

Džudit Butler

„ŠTA NAM JE ČINITI BEZ IZGNANSTVA?": SAID I DERVIŠ O BUDUĆNOSTI¹

...tamo gdje identitet prerasta u mnoštvo, a ne u tvrđavu ni rov.

Mahmud Derviš

Oslanjam se na Edvarda Saida – što, bez sumnje, čine mnogi od nas – kao na puto-kaz za kontempliranje o tome šta znači promišljati naš svijet, uživati u samome činu mišljenja i davati javni oblik vlastitim političkim uvjerenjima. Sjećam se kako sam najprije pokušavala proniknuti u stajališta iz *Orijentalizma*, a potom slijediti njegove brižne i misaone eseje o operi. Duboko u sebi sam se sukobljavala s njegovim insistiranjem na humanizmu, ali me je istodobno sve više zaokupljalo njegovo promišljanje Bliskog istoka, sjećanja i nade za Palestinu. Posebno pred kraj života, Said je razvio nove ideje o rješenjima jedne ili dvije države, o značenju binacionalizma i o izgledima za budućnost. Bilo bi moguće napisati (i trebalo bi da neko to i učini) širu studiju o njegovim sve većim sumnjama u nacionalizam i ideju nacije, te o njegovim pitanjima šta bi pravo na samoodređenje Palestinaca u kontekstu binacionalizma zapravo moglo podrazumijevati. Među njegovim posljednjim razmišljanjima bila je i jedna vrsta spekulacije koja je, po mom mišljenju, nagovještavala da bi binacionalizam mogao dovesti do razgradnje nacionalizma. Upravo tu misao nastojim razmotriti u ovom eseju, prije nego što se – čitanjem Derviševe pjesme posvećene Saidu povodom njegove smrti – okrenem pojmu izgnanstva.

Naravno, valja se zaustaviti već na samom početku takvog razmatranja: ima smisla suprotstaviti se cionističkim oblicima nacionalizma, ali želimo li se protiviti i nacionalizmu onih koji još nisu vidjeli vlastitu državu, Palestinaca koji i dalje namjeravaju okupiti naciju, uspostaviti nacionalnu državu po prvi put i to bez čvrste međunarodne podrške? Kao odgovor na to goruće pitanje predlažem da pokušamo misliti ne samo o tome da li su svi nacionalizmi jednaki (jer, zasigurno, nisu), već i o mogućim značenjima same „nacije”.

Jedna od prvih pretpostavki koju usvajamo jeste da nacija okuplja ljude u prostoru i vremenu, uspostavlja granice i međe koje se mogu i moraju čuvati, te razvija oblike demokratskog samoupravljanja, suverenog teritorija i prava. I premda, nesumnjivo, malo šta može biti važnije za Palestinu od polaganja prava na zemlju koja joj s pravom pripada, to pravo ne mora nužno podrazumijevati određeni oblik nacionalne države. Ono se, zapravo, može formulirati u svjetlu međunarodnog prava ili ga je moguće zasnovati na

¹ Ovaj esej je prvobitno održan kao predavanje *Edward Said Memorial Lecture* na Američkom univerzitetu u Kairu, 2. novembra 2010. godine.

moralnim i političkim argumentima, koji mogu, ali i ne moraju, biti uokvireni unutar specifičnog modela nacionalne države.

Pravo na polaganje vlasništva nad zemljom može se temeljiti i na historijskoj analizi niza nezakonitih praksi konfiskacije zemlje, koje su postale sastavni dio osnivačkih i samolegitimirajućih postupaka izraelske nacionalne države. Dobro je poznato da je Izrael izgrađen na nizu konfiskacija zemlje koje su započele prije 1948, nastavile se tokom 1967, i koje se produžuju sve do danas – kroz širenje naselja, izgradnju i obnovu zida, te strateške načine na koje se granice stalno pomjeraju kada se kontrolni punktovi samovoljno premještaju.

Ali čak i ako krenemo od pretpostavke da Država Izrael ne postoji bez prakse nezakonite konfiskacije i prisvajanja zemlje – a čini se da od te pretpostavke moramo krenuti – ostajemo suočeni s dvjema činjenicama koje nas nagone da se zapitamo kako razumjeti palestinsku naciju, te na koje je načine ta nacija oblikovana i na koje načine mora biti specificirana.

Prvo, Palestinci iz 1948. koji su izgubili zemlju i domove i koji su bili prisiljeni da napuste teritorij postali su dijaspora, a većinom i danas ostaju raspršeni na različitim mjestima izvan zemlje koja čini historijsku Palestinu. Zapravo, historija palestinske dijaspare faktički započinje događajima iz 1948. godine.² Pravo na povratak onih koji su bili lišeni zemlje i posla, a koji su se pridružili palestinskoj dijaspori, ostaje ključno za svako razumijevanje palestinske nacije.³ U tom smislu, nacija je djelomično raspršena, i svaka zamisao nacije morala bi uzeti u obzir i prava onih koji su nasilno protjerani iz vlastitih domova i s vlastitih posjeda. Historijski gledano, dakle, palestinska nacija nije omeđena nikakvim postojećim niti pregovaranim granicama, što znači ne samo da se prava i obaveze protežu izvan postojećih granica, već i da su te postojeće granice posljedica nezakonitih prisvajanja zemlje. Prihvatiti te granice kao granice nacionalne države značilo bi ratificirati i potvrditi tu nezakonitost kao prihvatljiv temelj nacije – nezakonitost koja ne samo da obilježava sam izvor te države, nego i dalje traje kao njen *modus samoreprodukcije*.

Prihvatiti sadašnje granice (kakve god one bile u datom trenutku) znači faktički pristati na to da se konfiskacija zemlje i prisilna protjerivanja ostave po strani kao pitanja za svaku buduću palestinsku naciju. Svaka nacija izgrađena na takvim pretpostavkama zavisi od poricanja 1948. godine, nastavlja to poricanje i zasljepljuje se pred trajnim stanjem izгона palestinske dijaspare.

² O historiji cionističkih napada na Palestince i konfiskacije zemlje prije 1948. godine, vidi: Yiftachel, 2006; Segev, 2001. Od razvlaštenja Palestinaca 1948. godine, došlo je do ponavljanih protjerivanja (vidi: "Recurring Dispossession"). Vidi također: Said, 1995. Moje razumijevanje jeste da Palestinci rijetko napuštaju regiju prije 1948, osim tokom 1880–1910, kada je migracija bila uvjetovana teškim ekonomskim prilikama širom regije, što objašnjava, na primjer, odlazak značajnog broja Palestinaca u Južnu Ameriku.

³ Ovo pravo je nedvosmisleno potvrđeno Rezolucijom Generalne skupštine Ujedinjenih nacija 194 (EL) iz 1948. godine (vidi: "Palestine – Progress Report").

Pravo na povratak Palestinaca, naravno, može poprimiti različite oblike. Neki su (poput Al-Arurija) predlagali planove preseljenja (Izraelci su vrlo vješti u izgradnji naselja, pa bi se možda dio tog umijeća mogao upotrijebiti za izgradnju novih stambenih jedinica za Palestince na njihovoj vlastitoj zemlji). Drugi su razmatrali oblike finansijske kompenzacije, a treći pak modele javnog i međunarodnog priznanja. U vremenu kada je čak i rad izraelsko-jevrejske organizacije *Zochrot* na imenovanju i obilježavanju uništenih palestinskih sela iz 1948. pravno zabranjen na takozvani Dan nezavisnosti Izraela, i kada oni koji se upuste u taj čin sjećanja bivaju optuženi za izdaju, pitanje javnog priznanja uništenja i razvlaštenja Palestinaca 1948. godine nipošto nije puka simbolika. Štaviše, pravo na povratak poduprto je rezolucijama Ujedinjenih nacija i u skladu je s čitavim međunarodnim pravnim okvirom koji je usmjeren na osiguravanje prava izbjeglica prisilno protjeranih iz svojih domova. Imajući u vidu da pravo na povratak ima razna značenja (neka od njih istraživali su i savremeni Jevreji protjerani iz svojih domova tokom španske inkvizicije prije više od petsto godina), nema smisla tvrditi da se to pravo ne može afirmirati niti osporiti dok se barem ne odredi o kojoj se verziji prava govori i da li je to pravo legitimno. Ako se ovo pitanje jednostavno odbaci, uz tvrdnju da je nemoguće, previše složeno, nezamislivo ili preskupo, možda je upravo to odbacivanje savremeni gestički oblik koji poprima poricanje prisilnog progona – trag unutar svakodnevnog diskursa koji se nametnuo zdravom razumu. Primjerice, za razuman način rješavanja neriješenog problema izbjeglica i osoba bez državljanstva mogla bi se sazvati međunarodna konferencija o pravu na povratak i postaviti kao prioritet pažljivo razmatranje različitih formulacija tog prava i različitih oblika obeštećenja. Zadatak bi bio krenuti ka postizanju konsenzusa (napet konsenzus je i dalje konsenzus) o tome šta to pravo znači i na koji se način može poštovati, te kako bi se, u konačnici, moglo ostvariti ispunjenje međunarodnog prava i obaveze – kroz skup građanskih i pravnih postupaka kojima bi se nastojalo odgovoriti na trajnu nepravdu, a čije bi rješenje moglo otvoriti put ka manje nasilnoj kohabitaciji naroda u ovoj regiji.

No, prečesto se u dominantnom javnom mnjenju susreće refleksno odbacivanje ovog prava (odmahivanje rukom, pogled uprt u pod, znak rezignacije), kao da bi takvo rješenje nužno značilo da će Palestinci iznenada i nasilno ući u domove izraelskih Jevreja i oduzeti im posuđe i imovinu. Svaki ozbiljan pristup ovom problemu, stoga, podrazumijeva ostavljanje po strani takvih podrugljivih gesta i projektivnih fantazija (čiji su domovi, uostalom, zaista bili oduzeti i ko je bio prisiljen da bježi?). Pravo na povratak mora biti istovremeno složeno i djelotvorno, što znači da mora biti utemeljeno na pravima izbjeglica, na nelegitimnosti oduzimanja imovine i na novom pojmu redistribucije zemlje. Premda se ovo može činiti idealističkim ili nemogućim – ili pak sugerirati da bi čitava regija morala biti sravnjena i iznova građena – podsjetila bih da Izraelci redistribuiraju zemlju stalno; ti procesi i tehnike već postoje. Pitanje je, dakle, kako intervenirati u taj proces redistribucije i preokrenuti ga tako da od sada počne priznavati prava izbjeglica i legitimne zahtjeve za priznanje i naknadu onih koji su nasilno li-

šeni svoje imovine i zemlje. To bi, dakako, značilo krenuti naprijed uz jasno priznanje historije. Ovaj proces dodatno otežava činjenica da sama ta historija neprestano biva potiskivana – Abu Mazen ju je više puta spreman staviti u zagradu – i da stalno prijeti opasnost od njenog brisanja, a ona, zapravo, još uvijek vodi borbu da uopće bude shvaćena kao dio historije. Šta znači, u sadašnjim okolnostima, kretati se naprijed kada prošlost još nije bila ustanovljena?

Svako kretanje u budućnost nužno će biti problematično ako ne pruži otpor stalnoj prijetnji historijskog brisanja. Ipak, mnogi od navodno „praktičnih” pristupa pitanju Palestine upravo zavise od tog brisanja. Naravno, određeni skup događaja može postati historijski samo ako nije izbrisan, i tek kada postane historijski, možemo početi smisleno i javno razmišljati o tome koje nove mogućnosti postoje za budućnost. U suprotnom, Nakba se nastavlja događati, neodvojiva od sadašnjosti, i na taj način onemogućava svaki drugi vremenski pomak. Otuda borba protiv brisanja Nakbe postaje presudna za svaku mogućnost kretanja naprijed – jer isti potezi istovremeno uspostavljaju historijski zapis i omogućavaju da se budućnost uopće zbiva. U drugom dijelu ovog eseja nastojaću, oslanjajući se na Mahmuda Derviša, razumjeti kakvu je budućnost adresirao Edvard Said, naročito u svojim završnim razmišljanjima o binacionalizmu. Važno je napomenuti da za Saida binacionalizam ne vodi ka rješenju dvije države, već ka jednoj državi – onoj koja bi ukinula sve oblike diskriminacije zasnovane na etničkoj pripadnosti, rasi ili religiji. No, najprije razmotrimo pojmove populacije, nacije i države.

Tvrdim da, budući da su prava palestinske dijasporu u pitanju u svakoj ozbiljnoj raspravi o palestinskoj naciji, imamo obavezu da iznova promislimo ideju nacije Palestine kao one koja „uključuje” dijasporu, odnosno ono što se najčešće naziva *al-manfā* izgnanstvo ili egzil.⁴ Said je tu poentu isticao stalno iznova.⁵ Ovdje pravo na povratak ne podrazumijeva pretvaranje svakog dijasporskog statusa u nacionalni, već izvlačenje iz dijasporu – shvaćene kao raspršenost populacije, *al-šātāt* – skupa principa za svaku moguću buduću političku zajednicu. Kako to razumijem, *manfā* označava prisilni egzil, bilo nevoljno, bilo dobrovoljno, kao odgovor na teške uvjete. *Šātāt* je dijaspora u značenju raspršenosti, uglavnom prisilne, ali ne uvijek. Postavlja se pitanje: postoje li politički principi izvedeni iz dijasporskog stanja koje također, da tako kažemo, treba „vratiti kući”, a koji se tiču središnjeg statusa izbjeglica i razvlaštenja? Ako pravo na povratak shvatimo kao poništavanje dijasporskog statusa u korist nacionalnog, ostaje li ipak nešto od dijasporskog unutar nacionalnog, ili nužno mora ostati – predstavljajući se kao unutarnja kritika nacionalnog, skup kvalifikacija i osigurača koji moraju biti sastavni dio svake mo-

⁴ Za ovo dugujem zahvalnost Nažat Rahman, čiji je zbornik, koji je kouredila s Halom Hamis Nasar, usmjerio moja čitanja, i čija je imejl korespondencija bila od velike pomoći u razumijevanju izvornih arapskih termina za egzil. Vidi također: Rahman, 2008a.

⁵ Vidi Saidove opaske, na primjer, o važnosti palestinske dijasporu za svako rješenje palestinskog pitanja, u njegovom uvodu u *The Politics of Dispossession* (1995: xlii). Za razmatranje značaja prognanog intelektualca za razvoj postnacionalističke politike u regiji, vidi: Khoury, 2008; Pappé, 2008. Vidi također značajne refleksije Gade Karmi o razvlaštenju u: Karmi, 2010.

guće nacije? Drugim riječima, ako stanje dijaspore nudi određene perspektive o statusu izbjeglica, oblike življenja preko vremenskih i prostornih udaljenosti, oblike tugovanja, kulturnog prenošenja – uključujući književnost, muziku, film i umjetnosti – oblike komemoracije i savezništava koji nastaju unutar uvjeta raspršenosti i zatvorenosti, tada se s pravom možemo upitati: kako politički zahtjevi koji proizlaze iz stanja dijaspore nastavljaju informirati i remetiti poimanja nacije i nacionalnog? Kako bi izgledala artikulacija nacionalnog koja počinje s temeljnim pravima izbjeglica? S obzirom na izraelsko tumačenje tog prava, kroz vlastiti Zakon o povratku i kroz uspostavu Države Izrael kao utočišta za sve Jevreje koji se uklapaju u savremene rabinske definicije, tim je prijeko potrebnije uspostaviti razumijevanje prava izbjeglica koje se ne može pretvoriti u opravdanje za pravo da se jednom narodu oduzme njegova zemlja.

Uistinu, jedna od najmasovnijih i najsudbonosnijih kontradikcija počinjenih osnivanjem Države Izrael bila je uspostava države na temelju prava izbjeglica da traže utočište od svog prisilnog izгона iz Evrope, što je, međutim, bez prizivanja tog istog principa, dovelo do prisilnog izгона Palestinaca s njihove zemlje. Stoga je pitanje koje bismo mogli postaviti pri svakom prizivanju prava izbjeglica jednostavno ovo: kako se prava izbjeglica mogu formulirati u odnosu na prava protiv prisilnog razvlaštenja i protjerivanja – prava koja su naročito važna za manjine? Ta prava, naime, pripadaju manjinama upravo u trenutku kada one gube svoj manjinski status i postaju bezdržavne zajednice. Pravna i politička imaginacija koja zahtijeva spajanje oba prava nužna je ne samo radi opisivanja i vrednovanja nepravde Nakbe, nego i kako bi se osiguralo da nijedna formulacija priznavanja prava izbjeglica ne proizvodi novu klasu ljudi bez države. Sve dok se ne postigne rješenje jedne države utemeljeno na ovom principu u Izraelu/Palestini, očito je potrebno nametnuti neodređeni moratorij na Zakon o povratku. U uvjetima u kojima se Zakon o povratku uvijek iznova instrumentalizira kako bi se osigurala demografska prednost jevrejskog stanovništva, on je očigledno diskriminatoran i antidemokratski.

Iz toga bismo mogli zaključiti sljedeće: sve dok se takav zakon o povratku ne poveže s pravom na povratak, ne bi trebalo da postoji Zakon o povratku. Ili bismo mogli reći: budući da je postojeći Zakon o povratku osmišljen tako da onemogućuje pravo na povratak, taj zakon je i dalje, i uvijek iznova, angažiran u proizvodnji nove bezdržavne klase, poništavajući time princip vlastite legitimacije. I premda se čini da je zasnovan na pravima izbjeglica, on zapravo ukida upravo ta prava – što znači da Zakon o povratku, koji bi trebalo da podržava prava izbjeglica, ta prava aktivno negira. Hana Arent je upravo to jasno uočila kada se, protiveći se stvaranju Izraela kao nacionalne države za jevrejski narod, izjasnila da se ono može ostvariti jedino stvaranjem nove bezdržavne populacije i, kao posljedica toga, desetljećima dugim sukobom.⁶

⁶ Za Arent, nacionalna država koja nastoji predstavljati jednu nacionalnu grupu strukturno je osuđena na proizvodnju i reprodukciju bezdržavljeničke klase. Vidi: Arendt, 1951.

Iz toga slijedi da se svako pravo na povratak mora ostvarivati na način koji ne poriče prava izbjeglica. Političko pitanje koje se ovdje otvara nije potpuno razriješeno pukim uspostavljanjem pravnog statusa i zahtjeva za palestinsku dijasporu iz 1948, ili pak 1967, niti za one koji su bili protjerani iz Bejruta 1982, ili dodatno razvlašteni Sporazumom iz Osla 1993, niti za sve one koji, nakon više decenija, još žive u izbjegličkim kampovima širom regije. Pod pravom na povratak podrazumijevaju se oblici pravne restitucije i priznanja, kao i prava na ponovno naseljavanje. Razumijem da ta posljednja sintagma – „ponovno naseljavanje” – mnogima akustički zvuči gotovo isto kao „rješenje jedne države”, iako su samoglasnici i suglasnici jasno različiti. U stvarnosti, postoje i jednacionalne i dvonacionalne verzije prava na povratak. Opozicija je zasnovana na velikom strahu onih koji se boje da će Jevreji izgubiti svoju demografsku većinu u Izraelu, te da će uslijediti faktički binacionalizam. Pretpostavka je ovdje da se jevrejska država može očuvati jedino kroz demografsku prednost, iako se s pravom može ustvrditi da postoje oblici judaizma ili jevrejstva koji bi se usprotivili svim oblicima takve podložnosti; ti oblici judaizma bili bi, bez sumnje, odbačeni kao antiizraelski, a istina je da oni nisu cionistički. Ali to je manje važno za ovaj argument od dvije druge tačke. Prva je normativna: nijedna demokratska politička zajednica nema pravo da osigurava demografsku prednost bilo kojoj etničkoj ili religijskoj grupi. Druga je strateška: gubitak demografske prednosti jevrejskog stanovništva u Izraelu sigurno bi poboljšao izgleda za demokratiju u toj regiji. Treći moj odgovor je, pomalo neočekivano, deskriptivan: već postoje oblici faktičkog binacionalizma koji su poprimili oblik, i oni su izrazito bijedni (baš kao što su i procesi raspodjele zemlje koji su u toku očigledno nepravedni). Bijedne oblike binacionalizma vidimo na militariziranim ulicama Istočnog Jerusalema, gdje Palestinci moraju braniti svoje domove od ponovnog oduzimanja od strane desničarskih Izraelaca, koji se pozivaju na prava Jevreja na imovinu koju su Palestinci u nekim slučajevima posjedovali više od stotinu godina, a čije su napore u najvećoj mjeri podržali izraelski sudovi i osigurala izraelska policija (vidi: Benvenisti, 2007).⁷

Bijedne oblike binacionalizma nalazimo i u perverzним ekonomskim ovisnostima što su se pojavile između naselja na Zapadnoj obali i palestinskih radnika, koji, spriječeći da putuju na druga radna mjesta, pružaju robu i usluge tim naseljima. Svakako je ironično smatrati ovu razmjenu između Palestinaca i Izraelaca oblikom binacionalizma, budući da to nipošto nisu one izabrane i polusvjesne forme savezništava koje se sporadično pojavljuju u Budrusu i Bilinu i drugim mjestima duž zida razdvajanja, gdje izraelski anarhisti i Palestinci zajedno pružaju otpor izraelskoj vojnoj sili. Takva nenakazna savezništava očigledno ostaju marginalna u odnosu na glavne oblike nakaznog binacionalizma. Treći oblik bijednog binacionalizma postoji za Palestince koji su nominalni ili djelomični građani Države Izrael, ali čije su mogućnosti zaposlenja, stanovanja, obrazovanja i mobilnosti sve više ograničene zakonskim i društvenim politikama („Adalahov

⁷ Opširnije vidi i konferenciju održanu 2009. godine pod naslovom “Israel/Palestine: Mapping Models of Statehood and Paths to Peace”.

izvještaj”). Kako je Samera Esmeir ustvrdila, Izrael nikada nije bio jevrejska država. Uvijek je uključivao – putem podložnosti – ne--Jevreje, kršćanske i muslimanske Palestince, Druze i Beduine, a u Jerusalemu i širi spektar ljudi različitih vjera, koji imaju legitimne razloge da polažu pravo na taj grad i na njegov višeznačni historijski i zemljišni naslijeđeni sloj. Doista, borba za postizanje demografske prednosti Jevreja jedan je od načina da se prizna kako je status većine već sam po sebi nesiguran, te da se vojna, politička i kulturna borba mora stalno voditi kako bi se održala ta politička neravnoteža koja neraspazmjerno favorizira jevrejsko stanovništvo u odnosu na sve druge – i Jevreje evropskog porijekla u odnosu na arapske Jevreje.

Ostaje činjenica da Izrael sebe definira kao jevrejsku naciju utemeljenu na principima jevrejskog suvereniteta, što znači da je obavezan održavati Palestince u statusu stalne manjine (a kada ih unutar granica postane previše, on upravlja populacijom kroz dodatno lišavanje prava, protjerivanje i zatvaranje). Povremeno izraelski političari otvoreno raspravljaju o potpunom protjerivanju palestinskog stanovništva, ali valja naglasiti da bi i takav potez, kada bi se sproveo, obavezao Izrael na trajni rat na granici, te time i na trajno zaplitanje u odnos s onima koje ne samo da protjeruje, nego ih mora stalno održavati u stanju protjeranosti s vlastite zemlje. Izraelske tvrdnje o suverenitetu, dakle, ovise o permanentnim strategijama protjerivanja i zatvaranja, a to je način održavanja trajnog odnosa s Palestincima. Ništa u strategiji potpunog protjerivanja ne prevazilazi stanje nevoljne blizine i trajnog uplitanja; ono tek nastavlja, u drugom obliku, ono što je Derviš opisao kao „ja i neprijatelj... isprepleteni i uvučeni, zarobljeni u zemlji s previše historije i previše proroka” (Rahman, 2008: 323). Vidimo ovdje također kako opisiivanje Palestinaca kao „manjine” funkcionira samo pod uvjetom da se taj pojam ograniči na one koji žive s dokumentacijom unutar ma kojih granica Izraela koje su trenutno uspostavljene (a te granice uvijek naginju u pravcu izraelske ekspanzije). S jedne strane, nužno je ustvrditi da je demografska prednost rasistički i antidemokratski princip, te istodobno braniti prava manjina, a da se Palestinci ne svedu isključivo na svoj status dokumentirane manjine unutar Izraela. S druge strane, sama ta borba protiv trajnog manjinskog statusa mora biti povezana s otporom okupaciji i s insistiranjem na pravima izbjeglica, bilo da su raspršene, smještene u kampove ili pak prisilno zadržane unutar militariziranih zona.

S obzirom na promjenjivu demografiju regije, jedini način na koji se može nastaviti projekt demografske prednosti – zaštitni znak savremenog cionizma – jeste prisvajanje nove zemlje, razvlašćivanje i protjerivanje većeg broja ljudi nejevrejskog porijekla, uglavnom Palestinaca i, među njima, Beduina. Zanimljivo je da je Said još 1999. godine predvidio da će demografska prednost Jevreja biti izgubljena do 2010. godine (vidi: Said, 1999). Nije, međutim, mogao predvidjeti način na koji će Zakon o povratku biti korišten za povećanje jevrejske imigracije, te kako će nove konfiskacije zemlje i nove granice promijeniti demografsku sliku. Posljedično, ovo je samo jedan dio šire konstelacije koja se mora uzeti u obzir pri razmatranju odnosa domaće manjine, bez punih građanskih pra-

va, prema političkoj zajednici koja puna prava i povlastice dodjeljuje samo određenoj etničkoj ili religijskoj većini, čiji je majoritarni status nametnut državnom politikom. Subjekt koji živi pod kolonijalnom podložnošću, okupacijom i/ili u izbjegličkim kampovima, podvrgnut strategijama zatvaranja ili protjerivanja, nikada nije stabilan – štaviše, u južnom Libanu izbjeglički kampovi predstavljaju pokušaje da se protjerani „zadrže”, a moglo bi se tvrditi da je to zatvaranje nastavak same strategije protjerivanja, kontinuirani mehanizam za obesnaživanje prava na povratak i njegovo sprječavanje.

Ponavljana konverzija polugrađanina s pravom na zemlju u osobu koja živi pod okupacijom razotkriva strukturnu vezu između te dvije kategorije. Štaviše, osoba koja živi pod okupacijom protjerana je u jednom smislu, ali ne i u onom koji obično povezujemo s dijasporom. Pa ipak, protjerivanje polugrađanina i konfiskacija zemlje pokazuju da su polugrađanin, subjekt kolonijalne okupacije i prognanik unutarne povezane kategorije, te da postoje mehanizmi koji omogućavaju njihovu konverziju jedne u drugu – u pravcu sve ekstremnijih oblika razvlaštenja. Neki od tih subjekata pojavljuju se unutar granica, drugi su pod okupacijom u kontroliranim, ali eksternaliziranim granicama, a treći su izvan oboje, i u tom smislu uistinu dijasporški. Ipak, vjerovatno bi bilo pogrešno rezervirati riječ „diasporški” isključivo za ovu posljednju kategoriju, budući da je jasno da pogon ka dijaspori djeluje tokom cijelog procesa u kojem se jedan status pretvara u drugi. Doista, bez pojma dijaspore ne bismo mogli shvatiti konvertibilnost statusa i njegovo sistematsko kretanje u jednostranom pravcu razvlaštenja. Istovremeno, važno je zapamtiti da se razvlaštenje odvija i *in situ*, bez fizičkog pomjeranja, već kroz promjenu statusa, gubitak zemlje ili dodatno lišavanje prava, uključujući njihovu proizvoljnu regulaciju. A budući da palestinske dijasporске populacije očigledno često i dobijaju državljanstvo drugdje, to kretanje ne završava trajnim obespravljenjem. Ali obespravljanje prava pripadnosti Palestini ne prevazilazi se sticanjem prava i državljanstva za Palestince na drugim mjestima. Ono ustrajava, proganjajući i to novije osjećanje pripadnosti, ostajući neispravljena globalna nepravda, i historijska i savremena – drugim riječima, trajna katastrofa.

Na ovom mjestu nastojim iznijeti relativno jednostavnu poentu: ne možemo prosto govoriti o manjinama, okupiranima i prognanima kao da su to stabilne kategorije, budući da ne postoji bezvremenski način da se one međusobno razlikuju, a zasigurno postoji čitav niz mehanizama za njihovu pretvorbu jedne u drugu, uvijek u pravcu daljeg razvlaštenja. Cionizam počiva na nizu kontradiktornih pretpostavki, a dvije od njih mogu se formulirati ovako: (a) Izrael je vođen principima jevrejskog suvereniteta i jeste jevrejska država, i (b) Izrael, upravo zato što nije u potpunosti jevrejska država, mora se boriti da održi svoju demografsku prednost nad nejevrejskim manjinama. Da bi održao demografsku prednost, primjenjuje tri strategije prema palestinskom narodu: minorizaciju, okupaciju i protjerivanje. Istodobno, mora stalno nastojati prekriti jaz koji trajno postoji između njegove tvrdnje da jeste jevrejska država i njegove borbe da očuva demografsku prednost upravo zato što nije jevrejska država. Ova posljednja borba umnogome

objašnjava proces konvertibilnosti koji sam upravo opisala. Projekt održavanja jevrejske demografske prednosti istovremeno pretpostavlja aktivne procese minorizacije i razvlaštenja, uključujući konfiskaciju zemlje, i zahtijeva te trajne prakse naseljeničkog kolonijalizma za vlastito postojanje. One se moraju umnožavati i širiti, i ostati utemeljene kao obaveza za ono što bismo mogli nazvati političkom vječnošću. Drugim riječima, te kolonizatorske prakse možemo razumjeti kao vezivanje Izraela za svoje kolonizirane za sva vremena, te kao uspostavljanje, unutar samih uvjeta kolonijalizma, jednog drugog, možda najfundamentalnijeg oblika bijednog binacionalizma.

Zaista, šta bi Izrael bio bez svojih potčinjenih i prognanih populacija, bez svojih mehanizama razvlaštenja? U stvarnosti, Izrael u svom sadašnjem obliku ne može opstati bez tih mehanizama razvlaštenja; u protivnom, uništio bi sam sebe kao Izrael. U tom smislu, prijetnja Izraelu posljedica je njegove fundamentalne ovisnosti o razvlaštenju i protjerivanju radi vlastitog opstanka. Dakle, ne radi se o tome da se „očisti” praksa današnjeg Izraela ili da se implementiraju reforme, nego da se prevlada jedna fundamentalna i trajna struktura kolonijalne podložnosti koja je esencijalna za njegovo postojanje. Pitajući se šta bi Izrael bio bez potčinjavanja Palestinaca, uviđamo problem koji naglašava da Izrael, kakav poznajemo, nije ni zamisliv bez tog potčinjavanja. Bez tog potčinjavanja pojavljuje još nešto osim Izraela – ali je li to uopće moguće misliti? Šta god to bilo, ono ne znači uništenje jevrejskog naroda, nego razgradnju strukture jevrejskog suvereniteta i demografske prednosti. (Drugi argument bi, jasno, mogao pokazati da bi to bilo bolje i za Jevreje i za sve stanovnike zemlje, te da ne bi dovelo do uništenja jevrejskog naroda, ni palestinskog naroda, niti bilo kojeg drugog naroda.) Ali ako se upitamo: „Šta bi Izrael činio ili bio bez trajnog razvlaštenja Palestinaca?”, šta se onda događa kada to pitanje uparimo s onim koje je postavio Mahmud Derviš u svojoj pjesmi: „Šta sam ja, onda, bez izgnanstva?” To je pitanje koje nastoji otvoriti prozor u budućnost u uvjetima u kojima je sutrašnjica već čvrsto zatvorena – ili u kojima se budućnost može misliti jedino kao ponovljeno potčinjavanje.

Kako bismo se približili onome što znači „obraćati se budućnosti”, želela bih se vratiti nekim od završnih političkih refleksija Edvarda Saída. Prvi skup tiče se njegovih razloga da krajem devedesetih prijeđe s rješenja dvije države na rješenje jedne države. Drugi se može naći u njegovom eksplicitnom nastojanju da zajedno promišlja palestinsku i jevrejsku historiju, skrećući pažnju na dijasporški karakter njihovih različitih historija. U vezi s tim problemom, Said razrađuje kako su oba identiteta konstituirana kroz svoj odnos prema drugosti, kroz stanje raspršenosti, života među onima kojima ne pripadaš jasno i određeno, često u oblicima nevoljne blizine; to su oblici života izvedeni iz kulturno heterogenih izvora. Naravno, on ne tvrdi da su obje situacije iste niti da su historije strogo analogne, niti se vraća kulturnom holizmu Martina Bubera iz djela *A Land of Two Peoples*.⁸

⁸ Jedna ranija koncepcija binacionalizma pretpostavljala je diskretnu homogenost „jevrejskog” naroda, kao i „palestinskog”, čime se zapravo ratificirala aškenaska hegemonija i odbacivao dijasporški ka-

Said, čini se, aktivno promišlja mogu li se iz tih divergentnih i konvergentnih historija egzila izvući historijski resursi za razmišljanje o statusu izbjeglica. On podsjeća jevrejski narod na njihov status prognanika, luralica i izbjeglica, i poziva ih da iz te specifičnosti izvedu općenitija načela koja bi štitila prava manjina i izbjeglica od prisilnog izгона i zatvaranja. Za Saida, dijasporska egzistencija oblikovana je unutar kulturne heterogenosti – u pregovaranju razlike, pa čak i u afirmaciji razlike, odnosno pluralnosti kao uvjeta vlastitog postojanja. Kada ovo pitanje otvara u svojoj knjižici *Freud and the Non-European*, on pridaje veliku važnost pojmu da je Mojsije Egipćanin, i da je stoga određena figura za Jevrejina koji dolazi iz arapskih zemalja, koji u njima prebiva i koji je, u neku ruku, sam arapski Jevrejin. Ali ovdje nije najvažniji Mojsije koji vodi narod iz pustinje, nego onaj koji luta – motiv koji su uvijek iznova afirmirali jevrejski filozofi, među njima Franc Rozencvajt, koji su se opirali cionističkom rješenju za jevrejsku egzistenciju i dovodili u pitanje da li politički teritorij u Palestini treba biti cilj jevrejske politike. Said zauzima zanimljivu poziciju unutar tumačenja figure Mojsija tako što ga smješta među izbjeglice, prizivajući „dijasporični, bezdomni karakter” jevrejskog života. Štaviše, Said naglašava savez ove dijasporične verzije jevrejstva „u našem dobu masovnih transfere stanovništva” s „izbjeglicama, prognanicima, iseljenicima i migrantima” (2003: 53).

Pozivajući na jevrejski pristup binacionalizmu koji bi odbacio vezanost za cionističke oblike naseljeničkog kolonijalizma u korist jedne političke zajednice koja bi započela razumijevanjem prava izbjeglica, Said nastavlja: „[S]naga te misli leži u tome što se ona može artikulirati unutar i obraćati drugim opsjednutim identitetima... kao uznemirujuća, onesposobljavajuća, destabilizirajuća sekularna rana” (2003: 54). „Artikulirati unutar” i „obraćati se” jesu dvije modalnosti savezništva koje proizlaze iz konvergentnih dijaspora koje nisu iste i ne mogu to biti. Said pita možemo li nastaviti misliti tu ideju o dva dijasporična naroda koji žive zajedno, gdje dijasporično ograničava uvjete sticanja identiteta na situaciju življenja s drugim i među drugima – potencijalnu osnovu za manje bi-jedan binacionalizam. Jedno je artikulirano unutar drugog i, u tom smislu, oni se međusobno obraćaju i adresiraju – ne mogu se misliti izvan tog načina obraćanja.

Da bi se krenulo prema manje bijednim oblicima binacionalizma, jevrejski Izraelci morali bi ostaviti po strani svoju jevrejsku pripadnost u svakom određenju građanstva i prava izbjeglica; paradoksalno, i ključno, oni bi se najlakše mogli upustiti u to ostavljanje po strani upravo oslanjajući se na vlastite egzilantske historije, kako bi iz njih izveli skup načela kojim bi bezuslovno branili prava svih manjina i izbjeglica, protivili se prisilnom zatvaranju i protjerivanju, te isticali nužnost razgradnje kolonijalne i vojne kon-

rakter oba naroda. Buberovi pokušaji da artikuliraju binacionalni okvir krajem četrdesetih i tokom diljela pedesetih trpjeli su od izostanka potpune kritike projekta naseljeničkog kolonijalizma. Razdvajanjem kulturnog cionizma od političkog cionizma, on je mogao zamisliti binacionalizam kulturnog tipa, dopuštajući da politički cionizam ostane netaknut. Čak ni federalni autoritet, koji je predlagao zajedno s Džudom Magnesom i Hanom Arent 1946–1947, nije išao dovoljno daleko da ospori kolonijalne pretpostavke političkog cionizma. Štaviše, sam Buber je govorio o oblicima „koncentrativnog kolonijalizma” za Palestince, kao da su takvi prijedlozi politički neutralni i prihvatljivi.

trole nad granicama, prirodnim resursima i ljudskim slobodama. I opet, ta ekstrapolacija iz jedne historije patnje u drugu ne zavisi od strogih analogija. Doista, upravo u trenutku kada se analogije raspadaju započinju prevodi, i određena opća načela postaju moguća (vidi: Butler, 2011). A među tim načelima bilo bi i sljedeće: nijedno pravo izbjeglica nije legitimno ako se njegovim ostvarivanjem proizvodi nova populacija onih koji nemaju državu.

Iako se čini da se Said poziva na kulturne i historijske resurse za preosmišljavanje binacionalizma, važno je naglasiti da njegovo djelo ide u smjeru političkih principa i imaginacije nove političke zajednice. I premda mnogi ljudi povezuju binacionalizam s rješavanjem dvije države, za Saida je binacionalizam temelj rješenja jedne države. Jedan od razloga zbog kojih su binacionalni ili projekti koegzistencije, koji nastoje njegovati kulturnu dobru volju „s obje strane”, problematični jeste taj što oni ne dotiču strukturu naseljeničkog kolonijalizma kroz koju se odvijaju ovi temeljni i ponavljani procesi razvlaštenja. Naime, okvir koji uspostavlja vještačku jednakost unutar „grupe susreta” – gdje svaka strana daje glas svom iskustvu – ne samo da briše odnose moći koji među njima postoje, nego koristi samu pretpostavku strukturalne jednakosti u okviru grupe kako bi prikrrio, zaštitio i produžio strukturu izraelske kolonijalne vladavine.⁹

Nešto slično može se reći i za one oblike bojkota koji ciljaju samo na naselja ili univerzitete izgrađene u naseljima, ili koji tvrde da je jedino okupacija Zapadne obale problem, te da bi oslobođenje Zapadne obale iscrpilo ciljeve bojkota. Razlog zbog kojeg Globalni pokret za bojkot, otkazivanje ulaganja i sankcije (BDS) uključuje među svoje ciljeve i prava Palestinaca razvlaštenih 1948. godine, kao i narušena prava palestinskih Izraelaca, jeste taj što nije moguće ograničiti problem palestinske potčinjenosti samo na okupaciju. Ako to učinimo, ne samo da pristajemo na zaboravljanje zahtjeva iz 1948. i sahranjivanje prava na povratak, već i prihvatamo oblike nepravedne diskriminacije većine unutar sadašnjih granica Izraela. Također, propuštamo uvidjeti strukturnu vezu između cionističkog zahtjeva za demografskom prednošću i višestrukih oblika razvlaštenja koji pogađaju Palestince prisiljene da postanu dijasporični, one koji žive s djelimičnim pravima unutar granica, te one koji žive pod okupacijom na Zapadnoj obali ili u „zatvoru na otvorenom” u Gazi ili u drugim izbjegličkim kampovima u regiji. Ako koegzistencija zahtijeva djelovanje unutar potisnutog okvira kolonijalne moći, tada kolonijalna moć postaje preduvjet koegzistencije. To znači da postoji samo ona koegzistencija koja se zasniva na održavanju kolonijalne moći, premda skrivene od očiju. Čak i ako takvo stanje nije u prvom planu svijesti onih koji insistiraju na kulturnoj razmjeni i uzajamnom samootkrivanju, ono ipak ostaje ukorijenjeno u samoj strukturi njihovog djelovanja. Ovo nije pogrešan put zato što je prepolitički, nego zato što reproducira neodrživu politiku – utemeljujući navodni projekt jednakosti na strukturnoj nejednakosti. Možda bi projekti koegzistencije imali više izgleda kada bi njihov jedini i vodeći cilj bila razgradnja izraelske

⁹ Zahvaljujem se Manal al-Tamimi, čiji su razgovori o isključivanju pitanja moći iz izraelsko-palestinskih „grupa susreta” informirali moje stavove o ovoj temi.

kolonijalne moći i vojne sile. Moja pretpostavka jeste da bi se tada koalicije lakše gradile, te bismo mogli nazrijeti šta bi značila suštinska koegzistencija. U ovom trenutku, međutim, malo je znakova takvih obećavajućih oblika binacionalizma, što me vraća mom prvom pitanju.

Kako je moguće da su se još prije jedanaest godina Said i Derviš mogli okrenuti budućnosti? Postoje, svakako, historijski razlozi, ali drugi razlozi izranjaju kada razmotrimo oblike obraćanja koje koriste. A možda nijedan nije znakovitiji od posljednjeg oblika obraćanja koji je Derviš sačuvao za Saida povodom njegove smrti. Vjerovatno niko nije jasnije od Mahmuda Derviša izrazio stanje nevoljne blizine, moduse bivanja vezanima u antagonizmu i bez ugovora. On nije tačno zamislio rješenje tog problema, ali je jasno dao do znanja da se taj užasni zagrljaj mora pretvoriti u nešto drugo, te da egzil postaje neka vrsta putokaza za budućnost.

U pjesmi napisanoj povodom Saidove smrti, „Edvard Said: Kontrapunktno čitanje”,¹⁰ Derviš piše dijalog između njih dvojice:

*On također reče: Ako umrem prije tebe,
moja oporuka jeste nemoguće.
Upitah: Koliko je nemoguće daleko?
On reče: Jedna generacija.
Pitao sam: A ako ja umrem prije tebe?
On reče: Izraziću saučešće planini sred Galileje,
i napisati: „Estetsko znači dospjeti do ravnoteže.”
I sada, ne zaboravi:
Ako umrem prije tebe, moja oporuka je nemoguće.”¹¹*

U ovom glasu, pripisanom Saidu, Derviš ostaje s „nemogućim” (u nekim prijevodi-ma „nemogućim zadatkom”).¹² Ponavljano dvaput, ono postaje svojevrсни legat ili nasljedstvo – estetska zapovijest da se pronade najviši oblik usklađenosti: ravnoteža, odgovarajuće, *mula'im* (prikladno, podesno). Šta je taj zadatak, i ako je on nemoguć, kako ga Derviš može uzeti kao vlastiti? Nemogućnost se stalno iznova potvrđuje kroz cijelu pjesmu. To je nemogućnost bivanja smještenim i posjedovanja vlastitog jezika. Razmotrimo ove stihove, u kojima Derviš opisuje Saida:

*Šeta po vjetru, i u vjetru sam sebe prepoznaje.
Vjetar nema stropa,
nema doma.*

¹⁰ Sam Said koristi ideju kontrapunktalne analize u *Culture and Imperialism* kako bi označio kolebljivo stanje „mjesta” u egzilu (1993: 60).

¹¹ Svi citati navedene pesme dati su u prevodu Mirze Sarajkića, štampanom u ovom broju *Polja* na str. 61–69. Batler navodi relevantne prevode na engleskom. (*Prim. red.*)

¹² Vidi, na primjer, prevod Džuli Stoker: „Ako umrem prije tebe, ostavljam ti nemoguć zadatak!” (Darwish, „Counterpoint”, 2005). Vidi također prevod Fadija Džude: „Ako umrem prije tebe, / povjeravam ti nemoguće!” (Darwish, 2009: 192). U ovom eseju koristim prevod Mone Anis, „Edward Said: A Contrapuntal Reading”, kad god citiram pjesmu. Za arapski original, vidi: Darwish, *Tibāq*.

*Vjetar je kompas
strancu sa Sjevera.*

*On kaže: Ja sam odatle, ja sam odavde.
Ali nisam ni tamo ni ovdje.*

*Imam dva imena što se sretnu i razdvoje.
Imam dva jezika, ali sam odavno zaboravio
na kojem jeziku snatrim snove.*

Kasnije u pjesmi Derviš Saidu postavlja pitanje o identitetu, a Said brzo preobražava pitanje u problem egzila:

*Šta je s identitetom? – upitah ga.
Kazao je: To je samoodbrana...
Identitet je dijete rođenja,
ali na kraju, to je samoizum,
a ne naslijeđe prošlosti.*

*Ja sam mnoštvo... U meni je uvijek nova vanjština.
Pripadam žrtvama.
A da nisam odande,
vježbao bih srce da tamo uzgaja
gazele od metafore.*

*Zato, ponesi domovinu gdje god ideš,
i budi samoljubiv, ako treba.*

*Vanjski svijet je izgnanstvo,
izgnanstvo je svijet unutra.
A ti – šta si između to dvoje?*

Kontrapunktna snaga pjesme leži u dvama glasovima; u upitnom načinu obraćanja na koji odgovara drugi glas, Saidova prozopopeja. Jedan glas, očigledno Dervišev, pita kako je bilo kada se Said vratio u svoj dom u Talbiji u Jerusalemu – je li ga bilo strah? Saidov glas odgovara:

*Nisam mogao pogledati
poraz u lice.
Stajao sam na vratima poput prosjaka.
Kako da zatražim dopuštenje
od stranaca što spavaju
u mome krevetu?*

On je unutar kvarta, pa čak i unutar doma, ali je i dalje prognanik, sugerirajući da je egzil istovremeno vanjski i unutarnji – ili, bolje rečeno, da egzil zbunjuje samu stabil-

nost te distinkcije. On se zbiva i unutar granice i izvan nje, budući da si izvan dok si unutra, a izvan, na neki način, još uvijek istrajavaš unutra.

Derviš stavlja poeziju u Saidova usta, hraneći ga vlastitim riječima, a zatim Saida okreće prema čitateljima i time hrani i nas. Upravo u glasu tog Saida čujemo: „Pjesma može biti dom porazu, / i niti svjetla što sja / u srcu gitare.” A zatim, kao da objašnjava: „Jer estetika je tek prisutnost stvarnog / u formi. / U svijetu bez neba / zemlja postaje bezdan. / Pjesma, / utjeha, / pridjev vjetra...” Ovim stihovima slijedi niz opomena:

*Ne opisuj ono što kamera vidi
na tvojim ranama.*

*I vrisni – da čuješ sebe.
I vrisni – da znaš da si još živ,
i živ, i da je život na ovoj zemlji
moгуć.*

Teško je znati kako čitati taj posljednji prijelaz: „I vrisni” – je li to zapovijest ili preporuka? Ili glas možda izdaje zabranu: ne opisuj ono što kamera može vidjeti na tvojim ranama i ne vrišti da bi čuo sam sebe? Ili konjunkcija „i” ovdje djeluje kao obrat, pa se „ti” kojem se pjesma obraća poziva da ne opisuje ono što kamera može zabilježiti, jer kamera je već registrirala ranu. Treba li „ti” iz pjesme učiniti nešto drugo s glasom, nešto što kamera upravo ne može?

Čitalac je uhvaćen, kontrapunktno, između dva čitanja (i počinje se pitati nije li kontrapunkt sam poetski oblik za nemogući zadatak – nastavljanje u obliku samopodvajanja). Ambigvitet se nastavlja ponavljanjem koje otvara upravo ta konjunkcija „i”: „I vrisni – da znaš da si još živ”. Govori li taj glas da treba vrištati? Čini se da poruka, uvijek iznova, jeste da je moguć cijeli niz vezivanja – da se te spone ne zasnivaju na logici niti na kauzalnosti. Konjunkcija „i” povezuje dvije fraze koje se ne uklapaju u jedinstvo. Ona gradi niz lateralno, slijedeći horizontalnost metonimije, a mi možemo tek pratiti te pomake u stranu i pitati se šta se događa dok idemo.

Ta „i”, koja započinju nekauzalni prijelaz iz opomene u ono što se čini kao niz imperativa, potom se ponavljaju unutar samog imperativa:

*I vrisni – da čuješ sebe.
I vrisni – da znaš da si još živ,
i živ, i da je život na ovoj zemlji
moгуć.*

U idućem stihu čini se da je imperativ glas Saida, ali čak i Saidov glas artikulira kroz ovaj kontrapunktni ritam – potvrđujući i osporavajući isto, katkada uspostavljajući ambigvitet između dvoga.

Već u narednom stihu dolazi prosvjetljenje; još uvijek u jeziku legata i imperativa, Saidov glas kaže: „Izmisli nadu za govor.” Ovaj stih je u početku uznemirujući, jer bi-

smo mogli očekivati da se pjesniku kaže da, naprotiv, izmisli govor za nadu. Ali ne, imperativ glasi da se izmisli nada za govor, budući da, očigledno, govoru nedostaje takva nada. A zatim još: „Izmisli pravac, pričinu što produžava nadu. / I pjevaj, jer estetika je sloboda.”

Na kraju ove strofe čini se da smo već ostavili krik iza sebe – ili, bolje rečeno, krik je sada iznenada pretočen u pjesmu, i ulazimo u estetsko. Krik se prenosi naprijed, u pjesmu koja zauzima njegovo mjesto. Do tamo smo stigli nizom konjunkcija koje su uvijek manje od kauzalnih. To je kretanje metonimijsko.

U istoj pjesmi Derviš piše:

*Metonimija je spavala na obali rijeke;
I da nije bilo zagađenja,
mogla je dosegnuti do druge obale.*

Izvanredan stih, jer ne samo da je metonimija personificirana – figura položena na figuru – nego je metonimija očigledno sama, nesposobna da uspostavi veze koje se mogu dogoditi samo kroz dodir i blizinu. Metonimija nas, uostalom, uči kako da pređemo od jedne stvari do druge s kojom ona, naizgled, nema mnogo toga zajedničkog. U ovom poetskom prizoru nema prelaska preko rijeke, jer ona je zagađena. Previše toksičnosti stoji na putu onome što bi inače mogao biti iznenađujući ili sretan kontakt – zapravo, oblik snažno nabijene isprepletanosti, pa i one nevoljne uzajamne blizine koja pripada bi jednoj vezi.

Vratimo se nakratko Derviševom nizu, jer jednom kada krik postane pjesma, ulazimo u estetsku domenu koja se poistovjećuje sa slobodom. Kako ovdje razumjeti estetsko? Dati su nam brojni primjeri, zajedno s idejom da se može izmisliti nada za govor, pravac, fatamorgana da produži nadu, i kazano nam je da treba pjevati, a ta pjesma pripada estetskom, i da je taj put sloboda.

Slijedi niz izjava, možda kao mnoštvo načina da se izmisli nada za govor. „Ja” – Derviš – primjećuje vlastitu enuncijaciju:

*Kažem: Život koji se ne može opisati
osim smrću – nije život.*

I potom, kao da se pjesma prebacuje u skup scenskih uputa koje dolaze izvana. Čini se da glasovi nisu nigdje situirani, a vrijeme njihovog govora ostaje neodređeno.

*On kaže: Živjet ćemo.
Zato budimo gospodari riječi koje
čine svoje čitaoce besmrtnima...*

Ova strofa nas može samo zaustaviti, jer on, Said, više nije živ, a ipak je ovdje, u Derviševoj pjesmi, govoreći u sadašnjem vremenu, možda nemoguće ovjekovječen u riječi, govoreći s uvjerenjem u svoje vlastito ime, ali i kao mnoštvo. „Mi” koji ćemo živjeti

jesu zasigurno Palestinci, ali isto tako stoje i za Saida, koji živi, u pjesničkom prisustvu koje mu Derviš pruža, u solidarnosti i produženom sadašnjem vremenu. Upravo Saidov glas čini da se to dogodi – ili je to Dervišev? Ili se to zbiva upravo zato što nismo sigurni koji glas pripada Saidu, a koji Dervišu, i koji se ovdje oblikuje kao glas svakog Palestinca?

Ovaj kontrapunktni ritam obuhvata obojicu pisaca, ali je Derviš, tada još živ, taj koji daje život Saidu. To se, čini se, zbiva kroz obraćanje njemu, kroz to da ga Said zauzvrat adresira, ali i kroz obraćanje svima drugima istovremeno. Kako ovo obraćanje daruje život ili izmišlja nadu? Upravo zato što se Nakba na neki način nikada ne prestaje događati, nikada se ne ustaljuje kao historija, ostaje pitanje: kakvo drugo vrijeme još uvijek može biti moguće?

U jednom trenutku Derviš piše:

*To nisam ni ja ni on [Said]
koji pita,
to je čitatelj što pita:
Šta poezija može kazivati
u doba katastrofa?*

Mi bismo mogli dodati: šta samo kazivanje poezije čini da se otvori budućnost izvan katastrofe?

Možda u postavljanju ovog pitanja još uvijek pratimo kretanje krika ka poeziji. Je li to povezano s nemogućim zadatkom za koji se kaže da ga je Said ostavio Dervišu? Već smo vidjeli koliko je bilo nejasno da li je taj krik nešto što treba ili ne treba učiniti, a potom se učinilo da ono što iz njega proizlazi jeste pjesma, pa i prava oda estetskom, shvaćenom kao sloboda, koja je mogla poticati iz nekog traktata njemačkog idealizma iz devetnaestog stoljeća.

Ali kako bismo pronikli u nemogući zadatak, možda treba nakratko da se vratimo na onaj deo:

*I vrisni – da čuješ sebe.
I vrisni – da znaš da si još živ,
i živ, i da je život na ovoj zemlji
moguć.*

Said u pjesmi jasno pokazuje da zadatak nije dostići mogućnost, možda čak ni mogući život – njegova oporuka jeste nemoguće. Evo stihova ponovo, prvi i posljednji se ponavljaju, ljuljajući sve što je rečeno između:

*Ako umrem prije tebe,
moja oporuka jeste nemoguće.*

U stihu koji odjekuje kafkijanskim parabolama, Dervišev glas pita:

Da li je nemoguće daleko?

A Saidov glas odgovara:

Jednu generaciju.

Naravno, opravdano je zapitati se: je li njegova oporuka nemoguće ili moguće? Jer ako je udaljena jednu generaciju, onda je moguća – samo ne za nas. Ova rečenica rezonira s čuvenom Kafkinom dosjetkom: „Oh, mnogo nade, beskonačno mnogo nade, ali ne za nas” (citirano u: Benjamin, 1968: 116). Kafka ispisuje ovu rečenicu nakon što objašnjava da su naši životi tek loše raspoloženje Boga, neke od njegovih suicidalnih misli. Čudno u ovom trenutku jeste to što se implicira da Bog zasigurno ima i drugih raspoloženja, ali da naši životi u njima nemaju mjesta.¹³

Nešto slično, čini se, zbiva se i sa Saidom i pitanjem htijenja nemogućeg. Možda ostaje na nama da razumijemo ovaj paradoks: mogući život je onaj koji želi nemoguće. „Ja” koje u pjesmi govori kroz Derviša već je ustvrdilo da „život koji se ne može opisati / osim smrću – nije život”.

Kako onda možemo razumjeti nemoguće – je li to upravo život koji nije definiran smrću, nego nekim horizontom života? Je li Saidu, zapravo, Derviš dao pjesničkog povoda da i dalje živi, kako bi palestinski život postao moguć? Je li to ono što se zbiva kada Derviš spominje Saida u nemogućem sadašnjem vremenu čak ovdje, u povodu njegove elegije:

On kaže: živjećemo. (istakla autorka rada)

Ovo nije pripovijedanje prošlih događaja, niti optimistična glasina: on je rekao da ćemo živjeti! Ne, Saidu se pripisuje da to govori sada, u ovom sadašnjem trenutku, i on to govori za sve Palestince, za otvoreno „mi”, u iskazu koji se proteže kroz vrijeme. Saidov život se time povezuje s palestinskim životom, i pluralnost izranja bez utvrde ili rova.

I takav život postaje moguć zahvaljujući Saidovoj riječi – barem unutar svijeta ove pjesme. Naravno, ničija riječ ne može život učiniti mogućim, ali možda ovdje Saidova riječ, izrečena u prezentu u kojem Said više ne živi, omogućava da Said ipak i dalje živi kroz glas. Implicitno u ovom ovjekovječenju Saida nalazi se i ideja da, ako on prestane govoriti, Palestinci će prestati živjeti. Paradoksalno, to je Derviševa riječ koja ga ovdje nosi, iako je Said taj koji govori u prvom licu, iz nikakvog mjesta i bez jasnog osjećaja sadašnjeg vremena.

Nešto je izmišljeno za jezik – i to jeste Saidovo govorenje upravo u trenutku kada Said više ne može govoriti, čuvajući kolektivni život svog naroda izvan katastrofalnog vremena za neko drugo; ova pjesma, dakle, upravo izmišlja nadu za govor. A možda, također, ona isporučuje riječi i tvrdnje s performativnom snagom da izjave i predvide – „živjećemo”. To je deklaracija nade, ali i nesagledivog povjerenja, s obzirom na prijetnje ži-

¹³ Ova tvrdnja, između ostalog, povezuje Kafku s poetikom dijaspori. Vidi: “Who Owns Kafka?”, Butler, 2011a.

votu, na sporo, sporadično, ali sistematsko nagrivanje svakodnevnog života pod okupacijom. Neko preobilno povjerenje i sigurnost već su prisutni kada se kaže da „on” (Said) izgovara:

*Zato budimo gospodari riječi koje
čine svoje čitaoce besmrtnima...*

Tada se možemo zapitati ne pruža li Derviš ovom prilikom riječi koje Saida čine besmrtnim, jer eto ga, u nekom jezivo prisutnom sada, gdje još uvijek govori – nemoguć zadatak, svakako, ali upravo onaj koji Derviš mora izvršiti. Ali ono što Derviš stavlja u njegova usta jeste upravo „besmrtni život” – da, za čitatelje, ali i za svakog Palestinca, unutar ili izvan domovine, ili oboje, koji čitaju Derviša ili Saida kako bi pronašli način da žive nemoguće, što znači živjeti izvan prijeteće definicije smrti, gdje smrt nije toliko egzistencijalni problem koliko otrovni zrak svakodnevnice, iznenadna upadanja, postojani blokovi, predvidiva razaranja, ponavljana protjerivanja i zatvaranja.

Tako, kroz pjesmu, Derviš daje život Saidu, koji daje život svim Palestincima. I upravo ta neizreciva i nemoguća afirmacija pokreće pjesmu ka njenom završetku. Završni stihovi su oproštaj, i očekujemo da će to biti oproštaj od Saida. Ali Derviš ispisuje tek sljedeća dva stiha:

*Zbogom,
zbogom, poezijo bola.*

Pozdrav Saidu ostavlja poeziju bola iza sebe, jer se u ovoj kontrapunktnoj odi krik djelotvorno preobražava u pjesmu, a pjesma se posvećuje Saidu, koji ju je ostavio Dervišu, ali i svojim čitateljima, da žele nemoguće. I na taj način pjesma postaje samo izvođenje te volje i ispunjenje tog legata. Ako se želi ispoštovati Saidova posljednja želja, tada će poezija bola biti prevladana poezijom koja želi nemoguće. Čija je to volja? Ona ne pripada konačno ni isključivo Dervišu, ni Saidu, nego palestinskom narodu koji je, u okvirima pjesme, njen čitatelj i koji ulazi u taj nemogući život i slobodu kroz njenu estetsku formu.

A ta forma jeste obraćanje – ona opominje i podstiče čitatelja, podstiče ga da djeluje, da govori, da izmišlja i da želi nemoguće, što nije samo budućnost drugačija od trajne katastrofe, nego prekid s katastrofom – što bi bila sama mogućnost budućnosti. Valter Benjamin je 1940. godine proročki pisao protiv lažnih shvatanja progressa koja u svojoj pozadini mogu proizvesti samo kule razaranja, što je bila pozicija u jasnoj kritičkoj distanci od progresivističke historiografije cionizma.

Katastrofa, upravo, nije lanac događaja u kojem nešto iz prošlosti vodi nečemu u budućnosti. U uvjetima katastrofe postoji samo jedna katastrofa, i ona se neprestano zbiva, „nastavlja gomilati ruševinu na ruševinu” – kako Benjamin kaže – u sadašnjem vremenu koje je vrijeme ponavljane destrukcije. Naravno, modusi i strategije protjerivanja i okupacije su se mijenjali i mijenjaju se, ali ako zamislimo da će rješavanje ove ili one

promjene – naselja, Likudove partije, zida – ponuditi rješenje za kolonijalno potčinjavanje i protjerivanje palestinskog naroda, tada nismo shvatili katastrofu u njenoj golemosti i njenom ponavljanju.

Možda bismo željeli da pjesma postane dom ili domovina koja okončava egzil, ali pjesma nije mjesto, njene granice nisu zatvorene. Ona je u tom smislu *utopija* što se otvara pluralnosti koju priziva prizor njenog obraćanja. Pjesma doziva Saida u postojanje i smješta ga u svoj jezik, ali istovremeno doziva i konstituira narod, upravo u uvjetima u kojima je samoodređenje tako radikalno kooptirano ili potkopano. Doista, mogli bismo reći, citirajući Derviša, da je pjesma „ondje gdje se identitet otvara ka pluralnosti, / a ne utvrda ili rov”.

Kada Derviš u pjesmi „Bez izgnanstva, ko sam ja?”, objavljenoj 1999. godine, pita: „Šta nam je činiti bez izgnanstva?”, on postavlja pitanje drugima, ali i zemlji i vremenu u kojem bi se taj problem mogao doista pojaviti. Jer šta bi značilo živjeti u vremenu u kojem ne postoji misao izvan egzila? Stranac kojem upućuje pjesmu jeste neko drugi, ali i on sam. Čini se da je to pitanje upućeno binacionalizmu koji bi zavisio od odbacivanja mitova o naciji:

*Sve što je ostalo od mene – tvoje je;
sve što je ostalo od tebe – moje je.
Stranac dodiruje krilo ljubavnice:
o, moja strankinjo!
Šta možemo učiniti
od spokoja i predaha
koji nas razdvajaju od mitova?
Ništa nas neće ponijeti: ni dom, ni staza.*

Derviš je tako pušten na slobodu sa bezimenim strancem u pustinji neoznačenih zemalja. Drugdje se poziva na samu pjesmu kao na mjesto egzila. Šta bismo činili bez poezije? Ona nam ne daje pravac, ali, protiv svake vjerovatnoće, pruža novu političku kartografiju.

Derviš u svojoj kontrapunktnoj odi doziva Saida:

*On kaže: Ja sam odatle, ja sam odavde.
Ali nisam ni tamo ni ovdje.*

Ko može izreći ove stihove? Oni koji su unutar Države Izrael – zasigurno. Palestinci na Zapadnoj obali ili u Gazi – nesumnjivo. U izbjegličkim kampovima u južnom Libanu – također. Egzil je ime razdvajanja, ali upravo se tamo pronalazi savezništvo – ne još u mjestu, nego u mjestu koje je bilo i jeste i u nemogućem mjestu onoga što još nije, a što se zbiva sada.

IZVORI:

- "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.pdf>).
- 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.

(S engleskog preveo Mirza Sarajkić)