

מבוא

בסוף כל משפט שאתם אומרים בעברית, יושב ערבי עם נרגילה,
גם אם זה מתחיל בסיביר, או בהוליווד עם הבה נגילה.
("צעיר ערבי משכיל", מילים: מאיר אריאל)

הסצנה חוזרת על עצמה בסיפוריו של זאב יעבץ: מטיילים יהודים על אם הדרך. זה מקרוב הגיעו לפלשתינה. היום נוטה להעריב, והצללים מתארכים. ממרחק הם רואים דמות רוכב מתקרבת, הנדמית להם כפרש ערבי חמוש, אולי שודד, ולבם מתמלא פחד, אותו פחד גלותי מפני הקוזק, הגוי. אך כמה הם מופתעים, וכמה עליץ לבם (אך באותה עת גם מתמלא בושח כמוסה), כאשר הזר המתקרב לבוש עִבְאִיָּה וּפְפִיָּה פונה אליהם בעברית צחה ומתגלה כאחד השומרים, יהודי חדש שנתגלגל להם בדמות אויב נושן. הסצנה פותחת ביהודי הישן, הגלותי, ומסתיימת בהופעתו של היהודי החדש, השומר, האיכר, הלוחם. ובין לבין, על אם הדרך במזרח, היכן שזהויות מתגלגלות זו בזו ומושחות, הערבי הוא המתווך בין הניגודים, הדמות המשתקפת בראי והמאפשרת תמורה פנימית, הגשר שבו נפגשים עבר ועתיד (ברלוביץ 1996, 113).

כמעט 75 שנים מאוחר יותר, שוב מאיימת דמות לא ברורה בעלת צביון ערבי על מטייל יהודי. מאיר, גיבורו של יעקב שבתאי, יוצא לנפוש באמסטרדם, אולם כבר בבית המלון הוא נתקל ב"גבר מוצק... עם שיער שחור ושפם שחור ועם עור לבן ירקרק זיתי, בחליפה די הדורה... ובאותו הרף מבט אמר לעצמו שהוא ערבי... בפניו הקישחות, הקודרות, היתה הבעה גלויה של עוינות מרה, מתנשאת, ואלומות" (שבתאי 1984, 140-141). המפגש האילם בין השניים אינו מוליך לפתרון, אלא חוזר על עצמו שוב ושוב ברחובותיה של אמסטרדם, ומעורר במאיר פחדים עלומים, בבחינת תזכורת נוספת למותו המתקרב. כמו מין צללית אפלה שעליה משליך הישראלי את כל פחדיו וייאושו, "הגבר המר, בעל החליפה האלגנטית" מעולם אינו פוצה את פיו ומדבר, ומאיר אינו פונה אליו בדברים. הוא משמש רקע מאיים ואילם לתשוקתו של מאיר לדבר דווקא עם תושב המקום, אירופי: "הרי איננו רחוק ממנו כאותם בני אסיה ואפריקה... ככלות הכול הוא מהנדס ולומד היסטוריה, גם זו של הולנד, או על כל פנים של אירופה, וקרא ספרים, טיל אוילנשפיגל, והתפעל מציוורים של רמברנדט וברויגל ואחרים" (שם, 173). ללא שיח ביניהם, שניהם נותרים במקומם, האחד

ערבי אילם, האחר ישראלי המשתוקק להיחשב אירופי. שלושת רבעי מאה חלפו ואותו דין ודברים מהוסס, שמתחת למסכת הערבי חשף את האפשרות להיות יהודי חדש, נתחלף בשתיקה עוינת ובמונולוג פנימי חסר נשימה שהוא הפרוזה של שבתאי. במסגרתה, אין הערבי יכול להופיע אלא כדיבוק, "מצפון רע", פנימי ומייסר (שכן שבתאי אף פעם אינו מאשר לקורא אם האיש היה "באמת" ערבי או לאו). בכך נתהפכו היוצרות: דווקא הנוכחות המוצקה של הערבי, שבתוכה יכול היה היהודי החדש להסתתר וללבוש צורה, כעת הפכה בעצמה להיות אוורירית, רופפת, מעין הזיה יהודית. מטרחי בספר זה תהא לתאר ולהסביר טרנספורמציה זו, לא כתופעה ספרותית גרידא, אלא כתהליך של שינוי מרחיק לכת שעבר על התרבות הישראלית בכללה. בחרתי בסיפוריהם של יעבץ ושבתאי, לא משום שהם מייצגים בעיניי את התפתחות הספרות הישראלית, אלא משום שהם מקפלים בחובם, כל אחד בדרכו, מבנה תרבותי מסוים שהוא החוויה הישראלית של המפגש עם המזרח. מפגש זה החל בסימן המיתוס של אוטוכטוניות, "עבריות" אשר צריכה היתה להמציא את עצמה כמעט יש מאין, ובשל כך נצרכה למסכת הערבי. המצאת העבריות כרוכה היתה בבד בבד בהמצאת הערביות ובחיקויה, ולכן החוויה האופיינית שלה היתה של אותו מרחב דמיוני אך קוהרנטי, שהכיל את שתיהן יחדיו, ושבני התקופה קראו לו ה"מזרח" או "ארץ קדם". בספר זה אבקש להתחקות על תהליך התפוררותו של המזרח, ולהראות כיצד מתוך הריסותיו נוצרה החוויה הנוכחית של המפגש בין התרבות הישראלית לבין העולם המנוכר הסובב אותה, חוויה שרובה ככולה היא בבחינת ניסיון לרקום זהות מערבית נבדלת. ניסיון נואש, שגם מסמן את עצמו מראש כנידון לכישלון, שכן כמו אצל שבתאי, הערבי מוסיף לטרוד את מנוחתנו כמעין דיבוק, או כפי שמאיר אריאל מקונן, "יושב בסוף המשפט" ומן הסתם מחכה לתורו. כדי לתאר ולהסביר טרנספורמציה זו החלטתי לתאר את ההיסטוריה של העדשות התרבותיות שדרכן מתבוננים הישראלים בשכניהם, או ליתר דיוק של מכלול צורות הידע והפרקטיקות הממצעות את המפגש בין הישראלים לבין המציאות הסובבת אותם – מה שמקובל לכנות "מזרחנות". בכך איני מתכוון רק להיסטוריה של לימודי המזרח התיכון, האסלאם או הספרות הערבית, כפי שהללו נלמדים ונחקרים באוניברסיטאות, אלא לתחום רחב יותר. כאשר ישראלים משתמשים במונח "מזרחן", הכינוי חל לא רק על אקדמאים, אלא גם על כל אותם פקידי מדינה, אנשי צבא, עיתונאים ומומחים אחרים, שמתוקף תפקידם עוסקים בנעשה בארצות ערב או בפלסטינים אזרחי ישראל. כלומר, מדובר בכל אלו שמתוקף מעמדם מייצרים שיח סמכותי ביחס לנושאים אלו ובכל המוסדות שבמסגרתם מתנהל שיח כזה. יתר על כן, אחת הטענות

העיקריות של ספר זה היא כי אי־אפשר לנתק בין ההיסטוריה של המזרחנות הישראלית לבין ההיסטוריה של הקטגוריה המכונה בפי הישראלים "מזרחים". כפי שאראה בפרקים הבאים, האבחנה החדה בין ידע על אודות הערבים לבין ידע על אודות המזרחים – שהיא תכונה מרכזית של התרבות הישראלית בת זמננו – לא היתה מובנת מאליה לפני קום המדינה, וצורות ידע ומומחיות אלו היו משולבות זו בזו לכלי היכר. לכן, בתחום המזרחנות אני כולל גם את כל אלו החוקרים את היהודים שבאו מארצות ערב ואת אלו שמתוקף תפקידם עסקו ועוסקים בקליטתם ובשילובם בחברה הישראלית. על כך יש להוסיף, כי השיח המזרחני אינו רק נחלתם של המומחים, אלא במידה ידועה הוא נגיש לכל ישראלי, וכולנו משתתפים בו. כולנו מזרחנים בזעיר אנפין ולכולנו דעה מוסמכת על אופיו של ערפאת, על "הכבוד הערבי", או על הדומה והשונה בין, למשל, יהודים עיראקים ליהודים מרוקנים. במובן זה, המזרחנות אינה רק צורה של מומחיות, אלא מאפיין מרכזי של התרבות הישראלית, של האופן שבו מתנהל השיח הציבורי בישראל, של האופן שבו תופסים הישראלים את העולם סביבם ושל האופן שבו הם מתייחסים גם לעצמם ומגדירים את זהותם. כפי שהקודים הלשוניים שלנו כוללים דיבור "דוגרי" או "כזה/כאלו", הם כוללים גם מעין "פונקציה מזרחנית" – אופן דיבור סמכותי הכולל עמדות, דעות, נוסחאות שיח ומטבעות לשון שהשיח הציבורי רווי בהן, ושבמידה ידועה כל ישראלי יכול לאמץ, לעשות בהן שימוש בשיחת חולין או בוויכוח פוליטי, ואשר מקנות לו את הצביון של מי שמתבונן מבחוץ – מן המערב – ללא משוא פנים ומתוך עמדת עליונות, במתרחש במזרח התיכון.

הטענה המרכזית של ספר זה היא כי התפקיד שאותו ממלאת המזרחנות בתרבות הישראלית – הן כצורה של מומחיות והן כפונקציה לשונית-תרבותית המעצבת חוויה של מפגש – השתנה במהלך המאה האחרונה, בעיקר בעקבות תהליכים שחוללה הקמת המדינה. כפי שבין יעבץ לשבתאי נתהפכו היוצרות, ודמות הערבי איבדה את יכולתה לתווך בין היהודי הישן לחדש, כך המזרחנות הישראלית הפכה בדלנית, והידע שלה מאשר את התהום התרבותית בין הישראלים לבין שכניהם. דור קדם-המדינה במזרחנות הישראלית האקדמית, לדוגמה, הורכב מקבוצה של פילולוגים יוצאי מרכז אירופה, שהתחנכו באוניברסיטאות גרמניות, ושהבינו את תפקידם כמי שמגשרים בין יהודים לערבים, ותורמים להתגשמותה של "סימביוזה יהודית-ערבית". אף על פי שחוקרים אלו היו מומחים לתרבות המוסלמית ולציביליזציה האסלאמית, הם גם הקדישו רבים ממחקריהם לתרבותם של יהודי ערב, במיוחד התימנים, שאותם כינו "היהודים האמיתיים ביותר החיים בקרב הערבים האמיתיים ביותר" (בראואר 1948; גויטיין 1949; קרמר 1990). יתר על כן, באותן שנים

לפני הקמת המדינה, המזרחנות במובנה הרחב יותר כפונקציה לשונית-תרבותית התייחסה אל המזרח כטריטוריה קוגניטיבית לכידה ואחידה, וכמטפורה המסמלת את התחדשותה של האומה היהודית. מאחר שהציונות הטילה על היהודים לא רק לשוב לארץ ישראל בגוף, אלא גם לתקן את עצמם, להשיל מעצמם את סימני הגלות ולהפוך לחלוצים, ה"מזרח" נעשה בבת אחת הן המקום המאפשר תיקון וזיקוק אלו, והן מקור לא אכזב של סמלים מוחשיים המבטאים את השבר בין הזהות הישנה לחדשה. לעומת זאת, הקמת המדינה האיצה תהליך שבמסגרתו רוקנה המטפורה של המזרח מן המשמעות שבה החזיקה בעבר, ואיבדה את לכידותה. הטריטוריה הקוגניטיבית של המזרח בותרה ונפרסה למספר רב של מחלקות שונות ונבדלות, שהסמכות על כל אחת מהן נתבעה בידי קבוצה אחרת של מומחים: מודיעין, ממשל, הסברה וקליטת עלייה. בקצרה, המזרח עבר תהליך של "הסרת הקסם", ואילו המזרחנות הפכה בדלנית – לא עוד ממוקמת בינות לתפרים של "הסימביוזה היהודית-ערבית", אלא שוכנת במגדל הצפית המשקיף מעבר לגבול ההולך ומקשיח ביניהם. דור צעיר יותר של מזרחנים מצא את ייעודו ביקום מנוכר ומבוזר זה: לא עוד מחפשים אחר סוד ההתחדשות היהודית, אלא מבקשים למצוא "מודיעין גלוי על כוונותיו, תוכניותיו ומעשיו" של מנהיג או משטר ערבי זה או אחר, "שלעתים קרובות אינם] נתפס[ים] בהגיונו של המתבונן מן הצד" (בנגיז 1996, 9).

את המונח "הסרת הקסם מן העולם" טבע מקס ובר, כדי לציין את אובדן המשמעות בעולם המודרני, או ליתר דיוק, את אובדן היכולת של האדם המודרני להעניק לעולם משמעות לכידה, כוללת ואורגנית. בעיני ובר, אובדן זה הוא תוצאה של התפתחות הרציונליות, המוליכה לא רק לניתוק הגשרים בין העולם הזה לבין העולם הבא במסגרת הדת, אלא באופן כולל יותר לתהליך התבחנות בין הספרות השונות: דת, מדע, כלכלה, פוליטיקה, אמנות, מיניות והחיים האינטלקטואליים. כך העולם הלכיד והמשמעותי של קודמינו משתבר לכלל תחומי שיפוט נפרדים ומתחרים (Weber 1948).

בדברי על הסרת הקסם מן המזרח ברצוני להתייחס לתהליך דומה של פרגמנטציה, שבמסגרתו התפרקה המטפורה הלכידה של המזרח לכלל ספרות נבדלות (לדוגמה, השיח על הכפר הערבי בישראל, הנבדל מן הפרשנות השוטפת של אירועים במזרח התיכון, שבעצמה נבדלת מן המחקר על הציביליזציה האסלאמית העתיקה, וכל אלו יחדיו מופרדים מחקר המזרחים). אולם בניגוד לוובר, הטוען שהסרת הקסם מן העולם נובעת מתהליך הולך וגובר של רציונליזציה – במונח של השתתת פעולות ומוסדות על בסיס רציונלי – ברצוני לטעון שתהליך הסרת הקסם קודם לרציונליזציה והוא סיבתה. הצעד הראשון בטרנספורמציה של הפונקציה המזרחנית בתרבות הישראלית לא היה

הכרת המזרחנים כי הקטגוריה של המזרח היא דמיונית, רומנטית ובלתי מדעית, אלא המהלך השרירותי של התבדלות, של מתיחת גבולות חיצוניים ופנימיים, שהתרחש כחלק מתהליך בינוי המדינה: גירוש הפלסטינים מן הכפרים ומן הערים המעורבות; ההחלטה לאסור על שיבת הפליטים והמלחמה ב"הסתננות"; הקמת הממשל הצבאי; העלייה הגדולה מארצות ערב ופיזור בפריפריה. מהלך זה לא רק שביקש להפריד בין יהודים לערבים, אלא גם עורר מאבק עז בין קבוצות שונות של מומחים שכל אחת מהן הציגה את עצמה כראויה וכמוכשרת לנהל בעבור המדינה את הגבולות החיצוניים והפנימיים ואת האוכלוסיות והבעיות שנתחמו על ידיהם. במסגרת מאבק זה בותרה הטריטוריה הקוגניטיבית של המזרח לכלל תחומי שיפוט נבדלים של צורות מומחיות שונות, וכך אט-אט הוסר הקסם מן המזרח, ואבדה יכולתו להעניק לקיום היהודי החדש בארץ ישראל משמעות כוללת ולכידה, ולו מתוך ניגוד. הרציונליות, כלומר ההכרה של המזרחנים במלאכותיות ובמהותניות של המונח המזרח, וצורות הידע הרציונליות החדשות, באו רק מאוחר הרבה יותר, כפרשנות מאולצת לקטגוריות שנוצרו בתהליך בינוי המדינה.

הציונות ומסמני גבולה

טענות אלו מושתתות על תפיסה שונה של האוריינטליזם מזו שפיתח אדוארד סעיד. מנקודת ראותו של סעיד, האוריינטליזם הוא שיח מערבי הממציא ישות דמיונית – המזרח – וקובע הבדל חד, הבדל של מהויות, בינה לבין המערב. במובן זה, האוריינטליזם אינו רק שיח "על" בני המזרח, אלא גם אופן של כינון הזהות המערבית. כפי שכתב סעיד: "האוריינטליזם אף פעם אינו רחוק... מן הרעיון של אירופה, רעיון קולקטיבי המזהה 'אותנו' האירופים כנגד כל אותם 'הם' הלא אירופים" (Said 1978, 7). הזהות – אירופית או ישראלית – נוצרת בידי אלו המותחים גבול כל יעבור בין מזרח למערב, ומנגידים בין "אנחנו" ל"הם". תפיסה זו כבר הפכה במידה רבה לנחלת הכלל. הכול יודעים שהזהות נוצרת מתוך הנגדה ל"אחר", לא כן?

לא דווקא. הבעיה בתפיסה זו, ככל שהיא נשמעת פשוטה ומשכנעת, היא בהתעלמותה מקיומו של גבול הזהות עצמו ובדרישתה מאתנו לחשוב עליו כעל חסר ממשות – כמו בגיאומטריה אוקלידית, מעין קו דק מן הדק, שאין לו כלל רוחב או נפח. זאת משום שאם הגבול הוא אכן ישות חברתית ממשית, אם יש לו נפח מסוים, הרי מה שבתוכו, מה שמשתייך לגבול כשלעצמו, איננו לא "אנחנו" ולא "הם", לא כאן ולא שם, אלא הוא בן כלאיים (Bhabha 1994, 70-)

המנגנונים החברתיים והחומריים הסמליים המשמשים למתוח את הגבול ולסמנו – פורצים בעצמם בהכרח את הגבול, ברגע שבו הם מסמנים אותו (הפורום ללימודי חברה ותרבות 2002; שנהב 2003, 211).¹

אפשר להבהיר טענה זו על ידי חזרה אל הסצנה של הרוכב המחופש. מחד גיסא, דמות זו היא בבחינת סימן גבול. אחד מתפקידיה בסיפור הוא לסמן את הגבול בין יהודים לערבים, שהלוא הקוראים לומדים בסופה של הסצנה כי הרוכב היה "באמת" יהודי (ואף למדים מכך כיצד ראוי להיות יהודי "חדש"). מאידך גיסא, אם אנו מקפידים את הסצנה לרגע, ובוחרים דמות זו כשלעצמה, רגע לפני היעלמותה, הרי ברור כי יכולתה לסמן את הגבול נעוצה בכך שהיא חוצה אותו ופורעת את סדריו. הרוכב המחופש אינו ערבי ואינו יהודי, אלא הוא מעין בן כלאיים, דמות יאנוס דו־פרצופית – יהודי־ערבי.

על כך יעיד גם אוצר המילים המשמש בשפה העברית לציין את הנפח של הגבול, את הישות החברתית־מרחבית, המפרידה בין שני צדי הגבול ובה בשעה מחברת ביניהם: "שטח ההפקר", "מרחב (או קן) התפר", "תחום הספר", "אזור הגבול" ועוד. המונח "שטח ההפקר" הוא מוצלח במיוחד: "הפקר" משמעו שמדובר באזור נטוש, שאין בו ריבון (או שהריבונות עליו נתונה במחלוקת), ומשום כך זהו גם אזור של "הפקרות" שבו החוק אינו שולט, וכללי המוסר מושהים. הכול מותר ואין דבר אסור או מוגן. בעצם שטח ההפקר הוא מעין "אנטי־גבול", ההפך של הגבול או של החוק, המתלווה להם בהכרח ומשמש צלם המתמיד (Foucault 1998). יתר על כן, שורש המילה "הפקר" משותף גם ל"התפקרות". זהו אזור שבו הזהות מתפוגגת, שבו היהודי מתמזג עם הלא יהודי. מכל האמור לעיל נובע שהגבול איננו בבחינת עובדה מוגמרת, אלא בכל רגע נתון הוא הישג שברירי ומוטל בספק. אף פעם אי־אפשר להפסיק לסמנו, משום שפעולת הסימון עצמה פורצת את הגבול וחוזר חלילה. כאן אפשר לשוב ולהתייחס לתפקידם של המומחים המזרחנים והשיח המזרחני. אם השיח המזרחני הוא בדלני, אין הדבר נובע מכך שהוא מכוון אחת ולתמיד גבול בין מזרח למערב או בין יהודים לערבים, אלא מהאופן שבו הוא מפטרל לאורך שטח ההפקר של הגבול ומפקח על בני הכלאיים ואף על המומחים עצמם. הבדלנות היא "משטר גבולות" מסוים שבמסגרתו "מטוהרים" בני הכלאיים, כלומר באופן שרירותי נקבע כי הם שייכים לצד זה או אחר של הגבול, שאליו הם מושלכים אחר כבוד.

ברונו לאטור טוען בהתייחסו למודרניות, כי דווקא טיהורם של בני הכלאיים

1. אני חייב תובנה זו לשיחותיי עם יהודה שנהב ועם גדעון ארן.

הוא שמאפשר להוסיף ולייצרם בקנה מידה רחב (Latour 1993). לדבריו, כל החברות הפרה-מודרניות מייצרות בני כלאיים, יצורים הפורעים את סדרי מערכות המיון התרבותי, ונתפסים כמאיימים על הסדר החברתי. בשל כך, עיקר מאמצן של חברות אלו מתמקד בניסיון לצמצם ככל האפשר את מספרם, דבר הגורם לכך שהם מופיעים כנשאים של טומאה. מעמדו של החזיר ביהדות הוא דוגמה מובהקת לכך (Douglas 1966). לעומת זאת, המודרניות מרבה את מספרם של בני הכלאים עד כמה שאפשר, משום שלרשותה עומדות צורות מומחיות המטהרות אותם, וכך מכוננות מחדש את מערכת המיון התרבותית. האבחנה הבסיסית של מערכת המיון המודרנית, על פי לאטור, היא בין טבע לחברה, או בין אובייקטים שניתן לתפללם לבין סובייקטים בעלי זכויות. אבחנה זו היא מיתוס, אבל למומחים השונים – למשל לרופאים, לפסיכולוגים, למדעני טבע ולמשפטנים – יש אינטרס מושקע בהמשך קיומה, והשיח שלהם טורח להפריד כל העת בין גוף לנפש, בין מודע ללא מודע, בין התופעות הטבעיות לבין המכשור מעשה ידי אנוש.

אפשר להקיש דברים אלו גם על המומחים המזרחנים. חשיבותם נעוצה בכך שהם מייצרים הסברים רציונליים המצדיקים את השרירות הטמונה בטיהור, המסבירים מדוע בני הכלאים "באמת" משתייכים רק לאחד מצדדי של הגבול, ערבים או יהודים, והמפחיתים בערכן של תכונותיהם האחרות, הסותרות, כלא חשובות, זמניות, מלאכותיות, בנות תיקון ועוד. עם זאת, המומחים עצמם, בדיוק בגלל התמקדותם בפיקוח על אזור הגבול, מצויים בסכנה מתמדת שיהפכו מזוהים עמו ושבעצמם יתפסו כמין בני כלאיים חשודים. חלק חשוב, אם כן, במשטר הגבולות הבלוני הוא הפיקוח העצמי שהשיח מטיל על המומחים, והאופן שבו הוא דורש מהם לטהר את עצמם מן הקרבה לבני הכלאים.

כל זאת טוב ויפה, יאמרו הקוראים, אבל מה הקשר בין תיאוריה מורכבת ומופשטת זו לבין ההיסטוריה של הציונות ויחסה לפלסטינים? כלום אין הסיבות להיווצרותה של הבדלנות פשוטות הרבה יותר, וכלום לא היה תפקידם של המומחים משני לחלוטין? מקובל, ואפילו אופנתי כיום, להצביע על הדמיון בין הציונות בראשיתה לבין הקולוניאליזם האירופי, ולראות בכך את מקורה, ואת סיבתה של הבדלנות. הציונות הבינה את עצמה, כך טוענים מבקריה, כתנועה מערבית המביאה עמה את אור הקדמה והציביליזציה למזרח המפגר, ובשל כך התבדלה מסביבתה הערבית והתנשאה עליה. בפשטות, הציונות היתה צורה של אוריינטליזם (גרבר 2002 ; Shohat 1997). נוסף על כך, לציונות של תנועת העבודה היו גם סיבות כלכליות להתבדל מן הפלסטינים. כדי לשרוד בשוק העבודה היה צורך לפצלו, משום שהפועלים הפלסטינים היו זולים הרבה יותר. מכאן נבע גם האילוץ ליישב את הארץ באמצעות קואופרטיבים חקלאיים

המסתמכים על עבודה יהודית טהורה. בקצרה, האילוצים הכלכליים שנבעו מן הניסיון להגשים פרויקט קולוניאלי בתנאים נחותים הוליכו להיווצרות סדרת מוסדות – ההסתדרות, הקיבוצים, קרן קימת לישראל – שהעניקו להתיישבות הציונית את אופייה המיוחד ושארגנו אותה על בסיס של התבדלות מלאה מן האוכלוסייה המקומית (Kimmerling 1983; Shafir 1989). הצירוף של מוסדות בדלניים וזהות בדלנית הציב את החברה היהודית במסלול התנגשות עם החברה הפלסטינית, והוליך באופן בלתי נמנע למסקנתו ההכרחית – גירוש הפלסטינים במהלך מלחמת 1948. מה לכל זאת ולבני הכלאיים, שטח ההפקר, המומחים המזרחנים והסרת הקסם מן המזרח?

מטרתו של ספר זה היא להראות כי כאשר מתבוננים בהיסטוריה של הציונות מזווית הראייה של בני הכלאיים וטיהורם, אפשר לגלל סיפור שונה על אודות הבדלנות. הבדלנות לא היתה כורח, פועל יוצא של טבעה ומהותה של הציונות כפרויקט קולוניאלי-אוריינטליסטי, אלא מאורע היסטורי שסיבותיו מרובות: בחלקן אקראיות ובחלקן קשורות במאבקים בין המומחים וביחסים בינם לבין המדינה. כדי לבסס טענה זו, הפרק הראשון יעסוק בציונות בראשיתה ובחוויות המפגש עם המזרח. חוויה זו, אבקש להראות, היתה דבר מה משמעותי, ומורכב הרבה יותר מאשר התבדלות ותפיסה של עליונות אירופית. כדי להבין זאת ראוי לזכור כי הציונות בראשיתה לא היתה רק ארגון החותר להשגת מטרה מדינית או כלכלית, אלא גם כנסייה המבקשת להפיץ בשורה מסוימת ולהדריך את היחידים בדבר האופן שבו עליהם לעצב את נפשם ואת גופם כדי לזכות בגאולה. במסגרת הטקסים הציוניים שנועדו לחולל את הכישוף של הפיכת יהודים ישנים לחדשים, נוצרו לפחות שלושה טיפוסים שונים של בני כלאיים, שבבת אחת פרצו וסימנו את הגבול בין יהודים לערבים:

א. מסתערבים, כלומר יהודים שלמדו לחקות את אורח החיים ואת הניב הפלסטיניים. החיקוי של המסתערבים היה מעין הקרבה פומבית של העצמי הישן למען כינונו של עצמי ציוני חדש. כמו הקדושים הנוצרים הם הדריכו את צאן מרעיתם באמצעות הצבת דוגמה וירטואוזית של סיגוף ועיצוב עצמי. ב. היהודים הספרדים, שהיו מעורים יחסית בחברה הפלסטינית העירונית. הרשתות החברתיות שטוו בין יהודים לערבים סיפקו אישור לאידיאל של "תור הזהב של ספרד", כלומר לכך שמטרת הציונות היא ליצור סינתזה הרמונית בין מזרח למערב.

ג. הפלאחים, שיוצגו באיקונוגרפיה הציונית כ"יהודים חבויים", כלומר כצאצאי העברים הקדמונים, או לפחות כבני דמותם. אופן ייצוג זה שזר את הנרטיב הציוני אל מרקם חיי היומיום ועיצב את פלשתניה מחדש כ"ארץ ישראל".

יחדיו, שלושת בני הכלאיים האלה יצרו חוויה של אופק זהות פתוח, של שינוי צורה ושל גלגול זהויות זו בזו. היתה זו חוויה לכידה ומשמעותית של המזרח כמטפורה לפרויקט הציוני של הקרבת הזהות הישנה ושל יצירת זהות יהודית חדשה. בגלל התפקיד המרכזי שמילאו בטקסים ובפולחנים ציוניים, משטר הגבול שפיקח על בני הכלאיים הללו היה חלש יחסית, והם לא טוהרו. סיבה נוספת לכך, כפי שאראה בפרק השני, היא ששתי הקבוצות העיקריות של מומחים מזרחנים בתקופה שקדמה להקמת המדינה – הערביסטים מחד גיסא, והפילולוגים בעלי ההכשרה הגרמנית מאידך גיסא – לא רק שלא ביקשו לטהר את בני הכלאיים הללו, אלא במידה רבה עיצבו את צורת מומחיותם על פיהם. הפילולוגים חקרו את כל הצדדים השונים של "הסימביוזה היהודית-ערבית" ושל המגעים התרבותיים בין האסלאם לבין היהדות, וראו בספרדים את מי שגילמו בגופם ובתרבותם את האידיאל של סינתזה הרמונית בין מזרח למערב. הערביסטים הציגו את עצמם כמומחים לעניינים ערביים, משום שכמו המסתערבים הם חיקו את הבדווים ואת הפלאחים ובשל כך למדו לחשוב כמוהם. במובן זה, הן הערביסטים והן הפילולוגים לא ניסו לחלץ את עצמם מתוך שטח ההפקר של הזהות או למנוע את הזיהוי בינם לבין בני הכלאיים, אלא להפך – הם הסמיכו את תביעתם למומחיות על כך שנותרו ניצבים בתוך שטח ההפקר, "בין מזרח למערב", לצדם של בני הכלאיים.

מלחמת 1948 והקמת המדינה אכן הביאו מצב זה לקצו, ושינו בתכלית את התפקיד שאותו ממלאת המזרחנות בתרבות הישראלית. אולם בפרק השלישי אראה כי אי-אפשר לייחס שינוי זה למלחמה לבדה, אלא יש לבחון גם את המאבקים בין המומחים שהתחוללו במהלכה ובעקבותיה. אפילו המהלך הברוטלי והמרחיק לכת ביותר של התבדלות, כלומר גירוש הפלסטינים וההגירה ההמונית של יהודים מארצות ערב לישראל במהלך ולאחר המלחמה, לא הפריד בבירור בין ערבים ליהודים, ולא ביטל את שטח ההפקר ביניהם. להפך, הניסיון להיפרד מן הערבים הוליך ליצירתם של שלושה סוגים של בני כלאיים חדשים: א. ה"מסתננים" שתנועתם טשטשה את הגבול בין מה שמחוץ למדינה למה שבתוכה.

ב. "ערביי ישראל" שמעמדם בתוך המדינה היהודית נותר דור-משמע, בין אזרחים לבין אויבים, מעין ערבים-יהודים.

ג. ה"מזרחים", המהגרים החדשים שנתפסו כמעין בני כלאיים, יהודים ערבים. עם זאת, הפעם נוצרה תחרות בין קבוצות שונות של מומחים, שכל אחת מהן ביקשה להציג את עצמה כמסוגלת לטהר את בני הכלאיים. ההבדל אפוא בהשוואה לתקופה שקדמה להקמת המדינה, היה נעוץ לא במלחמה כשלעצמה, אלא בניסיון להעניק לציונות את הצורה של מדינה יהודית ריבונית ולמתוח

גבולות חיצוניים ופנימיים ברורים. ניסיון זה הוא ששינה את מעמדם של בני הכלאיים ותבע את טיהורם לצד הטיהור העצמי של המומחים.

כמו הגבול, גם המדינה איננה עובדה מוגמרת, אלא הישג שברירי ומוטל בספק, אפקט של פרקטיקה פוליטית שבבת אחת מותחת ומטשטשת את הגבולות בין המדינה לחברה, או בין המדינה למדינות אחרות. לאפקט של המדינה שני ממדים: ראשית, הממד של "ריבונות", כלומר הדימוי של המדינה כבעלת סמכות בלעדית בתוך טריטוריה מוגדרת בקפידה; שנית, הממד של "סוכנות", כלומר הדימוי של המדינה כגוף לכיד הפועל ללא פניות, מובחן בקפידה מרשתות היחסים החברתיים, ועם זאת מסוגל לפקד עליהם ביעילות (Mitchell 1991). האפקט של המדינה הוא, מצד אחד, רק מראית עין, משום שכדי לפעול באופן יעיל האליטות של המדינה אינן יכולות להימנע מלסבך את עצמן ברשת היחסים החברתיים. הן אינן יכולות רק לצוות ולחוקק. הן צריכות לשכנע, להשפיע, להתמקח, לגייס, להחכיר, להפריט, לארגן, לכרות בריתות וליצור קשרים ורשתות, כלומר, הן צריכות לפעול כאילו אין גבולות בין המדינה לחברה, ואכן הן מרוויחות לא מעט מן היכולת לטשטש את גבולות המדינה ומייצרות המתמיד של בני כלאיים. מצד אחר, האפקט של המדינה הוא מציאות פוליטית חשובה, משום שללא הגבול בין המדינה לחברה, וללא הגבול בין המדינה למדינות אחרות, כוחן של האליטות של המדינה לצוות ולחוקק הופך בלתי לגיטימי. בעידן המודרני, תופעת המומחיות צמחה יד ביד עם עליית המדינה, משום שהמומחים מסוגלים לספק לאליטות של המדינה את השירות הכפול שלו הן זקוקות כדי לייצר את האפקט של המדינה: מחד גיסא, המומחים טווים רשתות של יחסים, שאינם יחסי ציווי, בין סוכנויות מדינה, גופים ויחידים בחברה, צורות שיח מדעיות, מכשירים ותופעות טבעיות. הם מייצרים בני כלאיים. מאידך גיסא, באותה עת, הדין וחשבון שהמומחים מספקים על מעשיהם בדרך כלל מנוסח כך שכל המשתתפים ברשת מופרדים מחדש לממלכות נבדלות – הטבע, המדע, החברה והמדינה – ובני הכלאיים מטוהרים. הניסיון להעניק לציונות צורה של מדינה יהודית ריבונית הוא שהביא לעולם את שלושת בני הכלאיים שנזכרו לעיל, וכפי שנראה מאוחר יותר הפיקו האליטות של המדינה תועלת מרובה מטשטוש הגבולות הפנימיים והחיצוניים. אולם כדי לבסס את סמכותן של סוכנויות המדינה היה צורך לטהר במקביל את בני הכלאיים ולמתוח מחדש את הגבולות. למטרה זו ביקשו הסוכנויות לרתום את המומחים, כמעין שלוחה של המדינה. מכאן נבע המאבק בין קבוצות שונות של מומחים, להציג את עצמם כמי שמסוגלים לטהר את בני הכלאיים ומתוקף כך לסייע לאליטות לייצר את האפקט של המדינה (ראו להלן פרק שלישי). מאבק זה ביתר את הטריטוריה הקוגניטיבית של המזרח, שבעבר הכילה בתוכה

הן את בני הכלאיים והן את המומחים, הן ערבים והן יהודים, לכלל תחומי שיפוט נבדלים ומתחרים, שכל אחד מהם נשלט בידי קבוצה אחרת של מומחים. המומחיות הנדרשת לעסוק בערבים שמחוץ למדינה – המכונה "מודיעין" ו"הסברה" – הופרדה מן המומחיות הנדרשת לעסוק בערבים שבתוך המדינה, דהיינו מן ה"ממשל". שתיהן יחדיו הובחנו מן המומחיות הנדרשת לעסוק ביהודים המזרחים – "קליטה". תהליך זה של התבחנות הוא מה שאני מכנה "הסרת הקסם מן המזרח".

ברצוני להדגיש את החשיבות הגורלית של הפרדת המומחיות הדרושה לקליטת המזרחים מן הצורות האחרות של מומחיות מזרחנית. משמעותה היתה שינוי מכריע בתפקיד שאותו ממלאת המזרחנות בחברה הישראלית: אם לפני קום המדינה, המזרחנים באוניברסיטה העברית בירושלים עסקו בחקר התרבות היהודית-ערבית וכתבו על הקהילות של יהודים-ערבים שהיגרו לפלשתינה, במיוחד התימנים, הבוכרים והכורדים, הרי הדור שבא אחריהם כבר הגביל את עצמו כמעט לחלוטין לחקר העולם הערבי כשלעצמו, והותיר את ההיסטוריה היהודית למדעי היהדות. המהגרים מארצות ערב נותרו מחוץ לתחומה של המזרחנות, והפכו למושא של מדעי החברה. באותה מידה, מדעי החברה הישראליים זנחו במידה רבה את חקר הפלסטינים, ולא שבו לכך אלא באיחור רב בסוף שנות השבעים (רד-קרוצקי 1999; Smootha and Cibulski 1989, 20-23). דווקא משום כך, יש לדעתי להבין את השיח המזרחני על הערבים שמחוץ ובתוך המדינה כקשור הדוקות בשיח של מדעי החברה על קליטת המהגרים מארצות ערב. יחדיו, שניהם מרכיבים "משטר גבול", מנגנון הפועל, מצד אחד, לכוון את המזרחי כבן כלאיים, ומצד אחר, לטהרו. זרוע אחת של המנגנון נוטלת על עצמה לעסוק רק בערבים ומתוך עמדה חיצונית. בשל כך היא מאשרת את הגבול שבין יהודים לערבים ומבנה את המזרחים כבני כלאיים שנחוץ לטהרם. הזרוע השנייה נוטלת על עצמה מלאכת טיהור זו, כלומר מבקשת לדאוג לחינוכם ולקידומם של המזרחים, אולם גם היא מדווחת על הבדל שנוטר על כנו. הקטגוריה של המזרחים, אם כן, היא הציר המאפשר את קיומם הנפרד של צורות שיח אלו, ועם זאת מחברת ביניהן לבלי הפרד. אי-אפשר להבין את הקטגוריה של מזרחים ומזרחיות, בלי להביא בחשבון את הניסיון להפריד בין יהודים לערבים (ראו להלן פרק שלישי). ניסיון זה יצר בהכרח את "המרחב השלישי", את אזור הספר, שבתוכו התגבשה הקטגוריה המזרחית ולבשה את צורתה ואת משמעותה כיום. במובן זה, הסרת הקסם מן המזרח, הטרנספורמציה של המזרחנות והופעת המזרחיות, הן בבחינת שלושה פנים של תהליך אחד שבמסגרתו מאשרת החברה הישראלית לעצמה את מערביותה.

חלקו האחרון של הספר עוסק בצורות הידע והמומחיות שהתפתחו במשך

השנים במסגרת תחומי השיפוט של ממשל ומודיעין. צורות אלה עוסקות בטיהורם המתמיד של בני הכלאיים, וכך מעצבות את האופן שבו הישראלים תופסים את העולם סביבם. כך למשל, השיח על הכפר הערבי, שבו אעסוק בפרק הרביעי, התפתח במסגרת הממשל הצבאי על ערביי ישראל, והוא מטהר את בן הכלאיים הערבי הישראלי בהבחינו בין מה ש"פנימי" לכפר, ועל כן מסורתי וערבי, לבין מה ש"חיצוני" לכפר, ועל כן נובע מההשפעה הדינמית של החברה הישראלית המודרנית והמערבית. במקביל, הפרשנות השוטפת של אירועים במזרח התיכון ברוח מכון שילוח ומרכז דיין התפתחה, כפי שאראה בפרק החמישי, במסגרת היחסים בין המודיעין הצבאי לבין האקדמיה, ותפקידה לטהר את בן הכלאיים המסתנן-פליט. היא מתעלמת מן המורכבות ומן העמימות של שטח ההפקר שלאורך הגבול החיצוני, ומייצרת הגדרה דומיננטית של המציאות המזרח תיכונית, שבה משתתפים רק מנהיגים ומשטרים שכוונותיהם מוגדרות ואחריותם ברורה, ואילו בני הכלאיים – הפליטים והמסתננים – מודרים ממנה.

המגע עם בני הכלאיים "מזהם" את המומחים ודורש מהם לטהר גם את עצמם, לחלץ את עצמם מתוך שטח ההפקר, כדי שיוכלו להציג את עצמם כבני ברית אמינים של האליטות של המדינה. משום כך יש להם אינטרס מושקע בהתרחקות מבני הכלאיים. הופעת השיח על הכפר הערבי, לדוגמה, היתה חלק מפתרון למשבר של המומחיות הערביסטית, פתרון שכלל גם את ביטול הממשל הצבאי ונסיגת פונקציות הפיקוח שלו אל מאחורי הקלעים. הסיבה לכך היתה שהמומחיות הערביסטית הפכה מזוהה יותר ויותר עם שטח ההפקר של הגבול הפנימי ועם השערורייה וההפקרות שנקשרו בו ושהתבטאו בשמועות על המתרחש בתחומי הממשל הצבאי. לעומת זאת, צורת המומחיות של הפרשנות והמחקר המודיעיני הושתתה מראשיתה על רשת אקסטנסיבית והיררכית, הקושרת יחדיו סוכנויות איסוף שונות וכך מגיעה עד תוככי שטח ההפקר, אולם במסגרתה החוקר עצמו ממוקם במרחק ניכר מנקודות המגע עם שטח ההפקר, ואינו מזוהם במגע עם בני הכלאיים.

לבסוף, בשני הפרקים האחרונים אטען כי מנגנוני טיהור אלו שוב אינם מתפקדים באופן כה מוצלח כבעבר. במילים אחרות, למעשה שיבת הפליטים כבר התרחשה, לפחות ברמת מנגנוני השיח שאמורים היו להתמודד עם בני הכלאיים. מרגע שהוקמה הרשות הפלסטינית לאחר הסכמי אוסלו, ובמיוחד לאחר שפרצה אנתיפאדת אל-אקצא, השיח המודיעיני אינו אלא ניסיון נואש, שמראש נידון לכישלון, להוסיף ולכפות את הקטגוריות שלו על מציאות שבה שוב אי-אפשר להתעלם מקיומם של בני הכלאיים. בהקשר זה בני הכלאיים הם הן תושבי השטחים שכעת כולם פליטים ומסתננים בכוח והן הרשות

הפלסטינית עצמה, שהיא דבר מה שבין מדינה ללא מדינה. עוד קודם לכן, ובעצם מאז יום האדמה, צריך היה השיח על הכפר הערבי אף הוא להתמודד עם מציאות שבה הקטגוריות שלו החלו להתמוסס: הכפרים שוב אינם כפרים אלא עיירות וערים, שגם תושביהן שוב אינם מתנהגים כמצופה מהם. התוצאה היא שהשיח על הכפר הערבי מאבד מן הרלבנטיות שלו, ואת מקומו תופס ויכוח המתנהל בקטגוריות שדומה כי נלקחו היישר מ-1948. רוח הרפאים של "האויב הפנימי" שבה, ועמה מתעוררים ויכוחים מחודשים על היתרונות שבהחלפת אוכלוסיות, אוטונומיה או התבוללות.

ספר זה נכתב, בהפסקות מרובות, במשך חמש עשרה שנים. תחילתו בעבודת מוסמך שכתבתי בחוג לסוציולוגיה באוניברסיטת תל-אביב, בהדרכתם של אבי קורדובה וחיים חזן. אם דבקה בספר זה רק מקצת מן החוכמה ששני אלו השפיעו עליי בהרצאות ובשיחות אין ספור, דייני. חלקים ידועים מספר זה התפרסמו בעבר כמאמרים בגיליונות *תיאוריה וביקורת*, ועל כך תודתי לעורכים עדי אופיר ויהודה שנהב שבסבלנות וברגישות סייעו לי להיפטר מן הטפל ומן הבוסר ולהותיר את העיקר. חובי ליהודה שנהב, במיוחד, גדול מכדי שאוכל לסלקו במספר משפטים. במשך השנים הוא ליווה את הכנת כתב היד, קרא טיוטות ופרקים אינספור, וטביעות אצבעותיו מצויות בכל עמוד ועמוד של ספר זה. יתר על כן, חלק מכריע מן הרעיונות המצויים בספר זה התגבשו תוך כדי שיחות עם יהודה, או מתוך שניסיתי להתמודד עם המפעל התיאורטי והביקורתי שהחל ב*היהודים-הערכים*. תודה מיוחדת שמורה גם לחנה הרצוג, שקראה את כל כתב היד מספר פעמים, העירה הערות חשובות, האירה את עיניי ביחס לנקודות מוקשות, ואפשרה לי לשאוב מן הידע הרב שלה על חברת היישוב ועל הפוליטיקה הישראלית. רבים אחרים קראו פרקים של כתב היד והשמיעו הערות ותובנות מועילות, או שמתוך שיחה עמם למדתי (פעמים רבות לבושת) פרטים חשובים או דרכי חשיבה שונות מאלו שבהן הלכתי: גדעון ארן, קארן בארקי, מייקל בוראבוי, חיה במבגי-ספורטס, אורי בן-אליעזר, אירית דוש, איבן זלניי, יובל ינאי, עזיזה כאזום, שי לביא, עמנואל מרקס, דני עשת, אדריאנה קמפ, ג'וליה רסניק וחגי רם. תודה מיוחדת לשרה סורני, מנהלת מחלקת הפרסומים במכון ון ליר בירושלים, ולגלית שמאע, עורכת הלשון, על טיפולן המסור והמלומד בכתב היד. בלי הקפדתן ועצותיהן, לא הייתי יכול להביא את כתב היד לידי גמר. לבסוף, תודה גם לבת-זוגי, ג'ואנה, שאהבתה ועצותיה ליוו אותי גם בשעות הקשות.