

קולוניאליות והמצב הפוסטקולוניאלי

יהודה שנהב

הקולוניאליזם הוא מושג מודחק בדיון בחברה הישראלית. חוקרי החברה הישראלית אינם אוהבים לתאר את המציאות הישראלית בשפה השמורה בדרך כלל לביקורת החברות הקולוניאליות המסורתיות, כגון בריטניה, הולנד או צרפת. האנתולוגיה המונחת לפניכם מציגה טקסטים מתורגמים וטקסטים מקוריים, שבאמצעותם ניתן יהיה למלא את החסר ולדון ברלוונטיות של הדיון הקולוניאלי להקשר הישראלי. רלוונטיות זו מוצאת את ביטוייה כיום בתחומים שונים, כגון המשך הכיבוש הישיר של ישראל בימים אלה בפלסטין (בהגדרתה הפוליטית הנוכחית בשטחי הגדה המערבית ועזה); מבנה שוק העבודה ומעמדם של מהגרי העבודה ה"גלובליים" בתוכו; מעמדם האזרחי והפוליטי של הפלסטינים אזרחי ישראל; המרחב הישראלי והזיקה בינו לבין שאלת פלסטין של 1948 ושאלת זכות השיבה; מדיניות פיזור האוכלוסין והרכב הערים הראשיות ועיירות הפיתוח; הקשר בין דת לחילוניות בלאומיות הציונית; או הקשר בין מעמד, מגדר, עדתיות וצבע בישראל. הטקסטים המובאים כאן מבקשים להשיב את המודחק הקולוניאלי אל קדמת הדיון, תוך דיאלוג עם המחקר הפוסטקולוניאלי בתחומים כגון היסטוריה, אנתרופולוגיה, ספרות, אמנות, סוציולוגיה, גיאוגרפיה ופוליטיקה.

למושג פוסטקולוניאליזם כמה משמעויות המשתנות בהקשרים פרשניים שונים. חשוב להבהיר כבר בראשית דבריי, שהשימוש שאני עושה כאן במושג פוסטקולוניאליזם אינו מבקש להציע שתם עידן הקולוניאליזם, כפי שאחדים מפרשים זאת. להפך, אני משתמש בו כמושג מרחיב, הרלוונטי הן לחברות שבהן מתקיימת שליטה קולוניאלית צבאית ישירה והן לחברות שהשתחררו ממנה (או השתחררו לכאורה). המושג פוסטקולוניאליזם, בהקשרו זה, מבקש לחשוף את מבנה העומק של המציאות הקולוניאלית או של ההיסטוריה הקולוניאלית, כפי שהן מוטמעות בתרבות, בפרקטיקה ובתודעה של חברות רבות, בהן החברה הישראלית. במובן זה אפשר לייחס למושג לפחות שתי הוראות שונות, אך משלימות. בהוראה ראשונה ניתן להתייחס אל התחילית "פוסט" כאל קטגוריה של זמן, הבאה לתאר את העידן שהחליף את הכיבוש הקולוניאלי הישיר. התחילית "פוסט" מסמנת רגע היסטורי, בין 1945 ל-1955, שנתפס אז כתחילתו של תהליך הדה-קולוניזציה. השאלה המרכזית המונחת על סדר היום, על פי פרשנות זו, היא כיצד מתארגנות הפוליטיקה, התרבות, הכלכלה והחברה בקולוניות לשעבר לאחר השחרור הלאומי ונסיגתה של המדינה הקולוניאלית האירופית. על פי גישה זו, גם בעידן החדש שלאחר סיום הכיבוש הישיר, נותרות החברות תחת השפעתה של החוויה הקולוניאלית, הנצרכת בתודעה ובפרקטיקות

תרבותיות שונות, בשפה, בגיאוגרפיה, בגוף, ביחסים בין קבוצות אתניות וביחסים בין הקבוצות השונות לבין השלטון.¹ לכן, בהוראתו זו, המושג פוסטקולוניאליזם הוא מושג מרחיב, המניח שהרלוונטיות של המושג קולוניאליזם נותרת בעינה גם לאחר שהסתיים הכיבוש הישיר; על אחת כמה וכמה במקומות שבהם מעשה הכיבוש הקולוניאלי הוא מציאות יומיומית (למשל, שליטת ישראל בשטחי הגדה המערבית ועזה בזמננו), או כאשר הוא מתחלף בקולוניאליזם חדש ("ניאו-קולוניאליזם") תרבותי, כלכלי או צבאי (למשל, כיבוש עיראק בידי בריטניה וארצות הברית ב-2003).

בהוראה השנייה והמשלימה, ניתן להתייחס אל התחילית "פוסט" כאל קטגוריה אפיסטמולוגית (ולא טמפורלית), כלומר כפרספקטיבה ביקורתית על הקולוניאליזם המתקיימת גם לצד הדיכוי הקולוניאלי הישיר וגם אחריו. בהוראה זו ניתן להגדיר כטקסטים פוסטקולוניאליים גם טקסטים שנכתבו עשרות שנים לפני שהמושג פוסטקולוניאליזם התקבל בשיח האקדמי המערבי.² כל אחת מן ההוראות הללו – הראשונה היסטורית והשנייה אפיסטמולוגית – נשענת על הנחות תיאורטיות שונות (Shohat 1992).

המציאות הישראלית היא מורכבת, וכך גם השימוש בכל אחת מן ההוראות הללו ביחס למציאות זו. ראשית, ויכוח חריף מתנהל בשאלה אם היתה הציונות (ועודנה) תנועה קולוניאלי, הן "בזכות עצמה" והן בשל יחסיה המורכבים עם האימפריה הקולוניאלי הבריטית לפני 1948³ ועם ארצות הברית אחרי 1948 (ראו פרנקל 2000). שנית, ישראל עדיין מפעילה כיבוש במתכונת קולוניאלי בשטחי פלסטין. רוב השיטות והאמצעים המופעלים, כגון שיטת המינהל האזרחי, הדיכוי הצבאי, חיסולים של מתנגדי הכיבוש, מחסומים והריסת בתים, לקוחים מתוך הארסנל הקולוניאלי. שלישית, בישראל מתקיימות פרקטיקות פוסטקולוניאליות, הקשורות אמנם ישירות או בעקיפין לכיבוש הקולוניאלי בשטחים (למשל, מעמדם של מהגרי עבודה מאפריקה, מדרום אמריקה, מאסיה וממזרח אירופה; או מעמדם של המזרחים בישראל), אולם כדי להבינן יש לבחון

1. חשוב לציין שהמושג אינו מתייחס רק לחברות לא מערביות. הוא משמש גם לתיאור קולוניאליזם פנימי בחברות הנקראות מערביות (ראו Hechter 1975). כך, למשל, עבודתו של פרנץ פאנון, *נדכאי האדמה* (Fanon [1961] 1990), הפכה לנקודת ציון חשובה לתנועות השחורים בארצות הברית בשנות השישים (Moore-Gilbert 1997).

2. המושג פוסטקולוניאליזם הופיע לראשונה בתיאוריה הפוליטית בתחילת שנות השבעים ושימש לתיאור מדינות הלאום החדשות שקמו לאחר מלחמת העולם השנייה (ראו Aijaz 1995; Moore-Gilbert 1997). בספרם של ביל אשקרופט, גארת גריפית' והלן טיפין (Ashcroft, Griffiths and Tiffin 1989) התייחס המושג לכל התרבויות שהושפעו מן האימפריאליזם האירופי מאז ראשית הקולוניאליזם ועד היום. ראו גם שנהב וחבר באנתולוגיה זו).

3. לדיון בשאלה זו, ראו פפה 1997; שנהב 2003; Shamir 2000.

גם תופעות אחרות (למשל, גלובליזציה של העבודה והיחסים הקולוניאליים במערכת העולמית במקרה של מהגרי העבודה). בשל המורכבות ההיסטורית, המושג פוסטקולוניאליזם ישמש באנתולוגיה זו בשלושה אופנים שונים: ראשית, כמצב של חברה בעלת היסטוריה קולוניאלית, שלחלק מן התופעות בה יש קשר ישיר או עקיף להיסטוריה זו; שנית, כמצב של חברה המקיימת ברגעים אלו ממש כיבוש קולוניאלי מובהק; שלישית, כפרספקטיבה ביקורתית על הקולוניאליזם, הן זה שמתקיים כעת והן זה שנסתיים. בהקשר זה, קיבלתי החלטה עריכתית להשתמש במושג כמילה אחת, פוסטקולוניאליזם, ולא כצמד מילים (פוסט-קולוניאליזם), כדי להכיל את כל שלוש האפשרויות גם יחד.

האנתולוגיה שלפניכם מורכבת משתי חטיבות המשלימות זו את זו. בחטיבה הראשונה מופיעים תרגומים של טקסים תיאורטיים. בחטיבה השנייה מופיעים מאמרי מקור העוסקים במפורש בזירה הישראלית. למעט שלושה טקסטים קלאסיים: של פרנץ פאנון, של אלבר ממי (תורגמו בידי אבנר להב) ושל אדוארד סעיד (שתורגם בידי איה ברזור). כל המאמרים פורסמו בעבר בכתב-העת *תיאוריה וביקורת*, חלק נכבד מהם בתקופתו של העורך עדי אופיר. אנתולוגיה זו מייצגת במידה רבה את תרומתו של כתב-העת לדיון הפוסטקולוניאלי בישראל בעשור האחרון. נוסף על שלושת התרגומים החדשים הוכנו בעבור האנתולוגיה גם אינדקס מושגים וביבליוגרפיה מרוכזת.

חטיבת התרגומים פותחת בטקסטים אנטי-קולוניאליים. הטקסט הראשון הוא של פרנץ פאנון, מתוך ספרו *עור שחור, מסכות לבנות* (*Peau noire, masques blancs*). עבודתו של פאנון משלבת היטב עמדה פוליטית אנטי-קולוניאלית⁴ עם עמדה ביקורתית על המצב הפוסטקולוניאלי עצמו, והיא משקפת את מורכבותו של מצב זה. הפרק המתורגם, "ניסיונו הקיומי של השחור", עוסק בשאלות של צבע וזהות גזעית ובמבט הלבן הנכפה על השחור. כאשר השחור יוצא לרחוב, רץ אחריו ילד וצועק: "הנה כושי! אני מפחד מן הכושי". החברה הקולוניאלית מייצרת סטריאוטיפים על אופיו ה"פרימיטיבי" של השחור, על כישוריו הנמוכים ועל תאוותו המינית הבלתי ניתנת לסיפוק. "ארבעה כושים עם זקפה ממלאים קתדרלה", כותב פאנון בהתרסה, בהבינו שהשחור יעסוק בנוירוטיות בצבע עורו, כל עוד יחיה תחת שלטונו של הקולוניאליזם הלבן. בהקשר כזה, עומדות בפני השחור שתי אפשרויות פעולה. הראשונה היא לנסות להתעלם מצבע עורו, ברוח העמדה הליברלית, שהרי הנטייה להתעלם משאלות של צבע נחשבת מחווה ליברלית נדיבה. אלא שדווקא התעלמות משאלות של צבע בחברה שבה הצבע הוא מרכיב מהותי היא בעצמה מנגנון של דיכוי. על אופציה זו אמרה פעם טוני מוריסון, סופרת אמריקנית שחורה, שלא רק השמרנות או הגזענות משתיקות את השחור, אלא גם הליברליזם, כביכול מתוך אצילות נפש ונדיבות. האפשרות

4. במסורת המחשבה של אמה סֵזַר (Césaire) ושל ויליאם דיבוא (Du Bois) – על כך ארחיב בהמשך.

השנייה העומדת בפני השחור היא לבקש שיכירו ביופיו של הצבע השחור ("שחור הוא יפה"), אולם גם זוהי אופציה של דיכוי בחברה שמעריצה את ה"לובן". מיוט קפסיה (1948 Capécia), מולאטית ממרטיניק, מחוז הולדתו של פאנון, כותבת בספרה *Je suis martiniquaise* כי אינה יודעת ולא אכפת לה אם מאהבה הצרפתי (הלבן) נאה או מכוער. "כל שאני יודעת הוא שיש לו עיניים כחולות, שיער בלונדי ועור בהיר". במילים אחרות, מדובר בשתי אופציות של נזירוז. כדי להתמודד עם מציאות זו, השחור עוטה על עצמו מסכה לבנה, שהיא סוג של הכחשה. לימים, יבואו אחרים ויבקשו להפוך את המבט ולהצביע ביתר אסרטיביות על ה"לובן" כעל קטגוריה נזירוזית ולא טבעית (ראו הומי ק. באבא בספר זה; וגם Bhabha 1994). ובכל זאת, הטקסט של פאנון המתורגם כאן (בניגוד, למשל, לניתוח הפוליטי שהוא מציג בספרו *נדכאי האדמה*) אינו מקבל חלוקת דיכוטומיות פשוטות. מתוך מצב החירום וזוועות המאבק באלג'יריה, פאנון מזהה את המנגנונים המרחיבים את תפיסת המציאות הקולוניאלית מבינאריות פשטנית ("הם" מול "אנחנו") אל מציאות שעטנזית מורכבת. בהמשך ארחיב על פאנון ואטען, כי לנוכח המקורות ההיסטוריים של הגותו ניתן לראות בה בסיס פרדיגמטי לתחום כולו.⁵

לראשונה בעברית מתורגמים כאן שלושה פרקים מתוך ספרו של אלבר ממי, *דיוקנו של הכובש (Portrait du colonisé)*: "האם הקולוניאלי קיים?", "הכובש המתכחש לעצמו", ו"הכובש המשלים עם עצמו". אלבר ממי, יהודי טוניסאי, מתבונן גם הוא בכיבוש הצרפתי באלג'יריה, ובניתוח חריף וביקורתי הוא מצביע על הניגודים הפנימיים של מצב הכיבוש. בשונה מפאנון הוא מרחיב את יריעת הניתוח גם לסוגיות כגון כלכלה פוליטית, מעמד וניצול כלכלי; בדומה לפאנון הוא עוסק בשאלות מורכבות של זהות וגזענות. הוא מדגים כיצד גזענות היא חלק בלתי נפרד מן השיטה, הדורשת זכויות דמוקרטיות לכובש במולדתו, אולם מונעת אותן מן הנכבש. שיטה זו, טוען ממי, מכרסמת בסופו של דבר לא רק בצלמו של הנכבש אלא גם בזה של הכובש, והופכת את חברתו לבלתי דמוקרטית. משום כך, טוען ממי, אין "כובשים נאורים" ו"כובשים רעים" – יש רק "כובשים". בד בבד עם תיאור מצב הכיבוש הוא עוסק גם בשאלת זהותו שלו. שאלה זו נובעת אמנם ממקומו המיוחד כיהודי בתווך בין הכובש לנכבש, אולם הוא משקף נקודת מבט תיאורטית ואפיסטמולוגית אוניברסלית יותר. כפי שאמר על כך ז'אן-פול סארטר, ממי יכול לדבר בשם כל אחד ולספק את העדות הטובה ביותר בשם הקול

5. רוברט יאנג (Young 1990) מציין שניתן לראות בנדכאי האדמה את נקודת הפתיחה למה שמכונה לימודים פוסטקולוניאליים. עם זאת, יש להכיר בעובדה שעבודתו של פאנון מעוגנת במחשבה פילוסופית ופסיכואנליטית מורכבת, כמו גם בכתיבה אנטי-קולוניאלית קיימת כך, למשל, כמה מן הטענות החשובות של פאנון הופיעו אצל אמה סזר. בארט מור גילברט (Moore-Gilbert 1997) גורס שסזר עיצב גם את מחשבתם של הומי ק. באבא ושל אדוארד סעיד (ראו Kelley 2000).

האוניברסלי, דווקא משום שאינו מייצג אף אחד. מיקומו של ממי משקף בדיוק את המצב הפוסטקולוניאלי ואת מה שהומי ק. באבא מכנה "המרחב השלישי".

בפרק המתורגם מספרו *תרבות ואימפריאליזם* מתאר אדוארד סעיד מגוון של אסטרטגיות התנגדות, שאחת מהן היא "המסע פנימה והופעתה של ההתנגדות". זהו מסע של סוכנים ואינטלקטואלים מן "העולם השלישי", המנסים לפרוץ אל מעוזיו של המטרופולין המערבי, מצביעים על הסתירות שעליהן מושתת המערך התרבותי של האימפריאליזם האירופי ומצליחים לייצר תנופה של התנגדות. במילותיו של סעיד, פלישתם של סוכנים אלו, המייצרים "עבודה אנטי-אימפריאליסטית אינטלקטואלית ומלומדת פרי-עטם של כותבים מהפריפריה, השוהים במטרופולין כמהגרים או כמבקרים, היא בדרך כלל בגדר התפשטות של תנועות המונים גדולות אל תוך המטרופולין". סעיד מעיין בעבודותיהם של ארבעה כותבים פוסטקולוניאליים – ס.ל.ר. גיימס הטרינידדי, ג'ורג' אנטוניוס הערבי, רנדיט גוהא הבנגאלי וס.ח. אלאטס המלזי – השונים זה מזה ברקעם ובכיוונם שלהם. מתוך עיון זה מצביע סעיד על עבודת כלאיים תרבותית, המשבשת את האופוזיציות הקלאסיות שעליהן הצביע בספרו *אורינטליזם* (1978 [2000]). משום כך, סעיד גורס כי תנועת ההיסטוריה אינה מתנהלת באופן חד-צדדי כפי שהאמין הגל. תחת זאת, כלי הנשק של הביקורת נעשים חלק מן המורשת ההיסטורית של האימפריה, כשם שהכוחות האנטי-אימפריאליים גם הם אינם הומוגניים, אלא רצופי סתירות. טקסט זה של סעיד מדבר, גם אם לא במפורש, הן עם הטקסטים של באבא והן עם הטקסט של גיאטרי צ'קרוורטי ספיבק, המופיעים באנתולוגיה זו. עבודתו של הומי ק. באבא, ששניים ממאמריו מופיעים בחטיבת התרגומים, מסמנת נקודת ציון פרדיגמטית, כיוון שהיא מאתגרת כמה מן הפרמטרים שהיו מקובלים בספרות הפוסטקולוניאלית, בעיקר אלו שקבע אדוארד סעיד בסוף שנות השבעים.⁶ בשנות השמונים התמקדה עבודתו של באבא בחקר השיח הקולוניאלי, אולם בעוד שסעיד התמקד במזרח התיכון, הרחיב באבא את מסגרת הניתוח – כפי שעשו ספיבק ורבים אחרים – וכלל בה את ההיסטוריה של השלטון הבריטי בהודו. באבא טוען כי בין תקופת הקולוניאליזם המוקדם לבין התקופה הנוכחית מתקיים רצף ולא שבר. הוא מתייחס אל תקופתנו כאל "מציאות קולוניאלית מתמשכת" ומציע לצעוד מעבר לניתוח המבני הכולל

6. עבודתו של באבא נתפסת לעתים כמייצגת עמדה פוליטית מוחלטת. אולם, מבחינה תיאורטית היא מתארת מציאות דינמית ומורכבת אשר אינה מחליקה בקלות לקטגוריות דיכוטומיות של מזרח ומערב. גם סעיד הואשם בזמנו כמי שייצר עמדה שמרנית, שבסופו של דבר מחזקת את השיח ואת הפרקטיקה המערביים. איז'אז אחמד, למשל, טען שהתיאוריה הפוסטקולוניאלית היא תוצר של קבוצה פריבילגית, המנותקת מן המציאות היומיומית בעולם השלישי ובסופו של דבר משתפת בייצור תרבותי של חומרים ובהעברתם למטרופולין, ובתוך כך מטשטשת את העובדה שאנו חיים במציאות ניארו-קולוניאליסטית (Ahmad 1992; 1995).

מערכת של אופוזיציות בינאריות.⁷ במקום להתמקד באחד הצדדים (הכובש אצל סעיד והנכבש אצל פאנון), כאבא מבקש להצביע על ההדדיות שביחסים בין הכובש לנכבש, המתקיימים בתוך שוליים רחבים.

במאמרו "שאלת האחר: הבדל, אפליה ושיח קולוניאלי", באבא מדגיש שהניתוח הבינארי אינו מצליח להציג את האמביוולנטיות הגלומה ביחסים בין הכובש לנכבש (כפי שפאנון מראה במובהק בספרו *עוד שחור, מסכות לבנות*, Fanon [1952] 1967). אמביוולנטיות זו באה לידי ביטוי בשורה של דימויים: הנכבש נחשב פרא וקניבל, אולם בר־בזמן הוא גם משרת אינטימי האחראי על משק הבית; הנכבש מבטא מיניות משולחת רסן ועם זאת הוא מרוסן וצייטן; הוא נחשב פרימיטיבי ותמים ועם זאת מניפולטור מתוחכם. השיח לעולם אינו עקבי, אחיד או בטוח בעצמו. החקיינות היא יסוד מרכזי בניתוחו של באבא. מצד אחד, ניתן לראות בחקיינות חלק מתהליך השליטה של הכובש, ברוח ניתוחו של מישל פוקו את הכוח הפסטורי (למשל, Foucault 1977). הכובש נזקק לחקיינות כדי למשמע את הנכבש, המפנים את מערכת הערכים הנחוצה לשם משימת התרבות ולשם תחזוקת מעשה הכיבוש. מצד אחר, החקיינות היא גם מעשה אירוני, המשבש את אחדותו של ה"לובן" ומערער על אחידותו של הכובש. באבא מזכיר לנו שבכל התנגדות יש גרעין של שיתוף פעולה – ולעתים גם להפך: בכל שיתוף פעולה יש גרעין של התנגדות. הפרשנות של באבא מציגה מצע פוליטי של טשטוש וערעור במקום מאבק חזיתי. על אף חולשתו הפוליטית, הניתוח המבריק של באבא מתאר חלקים גדולים של האוכלוסייה החיה במציאות הקולוניאלית. במאמרו השני המופיע בחטיבת התרגומים, "החומר הלבן (היבט פוליטי של לובן)", באבא מערער על סמכותו של ה"לובן" כקטגוריה מהותנית, ומנסה לחשוף בתוככי מעטה ה"לובן" את היסודות הנאבקים זה בזה, אלה ההופכים אותו למה שהוא – צורה לא יציבה ומערערת של סמכות.

עבודתה של גיאטרי צ'קרוורטי ספיבק היא בבחינת אופוזיציה פנימית לשיח הביקורתי. גם אם אינה עוסקת בדה-קונסטרוקציה של השיח, כפי שהודתה בראיונות שנערכו עמה, היא מציבה אתגר לכותבים הביקורתיים, בין שהם הוגים אירופים ובין שהם בני "העולם השלישי" שהיגרו לאירופה. ספיבק מבקשת לייצר יתר-הטרונגניות של קולות, למשל בניסיון להשמיע את הקול הנשי, או במה שמכונה בעקבות אנטוניו גראמשי (Gramsci) "לימודי מוכפפים" (Subaltern Studies), או "לימודי מוכפפות". הפרויקט המונומנטלי של אדוארד סעיד, טוענת ספיבק, מסתכם בהומוגניזציה של ניסיונות היסטוריים שונים, או בהאחדה בין הקול הנשי לקול הגברי. עוד היא טוענת כי הודו והמזרח התיכון, על אף מרכזיותם, אינם יכולים לשמש מודל אחיד לכל החברות הפוסטקולוניאליות, וכי יש לכבד את השונות בניסיון ההיסטורי של חברות אלו. תרומתה המרכזית

7. למשל בספרים *אודיינטיזם של סעיד* (1978 [2000]) ונדכאי האדמה של פאנון Fanon [1961] 1990.

ביותר היא בהרחבת המושג האנליטי "מוכפפות" (subaltern) לקבוצות נוספות במורד ההיררכיה המעמדית, המגדרית והאתנית. במאמרה בספר זה ספיבק מציגה עמדה ביקורתית באשר לאפשרות של שיתוף פעולה בין הוגים רדיקלים מערביים לבין ה"מוכפפות" בחברות הפוסטקולוניאליות – אפשרות שעליה הצביע סעיד בספרו *תרבות ואימפריאליזם*. ספיבק מתנגדת בחריפות למעורבות הביקורתית של מישל פוקו ושל ז'יל דלז וליומרתם לייצג את ה"מוכפפות", כשם שהיא מתנגדת לכך שנשים מערביות תייצגנה נשים "מוכפפות". בבסיס הייצוג הזה, היא טוענת, ניצבת אותה הבטחה מופרכת לגאולת הסובייקט הקולוניאלי שהצדיקה את המעורבות האימפריאלית המוקדמת.

החטיבה השנייה באנתולוגיה זו עוסקת בישראל, והיא פותחת במאמרם של יהודה שנהב וחנן חבר, המציג את מתווה המחשבה הפוסטקולוניאלית כיום. המאמר דן בשאלות תיאורטיות הנובעות מן הפרשנויות השונות של המושג, עורך הבחנה תיאורטית בין מה שמכונה "פרדיגמת העולם השלישי" לבין לימודים פוסטקולוניאליים וממפה חמש מגמות מרכזיות במחקר הפוסטקולוניאלי: א. המעבר מפרספקטיבה בינארית לפרספקטיבה היברידית; ב. המעבר מאוריינטליזם לאוקסידנטליזם; ג. המעבר מפוליטיקה של "שחורות" לפוליטיקה של "לבנות"; ד. המעבר מהיסטוריה של תודעה להיסטוריה של שינוי; ה. המעבר משאלות לאומיות לשאלות פוסטלאומיות. לנוכח מגמות אלו, המאמר מציע רשימה חלקית של הדיון הפוסטקולוניאלי בהקשר הישראלי. אחריו מובאים עשרה מאמרים הקושרים בין פוסטקולוניאליזם לחברה הישראלית.

שני מאמרים עוסקים במושג "אוריינטליזם" של אדוארד סעיד ובאפשרות ליישמו בחקר החברה הישראלית. גיל אייל מנתח את יחסי הגומלין בין הגדרה עצמית לבין קביעת זהותו של האחר בשיח המזרחני. המחקר המזרחני, הוא טוען בעקבות סעיד, אינו רק מחקר על החברה האחרת. לא פחות מכך, זהו מחקר הנוטל חלק בהגדרת הזהות של מה שנחשב "החברה הישראלית". אייל מתמקד בהתגבשותו של "הכפר הערבי" כאובייקט מרכזי של השיח מאז שנות השישים, ומראה כיצד שימש "הכפר הערבי" בהיבט גם להגדרת זהותו של המיעוט הפלסטיני ולמיסוד השליטה בו, וגם לעיצוב זהותו של הרוב היהודי. במסגרת השיח המזרחני, שהחל להתפתח במודיעין ובצבא ואחר כך היגר אל האקדמיה, מבקש היהודי להגדיר את עצמו מערבי, רציונלי ומתקדם על דרך ההתבחנות מן הערבי. בשל כך מקבע השיח המזרחני את "הכפר הערבי" בתור סמל של מסורתיות ושל אי-רציונליות, הנתפסות כחלק מהותי של "האופי המזרחי". זאת ועוד, אליבא דאייל אין לטעון טענה רדוקציוניסטית כאילו "הכפר הערבי" הוא המצאה בלעדית של השיח המזרחני. הוא מעגן זאת בהקשר הפוליטי הכולל של הממשל הצבאי, הפקעת הקרקעות ופרקטיקות מדינתיות דומות של תכנון לאומי. גבריאל פיטרברג בוחן טקסטים של היסטוריונים מקצועיים וטקסטים של מערכת החינוך במטרה לאתר את נוכחותו של שיח אוריינטליסטי בשתי היסטוריוגרפיות לאומיות: המצרית והציונית-ישראלית. הוא מצביע על אחידות

רבה בתפיסה הלאומית-מצרית של האימפריה העות'מאנית, תפיסה שבבסיסה הבנה מהותנית של ההיסטוריה. היסטוריונים מצרים הפנימו את הייצוג האוריינטליסטי של המזרח התיכון ושל האיסלאם, כפי שעוצב במהלך המאה ה-19; במקרה הציוני, לעומת זאת, ההיסטוריונים היהודים היו חלק בלתי נפרד מן האוריינטליזם האירופי. פיטרברג מראה כיצד בשנות השבעים של המאה ה-20, במסגרת שיח של "פלורליזם עדתי", התרחשו הפנמה והטמעה של מה שמכונה "יהדות המזרח" אל תוך הנרטיב ההגמוני-אירופי של הציונות.

מאמרה של שרה חניסקי מייבא את הדיון הפוסטקולוניאלי אל פוליטיקת הזהויות בישראל. חניסקי טוענת שהזהות האשכנזית היא קורבן של אידיאולוגיית שלילת הגלות. היא מתמקדת בשדה האמנות הישראלית ומצביעה על קשר שיטתי של השתקה ודחיקה (שמקורו בתרבות הלאומית) של מסורות דיאספוריות-אשכנזיות. עבודתה של חניסקי (כמו זו של רימון-אור בהמשך) מתרחקת מן הטענה הסעידית ונשענת במובהק על מאמרו של הומי ק. באבא, "החומר הלבן", המופיע באנתולוגיה זו. חניסקי משתמשת בטענה של באבא כדי לערער על הקשר בין לובן למערביות ואשכנזיות. לא רק התכנים הדיאספוריים מושקעים, היא טוענת, גם עצם קיומו של מנגנון ההשתקה מוכחש. הכחשה זו מתאפשרת משום ששדה האמנות הישראלית נוטל באופן קבוע את אבקת ההלבנה האירופוצנטרית; משום שאשכנזיות נתפסת כשוות ערך למערביות, כך שכל טענה לאשכנזיות נופלת אל מלכודת המערביות; ומשום ששדה הידע של ההיסטוריה ושל הסוציולוגיה הביקורתיות אינו ערוך להתמודד עם תופעה פוסטקולוניאלית קלאסית, שבה המדכא הוא בורבזמן גם מדוכא.

מאמרה של ענת רימון-אור מצביע על סוגיה מטרידה בדיון הציבורי. לעתים מתקבל הרושם, היא טוענת, שהקריאות "מוות לערבים" מפריעות את מנוחת הציבור הישראלי הרבה יותר מן המוות הממשי הנגרם לערבים בידי יהודים. הקריאות "מוות לערבים" מזוהות בדרך כלל עם ציבור מזרחי בעל סטטוס נמוך, שנחשב ימני ולאומני, בעוד שההרג של ערבים המתבצע באופן ממוסד (ושהיה שמור במשך שנים גם לשמאל המיליטריסטי) מקנה למבצעיו יוקרה בחברה הישראלית. המחברת עוסקת במקומם המפוצל של המזרחים בתוך החברה הישראלית וטוענת ש"מוות לערבים" כאקט של דיבור (speech act) הוא חלק ממאבק נגד פיצולה של הזהות המזרחית, ויש בו ניסיון לייצר עמדה קוהרנטית, אשר בורבזמן תומכת בשיח הציוני וגם חותרת תחתיו. אבחנתה של רימון-אור לגבי "הסנטימנט הלאומני" המזרחי ומעמדו השונה מזה של "הסנטימנט הלאומני" האשכנזי באה לידי ביטוי בולט גם בדיון הציבורי בכיבוש כיום. קל לראות כיצד הציבור המזרחי מוצג כמי שמבטא תחושות לאומניות-קיצוניות, בעוד ש"הציבור התרבותי" שמגבה את מנגנון הכיבוש וההרג (משפטנים, פקידי ממשל, מורים, אינטלקטואלים, סופרים ומשוררים) מוצג במונחים ליברליים ונאורים.

מאמרו של עזמי בשארה בוחן את שאלת הלאומיות הן בשדה המציאות

ההיסטורית בת־זמננו והן בשדה האבחנות האנליטיות של הפילוסופיה הפוליטית. בשארה מנתח את מערכת היחסים בין לאומיות, לאומנות והחברה האזרחית. הוא אינו סבור כי השייכות הלאומית והשייכות האזרחית סותרות זו את זו, אולם הוא מבקש להבחין בין שייכות לאומית במסגרת האומה האזרחית לבין שייכות אזרחית במסגרת החברה הלאומית. הוא משרטט תוואי בעל השלכות מפורשות על היחסים בין הרוב היהודי לבין המיעוט הפלסטיני בישראל, תוואי שעל פיו האומה משתחררת מן הלאום ומזוהה בהדרגה עם החברה האזרחית: "הלאום הופך לעוד זהות, לעוד שייכות של האדם המודרני לצד הקהילה הקטנה יותר, זהות שאין להכפיפה לעקרונות נעלים ממנה, אבל גם אין להפוך אותה עצמה לעיקרון עליון". מבחנה האמיתית של החברה האזרחית, על פי בשארה, הוא ביכולתה להתייצב מול הלאומנות וליצור מרחב ציבורי בשטח שבין אומה ללאום.

מאמרו של דניאל בויארין בוחן היבטים של מיניות ומגדר בתפיסת הלאומיות של הרצל. תוך קריאה משווה בקטעים ממכתביו של פרויד ומן המחזה *הגטו החדש* של הרצל, בויארין מצביע על דמיון בין השניים: שניהם ראו היבט מיני ב"מחלה" הגלותית של הגבר היהודי (נשיות), ושניהם ראו בציונות, המחקה את הגבריות הארית, תרופה למחלה. בויארין ממקם את התפיסה הזו בין גישות קולוניאליות ואוריינטליסטיות שרווחו בתרבות מרכז אירופה, ומראה כיצד התגלגלו בה פרקטיקות תרבותיות של עיצוב וביטוי הגבריות הארית־נוצרית שהיו נפוצות באותה עת. הוא רואה בציונות חיקוי מתבדל של הגבריות־הארית, תוך הפנמת עיקרי הדימוי האנטישמי של היהודי ומבקש להתגבר עליו באמצעות יצירת תנאים חדשים, שבהם יוכל החיקוי להיעשות למקור – דגם חדש של קיום יהודי. התנאים האלה הם תנאים של כיבוש קולוניאלי. אבל בויארין עומד על כך שהציונות איננה עוד ענף של הקולוניאליזם האירופי, אלא מודל שונה, שכן למתיישבים היהודים לא היתה מדינה־אם; מסגרת החיקוי הדגישה את ההעדר הזה, תוך שהיא הופכת אותו למוקד של תשוקה, שבו המדינה־האם מזוהה עם ארץ היעד.

מאמרו של אמנון רז־קרקוצקין בוחן, באמצעות דיון בהגותו של גרשם שלום, את הדיאלקטיקה שבין משיחיות לגאולה כמכוננת את המסגרת האוריינטליסטית של הלאומיות הציונית ואת מקומו של הדיון התיאולוגי בתוכה. רז־קרקוצקין טוען שהאזהרה מפני סכנת המשיחיות מייצרת אמנם דימוי של הציונות כנאורה וכחילונית, אבל בר־זמן התפיסה הלאומית החילונית־לכאורה מבוססת על גרעין תיאולוגי ואוריינטליסטי. יתר על כן, בתווך שבין משיחיות לגאולה בדיון האוריינטליסטי לא נותר מקום לדיון בפלסטין כישות ממשית, כמו גם לערבי הקונקרטי, להיסטוריה שלו ולקיומו החברתי והפוליטי. ניתוח זה מביא את רז־קרקוצקין לדון בדו־לאומיות כמסגרת תיאורטית אפשרית שתסייע לשבירת המערכת המיתולוגית הנוצרת מכוח ההבחנה בין גאולה למשיחיות. שני מאמרים בקובץ עוסקים בניתוח פוסטקולוניאלי של שדה הספרות. מאמרו

של חנן חבר מבקש לחשוף את האלימות ואת השברים הכרוכים במעבר מספרות עברית לספרות ישראלית, ואת האופן שבו מעבר זה משרת את האידיאולוגיה הלאומית. חבר החל במהלך זה עוד בגיליון הראשון של *תיאוריה וביקורת*, שם ניתח את אופני ההתקבלות של *ערבסקות* לאנטון שמאס ואת אפשרות הכתיבה של "ספרות עברית" בידי פלסטיני. בתור ביטוי למימד המרחבי בתפיסה הפוסטקולוניאלית, חבר מנתח את דימוי המפה – המפה הטופוגרפית – כאתר מרכזי של דינמיקת יחסי הכוח בהתפתחותה של הספרות הישראלית.

מאמרו של איתן בר-יוסף מתאר סצנה קולוניאלית של ציוני המבקר בשנות השלושים בזימבבווה (של היום), המוכרת לנו כארץ זולו של נחום גוטמן. בר-יוסף חושף לא רק את המימד האוריינטליסטי בסיפורו של גוטמן, אלא גם את מה שהוא מכנה "פנטזיה קולוניאלית מובהקת בלב התרבות העברית של שנות השלושים". הטקסט והמפגש המוזר של גוטמן עם יאן סמאטס, הגנרל הבורי שאותו נשלח לצייר, מטרימים לטענת בר-יוסף את הקשר העתידי בין ישראל לדרום אפריקה, ומצביעים על מעמדה של אפריקה כפוטנציאל השחור של היהודי הציוני, כמו גם על הפנטזיה של הלובר.

הטקסט של גרשון שפיר הוא הקדמה למהדורה השנייה של ספרו *קרקע, עבודה והסכסוך הישראלי-פלסטיני*, שטרם ראה אור בעברית. זהו ספר ראשון מסוגו שבו חוקר ישראלי מציג טיעון מובנה על בסיס השוואתי, התומך בקביעה שאת ההתיישבות הציונית בפלסטין יש להבין כתופעה קולוניאלית ולפרשה במסגרות תיאוריות מוכרות של קולוניאליזם. שפיר דן בהתפתחויות שחלו בישראל בשיח על הקולוניאליזם מאז פרסום המהדורה הראשונה של ספרו. למרות שאין הוא עוסק בכך במפורש, כדאי לשים לב לקשר רב-הרובדים בין הסכמי אוסלו לבין אפשרויות הדיון בקולוניאליזם ובשאלת פלסטין.

ב-2002 מלאו חמישים שנה לפרסום ספרו הקלאסי של פרנץ פאנון, *עוד שחור, מסכות לבנות*. עבודתו והתחבטויותיו האישיות משקפות במידה רבה את מורכבותו של המצב הפוסטקולוניאלי בכללו. פאנון, יליד מרטיניק, מונה ב-1953 על ידי ממשלת צרפת לראש המחלקה הפסיכיאטרית בבית חולים באלג'יר, ובמהלך שירותו שם נחשף לתוצאות הטרטיות של הכיבוש הקולוניאלי. הוא היה עד לכוחות צרפתיים הנכנסים אל בית החולים ומוציאים ממנו פצועים אלג'ירים בלי שקיבלו טיפול הולם. הוא חזה כמו עיניו ברופאים שסירבו לטפל בלוחמים אלג'ירים פצועים ואף היו שותפים לעינויים של מורדים. פאנון תיעד את הזוועות, ניסח מכתב התפטרות מבית החולים, עקר לטוניסיה והפך לאחד המבקרים החריפים של הקולוניאליזם האירופי. חציית הקווים שלו היתה דרמטית. ב-1957 הצטרף פאנון לחזית לשחרור לאומי של אלג'יריה (FLN). פאנון לא זכה לראות את אלג'יריה בעצמאותה, שכן הוא נפטר ממחלת הלוקמיה ב-1961. אף כי נפטר בגיל צעיר, בן 36, הותיר אחריו כתיבה ענפה שנחשבת היום ליסודות התיאוריה הפוסטקולוניאלית. מלבד *נדכאי האדמה ועוד שחור*, *מסכות לבנות*, כתב גם את הספרים *הקולוניאליזם הגוסס* (Fanon 1965) ו*למען המהפכה האפריקנית*

(Fanon 1967) – קובץ מאמרים שפרסם בצרפתית ובערבית בעיתון המחתרתי של ה־*el-Moudjahid*, FLN.

כפי שצינתי בראשית דבריי, הטקסט של פאנון המופיע בספר זה (מתוך עור שחור, *מסכות לבנות*), העוסק בניסיון הקיומי של השחור, מתאר גם את הפתולוגיות שבהן נתקל פאנון בהתנסותו האישית במרטיניק, באלג'יריה ובמרוקו. עבודתו רצופה בשפה פסיכואנליטית, אקזיסטנציאלית ופנומנולוגית, וניכרת בה השפעתם של הגל, דיבוא, סֶזַר וסארטר. פאנון מדבר על הקושי של השחור (העבד) להשתחרר מן האדון, ויותר מזה – על רצונו של העבד להיחלשות לאדון. השיטה הקולוניאלית מתאפשרת, בין השאר, בשל הבלבול הזה, בשל התשוקה ההדדית להתחבר ולא להיפרד. האדם הצומח מתוך השיטה הקולוניאלית ומן הניוון שהיא גוזרת הוא אדם מפוצל. הוא מפוצל גם כאשר הוא מזדהה עם המדוכא באלג'יריה וגם כאשר הוא מזדהה עם התוקפן. פיצול זה מעכב, באופן טבעי, את המאבק הבלתי מתפשר לשחרור, ומאפיין את המצב הפוסטקולוניאלי גם לאחר השחרור מן הכיבוש הישיר. שתי נקודות ציון חשובות בהגותו של פאנון הן ההוגים ויליאם דיבוא (Du Bois), אמריקני שחור, ואמה סֶזַר (Césaire), בן מולדתו של פאנון ממרטיניק. דיבוא, שלמד בברלין בסוף המאה ה־19, שם פרחו באותה עת הרעיונות ההגליאניים, הציג בעבודתו⁸ את המושג "תודעה כפולה". תודעה כפולה משקפת את חייו הכפולים של שחור אמריקני; הפתרון לה, לדידו, יבוא רק עם ביטול הסגרגציה האתנית והשגת שוויון מלא. סזר פרסם ב־1950 את חיבורו המפורסם *Discourse sur le colonialisme* (Césaire [1950] 2000). טקסט פואטי זה, שהושפע בין השאר מן התנועה הסוריאליסטית בצרפת, הפך לאחד הטקסטים הקלאסיים של המאבק האנטי־קולוניאלי. בהיותו מעוגן במסורת ההגליאנית, סזר מדגים כיצד הקולוניאליזם הופך את הכובש לברברי ומביא להידרדרותה המוסרית והתרבותית של אירופה. "ציביליזציה שאינה מסוגלת לפתור את הבעיות שהיא עצמה יצרה היא ציביליזציה דקדנטית" (שם, 31), אומר סזר. ציביליזציה המשתמשת ברעיונותיה לצורך הטעיה היא ציביליזציה גוססת. סזר גם מפתח לראשונה את המושג "שחורות" (negritude), ויחד עם אינטלקטואלים שחורים אחרים הוא עושה להקמתה של תנועה לשחורות המתנגדת לטמיעה (Kelley 2000).

פאנון הושפע מרעיונות אלו ישירות ובעקיפין. אולם באופן לא מפתיע, הפתולוגיות שהוא מתאר ובעיקר הפיצול של משיכה ודחייה, המתגלמים בזהותו של כל סובייקט קולוניאלי, מופיעים גם אצל פאנון עצמו, שחצה את הקווים כמה פעמים. כמו סזר, גם הוא עזב את מרטיניק, ולמעשה ברח מן הקולוניה שבאיי הודו המערבית ולא שב אליה עוד. בפריס גילה שאין הוא יכול להימלט מזהותו השחורה וברח דרומה לעיר ליון. אחר כך הצטרף אל כוחות הכיבוש

8. ובייחוד בספרו Du Bois 1903, *The Souls of Black Folk*.

הצרפתי, התפטר וערק למחתרת האלג'ירית ואז נאלץ לעזוב לטוניסיה. לפאנון לא היו תעצומות הנפש לחזור למרטיניק ולאמץ שם חלק מן התוכנות הקולוניאליות והפוסטקולוניאליות שפיתח באלג'יריה. הוא העדיף להילחם בגזענות ובקולוניאליזם במחוזות אחרים. כפי שהעירה סימון דה בובואר בזיכרונותיה, פאנון חש מבוכה כפולה, הן משום שאינו נלחם בעבור אדמתו שלו (מרטיניק), והן משום שנלחם על אדמה שהוא זר לה (אלג'יריה). אולם למרות שכמה מן המתנגדים לפאנון, שהונעו בעיקר מתוך קנאה, קראו ל"דה-פאנוניזציה של אלג'יריה", פאנון עצמו ראה קשר ישיר בין שני המאבקים הללו. פאנון מגלם במעבריו הגיאוגרפיים והזהותיים טיפוס סימבולי החוצה גבולות ותודעות. הוא מוכיח בביוגרפיה שלו כי כל סובייקט קולוניאלי נמצא ב-בוזמן בכמה מרחבים פוליטיים ומפתח, בשל נסיבות חייו, תודעה מרובת-פנים, המאפשרת לו לאמץ נקודות מבט מגוונות. אלא שבשיח המראות הזה נעלמת לעתים ההתנגדות ה"טהורה" שעליה דיברו ההוגים האנטי-קולוניאליסטים המוקדמים. המדוכא מאמץ פרקטיקות ומנהגים של הקולוניאליסט ומבקש לדבר בשפתו ולאמץ את חזונו. במובן זה, המציאות הקולוניאלית הגיעה לנקודת אל-חזור: הפרקטיקות הקולוניאליות חקוקות בלבה של החברה המשוחררת. זהו המצב הפוסטקולוניאלי.

המצב הפוסטקולוניאלי הוצג במלוא עוצמתו במחזה *פרגודים* שכתב ז'ן ז'נה. המחזה הועלה על בימת התיאטרון בישראל ב-2002 בבימויה של אופירה הניג (בתרגומו הנפלא של דורון תבורי). ז'נה צועד יד ביד עם התיאוריה הפוסטקולוניאלית של פאנון בהלכו אל מעבר לשאלת השחרור, בערערו על ההבחנה החד-משמעית שבין מדכא למדוכא ובהצביעו לא רק על ההתנגדות של הנכבש לכובש, אלא גם על שיתוף הפעולה הטרגי ביניהם. ז'נה מצביע לכל אורך הטקסט על האופן שבו המדוכא מפנים את נקודת המבט של המדכא. אולם החשוב מכל: גם עם מותו של הקולוניאליזם, מתברר שהוא עדיין חי ובוטט. המציאות הפוסטקולוניאלית ממשיכה להטביע את חותמה בתודעת אלו שנלחמו להשתחרר מעולה. מבטאת זאת היטב אחת מזקנות הכפר, המצביעה על כוחות המהפכה ההופכים לשיקוף מדויק של כוחות הכיבוש: "שהם יהיו המודל שלכם – להיות ההשתקפות שלהם – זה כבר להיות הם: מצח אל מצח, אף אל אף, סנטר-סנטר, כרס-כרס, ולמה לא, אלוהים, למה לא לעשות אתם אהבה, פה אל פה, נשימה-נשימה, לשון-לשון, צעקה אל צעקה, חרחור אל חרחור..." ואחרת מחרה-מחזיקה אחריה: "מהר לקח להם, ללמוד, כנראה בטח יש פטפון בכל מחלקה שמנגן אותה מנגינה כל היום וכל הלילה". כך, החירות והשחרור מלווים אצל ז'נה בקבלת הרוע, בשבירת הסדר החברתי, בחקיינות ובנירוזה. "רוע, רוע נפלא, אתה שנשארת לנו כשהכל מתפורר", נשמעת הקריאה עם גסיסתו של הקולוניאליזם הישן. מצבה הטרגי של אלג'יריה בימינו כמו מאשש את אמירתו של ז'נה. כאמור, ספר זה רואה אור מעט אחרי מלאות חמישים שנה לצאת ספרו החשוב של פרנץ פאנון, והפרק המתורגם והמואר בהארות הממקמות את

הטקסט בהקשרו ההיסטורי והפילוסופי משמש בסיס פרדיגמטי לספרות הפוסט-קולוניאליסטית כולה.

אני רוצה להודות לכמה אנשים שסייעו להוצאת הספר לאור. תודה לעדי אופיר, לדן דינר, לחנן חבר, ליוסי יונה, לג'אד נאמן ולחגי רם על הערותיהם ועל הצעותיהם באשר לתכנים של אנתולוגיה זו. תודה לשמשון צלניקר, ראש מכון ון ליר בירושלים, ולעוזי שביט, מנהל הוצאת הקיבוץ המאוחד, על החלטתם המשותפת להוציא לאור את הספר. תודה מיוחדת לשרה סורני, מנהלת מחלקת הפרסומים במכון ון ליר בירושלים, שתמיכתה, קריאתה, מקצועיותה יוצאת הדופן ועצותיה החכמות הביאו את הספר לצורתו הנוכחית; ולאורנה יואלי שעשתה עבודה מצוינת באיכותה בעריכת המאמרים. חלק מן המאמרים נערכו בעבר בידי כמה עורכות לשון ואני מודה להן על כך.