

Martyna Anna Wielewska-Baka*

ORCID: 0000-0001-5427-7302

Uniwersytet Gdański

**KONSTRUOWANIE TOŻSAMOŚCI BEDUIŃSKIEJ
W PERSPEKTYWIE KOLONIALNEJ.
WOKÓŁ REPORTAŻU
WIEJE SZARKIJJA. BEDUINI Z PUSTYNI NEGEW
PAWŁA SMOLEŃSKIEGO¹**

Artykuł przedstawia analizę reportażu pt. *Wieje szarkijja. Beduini z pustyni Negew* (2016) Pawła Smoleńskiego. Autorka skupia się na ukazaniu złożoności sytuacji beduińskiej mniejszości zamieszkującej Izrael. Inspirację stanowią narzędzia i metodologie opracowane przede wszystkim przez badaczy z Uniwersytetu Ben Guriona (O. Yiftachel, I. Abu-Saad, A. Amara), ale też i innych (C. Parizot, R. Kanaaneh). Postkolonialna perspektywa badaczy pozwala na wypuklenie krytycznego dyskursu Smoleńskiego, na który składają się m.in. rozpoznania na temat romantycznego charakteru opowieści o Beduinach czy dynamiczna struktura ich tożsamości. Autorka podejmuje również delikatny wątek „udziału” społeczności beduińskiej w podtrzymywaniu mitu i utrwalaniu wzorca etnicznej reprezentacji Beduinów jako koczowniczego ludu z pustyni Negew.

Słowa kluczowe: stereotyp, kolonializm, Izrael, Beduini, Paweł Smoleński

Jesteśmy ukrytą historią Izraela, tutejszych Arabów, i tak, tak, Palestyńczyków z Autonomii – opowiada. – W Izraelu należymy do arabskiej mniejszości, ale pośród Arabów też jesteśmy mniejszością.

(Smoleński, 2016, s. 34)

* Zakład Teorii Literatury i Krytyki Artystycznej, Uniwersytet Gdański, Polska; e-mail: martyna.wielewska-baka@ug.edu.pl

¹ Artykuł napisany w ramach grantu przyznanego na Uniwersytecie Gdańskim dla młodych naukowców i doktorantów w roku 2020 (numer projektu: 539-I034-B508-20).

W znanej książce pt. *Wielokulturowy Izrael*, omawiającej różne grupy społeczno-etniczne zamieszkujące państwo żydowskie, Oz Almog charakteryzuje między innymi ludność beduińską:

Beduini to semickie plemiona koczownicze lub półkoczownicze wywodzące się z Arabii Saudyjskiej. Beduini należą do sunnickiego nurtu w islamie. Do 1948 roku społeczność beduińska na pustyni Negew liczyła od 65 tys. do 90 tys. ludzi. Podczas wojny 1948 roku [wojny izraelsko-palestyńskiej, tzw. wojny o niepodległość Izraela – przyp. M.W-B.] i w jej następstwie większość z nich stała się uchodźcami w sąsiednich krajach arabskich – Egipcie i Jordanii – a zaledwie około 11 tys. pozostało na Negewie (Almog, 2011, s. 322).

W reportażu zatytułowanym *Wieje szarkijja. Beduini z pustyni Negew* (2016) Paweł Smoleński podjął próbę wniknięcia w różne aspekty życia Beduinów izraelskich. To zresztą pierwsza pośród innych o tematyce izraelskiej książka Smoleńskiego, która w całości poświęcona jest Beduinom jako mniejszości arabskiej i która w konsekwencji przesuwając akcent z (jakże już – wydawałoby się – wyeksploatowanego przez Smoleńskiego!) konfliktu izraelsko-palestyńskiego na węższą problematykę społecznych, kulturowych i ekonomicznych uwarunkowań życia Beduinów palestyńskich oraz ich relacji ze współczesnym państwem Izrael. Reportaż świetnie wpisuje się w coraz odważniej kształtujący się (często postkolonialny) dyskurs traktujący o ludnościach autochtonicznych, który przede wszystkim z impetem odsłania dyskryminującą politykę rządową i nierzadko nakreśla ekstremalnie niesprawiedliwe i trudne warunki życia rdzennych mieszkańców w różnych częściach świata (w odniesieniu do sytuacji Beduinów, por. Amara et al., 2012; Amara i Yiftachel, 2014; Frantzman et al., 2012). W tym kontekście *Wieje szarkijja* to oczywista reakcja na tematy społecznie ważne, chociaż jednocześnie nie tak wtórna wobec określającego kształt dyskursu naukowego o Beduinach, skoro jeszcze w 2008 roku w epilogu czasopisma „Hagar” Oren Yiftachel, geograf z Uniwersytetu Ben Guriona, nawoływał do korzystania z kolonialnej siatki pojęciowej jako metaparadygmatu dla dyscyplin demaskujących politykę państwa Izrael (Yiftachel, 2008, s. 5). Reportaż Smoleńskiego celnie ukazuje początek nowego etapu izraelsko-palestyńskiego konfliktu, w który aktywnie włącza się na różne sposoby (od najbardziej drastycznych po pokojowe) ludność beduińska. Wydaje się nawet, że czynnikiem naprowadzającym Smoleńskiego na wątek mieszkańców pustyni Negew był właśnie pierwszy terrorystyczny atak przeprowadzony przez przedstawiciela beduińskiej społeczności, a książka stanowi poniekąd próbę zrozumienia motywów stojących za tą desperacką decyzją.

Niniejszy artykuł opiera się na kilku conceptach, które zostały twórczo opracowane przede wszystkim przez badaczy z Uniwersytetu Ben Guriona w Beer Szewie i stowarzyszonych wokół niego naukowców, wykorzystujących metodologię badań kolonialnych i postkolonialnych do opisu konfliktowej sytuacji między współczesnym Izraelem a poszczególnymi mniejszościami zamieszkującymi jego terytoria. Stosuję termin „kolonializm” w rozumieniu zaproponowanym przez wspomnianego już Yiftachela, który w swoich pracach nie tyle ideowo pragnie nawiązać do okresu kolonializmu europejskiego, ile raczej chciałby tropić relacje władzy i podporządkowania pomiędzy grupami dominującymi a społecznościami marginalizowanymi (Wielewska-Baka, 2020; Yiftachel, 2009, s. 247). Warto dookreślić, że mowa tu

o tzw. kolonializmie wewnętrznym, a więc o zależnościach między społecznościami zamieszkującymi granice jednego organizmu politycznego (Bolecki, 2007, s. 10; Yiftachel, 2009).

Powyższa perspektywa zakłada użycie krytycznego języka opisu wobec wszystkich dyskryminujących praktyk stosowanych przez państwo Izrael. Dlatego w licznych badaniach naukowców demaskujących dyskurs władzy *Erec Israel* pojawia się ujęcie nadbudowane na dobrze już znanych terminach, wśród których dominują „hegemonia” oraz „etnokracja”. W artykule „Szara przestrzeń”. *Charakterystyka postkolonialnego i urbanistycznego dyskursu krytycznego Orena Yiftachela* omówiłam pojęcie hegemonii, odnosząc się do kilku myślicieli: Antonio Gramsciego, Ernesto Laclau i Chantal Mouffe (Wielewska-Baka, 2020). Od postmarksistowskich myślicieli Yiftachel przejął rozróżnienie między agonizmem i antagonizmem, z których ten pierwszy oznacza „artykulację różnicy w obrębie dominującego systemu wartości”, natomiast ten drugi – „artykulację różnicy poza głównym systemem wartości” (Yiftachel, 2009, s. 246). Podczas gdy relacje agonistyczne przyzwalają na istnienie demokracji i funkcjonowanie jednej społeczności w cieniu innej zbiorowości hegemonicznej, „o tyle antagonizm jest jawnym sprzeciwem wobec hegemonii, jest uświadomieniem o swoich ograniczeniach politycznych, zdaniem sprawy z nieprzekraczalności statusu nierówności” (Wielewska-Baka, 2020). Pisząc o Beduinach, Yiftachel mówi o przejściu do antagonistycznego radykalizmu, co dobrze obrazuje cytat z Laclau i Mouffe (opisujący co prawda model społeczeństwa otwartego): „Antagonizm wskazuje na radykalną niemożliwość społeczeństwa jako całości zszytej przez uniwersalną i stabilną narrację, która pojednałaby wszystkie siły polityczne, interesy, cele i grupy społeczne” (Morawski, 2016, s. 102).

Innym pojęciem, które pozwala zaadaptować język kolonialny do współczesnej sytuacji na Bliskim Wschodzie, jest zaproponowany przez Yiftachela termin „etnokracja” (Kedar et al., 2018; Yiftachel, 2006; 2010). W artykule poświęconym relacjom władzy i przestrzeni Yiftachel proponuje rozumieć czasownik *to ethnicize* w następujący sposób: „*transfer space to Jewish hands while confining Palestinians to segregated Enclaves*” (Yiftachel, 2010, s. 77; podkreśl. – O.Y.). W ostatniej współautorskiej książce (Kedar et al., 2018) pojawia się szerokie i pełne rozumienie terminu „etnokracja”, która polega na dominacji jednej etnicznej nacji na terenie wielokulturowym przy zachowaniu fasady demokratyczności:

In such regimes a constant tension is conspicuous between two opposing principles of political organization: the „ethnos” (community of origin) and the demos (residents of a given territory). [...] Ethnicity rather than citizenship constitutes the main criterion for distributing power and resources (Kedar et al., 2018, s. 23).

Twórczo czerpiącym z języka i perspektywy kolonialnej obszarem badań stały się oczywiście warunki życia współczesnych Beduinów i ich coraz bardziej zaogniający się konflikt z etnokracją, państwem Izrael. We wstępie do ważnej pozycji pt. *The Naqab Bedouin and Colonialism. New perspectives* (Nasasra et al., 2015) autorzy wyróżniają trzy paradygmaty badań nad zbiorowością Beduinów, które odnosiły się kolejno do: kultury, modernizacji oraz marginalizacji i podmiotowości. Podczas gdy pierwsze dwie perspektywy posiadają implikacje kolonialne, trzecia usiłuje dokonać ruchu na rzecz dekolonizacji. Pierwszy paradygmat, który ukształtował się w dużej mierze na podstawie zapisków i badań prowadzonych przez

podróżników w schyłkowej fazie okresu ottomańskiego i za czasów mandatowych, konstruował romantyczny wizerunek Beduinów jako nomadów opierających swój świat wartości na honorze i sile. Drugi paradygmat, dominujący w okresie przechodzenia Beduinów do osiadłego trybu życia i ich urbanizacji, opiera się na wartościującej, binarnej opozycji „progresywnej nowoczesności” i „zacofanego tradycjonalizmu”. Przedmiotem badań stała się wówczas nie tyleż kultura, ile społeczność Beduinów, ich udział i adaptacja do życia publicznego, interakcja z różnymi instytucjami i zagadnienia związane z usługami miejskimi. Za formalny początek trzeciego paradygmatu autorzy uznali porozumienie w Oslo z 1993 roku, a wśród cech wyróżniających zaproponowali coraz bardziej krytycznie nastawione dyscypliny, np. geografię uwzględniającą etnokratyczny charakter polityki terytorialnej czy nauki o zdrowiu i edukacji, skupione przede wszystkim na uwypuklaniu łamania praw humanitarnych i praw ludów autochtonicznych, wśród których na pierwszym miejscu znalazła się do dziś aktualna sprawa konfiskaty ziem Beduinów (Nasara et al., 2015, s. 8–12).

Drugą ważną perspektywą badawczą jest oczywiście perspektywa antropologiczna, z której korzystam zarówno w szerokim, jak i zawężonym rozumieniu. Ramy tej pierwszej wyznacza Hanna Gosk, proponując pojmować interpretację utworów literackich w duchu antropologizującym jako próbę odczytywania tekstów poza ich dosłownym znaczeniem, w kierunku tego, co wykluczone, niepowiedziane, przemilczane, nieoczywiste (Gosk, 2010, s. 11). Drugie ujęcie – zawężone i krytyczne zarazem – stanowi dla mnie głos Rhody Kanaaneh, badaczki odzęgającej się od antropologicznych klisz swojej dyscypliny. Według tych klisz studia nad zmarginalizowanymi opisywane są za pomocą przeciwstawnych kategorii wiktymizacji i oporu (Kanaaneh, 2003, s. 5). Zamiast tego Kanaaneh proponuje używanie niejednoznacznych struktur i pojęć: ofiary będącej jednocześnie sprawcą; złożonych relacji między podporządkowanymi i dominującymi instytucjami; a nade wszystko wyznacza horyzont dla natury tożsamości, która nieraz okazuje się przypadkowa, rozbieżna, uzależniona od pragmatycznego kontekstu, dyktowana doraźnymi interesami.

Zbiór tekstów *Wieje szarkijja* to, jak sądzę, kolejny reportaż Pawła Smoleńskiego przenikliwie ukazujący wieloaspektowość i zarazem dojmującą beznadziejność konfliktu na Bliskim Wschodzie. By możliwie w pełni ukazać beduińsko-izraelskie oblicze tego konfliktu, odniosę się do trzech poruszanych przez Smoleńskiego zagadnień: konstrukcji mitycznego obrazu Beduinów; sprzecznej, dynamicznej natury tożsamości; paralelności i „przechodniości” stereotypów.

LEGENDA O „PRAWDZIWYCH” BEDUINACH

W naukowym tekście *Retelling the History: the Indigenous Palestinian Bedouin in Israel* Ismael Abu-Saad przepisuje historię własnej zbiorowości jako ludności autochtonicznej z perspektywy polityczno-społecznej, wskazując na zniekształcenia dokonane przez ideologię syjonistyczną i działania państwa Izrael od roku 1948. Za ironiczny uznaje fakt, że leżące na pustyni Negew Centrum im. Joego Alona, posiadające w swoim kompleksie muzeum poświęcone społeczności beduińskiej, powstało w kibucu, a więc w żydowskiej osadzie wybudowanej

na obszarze sukcesywnie odbieranym Beduinom i zawłaszczanym jako tereny państwowe. Tym samym autor poddaje krytyce działalność muzeum, które eksponuje „prawie wymarłe artefakty z życia i kultury materialnej”, ignorując w ten sposób jawne powiązanie między zanikającym stylem życia Beduinów a taktyką kolonizacyjną (Abu-Saad, 2005, s. 31–32).

Wątek powstania i funkcjonowania wystawy o życiu i kulturze beduińskiej w Centrum Alona Paweł Smoleński podejmuje w trzecim rozdziale cyklu *Wieje szarkijja*. W swojej krytyce „syjonistycznej wersji historii” (Abu-Saad, 2005, s. 31) reportażysta tropi różne strategie orientalizacji, przy czym sam orientalizm proponowałabym tu rozumieć zgodnie z definicją Edwarda W. Saida jako „zachodni sposób dominowania, restrukturyzowania i posiadania władzy nad Orientem” (Said, 2018, s. 29). I tak na przykład w narracji muzealnej odnotowanej przez Smoleńskiego rzuca się w oczy oględność w prezentowaniu tego, co powinno zostać nazwane wprost:

Wystawa ma przesłanie: dowodzi, że Beduini – jak zwykli mówić sami o sobie – to ci prawdziwi Arabowie, naprawdę wolni, bo wędrujący ze stadami wielbłądów i owiec. Nie są jak osiadła reszta, przygięci nad motyką, ubabrani ziemią fellachowie, żyjący z rolnictwa. Centrum muzealne Alona opowiada o dumie. Nawet biedę i nieszczęście nazywa bardziej oględnie (Smoleński, 2016, s. 22).

Wpleciona w tekst ironia ujawnia prawdziwe założenia, jakie tkwią u podstaw powielania pozornie afirmatywnej opowieści. W omawianym fragmencie relacja z wystawy przeradza się w romantyczną opowieść o ludzie „autentycznym”, autochtonicznym i dumnym, od wieków zamieszkującym pustynię wraz z trzodami kóz, owiec i wielbłądów, mającym swoje plemienne tradycje i obyczajowość: „Historia Beduinów to pieśni, wiersze, alegorie i opowieści, recytowane przez poetę – *asz-sza'ir* – przy akompaniamencie rababu: skrzypiec z jedną struną zrobioną z końskiego włosia” (Smoleński, 2016, s. 24). Dobrze też uwidacznia się tu podział świata arabskiego na wędrujących Beduinów, *badw*, oraz *hadar*, ludność osiadłą (Machut-Mendecka, 2004, s. 95). Co ciekawe, sprawozdanie z wystawy stanowi jak gdyby echo głosu kolonizatora i właściwie dopiero czwarty rozdział rozpoczyna się od wyznania dokonanego „w trybie” dekolonizującym: „Mam świadomość, że beduińska opowieść prezentowana w Centrum Joego Alona to [...] w jakimś sensie cukrowa legenda” (Smoleński, 2016, s. 33). Odczytanie ironicznych komentarzy w trzecim rozdziale, „zamierzonych niezgodności”, jest zatem warunkiem tego, by – ponad reprezentacją w stylu najprawdziwszego, XIX-wiecznego orientalisty zachwyconego egzotycznym światem – dostrzec wyłom, stylistyczny gest skutecznie rozpraszający narrację kolonizującą.

Podobną do ironii funkcję pełnią tzw. wykładniki ewidencjalności, a więc wyrazy wskazujące na niewiedzę mówiącego (Holvoet, 2011, s. 82–83):

Podobno Beduini są ludźmi, którzy najlepiej opanowali sztukę przetrwania na pustyni. Odnajdą się tam, gdzie inni będą ocierać się o śmierć, zmarnowani nieludzkim upałem, pragnieniem i gorącym, parzącym skórę pustynnym wiatrem (Smoleński, 2016, s. 28).

Obrazowość tego fragmentu opiera się nie tylko na nagromadzeniu odwołujących się do zmysłów epitetów, ale również na zestawieniu „sztuki przetrwania” Beduinów z poddaną hiperbolizacji walką o życie niebeduińskich podróżników, nieświadomych licznych pustynnych

zagrożeń. Zauważmy, że użycie partykuły „podobno”, synonimicznej do słowa „ponoć” czy wyrażenia „jak ludzie mówią”, nasuwa przypuszczenie, iż mamy do czynienia z gatunkiem przekazywanym ustnie: bają, legendą, pogłoską. Styl literacki został tu wprzęgnięty w proces orientalizacji, która nie polega na degradacji Innego, wręcz przeciwnie – na podkreśleniu jego „dzikości” i przynależności do pustyni, na uwydatnieniu nadnaturalnej umiejętności opanowywania żywiołów. Pustynia staje się figurą symbolizującą przestrzeń Orientu nieznaną, tajemniczą i zagrażającą życiu człowieka z Zachodu/nie-Beduina. Mimo pozytywnej waloryzacji status ontyczny Innego – będącego bohaterem legend czy pogłosek – ulega zachwianiu: osłabieniu, zatarciu, przeniesieniu w czasie w moment nieokreślony, ahistoryczny, a zgodnie z charakterem gatunkowym legendy – w sferę przewagi tego, co fantastyczne, nad tym, co realne i historyczne. Autentyczny Beduin to, paradoksalnie, Beduin nierzeczywisty, ten, o którym „chodzą słuchy”. Zachodni styl uprawiania historii, oparty na bezkompromisowej faktografii i datowaniu, zderza się z nieokreślonością czasową charakteryzującą to, co mityczne, legendarne, fantastyczne. Podobnie przecież Hayden White pisał w swoim klasycznym już dziele *Proza historyczna* o dających się opowiedzieć relacjach historycznych, stanowiących „antytezę rodzajów narracji, określanych jako »mity« i wszelkiego rodzaju »fikcji«” (White, 2009, s. 254). Poetyzacji ulega to, co ahistoryczne, to, co nie może zostać zamieszczone na osi czasu, bo znajduje się w stanie niepewności/nieokreśloności:

O ich obecności na pustyniach Palestyny wspomina już Biblia, choć naukowcy wolą mówić, że Beduini zasiedlili Negew w V, a może VII wieku naszej ery.

Słowem, są tu od zawsze, a przypomina o tym język: *badija* to po arabsku jedna z nazw pustyni, *budat* albo *badw* to ludzie żyjący pośród skał i piasków. Wiedzieli, gdzie szukać wody i jak na suchej ziemi wypasać zwierzęta. O niepamiętnych czasach dzielili się na rodziny, klany i plemiona (Smoleński, 2016, s. 28; podkreśl. – M.W-B.).

O poetyzacji czasu (analogicznie do poetyzacji przestrzeni Gastona Bachelarda) pisze Said w *Orientalizmie*: „Wiele z tego, co wiemy lub uważamy, że wiemy o takich okresach, jak »dawno temu«, »na początku« czy »na końcu czasu«, jest poetycką kreacją” (Said, 2018, s. 86). Muzeum Alona podtrzymuje przy życiu właśnie to wykreowane wyobrażenie o ludziach pustyni.

W artykułach naukowych walczących z ideologią syjonistyczną i prezentujących inny obraz społeczności beduińskiej przeważnie to jednak nie ahistoryczność opowieści o ludziach pustyni stanowi punkt zapalny. „Cukrowa legenda” Smoleńskiego jak w soczewce skupia w sobie powtarzany w postkolonialnej teorii obraz imperium, które przybywa na nowe tereny z misją cywilizacyjną (Ashcroft et al., 2007, s. 41). Charakterystyczną dla dyskursu kolonialnego binarną opozycję pomiędzy kulturą rozwiniętą a prymitywną (Ashcroft et al., 2007, s. 37) przypominają w kontekście społeczności beduińskiej Ronen Shamir i Abu-Saad, pisząc o „nomadycznej kulturze oczekującej nadejścia cywilizacji” (Abu-Saad, 2005, s. 31; Shamir, 1996, s. 236). Anat Saragusti, jedna z interlokuterek Smoleńskiego, przyznaje: „W naszych, izraelskich, oczach [Beduini] są na samym końcu porządku dziobania: najbiedniejsi, najprymitywniejsi, najsłabiej wykształceni, najczęściej chorujący” (Smoleński, 2016, s. 18).

Warto zauważyć, że Shamir i Abu-Saad mówią o „nomadycznej kulturze”. W twórczości naukowców piszących z perspektywy antykolonialnej toczy się zaciepła walka o zebranie argumentów, które potwierdzałyby półnomadyczny charakter społeczności beduińskiej (Kedar et al., 2018; Parizot, 2001). Podtrzymywanie przez państwo Izrael mitu o Beduinach jako ludzie wędrującym gwarantuje jasną sytuację prawnopolityczną: zajmowane przez mniejszość arabską obszary pustyni Negew nigdy nie posiadały właścicieli. Patrząc w ten sposób, stosowanie terminu „zawłaszczenie” czy „konfiskata” w kontekście poczynań państwa Izrael jest błędne. Nowe światło na kwestię półnomadycznego charakteru stylu życia ludności Beduinów przyniosła publikacja pt. *Emptied Lands. A Legal Geography of Bedouin Rights in the Negev* autorstwa rozpoznawalnych w środowisku naukowym Alexandre’a Kedara, Ahmada Amary i Orena Yiftachela (Kedar et al., 2018). Wykorzystując wiedzę geograficzno-historyczną, autorzy ujawniają luki na mapach XIX-wiecznych podróżników, którzy – przyzwyczajeni do własnej definicji „wioski” – nie kwalifikowali beduińskich namiotów jako stałych osad. W wyniku działania tej „kulturowej ślepoty”, oznaczającej po prostu operowanie sobie znanymi kategoriami, Beduini nie mogli zostać uznani za osiadłych mieszkańców pustyni (Kedar et al., 2018, s. 143–147). Przypomnijmy, że Smoleński odnotował tę ukrytą intencję wystawy w centrum Joego Alona, gdy pisał o dumnych Beduinach – „prawdziwych Arabach”, wolnych, bo nieprzywiązanych do ziemi (Smoleński, 2016, s. 22). Odtworzona w muzeum w izraelskim kibucu legenda o „prawdziwych” Beduinach stanowi opowieść przede wszystkim dla turystów, zainteresowanych baśniowymi historiami o nomadach. Relacja z beduińskiego targu w Beer Szewie demaskuje te podświadome, fantazmatyczne potrzeby człowieka Zachodu, turysty orientalizującego:

[...] trafiają się autentyki, choć Ahlam, sprzedawczyni, nie chce powiedzieć, czy to prawdziwe beduińskie przedmioty.

– Bo co to znaczy? – pyta. – To może być naszyjnik zrobiony w beduińskiej wiosce. A może był tam od pokoleń, przywieziony z Jemenu lub Iraku? Magia jest w przedmiotach i w słowach. Dlatego warto – zaznacza – powiedzieć kupcowi, że to biżuteria beduińska. Zawsze używam tego słowa, bo na was, ludzi Zachodu, działa jak afrodyzjak: macie przed oczyma romantyczną legendę, ludzi pustyni gnających w dal na koniach lub wielbłądach, zielone oazy, rozgwieżdżone, bezchmurne noce. Nie interesuje was, że nasze życie to nie bajka, lecz znój, bieda i znieważenie. Gdy słuchacie bajek, łatwiej sięgacie po portfel (Smoleński, 2016, s. 26).

Nie sposób nie przywołać tu słynnych osobowych wzorców Zygmunta Baumana, a w szczególności typu turysty, który: „opuszcza dom w poszukiwaniu wrażeń [...]” w świecie, który „musi spełnić oczekiwania turysty [...]. Turysta płaci, turysta wymaga. Stawia warunki” (Bauman, 1993, s. 452). Wydaje się jednak, że wypowiedź Ahlam nie tyle piętnuje styl podróżowania zachodniego turysty, ile ukazuje – pośrednio – beznadziejne wplątanie powielanego mitu o „prawdziwych” Beduinach w przemysł turystyczny. W tej perspektywie turysta staje się kimś na kształt kolonizatora, który stosownie do własnych potrzeb każe przed własnymi oczyma rozgrywać kuriozalny spektakl o ludziach pustyni. W powyższym cytacie bardziej uderzająca jest zatem delikatna kwestia nie do końca zamierzonego udziału społeczności beduińskiej w powielaniu lub umacnianiu kolonialnego mitu.

DYNAMICZNA TOŻSAMOŚĆ

Niemal dwadzieścia lat temu Cédric Parizot proponował bardziej kompleksowe podejście do tożsamości beduińskiej, które miało zastąpić funkcjonujące w powszechnej opinii binarne ujęcie relacji między społecznością Beduinów i społecznością Izraelczyków (Parizot, 2001). Autor nie tylko porzucił wyobrażenie o Beduinach wyizolowanych na pustyni Negew, ukazując liczne i trwałe koneksje z członkami innych plemion, np. byłych uchodźców zamieszkujących Strefę Gazy i Zachodni Brzeg; nie tylko rozprawił się z wizerunkiem kształtowanym za pośrednictwem odniesień do „kulturowych cech” czy „kultury nomadycznej”. Przede wszystkim umieścił zagadnienie tożsamości w kontekście konstruowanych i powielanych przez hegemonia stereotypów, służących do skutecznego zarządzania społecznością nieżydowską.

Jednym z najbardziej problematycznych wizerunków przedstawiciela społeczności *badw* jest obraz lojalnego Beduina: „In Israel, the Negev Bedouins are often presented and perceived both by Jews and Arabs alike as a group of »loyal and obedient« citizens of the State” (Parizot, 2001, s. 98). Parizot dotyka tutaj drażliwego (i trudnego z punktu widzenia etyczno-psychologicznego, jak i socjopolitycznego) tematu dobrowolnej służby w Siłach Obronnych Izraela (IDF, *Israel Defence Forces*). Jak wiadomo, służba Beduinów (szacowana obecnie na około 1500 wolontariuszy), w przeciwieństwie do Żydów, Czerkiesów czy druzów, jest nieobligatoryjna (The Jerusalem Post, 2020). Według Parizota Izrael tworzy wizerunek Beduina podobnego do druza, opierając podobieństwo na zasadzie lojalności i oddzielając w ten sposób te dwie mniejszości od niełojalnych Palestyńczyków. Nic dziwnego, że poszczególne segmenty pracy Parizota nawiązują do takich terminów, jak: *modes of integration, processes of differentiation, ethnicization*. Różnicowanie na etnosy, często oparte na prostych kategoryzacjach, jest realizacją politycznej strategii „dziel i rządź”: „[...] by using terms that freeze and highlight cultural differences among these groups, they create ethnic entities” (Parizot, 2001, s. 101). Różnicowanie sprzyja hierarchizacji grup i wzmacnianiu uprzedzeń między mniejszościami. Ten wątek Smoleński rozpoznał doskonale, nie tylko literalnie przywołując zasadę „dziel i rządź”, ale i tłumacząc mechanizm jej działania: „Po co mieć przed sobą i przeciw sobie półtoramilionową zjednoczoną mniejszość, skoro można podtrzymywać spory, napuszczać druza na Beduina, a Arabowi pozwalać na pogardę wobec nomadów” (Smoleński, 2016, s. 19). W kontrze do tego sposobu myślenia – chcąc walczyć z pojęciowymi manipulacjami hegemonia – bohaterowie u Smoleńskiego często będą powtarzać konstatację, że Beduini, druzi i Arabowie (a u Parizota również Arabowie chrześcijańscy) stanowią jedną palestyńską nację (Smoleński, 2016, s. 62).

Parizot idzie jeszcze dalej – a mianowicie dokładnie tam, gdzie znalazł się Smoleński, gdy chciał ukazać, że również sami Beduini przyczyniają się do podtrzymywania mitu o legendarnej, nomadycznej społeczności z pustyni Negev.

The ethnic representation of the Negev Bedouins, by stressing their isolations as compared to other groups, did not occur solely through the discourse and policies of the State of Israel. Like all category ascription, it took place through a dialectical process in which the Bedouins played a prime role (Parizot, 2001, s. 5).

Parizot podaje przykład zabiegów (auto)dyferencjacji dyktowanych różnymi potrzebami (społecznymi, politycznymi, emocjonalnymi, zapewnienia bezpieczeństwa), które skutecznie oddaliły Beduinów od idei wspólnej tożsamości palestyńskiej: porzucenie etnicznej nazwy „Arab” na rzecz „fellachów” (farmerów), nazwy „Arabowie Beer Szewy” na rzecz „Beduini z pustyni Negew” czy odcinanie się od Palestyńczyków (oraz Muzułmanów), którzy funkcjonują w świadomości społecznej jako ci skonfliktowani z Państwem Izrael (Parizot, 2001, s. 3–6).

Problem złożonej i pełnej sprzeczności tożsamości palestyńskiej świetnie – bo w sposób nieszablonowy – zdiagnozowała i opisała Rhoda Kanaaneh, antropolożka wykładająca między innymi na Uniwersytecie Columbia w Nowym Jorku w Centrum Studiów Palestyńskich (zob. Kanaaneh), autorka książki pt. *Surrounded: Palestinian Soldiers in the Israeli Military* (2009). W kilka lat wcześniej opublikowanym artykule badaczka użyła pomysłowego, wieloznacznego sformułowania *embattled identities*, by wyjść zarówno poza stereotypowe myślenie o palestyńskich żołnierzach w izraelskiej armii, których uważa się albo za zdrajców, albo za oportunistów; jak i poza antropologiczną kliszę romantycznej wizji ofiar i buntowników wywodzących się z mniejszości (Kanaaneh, 2003, s. 5–6). Z historycznego punktu widzenia tego typu zjawisko nie jest niczym zaskakującym – dowodzi Kanaaneh, odwołując się do przykładów Japończyków służących w amerykańskiej armii podczas II wojny światowej czy Hindusów rekrutujących się do brytyjskich jednostek w czasach kolonialnych. Na podstawie licznych wywiadów przeprowadzonych z Palestyńczykami pracującymi dla IDF, służby granicznej czy policyjnej autorka opracowała bogaty materiał źródłowy dla zbadania motywacji, które znacznie skomplikowały obraz takich pojęć jak nacjonalizm, lojalność czy tożsamość właśnie (2003, s. 6). Pośród poruszających motywacji, do których z pewnością należy hamowanie przez arabskich żołnierzy brutalnych zachowań ich izraelskich kolegów Kanaaneh wymienia motywacje tożsamościowe, sprzeciwiające się etnokratycznemu aparatowi marginalizacji. Zdumiewające, jak mocno w wypowiedziach dobrowolnych żołnierzy wybrzmiewa świadomość możliwości „mówienia pełnym głosem przeciw izraelskiej polityce dyskryminacji” (2006, s. 6). To również możliwość, na którą Palestyńczycy – można by rzec – „zapracowali” po to, by otrzymać szansę korzystania z wielu dotąd dla nich niedostępnych przywilejów obywatelskich:

[...] military service is a means of attaining equality in the state, upgrading their citizenship from second to first class, and generally changing their relationship to the state and its [majority] people. Through military service, soldiers can gain access to jobs, state land, educational subsidies, and low-interest loans unavailable to their non serving brethren” (Kanaaneh, 2003, s. 14).

Wydaje się jednak, że Kanaaneh nie tylko usiłuje tropić i opisywać trudne do zrozumienia motywacje żołnierzy palestyńskich, stojące u podstaw ich decyzji o dobrowolnej służbie w armii. Autorkę w nie mniejszym stopniu interesuje opisanie złożonego mechanizmu polityki segregacyjnej (*state's segmentation policy*), która przyczynia się nie tylko do powstania licznych nazw identyfikacji tożsamościowych (Palestyńczyk, Palestyński Arab, Izraelski Arab, Izraelski Beduin itp.), ale która ukazuje szereg sprzeczności w samej naturze pojęcia tożsamości (Kanaaneh, 2003, s. 9).

CYGANIE – ABORYGENI – BEDUINI – INDIANIE

Niemal proteuszową naturę ma kilkakrotnie przywoływana w reportażu Smoleńskiego figura Cygana czy Indianina: znaczenie i funkcja tej figury zmienia się w zależności od tego, który aspekt skrajnie problematycznej sytuacji Beduinów pragnie się podkreślić. Smoleński – podobnie jak Lidia Ostałowska budująca w zbiorze reportaży *Cygan to Cygan* opozycyjną wobec „mechanizmów orientalistycznego reprezentowania Romów” etnopoetykę (Horodecka, 2015, s. 318) – usiłuje zdekonstruować „zdeformowanego bękart stereotypów i uprzedzeń” (Smoleński, 2016, s. 49). W przywoływanej przez Magdalenę Horodecką monografii Wima Willemsa, *In Search of the True Gypsy*, Cyganie „zdają się pojawiać w zbiorowej wyobraźni głównie w dwóch rolach – jako wyrzutkowie społeczni oraz w pochlebnym, ale niewiele rozjaśniającym świetle – romantycznych outsiderów” (Horodecka, 2015, s. 316). Uderzające jest to, jak wielką siłę „przemieszczenia” posiada stereotypowe wyobrażenie o wędrownym ludzie i jego statusie „wyrzutków społecznych”, niezależnie od tego, czy odnosi się do Romów czy Beduinów. To wypowiedź Beduina, Fadiego:

Mam być dziki, nieokrzesany, bo tak mnie widzą: biedak, złodziej, bandzior, przemytnik. Jestem jak dziewiętnastowieczny Indianin w USA, mam przed sobą zgnojenie i perspektywę rezerwatu, jeśli sam nic z tym nie zrobię (Smoleński, 2016, s. 49).

Ciekawe, że u Ostałowskiej sytuacja polskich Romów zostaje porównana do historii Aborygenów w Australii, co pozwala Horodeckiej na interpretację w duchu kolonialnym (Horodecka, 2015, s. 318). Niewątpliwie analogia sytuacji Beduinów do kondycji Indian w USA pojawia się u Smoleńskiego w tej samej funkcji: podkreślenia powtarzającej się kolonialnej historii. Również wspomniany przez Willemsa–Horodecką pozytywny stereotyp Cygana jako romantycznego outsidera odnajduje swoją realizację w obrazie społeczności beduińskiej, stanowiąc tym samym kontynuację omówionej przeze mnie wyżej legendy o „prawdziwych” Beduinach:

Można też, jak wielu cudzoziemców, dać się ponieść romantycznej legendzie pokrzywdzonych przez los i historię królów pustyni, choć trzeba od czasu do czasu nazwać rzeczy po imieniu. Tylko jak, skoro rozmawia się o słabszych i wykluczonych?

Trudno znaleźć właściwy język dla takiej opowieści. To jednak jedyna nić – mówi Anat – która wiąże Beduinów na przykład w europejskimi Romami (Smoleński, 2016, s. 18).

Dzięki zestawieniu Ostałowskiej i Smoleńskiego uzyskujemy podwojony – a raczej jeden zwielokrotniony – obraz przedstawiciela marginalizowanej mniejszości: Cygana, Aborygena, Beduina, Indianina. Te stereotypowe analogie pełnią różnorakie funkcje. Po pierwsze, ukazują, z jaką automatycznością stereotyp potrafi się rozprzestrzeniać oraz w jak nieskomplikowany i powtarzalny sposób porządkuje zbiorową wyobraźnię wobec społeczności pochodzących z odmiennych stref geograficznych. Po drugie, demaskują mechanizm kolonialnej reprezentacji: jest on zupełnie niewrażliwy na etniczne, społeczne czy kulturowe różnicowanie mniejszości, skoro potrafi subalterna łatwo wpisywać w te same (choć sprzeczne) struktury

opowieści – romantyczną legendę bądź historię o zdeprawowanych wyrzutkach. Po trzecie, stereotypowe analogie trafiają w samo sedno problemu reprezentacji Innego i tego, czy posiada on – poza tym schematycznym – inny, własny idiom, „właściwy język dla opowieści”. Smoleński dobrze oddaje tę złożoność, gdy w geście autoporównania Beduinów do wędrujących Romów dopatruje się chęci przełamania kulturowych barier, porozumienia mieszkańców pustyni z turystami z Zachodu (dla tych ostatnich historia indiańskich rezerwatów czy przymusowego osiedlania Romów to prosta analogia do przymusowej relokacji i urbanizacji społeczności beduińskiej); albo gdy w zestawieniu z historią Indian Fadi dostrzega szansę na rewolucyjne zmiany w Izraelu (2016, s. 46).

Jak sądzę, w *Wieje szarkijja* nie mamy jednak do czynienia z budowaniem jedynie opozycyjnej wobec kolonialnego dyskursu opowieści – choć oczywiście taka wersja ułatwiłaby spojrzenie na sytuację mieszkańców pustyni Negew i jednoznacznie negatywnie oceniałaby politykę izraelską wobec mniejszości etnicznych. Przytoczmy zmienny fragment:

Jest jednak również beduińska strona medalu. To przede wszystkim plemię, która rzutuje na wszystkie aspekty życia, począwszy od lojalności wobec Izraela i zamożności wsi, przez wymuszone małżeństwa po obowiązek wendety. Jest wzrastająca religijność i islamizacja; ludzie w tragicznym położeniu szukają łatwej nadziei. Oraz pozycja kobiety – podrzędna i marginalna, czego dowodem są przemoc domowa i zabronione kodeksem karnym wielożeństwo (Smoleński, 2016, s. 19).

Niesprawiedliwe byłoby stwierdzenie, że Smoleński powiela stereotypowe wyobrażenie o Beduinach jako społeczności zacofanej. Nie ulega jednak wątpliwości, jak sumiennie usiłuje wniknąć w złożoność i niejednoznaczność sytuacji tej mniejszości (czemu służy oddawanie głosu w zbiorze na przykład Żydom). W tym kontekście warto chyba zaznaczyć, że pytanie o źródła/przyczyny tak wysokiej kryminalizacji społeczności beduińskiej to temat badań przede wszystkim dla socjologów. Pozwolę sobie też tutaj na krótką dygresję: przypomina mi się rozmowa z mężczyzną pracującym dla izraelskiego wywiadu antyterrorystycznego, który usiłował przekonać mnie o konieczności całkowitej kontroli Beduinów ze względu na zagrożenie, jakie stanowią dla mieszkańców państwa Izrael². Bezdyskusyjny pozostaje dla mnie fakt, że teza o wysokim stopniu przestępczości to argument świetnie usprawiedliwiający izraelską politykę agresji. Smoleński wydaje się dość świadomy złożoności tego problemu, skoro swój cykl reportaży rozpoczyna od próby zrozumienia terrorystycznego ataku zainicjowanego przez Beduina.

ZAKOŃCZENIE

Reportaże Smoleńskiego sprawnie demaskują utrzymujący się na Bliskim Wschodzie kolonialny porządek. W tym porządku powtarzanie mitu o wyidealizowanej społeczności nomadycznej to jedynie sprytny zabieg podejmowany w celu zaspokajania potrzeb różnych interesariuszy: domagających się uwagi Beduinów (uśpienie czujności pod pozorem konstruowania miejsc pamięci – muzeum) czy spragnionych przygód i opowieści o egzotycznym

² Rozmowę odbyliśmy w lutym 2020 roku w Beer Szewie.

plemieniu turystów z Zachodu. Z kolei kreowanie obrazu lojalnych żołnierzy to jedno z narzędzi służących do rozróżniania (i poróżniania) nacji palestyńskiej. Ale w *Wieje szarkijja* Smoleński wykracza daleko poza intencję dekonstrukcji kolonialnych mechanizmów, chcąc nakreślić złożoność, problematyczność i przede wszystkim beznadziejność sytuacji Beduinów, których pole działania wyznacza z jednej strony romantyczna opowieść o nomadach, a z drugiej – obraz zdegenerowanej, skazanej na ingerencję ze strony państwa, społeczności „wyrzutek”. Co więcej, hegemoniczna praktyka okazuje się wikłać w swój mechanizm również marginalizowanych Innych, funkcjonujących przecież ostatecznie w porządku pragmatycznym – chcących zapewnić sobie dostęp do służby zdrowia czy edukacji, liczących na awans społeczny dzięki służbie w armii, zarządzających swoimi doraźnymi interesami, np. w obszarze turystyki, gdzie „sprzedaż” mitu o wędrujących Beduinach przez samych Beduinów jest po prostu łatwą do spieniężenia atrakcją dla podróżujących. Podobnie jak odwoływanie się do znanego na Zachodzie wizerunku Cyganów stanowić ma ułatwienie w porozumieniu się z „człowiekiem z Zachodu” kosztem zacierania różnic pomiędzy poszczególnymi etnosami. Jakkolwiek jednak zawiała byłaby hegemoniczna praktyka, tak silnie i sprawnie żonglująca wyobrażeniami, mitami, stereotypami, to Smoleński zdaje się nie zapominać, że za tym wszystkim kryje się przemoc w najczystszej postaci: burzenie wiosek, przymusowa relokacja, urbanizacja czy konfiskata ziemi.

BIBLIOGRAFIA

- Abu-Saad, I. (2005). Retelling the History: the Indigenous Palestinian Bedouin in Israel. *AlterNative: An International Journal of Indigenous Peoples*, 1, 1, 26–49.
- Almog, O. (2011). *Wielokulturowy Izrael*. Warszawa: Wydawnictwo Wyższej Szkoły Pedagogicznej.
- Amara, A., Abu-Saad, I., Yiftachel, O. (red.) (2012). *Indigenous (In)Justice. Human Rights Law and Bedouin Arabs in the Naqab/Negev*. Cambridge: Harvard University Press.
- Amara, A., Yiftachel, O. (2014). *Confrontation in the Negev. Israeli Land Policies and the Indigenous Bedouin-Arabs*. Pobrano z: https://www.academia.edu/39233180/CONFRONTATION_IN_THE_NEGEV_Study_commissioned_by_the_Rosa-Luxemburg-Stiftung, 17–26.
- Ashcroft, B., Griffiths, G., Tiffin, H. (2007). *Post-colonial Studies. The Key Concepts*. London – New York: Routledge.
- Bauman, Z. (1993). Ponowoczesne wzory osobowe. *Studia Socjologiczne*, 2, 129, 7–31.
- Bolecki, W. (2007). Myśli różne o postkolonializmie. Wstęp do tekstów nie napisanych. *Teksty Drugie*, 4, 6–13.
- Frantzman, J.S., Havatzelet, Y., Kark, R. (2012). Contested Indigeneity: The Development of an Indigenous Discourse on the Bedouin of the Negev, Israel. *Israel Studies*, 17, 1, 78–114.
- Gosk, H. (2010). *Opowieści „skolonizowanego/kolonizatora”*. W kręgu studiów postzależnościowych nad literaturą polską XX i XXI wieku. Kraków: TAIWPN Universitas.
- Holvoet, A. (2011). O leksykalnych wykładnikach użycia interpretatywnego. *Linguistica Copernicana*, 1, 82–83.

- Horodecka, M. (2015). *Reprezentacja etnograficzna w perspektywie postzależnościowej. „Cygan to Cygan” Lidii Ostalowskiej*. W: E. Graczyk (red.), *Białe maski/ szare twarze. Ciało, pamięć, performatywność w perspektywie postzależnościowej* (s. 311–336). Kraków: TAIWPN Universitas.
- Kanaaneh, R.A. Pobrano z: <http://palestine.mei.columbia.edu/people/rhoda-kanaaneh> [1.09.2020].
- Kanaaneh, R.A. (2003). Embattled Identities: Palestinian soldiers in the Israeli Military. *Journal of Palestine Studies*, 32, 3, 5–20.
- Kanaaneh, R.A. (2009). *Surrounded: Palestinian soldiers in the Israeli army*. Stanford, CA: Stanford University Press.
- Kedar, A., Amara, A., Yiftachel, O. (2018). *Emptied Lands: Legal Geography of Bedoin Rights in the Negev*. Redwood City, CA: Stanford University Press.
- Lustick, I.S. (2002). In Search of Hegemony: Nationalism and Religion in the Middle East. *HAGAR. International Social Science Review*, 3, 2, 171–201.
- Machut-Mendecka, E. (2004). *Współcześni Arabowie: próba analizy psychologicznej*. W: A. Borowiak, P. Szarota (red.). *Tolerancja i wielokulturowość – wyzwania XXI wieku* (s. 94–102). Warszawa: Wydawnictwo Szkoły Wyższej Psychologii Społecznej „Academica”.
- Morawski, K. (2016). *Dyskurs. Hegemonia. Demokracja. Analiza krytyczna projektu demokracji radykalnej E. Laclau i Ch. Mouffe*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Nasasra, M., Richter-Devroe, S., Abu-Rabia-Queder, S., Ratcliffe, R., red. (2015). *The Naqab Bedouin and Colonialism. New perspectives*. London – New York: Routledge.
- Parizot, C. (2001). Gaza, Beersheba, Dhahriyya: Another Approach to the Negev Bedouins in the Israeli-Palestinian Space. *Bulletin du Centre de recherche français à Jérusalem*, 9, 98–110.
- Said, E. (2018). *Orientalizm*. Poznań: Zysk i S-ka.
- Shamir, R. (1996). Suspended in space: Bedouin under the Law of Israel. *Law & Society Review*, 30, 2, 231–257.
- Smoleński, P. (2016). *Wijeje szarkijja. Beduini z pustyni Negew*. Wołowiec: Wydawnictwo Czarne.
- The Jerusalem Post*. January 20, 2020. Pobrano z: <https://www.jpost.com/israel-news/the-sky-is-the-limit-in-the-idfs-unique-unit-585-613948> [10.08.2020].
- White, H. (2009). *Proza historyczna*, przeł. R. Borysławski. Kraków: Universitas.
- Wielewska-Baka, M. (2020). Szara przestrzeń. Charakterystyka postkolonialnego i urbanistycznego dyskursu krytycznego Orena Yiftachela. *Studia Humanistyczne AGH*, 19, 1, 41–54.
- Yiftachel, O. (2006). *Ethnocracy: Land and Identity Politics in Israel/Palestine*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Yiftachel, O. (2008). Epilogue: Studying Naqab/Negev Bedouins – Toward a Colonial Paradigm?, *HAGAR. Studies in Culture, Polity and Identities*, 8, 2, 83–108.
- Yiftachel, O. (2009). Critical Theory and *Gray Space*. Mobilization of the Colonized. *City* 13, 2–3, 240–256.
- Yiftachel, O. (2010). From Sharon to Sharon: Spatial Planning and Separation Regime in Israel/Palestine. *HAGAR. Studies in Culture, Polity and Identities*, 10, 1, 73–106.

THE CONSTRUCTION OF BEDUINS' IDENTITY IN A COLONIAL PERSPECTIVE.
ON *WIEJE SZARKIJA. BEDUINI Z PUSTYNI NEGEW* OF PAWEŁ SMOLEŃSKI

In the article I examine Paweł Smoleński's reportage *Wieje szarkijja. Beduini z pustyni Negev* (2016) in order to present the complexity and problematic situation of the Bedouin minority in the modern state of Israel. I mainly refer to the methodologies and tools proposed by researchers from the Ben-Gurion University center, e.g. O. Yiftachel, I. Abu-Saad or A. Amara, as well as to others (C. Parizot, R. Kanaaneh). Their research is characterized by a postcolonial approach, exposing the ethnocentric and discriminatory nature of the actions of the state of Israel. I am trying to highlight the critical discourse of Smoleński's project by analyzing successively the construction of a romantic story about Bedouins, the dynamic nature of their identity and the phenomenon of "shifting stereotypes". I also discuss the delicate theme of Bedouin "complicity" in the formation and maintenance of their ethnic representation as the nomadic people of the Negev desert.

Keywords: Israel, stereotype, colonialism, Bedouins, Paweł Smoleński

Zgłoszenie artykułu: 22.12.2021

Recenzje: 19.01.2022

Rewizja: 25.01.2022

Akceptacja: 26.01.2022

Publikacja online: 31.03.2022