



Magdalena Kubarek¹

Raj utracony – losy Morysków w Trylogii grenadzkiej Radwy 'Āšūr. Konteksty postkolonialne

Wstęp

Arabsko-muzułmańskie panowanie w Hiszpanii trwało od 711 r., kiedy to na Półwysep Iberyjski wkroczyła armia Tāriqa Ibn Ziyāda, kładąc kres panowaniu Wizygotów, do 1492 r., w którym przez zjednoczone Królestwa Kastylii i Aragonii została zdobyta Grenada, stanowiąca ostatni muzułmański przyczółek w Al-Andalus.

Przez kilka wieków, za panowania najpierw emirów, a potem kalifów umajjdzkich, półwysep Iberyjski był świadkiem wspaniałego rozkwitu gospodarczego i kulturowego. Kordoba w wiekach IX i X stała się ośrodkiem prawa, nauki, architektury i literatury, promieniującym na Europę i Bliski Wschód. Jednak już w czasie arabsko-muzułmańskiej supremacji, na północnych krańcach Al-Andalus formowały się siły, które po upadku kalifatu w Kordobie (1031) nadały nową dynamikę chrześcijańskiej rekonkwisty (*reconquista*). Gdy w 1085 r. centralna część Półwyspu wraz z Toledo dostała się pod panowanie Królestwa Leonu, losy muzułmańsko-arabskiej Iberii zdawały się przesądzone. I choć za czasów północno-afrykańskich dynastii islam zdołał odzyskiwać nieco ze swej potęgi, to jednak nie udało się trwale zmienić układu sił i przeciwstawić rosnącym w siłę królestwom katolickim. Przegrana bitwa pod Las Navas de Tolosa w 1212 r. pogrzebała nadzieję na zachowanie muzułmańskiego panowania w Hiszpanii. W ręce katolickich władców przechodziły kolejne centra kultury i władzy: w 1236 r. padła Kordoba, w 1248 r. Sewilla. Najdłużej, dzięki sojuszowi z Księstwem Kastylii, zachowała niezależność Grenada rządzona

¹ Uniwersytet Warszawski, Polska, ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-6007-7363>, e-mail: mku-barek@uw.edu.pl.

przez Nasrydów (1232–1492), jednak jej upadek był jedynie kwestią czasu. W 1492 r., na mocy podpisanego kilka miesięcy wcześniej paktu, ostatni emir Grenady wydał miasto połączonym siłom Fryderyka i Izabeli, a trwająca kilka stuleci rekonkwista dobiegła końca. Jednak, pisze Greg Gardin, nazwa „rekonkwista” (ponowny podbój) jest myląca, ponieważ „zakłada powrót do poprzedniego stanu rzeczy i dawnego porządku”. Rekonkwista zaś nie oznaczała powrotu do cesarstwa Wizygotów, za panowania których Iberia była skłóconą prowincją na marginesie chrześcijańskiego świata, lecz „stworzyła całkiem coś innego: katolickie królestwa Hiszpanii i Portugalii” oraz „uświęcony przez Boga absolutyzm”².

Nie pozostawia wątpliwości fakt, że upadek Grenady oraz wypędzenie muzułmanów z Hiszpanii uważane są za jedno z ważniejszych wydarzeń w historii islamu, które na trwałe zaważyły nie tylko na losach tego regionu, ale także stosunkach muzułmańsko-chrześcijańskich. Właśnie ten okres jest tematem powieści *Trylogia Grenadzka* (*Ṭulāṭīyya Ġarnāṭa*, 1994–1995)³ autorstwa Raḍwy ‘Āšūr (Radwa Ashour, 1946–2014), uznanej pisarki egipskiej, cenionej wykładowczyni uniwersyteckiej⁴, działaczki na rzeczy praw człowieka, zaangażowanej w życie polityczne kraju ojczystego i państw arabskich. Jej dorobek obejmuje monografie i artykuły naukowe z zakresu literatury arabskiej i amerykańskiej, a także dzieła literackie. Jest autorką autobiografii: *Ar-Riḥla. Ayyām ṭāliba miṣriyya fī Amrīkā* (Podróż. Pamiętniki egipskiej studentki w Ameryce, 1983), *Aṭyāf* (Widma, 1999), *Aṭqal min Raḍwā. Maqāṭi’ min sīra dātīyya* (Cięższe niż Radwa. Fragmenty autobiografii, 2013) oraz wydanej pośmiertnie *Ṣarḥa* (Krzyk, 2014). Ma na swoim koncie także dwa zbiory opowiadań *Ra’aytu an-naḥl* (Widziałam palmę, 1990) *Taqārīr as-sayyid Rā’* (Raporty Pana R., 2001) oraz kilka powieści: *Ḥaḡar dāfi’* (Ciepły kamień, 1985) *Ḥadiḡa wa-Sawsan* (Chadidża i Sawsan, 1989), *Sirāḡ* (Lampa, 1992), *Ṭulāṭīyya Ġarnāṭa* (Trylogia grenadzka, 1994–1995), *Qita’a min Ūrūbā* (Część Europy, 2003), *Faraḡ* (Radość, 2008), *Aṭ-Ṭanṭūriyya* (Kobieta z Tantury, 2010). Została uhonorowana licznymi nagrodami literackimi, z których najważniejsze to: the Constantine Cavafy International Prize for Literature (2007 rok) i Literacka Nagroda Sułtana Al-‘Uwaysa (Ġā’iza Sulṭān Al-‘Uways li-ar-Riwāya wa-al-Qiṣṣa, 2011 rok).

² G. Gardin, *Imperium konieczności. Niewolnictwo, wolność i oszustwo w Nowym Świecie*, Warszawa 2015, s. 209–210.

³ Od 1994 roku powieść miała 25 wydań. W tym artykule korzystam z wydania 25. z 2018 roku: R. ‘Āšūr, *Ṭulāṭīyya Ġarnāṭa*, Al-Qāhira 2018.

⁴ Pracowała na Uniwersytecie ‘Ayn Šams (Ain Shams University), gdzie w 1986 roku została profesorem literatury angielskiej i porównawczej, a od 1990 do 1993 roku pełniła funkcję kierownika Katedry Języka i Literatury Angielskiej.

Trylogia grenadzka pozostaje najbardziej znanym dziełem ‘Āšūr. Powieść została zamieszona na liście 100 najlepszych dzieł literackich XX w. przez Związek Pisarzy Arabskich⁵. Pierwsza część zatytułowana *Ġarnāṭa* (Grenada) zdobyła nagrodę przyznaną podczas Międzynarodowych Targów Książki w Kairze (Ma‘raḍ al-Qāhira ad-Duwalī li-l-Kitāb) jako najlepsza powieść 1994 r., a w 1995 r. ukazały się pozostałe części, *Mariyama* (Imię jednej z bohaterek) oraz *Ar-Raḥīl* (Wyjazd). Całość otrzymała pierwszą nagrodę na pierwszych Targach Książki Arabskich Kobiet. Powieść została przetłumaczona na język angielski i hiszpański⁶.

Trylogię grenadzką można określić jako trzyczęściowe kroniki losów mieszkańców Grenady, którzy z dnia na dzień z poddanych muzułmańskiego emira stali się poddanymi królów katolickich, następnie, zmuszeni do chrztu, obserwowali, jak z każdym dekretem kurczy ich przestrzeń życiowa, aż ostatecznie zabrakło dla nich miejsca na andaluzyjskiej ziemi. Saga opowiada historię rodziny zamieszkującej dzielnicę Albayzīn (ar. Al-Bayāzīn). W pierwszym tomie trylogii poznajemy nestora rodu Abū Ġa‘fara, który prowadzi zakład introligatorski, mając na utrzymaniu ma żonę, Umm Ġa‘far, synową, Umm Ḥasana, dwoje wnucząt, Sa‘īmę i Ḥasana oraz dwóch nastoletnich czeladników, Sa‘da i Na‘īma. Z biegiem czasu wnuki Abū Ġa‘fara zakładają własne rodziny i przychodzi na świat nowe pokolenie, które nie zna innej władzy niż katolicka. W kolejnym tomie wnuk Abū Ġa‘fara dożywa wieku sędziwego, a akcja koncentruje się na relacji łączącej Mariyamę, żonę Ḥasana, z wnuczką ‘Alīm, dzieckiem ‘Ā‘išy (córką Sa‘da i Sa‘īmy) oraz Hišāma (syna Ḥasana i Mariyamy). Mariyama i Ḥasan wychowują ‘Alego, ponieważ Sa‘d i Hišām przyłączyli się do buntowników, zaś ‘Ā‘iša zmarła młodo w nieznanym czytelnikowi okolicznościach. Trzeci tom opowiada historię ostatniego potomka rodu ‘Alego, który zmuszony do opuszczenia rodzinnego miasta, osiedla się w małej wiosce w pobliżu Walencji, gdzie zastaje go nakaz opuszczenia Al-Andalus.

Śledząc historię trzech pokoleń rodziny arabskiej w okresie od 1491 do 1609 r., czytelnik jest świadkiem osobistych przeżyć poszczególnych bohaterów oraz może zaobserwować, jak destrukcyjny wpływ wywiera poczucie zagrożenia na jednostki i relacje międzyludzkie. Z niezwykłą plastycznością ukazane są mu formy adaptacji i oporu całej społeczności, stanowiące odpowiedź

⁵ The full list of the novels: https://www.marefa.org/مَربَعَاتُ_الضَّفَاءِ_لِبَتَكَلِّا_بِتَعَالِي_عَالِي_الْبَيْتِ [dostęp: 10.10.2020].

⁶ Na język angielski została przetłumaczona tylko pierwsza część trylogii. W. Granara, *Granada: A Novel*, New York 2003. Mimo wzmianek o przekładzie na język hiszpański nie udało mi się odnaleźć danych bibliograficznych przekładu.

na prowadzaną przez władzę politykę rugowania kultury muzułmańskiej w Andaluzji. Āšūr miała bardzo sprecyzowane poglądy na temat historii. Z jednej strony uważała się za pisarkę świadomą własnego historycznego dziedzictwa kulturowego, choć dostrzegała traumatyzującą rolę, jaką przeszłość odgrywa w kształtowaniu postkolonialnej tożsamości narodów („traumatyczna historia, która nadal prześladowuje teraźniejszość”)⁷. Z drugiej strony jako obywatelka „Trzeciego świata” i kobieta traktowała pisarstwo jako formę przywracania podmiotowości osobom wykluczonym z oficjalnego dyskursu historycznego⁸. Pisarka świadoma, że tematyka historyczna w jej ojczyźnie jest głównie zagospodarowywana w formie opłakiwania lub gloryfikowania przeszłości, osadziła akcję swojej powieści w katolickiej Hiszpanii, motywując to osobistym doświadczeniem oraz reminiscencjami kolonialnej przeszłości. Powołując się na słowa Luisa Aragona, francuskiego poety, że „wszystko ma związek z historią” oraz że „każdy ma swoją Grenadę”, stwierdziła: „Dla mnie Granada była Granadą Morysków, pokonanych mężczyzn i kobiet, których opór był skazany na porażkę”⁹.

Polityka nowych władców Andaluzji

Według historyków cechą kultury, która wytworzyła się w Al-Andalus jeszcze przed podbojem Grenady, była wzajemna koegzystencja jej mieszkańców: Żydów, muzułmanów i chrześcijan, którzy nawet w czasie zaciętych walk czy okresów nietolerancji żyli obok siebie, handlowali ze sobą, a nawet okazywali sobie gościnność. Jak pisze Maria R. Menocal: „wspólnoty muzułmańskie i żydowskie na podbijanych ziemiach nie tylko nie przestały istnieć, ale też nadal stanowiły ważny element kultury”¹⁰, a muzułmanie odgrywali ważną rolę społeczną i ekonomiczną¹¹. W teorii muzułmanie żyjący na rządzonych przez katolickich władców ziemiach w zamian za płacone daniny otrzymali takie same prawa jak chrześcijanie, jednak w praktyce mieli oni zdecydowanie

⁷ H.H. Hanafy, *Alternative Histories: Renegotiating Colonial Modernity and the Novel Form in Radwa Ashour's A Part of Europe (Qit'a min Urubba, 2003)*, „Journal of Scientific Research in Arts, Language and Literature” 2020, nr 9, s. 6.

⁸ C. Seymour-Jorn, *Teaching Arabs Women's Literature: Radwa Ashour's Gharnāta, „Al-'Arabiyya”* 2005, nr 38/39, s. 144.

⁹ R. Ashour, *Eyewitness, Scribe and Story Teller: My Experience as a Novelist*, „The Massachusetts Review” 2000, z. 41, nr 1, s. 91.

¹⁰ M.R. Menocal, *Ozdoba świata. Jak muzułmanie, Żydzi i chrześcijanie tworzyli kulturę tolerancji w średniowiecznej Hiszpanii*, Kraków 2006, s. 178.

¹¹ Ibidem, s. 179.

niższą pozycję społeczną¹². Zarówno Maria R. Menocal¹³, jak i Brian A. Catlos podkreślają, że podległość katolickim władcom zrodziła rozdzwięk pomiędzy prostym ludem a intelektualnymi i religijnymi elitami. Kierując się zasadą, że muzułmanie nie mogą zaakceptować rządów niewiernych, wielu przedstawicieli arystokratycznych rodów zdecydowało się na emigrację¹⁴. Catlos używa nawet sformułowania, że zwykli Andaluzycy „zostali zdradzeni lub porzuceni przez swoje elity, pozostawieni na pastwę losu”¹⁵.

Catlos zwraca także uwagę na fakt, że początkowo panowanie chrześcijańskie nie wpłynęło znacząco na życie muzułmanów, zwłaszcza na prowincji, gdzie rolnicy i rzemieślnicy muzułmańscy stanowili ważną gałąź gospodarki. Nadal nauczano języka arabskiego w lokalnych ośrodkach religijnych, jak również możliwe było podróżowanie, czy nawet pielgrzymowanie do Mekki¹⁶. Ta względna swoboda sprzyjała częściowej integracji społeczności muzułmańskiej i chrześcijańskiej oraz sprawiła, że do końca średniowiecza, na ziemiach podbitych przed XIII wiekiem, nie odnotowano buntów czy powstań, a dżihad na tych terenach traktowany był jako walka wewnętrzna, a nie walka zbrojna¹⁷.

Choć przemianowanie głównych andaluzyjskich meczetów na kościoły, jak to miało miejsce w Toledo¹⁸, Sewilli czy Kordobie, wpisuje się w praktykę zwykle stosowaną wobec świątyń przez nowych władców na podbitych ziemiach, to jednak znaczący jest komentarz arcybiskupa Rodrigo Jimenéza de Rada dotyczący konsekracji meczetu ‘Abd ar-Raḥmāna w Kordobie, który pisze o usunięciu brudu muzułmanów i skropleniu wnętrza budowli święconą wodą przed odprawieniem pierwszej mszy¹⁹. Sformułowanie to, świadczące o arogancji i poczuciu wyższości, zapowiada zmianę polityki na nacechowaną religijnym fanatyzmem, który doszedł do głosu wraz z podbojami w XIII w. na południu Półwyspu. Podbojowi południa Al-Andalus towarzyszyła kampania wymierzona przeciw muzułmanom, której pokłosie stanowiły masakry, wypędzania oraz zbrojny opór ludności²⁰. Wzrostowi wzajemnej niechęci sprzyjał

¹² B.A. Catlos, *Królestwa wiary: nowa historia muzułmańskiej Hiszpanii*, Poznań 2018, s. 306.

¹³ M.R. Menocal, op.cit., s. 178.

¹⁴ B.A. Catlos, op.cit., s. 305

¹⁵ Ibidem.

¹⁶ Ibidem, s. 306.

¹⁷ Ibidem, s. 308.

¹⁸ T.F. Ruiz, *Spanish Society, 1348–1700*, London–New York 2017, s. 113.

¹⁹ S. O’Shea, *Morze wiary. Islam i chrześcijaństwo w świecie śródziemnomorskim doby średniowiecza*, Gdańsk 2009, s. 231.

²⁰ B.A. Catlos, op.cit., s. 313.

kryzys gospodarczy wywołany klęskami głodu, zarazami i działaniami wojennymi w połowie XIV wieku²¹.

Sytuacja muzułmańskich mieszkańców Grenady w 1492 roku była specyficzna, ponieważ nie doświadczyli oni – tak jak mieszkańcy północnych regionów – życia obok chrześcijan czy nawet Żydów²² oraz dlatego że od momentu, kiedy cała Hiszpania stała się katolicka, należało spodziewać się, że jej nowi władcy będą dążyć do zmiany *modus vivendi* utrzymującego się od lat na podbijanych ziemiach. Już po trzech miesiącach rządów wydano dekret nakazujący Żydom opuszczenie granic chrześcijańskiej Hiszpanii, co było dużym zaskoczeniem i szokiem dla całej społeczności żydowskiej²³. Tym samym zamieszkujący Hiszpanię muzułmanie mogli przypuszczać, że prędzej czy później spotka ich podobny los, wbrew ustaleniom zapisanym w traktacie kapitulacyjnym. Wkrótce też przestali być pełnoprawnymi obywatelami Hiszpanii. W 1499 wybuchł bunt muzułmańskiej ludności Grenady (ar. *Taurat al-Bašarat al-Ūlā*), a następnie rozlał się na tereny Alpuhary – górzystej krainy położonej pomiędzy górami Sierra Nevada. W 1501 roku, po stłumieniu powstania, władze kastylijskie, wykorzystując bunt jako pretekst, wypowiedziały postanowienia z 1491 roku i postawiły muzułmanom z Granady ultimatum: nawrócenie na chrześcijaństwo albo wydalenie. Kontrolą nad szczerością nawróconych na chrześcijaństwo muzułmanów, zwanych od tej pory Moryskami, zajęła się działająca od 1480 roku w Hiszpanii inkwizycja. Język arabski został zakazany, nakazano zmianę imion na kastylijskie, zapłonęły stosy, na których palono księgi i ludzi.

Utracone dziedzictwo

Radwā 'Āšūr celowo uczyniła bohaterem swojej powieści introligatora, wyznaczając mu rolę strażnika arabskiego dziedzictwa zawartego w księgach. Pod rządami nowych władców owemu dziedzictwu zagrażało podwójne niebezpieczeństwo: z jednej strony książki arabskie były tropione i niszczone, a za ich posiadanie groziło więzienie, z drugiej strony zabroniono nauczania języka arabskiego, bez znajomości którego kolejne pokolenia, nawet jeżeli miały dostęp do ukrytych z narażeniem dzieł, nie miały już dostępu do swojego dziedzictwa. Nestor rodu działa więc dwutorowo: mimo rosnącego zubożenia rodziny zapewnia prywatną naukę arabskiego wnukom oraz ukrywa sporą część swojego księgozbioru w piwnicy wiejskiej posiadłości. Znajomi i przy-

²¹ Ibidem.

²² M.R. Menocal, op.cit., s. 179.

²³ Ibidem, s. 179–180.

jaciele dziwią się Abū Ğa'farowi, że inwestuje w tak niedochodowy towar, jakim jest język arabski w obliczu supremacji języka katalońskiego. Ten jednak jest przekonany, że „koszmar”, którego doświadcza codziennie, jest tylko stanem przejściowym, z którego Granada się obudzi. Katalończycy będą zmuszeni odejść z powrotem na północ, a miasto będzie „żyło w pokoju w cieniu arabskich napisów i minaretów, ponieważ nie jest możliwe, aby Allah zostawił samym sobie swoich wyznawców i „zapomniał o tych, którzy oddają mu cześć w swoich domach i sercach”²⁴. Niestety Abū Ğa'far nie jest w stanie długo pielęgnować swoich złudzeń. Umiera ze zgrzyoty, po tym staje się świadkiem spalenia zarekwirowanych ksiąg arabskich na jednym z placów w Albayzín. Widok płonących tomów jest dla niego takim wstrząsem, że traci wiarę w Boga: „Przed położeniem się do łóżka tamtego wieczoru, Abū Ğa'far rzekł do żony: «Umrę nagi i samotny, ponieważ Bóg nie istnieje». I umarł”²⁵. Po śmierci nestora rodu rodzina zamyka prowadzany przez niego zakład introligatorski, który i tak przestał być dochodowy z powodu braku zamówień. Hasan znajduje pracę w czynnej jeszcze wtedy łaźni, Sa'd w zakładzie szewskim, a Na'im u duchownego katalońskiego.

Salīma jako jedyna odziedziczyła po dziadku miłość do książek i zachłanność wiedzy. Kobieta, zamiast poświęcać się prowadzeniu domu tak, jak jej babka, matka i bratowa, sprowadza przy pomocy Mariamy księgi do Grenady i ukrywa je w skrzyni w swoim pokoju, gdzie w odosobnieniu studiuje zakazane traktaty i wykorzystuje wiedzę medyków arabskich do leczenia mieszkańców Albayzín. Jej losy również kończą się tragicznie. W wyniku donosu zostaje pojmana, oskarżona przez inkwizycję o czary i kontakty z szatanem, a następnie skazana na spalenie na stosie²⁶. Po śmierci Salīmy domownicy dowiadują się o znajdujących się w skrzyni księgach. Ponieważ ich przetrzymywanie jest zbyt niebezpieczne, Hasan wywodzi je ponownie na wieś, z nadzieją, że przekaże misję ich ochrony młodszemu członkowi rodu.

Także inwestycja w edukację wnucząt, w dłuższej perspektywie czasowej nie spełniła pokładanych w niej oczekiwań. Kolejne pokolenia Morysków tracą łączność ze swoim dziedzictwem. Gdy praprawnuk Abū Ğa'fara, 'Alī, otrzymuje klucz do piwnicy z informacją o spoczywających w niej skarbach i odkrywa ukryte księgi, odczuwa jedynie rozczarowanie, że nie są to klejnoty, których się spodziewał²⁷. Nigdy też nie wraca do rodzinnej posiadłości, aby zabrać

²⁴ R. 'Ašūr, op.cit., s. 42.

²⁵ Ibidem, s. 52.

²⁶ Ibidem, s. 245.

²⁷ Ibidem, s. 276–279.

dzieła. Czytelnik nie dowiaduje się, jaki los spotkał ukryte przez Abū Ġā'fara manuskrypty.

Choć Radwā 'Āšūr niezwykle przekonująco kreśli wątek niszczenia dorobku kulturowego Andaluzji przez jej nowych katolickich władców, to jednak nie wspomina o tym, że już wcześniej księgi w Hiszpanii były wydawane na pastwę płomieni. Tego typu politykę stosowali władcy z dynastii Almorawidów (Al-Murābiṭūn, 1090–1147), którzy wywodzili się z purystycznych ruchów religijnych i w wyrafinowanej kulturze andaluzyjskiej widzieli wypaczenie zasad islamu²⁸. Z kolei Amin Maalouf (Amīn Ma'lūf, ur. 1949 r.), w powieści *Leon Afrykański*, opisuje przypadki palenia ksiąg chwalebnych rozkosze życia tuż przed upadkiem Grenady z powodu nasilenia się fanatycznych nastrojów religijnych w przededniu zbliżającej się klęski²⁹.

Podwójne standardy

Jak pisze Caroline Seymour-Jorn, 'Āšūr w swoich powieściach, a zwłaszcza w *Cieplym kamieniu* i *Trylogii grenadzkiej*, zgłębia psychologiczne konsekwencje, jakie niesie ze sobą wojna i okupacja z kobiecego punktu widzenia. Przy czym kobiecy punkt widzenia Seymour-Jorn rozumie jako przywracanie podmiotowości tym uczestnikom wojennego dramatu, którzy zwyczajowo traktowani są w sposób podmiotowy, czyli kobietom i dzieciom³⁰. W *Trylogii* 'Āšūr szczególnie koncentruje się na mechanizmach adaptacyjnych, które stosują mieszkańcy Grenady, skłonni do kolejnych ustępstw w zamian za możliwość pozostania w rodzinnym mieście. Stosując współczesną metodologię psychologiczną, może porównać strategię, stosowaną przez bohaterów powieści, do zarządzania kryzysami, wywoływanymi polityką nowych władców. Kryzys jest definiowany jako „istotny element stopniowo narastającej sytuacji zagrożenia, będącej wynikiem nowych lub zaskakujących jednostkę okoliczności”. Wiąże się z prawdziwą lub odczuwalną utratą kontroli nad rozwijającą się sytuacją, a także z brakiem koncepcji rozwiązania sytuacji kryzysowej, powodując tym samym silny stres³¹. Bohaterowie powieści podejmują więc całe spektrum działań, które mają dać im poczucie odzyskania kontroli. Jedni przyjmują strategię dostosowawcze, obliczone na przeczekanie, inni chwytają za broń celem

²⁸ Ph.K. Hitti, *Dzieje Arabów*, Warszawa 1969, s. 457.

²⁹ A. Maalouf, *Leon Afrykański*, Warszawa 1993, s. 38.

³⁰ C. Seymour-Jorn, *Cultural Criticism in Egyptian Women's Writing*, Syracuse–New York 2011, s. 113.

³¹ H. Skłodowski, *Psychologiczne wyzwania kryzysu*, [w:] *Psychologiczne wyzwania kryzysu*, red. H. Skłodowski, Łódź 2010, s. 9.

definitywnego rozwiązania problemu, czyli obalenia władców katolickich.

Akcja *Trylogii* rozpoczyna się od sceny wjazdu Ferdynanda i Izabeli do Grenady. Obserwującym orszak mieszkańców towarzyszy poczucie niepewności jutra, choć zgodnie z ustaleniami traktatu ich życie nie powinno ulec zmianie. Nie opuszcza ich także nadzieja, że sytuacja jest przejściowa i w Grenadzie zaplanują z powrotem rządu muzułmanów. Szybko okazuje się, że nowe władze prowadzą własną politykę. Każdy dekret, choć początkowo budzi przerażenie i bunt, z biegiem czasu staje się kolejnym elementem trudnej, ale jednak znosnej rzeczywistości. Po ogłoszeniu nakazu przymusowego chrztu, część mieszkańców podejmuje decyzję o wyjeździe do Maghrebu. 'Ašūr, ukazując reakcję mieszkańców Grenady, potwierdza przekazy historyczne, mówiące, że zostali oni pozostawieni z tą decyzją samym sobie. Także wnuk Abū Ġa'fara początkowo decyduje, że sprzeda majątek i wyjedzie do Tunisu, ponieważ przyjęcie chrztu jest dla niego równoznaczne ze zdradą. Sprzeciwia się mu jednak żona, tłumacząc, że choć będzie oficjalnie nazywana Marią, a jej córka Anną, to w głębi serca pozostanie przecież muzułmanką. Szybko jednak okazuje się, że chrzest niesie ze sobą poważne konsekwencje i ma realny wpływ na codzienne życie, w tym: „obrzezanie chłopców, spisywanie aktu małżeństwa, urządzenie wesel, ustalanie terminów Ramadanu i świąt zgodnie z fazami księżyca, śpiewanie hymnów w Noc Przeznaczenia, odprawianie modlitwy i postu, świętowanie w czwartki i piątki, zawijanie w całun zmarłego i recytowanie wersetów koranicznych w czasie pogrzebu, malowanie henną ciała przez kobiety”. Wszystko to staje się zabronione, podczas gdy „drzwi więzień stoją otworem dla grzeszników, a przygotowane stosy czekają na pochodnię, która je podpali”³².

Życie według podwójnych standardów wymaga nieustannej czujności, ponieważ władze zabroniły Moryskom zamykania drzwi domostw w ciągu dnia, i choć jak wspomniałam wcześniej społeczność wykazuje solidarność, to jednak z biegiem czasu przybywa sąsiadów skłonnych donieść inkwizycji. 'Ašūr daje przykłady brawury bohaterów, którzy szybką reakcją są w stanie zażegnać niebezpieczeństwo zdemaskowania. Dzieje się tak w sytuacji, gdy Mariyama przekonuje nauczyciela w szkole, że wszyscy muzułmanie przychodzą na świat obrzezani i taka jest ich uroda³³, albo gdy udaje oburzoną kastylijską matkę i udziela ostrej reprimendy, słysząc, jak jedno ze spotkanych na bazarze dzieci głośno recytuje *šahadę*³⁴. W niespodziewane tarapaty wpada także 'Alī zaczepony przez mieszkankę Walencji na ulicy, która ni stąd ni zowąd żąda, aby po-

³² Ibidem, s. 122.

³³ R. 'Ašūr, op.cit., s. 154,

³⁴ Ibidem, s. 155.

mógł jej nieść ciężką skrzynię. Gdy mężczyzna odmawia, tłumacząc, że nie jest targarzem, kobieta nazywa go brudnym Arabem i głośno oskarża, iż nazwał Chrystusa szarlatanem. Z opresji ratują go przypadkowi arabscy przechodnie, którzy przed gromadzącym się tłumem zaświadcniają, iż kobieta chciała ich uwieść, a jej oskarżenia są zemstą za to, że odmówili przyjęcia zaproszenia³⁵. Trudno przeoczyć tutaj przesłanie, które autorka kieruje do współczesnych Arabów, którzy zamiast przedkładać własny interes nad dobro wspólnoty, powinni brać przykład ze swoich przodków.

Bohaterowie *Trylogii*, nie widząc innego wyjścia, dostosowują się do nakazów, nie potrafią jednak dostrzec ich zasadności. Sa'd po wydaniu nakazu zamknięcia łaźni określa Katalończyków jako „niespełna rozumu”. Wspólnie z Na'imem zastanawiają się, czy przyczyną tej przypadłości jest zimno, które na północy „zamraża jakąś część ich głów, przez co nie dociera do niej krew, więc obumiera lub się psuje”. Być może jednak jest to skutek uboczny jedzenia wieprzowiny?³⁶ Choć zasada mimikry (*at-taqiyya*), stosowana już wcześniej przez szyitów, została oficjalnie zalecona Moryskom przez sunnickie autorytety religijne z Maghrebu (fatwa odczytana Sa'dowi przez Ғasana)³⁷, mieszkańcy Grenady, stosując podwójne standardy, przeżywają podobne dylematy, jakie zawsze towarzyszą ludności na terenach okupowanych: z jednej strony, idąc na ustępstwa, chcą chronić swoje rodziny i majątek, z drugiej strony, widząc, jak zamykane są meczety i łaźnie, jak kurczy się ich przestrzeń życiowa oraz pogarsza status ekonomiczny i społeczny, odczuwają wyrzuty sumienia z powodu swojej bierności. Jak ujmuje to Seymour-Jorn, dominującym doznaniem „są niepewność i niepokój osób znajdujących się pod okupacją, które widzą, jak ich najbardziej podstawowe prawa są stopniowo odbierane, a ich kulturowe i religijne tradycje kryminalizowane”³⁸. Tym, co pozwala im przetrwać, jest nadzieja, że sytuacja odwróci się na ich korzyść i przy wsparciu sił zewnętrznych uda im się przywrócić rządy mużulmanów w Hiszpanii.

Bunt

W latach 1568–1571 doszło do kolejnego buntu (ar. *Taurat al-Başarat at-Tā-niya*), powstańcom nie udało się jednak stworzyć realnej siły zagrażającej katolickiej władzy, a ich działania przyspieszyły wprowadzenie w życie decyzji

³⁵ Ibidem, s. 427.

³⁶ Ibidem, s. 106.

³⁷ Ibidem, s. 145.

³⁸ C. Seymour-Jorn, *Teaching Arabs Women's Literatures*, op.cit., s. 150.

o wydaleniu Morysków z Hiszpanii. Reakcją władz na zbrojne wystąpienie były daleko posunięte działania odwetowe i prewencyjne. Według danych historycznych około 50 tysięcy Morysków z terenów zbuntowanych zostało wziętych w niewolę i rozproszonych po całej Kastylii, około 250 tysięcy skazanych za praktykowanie islamu w procesach inkwizycyjnych, a kolejne tysiące skazano na dożywotnią służbę na królewskich galerach, co *de facto* oznaczało karę śmierci. Hiszpańscy władcy traktowali Morysków jako rodzaj piątej kolumny, która może realnie zagrozić ich panowaniu, co nie było do końca pozbawione podstaw. Powstańcy próbowali uzyskać wsparcie nie tylko wśród władców muzułmańskich, ale także szukali przymierza z Holandią i nawiązali kontakt z francuskimi Hugenotami³⁹. Zapowiadane od lat 80. XV wieku wypędzenie Morysków zostało zarządzone w 1609 roku i przeprowadzone w ciągu pięciu lat: 300 tysięcy mężczyzn, kobiet i dzieci, największa grupa uchodźców religijnych we wczesnej historii nowożytnej, zostało zmuszonych do opuszczenia swojej ojczyzny. Większość została deportowana lub uciekła do Afryki Północnej, inni udali się dalej na Wschód⁴⁰.

Spośród bohaterów *Trylogii* czynnego oporu podejmują się nieliczni. Do buntowników, walczących w górach z wojskiem katalońskim, przyłącza się między innymi Sa'd. Jest odpowiedzialny za transport północnoafrykańskiej broni z portów na wybrzeżu do zajętych przez powstańców górskich wiosek. Podczas jednej z przepraw ze strachu przed zdemaskowaniem pozbywa się ładunku. Pojmany spędza kilka lat w więzieniu, skąd wychodzi tylko po to, aby po krótkiej przerwie znowu przyłączyć się do powstańców. W czasach, gdy Sa'd jeszcze mieszka w Grenadzie, jego konspiracyjne zaangażowanie nie podoba się Ғasanowi, który zarzuca przyjacielowi i szwagrowi, że swoim odpowiedzialnym zachowaniem naraża całą rodzinę na niebezpieczeństwo. Dochodzi do kłótni, w której Sa'd oskarża Ғasana o tchórzostwo, a Ғasan Sa'da o egoizm. Ponieważ spór nie zostaje jednoznacznie rozstrzygnięty, 'Ašūr zdaje się pozostawać czytelnikowi ocenę moralną działań jednego i drugiego, wskazując, że ostatecznie obaj ponoszą w jakiś sposób klęskę.

Do powstańców przyłącza się także Hišām, syn Ғasana, który jawi się czytelnikowi jako mityczny bohater, o którego działalności nic bliższego nie wiadomo. Z rozmów pomiędzy małżonkami wynika, że Ғasan, tak jak potępił swego szwagra, tak potępił i syna, z którym nie chce mieć kontaktów. 'Alī jest wychowywany przez dziadków w przeświadczeniu, że oboje rodzice nie żyją. Dopiero jako

³⁹ B.J. Kaplan, *Religious Conflict and the Practice of Toleration in Early Modern Europe*, Cambridge, MA 2007, s. 311.

⁴⁰ Ibidem, s. 310.

dorośli mężczyzna podczas przesłuchania przez inkwizycję dowiaduje się od śledczych, że jego ojciec jest wyjętym spod prawa górskim rabusem.

W pierwszych dwóch tomach *Trylogii* 'Āšūr poświęca niewiele miejsca rozgrywającej się w górach walce, jej uwaga koncentruje się na tych, którzy pozostali w mieście i próbują wpłynąć na władców Alhambry drogą delegacji i dyplomatycznych zabiegów. Niestety na ogół bezskutecznie. Autorka ukazuje jednak, jak opowieści o bohaterskich czynach powstańców, pojawieniu się legendarnych przywódców, walkach, klęskach i zapowiadanej odsieczy wpływają nad nastroje mieszkańców, dając im nadzieję na przyszłość. Ta strategia pisarska koresponduje z wspomnianym już wcześniej poglądem 'Ašūr, która zamiast koncertować się na przywódcach i bohaterach, przyjmuje optykę ukazania okupacji przez pryzmat doświadczenia kobiet i dzieci.

Dopiero pod koniec trzeciego tomu 'Āšūr nawiązuje do podejmowanych przez walczących zabiegów, mających na celu znalezienie sojuszników. Akcja powieści przenosi się z Grenady do małej wioski koło Walencji, gdzie warunki życia mieszkańców są odmienne od tych panujących w Greandzie. Wioska zamieszkała jest wyłącznie przez Morysków, którzy nie zmienili w zasadniczy sposób trybu życia pod panowaniem nowych władców, a z aparatem władzy mają do czynienia jedynie sporadycznie. Nowy właściciele ziem, na których leży wioska, właściwie ograniczają się do pobierania daniny w postaci części zbieranych przez wieśniaków plonów. Życie w wiosce opisywane przez 'Āšūr jest spójne z przytoczonymi wcześniej przekazami historyków, według których chrześcijańskie panowanie nie wpłynęło znacząco na życie Morysków w tym regionie, gdzie stanowili ważną gałąź gospodarki i funkcjonowali w homogenicznych enklawach, kultywując kulturę muzułmańską⁴¹.

Cieniem na życiu lokalnej społeczności kładą się pogłoski o dogasającym oporze i zamiarach wydania bezwarunkowego nakazie opuszczenia przez Morysków Hiszpanii. Elita wioski jest zaangażowana w poczynania powstańców, analizuje możliwości zawarcia sojuszy, szansę na zwycięstwo i ryzyko przegranej. Niestety kolejne wieści są coraz bardziej pesymistyczne.

Kolonializm i nekolonializm

Paralele pomiędzy opisywanymi w powieści wydarzeniami historycznymi a współczesnością są bardzo czytelne⁴². Jak pisze Carolin Seymour-Jorn: „sze-

⁴¹ Ibidem, s. 311.

⁴² M. Kubarek, *Pomiędzy estetyką a polityką. Twórczość Radwy Ashour jako przykład literatury zaangażowanej*, „Nowa Polityka Wschodnia” 2021, z. 3, nr 30, s. 170–176.

roko zakrojona i brutalna kastylijska okupacja Granady i Nowego Świata” opisana w *Trylogii* może być odczytywana jako odniesienie do współczesnych okupacji i inwazji w świecie arabskim, zwłaszcza w Palestynie i Iraku⁴³. Radwà ‘Āšūr miała bardzo osobiste podejście do sprawy palestyńskiej ze względu na powiązania rodzinne. W 1970 r. wyszła za Mūrada al-Bargūtīego (1944–2021), palestyńskiego poetę i pisarza, któremu rząd egipski po 1967 r. odmówił azylu, skazując go na rozłąkę z żoną i synem oraz życie na emigracji. Dopiero w 1996 r. Al-Bargūtī wrócił do Palestyny i osiadł w Ramallah. Pisarka nie tylko angażowała się w różne inicjatywy krytykujące politykę egipską wobec Palestyny, ale także wykorzystywała literaturę, aby dać wyraz swoim wyrazistym poglądom, do tego stopnia, że Hany H. Hanafy określa jej twórczość jako archiwum palestyńskiej zagrożonej pamięci⁴⁴. Nie dziwi więc, że konteksty palestyńskie można odnaleźć także w *Trylogii*. Analogie pomiędzy sytuacją Palestyńczyków, którzy zostali zostawieni samym sobie przez świat arabski, a losami Morysków, którzy nie otrzymali pomocy od władców z Afryki Północnej czy Sułtana Osmańskiego, jest dość czytelna. Zresztą motyw ten jest nośny i wykorzystywany w literaturze i kulturze arabskiej⁴⁵. Niestety upadek powstania Morysków jest obecnie także zagospodarowany we współczesnym dyskursie fundamentalistycznym. Tāriq as-Suwaydān⁴⁶ w jednym z odcinków programu „Allamanī at-ta’rīḥ” (Historia nauczyła mnie) wyjaśnia, że muzułmanie hiszpańscy próbowali pozyskać pomoc od rządzących w Algierii Osmanów oraz od panujących w Maroku Saadytów (1549–1659), ale nie uzyskali jej, ponieważ władcy w Afryce Północnej przedkładali własny interes nad dobro wspólnoty muzułmańskiej „umy”⁴⁷.

Obecna w powszechnej świadomości wersja wydarzeń stanowi duże uproszczenie skomplikowanych stosunków politycznych między Al-Andalus

⁴³ C. Seymour-Jorn, *Teaching Arabs Women’s Literatures*, op.cit., s. 151.

⁴⁴ H.H. Hanafy, op.cit., s. 17.

⁴⁵ Podobną tematykę porusza np. Amin Maalouf.

⁴⁶ Do 2013 roku Tarik as-Suwaydān był dyrektorem programy stacji „Ar-Risala” (Pośnannictwo), która została założona celem popularyzacji wartości muzułmańskich. Prowadzone przez niego programy cieszyły się dużą popularnością, jednak As-Suwaydān został zwolniony przez właściciela stacji saudyjskiego biznesmena Al-Walida IbnTalala Ibn Abd al-Aziza al Su’uda, oficjalnie za popieranie Braci Muzułmanów i obalonego prezydenta Mursiego, nieoficjalnie za skrytykowanie w jednym z odcinków programu „Tarichuna fi mizan” teologów muzułmańskich, którzy legitymizują rządy władców absolutnych.

⁴⁷ *Allamanī at-ta’rīḥ*, https://www.youtube.com/watch?v=I90w3iNPpHQ&ab_channel=%D9%85%D9%86%D8%B1%D9%88%D8%A7%D8%A6%D8%B9%D8%A7%D9%84%D8%A-A%D8%A7%D8%B1%D9%8A%D8%AE%D9%81%D9%8A%D8%A7%D9%84%D9%85%D8%A7%D8%B6%D9%8A [dostęp: 18.02.2022].

a Północną Afryką⁴⁸. Układ sił w regionie w tamtym czasie tworzył skomplikowaną mozaikę różnych zależności. Przełom XV i XVI w. w Maroku to okres rozdrobnienia politycznego i słabej centralnie władzy Wattasydów (Wattāsiyyūn, 1472–1549), którzy w 1471 r. obalili imamat idrysydzki i ustanowili własny sułtanat, ale zdołali sobie podporządkować jedynie część północnego Maroka. Wewnętrzna słabość została wykorzystana przez Hiszpanów i Portugalczyków, którzy zajmowali kolejne miasta na wybrzeżach⁴⁹. Jak stwierdza Andrzej Dziubiński, Wattasydzi, „nie mając ani prestiżu, jakim cieszyli się przywódcy religijni, ani też sławy płynącej z odniesienia wielkich przewag orężnych”, nie byli w stanie zapobiec upadkowi Grenady, co jeszcze bardziej zaszkodziło im w opinii ludności⁵⁰.

Sytuacja skomplikowała się po dojściu do władzy Saadytów (As-Sa‘diyyūn, 1549–1659), którzy umacniając pozycje, skierowali swe siły przeciwko zajmującym Tlemens Osmanom. Próba saadyckiej ekspansji wywołała natychmiastową reakcję Wielkiej Porty. Ostatecznie Maroko znowu pogrążyło się w buntach berberskich oraz walce między Saadytami a Wattasytami, w której ci ostatni nie wahali się prosić o pomoc Hiszpanię i Portugalie, a następnie Osmanów⁵¹. Dopiero w roku 1554 Saadyci odzyskali władzę, a następnie zajęli się jej umacnianiem i odpieraniem kolejnych osmańskich prób zawładnięcia Marokiem, z udanym zamachem na saadyckiego sułtana włącznie⁵². Nie należy więc dziwić się, że w takim układzie politycznym buntujący się w Hiszpanii Moryskowie nie mogli otrzymać realnego zbrojnego wsparcia.

Analogie do sprawy Palestyńskiej to tylko jeden z elementów szerszego kontekstu łączącego upadek Grenady z kolonizacją i neokolonizacją. Paralele pomiędzy opisywanymi w powieści wydarzeniami historycznymi a wydarzeniami współczesnymi są bardzo czytelne i sama ‘Āšūr zachęcała do takiego odczytywania powieści. W jednym z udzielonych wywiadów przyznała, że impulsem do powstania *Trylogii* były „następstwa pierwszej wojny w Zatoce Perskiej oraz że cierpienia Irakijczyków podczas tego konfliktu sprawiły, że powróciły wspomnienia o klęsce z 1967 roku oraz kolonialnej okupacji terenów Palestyny i Algierii”⁵³. Bardzo istotnym, wyraźnie zaznaczającym się w *Trylogii*, kontekstem

⁴⁸ Czego przykładem może być fakt, że w 1306 w okresie prosperity, Grenada będąca lennem Kastylii pod rządami Nasrydów, zaanektowała Ceutę oraz włączyła się w wewnętrzne sprawy Maroka, popierając zbuntowanego Merynidę. Zob. A. Dziubiński, *Historia Maroka*, Wrocław 1983, s. 111–113.

⁴⁹ Ibidem, s. 167–179.

⁵⁰ Ibidem, s. 178.

⁵¹ Ibidem, s. 193–198.

⁵² Ibidem, s. 208–210.

⁵³ Ibidem.

neokolonialnym jest dogmat o kulturowej dominacji cywilizacji zachodniej. Jak sugeruje Seymour-Jorn, 'Āšūr nawiązuje do swoich doświadczeń z okresu dorastania i kontaktów z europejskimi nauczycielami w liceum francuskim, którzy traktowali Egipcjan z protekcjonalnym poczuciem wyższości⁵⁴. Przez krytyków w ten sposób odczytywany jest wątek hiszpańskiego podboju Nowego Świata: Na'im jako sługa kastylijskiego duchownego wyjeżdża do Ameryki, gdzie jest świadkiem brutalnej kolonizacji rodzimych mieszkańców tych ziem.

Z kolei Hany H. Hanafy zwraca uwagę na fakt, że w swojej twórczości autorka mierzy się z powszechnym w postkolonialnych społeczeństwach przekonaniem, że należy dążyć do odzyskania jakiegoś aspektu kultury przedkolonialnej w celu zrekompensowania wpływu europejskiego imperializmu. Według badacza u 'Āšūr powrót do przeszłości nie jest „aktem wycofania się do jakiegoś przedkolonialnego sanktuarium, ponieważ byłaby to formą identyfikacji z kolonialną linearną perspektywą historii, która umieszcza skolonizowanych przez Zachód innych w kulturowym zaścianku”⁵⁵. Choć w pewnym stopniu „metaforyczny obraz utraty”⁵⁶ współgra z obecną w kulturze arabskiej tradycją przedstawiania Grenady jako symbolu klęski, to jednak protagoniści powieści nie są ani bohaterami, ani męczennikami⁵⁷. Z kolei María Guzmán przypisuje *Trylogii* zrywanie z romantyczną konwencją rozpowszechnioną na Zachodzie, ukazującą Grenadę jako symbol wspaniałej andaluzyjskiej kultury tolerancji. 'Āšūr zaprzecza mitowi wspólnej pokojowej koegzystencji wyznawców różnych religii, która być może miała miejsce w wiekach wcześniejszych, ale nie w opartym na religijnym fanatyzmie królestwie Fryderyka i Izabelli. Starzy i nowi mieszkańcy Grenady taktują się z wzajemną podejrzliwością i wrogością.

Abstrahując od poglądów teoretyków literatury, do których z racji zainteresowań naukowych zaliczana była także sama 'Ašūr, to warto w kontekście recepcji *Trylogii* wspomnieć, że na forach czytelniczych pojawiają się wobec autorki *Trylogii* także zarzuty o szerzenie fanatyzmu religijnego i nietolerancji⁵⁸.

⁵⁴ C. Seymour-Jorn, *Cultural Criticism*, op.cit., s.113.

⁵⁵ H.H. Hanafy, *Alternative Histories...*, op.cit., s. 5.

⁵⁶ Ibidem.

⁵⁷ M. Guzmán, *Review of Granada: A Novel, by R. 'Ashour, W. Granara, & M.R. Menocal*, „The Arab Studies Journal” 2005, nr 13/14 (2/1), 129–132. s. 130.

⁵⁸ I didn't trust the message that the writer wants to convey. Both Ashour and Hamdi spread religious fanaticism and extremism. What a pity! Literature was never restrained by a certain religion or country. Literature overcomes all borders and limits to reach all regardless of their belonging, <https://www.goodreads.com/book/show/3438000> [dostęp: 17.02.2022].

Podsumowanie

Trylogia grenadzka Radwy 'Āšūr po raz kolejny podejmuje rozpowszechniony i płodny motyw w literaturze i kulturze arabskiej, jaki stanowi upadek Grenady, będący jednocześnie głęboko zakotwiczonym w świadomości Arabów symbolem straty i klęski. Autorka stara się nadać mu nowy kontekst, daleki od opłakiwania minionej chwały Arabów, ale nawiązujący do postkolonialnych narracji badających związek między kolonizowanym i kolonizatorem oraz ustalenia postkolonialnej tożsamości narodów zdekolonizowanych. Powieść, której wydarzenia koncertują się wokół rugowania kultury arabskiej w Grenadzie pod rządami Katalończyków, zawiera bardzo czytelne analogie do neokolonialnej praktyki i ideologii definiującej życie polityczne, kulturowe i społeczne mieszkańców krajów arabskich. Losy Morysków, borykających się z polityką opresji i przyjmujących rozmaite strategie przetrwania, mają wiele wspólnego z losami współczesnych Palestyńczyków czy Irakijczyków. Według 'Āšūr ważnym elementem determinującym tożsamość współczesnych Arabów, jak i pozostałych zdekolonizowanych narodów, jest traumatyzująca rola historii. Pisarka określa ją jako „rzeczywistość historyczną, z którą się zmagamy i którą usiłujemy pojąć”⁵⁹. Jej zdaniem rolą twórcy jest właśnie uczestniczenie w tworzeniu nowej wizji historii i jej oswojaniu. Wprawdzie H.H. Hanafy twierdzi, że 'Āšūr w swoich powieściach zdołała uniknąć konstruowania idealistycznej wizji historii przedkolonialnej, jednak, jak pokazuje przykład *Trylogii*, obraz społeczności Morysków, choć w pewnej mierze bazuje na przekazach historycznych, to nie jest całkiem wolny od uproszczeń i czarno-białych podziałów. 'Āšūr koncentruje się przede wszystkim niszczeniu arabskiego dziedzictwa wskutek celowej i brutalnej polityki nowych władców Greandy oraz bohaterским stawianiu czoła rzeczywistości przez pozostawionych własnemu losowi muzułmanów. Te uproszczenia sprawiają, że chcąc zerwać z obciążonym przez kolonialne wypaczenia dyskursem historycznym, 'Āšūr niebezpiecznie zbliża się do dyskursu fundamentalistycznego, bazującego na *invention of tradition*⁶⁰, a także naraża się na oskarżenia (co prawda nie liczne) o szerzenie fanatyzmu religijnego.

⁵⁹ R. Ashour, op.cit., s. 88.

⁶⁰ Na potrzeby ideologii fundamentalistów tworzą wyobrażenia na temat własnej i cudzej cywilizacji, a następnie wmontowują je we własną tradycję podtrzymywaną przez pamięć historyczną. Ożywione przez fundamentalistów tradycje nie odzwierciedlają więc przeszłości, lecz jej współczesne wyobrażenia. Zob. B. Tibi, *Islam i polityka. Islam polityczny oraz fundamentalizm muzułmański*, „Bliski Wschód. Społeczeństwo – polityka – tradycje” 2004, z 1, nr 1, s. 25 oraz M. Kubarek, *Umar pojawia się w Jerozolimie: pamięć historyczna a ideologia*, „Przegląd Orientalistyczny” 2016, nr 1–2 (257–258), s. 117–129.

Warto podkreślić, że w swoim opisie losów Morysków 'Āšūr koncentruje się na codziennym życiu rodzin oraz ważnej roli, jaką w podtrzymywaniu dziedzictwa pełniły kobiety. Taka optyka świata przedstawionego wpisuje się w postulaty Egipcjanki, która twierdziła, że pisanie jest dla niej przywracaniem podmiotowości tym, którzy zostali wykluczeni w kolonialnym dyskursie historycznym, zwłaszcza obywatelom trzeciego świata oraz kobietom, i ze względu na ten aspekt można uznać, że *Trylogia* w dużej mierze wpisuje się w narracje postkolonialne zniewolonych kobiet i mężczyzn.

Bibliografia

- Ashour R., *Eyewitness, Scribe and Story Teller: My Experience as a Novelist*, „The Massachusetts Review” 2000, vol. 41, no. 1.
- 'Ašūr R., *Ṭulāṭiyya Ġarnāṭa*, Al-Qāhira 2018.
- Catlos B.A., *Królestwa wiary: nowa historia muzułmańskiej Hiszpanii*, Poznań 2018.
- Dziubiński A., *Historia Maroka*, Wrocław 1983.
- Gardin G., *Imperium konieczności. Niewolnictwo, wolność i oszustwo w Nowym Świecie*, Warszawa 2015.
- Granara W., *Granada: A Novel*, New York 2003.
- Guzmán M., *Review of Granada: A Novel, by R. 'Ashour, W. Granara, & M.R. Menocal*, „The Arab Studies Journal” 2005, vol. 13/14, no. 2/1.
- Hanafy H.H., *Alternative Histories: Renegotiating Colonial Modernity and the Novel Form in Radwa Ashour's A Part of Europe (Qit'a min Urubba, 2003)*, „Journal of Scientific Research in Arts, Language and Literature” 2020, no. 9.
- Hitti Ph.K., *Dzieje Arabów*, Warszawa 1969.
- Kaplan B.J., *Religious Conflict and the Practice of Toleration in Early Modern Europe*, Cambridge, MA 2007.
- Kubarek M., „Umar pojawia się w Jerozolimie”: pamięć historyczna a ideologia, „Przegląd Orientalistyczny” 2016, nr 1–2 (257–258).
- Kubarek M., *Pomiędzy estetyką a polityką. Twórczość Radwy Ashour jako przykład literatury zaangażowanej*, „Nowa Polityka Wschodnia” 2021, nr 3 (30).
- Maalouf A., *Leon Afrykański*, Warszawa 1993.
- Menocal M.R., *Ozdoba świata. Jak muzułmanie, Żydzi i chrześcijanie tworzyli kulturę tolerancji w średniowiecznej Hiszpanii*, Kraków 2006.
- O'Shea S., *Morze wiary. Islam i chrześcijaństwo w świecie śródziemnomorskim doby średniowiecza*, Gdańsk 2009.
- Ruiz T.F., *Spanish Society, 1348–1700*, London–New York 2017.
- Seymour-Jorn C., *Teaching Arabs Women's Literature: Radwa Ashour's Gharnāṭa*, „Al-'Arabiyya” 2005, no. 38/39.
- Seymour-Jorn C., *Cultural Criticism in Egyptian Women's Writing*, Syracuse–New York 2011.
- Skłodowski H., *Psychologiczne wyzwania kryzysu*, [w:] *Psychologiczne wyzwania kryzysu*, red. H. Skłodowski, Łódź 2010.
- Tibi B., *Islam i polityka. Islam polityczny oraz fundamentalizm muzułmański*, „Bliski Wschód. Społeczeństwo – polityka – tradycje” 2004, nr 1, z. 1.

Paradise Lost – The Fate of the Moriscos in *Grenada Trilogy* by Raḍwa ‘Āšūr. Postcolonial Contexts

Summary

The paper focuses on a historical novel, a genre that enjoys great popularity in Arabic literature. Based on historical material incorporated in literary fiction, the contemporary Arab writers try to deal with the most important subjects of ongoing intellectual discourse, such as colonialism, neocolonialism, and postcolonial identity. The analysed material is the novel *The Granada Trilogy* by Egyptian writer Raḍwa ‘Āšūr (Radwa Ashour), which in 1994, won the Best Book of the Year Award granted by the General Egyptian Book Organisation and the first prize at the first Arab Women’s Book Fair in 1995. It has been translated into many languages, including English and Spanish. The three-volume chronicle covers the period from 1491 to 1609, i.e., from the fall of Granada to the total expulsion of Muslims from Andalusia. The article aims to show that the author of *The Granada Trilogy* illustrates the gradual and deliberate elimination of Arab-Muslim culture in Spain as another act of the West-East confrontation, putting it in the colonial and neocolonial context of contemporary conflicts in the Arab World.

Keywords: Arabic world, Egypt, Arabic literature, colonialism, post-colonialism, Al-Andalus, reconquista

Потерянный рай – судьба морисков в *Гранадской трилогии* Радвы Ашур. Постколониальные контексты

Резюме

Эта статья посвящена историческому роману – жанру, который пользуется большой популярностью в арабской литературе. Основываясь на историческом материале, включенным в художественную фикцию, современные арабские писатели пытаются затронуть важнейшие вопросы современного интеллектуального дискурса, такие как колониализм и неоколониализм, постколониальная идентичность. Предметом анализа станет роман *Гранадская трилогия* египетской писательницы Радвы Ашур, получивший премию за лучшую книгу года на Каирской международной книжной ярмарке в 1994 году и первую премию на Первой книжной ярмарке арабских женщин-авторов в 1995 году. Трёхтомная хроника охватывает период с 1491 по 1609 год, то есть от падения Гранады до полного изгнания мусульман из Андалусии. Цель анализа – показать, что автор *Гранадской трилогии* изображает постепенное и преднамеренное уничтожение арабо-мусульманской культуры в Испании как еще один акт противостояния Запада и Востока, по-

мещая его в колониальный и неоколониальный контекст современных конфликтов в арабском мире.

Ключевые слова: арабский мир, Египет, арабская литература, колониализм, неоколониализм, постколониализм, Аль-Андалус, Реконкиста