizmu i spowodowało wykluczające traktowanie *Mizrachim* przez *Aszkenazim* (Rosmer 2014, 68). Socjolożka Ella Shohat twierdzi, że *Mizrachim* stali się ofiarą syjonizmu, który wypaczył ich historię. Według badaczki Żydzi mizrachijscy padli ofiarą dyskursu o założonej wyższości wartości zachodnich w sensie kulturowym, wartości syjonizmu, w których to przedstawiani są jako niedouczeni i gorsi pod każdym względem, a tym samym wymagający ocalenia przez syjonistycznych wybawców z Zachodu (*ibid.*).

Młode państwo Izrael powstało w 1948 roku po ogłoszonej rok wcześniej rezolucji ONZ, po długotrwałych negocjacjach prowadzonych przez komisję Specjalnego Komitetu do Spraw Palestyny i wśród głosów sprzeciwu przedstawicieli Wysokiego Komitetu Arabskiego. Powstanie Izraela w takim kształcie nie było jednak konsensusem na drodze rozmów, ale wynikiem arbitralnej decyzji, której, pomimo sprzeciwu i późniejszej wojny w roku 1948, Palestyńczycy byli zmuszeni się podporządkować.

W latach 1948-1951 Izrael doświadczył tzw. oberwania chmury, czyli wielkiej alii, w obliczu której system państwa odpowiedzialny za absorbcję nowych imigrantów okazał się niewydolny. Żydzi mieszkający w państwach arabskich, gdzie dotąd prowadzili normalne życie, doświadczyli dramatycznej zmiany nastawienia ludności

nie-żydowskiej. Powstanie nowego państwa, które nie było pożądane w regionie, wywołało niechęć i wrogość państw ościennych i wymusiło emigrację Żydów z tych krajów (Shapira 2018, 264).

Pomimo zapewnień Ben Guriona o otwartych granicach dla każdego Żyda i potrzebie każdej pary rąk do budowania nowego państwa, realizacja tych słów okazała się problematyczna i sam polityk wątpił w pożądany kształt państwa przy tak ogromnej rzeszy Żydów arabskich jako obywateli (*ibid.*, 272). W pierwszych dziesięcioleciach z krajów arabskich do Izraela przybyło 600 000 Żydów (Zamkanei 2016, 2). Po zaledwie trzech latach od powstania państwa ponad połowę mieszkańców Izraela stanowili Żydzi arabscy, podczas gdy w okresie *jiszuwu*⁴ 90% mieszkańców stanowili Aszkenazyjczycy (Shapira 2018, 269).

Niewystarczające środki ekonomiczne, deficyt mieszkaniowy i wreszcie polityka relokacji imigrantów według kryteriów etnicznych, w opinii niektórych badaczy – polityka rasowa (Lubin 2016, 79), z perspektywy czasu okazały się jednymi z podstawowych czynników powodujących ogólne wykluczenie społeczne *Mizrachim*. Doświadczenia pierwszych dekad zdeterminowały przyszłe relacje pomiędzy Mizrachijczykami i Aszkenazyjczykami w Izraelu. W dalszej części pracy przytoczę kilka konkretnych przykładów fal migracji Żydów arabskich i pokażę, jak Izrael radził sobie z napływem imigrantów, umieszczając ich w obozach lub miasteczkach. Następnie przedstawię wybrane koncepcje socjologiczne, próbujące wyjaśnić mechanizm hierarchizacji społeczeństwa izraelskiego, oraz nakreślę reakcje samych *Mizrachim*.

1.3. Plan relokacji – *ma'barot* i miasteczka rozwojowe

Na początku swojego istnienia państwo Izrael przeszło dwie poważne demograficzne rewolucje. Pierwszą było wyludnienie palestyńskich wiosek i ucieczka około 760 000 Palestyńczyków w wyniku wojny o niepodległość w 1948 roku, natomiast drugą było szybkie potrojenie liczby ludności żydowskiej poprzez przyjęcie imigrantów z ponad 20 krajów (Keidar 2019). Ten drugi proces będzie przedmiotem poniższego podrozdziału.

⁴ *Jiszuw* to określenie na osadnictwo żydowskie w Palestynie przed powstaniem państwa Izrael.

Głównym zadaniem stojącym przed Agencją Żydowską po roku 1948 było znalezienie dachu nad głową przybywającym imigrantom. Porty morskie i obozy dla imigrantów były przepelnione, poza imigracją legalną kwitła również ta nielegalna, dlatego koniecznością było zapewnienie jakiegokolwiek schronienia nowoprzybyłym Żydom (Shapira 2018, 270).

Los Żydów z krajów muzułmańskich po dotarciu do Izraela był trudny. Po trafieniu do obozów dla imigrantów, gdzie warunki sanitarne były skandaliczne, a ludzie spali we wspólnych salach i żyli na racjach żywnościowych wydawanych przez opiekę społeczną, czekając na dalszy przydział lokalowy, trafiali w następnym kroku do dalszej relokacji. Pierwotny plan zakładał umieszczenie *Mizrachim* w kibucach, ale te uparcie odmawiały przyjęcia imigrantów ze względu na obowiązującą w nich ideologię syjonistyczną wykluczającą religijność i odmienny koloryt kulturowy Mizrachijczyków (*ibid.*, 275). Dlatego zdecydowano na umieszczenie ich w obozach nazwanych *ma'barot* oraz tzw. miasteczkach rozwojowych.

Ma'barot miały być rozwiązaniem tymczasowym do momentu wybudowania nowych osiedli, jednak na stałe wryły się w historii Izraela⁵. Obozy te złożone były z małych, prowizorycznych zabudowań z blachy bez kanalizacji. Ich mieszkańcy musieli podjąć pracę wyznaczoną przez organ państwowy, jak np. sadzenie lasów, wytyczanie dróg. Były one zakładane na biednych peryferiach kraju, daleko od większych ośrodków miejskich, ale relatywnie blisko średnich, co miało teoretycznie pomagać w aktywizacji zawodowej mieszkańców obozów przejściowych, a praktycznie tylko umacniało podziały z powodu braku chęci współpracy ze strony miasteczek (*ibid.*, 271). *Ma'barot* były pierwszym rodzajem dyskryminacji *Mizrachim* w Izraelu i stanowiły wyraz ogólnego antyarabskiego nastawienia części aszkenazyjskich propagatorów syjonizmu (Zamkanei 2016, 5). Antyarabskiego, ponieważ *Aszkenazim* nie uznawali *Mizrachim* za członków grupy swojej, w której bycie Żydem definiowane było podług kryteriów wartości syjonistycznych i etnicznych. Zatem podłożem dyskryminacji miały być różnice dzielące *Aszkenazim* i *Mizrachim*, a zarazem podobieństwa kulturowe między *Mizrachim* i ludnością arabską (Ben-Ur 2016, 113).

Te obozy są naczelnym przykładem opresji Żydów mizrachijjskich, którzy poprzez dosłowne zepchnięcie na peryferia, zostali pominięci jako grupa społeczna. Ich

⁵ Proces likwidacji *ma'barot* trwał od 1955 do 1961 roku, ale nie wszystkie zostały zburzone.

kulturę, historię, język próbowano wymazać. Geograficzne wykluczenie w tym konkretnym przypadku oznaczało również znaczące wykluczenie z życia społecznego.

Innym rozwiązaniem było rozlokowanie Żydów mizrachijskich w tzw. miasteczkach rozwojowych. Miały to być mniejsze ośrodki miejskie, budowane na podobieństwo moszawu⁶. Miały charakter produkcyjny i rolniczy oraz miały stanowić wsparcie dla pobliskiego obozu przejściowego (Shapira 2018, 278). System państwowy skupiał się głównie na takim rozlokowaniu ludności, aby uniknąć zbyt dużego zagęszczenia w jednym rejonie, dlatego miasteczka były czasami zakładane na pustkowiu, ale z zapewnioną podstawową infrastrukturą ze strony rządu, np. szkołą (*ibid.*, 276). Z czasem, od połowy lat 50. miasteczka rozwojowe były pierwszą areną sporów pomiędzy zwolennikami edukacji świeckiej oraz religijnej, co doprowadziło do znamiennego w skutkach podziału systemu edukacji na ścieżkę świecką i religijną, obowiązującego do dziś (Bensimon, Errera 139).

Według Orena Yiftachela rozlokowanie Mizrachijczyków na peryferiach miało na celu utrzymanie ich słabości i wymuszenie podporządkowania dominującym, pomimo mniejszej liczebności, Aszkenazyjczykom. Odizolowani *Mizrachim* przez dekady po utworzeniu państwa nie byli w stanie zmobilizować się do trwałego ruchu sprzeciwu, odszczepieni od głównego nurtu, nie należeli w pełni ani do narodu Izraela jako pełnoprawni obywatele, ani do ludności arabskiej. W wyniku swoistego podwójnego wykluczenia arabscy Żydzi tworzyli *trzecią przestrzeń* (Yiftachel 2006, 212), w języku Elli Shohat – *trzeci świat* (Rosmer 2014, 65).

1.4. Nastroje społeczne

Pomimo konieczności sprowadzenia do kraju imigrantów różnego pochodzenia etnicznego, aszkenazyjska uprzywilejowana warstwa społeczna, z której rekrutowali się najważniejsi decydenci w Izraelu, nie była pozytywnie nastawiona do Żydów z krajów muzułmańskich. *Mizrachim* byli uważani za zacofanych, niewykształconych, a przez to „nadających się” tylko do wykonywania odgórnych poleceń (Bensimon, Errera 2000, 127). Charakteryzowanie fal imigracji z krajów arabskich jednym generalizującym pojęciem alii jest oczywiście pomocne i konieczne z przyczyn technicznych, ale należy

⁶ Moszaw to rodzaj osady lub spółdzielni o charakterze rolniczym nastawionej na wspólną pracę. Były zakładane na początku XX wieku w Izraelu

pamiętać, że w czasie wielkiej alii i nawet później występowały punktowe nasilenia napływu ludności, a proces imigracji grup z konkretnych krajów charakteryzował się różnymi zjawiskami.

Pierwszym przykładem konkretnej grupy narodowościowej są imigranci z Jemenu, którzy przybywali do Izraela jeszcze przed powstaniem państwa pod koniec XIX wieku. Później wzrost liczby imigrantów z tego kraju nastąpił w latach 1949-1950 w wyniku alii ewakuacyjnej pod nazwą Magiczny Dywan (Shapira 2018, 264). Imigranci byli uważani za tanią siłę roboczą i od początku doświadczali rasizmu ze strony Aszkenazyjczyków. Jemeńczycy od roku 1908 do 1926 nie mogli nabywać ziemi, ponieważ ich przeznaczeniem była praca (Lubin 2016, 87). Ponadto byli zdecydowanie mniej widziani w kraju w porównaniu do Żydów z Iraku, właśnie z powodu łatwego przypisania im zadań koniecznych do budowy infrastruktury młodego państwa (Zamkanei 2016, 4)⁷. Partia Ha-po'el Ha-ca'ir utrzymywała, że sprowadzanie imigrantów z Jemenu będzie finansowo korzystne, ponieważ za mniejszą płacę wykonają pracę, której żaden imigrant z Rosji się nie podejmie, a Aszkenazyjczycy powinni przyjąć rolę liderów (Lubin 2016, 87).

Żydzi iraccy należeli do zasymilowanej elity intelektualnej w kraju pochodzenia. Jednak w wyniku rosnącej populacji żydowskiej w Palestynie, nacjonalizmu arabskiego i nasilającego się antysemityzmu, musieli uciekać z kraju w zorganizowanej alii ewakuacyjnej pod kryptonimem Ezdrasz i Nehemiasz w latach 1950-1951 (Shapira 2018, 265-266). W roku 1941 społeczność bagdadzkich Żydów doświadczyła Farhud – pogromu, a w wyniku przyjętego w 1950 roku Prawa Denaturalizacji zmuszeni zostali do opuszczenia kraju przy jednoczesnej utracie obywatelstwa i konfiskacie mienia przez rząd iracki (Zamkanei 2016, 3). Dla wielu nowe życie w Izraelu stanowiło zupełne przeciwieństwo dawnych standardów życia, które musieli zostawić w Iraku. Niezwykle trudno było im się przystosować do realiów panujących w miasteczkach na pustkowiach (Kabha 2018, 129). W kolejnych pokoleniach spośród wszystkich mizrachijskich Żydów wyróżniają się dziennikarze, pisarze i aktywiści polityczni właśnie pochodzenia irackiego (Zamkanei 2016, 21).

⁷ Autorka artykułu opisuje, jak Żydzi jemeńscy w obozie w Adenie dostawali więcej wiz, ponieważ byli uważani za urodzonych pracowników fizycznych, w odróżnieniu od Żydów z Iraku, którzy w kraju pochodzenia należeli do elity inteligenckiej. Eliahu Dobkin, ówczesny przewodniczący Departamentu do spraw imigracji, wyjaśniał, że „imigranci z Jemenu są wysoce użytecznym elementem dla naszego kraju” (Zamkanei 2016, 4).

Trzecią charakterystyczną grupą są Żydzi z Maroka, których do Izraela przybyło około 220 000 w latach 1948-1964 (Laskier 1989, 323). Powszechnie byli uważani za chuliganów i przestępców z najbiedniejszych warstw społecznych w kraju pochodzenia. Zyskali nawet niechlubny przydomek „marokańskich noży” (Shapira 2018, 269). Zamieszki, które wybuchły w 1959 roku w Wadi Salib w Hajfie, były powszechnie przedstawiane jako efekt podburzania społeczności mizrachijskiej właśnie przez marokańskich Żydów (Picard 2017, 19).

Opisane powyżej przykłady pokazują nastawienie Żydów aszkenazyjskich do Żydów mizrachijjskich. Powszechnym zjawiskiem było pogardzanie Żydami orientalnymi i brak chęci doprowadzenia do realnej asymilacji, co z kolei było rezultatem dokonanej przez grupę uprzywilejowaną interpretacji różnic między *Aszkenazim* i *Mizrachim*. Odcięcie społeczne i kulturowe, którego dokonali aszkenazyjscy oficjele, na gruncie społecznym skutkowało wykluczeniem *Mizrachim*, z którymi nikt nie chciał mieć kontaktu (Shapira 2018, 271). Znaczenie społeczne nowych imigrantów było marginalne dla weteranów (Keidar 2019, 131). Jak opisałam wcześniej, łatwiej wymienić to, co dzieliło tych ze Wschodu i tych z Zachodu, niż to, co ich łączyło. Wydaje się, że spajało jedno – bycie Żydem. Okazuje się, że paradoksalnie ta sama jakość też dzieliła. System wartości syjonistycznych i socjalistycznych skutecznie pomógł zbudować kraj, ale zawiódł na polu tworzenia równego społeczeństwa.

Rozdział II

Miejsce i rola *Mizrachim* w społeczeństwie izraelskim

2.1. Koncepcje socjologiczne

Historia relacji *Mizrachim* i *Aszkenazim* jest bardzo złożona, dlatego w literaturze funkcjonuje wiele prób operacjonalizacji mechanizmów, które doprowadziły do dzisiejszego kształtu izraelskiego społeczeństwa. Z tego powodu wśród przedmiotów zainteresowania niniejszej pracy jest sposób, w jaki Żydzi orientalni nazywają niesprawiedliwości z pierwszych lat istnienia państwa i dążą do odzyskania narracji o sobie. Poniżej przedstawię kilka najważniejszych myśli socjologicznych, które skupiały się na przedstawieniu hierarchizacji relacji *Aszkenazim-Mizrachim* z naukowego punktu widzenia.

Ważną koncepcją w dyskusji jest etnokracja autorstwa przytaczanego już w pracy Orena Yiftachela. Koncepcja ta zakłada, że jedna grupa – w tym wypadku *Aszkenazim* – dąży do dominacji i sprawowania rządów na określonym terytorium przy jednoczesnym zachowaniu wizerunku rządów demokratycznych. W służbie takiego podejścia jest strategiczne rozlokowanie ludności – *Mizrachim* – prowadzące do ich odseparowania oraz wykorzystanie aszkenazyjskich grup wpływu w różnych kręgach społecznych, np. szkolnych, politycznych, religijnych, ekonomicznych. Geograficzna dystrybucja *Mizrachim* służyła utrzymaniu nad nimi dominacji i podtrzymaniu ich słabości. Grupa odseparowana miałaby być słabsza i mniej skora do buntów. Brak możliwości kontaktów z *Aszkenazim*, a jednocześnie presja wykorzenienia tradycji krajów arabskich, a więc funkcjonowanie bez żadnego umocowania narodowościowo-kulturowego, spychało Żydów orientalnych na margines i zmuszało do oscylowania pomiędzy światem żydowskim i arabskim (Yiftachel 2006, 211-213). Czas pokazał, że odcięcie *Mizrachim* pomogło im w utrzymaniu odmiennego kolorytu kulturowego wbrew założeniom systemu, co teraz wcale nie okazuje się zaskakujące (*ibid.*, 233). Potwierdzenie wykorzystania grup wpływu można znaleźć w pracy Samiego Chetrita, który przytacza przykład wybierania przez organy państwowe lokalnych liderów spośród samych *Mizrachim*. Wybrańcy ci zajmowali różne pomniejsze stanowiska na szczeblach lokalnej władzy, dzięki czemu czuli się dowartościowani przez reprezentantów aszkenazyjskich i dbali o interesy swoje oraz swoich pracodawców, a w drugiej kolejności dopiero o interesy społeczności, w której działali i z której się wywodzili (Chetrit 2000, 52). Mechanizm nazwany *hit'aszkenazijut*, czyli stawanie się

Aszkenazyjczykiem (Shapira 2018, 282), to jest desperackie działania mające na celu upodobnienie się do przedstawicieli grupy powszechnie uważanej za lepszą, wydaje się być naturalną kontynuacją zjawiska.

Yiftachel wskazuje również na inny symboliczny aspekt kontroli *Aszkenazim* nad *Mizrachim*, a mianowicie samą nazwę – *Mizrachim*. Jest to etykieta, która pojawiła się po roku 1948 po to, aby zarysować granicę pomiędzy *Aszkenazim* i imigrantami z krajów arabskich oraz tym samym obarczyć ich ładunkiem pejoratywnym, pokazującym zacofanie. W końcu Wschód i Zachód to raczej przede wszystkim sens kulturowy, nie geograficzny. W ostatnich dwóch dekadach termin ten jest dekonstruowany i definiowany na nowo w sposób pozytywny już przez samych *Mizrachim* (Yiftachel 2006, 227). Dyskusja przedstawiona w podrozdziale na temat tożsamości mizrachijskiej pokaże, że również to nie jest kwestią bezsporną.

Noga Keidar w artykule z 2019 roku przytacza trzy najbardziej rozpowszechnione modele przestrzennej asymilacji i przekonuje, że w historii Izraela można dostrzec obecność wszystkich trzech, chociaż należy nadmienić, że proces mieszania się *Aszkenazim* i *Mizrachim* jest z gruntu procesem prowokującym nierówności. Pierwszy model zakłada, że spójne społeczeństwo ukształtuje się z czasem, po uprzednim przyjęciu przez imigrantów norm i języka większości, poprzez spotkania w środowisku pracy, przyjaźnie i śluby osób z różnych grup etnicznych, aby doprowadzić do opuszczenia dotychczasowych enklaw imigrantów (Keidar 2019, 133). Należy się zastanowić nad znaczeniem słowa „większość”, bo w wypadku *Aszkenazim* zasadne jest raczej mówienie o wyrazistości i zdolności wywierania wpływu, ale niekoniecznie o przytłaczającej liczebnej przewadze. Drugi model jest mniej pozytywny – mówi o etnicznej niższości i nierównościach rasowych, które są integralną częścią struktury społecznej, a uwidoczniają się na przykładzie geograficznego rozmieszczenia ludności. Powyższe różnice raczej nie zostaną zredukowane, ponieważ są wyrazem głębiej zakorzenionych uprzedzeń i negatywnych postaw trudno podatnych na zmiany. Trzeci model, prawdopodobnie plasujący się pomiędzy dwoma opisanymi, opiera się o częściową asymilację, która odbywa się w różnych obszarach i z różną dynamiką, i jest powiązana z mobilnością imigrantów.

Do pewnego stopnia można się zgodzić z tezą zaproponowaną przez autorkę, ale trzeba pamiętać, że każdy z tych modeli należy aplikować do różnych okresów historycznych oraz z różnych perspektyw. Z punktu widzenia wizerunku współczesnego

państwa Izrael – zaiste doprowadzono do wymieszania ludności, możliwe jest teoretycznie nieskrępowane przemieszczanie się po kraju, a wszyscy mówią w jednym języku. Małżeństwa egzogamiczne są możliwe, warto jednak odnotować fakt, że stanowią jedynie 25 procent wszystkich małżeństw (Fischer 2016, 79), a sama Keidar wskazuje, że są częstym sposobem na awans społeczny wśród wykształconych mizrachijskich mężczyzn. O początku jakiegokolwiek socjalizacji, w formie nakreślonej przez pierwszy lub trzeci model, można mówić najwyżej od drugiego pokolenia imigrantów żydowskich z krajów arabskich (Picard 2017, 16). Granice generacyjne są tu raczej orientacyjne, ponieważ nie wszyscy *Mizrachim* byli w identycznym stopniu izolowani oraz w różnej mierze migrowali wewnątrz kraju.

Kolejnym ważnym zwrotem zapoczątkowanym przez Shlomo Swirskiego, który miał miejsce w toku badań nad statusem Żydów orientalnych, jest zmiana w sposobie definiowania przyczyn dyskryminacji. Do późnych lat 70. XX wieku przyczyn niższego statusu społecznego *Mizrachim*, gorszych osiągnięć edukacyjnych, trudności ekonomicznych dopatrywano się w krajach pochodzenia *Mizrachim*, czyli fackie wywodzenia się ze wschodniego kręgu kulturowego. Natomiast w późniejszych publikacjach obecne jest tzw. podejście krytyczne. Wskazuje ono na wadliwy system organizacji społecznej, który doprowadził do degradacji połowy społeczeństwa (Picard 2017, 7). Jest to ważna zmiana, ponieważ symbolicznie zdejmuje z Żydów arabskich odpowiedzialność – a nawet winę – za nierówną pozycję w stosunku do Aszkenazyjczyków.

2.2.Reakcje kolejnych pokoleń *Mizrachim*

Przełom lat 70. i 80. XX wieku charakteryzowany jest jako czas początku odzyskiwania głosu przez Żydów orientalnych. Miały wtedy miejsce emancypacyjne zjawiska w środowiskach mizrachijskich, które przygotowały grunt dla kolejnych pokoleń. Dynamikę tych zjawisk dzieli się na trzy pokolenia po powstaniu państwa. Pierwsze pokolenie to pokolenie, które doświadczyło największej biedy, marginalizacji i traumy w miasteczkach oraz obozach dla imigrantów. Ich celem było przeżycie, niekoniecznie walka o kwestie tożsamościowe. Drugie i trzecie pokolenie

charakteryzują się większą śmiałością. Wzrasta wtedy mobilność i kontakty ze środowiskiem aszkenazyjskim. Wtedy też dostrzegają swój gorszy status i demonstrują rozczarowanie polityką państwa. W drugim pokoleniu obserwuje się również wstyd i próby przypodobania się *Aszkenazim*. Z kolei w trzecim pokoleniu widoczny jest wyraźny zwrot ku dumie z własnego pochodzenia i przejmowaniu narracji o własnej kulturze i historii (Chetrit 2000, 60; Lubin 2016, 89). I chociaż nadal *Mizrachim* są uważani za dyskryminowanych, to od lat 80. obserwuje się intensyfikację społecznego przebudzenia (Chetrit 2000, 57).

W celu zilustrowania powyższego zjawiska krótko opiszę kilka ważniejszych ruchów i protestów, które zapoczątkowały renesans kultury mizrachijskiej w Izraelu. Do lat 70. głównie podnoszoną kwestią były nierówności ekonomiczne, mieszkaniowe i niesprawiedliwy podział dóbr, a dopiero od przełomu lat 70. i 80. uwagę zaczęto kierować ku kwestiom tożsamościowym, kulturowym i religijnym (Picard 2017, 12-15).

Pierwszym większym protestem były wydarzenia w Wadi Salib w Hajfie w 1959 roku. Inicjatorami byli głównie marokańscy Żydzi, którzy cierpieli z powodu złych warunków mieszkaniowych, braku dobrej edukacji, braku zatrudnienia i braku perspektyw na polepszenie swojej sytuacji ekonomicznej (Shapira 2018, 279). Pod wpływem niepokoju o edukację dzieci rząd zaczął pracę nad spójnym systemem oświatowym (Bensimon, Errera 2000, 130). Protesty wygaszono po kilku miesiącach poprzez wciągnięcie inicjatorów do lokalnej rady robotniczej (Chetrit 2000, 53). Pomimo braku długofalowego powodzenia lub przeistoczenia się ruchu w poważną organizację, np. partię polityczną, wydarzenia w Wadi Salib były przykładem pierwszego oddolnego protestu, który został realnie zauważony przez opcję rządzącą.

Kolejnym przykładem są Czarne Pantery, ruch siostrzany wobec Czarnych Panter walczących z rasizmem w Stanach Zjednoczonych. Życie izraelskiego ruchu trwało rok – od 1970 do 1971 roku, chociaż początki Panter można zauważyć trzy lata wcześniej w czasie wojny sześciodniowej w 1967 roku. W imię nawiązania do siły kolegów amerykańskich nawet pierwsza ulotka autorstwa izraelskich Czarnych Panter była podpisana „Mousrara⁸-Harlem” (Lubin 2016, 78). Pantery formułowały problem w kategoriach nierówności klas, wskazywały na jawne uprzedzenia rasowe ze strony

⁸ Jest to nazwa dzielnicy w Jerozolimie, w której mieszkali Żydzi marokańscy.

Aszkenazim (Picard 2017, 20) i nadal podkreślały dyskryminację mieszkaniową, polityczną oraz ekonomiczną⁹ (Lubin 2016, 78).

Zamieszki w Wadi Salib i ruch Czarnych Panter udowodniły, że polityka państwa, mająca doprowadzić do *mizug galujot* zawodzi, a podziały społeczne oraz etniczne są bardzo realne (Picard 2017, 15). Natomiast Sami Chetrit (2000, 53) nazywa te protesty naiwnymi, ponieważ posługiwały się dobrze znanymi sloganami. Nie zapewniały realnej zmiany i nie proponowały żadnego alternatywnego spojrzenia na mizrachijską tożsamość, a zamiast tego domagały się od *Aszkenazim* równych praw. Niezależnie od wysuniętego zarzutu dziś w Czarnych Panterach widzi się autorów pewnego przełomu.

Kontynuacją narracji Czarnych Panter był Ruch Namiotów w Jerozolimie (1970-1981), ale tym razem istotną różnicą było odwołanie w głoszonych postulatach do wartości tożsamości mizrachijskiej i dumy. Ruch Namiotów zbudował w roku 1981 miasteczko namiotowe w akcie protestu, aby pokazać nierówności mieszkaniowe pomiędzy *Mizrachim*, którzy już od lat żyli w Izraelu, a nowymi imigrantami z Rosji, dla których były budowane osiedla. Ponadto protestujący wskazali na absurd inwestowania przez rząd Menachema Begina miliardów dolarów w osiedla na palestyńskich terenach okupowanych, przy jednoczesnym pozostawieniu bez wsparcia biednych miasteczek rozwojowych (Chetrit 2000, 55).

W miasteczkach rozwojowych w latach 1960-1998 zidentyfikowano 345 aktów protestu, ale nigdy nie miały one charakteru bezpośrednich starć. Pomimo odcięcia miasteczek od ruchów i nastrojów z dużych miast, np. od głośnych Czarnych Panter, pomniejsze protesty zdarzały się tam bardzo często (Yiftachel 2006, 242).

Podczas dyskusji na temat zmieniających się nastrojów wśród Żydów orientalnych trzeba wspomnieć o partiach politycznych, ponieważ działalność polityczna, szczególnie taka, która w końcu zyskała siłę przebicia, zasługuje na uwagę. Jest to dowód na to, że *Mizrachim* przestali być jedynie odbiorcą pewnej wizji państwa i porządku społecznego oferowanego przez niepodzielnie panującą partię Mapai, ale stali się ważnym podmiotem i kreatorem nowego pomysłu.

⁹ W swojej pracy licencjackiej Jowita Pańczyk szerzej opisuje ten problem. Pomimo ogólnej poprawy sytuacji ekonomicznej po wojnie sześciodniowej mizrachijska część społeczeństwa nie doświadczyła polepszenia swojego położenia (Pańczyk 2018, 14).

Jednym z powodów braku uformowania się jednego silnego ruchu ofensywnego wśród *Mizrachim* do lat 70. była praktyka partii rządzącej, która utrudniała dostęp przedstawicieli innych opcji politycznych do wsi, obozów i miasteczek zamieszkałych przez Żydów z krajów arabskich. Jednak przewrót polityczny z roku 1977 zmienił porządek na scenie politycznej. Rządząca dotąd partia Mapai przegrała wybory z prawicową partią Likud, która w kampanii odwoływała się do godności, tożsamości i równości, a nie tylko do problemów ekonomicznych *Mizrachim* i krzywdy, której doświadczyli ze strony aszkenazyjskiej klasy rządzącej. Likud grał na emocjach i wzmacniał antagonizmy poprzez narrację o małosłownych *Aszkenazim* i skrzywdzonych *Mizrachim* (Picard 2017, 9). Żydzi orientalni zostali zauważeni jako wpływowi elektorat, o który warto zabiegać, natomiast późniejsze wywiązywanie się partii z zobowiązań złożonych *Mizrachim* jest już oddzielną kwestią. Likud, będąc partią prawicową, miał charakter bardziej inkluzywny w porównaniu do dwóch partii, które opiszę – Tami i Szas.

Partia Tami powstała w 1981 i już po trzech latach została wchłonięta przez partię Likud. Głównym celem formacji było przywrócenie honoru *Mizrachim*, co miało odzwierciedlać się w hasle: „Stać dumnie!” (Shapira 2018, 456). Tami była pierwszą partią, która adresowała swój program wyłącznie do osób pochodzenia mizrachijskiego i której udało się zjednoczyć, na krótko, elektorat religijny i zsekularyzowany. Odwołania do wspólnej historii i godności okazały się niewystarczające, żeby utrzymać działanie partii dłużej. Tami przygotowała grunt dla swojej następczyni, ale sama nie potrafiła zaoferować konkurencyjnej wizji wobec aszkenazyjskiego syjonizmu (Chetrit 2000, 56).

W 1983 roku w Jerozolimie powstała ultraortodoksyjna partia Szas, która rok później zyskała pierwsze miejsca w radzie miejskiej (*ibid.*). Partia poruszała dobrze znane kwestie nierówności etnicznych, ekonomicznych i kulturowych. Odwoływała się również do godności i tożsamości, ale tożsamości zasadzającej się na nowej wartości: religii. Szas jako pierwsza postawiła nie tylko na wspólną historię i korzenie, ale również na religijność, która nie negowała narodowego charakteru Izraela (Shapira 2018, 457). Tym samym, w przeciwieństwie do ultraortodoksji aszkenazyjskiej, mizrachijska w wydaniu Szas uznała istnienie państwa Izrael, a nie tylko Ziemi Izraela. Według Samiego Chetrita (2000, 58) pomimo osiągnięcia wielkiego sukcesu na scenie politycznej i podnoszenia problemów społecznych, partia nie miała społecznego

potencjału rewolucyjnego, a głównie skupiała się na profilu religijnym. Zastanawiać może opisane przez autora artykułu pewne zjawisko: partia preferuje dla siebie przymiotnik „sefardyjska”, nie „mizrachijska”, ponieważ pierwszy termin jednoznacznie niesie ze sobą konotacje religijne, z kolei drugi wymagałby włączenia do wizerunku partii kwestii ideologicznych spoza kręgu religii. Partia Szas istnieje do dnia dzisiejszego.

2.3. Tożsamość – próba określenia

W literaturze obserwuje się wśród badaczy burzliwą dyskusję dotyczącą tożsamości mizrachijskiej. Jak zaznaczyłam na początku wprowadzenia terminologicznego, sama mnogość określeń na Żydów pochodzących z krajów muzułmańskich pokazuje w sposób symboliczny społeczną potrzebę utrzymania różnych, ale pozornie tożsamyh, kategorii. Termin *Mizrachi* jest poddawany wielu procesom – jest negowany, redefiniowany, izolowane są z niego poszczególne składowe, dodawane i usuwane wybrane sfery. Wyróżniają się również konkretne określenia wchodzące w skład zbiorczego terminu *Mizrachi*, które wskazują na kraj pochodzenia przodków.

Pierwszym przedstawionym głosem w dyskusji jest wysunięta przez Shohat (Rosmer 2014, 68-69) dychotomia pomiędzy byciem *Mizrachi* a byciem Żydem arabskim. Badaczka zaproponowała drugą opcję, ponieważ etykieta *Mizrachim* została wprowadzona przez syjonistyczną ideologię. Według analizy Rosmer (*ibid.*, 75) Żydzi z krajów arabskich dali sobie narzucić degradujący termin *Mizrachi*. Przez większą część wspólnej historii kultura tej grupy Żydów była sprawą marginalną (Picard 2017, 2). Powyższa zmiana terminu zaproponowana przez Shohat nie spotkała się z uznaniem większości środowiska akademickiego (Tal 2013, 1-2).

Innym polem tej dyskusji jest przynależność do zachodniego lub wschodniego kręgu kulturowego. Osobom optującym za przynależnością do zachodniego kręgu kulturowego może być trudniej dopuścić jakkolwiek komponent kultury arabskiej do izraelskiej rzeczywistości. Socjolog Sammy Smooha utrzymuje, że państwo Izrael nie jest państwem zachodnim i przedstawił na dowód swojej tezy listę argumentów (*ibid.*, 2).

Natomiast aktywiści z Ha-keszet – organizacji wspierającej emancypację Mizrachijczyków, która swój najlepszy czas miała na przełomie lat 90. i 2000. – zwrócili uwagę, że Żydzi arabscy stali się grupą wewnątrznie wykluczoną, ponieważ z

jednej strony teoretycznie byli częścią społeczeństwa, ale w obliczu ideologii syjonistycznej i dominacji *Aszkenazim* pełnili rolę obcych (Rosmer 2014, 66). Co więcej, praktyka polityczna Aszkenazyjczyków miała celowo przeciwstawić sobie Mizrachijczyków i Palestyńczyków (Lubin 2016, 91).

Wraz z początkiem renesansu kultury mizrachijskiej od lat 70., dyskusja ogniskująca wokół nierówności zasobów zmieniła punkt ciężkości i skupiła się na temacie kultury i tożsamości (Picard 2017, 1). Obecnie dyskusja toczy się wokół różnych aspektów wpływających na tożsamość, m. in. religii, ale ostatecznego konsensusu na drodze definiowania tożsamości mizrachijskiej nie osiągnięto. *Mizrachim* w środowisku państwowym przeszli drogę od pominięcia do walki o swoje prawa. Picard (*ibid.*, 2) pisze, że od przełomu lat 70. i 80. ta walka polegała na pokazywaniu swojego niepowtarzalnego charakteru zamiast podejmowania prób upodobnienia się do *Aszkenazim* i osiągnięcia *mizug galujot* w duchu kultury zachodniej, w duchu syjonizmu. Oddolna zmiana polityki historycznej z definicji jest walką nierówną, co pokazuje przykład badań statystycznych przeprowadzonych przez Centralne Biuro Statystyki Izraela – odpowiednika polskiego Głównego Urzędu Statystycznego. CBSI w latach 80. porzucił wskaźnik mierzący różnice np. w wykształceniu czy dochodach w podziale na pochodzenie etniczne. Zamiast tego wprowadził dwa zastępcze wskaźniki, na podstawie których powadzone jest wnioskowanie redukcyjne¹⁰ (Nagar-Ron 2021). Wspomniana decyzja była zgodna z polityką budowania jednolitego społeczeństwa, ale pod naciskiem środowisk naukowych w roku 2022 jednostka zapowiedziała zmianę w prowadzeniu wyliczeń. Należy nadmienić, że CBSI przez te wszystkie lata nie zaniechało publikowania statystyk porównujących Żydów i Arabów w danych kategoriach (Elia-Shalev 2022).

¹⁰ Wnioskowanie redukcyjne polega na wysnuwaniu wniosków prawdopodobnych na podstawie prawdziwych przesłanek (Wawrzonkiewicz-Słomska 2011, 86). W przypadku badań CBSI ten rodzaj interpretacji danych ma na celu zredukowanie podziału na Żydów mizrachijskich i aszkenazyjskich przy opisywaniu zjawisk społecznych. Taka praktyka jest zgodna z izraelską polityką tworzenia wizerunku spójnego państwa.

Rozdział III

Życiorys Adi Keisar

Adi Keisar jest izraelską poetką młodego pokolenia urodzoną w Jerozolimie w 1980 roku. Wychowywała się w jerozolimskiej dzielnicy Gila w rodzinie o korzeniach jemeńskich. Jest trzecim z czworga dzieci, dorastała z braćmi (Bizawi 2015). Do tej pory wydała cztery tomiki poezji – *Szachor al gabej szachor* (Czarne na czarnym) w 2014 roku, *Muzika gwoha* (Głośna muzyka) w 2016 roku, *Diwrej ha-jamim* (Kroniki) w 2018 roku i ostatni *Kachol* (Niebieski) w 2022 roku. Jest matką, aktywistką, poetką, autorką scenariuszy, założycielką nieformalnej grupy artystycznej i cyklicznego wydarzenia poetyckiego pod nazwą Ars Poetika. Jeździ z gościnnymi wykładami po całym kraju oraz prowadzi warsztaty artystyczne i edukacyjne na temat kultury Żydów mizrachijskich (Kan 2020).

Wielką popularność przyniosły jej wiersze poruszające problematykę tożsamości, pochodzenia i statusu społecznego Żydów mizrachijskich względem Żydów aszkenazyjskich. Działalność Adi Keisar wpisała się w szerszy ruch emancypacyjny i kulturowy Żydów orientalnych (Eliahu 2013). Powyższa tematyka stanowi trzon wierszy poetki, ale poruszają one również inne kwestie. Przez lata wątki podejmowane przez Adi Keisar zmieniały się, ponieważ poetka traktuje poezję jako komentarz do obecnego stanu rzeczy, do tego, co ją otacza, co ją interesuje, co się dzieje w jej życiu, dlatego w wierszach pojawiają się również motywy feministyczne, romantyczne i rodzinne (Kan 2022). Została laureatką znaczących izraelskich nagród literackich, m. in. Nagrody Związku Pisarzy Izraelskich w dziedzinie poezji im. Pesacha Meilina (2013), Nagrody Ministra Kultury (2015), Nagrody Berensteina (2015) (Izikowic 2015).

Twórczość poetki trudno opisać w oderwaniu od jej życiorysu, ponieważ Adi Keisar osadza wiersze we własnych doświadczeniach oraz sytuacji społeczno-politycznej w kraju. Ponadto integralną częścią jej historii jest powstanie i działalność ruchu Ars Poetika, który zapoczątkowała, przyczyniając się do odnowienia kultury mizrachijskiej w Izraelu (Kan 2020).

3.1. Rodzina poetki – wpływ korzeni

Adi Keisar urodziła się w rodzinie o korzeniach jemeńskich ze strony obojga rodziców, ale swoje środowisko wspomina jako mieszanicę różnych kultur. Rodzina ojca osiedliła się w Jerozolimie w 1882 roku. Pradziadek ze strony ojca był szanowanym rabinem, mówił po

jemeńsku¹¹, w jidysz i po hebrajsku. To właśnie dom pradziadków zapoczątkował mieszankę tradycji, języków i kuchni¹² (Bizawi 2015). Opowieść rodzinna głosi, że pradziadek, chcąc osiedlić się w dzielnicy Sza'arej Chesed zamieszkaną przez Żydów aszkenazyjskich, musiał uzyskać najpierw list polecający od rabina Jerozolimy z powodu uprzedzeń mieszkańców¹³ (*ibid.*).

Rodzina matki poetki przybyła do Izraela w 1950 roku, razem z wielką falą imigrantów przybyłych do Izraela w tym czasie¹⁴. Zostali zakwaterowani na pustkowiu, a dopiero później przeniesieni do moszawu i zgodnie z panującą wtedy polityką migracyjną nie mieli prawa wyboru miejsca zamieszkania. Dziadka pamięta słabo, ponieważ zmarł, kiedy była dzieckiem. Natomiast szczególnie istotna w kontekście twórczości poetki jest babcia, której Keisar dedykowała pierwszy tomik poezji. Atmosferę panującą w moszawie opisuje jako „jemeński film”, czyli gwarą, radosną, pełną kobiet, śpiewów, języka jemeńskiego i jedzenia (*ibid.*). Swoją relację z babcią Keisar opisuje jako niemalże komórkową, metafizyczną, zamkniętą w spojrzeniu i gestach, ponieważ dzielił je język – Keisar nie mówiła po jemeńsku, babcia nie znała hebrajskiego (Kan 2020).

Na poziomie racjonalnym wiedziała, że należą z babcią do dwóch różnych światów, ale paradoksalnie zawsze czuła przynależność do wspólnoty kobiet w moszawie oraz do tradycji i historii przekazywanych w sposób bardziej emocjonalny niż dosłowny (Lafontaine 2018). Ich relację Keisar opisała w tytułowym wierszu pierwszego tomu. Przywołuje w nim językowy mur pomiędzy nimi i spowodowany tym lęk. Znaczenie spuścizny kulturowej po babci poetka zrozumiała dopiero po latach, kiedy zaczęła pisać poezję i chciała zrozumieć swoją tożsamość (Bizawi 2015). Jak napisała w dedykacji – babcia „dała jej dużo więcej niż to, co kiedykolwiek mogłaby wiedzieć”¹⁵, a jednocześnie to wszystko bezpośrednio wpłynęło później na poezję Keisar oraz na formę spotkań twórców pod szyldem *Ars Poetika*. Śpiewy i recytacje, których słuchała u babci w dzieciństwie, bardzo przypominały jej tradycyjne opowieści przekazywane przez kobiety z pokolenia na pokolenie w formie relacji ustnych (poezja *diwān*) (Ben-Dor 2018).

¹¹ Język jemeński to używany przez Żydów w Jemenie dialekt języka arabskiego.

¹² Adi Keisar opisuje to w artykule w bardzo symboliczny sposób mówiąc, że w domu u dziadka jadło się *gefilte fisz* – charakterystyczne danie kuchni Żydów aszkenazyjskich i piło arak – alkohol typowy dla krajów pochodzenia Żydów mizrachijjskich, w domu mówiono w języku jemeńskim i w jidysz, a jej ojciec władał również językiem arabskim.

¹³ W tym samym artykule poetka mówi, że członkowie jej rodziny zostali wzięci za Arabów, dlatego Żydzi aszkenazyjscy byli do nich niechętnie nastawieni.

¹⁴ Mowa o operacji Latający Dywan trwającej w latach 1949-1950, w ramach której sprowadzono do Izraela Żydów z Jemenu i Syrii z powodu prześladowań ze strony Arabów. Jednak brak wzmianki w źródłach, czy rodzina od strony matki Keisar znalazła się w Izraelu właśnie w wyniku tej akcji.

¹⁵ Tłumaczenie własne fragmentu dedykacji: לסבתא שמעה שנתנה לי הרבה יותר משהיא אי פעם תדע

Adi Keisar była trzecim z czworga dzieci swoich rodziców i jedyną córką. Matka pracowała jako przedszkolanka, a ojciec był drukarzem. Sam doświadczył dyskryminacji w szkole ze strony dyrekcji. Keisar była długo wyczekiwaną córką, ale wbrew oczekiwaniom matki, wcale nie spełniała wzoru grzecznej dziewczynki – lubiła spędzać czas, jeżdżąc na deskorolce, sama siebie określała wtedy jako dziewczynkę niezależną i niegrzeczną, co poniekąd było spowodowane tym, że musiała konkurować z braćmi. Za wzór stawiała sobie ojca, który zaszczepił w niej wiarę w swoje możliwości, gotowość do ciężkiej pracy i zawsze ją wspierał. Podobnie jak i dziadek, ojciec mówi po hebrajsku, po jemeńsku i w jidysz (Bizawi 2015). Z kolei matka poetki zaraziła ją miłością do książek, co Keisar opisuje później jako obsesję, bo czytała po kilka książek tygodniowo. Przerodziło się to w miłość do pisania – im więcej czytała, tym więcej chciała pisać (Kan 2020).

Pomimo swojego krnąbrnego charakteru Keisar opisuje siebie jako bardzo dobrą uczennicę, która zawsze dostawała wysokie noty. Z jednej strony z domu wyniosła siłę i dumę z własnego pochodzenia i, co wielokrotnie podkreśla, nie zwracała uwagi na przezwiska, którymi była etykietowana w szkole podstawowej ze względu na swój ciemniejszy kolor skóry. Znała swoje pochodzenie, a w jej otoczeniu było wiele osób o podobnym kolorze skóry (Eliahu 2013). Z drugiej jednak strony w wywiadzie telewizyjnym udzielonym Kobiemu Mejdaniowi przyznała, że dla niej jako dziewczynki w trzeciej klasie takie przezwiska były raniące (Kan chinuchit 2015). Wiedziała, że są one powiązane z kolorem skóry, ale nie potrafiła obronić się przed ich dyskryminującym charakterem. Wydaje się, że dziś bronią Keisar jest duma – sama nazywa siebie *kuszit*, ale dumną¹⁶. Keisar przekształciła początkowo deprecjonujące słowo w osobisty symbol dumy z własnych korzeni. Deklaruje brak wstydu spowodowanego pochodzeniem, kolorem skóry, akcentem, rodzicami.

Kiedy Keisar realizowała w wojsku kurs na instruktora piechoty, uderzył ją właśnie wstyd innych koleżanek z powodu pochodzenia. W jej domu rodzinnym nigdy nie opisywano statusu czy historii rodzinnych z perspektywy krzywdy, dlatego Keisar nie czuła się obywatelką drugiej kategorii. Nigdy nie czuła się też poszkodowana z powodu własnego koloru skóry, dlatego też z zainteresowaniem obserwowała zachowania innych osób, które ukrywały swoje orientalne pochodzenie. W kontraście do powyższych tendencji zaczęła szczególnie interesować się tradycją swojej rodziny i kulturą kraju pochodzenia swoich dziadków. Kontynuując pasję do pisania, ukończyła studia humanistyczne na

¹⁶ W wywiadzie udzielonym Kobiemu Mejdaniowi poetka używa słowa *kuszit* – pogardliwego epitetu tłumaczonego jako „Murzynka”.

Otwartym Uniwersytecie Izraela oraz scenopisarstwo na Uniwersytecie Telawiwskim z wyróżnieniem (Bizawi 2015).

Interesujące jest to, że Adi Keisar znalazła w poezji idealny środek wyrazu dopiero po trzydziestym roku życia (Kan 2020). Czas studiów był okresem intensywnych pisarskich poszukiwań, który zaowocował wieloma scenariuszami, krótkimi formami narracyjnymi oraz tekstami publicystycznymi. Poezja jako taka pojawiła się w jej życiu nagle (Ha-kace 2015). Pierwszy kontakt z poezją miał miejsce dzięki współlokatorom, którzy zbierali wycinki różnych tekstów poetyckich. Keisar wspomina, że po lekturze wierszy Jony Wolach i Jehudy Amichaja wpadła w sidła poezji (Bizawi 2015). Pierwsze próby poetyckie naznaczone były pewną nieśmiałością i ambiwalencją, ponieważ poezja w oczach społeczeństwa urasta do gatunku elitarnego, dla wielu niezrozumiałego. Ponadto w poezji izraelskiej można było znaleźć niewielu twórców o korzeniach mizrachijskich (Merkaz ha-sefer we-ha-sifrijot 2018). Poczucie wyobcowania, stąpania po nieznanym gruncie wyrastało również z poczucia odsłonięcia emocjonalnego, którego nie doświadczyła, pisząc scenariusze, w których zawsze można się schować za postaciami (Kan 2020). Pisanie poezji było dla niej aktem uzewnętrzniającym. Zafascynowała ją możliwość wyrażania słowem ulotnych chwil i emocji, możliwość podzielenia się swoim prywatnym światem z drugą osobą za pośrednictwem tylko słów. Keisar czuje się w obowiązku pisanie w sposób prawdziwy i autentyczny, zrozumiały i pozwalający odbiorcy utożsamić się z historią i odnieść się do zawartego w wierszu przekazu (Bizawi 2015).

Moment, kiedy Keisar rozpoczyna pisanie pierwszych wierszy, pogłębia jej tożsamościowe poszukiwania oraz prowadzi do nieoczekiwanego i nagłego sukcesu zawodowego. Przez krytyków zostaje uznana za skandalistkę i prowokatkę (Ha-kace 2015), przez zwolenników za znak czasu, jeden z katalizatorów szerszych zmian społecznych, które prowadzą do zwiększenia widoczności twórców i artystów pochodzenia mizrachijskiego na różnych płaszczyznach sztuki¹⁷. Jest to również czas, kiedy Keisar znajduje swoją odpowiedź na mało interesującą – w jej odczuciu (Eliahu 2013) – poetycką scenę Tel Awiwu. Organizuje wieczorek poetycki, który przeradza się w falę niosącą artystów pochodzenia mizrachijskiego i prowokuje do emancypacji kulturowej.

¹⁷ Renesans kultury Żydów orientalnych funkcjonuje w dyskursie społecznym pod nazwą *hitchadszut ha-mizrachit*.

3.2. Twórczość

Początek pisania poezji przez Adi Keisar można datować na rok 2012, jeśli, jak sama wskazuje, zaczęła pisać w wieku 32 lat. Pierwszy wieczorek poetycki Ars Poetika miał miejsce w styczniu 2013 roku, więc bardzo szybko stała się wpływowym głosem pisarzy młodego pokolenia (Bizawi 2015).

Poetka długo szukała dla siebie miejsca wśród innych twórców. Potrzebowała takiej przestrzeni, gdzie będzie mogła dzielić się swoją twórczością w nieskrępowany sposób. Uczestniczyła w wielu wydarzeniach artystycznych skupiających się wokół publicznego czytania poezji. Jednak w żadnym przypadku nie czuła się zainspirowana, większość wierszy była według niej cyniczna i płytka, a same wieczorki poetyckie sztywne (Eliahu 2013). Wydarzeniem poprzedzającym powstanie Ars Poetika, które w swojej formule na tyle odpowiadało jej oczekiwaniom, że zdecydowała się po raz pierwszy odczytać swoje wiersze, była Czarna Noc zorganizowana przez Matiego Szmuelofa¹⁸ (Jarkeci 2015). Późniejsze wieczory Ars Poetika pokazały, że twórczość młodych poetów może stanowić rewolucję w obowiązującym kanonie poezji.

Najbardziej przełomowym tomem Keisar był ten pierwszy – *Szachor al gabej szachor*, ponieważ przyniósł jej szereg nagród i wywołał poruszenie społeczne. Większość wierszy w nim zawartych to pełne dumy świadectwa przynależności do kulturowej spuścizny Żydów orientalnych. Jednak przede wszystkim jest to tomik buntowniczy, protestacyjny. Wiele wierszy skupia się na niższym statusie Żydów orientalnych względem Żydów aszkenazyjskich, wieloletniej opresji kulturowej i spychaniu na margines. Wiersze Keisar przywracają podmiotowość i pokazują z perspektywy dumy historię Żydów orientalnych jako wartościowej części społeczeństwa. Warto też zwrócić uwagę na obszerną kategorię wierszy miłosnych, co dla niektórych komentatorów może być nieoczywiste, kiedy na plan pierwszy wybijają się odważne, społecznie zaangażowane teksty (Bat-Eliezer 2014). Sama poetka nie chce być nazywana głosem wszystkich Żydów mizrachijskich. Oczywiście należy do pewnej grupy, której członkowie współdzielą doświadczenia i historie, ale głównym źródłem inspiracji są jej osobiste doświadczenia i nigdy nie widziała siebie w roli

¹⁸ Oddolne wydarzenia pod nazwą Czarnej Nocy miały miejsce w Tel Awiwie jako odpowiedź mieszkańców południowej części miasta zamieszkaną w dużej mierze przez ludność arabską i Żydów orientalnych. Mieszkańcy zarzucali władzom miasta dyskryminację i polaryzowanie mieszkańców poprzez niedofinansowanie biedniejszych dzielnic i wykluczanie ich z programu wydarzeń kulturalnych organizowanych w ramach Białej Nocy – corocznej imprezy organizowanej z okazji rocznicy wpisania zabudowań Bauhaus na listę światowego dziedzictwa UNESCO. W opinii mieszkańców Biała Noc była symbolem rasistowskiego wykluczenia części obywateli o ciemnym kolorze skóry, stąd nazwa Czarna Noc.

przedstawicielki wszystkich Żydów mizrachijskich. Ma to również związek z ambiwalentnym stosunkiem do terminu „poetka mizrachijska”, który według Keisar został wymyślony przez kulturę zachodnią tylko po to, by jakoś zaklasyfikować „inność”. Zwraca ona uwagę, że nie istnieje tak szeroko rozpowszechniony konstrukt poetki aszkenazyjskiej, dlatego więc miałyby istnieć konstrukt poetki mizrachijskiej. Keisar woli być po prostu poetką (Lafontaine 2018).

Po premierze pierwszego tomu mówiła, że jej wiersze powinny żyć na ulicy, powinny wywoływać zamieszanie, oddziaływać, zmuszać do dyskusji (Chason 2014). Znakiem tego jest synkretyzm językowy Keisar, która miesza język wysoki ze slangiem, powołuje się na motywy biblijne, ale też na popkulturę, wplatając język angielski do swoich tekstów. Bez wątplenia pierwszy tom był cegiełką, która przyczyniła się do podjęcia tematu Żydów mizrachijskich. Dwa lata po wydaniu *Szachor al gabej szachor* minister edukacji Naftali Benet powołał specjalny komitet pod przewodnictwem Ereza Bitona – poety o korzeniach algierskich i marokańskich. Celem komitetu miało być włączenie kultury Żydów mizrachijskich do izraelskiego systemu edukacji. Wiersze Keisar znalazły się w obowiązującym kanonie lektur szkolnych (Lafontaine 2018).

Początkowa wyrazistość i wojowniczość Keisar zdawała się stopniowo tracić na intensywności w kolejnych tomach. Poetka zaczęła uderzać w odmienne tony. Drugi tom – *Muzika gwoha* z 2016 roku – według krytyka i pisarza Eliego Hirsza jest bardziej gorzki i mroczny. Został wydany po dwóch latach od debiutu, kiedy Keisar doświadczyła pierwszej krytyki swojej poezji, jak i krytyki pod adresem *Ars Poetika*. Hirsz zaznacza, że jego zdaniem drugi tom jest mniej buntowniczy. Keisar nadal walczy, ale zamiast atakować, wybiera dumne trwanie z podniesionymi rękami (Hirsz 2016). Ponadto nowym orężem Keisar staje się feminizm i wspólnotowość kobieca. Zostało tu już wcześniej zauważone przez krytyczkę Lilach Ben-Dawid, która wskazywała, że z perspektywy Keisar mizrachijskość¹⁹ to doświadczenie na wskroś naznaczone płcią – jest to przeżycie kobiece z całą mocą domagające się sprawiedliwości po latach spychania na margines (Ben-Dawid 2014). Drugi tomik pozwolił na uwidocznienie feministycznego aspektu twórczości poetki, który stanie się jej nową charakterystyką.

Trzeci tom wydany w 2018 roku nie zebrał entuzjastycznych recenzji i nie powtórzył sukcesu pierwszego tomu. Pisarz Ran Jagil (2018) wyliczył przewinienia i niedociągnięcia Keisar, zarzucając jej wtórność i brak pierwotnej wyrazistości. Zdaniem Jagila Keisar

¹⁹ Hebrajskie *mizrachijut* (מזרחיות), tłumaczone dosłownie jako mizrachijskość. Można rozumieć to określenie jako ogólną przynależność do kultury Żydów mizrachijskich.

zawodzi, kiedy opada rewolucyjny kurz i przychodzi pisać o rzeczach zwykłych. W jego opinii tom wydaje się być za długi i wadliwie zredagowany przez Almoga Bahara – redaktora dwóch poprzednich tomów. Paradoksalnie właśnie w niedawno odkrytym przez Keisar feminizmie Jagil dostrzega pretensjonalność i zbyt daleko posuniętą prostotę. Uważa, że wiersze już nie prowokują, są słabe i płytkie pod względem poetyckim.

Czwartym i ostatnim tomem wydanym w 2022 roku jest *Kachol*. W rozmowie przeprowadzonej przez pisarza Eszkola Newo, w ramach rozmów literackich publikowanych w formie podcastów, Keisar mówiła, że jest to dla niej szczególny tom, bo naznaczony pandemią i rozstaniem z partnerem (Kan 2022). Nagle Keisar musiała zmierzyć się z przerwaniem planów zawodowych, nie mogła brać udziału w wydarzeniach artystycznych, warsztatach i prelekcjach. Jako samotna matka musiała skupić się na swojej córce. Pisanie przychodziło jej z trudem, ponieważ codzienne życie, podróże, bycie w ciągłym ruchu są dla niej źródłem inspiracji.

Ważnym aspektem jej poezji stał się feminizm, który rozwijał się od początku twórczości. W wywiadzie udzielonym w 2020 roku Adi Keisar powiedziała, że widzi ogromny potencjał w artystkach pochodzenia mizrachijskiego i kobietach w ogóle, dlatego jej celem jest edukowanie kobiet i budowanie „kobiecej dynastii” – pewnego nieformalnego ruchu, który miałby pomagać kobietom w tworzeniu własnej rzeczywistości w sposób niezależny. Keisar chce wzmacniać w kobietach poczucie pewności własnego głosu w poezji (Kan 2020). Tworzenie, a może odzyskiwanie swojej tożsamości jako osoby pochodzenia mizrachijskiego wiąże się u Keisar z potrzebą niezależności jako poetki-kobiety. Przeszkadza jej, że ona jako poetka-kobieta zawsze musi zostać dodatkowo zaklasyfikowana jako ta poetka o danym pochodzeniu, podczas gdy wspomniany wcześniej Erez Biton jest wolny od dodatkowych określeń i z powodzeniem przedstawiany jest jako poeta li tylko. Jest to kwestia, którą Keisar sygnalizuje opinii publicznej, zwracając uwagę na możliwą ukrytą dyskryminację pod względem płci (Bizawi 2015).

3.3. Ars Poetika

Grupa Ars Poetika powstała w styczniu 2013 roku i stanowi centralny element działalności Keisar. Pierwsze wydarzenie z serii Ars Poetika²⁰ miało miejsce w telawiwskim barze Zewulun10 i przewróciło do góry nogami artystyczną scenę miasta.

²⁰ Ars Poetika jest zarówno terminem określającym spotkania poetyckie organizowane przez Adi Keisar, jak i nazwą grupy poetów, którzy zrzeszają się w ramach tychże spotkań.

Ars Poetika to nieformalna grupa poetycka, która wyrosła ze wspólnych spotkań, podczas których poeci, głównie pochodzenia mizrachijskiego, czytali swoje wiersze. Jednak członkowie Ars Poetika wolą nazywać się falą, ruchem, zmianą, ale nie grupą jako taką (Eliahu 2013). Poeci działają w ramach wieczorków poetyckich z różnym nasileniem, współtworząc emancypacyjną narrację Żydów orientalnych. Początkowo Ars Poetika było nazwą konkretnego wydarzenia, dopiero później pod wpływem potrzeby społecznej przekształciło się w oddolny ruch zmiany kulturowej. Największą uwagę przyciągały wiersze polityczne, pełne buntu i niezgody, kwestionujące stereotypy na temat Żydów mizrachijskich. Taki wachlarz tematyczny sprawił, że członków Ars Poetika zaklasyfikowano jako rewolucjonistów (Bizawi 2015).

Wieczór czytania poezji pod nazwą Ars Poetika miał być jednorazowym wydarzeniem zorganizowanym przez Keisar, która chciała stworzyć wspólnotę oraz bezpieczne i twórcze miejsce do dzielenia się wierszami. Plan Keisar zakładał, że wieczór dodatkowo będzie czymś więcej – imprezą²¹, podczas której tancerki będą prezentować taniec brzucha, ludzie będą śpiewać, a DJ będzie puszczał klubową muzykę. Poezja miała być zabawą, a całe wydarzenie holistycznym spektaklem wizualnym. Pierwszy wieczór okazał się niewiarygodnym sukcesem i na podobieństwo kuli śnieżowej spowodował ogromne zainteresowanie kwestią Żydów mizrachijskich w społeczeństwie właśnie w formie zaproponowanej przez Keisar (Kan 2020). Ars Poetika miało być inkluzywną, także językowo, platformą wyrazu i wolności, rozrywkową, ale też oddającą głos poetom pochodzenia wschodniego na ich własnych zasadach (Chason 2014). Dlatego w opinii Keisar Ars Poetika było jakościowo odmienne od pozostałych poetyckich przedsięwzięć w Tel Awiwie. Sukces Ars Poetika to też sukces poszczególnych poetów, którzy zyskali popularność i wydali własne tomy poezji (Bizawi 2015).

Nie bez znaczenia jest sama nazwa tej inicjatywy – Ars Poetika²². Zapożyczone z łaciny wyrażenie oznaczające sztukę poetycką (*ars poetica*) zawiera w sobie słowo *ars* (zapisywane po hebrajsku na początku z literą alef), czyli sztukę, kategorię wysoką związaną z pięknem i estetyką. Homonimem tego słowa jest hebrajskie *ars* (zapisywane na początku z literą ajin) o znaczeniu potocznym. Ruwik Rosental (2007, 25) w swoim *Leksykonie slangu i żargonu* podaje, że słowo *ars* (przez ajin) do lat 70. XX wieku

²¹ Keisar wielokrotnie używa słowa *chafła*, dopiero w drugiej kolejności *mesiba*, chociaż obydwa słowa można tłumaczyć jako „impreza”. Pierwsze jest słowem arabskim: *chafła* charakteryzuje się konkretnym rodzajem muzyki mizrachijskiej, tańcami, pokazami tańca brzucha.

²² Po hebrajsku nazwa grupy zapisywana jest: ערס פואטיקה. Słowo *ars* jako chuligan pisane jest ערס, z literą ajin na początku. *Ars* jako sztuka poetycka pisane jest z literą alef na początku – ארס.

oznaczało człowieka sprytnego, zaradnego, też przebiegłego i podstępnego. Później nabrało znaczenia bardziej pejoratywnego i jest używane obecnie dla opisanie osoby zuchwałej, popełniającej kradzieże lub zachowującej się jak drobny przestępca. Zazwyczaj chodzi o mężczyznę pochodzenia mizrahijskiego. W slangu języka hebrajskiego istnieje żeński odpowiednik tego słowa – *frecha*²³. Rosental definiując to słowo, opisuje młodą dziewczynę, bezpośrednią w zachowaniu, ubraną w obcisłe i tandetne ubrania. Ten termin również funkcjonuje w języku hebrajskim od lat 70. Kiedyś kojarzony był z dziewczyną pochodzenia mizrahijskiego, natomiast obecnie opisuje raczej konkretny sposób zachowania (*ibid.*, 26). Keisar, celowo mieszając kategorie języka wysokiego i niskiego, uzyskała efekt niejednoznaczności. *Ars*-chuligan stał się podmiotem tworzącym własną narrację, a *ars*-sztuka poetycka została zepchnięta z piedestału. Symbolicznie poezja została oddana ludziom jako w pełni dostępny środek wyrazu, przestała być domeną elit. Główną motywacją poetki dla zastosowania takiej nazwy było odzyskanie nie tylko poezji jako środka ekspresji, ale też własnej kultury (Kan 2022).

Ruch *Ars Poetika* można opisać jako falę, która porwała społeczeństwo, zaaktywizowała twórców, jak i rzeszę wiernych odbiorców. Artyści, którzy czytali swoje wiersze, podkreślają, że w czasie spotkań panowała wyjątkowa atmosfera wolności, otwartości na różnorodność, atmosfera rodzinna (Eliahu 2013). Adi Keisar zawsze powtarzała, że *Ars Poetika* nie jest zamkniętą strukturą. Zależało jej na zbudowaniu przestrzeni bezpiecznej, przede wszystkim dla siebie, na gruncie której wyrosła cała społeczność dzieląca się swoimi doświadczeniami (Kan 2020). Artykuły i wywiady z Keisar, które wspominają pierwsze wieczory, kreślą obraz nie tyle zabawy czy imprezy, ale głównie kolektywnego katharsis. Poeci z Keisar na czele pisali z perspektywy prywatnej, ale najwyraźniej równocześnie byli głosem innych zgromadzonych (Bizawi 2015). Należy zwrócić uwagę na oprawę spotkań, ponieważ odbiega ona od stereotypowego wyobrażenia cichego i eleganckiego spotkania poetyckiego. *Ars Poetika* to impreza, szczególnie formuła wymyślona przez Keisar, wpisująca się w różnorodność, witalność i dumę Mizrachim. Jednak profil wydarzeń jest zgodny z panującą w Izraelu tendencją do łączenia poezji z innym środkiem wyrazu, najczęściej z muzyką, tak jak w trakcie *Slam Poetry* (Izikowic 2015). Słowo recytowane staje się elementem performatywnym, a odczyt sytuuje się na pograniczu koncertu i imprezy. To, co *Ars Poetika* dała scenie artystycznej, to pełne

²³ Hebr.: פִּרְחָה.

zaangażowanie w sprawy polityczne i społeczne oraz oddanie mikrofonu – dosłownie – tym, którzy do tej pory mogli tylko słuchać.

O sile oddziaływania Ars Poetika i samej Keisar może świadczyć fakt, że po pierwszym wydarzeniu w kierunku poetki posypały się sugestie, że być może chce założyć partię polityczną (Kan 2018). Tym samym poezja wskazała na istniejącą potrzebę przeprowadzenia głębszych zmian społeczno-kulturowych. Fenomen Ars Poetika był jaskrawym przykładem istniejącego od lat napięcia społecznego – dyskryminacji Mizrachim. Jest to problem zakorzeniony nie tylko w pogardliwym języku, ale ukształtowanym historycznie sposobie myślenia o Żydach orientalnych.

Zjawisko, jakim jest opisywany ruch Ars Poetika, musiało zderzyć się również z krytyką. Podstawowym zarzutem adresowanym do twórców była rezygnacja z jakości treści na rzecz formy. Tym samym w mniemaniu niektórych przewinieniem był niski walor artystyczny. Natomiast sympatycy grupy argumentują, że krytyka jest reakcją tej części społeczeństwa, która nie zgadza się z głoszonym przez Ars Poetika przesłaniem na temat wartości (Madar 2015). Pojawia się pytanie, co jest poddawane krytyce? Katia Alon wskazuje, że chodzi o starcie dwóch stron, które już trwało, a zyskało nowy front – front twórczości artystycznej (*ibid.*). W takim rozumieniu krytyka może być wypadkową rozdźwięku społecznego, pochodzić od strony uwikłanej w spór, więc traci swoją obiektywność. Nawet jeśli powyższe założenie po części okazałoby się prawdziwe, nie zmienia to faktu, że Ars Poetika i Adi Keisar odrzucają jakąkolwiek krytykę (*ibid.*). Poetka podkreśla, że nie interesuje ją tylko poezja. Tłumaczy, że jej twórczość jest zaangażowana, burzy pewien porządek, dlatego też budzi sprzeciw (Bizawi 2015). Profesor Chawiwa Pedaja już w 2015 zapowiadała, że może to być koniec rewolucji Ars Poetika w znaczeniu realizacji, tworzenia mizrachijskości. Wtedy wskazywała na potrzebę instytucjonalizacji społecznego protestu, ponieważ ruch musiałby zaproponować nową formułę, redefiniować swoją aktywność lub czekać na wypalenie (*ibid.*). Ostatnie filmy na kanale YouTube, dla Ars Poetika głównej platformy do komunikacji z odbiorcami, są sprzed 11 miesięcy²⁴.

²⁴ Stan na początek roku 2023.

Rozdział IV

Interpretacja wybranych wierszy

W wierszach Adi Keisar można wyróżnić dominujące motywy, którym zawdzięcza rozgłos, oraz te nowe, które stopniowo pojawiały się w kolejnych tomikach wraz z rozwojem Keisar jako artystki komentującej otaczającą ją rzeczywistość.

W swojej analizie zdecydowałam się skupić na trzech głównych nurtach tematycznych wyróżnionych przeze mnie w pierwszych dwóch tomach wierszy: wątkach rodzinnych, głównie na relacji z babcią, wątkach politycznych oraz wątkach rewolucyjnych. Wybrane przeze mnie wiersze nie dają się jednoznacznie zaklasyfikować tylko do jednej z trzech kategorii. Obecne w nich głosy wzajemnie się przeplatają, stanowią dla siebie kontekst i nie poddają się ostremu wyznaczeniu granic. Tym samym wielokrotnie, niezależnie od omawianego wątku, będzie pojawiała się kwestia tożsamości, ponieważ wszystkie trzy tematy są powiązane z poszukiwaniem, budowaniem czy odzyskiwaniem tożsamości. Podział wierszy podług tematów polegał raczej na identyfikacji dominujących akcentów.

Zważywszy na dokonany wcześniej przegląd życiorysu i biografii Keisar, utożsamiam w swojej analizie podmiot liryczny z osobą twórczyni.

Z powodu obszerności utworów przytoczone zostaną kluczowe dla analizy fragmenty wierszy. Pełny tekst oryginalny wraz z tłumaczeniem stanowi załącznik do niniejszej pracy.

4.1. Wiersze – wątki rodzinne

W zakres wybranych przeze mnie wierszy rodzinnych wchodzi dwa utwory: „Galbi” oraz „Czarne na czarnym”. Obydwa dotyczą głównie znaczenia relacji z babcią dla odkrywania przez poetkę swojej tożsamości. Pokazują również, jak ważne są korzenie rodzinne dla poczucia przynależności do historii nieograniczającej się do własnego życia.

Wiersz „Czarne na czarnym” jest tekstem kameralnym i intymnym, cichym w porównaniu do buntowniczych wierszy Keisar. Poetka skupia się w nim na opisie relacji, która łączyła ją z babcią, co prowadzi czytelnika do refleksji o tożsamości. Konstrukcja wiersza opiera się na retrospekcji specyficznego wspomnienia z dzieciństwa.

Na początku wiersza zarysowana zostaje główna kanwa, na której opiera się dalszy ciąg utworu: bariera językowa pomiędzy podmiotem lirycznym a babcią. Keisar wielokrotnie w wywiadach mówiła, że babcia mówiła tylko po jemeńsku, który był stereotypowo uważany za dialekt zacofania. Z kolei poetka mówiła tylko po hebrajsku i nie rozumiała babci.

Moja babcia kochała mnie z ciężkim akcentem
i mówiła do mnie jemeńską mową,
której nigdy nie rozumiałam.

בְּמִבְטָא כָּבֵד אֶהְבֵּה אוֹתִי סְבִתָּא שְׁלִי
וְדַבְרָה אֵלַי דְּבוּרִים תִּימְנִיִּים
שְׂאֵר פֶּעַם לֹא הִבְנֵתִי,

Przepaść pomiędzy nimi, spowodowana brakiem wspólnego języka, dla Keisar jako dziewczynki była powodem do obaw. Poetka pisze, że zakłopotanie pojawiało się szczególnie wtedy, kiedy musiała znaleźć inny sposób skomunikowania się z babcią. Jednocześnie język, którym mówiła babcia, nie wydawał się emocjonalnie całkiem obcy. Pokazuje to, że podmiot liryczny być może odnajduje w sobie cząstki, które rezonują z nieznanymi dźwiękami mowy jemeńskiej.

Kiedy byłam dziewczynką,
pamiętam,
jak bałam się zostawać z nią sama
z obawy, że nie zrozumieję jej języka
(...)
a dźwięki wydawały się bardzo dalekie
nawet kiedy mówiła do mnie z bliska.

וּבְתוֹר יְלֵדָה
אֲנִי זוֹכֶרֶת
אִיד פִּחְדִּי לְהִשָּׂאֵר אִתָּהּ לְבַד
מְחַשֵּׁשׁ שְׁלֹא אֲבִין אֶת הַלְשׁוֹן בְּפִיהָ
(...)
וְהַצִּלִּילִים נִשְׁמָעוּ רְחוֹקִים רְחוֹקִים
גַּם כְּשֶׁדַבְּרָה אֵלַי קְרוֹב.

Keisar wraca wspomnieniem do dnia, kiedy dostała od babci jogurt i chciała jej podziękować. Sytuacja wydaje się trywialna, ale niemożność wypowiedzenia jednego słowa staje się przyczynkiem do zatrzymania się i zagłębienia w odczucia małej dziewczynki. Z powodu braku słów dziewczynka decyduje się na gest niewinny, bardzo dziecięcy – daje babci kwiatek zerwany w ogrodzie. Między babcią a wnuczką wybrzmiewa cisza, niemalże jak trzecia bohaterka opisanej interakcji. Keisar bawi się słowami i posługuje się sprzecznymi pojęciowo określeniami, aby wydobyć niezręczność chwili: z jednej strony mamy dwa nieme języki, komunikacyjną pustkę pomiędzy ludźmi, zestawioną z czymś przeciwnym – wypełnianiem kubeczka wodą – w tej właśnie ciszy.

a ona obmyła kubeczek po prili
w milczeniu
napełniła go wodą

וְהִיא שָׁטְפָה אֶת גְּבִיעַ הַפְּרִילִי
בְּשִׁתִּיקָה
מְלֵאָה בּוֹ מַיִם

Poetka wskazuje, jak wielkie zakłopotanie, w jej odczuciu jako dziecka, zawisło wtedy nad nią i nad babcią. Celna staje się przenośnia:

Pamiętam
jakie skrępowanie pojawiło się między nami
z jednej krwi
i dwóch niemych języków,

אֲנִי זֹכֶרֶת
כַּמָּה מְבוּכָה עִמָּדָה בְּיַגְוִנוֹ
שֶׁל דָּם אֶחָד
וּשְׁתֵּי לְשׁוֹנוֹת אֶלְמוֹת

Wnuczka i babcia, jedna rodzina, jedna krew, lecz podzielona przez dwa języki. Te języki nie tylko są różne, ale przez swoją niekompatybilność tracą funkcję informacyjną i integrującą, stają się wręcz nieme. Wybija się brak oczywistego i naturalnego dla ludzi sposobu komunikacji – języka. Natomiast nie jest to przeszkodą dla więzi o wiele trwalszej i silniejszej, wyrażanej poza słowami. W tym miejscu utworu podmiot liryczny przechodzi do pewnych odczuć oraz doświadczeń związanych z babcią, które wymykają się racjonalnemu doświadczeniu. Tą najważniejszą jakością staje się porozumienie duchowe, subtelne, zamknięte w spojrzeniu, gestach, sposobie poruszania się. Te ulotne impresje okazują się być dowodem pewnej ciągłości rodzinnej i klanowości. Keisar i babcia współdzielią komórkowe porozumienie, razem należą do jednej spuścizny kulturowej, ponieważ są spokrewnione:

i tylko kochała moje drobne ciało
córki swojej córki.

וְרַק אֶהְבֶּהָ אֶת הַגּוֹף הַקָּטָן שֶׁלִּי
שֶׁל הַבַּת שֶׁל הַבַּת שֶׁלִּי.

Jednocześnie ta miłość cały czas była naznaczona językiem. W oczach dziecka był to szczegół definiujący charakter relacji i od „miłości z ciężkim akcentem” Keisar wiersz zaczyna. Keisar przemycą również temat dyskryminacji imigrantów z Jemenu jako tych uwstecznionych w stosunku do Aszkenazyjczyków. Znakiem ich niższego statusu był dialekt języka arabskiego, którym mówili. Niemniej jednak z perspektywy czasu poetka dostrzega inne, pozajęzykowe pomosty łączące ją z babcią.

Wiersz zakończony jest refleksją dorosłej Keisar, która z żalem i tęsknotą opisuje pragnienia serca, które intuicyjnie pchają ją ku rzeczom pozornie niezrozumiałym. Poetka mówi, że pragnie uczyć się języka jemeńskiego. Może to wydawać się dziwne, ale już za chwilę

widzimy, że przepełniają ją motywacje małej dziewczynki, tej z przeszłości. Mała Keisar pragnie wrócić na grób babci i w dramatycznym geście wykrzyzczyć wszystko to, czego nie była w stanie powiedzieć przed laty. W wyrazie dziecięcej troski chce zrobić rzecz najważniejszą – ostrzec babcię przed mrówkami w kwiatku:

I czasami serce prosi dla siebie	וְלִפְעָמִים הַלֵּב מְבַקֵּשׁ לְעֵצְמוֹ
o rzeczy dziwne,	דְּבָרִים מוֹזְרִים
jak na przykład by uczyć się jemeńskiego	כְּמוֹ לְלַמֵּד תִּיֻמְנִית
i wrócić na jej grób	וְלָחֹזֵר לְקִבְרָה שְׁלָהּ
przyłożyć usta do ziemi	לְהִצְמִיד שְׁפִתָּיִם לְתוֹךְ הָאֲדָמָה
i wykrzyzczyć do wewnątrz	וְלִצְעֵק פְּנִימָה
to wszystko, co miała do powiedzenia tamta dziewczynka,	אֵת כָּל מָה שֶׁהָיָה לִילְדָהּ הַהִיא לֵאמֹר
a w szczególności ostrzec ją	וּבְעֵקֶר לְהַזְהִיר אוֹתָהּ
przed tym kwiatkiem, który jej przyniosłam,	מִהַפְּרַח שֶׁהֵבֵאתִי לָהּ
kwiatkiem pełnym mrówek.	פְּרַח מְלֵא בְּנְמָלִים.

Wydaje się, że Keisar przez lata nosiła w sobie poczucie straty po wspólnych chwilach z babcią, które z powodu bariery językowej były niepełne. Nie umniejsza to więzi duchowej, ale tę dostrzegła po latach już jako osoba dorosła. Dla małej dziewczynki, która nadal tkwi w Keisar, niemoc w wyrażeniu prostych rzeczy pozostaje bolesna. Słowa w końcowej części utworu są zabarwione rezygnacją i dziecięcym smutkiem, który prawdopodobnie w dorosłej Keisar pozostanie tak jak mrówki w kwiatku.

W drugim wierszu o tematyce rodzinnej pt. „Galbi” autorka przenosi punkt ciężkości na myśl odwołującą się do wspólnych doświadczeń plemiennych. Nagle to poetka staje się odbiorczynią wspomnień oraz głosów z przeszłości, które kawałek po kawałku wypełniają w niej pustą przestrzeń. Pojawia się istotna myśl, zaakcentowana również w wierszu wcześniejszym, że kluczowa dla budowania tożsamości jest pamięć: pamięć o rodzinie, o losach krewnych, pamięć o byciu częścią dłuższej opowieści. Bez pielęgnowania wspomnień i bez wiedzy o własnym pochodzeniu człowiek traci bezpowrotnie część siebie. Keisar w wierszu mówi, że życie krewnych w Jemenie powraca do niej jak echo – ciepło piasku, twarz ciotki, dom, tęsknota do pustyni – a ona próbuje to wszystko utrwalić w sobie w sposób dosłowny, wypisując po wewnętrznej stronie skóry:

Odłamkami szkła	בְּשִׁבְרֵי זְכוּכִיּוֹת
próbuję napisać	אֲנִי מְנַסֶּה לְכַתֵּב
po wewnętrznej stronie	עַל הַצַּד הַפְּנִימִי
skóry	שֶׁל הָעוֹר
dom, którego nigdy nie ujrzałam	בֵּית שְׂאֵף פֶּעַם לֹא רָאִיתִי

i twarz ciotki
pochowanej tam w piaskach.

נְאֻת פְּנֵי הַדּוֹדָה
שְׁנֵקְבָרָה שָׁם בַּחֹלוֹת.

Wspomnienia rodzinne są utrwalane w postaci urwanych zdań, półsłówki, a każdy wers niesie ze sobą ciężar historyczny. Poniższy refren pojawia się dwukrotnie, raz w pierwszej części wiersza, a później jako refren zamykający. Przywołane wspomnienia nie należą do Keisar, ale do innych członków rodziny. Jednak raz za razem powtarzane jak zaklęcie – już w ostatniej strofie – stają się jej własnymi i wydają się być częścią jej doświadczeń. Deklamowanie, wypowiedzianie ich na głos urealnia je na wzór praktyk magicznych. Gades to wioska w Jemenie, z której pochodzi rodzina matki Keisar. Stamtąd też ściągaly liczne społeczności żydowskie, by następnie trafić do obozu dla uchodźców o nazwie Chaszed, który zlokalizowany był w Adenie. Z tego miejsca rząd Izraela organizował loty w ramach operacji sprowadzania imigrantów pod nazwą „Na skrzydłach orłów”. Obóz nie był dostosowany do tak dużej liczby imigrantów, co skutkowało opłakanymi warunkami sanitarnymi i mieszkalnymi. Część imigrantów zmarła w obozie, nigdy nie docierając do Izraela. Jako „nauczyciel” przetłumaczony został termin *mori*, który oznacza nauczyciela w szkole religijnej w tradycji jemeńskiej i jest odpowiednikiem aszkenazyjskiego melameda.

Okruszki usłyszanych przeze mnie zdań
urywane mamrotania
synagoga w Gedes
ciągi nauczyciela
obóz Chaszed
na skrzydłach orłów.

פְּרוּרֵי מְשֻׁפְּטִים שְׁשֻׁמְעֵתִי
מְלֻמּוּלִים קְרוּעִים
בֵּית הַכְּנֻסָּת בְּגֵדֶס
הַשּׁוֹט שֶׁל הַמּוֹרֵי
מִתְנַה סְאֻשָׁד
עַל כְּנָפֵי נְשָׂרִים.

W kolejnych wersach Keisar zadaje pytanie, czy ktokolwiek wie, kiedy urodziła się jej ciotka:

kiedy urodziła się ciocia Szoszana.
Ktoś wie?
Kiedy urodziła się ciocia Szoszana,
która w Jemenie miała na imię Szadra.

מִתִּי נוֹלְדָה דּוֹדָה שׁוֹשָׁנָה
מִיִּשְׁהוּ יוֹדֵעַ?
מִתִּי נוֹלְדָה דּוֹדָה שׁוֹשָׁנָה
שְׁבַתִּימֵן נִקְרְאָה שְׁדָרָה

Należy zwrócić uwagę, że ciotka funkcjonuje pod dwoma imionami – Szadra i Szoszana. Wedle słów zapisanych w pierwszej części wiersza ciotka została pochowana w piaskach pustyni. Prowadzi to do pytania, czy Szadra vel Szoszana i ciotka, która umarła, to ta sama osoba? Taka droga interpretacyjna jest dopuszczalna, ale tylko pod warunkiem przyjęcia

założenia, że śmierć została wykorzystana jako przenośnia, ponieważ w czasie jednego z pierwszych spotkań autorskich po ukazaniu się tomiku, Keisar powiedziała, że ciotka Szadra vel Szoszana jest wśród publiczności (ArsPoetika 2014). Pozwala to na interesującą interpretację, zgodnie z którą utrata swojego imienia oznacza utratę części siebie, a co za tym idzie – jest śmiercią. Ciocia Szoszana, pochowawszy siebie jako Szadrę i tym samym zostawiwszy część siebie w Jemenie, była zmuszona stać się Szoszaną w Izraelu. Wprowadza to istotny w tradycji żydowskiej temat znaczenia imienia dla życia człowieka. Wedle tradycji imię powinno być starannie dobrane i nieść ze sobą znaczenie, ponieważ może zaważyć na losach jego właściciela (Jaracz 2015). Można domyślać się, że dla ciotki Keisar życie zostało rozdarte na dwie połowy, a każda z nich toczyła się pod innym imieniem.

Motyw podwójnego nazewnictwa ma naturalną kontynuację w wierszu i pojawia się w kolejnej odsłonie. Tym razem Keisar zastanawia się, czy jej serce – w języku hebrajskim – to również to samo serce – w języku jemeńskim:

Mama powiedziała kiedyś, że *galbi*
oznacza „moje serce”
po jemeńsku,
więc jeśli moje serce
zostało zrodzone w Izraelu,
to czy ono również jest *galbi*?

אָמָא אָמְרָה פֿעם שְׁגַלְבִי
זֶה לִבִּי
בְתִימָנִית
וְאִם הַלֵּב שְׁלִי
נִוְלַד בְּיִשְׂרָאֵל
גַּם הַלֵּב שְׁלִי הוּא גַלְבִּי?

Czy ze względu na odmienne języki dwie różne nazwy opisujące ten sam desygnat mieszczą w sobie odmienny zestaw wartości? Czy jedno „serce” może mieć odmiennie odcienie znaczeniowe? Czy serce jednej osoby może przetrwać w dwóch różnych światach? A w końcu – czy istnieje szansa, aby to rozdarte serce zlepić w jedno? Podmiot liryczny chyba właśnie to próbuje zrobić – powrócić do świata przodków, aby zrozumieć swój wewnętrzny świat tu i teraz. Poprzez powrót do zapożyczonych wspomnień pragnie zrozumieć swoje jemeńskie serce. Kroczenie odbywa się po omacku, w niepewności, po drodze usianej pojedynczymi słowami, niedokończonymi zdaniami i mamrotaniem:

Z zamkniętymi oczami
próbuję znaleźć
drogę

do świątyni wspomnień,
włożyć stopy

בְּעֵינַיִם עֲצוּמוֹת
אֲנִי מְנַסֶּה לְמַצֵּא
אֶת הַדֶּרֶךְ
לְבֵית הַמִּקְדָּשׁ
שֶׁל הַזְּכָרוֹנוֹת,
לְהִקְנִיס כַּפּוֹת רַגְלַיִם

w ślady pozostawione przez tych
którzy przybyli stamtąd
i kroczyć ścieżką z powrotem,
aby dowiedzieć się czegoś
o moim *galbi*.

לְטָבִיעוֹת שְׁהוֹתִירוּ
אֵלֹי שְׁבָאוּ מִשָּׁם
וְלִצְעֵד אֶת הַדָּרֶךְ הַזֶּה
כְּדֵי לְדַעַת מִשָּׁהוּ
עַל הַגְּלָבִי שְׁלִי.

Podróż fizyczna – pisanie po skórze, wkładanie stóp w ślady innych – jawi się jako element konieczny do wyruszenia w podróż duchową, aby poskładać swoją tożsamość z historii krewnych – z opowieści obcych, ledwo słyszalnych, ale jednocześnie trochę znajomych. Te wspomnienia, które nie należą do poetki, wpływają jednocześnie na kształt jej życia.

Dwa opisanie wiersze są punktem wyjścia nie tylko do dalszych rozważań na temat twórczości Keisar, ale wydają się również być źródłem poszukiwań dla samej poetki. To właśnie od więzi z babcią, wartości przekazywanych w domu, wspomnień związanych z czasem spędzonym z krewnymi rozpoczął się dla Keisar proces poszukiwań, odnajdowania i zbierania odłamków siebie. Jest to początek niezwykle intuicyjny, prywatny, pełen namysłu i czerpania sił do dalszej drogi.

4.2. Wiersze – wątki rewolucyjne

W tej części analizy skupię się na trzech wierszach – „Jestem Mizrachijką”, „Głośna muzyka” oraz „Białe kłamstwa”. Wszystkie dotyczą tematu rewolucji społecznej i kulturowej.

Trzy wiersze skonstruowane są na zasadzie dialogu z bezimiennym oponentem. Wypowiedzi kierowane są do „niego” lub do „nich”. Poetka w wierszach dyskutuje z przekonaniem tegoż bohatera, podważa jego punkt widzenia, a w końcu wywołuje rewolucję. Zapowiada konieczność zaprowadzenia zmian w sposobie, w jaki została zaprojektowana izraelska rzeczywistość. Pod tą postacią nie kryje się konkretne nazwisko, ponieważ pełni ona funkcję symboliczną i zawiera w sobie tę część społeczeństwa, która ma biały kolor skóry, prawdopodobnie pochodzenie aszkenazyjskie i jest społecznie uprzywilejowana. Według słów Keisar w wierszu „Białe kłamstwa”, dyskryminacja i podział na lepszych oraz gorszych to nadal problemy, które toczą izraelskie społeczeństwo. Keisar kontynuuje tę narrację w swoich wierszach, podkreślając odrębność *Mizrachim* i *Aszkenazim* w słowach „ja” i „ty”. Pokazuje, do jakich dramatycznych podziałów doprowadziła polityka państwa.

Utwór „Jestem Mizrachijką” był sztandarowym wierszem-manifestem, który zapewnił Keisar rozgłos. Utwór skonstruowany jest z pięciu rozbudowanych strof przeplatanych pytaniem do mężczyzny lub podmiotu zbiorowego: „Co mi zrobisz?” / „Co mi zrobicie?”. Podmiot liryczny przekonuje swojego rozmówcę, który przez cały czas pozostaje tylko niemą i słuchającą figurą, że jest Mizrachijką zupełnie innego rodzaju, niż on sobie wyobraża. Poetka jest osobą wykształconą z pogranicza różnych kręgów kulturowych, zarówno czyta Bułhakowa i Camusa, jak i słucha Argowa. Dodatkowo jest gotowa mieszać skrajne jakości i nie obawia się działań niemalże świętokradczych, co jest symbolizowane poprzez zakazane według zasad koszerności łączenie nabrała z mięsem:

Miesza wszystko pomalutku
na małym ogniu
mleko i mięso
czerń i biel
para zatruwa
Wasze niebo niebiesko-białe

מְעֵרְבֶכֶת הַכֹּל לְאֵט לְאֵט
עַל אֵשׁ קְטַנָּה
חֵלֶב וּבֶשֶׁר
שְׁחֹר וְלָבָן
הָאֵדִים מְרַעִילִים
אֵת הַשָּׁמַיִם כְּחַל לָבָן
שֶׁלְכֶם.

Niebiesko-białe niebo jest punktem odniesienia i symbolem świata dobrze znanego męskiemu bohaterowi. Jednak słowa Keisar sieją niepokój, ponieważ jej działania wkrótce zatrują obecny świat, a więc doprowadzą do końca pewnej ery. W „waszym niebiesko-białym niebie” zakodowane jest również odniesienie do wiodącej partii politycznej, która nazywa się właśnie Niebiesko-Biali. W tym sensie poetka sprzeciwiałaby się narracji prowadzonej przez polityków.

Podmiot liryczny reprezentuje sobą o wiele więcej niż wynikałoby z przyporządkowanego jej teoretycznego terminu z książek. Jest Mizrachijką z krwi i kości, obywatelką Izraela i świata – oddycha po hebrajsku, ale kocha po arabsku. Według własnych zasad odnajduje się w różnych kontekstach, ponieważ odrzuciła ten jeden jedyny przypisany jej przez uprzywilejowanych. Swoim wyglądem w ogóle nie przypomina wzorca blondynki rozpowszechnianego w środkach masowego przekazu, a więc nie jest tym, co znane, popularne, uważane za standardowe i normalne. Jeśli telewizja serwuje swoim odbiorcom tylko okrojoną wersję rzeczywistości, zauważając jedynie część obywateli, trzeba wyjść na ulicę i robić rewolucję, ponieważ bez niej nie zobaczymy zmian w mediach. Keisar zgrabnie prowadzi tę myśl, używając hasła ruchu Black Power z lat 60. XX w., kiedy w Stanach Zjednoczonych walciono z dyskryminacją na tle rasowym: „The revolution will not be televised”. Dziesięć lat

później Gil Scott-Heron wykorzystał zdanie w piosence o tym samym tytule, której tekst stanowił wylistowanie wszystkich zjawisk, którymi rewolucja nie jest i których rewolucja nie zrobi. Piosenka kończy się stwierdzeniem, że rewolucja nie zostanie pokazana w telewizji i nie będzie emitowana jako powtórka – ona zdarzy się na żywo (Ace Records 2013). Nie będzie wytworem wyobraźni malowanym przez media na ekranie, ale rzeczywistością ulicy. Tym samym Keisar wzywa do partycypowania w tym zamachu stanu.

Dalej podmiot liryczny mówi prowokacyjnie, że nie boi się być sobą w tych sytuacjach, które historycznie naznaczone były dyskryminacją *Mizrachim* w Izraelu. Nie boję się podczas wszystkich spotkań z wami/tobą, biały mężczyzno – zdaje się mówić Keisar – kiedy każdy Mizrachijczyk musiał udowodnić, że jest wystarczająco dobry i pasuje do twojej/waszej wizji. Nawiązuje tutaj do rad osiedlowych, które niegdyś decydowały o tym, kto może zamieszkać na osiedlu. Radom zarzucano praktyki dyskryminacyjne i niedopuszczanie do zakwaterowania obywateli pochodzenia mizrachijskiego. Keisar twierdzi, że również w codziennym życiu, kiedy Mizrachijczyk szuka pracy lub podróżuje, musi mierzyć się z podejrzeniami o bycie Arabem. Dotykamy tu zasygnalizowanego we wcześniejszej części pracy problemu, że *Mizrachim* ze względu na pochodzenie z krajów arabskich i ciemny kolor skóry byli uważani przez *Aszkenazim* za Arabów. Żydzi z Europy w pierwszej kolejności dostrzegali różnice dzielące ich i *Mizrachim* oraz podobieństwa pomiędzy Arabami i *Mizrachim*. Pozwalało to na szybkie wykluczenie *Mizrachim* z grupy własnej, a jednocześnie grupy decyzyjnej. Mizrachijczyk stawał się tym samym podejrzanym wrogiem.

Keisar mówi dalej, że manifestując sobą wiele pozornie sprzecznych charakterystyk, dotarła do „sytego centrum”, opuściwszy „głodne peryferia”. Chodzi o koncept zepchnięcia Mizrachijczyków na skraj oraz zmuszenia ich do życia – symbolicznie i dosłownie – w miejscu totalnego braku: braku szans, pieniędzy, zasobów, edukacji, praw. Jak powiedziała Keisar w wywiadzie telewizyjnym (Kan 2018), kiedy zaczynasz swoją podróż z pozycji nieuprzywilejowanej, „głód” może Cię zaprowadzić w przeróżne rejony. Wtedy poczucie braku popycha człowieka do wzrostu, zmusza do ciężkiej pracy i odkrywania własnych możliwości. Szczególnie zaakcentowane zostaje w wierszu znaczenie edukacji, a przez to samorealizacji. Poetka od zawsze uwielbiała czytać. Keisar wykorzystuje grę słów, opierających się na wspólnym rdzeniu i zależnie od kontekstu oznaczających wyjmowanie na wierzch, ujawnianie, ale też publikowanie książek. Tym samym edukacji i rodzicom Keisar zawdzięcza samopublikowanie, samoedukowanie, czyli stwarzanie samej siebie i w końcu – wyjście do światła, czyli pokazanie się światu:

ale oprawili
swoją duszę w moją
i wydali własnym sumptem
za każdym razem,
kiedy zabierali mnie
do biblioteki miejskiej.
za każdym razem kiedy prosili
nie czytaj w ciemności
popsują Ci się oczy,
więc wyszłam do światła.

אָבֶל פָּרְכוּ אֶת הַנְּשָׁמָה
שְׁלֵהֶם בְּשָׁלִי
בְּהוֹצָאָה עֲצָמִית
בְּכֹל פֶּעַם
שְׁלָקְחוּ אוֹתִי
לְסִפְרֵיָהּ הָעִירוּנִית
בְּכֹל פֶּעַם שֶׁבִקְשׁוּ
אֶל תַּקְרָאִי בַחֲשֵׁךְ
יְהָרְסוּ לִךְ הָעֵינַיִם
אֶז יִצְאָתִי לְאוֹר.

Ostatnia strofa dotyczy polityki historycznej prowadzonej przez państwo, polegającej na strategii niedostrzegania różnic etnicznych wśród obywateli. Pierwszy raz podmiot liryczny przytacza słowa swojego oponenta, który nakłania do milczenia na temat *Mizrachim* i *Aszkenazim*, milczenia na temat dyskryminacji, milczenia na temat szeregu złych posunięć polityki społecznej. Według jego słów nie istnieje to, o czym się nie mówi. Ten aspekt również pokazałam jako aktualny problem społeczny na przykładzie wskaźników statystycznych pomijanych celowo na zlecenie polityki historycznej. Uprzywilejowany bohater wydaje się być wyrachowany, ponieważ przekonuje, że nie ma powodów do zmartwień – wszyscy tworzą jeden zgodny naród, małżeństwa mieszane są dozwolone, należy więc tańczyć w chocholim tańcu. Oczywiście najlepiej do muzyki mizrachijskiej, która powszechnie króluje podczas izraelskich wesel. Kiedy w tle słyhać radosną muzykę, poetka słyszy w głębi siebie zupełnie inną melodię. Wiersz kończy cytat z piosenki Ahuwy Ozeri, artystki mizrachijskiej, która ubrała w słowa uczucia poetki:

"Mamo, mamo, otwórz drzwi
Całe me ciało drży z zimna
Mamo, mamo, otwórz drzwi
na moich barkach ciężkie brzemie".

אִמִּי אִמִּי פִתְחֵי הַדֶּלֶת
כֹּל גּוֹפִי רוֹעַד מִקֶּר
אִמִּי אִמִּי פִתְחֵי הַדֶּלֶת
עַל כַּתְפֵי מִשָּׂא כָבֵד

Smutek i osamotnienie poetki, wyrażone słowami Ozeri, stają się jeszcze bardziej dojmujące dzięki skonstrastowaniu dźwięku dzwonów z radosną mizrachijską muzyką.

Wiersz pod tytułem „Głośna muzyka” kontynuuje podział na *świat mój* i *świat wasz*. Podmiot liryczny zdaje się być bardziej bezkompromisowy i zdecydowanie przygotowany na konfrontację. Jeśli w wierszu wcześniejszym w telewizji pokazuje się same blondynki, tak tutaj poetka stwierdza, że nie potrzebuje uwagi mediów głównego nurtu ani programu edukacji. Jeśli obowiązujące podręczniki napisane są na papierze, to ona jest stroną z kamienia. Wyraża to nie

tylko symbolicznie większą wytrzymałość, ale też fakt, że kamień jako materiał do zapisywania poprzedzał powszechny dziś papier. Poetka jest w takim wypadku przedstawicielką tradycji i historii sięgających o wiele dalej niż horyzont jej oponenta. Poza tym Keisar nie jest teoretycznym bytem, zjawiskiem opisanym na kartach podręczników, ale osobą z krwi i kości, żyjącym rozdziałem. Keisar zna swoje pochodzenie oraz pielęgnuje wartości jej przekazane, dlatego ma siłę do stworzenia własnej przestrzeni poetyckiej, daleko od ogólnodostępnych mediów. Nie potrzebuje dowodów uznania w postaci pamiątkowych tabliczek na murach budynków, tylko realnej zmiany społecznej.

Keisar podkreśla oderwanie swojego rozmówcy od rzeczywistości i przepaść między nim a sobą. Wykorzystuje do tego przeplatające się w wierszu przeciwieństwa: ona na dole na ulicy, on w wieży z kości słoniowej na górze, papier i kamień, cicho i głośno, wysoko i nisko. Rozmówca ma zupełnie nie rozumieć problemów widocznych w społeczeństwie i nie dostrzegać powoli rodzącej się oddolnie zmiany. Keisar porównuje siebie do poruszającego się bez kontroli samochodu, z którego słychać głośną muzykę. Matka Keisar była zmuszana, żeby wyzbyć się akcentu, ale już Keisar z podniesioną przyłbicą wyznaje, że nigdy nie pozwoli sobie deprecjonować, tak jak nie będzie można ściszyć głośnej muzyki. Zastosowany w wierszu zabieg wykorzystuje wieloznaczność użytego czasownika *lehanmich*, który oznacza umniejszyć, ale w tym kontekście także ściszyć. Mówiąc o ściszeniu muzyki, Keisar wskazuje również na to, że ona nie da się uciszyć, a przez to nie pozwoli sobie umniejszyć:

Nie będziesz mógł
mnie ściszyć
już więcej.

לא תוכל
להגמיק אותי
יותר.

Ostatnim omawianym w tej części wierszem jest utwór „Białe kłamstwa”, który z racji wyraźnych zarzutów kierowanych pod adresem polityków, stanowi pomost pomiędzy obszarem rewolucyjnym a politycznym. Mimo że organizacyjnie wiersz umieściłam w tej części analitycznej, należy potraktować go jako jednoczesne otwarcie części politycznej.

Utwór skonstruowany jest z wypowiedzi podmiotu lirycznego oraz przytoczonych wypowiedzi męskiego rozmówcy. Keisar toczy z nim polemikę światopoglądową i wytyka przejawy cynizmu i niekonsekwencji w kształtowaniu narracji o sytuacji w kraju i na świecie. Nie zgadza się ze sposobem definiowania zjawisk społecznych i nie zamierza rezygnować ze swojej kampanii wojennej. Na początku wiersza można zauważyć przejście z zakończenia utworu poprzedniego, w którym mężczyzna zachęcał w protekcyjny sposób do zaniechania

zajmowania się rzeczami ważkimi, wmawiając poetce ich pozorną błahość. Męski bohater uderza teraz w ton pretensji, wypominając poetce niepotrzebne wprowadzanie niepokoju. Zdaje się zupełnie ignorować pochodzenie poetki, zawężając kwestię wieloetniczności w społeczeństwie izraelskim do płaskich haseł do tego stopnia, że Keisar stopniowo podlega degradacji w jego oczach. Nie tylko nie jest Jemenką, ale staje się dwiema połówkami, bo jej korzenie sięgają Pół-wyspu²⁵ Arabskiego, więc znowu w jej wizerunku zakodowana jest fragmentaryczność. Poetka konkluduje, że po prostu jest połową w oczach swojego rozmówcy. Jeśli nie jest w pełni Żydówką, to może jest Arabką?

Powiedz, kim jesteś?	תגיד, מה את?
Pół-Jemenką i pół-Jemenką.	חצי תימנית וחצי תימנית
Gdzie jest ten Jemen,	איפה זה תימן
w Afryce?	באפריקה?
Półwysep Arabski	חצי האי ערב
Dla Ciebie	בשבילך
ja jestem pół	אני חצי
jestem wyspą	אני אי
może jestem Arabką.	אני אולי ערבית

W poniższym fragmencie objawia się nieuzasadnione poczucie wyższość aszkenazyjskiej części społeczeństwa nad jej pozostałą częścią. *Aszkenazim* tak naprawdę nie rozumieli swoich współobywateli, bo ich nie znali. Jak pisała Keisar – ona jest Mizrachijką, której *tamci* nie znają. W przypadku wiersza „Białe kłamstwa” widać w słowach mężczyzny zawężenie tradycji Żydów mizrachijskich do zakorzenionej w karajach arabskich praktyki wydawania dziewczynek za mąż:

Powiedz, czego Ci	תגיד מה יש לך
tam szukać?	לחפש שם?
Tam, skąd przybyłaś	מאיפה שאת באה
wydaliby cię za mąż	היו מחתנים אותך
jako dziewczynkę.	בשתיית לך.

Tylko tyle potrafi powiedzieć rozmówca poetki. W jego mniemaniu demonstrowa to cały obraz kulturowy *Mizrachim*, którzy powinni być wdzięczni za to, że imigranci z Europy dali im swoją – oczywiście ze wszech miar lepszą – kulturę.

Nad czym płaczesz?	ועל מה את בוכה?
Powiedz dziękuję.	תגיד תודה

²⁵ Zapis celowo przedstawia niekompletność poetki w oczach bohatera lirycznego.

Keisar nie pozostaje dłużna i wytyka swojemu oponentowi uwielbienie, jakim cześć Izraelczyków darzy kontynent europejski. Jako że imigranci, którzy zakładali kraj, wywodzili się z tej części świata, dopatrywali się wyższości w wartościach i zasadach wywodzących się z Europy, a co za tym idzie, świadczących o ich lepszym pochodzeniu. Wielokrotnie w dyskusjach publicznych pojawia się argument, że Aszkenazyjczycy tęsknią za starym kontynentem, a o Izraelu pragną myśleć jako o kraju europejskim. Zupełnie nie zauważają tym samym położenia geograficznego swojego państwa i faktu, że połowa społeczeństwa ma pochodzenie nieeuropejskie. Dalej Keisar zauważa, że politycy wychwalający wartości europejskie pozostają ślepi na dramat Zagłady, który został zredukowany i obrócony w instrument polityczny. Przedstawiciele władzy bez skrupułów uzurpują sobie prawo do wykorzystywania Szoa do celów politycznych, aby manipulować społeczeństwem, wprowadzać niepokój, podsycać poczucie zagrożenia przed wrogiem, którym tym razem może okazać się każdy w zależności od potrzeby. Polityczna manipulacja wykorzystuje często powtarzane hasło „Nigdy więcej” – nigdy więcej Zagłady, nigdy więcej obozów koncentracyjnych, nigdy więcej bycia ofiarą. Taka narracja pozwala na kreowanie wroga z kogokolwiek. Politycy w swoim sposobie mówienia o Zagładzie okazują się małostkowi i bezduszni:

Nie wolno rozmawiać o Zagładzie.
Tylko rząd może
podczas zastraszających przemówień
w momencie, kiedy okrada biednych ocalałych
z zasiłku.

אסור לדבר על השואה
רק לממשלה מתר
בנאומי ההפקדה
בזמן שהיא גונבת מנצולים עניים
את הקצבה.

Zakaz mówienia o różnym pochodzeniu obywateli i zakaz używania terminów *Mizrachim* i *Aszkenazim* zostają sprowadzone do jednego z wielu zakazów regulujących codzienne życie. Te regulacje narzucane są prawdopodobnie przez białych, uprzywilejowanych mężczyzn, aby ci mogli dalej decydować o losach krajów rozwijających się, np. krajów afrykańskich, których mieszkańcy nie są równorzędnymi partnerami – są barbarzyńcami. Słowa Keisar noszą znamiona zarzutu pod adresem kolonizatorskich działań krajów Zachodu.

W dalszej części utworu poeta krytykuje popularne w kulturze izraelskiej stwierdzenia, że każdy kto chce, może odnieść sukces. Sens tego zdania jest całkowicie zgodny z obrazem *self-made men*. Nacisk stawiany jest na odpowiedzialności samego człowieka, który dochodzi

do sukcesu w życiu tylko dzięki swojej ciężkiej pracy, a nie koneksjom i rodzinnemu majątkowi. Z drugiej strony powyższe twierdzenie zdejmuje odpowiedzialność z systemu edukacji, pomocy społecznej i wszystkich mechanizmów państwowych, które mają zadbać w równym stopniu o wszystkie dzieci, niezależnie od ich pochodzenia, i dążyć do wyrównania szans. Niebezpiecznym i błędnym wnioskiem takiego rozumowania jest obwinienie ludzi za ich niepowodzenia życiowe, nie oferując im żadnego wsparcia do rozwoju. Użyte przez poetkę zdanie-slogan poznawczo jest błędnym kołem, ignorującym te czynniki środowiskowe i sytuacyjne, na które jednostka nie ma wpływu lub którym nie ma siły przeciwstawić się. Hołubiona równość klasowa okazuje się nie tylko złudzeniem, ale co więcej pomija konieczność wprowadzenia zasady odpowiedniości (ang. *equity*) społecznej, która polega na dostosowaniu pewnych rozwiązań w celu zapewnienia równości szans (ang. *equality*) w kolejnym kroku. Według słów poetki uwarunkowania społeczne sprawiły, że biedni najczęściej są ciemnoskórzy, a majątni mieszkają w północnej części Tel Awiwu, uważanej za cześć, gdzie żyją „jasnoskórzy”. Keisar pisze, że nie otrzyma w spadku żadnego majątku, ale bardzo chce odnieść sukces. Niestety od początku jej nadzieje skazane są na klęskę, bo wystrzał, dający znak do startu w wyścigu klasowym, rani i zabija ją na miejscu:

Zwróciłeś uwagę,
że wystrzał
zabił mnie
już na samym początku?

שמרת לב
שהירייה
הרגה אותי
עוד בשלב הפתיחה?

Świat w wierszu Keisar jest ślepy na podnoszone przez nią problemy, bo nastawiony jest na konsumpcję, wchłanianie, dyskutowanie, urąganie, ale nikt nie chce nawiązać budującego dialogu. Oponent mówiący w wierszu uskarża się, że poetka sama stwarza problemy, bo to ona mówi przecież w sposób utrwalający podział na *ja/my* versus *ty/wy*. Keisar zauważa, że tak naprawdę to ona jest ofiarą narracji wprowadzonej przez drugą stronę. Pewien sposób definiowania świata wtłoczył ją w określone ramy oraz obudził w niej wstyd z powodu bycia sobą już w wieku dziecięcym. Jednostką, która wprowadziła podziały podszyte dyskryminacją na tle rasowym i etnicznym, jest ten symbolicznie pokazany biały *Aszkenazi*. Zastosowana przez poetkę przenośnia pokazuje, że poczucie niższości towarzyszy jej stale. To biały *Aszkenazi* narzucił jej konkretny sposób postrzegania świata, nakładając na jej nos okulary, przez które świat widziany jest w sposób czarno-biały. Keisar posuwa się dalej i pokazuje ciemny kolor skóry w kategorii choroby, rysując słowami obrazek niewinnej dziecięcej zabawy. Jednak należy zwrócić uwagę, że pytanie w ostatnim wersie pozwala na

odwrócenie sytuacji. Dzięki temu można podejrzewać, iż Keisar już nie zgadza się na taką definicję siebie. Pojawia się wątpliwość, kto tak naprawdę jest chory:

W lustro spogląda	מסתכלת במראה
czarna kobieta,	אשה שחורה
która przez Ciebie wstydzi się koloru swojej skóry	שגרמת לה להתבייש בצבע עורה
już od przedszkola,	עוד בגן
kiedy była dziewczynką.	כשהייתה ילדה
Chodź, pobawimy się w lekarza i chorego.	בוא נשחק ברופא וחולה
Kto jest chory, ja czy Ty?	מי החולה, אני או אתה?

W zamykającym wiersz fragmencie poetka powołuje się na słowa Jeszajahu Lejbowica, izraelskiego intelektualisty, który otwarcie krytykował politykę państwa, polegającą na siłowym osadnictwie na Zachodnim Brzegu, czy degrengoladę z powodu wdrażania zasad syjonistycznych. Lejbowic otwarcie wypowiadał się na temat zjawisk społecznych, nie bacząc na opcje polityczne. Keisar zgodnie z jego słowami wyznaje, że trzeba zabierać głos i mówić o sprawach, które są niewygodne i nieprawdopodobne, ponieważ należy nazywać rzeczy po imieniu. Otwartość i szczerłość w wyznaniu poetki to siła sprawcza, impuls wywrotowy, który zamyka się w jednym krótkim słowie – *tak*:

Jeśli zapytasz mnie,	אם תשאול אותי
tak jak on pytał samego siebie,	כמו ששאל את עצמו
czy wzniesam bunt,	אם אני מסיתה למרד
odpowiem	אני אענה
dokładnie tak jak on-	ממש כמוהו-
tak.	כן.

4.3. Wiersze – wątki polityczne

Przykładem wiersza, który przedstawia głęboko zaangażowaną postawę Adi Keisar w bieżące sprawy polityczne i komentuje wydarzenia w przestrzeni publicznej, jest utwór pod tytułem „Człowiek się podpalił”. Wiersz jest pełnym niepokojem i smutkiem komentarzem do samospalenia Moszego Silbana. Zdarzenie miało miejsce podczas protestu w Hajfie w 2012 roku. Mężczyzna zmarł kilka dni później w szpitalu w wyniku odniesionych obrażeń (Jedi’ot acharonot 2012). Krok Silbana i jego wyjaśnienie, które pozostawił w liście na miejscu samospalenia, wstrząsnęły opinią publiczną. Konstrukcja wiersza nawiązuje właśnie do budowy pożegnalnego listu mężczyzny.

Adi Keisar jako poetka ma świadomość swojej niemocy w obliczu ludzkich dramatów. Na początku wiersza podkreśla, że jej poezja nigdy nie będzie w stanie naprawić świata i zapobiec sytuacjom, które doprowadzają do prawdziwych tragedii. Keisar w wersach o postępowaniu egzekucyjnym i posunięciach Urzędu Ubezpieczeń Społecznych wprost odnosi się do życia Silbana, który od lat borykał się z urzędnikami instytucji publicznych. Stracił swój dobytek w wyniku niepowodzeń zawodowych, a jednocześnie nie mógł liczyć na pomoc socjalną oraz groziła mu bezdomność. Sam Silban napisał w liście, że nigdy nie zgodzi się na bezdomność.

Poetka waży słowa. W efekcie otrzymujemy dramatyczny opis odczuć, których słowa w swojej istocie nigdy nie będą w stanie opisać:

Moje słowa nie będą w stanie opisać	המלים שלי לא יצליחו לתאר את
rozpaczy	היאוש
duszenia się	המתקן
tonięcia	הטביעה
krzywdy	העלבון
wstydu	הבושה
Boże	אלהים
wstydu.	הבושה.

Powyższy fragment można interpretować jako bezpośrednie zwrócenie się do Boga, który ma zwrócić szczególną uwagę na wstyd. Ta dwukrotnie pojawiająca się emocja z jednej strony mogła popchnąć Silbana do decyzji ostatecznej, ale z drugiej strony wstyd jak czarna chmura opada na wszystkich zgromadzonych, świadków, przedstawicieli systemu, polityków. Chodzi o wstyd z powodu tego, co się wydarzyło.

Keisar tworzy swój romantyczny wizerunek poetki z misją posłanniczą. Decyduje się mimo wszystko znaleźć odpowiedni sposób przekazu. Jeśli zwykłe słowa zawodzą, ona będzie wzniecać ogień, pocierając o siebie słowami. Wygląda na to, że o samospaleniu i śmierci Silbana można mówić tylko językiem ognia. Rzuca się w oczy to, że Keisar miesza symbole, zmienia utarte frazy, dzięki czemu uzyskuje nowe efekty znaczeniowe. Wzniesiony płomień ma kolor niebieski. Jest to barwa kojarzona z Izraelem, widnieje na wszystkich symbolach narodowych. Ponadto jest to kolor chłodny, przeciwny do czerwonych i żółtych języków ognia. Pojawia się droga interpretacyjna, która każe zadać pytanie, czy to państwo spaliło swojego obywatela? W kolejnym wersie Keisar odwraca utarte powiedzenie o zabiciu kogoś z zimną krwią, przez co emocjonalnie przybliża czytelnikowi, czym jest płonienie w ogniu:

aż pojawi się płomień
niebieski
człowieka,
który zamordował siebie z gorącą krwią.

עד שתצא להכה
כחלה
של אדם
שהרג את עצמו בדם חם.

W analizowanym wierszu Keisar umieszcza cytaty z Biblii, fragment z Księgi Wyjścia (Wj 3,2), który opisuje jedną z teofanii. W tym wypadku chodzi o objawienie się Mojżeszowi Boga w krzewie gorejącym. Poetka nawiązuje do faktu, że krzew gorejący płonął, ale nie uległ spaleni. Tym samym samospalenie Silbana powinno być aktem brzemienym w skutki, otwierającym ludziom oczy, a pamięć o Silbanie nigdy nie powinna zgasnąć. Ponadto ten zabieg posłużył do wprowadzenia dwóch elementów w kolejnej części wiersza. Po pierwsze stwarza powiązanie pomiędzy teofanią a samospaleniem Silbana i wskazuje, że oba wydarzenia łączy świętość. Po drugie poetka wykorzystuje okazję, żeby nawiązać po raz kolejny do listu Silbana. Mężczyzna wymienił w nim z imienia i nazwiska osoby, które obwiniał za błędne decyzje i brak udzielenia należytego wsparcia systemowego. Keisar umieszcza dane znanych polityków, ale zamienia ich imiona i nazwiska, w wyniku czego politycy tracą swoją tożsamość. Stają się jedną masą, która po dojściu do władzy, niezależnie od opcji politycznej, ignoruje społeczeństwo. Poetka powtarza słowa Boga skierowane do Mojżesza: „Rzekł mu [Bóg]: «Nie zbliżaj się tu! Zdejm sandały z nóg, gdyż miejsce, na którym stoisz, jest ziemią świętą»” (Wj 3,5)²⁶, ale kieruje je do polityków – mają zdjąć buty i się nie zbliżać. Innymi słowy mają nie zbezcześcić ziemi, na której Silban dokonał samospalenia. Słowa poetki niosą znaczenie przenośne, bo zatarte zostają granice pomiędzy śmiercią Silbana a teofanią, przez co samospalenie człowieka nabiera cech objawienia. Poetka wykorzystuje znowu znaczenie rdzeni w języku hebrajskim. Słowo ziemia ma wspólny rdzeń ze słowem człowiek. Politycy mają zakaz stąpania po świętej ziemi, bo jest to w istocie człowiek, który dokonał samospalenia.

Można rozszerzyć interpretację i sięgnąć do dalszego opisu teofanii. Według relacji biblijnej Mojżesz zasłonił twarz, ponieważ jako śmiertelny człowiek nie był w stanie zwrócić oczu w kierunku Boga. W tym miejscu należy wrócić do początku wiersza, gdzie pojawia się wstyd. Można zadać pytanie, czy Keisar między słowami nie sugeruje, że politycy nie tylko nie mogą się zbliżyć do miejsca samospalenia, ale również powinni spuścić wzrok – ze wstydu.

Wiersze polityczne, których przykładem jest przytoczony utwór „Człowiek się podpalił”, pokazują głębokie zaangażowanie Keisar w sprawy społeczne. Poetka widzi, że

²⁶ Przekład za Biblią Tysiąclecia (*Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu. Biblia Tysiąclecia* 1983).

oddalenie polityków od zwykłych obywateli wcale nie jest nieszkodliwe. Wprost przeciwnie, działania rządzących i przedstawicieli systemu mogą powodować daleko idące szkody, jeśli ci u władzy nie wążą własnych decyzji. Dla decydentów konsekwencje są teoretycznymi zapisami prawnymi, natomiast dla obywateli są realnymi zmianami w życiu. Bezduszna machina państwa wyrzuca na margines ludzi takich jak Mosze Silban.

Zakończenie

Wszystkie trzy obszary tematyczne przedstawione w analizie wierszy oraz działalność społeczna Keisar na scenie artystycznej uzupełniają się na drodze odkrywania tożsamości i szukania swojego głosu.

W wierszach dotyczących relacji rodzinnych Keisar skupia się w pierwszej kolejności na relacji z babcią, której dedykowała swój debiutancki tom. Babcia Szama była dla poetki ogniwem łączącym ją ze spuścizną kulturową i historyczną Żydów jemeńskich. Postać tej ważnej dla Keisar osoby jest punktem wyjścia do zadawania pytań o swoją tożsamość, która wydaje się być mozaiką wielu kolorów i odcieni. Poetka krok po kroku odsłania i nazywa kolejne obszary tej barwnej przestrzeni, sięga do własnych wspomnień i zapożycza dla siebie historie członków rodziny. Wzbogaca konteksty i wykorzystuje do tego hasła, nawiązujące do doświadczeń imigrantów z krajów arabskich w Izraelu zaraz po jego powstaniu. Dzięki temu wiersze zyskują umocowanie historyczne. Wiersze rodzinne stanowią o sile, czyli własnych korzeniach, które są niezbędne dla Keisar do walki i polemiki z *Aszkenazim*, co następuje w wierszach wzywających do rewolucji i krytykujących sytuację polityczną.

Rewolucja i polityka zazębiają się ze sobą, ponieważ to politycy – dziś i kiedyś – są autorami wypaczonej rzeczywistości. Keisar nie zgadza się na dyskryminację i bycie traktowaną w sposób protekcyjny. Bez litości wytyka palcem wszystko i wszystkich, którzy budzą jej sprzeciw. Jest to głos obywatelki, która mówi: „Mam już dosyć”. W jej wierszach maluje się postać twórczyni otwartej na różne kultury, twórczyni, która jest spostrzegawcza, krytyczna, przenikliwa i obraca w siłę swoje niejednoznaczne położenie – trochę Żydówki, ale jakby Arabki, Izraelki, Mizrachijki, Jemenki, kobiety, nie-Aszkenazyjki, nie-blondynki, nie-białej, dziewczyny z nizin.

W warstwie językowej w wierszach Keisar nierzadko można dostrzec grę słów i powoływanie się na ich wieloznaczność. Pozwala to na wielowarstwowe odczytanie poezji, co najlepiej widać w oryginalnej wersji językowej. Niejednokrotnie przekład utworów na język polski nastroczał rozterek translatorskich, ponieważ język hebrajski opiera się na słowotwórczych rdzeniach spółgłoskowych, które są nośnikiem całego spektrum znaczeń, a nie jednego konkretnego. Ponadto Keisar odwołuje się do motywów biblijnych i wykorzystuje je do nadania nowego kontekstu opisywanym przez siebie zjawiskom.

Twórczość poetki jest elementem jej prywatnej odnowy, ale też ważnym głosem dla wielu obywateli pochodzenia mizrachijskiego, którzy się z nią utożsamiają. Z czasem Keisar

zmieniała sposób rozkładania akcentów w swojej poezji, w ostatnich tomach wierszy poetka pokazała swoją bardziej stonowaną stronę, zwracając się ku macierzyństwu i tematom kobiecym. Dzisiaj nadawanie Keisar tylko i wyłącznie etykiety poetki walczącej czy poetki mizrachijskiej redukowałoby jej drogę twórczą i osobistą. Twórczyni sama jest znakomitym przykładem, że artysta ewoluuje, a wraz z tą zmianą przetasowaniu ulegają obszary znajdujące się w centrum zainteresowania.

Należy jednak pamiętać o jej artystycznych korzeniach, bo to właśnie dzięki kwestionowaniu porządku społecznego, waleczności, dumie i namawianiu do przeprowadzenia głęboko sięgającej rewolucji Keisar z hukiem wkroczyła w samo serce debaty publicznej. Nawet jeśli buntowniczność i rewolucja nie są już osią centralną jej tomów, to i tak poprzez sam fakt bycia kobietą i Mizrachijką staje się współautorką trudnego i ważnego procesu. Ten proces z jednej strony dotyczy odnowy i redefinicji przez samych *Mizrachim* tego, co właściwie obecnie oznacza bycie *Mizrachi* w Izraelu. Z drugiej strony jest to proces zmiany motywowany feminizmem, pokazujący, że każda kobieta, nawet Mizrachijka, może osiągać swoje cele i marzenia. Łącząc te dwa aspekty, Keisar piętnuje podwójne wykluczenie – spowodowane z jednej strony pochodzeniem, a z drugiej płcią.

Wiersze Adi Keisar są bardzo mocno osadzone w izraelskiej rzeczywistości, co może być punktem wyjścia do zgłębiania zarówno historii tego kraju, jaki i jego obecnej polityki wewnętrznej. Niemniej jednak dla pełnego zrozumienia przekazywanych w nich sensów, konieczna może okazać się znajomość hebrajskich i arabskich terminów, a także wiedza dotycząca kluczowych pojęć oraz uwarunkowań historycznych i kulturowych. Dlatego uważam, że niniejsza praca stanowi znaczną pomoc interpretacyjną dla czytelnika niezaznajomionego ze współczesną historią Izraela, a tym samym zjawiskami, które odbijają się echem w poezji Adi Keisar.

Załącznik nr 1

Wiersze w języku hebrajskim z przekładem własnym na język polski.

Galbi

Zbyt grubym pędzlem
próbuję namalować
odziedziczoną tęsknotę
do pustyni,
której ciepła moje nogi nigdy nie posmakowały.
Odlamkami szkła
próbuję napisać
po wewnętrznej stronie
skóry
dom, którego nigdy nie ujrzałam
i twarz ciotki
pochowanej tam w piaskach.
Okruszki usłyszanych przeze mnie zdań
urywane mamrotania
synagoga w Gedes
ciągi nauczyciela
obóz Chaszed
na skrzydłach orłów.

I raz jeden chcę zapytać,
kiedy urodziła się ciocia Szoszana.
Ktoś wie?
Kiedy urodziła się ciocia Szoszana,
która w Jemenie miała na imię Szadra.
Mówią, że w Święto Tygodni,
ale nie mają pewności,
więc kiedy zapach sernika
unosi się w powietrzu
wiemy,
że można już powiedzieć
wszystkiego najlepszego, Szoszano,
córko Szamy.
Co to za imię Szama?
W klasie śmiali się, kiedy powiedziałam
babcia Szama.

Mama powiedziała kiedyś, że *galbi*

גלבי

במכחול עָבָה מדי
אָני מְנַסֶּה לְצַיֵּר גַּעגּוּעַ
שֶׁעֵבֵר בִּירֶשֶׁה
לְמִדְבָּר
שֶׁרָגְלֵי מְעוֹלָם לֹא טַעְמוּ אֶת חֲמוֹ.
בְּשִׁבְרֵי זְכוּכִיּוֹת
אָני מְנַסֶּה לְכַתֵּב
עַל הַצַּד הַפְּנִימִי
שֶׁל הָעוֹר
בֵּית שְׂאֵף פֶּעַם לֹא רָאִיתִי
וְאֵת פְּנֵי הַדּוֹדָה
שֶׁנִּקְבְּרָה שָׁם בַּחֹלוֹת.
כְּרוּרֵי מִשְׁפָּטִים שֶׁשִּׁמְעֵתִי
מְלֻמּוּלִים קְרוּעִים
בֵּית הַכְּנֶסֶת בְּגֵדֶס
הַשּׁוֹט שֶׁל הַמּוֹרֵי
מִחֲנֶה חֹאשֶׁד
עַל כְּנָפֵי נְשָׂרִים.

וּפְעַם אַחַת רוּצָה לְשֹׂאֵל
מִתִּי בּוֹלְדָה דּוֹדָה שׁוֹשָׁנָה
מִיִּשְׁהוּ יוֹדְעֵ?
מִתִּי בּוֹלְדָה דּוֹדָה שׁוֹשָׁנָה
שֶׁבְּמִיָּמֵן נִקְרָאָה שְׂדֵרָה
אוֹמְרִים שֶׁבְּשִׁבּוּעוֹת
אַבֵּל לֹא בְּטוֹחִים מִתִּי
אַז כְּשֵׁרִים עוֹגוֹת גְּבִינָה
עוֹלָה בְּאֹוִיר
אַנְחֵנוּ יוֹדְעִים
שֶׁאֶפְשֶׁר כָּבֵר לֹמֵר
מִזֵּל טוֹב שׁוֹשָׁנָה
הִבַּת שֶׁל שְׁמֵעָה
אֵיזָה מִיָּן שֶׁם זֶה שְׁמֵעָה?
בְּפִתָּה צִחְקוֹ כְּשֶׁאֶמְרֵתִי
סִבְחָא שְׁמֵעָה.

אָמָא אֶמְרָה פֶּעַם שְׁגַלְבִּי

oznacza „moje serce”
po jemeńsku,
więc jeśli moje serce
zostało zrodzone w Izraelu,
to czy ono również jest *galbi*?

זֶה לִבִּי
בְּתִימְנִית
וְאִם הֵלֵב שְׁלִי
נִוְלַד בְּיִשְׂרָאֵל
גַּם הֵלֵב שְׁלִי הוּא גַלְבִּי?

Z zamkniętymi oczami
próbuję znaleźć
drogę

do świątyni wspomnień,
włożyć stopy
w ślady pozostawione przez tych,
którzy przybyli stamtąd
i kroczyć ścieżką z powrotem,
aby dowiedzieć się czegoś
o moim *galbi*.
Idę i deklamuję
okruszki zdań
urywane mamrotania
synagoga w Gedes
ciągi nauczyciela
obóz Chaszed
na skrzydłach orłów.

בְּעֵינַיִם עֲצוּמוֹת
אֲנִי מְנַסֶּה לְמַצֵּא
אֶת הַדֶּרֶךְ
לְבֵית הַמִּקְדָּשׁ
שֶׁל הַזְּכוֹרוֹנוֹת,
לְהַכְנִיס כַּפּוֹת רַגְלַיִם
לְטַבִּיעוֹת שְׁהוֹתִירוּ
אֵלַי שְׂבָאוּ מִשָּׁם
וְלִצְעֵד אֶת הַדֶּרֶךְ חֲזָרָה
כְּדֵי לְדַעַת מִשָּׁהוּ
עַל הַגַּלְבִּי שְׁלִי.
הוֹלֶכֶת וּמְדַקְלָמֶת
פְּרוּרֵי מִשְׁפָּטִים
מִלְמוּלִים קְרוּעִים
בֵּית הַכְּנֶסֶת בְּגֵדֶס
הַשׁוֹט שֶׁל הַמּוֹרֵי
מִתְנַה חֲאֲשָׁד
עַל כַּנְּפֵי נְשָׁרִים.

Jestem Mizrachijką

Jestem Mizrachijką,
której Wy nie znacie.
Jestem Mizrachijką,
której Wy nie przypominacie.
Która potrafi deklamować
wszystkie piosenki
Zohara Argowa
i która czyta Alberta Camusa
i Bułhakowa.
Miesza wszystko pomalutku
na małym ogniu
mleko i mięso
czern i biel
para zatruwa
Wasze niebo niebiesko-białe.

Co mi zrobicie?

Ja oddycham po hebrajsku,
kupuję po angielsku
kocham po arabsku
Kochanie Ty moje
lamentuję po mizrachijsku.
The revolution will not be televised
The revolution will not be televised
Ponieważ w telewizji są tylko reklamy
z różnymi blondynkami,
może właśnie dlatego nazywali mnie w szkole
murzynką na przerwach.
Jestem po środku,
nie tutaj i nie tutaj.
Jeśli musiałabym wybierać,
wybrałabym
Afrojemenkę.

Co mi zrobicie?

Nie mów mi, jak być Mizrachijką
nawet jeśli czytałeś Edwarda Saida,
ponieważ to ja jestem Mizrachijką,
która się Ciebie nie boi

אני המזרחית

אני המזרחית
שאתם לא מכירים
אני המזרחית
שאתם לא מזכירים
שיודעת לדקלם
את כל השירים
של זהר ארגוב
וקוראת אלפר קאמי
ובולגקוב
מערבבת הפל לאט לאט
על אש קטנה
חלב ובשר
שחור ולבן
האדים מרעילים
את השמים כחל לבן
שלכם.

מה תעשו לי?

אני נושמת בעברית
קונה באנגלית
אוהבת בערבית
כפרה על הסורכ
מתבקנת במזרחית
The revolution will not be televised
The revolution will not be televised
כי בטלוויזיה יש רק פרסומות
של כל מיני בלונדיניות
אולי בגלל זה קראו לי בבית ספר
פושית בהפסקות
אני באמצע
לא לכאן ולא לכאן
אם הייתי צריכה לבחור
הייתי בוחרת
אפרו תימן.

מה תעשו לי?

אל תגיד לי איך להיות מזרחית
גם אם קראת אדוארד סעיד
כי אני המזרחית
שלא מפחדת ממך

ani w radach osiedlowych,
ani podczas rozmów o pracę,
ani na lotniskach,
pomimo że zadajesz mi pytania.
Niemają pytań.
Rzucasz oskarżycielskie spojrzenia,
poszukując we mnie arabskich śladów.
Na jak długo przyjechałaś.
I ile masz pieniędzy.
Nie przyjechałaś tutaj do pracy, prawda?
Nie przyjechałaś tutaj do pracy, prawda?

לא בְּנֵעֻדוֹת קְבֻלָּה
לא בְּרֵאיוֹנוֹת עֲבוּדָה
וְלֹא בִשְׂדוֹת תְּעוּפָה
לְמֵרוֹת שְׂאֵתָה שׁוֹאֵל אוֹתִי
לא מֵעַט שְׂאֵלוֹת
בְּעֵינַיִם מְאֹשִׁימוֹת
מִחִפְּזוֹת בִּי שְׂאֵרִיּוֹת עֲרַבִּיּוֹת
לְכֻמָּה זְמַן הִגַּעְתָּ
וְכֻמָּה כְּסֵף יֵשׁ לְךָ
לא בָּאת לְכָאן לְעֵבֵד נְכוֹן?
לא בָּאת לְכָאן לְעֵבֵד נְכוֹן?

Co mi zrobisz?

מָה תַעֲשֶׂה לִּי?

I oto ja stoję w sytym centrum
daleko od głodnych peryferii.
I nauczyłam się mówić w języku akademickim
podróżować linią 25
i mierzyć odległość
pomiędzy sercem a rozumem
tylko po to, aby zrozumieć
drogę do mojego domu,
gdzie mama i tata
nigdy nie wpychali mi
książki do ręki,
ale opawili
swoją duszę w moją
i wydali własnym sumptem
za każdym razem,
kiedy zabierali mnie
do biblioteki miejskiej,
za każdym razem kiedy prosili
nie czytaj w ciemności
popsują Ci się oczy,
więc wyszłam do światła.

וְהִנֵּה אֲנִי עוֹמֵדָת בְּמֵרְכֵז הַשָּׂבַע
רְחוֹק מִהַפְּרִיפְרִיָּה הָרַעֲבָה
וְלִמְדַתִּי לְדַבֵּר אַקָּדָמִית
לְנֹסֵעַ בְּקוֹ 25
וְלִמְדָד אֵת הַמֵּרְחָק
בֵּין הַשֶּׁקֶל לִלֵּב
רַק כְּדֵי לְהִבִּין
אֵת הַדֶּרֶךְ לְבֵית שְׁלִי
אֵיפֹה שְׂאֵמָא וְאֵבָא
אֵף פַּעַם לֹא דָחַפוּ לִי
סֵפֶר לְיָד
אַבָּל פָּרְכוּ אֵת הַנְּשִׂמָה
שְׁלֵהֶם בְּשִׁלִּי
בְּהוֹצָאָה עֲצָמִית
בְּכָל פַּעַם
שְׁלִקְחוּ אוֹתִי
לְסַפְּרִיָּה הָעִירוֹנִית
בְּכָל פַּעַם שְׂבַקְשׁוּ
אֵל תִּקְרָאִי בַחֲשֵׁךְ
יִהְרָסוּ לְךָ הָעַיִנַּיִם
אֲז יִצְאֵתִי לְאוֹר.

Co mi zrobicie?

מָה תַעֲשׂוּ לִי?

A Wy ganiecie
jeśli przestaniesz o tym mówić,
to w końcu przestanie istnieć
jeśli przestaniesz o tym mówić,

וְאַתֶּם גּוֹעֲרִים
אִם תִּפְסִיקִי לְדַבֵּר עַל זֶה
זֶה כִּבֵּר לֹא יִהְיֶה קִיָּם
אִם תִּפְסִיקִי לְדַבֵּר עַל זֶה

to w końcu przestanie istnieć,
bo dziś wszyscy pobierają się ze wszystkimi.
Puśćcie muzykę mizrachijską na weselu
mizrachijska rozwesela.
A w mojej głowie
Ahuwa Ozeri
daje mi znowu swój głos
daje mi znowu głos
daje mi znowu wszystko.
A w mojej głowie
dźwięki dzwonów
"Mamo, mammo, otwórz drzwi
Całe me ciało drży z zimna
Mamo, mammo, otwórz drzwi
na moich barkach ciężkie brzemień".

*Cztery ostatnie wersy zostały wzięte z piosenki
pt. „Mamo, mammo moja”, tekst: Ahuwa Ozeri.

זֶה כְּבֹד לֹא יִהְיֶה קַיָּם
כִּי הַיּוֹם כָּלֵם מְתַחַתְּנִים עִם כָּלֵם
שִׁימוּ מוֹזִיקָה מִזְרַחִית בְּחַתֻּנָּה
מִזְרַחִית עוֹשֶׂה שְׂמֵחַ
וּבְתוֹךְ הָרֵאשׁ שְׁלִי
אֶהוּבָה עוֹזְרִי
נוֹתֵנָת לִי שׁוֹב אֶת קוֹלָהּ
נוֹתֵנָת לִי שׁוֹב אֶת הַקּוֹל
נוֹתֵנָת לִי שׁוֹב אֶת הַכֹּל
וּבְתוֹךְ הָרֵאשׁ שְׁלִי
צְלִצְלוּלִי פְּעֻמוֹנִים
אִמִּי אִמִּי פְתַחִי הַדְּלָת
כֹּל גּוֹפִי רוֹעֵד מִקֶּר
אִמִּי אִמִּי פְתַחִי הַדְּלָת
עַל כְּתָפֵי מִשָּׂא כְבֹד

*ארבע השורות האחרונות לקוחות מהשיר "אמי
אמי", מילים: אהובה עוזרי.

Głośna muzyka

מוזיקה גבוהה

Nie potrzebuję,
żebyś o mnie pisał
w twoich podręcznikach do historii,
jestem chodzącym rozdziałem z krwi i kości,
stronami z kamienia,
nie z papieru.
Nie potrzebuję,
żebyś o mnie mówił
na twoich falach radiowych.
I tak mnie nie uczyszysz.
Moja mama mówi z chet i ajin,
choć już dawno
próbowałaś ją odzwyczaić
od arabskiej mowy.
Nie potrzebuję,
żebyś mnie pokazywał
w twojej telewizji.
Ja pokazuję się na innych ekranach
o wiele bardziej czarna,
niż na to pozwalacie.
Nie potrzebuję,
żebyś nazywał ulice moim imieniem.
Wszystkie drogi w moim sercu
są nazwane imieniem mojej babci,
więc nie potrzebuję znaków drogowych
i nie potrzebuję tabliczek
i nie pytam jak dotrzeć,
ja wiem gdzie jest dom.

אני לא צריכה
שתכתב עלי
בספרי ההיסטוריה שלך
אני פרק מהלך בשר ודם
עמודים עשויים מאבן
לא מנייר
אני לא צריכה
שתספר עלי
בגלי הרדיו שלך
גם ככה לא תשתיק אותי
ואמא מדברת ב'ח' ו'ע'
למרות שפבר מזמן
נסית לגמל אותה
מהדבור הערבי
אני לא צריכה
שתראה אותי
בטלוויזיות שלך
אני מסתובבת במסכים אחרים
הרבה יותר שחרה
ממה שאתם מרשים
אני לא צריכה
שתקרא רחובות על שמי
כל הדרכים בלבי
הן על שם סבתי
ואני לא צריכה תמרוורים
ואני לא צריכה שלטים
ולא שואלת איך מגיעים
אני יודעת איפה הבית.

A Ty jesteś wysoko
w twojej wieży z kości słoniowej.
Ja na dole
jestem samochodem poruszającym się bez kontroli,
puszczającym z głośników głośną muzykę.
Napisz w swoich książkach,
że jestem samochodem poruszającym się bez kontroli,
puszczającym z głośników głośną muzykę.
Napisz w swoich książkach
wielkimi literami.²⁷
Ja jestem głośnikiem

ואתה גבוה
במגדל השן שלך
אני למטה
מכונית נוסעת בלי שליטה
משמיעה ברמקולים מוזיקה גבוהה
תכתב בספרים שלך
אני מכונית נוסעת בלי שליטה
משמיעה ברמקולים מוזיקה גבוהה
תכתב בספרים שלך
באותיות קדוש לבנה
אני רמקולים

²⁷ Poetka używa sformułowania „litery Kidusz Lewana”, co oznacza „wielkie litery”. Kidusz Lewana to modlitwa odmawiana w nowiu pod gołym niebem. Tekst modlitwy zapisywany jest wielkimi literami, żeby ułatwić jej odczytanie w mroku.

tej głośnej muzyki.

שֶׁל מוֹזִיקָה גְבוּהָה

Nie będziesz mógł
mnie ściszyć
już więcej.

לֹא תוּכַל
לְהַנְמִידָה אוֹתִי
יֹתֵר.

Białe kłamstwa

Powiedz, dlaczego wprowadzasz zamęt?
Nad czym płaczesz?
Powiedz dziękuję.
Powiedz, kim jesteś?
Pół-Jemenką i pół-Jemenką.
Gdzie jest ten Jemen,
w Afryce?
Półwysep Arabski
Dla Ciebie
ja jestem pół
jestem wyspą
może jestem Arabką.
Powiedz, czego Ci
tam szukać?
Tam, skąd przybyłaś
wydaliby cię za mąż
jako dziewczynkę.

A ja nie chcę łamać
zasad kultury
i okazać się zjadliwą
i przypomnieć,
że w tej Europie, którą tak wysoko cenisz
umieszczono kiedyś ludzi w obozach zagłady.
Jeśli chcesz posługiwać się tanimi hasłami,
weź pod uwagę, że ja też mogę.
ciiii....
Nie wolno rozmawiać o Zagładzie.
Tylko rząd może
podczas zastraszających przemówień
w momencie, kiedy okrada biednych ocalałych
z zasiłku.

Nie wolno deptać trawy.
Nie wolno mówić Mizrachijczycy.
Nie wolno krzyczeć Murzyni.
Nie wolno mówić Aszkenazyjczycy.
A w międzyczasie
na Zachodzie mężczyźni nadal
będą kręcić globusem,
zatrzymywać go w punkcie,
kłaść tłusty palec,

שקרים לבנים

תגידי מה את מבלבלת
ועל מה את בוכה?
תגידי תודה
תגידי, מה את?
חצי תימניה וחצי תימניה
איפה זה תימן
באפריקה?
חצי האי ערב
בשבילך
אני חצי
אני אי
אני אולי ערבקה
תגידי מה יש לך
לחפש שם?
מאיפה שאת באה
היו מחתנים אותך
כשהיית ילדה.

ואני לא רוצה להפר
את קללי הנאצים
ולהיות בוטה
ולהזכיר
שבאירופה הזאת שאתה מעריץ
שמו פעם אנשים במחנות השמדה
אם אתה רוצה להשתמש בסממנים זולות
קח בחשבון, גם אני יכולה
ששששש....
אסור לדבר על השואה
רק לממשלה מתר
בנאומי ההפקדה
בזמן שהיא גונבת מנצולים עניים
את הקצבה.

אסור לדרוף על הדשא
אסור להגיד מזרחים
אסור לצעק כושים
אסור לומר אשכנזים
ובינתיים
במערב ימשיכו הגברים
לסובב את הגלובוס
לעצר בנקדה
להניח אצבע שמנה

mówić "tutaj"
i zgniatać całe kraje.
Gdzie mieszkają barbarzyńcy?
Oni są w Afryce.

לוֹמַר כָּאן
וְלַרְמֵס מְדִינָה שְׁלָמָה.
אִיפֹה גָרִים הַבְּרָבְרִים?
הֵם בְּאַפְרִיקָה.

Mówiłeś,
że pieniądze nie mają koloru.
Widziałam, że biedni go mają.
Mówiłeś,
że pieniądze mówią.
Słyszałam, że mają slang z północnej części miasta.
Kto chce, ten odniesie sukces?
Kto chce, ten odniesie sukces?
Ty mi powiedz.
Łatwo powiedzieć.
Mój ojciec nie ma pieniędzy,
a ja nie mam spadku.
Kto chce, ten odniesie sukces?
Ja chcę.
Wystrzel w powietrze,
a wystartujemy w wyścigu.
Zwróciłeś uwagę,
gdzie znajduje się moja linia startu
w porównaniu do Twojej?
Zwróciłeś uwagę,
że wystrzał
zabił mnie
już na samym początku?

אָמַרְתָּ
שֶׁלְכֶסֶף אֵין צָבַע
רְאִיתִי שְׁלֵעֲנָיִים יֵשׁ
אָמַרְתָּ
שֶׁהַכֶּסֶף מְדַבֵּר
שָׁמַעְתִּי שֶׁיֵּשׁ לוֹ סְלַנְג שֶׁל צְפוֹן הָעִיר
מִי שְׂרוּצָה מְצָלִיחַ?
מִי שְׂרוּצָה מְצָלִיחַ?
תַּגִּיד לִי אֵתָה
קַל לְדַבֵּר
לְאָבָא שְׁלִי אֵין כֶּסֶף
וְאֵין לִי יְרֵשָׁה
מִי שְׂרוּצָה מְצָלִיחַ?
אֲנִי רוּצָה
תּוֹן יְרֵיָה בְּאֹוִיר
וְנִצָּא לְמְרוֹץ
שָׁמַתְּ לֵב
אִיפֹה מְמַקֵּם קוֹ הַנִּזְנוּק
שְׁלִי בְּנִחַס לְשִׁקְרָה?
שָׁמַתְּ לֵב
שָׁהֲרֵיָה
הֲרָגָה אוֹתִי
עוֹד בְּשִׁלֵּב הַפְּתִיחָה?

Światu brakuje oczu,
ale ma wielkie usta,
by przeklinać wymiotować złorzeczyć pożerać,
ale nigdy nie pytać.
Ty mówisz,
u Ciebie wszystko jest czarno-białe.
Ale to Ty
umieściłeś te okulary
na moich oczach.
W lustro spogląda
czarna kobieta,
która przez Ciebie wstydzi się koloru swojej skóry
już od przedszkola,
kiedy była dziewczynką.
Chodź, pobawimy się w lekarza i chorego.

לְעוֹלָם כֶּבֶר אֵין עֵינָיִם
אָבֵל יֵשׁ לוֹ פֶּה גָדוֹל
לְקַלֵּל לְהַקִּיא לְנַבֵּל וְלִזְנוֹל
אָבֵל אֵף פֶּעַם לֹא לִשְׂאֵל
אֵתָה אוֹמֵר
אֲצַלְךָ הַכֹּל שְׁחַר-לִבָּן
אָבֵל אֵתָה זֶה
שָׁהֲנַחַת אֵת הַמְשַׁקְפִים הָאֵלֶּה
עַל עֵינָי
מִסְתַּכֶּלֶת בְּמַרְאֵה
אִשָּׁה שְׁחַרָה
שָׁגְרַמְתְּ לָהּ לְהִתְבַּיֵּשׁ בְּצַבַּע עוֹרָה
עוֹד בְּגַן
כְּשֶׁהָיְתָה יְלָדָה
בּוֹא נִשְׁחַק בְּרוּפֵא וְחוּלָה

Kto jest chory, ja czy Ty?

מי החולה, אני או אתה?

Leibowitz powiedział,
żeby wypowiadać słowa,
żeby wypowiadać to, co uważa się za słowo
to, co jest niewiarygodne, niech zostanie
wypowiedziane.

Jeśli zapytasz mnie,
tak jak on pytał samego siebie,
czy wzniesam bunt,
odpowiem
dokładnie tak jak on-
tak.

ליבוביץ' אמר
להגיד את הדברים
להגיד את מה שנהפך לדבר
אשר לא נאמן שיאמר
אם תשאל אותי
כמו ששאל את עצמו
אם אני מסיתה למרד
אני אענה
ממש כמוהו-
כן.

Człowiek się podpalił

אדם הצית עצמו

Moje słowa nie przyniosą chleba na stół głodnych.
Moje słowa nie ogrzeją bezdomnych w nocy bez nieba.
Moje słowa nie opłacą rachunku za prąd
i nie otoczą dzieci ramionami.
Moje słowa nie będą w stanie.
Moje słowa nie będą w stanie.
Moje słowa przenigdy nie będą w stanie
zatrzymać tytułu egzekucyjnego
zablokować działań Ubezpieczeń Społecznych
wyjąć rządu spod prawa.
Moje słowa nie będą w stanie opisać
rozpaczy
duszenia się
tonięcia
krzywdy
wstydu
Boże
wstydu.

W takim razie będę pocierała słowami
jak kamieniami
kamieńokamieńokamieńokamień
słowoosłowoosłowoosłowo
aż pojawią się iskry
aż pojawi się dym
aż pojawi się płomień
niebieski
człowieka,
który zamordował siebie z gorącą krwią.

Nie wiem jak palą się oczy
albo paznokcie
i ile czasu mija zanim ciało się nadyma i pęka
i co zapala się jako pierwsze
włosy czy twarz.
Nie wiem czy krzyczą, czy może raczej płaczą,
czy są oszołomieni,
gdy się palą.
Nie wiem czy krzyczą, czy może raczej płaczą.
Czy milczą, czy biegają, czy stoją w miejscu,
gdy się palą.

המלים שלי לא יניחו להם על שולחן של רעבים
המלים שלי לא יחממו חסרות בית בלילה בלי שמים
המלים שלי לא ישלמו חשבון חשמל
ולא יתנו חבוק מגן לילדים
המלים שלי לא יצליחו
המלים שלי לא יצליחו
המלים שלי לעולם לא יצליחו
לעצר את ההוצאה לפעל
להסם את בטוח לאמי
להוציא את הממשלה מחוץ לחק
המלים שלי לא יצליחו לתאר את
היאוש
המתנק
הטביעה
העלבון
הבושה
אלהים
הבושה.

אז אכתוב מלים
כמו אבנים
אבובאבובאבובאבוב
מלהבמלהבמלהבמלה
עד שיצאו גצים
עד שיצא עשן שרפה
עד שתצא להבה
כחלה
של אדם
שהרג את עצמו בדם חם.

אני לא יודעת איך נשרפות העיניים
או הצפרניים
וכמה זמן לוקח לבשר לבעבע
ומה גדלק קדם
השער או הפנים
אני לא יודעת אם צורחים או בוכים
או נאלמים
כשנשרפים
אני לא יודעת אם צורחים או בוכים
או שותקים או רצים או עומדים במקום
כשנשרפים

(Wtedy ukazał mu się Anioł Pański
w płomieniu ognia, ze środka krzewu.
[Mojżesz] widział, jak krzew
płonął ogniem,
a nie spłonął od niego)*

וַיֵּרָא מִלְאָךְ ה' אֵלָיו
בְּלַפְתַּת אֵשׁ מִתּוֹךְ הַסִּנֵּה
וַיֵּרָא וַהֲנִיחַ הַסִּנֵּה
בַּעֵר בְּאֵשׁ
וְהַסִּנֵּה אֵינּוּ אֹכֵל

Jair Netaniahu
Bibi Lapid
Gideon Kohen
Meir Saar
Nie zbliżaj się tutaj.
Zdejmij buty,
bo człowiek, na którym stoisz
ziemią świętą jest.

יָאִיר נֶתַנְיָהוּ
בִּיבִי לַפִּיד
גִּדְעוֹן כֹּהֵן
מֵאִיר סַעַר
אֵל תִּקְרַב הַלֵּם
שֶׁל נִעְלִיךָ מֵעַל רַגְלֶיךָ
כִּי הָאָדָם אֲשֶׁר אַתָּה עוֹמֵד
עָלָיו
אַדְמַת קֹדֶשׁ הוּא.

Świętą spaloną ziemią.

אַדְמַת קֹדֶשׁ חֲרוּבָה.

*Biblia Tysiąclecia, Księga Wyjścia 3,2

Czarne na czarnym

Moja babcia kochała mnie z ciężkim akcentem
i mówiła do mnie jemeńską mową,
której nigdy nie rozumiałam.
Kiedy byłam dziewczynką,
pamiętam,
jak bałam się zostawać z nią sama
z obawy, że nie zrozumieję jej języka
którym grała dla mnie, uśmiechając się,
a ja nie rozumiałam
żadnego słowa, które wypowiadała,
a dźwięki wydawały się bardzo dalekie
nawet kiedy mówiła do mnie z bliska.
Pewnego razu
pamiętam,
kupiła mi ananasowe prili
i po tym jak przebiłam kciukiem
cienkie aluminiowe wieczko
i wypięłam wszystko
chciałam podziękować,
ale nie wiedziałam,
w jakim języku będzie dobrze.
I wyszłam do wielkiego ogrodu
zerwałam kwiatek
i wręczyłam go jej
zawstydzona.
Pamiętam
jakie skrępowanie pojawiło się między nami
z jednej krwi
i dwóch niemych języków,
a ona obmyła kubeczek po prili
w milczeniu
napełniła go wodą
i włożyła do niego kwiatek, który jej dałam.
Nigdy nie rozumiałam
słowa z tego, co mówiła
moja babcia,
ale rozumiałam jej ręce
rozumiałam jej ciało
mimo że ona nigdy
nie rozumiała tak naprawdę
słowa z tego, co ja mówiłam
i tylko kochała moje drobne ciało

שחור על גבי שחור

במבטא פבד אהבה אותי סבתא שלי
נדברה אלי דבורים תימננים
שאף פעם לא הבנתי,
ובתור ילדה
אני זוכרת
איך פחדתי להשאיר אותה לבד
מחשש שלא אבין את הלשון בפיה
שהמשיכה לנגן אלי בחייד,
ואני לא הבנתי
מלה אחת שאמרה
והצלילים נשמעו רחוקים רחוקים
גם כשדברה אלי קרוב.
ופעם אחת
אני זוכרת,
קנתה לי פריילי אוננס
ואחרי שנקבתי באגודל
את עטיפת האלומיניום הדקה
ושתיתי הפל,
רציתי לומר תודה
אבל לא ידעתי
באיזו שפה צריך
ניצאתי לגנה הגדולה
קטפתי פרח
והגשתי לה אותו,
מבישת
אני זוכרת
כמה מבוכה עמדה בינינו
של דם אחד
ושתי לשונות אלמות
והיא שטפה את גביע הפריילי
בשתיקה
מלאה בו מים
והניחה בו את הפרח שנתתי לה.
אף פעם לא הבנתי
מלה ממה שאמרה
סבתא שלי,
אבל את הידים שלה הבנתי
את הכשר שלה הבנתי
למרות שאף פעם
לא הבינה באמת
את המלים שאמרת
ורק אהבה את הגוף הקטן שלי

córki swojej córki.

שָׁל הַבַּת שָׁל הַבַּת שְׁלָהּ.

I czasami serce prosi dla siebie
o rzeczy dziwne,
jak na przykład by uczyć się jemeńskiego
i wrócić na jej grób
przyłożyć usta do ziemi
i wykrzyknąć do wewnątrz
to wszystko, co miała do powiedzenia tamta dziewczynka,
a w szczególności ostrzec ją
przed tym kwiatkiem, który jej przyniosłam,
kwiatkiem pełnym mrówek.

וְלִפְעָמִים הַלֵּב מְבַקֵּשׁ לְעֲצֹמוֹ
דְּבָרִים מוֹדְרִים
כְּמוֹ לְלַמֵּד תִּימְנִית
וְלִחְזֹר לְקִבְרָה שְׁלָהּ
לְהִצְמִיד שְׁפָתַיִם לְחוּף הָאֲדָמָה
וְלִצְעֵק פְּנִימָה
אֶת כָּל מָה שֶׁהָיָה לִי לֵדַע הִיא לֹא לֹא
וּבְעֵקֶר לְהַזְהִיר אוֹתָהּ
מִהַפְרֹחַ שֶׁהִבֵּאתִי לָהּ
פָּרַח מְלֵא בְּנִמְלִים.

Bibliografia w alfabecie łacińskim:

Ben-Ur, Aviva. "Diasporic Reunions: Sephardi/Ashkenazi Tensions in Historical Perspective." *Sephardi and Mizrahi Jews in America* 13 (2015): 105-124.

Chetrit, Sami Shalom. "Mizrahi Politics in Israel: Between Integration and Alternative." *Journal of Palestine Studies* 29, no. 4 (2000): 51-65.

Fischer, Shlomo. "Two Patterns of Modernization: An Analysis of the Ethnic Issue in Israel." *Israel Studies Review* 31, no. 1 (2016): 66-85.

Jaracz, Małgorzata. „Antroponimia Żydów w przestrzeni nazewniczej międzywojennej Bydgoszczy–system imion." *LingVaria* 19 (2015): 253-269.

Kabha, Mustafa. "The Life of Jewish Immigrants from Muslim Countries in the Transit Camps as Reflected in the Arabic Journalistic Discourse in Israel, 1950–1967." *Israel Studies* 23, no. 3 (2018): 123-131.

Keidar, Noga. "Residential Segregation in Israel, 1961–2008: The Spatial Assimilation of Immigrants." *Israel Studies Review* 34, no.1 (2019): 131-153.

Laskier, Michael M. "Jewish Emigration from Morocco to Israel: Government Policies and the Position of International Jewish Organizations, 1949–56." *Middle Eastern Studies* 25, no. 3 (1989): 323-362.

Lubin, Alex. "Black Panther Palestine." *Studies in American Jewish Literature* 35, no. 1 (2016): 77-97.

Picard, Avi. "Like a Phoenix: The Renaissance of Sephardic/Mizrahi Identity in Israel in the 1970s and 1980s." *Israel Studies* 22, no. 2 (2017): 1-25.

Rosmer, Tilde. "Israel's Middle Eastern Jewish Intellectuals: Identity and Discourse." *British Journal of Middle Eastern Studies* 41, no. 1 (2014): 62-78.

Wawrzonkiewicz-Słomska, Anna. "Wnioskowanie dedukcyjne, wnioskowanie redukcyjne, rozumowanie przez analogię." *Społeczeństwo i Edukacja. Międzynarodowe Studia Humanistyczne* 2, nr 8 (2011): 81-93.

Zamkanei, Shayna. "The Politics of Defining Jews from Arab Countries." *Israel Studies* 21, no. 2 (2016): 1-26.

Prace dyplomowe:

Pańczyk, Jowita. „*Medinat Aszkenaz Roya Hasana* na tle walki kulturowej Żydów mizrachijskich w Izraelu”. Praca licencjacka, Uniwersytet Warszawski, 2018.

Pozycje książkowe:

Bensimon, Doris i Eglal Errera. *Żydzi i Arabowie. Historia Współczesnego Izraela*. Warszawa: Wydawnictwo Cyklady, 2000.

Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu. Biblia Tysiąclecia, wydanie trzecie poprawione. Poznań-Warszawa: Wydawnictwo Pallottinum, 1983.

Shapira, Anita. *Historia Izraela*. Warszawa: Wydawnictwo Akademickie Dialog, 2018.

Shindler, Colin. *Historia współczesnego Izraela*. Warszawa: Wydawnictwo Książka i Wiedza, 2011.

Tal, David. "Israel in or of the Middle East." In *Israeli Identity: Between Orient and Occident*, (ed.) David Tal, 1-12. London and New York: Routledge, 2013.

Yiftachel, Oren. *Ethnocracy: Land and identity politics in Israel/Palestine*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2006.

Material internetowy:

Ace Records. Gil Scott-Heron – *Revolution Will Not Be Televised (Official Audio)*, 2013.

Ben-Dor, Caley. „*Ars Poetica was the explosion of me writing poetry*”: an interview with Adi Keissar, 2018.

<http://fathomjournal.org/ars-poetica-was-the-explosion-of-me-writing-poetry-an-interview-with-adi-keissar/>

Elia Shalev, Asaf. The times of Israel. “*Inequality between Israel’s Mizrahi, Ashkenazi Jews to be measured in new statistics*”, 2022.

<https://www.timesofisrael.com/inequality-between-mizrahi-ashkenazi-jews-to-be-measured-with-new-statistics/>

Lafontaine, Tamar. *Woman of her words*, 2018.

<https://www.jpost.com/Jerusalem-Report/Woman-of-her-words-544446>

Bibliografia w języku hebrajskim:

ArsPoetika. שחור על גבי שחור – השקת ספר – עדי קיסר, 2014.

<https://www.youtube.com/watch?v=OGuKUH1mx5g>

איזיקוביץ, גילי. עדי קיסר ויואב בן ארי זוכי פרס משרד התרבות למשוררים ולסופרים בראשית דרכם, 2015.

<https://www.haaretz.co.il/gallery/literature/2015-02-17/ty-article/0000017f-e95d-df5f-a17f-fbdfef800000>

אליהו, אלי. קבוצת "ערס פואטיקה" רוצה לעשות מהפכה בשירה העברית, 2013.

<https://www.haaretz.co.il/gallery/literature/2013-12-05/ty-article/0000017f-e208-d9aa-afff-fb58c4af0000>

ביזאוי, איל שגיא. הקיסרית הגדולה של "ערס פואטיקה": עדי קיסר היא המשוררת המשפיעה והבולטת ביותר כיום בישראל, 2015.

<https://www.haaretz.co.il/gallery/literature/2015-0910/tyarticlemagazine/.premium/0000017f-df2e-db5a-a57f-df6e066e0000>

בן דוד, לילך. "שחור על גבי שחור": ספר ביכורים למשוררת עדי קיסר, 2014.

<https://www.mekomit.co.il/%d7%a9%d7%97%d7%95%d7%a8-%d7%a2%d7%9c-%d7%92%d7%91%d7%99-%d7%a9%d7%97%d7%95%d7%a8-%d7%a1%d7%a4%d7%a8-%d7%91%d7%99%d7%9b%d7%95%d7%a8%d7%99%d7%9d-%d7%9c%d7%a2%d7%93%d7%99-%d7%a7%d7%99%d7%a1/>

בת-אליעזר, חגית. "שחור של גבי שחור". ספר השירה הראשון של עדי קיסר, 2014.

<https://www.korebasfarim.com/2014/09/14/%d7%a8%d7%90%d7%a9%d7%95%d7%9f-%d7%a9%d7%99%d7%a8%d7%94-%d7%97%d7%92%d7%99%d7%aa-%d7%91%d7%aa-%d7%90%d7%9c%d7%99%d7%a2%d7%96%d7%a8-%d7%a2%d7%9c-%d7%a1%d7%a4%d7%a8-%d7%94%d7%a9%d7%99%d7%a8%d7%94-3/>

הירש, אלי. עדי קיסר, מוזיקה גבוהה, 2016.

<https://www.elihirsh.com/?p=6299>

הקצה. רייסקינדר מציג: ראיון בחרוזים ברדיו הקצה! פרק 2 עם עדי קיסר, 2015.

<https://www.kzradio.net/shows/specials/8777>

חסון, עמיחי. "ירושלים – האור שלך מומים": ראיון עם המשוררת עדי קיסר, 2014.

<https://www.haaretz.co.il/labels/avi-chai/2014-11-13/ty-article-labels/00000180-8db7-dbd0-a7a2-8fbfe8360000>

יגיל, רן. "דברי הימים": כשהחפלה והמחאה נגמרות, עדי קיסר נחשפת בחולשתה, 2018.

<https://www.haaretz.co.il/literature/poetry/2018-11-29/ty-article-review/.premium/0000017f-ee24-d639-af7f-eff7a43f0000>

ידיעות אחרונות. "אדם הצית עצמו בהפגנה בת"א, מצבו קשה", 2012.

<https://www.ynet.co.il/articles/0,7340,L-4255282,00.html>

ירקצי, דנה. "פה זה לא אירופה": מחאה נגד אירועי הלילה הלכן בתל אביב, 2015.

<https://news.walla.co.il/item/2864857>

כאן. בין השמשות. עונה 1, פרק 49 – עדי קיסר, 2018.

<https://www.kan.org.il/item/?itemid=24659>

כאן. ליסה פרץ משוחזת עדי קיסר, 2020.

<https://www.kan.org.il/podcast/item.aspx?pid=15728>

כאן. שניים עם אשכול נבו, 2022.

<https://www.kan.org.il/podcast/item.aspx?pid=27598>

כאן חינוכית. חוצה ישראל עם קובי מידן – עדי קיסר, 2015.

<https://www.youtube.com/watch?v=sNgCPptbV44>

מדר, רוויטל. "ערס פואטיקה" חוגגים שנתיים: מהפכניים אמיתיים או פרובוקטורים מחושבים, 2015.

<https://www.haaretz.co.il/gallery/black-flag/2015-01-29/ty-article/.premium/0000017f-f60c-d887-a7ff-feecf73c0000>

מרכז הספר והספריות. סופרים קוראים – עדי קיסר, 2018.

<https://www.youtube.com/watch?v=pw1JbKx9h8g>

נגר-רון, סיגל, "סטטיסטיקה לאומית, קטגוריוזציה אתנית ומדידת אי-שוויון בישראל". סוציולוגיה ישראלית 1 (2021): 6-30.

קיסר, עדי. "מוזיקה גבוהה". הוצאת ערס פואטיקה, 2016.

קיסר, עדי. "שחור על גבי שחור". הוצאת גרילה תרבות, 2014.

רוזנטל, רוביק. "הלקסיקון של החיים. שפות במרחב הישראלי". כתר הוצאת לאור, 2007.