

---

## HOLOKAUST/NAKBA KAO IZRAELSKI/ /PALESTINSKI ZAVIČAJ

---

ILAN GUR-ZEEV

*S engleskog prevela Aleksandra Bajazetov-Vučen*

**T**rganje za zavičajem, pa čak i razmišljanje o zavičaju, nikad nije na svome. U onom trenutku u kom zavičaj uđe u jezički prostor i dobije svoj “glas” on je već gotovo izgubljen, već je dalek ili na rubu izgnanstva u odnosu na ono što treba da bude zavičaj. Upuštanje u jezik zavičaja, potraga za zavičajem ili prevazilaženje prognanosti iz zavičaja kakav jeste ili kakav bi trebalo da bude znači ulazak u platonovsku pećinu u kojoj se stvara kolektiv ili domen onoga što se podrazumeva i što je isto. Zavičaj stvaraju sile koje znaju kako da prikriju svoje manipulacije u ime onog kolektiva koji stvaraju, aktiviraju, reprezentuju i viktimizuju. Upravo dubine neospornog sopstva, orijentacija, kriterijumi i ciljevi pojedinca koji se u svom “zavičaju” oseća na svome svedoče o tome koliko je on viktimizovan i koliko je izgubio sebe. U tom smislu jezik zavičaja (*Heimat*), kako nam pokazuje njegova istorija, može da utre put i novim mogućnostima za prevazilaženje hegemonijskog sistema.

Zavičaj i potraga za zavičajem kao deo stvaranja, reprezentovanja i rekonstruisanja individualnog i kolektivnog identiteta jesu jedan od proizvoda normativnog sistema obrazovanja i svedoče o efikasnosti hegemonijskog obrazovnog nasilja. No, u isto vreme čežnja za zavičajem ili za povratkom zemlji koja predstavlja dom (*home-land*) svedoči i o jednoj imanentno alternativnoj potrazi, o onom antagonističkom, o onom što je sasvim drugačije od kontinuiteta s Istim, a nacionalni zavičaj je samo jedan, istorijski oročen primer tog Istog. Zahvaljujući toj drugoj, nekolektivističkoj, nikad do kraja formiranoj i datoj potrazi, moguća je i nikad do kraja određena prezentnost onog “sasvim drugog”<sup>1</sup> kao tran-

---

<sup>1</sup> Max Horkheimer, “Über den Zweifel”, *Gesammelte Schriften* 7, Frankfurt/Main 1985, str. 218.

scendentalnog elementa. Ta potraga predstavlja prodor, ona poziva na borbu za prevazilaženje iskušenja kakva sadrži platoniska pećina-zavičaj. Takav zov je i provokacija i opasnost za trijumfalni normativni sistem obrazovanja i njegov ostvareni ili obećani zavičaj: on ne ugrožava samo odnos sa zavičajem u smislu identifikacije, mira sa sobom samim, patriotizma, spremnosti na žrtvu i mržnju ili strah prema Drugom, nego podrazumeva mnogo više – taj mogući transcendentelni zov ugrožava snalaženje i u svim drugim manifestacijama Istog, kontinuuma i onog što se podrazumeva, odnosno u manifestacijama Tanatosa. On podrazumeva patnju, ali patnju koju vredi uzeti na sebe i transcendentnost koja nema nikakvu određenu “svrhu”, “cilj”, “istinu” i na čijem se kraju ne nalazi nirvana. U ovom mesijanskom momentu krije se ujedno i religiozna nota, i on ne nudi alternativnu koncepciju zavičaja ili rajskog vrta na zemlji nego nudi alternativno izgnanstvo ili bezdomništvo. U tom smislu on se ne može odvojiti od potrage za zavičajem, ljubavi prema zavičaju ili bede koju donosi gubitak zavičaja.

Tema zavičaja nije nevažna za naše pitanje. “*Heimat* je tamo gde se čovek rodi, gde se obrazuje, gde stekne svest o sebi, prilagodi se porodici i društvu ili konstruiše neki ‘društveni entitet’.”<sup>2</sup> Sociolozi i socijalni psiholozi tumačili su *Heimat* kao osnovnu ljudsku potrebu, poput hrane ili sna. Kako kaže Silija Eplgejt, politolozi su se takođe bavili *Heimat*om, i to u okviru prirodnih čovekovih potreba, a naročito potrebe da obrazuje političke saveze, bilo na lokalnom bilo na nacionalnom nivou.<sup>3</sup> Ova naučnica smatra da *Heimat* nije samo izvor sigurnosti u patriji, otadžbini i matici, nego da je on mnogo više od toga – on je, kako su ga shvatali Karl Filip Moric i romantičari, slika “prisnosti, spokoja i sreće”.<sup>4</sup> I Rolf Petri tvrdi da pojam *Heimat* ima funkciju društvenog stabilizatora;<sup>5</sup> on podvlači značaj zavičaja kao spone i kao osećaja za mesto iz kog je čovek potekao, kao poznatog kraja, za razliku od nekog nepoznatog mesta na kom se čovek može naći i odnosa koji prema njemu može imati. Petri s pravom naglašava da je ideja *Heimata* kao bivanja sa sobom (*Bei-Sich-Sein*) imala i metafizički aspekt, koji je stvorio i obogatio osećanja i izraze vezane za čitavo semantičko polje od “Rajne-Oca” do “nemačke krvi”<sup>6</sup> kao motiva koji ujedi-

172

---

2 Wilhelm Brepohl, “*Heimat und Heimatgesinnung als soziologische Begriffe und Wirklichkeiten*”, u: Kurt Rabl (Hg.), *Das Recht auf die Heimat. Vorträge, Thesen, Kritiken*, München 1965, str. 43.

3 Celia Applegate, *A Nation of Provincials – The German Idea of Heimat*, Berkeley, Los Angeles/Oxford 1990, str. 5.

4 *Ibid.*, str. 7.

5 Rolf Petri, *Deutsche Heimat 1850-1950*, str. 3.

6 *Ibid.*, str. 7.

njuju i nadahnjuju. Petri se osvrće na akademsku diskusiju o ovom pitanju tako što razotkriva načine na koje su osećanja zavičaja i ideje i kulturne aktivnosti vezani za *Heimat* instrumentalizovani u kontekstu različitih ekonomskih i nacionalnih sukoba. No, Petri u isti mah tvrdi da *Heimat* funkcioniše i kao subjektivni prostor u kom neko ko nije sa sobom može da se preispita i susretne sa sobom, te da se uveri u svoj identitet.<sup>7</sup>

Pokušaću ovde da objasnim kako ja razumem pojam zavičaja i značaj koji potraga za zavičajem ima za čoveka u okvirima dva različita pojma zavičaja tako što ću najpre objasniti kakvu ulogu normativni sistem obrazovanja ima u uspostavljanju, reprezentovanju i reprodukovanju predstava o zavičaju. Pošto ukažem na ideju zavičaja kao utočišta, pokušaću da analiziram još jednu verziju te ideje, i to onu koju ima izgnanik. Ova druga verzija i jeste glavna tema moje analize, a poseban naglasak staviću na slučaj Izraelaca i Palestinaca.

173 Izraelski/palestinski pojam zavičaja i izgnanstva posmatraću sa stanovišta instrumentalizacije sećanja na holokaust i nakbu, instrumentalizacije koja je sastavni deo normativnog sistema obrazovanja. Ova kontraobrazovna perspektiva ne nudi nikakav alternativni pojam zavičaja, ali alternativni egzil posmatra kao mesto na kom se može voditi borba za prevazilaženje i izraelskog i palestinskog, a u krajnjoj liniji i svakog drugog normativnog i kolektivistički orijentisanog pojma zavičaja – kao i gubitka zavičaja i pokušaja da se taj izgubljeni zavičaj povrati. Ova alternativa gubitku zavičaja i statusu žrtve ima za cilj da podrije samu ideju žrtve, patnje i izgnanstva dvaju suparničkih kolektiva i ono suštinski Isto koje oni predstavljaju. Drugaćija koncepcija bezdomništva polazi od spremnosti na kontraobrazovanje i prijemčivosti za kontraobrazovanje, a ne od pobede jednog od dva suparnička seta simbolâ. To je najviše što možemo da učinimo, a čak i tako mi normativno obrazovanje i Isto reprezentujemo kao naš zavičaj. Ko prihvati ovu protivrečnost, otvara vrata daleko većim rizicima i mogućnostima samoartikulisanja i ljubavi prema tuđem izgnanstvu kao drugosti.

Normativni sistem obrazovanja manifestuje se na više načina, u mnogim forumima i konstelacijama. Jedna od osnovnih njegovih funkcija jeste da konstruiše kolektive i pojedince. Na tom mestu pojam doma je od presudnog značaja. Sposobnost normativnog obrazovanja da se reprodukuje tako što svoje žrtve koristi kao svoje aktere zavisi od toga koliko će ono uspeti da uspostavi totalitet u kom ne postoji nikakav alarmantan ili otrežnjujući razdor između normiranog pojedinca i normativnog sistema. Sistem proizvodi domene onog što se podrazumeva; u njima

---

<sup>7</sup> *Ibid.*, str. 35.

merila, identifikacije i karakterizacije služe uveravanju u sebe samog, a individuum postaje deo tih domena, njihov agens, simbol. Ako identifikacija pojedinca sa sistemom obezbeđuje sigurnost i ugodan totalitet, pojedinac koji je postao “nešto” neće se osećati otuđenim od svog normativnog manipulativnog prostora i smatraće ga svojim “domom”. Konkretni i specifični kontekstualni, istorijski, materijalni i simbolični uslovi uvek određuju konstruisanje takvih agenasa hegemonijskog samopotvrđivanja.<sup>8</sup> “Dom” je uvek ranjiv, uvek u opasnosti da ga kolonizuju neki drugi sistem ili alternativna ideologija, kolektiv, odnosi moći, svest, interesi i društvene formacije.

Kao relativno tesno povezana grupa normiranih individua i kao izraz efikasnog reprodukovanja hegemonijskog normativnog obrazovanja, kolektiv učestvuje u internim i eksternim procesima kolonizovanja. Njegova nasilnost preduslov je za njegovo reprodukovanje i napredak. Konačna pobeda normativnog obrazovanja nad svim drugim obrazovnim projektima zavisi od toga koliko će uspešno ono moći da prikrije svoju kreativnu nasilnost, odnosno da stvori uslove za automatsko identifikovanje njegovih žrtava s njegovim nasiljem, koje onda postaje sadašnji ili obećani “dom”. Prostor u kom se odvija ovo nasilno normativno obrazovanje postaje “dom” kada je nasilje dovoljno efikasno: ono stvara i fiksira graničnike koji određuju horizont njegovih zatvorenika. Jedan od najefikasnijih metoda jeste zatvorenikova ljubav prema tom “domu” ili “zemlji-domu”, njegova spremnost da ignoriše, uništi ili spase svoju internu ili eksternu ljubav prema zavičajju, ili pak ljubav svog Drugog – to je od ključne važnosti za mir, spokoj i ljubav one vrste koja treba da omogući napredak sopstvenog kolektiva. U suštini to uvek znači zagarantovano reprodukovanje hegemonijskog sistema i nemoć njegovih žrtava da razotkriju različite vrste nasilja koje tvore njihov identitet, njihova traganja, njihove strahove, njihove neprijatelje i njihovu ljubav prema sebi, njihovo “mi”, “njihov” “zavičaj” – i njihovo “oni”, “neprijatelja”.

174

Nacionalizam je samo jedan izraz procesa kojim se kolektiv stvara putem nasilja kakvo proizvodi normativno obrazovanje. Ideja zavičaja i ljubav i odatnost prema sopstvenom zavičajju izraz su uspešne dehumanizacije ljudi, kojom se ne konstruišu samo njihov identitet, ljubav, strahovi i mržnje, već i njihova identifikacija s ovim procesom, tako da oni postaju garanti i agensi tog procesa. Takvi se sistemi i ideologije po pravilu sukobljavaju sa svojim Drugim u jednom kreativnom susretu u kom svaka strana pokazuje ljubav prema zavičajju tako što uništava Drugo i

---

<sup>8</sup> Ilan Gur-Ze'ev, “Introduction”, u: Ilan Gur-Ze'ev (ed.), *Conflicting Philosophies of Education in Israel/Palestine*, Dordrecht: Kluwer, 2000, str. 1-6.

kolonizuje svoje suparnike kao junake, patriote, dobre građane ili odane saputnike, mada ti sukobi ne moraju uvek da se pretvore u otvoreno nasilje, rat ili osvajanje fizičkog prostora.

U različitim istorijskim situacijama i različitim društvenim i kulturnim kontekstima taj nasilni proces kolonizacije ima različite manifestacije: on nikad nije jasno utvrđen, stabilan i bezbedan. Stvaranje kolektiva i njihovo fiksiranje imaju više verzija: neke koriste retoriku otvorenosti, pluralizma, antidogmatizma, kaleidoskopske, hibridne, kontingentne obrazovne procese i tako dalje. To vidimo u *cyberspaceu*, u forsiranju potrošačkog mentaliteta ili u mekdonaldizaciji intersubjektivnosti – što su sve izrazi normativnog obrazovanja koje stvara kolektive, njihov osećaj za zavičaj, njihov horizont i njihove Druge.

175 Odnosi između Izraelaca i Palestinaca izraz su sukoba dvaju normativnih obrazovnih sistema; ti sistemi produkovali su i još uvek reprodukuju dva kolektiva koja svoje sopstvo konstituišu tako što negiraju drugost onog Drugog. Tim samokonstituisanjem kolektiva u stvari se negira samokonstituisanje pojedinačnog ljudskog bića. Sistem anulira čovekovu sposobnost da prevaziđe kolektivizam i lažnu ljubav i odanost Duhu, a kao smisao života nameće nešto iznad života samog. Time se uništava potencijal za konstituisanje sopstva putem dijaloga – time se sistem zapravo samorealizuje: on koristi autopercepciju, identitet, kolektivno pamćenje i potragu za oslobođenim zavičajem u svakom kolektivu kako bi se samoreprodukovao, a u te se svrhe mora negirati predstava o zavičaju onog Drugog i moraju se “osloboditi” i geografski prostor i simbolička arena kao deo normativnog vaspitanja, koje, opet, i samo ima svoja eksplicitno nasilna (a ponekad i militantna) sredstva. Simbolično nasilje, odgovorno za vidljivo nasilje između izraelskog i palestinskog kolektiva, dobro je prikryveno, ali ne zato što između izraelskog diskursa i palestinskog diskursa ne postoji zajednički imenitelj ili most već upravo obrnuto: predstava koju Izraelci i Palestinci imaju o zavičaju i o kolektivu i o Drugom njih spaja u zajednički diskurs koji sukobljeni normativni sistemi obrazovanja samo još pospešuju.

Izraelci i Palestinci imaju sasvim specifičnu predstavu o zavičaju. Ovaj model razlikuje se od svih drugih predstava o zavičaju, otadžbini, matici kao mestu bezbednosti, prisnosti i spokoja. U izraelsko-palestinskom slučaju konstitutivni element je dijaspora. I kod Izraelaca i kod Palestinaca kolektivno iskustvo izgnanstva i svest o izgnanstvu jesu najvažnija dimenzija normativnog obrazovanja. Posledice takve svesti od presudnog su značaja za stvaranje kolektivnog identiteta, sećanja, potrage za zemljom-domom i za rešenost da se njene granice, interesi i zahtevi brane od Drugog.

Izraelce i Palestince spaja još jedna značajna stvar: oba suparnička kolektiva svojom zemljom-domom smatraju isti prostor, i to ga smatraju jedinim legitimnim osnovom svog identiteta i metafizičkih značenja, ciljeva i imperativa. Uza sve razlike, ma koliko značajne one bile, oba kolektiva rešena su da unište Drugog, da unište suparnički sistem normativnog obrazovanja i njegov diskurs, i rešena su da se bore protiv onog što smatraju zločinačkim nasiljem protiv legitimnih i izvornih stanovnika te zemlje. Instrumentalizacija sećanja na holokaust i na nakbu predstavlja najvažniji element ovog sukoba između dva procesa normiranja i dva diskursa, i to u tolikoj meri da bi se oba mogla posmatrati i kao jedan jedinstven proces koji odražava i ostvaruje suštinu normativnog obrazovanja i mehanizam stvaranja zavičaja kao “doma” koji nema samo “zemlju” nego ima i Druge, rešene da ga kolonizuju i pretvore tu zemlju u svoj “dom” i tako unište identitet i sve što je u onom prvom “mi” dragoceno i vredno.

U Izraelu sećanje na holokaust nije prepušteno slučaju: ono je zvanično instrumentalizovano i institucionalizovano posebnim zakonom. Osnovana je i posebna vladina agencija *Mosad Yad Vashem* da čuva i predstavlja sećanje na holokaust i njegove implikacije. U ovom radu ne mogu se baviti promenama u sećanju na holokaust i zvaničnim pedagoškim “poukama” iz holokausta već ću se usredsrediti na značaj koji sećanje na holokaust ima za ciljeve normativnog obrazovanja u Izraelu, i to naročito kad je u pitanju ideja zavičaja.

176

Još od samog početka, Izrael je sećanje na holokaust instrumentalizovao tako što ga je koristio u polemici s Jevrejima-necionistima i s ostatkom sveta, želeći da “pouke iz šoe” iskoristi kao konačnu legitimaciju cionističkog zahteva za stvaranje Palestine/Izraela kao “nacionalnog doma” ili “povratka” Cionu, Izraelu kao domu, kao jedinom načinu da se Jevrejima obezbedi sigurnost i da se ostvari unutrašnji imperativ jevrejske istorije.

Stav cionističkog *mainstreama* prema Izraelu/Palestini jeste neka vrsta se-kularne političke teologije. On je stvorio neraskidivu vezu između istinskog identiteta i telosa zemlje Izrael i sinova Izraelovih. On Izrael/Palestinu vidi kao “istorijski zavičaj” Jevreja, pošto vreme nije promenilo ništa na njihovom legitimnom pravu da žive na tom mestu, da se okupljaju na njemu i da ga grade – ili da ga “spasu”, i to tim pre što je to “gotovo pustinja, u kojoj ni drugi ne žive, a mi sa svoje strane nikad nismo izgubili nadu da ćemo se vratiti na tu zemlju, što se vidi i po dvanaestom stubu naše vere, svim našim molitvama i čitavoj našoj istoriji”.<sup>9</sup> A.D. Gordon, jedna

---

9 Moshe Lilienblum, “On the revival of Israel on the land of our ancestors”, u: *M.L. Lilienblum: A selection of his essays*, Tel Aviv, s.a., str. 76.

od najvećih i najuticajnijih ličnosti cionističkog radničkog pokreta, vrlo je jasno artikulirao vezu između sekularne cionističke pretenzije na Izrael/Palestinu kao zavičaj Jevreja i jevrejskog esencijalizma kakvim se cionistički projekt odlikovao čak i u svojim najradikalnijim sekularnim oblicima. “Judaizam”, tvrdi Gordon, “jeste jedan od osnova ličnosti svakog od nas”.<sup>10</sup> Zato on u Bibliji vidi legitimaciju za pretenziju Jevreja na zemlju, večiti izvor legitimnosti, a na sve to dodaje i argument rada i kreativnosti kao izraza identiteta te zemlje i njene stvaralačke snage, zbog kojih ona i postaje “dom”: “Mi na tu zemlju imamo istorijsko pravo, i to pravo ostaće naše dok god ga neka druga, alternativna sila života i kreativnosti ne zaposedne u potpunosti. Naša zemlja, nekada ‘zemlja u kojoj teče med i mleko’, ili zemlja koja je, u najmanju ruku, iznedrila jednu visoku kulturu, postala je pusta zemlja, siromašna, najnesretnija od svih kulturnih zemalja, i gotovo prazna. Kao da je to znak da naša zemlja čeka, kao da je to potvrda našeg prava na zemlju.”<sup>11</sup> Tačka s koje se “pročišćenje” opravdava, s koje se na zavičaj polaže pravo, jeste izgnanstvo, a mesto s kojeg se zavičaj artikuliše je dijaspora, čak i ako se neko nalazi u Izraelu/Palestini – i to i jeste glavna razlika u odnosu na druge rasprave o zavičaju. U izraelskom slučaju to je izvorište poziva za neustrašivu “kreativnost” i borbu, kakvu vidimo u primeru i mitologizaciji Jozefa Trumpeldora (Jevrejina i socijaliste koji je u Palestinu emigrirao 1912. i tamo poginuo 1920. u okršajima s Arapima; reči koje je izgovorio na smrtni, “ne mari, dobro je umreti za sopstvenu zemlju”, čine jedan od kamena–temeljaca obrazovanja u Izraelu) i pionira, *halutz*, kao kreativnog, nevinog, etnocentričnog, neustrašivog zemljoradnika–ratnika. Nacionalno–religiozni i sekularni nacionalistički trendovi u cionizmu delili su isti esencijalizam, prema kom je suština Palestine bila u tome da postane Izrael, ili Cion, i prema kom će cionizam, ako uspe, dovesti do preporoda nacije i njenog verskog odnosno duhovno–kulturnog stvaranja.<sup>12</sup> Jedna je struja naglašavala duhovno–verski aspekt i u Izraelu/Palestini tražila preporod Javne, u smislu obnove duhovnog a ne svetovnog zavičaja, i učenjačke tradicije Halahe. Sekularnu verziju takvog stava zastupao je Ahad Haam: u njegovoj koncepciji zavičaja postoji razlika između duhovnog i fizičkog zavičaja. I njegov je projekt bio vitalistički i etnocentrično konotiran, i zahtevao je da Jevreji ponovo uspostave odnos sa suštinom Palestine/Izraela, ali ne zato što bi to predstavljalo garanciju za političku prevlast: u ovakvoj koncepciji zavičaja važno je bilo ponovno uspo-

---

10 A. D. Gordon, *The Nation and The Work*, 1916, str. 366.

11 *Ibid.*, str. 244.

12 Ze'ev Ya'avetz, “The unity”, u: Y. Obsey/Hilel Bavly/M. Fiershtein et al. (eds.), *Becoming a Nation*, I, New York, str. 122.

staviti Izrael/Palestinu kao središte jevrejske spiritualnosti, a većina Jevreja mogla bi onda i dalje fizički da živi u dijaspori kao svom političkom, ekonomskom i društvenom kontekstu. Drugi trend, opet, video je u Izraelu/Palestini obnovu Bejtara, grada koji se hrabro odupirao Rimljanima, i vitalističko-nacionalističke tradicije. Za zagovornike treće struje Izrael/Palestina bila je prastari zavičaj evrocentričnog racionalizma, bar prema idealima i autopercepciji savremene zapadnjačke buržoazije. Shvatajući Izrael/Palestinu kao istorijski zavičaj Jevreja, Teodor Hercl bio je spreman da prihvati svako pribežište kako bi odagnao opasnosti po opstanak i bezbednost Jevreja i da taj prostor razvije u nezavisnu jevrejsku državu oslobođenu emotivnih, verskih, mitoloških i drugih iracionalnih spona koje neki kolektiv vezuju za njegov zavičaj. Kada je Cionistički kongres odbacio njegov "Program Uganda", Hercl se zakleo "Ako te zaboravim, Jeruslime, nek mi se jezik zauvek zalepi za nepca". Iako je u potpunosti bio rešen da se bori za to da se Cion ponovo pretvori u zavičaj jevrejskog naroda, što i jeste bio konačni cilj cionizma, Herclov angažman više je bio interni politički manevar, kojim je trebalo sprečiti dezintegrisanje cionističkog pokreta, nego što je odražavao njegova duboka osećanja prema Izraelu/Palestini.<sup>13</sup>

Istorijski gledano, kao pobednik iz cionističke istorije proizašao je četvrti trend; na njega su uticali ostali trendovi, on i sadrži njihove elemente, a onaj koji je zastupao Ahad Haam još je bio i najmanje uticajan.

178

I levo i desno krilo hegemonijskog cionističkog pokreta beskompromisno su negirali dijasporu. Negiranje dijaspore zasnivalo se na pretpostavci da je dijaspora za Jevreje izopačen, neprirodan i nebezbedan način života, i to svakako ne samo zbog neugodnih uslova koje je dijaspora nudila Jevrejima ili zbog stvarnih i potencijalnih opasnosti koje je krila. U okviru sekularizovane političke teologije cionizma, jevrejski život imao je jedan univerzalni i jedan nacionalni telos, a ispunjenje istorijsko-kosmičke misije jevrejske nacije crpe snagu iz otkrovenja i iskustava osnivača, koji su rođeni i koji su odrastali s verskim značajem svetih mesta i simbola. U okviru jevrejske tradicije i cionističkog diskursa ovaj telos Izraela nije ostvaren time što je svetu predstavljena knjiga svih knjiga, niti rađanjem hrišćanstva i islama, niti time što je judaizam dao modernoj zapadnjačkoj kulturi neke od njenih najznačajnijih ličnosti i ideja. Imperativ jevrejskog telosa jeste negiranje dijaspore i ponovno oživljavanje političkog i kulturnog života nacije u njenom zavičaju. Ostvarenje ovog telosa u okvirima univerzalne i nacionalne utopije formulisano je u modernim programima zapadnjačke revolucionarne levice ili desnice, ali ono se u su-

---

13 Anita Shapira, *Land and Power*, Tel Aviv 1993, str. 26-27.



štini nadovezuje na drevnu jevrejsku versku ideju o posebnoj ulozi koju sinovi Izraeljevi imaju na ovom svetu, na njene metafizičke temelje s jedne i na njen mesijanski odnos prema budućnosti s druge strane. Moše Hes, Miha Berdičevski, Aba Ahimeir, Ber Borohov, Uri-Cvi Grinberg, Zeev Jabotinski, Haim Arlozorov, David Ben-Gurion i Menahem Begin, svi oni dele ovu sekularizovanu vitalističku političku teologiju.

179 Treba, dakako, naglasiti da ideja zavičaja ovde ima tri dimenzije. Jedna je ta da se Palestina u suštini posmatra kao Izrael, odnosno da se palestinski identitet tog zavičaja doživljava kao jedan stadijum u istoriji, stadijum koji je izraz opadanja, propasti, nalik propasti jevrejskog naroda u dijaspori. Taj se zavičaj doživljava kao “gotovo nenaseljena” ili kao opustošena zemlja (*midbar shemama*) koja čeka da procveta, da je neko pročisti i uzdigne tako što će je vratiti njenim vlasnicima, a oni ni u kom slučaju nisu imigranti, a još manje kolonisti. Obnavljanje veze između “nenaseljene zemlje s ljudima koji do tog trenutka nisu ni imali dom (*eret lelo ao le-am lelo ertz*)” ujedno je i politički projekt istinskog osvajanja zemlje, uspostavljanja jevrejske većine i nametanja cionističke prevlasti. Njemu je takvom put utrlo efikasno cionističko obrazovanje, čiji je cilj bio stvaranje “novog Jevrejina” kao pionira (*halutz*), kao rođenog Izraelca (*sabra*) ili kao vojnika. Cionističko obrazovanje imalo je zadatak da kolonizuje dušu pojedinca i da stvori nov harmoničan kolektiv kao preduslov za uspeh političke i vojne borbe, a bez nje se ne može preći na fizičko, političko, vojno i kulturno kolonizovanje prostora i uspostavljanje jevrejske prevlasti, koja će i odražavati suštinski identitet tog kolektiva i njegovo mesijansko poslanje. Ovde se politička borba za stvaranje nacije i njenog zavičaja ne može odvojiti od metafizičkih temelja ideje o revoluciji ili od ideje borbe kao pravog zavičaja, s jedne, i od utopijske okosnice ili pozitivne utopijske ideje zavičaja s druge strane. Ona struja cionističkog pokreta koja je orijentisana na politički aktivizam u sadašnjici ne može se odvojiti od njene orijentacije prema prošlosti i budućnosti, i može se razumeti samo na osnovu njenih metafizičkih temelja i duhovne misije. Nasilnost normativnog obrazovanja i njegove manipulacije ovde se pokazuju kao preduslov borbe za ostvarenje ovog projekta, čiji je cilj s jedne strane stvaranje novog kolektiva i nove zemlje na osnovama identiteta koji je jevrejski narod stvorio u dijaspori s jedne, i poricanje palestinskog identiteta zemlje s druge. Pročišćenje mentaliteta dijaspore i pročišćenje Palestine, njeno pretvaranje u Izrael, postali su sastavni deo projekta ponovnog ulaska u istoriju i ispunjenja natpolitičke misije kakvu ima cionistička politika. U poslednjih 120 godina hegemonijsko cionističko normativno obrazovanje, koje je stvorilo Izraelce i Izrael, nije moglo da stvori i ovakav kolektiv i “njegov” prostor bez drugosti mentaliteta svojstvenog dijaspori, kao ni bez eko-

nomskih, društvenih i kulturnih faktora dijaspore i bez drugosti palestinskog naroda i palestinskog identiteta Palestine. Ovaj sukob predstavlja važan element za samokonstituisanje i hegemoniju normativnog cionističkog obrazovanja – kao što je to bio slučaj i kod normativnog palestinskog obrazovanja i njegovog projekta stvaranja nacije.

Izraelsko normativno obrazovanje moralo je da uspostavi jedinstven, koherentan diskurs kolektivnog pamćenja. Njegovo polazište bio je biblijski Cion, a njegova utopijska okosnica bio je pročišćeni Izrael. Ovaj diskurs, čiji je konačni proizvod cionistički subjekt, počiva na predstavi o određenom telosu kakav izražava logika gesla *migalut legeula*, od izgnanstva do spasenja. Posle holokausta, ovaj diskurs postavio je holokaust i njegovu pouku u svoje središte, a ideja *migalut legeula* konkretizovana je i ostvarena predstavom *mishoa litekuma*, od holokausta do vaskrsenja. U svojim različitim artikulacijama ovaj diskurs zasnivao se na ideji opšteg odsustva zavičaja s jedne, i iskustva nasilne nepravde prema Jevrejima s druge strane. To što su Jevreji bili istinska žrtva ljudske istorije a ujedno i subjekt istorije bilo je od presudnog značaja za formulisanje sekularizovane političke teologije. Na oba ta pola (Jevreji kao istorijske žrtve jednog neizbavljenog sveta i kao nosioci pretenzije na univerzalnu i nacionalnu pravdu) predstava o domu imala je poseban značaj. Jevrejska dijaspora i život Jevreja kao stalnih žrtava ljudske istorije nisu bili samo odraz izgnanstva Jevreja iz njihove zemlje i gubitka suvereniteta, oni su odražavali i opštu *conditio humana*, život u nepravednom, neizbavljenom svetu. U tom smislu cionizam je bio samo jedan pojavni oblik jednog daleko opštijeg i daleko bogatijeg jevrejskog utopizma, artikulisanog u mnogim i međusobno protivrečnim revolucionarnim projektima, od anarhizma i marksizma pa do naučnih revolucija u modernoj zapadnjačkoj kulturi i društvu. U cionističkom diskursu istorija bezdomništva ne može se odvojiti od pitanja nasilja u istoriji i želje da se izgnanstvo kao *conditio humana* prevaziđe. Smatra se da je nasilje u istoriji, ili sveprisutnost onih uslova koje je Marks nazvao “predistorijom”, naročito jasno i s neumitnom žestinom manifestovano u zlu kakvo se tokom čitave istorije činilo Jevrejima. Posle holokausta, ova sekularizovana politička teologija postala je glavni izazov za normativno cionističko obrazovanje: ona je instrumentalizovana u podršci koju je dobio jevrejski zahtev da Izrael bude suverena jevrejska država, odnosno u odsustvu podrške palestinskom diskursu i konkretnim izazovima koje je on nametao ostvarenju jevrejskog diskursa.

Predstava o statusu žrtve i autopercepcija Jevreja kao paradigmatskih žrtava sekularne istorije imale su važnu ulogu u stvaranju diskursa *migalut legeula* i *mishoa litekuma*. U okviru hegemonijskog cionističkog diskursa, koncepcija žrtve istorij-

ski se vezivala za period koji su Jevreji proveli živeći u dijaspori. Normativno cionističko obrazovanje stavilo je znak jednakosti između kraja jevrejskog statusa žrtve s jedne, i samoemancipovanja od mentaliteta dijaspore (*galutiut*) i “neprirodnog” života Jevreja u dijaspori, ostvarenog povratkom u “zavičaj”, s druge strane. S tog stanovišta, Izrael se pojavio kao zemlja koju zarobljenu, izopačenu i opustošenu drže tuđini i primitivni stanovnici koji su se ponekad nazivali Arapima, ponekad beduinima, ali nikako Palestincima. Posebno se velika pedagoška i politička energija uložila u *geulat akarka*, spasenje zemlje. Povratak u zavičaj smatrao se elementom emancipacije i pročišćenja, dok se zavičaj doživljavao kao zarobljenik koji živi u neprirodnim uslovima, kao opustošena i ponižena zemlja, pa je “novi Jevrejin” imao grandiozan zadatak da spase zemlju i emancipuje sebe – da gradi, obnavlja i da bude građen (*livnot uleibanot ba*). Prema normativnom cionističkom obrazovanju to dvoje nikako se nije moglo odvojiti. Tako se i sećanje na holokaust instrumentalizovalo, a tragična istorija i Amalik, njen protagonista, služili su kao legitimacija za osnovne ciljeve cionizma.

181 Pedagozi cionističke orijentacije prikazivali su Amalika kao istorijskog agensa koji je odgovoran za jevrejske žrtve. Kako je pisao Ben Zion Diner, najvažnija ličnost u istoriji obrazovanja u Izraelu, “Amalik je konstanta koja kod nejevreja uvek postoji” (*Mida amealehet bein aumot*). Holokaust se tumačio kao jedan od vrhunaca u istoriji jevrejske patnje vezane za život u dijaspori. Iza Hitlera ili hitlerizma kri-la se večita suština, a nju je reprezentovao istorijski Amalik. U tom smislu je i Hitler bio sinonim za Amalika, ali se poraz nacizma nije mogao protumačiti kao poraz Amalika. Amalik, iako prikazivan kao sila odgovorna za patnju Jevreja u dijaspori, tumačio se i kao, odnosno naročito kao nešto što postoji i kod kuće, u Izraelu. Palestinci su postali Amalik današnjice i naopaka stvarnost Izraela kao Palestine, a žrtve pokušaja da se Palestina ponovo osvoji i “spase” prikazivane su kao mučenici (*kedoshim*) – kao što su i na palestinskoj strani postojali mučenici, žrtve i njihovi silnici (*shaid*).

Cionističko hegemonijsko obrazovanje ujedinilo je i žrtve negiranja cionističkog puta u zavičaj i žrtve borbe za “oslobođenje Izraela” kao zavičaja svekolikog jevrejstva. Pod sloganima kakvi su *migalut legeula*, školski program odražavao je i proizvodio cionistu koji ne osporava temelje, praksu i ciljeve ovakvog diskursa, navodne suparnike i navodne neprijatelje. Udžbenici iz istorije, školski rituali, pomeni, knjige uspomena i posebne ceremonije, pa čak i umetnost, mediji i muzeji radili su na reprodukciji hegemonijskog diskursa i učestvovali u konstruktivnom mobilisanju svakodnevnog simboličnog i nesimboličnog nasilja – a sve u cilju ostvarenja pouka i ideala ovog diskursa uperenog protiv Amalika naše generacije, Pale-

stinaca. Jedan od izraza ovakvog diskursa jeste dan pomena na holokaust, *Yom Ashoa*, koji je gotovo spojen s danom pomena na izraelske vojnike poginule u ratovima za nezavisnost (*Yom Azikaron Lehalelei Ma'araho Israel*), a na njega se, opet, neposredno nadovezuje proslava Dana nezavisnosti jevrejske države u Izraelu, *Yom A'atzemaut*.

Odbacujući jevrejsku koncepciju dijaspore kao ontološkog znaka i kao preduslova za ispunjenje jevrejskog poslanstva u svetu, kao znaka da su oni izabran narod, cionizam je odbacio i izgnanstvo kao zavičaj za Jevreje, odbacio odvojenost Jevreja od sekularne odnosno nasilne istorije i njihovo bezdomništvo. Odbacivanje *gole*, dijaspore, kao mentaliteta i kao socio-kulturnog i istorijskog konteksta jevrejskog života bilo je preduslov za nastanak hegemonijskih cionističkih pokreta koji su se borili za političko, istorijsko negiranje dijaspore i za stvaranje i razvoj Izraela kao zavičaja za Jevreje i kao njihove suverene države. Borba za ovakav projekt zahtevala je i da se istovremeno negira legitimnost palestinskog zahteva, zahteva za Palestinom kao zavičajem Palestinaca, i da se negira njihovo negiranje cionističkog projekta. Izraelsko-palestinska eksplicitna i vidljiva borba ne može se razumeti nezavisno od simboličnog i nevidljivog nasilja. Borba za imena mesta (Jerusalim ili El Kuds, Ein Hod ili Ein Hud, Heifa ili Haifa) i njihov izraelski ili palestinski identitet (i za konkretan tip tog "palestinskog" ili "izraelskog" identiteta) ne mogu se odvojiti jedna od druge.

182

Pošto ne priznaju legitimnost Drugog ili/ni legitimnost njegovog prava na Izrael/Palestinu kao zavičaj, oba kolektiva stoje u dijalektičkom odnosu koji i omogućava i pospešuje vidljivo i nevidljivo nasilje među dvema suparničkim grupama, ali ih istovremeno i konstituise kao kolektive. Oba sukobljena kolektiva vide sebe kao jedinog legitimnog vlasnika teritorije, a Drugog prihvataju samo kao opasnost po autentičan ili idealan identitet svog zavičaja, odnosno kao njegovo izopačenje. Oba suparnička normativna sistema obrazovanja posebno mesto dodeljuju vezi između žrtve i silnika. Za Izraelce kao Jevreje, sećanje na njihovu istoriju kao lanac patnji koje su izraz zla u ovom svetu, ali i izraz posebnog cilja i jedinstvenosti jevrejskog naroda u istoriji nije samo verski imperativ: ono je i konstitutivni element njihovog tradicionalnog obrazovanja i tradicionalnog identiteta Jevreja, a postalo je i najznačajniji deo hegemonijskog cionističkog obrazovanja – sve do promena koje je unela poslednja generacija. Upravo tu, u okviru istorije patnje, sećanje na holokaust dobilo je za cioniste presudan značaj. U takvom projektu, sećanje na holokaust instrumentalizovalo se i još uvek se instrumentalizuje i reprodukuje u zavisnosti od četiri međusobno povezana, a ponekad i međusobno sukobljena faktora:

1. Tradicionalni sukob s Jevrejima necionistima i anticionistima, koji se tumačio kao konačni "dokaz" za ispravnost cionističkih ciljeva, negiranja dija-

spore i zahteva da se Jevreji vrate u svoj zavičaj, jer je to navodno jedina garancija za bezbednost njihovog kolektiva i za povratak u normalan nacionalni život;

2. Protivrečnost između imperativa “povratka nacionalnoj normalnosti” i autopercepcije Jevreja kao jedinstvene nacije s istorijom i svetovnim telosom kakvi nemaju presedana čak i u okviru sekularizovane političke teologije, čija je okosnica povratak kući. Ne samo oci cionizma, poput Hesa, Borohova, Jabotinskog, Gordona i Arlosorova, nego čak i vođe kako cionističke levice, tako i cionističke desnice posle osvajanja nezavisnosti, poput Ben Guriona i Begina, reprodukovali su i razvili ovu sekularizovanu političku teologiju. Pitanje Jevreja kao istinskih žrtava svetske istorije i ponovno uspostavljanje jevrejskog zavičaja i mentaliteta *sabre*, za razliku od mentaliteta dijaspore (*galutiut*), zahtevalo je i opravdavalo instrumentalizaciju sećanja na holokaust.

183 3. Instrumentalizacija sećanja na holokaust i njen značaj u hegemonijskom cionističkom diskursu dodatno su se povećali s palestinskom nakbom, s konstituisanjem suparničkog palestinskog diskursa, i s palestinskim (kontra)nasiljem i negiranjem instrumentalizacije holokausta kakvu su forsirali cionisti, negiranjem pouke izvedene iz holokausta i želje da se Izrael afirmiše kao zavičaj Jevreja i konačan odgovor na holokaust. Dok su poricali holokaust ili umanjivali njegove razmere, negirali pravo Jevreja da i na koji način žive u Izraelu, Palestinci su istovremeno i pružali nasilan otpor ostvarivanju cionističkog projekta: ove dve stavke ujedinile su se za cioniste u fiktivnu stvarnost novog holokausta, samo ne u dijaspori nego samom Izraelu. Odgovor na ovu egzistencijalnu i ideološku opasnost integrisan je u sklonost da se negiraju patnja Palestaca i nepravda koja im je nanescena tokom ostvarenja cionističkog projekta. Strah od novog holokausta i strah od priznavanja odgovornosti za nakbu postali su dve strane istog novčića. Tako je nacionalsocijalizam negirao drugost Drugog, tako su Palestinci negirali drugost Drugog i njegovu patnju i težnje u slučaju Izraelaca, tako su Izraelci negirali drugost Drugog u slučaju Palestinaca. Palestince i Izraelce ujedinjavala je njihova nesprennost da priznaju ne samo istorijske tragedije i patnju, nego i patnju u sadašnjici i želju za zavičajem kao mestom spokojsva i sigurnosti. Takva nesprennost obeju strana da onoj drugoj priznaju pravo na zavičaj postala je sastavni deo kolektivnog identiteta, ali je pokazivala i u kojoj je meri svaki pojedinačni kolektiv uzimao izgnanstvo kao referentnu tačku za ideju zavičaja. Kako se postepeno formira postmoderna stvarnost u kojoj se konstitutivni mitovi cionizma i njegovo kreativno nasilje sve više dezintegrišu, raste i broj Izraelaca koji su svesni ovoga: sve više Izraelaca priznaje da je Izrael za Palestince Palestina, odnosno priznaje da je Palestina legitiman zavičaj za Palestince, i priznaje i istorijsku nepravdu koja je Palestincima učinjena tokom nakbe, pre te tragedije i sve do dana-

šnje tragedije. Istovremeno opada i broj Izraelaca koji smatraju da je Izrael legitiman zavičaj samo za Jevreje, dok raste (zasad još uvek mali) broj onih koji Izrael više ne smatraju ni legitimnim zavičajem Jevreja, bilo u prošlosti, bilo u sadašnjosti. S obzirom na to, ali i kao sastavni deo tog procesa, mitologizacija sećanja na holokaust postala je efikasnija nego ikad. No, treba imati u vidu i da normativno cionističko hegemonijsko obrazovanje ipak nije tako efikasno instrumentalizovalo sećanje na holokaust, pošto se ono u očima velikog dela izraelskog srednjeg sloja gotovo u potpunosti dezintegrisalo i izgubilo svoju manipulativnu moć.

4. U postmodernim prilikama koje vladaju u izraelskom društvu i kulturnoj industriji, sećanje na holokaust nije iščilelo: ono je integrisano u sistem i proizvodi se, distribuirano i konzumira kao i bilo koji drugi reifikovani artikal na tržištu ideja. Mekdonaldizacijom ovog foruma, “iskustva iz holokausta” i “obilasci Aušvica” postali su artikli i tako dobili određenu vrednost. Time se ne proizvodi moderna predstava o datom ili obećanom zavičaju, već se proizvodi njegova postmoderna alternativa. Ovaj proces povećava prostor u kom bi Izraelci mogli da priznaju palestinskog Drugog, njegovu patnju i sopstvenu odgovornost za nju, ali, s druge strane, on ne samo što depolitizuje to priznanje, nego dekonstruiše i traganje za zavičajem i osetljivost za bezdomništvo; ne samo što obesmišljava nacionalnu solidarnost i spremnost na žrtvovanje zarad ostvarenja kolektivnih ideala i imperativa, nego ukida i čovekovu sposobnost da preuzme odgovornost za to što je Drugi prognan, iskorenjen iz zavičaja, i spremnost da nepravdi pruži otpor i da se bori za dijalog. Besmisao kao mašinerija za zabavu postaje bezobalni, sveprisutni dom.

184

Normativno obrazovanje na palestinskoj strani paralelno je cionističkom. Osim ako se ne protumači kao puka reakcija na cionistički projekt, ono se ne može razumeti a da se u obzir ne uzme borba na život i smrt između ova dva kolektiva. I u slučaju Palestinaca formativno kolektivno iskustvo jeste iskustvo izgnanstva, iskustvo patnje i bezdomništva čak i kad nisu direktno iskorenjeni iz svoje zemlje.<sup>14</sup>

Edvard Said o tome ima sasvim jasan stav: “Nema sumnje da mi *de facto* činimo zajednicu, iako je ona u srži izgrađena na patnji i izgnanstvu”.<sup>15</sup> To ne znači da Palestinci treba da se odreknu svog identiteta zbog tragedije i svakodnevne patnje kroz koju prolaze, naprotiv, upravo patnja, gubitak zavičaja i određuje njihov identitet. Mahmud Derviš piše o tome u svojoj pesmi “Palestinska rana”: “Lišeni

---

14 Glen Bowman, “‘A country of words’: conceiving the Palestinian nation from the position of exile”, u: Ernesto Laclau (ed.), *The Making of Political Identities*, London/New York 1994, str. 139.

15 Edward Said, *After the Last Sky*, London 1986, str. 5.

smo sećanja, brda Karmela su u nama, a na trepavicama nam je trava Galileje, i ne reci, želeo bih da joj pohrlimo poput reke, samo to ne reci! Mi smo u srcu našeg zavičaja... i on je u nama!”<sup>16</sup> Čežnja za “pravom” Palestinom postaje konstitutivni element identiteta kakav postuliraju normativni aparati i njihovi agensi. Aparat reprezentovanja, simbol i njegovi agensi kao “autentični Palestinci” čine jednu celinu. Sam Derviš je delimično svestan toga, i kaže u jednom intervjuu: “Ovo je pokušaj da se zemlja fiksira u jeziku i u telu. U slučaju Palestinaca postoji nešto specifično i posebno: kad su otišli, kad su prognani, Palestinci su sa sobom poneli i ključeve, i jako im je stalo do toga da te ključeve čuvaju na sigurnom, makar to bilo u izbeglištvu ili u zemlji u koju su se iselili. U tom smislu i ključ je sa sobom poneo kuću. U tom smislu kuća je ostala uz onog ko je otišao. Nije otišao samo čovek, otišla je i zemlja, i ona se nalazi svuda gde je Palestinac. Svesno i nesvesno on je imao potrebu da to mesto svuda nosi sa sobom, da ga svuda oseti, pa su beskućnici postali i čovek i zemlja. Zato se kod mene zavičaj tako često javlja kao kofer. Moj zavičaj istovremeno i jeste i nije kofer.”<sup>17</sup>

185 Savremeno iskustvo zavičaja stoji u tragičnoj suprotnosti s tradicionalnim neartikulisanim pojmom zavičaja kao nekog skrovitog dela ličnosti koji se podrazumeva, ali koji je razoren u nakbi ili koji se rečju nakba tek artikuliše. Treba znati da u arapskom ne postoji reč koja bi imala isto značenje kao zavičaj, *homeland*, *Heimat*: najbliža reč u književnom arapskom jeste *mauten*. Postoji, doduše, i *muskat al ras* (tamo gde mogu da spustim glavu, ali može da bude i kuća pradedova). Ta predstava o zavičaju kao *mauten* postaje nešto bliža značenju reči *Heimat*, ali se ipak veoma razlikuje od nje zbog “konkretnih iskustava kakvo je ono kroz koje su prošli stanovnici Jafe i svi drugi koji su napustili palestinske gradove i sela – tada čežnja za zavičajem, traganje za njim postaju *mauten* ili *muskat al ras*. Iskustvo grada ili kraja i kuće u kojoj čovek odrasta, u kojoj je osetio prve tračke sreće, što je deo njegovog unutar-njeg života koji mu niko ne može oduzeti, postaje nešto neopipljivo, nešto mnogo više: ono postaje simbol.”<sup>18</sup> Na ovom se mestu jevrejska predstava o zavičaju u izgnanstvu i palestinska predstava o zavičaju, kao i predstava o gubitku zavičaja i patnji, približavaju jedna drugoj (uza sve razlike) i čine neku vrstu dijalektičke celine.

Prisustvo Jevreja shvata se kao kaljanje čiste zemlje palestinske, ili čak kao svakodnevno silovanje zemlje i njene nevinosti i čistote.<sup>19</sup> Ta predstava o zavi-

---

16 Mahmoud Darwish, *Dewan Mahmoud Darwish*, Beirut 1989, str. 342.

17 Mahmoud Darwish, “There is no holyness to the executioner”, u: *El Carmel* 52 (Summer 1997), str. 221.

18 Hisham Sharabi, *Jafa, an Aroma of a City*, Beirut: Dar el Fatah, 1991, str. 15.

19 *Ibid.*, str. 15-16.

čaju kao ukaljanom, izvitoperenom mestu koje njegovi nezakoniti i nasilni osvajači siluju zajednička je i Jevrejima/Izraelcima i Palestincima. Neki palestinski mislioci koji priznaju sličnost ove dve pozicije stavljaju ih u okvir dvaju suparničkih diskursa koji se u jednoj simboličkoj, ali i politički i egzistencijalno tragičnoj borbi nadmeću za prevlast.<sup>20</sup> Međutim, s palestinskog stanovišta ne postoji nikakva simetrija između ove dve pretenzije na zavičaj ili između dve predstave o zemlji koja je zagađena ili oskrnavljena, kao što ne postoji nikakva simetrija ni između dve predstave o dijaspori i povratku domu.

Palestinski diskurs još nije do kraja artikulisan, još uvek se mnogo raspravlja o konstruisanju i o legitimnom predstavljanju palestinskog identiteta. Pa ipak, svi palestinski politički aktivisti, većina palestinskih intelektualaca i većina palestinskog stanovništva smatra da prisustvo Jevreja u Palestini i izraelska ideja Izraela kao zavičaja za Jevreje nisu legitimni, te da su Jevreji odgovorni za nakbu.

Etnocentričnost hegemonijskog cionističkog diskursa izražena je i u izraelskoj Deklaraciji nezavisnosti, ali njoj parira etnocentričnost palestinskog diskursa, izražena u fundamentalnim tekstovima kakvi su Nacionalna povelja *A'amana* (iz 1964. i 1968.) i Deklaracija nezavisnosti (iz novembra 1988). Prema članu I Nacionalne povelje iz 1968, "Palestina je zavičaj arapske nacije i sastavni deo velike arapske domovine. Palestinski živalj deo je arapske nacije". Član 3 kaže da "arapska palestinska nacija ima zakonito pravo na svoj zavičaj", a u članu 4 palestinski identitet vezuje se za zemlju: "Palestinski identitet je suštinski ukorenjen karakter koji ne može nestati. Sinovi ga nasleđuju od očeva. Cionistička okupacija i razbijanje arapske palestinske nacije kao posledica holokausta ne remete ličnost arapskog palestinskog naroda i njegovu palestinsku nacionalnost, niti ga negiraju." U palestinskoj Deklaraciji nezavisnosti ova veza između zemlje i palestinskog identiteta sasvim je eksplicitno formulisana: "Na zemlji na kojoj se Bog javio čovečanstvu, na palestinskoj zemlji, rođen je palestinski narod, tamo je odrastao, razvijao se i tvorio svoje ljudsko i nacionalno postojanje kao organski, neraskidiv odnos između nacije, zemlje i istorije." Treba, međutim, naglasiti da su oba ova zvanična teksta sastavili palestinski egzilanti u dijaspori. Pogled na izgnanstvo ovde je od posebnog značaja zato što se palestinski identitet javlja kao odraz identiteta zemlje i kao esencijalna dimenzija postojanja, a ne kao istorijska, kontingentna konstrukcija. U nezvaničnim tekstovima, u pričama, pesmama, pozorišnim komadima i esejima, iskustvo nakbe, izgnanstvo, svakodnevno iskustvo gubitka zavičaja i forsiranje pamćenja eksplicitno

186

---

<sup>20</sup> Edward Said, "Keynote essay", u: Ghada Karmi (ed.), *Jerusalem Today: What Future for the Peace Process?*, Berkshire 1996, str. 16.



se prikazuje kao sastavni deo formiranja palestinskog kolektivnog identiteta. Edvard Said, koji i ukazuje na to, naglašava i konstitutivnu funkciju koju imaju patnja Palestinaca i nasilje koje se vrši nad njima – a to je još jedna sličnost sa cionističkim diskursom i poimanjem Jevreja kao paradigme za žrtve ljudske istorije.<sup>21</sup> Formativna snaga koju sadrži gubitak zavičaja eksplicitno se dovodi u vezu s gubitkom zavičaja koji su pretrpeli Jevreji, ali se stavlja i u ideološki okvir u kom se cionisti javljaju kao puki kolonizatori.<sup>22</sup> Mnogi naučnici, pisci i pesnici insistiraju na ovoj temi.<sup>23</sup> Palestinci jesu izgubili zavičaj, ali on zbog toga nije postao onako nerealan ili dalek kakav je bio Jevrejima, koji se za njega mole svakog dana i koji su se uvek, gde god da su bili, pozdravljali sa “dogodine u Jerusalimu”. Kod Palestinaca ovakav stav nalazimo kod Mahmuda Derviša, koji piše: “Mi imamo zemlju svu od reči. Govori, govori, pa da mogu svoj put da stavim na kamen od kamena. Mi imamo zemlju svu od reči. Govori, govori, pa ćemo možda znati gde je kraj ovog putovanja.”<sup>24</sup> Palestinsko iskustvo jeste iskustvo ljudi iskorenjenih iz zemlje koju svakodnevno siluje njen dušmanin.<sup>25</sup> Palestinsko iskustvo izgnanstva, tvrdi Said, svedoči o “nepremostivom jazu silom otvorenom između ljudskog bića i njegovog rodnog mesta, između sopstva i njegovog istinskog doma”.<sup>26</sup> Izgnanstvo, žrtva (ili nakba) i patnja, ili palestinski identitet i Izraelci koji od Palestinaca čine žrtve, postali su neraskidiva celina.

187 Glavno mesto u tom palestinskom diskursu ima otpor prema izraelskoj instrumentalizaciji sećanja na holokaust, putem kojeg Izraelci žele da opravdaju, prikriju ili marginalizuju palestinsku tragediju, a ona je stravična cena plaćena zarad ostvarenja jevrejskog kolonijalističkog projekta.

Palestinci nisu odbacivali samo tvrdnju Jevreja da su upravo oni legitimni vlasnici Izraela ili njegovi sinovi: oni su odbacivali, i još uvek odbacuju svaku istinsku vezu između Jevreja i Izraela kao njihove domovine, a ne samo onu cionističku i necionističku pretenziju Jevreja na ekskluzivno vlasništvo nad Izraelom. Sama patnja Jevreja u dijaspori nikad nije bila osnovni argument kojim su cionisti opravdavali svoje pravo na zemlju kao na zavičaj Jevreja, ali su patnja i žrtva nesumnjivo bili od izuzetnog značaja u jevrejskoj političkoj teologiji. Kao naličje cioni-

---

21 Edward Said, *After the Last Sky*, str. 5.

22 *Ibid.*, str. 120.

23 Glen Bowman, “A country of words”, str. 145.

24 Mahmud Darwish, “We travel like other people”, u: *Victims of a Map*, prev. Abdullah al-Udhri, London: Al Saqui Books, 1984, str. 31.

25 Hisham Sharabi, *Ibid.*, str. 15-16.

26 Citirano prema: Janet L. Abu Lughod, “Palestinians: Exiles at Home and Abroad”, u: *Current Sociology*, 36: 2 (Summer 1988), str. 61.

stičkog diskursa, kao njegov odraz u ogledalu, palestinski nacionalni pokret nikad nije bio spreman da prizna Jevrejima da su kroz čitavu istoriju bili žrtve, nije bio spreman na empatiju s njima, niti da im prizna poseban odnos prema Izraelu. Ovakav je stav vidljiv čak i danas u pregovorima između Izraelaca i Palestinaca. Palestinci dosledno odbijaju predlog izraelske strane da se Izrael odrekne suvereniteta nad mestom na kom se nalazi jevrejski hram (*har habait*), koji je ujedno i muslimanska džamija i važno versko sedište (*al aksa*), a da Palestinci zauzvrat zvanično priznaju posebnu vezu Jevreja s dotičnim mestom. Borba za pravo da se određen prostor predstavi kao Izrael ili kao Palestina, borba dveju strana za političku kontrolu nad kolektivnim suverenitetom, pitanje ko je žrtva a ko nasilnik, i moć da se identitet Izraela/Palentine konstruiše i reprezentuje postali su jedna celina. Filozofske i političke veze između holokausta i nakbe, pitanje ko je vlasnik Izraela/Palentine i čiji je to zavičaj, postali su konstitutivni za interno i eksterno izraelsko i palestinsko nasilje, koje je, sa svoje strane, značajan konstitutivni element u reproduovanju etnocentričnog kolektivism na svakoj od zaraćenih strana. U okviru svakog kolektiva, Drugo predstavlja pretnju za samo postojanje kolektiva, ono kalja zavičaj već samim svojim postojanjem, tako da onda i zemlja, a ne samo njeni autentični vlasnici, postaje žrtva. Cionisti su palestinske toponime zamenili "autentičnim" hebrejskim imenima ili izmišljenim novim imenima, i to je – bar s palestinskog stanovišta – neraskidivo povezano s iskorenjivanjem palestinskog stanovništva, s promenom topografije, arhitekture ili demografskog i političkog porekla, prostorâ i mestâ u Palestini. Zato se Palestinci, kad odgovaraju na ovakvo nasilje, po pravilu ne usredsređuju na izraelsku vojsku ili policiju, nego na civilno stanovništvo ili na fabrike, semafore, pošte, pa čak i na šume – na plodove ljubavi/silovanja Palentine, čime treba ubiti sam duh izraelstva, prevazići zabranjenu ljubav/ponovno sjedinjenje zemlje Palestine/Izraela i kolonista/Jevreja, zemlje koja je postala silovana Palestina/prosperitetni Izrael.

188

Podmetanje požara u šumama uglavnom ne privlači posebnu pažnju, pošto se u analizama izraelskog/palestinskog nasilja uglavnom govori o izgubljenim ljudskim životima, o materijalnoj šteti i novim barijerama za politički dijalog. No, ovaj fenomen ipak zaslužuje nešto više pažnje.

U hegemonijskom cionističkom diskursu, povratak u Izrael i stvaranje "novog Jevrejina" bilo je povezano sa željom da se ponovo uspostavi prislan odnos sa zemljom, sa zemljoradničkim načinom života i teškim radom, putem kojih je trebalo ponovo konstituisati pojedinca i naciju. A.D. Gordon već je početkom XX veka priznao da su Arapi (on ne kaže Palestinci) prisutni na tom terenu: "Ova zemlja je naša dok god je jevrejski narod živ i dok god ne zaboravlja svoj zavičaj. S druge

189 strane, pogrešno bi bilo reći da Arapi u tom zavičaju nikako ne postoje”, piše Gordon 1909. godine. Ko onda ima veće pravo na njega? “Jedno je sigurno: zemlja će pripadati onoj strani koja će biti spremna i koja će biti kadra da više pati i da više radi na zemlji... to je razuman zahtev, to je i pravedan zahtev – on je u prirodi same stvari.”<sup>27</sup> Zemlja se kupovala i obrađivala kako bi se “spasla”. Ako bismo cionistički pokret tumačili kao puku kolonizaciju, ne bismo mogli da uvidimo singularnost te kolonizacije u kojoj se zemlja od njenih vlasnika kupovala po svaku cenu, pa je time porasla vrednost palestinskog vlasništva, ali su, s druge strane, zemljoradnici Palestinci takođe morali da napuste svoj dom i zemlju koju su dotad obrađivali, ponekad i na dugo, dugo vreme; istovremeno je iz susednih zemalja imigrirao velik broj ljudi, i oni čine većinu današnjeg palestinskog stanovništva i predstavljaju konkurenciju jevrejskim imigrantima na tržištu rada. No, pored toga, takvim bismo tumačenjem u potpunosti prenebregli i idealističku dimenziju čitavog procesa, koja je bila i te kako važan element u stvaranju novog izraelskog kolektiva, prenebregli bismo i značaj koji je imala ideja o ulasku u pustu i zapuštenu zemlju, pošumljavanju goleti, isušivanju močvara i obrađivanju zemlje. Isušivanje močvara Hadere, kom su se jevrejski doseljenici posvetili krajem XIX i početkom XX veka, postalo je važan mit u normativnom cionističkom obrazovanju u školama, u književnosti, pozorištu i drugim medijima – a drveće tu ima najveći značaj. U komadu Andrea Finkerafeld-Amira *Prikupljanje kutija*, pustoš u zemlji simbolizuju komarci (inače i prenosnici zaraza u močvarnim krajevima). Močvare su se isušivale a plodna zemlja, koja se dobijala po cenu ljudskih života, obrađivala, i u svemu tome drvo eukaliptusa ima ulogu glavnog junaka: eukaliptus se zove “junakom Hadere”, i on, zajedno s drvećem iz drugih “spasenih” krajeva, isteruje pustoš.<sup>28</sup> Pošumljavanje zemlje nije postalo samo nacionalna stvar i obavezna aktivnost svake škole: ono je ušlo i u kolektivnu psihu i spojilo se s tradicionalnim jevrejskim stavom o svetosti zemlje i s religijsko-mističkim značenjem drveća i sađenja drveća.

Pošumljavanje gole i zapuštene zemlje kakvu je jevrejski *halutz* zatekao postalo je simbol za spasenje zemlje od pustoši, simbol izgnanika koji se vraća kući i zemlje-doma koja se vraća njemu. Na školskim svečanostima ono se često slavilo kao venčanje. U isto vreme, međutim, pošumljavanje je imalo i političku dimenziju, značilo je kontrolu nad prostorom, manifestovanje prisutnosti i snage cionističkog projekta, sprečavalo je naseljavanje Palestinaca i davalo zamah silovitom marginali-

---

27 Gordon, *ibid.*, str. 96.

28 Yoram Bar-Gal, *An Agent of Zionist Propaganda: The Jewish National Fund 1924-1947*, Haifa 1999, str. 240.

zovanju mentaliteta jevrejske dijaspore, na čije će mesto doći izraelski mentalitet – ako ne kao stvarnost, a onda makar kao ideal.

Palestinski otpor cionističkom projektu imao je i ima mnoge pojavne oblike, a jedan od njih je i podmetanje šumskih požara. Pošto u Izraelu/Palestini gotovo da i nema prirodnih šuma, i pošto je većina šuma sađena u sklopu naseljavanja Izraelaca (a palestinski intelektualci i političari smatrali su to uspešnom kolonijalnom agresijom, dok su procvetalu ili pošumljenu zemlju tumačili kao svakodnevno silovanje svog zavičaja), podmetanje šumskih požara ima posebno značenje. Potpuno negiranje cionističkog projekta, njegovog hegemonijskog diskursa, načina na koji on instrumentalizuje jevrejske žrtve i patnju u dijaspori, kao i negiranje prava koje on polaže na Izrael/Palestinu kao svoju zemlju – sve je to ujedinjeno u ovoj akciji. Njena polazna tačka može se naći i u drugim, bolje artikulisanim stavovima i postupcima, kao što je odbijanje da se prizna holokaust, umanjivanje njegovog obima i njegovih moralnih implikacija, ili trenutno zvanično odbijanje da se prizna svaka veza Jevreja s Jerusalimom i Brdom hrama. Pa ipak, takvo sporadično, pojedinačno, ali ipak uporno podmetanje požara u “šumama Jevrejskog nacionalnog fonda”, koji tako uspešno i tako prijatno kvari pogled na palestinski zavičaj, može se shvatiti kao poseban vid izraelsko-palestinskog sukoba. Šume se pale kao što voljena ćerka koja je “ukaljala čast porodice” prema palestinskoj tradiciji mora to da plati životom. Čast (čast zemlje i čast porodice) na arapskom se kaže *ard*, mada se piše na više načina. Pesnici, pisci, pedagozi i političari poigravaju se ovom homofonijom kada govore o zemlji koja se podala, koja se u potpunosti prepustila ljubavi s izraelstvom i nametanju odnosno ponovnom otkrivanju jevrejskog identiteta zemlje Izrael. Iz izgnanstva se zavičaj pominje uvek u vezi s onima koji istrajavaju u njemu i koji ga nisu napustili (*zumud*), uprkos svim nedaćama koje je donelo prisustvo Izraelaca. Reči Hišama Šarabija mogu da se uzmu kao paradigma: “Čovek zapravo i ne može da prigrli svoj zavičaj dok ga ne izgubi. Emigracija je nešto sasvim drugo. Silovanje/Skrnavljenje moje zemlje i gubitak zavičaja, dedine kuće i glasova mog detinjstva jeste neka vrsta ubistva.”<sup>29</sup> Palestinski identitet iščupan je iz korena. Ako bi prihvatili taj proces, palestinski intelektualci morali bi da prihvate silovanje Palestine kao svog zavičaja, pa čak i da ga podrže, čime bi oskrnavili sveto venčanje – a pošto takav čin mora da se pročisti, čime se to može postići bolje nego krvlju i vatrom?

Rešenost Palestinaca da oslobode Palestinu ne zna za uslove i ne zna za kompromise, što se vidi i na primeru palestinskih intelektualaca, čak i onih kod kojih postoji politička spremnost za pragmatičan dogovor. Pa ipak, kad se suoče s du-

---

29 Hisham Sharabi, *ibid.*

binama sukoba i sa sukobljenim predstavama o zavičaju, čak i političari poput Jase-  
ra Arafata odbijaju da prihvate pravo Jevreja na Izrael/Palestinu – delimično pravo  
ili umereno pravo ili makar vezu s njim/njom. Ovo je ranije bio hegemonijski stav  
cionističkog pokreta, ali on je od samog početka imao i aktivne oponente (unutar  
cionističkog pokreta i van njega), koji su branili prava Palestinaca i bunili se protiv  
nepravde koja im se nanosila. Obe strane su, u različitoj meri, dakako, promenile  
svoje stavove, što pod uticajem palestinskog nacionalnog pokreta, nastalog u senci  
pobedonosnog cionističkog projekta, koji je uspostavio ekonomski, tehnološki,  
vojno i kulturno snažnu državu, što pod uticajem koji su instrumentalni racionaliz-  
am, globalni kapitalizam i multikulturna stvarnost imali na samo izraelsko dru-  
štvo. Jedan od važnih faktora u samom izraelskom društvu, odnosno u njegovom se-  
kularnom delu, bio je demontiranje cionističke ideologije i njene idealističko-ko-  
lektivističke predstave o zavičaju, stvorene u izgnanstvu. Ovi procesi imaju daleko-  
sežne i različite posledice – jačanje individualizma, na primer, i mekdonaldizaciju  
ovog naprednog tehničko-naučnog društva s potrošačkim mentalitetom. S obzirom  
na ovaj trend, tradicionalna cionistička ideja zavičaja izgubila je na vitalnosti i na  
značaju. Kao deo ovog trenda, opet, sve veći segmenti izraelskog društva priznaju ne  
samo prisustvo Palestinaca kao nacije, nego i njihov diskurs i njihova legitimna pra-  
va, težnje i njihovu nakbu. No u isto vreme, na palestinskoj strani imamo sve jaču  
nespremnost da se Jevrejima prizna pravo na jednako legitiman diskurs (u kom bi  
Izrael bio zavičaj Jevreja) ili na zavičaj. Danas ne postoji palestinski intelektualac  
koji će biti spreman da u cionizmu vidi išta više od puke nasilne zapadnjačke kolo-  
nizacije koja je istrгла Palestince iz korena i uništila palestinski zavičaj i spokojan  
normalan život u njemu.

Ova asimetrija posebno je upadljiva kad se palestinski intelektualci ba-  
ve izraelsko-palestinskim sukobom, njegovim korenima i njegovom budućnošću.  
Iako palestinski identitet tumače kao istorijsku kategoriju, kao kontingenciju (pa ga  
tako i ne etiketiraju kao “ispravan” ili “pogrešan”, kao “autentičan” i “neautenti-  
čan”), intelektualci poput Edvarda Saida odbaciće izraelski diskurs kao “nasilan” ili  
“manipulativan” i neće priznati legitimnost jevrejske ideje Izraela kao zavičaja za je-  
vrejski narod. Najdalje su otišli oni koji su pokušali da prisvoje jevrejski diskurs i da  
Palestince prikažu kao prave Jevreje današnjice.

Edvard Said pridružuje se Azmiju Bišari i nekim drugim arapskim  
intelektualcima koji apeluju na to da Arapi odustanu od negiranja holokausta i da  
prestanu da umanjuju njegove razmere i moralne implikacije. No, s druge strane,  
iako zagovara jevrejsko-palestinski dijalog (ne izraelsko-palestinski), Said navodi  
i jedan preduslov za takav dijalog: jedna strana, jevrejska, mora da prizna da je ona

nasilnik, a da je druga strana njena žrtva. “U ovom sukobu nema simetrije. Moram to da kažem, i ja duboko verujem u to. Ovde imamo jednu stranu koja je kriva i drugu stranu koja je žrtva. Palestinci su žrtve.” Said toliko insistira na priznavanju holokausta i patnji kroz koju su Jevreji prošli ne samo zato što s tom patnjom saoseća i što i sam živi u izgnanstvu: on ima dijalektičku argumentaciju, u okviru koje konačne Hitlerove žrtve nisu Jevreji nestali u holokaustu, već Palestinci nestali u nakbi – žrtve žrtava su veće žrtve. Borba oko pitanja čiji je zavičaj zapravo Izrael/Palestina, i da li je taj prostor u stvari dostojan imena Izraela ili Palestine, i jednog i drugog ili ni jednog ni drugog, postaje neraskidivo povezana ne s pitanjem ko je propatio više, nego ko je stvarna žrtva ljudske istorije. To je borba na život i smrt oko pitanja čiji je diskurs pravi i ko njega nameće, ili, drugim rečima, čija kontrola nad reprezentovanjem diskursa efikasnije može da uništi suparnički diskurs i da prikrije nasilje koje vodi do pojednostavljenog opravdanja “autentičnog”, “ispravnog” ili “opravdanog” zahteva, interesa, patnje i “kontranasilja” prema drugom. No, i Edvard Said i neki drugi palestinski intelektualci žele nešto više od toga: Said se ne zadovoljava time da odbaci pravo Jevreja na Izrael kao njihov zavičaj i da ih osudi kao nasilnike, već želi da takoreći nasledi njihovo jevrejstvo (jevrejstvo u značenju života u trajnom izgnanstvu, jevrejstva kao bezdomništva) i proglašava sebe autentičnim Jevrejinom sadašnjice, kao što to čine neki drugi palestinski intelektualci. “Teodor Adorno je rekao da je u XX veku ideja doma odbačena. Deo moje kritike cionizma počiva na tome što cionizam precenjuje značaj doma. Cionizam tvrdi da je nama dom potreban, da ćemo učiniti sve da steknemo dom, čak i ako to znači da ćemo druge lišiti doma... Nikad nisam razumeo taj zahtev, ovo je moje mesto, pa se ti skloni. Jednako mi se ne sviđa ni taj povratak korenima, nekakvom čistom poreklu. Mislim da su velike intelektualne i političke katastrofe XX veka inicirali centripetalni pokreti koji su želeli da pojednostave i pročiste stvari. Oni su tvrdili da ovde moramo da gradimo naselja ili kibuce ili vojsku i da počnemo sve iz početka. Ne želim to ni za sebe, ja ne verujem u to. Čak i da sam Jevrejin, ja bih se borio protiv toga. A verujte mi, to neće dugo trajati... Ja sam poslednji jevrejski intelektualac. Ovakvih više nema. Svi drugi jevrejski intelektualci su učenjaci iz predgrađa, od Amosa Oza pa do ovih koji žive ovde u Americi, tako da sam ja poslednji autentični sledbenik Adorna. Reći ću čak, ja sam jevrejski Palestinac.”<sup>30</sup>

Sve je to deo jednog šireg trenda koji svakog cionistu, a neretko i svakog Jevrejina, prikazuje kao nacistu; taj fenomen je u arapskom svetu veoma raširen, a

---

<sup>30</sup> Edward Said, “My right of return”, an interview, *A'aretx*, 18. 8. 2000, str. 22.

Sarija, Bišara i Said eksplicitno se distanciraju od njega. No, uprkos tome, trebalo bi se zapitati da li Said zaista predstavlja neku alternativu ovom trendu, ili on u stvari samo nudi nešto rafiniraniji projekt u kom se Jevreji najpre prikazuju kao nacisti današnjice, da bi potom Palestinci nasledili ne samo status žrtve, dotad vezivan za Jevreje, nego i istorijsku moralnu misiju judaizma, dok se u isto vreme afirmišu i hegemonijski palestinski diskurs i suvereni zavičaj. Said, doduše, insistira na razlici između zla nacionalsocijalističkog režima i nepravde koju su Izraelci naneli Palestincima, ali se ujedno mnogo gorljivije protivi suštini judaizma, njegovoj moralnoj istorijskoj misiji, njegovom mesijanizmu i zahtevu za Izraelom kao svetim mestom i zavičajem. Tako se Said zapravo uklapa u opštiji palestinski trend kojim se nakba i svakodnevni život u Izraelu poistovećuju s Aušvicom i moralnim implikacijama holokausta, iako eksplicitno odbija ovaj deo normativnog palestinskog obrazovanja. Iako se slažemo s tim da je holokaust imao tragičan uticaj na današnje moralne stavove Izraelaca,<sup>31</sup> ne možemo da se složimo sa zaključcima koje Said izvodi, s njegovim ciljevima i zamislama njegovih sledbenika.

193 Na jedan specifičan način i Said stavlja znak jednakosti između holokausta i nakbe, ili makar svrstava Palestince i Jevreje u jednu grupu sa statusom žrtve kao zajedničkim imeniteljem. Time se Said ne sukobljava s opštom sklonošću Palestinaca da Izraelce prikazuju kao naciste današnjice; relativno skroman izraz takvog stava vidimo i u jednoj pesmi Tahira al Matukala: “Pre mnogo godina posrtao si pred ubicama iz Dahaua / Oca su ti ubili u Varšavskom getu / Prošao si kroz agoniju dok su ti sestru silovali u Aušvicu / Zar si zaboravio? Kako si mogao da napraviš novi Aušvic u srcu pustinje / Kako si se usudio da premestiš čitav narod s njegove zemlje? / Kako si se usudio da spaljuješ decu / Zar si zaboravio?”<sup>32</sup> Sledeći stepen jeste da Palestinci proglase sebe “istinskim Jevrejima”, kako to čini palestinski pesnik Kamal Bulta kad kaže “Osećam da sam Jevrejin”; Mahmud Derviš na to reaguje sa zebnjom: one arapske pisce koji su “brzi na peru” valjalo bi upozoriti “na opasnost i zavodljivost metaforičnih izraza, jer može da se dogodi da ugnjeteni Arapin u trenutku usamljenosti iznenada vidi sebe kao ‘novog Jevrejina’”. Derviš smatra da je to prosto izraz nasilnosti izraelske opresije, koja silnika pretvara u žrtvu, a Arapina u “novog Jevrejina”; Izraelci se, tvrdi Derviš, neće zadovoljiti time da u svoje pamćenje integrišu diskurs oružja i da navuku kostim žrtve, oni će morati da unište i pamćenje Palestinaca i da ih liše veze s mestom, istorijom i

---

31 Ilan Gur-Ze'ev, “Was Hitler really defeated?”, u: *Philosophy, Politics and Education in Israel*, Haifa 1999, str. 57-98.

32 Tair al Matukal, *A song from Ansar* 3, Ramalla 1989, str. 63 (na arapskom).

arapskim prostorom. Neće proći mnogo vremena, kaže Derviš, i Izraelci će tvrditi da su oni pravi Palestinci.<sup>33</sup>

Pomenuta Saidova pozicija kompleksna je i provokativna. No, njen osnovni cilj jeste da jedno nasilje opravda kao otpor drugom, pošto polazi od toga da su jedan diskurs i jedna pretenzija na zavičaj validniji od drugih. Nešto preciznije rečeno, u izraelsko-palestinskoj borbi oko reprezentovanja prava, statusa žrtve i autentičnosti Said staje na stranu Palestinaca, a Jevreje optužuje za simboličko i nesimboličko nasilje – gubeći pri tom iz vida Adornovu pouku (iako je deklarativno poštuje) da svako nasilje, svaki normativni aparat predstavlja provokaciju koja se mora prevazići. Saidov kolonijalni projekt su Palestina koja će progutati Izrael i palestinski identitet koji će progutati judaizam. Dekonstrukcija je ovde u službi palestinskog etnocentrizma, koji postaje univerzalan transcendentni projekt. Prisvajajući jevrejski zahtev za pravdom, osvajajući jevrejski diskurs i mesta njegovog porekla, njegove legende i pretenzije, palestinski narod ne postaje “prосто” kolektiv star ni celih sto godina, kolektiv tek nedavno osnovan, već i više od toga: on postaje istorijska sila i drevan, kompleksan moralni glas s univerzalnim pretenzijama i kulturnim projektom kakav nema presedana. U takvom projektu Said kao Jevrejin ne može da pronade svoj dom ni na jednom mestu, već na svakom mestu zatiče svoje bezdomništvo. Gubitak zavičaja se u ovom slučaju ne može odvojiti od nasilne borbe za ponovno osvajanje zavičaja – tu Said ne zna za kompromis što vidimo i po njegovoj nespremnosti da prihvati trenutni “mirovni proces” i pokušaj da se sukob između Izraelaca i Palestinaca reši mirnim putem. To što Said zagovara nastavak rata sve dok Izraelci ne budu konačno poraženi, dok ne predaju zemlju i ne priznaju da su oni u stvari nasilnici, izraz je njegove etnocentričnosti. No, Said u isto vreme odbija da prihvati implikacije i izazove normativnog obrazovanja, odbija svaki pokušaj da se prevaziđe nasilnost takvog obrazovanja, a njegov projekt i predstavlja neku vrstu usavršenog aparata za sprovođenje takvog normativnog obrazovanja. Spor oko pitanja ko je prava žrtva istorije, čiji je Izrael/Palestina zavičaj i ko je istinski Jevrejin predstavlja jedinstven izraz one opšte funkcije normativnog obrazovanja koje ima cilj da proizvodi kolektive, njihovu želju za zavičajem u smislu određene teritorije i njihovu automatsku autopercipiju koja istovremeno proizvodi i Drugog kao opasnost ili kao kolonizatora.

Dok i izraelska i palestinska strana žele da kontrolišu prostor, one žele da kontrolišu i njegove “istinske” reprezentacije ili da, polazeći od predstave o zavi-

194

---

33 Mahmud Darwish, “The Identity of Absence”, u: *Mifgashim* 7-8 (Autumn 1987), str. 27.



čaju kao metafizičkoj kategoriji efikasno unište suparnički diskurs. Tu palestinske patriote i izraelske patriote rade zajedničkim snagama; tu se naročito jasno može videti kako normativno obrazovanje stvara oba konkurenta kao glavne agense sopstvenog samoreprodukcovanja. Kontraobrazovanje, pak, ne bi smelo da se zadrži u okvirima diskursa ovih dveju strana, već bi moralo da prevaziđe ne samo ova dva diskursa nego i interakciju u kojoj se oni ostvaruju, uništavaju i zamenjuju još efikasnijim i još nasilnijim diskursima. Kao takvo, ono zaista nema “zavičaj” – bezdomništvo je njegov dom. Negativna jevrejska teologija, Hajdegerova ideja razotkrivanja po-stavke (*Ge-stell*) i Benjaminov i Adornov mesijanizam bez mesije ili negativni utopizam jesu neke od tačaka od kojih će osoba ubeđena u ispravnost kontraobrazovanja moći da pođe kako bi otpočela borbu protiv normativnog obrazovanja. Holokaust i nakba, kao i borba oko statusa neosporne i konačne žrtve i vlasnika autentičnog prava na zavičaj ne mogu se odvojiti jedno od drugog: oni čine tragičnu suštinu svakog obrazovanja. Obrazovanje se ne može odvojiti od stvarnosti kao neprekidnog sukoba oko egzistencije, oko reprezentovanja i oko prostora. U okviru takvog procesa i kao njegov izraz, obrazovanje proizvodi borbu za nacionalno oslobođenje čiji je cilj da porazi drugog i osvoji njegov aparat za reprezentovanje, njegovo pravo na zavičaj, pa čak i njegovo bezdomništvo.

195

Naslov originala: Ilan Gur-Ze'ev, “Holocaust/Nakbah memories as an Israeli/Palestinian homeland”, u: Ilan Gur-Ze'ev, *Destroying the Other's Collective Memory*, New York: Peter Lang, u štampi.