

ילידיות וגלות בישראל/פלסטין



קבוצת מחקר "חיים יחד"
מרכז מינרבה למדעי הרוח
אוניברסיטת תל אביב
2014

קובץ מסות בעקבות יום עיון שעסק בספרה של חביבה פדיה
מרחב ומקום: מסה על הלא-מודע התיאולוגי-פוליטי ובספרו של
מירון בנבנשתי **חלום הצבר הלבן: אוטוביוגרפיה של התפכחות.**

עורך שאול סתר
מפיקות מוריה בן ברק, חן שטרס, אביטל ברק
עיצוב גרפי רונן אדלמן
הוצאה אוניברסיטת תל אביב, מרכז מינרבה למדעי הרוח

תוכן עניינים

מבוא שאול סתר < 5

נאמנות לציונות ובגידה בה ראיף זריק < 9

על ילידיות, רוחות רפאים וצללי חורבות הונידה ע'אנם < 17

מרד הבן באביו ופוליטיקת זהויות מושתקות

פנינה מוצפי-האלר < 25

נתיבות: אתר זהות חיים יעקובי < 35

כנגד הקולוניאליזם הסמוי של הסימבולי שאול סתר < 43

מבוא שאול סתר

בחודש יוני 2013 נערך במרכז מינרבה למדעי הרוח באוניברסיטת תל אביב ערב עיון בנושא ילידיות וגלות בישראל/פלסטין. ערב העיון חג סביב שני ספרים שראו אור בשנים האחרונות בעברית: ספרה של חביבה פדיה מרחב ומקום: מסה על הלא-מודע התיאולוגי-פוליטי (סדרת קו אדום כהה, הוצאת הקיבוץ המאוחד, 2011) וספרו של מירון בנבנשתי חלום הצבר הלבן: אוטוביוגרפיה של התפכחות (הוצאת כתר, 2012). אלו שני ספרים שונים מאוד – בנקודת המוצא שלהם, בעמדתם, במיקום הסוציולוגי והתרבותי של מחבריהם; וכן, שונים במבנה שלהם, בלשונם, בשיח שבו הם לוקחים חלק ובתוכו מבקשים לעשות מעשה. מירון בנבנשתי כתב ספר שבו הוא טווה את סיפור חייו בסיפורה של ההתחייבות היהודית בארץ ישראל/פלסטין במאה האחרונה, ומתוך אלה הוא פורש בדקדקנות את התפתחות מחשבתו הפוליטית ופועלו הציבורי: בן לאצולת הארץ, חבר קיבוץ, ראש פרוייקט מיפוי העבר הצלבני של ישראל, שפנה לפעילות ציבורית, ראשית במשרד התיירות ולאחר מכן בעיריית ירושלים, לבסוף כסגן ראש עיריית ירושלים טדי קולק וכממונה על מזרח ירושלים לאחר מלחמת 1967; אך משם, הספר מגולל את יציאתו של בנבנשתי מאסריה של ההגמוניה הפוליטית והפיכתו לנביא הזעם של הציבוריות הישראלית, הילד הרע, ילד רע נצחי, בן בלי-גיל של השמאל הישראלי: את פרוייקט הגדה והרצועה שהנהיג בשנות ה-80 ובו עקב אחר התפתחות ההתנחלויות, ובעקבותיו את תיזת האי-הפיכות שפיתח ולפיה השליטה הישראלית ביהודה ושומרון איננה כיבוש צבאי זמני שניתן יהיה לסיימו, כי אם עובדה בלתי הפיכה המשנה את פני המשטר הישראלי בכללותו שמתכוונן כדמוקרטיה של עם אדונים בתוך מצב דו-לאומי היררכי

מבחינה אתנית-לאומית. ספרו של בנבנשתי כתוב כהתמודדות ארוכה, סבוכה – קשובה ואינטימית, אך חדה, נכוחה, לפרקים זועמת ונפרעת – עם מורשת האבות של הציונות: ראש לכל עם אביו שלו, איש ידיעת הארץ, שאיתו עורך בנבנשתי חשבון נוקב אגב עיון בארכיונו הפרטי; לאחר מכן, עם האבות המייסדים של הציונות וממשיכיהם, פטרוניו ושותפיו הפוליטיים של בנבנשתי בתחילת דרכו; ולבסוף, עם קבוצת הייחוס החברתית שלו, עם ההגמוניה האחוס"לית, אדוני הארץ האמיתיים, אנשי השמאל הלאומי, הסוציאליסטי במידה, האשכנזי במובהק, שבנבנשתי הפך לבנם החורג, המקטרג, לחושף ערוותם.

חביבה פדיה, לעומת זאת, איננה באה חשבון עם האבות, מכיוון שלא מהם באה. פדיה – משוררת, מסאית, יוצרת, חוקרת יהדות – היא בת למשפחת מקובלים בגרדיית מצד אמה, ומבעד למחשבת אמונה המשתרשרת מן האם, היא תובעת בספרה להבין את הישראליות העכשווית מתוך ממד העומק היהודי הרוחש בה. בלשון משוחררת שנעה במהירות בין היסטוריה, תיאולוגיה, סוציולוגיה ופוליטיקה, פדיה ממקדת את מבטה במשבר החילון של החברה המודרנית, ומתוכו היא טווה את המהלכים המודרניים הגדולים – ההשכלה, הלאומיות, הקולוניאליזם; היא שואלת כיצד ניתן להבין מהלכים אלה לא רק מתוך הלשון המחולנת כבר, אלא דווקא מתוך השארית הלא מחולנת. במובן זה, דיונה של פדיה הוא יהודי במובהק, אולם עיון יהודי זה איננו נערך מתוך ועל סמך תפקידה של היהדות בביסוסה והצדקתה של הציונות – של הזרם ההגמוני, המייסד, של הציונות החילונית לא פחות מאשר הפיתוחים הסוטים-לכאורה של המשיחיות הדתית-לאומנית – אלא להיפך, מתוך ניסיון לחשוב קודם כל את היהדות עצמה, את היהדות הגלותית המזרח-אירופית, ומתוך יהדות מזרחית זו לבחון את קורותיה של הישראליות בעת הזו.

לפנינו, לפיכך, שני ספרים שונים בתכלית; ובכל זאת החלטנו לדון בהם יחדיו. מדוע? ראשית, אלו שני ספרים של חוקרים הידועים במחקריהם הידעניים, המפורטים; ועם זאת, אין אלה ספרי מחקר גרידא, על אף שהם שואבים מן המחקרים של כותביהם. שני הספרים שלפנינו מובילים ניסיון להתערב בשיח הציבורי ולהשפיע על מהלכו; שניהם עוסקים במקום הזה – בשאלות של אדמה, טריטוריה, משטר, חברה ותרבות בישראל/פלסטין; ובזמן הזה, זמן שבו מתרחש שינוי דרמטי בדגם היציג של הישראליות ושבו מתחולל משבר עמוק בתרבות הפוליטית הישראלית. אולם בה במידה,

שני הספרים הללו סוטים מדרך הישר של העיסוק בסוגיות המרכזיות המעסיקות את השיח הפוליטי בישראל. כל אחד מן הספרים הללו פותח בפנינו שערים חלופיים שמהם אנו נקראים לבוא אל השאלות הפוליטיות המכריעות של ימינו, וקורא לנו לבוא אחרת. כך, במקום להעלות את שאלת הפיתרון הפוליטי הכולל, הסופי, של הסכסוך הישראלי-פלסטיני – שתי מדינות לאום או מדינה אחת בין הירדן לים? באילו גבולות, באיזה הסדר, באיזה משטר? – שני הספרים הללו כופרים, כל אחד בדרכו, בנקודת המבט של השלטון, שרק מתוכו שאלה זו היא הכרחית: כזו היא התעקשותו של בנבנשתי על התקת העניין מהכרעה חותכת ואחרונה בעניין סוף הסכסוך וגבולות קבע לטובת תהליך שבבסיסו התיבעות לשוויון פוליטי, כבוד אנושי, הכרה הדדית וצדק שבבסיס המחשבה הדו-לאומית; כזו היא גם פנייתה של פדיה לדו-לאומיות כקטגוריה ביקורתית, שבבסיסה שידוד מחדש של המערכת התרבותית של היחס למקום ומתוכו למדינה. אולם מעבר לכך, שני הספרים מציעים, בעומקם, לזוז מעט מן הפרספקטיבה הלאומית המארגנת את מחשבת ישראל/פלסטיין – הסכסוך הישראלי-פלסטיני כסכסוך לאומי, פתרונו בשתי מדינות לאום – ומציעים, תחת זאת, קטגוריות פוליטיות-תרבותיות אחרות: ילידיות וגלות, למשל. מירון בנבנשתי, שאביו גידל אותו להיות יליד המקום הזה, ושחשב שילידיותו זו תוכל להוות קוטב נגדי לתרבות המהגרים הציונית, הבין ברבות השנים שהילידיות הניאו-כנענית איננה אלא סניף נוסף, מועצם, של הציונות המספחת; ושורשי היהודיים הגלתיים, אשר אינם נטועים רק באירופה הנוצרית אלא אף באימפריה העותומאנית (אביו הוא יליד שלוניקי, בן למשפחת רבנים שם), אינם ניתנים למחיקה, "בלתי-הפיכים", בלשונו. "העיימות בין מהגר ליליד הוא החוט המחבר את כל הגיגי הספר הזה", כותב בנבנשתי בפתח הספר. ואילו חביבה פדיה מעוררת מרבצה את תודעת הגלות היהודית – את ההתהלכות על האדמה ולא ההליכה אליה; את פעירתו של מרחב סימבולי טקסטואלי ולא רידודו לכדי הממשי הטריטוריאלי, הריבוני – כאפשרות לקיום יהודי-מזרחי, יהודי-ערבי, במזרח התיכון. היליד והגולה, אם כן. האם היהודי יכול להיות יליד פה? האם זו תהיה דרכו לחבור לילידים הפלסטינים ולהתפייס איתם? האם כך יוכלו הילידים הפלסטינים להפסיק לגלות מארצם, גלות חיצונית או פנימית? או אולי דווקא חווית הגלות – חווית היסוד המשותפת ליהודים ולפלסטינים, כפי שהציע אדוארד סעיד – היא שתגאל את המקום הזה ואת יושביו?

אלה כמה מן השאלות שבהן דנו בערב העיון; ואחדות מהן עולות במסות הקצרות שקיבצנו כאן – חלקן מבוססות על ההרצאות מאותו ערב וחלקן נוספו לאחריו. אני מבקש להודות לראיף זריק שיחד איתו נהגה יום העיון, למוריה בן ברק על העזרה במחשבה, בארגון ובעריכה, לקבוצת המחקר "חיים יחד" שבמסגרתה נערך יום העיון ולמרכז מינרבה למדעי הרוח שהוא האכסניה האינטלקטואלית לפעילות זו כולה.



נאמנות לציונות ובגידה בה ראיף זריק

ספרו של מירון בנבנשתי, שעוסק ברשת הקשרים המסועפת בינו לבית אביו, למירון הצעיר ולמפעל הציוני בכלל, הוא בה בעת טקסט אוטוביוגרפי וטקסט פוליטי על נאמנות ובגידה, המשכיות ומרד.

האם בנבנשתי המבוגר ובנבנשתי הצעיר הם ישות אחת או שמא מדובר בשני אנשים שונים? ואם כן, מה נשתנה? עד כמה המבוגר מכיר את הצעיר ועד כמה צפוי היה שהצעיר יגדל כפי שגדל לבסוף? האם המבוגר הוא מימוש של גרעין הפוטנציאל שהיה מצוי בזה הצעיר, או שמא השלילה שלו? ניתן להציג את אותן תהיות גם בנוגע למערכת היחסים בין בנבנשתי לאביו. האם הצליח האב בחינוכו של הבן או נכשל? האם תיתכנה הצלחה וכישלון באותה העת, ואם כן, כיצד אפשרי הדבר ומה ניתן להסיק מכך על דו המשמעות הטמונה בדרך החינוך של האב, זאת המאפשרת לבן לנסח, בחלוף השנים, בתור הצלחה את מה שלכאורה נראה ככישלון של אביו?

את סדרת השאלות הללו ניתן להחיל גם על יחסו של בנבנשתי לציונות. האם הציונות של בנבנשתי היא המשך של הציונות או מרד בה? האם מדובר במהפכה בתוך הציונות, או שמא בהיצמדות לציונות הצעירה-האחרת-הרומנטית, שהיא שוויגנית ודו-לאומית מלכתחילה? האם כולם סטו מהציונות ובנבנשתי נשאר נאמן לדרך? ואם כן, כיצד זה קרה שכולם סטו ודווקא הוא נשאר נאמן?

בנבנשתי מציג נרטיב אישי של המשכיות – גם אם כזה הכולל בתוכו תמורות;

ועם זאת, בנכונותי המאוחר היה כבר מצוי בתוככי נפשו של זה הצעיר, כגולם המחכה לפרוש כנפיים. היחס בין השניים אינו מתאפיין בשבר, אלא במימוש של פוטנציאל. המבוגר לא הופך את הצעיר על ראשו ולא מתנכר אליו, אדרבה, במובן מסוים הוא אפילו מאוהב בו. במובן זה האיש אינו ממציא את עצמו אלא מגלה את עצמו: הוא מיישם את העקרונות, הקודים וארגו המושגים שרכש בבית מדרשו של אביו על המציאות המשתנה, ומגיע למסקנות שונות מאלו של האב. האם הכל עניין של פרשנות? או בניסוח אחר – האם העקרונות שרכש בבית אביו חייבו אותו להגיע למסקנות שאליהן הגיע, או שמא איפשרו את אותן מסקנות?

מערכות היחסים שבין הצעיר למבוגר ובין האב לבן עשויות להוות דוגמה לשאלה כללית, היסטורית ופוליטית, בדבר היחס שבין עלומיה של הציונות לבין ימי בגרותה כיום. מה הקשר בין השתיים? האם הציונות בתצורתה העכשווית של כיבוש, אפליה, תוקפנות וגזענות, היא התפתחות הכרחית של הציונות בצעירותה? אולי מדובר בהתפתחות טבעית, או שמא בסטייה מוחלטת מהמהות המקורית?

היחס העומד כאן לבחינה הוא זה שבין הפוטנציאלי לאקטואלי. ציר הזמן –דהיינו ההיסטוריה – הנו המרחב שבו הפוטנציאל מתממש כאקטואליות. אם לשפוט על פי אריסטו, הרי לכל דבר יש תכלית, שמתגלה בסוף התהליך. כך למשל, תכליתו של הזרע היא להפוך לעץ. אריסטו סבר גם כי רק לקראת מותם מבינים בני האדם את משמעות חייהם. הגל לא היה רחוק מכך, כאשר סבר שמינרבה פורשת את כנפיה רק בשעת ערביים, לאחר שירד המסך על האירועים, כך שהחוכמה מתגלה רק בסוף התהליך, והמשמעות יכולה לקבל מובן רק בסוף ובדיעבד.

בהתאם לכך, האם ניתן לקבוע כי סופה של הציונות – דהיינו כיבוש ונישול – מגלם את מהותה ואת תמציתה? הנחות כגון אלה אינן מותרות מקום רב לבני האדם לעצב את ההיסטוריה שלהם, ויישום שלהן יוביל למסקנה כי הציונות הייתה חייבת להגיע לאן שהיא כיום. סביר להניח שבנכונותי לא יסכים לקבל את התזה הזו, אולם הדיון שלו, מדעת או שלא מדעת, פותח ומעורר את הצורך להתחקות אחר הסוגיות שהיא מעלה.

אחת השאלות המסקרנות לגבי הציונות היא כיצד היא הצליחה ועדיין מצליחה במשך שנים להתנהג כמו הבריון הכוחני של השכונה ובאותו הזמן לשמור על חן הנעורים של ילד תמים. התשובה לכך נעוצה בייחודה של

הציונות בתור תנועה שמצליחה לשלב ברטוריקה שלה – כפי שכתב אמנון רז-קרקוצקין – בין השיח הקולוניאלי והאנטי קולוניאלי באותו זמן; או כפי שניסח זאת אורן יפתחאל – הציונות היא קולוניאליזם מתיישב של פליטים. המיזוג הזה מעניק מרחב תמרון, עליו ארצה כעת להתעכב.

ראשיתה של הציונות היא בתגובה לאנטישמיות. קשה שלא לתמוך ולגלות סימפטיה כלפי תנועה שנלחמת באנטישמיות. אבל התגובה הראשונית הזו הובילה לפרשת דרכים בין מי שסברו שיש לפתור את הבעיה באמצעות מאבק לשוויון בתוך אירופה ובין מי שרצו בפתרון מחוץ ליבשת, בדמותה של ישות יהודית. בקרב אלה האחרונים אירעה פרשת דרכים נוספת, הפעם בין אלה שסברו שהפתרון צריך להיות בפלסטיין לבין אלה שהסכימו לפתרון באוגנדה או בארגנטינה. גם לאחר שהתנועה בחרה בפלסטיין, התעורר ויכוח בין ציונות תרבותית למדינית, או בלשון אחרת – בין מדינה דו-לאומית למדינה יהודית בלעדית. הדיון היה פתוח עד ועידת בולטימור ב-1942, שבה ניתנה הערכה פרוגרמטית, ועד מלחמת 1948, שבה נתקבלה ההערכה במציאות, ובמהלכה קמה ישראל על שטח שמשתרע מעבר לשטח שהוקצה לה. אבל גם בין אלה שתמכו בפתרון המדינתי, התחוללה פרשת דרכים נוספת ורביעית בעקבות מלחמת 1967 כאשר נחלקו הדעות בשאלה האם ישראל של 1948 היא סוף התהליך ומהו מעמד השטחים הכבושים. בצד אחד עמדו מצדדי הנסיגה ומנגד, אלה שמתעקשים להישאר בהם. עד כמה היתה זו כרוניקה ידועה מראש, ולפיה אלה שתמכו באופציה של פלסטיין יגברו על אלה שתמכו בארגנטינה או אוגנדה? ועד כמה ניצחונם של אלה שתמכו בפתרון המדינה היהודית האקסקלוסיבית על אלה שתמכו במדינה דו-לאומית היה עניין של זמן? ועד כמה היה זה מובן מאליו שאלה שדוגלים בשליטה בכל שטח פלסטיין המנדטורית יגברו על אלה שמצדדים בחלוקה? ועד כמה היה זה טבעי שאלה שמצדדים בדיאלוג יפנו את מקומם לאלה שמאמינים בכוח הזרוע?

הציונות של היום משלבת בתוכה את כל הרבדים הקודמים של הציונות, את כל הרטוריקה של כלל הזרמים – נשענת עליהם ומנכסת אותם לעצמה. אנשי הקו המדינתי מנכסים לעצמם את הקו הדו-לאומי, בעוד שבתוך הקו המדינתי אנשי הקו של ארץ ישראל השלמה מנכסים את הרטוריקה של אותם זרמים שדגלו בחלוקת הארץ, וכל הזרמים כולם מנכסים את המשקל הסימבולי והערכי של פרשת דרייפוס. כך, למשל, אנשי ארץ ישראל השלמה מסתמכים בטיעוניהם על כך שהפלסטינים סרבו להחלטת החלוקה

כאילו שהם קיבלו אותה – ולכן הם מנכסים לעצמם את עמדת תנועת העבודה) ואנשי הקו של מדינה לאומית אקסקלוסיבית יהודית מסתמכים על כך שהערבים סירבו לאופציה של מדינה דו-לאומית (כאילו שהם קיבלו והטיפול לה – ובכך מנכסים את עמדת ברית שלום שהתנגדו לה). ההיסטוריה הציונית מופיעה כך בתור שרשרת של מעשי "אין ברירה" ומעין הגנה עצמית שהתנועה נוקטת בה בתגובה לפעולותיהם של הערבים ולא בתור מעשה מכוון. במובן הזה חן הנעורים משתלב עם הבריון השכונתי ושיח הקורבן מתמוזג עם מעשי תוקפנות.

אפשר להבין את מורכבות הציונות על ידי הבנת הרקע לעלייתה. הציונות איננה תנועה גזענית במובן האידיאולוגי הקלאסי. אין לה תזה נגד הערבים; ואין לה משהו נגדם. חטאם שהם נמצאו בפלסטין ולכן הפריעו לפרויקט הציוני. אין כוונה לנשל אותם; הכוונה היא להקים בית לאומי. בהקשר זה הציונות יכולה להיעזר בתיאוריית "האפקט הכפול". תיאוריה זו מסבירה כי לפעולות מסוימות שלנו יש שני אפקטים. אנו מעוניינים אמנם באפקט אחד בלבד, אבל מה לעשות כאשר אי אפשר להשיגו מבלי לגרום לאפקט נוסף, גם אם איננו מעוניינים בו. הנוסחה שנוצרת היא ויתור על הפעולה או השלמה עם ההשלכות שהיא מניבה. דוגמה מובהקת לכך הוא מקרה של קבוצת אנשים במדבר שמגיעה לבאר מים שלידה עומד שומר. הקבוצה רוצה לשותות מבלי לפגוע בשומר, אך פגיעה בשומר היא בהחלט תוצאה טבעית לניסיון ההשתלטות על הבאר, תוצאת לוואי של הרצון במים. תיאוריית "האפקט הכפול" מאפשרת לקבוצה לתפוס את עצמה באור חיובי, שכן היא מאפשרת לה להתנקות מתחושת הרוע המלווה מעשה של פגיעה מכוונת, בשל היעדר כוונת הפגיעה.

רבים ניסו להציג את הציונות בתור תיאוריה גזענית מלכתחילה, שתכננה לבצע טרנספר לעם הפלסטיני ושהצליחה לשמור את המזימה הזו בסוד. זוהי תזה שמנסה להוכיח כוונת תחילה, וגזרת פסק דין מרשיע המוצא את הציונות אשמה. חולשתה של תזה זו היא בכך שאין היא מצליחה להסביר את חן הנעורים של הציונות – ובכך אינני מתכוון לחינה בעיניי אחרים, אלא בעיניו של העם היהודי עצמו. לכן, הדרך היחידה להצדיק את תזת ה"ככוונה תחילה" היא לטעון כי מעורבת פה שטיפת מוח, אבל לטעמי מדובר בהסבר חלקי בלבד. מתנגדי התזה הזאת מביאים ציטוטים הפוכים שמנסים להוכיח את העדר הכוונה הרעה ולהעניק פסק דין של זיכוי לציונות. אבל היוצא מכך הוא שתנועה שגרמה והביאה לעוול היסטורי נוראי איננה נושאת לו כל אחריות.

אני סבור כי ככל שמדובר בהליכים היסטוריים, סוגיית הכוונה איננה רלוונטית – לא לעניין הרשעה ולא לעניין זיכוי. אמנם הציונות לא היתה חייבת להגיע להיכן שהגיעה, אם כי קשה להיות מופתע לחלוטין מהדרך שבה הדברים התפתחו. אמנם הציונות איננה השחקן היחיד וחלק מהמאבקים בציונות הם פונקציה ביחס לתגובותיהם של הפלסטינים וניתן אולי להניח כי הדברים היו יכולים להתפתח אחרת אילו היתה תגובה שונה. גם את זאת אין לשכוח לרגע. יחד עם זאת, קשה להתעלם מכך שאם קבוצה רוצה להתיישב בקרב עם אחר ולטעון שזה הבית הלאומי שלה - אל לה להיות מופתעת שאותו עם יתנגד לכך. בהקשר זה נראה לי כי תיאוריית "האפקט הכפול" מהווה ניסיון להקטין מאחרייתה של הציונות, והפניה אליה מסייעת להסביר את תחושת השאננות היחסית בתוך העם היהודי ואת העובדה שהפרקטיקה של הציונות היא הרבה יותר קשוחה מהתיאוריה שלה. בהתאם ל"אפקט הכפול", האלימות מופיעה בתור כלי להשגת המטרה – מטרה שנראית נורמלית בשעה שלא חושבים על הדרך להגשימה. האלימות באה לידי ביטוי בשלב שבו התיאוריה פוגשת במציאות. מי שחפץ במטרה במודע חפץ בכלים ובאמצעים להשגתה במובלע. ההבדל בין המודע למובלע, ובין מה שנמצא על פני השטח לבין מה שנמצא מתחתיו – יש בו כדי להסביר את השילוב שבין הכוחנות עם תחושת הקורבנות ואת התוקפנות עם הרטוריקה של הגנה עצמית.

אם כן, האם הציונות יכולה היתה להפוך למשהו אחר? האם התפתחותה היא סטייה או תוצאה טבעית? בנבשתי אינו החלטי בנקודה זו. מצד אחד, הסיפור שהוא מספר על עצמו מתאפיין בהמשכיות מסוימת בין נקודת ההתחלה הציונית לבין מצבו ועמדותיו כיום. בכך ניתן לראות אמירה מובלעת, לפיה הדברים היו יכולים להיות אחרת, הציונות היתה יכולה להיות פחות אלימה ויותר הומנית והאופן שבו התפתחה הוא בגדר סטייה. אבל האמירה הזו היא רק מובלעת ואין לכותב הביטחון המלא לומר אותה. להיפך, לפעמים הוא אומר במפורש כי הרעיון היה פגום מלכתחילה שכן הציונות לא לקחה בחשבון וברצינות את קיומו של עם אחר. מצד שני, הכותב גם לא ממהר להצהיר כי מדובר בכרוניקה של כישלון ידוע מראש או של פשע מכון. אין לשפוט את העבר מנקודת מבטו של ההווה, ואין לדון אותו בערכים ומושגים המקובלים היום ושלא היו מקובלים אז. בכך מעמיד בנבשתי את כוחה של ההיסטוריה ואת כוחן של העובדות במרכז – יש גבול לשיפוט המוסרי שניתן לבצע בדיעבד. היסטוריה היא היסטוריה והשאלה מי רצח את יוליוס קיסר

או את תות אנך אמון היא שאלה היסטורית ולא שאלה מוסרית.

המעגל שעושה בנבנשתי מציב אתגר לציונות של היום ולציונות בכלל. אני סבור שאחת מבעיותיה של הציונות היא חוסר היכולת שלה להציב לעצמה את התנאים שבהם היא עצמה תוכל להצהיר על ניצחונה והשלמת משימתה – דהיינו, חוסר היכולת לזהות מבעוד מועד את נקודת העצירה של הפרויקט. אלא שכזו היא – תנועה שסברה שתפקידה להמריץ את העם היהודי ולהחזירו להיסטוריה, ושתפקידה אינו מסתכם סתם במדינה אלא במהפכה, ולא סתם במהפכה אלא במהפכה מתמשכת, לא מהפכה מדינית-פוליטית מתמשכת, אלא מהפכה מתמשכת בכל תחומי חייו של העם היהודי. כתנועה שהציבה יעדים כאלה ובמיוחד לנוכח הישגיה, אני סבור שהיא נכנסה לסחרור ולשיכרון אקזיסטנציאלי של מי שמאוהב בכל מעשה ידיו. הסחרור הזה מאפיין את הפרדוקס הציוני, שאינו משאיר מקום למנוחה – מצד אחד, העולם הוא מקום מסוכן עבורנו, היהודים, העוינות במזרח התיכון תישאר נגדנו והאזור לא יסכים לקבל אותנו לעולם; וילה בג'ונגל. מצד שני, הציונות שואפת לנורמליזציה של הקיום היהודי. אבל אם המצב הוא כך, אזי כיצד תושג הנורמליזציה? וגם אם תושג נורמליזציה אמיתית ויפתחו הגבולות ויהיה אפשר לנוע בין דמשק, עמאן, תל אביב וקהיר כפי שנעים באירופה בין פריז לבריסל – אזי מתעוררת השאלה כיצד יוכלו היהודים לשמור על ייחודם במרחב המאיים לעכל אותם אל חיקו? המשך הקיום מחייב מצב חירום בעוד שהשאיפה המתמדת היא לנורמליות. בקיצור - מתו אפשר יהיה לנוח סוף כל סוף?

בנבנשתי מצליח לנוח. הוא מגיע. הוא כבר לא מהגר. הוא הגיע. אבל הוא מגיע, כפי שהוא מצהיר, לארץ שונה מזו שאליה היהודים הציונים הגיעו, לארץ שתמיד היו ויהיו בה ערבים. ההשלמה שלו עם קיומו של האחר היא שמאפשרת לו להגיע ואף לנוח. התנאי לכך הוא שהמקום הזה ייהפך תודעתית למקום אחר. במובן הזה יש אולי מידה מסוימת של היגיון בטענתו של בנבנשתי כי הוא הציוני המזוקק. הוא התגלמות הכמיהה הציונית במובן זה שהוא התגלמות הרצון לנורמליות ולהיותו חלק מההיסטוריה ומהגיאוגרפיה, כשאר בני האדם. הציונות של היום רוצה להבטיח נורמלית אבל להתעקש על ייחודה, רוצה לחזור להיסטוריה ובאותו זמן להתעקש להיות מעל להיסטוריה, לדרוש שוויון לעמה מבלי להתחייב לשוויון כלפי אחרים, להיות עם כשאר העמים ועם סגולה באותו זמן, מפוחדת ממלחמה ומפוחדת משלום באותו זמן.

מצד שני ההתעקשות האלגנטית על ההמשכיות דווקא, ההתעקשות על כך שהוא מייצג את הציונות המזוקקת ושהוא מהווה המשכיות ולא שבר עם הציונות מאפשרת לבנבנשתי לדבר בקול רם שאינו רועד ומשאיר אותו סובייקט שאינו עסוק יתר על המידה באיחוי השברים של עצמו, ולכן הוא מצליח להתפנות בעיסוק בפלסטינים. בסיפור שלו יש הרבה רוע אבל אין הרבה אנשים רעים. לכן העיסוק הזה חדור ברגש של אחריות היסטורית אבל לא ברגשי אשם סתם. מי שעסוק ברגשי אשם עסוק רוב הזמן בעצמו ובניסיון להגיע לשלמות עם עצמו ומטרתו הראשונית היא שלווה נפש. רגש האחריות הוא דרגה יותר גבוהה של מחויבות אשר יכול להיות שתחילתו בתחושת אשם אבל לא כך סופו.

התעקשותו של בנבנשתי להישאר בתוך השיח הציוני מעוררת את השאלה איזה תפקיד עוד ממלאת הקטגוריה המושגית הקרויה ציונית. התעקשותו של בנבנשתי להחזיק במושג של ציונות משנה אותו בתכלית אבל בכך הוא סבור שהוא מציל את הציונות. נאמנותו של בנבנשתי לציונות מחייבת אותו לבגוד בה, שכן לדעתו כך היא מגשימה את מה שהיא באמת רצתה להשיג ולא השיגה.



על ילידיות, רוחות רפאים וצללי חורבות

הונידה ע'אנם

ספרו של מירון בנשכנשתי חלום הצבר הלבן הוא ספר מרתק ברמה הסוציו-היסטורית ומאתגר ברמה האידיאולוגית. בה בעת זהו ספר מעורר בהלה ברמה האישית, כקוראת ילידית פלסטינית. הספר מרתק ברמה הסוציו-היסטורית, כיוון שהוא מהווה מקרה מדגים של סיפור אישי שניתן ללמוד ממנו מספר דברים:

1. על הדינמיקה המתקיימת בין תהליכים היסטוריים וקונפליקטים בין-דוריים לבין עיצוב דרכי החשיבה והאידיאולוגיה של היחיד והשפעתה על מה שפייר בורדייה מכנה עיצוב ההביטוס האישי והקולקטיבי.
2. על היחסים ההדדיים בין האישי והלאומי בקונטקסט של "בניין אומה" ועל ההגמוניה הטוטלית של הלאומי והאידיאולוגי על האישי. אציין כאן שבמהלך קריאת הספר חשתי שאין פינה אישית שלא הולאמה, ושהלאומי מאכלס את כל נפתולי הנפש ומכוון את בחירותיה.
3. על השאלה האם איש ציבור (public figure) – כמו אינטלקטואל או פוליטיקאי – שמציג את סיפור חייו על תקן הגדרתו זו, יכול לכתוב סיפור אישי שאינו בעיקר סיפור ציבורי; ולפיכך, מדוע יש בכלל לקרוא לסיפור שמגולל את נפתולי "הפרויקט הקולקטיבי" אוטוביוגרפיה? יתרה מזאת, האם בכלל ניתן להפריד במקרה של האינטלקטואל בין

האישי והציבורי, והאם כל סיפור "אישי" של אינטלקטואל אינו אך ורק סיפור שמספר את ייסורי התפכחותו של האינטלקטואל ברמת האידיאה וברמת הערכים שמכוננים או אמורים לכונן את התארגנות הקולקטיב. כמובן שאין סיפור אישי שאינו קולקטיבי; אפילו סיפור טרזן. אבל חשוב גם לתהות באשר למידת ההשפעה של "המרכיב הציבורי" על הדרך שבה המחבר מספר את הסיפור.

4. על הקשר בין ההתמקמות בשוליים וההתרסה נגד השיח ההגמוני ובין יכולת ההשפעה של האינטלקטואל; ועל האפשרות להתמקמות בשוליים וההשתחררות מההגמוניה של הקולקטיב לנטרל את יכולת ההשפעה הציבורית שלו; ועל האפשרות שהאינטלקטואלים נידונים להיות דיירי הנצח של האיים המבודדים.

ברמה האידיאולוגית והפוליטית, הספר אכן מאתגר, והוא מאתגר לא רק כיוון שהוא מציע לחשוב מעבר לרגע הנתון ומעבר לנוסחאות הפתרון שיכולות רק לשחזר את מעגל הדמים; הוא מאתגר כיוון שהוא חושב מחוץ לקופסת אוסלו, וכך הוא מבקש למעשה למנוע מאיתנו את העימות הבא. עבור הפלסטיני הוא מאתגר כיוון שהוא לא מדבר על פתרון צודק; מבחינת הפלסטיני אין פתרון צודק, אלא רק פתרון שאפשר להיות איתו, שניתן לקבל אותו. ואת למרות שבנבנשתי איננו מוותר בסופו של דבר על החלום הלאומי הציוני אלא פשוט מגדיר אותו מחדש. הספר מאתגר מכיוון שישראלי שמציע את הדו-לאומיות לא מוותר על הרכיב החשוב ביותר של האידיאולוגיה הציונית, ואילו הפלסטיני שמקבל את הדו-לאומיות מוותר על "חלום שחרור המולדת" ומקבל את עקרון חלוקת המולדת שלו עם הקולוניאליסט. מבחינת הפלסטיני הדו-לאומיות היא ויתור; מבחינת הישראלי היא ניצחון.

אינני רוצה כלל לחשוב על היחס להתנחלויות ועל השאלה האם מדינה דו לאומית פירושה שהמתנחלים ימשיכו להתגורר בהתנחלויות וימשיכו לבנות בגושי ההתנחלויות. אני מותירה לאחרים להרחיב בנושא זה ואילו כאן אני מבקשת להתמקד בנקודה השלישית שהעליתי – ושבעטיה עורר בי הספר בהלה, ולנסות להתבונן במקור הבהלה ובתהליך המצטבר של היווצרותה עם הפיכת כל דף בספר זה.

הבהלה

לפי התיאוריה הפסיכואנליטית ובניסוחו של ולטר בנימין במסה "על מוטיבים אחדים אצל בודלר" "הבהלה היא אי המוכנות לפחד". בהקשר הזה ניתן לראות בבהלה אקט של התנגדות שבו מתעקש האדם להגן על מה שיש לו, ובה בעת מסרב לקבל כל התערבות חיצונית שמטרתה להשפיע על "מה שיש לו" בין אם מדובר בנכס ממשי או סימבולי, אמונה או דעה. ההלם בהקשר הזה הוא תגובה כפולה ומכופלת שמשלבת בין הגנה והתנגדות. תגובת הבהלה לספרו של בנבנשתי קשורה, מבחינתי, ראשית, בנוכחות הצל של הפלסטיני לאורך הספר ובשאלת יכולתו של הצל לספר את קורות חייו בהקשר הקולוניאלי המתמשך; ושנית, כרוכה הבהלה בשאלת הילידיות, ובתהייה האם יכול הקולוניאליסט להפוך ליליד.

הצל והבהלה

ספרו של בנבנשתי מתייחד בהנכחתו את הצל הפלסטיני, שהוא עדות קיומו של היליד ושל הנוף הילידי בטרם הפך לעיי חורבות על ידי הקולוניאליסט. זהו צל הבית וצל הכפר, צל השדה וצל הבאר, צל החיים התוססים בטרם נקטעו. צל הכפרים שיושרו באדמה, צל השמות ששוננו, צל שהממשי היחידי שהשתמר ממנו הוא בדמות שימורם של שני שמות המסכמים את הסצנה הקולוניאלית ויחסה לנוף הילידי: חירייה שהפכה למזבלה הגדולה ביותר בישראל ואבו כביר שהיה למסמן העל של המוות והניוון.

אולם הצל של הנוף הילידי, אשר מקיים עדות לא רק באשר למה שהיה בעבר אלא גם על אודות ההווה, מהווה מקור מגרה לסיפור האוטוביוגרפי מכיוון שהמחבר בעצמו היה חלק מהפרויקט הקולוניאלי שהפך את הנוף הילידי לעקבות ועיי חורבות, וכך הוא רוצה לספר על ימי הנעורים של החורבה, להשיב ללחשושי הצל ולספר את סיפורו לדיירי הבית החדש שמנסים להתעלם ממנו.

חשוב לציין שהצל בפסיכולוגיה היונגיאנית הוא ארכיטיפ שמכיל את הדחקותיו של האדם, ובעיקר את האחר והזר שלו. האדם דוחק אל הצל את דחפיו שאינם מקבל, ואת תכונותיו שאינם אוהב. מכאן שהצל הוא מעין מחסן רגשי שמאכלס את התכונות של האני שאותן מנסה האני עצמו להסתיר או להדחיק. בתרבות העממית נחשב הצל למשהו מסתורי ומעורר פחדים, תוכניות טלוויזיה לילדים קטנים עושות שימוש בצל ובסרטי מתח למבוגרים

מופיעה דמותו של הצל על מנת לגרות פחדים ולהטיל מסתורין ולפעמים אף אימה. אולם לצד מסתוריותו, הצל נחשב לדבר אינטימי, עוטף ומרגיע. האדם נח בצל העץ ששומר עליו מחמת קרני השמש, והשירה נכתבת בצל המילים שמנסחות עבודה את גבולות הפואטיקה מחדש, ואילו הילד משחק עם הצל שלו, והופכו לרע למשחק, מתלהב משינויי ממדיו, רץ אחריו ומנסה לתפוס אותו, אף שאינו מצליח לעולם! שהרי הצל חומק וחקמקמק, נוכח תמיד אך ורק על תקן נעדר.

הצל נבדל מרוח הרפאים אליבא דדרידה (1994), כפי שטען בספרו רוחות הרפאים של מרקס. רוח הרפאים, לפי דרידה, הנה ישות פרדוקסלית, כיוון שאין היא קיימת אבל גם איננה לא קיימת: *neither being nor non-being*, היא לעולם משהו הממוקם בין העולם הממשי והעולם הדמיוני, בגבול בין עולם החיים ועולם המוות. אין אנחנו יכולים להיות בטוחים בקיומה אבל גם אין אנחנו יכולים להצביע בכירור על אי קיומה, ועל כן היא מעוררת בנו בעיקר רגשות מעורבים של אי נחת, פחד ואימה מהלא נודע. הצל, לעומת זאת, הוא אפקט חמקמק ולא גשמי של דבר ממשי, על כן הוא ממוקם בתוך עולמנו זה, אבל מחוץ להישג ידינו. בשירו "מדיח אלטל עלעאלי" ("שבחים לצל הגבוה", 1982) תיאר מחמוד דרוויש את יאסר ערפאת כצל גבוה שהישראלי לא הצליח לחסל למרות נסיונותיו הבלתי נלאים. אנחנו רואים את הצל, מזהים אותו, אך לא יכולים לחוות אותו בצורה ישירה – אף פעם לא נוכל לחוות צל ממשי, לא לגעת בו ובוודאי לא לרמות אותו.

הצל הוא בן לווייתו הנאמן והנצחי של בעליו. קיומו אינו תלוי ברצונו של בעליו, אלא בחוקי הפיזיקה הקיומיים, המנציחים את הגשמי דרך הלא גשמי. הצל מלווה בנחרצות והתמדה את בעליו לאורך חייו, ומתעקש לחקות את כל תנועותיו. מן הצל לא ניתן להשתחרר, ואותו אי אפשר לרמות או להוליך שולל.

בערבית המדוברת, מרבים להשתמש במונח "ח'יאל" כמילה נרדפת לצל. בתרגום חופשי "ח'יאל" הוא דמיון, והוא אוהז בשתי משמעויות יחד: הדומה והמדומיין. פירוש הדבר שהח'יאל אינו רק ההשתקפות של הבעלים אלא דינמו מגרה של מחשבותיו החופשיות, חלומות ההקיץ והפנטזיות שלו.

הצל של הצל

מה קורה כשמערך התפקידים בין הצל ובן לווייתו מתהפך? מה קורה למשל כשהצל הופך לדבר הגשמי, ואילו בעליו הופך לצד הלא גשמי של הצל עצמו? מה קורה כשבעל הבית הופך לפליט, עוזב את עולמו המוכר ומשוטט חסר כל בעולם זר שמתנכר לו ומנכר אותו? הצל של הפליט אינו הצל של בן הבית; אדרבא הפליט אינו אלא הצל היונגיאני של בן הבית. הפליט מסמל ומסמן בבת אחת את כל מה שבן הבית לא רוצה שיהיה, את מחסן החרדות והפחדים שלו: תשליל הנורמליות ורגע הנפילה אל התהום. אבל דינו של צל הצל, כלומר של צל הפליט אינו כדינו של צל בן הבית, כיוון שתשליל האימה הוא הרוגע ותשליל העזיבה אינו אלא ההישארות, ותשליל הפליטות אינו אלא רגע הביטחון אשר קפא במקומו "שם", ממש באותו רגע שבו יצא מהבית, מהשדה:

הוציאו אותך מהשדה. אבל הצל שלך לא בא בעקבותך, ולא רימה אותך, הוא קפא שם, והתרקק כצמח הסומסום, ירוק ביום בלילה כחלחל. וצמח וגדל כעץ הערבה ירוקה ביום, ובלילה כחלחלה.

(דרוויש 2006:13)

הצל של האיכר בשדה הוא ישות חברתית שקיומה מתווך על ידי הקיום החברתי של בעליה בתוך השדה. ברגע שהאיכר מאבד את עולמו החברתי, הצל אינו משנה את עורו ואינו מתאים את עצמו לתפקיד החדש, הוא לעולם נשאר בתוך השדה, קפוא במקומו, כמו היפהפייה הנרדמת שמחכה לנשיקת הנסיך. הזמן של הצל קפא יחד איתו, בדיוק כפי שהזמן של היפהפייה הנרדמת קפא יחד איתה. הימים שיעברו מאז יישארו במקומם, ללא כל התקדמות. ואילו עם הפשרתו של הצל שקפא, הוא ימשיך את חייו בדיוק מאותו רגע שבו עצר. בהקשר הזה ניתן להבין את מיקומו של העבר בהווית הפלסטיני כעתיד נחלם וגואל. בניסוחו של דרוויש (דרוויש 2006:23):

עכשיו כשאתה שוכב מעל המילים, בודד, עטוף בשושנים, והירוק והכחול, אני מבין מה שלא הבנתי:
שהעתיד מאז,
הוא עברך הבא!

ומהו העבר? שאל אמיל חביבי ברומן הקצר כשהשקדיה פרחה שכתב ב-1969 (אמיל חביבי, 1984: 20), והשיב על לשון אחד מגיבוריו:

העבר אינו זמן. העבר הוא אתה ופלוני וכל החברים [...] העבר שלנו שאני רוצה שיחזור, כפי שהאביב חוזר אחרי כל חורף.

העבר של הפלסטיני, אשר משתקף בצל שמדובב בנבנשתי בספרו, הוא התשליל של ההווה המתנכר והממכר, חייו הקודמים של החורבן: הבית בטרם הפך למאהל, הפלאח בטרם הפך לפליט, האונייה שעוגנת בנמל יפו בטרם הפכה לחורבה ומטע הזית המעובד בטרם הפך לשרה הקוצים.

אבל כאן מסתבך המצב כיוון שהציונות היא פרויקט של מחיקה והחייאה בבת אחת, שבמקביל למחיקת הנוף הפלסטיני על מרכיביו הפיזיים והסימבוליים פעלה להחייאת הנוף "היהודי הקדמוני" והשפה העברית והמיתוסים ההיסטוריים. מכאן "הזרוע המבצעת של הציונות" לא הסתפקה בגירוש הפלסטינים אלא גם הרסה את בתיהם ושדותיהם על מנת למנוע את חזרתם, ומחקה את שמות הכפרים שהרסה או כבשה מהמפה (תוך הגשמה ממשית של קללת ימח שמו וזכרו); ובמקביל למחיקה זו, היא נתנה שמות חדשים מעוברתים שנטלה מביין דפי ההיסטוריה המקראית והעברית היהודית הקדומה. כך התרחשה המחיקה בהפיכת הנוף הפלסטיני לצל מולאם יחד עם הפחת רוח חיים בשמות העתיקים ובמיתוסים הקדומים שהעירו את רוחות הרפאים של העבר העברי הקדמון!

חשוב להדגיש כאן את ההבדל בין הרציונל הקולוניאלי המארגן את הפרויקט הציוני לבין הרציונל הקולוניאלי המארגן את האפרטהייד, אותו אפרטהייד שהיום מרבים להשוות אותו עם המצב השורר בשטחים הכבושים. בהקשר הזה, האפרטהייד עוגן מצד אחד בקולוניאליזם כלכלי ומצד שני בהיגיון העליונות הגזעית של הלבנים. הפרויקט הציוני לעומתו, אינו מונע כלכלית אלא אידיאולוגית ומבוסס על מיתוס "ההחייאה והתחייה", תוך עיגונו בטענה על הזכות ההיסטורית בגרסתה החילונית או ההבטחה האלוהית ל"ארץ ישראל" בגרסתה הדתית. כך, בכניסה למאחז גבעת אסף שממזרח לרמאללה מתנוסס שלט ענקי: "חזרנו הביתה. כאן בבית אל, לפני 3,800 שנה, הובטחה ארץ ישראל לעם ישראל ע"י בורא עולם. מכוח הבטחה זו אנו יושבים היום בחיפה, ת"א, שילה וחברון".

אם בחיפה הטענה חולנה, בבית אל היא עדיין שומרת על צביונה הדתי.

אולם בשני המקרים ההיגיון המנחה הוא אחד: "לי יש זכות להתקיים פה, במקומך", וזה היגיון שונה מההיגיון הקולוניאלי הכלכלי שמתארגן סביב ניצול המקומיים ומשאביהם.

וכמו שכותב לורנצו וראצ'יני (Veracini, 2011), האמירה "עבוד בשבילי" אינה זהה לאמירת "עזוב". בעוד הראשון מנצל וסוחט את המשאבים של המקום ושל המקומי, הרי השני מתייחס למקומי כאל בעיה שיש להתגבר עליה וכמועקה שיש לנטרל. בהקשר הזה טוען פטריק וולף (Wolfe 2006):

Settler colonialism is inherently eliminatory but not invariably genocidal.

מכאן ההבדל גם בין קולוניאליזם המבוסס על מניעים כלכליים, כפי שקרה בדרום אפריקה (עבוד בשבילי – ניצול) לבין הקולוניאליזם הציוני בפלסטיין (כאן, במקום שאתה יושב בו, אקים את ביתי – גישול).

השאלה שנשאלת בהקשר הזה האם כלל מן האפשר לקיים דו שיח בין רוחות הרפאים של המיתולוגיה המחולנת והמולאמת שטוענת לבלעדיות על המקום לבין הצל הפלסטיני? האם נוכחותו של הראשון אין בה מחיקה אוטומטית של היליד מעצם הגדרת הפרויקט הציוני? האם יש סיכוי לפיוס בין האידיאולוגיה הציונית שהעירה את המתים לבין הפלסטיני שנוכחותו במקום היא בבחינת עיי חורבות מולאמות?

האם בהקשר הזה יש אפשרות לפייס בין הציונות ובין הילידים? האם רוחות הרפאים של העבר שהציונות עוררה כלל יכולות להרשות לצללים ללבוש צורה גשמית, להיות נוכחים מחדש, והאם רוחות הרפאים יכולות להתגרמל ולהיות נוכחות כמשות גשמית א-מיתולוגית?

האופציה שמירון בנבנשתי מציע היא הפיכת הקולוניאליסט ליליד, דבר שעורר בי בהלה כפולה ומכופלת כיוון שפירוש הצעה זו מבחינת הפלסטיני עלולה להיות "כיבוש מעוז ביצוריו האחרון" שמהווה מבחינתו מבצר סימבולי, הקושאן הטבעי שמעגן את נוכחותו בין אם כצל ובין אם כסובייקט ממשי במקום.

האם הקולוניאליסט יכול להפוך ליליד? האם קיימת אופציה כזאת בכלל? והאם הדבר הוא תוצר סנטימנטלי ומובנה רגשית או אינוס רציונלי? האם "ילידיות" יכולה להיות תלוית זמן? האם הקולוניאליסט יהפוך ליליד אחרי מאה או אלף שנה? או שהדבר תלוי בהתנהגות החברתית של הקולוניאליסט, ביכולתו לאמץ את שפת המקום?

בהקשר הזה הספר של בנבנשתי מגרה אותנו לחשוב מהי ילידיות בכלל, והאם הילידיות יכולה להוות בסיס ליצירת זהות אזרחית משותפת. כאן עולה השאלה, האם הילידיות יכולה לפתות את היהודי הישראלי לפתוח את הזהות שלו למרכיבים המקומיים מבלי להכפיף אותם ומבלי להפוך אותם לאביזרי קישוט אקזוטיים? האם קיימת בכלל אופציה של פתיחת הזהות היהודית ומהם סיכויי היווצרותה של זהות אזרחית?

ולבסוף כמה שאלות שהדהדו בראשי אחרי קריאת הספר, ואין לי תשובה חותכת לגביהן: האם הפלסטיני יכול לקרוא את בנבנשתי? במילים אחרות האם היליד שנלחם על חירותו מול הקולוניאליסט יכול לקרוא טקסט שמתכוון לחלוק איתו את המבצר הסימבולי האחרון שיש לו – הילידיות – או שהוא מוזמן רק להגיב? ליתר דיוק, האם הטקסט של הצבר הלבן יכול להיות נהיר ליליד כאשר היליד עדיין נמצא בלב ליבו של הסכסוך והמאבק על עצם קיומו, והאם בכלל קיימים תנאים מינימליים שמאפשרים ניהול דו שיח שהוא מעבר לתגובה? שאלות פתוחות לעת עתה!

הערות

1. על התהליך הכפול של המחיקה/ההחייאה למדנו הרבה מספרו הקודם של בנבנשתי הנוף הקדוש, שהפליא לתאר את השרירותיות והכוחניות של מחיקת הנוף הילידי והחלפתו בנוף יהודי-ישראלי.

מקורות

דרוויש, מחמוד, 2006, פי חדרת אלע'יאב, ביירות: ריאד אלרייס

חביבי, אמיל, 1984, ששייט ששת הימים, דאר אלג'ליל.

Veracin, Lorenzo, 2011, "Introducing Settler Colonial Studies", **Settler Colonial Studies**, Vol.1 .No.1.

Wolfe, Patrick, 2006, "Settler Colonialism and the Elimination of the Native", **Journal of Genocide Research**, 8(4), 387-409.



מרד הבן באביו ופוליטיקת זהויות מושקפות פנינה מוצפי-האלר

במאמר קצר שהתפרסם בגיליון סוף השבוע של הארץ ביוני 2013 כותב המשורר הצעיר יאיר אסולין: "אי-היכולת ללעוס תכנים קשים, מסובכים, תובעניים, היא אחת הבעיות המשמעותיות של החברה הישראלית (והעולם המערבי בכלל)". והוא מסכם: "ההשלכות שלה [של חוסר היכולת הזו] הן יום-יומיות ואין סופיות". שני הטקסטים העומדים במרכז הדיון שלי פה הם אכן טקסטים מורכבים, מסובכים, תובעניים ולכן, אם נקבל את האתגר שמציב לנו אסולין, יש חשיבות רבה לניסיון רציני להבין את משמעותם של טקסטים כאלה. שני הטקסטים של פדיה ובנבנשתי שונים זה מזה בהרבה מובנים שאותם אבקש להבין בהמשך דברי. נתחיל מהעובדה ששני המחברים של החיבורים התובעניים הללו אינם מייצגים קריירות כתיבה ומחקר סטנדרטיות, כאלה שאפשר להגדיר בקלות. חביבה פדיה מגיעה מעולם מורכב, ייחודי, שבו כתיבה אקדמית וכתיבת שירה, מחקר היסטורי וכתיבת מסות, רגש ושכל שלובים זה בזה. פדיה משמשת כפרופסור בחוג להיסטוריה של עם ישראל באוניברסיטת בן גוריון והייתה עמיתה בכירה במכון ון ליר, אבל היא גם הוציאה שלושה ספרי שירה וייסדה וגם מופיעה עם קבוצה מיוחדת של נגנים, "אנסמבל היונה". הקריירה של בנבנשתי היא פסיפס של פעילות בלב העשייה הפוליטית הישראלית הכוללת גם, אך לא רק, כתיבה ומחקר. מירון בנבנשתי כתב מספר ספרים והרבה טורים

לעיתונות, לימד באוניברסיטת בן גוריון ובאוניברסיטה העברית. עובדה מעניינת נוספת חשובה לציון בכואנו להבין את שני הספרים העומדים פה לדיון היא שכל אחד מהספרים הללו נכתב בשלב מתקדם של הקריירות האישיות של שני המחברים הלא-קונבנציונלים האלה ולכן אין זה מפתיע שהספרים אינם נופלים לתוך מסגרות ז'אנריות מוכרות. בנבשתי כתב ספר שהוא גם אוטוביוגרפיה רפלקסיבית וגם מסה פוליטית המציעה כתיבה היסטוריוגרפית לא קונבנציונלית על הסכסוך הישראלי-פלסטיני, התרסות כלפי הגדרות מקובלות של שמאל וימין, ודיון מרתק, מפתיע, ותמיד לא צפוי בשלל סוגיות העומדות בלב השיח הציבורי הישראלי. ספרה של פדיה, שאותו היא מגדירה "מסה על הלא-מודע התיאולוגי-פוליטי" מציע מספר מעגלי דיון המבקשים ביחד לאתר את מה שהמחברת מגדירה כ"מבני עומק" של ההווה הישראלית. אבל גם אלה, לפחות בחלקם, נכתבים "בהינף קולמוס" במהלך קיץ אחד בשנת 2006 ובתגובה למלחמת לבנון השנייה. המתח הזה בין שאלות תיאורטיות פילוסופיות מורכבות הכורכות מיתוס ומיסטיקה, דיונים במרחב וזמן, סימבוליקה של יחסי אב ואם, נצרות ויהדות מחד גיסא לבין ניסיון לדבר על "הכאן והעכשיו של הישראליות" מאידך גיסא, עומד במרכזה של מסה דחוסה זו.

הניסיון המורכב, הלא-קונבנציונלי הזה לחשוף, לארגן, להסביר אירועים ממשיים בהיסטוריה ובתרבות הישראלית ובהווה החברתית הרחבה שלנו משותף אם כן לשני הכותבים, כל אחד עם ארגז הכלים התיאורטיים, מדעיים שלהם ושלו. ויחד עם זאת, יש דמיון מעניין נוסף, לא צפוי, בין שני הכותבים – שניהם כותבים מתוך עמדה רגשית ואישית מאוד.

אצל חביבה פדיה, בטקסט העומד לפנינו, ההפרדה בין האקדמי-מחקרי לאישי ולרגשי היא מוחלטת. במרכזו של הספר המוגדר כ"מסה" מציגה המחברת אתגר תיאורטי-פילוסופי מורכב המפגיש מרחבים של ידע ושדות שיח שמעטים מאיתנו יכולים לטעון שיש לנו גישה אליהם: מיסטיקה וחסידות, שאלות של שפה ולשון, חילון והדתה, נצרות ויהדות, ריטואל וחיי היומיום. השימוש שלה בכתיבתם של הוגי דעות מרכזיים מרהיב לא פחות: הגל ודרידה, ויקטור טרנר ולוי שטראוס, יונג ופריד, קריסטבה וז'יז'ק. וזו רשימה חלקית. את החשיפה האישית המורכבת המתארת את המאבקים שהיא ערכה כדי להתקבל אל תוך האקדמיה הישראלית, את תיאור ההשפעה של הגותו של סבה שנוגד בעיראק על החשיבה שלה ואת המרחבים הלא-אקדמיים שהיא משקיעה בהם זמן ואנרגיה היא מותרה לראיונות

עיתונאיים. בראיונות אלה מצהירה פדיה שיש רוחניות בקבלה שעליה היא כותבת בהרחבה וש"לצד העיון האקדמי-מתודולוגי בקבלה המבוסס על קונטקסט והיסטוריה, יש בקבלה, במקביל, גם ערך כטקסט שמיועד להנחות אדם להשתחרר ברמה הרוחנית"¹. "אין סתירה בין הדברים" היא מצהירה בראיון שנתנה לעיתונאית בילי מוסקונה לרמן ב-2008. "מלת הקסם שלי היא כפילות"². הכפילות היא המעשה המפריד בין הדיון הפילוסופי-הגותי שאותו היא מפתחת בספרה לבין הרגש, היכולת של לימוד הקבלה לשיחורו רוחני, אינדיבידואלי. או במילים שלה:

יש משהו מספק בלא להיות מול החיים רק שכלית אלא גם רגשית. להיות פתוח החוזה במובן רגשי. לא לחיות רק בקומות העליונות של השכל כאילו הקומות למטה לא קיימות. ככה השיחה עם ההווה כל הזמן נגישה. בשבילי זה כמו להיות חסיד מודרני. והמשמעות של זה היא לא להיות נעול בחיים מול פרויקט עבודה אחד אלא לראות את עבודת החיים כולה כמלאכת קודש.

לעומת ההפרדה המוחלטת הזאת בין רגש לשכל, בין תיאוריה למציאות ובין הסובייקטית הדוברת לתהליכים היסטוריים ופילוסופיים של פדיה, בנבנשתי מגדיר את ספרו כאוטוביוגרפיה, ומעמיד את מחבר הספר במרכז. אבל גם ספר אוטוביוגרפי זה עושה מהלך כפול וממיינ תהליכים היסטוריים רחבים כדי להסביר קטגוריות ותהליכים פוליטיים-חברתיים ואינו מצטמצם להסתכלות פרטית, אישית, רפלקסיבית. ההסתכלות הכפולה הזו, למרות ההצהרות הסותרות לכאורה של שני המחברים, משותפת לשניהם. ברובד העמוק של הדברים מבקשים שני המחברים להציע לקורא/ת מודלים הנובעים מתוך החוויה האישית המוצעים כבסיס למשמוע המציאות של חיינו הפוליטיים-חברתיים והתרבותיים.

ביתר דברי אני רוצה לעשות מהלך כפול. ברובד אחד, אבקש להפגיש את שני הטקסטים במוקד של דיון ספציפי אחד. אשתמש בדיון המורכב של פדיה על יחסי אבות ובנים ביהדות כדי להבין את המתח האימננטי בתוך הסיפור האוטוביוגרפי של בנבנשתי על יחסיו מול אביו ועל הטענה שצפה ועולה במהלך הספר כולו שההסבר לדפוס החשיבה וההתנהלות שלו נטוע בפער בין-דורי זה בין דור המייסדים שאביו משתייך אליו לדור ש"עובר התפכחות", דורו שלו. ברובד השני אבקש להכניס את שני המחברים לתוך פוליטיקת זהויות ששניהם מנסים להימלט ממנה. במהלך פרשני זה, אני

טוענת, נחשפים החיתוכים בין הזהות הספרדית של בנבנשתי וזהות העיראקית-נשית של פדיה, זהויות אשר עומדות כל אחת בתורה אל מול הגמוניה אשכנזית גברית ישראלית ששניהם נוגעים בה, משימים עצמם כמשתייכים אליה, אך מסרבים להתעמת עם מיקומם המסוכסך בשוליה הרחבים, המכילים ומדירים בעת ובעונה אחת.

יחסי אבות ובנים אצל בנבנשתי

יחסי אב-בן עומדים במרכז הנרטיב של בנבנשתי. "אבא רצה שאצמח כמו עץ מאדמת הארץ. שאהיה חלק טבעי מהנוף. ויכול להיות שהוא באמת הצליח: אני בן הארץ." בנבנשתי משוכנע בערכה של הזהות הילידית הזו שאביו עמל לפתח בקרבו: "הטיולים...הקשר המוחשי והבלתי אמצעי, ההשתייכות והאהבה לארץ, לעם ולמורשתו הרוחנית לא יגיעו לכלל שלמות ללא ההזדהות וללא רגש אמיתי ועמוק" הוא כותב. שוב ושוב במהלך הספר הוא חוזר ומאשרר את תחושתו ש"אבי הצליח במשימה העיקרית שנטל על עצמו והיא—להפוך אותי ליליד במולדתו". ה"ילידיות" הזו, הוא טוען, מקנה לו זכות על הארץ. ולכן הוא לא צריך "בניין-על אידיאולוגי, אינדוקטרינציה וצידוקים עצמיים": "בשבילי הייתה התביעה [על המולדת] מובנת מאליה. היא הסתמכה על הרגש הפשוט של שייכות לארץ. נקודת המוצא שלי הייתה ילידית".

ההגדרה העצמית הזו של ילידיות עומדת אל מול קטגוריה נבדלת של "תרבות המהגרים הציונית השלטת" (88). פולחן המולדת הציוני היה במהותו דת חילונית ששאפה ליצור סמלים חדשים, לעומת הסמלים הדתיים-מסורתיים של היהדות בגולה, הוא טוען. ולכן, בניגוד לתלישות של הנרטיב הציוני של המהגרים, "הזהות הילידית" שלו "היא בעצם ביטוייה המזוקק של הציונות". בנבנשתי מתעקש ש"פולחן ידיעת הארץ" שעמד במרכז הפרויקט הילידי של אביו אינו רק אישי אלא סמן דורי, היסטורי: "פולחן ידיעת הארץ אינו ייחודי לו [לאב]...הוא מה שהופך אותו לחלק מבני דורו—ילידי שנות ה-30 למאה ה-20. השיוך הדורי הזה של האב לקטגוריה כללית של "דור האבות" מתברר מהר מאוד כבעייתי משהו. בנבנשתי צריך להסביר שהוא מדבר על אביו "בתור מייצגם של בני דור העלייה השנייה והעלייה השלישית" למרות ש"נופיה של הארץ והווייתה החברתית לא היו זרים לו כפי שהיו לעולים מאירופה".

כלומר, בניגוד להתנסותו האישית של מי שהיגר לישראל מיוון, המפגש של העולה האירופאי עם הנופים של ארץ חמה, חשופה ללהט השמש, היה טראומטי. מוקדם יותר בנרטיב אנו שומעים שהחוויה האישית השונה של האב אינה מצטמצמת רק להתנסות הקודמת שלו עם "להט השמש" הישראלית אלא למציאות חברתית של "תהום שהייתה פעורה בין ספרדים ואשכנזים בירושלים" (28). החוויה האישית של האב הייתה "עלבון שהיה לעיתים קשה מנשוא" ושל "כעס שהוליך לפעמים למהלומות". אולם כל זה הופך ללא רלוונטי כתוצאה מהחלטת האב ש"גמר אומר שלא להיגרר אחר התופעות השליליות של פירוד והרגשות קיפוח אלא להעמיק חקר בספרות יהודי ספרד ובלמוד תולדות קהילת שלוניקי" (עמוד 29). הבן שרוצה לראות באב מייצגם של דור המייסדים מקבל את טענת אביו "שהגרנדסה (הגאוה) הספרדית אוסרת על אנשים להשתמש במסכנות שלהם". אותה 'גרנדסה' ספרדית, אומר בנבנשתי בטון של ביקורת חצי מובלעת, הובילה את האב לפתח "תחושת עליונות והתנשאות ביחס לעדות מזרחיות אחרות" (שם). הדיבור על אותם אחרים, בני ה"עדות המזרחיות", הוא קצר ואינו נפתח לפרשנות פוליטית מורכבת של זהויות המוגדרות זו אל מול זו או לחשיבה רפלקסיבית שהייתה יכולה לסבך את הזהות המאומצת של בנבנשתי. שכן אם הייתה בעייתיות באיפיונו של האב יליד יוון כסמן לדורו, בנבנשתי הבן אינו מהסס לעגן את מיקומו הוא כחלק מדור הבנים. בנבנשתי מתעקש שהוא בן דורם, בשר מבשרם של מי שישבו בתנועה ושרו שירים ברוסית במשך שעות וידעו ש"הורינו הכשירו אותנו לשמש אליטה שתירש את זכויות היתר שצברו". המבנה הבין דורי הזה, (למרות העובדה שאביו לא לגמרי השתייך לאותו דור מייסדים) מעגן את השיוך שלו לאותם "צברים לבנים" חילוניים, סוציאליסטים, זקופי קומה. ולכן, הוא, כמו בני דורו, בניהם של המייסדים, התנהגו כטווסים הסוקרים את "אבק האדם" במעברות. "סביבנו התהפכו סדרי עולם, מאות אלפי עולים חסרי כל הצטופפו במעברות ובמחנות אוהלים, ואנו המשכנו בחיינו: לבשנו חולצות כחולות עם שרוך אדום או לבן... ערכנו מסעות מפרכים במדבר... קצונה בצבא... הגשמה בקיבוץ". השיוך העצמי שלו לקבוצת "בני המייסדים" המתנהלים כ"טווסים" אל מול המזרחים האחרים חייב להתעלם מהעלבון שחווה האב ומכעסו שהוליך למהלומות. כדי להשתייך ולהצדיק בכך את התיזה המרכזית של ה"ילידיות" שלו, חייב הבן לפתח זהות חסרת שיוך אתני.

אבל גם כשהוא לובש את הכובע של הסוציולוג המנתח תהליכים חברתיים

בתוך תהליכים היסטוריים מתעלם בנבנשתי מהחוויה המזרחית בישראל. אנו למדים שהוא אכן קרא את יהודה שנהב, (שכן הוא שואל את הביטוי "הצבר הלבן" משנהב) אך לא ברור אם קרא גם אינטלקטואלים מזרחים ומזרחיות אחרים שהיו חלק מהחשיבה הביקורתית המזרחית בתחילת שנות התשעים סביב קבוצת ון-ליר. אם אכן קרא ספרות ביקורתית זו שהנכיחה את המסר החתרני של הסיפור המזרחי והתעקשה שעיצוב הקטגוריה של המזרחיות חייב להיות חלק מהניתוח החברתי וההיסטורי של החברה בישראל, הוא אינו נשמע כמי שהפנים את המסר. מתוך עמדה אנכרוניסטית מוצהרת מתעקש "הצבר הלבן" לדבוק בגרסה פטרנליסטית פשטנית של החוויה המזרחית בישראל. בארבעה עמודים קצרים, 143-147, וכחלק מהניסיון האפולוגטי שלו להסביר את "נקמת הנכבה", מסכם בנבנשתי את ההיסטוריה המזרחית במשיכות מכחול קצרות: המזרחים נשלחו לכפרים הנטושים ולא היה להם מושג מה קורה איתם. הוא מציין בלקוניות את הגזענות הבוטה של אנשי היישוב כלפיהם. וגם מזכיר לקוראיו שהמאבק על הקרקעות התחיל כבר אז, כשהקיבוצים לא רצו לוותר על קרקעותיהם למען מושבי העולים ועיירות הפיתוח (145). "העולים המזרחיים", הוא מסכם, "שוכנו באזור הספר", וזהו ההסבר לכך ש"הם" טיפחו "רגשות קיפוח עזים" ועוינות לערבים.

הפרוייקט הילירי שלו אינו קשור לכן לאותם אחרים ש"שוכנו" בספר, ובניגוד לאביו, "טיפחו רגשות קיפוח". ה"אחרות" שלהם, של המזרחים, היא מוחלטת. הוא הרי בשר מבשרה של אליטת ה"מייסדים". את הזהות הילידית השורשית שלו, זו שמעניקה לו זכות רגשית שאינה צריכה הצדקה לארץ ולנופיה הוא מבנה לא אל מול המזרחים אלא אל מול הילידיות הפלסטינית ובהמשך, גם אל מול הילידיות החסרה של האשכנזים העניים שאותה מייצג עבורו לא אחר מאשר הסופר יליד ירושלים עמוס עוז. כדי להתמודד מול הילידות ה"אותנטית" של הפלסטינים בנבנשתי מפתח היגיון מעגלי. ההשתלטות הפיסית על הנוף, הוא טוען, אינה מספקת: "פולחן המולדת הרגשי בא להשלים את מעשה ההשתלטות הפיזית על הנוף וייהודו בדרך של הדרת הערבים ושליילת זיקתם לנוף". אלא מאי: "שליילת זיקתם [של הפלסטינים] לנוף" אינה קלה. עבור הפלסטינים, קובע בנבנשתי "הילידות היא אותנטית", ואין היא "פרי אינדוקטרינציה אלא עניין טבעי" (87). הייחוס הזה של הפלסטיני-היליד ל"טבע" והדיבור על הקשר של הפלסטינים לנוף כמשהו "אורגני... לא מודרני... אפילו פרימיטיבי" מוליך את הדיון מהר מאוד לשיח אוריינטליסטי פשטני (92).

אבל אז צריך בנבנשתי להתמודד גם עם פלסטינים שאינם "פרימיטיביים" והוא מתפתל עם השיח המורכב של אנשים כמו אדוארד סעיד האינטלקטואל הפלסטיני. בנבנשתי יורה מהמותן, כמו שעשה לא פעם בקריירה הארוכה שלו, ומכוון את חיציו לאדוארד סעיד, יליד טלביה, בן גילו. "ביתי וביתי נמצאו במרחק כמה מאות מטרים זה מזה" (173). בנבנשתי מדגיש שהוא עצמו אינו "ישראלי רדוף אשם" (כמו הליברלים מהשמאל שמוכנים לוותר ללא רגש על שטחים), ואין הוא חושש לבקר לכן את "האינטלקטואל מגיו יורק" שמשפחתו מהאליטה הפלסטינית הייתה "מוגת לב" וברחה. האם "אני צריך להרגיש אשם על ניצחוננו, על הקרבתם של הורי, על כך שאנחנו נשארנו ולחמנו והוא ודומיו ברחו?" (174) סעיד משיב לו בזעם מובן. הוא מזלזל ביכולות האנליטיות של בנבנשתי, מצביע על איכותה האיומה של כתיבתו ומתרה בו לא להאשים את הקורבנות הפלסטינים בנכבה שהתחוללה על ראשם.

בקצה השני של מנעד הזהויות מנסה בנבנשתי להגדיר את עצמו אל מול אינטלקטואלים ישראלים כמו עמוס עוז, השכן מעבר לפינת הרחוב השנייה בשכונה הירושלמית המשותפת. בנבנשתי תוקף את עמוס עוז ועמדותיו באותה עוצמה אישית מבטלת שהפנה כלפי סעיד. הוא לא מבין על מה מדבר עוז בתיאור ילדות אומללה וחשוכה בימי המלחמה בירושלים והשימוש שהאחרון עושה בדימויים של השואה נדחים גם הם על הסף. "אני משפשף את עיני ומניד ראשי. לא מאמין" (176). הרי ילדותו שלו הייתה נפלאה. הוא אהב את הבריטים ואת עולמם, הוא רכב על אופניו והביא שקי חול בהתלהבות של ילדות. ואולי עוז כותב על ילדות שאין בה הרבה דיוק עובדתי, הוא תוהה. גדלנו על השנאה לרוויזיוניסטים, טוען בנבנשתי, לא לקולוניאליים.

את שאר סיפור חייו המורכב הוא מנתח לאור הילידיות הזו העומדת אל מול התלישות הרגשית של השמאל הליברלי הישראלי שמוכן להתנצל על הכל אל מול הנרטיב הפלסטיני מחד גיסא והתיעוב שלו כלפי הפרויקט של המתנחלים ההורסים את נופי הארץ ופוצעים את יופייה בסלילת כבישים ובניה לא מרוסנת, מאידך גיסא. הנזילות הזו של מיקומו השונים מביאה על בנבנשתי ביקורת מכאן ומכאן ומפיקה כמה עמדות מאוד מעניינות ומקוריות שהופכות את הסיפור למורכב ומרתק. כך למשל, הוא מבקר את עצמו על התרומה שלו לביסוס הסטטוס-קוו ההרסני בין יהודים לערבים בירושלים במהלך השנים שבהן היה בעמדת מפתח בעיר, כשפינה ערבים תושבי רובע

מוגרבי ועוד כהנה "מעשים שאני מכה חטא עליהם". ואז מגיע ה"אבל", אבל הוא גם מנע את התוכנית הגרנדיוזית של האדריכל ספדיה. ובאותו אופן הוא לא מהסס להגחיק את "החברותא הדביקה" של בני דורו ולבקר את הריטואלים "שהתיימרו להגשים ערכים שאבד עליהם הכלח" (158) ומאיך גיסא (עוד "אבל") הוא לא מפסיק להתגאות בעבודה המוקדמת שלו שתיעדה מבנים צלבניים – וזאת למרות הידיעה שהיה זה "שיוך מפוברק" שבא לשרת היסטוריוגרפיה ציונית שמחקה את החותם הערבי על המרחב. האיש אכן מלא סתירות שרק מלהיטות את החגיגה העצמית הגדולה של חוסר שיוכו לאף מחנה מוגדר בציבוריות הישראלית.

ואחרי כל זה אני נותרת עם השאלה: האם אמנם מרד הבן בערכים שהקנה לו האב? או בהשלכה רחבה יותר: עד כמה מגלם הסיפור האישי האוטוביוגרפי הזה של בנבנשתי את פער הדורות היהודי-ישראלי ומהי המשמעות של נתק בין-דורי כזה להבנת מבני-העומק של הסכסוך הישראלי-פלסטיני ושל אפשרות פתרונו העתידי?

וכאן המקום לחזור לחביבה פדיה ולמה שהיא קוראת לו "צומת הפגישה של האב והבן" (175). על פי פדיה המבנה הפרדיגמטי של היהדות הוא של "דת-אב" והוא שונה מיסודו ממבנה השיח הנוצרי. למרות הדגשתה של פדיה שהיא מנתחת פרדיגמות אלה ב"רובד הסוציולוגי ולא ברובד חייו של היחיד" (162) יהיה מעניין להשתמש בכמה מהתובנות שהיא מפתחת לשאלת הרלוונטיות של האוטוביוגרפיה של בנבנשתי להבנתו של מעבר בין-דורי היסטורי רחב בחברה הישראלית ולמשמעות של מעבר זה להגדרות של מרחב וזהות, דת וחילון.

פדיה פורשת מסגרת אנליטית פנורמית. היא מתחילה עם ניתוחו של השיח התיאולוגי היהודי-נוצרי במלוא מורכבותו. היא בונה על המודלים של ז'יז'ק בספרו הסובייקט שאמור להאמין, בויארין בחיבורו יהודי רדיקלי ואגמבן בספרו הזמן שנשאר. כולם מצביעים על היהדות כדת-אב עם חוק מדכא לעומת הנצרות כדת אהבה: היהדות כדת האב המת והנצרות כדת קהילת הבנים. אל מולם מציבה פדיה את ז'וליה קריסטבה המתעקשת לנתח את הנצרות כדת אם מובהקת. פדיה עושה, כדרכה, סינתזה בין המסגרות התיאורטיות המופשטות הללו ומערערת על הדיכוטומיה הטבועה בהן בין היהדות לנצרות. היריעה ההיסטורית שהיא פורשת כדי לבחון את התיזה המורכבת שלה היא רחבה ומתחילה מראשית הדת היהודית שם היא בוחנת

את דמותו של משה שהיה שילוב של נביא, כוהן וחכם וממשיכה אל תקופת המקרא ותיאור המלך כמי שנמשח. בתקופת בית שני היא מצביעה על דפוס החווה האפוקליפטי ואז היא ניגשת לפרט את המחוזות המוכרים לה ממחקרה רב-השנים על הקבלה והמיסטיקה היהודית. הריחוף המרהיב הזה שמחבר תהליכים היסטוריים למבנה חברתי ודתי מוגדר משמש את פדיה להבנת המתח אב-בן כמבנה קבוע ביהדות. היא מציעה את המינוח אב-בן במקום שמרן-מהפכן (169) כדי לפתח מודל מורכב להבנת מה שהיא מגדירה כ"פער הדורות". פער הדורות מתגלם בפרקטיקות ואסטרטגיות קונקרטיות והוא קורה כל עוד "הבן נתון לחסות האב". "הבן המאיים על האב הוא תמיד הבן הנושא סגולות של היות אב בעצמו" טוענת פדיה.

עד כמה רלוונטית הטענה הזו של פדיה להבנת הפער הבין-דורי המתגלם במציאות הישראלית בסיפור חילופי הדורות בין בנבשתי האב לבנו? לקראת סוף ספרו מכריז בנבשתי הבן בגלוי (263):

התזות שלי והכלים שפיתחתי...נשענים על התשתית של בית גידולי, חינוכי וניסיון חיי. אין ספק שראיתי את ארץ ישראל מן הנהר ועד הים כיחידה גיא-פוליטית, כסביבה פיסית שחלוקתה היא ביתורו של הבשר החי – מקורה בבית אבא.

השאלה המעניינת היא כמובן עד כמה הסיפור המאוד ייחודי הזה של איש שנמצא במרחבי הביניים של זהויות ופעולה פותח בפנינו ראייה רחבה יותר, היסטורית, בין-דורית של משמעות תהליכי מרד דור הבנים באבותיהם. נדמה לי שלפחות במקרה שלנו המרד הבין-דורי לא ממש קרה. ההתפכחות נותרה בתוך המרחב של חוק האב, זה שמספק את הלגיטימציה הילידית לזכות על הארץ.

ולבסוף, מה עם הזיקה הנשית/מגדרית?

פדיה טוענת, ואני מסכימה איתה לחלוטין, שהמאבק הבין-דורי הזה מתרחש כולו בחברה הגברית. ולכן, היא מציעה, "אפשר לבחון אותו כהד למתח בין חברת הגברים לחברת הנשים" (176). אולם היא לא הולכת צעד נוסף ואינה מספקת ניתוח מגדרי כזה. למרות שהיא מצהירה שסדר האב אינו מנוגד, כמו אצל לאקאן, בבינאריות של חוק מול עונג ממשי אלא בשילוב של הכוח הנשי, פדיה מותירה את האם מחוץ לניתוח שהיא מציעה וחבל. ניתוח חברתי שאינו מכיל את הציר המגדרי אינו ייחודי לפדיה ואני טוענת

במקומות אחרים שהכתיבה הסוציולוגית בישראל נוטה להותיר ניתוחים כאלה של ניתוח מגדרי של תהליכים היסטוריים לספרות המצויה בתוך "גטו פמיניסטי". רק חוקרות מגדר עוסקות בניתוחים כאלה. התוצאה של התעלמות המיינסטרים המחקרי מהזווית המגדרית מניבה כמובן תפיסה צרה ומעוותת של המציאות החברתית והפוליטית. כך למשל, ובאותו הקשר, יהיה מרתק לשאול את בנבנשתי לאן נעלמה משפחת פרידמן, בעלי הפרדסים מחדרה, הוריה של לאה, האם, האחות שלימדה אמהות בישוב הישן את כללי ההיגיינה? האם הערכים של האם והרקע החברתי שממנו צמחה לא עיצבו את הזהות והעשייה של הבן?

גם אם פדיה אינה מרחיבה את הדיבור על המודל המשולב המכיל את הניתוח המגדרי, היא מציינת הסתכלות כזו כאפשרות חשובה שתפרוץ את מרחבי השיח הגברי. יתכן מאוד שהיא עושה זאת במקומות אחרים. קראתי לא מזמן סקירה של ספר הפרווה עטור השבחים שלה בעין החתול והתיאור הבטיח שילוב של דיון במרחב פריפריאלי המכיל נשים בודדות, חיות רדופות, צאצאי פליטי השואה ומשפחות מזרחיות. אשמח לקרוא את הספר. אולי שם אמצא את השילוב המגדרי הפורץ את גבולותיו של השיח הגברי.

הערות

1. http://www.mouse.co.il/CM.articles_item,1018,209,27964,.aspx

2. www.nrg.co.il/online/55/art1/808/506.html



נתיבות: אתר זהות

חיים יעקובי

בספרה מרחב ומקום מפגישה חביבה פדיה גישות תיאורטיות שונות העוסקות במרחב; אולם בשונה מהנהירה הרווחת לצטט הוגים כמו פוקו, דלז וגואטרי או לפבר במנותק מההקשר התרבותי הרחב בו הם פעלו, ספרה של חביבה פדיה מציע התבוננות עצמאית השואבת מתוך טקסטים יהודים, מתוך ההיסטוריה היהודית ומתוך העמדה "הפרובינציאלית" במובנה החיובי ביותר. לדבריה, "פילוסופים ואינטלקטואלים מייצרים כרגע שדות של שיח בתרבות הכללית. על אף שהם מציעים שיח אינטלקטואלי מאתגר מאוד, הוא עדיין ספוג במערכות חשיבה וסמלים נוצריים, גם אם באופן לא מודע... לכן חייבים לפתח דיון המאפשר נוכחות לסוגים ולטיפוסים שונים של לא-מודע כדי לאפשר להם לעבור פירוק מודע" (פדיה, 2011: 29). כך מנסח הספר בעושר דחוס, לא תמיד קל לקריאה, תיאוריה; וכיאה לתיאוריה, עבודתה של חביבה פדיה חורגת מהמקרה הפרטני – היהודי לצורך העניין – והיא מצליחה להפוך את המבט מהשוליים לתיאוריה רלוונטית למקרים ולמקומות אחרים.

אחת הטענות של חביבה פדיה – טענה קריטית, בעיניי, להבנתם של תהליכים מרחביים בישראל – נוגעת לכך שלכל קולקטיב ישנו "אתר זהות" המגבש את זהותו הקולקטיבית באמצעות קביעת דגם היחסים שלו בין המשלב הממשי, למדומיין ולסימבולי הקשורים בעולמו של אותו קולקטיב (פדיה, 2011: 26). במילים אחרות, מדובר בטיעון שחשיבותו היא גם מתודולוגית ומחייבת אותנו – חוקרי המרחב למיניהם – לא להסתפק בלימוד המשלב הממשי אלא גם לבחון את המדומיין והסימבולי – שני מרחבים חמקמקים יותר התובעים פרשנות עומק.

אחת הסוגיות בהן דנה חביבה פדיה לאורך הספר קשורה בתודעת המולדת ובתודעת הגלות – עניין הנפקד לרוב ממחקרים, גם אלה הביקורתיים, הדנים במרחב בישראל. באופן כללי פדיה מבחינה בין ארבעה שלבים. הראשון הוא תודעת המולדת – קרי ארץ ישראל כטריטוריית מוצא, שלב שבו התקיים מתאם בין המרחב הממשי והמציאותי – שלב שנכנס לתחום הזיכרון המיתי והפך מרכזי בתרבות. השלב השני הוא תודעת הגלות הראשונית – בה נחוות ארץ ישראל בפער או בקרע שבין הממשי לסימבולי. השלב השלישי הוא עיצוב תודעת המולדת בגלות – ארץ ישראל נחוות מתוך הגלות. ומצב הגאולה, הרביעי, הוא החזרה אל הממשי ופריקת המטען הסימבולי או המדומיין על הממשי – זהו המצב הלאומי, הריבוני. במסה זו ברצוני לקחת את ההצעה התיאורטית הזאת – שיש לראותה כמבנה על להבנת המרחב הלאומי והמרחב הגלותי ולהדגים את הרלוונטיות של מבנה זה למחקר האדריכלי.

אקדים בכך שבלב הדיון האדריכלי בישראל, הכולל גם את זה הביקורתי, עומדת טענה כי ניתן להבין את תהליכי עיצוב המרחב הציוני כמהלך של שלילת המזרח, שלילת הבורגנות ושלילת הגלות (נצן-שיפטן, 2000). על פניו ניתן להסכים עם טיעון זה, אך בהסתמך על המבט שמציעה חביבה פדיה עמדה זו מושתתת אף היא על הפנמת הכלים המתודולוגיים שהמודרנה מספקת; כך נקבעו מושאי המחקר האדריכלי בצורה שתואמת באופן בלעדי את סדר היום הנובע מאותו מתודולוגיזם לאומי; היו אלו 'השיכונים', 'מבני הציבור' או 'הערים החדשות' שענו באופן ברור על הצורך לייצר דיון שבו דחיקת הגלות, המזרח והבורגנות מעצבים את פני הנוף הבנוי בישראל. יתר על כן, עיקר הדיון מתמקד באופן שבו מסמן הנוף הפלסטיני את 'היליד הנחשל' תוך התעלמות מקיומו של מרחב מזרחי-יהודי-גלותי החושף את החרדה מהכרה בהוויית הגלות המזרחית של חיי היהודים-הערבים במדינות המוצא.

כפי שהרחבתי במקום אחר (יעקובי, 2007) בהקשר האדריכלי סוגיה זו העסיקה את הקהילה האדריכלית כבר משנות השלושים של המאה העשרים. עיון בגליונותיו הראשונים של כתב-העת הבניין חושף דיון בדבר מחויבותם של האדריכלים והמתכננים לזהותו של המקום. מחד גיסא ננקטה עמדה מודרניסטית הגורסת כי היהודים "לקחו [...] חלק בהתפתחותו של הטעם האירופי". הדבר בא לידי ביטוי בכך ש"הם הולכים ומתרחקים מהצורות המסורתיות הנושנות, הם לומדים לאהוב את הניקיון והפשטות, ומשחררים את דירותיהם מזיכרונות העבר" (פוזנר, 1938: 1-3). ה"שחרור" מ"זיכרונות העבר" חשוב לנוכחות היהודית בארץ-ישראל לא רק כשלילת הגלות,

אלא אף ביחס לדחיית המזרחיות המיוצגת על-ידי טיפולוגיות צורניות אוריינטליסטיות. היעדרות לשחרור מהמזרחיות מבטיחה מתן מענה ל"דרישותיו האמיתיות של הטעם היהודי":

קודם כל, אין נוהים יותר אחרי מראה מזרחי. על כל פנים ויתרנו על מתן דמות מזרחית על-ידי הקמת כיפות וארקדות. ריאקציה זו היתה הכרחית וגם הלמה את דרישותיו האמיתיות של הטעם היהודי (פוזנר, 1938: 1).

מאידיך גיסא, בגיליון נוסף של הבניין, בולטת גישה דו-ערכית לנוף המזרחי. בראשית דבריו מייצר פוזנר קטגוריות ברורות לגבי מיון הטיפולוגיות ההתיישבותיות, יתרונותיהן וחסרונותיהן:

הכפר בא"י הנהו עתיק ימים. מימי קדם נשתנה אך במעט. מה נוכל ללמוד מניסיונות כה ישנים? ודאי לא נוכל ללמוד מדרכי משקם, מחיי חברת הכפר שלהם, מדרכי עיבוד אדמתם המשותפת. וולקני מהלל את כלי העבודה הישנים... ריכרד קויפמן משבח את מקום הכפרים הערבים על גבי תלים ומדרונים. אומרים כי בית-כפר ערבי מיטיב להגן בפני השפעות האקלים מבתי המושבה שלנו... (פוזנר, 1938: 2-1).

עד כאן עמדה אוריינטליסטית מובהקת, הממקמת את הכפר הערבי בקטגוריה היסטורית ("עתיק ימים"), מפגרת ("השתנה אך במעט") ושאינה רלוונטי למודרנה ("מה נוכל ללמוד מניסיונות כה ישנים?"). אך עמדה זו היא גם פרי תהליכי עיצוב תודעת המולדת בגלות – האופן שבו ארץ ישראל נחוותה מתוך הגלות ובמידה רבה מהווה בסיס לגיאוגרפיה של מצב הגאולה, השלב הרביעי, קרי החזרה אל הממשי ופריקת המטען הסימבולי או המדומיין על הממשי.

אכן בשלב השלישי הדיון האדריכלי מבסס את עמדתו ביחס לנוף המזרחי תוך התייחסות דו-ערכית לנוף הקיים, זה שסימן את הנוף הפלסטיני בכלים אוריינטליסטיים וראה בו מחד גיסא אובייקט "אותנטי" מעורר השראה ומאידיך גיסא מסמן של פיגור. פולמוס זה מרמז על עוצמת הממד הסמלי הנקשר לחשיבותה הלאומית של הסביבה הבנויה. עניין זה הפך משמעותי אחרי מלחמת 1948, כשהשתנה מערך יחסי הכוחות הגיאופוליטי שבו שימשו השיח והעשייה האדריכליים כלי יעיל לייצורו של מרחב פרוגרמטי, מרחב של גאולה אם להשתמש בשפתה של חביבה פדיה. עניין זה נגזר מהתכנית

הארצית המקיפה לפיתוח מרחבי בישראל שנהגתה ובוצעה בראשית שנות החמישים על-ידי אריה שרון, הממונה על אגף התכנון במשרד ראש הממשלה. התוכנית, שנקראה "תכנון פיזי בישראל", הגדירה שלושה ממדים לעיצוב המרחב: הארץ, העם והזמן. לתבנית הגאולה הזו נוצקו תכנים מודרניסטים שסייעו במימוש החזון הממלכתי שביקש לייצר "הרכב חברתי ויציירת מסגרת תכנונית, שתקל את הטמיעה ותזרוז את התהליך של איחוד חלקי היישוב המגוונים... לחטיבה אחידה ויוצרת" (שרון, 1951). על רקע זה ניתן להבין את העצמת חשיבותו של הבית כמקור ליצירת "אתר זהות", כפי שטוענת פדיה, וכאמצעי לגאולת המהגרים והפיכתם ל"ילידי המקום".

בנקודה זו אדגיש כי בעבודתה של פדיה, הקולוניאליזם מהווה הסבר "להטיית המערכת התיאולוגית לאדמה גופה" (פדיה, 2011: 41); זהו גם ההקשר שמארגן את חזרת היהודים למולדת עת המעצמות האירופיות נמצאות בנקודת שיא בתהליכי הקולוניזציה. רק אז, טוענת פדיה, נכנסת היהדות באופן מסוים שלה, הצינונית, לסנכרון עם מהלכי הקולוניאליזם העולמי:

הכניסה המובהקת ביהדות כגוף קולקטיבי לטריטוריה, כניסה שיש בה כמה הקבלות פרדיגמטיות לקולוניאליזם וגם כמה הבדלים יסודיים ומובחנים, חלה בסמיכות רבה – גבוהה יותר מאשר האירועים שנתחוללו באירופה הנוצרית, שהיא מוקד גיחה לקולוניות השונות – להשעיית האל מרובו של הגוף הקולקטיבי (פדיה, 2011: 41).

אולם עבודתה של פדיה מאפשרת להתבונן לא רק במרחב הלאומי שמיוצר 'מלמעלה' ונצרב בתודעה הלאומית-ריבונית אלא גם באתרי זהות של גלות. על רקע זה ברצוני לדון כעת בנוף הבנוי בנתיבות, שבדומה לערי פיתוח אחרות היא תוצר של "תכנית שרון".

על פי ההיררכיה המרחבית נתיבות, שהוקמה ב-1956, הייתה אמורה לשמש כמרכז אזורי של מושבי העולים בצפון-מערב הנגב. גל המתיישבים הראשון בעיר, ולא מבחירה כפי שעולה מתיאור ההתיישבות באתר העירייה, כלל בעיקר מהגרים מצפון אפריקה שדמיינו בליבם כי הם מגיעים ל"ירושלים":

בשנת 1956 הגיעו לנתיבות ראשוני המתיישבים מארצות המג'רב. העולים הועמסו על משאיות חתומות והובלו באישון לילה אל מחוז כיסופים. רבים מהם האמינו כי הם עולים להתיישב בירושלים,

אולם הם הובלו בחסות החשיכה לעיירה נתיבות" (מתוך אתר עירית נתיבות (netivot.muni.il)).

עיצוב "מחוזות הכיסופים" במהלך העשור הראשון בישראל נשען על ארכיטקטורה ותכנון מודרניסטים. ואכן, למבקר לראשונה בנתיבות נראית העיר כמו כל עיר פיתוח אחרת; תצורות אדריכליות החוזרות על עצמן בדמות השיכונים לאורך הרחובות שמחלקים את העיר ליחידות שכנות ומרכז מסחרי שכמוהו ניתן לראות גם בערים השכנות. אולם, מבט חוזר בנוף הבנוי, לא זה שתוכנן ונבנה על ידי מוסדות המדינה כחלק מהגאוגרפיה של הגאולה, מגלה כי התבנית המרחבית מופרת על ידי עירוניות אחרת.

שדרות ירושלים הוא שם רחוב הכניסה הראשית לנתיבות. בצמתים, על גבי שלטי הרחובות הרשמיים, מתנוססים שלטים נוספים עם תמונתו של הרב ישראל אבו-חצירא הידוע בכינוי הבבא סאלי – שנולד במרוקו, היגר לישראל ב-1950 ומספר שנים לאחר מכן התיישב בנתיבות. לאחר מותו של הבבא סאלי בשנת 1984, הפך בית הקברות של נתיבות לאתר עלייה לרגל פופולארי בישראל; ביום ההילולה, ד' שבט, מגיעים לנתיבות עשרות רבות של אלפים. זה המקום להזכיר כי פרקטיקת העלייה לרגל לקברי קדושים חולקת מקורות תרבותיים משותפים עם העלייה לרגל של מוסלמים ויהודים במרוקו (Kosansky, 2003: 553).



בית הקברות ביום ההילולה. צילום: חיים יעקובי

על אף שמספר חוקרים דנו בתופעה זו, תוך התייחסות להיבטים התרבותיים, החברתיים והפוליטיים של עליית כוחו הדתי והפוליטי של הבכא סאלי ומקורביו, לא ניתנה הדעת לאופן שבו תופעה זו תרמה להפיכתה של נתיבות ל"אתר זהות" מזרחי-גלותי. בדברי אני מכוון לאופן בו הנוף העירוני המודרניסטי "מופרע" על ידי אדריכלות שאיננה תוצר של התקנות התרבותית במרכז הגיאוגרפי והחברתי. במילים אחרות, מדובר במקרה שבו "ההפרעה האדריכלית" מאזכרת זמנים ומקומות המערערים את השאיפה לייצר לכידות לאומית-תרבותית. עם זאת ברצוני להדגיש שאין בכונתי לטשטש בטיעון זה את האופן שבו נתפסות ערי הפיתוח בקרב תושביהן, כמו גם בקרב פעילים חברתיים וחוקרים כאתר של דיכוי וכתחנת מעבר זמנית ולא ראוייה לבעלי האפשרויות לניעות לכללית. אולם המקום הקיים מאפשר התייחסות שוות ערך למרחבים שנוצרו על-ידי קהילות שלא "צלחו" את מסלול המודרניות הלאומי.

על רקע הערה זו נחזור לפינת שדרות ירושלים ורחוב אבו-חצירא המתעקל צפונה ומשם אל מערך רחובות משניים המסמנים בשורת שיכונני מגורים אחדים את קצה שטחה הבנוי של העיר. בגבול העיר פונות החזיתות האחוריות של השיכונים אל שטח פתוח המפריד בין העיר לבין בית הקברות. אולם בית הקברות של נתיבות איננו מקום "מת"; קברו של הבכא סאלי הפך לאתר דתי ותרבותי משמעותי בעיר. מבחינה אדריכלית מהווה האתר ניסיון לא רק להנציח את הבכא סאלי עצמו אלא אף שאיפה לסמן במרחב העירוני זיכרון יהודי, גלותי ומזרחי. עניין זה אף עלה במספר שיחות עם משתתפי ההילולה.

ב-1988 הפיכת בית הקברות לאתר עלייה לרגל קיבלה תוקף גם על ידי גורמי התכנון הרשמיים. תכנית בניין הערים 22/03/103 שהוכנה ואושרה מאפשרת שינוי בשימוש הקרקע מבית קברות ל"אחוזת-קבר":

מבנה הקבר יוקם על מצבות הקבורה של בכא סאלי וצ"ל. מטרת מבנה הקבר לאכסן בתוכו את עולי הרגל. בתוך מבנה הקבר יותר לקיים תפילות, לקרוא ו/או ללמוד מתוך כתבי הקודש... לקיים תכסים [כך במקור] דתיים... " (תכנית 22/03/103)

יתר על כן, תכנית זו נתנה תוקף לצרכי העולים לרגל והקצתה מרחב לבניית "יחידות מנוחה למתפראים" אשר באים להתפלל ולהתייחד על מנת לבקש מרפא למחלתם הקשה, "סככת סועדים" לסעודות מצווה ומבנה מכר בו תותר מכירת דברי קודש ומזכרות לעולי הרגל" (תכנית 22/03/103). הפיכתה של נתיבות לאתר בעל חשיבות דתית ותרבותית בא לידי ביטוי גם ביצירתו של

מרחב וירטואלי שבו ניתן לצפות באינטרנט במתרחש בקבר ולשלוח בקשות ותפילות. ביום ההילולה הופך המרחב המוזנח בין בית הקברות לקצה השטח הבנוי, לאתר שוקק חיים ובמקום מתקיים שוק בו נמכרות לא רק מזכרות דתיות, אלא גם מזון ובגדים. הפעילות מתקיימת במרחב ציבורי, המוגדר רשמית כחנייה, כאשר השיכונים משמשים תפאורה.

אולם תמורות אלו במרחב העירוני בנתיבות אינן יחידניות; הליכה לאורך הרחוב מגלה מבנים אדריכליים המנוגדים לרוח הנוף המודרניסטי של העיר המבקשים לאזכר את העבר היהודי-ערבי והגלותי. עניין זה עלה ישירות בדברי נציגת מוסדות הבכא סאלי:

סגנון העיצוב של הבניינים אינו משתלב עם פני העיר נתיבות – כך יאה להיות ציונו של צדיק קדוש. הבניינים במרוקו באזור תפילאלת היו נראים בסגנון כזה, והועתקו לפה כדי לסמל את התקופה של אז” (25.9.2006).



מבנה דת בנתיבות. צילום: מיכאל יעקובסון

אכן, המבנים הרבים המוקמים על ידי מוסדות הבכא סאלי בעיר, מבני חינוך ודת בעיקר, משנים את הנוף הבנוי. אדריכלות זו לא רק שאינה נכללת בלקסיקון האדריכלות המקומי אלא שיש בה משום שעתוק חלוקת העבודה

המסורתית – כהגדרתה של שרה חניסקי (2004: 258) – ביחס אל המזרח לשתי קבוצות מובחנות: המזרח המכוון אל הציבור המערבי, המבין את "חשיבות" הסביבה הבנויה ואת איכותה (עין הוד ויפו כמשל), והציבור המזרחי כמי שמאשר את חשיבות הממד הפדגוגי של הנוף המודרניסטי ותפקידו הסמלי ביצירת ריבונות. אכן, הניסיון לבחון את הדינמיקה המרחבית בנתיבות כאתר של זהות "ממוזרחת" מאתגר את תפיסת המרחב. אולם קשה לראותה כעמדה המשנה את התפיסה האדריכלית-תרבותית; המוצא ממשוואת יחסי הכוחות הזו טמון בנכונות בעלי הכוח (האתני-המעמדי והפרופסיונלי) להפסיק לראות במרחב הבנוי המזרחי תוצר אסתטי לקוי בר תיקון אלא אלטרנטיבה מקומית, נטולת מרכאות.

מקורות

חניסקי, שרה, 2004. "עיניים עצומות לרווחה": על תסמונת הלבקנות הנרכשת בשדה האמנות הישראלית", קולוניאליות והמצב הפוסטקולוניאלי, ערך יהודה שנהב, מכון ון ליר בירושלים והקיבוץ המאוחד, ירושלים ותל-אביב, עמ' 257–284.

יעקובי, חיים, 2007. "המקום השלישי: ארכיטקטורה, לאומיות והמבט הפוסטקולוניאלי", תיאוריה וביקורת 30: 63–88.

נצן-שיפטן, אלונה, 2003. "בתים מולבנים", מרחב, אדמה, בית, ערך יהודה שנהב, מכון ון ליר בירושלים והקיבוץ המאוחד, ירושלים ותל-אביב, עמ' 240--250.

פוזנר, יעקב, 1938. "הכפר בארץ-ישראל", הבנין - עיתון לאדריכלות ולבניין-ערים, 1-2.

שרון, אריה, 1951. תכנון פיסוי בישראל, משרד ראש הממשלה, ירושלים.

Kosansky Oren, 2003. *All Dear Unto God: Saints, Pilgrimage, and Textual Practice in Jewish Morocco*. Ph.D. Dissertation, University of Michigan.



כנגד הקולוניאליזם הסמוי של הסימבולי

שאול סתר

ספרה של חביבה פדיה עוסק ביחסים בין מרחב למקום בתרבות היהודית והישראלית. הוא עוקב אחר תהליך הפיכתו של המרחב היהודי למקום ישראלי: כיצד, שואלת פדיה, היתה האדמה לטריטוריה; כיצד חדלה להיות כר לנדודים, מצע לתנועה, והיתה ליעד ולתכלית, למושא כיסופים; כיצד התגלגלה התנועה על האדמה לתנועה אליה, והאדמה, שהיתה בעבר התווך והמדיום, הפכה ל"דבר" הנחשק עצמו; כיצד הפוטנציאל הגלום במרחב הפך לתוכן המוגשם של המקום. ביהדות של סוף המאה ה-19 ותחילת המאה ה-20, טוענת פדיה, הפכה האדמה לטריטוריה – מקום גדור ומוגדר, בדיד ומאותר, בעל קיום אמפירי ופוזיטיבי; וביתר שאת, האדמה הפכה לטריטוריה לאומית, מקום שיש לסמנו, ליודעו, לכובשו וליישבו. זהו, כמובן, סיפורה של הציונות, ובמובן מסוים ספרה של פדיה דן בממד העומק התיאולוגי-יהודי של הקיום הציוני, כלומר הישראלי-היהודי, העכשווי; כ"מסה על הלא-מודע התיאולוגי-פוליטי", ספר זה אכן מבין – בעקבות קרל שמיט – את המושגים המכריעים של תורת המדינה הישראלית המודרנית כמושגים תיאולוגיים יהודיים מחולנים. אולם ספרה של פדיה מרחיב את היריעה עד כי הוא מעמיד את הציונות כאפקט אחד – חשוב ומכריע, אך חלקי ומסוים, לא ראשי וראשון – במהלך החילון שעבר על היהדות במאתיים השנים האחרונות. את התנועה הלאומית והפיכת האדמה לטריטוריה שאליה יש לשוב, כלומר

שעליה יש להתיישב, מציבה פדיה כאפיק אחד בלבד במהפכה שעברה על החברה היהודית האירופית (ורק בזו האירופית עוסק ספר זה) במאות ה-19 וה-20, ושבליבה ניצבים, לפי פדיה, סילוק האל, ריקון השמיים והטלתם על הארץ. את מהלך החילון מבינה פדיה כפרקטיקה של מחיקה וריקון, החוברת לתהליך המודרני של מסיכת הקהילות האתניות והדתיות השונות לכדי עולם אחד ויחיד, גם אם לא אחיד; עולם חברתי שחוקי התקנתו והתנהלותו כלליים וצורות הקיום החברתיות בו תובעות מובנות כוללת.

מתוך כך, פונה פדיה לעבר ומבקשת לשוב ולהבין את היהדות דווקא על בסיס מה שהוחנק בה עם כניסתה אל המודרניות. חווית היסוד של המרחב ביהדות, טוענת פדיה, היא של היעדר מקום. משמעותה של הגלות היהודית היא התקיימות במרחב שהמקום אבד לו והוא נותר נטול מקום, כלומר מרחב שאיבד את עיגונו במקום מסוים; מרחב שנערך מראשיתו על בסיס אובדן והיעדר. זהו קיום שבלבו מצוי ריק, ריק של היעדר מקום מאוחר, ואת הריק הזה לא היה ניתן למלא – עד המודרנה – אלא רק להמירו במלאכת חליפין אינסופית, בלתי נשלמת. זוהי המלאכה הסימבולית של היהדות – פדיה עושה בספר זה שימוש בתורת שלושת המשלבים הלאקניאנים – שעל בסיס היעדרו של מקום ראשוני ממשי, של טריטוריה ריבונית, של אדמה מוצקה, של חומר, יוצרת מבנים מסועפים של חוקים ותקנות, של הסדרה קהילתית ועשייה טקסטואלית. אין בכך בכדי למלא את הריק שנוצר בעקבות אובדנו של מקום; נהפוך הוא, זוהי עבודת ההיעדר, ומכאן שהיא זקוקה לו; היעדר המקום הוא הכוח המניע, סיבת היותה. אם נידרש ללאקאן, ספק אם היה כלל קיים מקום של ממש – מקום ממשי – לפני אובדנו, או שעצם היעדרו של מקום והחיגה סביבו – מלאכת המקום כעבודה סימבולית של תמורה – היא שיוצרת, לראשונה, את תוואי המקום, את צורת קיומו. במובן זה, ירושלים קיימת מתוך הטקסט, הריטואל, הטקסט והשירה שמצפים "לשנה הבאה בירושלים". אין ירושלים בלעדי הקינות על חורבנה, הגעגוע אליה והשאיפה לשוב ולבנותה.

אלא שכאן נעוץ עניינה של פדיה: הסדר הסימבולי של היהדות הטרומ-מודרנית איננו כסדר הסימבולי הכללי, ולמעשה הנוצרי, שהגדיר לאקאן. הסימבולי ביהדות איננו הולם את ההסדרה של העולם החברתי מבעד ליחסים בין-אישיים, לתקשורת מילולית, לידע מפורט ומכומת ולעקיבה אחר שרשרת של נורמות ותקנות, כלומר אין הוא נערך על בסיס ההיעתרות לחוק החברתי והפנמתו. הסדר הסימבולי ביהדות נבדל מן הסדר החברתי ההגמוני, הנוצרי; קיים פער מובנה, בלתי ניתן למילוי אף הוא, בין הטקסטואליות היהודית

ומערך החוקים שלה לבין הסדריה וחוקיה של החברה הנוצרית. החברה היהודית הטרומ מודרנית, ומוטב הקהילות היהודיות השונות שהתקיימו במרחב הנוצרי הטרומ מודרני, קיימו, לפי פדיה, מערכות סימבוליות נפרדות והעמידו חוק חברתי אחר; חוק שונה מחוקיה של החברה האירופית – שונה בתוכנו ושונה בצורתו. המשלב הסימבולי ביהדות איננו הולם את ההסדרה החברתית הכללית; החוק היהודי מתקיים במקביל לחוקיה של החברה הנוצרית וכן בנפרד מהם. זהו לפיכך חוק שאיננו כללי, שאיננו תובע כלליות או מדמה עצמו ככללי, אלא דווקא נבדל מן הכלליות: אין הוא מתעמת ישירות עם החוק הכללי, על מנת לשנותו או להחליפו, אלא מתקיים לצידו או בתוכו, כמערך סימבולי נוסף ושונה: פרטיקולרי בהכרח, חלקי ולא אקסקלוסיבי, חוק של מיעוט פנימי בתוך חברת הרוב, המקיים אותו תוך כדי שהוא מחויב לקיים גם חוק אחר.

הגנאלוגיה התיאולוגית והפילוסופית לנבדלות של החוק היהודי ידועה: החל מפאולוס שנפרע מאותם יהודים שלא נענו לבשורתו האוניברסלית של ישו; עבור בהגל הצעיר שראה ביהדות סרוב להתמרתו של החוק המסוים, המילולי, החיצוני, לכדי חוק פנימי וכולל, חוק האהבה; ועד לכתבתו של דרידה שמבקשת לעמוד מחדש על הספציפיות של ברית המילה היהודית כחתך של ומפני החוק האוניברסלי. המערך הסימבולי היהודי, טוענת פדיה, מופרש מן המימוש החברתי הכולל שבמערך הסימבולי ההגמוני: בעוד זה האחרון מבקש להציב את הסימבולי על בסיס הממשי – להתקין חוקי אורחות על בסיס חוק הדם או חוק האדמה, למשל, או להסדיר זכויות אדם ואורח על בסיס זכויות טבעיות – כלומר מבקש, למעשה, להציב את החוק החברתי כייצוג ראוי לממשי האבוד משכבר, הרי שהמערך הסימבולי היהודי, כלל איננו מנסה לכסות על אובדנו של הממשי: באי כלליותו של החוק, בקיומו לצד חוק אחר, הסימבולי היהודי מקבל את הריק שהותיר אובדנו של המקום הממשי ואינו מחזר אחר תוואי קיומו בעזרת ייצוגים מדויקים ככל הניתן. להפך, מרכזיותו של המשלב הסימבולי ביהדות הטרומ-מודרנית נעוץ בטקסטואליות מועצמת שאיננה מתממשת כפשוטה בעולם: גם כאשר היא היתרגמה למערכת חוקים ולהסדרתו של אורח חיים קהילתי, הרי שאלה התקיימו בהיסט מסוים מן הזמן והמרחב של מימושם החברתי. היתר הטקסטואלי של היהדות – הקריאה, הפרשנות, הפלפול – החורג מן ההסדרה החברתית הוא שניצב בבסיס הסימבוליוזיה של היהדות הטרומ-מודרנית.

ליבו של תהליך החילון בחברה היהודית, לפי פדיה, הוא המאבק במקומו

המרכזי ובדפוסו המיוחד של המשלב הסימבולי ביהדות. את הלאומיות היהודית היא מבינה כפניה מן הסימבולי אל הממשי – אל הקרקע, האדמה, ה"דבר" – מתוך רצון לסתום את הריק, למלא את ההיעדר. זוהי תנועתה של הציונות אל המקום, המובן כעת כאדמת ארץ ישראל גופא: ירושלים הממשית המתקיימת בנפרד מחורבנה והיעדרה, מן הגעגועים וההשתוקקות אליה (שהרי כל אלה הם חלק מהמשלב הסימבולי שרק מעכב את ההגעה לקרקע המציאות, את כיבושה ובעילתה). אולם עוד קודם לכן, בטרם הציונות, ההשכלה היהודית ביקשה לצמצם את הפער שקיים במשלב הסימבולי היהודי בין הטקסטואלי לחברתי, בין החוק הלא כללי לבין ההסדרה החברתית – ולעטות על עצמה את הלכותיו של המשלב הסימבולי הנוצרי: היא תבעה להשתלב בחוק האוניברסלי לכאורה של התרבות האירופית – חוקי התבונה האנושית והקדמה ההיסטורית – ולקחת חלק בהסדרים החברתיים שנובעים ממנו: ריבונות העם, אזרחות וזכויות. שתי התנועות הללו – ההשכלה היהודית והלאומיות היהודית – שאפו, אם כן, לבטל את נבדלותו של המשלב הסימבולי היהודי לשם התערות במרחב האחד, הכללי והכולל, של המודרניות: אם מבעד לכניסה בשערי ההומניזם והנאורות ואם מבעד למסע להשגת ריבונות מדינית, שתיהן תבעו לצמצם את מעמדו של הסימבולי היהודי כאחרות פנימית, כהיסט וכסטייה, באירופה הנוצרית. משמעותו של החילון – איון האל כמסמן ראשי, ריקון השמיים והטלתם על הקרקע, ההאחדה של העולם – היא "קולוניאליזם סמוי של המרחב הסימבולי".

אני מבקש להתעכב על מושג זה – "קולוניאליזם סמוי של המרחב הסימבולי [היהודי]" – מכיוון שהוא נדמה לי החידתי והתובעני שבמושגים המופיעים בספרה של פדיה. הספר מרחב ומקום איננו דן בקולוניאליזם פוליטי – באפשרות היותה של הציונות פרויקט קולוניאלי. המבנה שהוא מציע נטוע לכאורה בקשר הגורדי בין הישראלי, העברי והיהודי: היהודי מוביל לישראלי, הישראלי הוא בהכרח יהודי, ההיסטוריה של היהדות ממוקמת כולה באירופה, והיהדות נבחנת תמיד אל מול הנצרות. כמעט אין בספר דיון באיסלם, בפלסטנים – מוסלמים או נוצרים – אפילו לא במזרחים; וקיימות בו מעט מאוד נשים שאינן אימהות. במובן זה ניתן לטעון נגדו שהוא מעלים את ההקשר הקולוניאלי מכיוון שהוא פועל בו, מתוכו, בנחות. אלא שפדיה עוסקת בקולוניאליזם, אך היא מעוניינת להבינו מעט אחרת: היא מציבה את היהודי מול הנוצרי שלא על מנת להעמיד מתווה של קיום (או מוסר) יהודי-נוצרי, במידע המסורת, אלא כדי לגזור ממנו מובן שונה של קולוניאליזם –

סמוי, כהגדרתה – שהתהווה בחברה היהודית כבר עם גלגוליה אל המודרניות. במובן זה פדיה ממשיכה את שרה חינסקי שדנה בקולוניאליזם העצמי של החברה היהודית האשכנזית וראתה בהתמערכות את מהלך ההכרתה העצמית של יהדות אשכנז, שבו היה עליה לסלק את ההיסטוריה שלה עצמה על מנת להפוך להגמון התרבותי בחברה ציונית שנוצקה כחברה כמו-אירופית. היהודי הציוני האשכנזי, הפריבילגי, הוא מי שעמל על בריאתו העצמית המחודשת כאירופי – ושהכפפתו את האחרים לו (המזרחי, הפלסטיני) לא יכולה היתה להיערך בלעדי כיבושו ה"עצמי", כיבוש העצמי שלו כפי שהתקיים באירופה – לא כאירופי, אלא כאחרות פנימית באירופה; אחרות שכתה, עם אימוצה של התרבות האירופית כהיסטוריה התרבותית של אותו "אני", נדחקת למוזיאון לאתנוגרפיה. לכך קראה חינסקי "קולוניזציה תרבותית עצמית". אולם את המהלך שממקמת חינסקי בתרבות היהודית המודרנית, במפנה המאה ה-20 ובתוככי התרבות החזותית המתעמתת עם מובנים שונים של תביעות מודרניסטיות, מבינה פדיה בהקשר רחב יותר של התרבות היהודית שבפתח המודרניות האירופית; התרבות היהודית שמקבלת על עצמה, באיחור, את החוק הנוצרי. לכן, גם אם מתיקה פדיה את הקולוניאליזם מן הזירה הפוליטית למרחב התיאולוגי, הרי שגם אצלה נושא הקולוניאליזם במובן חברתי ופוליטי מכריע. פדיה מהדהדת בספרה את טענתו של גיל אנדו'אר בדבר הקשר ההדוק בין הקולוניאליזם לסקולריזם: לא ניתן להפריד את מסעות הכיבוש האירופים, כותב אנדו'אר, מתהליך השררתה של הנצרות – לא כדת, אלא בדיוק כמה שפסק להיות דת והתחלן, וכך הפך לתרבות, אפילו תרבות פוליטית, הנושאת את תביעת האוניברסליות ואחדותו של העולם כנגד, וגם ממש נגד, הדתות האחרות שלא הבשילו אל מעבר לדתיותן (ובעיקר נגד הסימן של ה"דת" בכללותה במודרניות, האיסלם). וכך, אם עולמנו האחד ומכיל-הכל הוא גם עולם נוצרי – בדיוק מכיוון שחדל להיות עולם דתי – הרי שהניסיון להסכין להסדריו של עולם זה, כאשר היא באה מתוככי החברה היהודית האירופית, משמעותו לא רק הכרתה עצמית של הנבדלות אלא גם חבירה לכוח ההאחדה והוכחה, מניה ומביה, של כלליותו. אין קולוניאליזם חזק ותקף כקולוניאליזם העצמי – זה שמתחיל ב"עצמי" ומכווח זה מוחצן לאחר מכן ומשתרר. וכך, היעדרותם מן הספר של כל אותם אחרים לנחשול ההאחדה הקולוניאלי – האיסלם והפלסטינים, המזרחים ואפילו הנשים שמחוץ למערך ההולדה והפריון – רק מסמן את ה"עצמי" של הספר, היהדות האשכנזית על מפתן המודרניות, וגלגוליה אל ישראליות, כמי שבעצמו עבר תהליך של קולוניזציה, ובעבר עוד נבדל היה מן ה"אני" הכללי של העולם.

למול זה, למול הקולוניאליזם הסמוי של הסימבולי, הספר של פדיה נושא קריאה לשיקומו של הממד הסימבולי מבעד לדה-קולוניזציה שלו. כנגד הכוחות שמתכים את הטקסטואלי והחברתי, שמערים את הסימבולי למציאות (המדומיינת, כלומר האידיאולוגית), שמכוונים אל עבר הממשי (אל השבת החומר וגאולת הקרקע), פדיה מסמנת את האפשרות לחליץ מחדש את הסימבולי כטקסטואליות הפורמת את אחדותו של העולם: כמרחב שמעמיד חוק שאיננו חוק הריבון והסדרה חברתית שאיננה מעוגנת על ידי המדינה. יש עוד לחשוב מהי בדיוק התצורה הטקסטואלית שתוכל להעמיד מחדש משלב סימבולי נבדל מן ההסדרה החברתית ההגמונית וכך להוות כר של תמורה: ברור שלא מדובר סתם בכל כתיבה שהיא, אלא בחבירה מחודשת למסורת שתנאי קיומה ואזורי הופעתה העכשוויים אינם מובהקים; וכן ברור, שלא מדובר רק בכתיבה, אלא בסימבוליזציה של מרחבי מציאות, כלומר במערכת שלמה של קיום חברתי הנושא מובן פוליטי, כזאת שמתקיימת בתוך הפוליס אך נבדלת מהסדריה. מהי אותה יצירה חברתית שחורגת מן הנהייה אל הממשי ומתקנן החברתי הכולל ומעמידה מרחב של חקירה קהילתית? כתיבתה של פדיה על מסורות של קול וצורות מסירה הם נקודת פתיחה לעיון מעין זה.

אלא שמובנו הפוליטי של הספר מצוי, לדעתי, בדיוק בעמדת המסירה שלו. בערב שנערך במרכז מינרבה אמרה פדיה שכתבה את הספר הזה אל הימין הדתי-לאומי ואל מולו: הספר נכתב כוויכוח תיאולוגי על משמעויותיו של המרחב ביהדות. את התביעה לדה-קולוניזציה של הסימבולי ביהדות אני מבין כניסיון לשאוב ממסורות שאינן עוברות דרך הציונות העובדת או הרב קוק; לא שלום עכשיו ולא גוש אמונים. זוהי פתיחת צוהר לדיון פוליטי שאיננו עסוק בהסדרה מדומיינת של הריבונות במרחב הישראלי/פלסטיני – שתי מדינות או מדינה אחת, גורל ההתנחלויות ועתיד הר הבית; שכן עיסוק שכזה כבר מקבל על עצמו את כללי השיח של הריבון ואת העמדה השלטונית כאופן המובנות הפוליטי היחיד. אל מול הריאלפוליטיק של שיח פוליטי אוניברסלי כביכול, מציעה פדיה להתחיל דווקא מהסימבוליזציה של ההבדל. כיצד, היא שואלת, לחשוב את המרחב הישראלי/פלסטיני מתוך חוקי ההבדל, ולא מתוך הריבונות? כך, כנגד ההגשמה הלאומית שמנסה לאחוז בממשי, וכן כנגד ההסדרה הכלכלית-תועלתנית של המציאות, מציעה פדיה לא את הדיון האזרחי, שמתאווה לחוק כללי, אלא את הצבת ההבדל כבסיס לקהילה הפוליטית העתידית: החוק המבדיל, מבדיל מן הכללי, כהצעה לישראל/פלסטיין, ליהודי/ערבי – מתוך מסורותיהם הנבדלות ובחקיקת הפער בינם

לבין אירופה ואמריקה. אולם מדוע יש להתחיל מן הדה-קולוניזציה של הסימבולי דווקא בקיום היהודי האשכנזי בישראל – כלומר לצאת מן הזהות ההגמונית והפריבילגית במרחב הפוליטי והתרבותי של ישראל/פלסטין, בדיוק זו שצורפת ריבונות לאומית, זהות אתנו-דתית מסוימת ודמיון של כלליות חילונית/נוצרית כמו-אירופית? אלא שספרה של פדיה מהפך את השאלה: האם ניתן כלל לפתוח היום במהלך של דה-קולוניזציה שלא מן הקיום הישראלי-יהודי-אשכנזי, מחשיפת ההבדל הרוחש בהיסטוריה שלו עצמו?

ביבליוגרפיה:

חינסקי, שרה. "עיניים עצומות לרווחה: על תסמונת הלבקנות הנרכשת בשדה האמנות הישראלית", תיאוריה וביקורת 20 (אביב-2002): 57-86.

פדיה, חביבה. מרחב ומקום: מסה על הלא-מודע התיאולוגי-פוליטי (תל אביב: הקיבוץ המאוחד, 2011).

רו-קרקוצקין, אמנון. "גלות בתוך ריבונות: לביקורת שלילת הגלות בתרבות הישראלית" תיאוריה וביקורת 4 (סתיו 1993): 23-55; תיאוריה וביקורת 4 (סתיו 1994): 113-132.

Anidjar, Gil. "Secularism," *Critical Inquiry* 33:1 (Autumn, 2006): 52-77

Lacan, Jacques. *Écrits* (New York: WN Norton & Company, 2007).

Schmitt, Carl. *The Concept of the Political* (Chicago: University of Chicago Press, [1932], 2007).



