

Nikolai Jeffs

# Etika in estetika glokalnega kulturnega boja

Primer *Palestinskih sprehodov*

Raja Shehadeha

Raja Shehadeh je palestinski pravnik in mirovni aktivist, ki zagovarja »tretjo pot«. To pomeni, da ne privoli ne v kolaboracijo z izraelsko oblastjo ne v oboroženi odpor proti Izraelcem, temveč zagovarja neoboroženi boj,<sup>1</sup> katerega pomemben del so zanj pravni boj proti razlaščenju palestinske zemlje, ostajanje na okupiranem Zahodnem bregu in pisanje, ki mu pomeni ustvarjanje prostora svobode in sredstvo ozaveščanja. Nedavno je pritegnil mednarodno pozornost s svojim potopisom *Palestinski sprehodi: Zapiski o pokrajini, ki izginja*. V njem opisuje sprehode po okupiranem Zahodnem bregu v daljšem časovnem obdobju; prvi je opis izleta leta 1978, zadnji pa je nastal med prvo in drugo angleško izdajo *Palestinskih sprehodov*, torej med letoma 2007 in 2008. Knjiga je bila pred kratkim prevedena v slovenščino.

Pričujoči članek proučuje njen pomen v primerjavi z nekaterimi kanoničnimi potopisi iz Palestine, analizira etnocentrične rabe zgodovine in govori o tistih strategijah materialističnega pisanja o konfliktu, ki se poskušajo izogniti esencializacijam in asimetrijam izključevalnih ideologij ter medijskim spektaklom, ki tvegajo reprodukcijo ravno tistih epistemologij, iz katerih se sam konflikt hrani. Članek prav tako opozarja na psihogeografske prvine knjige, kako le-te poleg lokalne identifikacije omogočajo tudi globalno in kako lahko sprožajo nadaljno družbeno tvorno akcijo.

<sup>1</sup> Tudi v *Palestinskih sprehodih* je Shehadeh nedvoumen glede tega. Poboje civilistov v Izraelu, ki so jih povzročili palestinski ljudje bombe, denimo, označi (in s tem obsodi) kot brutalne (Shehadeh, 2012: 123).

## Tropi prazne zemlje: potopis kot sredstvo podreditve

V *Palestinskih sprehodih* Shehadeh omenja več zgodovinskih potopisov po Palestini. Njihovi opisi so za Shehadeha negativna motivacija, ker nazorno kažejo, kako se lahko literarne pripovedi spremenijo v sredstvo političnega razlaščenja. Zato se že na samem začetku postavlja vprašanje, zakaj tovrstnim potopisom sploh odpira prostor in s tem možnost njihovega ponovnega vdora v

bralno javnost? Odgovor je preprost: estetsko zaobjetje tovrstnih potopisov v *Palestinskih sprehodih* ne razkriva samo njihove dvomljive etike, temveč je v končni posledici subverzivno in jih delegitimira.

Naj pojasnimo podrobneje. Shehadeh navaja angleškega pisatelja Williama Makepeacea Thackeraya, ki je v potopisu *Zapiski s poti iz Cornhila do Velikega Kaira* [*Notes of a Journey from Cornhill to Grand Cairo*, 1846] Palestino opisal kot pokrajino krvi, zločina, pokolov in krvavih verskih obredov. Thackeray tudi pravi, da pokrajina ne more zbuditi nikakršnega drugačnega občutja kot srh (Shehadeh, 2012: 10). Shehadeh citira ameriškega pisatelja Hermana Melvilla, ki je v delu *Žurnali obiska Evrope in Levanta* [*Journals of a Visit to Europe and the Levant*, 1857] pisal o Palestini kot o pusti pokrajini, polni odpadkov (ibid.: 26). Prav tako navaja Melvillovega rojaka Marka Twaina, ki je v *Nedolžnih na tujem* [*The Innocents Abroad*, 1867] Palestino opisal kot neobljudeno, turobno in jalovo pokrajino, deželo, ki je brezupna, pusta in nesrečna (ibid.: 10–11, 114).

Thackareyevo opisovanje palestinske pokrajine poudarja eno osrednjih potez kolonialnega in/ali evrocentričnega potopisa: Drugemu pripisuje nasilje, krutost, barbarstvo, iracionalnost in fanatičnost. To stori zato, da bi se kolonialni Jaz posredno vzpostavil kot poseebljanje reda, kultiviranosti, zmernosti in razuma v kulturi, katere pripadnik je. Tako postane kultura pisatelja večvredna v odnosu do tiste, po kateri potuje. Potopisca, kot sta Melville in Twain, prav s svojim aktivnim, heroičnim in vsevednim potovanjem napolnjujeta Palestino s pripovednim smislom, saj jo sicer predstavljata kot neproduktivno in prazno. Takšno besedilo s tem postane diskurzivna predhodnica realnemu kolonialnemu zavojevanju, ki si domnevno prazno in neproduktivno pokrajino prilasti in »odreši« tako, da jo še intenzivneje, kot je že bila, vključi v proces zahodne kapitalistične modernizacije in globalizacije.

Thackeray, Melville in Twain so kanonični pisatelji. Prav ta kanoničnost, ne pa (ne)verodostojnost njihov poročil, vzpostavlja interpretativni krog, v katerem se lahko vsaka nova izkušnja tega ozemlja interpretira z uporabo enakih literarnih tropov, kot so jih uporabili že navedeni avtorji. Po eni strani literarna kanonizacija spodbuja afirmacijo in ponotrnanje sredstev, ki so pripeljala do kanonizacije same. Če je nadobudni avtor, na primer, odraščal na kulturni dieti kolonialnega in/ali evrocentričnega potopisa, ki je eden od vrhuncev kulture, ki ji pripada, bo zelo težko oporekal smiselnosti sestavin, ki so to dieto sestavljale. Najlaže je torej, da v svojem boju za literarno priznanje in kanonizacijo poseže prav po tistih sredstvih, ki so v preteklosti izkazala za uspešna. Literarni tropi, ki so avtorjem v 19. stoletju prinesli kanonizacijo oziroma kulturni, politični in ekonomski uspeh, so aktualni, uporabni in učinkoviti tudi v 20. in 21. stoletju.

Da bi razumeli kontekst, v katerem piše Shehadeh, in da bi razumeli še vedno obstoječo negativno politično aktualnost tovrstnih potopisov, se moramo spomniti, da literarni komparativist Edward Said v *Orientalizmu* opozarja na krepko ločnico med »užitki, raznimi junaštvii in bombastičnimi pričevanji posameznih romarjev na Vzhod (med njimi so bili tudi ameriški popotniki, na primer Mark Twain in Herman Melville) na eni strani in avtoritarnimi poročili znanstvenih popotnikov, misijonarjev in drugih strokovnih prič« na drugi (Said, 1995: 242).

A ta domnevno krepka ločnica in nemara jasna in navidezno nepremostljiva meja v sodobnosti, ki si jo morda delita poljubno literarno pričevanje in domnevni znanstveni diskurz, se lahko s časom vendarle zabiše. Zabrisanje te ločnice je posledica tega, da določen tekst potuje skozi čas in prostor ter vstopa v nova okolja kot samosklenjen in kot tako rekoč »že narejen«. Pri tem se lahko spregledajo ravno tisti elementi, ki so bili ključni v konstituciji teksta, vendar so njihove sledi v končni verziji teksta pokrite.

<sup>2</sup> Twain ga sicer preimenuje v Williama C. Grimesa. Ta besedna igra z avtorjevim priimkom sproži asociacijo na njegovo trdovratno umazanijo (*grime*) in zločine (*crimes*).

*Nedolžni na tujem* Marka Twaina so odličen primer tega procesa, pri katerem vrnitev h kontekstu teksta razkriva njegovo še dodatno problematično naravo. Mark Twain je, seveda, psevdonim Samuela Langhorna Clemensa. To pomeni, da obstaja določena distanca med Clemensom kot realno osebo in Markom Twainom kot avtorjem, zato obeh ni mogoče neproblematično istovetiti. Poleg tega se Mark Twain kot literarna osebnost v času pisanja *Nedolžnih na tujem* šele formira. Nadalje, Twain piše humorno in se pri tem norčuje iz domačinov okoli sebe, a prav tako se norčuje iz ameriške družbe, s katero potuje in, kakor je mogoče razbrati iz pripomb, se včasih norčuje tudi iz samega sebe kot jenkija na tujem. Povedano drugače, opraviti imamo z nezanesljivim pripovedovalcem, do katerega ima avtor tudi zaradi komičnih učinkov še dodatno ironično distanco. Pomembno je opozoriti, da so bili številni opisi Bližnjega vzhoda dodani pozneje in šele potem, ko se je Twain vrnil v ZDA. Twain je namreč izgubil pisma, ki jih je pisal, ko je bil na Bližnjem vzhodu, prav tako pa je moral razširiti že obstoječe gradivo, da bi bilo sploh dovolj obširno in primerno za objavo (Quirk, 2002: xix–xxxix).

Ponekod je svoje delo razširil z zapiski iz beležnic, ponekod se je zanašal na zmožnost fabrikacije nekaterih prizorov, drugod je že znano gradivo na komičen način predelal, kdaj pa kdaj pa se je zanašal na spomin (Quirk, 2002: xxix). A, kakor bi nas spomnil Freud, je spomin visoko kreativen proces produkcije pomena, ne pa neproblematična preslikava tega pomena iz preteklosti v sedanjost. Ob vsem tem se je Twain zanašal še na druge pisne vire z Bližnjega vzhoda, da pa bi povečal verodostojnost in svežino svojega pisanja, je mestoma problematiziral te vire tako, da jih je satariziral in dvomil o njihovi kredibilnosti.

Tako, med drugim, Twain kritizira knjigo *Nenavadni ljudje in znameniti kraji Svete dežele* [*Remarkable Characters and Memorable Places of the Holy Land*, 1868] Charlesa Wyllysa Elliota in poudarja, da je treba o deželi pisati resnicoljubno (Twain, 2002: 382–383). Drugje se norčuje iz ameriških popotnikov, s katerimi potuje, češ da pri svojem dojetanju tamkajšnjega dekleta zgolj dobesedno ponavljajo trope, ki so jih vzeli iz knjige Williama C. Prima<sup>2</sup> *Šotorsko življenje v Sveti deželi* [*Tent Life in the Holy Land*, 1857], ki pa z dejansko resničnostjo domnevno nimajo prav nikakršne povezave (ibid.: 399–400).

Glede na prej omenjene okoliščine, v katerih je nastala končna verzija *Nedolžnih na tujem*, je jasno, da je kontrast, ki ga med drugimi avtorji in svojim delom vzpostavlja Twain, nastal zaradi časovne in prostorske oddaljenosti, ki pa nima povezave z neposrednim doživljanjem Palestine, temveč je predvsem sredstvo, ki Twainu omogoči, da z navajanjem in polemiziranjem z drugimi avtorji razširi svoj rokopis in ga javnosti predstavi kot pričevanje, ki ima večjo avtoriteto in je bolj verodostojno od prejšnjih. Ta proces je lahko torej precej neodvisen od dejanskega stanja na terenu ali navedb avtorjev, kajti pomembnejše od dejanske vsebine je izpodbijanje teh del. Na primer, Prima prikaže kot dramatičnega in romantičnega avtorja, ki mu ni mar za resnico, in kot avtorja, ki je opisal lepoto nazaretskih žena, enega dekleta pa še posebej. Twain se temu preprosto upre tako, da predstavi svoje tako rekoč pravilno videnje stvari: »Arabski možje so pogosto čedni, arabske žene pa ne.« (ibid.: 400) Za to esencialistično in seksistično izjavo lahko rečemo, da je motivirana predvsem s Twainovo željo, da »dokaže«, da je »resnica« prav obratna od stanja na terenu, kakršno je opisal Prima. S samo dejanskostjo stanja pa nima prav nobene povezave.

Če ne upoštevamo zgornjega konteksta nastajanja *Nedolžnih na tujem*, se v ospredje njegovega razumevanja prebijejo domnevna podrobnost, barvitost opisa in neposredna izkušnja avtorja. To so elementi, ki povečajo verodostojnost njegovega potopisa ne glede na njegovo dejansko zanesljivost. Kombinacija prav navidezne verodostojnosti, zanesljivosti in kanonično-

<sup>3</sup> Ha-Am je bil zelo kritičen do političnega sionizma Theodorja Herzla. Zanj je bil sionizem temelj duhovnega preporoda. Kljub temu pa je bil Ha-Am v času, ko je sionistični voditelj Chair Weisman lobiral pri britanskih oblasteh in dosegel sprejetje Balfourjeve deklaracije (1917), s katero je bila Palestina priznana kot domovina Judov, eden izmed Weismanovih najtesnejših svetovalcev. Ha-Am se je tudi preselil v Palestino, kjer je leta 1927 umrl.

sti pa lahko tekst povzdigne v referenčno besedilo, ki ga lahko nova generacija piscev z znanstvenimi ambicijami brez kritične refleksije navaja kot avtoriteto še zlasti v tistem delu, ko gre za Twainove opredelitve Palestine kot naseljene pokrajine.

Preden pogledamo, kako so *Nedolžni na tujem* postali kredibilni primarni vir o Palestini, je treba poudariti dve stvari. Prvič, sam trop prazne zemlje, kakor jo uporablja Twain, ima zelo dolgo zgodovino. Izvira iz kolonialne pravne fikcije *terra nullius*, s katero se je lahko zemlja razglasila za neposeljeno in zato primerno za kolonizacijo. Projekt naselitve Palestine se navezuje na to fikcijo,

kajti ne pozabimo, da je bilo geslo »zemlja brez ljudstva za ljudstvo brez zemlje« osrednje mobilizacijsko geslo sionističnega gibanja. Spodbujalo je migracijo Judov in opravičevalo kolonizacijo Palestine pri evropskih in drugih simpatizerjih sionizma, vključno z nekaterimi politiki. Drugič, literarna in/ali propagandna predstava o prazni in neplodni pokrajini je bila povsem drugačna od realnosti na terenu. Po trimesečnem bivanju v Palestini leta 1891 je pomembni sionistični mislec Ahad Ha-Am v enem svojih esejev zapisal:

V tujini smo vajeni verjeti, da je Erec Izrael popolnoma pust in da je puščava, po kateri se ne seje, in lahko vsakdo, ki želi tam kupiti zemljo, pride in kupi toliko zemlje, kolikor si je želi. V resnici pa ni tako. V vsej deželi je težko najti neposejana polja. Samo peščine in kamnite gore, ki niso primerne, da bi tam raslo kaj drugega kot sadna drevesa – pa še to po težkem delu in velikih izdatkih za čiščenje in prevzem zemlje – samo ta niso kultivirana. (Navedeno po Khalidi, 1997: 101)<sup>3</sup>

Skratka, tisti Judi, ki so živeli v Palestini, niso mogli zanikati njene naseljenosti in kultiviranosti, razen če si tega niso zavestno želeli, vedoč, da opravljajo ideološko potvorbo. Palestina ni bila ne prazna ne neobdelana.

## Interpretativni krogi: zgodovina kot pomočnica izbrisa

Zgodovinar Rashid Khalidi opozarja, da je bilo veliko zgodovinskih virov, ki bi jih lahko arabski in palestinski zgodovinarji uporabili za pisanje zgodovine o Palestini, izgubljenih in uničenih. Mnogi so v arhivih v Izraelu in so zato še zlasti Arabcem težko dostopni. Delo palestinskih ustanov, ki bi se lahko ukvarjale z zgodovinopisjem, je oteženo. V izraelskem napadu na Libanon leta 1982 sta bila poškodovana Palestinski raziskovalni center in Inštitut za palestinske študije, ki sta imela v sedež v Bejrutu. Palestinske univerze na Zahodnem bregu in v Gazi delujejo v takih razmerah, da so temeljite in dolgotrajne raziskave izjemno težke. Zaradi vsega tega je nastalo zelo malo kakovostnega zgodovinopisja, ki bi ga pisali Palestinci sami. Pri nekaterih nearabskih avtorjih pa je problematično, da določene vire (evropske in judovske) bolj poudarjajo kot druge. In ko Arabce postavijo v ospredje raziskovanja in pisanja, jih bolj zanimajo nekatere skupine (urbani in pisмени razredi) kot druge (večinsko ruralno prebivalstvo) (Khalidi, 1997: 89–91).

Posledica tega je, da prizorišče palestinske zgodovine in komentatorstva pogosto zavzemajo dela, ki nimajo niti najmanjše povezave z akademskimi standardi in profesionalnostjo. Kljub temu pa imajo tak ugled in jih navajajo kot referenčna besedila. Zgodovinar Norman G. Finkelstein meni, da je večina kontroverznosti o izraelsko-palestinskem konfliktu ustvarjena

<sup>4</sup> Za temeljito in izjemno podrobno primerjavo Dershowitza in Peters, po kateri je mogoče povzeti, da gre za plagiat, glej Finkelstein, 2008: 276–286. Za primerjavo Dershowitзовih domnevno objektivnih trditve in dokazov, ki razkrijejo prav nasprotno, glej Finkelstein, 2008: 300–320.

umetno in da nastajajo predvsem kot posledica mistifikacije virov konflikta, invokacije antisemitizma in holokavsta kot sredstva za nevtralizacijo antisionističnih kritik izraelske politike in velikanskega števila povsem navadnih prevar (Finkelstein, 2008: 6–7). Najbolj znana primera tovrstnih prevar sta knjigi *Iz pradavne časa: izvori arabsko-judovskega konflikta o Palestini* ameriške novinarki Joan Peters (1984) in *Argument za Izrael* harvardskega profesorja prava Alana Dershowitza (2003). Obe deli so novinarji, akademiki in politiki izjemno pohvalili in sta bili prodajni uspešnici v ZDA.

Peters in Dershowitz sta instrumentalizirala Twainovo pisanje o Palestini in kot bomo videli v nadaljevanju, postane ta instrumentalizacija bolj jasna, če se za trenutek ustavimo pri demografiji Palestine. Dejstva so taka: pred prvim valom priseljevanja evropskih Judov leta 1880 je bilo na celotnem ozemlju Palestine 25.000 Judov in 300 tisoč Arabcev; 1947. leta 650.000 Judov in 1,3 milijona Arabcev. Po razglasitvi neodvisnosti Izraela leta 1948, ki je obsegal del ozemlja Palestine, naj bi bilo v novi državi 630.000 Judov in 900.000 Arabcev, a dejansko je bilo Arabcev le 170.000, kajti 730.000 je bilo izgnanih (Sand, 2010: 393–394). Palestinci niso zapustili svojih domov prostovoljno ali na poziv arabskih voditeljev, tako kot pravi sionistična propaganda.

A v nasprotju z zgornjimi podatki se je knjiga Joan Peters, ki je prvotno začela nastajati zaradi zaskrbljenega odziva na pereč problem palestinskih beguncev iz Izraela (Peters, 2000: 4), razvila v psevdoznanstveno legitimizacijo ideološkega projekta, ki ga lahko poistovetimo z izjavo nekdanje premierke Izraela in ene od ustanoviteljic te države Golde Meir, ki je rekla, da Palestinci ne obstajajo (Finkelstein, 2008: 2). Pri tem Peters afirmativno navaja zapis Marka Twaina, da je bila Palestina zelo redko naseljena. Tja naj bi se, vsaj tako trdi Joan Peters, Arabci začeli priseljevati iz sosednjih držav šele po sionistični naselitvi. A njena knjiga pravzaprav ni nič drugega kot »velika potegavščina ... viri so bili potvorjeni, ključne številke demografske študije falsificirane in dolgi deli besedila plagiat sionističnih propagandnih traktatov.« (ibid.)

Podobno je tudi z delom Alana Dershowitza. Zanj so trditve, da je bila palestinska zemlja povsem prazna, ekstremistične. A enako ekstremistične naj bi bile zanj tudi trditve, ki naj bi nastale po letu 1880, da je palestinsko ljudstvo obstajalo in da ga je premestila sionistična invazija. Domnevno objektivna »realnost« Palestine, kakor jo vidi Dershowitz, pri čemer se opira prav na Twaina, je, da je bila Palestina zelo redko naseljena (*vastly underpopulated*). Kot taka in zaradi tesne povezave z zgodovino in ideologijo Judov je bila primerna za njihovo »vrnitev« (Dershowitz, 2003: 22–24). Dershowitz v knjigi uporablja iste navedke kot Joan Peters in oba navajata tudi *Nedolžni na tujem* Marka Twaina. Toda med drugim je Dershowitz plagiral dele iz knjige Joan Peters, povrh vsega pa »citira absurdne vire« in tke svoje dokaze tako, da je težko najti »eno samo trditev ..., ki ne bi potvorila uglednega vira ali pa se ne bi sklicevala na bedastega« (Finkelstein, 2008: 17).<sup>4</sup>

Kako se v to problematiko vpenjajo *Palestinski sprehodi*? Problem zgodovinskega potopisnega pisanja o Palestini je, da so imeli popotniki že pred odhodom do neke mere napačno podobo o Palestini in jih je prevzel »močan odpor to tega, kar so tam videli« (Shehadeh, 2012: 10). Raje kakor da bi premagali ta odpor, so ustvarili svojo lastno, kakor temu pravi Shehadeh, domišljisko deželo. Ta, seveda, ne opisuje Palestine, ki bi bila znana Shehadehu in kakor sam poudarja, »zemljo, na kateri je vedno živel ..., ni izkusil skozi tančico besed, napisanih o njej, pogosto polno sprevrčanaj« (ibid.: 11).

Če na Shehadeha in na njegovo izkušnjo Palestine niso neposredno vplivali potopisi, čemu jih je potem omenjal? Mar ne bi bil molk o teh delih boljša strategija? Zavedanje, da Shehadehov

intertekstualni kulturni boj poteka na istem tekstualnem bojišču, kot ga zavzemajo kolonialni potopisi, zgodovinopisje in prosionistično komentatorstvo, je ključnega pomena. Na njihova mnenja odgovarja ponekod neposredno, drugič bolj posredno *tudi zato*, da tega diskurzivnega bojišča ne bi dokončno zavzeli zavojevalci. Shehadeh se dobro zaveda, kako je kulturni pomen in vpliv potopisov soustvarjal prav takšno prevladujočo podobo Palestine, ki se je odlično vklopila v dejanski in ne samo kulturno-simbolni sionistični kolonialni načrt. Njegove posledice ni mogoče izkusiti zgolj kot literarno doživetje, temveč tudi kot pravni, ekonomski, politični in vojaški pritisk, pregon in razlastitev Palestincev. Tako Shehadeh opozarja, da če popotniki niso želeli videti palestinskega prebivalstva, ali pa so nanj gledali »s predsodki in posmehom, kot motnjo na zemlji« (ibid.: 12), se to odlično vklaplja v dejanske procesa izbrisa Palestincev in Palestine.

Kakor smo videli, je lahko Twainov potopis *Nedolžni na tujem* iz leta 1867 še vedno kredibilni vir za avtorje, kot sta Peters in Dershowitz, katerih deli sta izšli v letih 1983 in 2003. Poleg tega se na primer dojemanje, da do prihoda judovskih naseljencev Palestina ni bila naseljena z arabskim prebivalstvom, dopolnjuje z nalogo, ki jo ima Izraelska družba za raziskovanje, da dokumentira zgodovinsko kontinuiteto med starodavnim in sodobnim Izraelom. Shehadeh to komentira takole: »To je mogoče narediti le tako, da izbrišemo vmesna stoletja in generacije prebivalcev s te zemlje in zanikamo, da so kdaj obstajali. V tem procesu spreminjajo in ponarejajo zgodovino – mojo in mojega ljudstva.« (ibid.)

V nasprotju s tem Shehadeh opozarja na naslednje: »V Palestini ima vsak vadi, vsak studenec, griček, škarpa in stena svoje ime, in to ime ima po navadi poseben pomen. Nekatera imena so arabska, druga kanaanska ali aramejska, dokaz, da je dežela starodavna in da je bila dolga stoletja nepretrgano naseljena.« (ibid.: 14–15) Obrat, ki ga ponujajo *Palestinski sprehodi*, je v tem, da ne revidira zgolj območja potopisa, temveč tudi historiografijo in komentatorstvo, ki se z njim napajata, ter tudi vsakodnevno politiko, ki jo izraelska oblast izvaja nad Palestinci. Prav s tem pa je žanr potopisa, v katerem so pisani *Palestinski sprehodi*, tudi sam osvobojen zgodovinsko prevladujoče funkcije diskurzivne podreditve in iz nje izhajajočih drugih oblik podreditve ljudstev in pokrajin, ki jih opisuje.

## Asimetrija ideologij izključevanja

V uvodu h knjigi Shehadeh opozori na svoj odnos do judovskih naseljencev na okupiranem Zahodnem bregu. To stori tako, da zgolj zamenja perspektivo, iz katere se hrani binarno izključevalni pogled na Izrael/Palestino, prav tako zamenja etičnost mest v njem, samo temeljno strukturo tovrstnega binarizma pa ne:

V knjigi so naseljenci, glavni negativci v mojih zgodbah, ves čas navzoči. Preziram agresivnost njihovega naseljevanja in njihove vedenje do zemlje in njenih prebivalcev, a se le redko srečujem z njimi. Poenostavljeno jih opisujem in jih mečem vse v en koš, prav tako kakor so popotniki v 19. stoletju na splošno govorili o lokalnih »Arabcih« in jih brisali z zemlje, ki so jo hoteli opisovati. (ibid.: 15)

Ta napoved o pripovednem maščevanju zaradi načina, kako so bili nekoč opisani Arabci, pa vendarle ne drži, kajti v nadaljevanju *Palestinskih sprehodov* Shehadeh prebija binarizem, ideološko strukturo, ki je skupna nekaterim oblikam palestinskega nacionalizma in sionizmu.

Da bi ta proces preboja lažje ovrednotili, je ključno opozoriti, da v nasprotju z delno napačno interpretirano dialektiko koloniziranja in kolonizatorja, ki jo opisujejo nekateri teoretiki dekolono-

nizacije, kot so Jean-Paul Sartre, Frantz Fanon in Albert Memmi (Sartre, 2010; Fanon, 2010; Memmi, 1990), koloniziranci ne tvorijo homogene skupine. Razlikujejo se po različnih, povsem nasprotnih osebno samorealizacijskih, družbeno spolnih, razrednih, generacijskih, kulturnih, političnih in verskih interesih. Boj med temi interesi za definicijo, smisel in razvoj nacije, in skupinami, ki te interese artikulirajo, je enako pomemben kot boj proti kolonizatorju. Zato emancipatorni projekti podrejenih skupin niso nujno istovetni s težnjami, ki jih imajo njihove elite.

Nacionalistična mobilizacija, ki poteka znotraj koloniziranih, se resda lahko poslužuje tropov samoizvornosti, esencializacije, avtentičnosti, samosklenjenosti in homogenizacije, s katerimi ustvarja nacijo koloniziranca. A kljub temu ima lahko koloniziranec specifičen, asimetričen pogled na svet. Tega zaznamuje naslednje: na eni strani se lahko zelo kritično zaveda mistifikacije, ki se je poslužuje nacionalizem, pozna razlike in konflikte v svoji kulturi in družbi ter jih zna empirično doživeti in materialistično misliti, a na drugi strani tega istega ne prepozna pri kolonizatorjih, katerih podobo poenoti tako, da jo idealistično projicira in potvarja. Skratka, kolonizatorji so potemtakem esencializirana skupina, ki je ne prečijo tiste družbene razlike in nasprotja, kot jih prečijo v skupini kolonizirancev.

Propagandno strukturiranje nacije po načelih samoizvornosti, esencializacije, avtentičnosti, samosklenjenosti, homogenizacije in hierarhizacije je značilno tudi za pripadnike in pripadnice kolonizatorjev. Razlikuje se le v etičnem vrednotenju med seboj primerjanih kultur. Tisti, ki drugo kulturo označi kot mesto zla, svojo lastno razume kot nosilko dobrega. Kulturna, družbena in politična nesmiselnost ene skupine potrjuje smiselnost druge.

Tudi kolonizatorji imajo asimetričen pogled na svet, s katerim svojo skupino kritično in materialistično vrednotijo, a se poslužujejo tudi redukcije kolonizirancev, s katero jih laže dehumanizirajo. Celotni populaciji pripišejo negativni življenjski scenarij, ki nalaga enovito in vseobsegajočo interpretacijo in iz nje izhajajočo totalitarno razrešitev stanja stvari.<sup>5</sup> Tako ena kakor druga stran opravičita kolektivno krivdo druge strani, z njo pa tudi iz nje izhajajoče kolektivno kaznovanje.

Interpretativna in družbena moč etnocentrizmov, nacionalizmov in rasizmov ne izhaja samo iz privlačnosti njihovih psevdoznanstvenih pogledov na svet, ki omogočajo zlahka razumljivo, hitro in »popolno« razumevanje različnih družbenih problemov, temveč prav iz možnosti asimetrije misli: materialistično vrednotenje in razbohotenje Jaza vendarle omogoča tudi sočasno idealistično konceptualizacijo in redukcijo Drugega.

## Radikalizacija pogleda »od znotraj«

Za razumevanje tega kako zgoraj opisana asimetrija različnih ideologij izključevanja deluje na področju pisanja, se velja spomniti trditve literarnega kritika Georga Lukacsa, ki je zapisal, »da bodo pisatelji večinoma od znotraj predstavili podobo razreda, na kateri temelji njihova lastna družbena izkušnja«. Posledica tega je, da bodo »druge družbene razrede predstavili od zunaj« (Lukacs, 1972: 94). Lukacseva misel o razredu velja tudi za pisanje o vsaki drugi družbeni skupini, vključno z etnijo in nacijo. Pogled »od znotraj« bo določeno skupino predstavil kot notranje

<sup>5</sup> V ideološki strukturi in praktični dejavnosti sionizma ne glede na to, ali gre za njegovo versko fundamentalistično obliko, ki pravi, da je Izrael dežela, ki je bila Izraelcem dana od boga, ali pa za politični sekularni sionizem, so Arabci »sinonim vsega degradiranega, strah zbujujočega, neracionalnega in surovega. Institucije s humanistično in socialno (celo socialistično) podobo so bile namenjene edinole Judom ... hkrati pa so bile prav neomajno nehumane za Arabce. Arabec je bil s svojim telesom in bitjo ter čustvovanjem in psihologijo, ki so mu jo pripisovali, *zunaj, onkraj sionizma*« (Said, 2005: 42).

heterogeno. Modus njene reprezentacije bo materialističen, zaznamovan bo z mnogoglasjem. Skupino bodo v takem prikazu notranje prečile družbeno spolne, generacijske, kulturne, politične, verske in druge razlike. Nasprotja med njimi ne bodo potlačena. Nasprotno, oblikovala bodo osnovno dramaturgijo pripovedi. Skupina ne bo ne statična ne zamrznjena v času, temveč jo bo pripoved aktivno umestila v zgodovino in v družbeno dogajanje.

Shehadeh naniza vrsto palestinskih različnosti in mnogoterosti, ki jih organsko poveže v pripoved. Opozorimo pa, da samo izkušnjo palestinstva preči tudi dejanska lokacija bivanja posameznega subjekta: biti Palestinec na okupiranem Zahodnem bregu predvideva drugačno izkušnjo, kot biti Palestinec v Gazi, saj Palestinci s prvega območja ne morejo v drugo in narobe. Oboji, se pravi Palestinci, ki živijo na Zahodnem bregu, in tisti, ki živijo v Gazi, niso le ločeni od Palestincev v Izraelu, temveč tudi od tistih v diaspori. Tisti, ki so ostali v Palestini, so svojo izkušnjo palestinstva doživljali drugače kakor tisti, ki so bodisi prisilno bodisi prostovoljno zapustili svoje domove in se nanje ne morejo vrniti zaradi izraelske zakonodaje. In tudi tisti, ki so ostali v Palestini, se težko gibljejo po njej, če sploh se.

Ena od funkcij mnogoterosti, ki je poudarjena v *Palestinskih sprehodih*, je zoperstavljanje podobi esencializiranega, k apriornemu nasilju nagnjenega Palestinca, kakršnega so konstruirali orientalistična potopisna literatura, sionistična propaganda in zgodovinpisje ter številni medijski, kulturni in umetniški diskurzi. Razpon odzivov do izraelske okupacije je velik in časovno spremenljiv. *Palestinski sprehodi* med drugim omenjajo župana, ki so ga postavili Izraelci in ki svetuje proti odporu in kolaboranta z izraelsko oblastjo, ki ga je podkupila bodisi denarno bodisi tako, da mu je dala prepustnice vojaških oblasti zato, da je na sodišču krivo pričal (Shehadeh, 2012: 81). Toda drugi verjetni palestinski kolaborant Shehadeha reši pred izraelsko vojaško patrolijo in pretečim zaporom (ibid.: 83). Odpora do okupacije ne motivira nujno ideja vsesplošne palestinske emancipacije: prva stranka organizacije Al Hak, ki jo Shehadeh ustanovil, da bi se pravno boril proti izraelski razlastitvi palestinske zemlje, in ki je tudi dokumentirala nasilje judovskih naseljenecv na Palestinci, je bil kmet Sabri Harib, a tega »pogumnega borca« proti temu, da bi naseljenci dokončno pregnali Palestince z zemlje, »ne zanimajo nacionalistična stališča«, verjame »samo v dve konstanti: Boga in zemljo« (ibid.: 66).

Mustafa Barghouti premišljuje, ali naj se pridruži oblasti, saj njegova stranka pritiska nanj, naj vstopi v palestinsko vlado. Skrbi ga, da želi vlada zakonodajno tako okrniti civilno družbo (sektor, v katerem se je Barghouti boril kot ustanovitelj Organizacije za medicinsko pomoč), da bi bila »celo na slabšem kot pod polno izraelsko vladavino« (ibid.: 156). Nazadnje izstopi iz stranke in ustanovi svojo.

Kot lik zunanjega in odtujenega palestinskega vodstva, do katerega ne Shehadeh ne Barghouti nimata posebnega zaupanja, nastopa Selma Hasan, ki je delala za glavno palestinsko odporniško skupino Fatah in katere mož je njen vojaški poveljnik. Shehadeh, njegova žena Penny in ona se odpravijo na sprehod, toda kmalu postane jasno, da Selma, ki se je po mirovnem sporazumu iz Osla vrnila v Palestino, o njeni realnosti ne več nič in je izjemno naivna. Palestino je zapustila leta 1948, nikoli ni bila na Zahodnem bregu. Za judovske naselbine misli, da so le »začasna bivališča«, ne razume, da ima izraelska vojska jurisdikcijo nad cestami in da zlahka ustavlja avtomobile na palestinskem ozemlju, ne zaveda se nevarnosti utrjevanja in ekspanzije judovskih naselbin in misli, da je z mirovnim sporazumom iz Osla izraelske okupacije Zahodnega brega konec.

Nadaljno kompleksnost in mnogoglasnost odziva na palestinske oblasti nakazuje Shehadehovo sošolec Victor, ki je ustanovil računalniško podjetje. Pooslovsko Palestino je pričakal z optimizmom in oddal ponudbo za novo programsko opremo na palestinsko ministrstvo. Toda pogodba je



bila sklenjena z ministrovim sorodnikom. Zatem sta Victor in njegova žena dokončno odpotovala v Avstralijo, kjer ne spremljata več, kaj se dogaja v Palestini, ker se jima to ne zdi več pomembno (ibid.: 125–126).

Shehadeh dosledno desencializira in preči palestinsko skupnost, kar se nedvoumno pokaže v prizoru v tretjem poglavju o sprehodu, ki si ga leta 1999 privoščiti s svojo angleško ženo Penny. Oblast je prevzela PLO, palestinska policija je vzpostavljena. Toda ko s Penny zapustita Ramalo in se napotita proti vadiju Ajn Kinja, ju dvajset minut obstreljujeta mlada Palestinca, za katere je jasno, da vesta, da ne Shehadeh ne Penny nista naseljenca (pa tudi če bi bila naseljenca, ne bi streljala nanju, ker bi si s tem zelo zapletla življenje).

Ko se Shehadeh zaradi streljanja pritoži palestinskemu častniku, ta o zadevi noče nič slišati. Zdi se, da ga varnost civilnega prebivalstva ne zanima. *Muhafiz*, palestinski guverner, pa meni, da si Shehadeh in Penny nikakor ne bi smela privoščiti izleta, ker je prenevarno, saj se na tistem območju v streljanju vadi palestinski *šabab* (mladi fantje). Dejstvo, da so na območju pastirji in drugi ljudje in da se Shehadeh že petindvajset let sprehaja po tistih hribih, pa se mu dotlej nikoli ni nič zgodilo, na *Muhafiza* ne vpliva. Palestinska oblast si je prilastila del hribov in civilno prebivalstvo do njih nima dostopa. To med enimi in drugimi vnaša razdor, ki onemogoča prav tisto nacionalistično mobilizacijo, na kateri temelji legitimnost same palestinske oblasti. Shehadeh takole ugovarja *Muhafizu*: »Ljudi bi morali spodbujati, da bi se sprehajali po hribih. To povečalo njihovo navezanost na domovino.« (ibid.: 92)

Šest let pozneje se po istem kraju sprehaja s palestinsko-nizozemskim pesnikom Ramsejem Nasrom. Tudi tokrat jih zalotijo palestinski vojaki, misleč, da je Shehadeh svojega gosta ugrabil. V skupini je tudi fant, ki je streljal nanj in na Penny in se dogodka dobro spominja. Shehadeh komentira, da ni bilo videti, da bi mu bilo žal, da bi ju skoraj ubil, pa tudi opravičil se ni.

## Premoščanje pogleda »od zunaj«

Vsako mnogoglasno in materialistično pisanje o Palestincih, kakor ga predstavljajo *Palestinski sprehodi*, pa vendarle tvega, da zapade v idealistično mistifikacijo, ki je značilna za asimetrijo etnocentričnih, nacionalističnih in rasističnih ideologij. Skupina, ki je prikazana »od znotraj«, je po definiciji v središču dogajanja. Na njenem robu in zato tudi na robu pripovedi so druge etnične in nacionalne skupine, ki so prikazane »od zunaj«. Praviloma bodo te skupine asimetrično prikazane ali pa v obliki skromnega prgišča nekaj posameznih oseb, ki naj bi bile reprezentativne za vso skupino. Nimajo pretirane psihološke globine in prikazani so kot literarni tipi, katerih prisotnost v pripovedi nikakor ni v sorazmerju s prisotnostjo, pomenom ali demografijo celotne skupine v realnem svetu. Podvrženi metonimiji so tovrstni tipi zgolj posamezni deli, njihova funkcija pa je, da predstavljajo celotno skupnost.

A mnogoterost Palestincev in deesencializacijo, ki izhaja iz nje, Shehadeh vsaj deloma – in v nasprotju z dramaturgijo opisa naseljencev, ki jo je avtor napovedal v uvodu knjigi – prenese tudi na Jude. Res je, da Shehadeh religiozno ortodoksne naseljence opisuje »od zunaj« ter izrazito negativno:

Danes judovski naseljenci o sebi očitno mislijo, da so eseni, odpadniki, ki so se ločili od vladajočega establišmenta, in negujejo svoja prepričanja in interpretirajo *Biblijo*. Ko jih vidiš na cesti z gostimi bradami, dolgimi lasmi, pokrite s kvačkanimi jarmulkami, z vrvicami, ki jim opletajo pod rjavimi srajcami, in obute v prašne sandale, lahko dobiš občutek,

kako anahronistični so – kakor ljudje iz drugega časa. Toda v nasprotju s svojimi predniki ti sodobni uporniki živijo od državne podpore. Varuje jih najmočnejša vojska na tem delu sveta in ni jim treba delati za preživetje. Svoje življenje preživljajo tako, da proučujejo *Biblijo* v strateško postavljenih *ješivot* (množina od ješiva, judovska verska šola), ki se pod pretvezo, da so verske šole, spreminjajo v judovske naselbine s političnimi cilji. Njihovo junaštvo je nadlegovanje neoboroženih palestinskih civilistov: žensk, moških in otrok – te poskušajo pregnati z zemlje, ki jo imajo za svojo. Kaj bodo sedanji naseljenci zapustili potomcem razen gnusnih gradenj, ki so uničile deželo, o kateri trdijo, da jo ljubijo, in osovražene kolonialne prakse, ki jih obsoja ves svet in ki so pripomogle k temu, da mirni odnosi med palestinskim in judovskim ljudstvom niso mogoči? (ibid.: 110–112)

Po drugi strani pa *Palestinski sprehodi* tudi s kontrastnimi opisi naseljencev opozarjajo na razliko znotraj njih oziroma med njimi. Ko Shehadeh potuje v judovsko naselbino Bet Horon, pričakuje, da bo v njenem štabu »naletel na utelešene hudiče, fanatične nore ljudi in verske zanesenjake«. Toda ko naseljence sreča, pristavi, do so bili videti »ljubeznivi«, niso idealisti, temveč »praktični moški«: » ... ne po zunanosti ne po govoru niso bili taki, da bi jim pripisal zlobo«. Niso blazni, temveč so »učinkoviti in preračunljivi poslovneži«, sekularni Judje, ki so v naselbino želeli privabiti sekularne srednjeslojne Jude. Pri tem Shehadeh opis ločnice med notranjostjo svoje lastne perspektive in zunanostjo opisovanja naseljencev tudi deloma zabriše in se približa razumevanju njihovih dejanj: »Njihov entuziazem je bil nalezljiv. Če ne bi bil na drugi strani, bi se lahko navdušil.« (ibid.: 79–80)

Proces desenzualizacije judovskih naseljencev doseže svoj vrhunec v šestem poglavju, ki je postavljeno v leto 2006, ko Shehadeh sreča mladega judovskega naseljenca, ki svojo *nergilo* polni z opiatiziranim hašišem. Res je, da je prizor priložnost za bolj izrecno in neposredno dramatizacijo tako nekaterih sionističnih zahtev po palestinskem ozemlju, okupacije Zahodnega brega in premestitve tamkajšnjega palestinskega prebivalstva. A to mnogozvočje je tudi priložnost za humanizacijo judovskega naseljenca, ob tem pa tudi za Shedehevo prepričljivo ovržbo naseljenčevih argumentov.

Res je, da med Shehadehom in naseljencem vlada velika neenakost. Naseljenec na zasedenem Zahodnem bregu nima samo zakona na svoji strani, on je zakon. S seboj nosi orožje. Shehadeha lahko bodisi aretira bodisi ustrelji. Po vsej verjetnosti se mu ne bi bilo treba nikoli pred nikomer opravičevati ne za prvo ne za drugo dejanje. Pa vendar med njima steče dialog. Kot posameznika nista v sporu. Naseljenec nikakor ni literarni tip, ki bi predstavljal oziroma zapolnjeval mesto vseh naseljencev. Prikazan je kot kompleksen posameznik s svojo lastno zgodovino in stremljenji. Njuna skupna eksistencialna in preživetvena poteza je navezanost na pokrajino, ki ju obdaja. Še bolj pa se izraža v trenutku krize, ko zaslišita streljanje in ne vesta, kdo strelja. So to Izraelci ali Palestinci? Kateri od njiju bi lahko postal tarča? Oba se zdrzneta, saj sta potencialni žrtvi. Kot poudari Shehadeh, se oba soočita z morebitno novo vojno med Palestinci in Arabci. Prav to medsebojno prepoznanje morebitnega trpljenja in smrti Drugega pa je pomemben korak k premagovanju velikanske ločnice med Judi in Palestinci. Edward Said jo opisuje takole:

To, da doslej noben večji segment izraelske populacije ni bil zmožen videti, kako strašna družbena in politična krivica je bila prizadejana domačinom v Palestini, je znamenje, kako globoko so se doslej zakoreninili anomalistični imperialistični vidiki, ki so temelj sionizma, njegovega pogleda na svet in njegove sodbe o manjvrednosti domačinskega Drugega. Tudi to, da se ni bil noben Palestinec ne glede na politično opredelitev zmožen sprijazniti s sionizmom, kaže, kako zelo brezkompromisna, izključevalna, diskriminatorna kolonialna

praksa je sionizem za Palestince. Radikalno sionistično razlikovanje med privilegiranimi Judi v Palestini in tamkajšnjimi nepriviligiranimi Nejudi je tako močno in tako odločno ga izvajajo, da noben od taborov, ki sta se pri tem izoblikoval, ni pokazal razumevanja za človeško trpljenje. (Said, 2005: 21)

Ključna razlika v medsebojnem priznavanju človeškega trpljenja na eni in drugi strani pa je vendarle ta, da Shehadeh hodi po Palestini v senci dvojnega tveganja: ni samo potencialna tarča izraelske naseljeniške ali vojaške mašinerije, temveč tudi palestinske. Poleg tega v nasprotju z mladim judovskim naseljencem, ki ne pozna nobenega Arabca in meni, da vsi Arabci brez izjeme sovražijo Jude, sam Shehadeh dela z Judi, jih osebno pozna in si z judovskimi mirovniškimi aktivisti deli skupne boje in mednarodne javne nastope. A šesto poglavje konča tako, da se na povabilo naseljenca skupaj zakadita. Sta zadeta. A ne od streliva, temveč od hašiša. S tem je nakazana naseljenčeva radovednost, humanost in morebitni neizključevalni odnos do Palestincev kljub njegovemu deklariranemu sionizmu.

V dialogu s Shehadehom se je naseljenec psihološko pa tudi politično spremenil. Ni esencionalizirana, kaj šele antisemitska podoba Juda onkraj konkretnega prostora in časa. Shehadeh si na primeru tega naseljenca zastavi vprašanja, na katerih lahko tudi temelji razrešitev izraelsko-palestinskega konflikta: »A kako lahko kljub mitom, iz katerih je sestavljen njegov svetovni nazor, trdim, da moja ljubezen do teh hribov izključuje njegovo? In kaj bi ta trditev pomenila za najino prihodnost in prihodnost najinih držav?« (Shehadeh, 2012: 16)

Resda Shehadeh nakaže, da naj bi se srečanje z mladim naseljencem v resnici razvijalo v njegovi domišljiji. A če razmere resničnega tovrstna srečanja ne dopuščajo, njegova osmislitev vendarle kaže, da je Shehadova pisateljska spretnost in politična domišljija zmožna premagati te razmere in si zamisliti začetek tesnejšega približevanja med Palestinci in Judi.

## Glokalni elementi psihogeografije

Situacionistični teoretik Guy Debord je psihogeografijo definiral kot proučevanje »natančnih zakonov in specifičnih učinkov delovanja geografskega okolja na občutke in obnašanje posameznikov ne glede na to, ali je okolje zavestno načrtovano ali ne« (Debord, 2009: 59). Čeprav v *Palestinskih sprehodih* ni intertekstualnih dokazov, da bi se Shehadeh zavestno navezoval na psihogeografijo, kakor so jo utemeljili situacionisti, in prav tako ni sledi o vplivu sodobnega psihogeografskega pisanja – ki je danes v anglofonskem pisanju ter prek del Iaina Sinclaira, Petra Ackroyda, Willa Selfa in drugih dobro zasidran v anglofonskem literarnem življenju – pa ni napačno, da zaradi vsebine *Palestinske sprehode* razumemo tudi kot psihogeografsko delo.

Eno temeljnih orodij psihogeografije je namreč *derive*, spontano vandranje. *Palestinski sprehodi* pa so strukturirani okoli vzporednega, a zgodovinsko precej starejšega koncepta *sarhe*. Vsak izlet, opisan v vsakem od sedmih poglavji knjige, je po ena *sarha*. *Sarha* pomeni naslednje:

... pohajkovati svobodno, hoditi za nosom, brez omejitev ... Človek, ki gre na *sarho*, postopa brez cilja, ne vežeta ga ne čas ne prostor, klati se, kamor ga pelje njegov duh, da bi si napojil dušo in se pomladil. Nikakor pa ni vsak izlet *sarha*. Iti na *sarho* pomeni prepustiti se. To je omama brez mamila – po palestinsko. (Shehadeh, 2012: 19–20)

Ideja povsem prostega in svobodnega pohajkovanja, vandranja pravzaprav, daje občutek, da je tudi sam politični smisel bodisi psihografije bodisi Shehadovih *sarhat* brezciljen. A ravno v

spontanosti, prostotočnosti in brezciljnosti *derivea* in *sarhata* tiči njuna radikalnost, saj se njun subjekt želi prav z njima osvoboditi tako nuj, ki mi jih nalaga vsakdanje življenje, kakor tudi omejitev, ki bi mu jih naproti postavljalo okolje, v katerem se giblje ter prek tega spoznati sebe in svoje okolje na novo. Če *Palestinski sprehodi* opisujejo pokrajino zato, da bi pripomogli h konkretni oziroma dejanski spremembi njene prevladujoče izkušnje kot okupiranega ozemlja naseljeniškega kolonializma, prav tako premeščajo teren psihogeografije.

Kajti čeprav je Debord poudaril, da lahko raziskave zajamejo zavestno organizirane pokrajine (torej urbane prostore) in tiste, ki to niso (podeželje, narava), se tako zgodovinsko izvorna kakor tudi sodobna psihogeografija osredinja predvsem na izkušnje mesta in tako daje vtis, da je mesto prednostno polje samospoznavanja, raziskovanja in možnosti družbene transformacije za celoten družbeni prostor. S tem je psihogeografija pravzaprav reproducirala, ne pa dekonstruirala prevlado mesta nad vasjo.

Danes nam vrsta dejavnikov nujno nalaga, da imamo bolj občutljiv odnos do podeželja, kot smo ga imeli nekoč. Mednje spada preprosto dejstvo, da je polovica svetovnega prebivalstva še vedno ruralnega. Drugi dejavniki so še potreba po povečevanju pridelave hrane, ohranjanje okolja in biodiverzitete ter zaustavljanje procesa transformacije in migracije kmečkega prebivalstva v vrste urbanega prekariata. Če se radikalna psihogeografija osredinja na mesto kot na apriorno prizorišče nove revolucionarne spremembe sveta, zlahka spregleda zgodovino kmečkih uporov, sodobne oblike kmečkih vstaj in dejstvo, da ruralno prebivalstvo vendarle sestavlja revolucionarni subjekt. Ne nazadnje se prav podeželski boji za zemljo bijejo tudi na okupiranem Zahodnem bregu v Palestini.

Pri zavzemanju za podeželje pa je treba biti previden prav zato, da se v imenu osvoboditve podeželja izpod jarma mesta, podeželja ne podredi ideji neokrnjene narave, v kateri ni prostora za človeško dejavnost. Shehadeh je izjemno kritičen do množenja cest in betona, ki so ga prinesle judovske naselbine. Vendar, kakor meni literarni kritik Robert Spencer, to ne pomeni, da zapade v tisto vrsto ekokritike, ki bi povelečevala naravo brez človeške prisotnosti. Shehadeha naj bi pogosto premamil panteistični pogled na svet, a tega vendarle nazadnje zavrne: zagovarjal naj bi občutljivo naselitev narave, ne pa njeno popolno varstvo. Razlog za to je po njegovem mnenju prav varstvo narave, pretvorba območij v naravne parke in rezervate, ki so eden od načinov, kako izraelska oblast podreja palestinsko pokrajino (Spencer, 2010: 43, 44).

Shehadeh ima samo deloma prav, ko piše, da je sprehajanje po Švici, Angliji ali Škotskem brezskrbno v nasprotju s sprehodi po Palestini (Shehadeh, 2012: 9). Toda sprehodi po Švici, Angliji ali na Škotskem niso nujno *povsem* brezskrbni. S svojimi sprehodi po Palestini Shehadeh razkriva tudi procese, ki so globalni, čeprav ne nujno v tako ekstremni obliki kot v Palestini. Procesi podrejanja, razlaščenja in nasilja, ki jih zlahka prepoznamo v tujih okoljih, lahko delujejo tudi tako, da naredijo podobne procese, s katerimi se sami soočamo, za bolj sprejemljive. Zato velja opozoriti na načine, kako nam *Palestinski sprehodi* pomagajo misliti realnosti življenja zunaj Izraela/Palistine. Na tem mestu omenimo proces zapiranja (*enclosure*) in privatizacije sicer skupne zemlje, ki je omogočila prvotno akumulacijo kapitala. Iz tega obdobja lahko zasledimo tudi porast dveh nasprotnih pobud: zahtevo po ponovnem svobodnem dostopu do zemlje in po skupnem upravljanju nad viri družbenega bogastva.

Zapiranje na eni strani in razparceliranje na drugi je proces, ki je v teku na okupiranem Zahodnem bregu. Podoben, čeprav ne tako skrajn pojav zaznamuje tudi številna sodobna mesta, v katerih je čedalje več zasebnih površin, ki dajejo le vtis javnega prostora (najboljši primeri so veliki nakupovalni centri in zaprte skupnosti (*gated communities*). Te nadzorujejo varnostne službe, ki kakor judovski naseljenci in izraelska vojska skrbno bedijo nad tem, kdo preči nadzorovano

ozemlje in kakšne namene ima pri tem. Kar je na okupiranim Zahodnem bregu etnična segregacija, je drugod socialna oddvojitve: revni živijo v enih delih mesta, bogati v drugih. V slednjih se sicer načeloma lahko sprehaja brez izrecnega dovoljenja oblasti, a sprehajalec je vendarle sumljivi »tujec«, ki tvega, da ga ustavijo, identificirajo, pregledajo vsebino njegovih žepov ali pa, če nič drugega, od daleč budno spremljajo vsak njegov korak.

Vse to lahko pripelje do stanja panoptičnosti, kakor temu pravi zgodovinar idej Michel Foucault: subjekt ne ve, ali je dejansko nadzorovan ali ne, vendar se kljub temu začne obnašati, kakor da je (Foucault, 2004). Zapor se ponotranji in njegova zunanja prisila se pretvori v notranjo samokontrolo. Ko je na izraelski kontrolni točki priča maltretiranju Palestincev, je Shehadeh tiho. Zatem se sprašuje, ali niso vsi Palestinci vključno z njim pravzaprav »ponotranjili poraz«, kajti »vsi smo pohlevno stali zraven, niti čivknili nismo v protest, nazadnje pa smo bili še hvaležni, da so nas pustili skozi« (Shehadeh, 2012: 125). To stanje pohlevne avtocenzure pa lahko izzovejo tudi bolj sodobne, ter na prvi pogled domnevno benigne oblike nadzorovanja, kot so, denimo, videokamere in tehnike sledenja mobitelom, kreditnim karticam ali elektronskim karticam za javni prevoz, in različna programska orodja za nadzor internetne komunikacije.

Nadalje, kakor trdi sociolog Richard Sennet, je funkcija suburbanih oziroma primestnih naselij, da odpravlja kompleksnost družbenih odnosov, značilnih za mestne četrti z njihovimi številnimi kontaktnimi točkami, ki nastajajo iz zmedenega vzorca uličnih prodajalcev, trgovin, lokalov in tudi zaradi – za naš argument je tu ključnega pomena – etničnega mešanja. Bogastvo urbanega družbenega tkiva je tudi v tem, da se zaradi kontaktnih točk ljudje srečujejo zunaj svojih socialnih, etničnih in političnih skupnosti. Vedno znova so prisiljeni izpogajati načine, kako bodo premostili svoje medsebojne razlike in s tem tudi osebno rasi. V nasprotju s tem so suburbana naselja vnaprej prostorsko tako zasnovana, da so družbeno bolj poenotena. Mnogoterost javnega življenja je predstavljena. Odvija se znotraj družinske enote in znotraj zidov doma. Kot trdi Sennet, je primestno življenje »purificirano in privede do brutalne in funkcionalne enostavnosti« (Sennet, 1973: 73).

Enako je tudi s številnimi judovskimi naselbinami: zaradi svoje vnaprej postavljene narave, ločenosti od neposrednega palestinskega okolja in dejstva, da niso kontaktna točka stikov med Judi in Arabci, delujejo bodisi kot zaprte skupnosti bodisi kot suburbane tvorbe, v katerih ni več nobenega sprotnega in anarhičnega medsebojnega stika. A poleg tega so naselbine tudi dejansko svojevrstna primestja. Shehadeh opisuje, kako so nekoč ceste tekle glede na topografijo pokrajine. Izraelska oblast pa se je zakopala v hribe in naredila ravne ceste, s katerimi se je, denimo, potovalni čas iz Jaffe in Tel Aviva do Jeruzalema prepolovil: »To je bil pomemben razvojni in prodajni vidik [tam zgrajenih stanovanjskih enot], ki je prepričal številne Izraelce, da so se odločili živeti na Zahodnem bregu,« dodaja Shehadeh (Shehadeh, 2012: 78). Ko piše o naselbini Bet Horon na okupiranem Zahodnem bregu, pravi, da so jo načrtovali, »da bi pritegnili sekularne Izraelce srednjega razreda, ne pa vernikov, ki so hoteli živeti na mirnem podeželju z razgledi, ki jemljejo sapa, in s cesto, ki bi jih v manj kakor uri pripeljala do Tel Aviva« (ibid.: 80).

## Medigre (de)kompresije časa in prostora

Hitre in ravne ceste, ki povezujejo različne judovske naselbine na okupiranem Zahodnem bregu in mesta v Izraelu, so eno od sredstev t. i. kompresije časa in prostora. Ta proces se je začel z moderno in se pospešil s postmoderno. Drugače rečeno, zaradi tehnološkega razvoja, ki omogoča, da je potovanje z vlakom, avtomobilom ali reaktivnim letalom hitrejšo od pešančenja

ali potovanja s konjem, se je svet skrčil. Svoje je prispeval še računalniški in medijski razvoj. Teoretik medijev Marshall McLuhan o tem piše:

Po tri tisoč letih eksplozije zaradi fragmentirane in mehanične tehnologije je zahodni svet implodiral. V mehaničnih obdobjih smo svoja telesa podaljšali v prostor, danes, po več kot stoletju elektronske tehnologije, pa smo podaljšali svoj centralni živčni sistem v svetovni objem in pri tem ukinili čas in prostor, vsaj kar se našega planeta tiče. (Navedeno po Harvey 1994: 293).

Prav Palestinci na okupiranem Zahodnem bregu pa so odličen primer relativnosti te navidezno vseobsegajoče kompresije, celo ukinitve, časa in prostora. Namreč, če prostor okupiranega Zahodnega brega implodira, to ne počne samo tako, da bi se čedalje bolj razpiral v širine sveta, temveč tudi tako, da se zapira v čedalje manjše prostorske enote. Nimamo opraviti s kompresijo, temveč z dekompresijo: čedalje več časa je potrebne za prehod čedalje manjšega prostora. Palestinci živijo v medsebojno ločenih enklavah. Shehadeh opisuje primer mladeniča, ki mu ni mar za udeležbo na palestinskih volitvah, ker že pet let ne more iz Ramale (Shehadeh, 2012: 14). Palestinci z Zahodnega brega težko pridejo v Gazo, blago iz nje pa na Zahodni breg: »Trgovec iz Ramale laže potuje na Kitajsko, od koder uvaža pletene vrtno stole, kakor v Gazo, ki je oddaljena komaj štirideset minut vožnje in v kateri se zdaj prašijo skladovalnice pletenih stolov, ki so bili nekoč cvetoča industrija.« (ibid.: 13–14)

V osemdesetih letih se je lahko Shehadeh še bolj svobodno sprehajal po Palestini, v *Palestinskih sprehodih* pa se dokončno sooča s pokrajino, ki je izjemno notranje razdrobljena in težko svobodno prehodna: »Medtem ko se naš palestinski svet krči, se svet Izraelcev širi, postavljajo nove naselbine, za zmerom uničujejo vadije in skalne stene, ravnajo hribe in spreminjajo dragoceno pokrajino, ki je veliko Palestincev ne bo nikoli poznalo.« (ibid.: 14) Na okupiranem Zahodnem bregu se namreč ne množijo samo vedno nove judovske naselbine, temveč je, kakor poroča knjiga, čedalje več izraelskih kontrolnih točk, katerih število se je od avgusta 2005 do oktobra 2006 povečalo s 376 na 528. Nadalje, pokrajino seka tudi ločevalni zid, ki ga je Izrael začel graditi leta 2003. Z njim niso ločili samo okupiranega Zahodnega brega od Izraela, temveč so posegli v sam Zahodni breg in si ga prisvojili. Poleg tega so številne palestinske vasi ločili od njihove zemlje in vodnih virov ter jih medsebojno izolirali. Tu so še nove ceste, ki jih smejo uporabljati izključno judovski naseljenci.

Shehadeh še opozarja, da je okupirani Zahodni breg razdeljen na območja A, B in C. Prvi dve sta pod palestinsko upravo, območje C, ki obsega približno tretjino ozemlja, pa je s pristankom palestinske oblasti (!) zunaj njene jurisdikcije. Leta 1996 je območje C postalo zaprta vojaška cona, v kateri še naprej gradijo nova judovska naselja in v katero lahko Palestinci vstopajo samo z dovoljenjem izraelskih vojaških oblasti.

## Vandranje kot negacija izključevalnega lastništva in kot kritika kapitalizma

Kot pravnik se je Shehadeh boril proti izraelskemu razlaščanju palestinske zemlje in gradnji judovskih nasedlbin na njej. Ohranjanje palestinskega lastništva nad zemljo je pomembno zaradi ohranjanja palestinske prisotnosti na okupiranem Zahodnem bregu in mobilnosti na njem. A pri tem bi lahko rekli, da je Shehadehov boj usmerjen za *pravico do kontinuirane rabe* in proti *izključevalnemu lastništvu* nad zemljo, tako judovskemu kakor palestinskemu.

V zadnjem oziroma sedmem poglavju je opisan sprehod z britansko prijateljico Lousio, ki poteka v območju C. Med sprehodom Shehadeh in Louisa naletita na mlada palestinska militantneža, ki sta do sprehajalcev sumničavo in sovražno naravnana. Zaslišujeta ju, zahtevata njune dokumente, Louiso označita kot morebitno izraelsko vohunko, drugič naj bi bila osebno odgovorna za britansko politiko. Militantneža dvomita o moralnosti obeh sprehajalcev in ju povrh vsega še fotografirata.

Podobno kakor sprehod, ko so na Shehadeha in njegovo ženo Penny streljali prav Palestinci, tudi to srečanje s palestinskimi militantneži utrjuje vedenje o generacijskih, izkustvenih, verskih in političnih razlikah in mnogoterosti Palestinecev. Prav te razlike in mnogoterosti, ki lahko pripeljejo do ostrih notranjih razlik znotraj domnevno enotne in spravljenе skupnosti, in prav dejstvo, da Shehadeh razkriva, ne pa podcenjuje ali utiša te razlike, govori o tem, da se knjiga izogiba predpostavki o potrebi po takšnem palestinskem boju, ki bi se posluževal načel nacionalistične esencijalizacije in homogenizacije.

O palestinskih militantnežih, ki ju nadlegujeta v območju C, Shehadeh zapiše, da sta »igrala isto igro kakor zatiralci. Najbrž smo se strinjali glede izraelskega okupatorja, toda moj svet je imel malo skupnega z njunim. Zdelo se je, da se imata bolj za muslimana kakor za palestinska borca za svobodo« (ibid.: 186). Še več, v nasprotju z mnenjem dveh mladih palestinskih militantnežev Louisa ne more biti osebno odgovorna za protipalestinsko, protiarabsko in orientalistično oziroma islamofobno politiko britanskega premiera Tonyja Blaira, ki je vodila v sodelovanje z ZDA pri okupaciji Iraka in Afganistana.

Skratka, Shehadeh se posluži dekonstrukcije asimetrije nacionalistične ideologije izključevanja in spretno opozori na to, da so lahko sredstva, ki se jih poslužujeta ena in druga stran v procesu medsebojnega nacionalističnega/kolonialnega boja, zelo podobna in ravno zaradi tega razkrivata vprašanje, do kolikšne mere se je boj za emancipacijo podredil novim oblikam podreditve in restrikcije. Čeprav Shehadeh skuša razumeti militantneža in si razložiti okoliščine, zakaj se mladina tako obnaša, je končno sporočilo zadnjega sprehoda v knjigi v zadnjem poglavju nedvoumno:

Ko sem stal na razvalinah enega svojih najljubših krajev v dolini, v tej dolini, blizu katere sem bil rojen in blizu katere sem vedno živel, sem začutil, da hribi niso več moji. Nič več ne morem svobodno prihajati in odhajati. Postali so nevarni kraji, v katerih se ne počutim varnega. Ta izkušnja je zaznamovala konec lepega obdobja. (ibid.: 188)

Prav izkušnja s Palestinci Shehadeha sooči z novim in zanj prelomnim stanjem nesvobode in nevarnosti v pokrajini in nakazuje, da nasprotuje izraelski okupaciji, vendar je prav tako odklonilen do nacionalističnega projekta *izključevalnega lastništva* nad zemljo, ki onemogoča prost in netvegan dostop do te zemlje, tudi v obliki svobodnega vandraja po njej. To nasprotovanje se posredno navezuje na aktualen in nikakor ne zgolj palestinski projekt in boj. Ta boj združuje boje iz preteklosti z boji iz sodobnosti, boje v Palestini s tistimi po svetu, ki so nastali v različnih združenjih, društvih, sprehajalnih klubih in dejanjih državljanske nepokorščine v ZDA, Veliki Britaniji in drugod, ki so zahtevali *svoboden dostop* do podeželja ne glede na individualno zasebno lastništvo ali pa na njen domnevno kolektivni-simbolni nacionalni, dediščinski ali naravovarstveni pomen.

Kajti konflikt med lastništvom in svobodnim dostopom je, kakor piše kulturna kritičarka Rebecca Solnit, »konflikt med dvema načinoma zamišljanja pokrajine«. Če si podeželje »predstavljamo kot veliko telo«, potem si lastništvo te pokrajine »predstavljamo kot razdeljeno v ekonomske enote, kot so notranji telesni organi«. V nasprotju s tem pa sprehajanje po ozemlju ni omejeno s

<sup>6</sup> Tudi nekatere druge politične spremembe, ki naj bi pomenile vstop v globalizirano moderno, tok kompresije in časa obrnejo nazaj, tako kot jo obračajo nazaj Palestincem. Dekompresijo časa in prostora kot procesa, ki je lahko vzporeden procesu njune kompresije, lahko tudi utemeljimo z nazornim lokalnim primerom. Do neodvisnosti Slovenije leta 1991 je bilo mogoče svobodno potovati od Bitole na jugu Makedonije do Bovca na severu Slovenije. Ko je Slovenija leta 2004 vstopila v Evropsko unijo, so številni mediji navdušeno poročali o koncu meje z Italijo in Avstrijo. Malo manj pa so poročali o tem, da je z vstopom v schengenski mejni režim meja s Hrvaško postala še bolj neprepustna, kot je sicer bila, in da je s tem prišlo do *ekspanzije* časa in prostora glede na stanje pred neodvisnostjo. Porabilo se je več časa za pot po manjšem prostoru kot prej. Evroatlanska orientacija neodvisne Slovenije, zavrnitev tradicije neuvrčenih in schengenski mejni režim so prostor tudi zaprli številnim migrantom iz držav globalnega Juga, vključno s Palestinci, in bistveno podaljšali čas, ki ga potrebujejo, da ga vendarle prečijo, ter možnosti, da to tudi uspešno storijo.

kompresije časa in prostora tudi na Zahodu. Če gre človek, denimo, v središče Londona na kavo, je velika verjetnost, da bo natakar, ki ga bo postregel, živel najmanj dve uri vožnje z vlakom od lokala, kjer dela. Finančno si preprosto ne more privoščiti, da bi živel kje bliže. In tudi sicer se je z moderno številnim ljudem povečal tisti nezapolnjeni čas za pot v službo in nazaj. Pri tem ne gre za nič drugega kakor za čakanje med gibanjem. Njeno radikalno obliko doživljajo ravno Palestinci.<sup>6</sup>

Neoliberalna ekonomska ofenziva, ki zahteva večjo produktivnost, kot jo je zmožen zagotoviti osemurni delovnik, ali pa za osemurno delo ne zagotavlja dovolj plačila, da bi lahko posameznik preživel samo z eno službo in mora zato še dodatno delati, ali pa fleksibilno delo in prekarizacija, zapirajo prostor tudi tako, da ljudje nimajo več časa in/ali zdravja, da bi se po njem sprehajali. Tudi zato je lahko samo dejstvo imeti čas in prostor za vandranje povezano z bolj klasičnim razrednim bojem in ne samo z aspiracijami določene razredne frakcije meščanstva, ki ji pravnik in pisatelj Shehadeh pripada. Solnit piše, da morajo obstajati trije temeljni pogoji za svobodno hojo naokoli:

Treba je imeti prosti čas, kraj, kamor lahko greš, in telo, ki ga ne ovirajo bolezni ali družbene ovire. Te osnovne svoboščine so bile predmet nešteto bojev in povsem smiselno je, da so se delavske organizacije, ki so vodile kampanje, najprej za osemurni ali deseturni delavnik, borile tudi za prosti čas in se ukvarjale tudi s tem, kako si zagotoviti prostor, v katerem je mogoče uživati ta težko priborjeni čas. (Solnit, 2002: 168)

Če pravkar opisani medsebojno povezani boj za mobilnost in za razredne pravice ni uspešen, imamo lahko opraviti še z dodatnim utrjevanjem procesa dekompresije časa in prostora, ki jo pa v postmoderni samo še pogloblja svojevrstna spektakulska prosojnost. Za mnoge so namreč

tistimi mejami, ki razparcelirajo prostor, temveč »poti delujejo kot nekakšen cirkularni sistem, ki povezuje celotno telo«. Ne le, da je taka hoja, kakor poudarja Solnit, »antiteza lastništva«, temveč predvideva tudi »mobilno izkušnjo zemlje, ki ne izhaja iz vnaprej podanih pogojev, ki jo je mogoče deliti z drugimi« (Solnit, 2002: 162). Prav s temi besedami lahko povzamemo način, kako se Shehadeh sprehaja po palestinski pokrajini in kako si sprehode in pokrajino zamišlja v knjigi.

## Steklena vrata: relativne podobe in prakse mobilnosti

Medtem ko se krči prostor na okupiranem Zahodnem bregu, njegova emancipacija pa se vzpostavlja v okvirih nacionalističnega izključevalnega lastništva nad zemljo, ki hromi njeno individualno in svobodno izkušnjo, se ravno zaradi stopnjevanja izraelske okupacije podaljšuje čas, ki je potreben, da se pokrajina preči. Gibanje je težko in počasno. Takole Shehadeh opozori Lousia: »Vi, Palestinci ... zmerom čakate. Čakate na nadzornih točkah, čakate na dovoljenja in tudi na letališče morate neznanško zgodaj, da pridete pravi čas skozi kontrolo. Vaše življenje je eno samo čakanje.« (Shehadeh, 2012: 182) A sodobna kombinacija ekonomskega izkoriščanja delavstva in prekarizata ter njune socialne segregacije potrjuje relativnost



pripovedi, podobe mobilnosti drugih in izkušnje potovanja, kot jih predstavljajo potopisi iz drugih dežel, reklame potovalnih agencij, posamezne oddaje ali satelitske TV, ki so v celoti posvečene turizmu, filmi z zahodnjaki, ki potujejo po svetu in rešujejo težave, ki naj jih domačini ne bi bili zmožni rešiti, le oblika tistega, kar bomo na tem mestu imenovali steklena vrata.

Koncept steklenih vrat opozarja na relativnosti percepcije in doživljanja mobilnosti. Steklena vrata so res obojestransko prozorna, a v resnici se odpirajo samo v eno smer: iz domovanja bogatih navzven, z območji, kjer živijo etnično in rasno privilegirani, navzven, in iz metropole navzven v periferijo sveta. Na zunanji strani pa so ta vrata zaklenjena z različnimi tehnološkimi, kulturnimi, družbenimi, gospodarskimi in političnimi ključavicami nedostopnosti do tehnoloških in distributivnih vzvodov sodobnega spektakla, rasizma, ekonomske neenakosti in izjemno restriktivnih ali pa celo povsem nepropustnih gibalnih in mejnih režimov. Reklamna brošura za ultraortodoksno judovsko naselbino Emanuel, ki jo navajajo *Palestinski sprehodi*, je dober primer tovrstnih steklenih vrat: slikovitost umestitve v prostor in vabljalnost naselbine temelji na dejstvu, da so Palestinci pregnani z zemlje, katere slikovitost so ustvarili in nimajo pravice vstopiti v naselbino (Shehadeh, 2012: 11–12).

Boj za svobodno vandranje pa vendarle ne sme spregledati, da so lahko, prvič, nekatera postmoderna povečevanja nomadizma neobčutiljiva za dejstva, da so številni nomadi (iz vasi v mesto, iz službe na delo, iz ene državo v drugo) postali nomadi zaradi razlogov in pod pogoji, ki si jih ne izbirajo sami. To, da bo zaradi nomadizma palestinski begunec vzpostavljen kot fluidni in hibridni postmoderni subjekt, nanj verjetno ne bo naredilo pretiranega vtisa, zagotovo pa mu ne bo pomagalo, da bi se vrnil domov ali pa da bo v svojem nadaljnjem potovanju po svetu vedno uspešno prešel steklena vrata in prosto vstopal v nova okolja ter se tudi po njih svobodno in nenadzorovano gibal. Drugič, onkraj fikcije o »prazni zemlji« kolonializem upravlja z domačini na pet različnih načinov: s kohabitacijo, asimilacijo, apartheidom, premestitvijo ali genocidom. Premestitev oziroma izselitev domačega prebivalstva je tako lahko sredstvo, s katerim se izprazni pokrajina in utrdi kolonialno demografska oblast nad njo. In medtem ko Shehadeh zagovarja svobodno gibanje, pa prav tako tudi vztraja, da se z Zahodnega brega nikakor ne namerava izseliti.

## Evroatlantska perspektiva: o čem mediji (ne) poročajo

Shehadeh živi in piše v Ramali, mestu, ki ima zelo malo prostora za razmah. Tamkajšnja gradnja je stisnjena. »Ramala, središče palestinske nacionalne uprave, se ni izognila tegobam življenja v getu, življenja, kakršno so živeli tudi v drugih mestih na Zahodnem bregu.« (Shehadeh, 2012: 165) V tem getu je prostor še dodatno simbolno zožen, saj Izraelci lahko vanj vdrejo kadarkoli in na kakršen koli način. Ko je Shehadeh začel pisati knjigo *Strangers in the House* [Tujci v hiši, 2002], sta z ženo Penny postavila v Ramali hišo. Njeno dvorišče je ponujalo pogled v odprti košček neba in je bilo edino zatočišče, »kako ohraniti integriteto in življenjski slog« (ibid.: 145). A tudi ta prostor je bil za nekatere nepovabljene goste očitno prevelik. Leta 2002 je izraelska vojska zasedla Ramalo, vdrla v njun dom in »ga oskrnila tako, da ga nisem več mogel imeti za svoje svetišče« (ibid.: 163). Glede na to ni nenavadno, da Shehadeh svoje pisanje komentira kot zaseben prostor osebne svobode – edini, ki mu je še ostal – in šele potem kot obliko družbene komunikacije:

Pogosto me vprašajo, za koga pišem. Odgovor je nujno ta, da pišem najprej in predvsem sam zase. Zame je pisanje način življenja. Yates je nekoč rekel, da je pisanje družbeno dejanje samotnega bitja. S tem se povsem strinjam. Pisanje je tudi način komunikacije. Upam, da moje pisanje sporoča to, da so kljub posebnostim konflikta in življenja v Palestini navsezadnje

<sup>7</sup> Za več o tem glej dokumentarni film režiserjev Suta Jhallyja in Bathsheba Ratzkoffa *Peace, Propaganda and the Promised Land* (2003) in transkripcijo filma, ki je dostopna prek: <http://www.mediaed.org/cgi-bin/commerce.cgi?preadd=action&key=117>. Metodologija medijske analize prek identifikacije propagandnih fitrov je povzeta po modelu, ki sta ga sicer razvila Edward S. Herman in Noam Chomsky (Herman in Chomsky, 1997).

vs a človeška bitja enaka ... Prav tako upam, da s tem, ko pišem o konfliktu, svojim bralcem prinašam upanje, da ga je mogoče odpraviti, kar se sicer mnogokrat ne trdi. (Shehadeh, 2009)

Če je pisanje najprej oblika osebnega miru in prostora, šele potem pa kolektivno dejanje upanja, se vendarle poraja vprašanje, do kolikšne mere se lahko ta arhaična tehnologija uspešno zoperstavlja sodobnemu elektronskemu in globalnemu medijskemu spektaklu. Tega vprašanja se zaveda tudi Shehadeh, saj pravi, da bodo številni ljudje »nemara brali to knjigo skozi prizmo

temačnih podob s televizijskih zaslonov« (Shehadeh, 2012: 11). Pri tem Shehadeh meri predvsem na anglofonsko občinstvo, saj so *Palestinski sprehodi* zavestno pisani z njim v mislih in zato vsebujejo tudi posredno motivacijo in ideološki projekt morebitne revizije podobe konflikta v anglofonskem medijskem spektaklu.

Morebitno neskladje med vsebino knjige in medijsko socializacijo, ki se lahko potem poraja, je dvojne narave. Na prvo opozarja sam Shehadeh, ko izhaja iz kontrasta med pokrajino, zaznamovano s prelivanjem krvi, in dejstvom, da ima »tako mirne, žlahtne hribe« in je kljub pustošenju še vedno zaznamovana z lepoto (ibid.). Drugo neskladje pa izhaja iz razlike v načinu, kako *Palestinski sprehodi* prikazujejo Palestinece, Jude in konflikt na eni strani ter načina, kako to razmerje predstavljajo prevladujoči mediji.

Da bi razumeli prave razsežnosti tega neskladja, je ključno zavedanje, da so zaradi delovanja mirovnega gibanja, številnih aktivistov, neposredno vpetih v konflikt, in poklicnega novinarskega dela nekatere medijske podobe konflikta v Izraelu mnogokrat bolj kritične in mnogozvočne od tistih, ki prevladujejo zunaj njega. V ZDA so informacije o izraelsko-palestinskem konfliktu res v ospredju poročanja o dogajanju po svetu. A pri tem dominantni mediji v ZDA podobo konflikta praviloma negativno strukturirajo s petimi filtri, ki določajo, o čem in kako se poroča. Ti filtri so ekonomski interesi korporacij, ki so lastnice medijev; interesi ameriških političnih elit in politikov; delovanje izraelske vlade in raznih podjetij za odnose z javnostmi, ki jih najema vlada; delovanje nevladnih organizacij in lobijev, ki reproducirajo izraelsko stališče; medijski monitoring kot oblika pritiska na tiste novinarje in medije, ki bi vendarle kritično poročali o Izraelu.<sup>7</sup>

Posledice zgornjih filtrov so strategije poročanja o konfliktu, ki potlačijo dejstvo vojaške okupacije; ne govorijo o kolonizaciji in aneksiji palestinskih ozemelj; palestinskega nasilja ne kontekstualizirajo ali pa so razlogi zanj (izraelska okupacija in nasilje) prikazani kot nadaljnji legitimni odzivi na samo palestinsko nasilje, češ da se v resnici Izrael samo brani pred Palestinci; eni (izraelske žrtve) so vredni več kot drugi (palestinske žrtve); na koncu pa se ustvarjata še mita, da so ZDA nevtralne v odnosu do Izraelcev in Palestinecev, čeprav ZDA ekonomsko, politično in vojaško podpirajo Izrael, in da Palestinci povsem neupravičeno zavračajo sicer »velikodušne« mirovne sporazume, kakršen je bil tisti iz Camp Davida leta 2000; in nazadnje marginalizirajo se glasovi izraelskih disidentov in aktivistov ter obstoj izraelskega mirovnega gibanja, ki združuje Jude in Arabce (Jhally in Ratzkoff, 2003: 5–24). A pri vsem tem je »zadnji tabu v Ameriki«, kakor ga vidi novinar Rober Fisk, kjer »lahko govoriš o lezbijkah, črnih, gejih, o čemerkoli želiš, ne pa o ameriškem odnosu ali kakšnem resnem vpogledu v ameriški odnos z Izraelom ali kaj Izrael počne, in to skoraj vedno z ameriškim orožjem.« (Jhally in Ratzkoff, 2003: 19–20).

Nekateri komentatorji ameriškega medijskega življenja radi opozarjajo, da so dominantni mediji v Britaniji bolj uravnoteženi in objektivni. Posebno mesto v tovrstni afirmaciji medijske profesionalnosti naj bil pripadalo BBC. A empirično zelo podrobne in obsežne raziskave Grega

Phila in Mika Berryja so pokazale, da to ne drži. V poročanju pogosto manjka zgodovinski in drugi kontekst, ki bi omogočil objektivno interpretacijo dogajanja. Novinarji po navadi nedvomno poudarijo uradni izraelski pogled na konflikt, mnogokrat je palestinski pogled popačen. Tudi tako, denimo, da se nekatera dejanja Palestincev ne pospremiijo z osnovnim komentarjem, ki bi razjasnil njihov povod: da gre za odzive na izraelsko vojaško okupacijo. Ko se poroča o gradnji novih naselij, se zlahka zamolči, da gre za naselja, ki so namenjena izključno Judom, in da se gradi na vojaško zasedenem ozemlju. Nasprotno pa bodo podobe palestinskega trpljenja, denimo, tistega ob napadu na Gazo konec leta 2008, »uravnovežene« (relativizirane) z uradnimi izraelskimi razlagami o razlogih zanj. Ustvaril se bo občutek, »da Palestinci in Hamas sami pripomorejo k svojemu trpljenju« (Philo in Berry, 2011: 398).

Ob tem je bolj uravnoveženo poročanje o palestinskih težnjah deležno pritiska sionističnega civilno-družbenega lobija in uradnega izraelskega diplomatskega in političnega establišmenta. Ta pritisk lahko vključuje tudi obtožbe o antisemitizmu. Morebitna prva posledica tega je samocenzura, druga pa ta, da novinarji zapravljajo dragoceni čas za utemeljevanje svojega poročanja. Primer novinarja Johna Pilgerja je simptomatičen. Ko je leta 2002 predvajal dokumentarni film *Palestina je še vedno vprašanje* [*Palestine is still the issue*] na britanski neodvisni televiziji, je prejel 20.000 (!) elektronskih sporočil in pisem, ki so bila kritična do njegovega dela. Mnoga od teh so prišla iz ZDA, kjer film sploh ni bil prikazan. Namesto da bi nadaljeval svoje novinarsko delo, je Pilger porabil šest tednov, da je napisal podrobno poročilo, s katerim je obranil film. Poročanje o Izraelu/Palestini pomeni za novinarje, da »so mnogi previdni, ko se soočijo s takšnim ozračjem«, ali da se ga rešijo na najpreprostejši način, in sicer tako, da se »izognejo področjem, ki bi lahko izzvala kritiko« (ibid.: 3).

V delu medijev pa imamo opraviti s povsem odkritimi dvojnimi standardi. Aktivista skupine Media Lens David Edwards in David Cromwell opozarjata, da je leta 1999 med Natovim bombardiranjem Srbije BBC objavil poziv za humanitarno pomoč albanskim beguncem s Kosova. Poziv je bil izdan v imenu Odbora za izredna stanja v primeru katastrof (Disasters Emergency Committee, DEC), ki združuje 13 različnih dobrodelnih organizacij. Sprožil je nabor donacij v vrednosti več milijonov funtov. Konec decembra leta 2008 je Izrael začel svoj 22-dnevni napad na Gazo, v katerem je bilo ubitih 1400, ranjenih pa 5000 ljudi, veliko civilnih objektov je bilo uničenih (vključno z zdravstvenimi centri in bolnišnicami), prav tako pa so bili uničeni veliki deli transportne, energetske in vodne infrastrukture ter prehranske industrije. Od začetka napada 89 odstotkov od 1,5 milijona prebivalcev Gaze ni dobilo nikakršne humanitarne pomoči. A BBC je zavrnil možnost, da bi med napadom na Gazo objavil poziv za humanitarno pomoč, ki ga je prav tako pripravil DEC. Druge televizije so sledile BBC in tudi zavrnilo objavo poziva. BBC pa je branil svojo odločitev s pomisleki, ki nikakor niso veljali za kosovski poziv, češ da je dobava humanitarne pomoči sredi muhaste situacije dvorezna in da bi z objavo poziva za humanitarno pomoč za Gazo lahko ogrozil svojo podobo nepristranskosti pri poročanju o dogodku, ki se še razvija (Edwards in Cromwell, 2009: 41–42).

Pri tem je nujno treba opozoriti še na to, da medijsko življenje v Sloveniji ni izolirano od mehanizmov, ki strukturirajo poročanje ameriških in britanskih medijev o Izraelu/Palestini. Primer, ki ga opisuje Erik Valenčič, je zgovoren in grozljiv. Med obiskom izraelskega predsednika Šimona Peresa pri slovenskem predsedniku Danilu Türku leta 2010 se je Peres zahvalil za slovensko pomoč pri rehabilitaciji palestinskih otrok v Centru Soča v Ljubljani. Poudaril je, da »Izrael nima interesa, da bi kdorkoli v Gazi trpel«. A med zasebnim pogovorom naj bi Peres priporočil, naj slovenski mediji prenehajo objavljati članke o teh otrocih, in »je bila Peresova

<sup>8</sup> Znotraj sicer marginaliziranega glasu ruralnih in urbanih Palestincev Shehadeh demarginalizira še en in še veliko bolj utišan glas. To je primer, ko izraelske oblasti preganjajo Džahaline, ki so pripadniki Beduinov, iz enega območja na drugo in jih s tem tudi etnično čistijo iz pokrajine. Njihova odsotnost zbuja pozornost in daje vtis, da so oblastniki »izsesali življenje iz teh hribov« (Shehadeh, 2012: 131).

<sup>9</sup> Tu ni nepomembno poudariti, da je na podlagi analize 1000 hollywoodskih filmov Jack Shaheen prišel do sklepa, da so v hollywoodskih filmih Arabci najbolj denigrirana etnična in rasna skupina in da so Palestinci prikazani zgolj kot krvoločni teroristi (Shaheen, 2009). Glej tudi istoimenski dokumentarni film, Media Education Foundation, 2006, transkripcija filma je dostopna prek: <http://www.mediaed.org/cgi-bin/commerce.cgi?preadd=action&key=412> (20. junij 2013).

*de facto* zahteva za medijsko cenzuro tega projekta pogojena z nadaljnjim izraelskim sodelovanjem v njem«. Valenčič komentira: »To je najvišja oblika brezobzirnega človeškega cinizma, na katero sem kdaj naletel v življenju.« A ne samo to. Medijska blokada poročanja o palestinskih otrocih na rehabilitaciji v Sloveniji se je potem tudi dejansko zgodila (Valenčič, 2011: 87–88). Türk se je torej očitno uspešno vmešal v delo medijev, ki naj bi sicer bili neodvisni.

Res je, da se *Palestinski sprehodi* ne morejo zoperstaviti globalnemu medijskemu spektaklu s sredstvi tega spektakla, lahko pa vanj uspešno vstopijo z domnevno že arhaičnimi tehnologijami in žanri, kot sta pisanje in potopis. Tako predstavljajo *Palestinski sprehodi* v prevladujočih ameriških in britanskih medijih sicer marginaliziran glas:<sup>8</sup> »od znotraj« in ne »od zunaj« kontekstualiziran palestinski pogled na vojaško okupacijo in na zelo različne, ne samo nasilne, oblike odpora nanj.<sup>9</sup> Pri tem knjiga opozarja tudi na *prepletenost* lokalnega in globalnega oziroma na (ne) pristransko vpetost britanskih in ameriških vlad pa tudi nekaterih zunanjih civilnodružbenih pobud v izraelsko-palestinski konflikt.

Delo torej pomaga odpreti tudi tisto, čemur Fisk pravi »zadnji tabu«.

Še pred kratkim Shehadeh ni užival take mednarodne pozornosti kot drugi palestinski pisatelji, kot so Sahar Kalifeh, Gasan Kanafani in Mahmoud Darwish (Spencer, 2010: 34). A *Palestinski sprehodi* niso bili pisani v arabščini, temveč v angleščini. To in da je knjiga zaradi razumevanja ponudila veliko dodatnega konteksta, ki bi bil za palestinskega bralca nepotreben, je *Palestinskim sprehodom* zagotovila večje občinstvo, kot če bi bili pisani v arabščini. Vse to delu omogoča tudi hitrejši vstop v nekatera druga kulturna, medijska in politična okolja. *Palestinski sprehodi* so doživeli velik uspeh. Knjiga je leta 2008 dobila prestižno Orwellovo nagrado za politično pisanje in je, denimo, vsaj deloma prebila spektakel: *New York Times*, za katerega Shehadeh danes piše blog, je objavil njeno recenzijo (Auguire, 2008). Glede na blokado, s katero so ameriški mediji mnogokrat soočili različne palestinske komentatorje, to niti ni tako nepomembna objava. In ne nazadnje, prav zato, ker je bila knjiga napisana v angleščini in ker je bila odmevna v anglofonskem okolju, so bili *Palestinski sprehodi* tudi toliko lažje in hitreje prevedeni in objavljeni v slovenščini.

## Pesimistični znotrajtekstualni zaključki: optimistični zunajtekstualni začetki

Prevladujoči znotrajtekstualni ton *Palestinskih sprehodov* je globoko melanholičen, če ne celo zagrenjen, mestoma defitističen. Shehadeh priznava, da ni ničesar dosegel s svojimi pravnimi boji proti izraelski okupaciji in ekspropriaciji palestinske zemlje. Prav tako ni imel tvornega vpliva na palestinsko vodstvo, kajti to ni videlo pomena v nasprotovanju pretkanemu pravnemu aparatu, s katerim so legitimirali in obranili novo nastale judovske naselebne na Zahodnem bregu. To razočaranje se nanaša še na nekatere druge značilnosti palestinskega vodstva: željo, da si v celoti podredi palestinsko civilno družbo, nesposobnost, politično kratkovidnost in koruptivnost; dejstvo, da vodstvo praviloma prihaja od zunaj in je sestavljeno iz diaspore, ki se je borila zunaj

Palestine, a se je po mirovnem sporazumu iz Osla leta 1993 vrnila, ne da bi se dobro zavedala realnosti tistih, ki so ostali v Palestini. Vodstvo se ni hotelo opreti na izkušnje in želje domačih aktivistov in aktivistk, ni hotelo razširiti samoartikulacije, samorealizacije in samoorganizacije širokih plasti Palestinecev v Palestini sami. Tu sta bili za Shehadeha ključni dve razočaranji: vodstvo ni razumelo prave narave in dokončnosti naselbin na Zahodnem bregu, odreklo se je celo Shehadovi pravni pomoči, prav tako pa ni priznalo nobenega drugega boja kot tistega, ki ga je zunaj Palestine vodila PLO.

Ob tem je nepojenjajoči pritisk izraelske okupacije tako velik, razočaranje nad pooslovsko Palestino pa tako globoko, da Shehadeh prizna, da je mislil na samomor (Shehadeh, 2012: 121). *Palestinski sprehodi* pričajo torej o tako globoki dehumanizaciji in dokončnem spoznanju o nezmožnosti spreminjanja sveta okoli sebe, da je edino dejanje, s katerim lahko posameznik opozori, da ima vendarle nadzor nad svojim življenjem, to, da se umakne v svoj zasebni prostor pisanja in/ali da to življenje zavestno konča. Če bi radikalizirali to misel, bi lahko rekli, da je knjiga poslovilno pismo, če ne od življenja, pa zagotovo – in glede na zadnje poglavje – od svobodnega vandranja po palestinski pokrajini. Shehadehovo »lepo obdobje« sprehodov se je, po njegovem mnenju končalo.

Shehadeh resda prizna odrešilno vlogo pisanja. To mu je pomagalo, da se je pomiril sam s sabo in s stanjem v Palestini. Piše tudi z upanjem na možnost razrešitve konflikta. A prav na tem mestu prevladujoči ton *Palestinskih sprehodov* in grenak epilog s palestinskima militantnežema odpira zanimivo vprašanje odnosa med znotraj- in zunajliterarnimi dimenzijami vsakega teksta ter načina, kako tekst vpliva na nadaljnjo individualno in družbeno akcijo. Na eni strani obstaja mnenje, da pesimizem, melanholija, defitizem določenega teksta take občutke v bralstvu dejansko reproducirajo in tako vodijo v resignacijo glede obstoječega stanja stvari, povzročajo torej cinično, če ne celo nihilistično opredelitev do možnosti pozitivne družbene spremembe. Zato se, v nasprotju s tem, od avtorja vedno zahteva heroične subjekte, prizore uspešnega premagovanja različnih ovir, oblikovanja novih družbeno tvornih skupnosti in optimistične ter inspirativne sklepe pripovedi. Na drugi strani pa je treba poudariti, da lahko prav takšna zmagovalna strategija pisanja bralce in bralke vodi v sprijaznjenje s svetom, saj delo spreminjanja sveta opravlja knjiga, ki so jo pravkar prebrali.

Edward Said opozarja na svetovljanskost vsakega teksta (Said, 1983; 2005). Pri tem svetovljanskost misli v dvojem pomenu. Tekst je delo sekularnega sveta, ne pa sakralnega navdiha z onega sveta. Ko potuje skozi čas, družbe in prostor, tekst bodisi pridobiva bodisi izgublja poudarke, pomene, rabe in oblike moči, ki so lahko povsem drugačni od tistih, ki so izvorno zaznamovali njegov nastanek. Drugače rečeno, vsak tekst živi svoje samostojno življenje onkraj življenja njegovega avtorja samega. To in dejstvo, da lahko ravno negativen ton pripovedi pri bralcih in bralkah zbudi tiste občutke gnusa, jeze in zavračanja, ki jih potem vodijo v družbeno akcijo, s katero bi presegli stanje, kakršno je opisano v knjigi, odpira še eno pomembno, a zaključno dimenzijo *Palestinskih sprehodov*: do kolikšne mere se bodo bralci in bralke identificirali z avtorjem in prevzeli boje, v katerih sicer doslej niso bili uspešni? Dejstvo, da so bili *Palestinski sprehodi* izvorno pisani v angleščini in da so namenjeni nepalestinskim oziroma mednarodnim bralcem in bralkam, implicira, da je odgovornost in nalogo tvorne razrešitve izraelsko/palestinskega konflikta mogoče iskati tudi med tem bralstvom samim. Nič drugače ni s slovensko izdajo te knjige.

## Literatura

- AUGUIRE, A. (2008): Roaming Freely in the Land of Restraints. *New York Times*, 12. avgust, 2008. Dostopno prek: [http://travel.nytimes.com/2008/08/13/books/13walks.html?pagewanted=all&\\_r=0](http://travel.nytimes.com/2008/08/13/books/13walks.html?pagewanted=all&_r=0) (24. junij 2013).
- DEBORD, G. (2009): Introduction to a Critique of Urban Geography. V: *The Situationists and the City*, T. McDonough (ur.). London, Verso.
- DESHOWITZ, A. (2003): *The Case for Israel*. Hoboken, John Wiley and Sons.
- EDWARDS, D. in CROMWELL, D. (2009): *Newspeak in the 21st Century*. London, Pluto Press.
- FANON, F. (2010): *V suženjstvo zakleti (Upor prekletih)*. Ljubljana, Založba /\*cf.
- FINKELSTEIN, N. G. (2008): *Beyond Chutzpah: On the Misuse of Anti-Semitism and the Abuse of History*. London, Verso Books.
- FOUCAULT, M. (2004): *Nadzorovanje in kaznovanje: nastanek zapora*. Ljubljana, Založba Krtina.
- HARVEY, D. (1994): *The Condition of Postmodernity: An Inquiry into the Origins of Cultural Change*. Oxford, Blackwell Publishers.
- HERMAN, E. S. in CHOMSKY, N. (1997): Kako deluje propaganda. V: CHOMSKY, Noam (1997) *Somrak demokracije*, 71–126. Ljubljana, Studia humanitatis.
- JHALLY, S. in RAZTKOFF, B. (2003): *Peace, Propaganda and the Promised Land*. Media Education Foundation. Transkripcija filma dostopna prek: <http://www.mediaed.org/cgi-bin/commerce.cgi?preadd=action&key=117> (24. junij 2013).
- JHALLY, S. (2009): *Reel Bad Arabs*. Media Education Foundation. Transkripcija filma dostopna prek: <http://www.mediaed.org/cgi-bin/commerce.cgi?preadd=action&key=412> (24. junij 2013).
- KHALIDI, R. (1997): *Palestinian Identity: The Construction of Modern National Consciousness*. New York, Columbia University Press.
- LUKACS, G. (1972): *The Meaning of Contemporary Realism*. London, Merlin Press.
- MEMMI, A. (1990): *The Colonizer and the Colonized*. London, Earthscan.
- PETERS, J. (2000): *From Time Immemorial: The Origins of the Arab-Jewish Conflict Over Palestine*. New York, Harper Torchbooks.
- PHILO, G. in BERRY, M. (2011): *More Bad News from Israel*. London, Pluto Press.
- QUIRK, T. (2002): Introduction. V: TWAINE, Mark (2002): *The Innocents Abroad*, xix–xxxix. New York, Penguin.
- SAID, E. W. (1983): *The World, the Text, The Critic*. Cambridge, Mass., Harvard University Press.
- SAID, E. W. (1995): *Orientalizem: Zahodnjaški pogled na Orient*. Ljubljana: Studia Humanitatis.
- SAID, E. W. (2005): *Oblasti povedati resnico*. Ljubljana, Založba /\*cf
- SAND, S. (2010): *Kako so izumili judovsko ljudstvo*. Ljubljana, Založba /\*cf.
- SARTRE, J. P. (2010): Predgovor. V: FANON, F. (2010): *V suženjstvo zakleti (Upor prekletih)*, 5–24. Ljubljana, Založba /\*cf.
- SHAHEEN, J. (2009): *Reel Bad Arabs: How Hollywood Vilifies a People*. Northampton, Mass., Olive Branch Press.
- SENNET, R. (1973): *The Uses of Disorder: Personal Identity and City Life*. Harmondsworth, Penguin.
- SHEHADEH, R. (2009): Interview with Raja Shehadeh. Point of View, Public Broadcasting Service, 25. avgust 2009. Dostopno prek: [http://www.pbs.org/pov/thiswayup/interview\\_shehadeh.php#.UJmUmoVqP-k](http://www.pbs.org/pov/thiswayup/interview_shehadeh.php#.UJmUmoVqP-k) (24. junij 2013).
- SHEHADEH, R. (2012): *Palestinski sprehodi: Zapiski o pokrajini, ki izginja*. Ljubljana, Založba /\*cf.
- SOLNIT, R. (2002): *Wanderlust: A History of Walking*. London, Verso.
- SPENCER, R. (2010). Ecocriticism in the Colonial Present: the Politics of Dwelling in Raja Shehadeh's *Palestinian Walks: Notes on a Vanishing Landscape*. *Postcolonial Studies* (1–13): 33–54.
- TWAINE, M. (2002): *The Innocents Abroad*. New York, Penguin.
- VALENCIČ, E. (2011): *Obleganje Gaze: ubijanje palestinskega ljudstva*. Ljubljana, Založba Pasadena.

# Etika in estetika glokalnega kulturnega boja

Primer *Palestinskih sprehodov*

Raja Shehadeha

Raja Shehadeh je palestinski pravnik in mirovni aktivist, ki zagovarja »tretjo pot«. To pomeni, da ne privoli ne v kolaboracijo z izraelsko oblastjo ne v oboroženi odpor proti Izraelcem, temveč zagovarja neoboroženi boj,<sup>1</sup> katerega pomemben del so zanj pravni boj proti razlaščenju palestinske zemlje, ostajanje na okupiranem Zahodnem bregu in pisanje, ki mu pomeni ustvarjanje prostora svobode in sredstvo ozaveščanja. Nedavno je pritegnil mednarodno pozornost s svojim potopisom *Palestinski sprehodi: Zapiski o pokrajini, ki izginja*. V njem opisuje sprehode po okupiranem Zahodnem bregu v daljšem časovnem obdobju; prvi je opis izleta leta 1978, zadnji pa je nastal med prvo in drugo angleško izdajo *Palestinskih sprehodov*, torej med letoma 2007 in 2008. Knjiga je bila pred kratkim prevedena v slovenščino.

Pričujoči članek proučuje njen pomen v primerjavi z nekaterimi kanoničnimi potopisi iz Palestine, analizira etnocentrične rabe zgodovine in govori o tistih strategijah materialističnega pisanja o konfliktu, ki se poskušajo izogniti esencializacijam in asimetrijam izključevalnih ideologij ter medijskim spektaklom, ki tvegajo reprodukcijo ravno tistih epistemologij, iz katerih se sam konflikt hrani. Članek prav tako opozarja na psihogeografske prvine knjige, kako le-te poleg lokalne identifikacije omogočajo tudi globalno in kako lahko sprožajo nadaljno družbeno tvorno akcijo.

<sup>1</sup> Tudi v *Palestinskih sprehodih* je Shehadeh nedvoumen glede tega. Poboje civilistov v Izraelu, ki so jih povzročili palestinski ljudje bombe, denimo, označi (in s tem obsodi) kot brutalne (Shehadeh, 2012: 123).

## Tropi prazne zemlje: potopis kot sredstvo podreditve

V *Palestinskih sprehodih* Shehadeh omenja več zgodovinskih potopisov po Palestini. Njihovi opisi so za Shehadeha negativna motivacija, ker nazorno kažejo, kako se lahko literarne pripovedi spremenijo v sredstvo političnega razlaščenja. Zato se že na samem začetku postavlja vprašanje, zakaj tovrstnim potopisom sploh odpira prostor in s tem možnost njihovega ponovnega vdora v

bralno javnost? Odgovor je preprost: estetsko zaobjetje tovrstnih potopisov v *Palestinskih sprehodih* ne razkriva samo njihove dvomljive etike, temveč je v končni posledici subverzivno in jih delegitimira.

Naj pojasnimo podrobneje. Shehadeh navaja angleškega pisatelja Williama Makepeacea Thackeraya, ki je v potopisu *Zapiski s poti iz Cornhila do Velikega Kaira* [*Notes of a Journey from Cornhill to Grand Cairo*, 1846] Palestino opisal kot pokrajino krvi, zločina, pokolov in krvavih verskih obredov. Thackeray tudi pravi, da pokrajina ne more zbuditi nikakršnega drugačnega občutja kot srh (Shehadeh, 2012: 10). Shehadeh citira ameriškega pisatelja Hermana Melvilla, ki je v delu *Žurnali obiska Evrope in Levanta* [*Journals of a Visit to Europe and the Levant*, 1857] pisal o Palestini kot o pusti pokrajini, polni odpadkov (ibid.: 26). Prav tako navaja Melvillovega rojaka Marka Twaina, ki je v *Nedolžnih na tujem* [*The Innocents Abroad*, 1867] Palestino opisal kot neobljudeno, turobno in jalovo pokrajino, deželo, ki je brezupna, pusta in nesrečna (ibid.: 10–11, 114).

Thackareyevo opisovanje palestinske pokrajine poudarja eno osrednjih potez kolonialnega in/ali evrocentričnega potopisa: Drugemu pripisuje nasilje, krutost, barbarstvo, iracionalnost in fanatičnost. To stori zato, da bi se kolonialni Jaz posredno vzpostavil kot poseebljanje reda, kultiviranosti, zmernosti in razuma v kulturi, katere pripadnik je. Tako postane kultura pisatelja večvredna v odnosu do tiste, po kateri potuje. Potopisca, kot sta Melville in Twain, prav s svojim aktivnim, heroičnim in vsevednim potovanjem napolnjujeta Palestino s pripovednim smislom, saj jo sicer predstavljata kot neproduktivno in prazno. Takšno besedilo s tem postane diskurzivna predhodnica realnemu kolonialnemu zavojevanju, ki si domnevno prazno in neproduktivno pokrajino prilasti in »odreši« tako, da jo še intenzivneje, kot je že bila, vključi v proces zahodne kapitalistične modernizacije in globalizacije.

Thackeray, Melville in Twain so kanonični pisatelji. Prav ta kanoničnost, ne pa (ne)verodostojnost njihov poročil, vzpostavlja interpretativni krog, v katerem se lahko vsaka nova izkušnja tega ozemlja interpretira z uporabo enakih literarnih tropov, kot so jih uporabili že navedeni avtorji. Po eni strani literarna kanonizacija spodbuja afirmacijo in ponotrnanje sredstev, ki so pripeljala do kanonizacije same. Če je nadobudni avtor, na primer, odraščal na kulturni dieti kolonialnega in/ali evrocentričnega potopisa, ki je eden od vrhuncev kulture, ki ji pripada, bo zelo težko oporekal smiselnosti sestavin, ki so to dieto sestavljale. Najlaže je torej, da v svojem boju za literarno priznanje in kanonizacijo poseže prav po tistih sredstvih, ki so v preteklosti izkazala za uspešna. Literarni tropi, ki so avtorjem v 19. stoletju prinesli kanonizacijo oziroma kulturni, politični in ekonomski uspeh, so aktualni, uporabni in učinkoviti tudi v 20. in 21. stoletju.

Da bi razumeli kontekst, v katerem piše Shehadeh, in da bi razumeli še vedno obstoječo negativno politično aktualnost tovrstnih potopisov, se moramo spomniti, da literarni komparativist Edward Said v *Orientalizmu* opozarja na krepko ločnico med »užitki, raznimi junaštvii in bombastičnimi pričevanji posameznih romarjev na Vzhod (med njimi so bili tudi ameriški popotniki, na primer Mark Twain in Herman Melville) na eni strani in avtoritarnimi poročili znanstvenih popotnikov, misijonarjev in drugih strokovnih prič« na drugi (Said, 1995: 242).

A ta domnevno krepka ločnica in nemara jasna in navidezno nepremostljiva meja v sodobnosti, ki si jo morda delita poljubno literarno pričevanje in domnevni znanstveni diskurz, se lahko s časom vendarle zabiše. Zabrisanje te ločnice je posledica tega, da določen tekst potuje skozi čas in prostor ter vstopa v nova okolja kot samosklenjen in kot tako rekoč »že narejen«. Pri tem se lahko spregledajo ravno tisti elementi, ki so bili ključni v konstituciji teksta, vendar so njihove sledi v končni verziji teksta pokrite.



<sup>2</sup> Twain ga sicer preimenuje v Williama C. Grimesa. Ta besedna igra z avtorjevim priimkom sproži asociacijo na njegovo trdovratno umazanijo (*grime*) in zločine (*crimes*).

*Nedolžni na tujem* Marka Twaina so odličen primer tega procesa, pri katerem vrnitev h kontekstu teksta razkriva njegovo še dodatno problematično naravo. Mark Twain je, seveda, psevdonim Samuela Langhorna Clemensa. To pomeni, da obstaja določena distanca med Clemensom kot realno osebo in Markom Twainom kot avtorjem, zato obeh ni mogoče neproblematično istovetiti. Poleg tega se Mark Twain kot literarna osebnost v času pisanja *Nedolžnih na tujem* šele formira. Nadalje, Twain piše humorno in se pri tem norčuje iz domačinov okoli sebe, a prav tako se norčuje iz ameriške družbe, s katero potuje in, kakor je mogoče razbrati iz pripomb, se včasih norčuje tudi iz samega sebe kot jenkija na tujem. Povedano drugače, opraviti imamo z nezanesljivim pripovedovalcem, do katerega ima avtor tudi zaradi komičnih učinkov še dodatno ironično distanco. Pomembno je opozoriti, da so bili številni opisi Bližnjega vzhoda dodani pozneje in šele potem, ko se je Twain vrnil v ZDA. Twain je namreč izgubil pisma, ki jih je pisal, ko je bil na Bližnjem vzhodu, prav tako pa je moral razširiti že obstoječe gradivo, da bi bilo sploh dovolj obširno in primerno za objavo (Quirk, 2002: xix–xxxix).

Ponekod je svoje delo razširil z zapiski iz beležnic, ponekod se je zanašal na zmožnost fabricacije nekaterih prizorov, drugod je že znano gradivo na komičen način predelal, kdaj pa kdaj pa se je zanašal na spomin (Quirk, 2002: xxix). A, kakor bi nas spomnil Freud, je spomin visoko kreativen proces produkcije pomena, ne pa neproblematična preslikava tega pomena iz preteklosti v sedanost. Ob vsem tem se je Twain zanašal še na druge pisne vire z Bližnjega vzhoda, da pa bi povečal verodostojnost in svežino svojega pisanja, je mestoma problematiziral te vire tako, da jih je satariziral in dvomil o njihovi kredibilnosti.

Tako, med drugim, Twain kritizira knjigo *Nenavadni ljudje in znameniti kraji Svete dežele* [*Remarkable Characters and Memorable Places of the Holy Land*, 1868] Charlesa Wyllysa Elliota in poudarja, da je treba o deželi pisati resnicoljubno (Twain, 2002: 382–383). Drugje se norčuje iz ameriških popotnikov, s katerimi potuje, češ da pri svojem dojetanju tamkajšnjega dekleta zgolj dobesedno ponavljajo trope, ki so jih vzeli iz knjige Williama C. Prima<sup>2</sup> *Šotorsko življenje v Sveti deželi* [*Tent Life in the Holy Land*, 1857], ki pa z dejansko resničnostjo domnevno nimajo prav nikakršne povezave (ibid.: 399–400).

Glede na prej omenjene okoliščine, v katerih je nastala končna verzija *Nedolžnih na tujem*, je jasno, da je kontrast, ki ga med drugimi avtorji in svojim delom vzpostavlja Twain, nastal zaradi časovne in prostorske oddaljenosti, ki pa nima povezave z neposrednim doživljanjem Palestine, temveč je predvsem sredstvo, ki Twainu omogoči, da z navajanjem in polemiziranjem z drugimi avtorji razširi svoj rokopis in ga javnosti predstavi kot pričevanje, ki ima večjo avtoriteto in je bolj verodostojno od prejšnjih. Ta proces je lahko torej precej neodvisen od dejanskega stanja na terenu ali navedb avtorjev, kajti pomembnejše od dejanske vsebine je izpodbijanje teh del. Na primer, Prima prikaže kot dramatičnega in romantičnega avtorja, ki mu ni mar za resnico, in kot avtorja, ki je opisal lepoto nazaretskih žena, enega dekleta pa še posebej. Twain se temu preprosto upre tako, da predstavi svoje tako rekoč pravilno videnje stvari: »Arabski možje so pogosto čedni, arabske žene pa ne.« (ibid.: 400) Za to esencialistično in seksistično izjavo lahko rečemo, da je motivirana predvsem s Twainovo željo, da »dokaže«, da je »resnica« prav obratna od stanja na terenu, kakršno je opisal Prima. S samo dejanskostjo stanja pa nima prav nobene povezave.

Če ne upoštevamo zgornjega konteksta nastajanja *Nedolžnih na tujem*, se v ospredje njegovega razumevanja prebijejo domnevna podrobnost, barvitost opisa in neposredna izkušnja avtorja. To so elementi, ki povečajo verodostojnost njegovega potopisa ne glede na njegovo dejansko zanesljivost. Kombinacija prav navidezne verodostojnosti, zanesljivosti in kanonično-

<sup>3</sup> Ha-Am je bil zelo kritičen do političnega sionizma Theodorja Herzla. Zanj je bil sionizem temelj duhovnega preporoda. Kljub temu pa je bil Ha-Am v času, ko je sionistični voditelj Chair Weisman lobiral pri britanskih oblasteh in dosegel sprejetje Balfourjeve deklaracije (1917), s katero je bila Palestina priznana kot domovina Judov, eden izmed Weismanovih najtesnejših svetovalcev. Ha-Am se je tudi preselil v Palestino, kjer je leta 1927 umrl.

sti pa lahko tekst povzdigne v referenčno besedilo, ki ga lahko nova generacija piscev z znanstvenimi ambicijami brez kritične refleksije navaja kot avtoriteto še zlasti v tistem delu, ko gre za Twainove opredelitve Palestine kot naseljene pokrajine.

Preden pogledamo, kako so *Nedolžni na tujem* postali kredibilni primarni vir o Palestini, je treba poudariti dve stvari. Prvič, sam trop prazne zemlje, kakor jo uporablja Twain, ima zelo dolgo zgodovino. Izvira iz kolonialne pravne fikcije *terra nullius*, s katero se je lahko zemlja razglasila za neposeljeno in zato primerno za kolonizacijo. Projekt naselitve Palestine se navezuje na to fikcijo,

kajti ne pozabimo, da je bilo geslo »zemlja brez ljudstva za ljudstvo brez zemlje« osrednje mobilizacijsko geslo sionističnega gibanja. Spodbujalo je migracijo Judov in opravičevalo kolonizacijo Palestine pri evropskih in drugih simpatizerjih sionizma, vključno z nekaterimi politiki. Drugič, literarna in/ali propagandna predstava o prazni in neplodni pokrajini je bila povsem drugačna od realnosti na terenu. Po trimesečnem bivanju v Palestini leta 1891 je pomembni sionistični mislec Ahad Ha-Am v enem svojih esejev zapisal:

V tujini smo vajeni verjeti, da je Erec Izrael popolnoma pust in da je puščava, po kateri se ne seje, in lahko vsakdo, ki želi tam kupiti zemljo, pride in kupi toliko zemlje, kolikor si je želi. V resnici pa ni tako. V vsej deželi je težko najti neposejana polja. Samo peščine in kamnite gore, ki niso primerne, da bi tam raslo kaj drugega kot sadna drevesa – pa še to po težkem delu in velikih izdatkih za čiščenje in prevzem zemlje – samo ta niso kultivirana. (Navedeno po Khalidi, 1997: 101)<sup>3</sup>

Skratka, tisti Judi, ki so živeli v Palestini, niso mogli zanikati njene naseljenosti in kultiviranosti, razen če si tega niso zavestno želeli, vedoč, da opravljajo ideološko potvorbo. Palestina ni bila ne prazna ne neobdelana.

## Interpretativni krogi: zgodovina kot pomočnica izbrisa

Zgodovinar Rashid Khalidi opozarja, da je bilo veliko zgodovinskih virov, ki bi jih lahko arabski in palestinski zgodovinarji uporabili za pisanje zgodovine o Palestini, izgubljenih in uničenih. Mnogi so v arhivih v Izraelu in so zato še zlasti Arabcem težko dostopni. Delo palestinskih ustanov, ki bi se lahko ukvarjale z zgodovinopisjem, je oteženo. V izraelskem napadu na Libanon leta 1982 sta bila poškodovana Palestinski raziskovalni center in Inštitut za palestinske študije, ki sta imela v sedež v Bejrutu. Palestinske univerze na Zahodnem bregu in v Gazi delujejo v takih razmerah, da so temeljite in dolgotrajne raziskave izjemno težke. Zaradi vsega tega je nastalo zelo malo kakovostnega zgodovinopisja, ki bi ga pisali Palestinci sami. Pri nekaterih nearabskih avtorjih pa je problematično, da določene vire (evropske in judovske) bolj poudarjajo kot druge. In ko Arabce postavijo v ospredje raziskovanja in pisanja, jih bolj zanimajo nekatere skupine (urbani in pisмени razredi) kot druge (večinsko ruralno prebivalstvo) (Khalidi, 1997: 89–91).

Posledica tega je, da prizorišče palestinske zgodovine in komentatorstva pogosto zavzemajo dela, ki nimajo niti najmanjše povezave z akademskimi standardi in profesionalnostjo. Kljub temu pa imajo tak ugled in jih navajajo kot referenčna besedila. Zgodovinar Norman G. Finkelstein meni, da je večina kontroverznosti o izraelsko-palestinskem konfliktu ustvarjena

<sup>4</sup> Za temeljito in izjemno podrobno primerjavo Dershowitza in Peters, po kateri je mogoče povzeti, da gre za plagiat, glej Finkelstein, 2008: 276–286. Za primerjavo Dershowitзовih domnevno objektivnih trditve in dokazov, ki razkrijejo prav nasprotno, glej Finkelstein, 2008: 300–320.

umetno in da nastajajo predvsem kot posledica mistifikacije virov konflikta, invokacije antisemitizma in holokavsta kot sredstva za nevtralizacijo antisionističnih kritik izraelske politike in velikanskega števila povsem navadnih prevar (Finkelstein, 2008: 6–7). Najbolj znana primera tovrstnih prevar sta knjigi *Iz pradavne časa: izvori arabsko-judovskega konflikta o Palestini* ameriške novinarki Joan Peters (1984) in *Argument za Izrael* harvardskega profesorja prava Alana Dershowitza (2003). Obe deli so novinarji, akademiki in politiki izjemno pohvalili in sta bili prodajni uspešnici v ZDA.

Peters in Dershowitz sta instrumentalizirala Twainovo pisanje o Palestini in kot bomo videli v nadaljevanju, postane ta instrumentalizacija bolj jasna, če se za trenutek ustavimo pri demografiji Palestine. Dejstva so taka: pred prvim valom priseljevanja evropskih Judov leta 1880 je bilo na celotnem ozemlju Palestine 25.000 Judov in 300 tisoč Arabcev; 1947. leta 650.000 Judov in 1,3 milijona Arabcev. Po razglasitvi neodvisnosti Izraela leta 1948, ki je obsegal del ozemlja Palestine, naj bi bilo v novi državi 630.000 Judov in 900.000 Arabcev, a dejansko je bilo Arabcev le 170.000, kajti 730.000 je bilo izgnanih (Sand, 2010: 393–394). Palestinci niso zapustili svojih domov prostovoljno ali na poziv arabskih voditeljev, tako kot pravi sionistična propaganda.

A v nasprotju z zgornjimi podatki se je knjiga Joan Peters, ki je prvotno začela nastajati zaradi zaskrbljenega odziva na pereč problem palestinskih beguncev iz Izraela (Peters, 2000: 4), razvila v psevdoznanstveno legitimizacijo ideološkega projekta, ki ga lahko poistovetimo z izjavo nekdanje premierke Izraela in ene od ustanoviteljic te države Golde Meir, ki je rekla, da Palestinci ne obstajajo (Finkelstein, 2008: 2). Pri tem Peters afirmativno navaja zapis Marka Twaina, da je bila Palestina zelo redko naseljena. Tja naj bi se, vsaj tako trdi Joan Peters, Arabci začeli priseljevati iz sosednjih držav šele po sionistični naselitvi. A njena knjiga pravzaprav ni nič drugega kot »velika potegavščina ... viri so bili potvorjeni, ključne številke demografske študije falsificirane in dolgi deli besedila plagiat sionističnih propagandnih traktatov.« (ibid.)

Podobno je tudi z delom Alana Dershowitza. Zanj so trditve, da je bila palestinska zemlja povsem prazna, ekstremistične. A enako ekstremistične naj bi bile zanj tudi trditve, ki naj bi nastale po letu 1880, da je palestinsko ljudstvo obstajalo in da ga je premestila sionistična invazija. Domnevno objektivna »realnost« Palestine, kakor jo vidi Dershowitz, pri čemer se opira prav na Twaina, je, da je bila Palestina zelo redko naseljena (*vastly underpopulated*). Kot taka in zaradi tesne povezave z zgodovino in ideologijo Judov je bila primerna za njihovo »vrnitev« (Dershowitz, 2003: 22–24). Dershowitz v knjigi uporablja iste navedke kot Joan Peters in oba navajata tudi *Nedolžni na tujem* Marka Twaina. Toda med drugim je Dershowitz plagiral dele iz knjige Joan Peters, povrh vsega pa »citira absurdne vire« in tke svoje dokaze tako, da je težko najti »eno samo trditev ..., ki ne bi potvorila uglednega vira ali pa se ne bi sklicevala na bedastega« (Finkelstein, 2008: 17).<sup>4</sup>

Kako se v to problematiko vpenjajo *Palestinski sprehodi*? Problem zgodovinskega potopisnega pisanja o Palestini je, da so imeli popotniki že pred odhodom do neke mere napačno podobo o Palestini in jih je prevzel »močan odpor to tega, kar so tam videli« (Shehadeh, 2012: 10). Raje kakor da bi premagali ta odpor, so ustvarili svojo lastno, kakor temu pravi Shehadeh, domišljisko deželo. Ta, seveda, ne opisuje Palestine, ki bi bila znana Shehadehu in kakor sam poudarja, »zemljo, na kateri je vedno živel ..., ni izkusil skozi tančico besed, napisanih o njej, pogosto polno sprevačanj« (ibid.: 11).

Če na Shehadeha in na njegovo izkušnjo Palestine niso neposredno vplivali potopisi, čemu jih je potem omenjal? Mar ne bi bil molk o teh delih boljša strategija? Zavedanje, da Shehadehov

intertekstualni kulturni boj poteka na istem tekstualnem bojišču, kot ga zavzemajo kolonialni potopisi, zgodovinopisje in prosionistično komentatorstvo, je ključnega pomena. Na njihova mnenja odgovarja ponekod neposredno, drugič bolj posredno *tudi zato*, da tega diskurzivnega bojišča ne bi dokončno zavzeli zavojevalci. Shehadeh se dobro zaveda, kako je kulturni pomen in vpliv potopisov soustvarjal prav takšno prevladujočo podobo Palestine, ki se je odlično vklopila v dejanski in ne samo kulturno-simbolni sionistični kolonialni načrt. Njegove posledice ni mogoče izkusiti zgolj kot literarno doživetje, temveč tudi kot pravni, ekonomski, politični in vojaški pritisk, pregon in razlastitev Palestincev. Tako Shehadeh opozarja, da če popotniki niso želeli videti palestinskega prebivalstva, ali pa so nanj gledali »s predsodki in posmehom, kot motnjo na zemlji« (ibid.: 12), se to odlično vklaplja v dejanske procesa izbrisa Palestincev in Palestine.

Kakor smo videli, je lahko Twainov potopis *Nedolžni na tujem* iz leta 1867 še vedno kredibilni vir za avtorje, kot sta Peters in Dershowitz, katerih deli sta izšli v letih 1983 in 2003. Poleg tega se na primer dojemanje, da do prihoda judovskih naseljencev Palestina ni bila naseljena z arabskim prebivalstvom, dopolnjuje z nalogo, ki jo ima Izraelska družba za raziskovanje, da dokumentira zgodovinsko kontinuiteto med starodavnim in sodobnim Izraelom. Shehadeh to komentira takole: »To je mogoče narediti le tako, da izbrišemo vmesna stoletja in generacije prebivalcev s te zemlje in zanikamo, da so kdaj obstajali. V tem procesu spreminjajo in ponarejajo zgodovino – mojo in mojega ljudstva.« (ibid.)

V nasprotju s tem Shehadeh opozarja na naslednje: »V Palestini ima vsak vadi, vsak studenec, griček, škarpa in stena svoje ime, in to ime ima po navadi poseben pomen. Nekatera imena so arabska, druga kanaanska ali aramejska, dokaz, da je dežela starodavna in da je bila dolga stoletja nepretrgano naseljena.« (ibid.: 14–15) Obrat, ki ga ponujajo *Palestinski sprehodi*, je v tem, da ne revidira zgolj območja potopisa, temveč tudi historiografijo in komentatorstvo, ki se z njim napajata, ter tudi vsakodnevno politiko, ki jo izraelska oblast izvaja nad Palestinci. Prav s tem pa je žanr potopisa, v katerem so pisani *Palestinski sprehodi*, tudi sam osvobojen zgodovinsko prevladujoče funkcije diskurzivne podreditve in iz nje izhajajočih drugih oblik podreditve ljudstev in pokrajin, ki jih opisuje.

## Asimetrija ideologij izključevanja

V uvodu h knjigi Shehadeh opozori na svoj odnos do judovskih naseljencev na okupiranem Zahodnem bregu. To stori tako, da zgolj zamenja perspektivo, iz katere se hrani binarno izključevalni pogled na Izrael/Palestino, prav tako zamenja etičnost mest v njem, samo temeljno strukturo tovrstnega binarizma pa ne:

V knjigi so naseljenci, glavni negativci v mojih zgodbah, ves čas navzoči. Preziram agresivnost njihovega naseljevanja in njihove vedenje do zemlje in njenih prebivalcev, a se le redko srečujem z njimi. Poenostavljeno jih opisujem in jih mečem vse v en koš, prav tako kakor so popotniki v 19. stoletju na splošno govorili o lokalnih »Arabcih« in jih brisali z zemlje, ki so jo hoteli opisovati. (ibid.: 15)

Ta napoved o pripovednem maščevanju zaradi načina, kako so bili nekoč opisani Arabci, pa vendarle ne drži, kajti v nadaljevanju *Palestinskih sprehodov* Shehadeh prebija binarizem, ideološko strukturo, ki je skupna nekaterim oblikam palestinskega nacionalizma in sionizmu.

Da bi ta proces preboja lažje ovrednotili, je ključno opozoriti, da v nasprotju z delno napačno interpretirano dialektiko koloniziranja in kolonizatorja, ki jo opisujejo nekateri teoretiki dekolono-

nizacije, kot so Jean-Paul Sartre, Frantz Fanon in Albert Memmi (Sartre, 2010; Fanon, 2010; Memmi, 1990), koloniziranci ne tvorijo homogene skupine. Razlikujejo se po različnih, povsem nasprotnih osebno samorealizacijskih, družbeno spolnih, razrednih, generacijskih, kulturnih, političnih in verskih interesih. Boj med temi interesi za definicijo, smisel in razvoj nacije, in skupinami, ki te interese artikulirajo, je enako pomemben kot boj proti kolonizatorju. Zato emancipatorni projekti podrejenih skupin niso nujno istovetni s težnjami, ki jih imajo njihove elite.

Nacionalistična mobilizacija, ki poteka znotraj koloniziranih, se resda lahko poslužuje tropov samoizvornosti, esencializacije, avtentičnosti, samosklenjenosti in homogenizacije, s katerimi ustvarja nacijo koloniziranca. A kljub temu ima lahko koloniziranec specifičen, asimetričen pogled na svet. Tega zaznamuje naslednje: na eni strani se lahko zelo kritično zaveda mistifikacije, ki se je poslužuje nacionalizem, pozna razlike in konflikte v svoji kulturi in družbi ter jih zna empirično doživeti in materialistično misliti, a na drugi strani tega istega ne prepozna pri kolonizatorjih, katerih podobo poenoti tako, da jo idealistično projicira in potvarja. Skratka, kolonizatorji so potemtakem esencializirana skupina, ki je ne prečijo tiste družbene razlike in nasprotja, kot jih prečijo v skupini kolonizirancev.

Propagandno strukturiranje nacije po načelih samoizvornosti, esencializacije, avtentičnosti, samosklenjenosti, homogenizacije in hierarhizacije je značilno tudi za pripadnike in pripadnice kolonizatorjev. Razlikuje se le v etičnem vrednotenju med seboj primerjanih kultur. Tisti, ki drugo kulturo označi kot mesto zla, svojo lastno razume kot nosilko dobrega. Kulturna, družbena in politična nesmiselnost ene skupine potrjuje smiselnost druge.

Tudi kolonizatorji imajo asimetričen pogled na svet, s katerim svojo skupino kritično in materialistično vrednotijo, a se poslužujejo tudi redukcije kolonizirancev, s katero jih laže dehumanizirajo. Celotni populaciji pripišejo negativni življenjski scenarij, ki nalaga enovito in vseobsegajočo interpretacijo in iz nje izhajajočo totalitarno razrešitev stanja stvari.<sup>5</sup> Tako ena kakor druga stran opravičita kolektivno krivdo druge strani, z njo pa tudi iz nje izhajajoče kolektivno kaznovanje.

Interpretativna in družbena moč etnocentrizmov, nacionalizmov in rasizmov ne izhaja samo iz privlačnosti njihovih psevdoznanstvenih pogledov na svet, ki omogočajo zlahka razumljivo, hitro in »popolno« razumevanje različnih družbenih problemov, temveč prav iz možnosti asimetrije misli: materialistično vrednotenje in razbohotenje Jaza vendarle omogoča tudi sočasno idealistično konceptualizacijo in redukcijo Drugega.

## Radikalizacija pogleda »od znotraj«

Za razumevanje tega kako zgoraj opisana asimetrija različnih ideologij izključevanja deluje na področju pisanja, se velja spomniti trditve literarnega kritika Georga Lukacsa, ki je zapisal, »da bodo pisatelji večinoma od znotraj predstavili podobo razreda, na kateri temelji njihova lastna družbena izkušnja«. Posledica tega je, da bodo »druge družbene razrede predstavili od zunaj« (Lukacs, 1972: 94). Lukacseva misel o razredu velja tudi za pisanje o vsaki drugi družbeni skupini, vključno z etnijo in nacijo. Pogled »od znotraj« bo določeno skupino predstavil kot notranje

<sup>5</sup> V ideološki strukturi in praktični dejavnosti sionizma ne glede na to, ali gre za njegovo versko fundamentalistično obliko, ki pravi, da je Izrael dežela, ki je bila Izraelcem dana od boga, ali pa za politični sekularni sionizem, so Arabci »sinonim vsega degradiranega, strah zbujajočega, neracionalnega in surovega. Institucije s humanistično in socialno (celo socialistično) podobo so bile namenjene edinole Judom ... hkrati pa so bile prav neomajno nehumane za Arabce. Arabec je bil s svojim telesom in bitjo ter čustvovanjem in psihologijo, ki so mu jo pripisovali, *zunaj, onkraj sionizma*« (Said, 2005: 42).

heterogeno. Modus njene reprezentacije bo materialističen, zaznamovan bo z mnogoglasjem. Skupino bodo v takem prikazu notranje prečile družbeno spolne, generacijske, kulturne, politične, verske in druge razlike. Nasprotja med njimi ne bodo potlačena. Nasprotno, oblikovala bodo osnovno dramaturgijo pripovedi. Skupina ne bo ne statična ne zamrznjena v času, temveč jo bo pripoved aktivno umestila v zgodovino in v družbeno dogajanje.

Shehadeh naniza vrsto palestinskih različnosti in mnogoterosti, ki jih organsko poveže v pripoved. Opozorimo pa, da samo izkušnjo palestinstva preči tudi dejanska lokacija bivanja posameznega subjekta: biti Palestinec na okupiranem Zahodnem bregu predvideva drugačno izkušnjo, kot biti Palestinec v Gazi, saj Palestinci s prvega območja ne morejo v drugo in narobe. Oboji, se pravi Palestinci, ki živijo na Zahodnem bregu, in tisti, ki živijo v Gazi, niso le ločeni od Palestincev v Izraelu, temveč tudi od tistih v diaspori. Tisti, ki so ostali v Palestini, so svojo izkušnjo palestinstva doživljali drugače kakor tisti, ki so bodisi prisilno bodisi prostovoljno zapustili svoje domove in se nanje ne morejo vrniti zaradi izraelske zakonodaje. In tudi tisti, ki so ostali v Palestini, se težko gibljejo po njej, če sploh se.

Ena od funkcij mnogoterosti, ki je poudarjena v *Palestinskih sprehodih*, je zoperstavljanje podobi esencializiranega, k apriornemu nasilju nagnjenega Palestinca, kakršnega so konstruirali orientalistična potopisna literatura, sionistična propaganda in zgodovinpisje ter številni medijski, kulturni in umetniški diskurzi. Razpon odzivov do izraelske okupacije je velik in časovno spremenljiv. *Palestinski sprehodi* med drugim omenjajo župana, ki so ga postavili Izraelci in ki svetuje proti odporu in kolaboranta z izraelsko oblastjo, ki ga je podkupila bodisi denarno bodisi tako, da mu je dala prepustnice vojaških oblasti zato, da je na sodišču krivo pričal (Shehadeh, 2012: 81). Toda drugi verjetni palestinski kolaborant Shehadeha reši pred izraelsko vojaško patrolijo in pretečim zaporom (ibid.: 83). Odpora do okupacije ne motivira nujno ideja vsesplošne palestinske emancipacije: prva stranka organizacije Al Hak, ki jo Shehadeh ustanovil, da bi se pravno boril proti izraelski razlastitvi palestinske zemlje, in ki je tudi dokumentirala nasilje judovskih naseljenecv na Palestinci, je bil kmet Sabri Harib, a tega »pogumnega borca« proti temu, da bi naseljenci dokončno pregnali Palestince z zemlje, »ne zanimajo nacionalistična stališča«, verjame »samo v dve konstanti: Boga in zemljo« (ibid.: 66).

Mustafa Barghouti premišljuje, ali naj se pridruži oblasti, saj njegova stranka pritiska nanj, naj vstopi v palestinsko vlado. Skrbi ga, da želi vlada zakonodajno tako okrniti civilno družbo (sektor, v katerem se je Barghouti boril kot ustanovitelj Organizacije za medicinsko pomoč), da bi bila »celo na slabšem kot pod polno izraelsko vladavino« (ibid.: 156). Nazadnje izstopi iz stranke in ustanovi svojo.

Kot lik zunanjega in odtujenega palestinskega vodstva, do katerega ne Shehadeh ne Barghouti nimata posebnega zaupanja, nastopa Selma Hasan, ki je delala za glavno palestinsko odporniško skupino Fatah in katere mož je njen vojaški poveljnik. Shehadeh, njegova žena Penny in ona se odpravijo na sprehod, toda kmalu postane jasno, da Selma, ki se je po mirovnem sporazumu iz Osla vrnila v Palestino, o njeni realnosti ne več nič in je izjemno naivna. Palestino je zapustila leta 1948, nikoli ni bila na Zahodnem bregu. Za judovske naselbine misli, da so le »začasna bivališča«, ne razume, da ima izraelska vojska jurisdikcijo nad cestami in da zlahka ustavlja avtomobile na palestinskem ozemlju, ne zaveda se nevarnosti utrjevanja in ekspanzije judovskih naselbin in misli, da je z mirovnim sporazumom iz Osla izraelske okupacije Zahodnega brega konec.

Nadaljno kompleksnost in mnogoglasnost odziva na palestinske oblasti nakazuje Shehadehovo sošolec Victor, ki je ustanovil računalniško podjetje. Pooslovsko Palestino je pričakal z optimizmom in oddal ponudbo za novo programsko opremo na palestinsko ministrstvo. Toda pogodba je

bila sklenjena z ministrovim sorodnikom. Zatem sta Victor in njegova žena dokončno odpotovala v Avstralijo, kjer ne spremljata več, kaj se dogaja v Palestini, ker se jima to ne zdi več pomembno (ibid.: 125–126).

Shehadeh dosledno desencializira in preči palestinsko skupnost, kar se nedvoumno pokaže v prizoru v tretjem poglavju o sprehodu, ki si ga leta 1999 privoščiti s svojo angleško ženo Penny. Oblast je prevzela PLO, palestinska policija je vzpostavljena. Toda ko s Penny zapustita Ramalo in se napotita proti vadiju Ajn Kinja, ju dvajset minut obstreljujeta mlada Palestinca, za katere je jasno, da vesta, da ne Shehadeh ne Penny nista naseljenca (pa tudi če bi bila naseljenca, ne bi streljala nanju, ker bi si s tem zelo zapletla življenje).

Ko se Shehadeh zaradi streljanja pritoži palestinskemu častniku, ta o zadevi noče nič slišati. Zdi se, da ga varnost civilnega prebivalstva ne zanima. *Muhafiz*, palestinski guverner, pa meni, da si Shehadeh in Penny nikakor ne bi smela privoščiti izleta, ker je prenevarno, saj se na tistem območju v streljanju vadi palestinski *šabab* (mladi fantje). Dejstvo, da so na območju pastirji in drugi ljudje in da se Shehadeh že petindvajset let sprehaja po tistih hribih, pa se mu dotlej nikoli ni nič zgodilo, na *Muhafiza* ne vpliva. Palestinska oblast si je prilastila del hribov in civilno prebivalstvo do njih nima dostopa. To med enimi in drugimi vnaša razdor, ki onemogoča prav tisto nacionalistično mobilizacijo, na kateri temelji legitimnost same palestinske oblasti. Shehadeh takole ugovarja *Muhafizu*: »Ljudi bi morali spodbujati, da bi se sprehajali po hribih. To povečalo njihovo navezanost na domovino.« (ibid.: 92)

Šest let pozneje se po istem kraju sprehaja s palestinsko-nizozemskim pesnikom Ramsejem Nasrom. Tudi tokrat jih zalotijo palestinski vojaki, misleč, da je Shehadeh svojega gosta ugrabil. V skupini je tudi fant, ki je streljal nanj in na Penny in se dogodka dobro spominja. Shehadeh komentira, da ni bilo videti, da bi mu bilo žal, da bi ju skoraj ubil, pa tudi opravičil se ni.

## Premoščanje pogleda »od zunaj«

Vsako mnogoglasno in materialistično pisanje o Palestincih, kakor ga predstavljajo *Palestinski sprehodi*, pa vendarle tvega, da zapade v idealistično mistifikacijo, ki je značilna za asimetrijo etnocentričnih, nacionalističnih in rasističnih ideologij. Skupina, ki je prikazana »od znotraj«, je po definiciji v središču dogajanja. Na njenem robu in zato tudi na robu pripovedi so druge etnične in nacionalne skupine, ki so prikazane »od zunaj«. Praviloma bodo te skupine asimetrično prikazane ali pa v obliki skromnega prgišča nekaj posameznih oseb, ki naj bi bile reprezentativne za vso skupino. Nimajo pretirane psihološke globine in prikazani so kot literarni tipi, katerih prisotnost v pripovedi nikakor ni v sorazmerju s prisotnostjo, pomenom ali demografijo celotne skupine v realnem svetu. Podvrženi metonimiji so tovrstni tipi zgolj posamezni deli, njihova funkcija pa je, da predstavljajo celotno skupnost.

A mnogoterost Palestincev in deesencializacijo, ki izhaja iz nje, Shehadeh vsaj deloma – in v nasprotju z dramaturgijo opisa naseljencev, ki jo je avtor napovedal v uvodu knjigi – prenese tudi na Jude. Res je, da Shehadeh religiozno ortodoksne naseljence opisuje »od zunaj« ter izrazito negativno:

Danes judovski naseljenci o sebi očitno mislijo, da so eseni, odpadniki, ki so se ločili od vladajočega establišmenta, in negujejo svoja prepričanja in interpretirajo *Biblijo*. Ko jih vidiš na cesti z gostimi bradami, dolgimi lasmi, pokrite s kvačkanimi jarmulkami, z vrvicami, ki jim opletajo pod rjavimi srajcami, in obute v prašne sandale, lahko dobiš občutek,

kako anahronistični so – kakor ljudje iz drugega časa. Toda v nasprotju s svojimi predniki ti sodobni uporniki živijo od državne podpore. Varuje jih najmočnejša vojska na tem delu sveta in ni jim treba delati za preživetje. Svoje življenje preživljajo tako, da proučujejo *Biblijo* v strateško postavljenih *ješivot* (množina od ješiva, judovska verska šola), ki se pod pretvezo, da so verske šole, spreminjajo v judovske naselbine s političnimi cilji. Njihovo junaštvo je nadlegovanje neoboroženih palestinskih civilistov: žensk, moških in otrok – te poskušajo pregnati z zemlje, ki jo imajo za svojo. Kaj bodo sedanji naseljenci zapustili potomcem razen gnusnih gradenj, ki so uničile deželo, o kateri trdijo, da jo ljubijo, in osovražene kolonialne prakse, ki jih obsoja ves svet in ki so pripomogle k temu, da mirni odnosi med palestinskim in judovskim ljudstvom niso mogoči? (ibid.: 110–112)

Po drugi strani pa *Palestinski sprehodi* tudi s kontrastnimi opisi naseljencev opozarjajo na razliko znotraj njih oziroma med njimi. Ko Shehadeh potuje v judovsko naselbino Bet Horon, pričakuje, da bo v njenem štabu »naletel na utelešene hudiče, fanatične nore ljudi in verske zanesenjake«. Toda ko naseljence sreča, pristavi, do so bili videti »ljubeznivi«, niso idealisti, temveč »praktični moški«: » ... ne po zunanosti ne po govoru niso bili taki, da bi jim pripisal zlobo«. Niso blazni, temveč so »učinkoviti in preračunljivi poslovneži«, sekularni Judje, ki so v naselbino želeli privabiti sekularne srednjeslojne Jude. Pri tem Shehadeh opis ločnice med notranjostjo svoje lastne perspektive in zunanostjo opisovanja naseljencev tudi deloma zabriše in se približa razumevanju njihovih dejanj: »Njihov entuziazem je bil nalezljiv. Če ne bi bil na drugi strani, bi se lahko navdušil.« (ibid.: 79–80)

Proces desencializacije judovskih naseljencev doseže svoj vrhunec v šestem poglavju, ki je postavljeno v leto 2006, ko Shehadeh sreča mladega judovskega naseljenca, ki svojo *nergilo* polni z opiatiziranim hašišem. Res je, da je prizor priložnost za bolj izrecno in neposredno dramatizacijo tako nekaterih sionističnih zahtev po palestinskem ozemlju, okupacije Zahodnega brega in premestitve tamkajšnjega palestinskega prebivalstva. A to mnogozvočje je tudi priložnost za humanizacijo judovskega naseljenca, ob tem pa tudi za Shedehevo prepričljivo ovržbo naseljenčevih argumentov.

Res je, da med Shehadehom in naseljencem vlada velika neenakost. Naseljenec na zasedenem Zahodnem bregu nima samo zakona na svoji strani, on *je* zakon. S seboj nosi orožje. Shehadeha lahko bodisi aretira bodisi ustrelji. Po vsej verjetnosti se mu ne bi bilo treba nikoli pred nikomer opravičevati ne za prvo ne za drugo dejanje. Pa vendar med njima steče dialog. Kot posameznika nista v sporu. Naseljenec nikakor ni literarni tip, ki bi predstavljal oziroma zapolnjeval mesto vseh naseljencev. Prikazan je kot kompleksen posameznik s svojo lastno zgodovino in stremljenji. Njuna skupna eksistencialna in preživetvena poteza je navezanost na pokrajino, ki ju obdaja. Še bolj pa se izraža v trenutku krize, ko zaslišita streljanje in ne vesta, kdo strelja. So to Izraelci ali Palestinci? Kateri od njiju bi lahko postal tarča? Oba se zdrzneta, saj sta potencialni žrtvi. Kot poudari Shehadeh, se oba soočita z morebitno novo vojno med Palestinci in Arabci. Prav to medsebojno prepoznanje morebitnega trpljenja in smrti Drugega pa je pomemben korak k premagovanju velikanske ločnice med Judi in Palestinci. Edward Said jo opisuje takole:

To, da doslej noben večji segment izraelske populacije ni bil zmožen videti, kako strašna družbena in politična krivica je bila prizadejana domačinom v Palestini, je znamenje, kako globoko so se doslej zakoreninili anomalistični imperialistični vidiki, ki so temelj sionizma, njegovega pogleda na svet in njegove sodbe o manjvrednosti domačinskega Drugega. Tudi to, da se ni bil noben Palestinec ne glede na politično opredelitev zmožen sprijazniti s sionizmom, kaže, kako zelo brezkompromisna, izključevalna, diskriminatorna kolonialna



praksa je sionizem za Palestince. Radikalno sionistično razlikovanje med privilegiranimi Judi v Palestini in tamkajšnjimi nepriviligiranimi Nejudi je tako močno in tako odločno ga izvajajo, da noben od taborov, ki sta se pri tem izoblikoval, ni pokazal razumevanja za človeško trpljenje. (Said, 2005: 21)

Ključna razlika v medsebojnem priznavanju človeškega trpljenja na eni in drugi strani pa je vendarle ta, da Shehadeh hodi po Palestini v senci dvojnega tveganja: ni samo potencialna tarča izraelske naseljeniške ali vojaške mašinerije, temveč tudi palestinske. Poleg tega v nasprotju z mladim judovskim naseljencem, ki ne pozna nobenega Arabca in meni, da vsi Arabci brez izjeme sovražijo Jude, sam Shehadeh dela z Judi, jih osebno pozna in si z judovskimi mirovniškimi aktivisti deli skupne boje in mednarodne javne nastope. A šesto poglavje konča tako, da se na povabilo naseljenca skupaj zakadita. Sta zadeta. A ne od streliva, temveč od hašiša. S tem je nakazana naseljenčeva radovednost, humanost in morebitni neizključevalni odnos do Palestincev kljub njegovemu deklariranemu sionizmu.

V dialogu s Shehadehom se je naseljenec psihološko pa tudi politično spremenil. Ni esencionalizirana, kaj šele antisemitska podoba Juda onkraj konkretnega prostora in časa. Shehadeh si na primeru tega naseljenca zastavi vprašanja, na katerih lahko tudi temelji razrešitev izraelsko-palestinskega konflikta: »A kako lahko kljub mitom, iz katerih je sestavljen njegov svetovni nazor, trdim, da moja ljubezen do teh hribov izključuje njegovo? In kaj bi ta trditev pomenila za najino prihodnost in prihodnost najinih držav?« (Shehadeh, 2012: 16)

Resda Shehadeh nakaže, da naj bi se srečanje z mladim naseljencem v resnici razvijalo v njegovi domišljiji. A če razmere resničnega tovrstna srečanja ne dopuščajo, njegova osmislitev vendarle kaže, da je Shehadova pisateljska spretnost in politična domišljija zmožna premagati te razmere in si zamisliti začetek tesnejšega približevanja med Palestinci in Judi.

## Glokalni elementi psihogeografije

Situacionistični teoretik Guy Debord je psihogeografijo definiral kot proučevanje »natančnih zakonov in specifičnih učinkov delovanja geografskega okolja na občutke in obnašanje posameznikov ne glede na to, ali je okolje zavestno načrtovano ali ne« (Debord, 2009: 59). Čeprav v *Palestinskih sprehodih* ni intertekstualnih dokazov, da bi se Shehadeh zavestno navezoval na psihogeografijo, kakor so jo utemeljili situacionisti, in prav tako ni sledi o vplivu sodobnega psihogeografskega pisanja – ki je danes v anglofonskem pisanju ter prek del Iaina Sinclaira, Petra Ackroyda, Willa Selfa in drugih dobro zasidran v anglofonskem literarnem življenju – pa ni napačno, da zaradi vsebine *Palestinske sprehode* razumemo tudi kot psihogeografsko delo.

Eno temeljnih orodij psihogeografije je namreč *derive*, spontano vandranje. *Palestinski sprehodi* pa so strukturirani okoli vzporednega, a zgodovinsko precej starejšega koncepta *sarhe*. Vsak izlet, opisan v vsakem od sedmih poglavji knjige, je po ena *sarha*. *Sarha* pomeni naslednje:

... pohajkovati svobodno, hoditi za nosom, brez omejitev ... Človek, ki gre na *sarho*, postopa brez cilja, ne vežeta ga ne čas ne prostor, klati se, kamor ga pelje njegov duh, da bi si napojil dušo in se pomladil. Nikakor pa ni vsak izlet *sarha*. Iti na *sarho* pomeni prepustiti se. To je omama brez mamila – po palestinsko. (Shehadeh, 2012: 19–20)

Ideja povsem prostega in svobodnega pohajkovanja, vandranja pravzaprav, daje občutek, da je tudi sam politični smisel bodisi psihografije bodisi Shehadovih *sarhat* brezciljen. A ravno v

spontanosti, prostotočnosti in brezciljnosti *derivea* in *sarhata* tiči njuna radikalnost, saj se njun subjekt želi prav z njima osvoboditi tako nuj, ki mi jih nalaga vsakdanje življenje, kakor tudi omejitev, ki bi mu jih naproti postavljalo okolje, v katerem se giblje ter prek tega spoznati sebe in svoje okolje na novo. Če *Palestinski sprehodi* opisujejo pokrajino zato, da bi pripomogli h konkretni oziroma dejanski spremembi njene prevladujoče izkušnje kot okupiranega ozemlja naseljeniškega kolonializma, prav tako premeščajo teren psihogeografije.

Kajti čeprav je Debord poudaril, da lahko raziskave zajamejo zavestno organizirane pokrajine (torej urbane prostore) in tiste, ki to niso (podeželje, narava), se tako zgodovinsko izvorna kakor tudi sodobna psihogeografija osredinja predvsem na izkušnje mesta in tako daje vtis, da je mesto prednostno polje samospoznavanja, raziskovanja in možnosti družbene transformacije za celoten družbeni prostor. S tem je psihogeografija pravzaprav reproducirala, ne pa dekonstruirala prevlado mesta nad vasjo.

Danes nam vrsta dejavnikov nujno nalaga, da imamo bolj občutljiv odnos do podeželja, kot smo ga imeli nekoč. Mednje spada preprosto dejstvo, da je polovica svetovnega prebivalstva še vedno ruralnega. Drugi dejavniki so še potreba po povečevanju pridelave hrane, ohranjanje okolja in biodiverzitete ter zaustavljanje procesa transformacije in migracije kmečkenga prebivalstva v vrste urbanega prekariata. Če se radikalna psihogeografija osredinja na mesto kot na apriorno prizorišče nove revolucionarne spremembe sveta, zlahka spregleda zgodovino kmečkih uporov, sodobne oblike kmečkih vstaj in dejstvo, da ruralno prebivalstvo vendarle sestavlja revolucionarni subjekt. Ne nazadnje se prav podeželski boji za zemljo bijejo tudi na okupiranem Zahodnem bregu v Palestini.

Pri zavzemanju za podeželje pa je treba biti previden prav zato, da se v imenu osvoboditve podeželja izpod jarma mesta, podeželja ne podredi ideji neokrnjene narave, v kateri ni prostora za človeško dejavnost. Shehadeh je izjemno kritičen do množenja cest in betona, ki so ga prinesle judovske naselbine. Vendar, kakor meni literarni kritik Robert Spencer, to ne pomeni, da zapade v tisto vrsto ekokritike, ki bi povelečevala naravo brez človeške prisotnosti. Shehadeha naj bi pogosto premamil panteistični pogled na svet, a tega vendarle nazadnje zavrne: zagovarjal naj bi občutljivo naselitev narave, ne pa njeno popolno varstvo. Razlog za to je po njegovem mnenju prav varstvo narave, pretvorba območij v naravne parke in rezervate, ki so eden od načinov, kako izraelska oblast podreja palestinsko pokrajino (Spencer, 2010: 43, 44).

Shehadeh ima samo deloma prav, ko piše, da je sprehajanje po Švici, Angliji ali Škotskem brezskrbno v nasprotju s sprehodi po Palestini (Shehadeh, 2012: 9). Toda sprehodi po Švici, Angliji ali na Škotskem niso nujno *povsem* brezskrbni. S svojimi sprehodi po Palestini Shehadeh razkriva tudi procese, ki so globalni, čeprav ne nujno v tako ekstremni obliki kot v Palestini. Procesi podrejanja, razlaščenja in nasilja, ki jih zlahka prepoznamo v tujih okoljih, lahko delujejo tudi tako, da naredijo podobne procese, s katerimi se sami soočamo, za bolj sprejemljive. Zato velja opozoriti na načine, kako nam *Palestinski sprehodi* pomagajo misliti realnosti življenja zunaj Izraela/Palistine. Na tem mestu omenimo proces zapiranja (*enclosure*) in privatizacije sicer skupne zemlje, ki je omogočila prvotno akumulacijo kapitala. Iz tega obdobja lahko zasledimo tudi porast dveh nasprotnih pobud: zahtevo po ponovnem svobodnem dostopu do zemlje in po skupnem upravljanju nad viri družbenega bogastva.

Zapiranje na eni strani in razparceliranje na drugi je proces, ki je v teku na okupiranem Zahodnem bregu. Podoben, čeprav ne tako skrajn pojav zaznamuje tudi številna sodobna mesta, v katerih je čedalje več zasebnih površin, ki dajejo le vtis javnega prostora (najboljši primeri so veliki nakupovalni centri in zaprte skupnosti (*gated communities*). Te nadzorujejo varnostne službe, ki kakor judovski naseljenci in izraelska vojska skrbno bedijo nad tem, kdo preči nadzorovano

ozemlje in kakšne namene ima pri tem. Kar je na okupiranim Zahodnem bregu etnična segregacija, je drugod socialna oddvojitve: revni živijo v enih delih mesta, bogati v drugih. V slednjih se sicer načeloma lahko sprehaja brez izrecnega dovoljenja oblasti, a sprehajalec je vendarle sumljivi »tujec«, ki tvega, da ga ustavijo, identificirajo, pregledajo vsebino njegovih žepov ali pa, če nič drugega, od daleč budno spremljajo vsak njegov korak.

Vse to lahko pripelje do stanja panoptičnosti, kakor temu pravi zgodovinar idej Michel Foucault: subjekt ne ve, ali je dejansko nadzorovan ali ne, vendar se kljub temu začne obnašati, kakor da je (Foucault, 2004). Zapor se ponotranji in njegova zunanja prisila se pretvori v notranjo samokontrolo. Ko je na izraelski kontrolni točki priča maltretiranju Palestincev, je Shehadeh tiho. Zatem se sprašuje, ali niso vsi Palestinci vključno z njim pravzaprav »ponotranjili poraz«, kajti »vsi smo pohlevno stali zraven, niti čivknili nismo v protest, nazadnje pa smo bili še hvaležni, da so nas pustili skozi« (Shehadeh, 2012: 125). To stanje pohlevne avtocenzure pa lahko izzovejo tudi bolj sodobne, ter na prvi pogled domnevno benigne oblike nadzorovanja, kot so, denimo, videokamere in tehnike sledenja mobitelom, kreditnim karticam ali elektronskim karticam za javni prevoz, in različna programska orodja za nadzor internetne komunikacije.

Nadalje, kakor trdi sociolog Richard Sennet, je funkcija suburbanih oziroma primestnih naselij, da odpravlja kompleksnost družbenih odnosov, značilnih za mestne četrti z njihovimi številnimi kontaktnimi točkami, ki nastajajo iz zmedenega vzorca uličnih prodajalcev, trgovin, lokalov in tudi zaradi – za naš argument je tu ključnega pomena – etničnega mešanja. Bogastvo urbanega družbenega tkiva je tudi v tem, da se zaradi kontaktnih točk ljudje srečujejo zunaj svojih socialnih, etničnih in političnih skupnosti. Vedno znova so prisiljeni izpogajati načine, kako bodo premostili svoje medsebojne razlike in s tem tudi osebno rasli. V nasprotju s tem so suburbana naselja vnaprej prostorsko tako zasnovana, da so družbeno bolj poenotena. Mnogoterost javnega življenja je predstavljena. Odvija se znotraj družinske enote in znotraj zidov doma. Kot trdi Sennet, je primestno življenje »purificirano in privede do brutalne in funkcionalne enostavnosti« (Sennet, 1973: 73).

Enako je tudi s številnimi judovskimi naselbinami: zaradi svoje vnaprej postavljene narave, ločenosti od neposrednega palestinskega okolja in dejstva, da niso kontaktna točka stikov med Judi in Arabci, delujejo bodisi kot zaprte skupnosti bodisi kot suburbane tvorbe, v katerih ni več nobenega sprotnega in anarhičnega medsebojnega stika. A poleg tega so naselbine tudi dejansko svojevrstna primestja. Shehadeh opisuje, kako so nekoč ceste tekle glede na topografijo pokrajine. Izraelska oblast pa se je zakopala v hribe in naredila ravne ceste, s katerimi se je, denimo, potovalni čas iz Jaffe in Tel Aviva do Jeruzalema prepolovil: »To je bil pomemben razvojni in prodajni vidik [tam zgrajenih stanovanjskih enot], ki je prepričal številne Izraelce, da so se odločili živeti na Zahodnem bregu,« dodaja Shehadeh (Shehadeh, 2012: 78). Ko piše o naselbini Bet Horon na okupiranem Zahodnem bregu, pravi, da so jo načrtovali, »da bi pritegnili sekularne Izraelce srednjega razreda, ne pa vernikov, ki so hoteli živeti na mirnem podeželju z razgledi, ki jemljejo sapa, in s cesto, ki bi jih v manj kakor uri pripeljala do Tel Aviva« (ibid.: 80).

## Medigre (de)kompresije časa in prostora

Hitre in ravne ceste, ki povezujejo različne judovske naselbine na okupiranem Zahodnem bregu in mesta v Izraelu, so eno od sredstev t. i. kompresije časa in prostora. Ta proces se je začel z moderno in se pospešil s postmoderno. Drugače rečeno, zaradi tehnološkega razvoja, ki omogoča, da je potovanje z vlakom, avtomobilom ali reaktivnim letalom hitrejšo od pešančenja

ali potovanja s konjem, se je svet skrčil. Svoje je prispeval še računalniški in medijski razvoj. Teoretik medijev Marshall McLuhan o tem piše:

Po tri tisoč letih eksplozije zaradi fragmentirane in mehanične tehnologije je zahodni svet implodiral. V mehaničnih obdobjih smo svoja telesa podaljšali v prostor, danes, po več kot stoletju elektronske tehnologije, pa smo podaljšali svoj centralni živčni sistem v svetovni objem in pri tem ukinili čas in prostor, vsaj kar se našega planeta tiče. (Navedeno po Harvey 1994: 293).

Prav Palestinci na okupiranem Zahodnem bregu pa so odličen primer relativnosti te navidežno vseobsegajoče kompresije, celo ukinitve, časa in prostora. Namreč, če prostor okupiranega Zahodnega brega implodira, to ne počne samo tako, da bi se čedalje bolj razpiral v širine sveta, temveč tudi tako, da se zapira v čedalje manjše prostorske enote. Nimamo opraviti s kompresijo, temveč z dekompresijo: čedalje več časa je potrebne za prehod čedalje manjšega prostora. Palestinci živijo v medsebojno ločenih enklavah. Shehadeh opisuje primer mladeniča, ki mu ni mar za udeležbo na palestinskih volitvah, ker že pet let ne more iz Ramale (Shehadeh, 2012: 14). Palestinci z Zahodnega brega težko pridejo v Gazo, blago iz nje pa na Zahodni breg: »Trgovec iz Ramale laže potuje na Kitajsko, od koder uvaža pletene vrtno stole, kakor v Gazo, ki je oddaljena komaj štirideset minut vožnje in v kateri se zdaj prašijo skladovalnice pletenih stolov, ki so bili nekoč cvetoča industrija.« (ibid.: 13–14)

V osemdesetih letih se je lahko Shehadeh še bolj svobodno sprehajal po Palestini, v *Palestinskih sprehodih* pa se dokončno sooča s pokrajino, ki je izjemno notranje razdrobljena in težko svobodno prehodna: »Medtem ko se naš palestinski svet krči, se svet Izraelcev širi, postavljajo nove naselbine, za zmerom uničujejo vadije in skalne stene, ravnajo hribe in spreminjajo dragoceno pokrajino, ki je veliko Palestincev ne bo nikoli poznalo.« (ibid.: 14) Na okupiranem Zahodnem bregu se namreč ne množijo samo vedno nove judovske naselbine, temveč je, kakor poroča knjiga, čedalje več izraelskih kontrolnih točk, katerih število se je od avgusta 2005 do oktobra 2006 povečalo s 376 na 528. Nadalje, pokrajino seka tudi ločevalni zid, ki ga je Izrael začel graditi leta 2003. Z njim niso ločili samo okupiranega Zahodnega brega od Izraela, temveč so posegli v sam Zahodni breg in si ga prisvojili. Poleg tega so številne palestinske vasi ločili od njihove zemlje in vodnih virov ter jih medsebojno izolirali. Tu so še nove ceste, ki jih smejo uporabljati izključno judovski naseljenci.

Shehadeh še opozarja, da je okupirani Zahodni breg razdeljen na območja A, B in C. Prvi dve sta pod palestinsko upravo, območje C, ki obsega približno tretjino ozemlja, pa je s pristankom palestinske oblasti (!) zunaj njene jurisdikcije. Leta 1996 je območje C postalo zaprta vojaška cona, v kateri še naprej gradijo nova judovska naselja in v katero lahko Palestinci vstopajo samo z dovoljenjem izraelskih vojaških oblasti.

## Vandranje kot negacija izključevalnega lastništva in kot kritika kapitalizma

Kot pravnik se je Shehadeh boril proti izraelskemu razlašcanju palestinske zemlje in gradnji judovskih nasedlbin na njej. Ohranjanje palestinskega lastništva nad zemljo je pomembno zaradi ohranjanja palestinske prisotnosti na okupiranem Zahodnem bregu in mobilnosti na njem. A pri tem bi lahko rekli, da je Shehadehov boj usmerjen za *pravico do kontinuirane rabe* in proti *izključevalnemu lastništvu* nad zemljo, tako judovskemu kakor palestinskemu.

V zadnjem oziroma sedmem poglavju je opisan sprehod z britansko prijateljico Lousio, ki poteka v območju C. Med sprehodom Shehadeh in Louisa naletita na mlada palestinska militantneža, ki sta do sprehajalcev sumničavo in sovražno naravnana. Zaslišujeta ju, zahtevata njune dokumente, Louiso označita kot morebitno izraelsko vohunko, drugič naj bi bila osebno odgovorna za britansko politiko. Militantneža dvomita o moralnosti obeh sprehajalcev in ju povrh vsega še fotografirata.

Podobno kakor sprehod, ko so na Shehadeha in njegovo ženo Penny streljali prav Palestinci, tudi to srečanje s palestinskimi militantneži utrjuje vedenje o generacijskih, izkustvenih, verskih in političnih razlikah in mnogoterosti Palestinecev. Prav te razlike in mnogoterosti, ki lahko pripeljejo do ostrih notranjih razlik znotraj domnevno enotne in spravljene skupnosti, in prav dejstvo, da Shehadeh razkriva, ne pa podcenjuje ali utiša te razlike, govori o tem, da se knjiga izogiba predpostavki o potrebi po takšnem palestinskem boju, ki bi se posluževal načel nacionalistične esencijalizacije in homogenizacije.

O palestinskih militantnežih, ki ju nadlegujeta v območju C, Shehadeh zapiše, da sta »igrala isto igro kakor zatiralci. Najbrž smo se strinjali glede izraelskega okupatorja, toda moj svet je imel malo skupnega z njunim. Zdelo se je, da se imata bolj za muslimana kakor za palestinska borca za svobodo« (ibid.: 186). Še več, v nasprotju z mnenjem dveh mladih palestinskih militantnežev Louisa ne more biti osebno odgovorna za protipalestinsko, protiarabsko in orientalistično oziroma islamofobno politiko britanskega premiera Tonyja Blaira, ki je vodila v sodelovanje z ZDA pri okupaciji Iraka in Afganistana.

Skratka, Shehadeh se posluži dekonstrukcije asimetrije nacionalistične ideologije izključevanja in spretno opozori na to, da so lahko sredstva, ki se jih poslužujeta ena in druga stran v procesu medsebojnega nacionalističnega/kolonialnega boja, zelo podobna in ravno zaradi tega razkrivata vprašanje, do kolikšne mere se je boj za emancipacijo podredil novim oblikam podreditve in restrikcije. Čeprav Shehadeh skuša razumeti militantneža in si razložiti okoliščine, zakaj se mladina tako obnaša, je končno sporočilo zadnjega sprehoda v knjigi v zadnjem poglavju nedvoumno:

Ko sem stal na razvalinah enega svojih najljubših krajev v dolini, v tej dolini, blizu katere sem bil rojen in blizu katere sem vedno živel, sem začutil, da hribi niso več moji. Nič več ne morem svobodno prihajati in odhajati. Postali so nevarni kraji, v katerih se ne počutim varnega. Ta izkušnja je zaznamovala konec lepega obdobja. (ibid.: 188)

Prav izkušnja s Palestinci Shehadeha sooči z novim in zanj prelomnim stanjem nesvobode in nevarnosti v pokrajini in nakazuje, da nasprotuje izraelski okupaciji, vendar je prav tako odklonilen do nacionalističnega projekta *izključevalnega lastništva* nad zemljo, ki onemogoča prost in netvegan dostop do te zemlje, tudi v obliki svobodnega vandrjanja po njej. To nasprotovanje se posredno navezuje na aktualen in nikakor ne zgolj palestinski projekt in boj. Ta boj združuje boje iz preteklosti z boji iz sodobnosti, boje v Palestini s tistimi po svetu, ki so nastali v različnih združenjih, društvih, sprehajalnih klubih in dejanjih državljanske nepokorščine v ZDA, Veliki Britaniji in drugod, ki so zahtevali *svoboden dostop* do podeželja ne glede na individualno zasebno lastništvo ali pa na njen domnevno kolektivni-simbolni nacionalni, dediščinski ali naravovarstveni pomen.

Kajti konflikt med lastništvom in svobodnim dostopom je, kakor piše kulturna kritičarka Rebecca Solnit, »konflikt med dvema načinoma zamišljanja pokrajine«. Če si podeželje »predstavljamo kot veliko telo«, potem si lastništvo te pokrajine »predstavljamo kot razdeljeno v ekonomske enote, kot so notranji telesni organi«. V nasprotju s tem pa sprehajanje po ozemlju ni omejeno s

<sup>6</sup> Tudi nekatere druge politične spremembe, ki naj bi pomenile vstop v globalizirano moderno, tok kompresije in časa obrnejo nazaj, tako kot jo obračajo nazaj Palestincem. Dekompresijo časa in prostora kot procesa, ki je lahko vzporeden procesu njune kompresije, lahko tudi utemeljimo z nazornim lokalnim primerom. Do neodvisnosti Slovenije leta 1991 je bilo mogoče svobodno potovati od Bitole na jugu Makedonije do Bovca na severu Slovenije. Ko je Slovenija leta 2004 vstopila v Evropsko unijo, so številni mediji navdušeno poročali o koncu meje z Italijo in Avstrijo. Malo manj pa so poročali o tem, da je z vstopom v schengenski mejni režim meja s Hrvaško postala še bolj neprepustna, kot je sicer bila, in da je s tem prišlo do *ekspanzije* časa in prostora glede na stanje pred neodvisnostjo. Porabilo se je več časa za pot po manjšem prostoru kot prej. Evroatlanska orientacija neodvisne Slovenije, zavrnitev tradicije neuvrčenih in schengenski mejni režim so prostor tudi zaprli številnim migrantom iz držav globalnega Juga, vključno s Palestinci, in bistveno podaljšali čas, ki ga potrebujejo, da ga vendarle prečijo, ter možnosti, da to tudi uspešno storijo.

kompresije časa in prostora tudi na Zahodu. Če gre človek, denimo, v središče Londona na kavo, je velika verjetnost, da bo natakar, ki ga bo postregel, živel najmanj dve uri vožnje z vlakom od lokala, kjer dela. Finančno si preprosto ne more privoščiti, da bi živel kje bliže. In tudi sicer se je z moderno številnim ljudem povečal tisti nezapolnjeni čas za pot v službo in nazaj. Pri tem ne gre za nič drugega kakor za čakanje med gibanjem. Njeno radikalno obliko doživljajo ravno Palestinci.<sup>6</sup>

Neoliberalna ekonomska ofenziva, ki zahteva večjo produktivnost, kot jo je zmožen zagotoviti osemurni delovnik, ali pa za osemurno delo ne zagotavlja dovolj plačila, da bi lahko posameznik preživel samo z eno službo in mora zato še dodatno delati, ali pa fleksibilno delo in prekarizacija, zapirajo prostor tudi tako, da ljudje nimajo več časa in/ali zdravja, da bi se po njem sprehajali. Tudi zato je lahko samo dejstvo imeti čas in prostor za vandranje povezano z bolj klasičnim razrednim bojem in ne samo z aspiracijami določene razredne frakcije meščanstva, ki ji pravnik in pisatelj Shehadeh pripada. Solnit piše, da morajo obstajati trije temeljni pogoji za svobodno hojo naokoli:

Treba je imeti prosti čas, kraj, kamor lahko greš, in telo, ki ga ne ovirajo bolezni ali družbene ovire. Te osnovne svoboščine so bile predmet nešteto bojev in povsem smiselno je, da so se delavske organizacije, ki so vodile kampanje, najprej za osemurni ali deseturni delavnik, borile tudi za prosti čas in se ukvarjale tudi s tem, kako si zagotoviti prostor, v katerem je mogoče uživati ta težko priborjeni čas. (Solnit, 2002: 168)

Če pravkar opisani medsebojno povezani boj za mobilnost in za razredne pravice ni uspešen, imamo lahko opraviti še z dodatnim utrjevanjem procesa dekompresije časa in prostora, ki jo pa v postmoderni samo še pogloblja svojevrstna spektakulska prosojnost. Za mnoge so namreč

tistimi mejami, ki razparcelirajo prostor, temveč »poti delujejo kot nekakšen cirkularni sistem, ki povezuje celotno telo«. Ne le, da je taka hoja, kakor poudarja Solnit, »antiteza lastništva«, temveč predvideva tudi »mobilno izkušnjo zemlje, ki ne izhaja iz vnaprej podanih pogojev, ki jo je mogoče deliti z drugimi« (Solnit, 2002: 162). Prav s temi besedami lahko povzamemo način, kako se Shehadeh sprehaja po palestinski pokrajini in kako si sprehode in pokrajino zamišlja v knjigi.

## Steklena vrata: relativne podobe in prakse mobilnosti

Medtem ko se krči prostor na okupiranem Zahodnem bregu, njegova emancipacija pa se vzpostavlja v okvirih nacionalističnega izključevalnega lastništva nad zemljo, ki hromi njeno individualno in svobodno izkušnjo, se ravno zaradi stopnjevanja izraelske okupacije podaljšuje čas, ki je potreben, da se pokrajina preči. Gibanje je težko in počasno. Takole Shehadeh opozori Lousia: »Vi, Palestinci ... zmerom čakate. Čakate na nadzornih točkah, čakate na dovoljenja in tudi na letališče morate neznanško zgodaj, da pridete pravi čas skozi kontrolo. Vaše življenje je eno samo čakanje.« (Shehadeh, 2012: 182) A sodobna kombinacija ekonomskega izkoriščanja delavstva in prekarizata ter njune socialne segregacije potrjuje relativnost

pripovedi, podobe mobilnosti drugih in izkušnje potovanja, kot jih predstavljajo potopisi iz drugih dežel, reklame potovalnih agencij, posamezne oddaje ali satelitske TV, ki so v celoti posvečene turizmu, filmi z zahodnjaki, ki potujejo po svetu in rešujejo težave, ki naj jih domačini ne bi bili zmožni rešiti, le oblika tistega, kar bomo na tem mestu imenovali steklena vrata.

Koncept steklenih vrat opozarja na relativnosti percepcije in doživljanja mobilnosti. Steklena vrata so res obojestransko prozorna, a v resnici se odpirajo samo v eno smer: iz domovanja bogatih navzven, z območji, kjer živijo etnično in rasno privilegirani, navzven, in iz metropole navzven v periferijo sveta. Na zunanji strani pa so ta vrata zaklenjena z različnimi tehnološkimi, kulturnimi, družbenimi, gospodarskimi in političnimi ključavicami nedostopnosti do tehnoloških in distributivnih vzvodov sodobnega spektakla, razizma, ekonomske neenakosti in izjemno restriktivnih ali pa celo povsem nepropustnih gibalnih in mejnih režimov. Reklamna brošura za ultraortodoksno judovsko naselbino Emanuel, ki jo navajajo *Palestinski sprehodi*, je dober primer tovrstnih steklenih vrat: slikovitost umestitve v prostor in vabljenost naselbine temelji na dejstvu, da so Palestinci pregnani z zemlje, katere slikovitost so ustvarili in nimajo pravice vstopiti v naselbino (Shehadeh, 2012: 11–12).

Boj za svobodno vandranje pa vendarle ne sme spregledati, da so lahko, prvič, nekatera postmoderna povečevanja nomadizma neobčutiljiva za dejstva, da so številni nomadi (iz vasi v mesto, iz službe na delo, iz ene državo v drugo) postali nomadi zaradi razlogov in pod pogoji, ki si jih ne izbirajo sami. To, da bo zaradi nomadizma palestinski begunec vzpostavljen kot fluidni in hibridni postmoderni subjekt, nanj verjetno ne bo naredilo pretiranega vtisa, zagotovo pa mu ne bo pomagalo, da bi se vrnil domov ali pa da bo v svojem nadaljnjem potovanju po svetu vedno uspešno prešel steklena vrata in prosto vstopal v nova okolja ter se tudi po njih svobodno in nenadzorovano gibal. Drugič, onkraj fikcije o »prazni zemlji« kolonializem upravlja z domačini na pet različnih načinov: s kohabitacijo, asimilacijo, apartheidom, premestitvijo ali genocidom. Premestitev oziroma izselitev domačega prebivalstva je tako lahko sredstvo, s katerim se izprazni pokrajina in utrdi kolonialno demografska oblast nad njo. In medtem ko Shehadeh zagovarja svobodno gibanje, pa prav tako tudi vztraja, da se z Zahodnega brega nikakor ne namerava izseliti.

## Evroatlantska perspektiva: o čem mediji (ne) poročajo

Shehadeh živi in piše v Ramali, mestu, ki ima zelo malo prostora za razmah. Tamkajšnja gradnja je stisnjena. »Ramala, središče palestinske nacionalne uprave, se ni izognila tegobam življenja v getu, življenja, kakršno so živeli tudi v drugih mestih na Zahodnem bregu.« (Shehadeh, 2012: 165) V tem getu je prostor še dodatno simbolno zožen, saj Izraelci lahko vanj vdrejo kadarkoli in na kakršen koli način. Ko je Shehadeh začel pisati knjigo *Strangers in the House* [Tujci v hiši, 2002], sta z ženo Penny postavila v Ramali hišo. Njeno dvorišče je ponujalo pogled v odprti košček neba in je bilo edino zatočišče, »kako ohraniti integriteto in življenjski slog« (ibid.: 145). A tudi ta prostor je bil za nekatere nepovabljene goste očitno prevelik. Leta 2002 je izraelska vojska zasedla Ramalo, vdrla v njun dom in »ga oskrnila tako, da ga nisem več mogel imeti za svoje svetišče« (ibid.: 163). Glede na to ni nenavadno, da Shehadeh svoje pisanje komentira kot zaseben prostor osebne svobode – edini, ki mu je še ostal – in šele potem kot obliko družbene komunikacije:

Pogosto me vprašajo, za koga pišem. Odgovor je nujno ta, da pišem najprej in predvsem sam zase. Zame je pisanje način življenja. Yates je nekoč rekel, da je pisanje družbeno dejanje samotnega bitja. S tem se povsem strinjam. Pisanje je tudi način komunikacije. Upam, da moje pisanje sporoča to, da so kljub posebnostim konflikta in življenja v Palestini navsezadnje

<sup>7</sup> Za več o tem glej dokumentarni film režiserjev Suta Jhallyja in Bathsheba Ratzkoffa *Peace, Propaganda and the Promised Land* (2003) in transkripcijo filma, ki je dostopna prek: <http://www.mediaed.org/cgi-bin/commerce.cgi?preadd=action&key=117>. Metodologija medijske analize prek identifikacije propagandnih fitrov je povzeta po modelu, ki sta ga sicer razvila Edward S. Herman in Noam Chomsky (Herman in Chomsky, 1997).

vs a človeška bitja enaka ... Prav tako upam, da s tem, ko pišem o konfliktu, svojim bralcem prinašam upanje, da ga je mogoče odpraviti, kar se sicer mnogokrat ne trdi. (Shehadeh, 2009)

Če je pisanje najprej oblika osebnega miru in prostora, šele potem pa kolektivno dejanje upanja, se vendarle poraja vprašanje, do kolikšne mere se lahko ta arhaična tehnologija uspešno zoperstavlja sodobnemu elektronskemu in globalnemu medijskemu spektaklu. Tega vprašanja se zaveda tudi Shehadeh, saj pravi, da bodo številni ljudje »nemara brali to knjigo skozi prizmo

temačnih podob s televizijskih zaslonov« (Shehadeh, 2012: 11). Pri tem Shehadeh meri predvsem na anglofonsko občinstvo, saj so *Palestinski sprehodi* zavestno pisani z njim v mislih in zato vsebujejo tudi posredno motivacijo in ideološki projekt morebitne revizije podobe konflikta v anglofonskem medijskem spektaklu.

Morebitno neskladje med vsebino knjige in medijsko socializacijo, ki se lahko potem poraja, je dvojne narave. Na prvo opozarja sam Shehadeh, ko izhaja iz kontrasta med pokrajino, zaznamovano s prelivanjem krvi, in dejstvom, da ima »tako mirne, žlahtne hribe« in je kljub pustošenju še vedno zaznamovana z lepoto (ibid.). Drugo neskladje pa izhaja iz razlike v načinu, kako *Palestinski sprehodi* prikazujejo Palestinece, Jude in konflikt na eni strani ter načina, kako to razmerje predstavljajo prevladujoči mediji.

Da bi razumeli prave razsežnosti tega neskladja, je ključno zavedanje, da so zaradi delovanja mirovnega gibanja, številnih aktivistov, neposredno vpetih v konflikt, in poklicnega novinarskega dela nekatere medijske podobe konflikta v Izraelu mnogokrat bolj kritične in mnogozvočne od tistih, ki prevladujejo zunaj njega. V ZDA so informacije o izraelsko-palestinskem konfliktu res v ospredju poročanja o dogajanju po svetu. A pri tem dominantni mediji v ZDA podobo konflikta praviloma negativno strukturirajo s petimi filtri, ki določajo, o čem in kako se poroča. Ti filtri so ekonomski interesi korporacij, ki so lastnice medijev; interesi ameriških političnih elit in politikov; delovanje izraelske vlade in raznih podjetij za odnose z javnostmi, ki jih najema vlada; delovanje nevladnih organizacij in lobijev, ki reproducirajo izraelsko stališče; medijski monitoring kot oblika pritiska na tiste novinarje in medije, ki bi vendarle kritično poročali o Izraelu.<sup>7</sup>

Posledice zgornjih filtrov so strategije poročanja o konfliktu, ki potlačijo dejstvo vojaške okupacije; ne govorijo o kolonizaciji in aneksiji palestinskih ozemelj; palestinskega nasilja ne kontekstualizirajo ali pa so razlogi zanj (izraelska okupacija in nasilje) prikazani kot nadaljnji legitimni odzivi na samo palestinsko nasilje, češ da se v resnici Izrael samo brani pred Palestinci; eni (izraelske žrtve) so vredni več kot drugi (palestinske žrtve); na koncu pa se ustvarjata še mita, da so ZDA nevtralne v odnosu do Izraelcev in Palestinecev, čeprav ZDA ekonomsko, politično in vojaško podpirajo Izrael, in da Palestinci povsem neupravičeno zavračajo sicer »velikodušne« mirovne sporazume, kakršen je bil tisti iz Camp Davida leta 2000; in nazadnje marginalizirajo se glasovi izraelskih disidentov in aktivistov ter obstoj izraelskega mirovnega gibanja, ki združuje Jude in Arabce (Jhally in Ratzkoff, 2003: 5–24). A pri vsem tem je »zadnji tabu v Ameriki«, kakor ga vidi novinar Rober Fisk, kjer »lahko govoriš o lezbijkah, črnih, gejnih, o čemerkoli želiš, ne pa o ameriškem odnosu ali kakšnem resnem vpogledu v ameriški odnos z Izraelom ali kaj Izrael počne, in to skoraj vedno z ameriškim orožjem.« (Jhally in Ratzkoff, 2003: 19–20).

Nekateri komentatorji ameriškega medijskega življenja radi opozarjajo, da so dominantni mediji v Britaniji bolj uravnoteženi in objektivni. Posebno mesto v tovrstni afirmaciji medijske profesionalnosti naj bil pripadalo BBC. A empirično zelo podrobne in obsežne raziskave Grega



Phila in Mika Berryja so pokazale, da to ne drži. V poročanju pogosto manjka zgodovinski in drugi kontekst, ki bi omogočil objektivno interpretacijo dogajanja. Novinarji po navadi nedvomno poudarijo uradni izraelski pogled na konflikt, mnogokrat je palestinski pogled popačen. Tudi tako, denimo, da se nekatera dejanja Palestincev ne pospremiijo z osnovnim komentarjem, ki bi razjasnil njihov povod: da gre za odzive na izraelsko vojaško okupacijo. Ko se poroča o gradnji novih naselij, se zlahka zamolči, da gre za naselja, ki so namenjena izključno Judom, in da se gradi na vojaško zasedenem ozemlju. Nasprotno pa bodo podobe palestinskega trpljenja, denimo, tistega ob napadu na Gazo konec leta 2008, »uravnovežene« (relativizirane) z uradnimi izraelskimi razlagami o razlogih zanj. Ustvaril se bo občutek, »da Palestinci in Hamas sami pripomorejo k svojemu trpljenju« (Philo in Berry, 2011: 398).

Ob tem je bolj uravnoveženo poročanje o palestinskih težnjah deležno pritiska sionističnega civilno-druženega lobija in uradnega izraelskega diplomatskega in političnega establišmenta. Ta pritisk lahko vključuje tudi obtožbe o antisemitizmu. Morebitna prva posledica tega je samocenzura, druga pa ta, da novinarji zapravljajo dragoceni čas za utemeljevanje svojega poročanja. Primer novinarja Johna Pilgerja je simptomatičen. Ko je leta 2002 predvajal dokumentarni film *Palestina je še vedno vprašanje* [*Palestine is still the issue*] na britanski neodvisni televiziji, je prejel 20.000 (!) elektronskih sporočil in pisem, ki so bila kritična do njegovega dela. Mnoga od teh so prišla iz ZDA, kjer film sploh ni bil prikazan. Namesto da bi nadaljeval svoje novinarsko delo, je Pilger porabil šest tednov, da je napisal podrobno poročilo, s katerim je obranil film. Poročanje o Izraelu/Palestini pomeni za novinarje, da »so mnogi previdni, ko se soočijo s takšnim ozračjem«, ali da se ga rešijo na najpreprostejši način, in sicer tako, da se »izognejo področjem, ki bi lahko izzvala kritiko« (ibid.: 3).

V delu medijev pa imamo opraviti s povsem odkritimi dvojnimi standardi. Aktivista skupine Media Lens David Edwards in David Cromwell opozarjata, da je leta 1999 med Natovim bombardiranjem Srbije BBC objavil poziv za humanitarno pomoč albanskim beguncem s Kosova. Poziv je bil izdan v imenu Odbora za izredna stanja v primeru katastrof (Disasters Emergency Committee, DEC), ki združuje 13 različnih dobrodelnih organizacij. Sprožil je nabor donacij v vrednosti več milijonov funtov. Konec decembra leta 2008 je Izrael začel svoj 22-dnevni napad na Gazo, v katerem je bilo ubitih 1400, ranjenih pa 5000 ljudi, veliko civilnih objektov je bilo uničenih (vključno z zdravstvenimi centri in bolnišnicami), prav tako pa so bili uničeni veliki deli transportne, energetske in vodne infrastrukture ter prehranske industrije. Od začetka napada 89 odstotkov od 1,5 milijona prebivalcev Gaze ni dobilo nikakršne humanitarne pomoči. A BBC je zavrnil možnost, da bi med napadom na Gazo objavil poziv za humanitarno pomoč, ki ga je prav tako pripravil DEC. Druge televizije so sledile BBC in tudi zavrnilo objavo poziva. BBC pa je branil svojo odločitev s pomisleki, ki nikakor niso veljali za kosovski poziv, češ da je dobava humanitarne pomoči sredi muhaste situacije dvorezna in da bi z objavo poziva za humanitarno pomoč za Gazo lahko ogrozil svojo podobo nepristranskosti pri poročanju o dogodku, ki se še razvija (Edwards in Cromwell, 2009: 41–42).

Pri tem je nujno treba opozoriti še na to, da medijsko življenje v Sloveniji ni izolirano od mehanizmov, ki strukturirajo poročanje ameriških in britanskih medijev o Izraelu/Palestini. Primer, ki ga opisuje Erik Valenčič, je zgovoren in grozljiv. Med obiskom izraelskega predsednika Šimona Peresa pri slovenskem predsedniku Danilu Türku leta 2010 se je Peres zahvalil za slovensko pomoč pri rehabilitaciji palestinskih otrok v Centru Soča v Ljubljani. Poudaril je, da »Izrael nima interesa, da bi kdorkoli v Gazi trpel«. A med zasebnim pogovorom naj bi Peres priporočil, naj slovenski mediji prenehajo objavljati članke o teh otrocih, in »je bila Peresova

<sup>8</sup> Znotraj sicer marginaliziranega glasu ruralnih in urbanih Palestincev Shehadeh demarginalizira še en in še veliko bolj utišan glas. To je primer, ko izraelske oblasti preganjajo Džahaline, ki so pripadniki Beduinov, iz enega območja na drugo in jih s tem tudi etnično čistijo iz pokrajine. Njihova odsotnost zbuja pozornost in daje vtis, da so oblastniki »izsesali življenje iz teh hribov« (Shehadeh, 2012: 131).

<sup>9</sup> Tu ni nepomembno poudariti, da je na podlagi analize 1000 hollywoodskih filmov Jack Shaheen prišel do sklepa, da so v hollywoodskih filmih Arabci najbolj denigrirana etnična in rasna skupina in da so Palestinci prikazani zgolj kot krvoločni teroristi (Shaheen, 2009). Glej tudi istoimenski dokumentarni film, Media Education Foundation, 2006, transkripcija filma je dostopna prek: <http://www.mediaed.org/cgi-bin/commerce.cgi?preadd=action&key=412> (20. junij 2013).

*de facto* zahteva za medijsko cenzuro tega projekta pogojena z nadaljnjim izraelskim sodelovanjem v njem«. Valenčič komentira: »To je najvišja oblika brezobzirnega človeškega cinizma, na katero sem kdaj naletel v življenju.« A ne samo to. Medijska blokada poročanja o palestinskih otrocih na rehabilitaciji v Sloveniji se je potem tudi dejansko zgodila (Valenčič, 2011: 87–88). Türk se je torej očitno uspešno vmešal v delo medijev, ki naj bi sicer bili neodvisni.

Res je, da se *Palestinski sprehodi* ne morejo zoperstaviti globalnemu medijskemu spektaklu s sredstvi tega spektakla, lahko pa vanj uspešno vstopijo z domnevno že arhaičnimi tehnologijami in žanri, kot sta pisanje in potopis. Tako predstavljajo *Palestinski sprehodi* v prevladujočih ameriških in britanskih medijih sicer marginaliziran glas:<sup>8</sup> »od znotraj« in ne »od zunaj« kontekstualiziran palestinski pogled na vojaško okupacijo in na zelo različne, ne samo nasilne, oblike odpora nanj.<sup>9</sup> Pri tem knjiga opozarja tudi na *prepletenost* lokalnega in globalnega oziroma na (ne) pristransko vpetost britanskih in ameriških vlad pa tudi nekaterih zunanjih civilnodružbenih pobud v izraelsko-palestinski konflikt.

Delo torej pomaga odpreti tudi tisto, čemur Fisk pravi »zadnji tabu«.

Še pred kratkim Shehadeh ni užival take mednarodne pozornosti kot drugi palestinski pisatelji, kot so Sahar Kalifeh, Gasan Kanafani in Mahmoud Darwish (Spencer, 2010: 34). A *Palestinski sprehodi* niso bili pisani v arabščini, temveč v angleščini. To in da je knjiga zaradi razumevanja ponudila veliko dodatnega konteksta, ki bi bil za palestinskega bralca nepotreben, je *Palestinskim sprehodom* zagotovila večje občinstvo, kot če bi bili pisani v arabščini. Vse to delu omogoča tudi hitrejši vstop v nekatera druga kulturna, medijska in politična okolja. *Palestinski sprehodi* so doživeli velik uspeh. Knjiga je leta 2008 dobila prestižno Orwellovo nagrado za politično pisanje in je, denimo, vsaj deloma prebila spektakel: *New York Times*, za katerega Shehadeh danes piše blog, je objavil njeno recenzijo (Auguire, 2008). Glede na blokado, s katero so ameriški mediji mnogokrat soočili različne palestinske komentatorje, to niti ni tako nepomembna objava. In ne nazadnje, prav zato, ker je bila knjiga napisana v angleščini in ker je bila odmevna v anglofonskem okolju, so bili *Palestinski sprehodi* tudi toliko lažje in hitreje prevedeni in objavljeni v slovenščini.

## Pesimistični znotrajtekstualni zaključki: optimistični zunajtekstualni začetki

Prevladujoči znotrajtekstualni ton *Palestinskih sprehodov* je globoko melanholičen, če ne celo zagrenjen, mestoma defitističen. Shehadeh priznava, da ni ničesar dosegel s svojimi pravnimi boji proti izraelski okupaciji in ekspropriaciji palestinske zemlje. Prav tako ni imel tvornega vpliva na palestinsko vodstvo, kajti to ni videlo pomena v nasprotovanju pretkanemu pravnemu aparatu, s katerim so legitimirali in obranili novo nastale judovske naselebne na Zahodnem bregu. To razočaranje se nanaša še na nekatere druge značilnosti palestinskega vodstva: željo, da si v celoti podredi palestinsko civilno družbo, nesposobnost, politično kratkovidnost in koruptivnost; dejstvo, da vodstvo praviloma prihaja od zunaj in je sestavljeno iz diaspore, ki se je borila zunaj

Palestine, a se je po mirovnem sporazumu iz Osla leta 1993 vrnila, ne da bi se dobro zavedala realnosti tistih, ki so ostali v Palestini. Vodstvo se ni hotelo opreti na izkušnje in želje domačih aktivistov in aktivistk, ni hotelo razširiti samoartikulacije, samorealizacije in samoorganizacije širokih plasti Palestinecev v Palestini sami. Tu sta bili za Shehadeha ključni dve razočaranji: vodstvo ni razumelo prave narave in dokončnosti nasebin na Zahodnem bregu, odreklo se je celo Shehadovi pravni pomoči, prav tako pa ni priznalo nobenega drugega boja kot tistega, ki ga je zunaj Palestine vodila PLO.

Ob tem je nepojenjajoči pritisk izraelske okupacije tako velik, razočaranje nad pooslovsko Palestino pa tako globoko, da Shehadeh prizna, da je mislil na samomor (Shehadeh, 2012: 121). *Palestinski sprehodi* pričajo torej o tako globoki dehumanizaciji in dokončnem spoznanju o nezmožnosti spreminjanja sveta okoli sebe, da je edino dejanje, s katerim lahko posameznik opozori, da ima vendarle nadzor nad svojim življenjem, to, da se umakne v svoj zasebni prostor pisanja in/ali da to življenje zavestno konča. Če bi radikalizirali to misel, bi lahko rekli, da je knjiga poslovilno pismo, če ne od življenja, pa zagotovo – in glede na zadnje poglavje – od svobodnega vandranja po palestinski pokrajini. Shehadehovo »lepo obdobje« sprehodov se je, po njegovem mnenju končalo.

Shehadeh resda prizna odrešilno vlogo pisanja. To mu je pomagalo, da se je pomiril sam s sabo in s stanjem v Palestini. Piše tudi z upanjem na možnost razrešitve konflikta. A prav na tem mestu prevladujoči ton *Palestinskih sprehodov* in grenak epilog s palestinskima militantnežema odpira zanimivo vprašanje odnosa med znotraj- in zunajliterarnimi dimenzijami vsakega teksta ter načina, kako tekst vpliva na nadaljnjo individualno in družbeno akcijo. Na eni strani obstaja mnenje, da pesimizem, melanholija, defitizem določenega teksta take občutke v bralstvu dejansko reproducirajo in tako vodijo v resignacijo glede obstoječega stanja stvari, povzročajo torej cinično, če ne celo nihilistično opredelitev do možnosti pozitivne družbene spremembe. Zato se, v nasprotju s tem, od avtorja vedno zahteva heroične subjekte, prizore uspešnega premagovanja različnih ovir, oblikovanja novih družbeno tvornih skupnosti in optimistične ter inspirativne sklepe pripovedi. Na drugi strani pa je treba poudariti, da lahko prav takšna zmagovalna strategija pisanja bralce in bralke vodi v sprijaznjenje s svetom, saj delo spreminjanja sveta opravlja knjiga, ki so jo pravkar prebrali.

Edward Said opozarja na svetovljanskost vsakega teksta (Said, 1983; 2005). Pri tem svetovljanskost misli v dvojem pomenu. Tekst je delo sekularnega sveta, ne pa sakralnega navdiha z onega sveta. Ko potuje skozi čas, družbe in prostor, tekst bodisi pridobiva bodisi izgublja poudarke, pomene, rabe in oblike moči, ki so lahko povsem drugačni od tistih, ki so izvorno zaznamovali njegov nastanek. Drugače rečeno, vsak tekst živi svoje samostojno življenje onkraj življenja njegovega avtorja samega. To in dejstvo, da lahko ravno negativen ton pripovedi pri bralcih in bralkah zbuditi tiste občutke gnusa, jeze in zavračanja, ki jih potem vodijo v družbeno akcijo, s katero bi presegli stanje, kakršno je opisano v knjigi, odpira še eno pomembno, a zaključno dimenzijo *Palestinskih sprehodov*: do kolikšne mere se bodo bralci in bralke identificirali z avtorjem in prevzeli boje, v katerih sicer doslej niso bili uspešni? Dejstvo, da so bili *Palestinski sprehodi* izvorno pisani v angleščini in da so namenjeni nepalestinskim oziroma mednarodnim bralcem in bralkam, implicira, da je odgovornost in nalogo tvorne razrešitve izraelsko/palestinskega konflikta mogoče iskati tudi med tem bralstvom samim. Nič drugače ni s slovensko izdajo te knjige.

## Literatura

- AUGUIRE, A. (2008): Roaming Freely in the Land of Restraints. *New York Times*, 12. avgust, 2008. Dostopno prek: <http://travel.nytimes.com/2008/08/13/books/13walks.html?pagewanted=all&r=0> (24. junij 2013).
- DEBORD, G. (2009): Introduction to a Critique of Urban Geography. V: *The Situationists and the City*, T. McDonough (ur.). London, Verso.
- DERSHOWITZ, A. (2003): *The Case for Israel*. Hoboken, John Wiley and Sons.
- EDWARDS, D. in CROMWELL, D. (2009): *Newspeak in the 21st Century*. London, Pluto Press.
- FANON, F. (2010): *V suženjstvo zakleti (Upor prekletih)*. Ljubljana, Založba /\*cf.
- FINKELSTEIN, N. G. (2008): *Beyond Chutzpah: On the Misuse of Anti-Semitism and the Abuse of History*. London, Verso Books.
- FOUCAULT, M. (2004): *Nadzorovanje in kaznovanje: nastanek zapora*. Ljubljana, Založba Krtina.
- HARVEY, D. (1994): *The Condition of Postmodernity: An Inquiry into the Origins of Cultural Change*. Oxford, Blackwell Publishers.
- HERMAN, E. S. in CHOMSKY, N. (1997): Kako deluje propaganda. V: CHOMSKY, Noam (1997) *Somrak demokracije*, 71–126. Ljubljana, Studia humanitatis.
- JHALLY, S. in RAZTKOFF, B. (2003): *Peace, Propaganda and the Promised Land*. Media Education Foundation. Transkripcija filma dostopna prek: <http://www.mediaed.org/cgi-bin/commerce.cgi?preadd=action&key=117> (24. junij 2013).
- JHALLY, S. (2009): *Reel Bad Arabs*. Media Education Foundation. Transkripcija filma dostopna prek: <http://www.mediaed.org/cgi-bin/commerce.cgi?preadd=action&key=412> (24. junij 2013).
- KHALIDI, R. (1997): *Palestinian Identity: The Construction of Modern National Consciousness*. New York, Columbia University Press.
- LUKACS, G. (1972): *The Meaning of Contemporary Realism*. London, Merlin Press.
- MEMMI, A. (1990): *The Colonizer and the Colonized*. London, Earthscan.
- PETERS, J. (2000): *From Time Immemorial: The Origins of the Arab-Jewish Conflict Over Palestine*. New York, Harper Torchbooks.
- PHILO, G. in BERRY, M. (2011): *More Bad News from Israel*. London, Pluto Press.
- QUIRK, T. (2002): Introduction. V: TWAINE, Mark (2002): *The Innocents Abroad*, xix–xxxix. New York, Penguin.
- SAID, E. W. (1983): *The World, the Text, The Critic*. Cambridge, Mass., Harvard University Press.
- SAID, E. W. (1995): *Orientalizem: Zahodnjaški pogled na Orient*. Ljubljana: Studia Humanitatis.
- SAID, E. W. (2005): *Oblasti povedati resnico*. Ljubljana, Založba /\*cf
- SAND, S. (2010): *Kako so izumili judovsko ljudstvo*. Ljubljana, Založba /\*cf.
- SARTRE, J. P. (2010): Predgovor. V: FANON, F. (2010): *V suženjstvo zakleti (Upor prekletih)*, 5–24. Ljubljana, Založba /\*cf.
- SHAHEEN, J. (2009): *Reel Bad Arabs: How Hollywood Vilifies a People*. Northampton, Mass., Olive Branch Press.
- SENNET, R. (1973): *The Uses of Disorder: Personal Identity and City Life*. Harmondsworth, Penguin.
- SHEHADEH, R. (2009): Interview with Raja Shehadeh. Point of View, Public Broadcasting Service, 25. avgust 2009. Dostopno prek: [http://www.pbs.org/pov/thiswayup/interview\\_shehadeh.php#.UJmUmoVqP-k](http://www.pbs.org/pov/thiswayup/interview_shehadeh.php#.UJmUmoVqP-k) (24. junij 2013).
- SHEHADEH, R. (2012): *Palestinski sprehodi: Zapiski o pokrajini, ki izginja*. Ljubljana, Založba /\*cf.
- SOLNIT, R. (2002): *Wanderlust: A History of Walking*. London, Verso.
- SPENCER, R. (2010). Ecocriticism in the Colonial Present: the Politics of Dwelling in Raja Shehadeh's *Palestinian Walks: Notes on a Vanishing Landscape*. *Postcolonial Studies* (1–13): 33–54.
- TWAINE, M. (2002): *The Innocents Abroad*. New York, Penguin.
- VALENCIČ, E. (2011): *Obleganje Gaze: ubijanje palestinskega ljudstva*. Ljubljana, Založba Pasadena.

philosophical meaning, the period of Islamic poetry as a confirmation of the literary might of Qur'anic verses, as well as Islamic aesthetics as a point where the fields of theology and society bind with the artistic. The article focuses on the artistic mosaic of the Qur'an and the aesthetic value of Islamic thought in general.

Keywords: Arabic poetry, Qur'an, philosophy of the Arabic Language, Islamic literature, Islamic aesthetics.

*Sami Al-Daghistani, graduate student, Master by Research, Middle East and Islamic Studies, Leiden University, The Netherlands. (s.aldaghistani@umail.leidenuniv.nl)*

47–52 Sami Al-Daghistani

### An Islamic Model of Social Life: Legal and Economic Thought in Islam

In the article I assert the societal dimension of Islam based on the duality of an Islamic worldview, based on the notion of *tawhid*, whose foundation is in Islamic law. One component of Islamic law is Islamic economic thought, irrevocably bounded within the Qu'ranic postulates of ethical conduct, founded on a logic contrary to global capitalism, as Max Weber also pointed out. Islamic banking is an expression of contemporary Islamic business ethics, regarded as a conjunction of the financial sector and shari'a-based principles

Keywords: Islamic worldview, Islamic law, Islamic economic thought, capitalism, Islamic banking.

*Sami Al-Daghistani, graduate student, Master by Research, Middle East and Islamic Studies, Leiden University, The Netherlands. (s.aldaghistani@umail.leidenuniv.nl)*

63–76 Maurits Berger

### Western and Islamic Concepts of Religious Tolerance

The article analyses the notion of tolerance within Islamic tradition and Western thought. I will compare the social and legal practices of Western and Muslim societies, as well as their different application of the concept of religious freedom. Religious tolerance has the same meaning in both contexts, but is applied quite differently. This difference may very well pose an obstacle when tolerance is suggested as a solution for the mistrust and misconceptions between the two sides.

Keywords: Islam, West, tolerance, freedom of expression, freedom of religion.

*Maurits S. Berger, LL.M. Law, MA Arabic Studies, PhD in Public Policy and Sharia, Full Professor Islam in the contemporary West, Leiden University, The Netherlands (Sultan of Oman Chair for Oriental Studies). (m.s.berger@hum.leidenuniv.nl)*

77–98 Nikolai Jeffs

### The Ethics and Aesthetics of Glocal Cultural Struggle: the Example of Raja Shehadeh's *Palestinian Walks*

This article first explores how *Palestinian Walks: Notes on a Vanishing Landscape* overturns some of the conceptions of canonical works of travel writing on Palestine, especially the trope of the »empty land«. After this it draws attention to how the narrative avoids the asymmetry of exclusionary ideology and what kind of more materialistic strategies in the representation of Palestinians and Jews it deploys and so as to avoid the reproduction of precisely that epistemology that also motivates the Israeli-Palestine conflict. Some of the psychogeographical elements of the book are also mentioned and the ways in which these, despite being local, nonetheless allow for global identification and socially productive action. This is analysed through the concepts of the »decompression of time and space« and »glass doors«. In addition, *Palestine Walks*

can also be read as an answer to dominant anglophone media images of Israel/Palestine

Keywords: travel writing, multiculturalism, nationalism, the West Bank, Palestine, Israel.

*Nikolai Jeffs teaches at the Faculty of Humanities, University of Primorska, Koper. (nikolaijeffs@gmail.com)*

99–112 Ana Frank

### The Meanings of Feminism in the Islamic World and the Case of Turkey

The article focuses on different meanings of feminism and feminist (op)position, with special attention on understanding feminism in the Islamic world, especially in Turkey. Feminism is an open concept, which has no fixed meaning and form, but is always re-defined according to the context within which different subjects employ it. Feminism in these contexts is not just a privileged position of the West, which claims the right to define feminist demands in its own terms according to specific and particular norms and values. Indeed, feminism is always contextualised and re-interpreted according to specific needs and (op)position of women.

Keywords: feminism, Islam, context, subject, Turkey, veiling.

*Ana Frank, PhD student at Faculty of Social Sciences, University of Ljubljana and Sabanci University, Istanbul, researcher at Peace Institute, Ljubljana. (afrankica@yahoo.com)*

113–122 Uroš Dokl

### Muslim Women in Women's Travel Literature of the 19<sup>th</sup> and 20<sup>th</sup> Century

In this article I examine the position of women in Islam, from the beginning of the 19th century till the end of the Second World War, through the eyes of female travel writers. The first women travellers who set out for the Middle East were the first outsiders

to be accepted into women's societies in the Islamic world, and thus they entered the life behind the veil. Comparing writers' encounters with Muslim women and the Muslim world in general, I describe Muslim women throughout various stages of life.

Keywords: women travel writers, women in Islam, polygamy, Islamic society, Isabel Burton, Freya Stark, Gertrude Bell, Lucie Duff Gordon, Lady Mary Sheil.

*Uroš Dokl, PhD student of religious studies at Faculty of Arts in Ljubljana, employed at Regional Museum Maribor. (dokl.uros@gmail.com)*

123–135 Enes Karić

### Muslims, Christians, and Jews Today: Neighbourliness in the Era of Globalisation

Humankind is diverse, and religious humankind especially so. Different languages, faiths, customs, views, thoughts and opinions are all to be considered when one wants to talk about neighbourhood and neighbourliness today. Indeed, what do neighbourhood and neighbourliness mean, and what it means to live in neighbourhood with others in the period labelled as globalization? My paper discusses the modern day affirmation of the idea of neighbourhood among Muslims, Christians and Jews. I consider that task most important, since symbols, ideas, and religious representations of Muslims, Christians and Jews have been somehow a part of neighbourhood and neighbourliness for a very long time. How can we preserve a neighbourhood and neighbourliness? How can we extract a neighbourhood of human lives and fates from a neighbourhood of symbols, representations and ideas? This paper will try to give answers to these questions.

Keywords: Muslims, Christians, Jews, tolerance, globalization, coexistence.

*Enes Karić, PhD. in Islamic studies, full professor at the Faculty of Islamic Studies of the University of Sarajevo. (eneskaric@yahoo.com)*