

Џудит Батлер

„ШТА НАМ ЈЕ ЧИНITI БЕЗ ИЗГНАНСТВА?": САИД И ДЕРВИШ О БУДУЋНОСТИ¹

...шамо ѿгје игеншишеш ѿрерасша у мноштво, а не у шврђаву ни ров.

Махмуд Дервиш

Ослањам се на Едварда Саида – што, без сумње, чине многи од нас – као на путоказ за контемплирање о томе шта значи промишљати наш свијет, уживати у самој чину мишљења и давати јавни облик властитим политичким увјерењима. Сјећам се како сам најприје покушавала проникнути у стајалишта из *Оријентализма*, а потом слиједити његове брижне и мисаоне есеје о опери. Дубоко у себи сам се сукобљавала с његовим инсистирањем на хуманизму, али ме је истодобно све више заокупљало његово промишљање Блиског истока, сјећања и наде за Палестину. Посебно пред крај живота, Саид је развио нове идеје о рјешењима једне или двије државе, о значењу бинационализма и о изгледима за будућност. Било би могуће написати (и требало би да неко то и учини) ширу студију о његовим све већим сумњама у национализам и идеју нације, те о његовим питањима шта би право на самоодређење Палестинаца у контексту бинационализма заправо могло подразумевати. Међу његовим посљедњим размишљањима била је и једна врста спекулације која је, по мом мишљењу, наговјештавала да би бинационализам могао довести до разградње национализма. Управо ту мисао настојим размотрити у овом есеју, прије него што се – читањем Дервишеве пјесме посвећене Саиду поводом његове смрти – окренем појму изгнанства.

Наравно, ваља се зауставити већ на самом почетку таквог разматрања: има смисла супротставити се ционистичким облицима национализма, али желимо ли се противити и национализму оних који још нису видјели властиту државу, Палестинаца који и даље намјеравају окупити нацију, успоставити националну државу по први пут и то без чврсте међународне подршке? Као одговор на то горуће питање предлажем да покушамо мислити не само о томе да ли су сви национализми једнаки (јер, засигурно, нису), већ и о могућим значењима саме „нације”.

Једна од првих претпоставки коју усвајамо јесте да нација окупља људе у простору и времену, успоставља границе и међе које се могу и морају чувати, те развија облике демократског самоуправљања, сувереног територија и права. И премда, несумњиво, мало шта може бити важније за Палестину од полагања права на земљу која јој с правом припада, то право не мора нужно подразумевати одређени

¹ Овај есеј је првобитно одржан као предавање *Edward Said Memorial Lecture* на Америчком универзитету у Каиру, 2. новембра 2010. године.

облик националне државе. Оно се, заправо, може формулирати у свјетлу међународног права или га је могуће засновати на моралним и политичким аргументима, који могу, али и не морају, бити уоквирени унутар специфичног модела националне државе.

Право на полагање власништва над земљом може се темељити и на историјској анализи низа незаконитих пракси конфискације земље, које су постале саставни дио оснивачких и самолегитимирајућих поступака израелске националне државе. Добро је познато да је Израел изграђен на низу конфискација земље које су започеле прије 1948, наставиле се током 1967, и које се продужују све до данас – кроз ширење насеља, изградњу и обнову зида, те стратешке начине на које се границе стално помјерају када се контролни пунктови самовољно премјештају.

Али чак и ако кренемо од претпоставке да Држава Израел не постоји без праксе незаконите конфискације и присвајања земље – а чини се да од те претпоставке морамо кренути – остајемо суочени с двјема чињеницама које нас нагоне да се запитамо како разумјети палестинску нацију, те на које је начине та нација обликована и на које начине мора бити специфицирана.

Прво, Палестинци из 1948. који су изгубили земљу и домове и који су били присиљени да напусте територију постали су дијаспора, а већином и данас остају распршени на различитим мјестима изван земље која чини историјску Палестину. Заправо, историја палестинске дијаспоре фактички започиње догађајима из 1948. године.² Право на повратак оних који су били лишени земље и посла, а који су се придружили палестинској дијаспори, остаје кључно за свако разумијевање палестинске нације.³ У том смислу, нација је дјеломично распршена, и свака замисао нације морала би узети у обзир и права оних који су насилно протјерани из властитих домова и с властитих посједа. Историјски гледано, дакле, палестинска нација није омеђена никаквим постојећим нити преговараним границама, што значи не само да се права и обавезе протежу изван постојећих граница, већ и да су те постојеће границе посљедица незаконитих присвајања земље. Прихватити те границе као границе националне државе значило би ратифицирати и потврдити ту незаконитост као прихватљив темељ нације – незаконитост која не само да обиљежава сам извор те државе, него и даље траје као њен модус саморепродукције.

Прихватити садашње границе (какве год оне биле у датом тренутку) значи фактички пристати на то да се конфискација земље и присилна протјеривања оставе по страни као питања за сваку будућу палестинску нацију. Свака нација изграђена на таквим претпоставкама зависи од порицања 1948. године, наставља то порицање и засљепљује се пред трајним стањем изгона палестинске дијаспоре.

² О историји ционистичких напада на Палестинце и конфискације земље прије 1948. године, види: Yiftachel, 2006; Segev, 2001. Од развлашћења Палестинаца 1948. године, дошло је до понављањих протјеривања (види: "Recurring Dispossession"). Види такођер: Said, 1995. Моје разумијевање јесте да Палестинци ријетко напуштају регију прије 1948, осим током 1880–1910, када је миграција била увјетована тешким економским приликама широм регије, што објашњава, на примјер, одлазак значајног броја Палестинаца у Јужну Америку.

³ Ово право је недвосмислено потврђено Резолуцијом Генералне скупштине Уједињених нација 194 (EL) из 1948. године (види: "Palestine – Progress Report").

Право на повратак Палестинаца, наравно, може попримити различите облике. Неки су (попут Ал-Арурија) предлагали планове пресељења (Израелци су врло вјешти у изградњи насеља, па би се можда дио тог умијећа могао употребити за изградњу нових стамбених јединица за Палестинце на њиховој властитој земљи). Други су разматрали облике финансијске компензације, а трећи пак моделе јавног и међународног признања. У времену када је чак и рад израелско-јеврејске организације *Zochrot* на именовању и обиљежавању уништених палестинских села из 1948. правно забрањен на такозвани Дан независности Израела, и када они који се упусте у тај чин сјећања бивају оптужени за издају, питање јавног признања уништења и развлаштења Палестинаца 1948. године нипошто није пука симболика. Штавише, право на повратак подупрто је резолуцијама Уједињених нација и у складу је с читавим међународним правним оквиром који је усмјерен на осигуравање права избјеглица присилно протјераних из својих домова. Имајући у виду да право на повратак има разна значења (нека од њих истраживали су и савремени Јевреји протјерани из својих домова током шпанске инквизиције прије више од петсто година), нема смисла тврдити да се то право не може афирмирати нити оспорити док се барем не одреди о којој се верзији права говори и да ли је то право легитимно. Ако се ово питање једноставно одбаци, уз тврдњу да је немогуће, превише сложено, незамисливо или прескупо, можда је управо то одбацивање савремени гестички облик који поприма порицање присилног прогона – траг унутар свакодневног дискурса који се наметнуо здравом разуму. Примјерице, за разуман начин рјешавања нерјешеног проблема избјеглица и особа без држављанства могла би се сазвати међународна конференција о праву на повратак и поставити као приоритет пажљиво разматрање различитих формулација тог права и различитих облика обештећења. Задатак би био кренути ка постизању консензуса (напет консензус је и даље консензус) о томе шта то право значи и на који се начин може поштовати, те како би се, у коначници, могло остварити испуњење међународног права и обавезе – кроз скуп грађанских и правних поступака којима би се настојало одговорити на трајну неправду, а чије би рјешење могло отворити пут ка мање насилној кохабитацији народа у овој регији.

Но, пречесто се у доминантном јавном мњењу сусреће рефлексно одбацивање овог права (одмахивање руком, поглед упрт у под, знак резигнације), као да би такво рјешење нужно значило да ће Палестинци изненада и насилно ући у долове израелских Јевреја и одузети им посуђе и имовину. Сваки озбиљан приступ овом проблему, стога, подразумијева остављање по страни таквих подругливих геста и пројективних фантазија (чији су домови, уосталом, заиста били одузети и ко је био присиљен да бјежи?). Право на повратак мора бити истовремено сложено и дјелотворно, што значи да мора бити утемељено на правима избјеглица, на нелегитимности одузимања имовине и на новом појму редистрибуције земље. Премда се ово може чинити идеалистичким или немогућим – или пак сугерирати да би читава регија морала бити сравњена и изнова грађена – подсјетила бих да Израелци редистрибуирају земљу стално; ти процеси и технике већ постоје. Питање је, дакле, како интервенирати у тај процес редистрибуције и преокренути га тако да од сада почне признавати права избјеглица и легитимне захтјеве за признање и накнаду

оних који су насилно лишени своје имовине и земље. То би, дакако, значило кренути напријед уз јасно признање историје. Овај процес додатно отежава чињеница да сама та историја непрестано бива потискивана – Абу Мазен ју је више пута спреман ставити у заграду – и да стално пријети опасност од њеног брисања, а она, заправо, још увијек води борбу да уопће буде схваћена као дио историје. Шта значи, у садашњим околностима, кретати се напријед када прошлост још није била установљена?

Свако кретање у будућност нужно ће бити проблематично ако не пружи отпор сталној пријетњи историјског брисања. Ипак, многи од наводно „практичних” приступа питању Палестине управо зависе од тог брисања. Наравно, одређени скуп догађаја може постати историјски само ако није избрисан, и тек када постане историјски, можемо почети смислено и јавно размишљати о томе које нове могућности постоје за будућност. У супротном, Накба се наставља догађати, неодвојива од садашњости, и на тај начин онемогућава сваки други временски помак. Отуда борба против брисања Накбе постаје пресудна за сваку могућност кретања напријед – јер исти потези истовремено успостављају историјски запис и омогућавају да се будућност уопће збива. У другом дијелу овог есеја настојаћу, ослањајући се на Махмуда Дервиша, разумјети какву је будућност адресирао Едвард Саид, нарочито у својим завршним размишљањима о бинационализму. Важно је напоменути да за Саида бинационализам не води ка рјешењу двије државе, већ ка једној држави – оној која би укинула све облике дискриминације засноване на етничкој припадности, раси или религији. Но, најприје размотримо појмове популације, нације и државе.

Тврдим да, будући да су права палестинске дијаспоре у питању у свакој озбиљној расправи о палестинској нацији, имамо обавезу да изнова промислимо идеју нације Палестине као оне која „укључује” дијаспору, односно оно што се најчешће назива *al-manfā* изгнанство или егзил.⁴ Саид је ту поенту истицао стално изнова.⁵ Овдје право на повратак не подразумијева претварање сваког дијаспорског статуса у национални, већ извлачење из дијаспоре – схваћене као распршеност популације, *al-šātāt* – скупа принципа за сваку могућу будућу политичку заједницу. Како то разумијем, *manfā* означава присилни егзил, било невољно, било добровољно, као одговор на тешке увјете. *Šātāt* је дијаспора у значењу распршености, углавном присилне, али не увијек. Поставља се питање: постоје ли политички принципи изведени из дијаспорског стања које такођер, да тако кажемо, треба „вратити кући”, а који се тичу средишњег статуса избјеглица и развлаштења? Ако право на повратак схватимо као поништавање дијаспорског статуса у корист националног, остаје ли ипак нешто од дијаспорског унутар националног, или нужно мора остати – представљајући се као унутарња критика националног, скуп квалификација и осигурача

⁴ За ово дугујем захвалност Нажат Рахман, чији је зборник, који је коуредира с Халом Хамис Насар, усмјерио моја читања, и чија је имејл кореспонденција била од велике помоћи у разумијевању изворних арапских термина за егзил. Види такођер: Rahman, 2008a.

⁵ Види Саидове опаске, на примјер, о важности палестинске дијаспоре за свако рјешење палестинског питања, у његовом уводу у *The Politics of Dispossession* (1995: xlii). За разматрање значаја прогнаног интелектуалца за развој постнационалистичке политике у регији, види: Khouury, 2008; Rappé, 2008. Види такођер значајне рефлексije Гаде Карми о развлаштењу у: Karmi, 2010.

који морају бити саставни дио сваке могуће нације? Другим ријечима, ако стање дијаспоре нуди одређене перспективе о статусу избјеглица, облике живљења преко временских и просторних удаљености, облике туговања, културног преношења – укључујући књижевност, музику, филм и умјетности – облике комеморације и савезништава који настају унутар увјета распршености и затворености, тада се с правом можемо упитати: како политички захтјеви који произлазе из стања дијаспоре настављају информирати и реметити поимања нације и националног? Како би изгледала артикулација националног која почиње с темељним правима избјеглица? С обзиром на израелско тумачење тог права, кроз властити Закон о повратку и кроз успоставу Државе Израел као уточишта за све Јевреје који се уклапају у савремене рабинске дефиниције, тим је пријеко потребније успоставити разумјевање права избјеглица које се не може претворити у оправдање за право да се једном народу одузме његова земља.

Уистину, једна од најмасовнијих и најсудбоноснијих контрадикција почињених оснивањем Државе Израел била је успостава државе на темељу права избјеглица да траже уточиште од свог присилног изгона из Европе, што је, међутим, без призивања тог истог принципа, довело до присилног изгона Палестинаца с њихове земље. Стога је питање које бисмо могли поставити при сваком призивању права избјеглица једноставно ово: како се права избјеглица могу формулирати у односу на права против присилног развлашћења и протјеривања – права која су нарочито важна за мањине? Та права, наиме, припадају мањинама управо у тренутку када оне губе свој мањински статус и постају бездржавне заједнице. Правна и политичка имагинација која захтијева спајање оба права нужна је не само ради описивања и вредновања неправде Накбе, него и како би се осигурало да ниједна формулација признавања права избјеглица не производи нову класу људи без државе. Све док се не постигне рјешење једне државе утемељено на овом принципу у Израелу/Палестини, очито је потребно наметнути неодређени мораториј на Закон о повратку. У увјетима у којима се Закон о повратку увијек изнова инструментализира како би се осигурала демографска предност јеврејског становништва, он је очигледно дискриминаторан и антидемократски.

Из тога бисмо могли закључити следеће: све док се такав закон о повратку не повеже с правом на повратак, не би требало да постоји Закон о повратку. Или бисмо могли рећи: будући да је постојећи Закон о повратку осмишљен тако да онемогући право на повратак, тај закон је и даље, и увијек изнова, ангажиран у производњи нове бездржавне класе, поништавајући тиме принцип властите легитимације. И премда се чини да је заснован на правима избјеглица, он заправо укида управо та права – што значи да Закон о повратку, који би требало да подржава права избјеглица, та права активно негира. Хана Арендт је управо то јасно уочила када се, противећи се стварању Израела као националне државе за јеврејски народ, изјаснила да се оно може остварити једино стварањем нове бездржавне популације и, као посљедица тога, десетљећима дугим сукобом.⁶

⁶ За Арендт, национална држава која настоји представљати једну националну групу структурно је осуђена на производњу и репродукцију бездржављеничке класе. Види: Arendt, 1951.

Из тога слиједи да се свако право на повратак мора остваривати на начин који не пориче права избјеглица. Политичко питање које се овдје отвара није потпуно разријешено пуким успостављањем правног статуса и захтјева за палестинску дијаспору из 1948, или пак 1967, нити за оне који су били протјерани из Бејрута 1982, или додатно развлаштени Споразумом из Осла 1993, нити за све оне који, након више деценија, још живе у избјегличким камповима широм регије. Под правом на повратак подразумијевају се облици правне реституције и признања, као и права на поновно насељавање. Разумијем да та посљедња синтагма – „поновно насељавање” – многима акустички звучи готово исто као „рјешење једне државе”, иако су самогласници и сугласници јасно различити. У стварности, постоје и једнонационалне и двонационалне верзије права на повратак. Опозиција је заснована на великом страху оних који се боје да ће Јевреји изгубити своју демографску већину у Израелу, те да ће услиједити фактички бинационализам. Претпоставка је овдје да се јеврејска држава може очувати једино кроз демографску предност, иако се с правом може устврдити да постоје облици јудаизма или јеврејства који би се успротивили свим облицима такве подложности; ти облици јудаизма били би, без сумње, одбачени као антиизраелски, а истина је да они нису ционистички. Али то је мање важно за овај аргумент од двије друге тачке. Прва је нормативна: ниједна демократска политичка заједница нема право да осигурава демографску предност било којој етничкој или религијској групи. Друга је стратешка: губитак демографске предности јеврејског становништва у Израелу сигурно би побољшао изгледе за демократију у тој регији. Трећи мој одговор је, помало неочекивано, дескриптиван: већ постоје облици фактичког бинационализма који су попримили облик, и они су изразито биједни (баш као што су и процеси расподеле земље који су у току очигледно неправедни). Биједне облике бинационализма видимо на милитаризираним улицама Источног Јерусалема, гдје Палестинци морају бранити своје домове од поновног одузимања од стране десничарских Израелаца, који се позивају на права Јевреја на имовину коју су Палестинци у неким случајевима посједовали више од стотину година, а чије су напоре у највећој мјери подржали израелски судови и осигурала израелска полиција (види: Benvenisti, 2007).⁷

Биједне облике бинационализма налазимо и у перверзним економским овиностима што су се појавиле између насеља на Западној обали и палестинских радника, који, спријечени да путују на друга радна мјеста, пружају робу и услуге тим насељима. Свакако је иронично сматрати ову размјену између Палестинаца и Израелаца обликом бинационализма, будући да то нипошто нису оне изабране и полусвјесне форме савезништава које се спорадично појављују у Будрусу и Билину и другим мјестима дуж зида раздвајања, гдје израелски анархисти и Палестинци заједно пружају отпор израелској војној сили. Таква ненаказна савезништва очигледно остају маргинална у односу на главне облике наказног бинационализма. Трећи облик биједног бинационализма постоји за Палестинце који су номинални или дјеломични грађани Државе Израел, али чије су могућности запослења,

⁷ Опширније види и конференцију одржану 2009. године под насловом “Israel/Palestine: Mapping Models of Statehood and Paths to Peace”.

становања, образовања и мобилности све више ограничене законским и друштвеним политикама („Адалахов извјештај”). Како је Самера Есмеир устврдила, Израел никада није био јеврејска држава. Увијек је укључивао – путем подложности – не-Јевреје, кршћанске и муслиманске Палестинце, Друзе и Бедуине, а у Јерусалему и шири спектар људи различитих вјера, који имају легитимне разлоге да полажу право на тај град и на његов вишезначни хисторијски и земљишни наслијеђени слој. Доиста, борба за постизање демографске предности Јевреја један је од начина да се призна како је статус већине већ сам по себи несигуран, те да се војна, политичка и културна борба мора стално водити како би се одржала та политичка неравнотежа која несразмјерно фаворизира јеврејско становништво у односу на све друге – и Јевреје европског поријекла у односу на арапске Јевреје.

Остаје чињеница да Израел себе дефинира као јеврејску нацију утемељену на принципима јеврејског суверенитета, што значи да је обавезан одржавати Палестинце у статусу сталне мањине (а када их унутар граница постане превише, он управља популацијом кроз додатно лишавање права, протјеривање и затварање). Повремено израелски политичари отворено расправљају о потпуном протјеривању палестинског становништва, али ваља нагласити да би и такав потез, када би се спровео, обавезао Израел на трајни рат на граници, те тиме и на трајно заплитање у однос с онима које не само да протјерује, него их мора стално одржавати у стању протјераности с властите земље. Израелске тврдње о суверенитету, дакле, овисе о перманентним стратегијама протјеривања и затварања, а то је начин одржавања трајног односа с Палестинцима. Ништа у стратегији потпуног протјеривања не превазилази стање невољне близине и трајног уплитања; оно тек наставља, у другом облику, оно што је Дервиш описао као „ја и непријатељ... испреплетени и увучени, заробљени у земљи с превише хисторије и превише пророка” (Rahman, 2008: 323). Видимо овдје такођер како описивање Палестинаца као „мањине” функционира само под увјетом да се тај појам ограничи на оне који живе с документацијом унутар ма којих граница Израела које су тренутно успостављене (а те границе увијек нагињу у правцу израелске експанзије). С једне стране, нужно је устврдити да је демографска предност расистички и антидемократски принцип, те истодобно бранити права мањина, а да се Палестинци не сведу искључиво на свој статус документиране мањине унутар Израела. С друге стране, сама та борба против трајног мањинског статуса мора бити повезана с отпором окупацији и с инсистирањем на правима избјеглица, било да су распршене, смјештене у кампове или пак присилно задржане унутар милитаризираних зона.

С обзиром на промјењиву демографију регије, једини начин на који се може наставити пројект демографске предности – заштитни знак савременог ционизма – јесте присвајање нове земље, развлашћивање и протјеривање већег броја људи нејеврејског поријекла, углавном Палестинаца и, међу њима, Бедуина. Занимљиво је да је Саид још 1999. године предвидио да ће демографска предност Јевреја бити изгубљена до 2010. године (види: Said, 1999). Није, међутим, могао предвидјети начин на који ће Закон о повратку бити кориштен за повећање јеврејске имиграције, те како ће нове конфискације земље и нове границе промијенити демографску слику. Посљедично, ово је само један дио шире констелације која се мора узети у

обзир при разматрању односа домаће мањине, без пуних грађанских права, према политичкој заједници која пуна права и повластице додјељује само одређеној етничкој или религијској већини, чији је мајоритарни статус наметнут државном политиком. Субјект који живи под колонијалном подложношћу, окупацијом и/или у избјегличким камповима, подвргнут стратегијама затварања или протјеривања, никада није стабилан – штавише, у јужном Либану избјеглички кампови представљају покушаје да се протјерани „задрже“, а могло би се тврдити да је то затварање наставак саме стратегије протјеривања, континуирани механизам за обеснаживање права на повратак и његово спречавање.

Понављана конверзија полуграђанина с правом на земљу у особу која живи под окупацијом разоткрива структурну везу између те двије категорије. Штавише, особа која живи под окупацијом протјерана је у једном смислу, али не и у оном који обично повезујемо с дијаспором. Па ипак, протјеривање полуграђанина и конфискација земље показују да су полуграђанин, субјект колонијалне окупације и прогнаник унутарње повезане категорије, те да постоје механизми који омогућавају њихову конверзију једне у другу – у правцу све екстремнијих облика развлашћења. Неки од тих субјеката појављују се унутар граница, други су под окупацијом у контролираним, али екстернализираним границама, а трећи су изван обоје, и у том смислу уистину дијаспорски. Ипак, вјероватно би било погрешно резервирати ријеч „дијаспорски“ искључиво за ову посљедњу категорију, будући да је јасно да погон ка дијаспори дјелује током цијелог процеса у којем се један статус претвара у други. Доиста, без појма дијаспоре не бисмо могли схватити конвертибилност статуса и његово систематско кретање у једностраном правцу развлашћења. Истовремено, важно је запамтити да се развлашћење одвија и *in situ*, без физичког помјерања, већ кроз промјену статуса, губитак земље или додатно лишавање права, укључујући њихову произвољну регулацију. А будући да палестинске дијаспорске популације очигледно често и добијају држављанство другдје, то кретање не завршава трајним обесправљењем. Али обесправљивање права припадности Палестини не превазилази се стицањем права и држављанства за Палестинце на другим мјестима. Оно устарава, прогањајући и то новије осјећање припадности, остајући неисправљена глобална неправда, и хисторијска и савремена – другим ријечима, трајна катастрофа.

На овом мјесту настојим изнијети релативно једноставну поенту: не можемо просто говорити о мањинама, окупиранима и прогнанима као да су то стабилне категорије, будући да не постоји безвременски начин да се оне међусобно разликују, а засигурно постоји читав низ механизма за њихову претворбу једне у другу, увијек у правцу даљег развлашћења. Ционизам почива на низу контрадикторних претпоставки, а двије од њих могу се формулирати овако: (а) Израел је вођен принципима јеврејског суверенитета и јесте јеврејска држава, и (б) Израел, управо зато што није у потпуности јеврејска држава, мора се борити да одржи своју демографску предност над нејеврејским мањинама. Да би одржао демографску предност, примјењује три стратегије према палестинском народу: миноризацију, окупацију и протјеривање. Истодобно, мора стално настојати прекрити јаз који трајно постоји између његове тврдње да јесте јеврејска држава и његове борбе да очува демографску предност управо зато што није јеврејска држава. Ова посљедња борба умногоме

објашњава процес конвертибилности који сам управо описала. Пројект одржавања јеврејске демографске предности истовремено претпоставља активне процесе миноризације и развлашћења, укључујући конфискацију земље, и захтијева те трајне праксе насељеничког колонијализма за властито постојање. Оне се морају умножавати и ширити, и остати утемељене као обавеза за оно што бисмо могли назвати политичком вјечношћу. Другим ријечима, те колонизаторске праксе можемо разумјети као везивање Израела за своје колонизирани за сва времена, те као успостављање, унутар самих увјета колонијализма, једног другог, можда најфундаменталнијег облика биједног бинационализма.

Заиста, шта би Израел био без својих потчињених и прогнаних популација, без својих механизма развлашћења? У стварности, Израел у свом садашњем облику не може опстати без тих механизма развлашћења; у противном, уништио би сам себе као Израел. У том смислу, пријетња Израелу посљедица је његове фундаменталне овиности о развлашћењу и протјеривању ради властитог опстанка. Дакле, не ради се о томе да се „очисти“ пракса данашњег Израела или да се имплементирају реформе, него да се превлада једна фундаментална и трајна структура колонијалне подложности која је есенцијална за његово постојање. Питајући се шта би Израел био без потчињавања Палестинаца, увиђамо проблем који наглашава да Израел, какав познајемо, није ни замислив без тог потчињавања. Без тог потчињавања појављује још нешто осим Израела – али је ли то уопће могуће мислити? Шта год то било, оно не значи уништење јеврејског народа, него разградњу структуре јеврејског суверенитета и демографске предности. (Други аргумент би, јасно, могао показати да би то било боље и за Јевреје и за све становнике земље, те да не би довело до уништења јеврејског народа, ни палестинског народа, нити било којег другог народа.) Али ако се упитамо: „Шта би Израел чинио или био без трајног развлашћења Палестинаца?“, шта се онда догађа када то питање упаримо с оним које је поставио Махмуд Дервиш у својој пјесми: „Шта сам ја, онда, без изгнанства?“ То је питање које настоји отворити прозор у будућност у увјетима у којима је сутрашњица већ чврсто затворена – или у којима се будућност може мислити једино као поновљено потчињавање.

Како бисмо се приближили ономе што значи „обраћати се будућности“, желела бих се вратити неким од завршних политичких рефлексција Едварда Саида. Први скуп тиче се његових разлога да крајем деведесетих пријеђе с рјешења двије државе на рјешење једне државе. Други се може наћи у његовом експлицитном настојању да заједно промишља палестинску и јеврејску историју, скрећући пажњу на дијаспорски карактер њихових различитих историја. У вези с тим проблемом, Саид разрађује како су оба идентитета конституирана кроз свој однос према другој, кроз стање распршености, живота међу онима којима не припадаш јасно и одређено, често у облицима невољне близине; то су облици живота изведени из културно хетерогених извора. Наравно, он не тврди да су обје ситуације исте нити да су историје строго аналогне, нити се враћа културном холизму Мартина Бубера из дјела *A Land of Two Peoples*.⁸

⁸ Једна ранија концепција бинационализма претпостављала је дискретну хомогеност „јеврејског“ народа, као и „палестинског“, чиме се заправо ратифицирала ашкенаска хегемонија и одбацивао дијаспорски карактер оба народа. Буберови покушаји да артикулише бинационални

Саид, чини се, активно промишља могу ли се из тих дивергентних и конвергентних историја егзила извући историјски ресурси за размишљање о статусу избјеглица. Он подсјећа јеврејски народ на њихов статус прогнанника, луталица и избјеглица, и позива их да из те специфичности изведу опћенитија начела која би штитила права мањина и избјеглица од присилног изгона и затварања. За Саида, дијаспорска егзистенција обликована је унутар културне хетерогености – у преговарању разлике, па чак и у афирмацији разлике, односно плуралности као увјета властитог постојања. Када ово питање отвара у својој књижици *Freud and the Non-European*, он придаје велику важност појму да је Мојсије Египћанин, и да је стога одређена фигура за Јеврејина који долази из арапских земаља, који у њима пребива и који је, у неку руку, сам арапски Јеврејин. Али овдје није најважнији Мојсије који води народ из пустиње, него онај који лута – мотив који су увијек изнова афирмирали јеврејски филозофи, међу њима Франц Розенцвајг, који су се опирали ционистичком рјешењу за јеврејску егзистенцију и доводили у питање да ли политички териториј у Палестини треба бити циљ јеврејске политике. Саид заузима занимљиву позицију унутар тумачења фигуре Мојсија тако што га смјешта међу избјеглице, призивајући „дијаспорични, бездомни карактер” јеврејског живота. Штавише, Саид наглашава савез ове дијаспоричне верзије јеврејства „у нашем добу масовних трансфера становништва” с „избјеглицама, прогнаницима, исељеницима и мигрантима” (2003: 53).

Позивајући на јеврејски приступ бинационализму који би одбацио везаност за ционистичке облике насељеничког колонијализма у корист једне политичке заједнице која би започела разумијевањем права избјеглица, Саид наставља: „[C]нага те мисли лежи у томе што се она може артикулирати унутар и обраћати другим опсједнутим идентитетима... као узнемирујућа, онеспособљавајућа, дестабилизирајућа секуларна рана” (2003: 54). „Артикулирати унутар” и „обраћати се” јесу двије модалности савезништва које произлазе из конвергентних дијаспора које нису исте и не могу то бити. Саид пита можемо ли наставити мислити ту идеју о два дијаспорична народа који живе заједно, гдје дијаспорично ограничава увјете стицања идентитета на ситуацију живљења с другим и међу другима – потенцијалну основу за мање биједан бинационализам. Једно је артикулирано унутар другог и, у том смислу, они се међусобно обраћају и адресирају – не могу се мислити изван тог начина обраћања.

Да би се кренуло према мање биједним облицима бинационализма, јеврејски Израелци морали би оставити по страни своју јеврејску припадност у сваком одређењу грађанства и права избјеглица; парадоксално, и кључно, они би се најлакше могли упустити у то остављање по страни управо ослањајући се на властите егзилантске

оквир крајем четрдесетих и током дијела педесетих трпјели су од изостанка потпуне критике пројекта насељеничког колонијализма. Раздвајањем културног ционизма од политичког ционизма, он је могао замислити бинационализам културног типа, допуштајући да политички ционизам остане нетакнут. Чак ни федерални ауторитет, који је предлагао заједно с Џудом Магнесом и Ханом Арент 1946–1947, није ишао довољно далеко да оспори колонијалне претпоставке политичког ционизма. Штавише, сам Бубер је говорио о облицима „концентративног колонијализма” за Палестинце, као да су такви приједлози политички неутрални и прихватљиви.

хисторије, како би из њих извели скуп начела којим би безусловно бранили права свих мањина и избјеглица, противили се присилном затварању и протјеривању, те истицали нужност разградње колонијалне и војне контроле над границама, природним ресурсима и људским слободама. И опет, та екстраполација из једне хисторије патње у другу не зависи од строгих аналогја. Доиста, управо у тренутку када се аналогје распадају започињу преводи, и одређена опћа начела постају могућа (види: Butler, 2011). А међу тим начелима било би и сљедеће: ниједно право избјеглица није легитимно ако се његовим остваривањем производи нова популација оних који немају државу.

Иако се чини да се Саид позива на културне и хисторијске ресурсе за преомишљавање бинационализма, важно је нагласити да његово дјело иде у смјеру политичких принципа и имагинације нове политичке заједнице. И премда многи људи повезују бинационализам с рјешењем двије државе, за Саида је бинационализам темељ рјешења једне државе. Један од разлога због којих су бинационални или пројекти коегзистенције, који настоје његовати културну добру вољу „с обје стране”, проблематични јесте тај што они не дотичу структуру насељеничког колонијализма кроз коју се одвијају ови темељни и понављани процеси развлашћења. Наиме, оквир који успоставља вјештачку једнакост унутар „групе сусрета” – гдје свака страна даје глас свом искуству – не само да брише односе моћи који међу њима постоје, него користи саму претпоставку структуралне једнакости у оквиру групе како би прикрио, заштитио и продужио структуру израелске колонијалне владавине.⁹

Нешто слично може се рећи и за оне облике бојкота који циљају само на насеља или универзитете изграђене у насељима, или који тврде да је једино окупација Западне обале проблем, те да би ослобођење Западне обале исцрпило циљеве бојкота. Разлог због којег Глобални покрет за бојкот, отказивање улагања и санкције (BDS) укључује међу своје циљеве и права Палестинаца развлаштених 1948. године, као и нарушена права палестинских Израелаца, јесте тај што није могуће ограничити проблем палестинске потчињености само на окупацију. Ако то учинимо, не само да пристајемо на заборављање захтјева из 1948. и сахрањивање права на повратак, већ и прихватамо облике неправедне дискриминације већине унутар садашњих граница Израела. Такођер, пропуштамо увидјети структурну везу између ционистичког захтјева за демографском предношћу и вишеструких облика развлашћења који погађају Палестинце присиљене да постану дијаспорични, оне који живе с дјелимичним правима унутар граница, те оне који живе под окупацијом на Западној обали или у „затвору на отвореном” у Гази или у другим избјегличким камповима у регији. Ако коегзистенција захтијева дјеловање унутар потиснутог оквира колонијалне моћи, тада колонијална моћ постаје предувјет коегзистенције. То значи да постоји само она коегзистенција која се заснива на одржавању колонијалне моћи, премда скривене од очију. Чак и ако такво стање није у првом плану свијести оних који инсистирају на културној размјени и узајамном самооткривању, оно ипак остаје укоријењено у самој структури њиховог дјеловања. Ово није

⁹ Захваљујем се Манал ал-Тамими, чији су разговори о искључивању питања моћи из израелско-палестинских „група сусрета” информирали моје ставове о овој теми.

погрешан пут зато што је преполитички, него зато што репродуцира неодрживу политику – утемељујући наводни пројект једнакости на структурној неједнакости. Можда би пројекти коегзистенције имали више изгледа када би њихов једини и водећи циљ била разградња израелске колонијалне моћи и војне силе. Моја претпоставка јесте да би се тада коалиције лакше градиле, те бисмо могли назријети шта би значила суштинска коегзистенција. У овом тренутку, међутим, мало је знакова таквих обећавајућих облика бинационализма, што ме враћа мом првом питању.

Како је могуће да су се још прије једанаест година Саид и Дервиш могли окренути будућности? Постоје, свакако, хисторијски разлози, али други разлози израњају када размотримо облике обраћања које користе. А можда ниједан није знаковитији од последњег облика обраћања који је Дервиш сачувао за Саида поводом његове смрти. Вјероватно нико није јасније од Махмуда Дервиша изразио стање невољне близине, модусе бивања везанима у антагонизму и без уговора. Он није тачно замислио рјешење тог проблема, али је јасно дао до знања да се тај ужасни загрљај мора претворити у нешто друго, те да егзил постаје нека врста путоказа за будућност.

У пјесми написаној поводом Саидове смрти, „Едвард Саид: Контрапунктно читање”,¹⁰ Дервиш пише дијалог између њих двојице:

*Он такођер рече: Ако умрем прије тебе,
моја ојорука јестће немоћуће.
Уиџах: Колико је немоћуће далеко?
Он рече: Једна генерација.
Пишао сам: А ако ја умрем прије тебе?
Он рече: Изразићу саучешће џланини сред Галилеје,
и најисаији: „Естџиско значи досџеџи до равноџеже.”
И сада, не заборави:
Ако умрем прије тебе, моја ојорука је немоћуће.¹¹*

У овом гласу, приписаном Саиду, Дервиш остаје с „немогућим” (у неким пријеводима „немогућим задатком”).¹² Понављано двапут, оно постаје својеврсни легат или наследство – естетска заповијест да се пронађе највиши облик усклађености: равнотежа, одговарајуће, *tula'im* (прикладно, подесно). Шта је тај задатак, и ако је он немогућ, како га Дервиш може узети као властити? Немогућност се стално изнова потврђује кроз цијелу пјесму. То је немогућност бивања смјештеним и посједовања властитог језика. Размотримо ове стихове, у којима Дервиш описује Саида:

¹⁰ Сам Саид користи идеју контрапункталне анализе у *Culture and Imperialism* како би означио колебљиво стање „мјеста” у егзилу (1993: 60).

¹¹ Сви цитати наведене песме дати су у преводу Мирзе Сарајкића, штампаном у овом броју *Поља* на стр. 61–69. Батлер наводи релевантне преводе на енглеском. (Прим. *рег.*)

¹² Види, на примјер, превод Џули Стокер: „Ако умрем прије тебе, остављам ти немогућ задатак!” (Darwish, “Counterpoint”, 2005). Види такођер превод Фадија Џуде: „Ако умрем прије тебе, / повјеравам ти немоћуће!” (Darwish, 2009: 192). У овом есеју користим превод Моне Анис, “Edward Said: A Contrapuntal Reading”, кад год цитирам пјесму. За арапски оригинал, види: Darwish, *Tibāq*.

Шетња по вјештру, и у вјештру сам себе прећознаје.
 Вјештар нема сјироја,
 нема дома.
 Вјештар је комџас
 сјираницу са Сјевера.

Он каже: Ја сам одаћиле, ја сам одавде.
 Али нисам ни тамо ни овдје.

Имам два имена што се срећну и раздвоје.
 Имам два језика, али сам одавно заборавио
 на којем језику снаћрим снове.

Касније у пјесми Дервиш Саиду поставља питање о идентитету, а Саид брзо преображава питање у проблем егзила:

Шта је с идентитетом? – ућићих ја.
 Казао је: То је самоодбрана...
 Идентитет је дијете рођења,
 али на крају, што је самоизум,
 а не наслијеђе прошлости.

Ја сам мноштво... У мени је увијек нова вањштина.
 Припадам жртвама.
 А да нисам оданге,
 вјежбао бих срце да тамо узија
 љазеле од метакоре.

Зашто, понеси домовину љје љод идеш,
 и буди самољубив, ако треба.

Вањски свијет је изнанство,
 изнанство је свијет унутра.
 А ти – шта си између то двоје?

Контрапунктна снага пјесме лежи у двама гласовима; у упитном начину обраћања на који одговара други глас, Саидова прозопопеја. Један глас, очигледно Дервишев, пита како је било када се Саид вратио у свој дом у Талбији у Јерусалему – је ли га било страх? Саидов глас одговара:

Нисам могао љољегати
 љораз у лице.
 Сћајао сам на враћима љоћућ љросјака.
 Како да заћражим доћућћење
 од сћранаца што сћавају
 у моме кревету?

Он је унутар кварта, па чак и унутар дома, али је и даље прогнаник, сугерирајући да је егзил истовремено вањски и унутарњи – или, боље речено, да егзил збуњује

саму стабилност те дистинкције. Он се збива и унутар границе и изван ње, будући да си изван док си унутра, а изван, на неки начин, још увијек истрајаваш унутра.

Дервиш ставља поезију у Саидова уста, хранећи га властитим ријечима, а затим Саида окреће према читатељима и тиме храни и нас. Управо у гласу тог Саида чујемо: „Пјесма може бити дом поразу, / и нити свјетла што сја / у срцу гитаре.” А затим, као да објашњава: „Јер естетика је тек присутност стварног / у форми. / У свијету без неба / земља постаје бездан. / Пјесма, / утјеха, / придјев вјетра...” Овим стиховима слиједи низ опомена:

*Не описуј оно што камера види
на твојим ранама.*

*И врисни – да чујеш себе.
И врисни – да знаш да си још жив,
и жив, и да је живио на овој земљи
мојућ.*

Тешко је знати како читати тај посљедњи пријелаз: „И врисни” – је ли то запомињест или препорука? Или глас можда издаје забрану: не описуј оно што камера може видјети на твојим ранама и не вришти да би чуо сам себе? Или конјункција „и” овдје дјелује као обрат, па се „ти” којем се пјесма обраћа позива да не описује оно што камера може забиљежити, јер камера је већ регистрирала рану. Треба ли „ти” из пјесме учинити нешто друго с гласом, нешто што камера управо не може?

Читалац је ухваћен, контрапунктно, између два читања (и почиње се питати није ли контрапункт сам поетски облик за немогући задатак – настављање у облику самоподвајања). Амбигвитет се наставља понављањем које отвара управо та конјункција „и”: „И врисни – да знаш да си још жив”. Говори ли тај глас да треба вриштати? Чини се да порука, увијек изнова, јесте да је могућ цијели низ везивања – да се те споне не заснивају на логици нити на каузалности. Конјункција „и” повезује двије фразе које се не уклапају у јединство. Она гради низ латерално, слиједећи хоризонталност метонимије, а ми можемо тек пратити те помаке у страну и питати се шта се догађа док идемо.

Та „и”, која започињу некаузални пријелаз из опомене у оно што се чини као низ императива, потом се понављају унутар самог императива:

*И врисни – да чујеш себе.
И врисни – да знаш да си још жив,
и жив, и да је живио на овој земљи
мојућ.*

У идућем стиху чини се да је императив глас Саида, али чак и Саидов глас артикулира кроз овај контрапунктни ритам – потврђујући и оспоравајући исто, катакада успостављајући амбигвитет између двога.

Већ у наредном стиху долази просвјетљење; још увијек у језику легата и императива, Саидов глас каже: „Измисли наду за говор.” Овај стих је у почетку узнемирујући, јер бисмо могли очекивати да се пјеснику каже да, напротив, измисли

говор за наду. Али не, императив гласи да се измисли нада за говор, будући да, очигледно, говору недостаје таква нада. А затим још: „Измисли правац, причину што продужава наду. / И пјевај, јер естетика је слобода.”

На крају ове строфе чини се да смо већ оставили крик иза себе – или, боље речено, крик је сада изненада преточен у пјесму, и улазимо у естетско. Крик се преноси напријед, у пјесму која заузима његово мјесто. До тамо смо стигли низом конјункција које су увијек мање од каузалних. То је кретање метонимијско.

У истој пјесми Дервиш пише:

*Метонимија је сјавала на обали ријеке;
И да није било зајађења,
могла је досећнути до друге обале.*

Изванредан стих, јер не само да је метонимија персонифицирана – фигура положена на фигуру – него је метонимија очигледно сама, неспособна да успостави везе које се могу догодити само кроз додир и близину. Метонимија нас, уосталом, учи како да пређемо од једне ствари до друге с којом она, наизглед, нема много тога заједничког. У овом поетском призору нема преласка преко ријеке, јер она је загађена. Превише токсичности стоји на путу ономе што би иначе могао бити изненађујући или сретан контакт – заправо, облик снажно набијене испреплетаности, па и оне невољне узајамне близине која припада биједној вези.

Вратимо се накратко Дервишевом низу, јер једном када крик постане пјесма, улазимо у естетску домену која се поистовјећује са слободом. Како овдје разумјети естетско? Дати су нам бројни примјери, заједно с идејом да се може измислити нада за говор, правац, фатаморгана да продужи наду, и казано нам је да треба пјевати, а та пјесма припада естетском, и да је тај пут слобода.

Слиједи низ изјава, можда као мноштво начина да се измисли нада за говор. „Ја” – Дервиш – примјећује властиту енунцијацију:

*Кажем: Живоћ који се не може описати
осим смрћу – није живоћ.*

И потом, као да се пјесма пребацује у скуп сценских упута које долазе извана. Чини се да гласови нису нигдје ситуирани, а вријеме њиховог говора остаје неодређено.

*Он каже: Живјећ ћемо.
Защо будимо јосиодари ријечи које
чине своје чишаоце бесмртнима...*

Ова строфа нас може само зауставити, јер он, Саид, више није жив, а ипак је овдје, у Дервишевој пјесми, говорећи у садашњем времену, можда немогуће овјековјечен у ријечи, говорећи с увјерењем у своје властито име, али и као мноштво. „Ми” који ћемо живјети јесу засигурно Палестинци, али исто тако стоје и за Саида, који живи, у пјесничком присуству које му Дервиш пружа, у солидарности и продуженом

садашњем времену. Управо Саидов глас чини да се то догоди – или је то Дервишев? Или се то збива управо зато што нисмо сигурни који глас припада Саиду, а који Дервишу, и који се овдје обликује као глас сваког Палестинца?

Овај контрапунктни ритам обухвата обојицу писаца, али је Дервиш, тада још жив, тај који даје живот Саиду. То се, чини се, збива кроз обраћање њему, кроз то да га Саид заузврат адресира, али и кроз обраћање свима другима истовремено. Како ово обраћање дарује живот или измишља наду? Управо зато што се Накба на неки начин никада не престаје догађати, никада се не устаљује као историја, остаје питање: какво друго вријеме још увијек може бити могуће?

У једном тренутку Дервиш пише:

*То нисам ни ја ни он [Саид]
који њиша,
што је чишатишељ шито њиша:
Шита поезија може казиваши
у доба каташирофа?*

Ми бисмо могли додати: шта само казивање поезије чини да се отвори будућност изван катастрофе?

Можда у постављању овог питања још увијек пратимо кретање крика ка поезији. Је ли то повезано с немогућим задатком за који се каже да га је Саид оставио Дервишу? Већ смо видјели колико је било нејасно да ли је тај крик нешто што треба или не треба учинити, а потом се учинило да оно што из њега произлази јесте пјесма, па и права ода естетском, схваћеном као слобода, која је могла потицати из неког трактата њемачког идеализма из деветнаестог стољећа.

Али како бисмо проникли у немогући задатак, можда треба накратко да се вратимо на онај део:

*И врисни – да чујеш себе.
И врисни – да знаш да си још жив,
и жив, и да је живоћ на овој земљи
моћућ.*

Саид у пјесми јасно показује да задатак није достићи могућност, можда чак ни могући живот – његова опорука јесте немогуће. Ево стихова поново, први и последњи се понављају, љуљајући све што је речено између:

*Ако умрем њрије шебе,
моја опорука јесте немоћуће.*

У стиху који одјекује кафкијанским параболама, Дервишев глас пита:

Да ли је немоћуће далеко?

А Саидов глас одговара:

Једну генерацију.

Наравно, оправдано је запитати се: је ли његова опорука немогуће или могуће? Јер ако је удаљена једну генерацију, онда је могућа – само не за нас. Ова реченица резонира с чувеном Кафкином досјетком: „Ох, много наде, бесконачно много наде, али не за нас” (цитирано у: Benjamin, 1968: 116). Кафка испишује ову реченицу након што објашњава да су наши животи тек лоше расположење Бога, неке од његових суицидних мисли. Чудно у овом тренутку јесте то што се имплицира да Бог засигурно има и других расположења, али да наши животи у њима немају мјеста.¹³

Нешто слично, чини се, збива се и са Саидом и питањем хтијења немогућег. Можда остаје на нама да разумијемо овај парадокс: могући живот је онај који жели немогуће. „Ја” које у пјесми говори кроз Дервиша већ је устврдило да „живот који се не може описати / осим смрћу – није живот”.

Како онда можемо разумјети немогуће – је ли то управо живот који није дефиниран смрћу, него неким хоризонтом живота? Је ли Саиду, заправо, Дервиш дао пјесничког повода да и даље живи, како би палестински живот постао могућ? Је ли то оно што се збива када Дервиш спомиње Саида у немогућем садашњем времену чак овдје, у поводу његове елџије:

Он каже: живјећемо. (истакла ауторка рада)

Ово није приповиједање прошлих догађаја, нити оптимистична гласина: он је рекао да ћемо живјети! Не, Саиду се приписује да то говори сада, у овом садашњем тренутку, и он то говори за све Палестинце, за отворено „ми”, у исказу који се протеже кроз вријеме. Саидов живот се тиме повезује с палестинским животом, и плуралност израња без утврде или рова.

И такав живот постаје могућ захваљујући Саидовој ријечи – барем унутар свијета ове пјесме. Наравно, ничија ријеч не може живот учинити могућим, али можда овдје Саидова ријеч, изречена у презенту у којем Саид више не живи, омогућава да Саид ипак и даље живи кроз глас. Имплицитно у овом овјековјечењу Саида налази се и идеја да, ако он престане говорити, Палестинци ће престати живјети. Парадоксално, то је Дервишева ријеч која га овдје носи, иако је Саид тај који говори у првом лицу, из никаквог мјеста и без јасног осјећаја садашњег времена.

Нешто је измишљено за језик – и то јесте Саидово говорење управо у тренутку када Саид више не може говорити, чувајући колективни живот свог народа изван катастрофалног времена за неко друго; ова пјесма, дакле, управо измишља наду за говор. А можда, такођер, она испоручује ријечи и тврдње с перформативном снагом да изјаве и предвиде – „живјећемо”. То је декларација наде, али и несагледивог повјерења, с обзиром на пријетње животу, на споро, спорадично, али систематско нагризање свакодневног живота под окупацијом. Неко преобилно повјерење и сигурност већ су присутни када се каже да „он” (Саид) изговара:

*Защо будимо ђосџодари ријечи које
чине своје чиџаоце бесмртњима...*

¹³ Ова тврдња, између осталог, повезује Кафку с поетиком дијаспоре. Види: “Who Owns Kafka?”, Butler, 2011a.

Тада се можемо запитати не пружа ли Дервиш овом приликом ријечи које Саида чине бесмртним, јер ето га, у неком језиво присутном сада, гдје још увијек говори – немогућ задатак, свакако, али управо онај који Дервиш мора извршити. Али оно што Дервиш ставља у његова уста јесте управо „бесмртни живот” – да, за читаоце, али и за сваког Палестинца, унутар или изван домовине, или обоје, који читају Дервиша или Саида како би пронашли начин да живе немогуће, што значи живјети изван пријетеће дефиниције смрти, гдје смрт није толико егзистенцијални проблем колико отровни зрак свакодневнице, изненадна упадања, постојани блокови, предвидива разарања, понављана протјеривања и затварања.

Тако, кроз пјесму, Дервиш даје живот Саиду, који даје живот свим Палестинцима. И управо та неизрецива и немогућа афирмација покреће пјесму ка њеном завршетку. Завршни стихови су опроштај, и очекујемо да ће то бити опроштај од Саида. Али Дервиш исписује тек следећа два стиха:

*Збојом,
збојом, поезија бола.*

Поздрав Саиду оставља поезију бола иза себе, јер се у овој контрапунктној оди крик дјелотворно преображава у пјесму, а пјесма се посвећује Саиду, који ју је оставио Дервишу, али и својим читаоцима, да желе немогуће. И на тај начин пјесма постаје само извођење те воље и испуњење тог легата. Ако се жели испоштовати Саидова посљедња жеља, тада ће поезија бола бити превладана поезијом која жели немогуће. Чија је то воља? Она не припада коначно ни искључиво Дервишу, ни Саиду, него палестинском народу који је, у оквирима пјесме, њен читаоц и који улази у тај немогући живот и слободу кроз њену естетску форму.

А та форма јесте обраћање – она опомиње и подстиче читаоца, подстиче га да дјелује, да говори, да измишља и да жели немогуће, што није само будућност другачија од трајне катастрофе, него прекид с катастрофом – што би била сама могућност будућности. Валтер Бенјамин је 1940. године пророчки писао против лажних схватања прогреса која у својој позадини могу произвести само куле разарања, што је била позиција у јасној критичкој дистанци од прогресивистичке историографије ционизма.

Катастрофа, управо, није ланац догађаја у којем нешто из прошлости води нечему у будућности. У увјетима катастрофе постоји само једна катастрофа, и она се непрестано збива, „наставља гомилати рушевину на рушевину” – како Бенјамин каже – у садашњем времену које је вријеме понављане деструкције. Наравно, модуси и стратегије протјеривања и окупације су се мијењали и мијењају се, али ако замислимо да ће рјешавање ове или оне промјене – насеља, Ликудове партије, зида – понудити рјешење за колонијално потчињавање и протјеривање палестинског народа, тада нисмо схватили катастрофу у њеној големости и њеном понављању.

Можда бисмо жељели да пјесма постане дом или домовина која окончава егзил, али пјесма није мјесто, њене границе нису затворене. Она је у том смислу *ушћоуија* што се отвара плуралности коју призива приказ њеног обраћања. Пјесма дозива Саида у постојање и смјешта га у свој језик, али истовремено дозива и конституира

народ, управо у увјетима у којима је самоодређење тако радикално кооптирано или поткопано. Доиста, могли бисмо рећи, цитирајући Дервиша, да је пјесма „ондје гдје се идентитет отвара ка плуралности, / а не утврда или ров”.

Када Дервиш у пјесми „Без изгнанства, ко сам ја?”, објављеној 1999. године, пита: „Шта нам је чинити без изгнанства?”, он поставља питање другима, али и земаљи и времену у којем би се тај проблем могао доиста појавити. Јер шта би значило живјети у времену у којем не постоји мисао изван егзила? Странац којем упућује пјесму јесте неко други, али и он сам. Чини се да је то питање упућено бинационализму који би зависио од одбацивања митова о нацији:

*Све што је остало од мене – твоје је;
све што је остало од тебе – моје је.
Странац додирује крило љубавнице:
о, моја странкињо!
Шта можемо учинити
од покоја и предаха
који нас раздвајају од мишова?
Ништа нас неће понијети: ни дом, ни стаза.*

Дервиш је тако пуштен на слободу са безименим странцем у пустињи неозначених земаља. Другдје се позива на саму пјесму као на мјесто егзила. Шта бисмо чинили без поезије? Она нам не даје правац, али, против сваке вјероватноће, пружа нову политичку картографију.

Дервиш у својој контрапунктној оди дозива Саида:

*Он каже: Ја сам одашле, ја сам одавде.
Али нисам ни тамо ни овдје.*

Ко може изрећи ове стихове? Они који су унутар Државе Израел – засигурно. Палестинци на Западној обали или у Гази – несумњиво. У избјегличким камповима у јужном Либану – такођер. Егзил је име раздвајања, али управо се тамо проналази савезништво – не још у мјесту, него у мјесту које је било и јесте и у немогућем мјесту онога што још није, а што се збива сада.

ИЗВОРИ:

- “Adalah’s Report to the UN CERD in Response to the List of Issues Presented to Israel”. (2007). *Adalah: The Legal Center for Arab Minority Rights in Israel*. February 1. (<http://www.adalah.org/eng/intl07/adalah-cetd-fd507.pd6>).
- Arendt, Hannah. (1951). “The Decline of the Nation-State and the End of the Rights of Man”. *The Origins of Totalitarianism*. New York: Harcourt Brace Jovanovich, 267–302.
- Aruri, Naseer. (2001). *Palestinian Refugees: The Right of Return*. London: Pluto.
- Benjamin, Walter. (1968). “Franz Kafka: On the Tenth Anniversary of His Death”. *Illuminations: Essays and Reflections*. (Harry Zohn, trans., Hannah Arendt, ed.). New York: Schocken, 111–140.
- Benjamin, Walter. (1968). *Illuminations: Essays and Reflections*. (Harry Zohn, trans., Hannah Arendt, ed.). New York: Schocken, 253–264.

- Benvenisti, Meron. (2010). "The Inevitable Bi-national Regime". *Force on Palestine*. January 22. (http://www.american taskforce.org/daily_news_article/2010/01/22/1264136400_13).
- Benvenisti, Meron. (2010a). "United We Stand". *Kanan48*. February 2. (<http://kanan48.wordpress.com/2010/02/02/united-we-stand-by-meron-benvenisti/>).
- Bishara, Azmi. (1999). "4 May 1999 and Palestinian Statehood: To Declare or Not to Declare?". *Journal of Palestine Studies*, vol. 28, no. 2, 5–16.
- Buber, Martin. (2005). *A Land of Two Peoples: Martin Buber on Jews and Arabs*. (Paul Mendes-Flohr, ed.). Chicago: U of Chicago P.
- Butler, Judith. (2011). "Is Judaism Zionism?". *The Power of Religion in the Public Sphere*. (Eduardo Mendieta and Jonathan VanAntwerpen, eds.). New York: Columbia UP, 70–91.
- Butler, Judith. (2011a). "Who Owns Kafka?". *London Review of Books*, vol. 33, no. 5, March 3. (<https://www.lrb.co.uk/the-paper/v33/n05/judith-butler/who-owns-kafka>).
- Darwish, Mahmoud. (2005). "Counterpoint: Homage to Edward Said". (Julia Stoker, trans.). *Le Monde Diplomatique*. January. (<https://mondediplo.com/2005/01/15said>).
- Darwish, Mahmoud. (2007). "Edward Said: A Contrapuntal Reading". (Mona Anis, trans.). *Cultural Critique*, 67, Fall, 175–182.
- Darwish, Mahmoud. (2007a). "Who Am I, without Exile?". *The Butterfly's Burden*. (Fady Joudah, trans.). Port Townsend: Copper Canyon, 89–92.
- Darwish, Mahmoud. (2009). "Counterpoint: For Edward Said". *If I Were Another*. (Fady Joudah, trans.). New York: Farrar, Straus and Giroux, 183–192.
- Darwish, Mahmoud. *al-Ālamiyya li-l-shi'r al-'arabi*. (<http://www.adab.com/modules.php?name=Sh3er&doWhat=shqas&cjct=64962>).
- Elazar, Daniel. (1991). *Two Peoples, One Land: Federal Solutions for Israel, the Palestinians, and Jordan*. Latham, MD: UP of America.
- Esmeir, Samera. (2007). "UC Berkeley Teach-in PT1: America's Current and Impending Wars, intro". December 6. (<http://video.google.com/videoplay?docid=7983614361113523969>).
- "Israel/Palestine: Mapping Models of Statehood and Paths to Peace". (2009). Canada: Toronto, York University, June 22–24. (<http://www.yorku.ca/ipconf/>).
- Karmi, Ghada. (2010). "Said and the Palestinian Diaspora: A Personal Reflection". *Edward Said: A Legacy of Emancipation and Representation*. (Adel Iskander and Hakem Rustom, eds.). Berkeley: U of California P, 304–313.
- Khoury, Elias. (2008). "Keynote Address: The Intellectual and the Double Exile". *Waiting for the Barbarians: A Tribute to Edward Said*. (Müge Gürsoy Sökmen and Basak Ertür, eds.). London: Verso, xiii–xx.
- Masri, Mäzen. (2006). *Ali Abunimah, One Country: A Bold Proposal to End the Israeli-Palestinian Impasse*. New York: Metropolitan.
- "Palestine – Progress Report of the United Nations Mediator". (1948). *General Assembly Resolutions, 3rd Session*, 21–25. (<http://daccess-ods.un.org/TMP/306414.347141981.html>).
- Pappé, Dan. (2008). "The Saidian Fusion of Horizons". *Waiting for the Barbarians: A Tribute to Edward Said*. (Müge Gürsoy Sökmen and Basak Ertür, eds.). London: Verso, 83–92.
- Rahman, Najat. (2008). "Interview with Mahmoud Darwish: On the Possibility of Poetry at a Time of Siege". *Mahmoud Darwish, Exile's Poet: Critical Essays*. (Hala Khamis Nassar and Najat Rahman, eds.). Northampton, Mass.: Olive Branch, 319–326.
- Rahman, Najat. (2008a). *Literary Disinheritance: The Writing of Home in the Work of Mahmoud Darwish and Assia Djebar*. Lanham, MD: Lexington.
- Rahman, Najat. (2008b). *Exile's Poet: Critical Essays*. Northampton, Mass.: Olive Branch.
- "Recurring Dispossession and Displacement of 1948 Palestinian Refugees in the Occupied Palestinian Territory". (2009). *Badil Resource Center for Palestinian Residency and Refugee Rights*. (<http://www.badil.org/en/al-majdal/item/1278-recuning-dispossession-and-displacement-of-1948-palestinian-refugees-in-the-occupied-palestinian-tenitory>).
- Said, Edward W. (1993). *Culture and Imperialism*. New York: Knopf.
- Said, Edward W. (1995). *The Politics of Dispossession: The Struggle for Palestinian Self-Determination, 1969-1994*. New York: Vintage.

- Said, Edward W. (1999). "The One-State Solution". *New York Times Magazine*. January 10. (<http://www.nytimes.com/1999/01/10/magazine/the-one-state-solution.html?src=pm&pagewanted=1>).
- Said, Edward W. (2000). *Reflections on Exile and Other Essays*. Cambridge, MA: Harvard UP.
- Said, Edward W. (2003). *Freud and the Non-European*. London, New York: Verso.
- Segev, Tom. (2001). *One Palestine, Complete: Jews and Arabs Under the British Mandate*. New York: Henry Holt.
- Yiftachel, Oren. (2005). "'Creeping Apartheid' in Israel/Palestine". *Arab World Geographer*, 8(3), 125–129.
- Yiftachel, Oren. (2006). *Ethnocracy: Land and Identity Politics in Israel/Palestine*. Philadelphia: U of Pennsylvania P.

(С енїлескої ѿревео Мирза Сарајкић)