

מפה של חול

מספרות עברית לספרות ישראלית*

חנן חבר

החוג לספרות עברית, האוניברסיטה העברית בירושלים

ליל שָׁרָב

אֶכֶן מְקִיר תִּזְעַק — אִם עוֹד לֹא זָעָקָה.

עִיר תִּפְצֹחַ בְּשִׁיר — אִם עוֹד לֹא שָׁרָה.

תִּיר בְּמֶלֶח. אִשָּׁה הָרָה.

קָצִין בְּכִיר.

רוּחַ תִּגְדֹּל לֵים — אִם עוֹד לֹא יִרְדָּה.

גוֹף גְּמִישׁ יִחַשֵּׁק אֶת הָדָם.

אִשָּׁה מְאֵתְמוֹל. מִפֶּה שֶׁל חוֹל.

אָדָם לְאָדָם.

הַנוֹף מְאֵבֵד אֶת שְׁמוֹ — אִם עוֹד לֹא אֵבֵד.

אֶבֶק הָרְחוֹב נִהְפֵּךְ שׁוֹב לְחוֹל נוֹדֵד.

שְׁטֵר שֶׁל מְאָה. צֶבַע שֶׁל דָּלֶת,

הָיֹת בּוֹדֵד.

נתן זך (1955 [1974, 12]).

"יחס הכבוד" או האפולוגיה משתדלים לכסות על המומנטים המהפכניים במהלך ההיסטוריה. להם חשוב יותר מכל ליצור המשכיות. הם מייחסים משקל רק לאותם גורמים ביצירה, שכבר נכללו בהשפעתה בדיעבד. נעלמים מהם הצוקים והבליטות המשמשים נקודת אחיזה למבקש להגיע מעבר להם (בנימין 1996, 114).

* תודה לעדי אופיר ולמיכאל גלזמן על הערותיהם. נוסח מוקדם של המאמר פורסם כ: Hever, Hannan, 2000. "Mapping Literary Space: Territory and Violence in Israeli Literature," in *Mapping Jewish Identities*, ed. Laurence J. Silberstine. New York and London: New York University Press.

א. מעבר אֵלים מ"ספרות עברית" ל"ספרות ישראלית"

בתור אזרחים קיבלנו אנחנו מידי מדינתנו תעודת זהות. אך בתור אנשי הרוח היא צריכה לקבל מידינו תעודת זהותה. ותעודה זאת אשר ניתן למדינתנו תטיל עלינו גופא חובות ותפקידים נעלים לתורה ולתעודה (קריב 1956, 244).

בדברים אלה, שאמר אברהם קריב בוועידת אגודת הסופרים העברים בחנוכה תש"י, הוא הצביע וגם העיד על תפקידה של הספרות כמכוננת, כבונה וכמייצרת את זהותה של המדינה. קריב הציג את הספרות במדינת ישראל כאמצעי, כמכשיר, שדרכו אפשר לייצג ובעיקר לייצר הזהות עם הקהילה הלאומית, ובדרך הזאת גם לעצב אותה כספרות שהסובייקט הלאומי הקולקטיבי הוא נושא זהותה. ההזדהות שנוצרת היא עם קהילה שאפשר להבין אותה כקהילה הלאומית המדומיינת בנוסחו הידוע של בנדיקט אנדרסון (1999).

בחזית, על פני השטח הגלויים של השיח הישראלי, המהלך של כינון הזהות באמצעות הספרות מציית למנגנון של בניית זהות שיש בו מידה לא קטנה של אחדות ושל קביעות. בתוך העושר הרב והמורכבות האדירה של השפע הספרותי לסוגיו ולגלגוליו, במשך יותר מחמישים שנות המדינה, אפשר להצביע על אחדות וקביעות אלה דרך ההופעה הקבועה והבלתי פוסקת של דפוסים חוזרים של שימוש במושג "ספרות ישראלית". דפוסים אלה חוזרים וממציאים את "הספרות הישראלית" כשהם חוזרים על עצמם ועל זיהוים ככזו שוב ושוב. אבל למעשה הם מיוסדים על מנגנון סיפורי התואם, במידה רבה, את הסיפור הציוני ההגמוני, שהוא סיפור טלאולוגי המוביל מגולה לגאולה ושתחילתו קודמת בהרבה ל"ישראליות": תחילתו של הסיפור הוא בהפיכתה של "הספרות העברית", זו שנוצרה בגולה ואחר כך היגרה לארץ-ישראל, ושתו הזיהוי המוצהר שלה הוא הלשון העברית — ל"ספרות ארצישראלית", שתו הזהות שלה הוא הטריטוריה. ואילו השלב הבא של הסיפור הוא הפיכתה של "הספרות הארצישראלית" ל"ספרות ישראלית", שתו הזהות שלה הוא מדינת הלאום הריבונית: מספרות של עם בגולה — דרך ספרות של עם על אדמתו — ועד לספרות של עם ריבוני במדינת הלאום שלו; מספרות שמאופיינת על פי שפתה, לספרות שמאופיינת על פי מיקומה, לספרות שמאופיינת על פי המבנה הריבוני שבתוכו היא נוצרת. כך חוזרת על עצמה, שוב ושוב, הדרך שבה מכוננים הטקסטים האלה זהות קולקטיבית. שוב ושוב מסופרת בהם וריאציה על הסיפור הבסיסי של קולקטיב בעל מקור משותף ועם עבר משותף, שעובר יחד תמורה, טרנספורמציה משותפת, שבמהלכה הוא רוכש לעצמו זהות לאומית חדשה, מודרניסטית, שהופכת את העבר ואת ההווה למרכיביו ההכרחיים של עתיד משותף. אך יותר מכך ברור שהטרנספורמציה הזאת מממשת תהליך של התערות במרחב ובתוכו: באדמה, בטריטוריה, כשהאנשים שחיים עליה הם ריבוניים וכשהמימוש הטיפוסי לריבונות הזאת הוא מדינת הלאום. בניית הזהות הלאומית כוללת בתוכה, בדרך זו או אחרת, את המפגש עם הטריטוריה ואת פרויקט הריבונות והבעלות עליה, בין אם כשלב

שיש להתקדם אליו, בין אם כאירוע שאירע בעבר ובין אם כאירוע שזמן הסיפור נאחז בו ומתמקד בו.

חקר הספרות וביקורת הספרות העברית קראו בדרך כלל את הטקסטים הספרותיים כמייצגים נאמנה את המטה-נרטיב הטלאולוגי הציוני, המתקדם מגולה לגאולה. בולט בהם מפעלו ההיסטוריוגרפי של גרשון שקד (1993), שקרא את התפתחות הספרות העברית במאה השנים האחרונות כפרויקט שדרך המלך שלו מצייתת למטה-נרטיב הציוני. לעומת קריאה זו, המכפיפה את התופעה הספרותית לציוויו של מטה-נרטיב ציוני ומוחקת או עוקפת את התופעות המערערות והמכשילות את הרהיטות של הנרטיב הזה, אפשר להציב קריאה פוסטקולוניאלית של הספרות העברית והספרות הישראלית. קריאה כזו מבקשת לאתר את ההקשר הקולוניאלי, האלים, של ייצור וקליטת הספרות כחלק מפרויקט רכישת הבעלות על הטריטוריה, שההתנגדות לו והמעקשים בדרכו משפיעים רבות על הקוהרנטיות של הייצוג הספרותי של מהלך כיבוש. קריאה כזו, על כן, מבליטה דווקא את החריקות ואת אי-ההתאמות בטקסטים הספרותיים, המאפשרות לראות את פעולות הטקסט הספרותי כמי שמסתיר את האלימות שבמעשה הקולוניאלי, שבמסגרתו יהפוך היהודי לעברי ואחר כך יהפוך לישראלי, ובכך – על ידי הסתרתה – גם מצדיק אותה.

קריאה פוסטקולוניאלית היא קריאה ביקורתית של הנרטיב הלאומי, שאינה קוראת אותו במונחייו שלו, ובכך חוברת להסתרת האלימות, אלא חושפת את שכריו שאותם הוא מבקש להסתיר ולהבליע. את היחסים בין הנרטיב הלאומי ל"אחרים" שלו מבקשת הקריאה הפוסטקולוניאלית להציג בצורה לא דיכוטומית ולא סימטרית, כשהצורך להתגבר על ה"אחר" מחייב להעניק לו נוכחות שאינה מאפשרת למצות אותה רק במונחי הקוהרנטיות של הנרטיב השליט. אך כפי שיוצג בהמשך, בניגוד להאשמות רווחות נגד הספרות והשיח הישראליים, למשל בתחום המיפוי כאילו העלימו את האחר באופן מוחלט (בנבנישתי 1997, 29–7), בדרך כלל ההדחקה של האחר אינה מבוצעת בה באופן מלא; במקום למחוק, מוצגים לרוב תהליכים של מחיקה. האחר אינו מוסתר לגמרי, אלא הוא מיוצג בדיוק כדי שניתן יהיה תמיד למחוק אותו, כלומר, לשלוט בו דרך פעולת המחיקה, ולא להעלים אותו ו"לאפשר" לו קיום ב"מקום אחר".

כל מדינות הלאום נולדו וייסדו את עצמן על אלימות, כתב ז'אק דרידה, "שכן בייסוד החוק או במוסדותיו אותה בעיה של צדק תוצב ותיפטר באלימות, היינו – תיקבר, תוכחש, תודחק. הפרדיגמה הטובה ביותר לכך היא ייסוד מדינות הלאום, או המעשה המכונן של חוקה, שמבססת את מה שמכונה בצרפתית 'מדינת חוק' (Derrida 1992, 963). הכינון של עם ריבוני על אדמתו כרוך בהפעלת אלימות של כיבוש, של השתלטות על הטריטוריה הנחשקת וגם של גירוש, שמאפשר התערות ריבונית באדמה. כלומר, השלב ההכרחי הזה בכינון הלאומי, תהליך ההתערות בטריטוריה כמרחב הכרחי בטרנספורמציה לזהות ריבונית, הוא שלב אלים והוא שלב שזמניותו אינה מסתיימת: על ההתערות הזו להופיע כחוזרת

על עצמה שוב ושוב כדי להצדיק עצמה וכדי להמשיך ולקיים את השליטה בטריטוריה, שלעולם ממשיכה להיות מאוימת, הן פיזית והן מוסרית.

הקריאה הפוסטקולוניאלית של הספרות העברית צריכה, במקביל, להיות ערה לכך שהמקרה היהודי אינו חופף למקרים אחרים וידועים של קולוניאליזם – ולו רק בשל העובדה שהמצב הקולוניאלי היהודי הוא כפול: הוא מצבם של מי שבאו אל המזרח מן המערב והשתלטו עליו, מצד אחד, אבל גם, מצד שני, מי שהתקיימו כ"אחר" הקולוניאלי באירופה. הכפילות הזאת של כובשים ונכבשים כאחד אמנם מכניסה מימד אמביוולנטי לעמדה היהודית כלפי הטריטוריה (בויארין 1997; Shohat 1997), אבל אפילו אמביוולנטיות זו אינה יכולה לטשטש את הפעלת הכוח היהודי שאותה מבקש הטקסט העברי להסתיר. עם זאת, היא הקלה על ניסיון של הקריאות המקובלות של ספרות זו לטשטש את העובדה כי הטקסט הישראלי מבקש, כפי שיוצג להלן, להעלים את האלימות הכרוכה בעצם הכתיבה הישראלית על הטריטוריה הישראלית ובתוכה.

אך על אף כל מאמצי הטשטוש, ועם כל השינויים הז'אנריים והפואטיים, מה שנותר קבוע ועמיד כשלב הכרחי בכל הגלגולים של הסיפור הטלאולוגי הנפוץ הזה של בניית הזהות של "הספרות הישראלית" הוא המפגש עם המרחב, עם הארץ ועם הריבונות עליה. נוכחות המרחב כנקודת מפנה, כשלב הכרחי, חוזרת ונשנית בסיפור הבסיסי של הכינון הלאומי, שמממש תהליך של התערות ריבונית באדמה, בטריטוריה. כדי להעלים את האלימות שהתערות הריבונית בטריטוריה כרוכה בה, כאמור, הסיפור הלאומי הוא כמעט תמיד סיפור זהות שהמרחב המיוצג בו הוא תמיד מרחב של "אחרי" האירוע: מרחב קולוניאלי – המיוצג באופן פוסטקולוניאלי, היינו, בשלב של אחרי מאמץ ההתערות, שעם זאת אינו מצליח להסתיר לחלוטין את התהליך שהוביל אליו, על כשלי ומעידותיו. הייצוג שלו הוא ייצוג שלאחר הכיבוש, לאחר המאבק, שכן הייצוג הלאומי-ציוני ההגמוני מבקש לחפות על האקט האלים של ההתחברות עם הטריטוריה.

ייצוג זה, של "לאחר ההתערות", תורם את חלקו למאמץ נוסף שנעשה בטקסט הספרותי: המאמץ לבטל את הניגוד שנוצר בין יהודיות, מצד אחד, הנתפסת כקבועה לאורך זמן, לבין הישראליות, מן הצד האחר, הנתפסת דווקא כשבר ברציפות של החתירה לשליטה בטריטוריה החדשה-ישנה. ואולם, המאמץ עצמו הוא שמהווה עדות על הקונפליקט, ועל כן הוא גם מעיד על כך שהחלקה הזאת של הקונפליקט בין יהודיות לישראליות, כמו ההחלקה של הקונפליקט הכרוך בהתערות בטריטוריה, היא תמיד אלימה. במונחיו של פול קארטר (Carter 1988), המצביע על כך שהשאלה "מה אירע?" היא שאלה רוויית הנחות ומאויים, אפשר לדבר על ההיסטוריה של התרבות העברית המודרנית כהיסטוריה אימפריאלית, שיותר משהיא רוצה לחקור – היא רוצה להנציח. ומשום שהיסטוריה – טוען קארטר – היא הבניה של לשון ושל תרבות, הרי שהיא עצמה הופכת לאתר למאבק על שליטה (שם, xxv–xiii). ולכן, מחקר גיניאלוגי של הספרות העברית והספרות הישראלית חייב להתבונן בסיפור ההיסטורי לא כסיפור חלק וטלאולוגי אלא כאתר של מאבק כוחני שעיקרו המאבק

על הטריטוריה, כדבריו של אדוארד סעיד (Said 1991) על אודות השיח האימפריאליסטי: "ככלות הכל אימפריאליזם הוא אקט של אלימות גיאוגרפית שדרכו, למעשה, כל מרחב בעולם נחקר, ממופה ולבסוף מושם תחת פיקוח" (Said 1994, 225).

מהלכי המיפוי והמשטור צריכים להיבחן כחלק מתהליך של הפעלה והעלמה של האלימות, וייצור הזהות, התרבות והספרות. אלימות היא התוצר ההכרחי של הניסיון לייצר זהות ישראלית הומוגנית המבוססת על שליטה ריכונית על טריטוריה. וכיוון שאין בנמצא התערות שלמה ללא מכשולים, הרי שהתוצאה היא שהייצוג הלשוני העברי של הניסיון הזה כולל עקבות, לעתים קרובות חלקיים ביותר, ואפילו מזעריים, של העימות שהתחולל במרחב. היצר של הקרן הקיימת לישראל או מרחבי הנגב הם מרחבים שמשמרים בתוכם, באופן גלוי או סמוי, את עקבות הכיבוש, את מאמץ ההתערות ואת עקבות האלימות הכרוכה בו. כך גם הטקסטים הספרותיים הלאומיים, שעקבות האלימות, ואף עקבות מאמץ ההחלקה וההעלמה של האלימות, ניכרים בהם. ברוח זו אטען שגם ההבחנה המקובלת בין "ספרות עברית" ל"ספרות ישראלית" – ההבחנה בין ספרות הנכתבת במרחב שמחוץ לזה הישראלי ועליו לבין ספרות שנכתבת במרחב הישראלי ועליו – מתגלה כחלק מן המאבק על אתר השיח ההיסטורי וכחלק מן הניסיון הברזמני לכוון רצף היסטורי ולייצר מובחנות היסטורית. זאת, בלי לחשוף את האלימות הכרוכה בשני מהלכים הפוכים אלה.

ב. "סיפור כיסוי" לאומי

קיומו הקבוע, הרוחש, של העימות האלים בתשתית הייצוג של המרחב הישראלי, הופך את הניסיון ליצור הבחנה חדה ונחרצת בין "ספרות עברית" ל"ספרות ישראלית" לסכמטיזציה של מצב עניינים מורכב במיוחד, דינמי ובעל רבדים רבים. שורה של גורמים ותהליכים מפריעים לדיכוטומיה ההיסטורית-כביכול הזאת; אבל בראשם חוזרת וכולטת נוכחותו הקבועה של המרחב כאתר רווי אלימות שחוזר ומערים מכשולים על החלקת המעבר מ"ספרות עברית" ל"ספרות ישראלית" כך שיהיה סופי ומוגמר. ההתערות בטריטוריה, שהיא התנאי ההכרחי למעבר ל"ספרות ישראלית", היא תמיד בעייתית ורצופת מכשולים. הילידים שכבר חיים בטריטוריה הזאת מפריעים בעצם נוכחותם, ובוודאי בהתנגדותם הפעילה, להתפתחותו החלקה והרצופה של סיפור ההתערות במרחב. ולכן, ההתגברות עליהם הופכת למרכיב קבוע ובלתי ניתן למחיקה בייצוג של המרחב.

ההפרעה הזו, של נוכחות הילידים שחיים בטריטוריה, אינה מסתיימת בתאריך אחד נחרץ, אלא נמשכת והולכת ולמעשה אינה מסתיימת לעולם. ברשימה סיפורית-אוטוביוגרפית בשם "עצמאות 48–'92" שפרסם ס. יזהר (1999) בעיתון חדשות בערב יום העצמאות, 1992, הוא גולל עדות ראייה אישית שלו על הגירוש של תושבי כפר מע'ר שבדרום, שאירע, כמסופר בסיפור, בד בבד עם טקס הכרזת המדינה ב-14 במאי, 1948 (בני מוריס [1991, 591] מציין את תאריך הגירוש ממע'ר כ-18 במאי, 1948). לא קשה להבחין

שלמעשה יזהר של 1992, חמש שנים לאחר פרוץ האינתיפאדה הראשונה, מספר מחדש את הגירוש שבסיפור חירבת חיזעה שפורסם ב־1949, סיפור שהפך למסמך יסוד בעמדה ההומניסטית של הספרות הישראלית כלפי הגורל הפלסטיני. אמנם יש הבדלים: כאן רשימה דוקומנטרית־אוטוביוגרפית ושם סיפור בדיוני, כאן יום אביבי של הכרזת המדינה ושם יום חורף בהיר, ויתרה מזאת – שם סיפור מוסרי שמבליט את העוול הנורא שנעשה לפלסטינים המגורשים מביתם ואילו כאן, ב־1992, לקח פוליטי־אקטואלי וחריף. אך "מי יכול היה לדעת", כתב יזהר ברשימתו מ־1992:

[ש]השאלה שלא התפנו לה ולא העזו לשאול אז – תהפוך ותהיה לשאלה המכרעת, לזו שהעולם כולו עומד על גבנו לדעת איך אנו פותרים אותה: מה עושים עם האנשים האלה? הם לא נמחקו לתוך הלילה. הם לא נעלמו בקצה שביל השדות. הגירוש לא מחק אותם. הגירוש לא פתר כלום. שום גירוש לא פותר כלום. הנה הם כאן ואנחנו כאן, המגרשים והמגורשים. ואין עלינו שאלה אחרת. מאז קמה המדינה (יזהר 1999, 91–92).

ה"אנחנו", הקולקטיב שמכונן יזהר בסיפורו וברשימתו כחלק מן העיסוק האובססיבי של השיח הספרותי בכינון הזהות, נשאר תמיד לא שלם ולא סופי. אין רגע שהעמדה של ה"אנחנו" מול ה"הם" היא שלמה ומוגמרת. ולכן גם, במקביל, המעבר מ"ספרות עברית" ל"ספרות ישראלית" הוא מעבר לא פתור, לא סופי. ביטוי לא־סופיותה של עמדה זו הוא השימוש החלופי במונחים "ספרות עברית" ו"ספרות ישראלית" הנוגד עד היום כהמרה לגיטימית, כמעט אוטומטית, של מונחים המסמנים את אותו קורפוס ספרותי. העובדה שהטריטוריה הישראלית הריבונית לא הפכה עדיין למסומן קבוע וסופי שכבר נכבש על ידי סיפור הזהות, מחייבת, אך גם מאפשרת, את קיומו של מצב הביניים המטושטש הזה, שבו הזהות הלשונית – "הספרות העברית" – כלומר ספרות בלשון העברית, והזהות הטריטוריאלית והמדינית – "ספרות ישראלית" של מדינת ישראל – מומרות זו בזו. מעשה ההמרה הזה, שהוא מעשה של טשטוש בין שני מצבים מנוגדים ושכרוך באלימות המתקיימת בלב פעולת הטשטוש והמחיקה של ההבדל, הוא התולדה של הניסיון לכונן זהות ישראלית הומוגנית המיוסדת על שליטה ריבונית בטריטוריה.

הסיפור הלאומי הבסיסי הזה, שבו התנועה מגולה לגאולה היא אחידה ושווה לכולם, שחוזר ומכונן את עצמו כסיפור בעל התחלה, אמצע וסוף, הוא מה שכינה סטיוארט הול (Hall 1996, 344) בשם "סיפור כיסוי", שכולל בתוכו קונפליקט קבוע בין "זהויות שמתקיימות דרך הבדל", קונפליקט של מכלול הטרונגי של זהויות, שמעורר המאבק האלים על הטריטוריה ושאינן כל אפשרות להיפטר ממנו או ליישב אותו. שכן, כאמור, מצד אחד, זהו סיפור של המשכיות יהודית, סיפורו של העם היהודי החוזר לארצו ועובר תהליך של טריטוריאליזציה; אבל, מצד שני, הטריטוריאליזציה הזאת היא שלב של נתק ושל מרידה, של עברים המורדים ביהודים ושל "יהודי חדש", שתהליך הטריטוריאליזציה שהוא עובר מחייב אותו להתנער מעברו היהודי ולהשתלב במדינה הישראלית. בין קוטב הרצף (האתני־יהודי)

לבין קוטב הנתק (הטריטוריאלי-אזורי) משתרע מרחב רווי מאבקים ואלומות של זהויות אפשריות, של ארטיקולציות של זהויות שונות זו מזו, שצומחות מן האמביוולנטיות ומן המתח המתמיד בין הזהות הקבועה, הסטטית, לבין הלחץ ההפוך של השינוי וההיסטוריות של הזהות.

זהו מה שכינה הומי ק. באבא (Bhabha 1994, 86) ה"מתח בין ראייה כוללת וסינכרונית של שליטה – תביעה לזהות, ליציבות – לבין הלחץ הנגדי של דיאכרונית ההיסטוריה – השינוי, ההבדל", שממומש באמצעות עמדת הביניים של "האדם המחקה", הישראלי כיהודי חדש, שזהותו לעולם אינה מגובשת ויציבה אלא מקיימת הבדל שהוא כמעט זהה, אבל לא לגמרי (ראו גם בויארין 1997).

מאמץ כינון הזהות הישראלית כורך, אפוא, זו בזו שתי פעולות הפוכות: מצד אחד, ייצור רצף היסטורי, המשכי, אחד, שלפיו כיבוש וטריטוריה הם חלק מן הרצף של הזהות הלאומית היהודית; ומן הצד האחר – נתק חריף שלפיו הלאומיות הריבונית הישראלית היא דווקא שבר ברצף היהודי הזה, שבעקבותיו קם אדם חדש ואחר, יחיד שהוא חלק מעם בעל ריבונות ככל העמים. בהתאם לעימות בין המשכיות היסטורית "יהודית" לבין נתק היסטורי "ישראלי", גם המרחב עצמו הופך לזירה כפולה, שהמספר של סיפור חירבת חיזעה, למשל, מתבונן בה בעת ובעונה אחת גם במבט היסטורי וגם במבט א-היסטורי רציף וסטטי, שבו:

מבט ראשון והנה הארץ הגדולה מתמתחת לפניך, מבליטה כל שרטוטיה החטובים מגובעים ומקורעים בדשנות שקויה, באור שהסתייד יותר, וברוח-מה שקמה בינתיים, והשיבה לנו משב של יפה, של הנאה עד תחושת טעימה וגירוי של חמדה. ניתנו לכל אז מידות חדשות, נפתחו תחומים ונסגרו תחומים, ונראה שהיה משהו שכמעט נשכח, והוא דווקא מוצק, לכאורה ולהשען אליו (יזהר [1949] 1971, 77).

אבל מיד בהמשך משתנה הרצף הסטטי הזה והופך למבט היסטורי, זה "שברגע הבא", זה שקוטע את המבט הסטטי על המרחב ומעלה במקומו שיפוט מוסרי:

עד שברגע הבא, שהווייתו מתממשת בתוך כדור-אדמה – והנה משבצות השדות, החרושים והמוריקים, וחלקות הבוסתנים עשירי הצללים, והמשוכות הגוזרות את השטח לתבניות רוגעות ומרחיקות, והגבעות המגוונות החוסמות ומגלות אופקים כחלחלים רחוקים, והנה כל אלה תוגת יתמות יורדת עליהם, הינומה עמומה. שדות שלא ייקצרו, מטעים שלא יושקו, שבילים שיישמו. מין אבדן ולחינם-היה-הכל. מין השתרגות קוצים וקמשונים על-פני כל, וצוהב חרב, נהקת-ערבות. וכבר ניבטות כך מן השדות אותן עינים של האשמה, זו שתיקת מבט האשמה, כשל בעלי-חיים נעלבים, ניבטת ומלנה אותך ואין מנוס (שם).

מעשה כינון הזהות באמצעות הסיפור הישראלי מתאמץ לכסות על הכפילות הזו, על הקונפליקט הזה בין נתק לבין סטטיות, בין היסטוריה לבין רצף. ובשם התשוקה לסובייקט

יציב, הוא מבקש ליישב את הקונפליקט ולהעניק לו משמעות קוהרנטית שתמחק את השיבוש, את ההפרעה האלימה, ובכך תצדיק את האלימות הכרוכה בטריטוריאליזציה הישראלית. הסיפור הטלאולוגי של כינון הזהות הוא למעשה זירה של מאבק בין אפשרויות שונות לכסות ולהסתיר את הקונפליקט הבסיסי של הזהות שאותה הוא מכונן.

ג. האלגוריה הלאומית

המנגנון הספרותי העיקרי שבעזרתו מכוננת הזהות הקולקטיבית האחדותית של הטקסט הוא האלגוריה הלאומית, המספרת את הסיפור הקולקטיבי באמצעות הסיפור הפרטי: הישראליות ה"כללית" מתפענחת באמצעות סיפורם הפרטי של ישראלי או של ישראלים. את הסיפור של מלחמת 1948 כשלב קריטי ודרמטי בסיפור הלאומי מתאר יזהר בחירבת חיזעה כסיפורה של מחלקת חיילים שמגרשת את תושבי חירבת חיזעה. במרכז הסיפור עומדת רגישות הפרטית של הלוחם, האני המתבונן, שחוזה את אירועי הגירוש ומדווח עליהם כפרט מייצג. המהלך האלגורי הרווח הזה מתאמץ, אך לעולם אינו מצליח באורח מלא, להחליק את הקונפליקט שביסוד סיפור הזהות הקולקטיבי על ידי כך שהוא מעניק לו קוהרנטיות של סיפור אישי. הסיפור הפרטיקולרי נבחן בדרך כלל על פי המידה שבה הוא מאפשר ואף מעודד לקרוא אותו כסיפור פרטי, שיש להבינו כסיפור אנושי-אוניברסלי. באמצעות קוד הקריאה הבסיסי והעיקרי של הספרות שנכתבה בישראל, שטופח במשך שנים, הוא הדחיק את הקונפליקט של סיפור הזהות הקולקטיבי. על ידי הכפפת האינטרפרטציה של הסיפור לקריאת הפרטי כאלגוריה לכללי, מוחלק ומיוצב גם הסיפור הכללי.

כסיפור אישי קוהרנטי, הוא משרת את האלגוריה הלאומית ואת מאמציה לטשטש, להצדיק ואף למחוק את עקבות האלימות המתחייבת מכינון הזהות הלאומית. אך כמו כל כינון של זהות, גם הסיפור האישי-אוניברסלי הזה, כסיפור של כינון זהות, הוא תמיד כינון יחסי של עמידה אל מול האחר. זהותו האלגורית של האני, המכוננת כאן כזהות לאומית-קולקטיבית החותרת לריבונות ולשליטה בטריטוריה, הופכת את כינון הזהות מול האחר לחלק ממאבק אלים, לעתים קרובות גם אכזרי, על טריטוריות ועל ריבונות. ולכן, כמו האלימות הכרוכה בהתחברות הטריטוריאליזציה, אלימות שמופיעה כחלק ממעשה כינון הזהות היהודי-ישראלי, כך גם ניכרת האלימות במאמץ ליישב את הקונפליקט בין היהודיות לבין האחרים שלה, כלומר הערבים. המאמץ ליישב את הסתירה בין היהודיות, שהיא רציפות בזמן, לבין הישראליות, שהיא הקיטוע של הרצף והניסיון לייצר את המרחב החדש כמרחב נשלט, קולוניאלי – גם הוא כרוך בייצוג של אלימות. במילים אחרות, ההחלקה של הקונפליקט אינה "סתם" היפטרות מקונפליקט, אלא זהו מעשה היפטרות שכרוך באלימות התובעת לעצמה מעמד של אלימות מוצדקת.

ד. הקוד האתני של הספרות העברית

על אף המאמצים לישראליות של השיח הספרותי הישראלי, ממשיכה ונוכחת בו האתניות היהודית כזהות חיה ופעילה. על אף הניסיונות להסתירו תחת המסווה של עבריות וישראליות, מוסיף הקוד האתני היהודי למלא תפקיד מרכזי במיון התוצרים הספרותיים וגם בהדרה של כתיבה עברית של לא יהודים מגבולותיו של הקאנון הישראלי, או לפחות בהרחקתם ממרכזו. החשיפה של הרציפות האתנית כסוג של העדפה פוליטית מאפשרת להתבונן ב"ישראליות" כבתחליף מטאפורי לסיפור היהודי השבור, ולכן היא מאפשרת לראות את הדיכוטומיה בין "עבריות" לבין "ישראליות" ככסות מטאפורית לשני קטבים-כביכול, החוזרים וממרים זה בזה ואשר טשטוש קווי ההבחנה ביניהם הוא ניסיון חוזר ונשנה לשמר אותם בתוך סובייקט אחדותי בלתי אלים – היינו, סובייקט יהודי רציף.

כדי לכסות על האלימות שקיימת בשבר שמייצרת הישראליות נדרשת רציפות, שאותה מספקת הזהות האתנית היהודית. עובדה זו מבטיחה, במידה רבה, את קיומו של הסיפור הלאומי ההגמוני כסיפור אתנוצנטרי יהודי, שמסרב לקבל לתוכו את מי שלא נולד לתוך הקהילה היהודית. הרחקת האלימות הזו, אם כך, כרוכה מיניה וביה בהדחקה של קוטב הישראליות בציר הסתירה שבין יהודיות לישראליות. הדחקה זו חוזרת ודוחה את השלמתו של מהלך המעבר מיהודיות לישראליות. במקום סתירה בין השניים מתקבלת דחייה, המחזקת את הקוטב היהודי והמקשה על השלמת המעבר מ"ספרות עברית" ל"ספרות ישראלית".

כלומר, למרות הנוכחות של הישראליות, פוליטיקת הזהויות של הספרות שנכתבה במדינת ישראל לא הפנימה את מדינת הלאום האזרחית והיא נותרה במחויבותה לזהותה האתנית. אבל למרות המרכזיות של האתניות היהודית בכלכלת השיח הספרותי, לא נעלם ממנה כליל הקוטב הישראלי והוא חוזר ומשמר בה את המטאפורה הלא-יציבה של הישראליות. כלומר: למרות האלימות השזורה במהלך הזה, בכל זאת מנסה הסיפור הלאומי לקבע את הישראליות שלו באמצעות האלגוריה של הקולקטיב המיוצג על ידי היחיד האוניברסלי. אלא שהאלגוריה – כפי שכבר למדנו מוולטר בנימין (1996, 10–31) ומפול דה-מאן (1983, 187–208; de Man 1979) – היא תמיד שבורה, חלקית ובלתי שלמה. ולכן, המטאפורה של הישראליות המופקת מן הנרטיב הבסיסי היא תמיד חלקית ולא-יציבה. חלקיות זו מכתובה גם את המאמץ להיפטר מן השיבוש האלים בעיקר באמצעות הרחקת אתר האלימות אל מחוץ ל"אני" היהודי: בפועל, מורחק ה"אחר", הלא-יהודי, אובייקט האלימות, ואז כביכול נעלמת האלימות, או שהיא מוצדקת, שכן אין לה "מושא". בנוסף לאלגוריה המחליקה של "סיפור הכיסוי" הכללי על ידי העמדתו על הפרטי, פועל גם סיפור הזהות באמצעות אלגוריה, שעיקרה אוניברסליזציה הומניסטית של ה"אחר" ותיאורו ככל האדם: כמונו כמוהם. זהו תיאור שבד-בבד גם מוחק את יחסי הכוח הלא-סימטריים בין מגרש למגורש, ובניסוחו המופלג הוא גם מנסה לייחד את האחר. ואכן, הגירוש של הפלסטינים מחירבת חיזעה מיוצג, בסופו של דבר, דווקא כגלות

יהודית. הגילוי שמתגלה לגיבור "כברק" הוא כי מה שהוא רואה לנגד עיניו היא הגלות היהודית. "כך" – הוא אומר לעצמו – "נראית גלות", כשהגלות הרלוונטית ביותר לטקסט יהודי-ישראלי היא כמובן הגלות היהודית. הדרך של גיבור הסיפור לפענח את גורלם של הפלסטינים האחרים מוגבלת אך ורק לנקודת מבט יהודית אתנוצנטרית, וזאת בין שהוא מזהה בין הפלסטינים לבין היהודים הפליטים ובין שהוא דוחה את הזיהוי הזה בסרקזם אירוני:

הרגשתי שאני על-פי חלקלקות. התגברתי לשלוט בעצמי. כל קרבי צעקו. קולוניאטורים, צעקו קרבי. שקר, צעקו קרבי. חירבת חיזעה אינה שלנו. מעולם לא הקנה השפנדאו זכות כלשהי. חה-חה, צעקו קרבי. מה לא סיפרו לנו על פליטים. הכל-הכל למען פליטים, שלומם והצלחתם... כמובן פליטים שלנו. אלה שאנו מגרשים – זה עניין אחר לגמרי. המתן: אלפיים שנות גלות. מה לא. הורגים יהודים. אירופה. עתה אנחנו האדונים (יזהר [1949] 1971, 86–87).

שרטוט זהותו של ה"אחר" נעשה על פי קווי המתאר של הזהות היהודית, קווי מתאר המנטרלים את ההיסטוריות של המרחב המאוכלס בפלסטינים וכך מתאימים את הטריטוריה לצורכי ההיסטוריה של ההתערות ה"ישראלית". באמצעות דימוי הראי של הפלסטיני כיהודי ובאמצעות איחוי, או התאמה, בין הסיפור הפרטי לבין הסיפור הכללי, מנסה האלגוריה הלאומית לכוון זהות ישראלית ובכך ליישב את הקונפליקט המשבש את המעבר הרצוף אל הישראליות. זאת, באמצעות הדחקת האלימות הכרוכה בהשתלטות הישראלית על המרחב. ולכן, קריאה של עקבות האלימות במרחב הישראלי צריכה להשתחרר מן הכבילות לטמפורליות ה"מחליקה", שמאפיינת לעתים קרובות את הדיון הפוסטקולוניאלי. לעומת גישה מקובלת זו, מעלה דיוויד לוי (Lloyd 2001) טענה התובעת הקשבה ותשומת לב דווקא לחריגה של הפעילות הביקורתית הפוסטקולוניאלית מן הלינאריות של הזמן ההיסטורי:

אני הייתי מציע, להפך, שראיפיקציה מוזרה זאת, אבל לא בלתי טיפוסית, של המונח [פוסטקולוניאליזם] כסוכן תיאורטי מחטיאה את הפרויקטים הנעשים בפועל על ידי המבקרים הפוסטקולוניאליים. על פי רוב, בסירובם לתפוס מיקום מחוץ לתהליכים ההיסטוריים, מבקרים פוסטקולוניאליים והיסטוריונים ביקשו, במקום זאת, לייצר קפל בהיסטוריוגרפיה ההתפתחותית כך שההיסטוריות המרובות של הפרקטיקות החברתיות ופורמציות תרבותיות, שהיו בלתי ניתנות לייצוג במונחיהן, יוכלו לטפס מחדש על התלולית שחוסמת אותם (שם, 14, ההדגשות במקור).

ולכן, כדי לקרוא את עקבות האלימות הזאת לא במונחי הסיפור הלאומי ההגמוני, כלומר, לא במונחי הקו האלגורי הרצוף המיישב והמצדיק אותן תוך שהוא מוחק אותן, יש להתיק את המבט, ולקרוא קריאה שאינה כבולה לטלאולוגיה של זהות ישראלית מאוחדת ובעלת מקור משותף, שמוחקת ובכך גם מצדיקה את עקבות האלימות כלפי האחר. יש לקרוא קריאה

ש"לאחר" ו"לצד" אירועי האלימות, קריאה פוסטקולוניאלית של האלגוריה שמתקיימת כתוצאה, כאחרי, כמשהו שאירע אחרי הטיפול הקולוניאליסטי. זוהי קריאה שחושפת את עצם המאמץ להיפטר מן האלימות כדי לכונן זהות רציפה, הומוגנית ונטולת סתירות. כדי לחשוף את המאמץ למחוק את האלימות, מצביעה הקריאה האחרת על אותה נקודת משען, על צורך במקור יציב והומוגני, שאמור להבטיח רציפות. ההצבעה על המקור היא מהלך ביקורתי המציג את המקור כצורך, שבסופו של דבר מוצא את מבוקשו במקור אתני-יהודי.

נקודת המבט היהודית נמצאת, אם כן, בעמדה מיוחסת, ואילו האלגוריה — כמו כל אלגוריה — כרוכה, כאמור, תמיד בכישלון של המהלך שאותו היא מבקשת לממש. הסיפור הפרטי של המעבר אל הזהות הישראלית, שהיא כביכול נטולת אלימות, אינו תואם לחלוטין את הסיפור הקולקטיבי ותמיד נותרת האלגוריה המכוננת את הזהות הלאומית בחלקיותה. לכן, הדרך שבה היא מייצגת את ה"אחר" לעולם אינה, כפי שלעתים נדמה, דרך של מחיקה מוחלטת, אינה דרך של התעלמות, אלא דרך של ייצוג אמביוולנטי.

כך, בניגוד להאשמות רווחות נגד הספרות הישראלית, בדרך כלל ההדחקה של האחר אינה מבוצעת בה באופן טוטלי, מלא ומוחלט. במקום למחוק, מוצגים, בדרך כלל, תהליכים של מחיקה. האחר אינו מוסתר לגמרי אלא הוא מיוצג כדי שתמיד ניתן יהיה למחוק אותו בהמשך, היינו — תמיד ניתן יהיה לשלוט בו בהמשך. אופן ייצוגו הוא גם זה שמראה את עצם התהליך שבו ניתן יהיה לשלוט בו בהמשך: להפעיל, כמו יזרה, את מלוא הרגישות ההומניסטית כלפי האחר — כדי שאפשר יהיה להשתמש בו לשם הכינון היהודי של הזהות הישראלית. לא לתאר אותו כנבדל, כשונה, אלא לתאר אותו כלא-אני, לתאר אותו, כמו עמוס עוז בסיפורי ארצות התן — למשל בסיפור "נוודים וצפע" (עוז, 1965, 25–41) — במונחים שלי, כאחר שהוא-הוא היהודי הסובל האותנטי של ימינו; כאחר — שהוא הפונקציה של הרגישויות המוסריות האוניברסליסטיות שלי; כאחר — שהוא גם האובייקט של התשוקות שלי. הוא לא נבדל ממני, אלא הוא אחר שמיוצר על פי הזהות שלי, הנחות היסוד שלי ואופק הציפיות שלי. הוא האחר שמתאים לי. לכן, לא מחיקה לפנינו אלא דווקא הבלטה, העמדה בחזית של מי שמועמד לשליטה ולשימוש לצורכי הכינון של זהותי שלי. האחר הפלסטיני כיהודי הגלותי האמיתי, האחר כפליט היהודי האמיתי, שהרגישות ההומניסטית המוסרית כלפיו צובעת אותו בצבעים ההולמים, המתאימים לכינון האופי של הזהות היהודית.

ה. אמביוולנטיות ביחס לסבלו של האחר

ההזדהות המוסרית הזאת עם הסבל של האחר באמצעות השלכת הזהות היהודית עליו היא גם זאת שמאפשרת למתבונן הישראלי לייצר עמדה אמביוולנטית: במסגרתה הוא אמנם מודע לאחריותו לסבל, אבל עם זאת זוהי העמדה שגם מאפשרת לו להתרחק ואפילו להתנער

מאחריותו לסבל ולהמיר אותה במבעים של חוסר ישע ושל אוזלת יד. יזהר מספר על אכזריות הגירוש מן הפרספקטיבה שלנו, של הקולקטיב שבשמו הוא מדבר, ומרכיב צעד אחר צעד את התבנית של אלגוריית הזהות של קולקטיב יהודי פסיבי:

נעשה לנו פתאום כאילו איזה התקפה, רעת-פתע, מתרחשת עלינו, שתו עלינו החומות הזרות, אפפנו ברוע-לב מרחיש וזועם, נראינו פתאום מנותקים, וחסרי ישע ואין יודע מנין תיפול פתאום המכה — אם רק אינה אחרת — אלא שהיא אנחנו כאן בדמותנו ובצלמנו (יזהר [1949] 1971, 61, ההדגשה במקור).

אמנם, את המכה הניחתת מתאר יזהר כזו שהיא "בדמותנו ובצלמנו", כלומר שלנו, אבל המכה היא גם זאת שמולה אנחנו עומדים חסרי ישע. אנחנו עומדים מול הזהות האלימה שלנו בחוסר ישע, שמאפשר לנו לחמוק מאחריותנו למעשה האלים שאנחנו מבצעים.

1. החתירה תחת הסיפור ההגמוני

כנגד העיצוב ההגמוני של הסיפור הלאומי האלגורי כסיפורו היהודי של החלש, אפשר להצביע לאורך כל ההיסטוריה של הספרות שנכתבה במדינת ישראל גם על ניסיונות חוזרים ונשנים לחתור תחת סיפור הזהות ההגמוני הזה. בעשור האחרון, מצטיירת מגמה גלויה ומוחצנת של פירור ופריעה של האלגוריה הלאומית. הטקסט של יזהר מ-1992 כולל בתוכו את ההתפוררות הזאת, בין השאר, באמצעות האנלוגיה הרופפת, הפרגמנטרית, בין תיאור מעשה הגירוש לבין תיאור קולו הלאומי של דוד בן-גוריון בטקס הכרזת המדינה כקול מרוסק הבוקע ממקלט הרדיו הרעוע של החיילים. אך כבר ב-1951 פרסם מידד שיף את ספרו שמעון צ'המֶרָא, שהציע מודל אלטרנטיבי לחלוטין לכל כינון לאומי-אתני, באמצעות דמות הגיבור המרכזי, שהיא דמות של אתניות היברידית; של ערבוב והכלאה של זהויות כאנטי-תיזה למונוליטיות האתנוצנטרית-יהודית. הניסיון הזה נדחה כמעט מיד מן הקאנון של הספרות הישראלית וגם הדפסתו החוזרת לאחר שנים לא שינתה את מעמדו.

אבל ישנן הצעות נוספות לזהויות אלטרנטיביות, כגון הכתיבה ה"כנענית" בסוף שנות הארבעים וראשית שנות החמישים של המאה הקודמת, ושנות דור לאחר מכן גם הכתיבה של ספרות בעברית על ידי פלסטינים אזרחי מדינת ישראל (שהצטרפה להתגברות מסיבית של התרגום מן הספרות הערבית והפלסטינית לעברית). ניסיונות אלה הציעו הבנה אלטרנטיבית של קטגוריית הזהות "לאום" באמצעות חשיפת תשתיתה האתנית היהודית (חבר 1989). הכנענים ביקשו להמיר את האתניות היהודית של הספרות העברית באמצעות העקרון זהות טריטוריאלי-מרחבי שאותו הציעו כתחליף לעיקרון של הרציפות היהודית ההיסטורית שהניחה הציונות ביסוד הלאום העברי בארצו. ואילו הכתיבה הפלסטינית בעברית, למשל, חתרה תחת עקרון הזיהוי האתני היהודי של הספרות העברית על ידי כך שחשפה את הזהות הלשונית של הספרות העברית כלשוונה המיתית של התרבות הציונית. עצם מעשה הכתיבה

של ערבים בעברית חשף את העמדת הפנים, שלפיה הספרות היא רק של השפה העברית ולא, כמסתתר מאחורי זה, ספרות של יהודים. הלשון העברית והגדרת הספרות כביכול על פי תו השפה נחשפו, אם כך, ככסות לזהותה האתנית של הספרות העברית הישראלית כספרות יהודית. לשיא מורכב ווירטואוזי הגיע תהליך זה ברומן ערבסקות של אנטון שמאס (1986), שבאמצעות האיקונוגרפיה של הערבסקה חתר תחת התבנית הלינארית-מערבית של האלגוריה הלאומית, ובאמצעות דמויות מוכפלות ערער גם על האפשרות לייצר ברומן דמות ייצוגית שתאפשר הזדהות לאומית (חבר 1990).

אבל המאפיין המשותף לדרכם החתרנית של סופרים אלה היא ההשתחררות, ההתרחקות, אי-הקבלה העקרונית של עצם הצורך לייצר מראית עין אלגורית של המעבר הרצוף מן "הספרות העברית" ל"ספרות הישראלית", של עצם הניסיון לממש את האיחוי האלגורי של הסתירה הבסיסית שעורר המפגש של הקולקטיב המהגר עם הטריטוריה. כדי לשחרר את המקום מסיפור האלימות האלגורי שבו הוא נטוע, הוצעו ייצוגים של מקום אזורי, לוקאלי, שאינו משמש גם כאלגוריה לטריטוריה הלאומית. אמיל חביבי באח'טיה, בתרגומו של אנטון שמאס, חוזר ומשחזר את הלוקאליות הפלסטינית שכוסתה בידי הסימון הישראלי, שניכס אותה אל תוך המושג הכולל של הטריטוריה של מדינת ישראל:

קראו לרחוב "החלוק", שפירושו "טְלִיעִי" בערבית. לכן אין אנו רשאים, מסיבות היסטוריות, לתרגמו לערבית, שלא כמו שעשו אחינו היהודים בהרבה שמות ערביים ותיקים בעיר, שתרגמו אותם ואף שינו אותם. שהנה רחוב אל-נאצ'רה (נצרת) היה לרחוב ישראל בר יהודה; וכיכר המלך פייסל, בפתח תחנת הרכבת החיג'אזית, היתה לרחוב חטיבת גולני, אלא שבערבית נכתב השם, כמו ברוב השלטים במדינה, בכתיב ערבי לקוי ומשובש, לאמור, "חֻטִּיפֶּאת ג'ולאני", שפירושו הארוסות של גולני. ואני, עוד בטרם קניתי לי את הידע הצבאי הדרוש, סבור הייתי שגולני זה הוא דון ז'ואן עברי שיש לו מאהבות רבות ומפאת הנימוס הן נקראות "ארוסות" (חביבי 1988, 38–39).

ואילו ניסוח מרחיק לכת של מהלך כזה הציעה אורלי קסטל-בלום (1993, 83–86) ב"סיפור של מישוהו אחר", על קבוצת ילדים שהתגוררת בשלט "עצור גבול לפניך" מתפתחת כבחינה של עצם מושג המקום הלאומי, ככפירה בתוקף של גבולותיו הברורים והיציבים. בכך, למעשה, העמידה קסטל-בלום בספק את עצם השימוש הספרותי בטריטוריה לצורך כינונה של זהות לאומית. הספרות הישראלית שעליה מצביעה קסטל-בלום אינה המשכה, הרצוף או האלטרנטיבי, של הספרות העברית, אלא חתירה תחת עצם רעיון כינונה של ספרות ישראלית כהמשך היסטורי, כתוצר טבעי, של הספרות העברית.

ביטוי מובהק לחתירה זו הוא ביחס החדש שקובע הטקסט כלפי האלגוריה הלאומית. גם אם פריעתה של האלגוריה הלאומית ההגמונית נערכת כסדרת ניסיונות לכינון זהות אלטרנטיבית שתתבסס על קטגוריות אלטרנטיביות (עברים קדומים במקום יהודים, במקרה הכנעני, ישראלים במקום יהודים, במקרה של שמאס) הרי שמרבית הניסיונות האלה – בין

אם הם נשענים על העיקרון הטריטוריאלי של הכנענים או על הפריודיזציה של כל סיפור זהות היסטורי, פלסטיני או יהודי, אצל שמאס או אצל קסטל-בלום – עסוקים בשרטוט של "ישראליות", שאמנם נאבקה ומתעמתת עדיין במונחיה של האלגוריה הלאומית-ציונית אך היא עושה כן כבר תוך התרחקות מהנחותיה.

הזהות הישראלית שפעולות הפירוק הספרותיות האלה מבקשות לייצר מיוסדת לא על קיטוע הרצף אלא על הסטתו. כיוון שהן כופרות בעצם המבנה הבסיסי של האלגוריה הלאומית, גם הישראליות שהן מייצרות כבר מתרחקת מן הסיפור הלאומי הבסיסי. וזאת, לא בדרך של האצת תהליך התנועה מספרות עברית לספרות ישראלית ואף לא באמצעות ביטול מכשוליו של הסיפור הלאומי השליט, אלא על ידי הסטתו והתרחקות מהנחותיו. הערוב בין "ספרות עברית" ל"ספרות ישראלית" אמנם מוסיף להתקיים, אבל יותר ויותר הוא מתקיים כדיבור מוסט, המתרחק מהנחותיה של האלגוריה הלאומית.

ז. הסיפור האדיפלי וערעורו

אבל שוב ושוב נתקלו ניסיונות חתרניים אלה בכוחה הרב של הביקורת ההגמונית, שחזרה והפכה את הסיפור הלאומי לנורמה אוניברסלית שמשכתבת את שלל הזהויות האלטרנטיביות על פי התבנית של האלגוריה הלאומית ופועלת כמכונה המשכפלת זהויות. כנורמה מחייבת הוצבה "ספרות דור המדינה", כבר כשאנשי "לקראת", מבשריה בשנות החמישים, פעלו למען תמטיקה אוניברסלית ואוטונומיה ספרותית. הבולטים שבמנסחים של עמדה לאומית זו הם גבריאל מוקד ואחר כך גם גרשון שקד, שחזר יחד עם ממשיכים רבים אחרים ואיתר אצל הסופרים את המעבר המוצלח מן הפרטיקולרי לאוניברסלי. המעבר הזה ממומש על פי דגם ההתפתחות בנוסח של "בהרבה אשנבים, בכניסות צדדיות" שהציב שקד (1970) לספרות "דור המדינה", ושבמרכזו הוצבו המיתוציה וההפנמה הנפשית כדרכים המועדפות שבאמצעותן מייצגת הספרות דילמות חברתיות. הבלטה זו של הייצוג האוניברסליסטי – המיתי והנפשי – מותירה את הפרטיקולרי בעמדת נחיתות המשועבדת לנורמות של ההגמוניה האוניברסלית. "לעתים קרובות", כותב פרסנג'יט דוהרה (Duara 1996), "דורסת הלאומיות צורות אחרות של הזדהות בחברה, כגון דתיות, גזעיות, לשונית, מעמדיות, מגדריות ואפילו היסטוריות, כדי לכלול הבדלים אלה בתוך זהות רחבה יותר" (שם, 161).

כך, למשל, הוצגה הטכניקה הסימבולית של סיפוריו המוקדמים של א.ב. יהושע כטכניקה המפנימה מצבים חברתיים – עד כדי כך, שייצוג הדילמות החברתיות והפוליטיות בסיפור כמו "מול היערות" (יהושע 1975) תואר על ידי הביקורת כהשלכה של בעייתיות נפשית, אוניברסלית, על מצבים פוליטיים (שלו 1970).

בהתמודדות של הביקורת הלאומית עם הכתיבה הפלסטינית בעברית, היא ניכסה אותה אל תוך הסיפור הלאומי האתנוצנטרי, על ידי קריאתה כסיפורים לוקאליים-אתניים, המייצרים כתיבה פולקלוריסטית תוך דחיית החלקים הפרובלמטיים מבחינתה. כזו היא

למשל ביקורתו של דן לאור (1986) על ערבסקות של אנטון שמאס, שבה תבע ממנו להתרכז בחומרי הכפר פסוטה שבגליל ולסלק מן הרומן את הקטעים העוסקים בפריס ובארצות הברית, שבהם מופיעה ההתמודדות עם הישראלים היהודים (במיוחד עם דמותו של יוש בראון, בן דמותו הספרותי של הסופר א.ב. יהושע, המשתתף בסדנת הכתיבה באיווה סיטי עם הסופר הפלסטיני הישראלי, אנטון שמאס). ואילו הגירסה הרדיקלית של האלטרנטיבה שהציעה הכתיבה הכנענית לזהות האתנית היהודית נמחקה על ידי הביקורת הלאומית באמצעות הצגתה כגירסה רדיקלית של שלילת הגולה הציונית, ועל ידי כך היא נוכסה חזרה אל הזהות האתנית היהודית של הספרות העברית (חבר 1999).

במקביל, התפתח דפוס התנגדות רוח, שדחה את ה"לאום" כמסגרת ההתייחסות העליונה הכוללת, שממסגרת בתוכה את העדה ואת המגדר. שמעון בלס, למשל, מתעמת בכתיבתו עם ההגמוניה האשכנזית-ציונית באמצעות הסטת הניגוד הבינארי בין יהודים לערבים אל בגדאד, שהיא אתר שבו לא תמלא הלאומיות הציונית תפקיד משמעותי. בנוסף לכך, במקום הסיפור האדיפלי והרצוף של מאבק בסמכויות ששלט בסיפור של שנות השישים (א.ב. יהושע, עמוס עוז ואחרים), שבסיומו אמור הגיבור להזהרות עם הסמכות ולקבל את דינה ובכך גם לקבל את זהותו שלו — פורר בלס את הסיפור האדיפלי ההגמוני, על ידי דחיית רצף הזמן האדיפלי של סיפור הזהות והעדפה של המרחב המופיע בסיפור, דרך נציגיו הטיפוסיים, כמו התמונה, התצלום והמפה, כאסטרטגיות מכוננות זהות.

הזהות מתכוננת בסיפורים אלה, אם כך, על פי המרחב ולא על פי הרצף הזמני האדיפלי ובכך, באמצעות העדפת המרחב על פני הזמן, מובלטים דווקא ההפרדה והפיצול בין המקור הלאומי לבין ייצוגיו הסיפוריים. בלס הדגיש בכך את העדרו של מרכז ברור של זהות ואת העדר הקוהרנטיות והאחידות שלה כאלגוריה לאומית. כך, למשל, בסיפור "מול החומה" (1969, 70–89), שמתפתח כולו מתצלום של חבר-למאבק המהפכני קומוניסטי בעיראק, שמזהה הגיבור על רצפת סיפון האונייה שעליה הפליג. אבל תגובתה של הביקורת ההגמונית על מהלכו של בלס, שמגדיר עצמו כ"יהודי-ערבי", היא בהכפפתו אל קטגוריה אתנית שמשועבדת לאלגוריה הציונית, החוזרת ומזהה אותה כ"ספרות עדתית" (שקד 1993, 167–168). וכך, שוב חזרה ואושרה האתניות היהודית כגורם היציב והקבוע בפוליטיקת הזהויות של השיח הספרותי.

כך, גם האתגר המגדרי שמציבה קסטל-בלום לשיח הציוני הלאומי כמונח-על שממסגר את ה"אשה" ב"לאום", שהוא למעשה שיח לאומי, ציוני-גברי, מנוכס על ידי הביקורת ההגמונית כ"ספרות נשית" שכזו יכולה למצוא את מקומה ה"ראוי" בתוך המסגרת האתנית היהודית. כך נבחרת קטגוריה אחת (לאומיות יהודית) כמקיפה קטגוריות אחרות המוכפפות לה וכמארגנת טוטלית של הזהות, ולכן כגלובלית, כעליונה וכמכפיפה אליה את כל הקטגוריות האחרות. ואילו מאמצי החתרנות תחת הבלעדיות והעליונות של הקטגוריה הזו, כל כמה שמופעל עליהם מכבש הניכוס, ממשיכים לשרוד ואף לכרסם באחדותה של הקטגוריה הלאומית — זאת, שכאמור, היתה נגועה מלכתחילה בסתירות ובשברים בלתי

מתיישבים, שמובלטים על ידי ההעלאה אל פני השטח של המודר, שהודחק במהלך המאמץ להחליק את השברים והסתירות לכלל אשליית אחדות זהותית-מונוליטית אחת. החתרנות היא, אם כך, אותו הדבר שמבליט את מה שהאלגוריה הלאומית הדחיקה כדי ליישב את הסתירה – אותו הדבר שלעולם אינו מנוכס כליל, אלא חוזר ומשבש את מראית העין של המעבר, של התנועה הלא-גמורה מספרות עברית לספרות ישראלית.

ח. דימוי המפה

את הדפוס הקבוע של דחייה ושל אימוץ האחרות, שעבר תמורה דרמטית ביותר במהלך שנות השישים, אפשר להדגים באמצעות התמורה החדה בתפקיד שמילא הדימוי של המפה בטקסט הספרותי הישראלי. המרכזיות של הטריטוריה הפכה את המפה למרכיב בולט בהדחת הקונפליקטים של הזהות הישראלית. הדימוי הסמכותי של המפה מייצג מבט ממוסד שמאפשר התמצאות בטריטוריה. המפה הופכת את הטריטוריה לאובייקט הנתון לתיאור ולמיון, וככזה הוא גם אובייקט לתשוקה של פיקוח ושליטה (בנבנישתי 1997, 8). המפה היא אלמנט ספרותי שמבנה זהות קולקטיבית קוהרנטית באמצעות הייצוג שהיא מעניקה למרחב האלים. בהתייחסו לנובלה לב המאפליה מאת ג'וזף קונראד וליליסס מאת ג'יימס ג'ויס כתב פרדריק ג'יימסון כי:

עצם הכותרת לב המאפליה, יהיו ההודיה אשר יהיו, נקבעת ליטרלית על ידי ההתייחסות שלה אל קרטוגרפיה. אבל קרטוגרפיה אינה הפתרון כי אם הבעיה, לפחות בצורתה האפיסטמולוגית האידיאלית כמיפוי חברתי קוגניטיבי ברמה הגלובלית. המפה, אם יש אחת כזאת, צריכה לצמוח מן התיבעות והמגבלות של הפרצפציות המרחביות של האינדיווידואל... האודיסיאה משרתת כמפה: היא, באמת, בקריאתו של ג'ויס אותה, הנרטיב הקלאסי היחיד שהסגירה שלו היא של מפה, של כולל שלם הזהה לאזור סגור של העולם, כאילו האפיזודות עצמן נבלעות חזרה אל המרחב, והקריאה שלהן נהיית בלתי ניתנת להבחנה מקריאת מפה (Jameson 1990, 52, 64).

זוהי המפה, ובעיקר המפה הצבאית, שחוזרת ומופיעה בטקסט הספרותי הישראלי. את השימוש הספרותי במפה אפשר לאפיין בעקבות ג'יימסון כמיסוד וכקיבוע של המבט הלועזי לרגע אחד את התקדמות הסיפור. הוא מאפשר למבט המדומיין של הקורא לחדור אל לב-לבו של המנגנון שמבנה את הזהות הישראלית. זהו מנגנון שחוזר ומספר את הסיפור הקולקטיבי דרך ייצוגו של המרחב, כשהמפה משמשת כקוד אלגורי לקריאת ההתפתחות של הספרות הנכתבת במדינת ישראל.

המפה הצבאית, הרווחת מאוד בספרות שנכתבה במלחמת 1948, מופיעה גם בסיפור חירבת חיזעה של יזהר. המפה מופיעה בסיפור כטקסט הסמכותי ביותר, המספק ידע אמין ובדוק על אודות הגירוש. המפה היא האמצעי השקוף והמובן מאליו (וכך הוא מצוין בתוך סוגריים) לשם ניכוסה של הטריטוריה:

וגם את הסעיף שלאחריו, הנכבד ממנו, שהיה מדבר בפירוש על כך שיש "לאסוף את התושבים החל מנקודה פלונית (עיין במפה המצורפת) ועד לנקודה פלונית (עיין אותה מפה) — להעמיס על המכוניות ולהעבירם מעבר לקווינו; לפוצץ את בתי-האבן ולשרוף את בקתות החומר; לאסוף את הצעירים ואת החשודים, ולטהר את השטח מ'כוחות עוינים' וגומר וגומר (יזהר [1949] 1977, 38).

כינון זהות ישראלית באמצעות המפה, כמשקפת מובהקת ויציבה של הטריטוריה, הוא מאפיין יסוד גם בסיפורו של נתן שחם, "שבעה מהם" (1949א, 31–48), שעובד על ידי למחזה הם יגיעו מחר (שחם 1949ב). בגלל העדר המפה, שנשרפה בהפגזה, אין החיילים במשלט יודעים היכן הטמינו חיילים יהודים אחרים שבעה מוקשים. כך מוחלף האויב החיצוני באויב פנימי, והסיפור הופך לסיפור של חיילים יהודים נגד חיילים יהודים. הקולקטיב הצבאי מגלה כי "מותו של רעך הוא גאולתך" (שם, 38). עם זאת, אין ספק שהמפה הצבאית הנעדרת יכולה היתה למנוע את ההתפרקות ולשמר את יציבותו של סיפור המלחמה הלאומי בגבולות הדיכטומיה הברורה בין האויב לבינינו (Hever 2002, 118–139).

המפה מתפקדת באופן דומה בסיפורו של דן בן-אמוץ (1950, 101–109), "סיפור על הגמל והנצחון" שבמרכזו חייל שמצטרף למבצע צבאי שבמהלכו נקלע גמל לתוך שדה הקרב. הדובר, שהוא גיבור הסיפור, חש כה מנוכר עד שהוא נדרש בסופו של דבר להוכיח את נאמנותו למטרה הצבאית-לאומית על ידי הריגת הגמל החף מפשע. החייל שבא להתבונן במלחמה מבחוץ מבקש לכבוש לעצמו מקום על ידי המעשה חסר השחר של הריגת גמל, שהוא נדחף לעשותו. האויב מוצג כהמצאה שעומדת בניגוד לחוויה הפרטית שלו של פליטים, שהיו שכנים, "ונערה אחת ששוב איני רואה אותה בדרכה לעבודה" (שם, 103). לעומת זאת, מוגדר האויב בחדות ובסמכותיות על ידי המפקד הבכיר אשר:

פרש מפה על הארץ, ולאחר שכרעתי ברך לפניו כדרך שעשו הסרן והסגן פתח בקול ענייני: "אתם רואים, הוא נמצא פה — במסדרון הזה". כאן העביר אצבע מעריצה על גבי קו אדום, שסומן במפה. "אנחנו רוצים להפחידו קודם-כל. אתם יכולים כבר לשמוע את הרעש שהקימונו... הקשיבו לתופים האלה, שהבאנו אתנו הפעם. הם מורטים את עצביו, הם יוציאוהו מדעתו, ובלי לדעת איך, ימצא את עצמו פתאום בתוך המסדרון שלו! חה-חה!" (שם).

המפה היא המבע הסמכותי שנגדו מתמרד ומוחה היחיד. ההטרונגניות של המפה מתפצלת תמיד בין שני מופעים. מצד אחד, הופעתה כייצוג קוהרנטי, אחיד, כביכול שקוף, של מציאות מיוצגת ומצד שני, היותה ארטיקולציה, ביטוי חזותי, מתון, של המציאות, דרך סדרה של הקבלות ושל הבדלים המתווכים בינה לבין המציאות. ככזו, מבליטה המפה את הקסר, את הפער, בין מעשה הייצוג לבין מה שהיא מייצגת: "מפה כגילום של תשוקה לפיקוח יותר מאשר חותמת של אותנטיזציה של קוהרנטיות" (Huggan 1990, 127). כלומר, המפה אינה שיקוף של מציאות, אלא תשוקה לשקף מציאות; היא לא הדבר עצמו, אלא הניסיון, המאמץ,

לגעת בדבר. המפה מבליטה את התהליך של כינון הזהות על פני תוצרי, את ההטרונגניות של הזהות כנגד זהות בעלת חזות טבעית ומקורית, ואת המודעות לפערים, לתיווכים ולהעדר הרציפות שבמעשה הכינון של הזהות. ז'וזה רבאסה (Rabasa 1995), טוען כך:

המפה מתפקדת כראי של העולם, לא משום שלייצוג של האדמה יש מעמד של סימן ניטרלי, אלא משום שהיא מבקשת להפעיל סימולקרום של טוטליות שהיא תמיד בלתי נגישה באמצעות ארגון של סמלים... האטלס כשלם ניצב כאלגוריה אירונית של הפרויקט הגיאוגרפי להקיף את הטוטליות של העולם (שם, 358, 363).

המפות שמתארות בדיוק את ציוני המקום האמיתיים בחלל הישראלי הופכות למרכיב היציב היחיד. הן לא רק "סימן" אלא אימות מתמיד של שליטה. המפה מתפקדת כאן כחלק אינטגרלי מן האלגוריה הלאומית, שבאמצעותה מבנה הטקסט זהות קולקטיבית קוהרנטית. אלגוריה מובהקת אחת, כזאת, סיפור חירבת חיזעה של ס. יזהר, מספרת את סיפורה של מלחמת העצמאות, שלב מכריע ודרמטי בנרטיב הלאומי, כשבמרכז הסיפור עומדת הרגישות הפרטית של הלוחם, האני המתבונן, שלוקח חלק ומעיד על הגירוש של תושבי חירבת חיזעה. כמו התהליך האלגורי ה"חודר-כל", גם המפה, במקרה של הסיפורים של נתן שחם ודן בן-אמון, שואפת לכסות את העימות שקיים בתוך הנרטיב של הזהות הקולקטיבית באמצעות הקוהרנטיות של הסיפור האישי. הדבר מעודד את הקורא לקרוא את הסיפור הלאומי כדרמה אישית, שבהשתמשה בדגמים אוניברסליים מחזקת את הסיפור הלאומי.

בניגוד לשיח המיידע על אודות האחר, שבלט כל כך בטקסט של יזהר, מיוצג האחר בספרות של שנות השישים באמצעות תבנית אדיפלית אוניברסלית של מאבק בין הדורות. כשנעשה שימוש בתבנית האדיפלית הזאת בקונפליקט הערבי-יהודי, נתחם הקונפליקט במונחים של יחסים אוניברסליים, של יחסים בין הדורות, ולא במונחים ערכיים או פוליטיים. בסיפור "מול העירות" של א.ב. יהושע (1975), שהוא מן הסיפורים הבולטים של שנות השישים, משורטטת המפה על ידי צופה היעירות שכותב מחקר על מסעות הצלב בחסות יעירות הקרן הקיימת לישראל. היער החדש מסמל את היישוב הציוני החדש, שנבנה על גבי כפר ערבי, שנחרב במלחמת 1948. הצופה מצטרף לפלסטיני, תושב לשעבר של הכפר ההרוס, שמתכנן לשרוף את היער. אך מה שעל פני השטח נראה כמעשה מוסרי ופוליטי, הופך בסיפור למעשה של מרד אדיפלי של הצופה נגד דור האבות. כך, מעדיף יהושע פסיכולוגיה על פני פוליטיקה והאקט המוסרי של שריפת היער הופך לקרב אישי של נפש מעונה במאבקה נגד דור האבות (שלו 1970). ובסופו של דבר, מה שנותר מן האש היא מפה:

היכן אנחנו? כמה עמודים כבר קראנו? מוטב שלא נספור, שמא יאוש יתקוף אותו; והוא הרי שלו בינתיים, האם הכמות היא החשובה? את אשר קרא הוא זוכר היטב, ישר והפוך. בתוך לבו הוא מתנגן. לפיכך, בינתיים, הוא שקוד כבר כמה שבועות על גיליון אחד גדול. ציור? נכון יותר, מפה. מפה של האזור. הוא יתלה אותה לתפארת פה על הקיר בשביל הבאים אחריו, כדי שיזכרו אותו. הנה, כדי שלא ישכח, את שמו כבר חתם תחילה. "מה הוא משרטט? עצים. אבל

לא רק עצים, גם גבעות, גם אופקים. מיום ליום הוא מתמחה. לו היו ברשותו צבעים היה מוסיף לגיליון כמה ציפורים; נאמר את אלה הקבועות באזור. מה שמעניין אותו במיוחד הוא הכפר הטמון מתחת לעצים. הרי לא תמיד היתה כאן דממה שכזאת (יהושע 1975, 111).

הצופה, ששרטט מפה של האזור כמסר ליורשיו, בתקווה להשיב לעצמו את מעמדו הבעייתי בשושלת הפטריארכלית, הוא זה שסייע לפלסטיני לשרוף את היער. בסופו של דבר, רק המפה, המפה הפרטית, היא שנותרת:

הוא עולה בבנין השרוף, מטפס במדרגות המלובנות. הכל עוד לווהט כאילו בגיהנום הוא חוצה את דרכו. הוא בא אל חדרו. האש ביקרה אף פה בהעדרו והשתוללה בחדוותה ובאימתה. האם נתחיל מהספרים שהם אפר? או מהטלפון שהתעוות? או שמא מהמשקפת שניתכה ליסודותיה? הנה, איזה-פלא, נותרה מפת האזור שצייר, רק נתפחמה מעט בשוליה (שם, 119).

הייצוג הקרטוגרפי בסיפור מייצג את הנרקיסים של מי שמבקשים לחמוק מאחריותם, שנובעת מהיותם רוב במדינה ריבונית, וזאת על ידי אימוץ עמדתו של המיעוט לכאורה (חבר 1990). במקום לשמש כלי להתמצאות ולשליטה בלא-נודע, כפי שהיא מיוצגת בספרות מלחמת העצמאות, משמשת המפה בספרות שנות השישים כייצוג שהוא תחליף למציאות ובריחה ממנה.

ט. המפה של שמעון בלס

שמעון בלס, סופר מן הדור הספרותי של יהושע, הוא מן הבודדים שכתבו בשנות השישים מפרספקטיבה מזרחית לא ציונית ושואף הגדיר עצמו בתור "הערבי היהודי". בלס, שדוחה את ההגמוניה האשכנזית הציונית, מנסה להעביר את העימות הקוטבי בין יהודים לערבים למרחב של בגדאד, שבו הלאומיות הציונית לא ממלאת תפקיד משמעותי. כמו סופרים ישראלים אחרים, גם בלס משתמש במפה כאמצעי להעדפת הדמיון על פני המציאות. עם זאת, כאמור, שלא כמו הסיפור האדיפלי הנפוץ של מאבק ברשויות, שבסופו מוצא הגיבור את זהותו, מערער בלס על הסיפור האדיפלי ההגמוני, על ידי העמדת המרחב בחזית עם ייצוגי הטיפוסיים בתמונות, בתצלומים ובמפות. באמצעות העדפת הכינון של הזהות במרחב על פני כינונה בזמן, או דרך הסיפור האדיפלי, חותר בלס תחת כל מרכז ברור לזהות לאומית (חבר תשס"ב). השימוש האירוני במפה מפרק ייצוגים של אסנציאליזם לאומי אבל גם משמש סוכן של טרנספורמציה חברתית (Huggan 1990, 127).

מהלך זה בולט במיוחד בסיפורו של בלס "ילדות מדומיינת", שבו הוא מספר על שיחתו עם חבר, גולה מבגדאד. אף שהשניים חולקים חוויות ממקום הולדתם, מעדיף בלס את הדמיון שלו על פני מפת התיירים של בגדאד שחברו מספק לו. הוא מסרב להשתמש במפה ומציע במקומה מפה מדומיינת:

האם שני הבתים שבהם גדלתי עדיין עומדים על תילם? ידיד עיראקי צעיר שהכרתי בפאריס לא ידע להשיב על שאלתי, אבל הוא השיג לי מפה של העיר, מאלו המחולקות לתיירים. מצאתי בה רחובות וגנים, כיכרות וגשרים וגושי-שיכונים בעיבוריה.

"לי יש מפה אחרת" – אמרתי לו – "מפה של סמטאות מעוקלות ומצטלבות כרשת צפופה של קוריעכביש. אני יכול לשרטט אותה על הנייר, כי אני זוכר כל פיתול, כל גומחה, כל קשת, כל חלון וכל צלע-בית הפורצת החוצה בזווית חדה, שאצלה עמדו גברים והטילו מימיהם".

"שכונות רבות נהרסו" – השיב ידידי לקונית – "אולי גם השכונה שלך".

אם נהרסה או לא, היש חשיבות לכך? לדידי, היא עומדת לנצח. עולם הילדות הוא עולם על-זמני שמקומו בדמיון יותר מאשר במציאות. הוא שלמות חווייתית שאי-אפשר יכול לפרקה לחלקיה או למצותה במילים.

אנו רגילים לספר סיפורים הגיוניים. הלשון שבפינו ערוכה על-פי חוקים קבועים והיא כפופה למושגי הזמן. לכל מסובב סיבה וקשר הסיבתיות עובר כחוט השני במשפטים הנפלטים מפיו, שאם לא כן איש לא יבין אותנו. כיצד נספר חלום? כיצד נספר חוויה על-זמנית? חוויות מעולם הילדות אי-אפשר לספרן אלא במחיר כליאתן במסגרות הזמן, במחיר כבילתן בשרשרת הדוקה של סיבה ומסובב. כאלה הם סיפורי-הילדות שאנו קוראים. הם סיפורים. צל דהוי, או בבואה מלוטשת, של חוויה דמיונית. אינני נותן אמן רב בסיפורי-ילדות, כפי שאינני נותן אמן רב בסיפורי-חלומות. במיוחד אינני מאמין לסיפורי-ילדות של סופרים; אלה שכוחם בבדיה הם פחות אמינים במסירת הדברים כהוויתם; לא כל שכן מילדותם (בלס [1977] 1979, 143–144).

בלס ממקם את המפה כאנטי-תיזה לסיפור הכמו-אוטוביוגרפי, שכתבניתי האדיפלית תורם ליצירת האומה הישראלית החדשה. במקום המאבק האדיפלי באב על אהבת האם, מייצג סיפורו של בלס את החיבור של אם ובנה במאמץ להתגבר על פחד הילדות מנחשים:

אל המרתף התחתון חושש הייתי להתקרב. מדרגות רבות הוליכו אליו, והאחרונות בהן נבלעו בחשכה. באביב, ועד אמצע הקיץ, מתמלא היה מים, ועדת נחשים מתמלטת היתה מתוכו ופושטת בכל הבית לחפש מסתור. שוכב הייתי לצדה של אמי על מחצלת הפרוסה על פני הרצפה, כשראיתי את הנחשים הזוחלים בשורה ארוכה מתחת לדרגש-עץ הסמוך לקיר. אותם ימים לא חדרה לתודעתי אימת-הנחשים ויכולתי לשעשע את עיני במראה המרהיב. את אימת-הנחשים ידעתי אחר כך, כשיכולתי לקלוט את סיפורי המבוגרים (שם, 138).

י. פלסטיניות ומגדר

בנוסף ליצירתם של הסופרים היהודים, בולטת גם הכתיבה הפלסטינית הישראלית בעברית, הנוכחת בעשורים האחרונים בשדה הספרות הישראלית, במיוחד בתרגומים מספרות ערבית ופלסטינית לעברית. התערבויות ספרותיות אלה מציעות אלטרנטיבה להבנת הקטגוריה של ה"לאומי" באמצעות חשיפת היסודות היהודיים האתניים שבהם. עצם אקט הכתיבה של

הפלסטינים בעברית מערער, כאמור, על עקרון הזהות האתנית היהודית של ספרות עברית. הסופרים הפלסטינים חושפים את הזיהוי הלשוני של הספרות העברית (היותה ספרות עברית בלעדית) כלא-יותר מאשר כיסוי לזהותה האתנית כספרות יהודית. סוג זה של חשיפה הגיע לשיאו בספרו של אנטון שמאס ערבסקות (1986), שכאמור, ערער על הנרטיב של האלגוריה הלאומית הישראלית באמצעות האיקונוגרפיה של הערבסקה, שמשבשת את הליניאריות הסיפורית ומפריעה ליצירת סוכנות סיפורית המהווה זהות לאומית ברורה וייצוגית (חבר 1991). והנה, במה שניתן לקרוא כתגובה לערבסקות של שמאס, חשף א.ב. יהושע את השורשים של בניית הזהות הישראלית בספרו מר מאני (1990). מבלי להעניק לזהות הישראלית סמכות "טבעית", שולח יהושע את אחד מאבות משפחת מאני אל הפלסטינים בתקופת המנדט הבריטי כדי להזמין אותם להתחלק עם היהודים בהצהרת בלפור ולחלק את הטריטוריה בין שתי האומות. המפה שהוא מצייר לפלסטינים מציגה את השרירותיות של המעשה הפוליטי ואת ההזדמנות ההיסטורית המוחמצת. בכך דוחה יהושע את חתירתו של שמאס תחת מקומו המיוחס של ה"מקור" במאבק הישראלי-פלסטיני. תשובתו של יהושע היא בהצבעה על מקורות זהות אחרים ושונים. אמנם, הוא אינו נוטש לחלוטין את רעיון ה"מקור" אך המפה הופכת למייצגת עצמאית, כלי לפתרון מאבקים פוליטיים שיכול היה להתגבש בזכות הסמכות האוטונומית של המפה.

אף לא אחד מן המודלים החתרניים האלה התעמת עם סיפור הזהות ההגמוני בצורה ישירה. החתרנות שלהם תחת המיתוס של הייצוג האלגורי המחבר "ספרות עברית" עם "ספרות ישראלית" מוסיפה להתקיים באמצעות חשיפת הסתירות הבסיסיות והקרעים, שאותם נקראת האלגוריה לאחות באמצעות הסיפור הלאומי.

כדי לקרוא את שרידי האלימות המופעלת נגד הסיפור ההגמוני הלאומי, כדי להתנגד לתנועה האלגורית שמוחקת ומחליקה וכך גם מצדיקה את האלימות, יש צורך לחזור ולהסיט את המבט ולבצע קריאה אלטרנטיבית; קריאה שאמורה לסלק את הטלאולוגיה הטבועה ברעיון הזהות הישראלית האחידה, המבוססת על השורשים המשותפים של העם היהודי; טלאולוגיה שמוחקת את השרידים של האלימות נגד האחר. כדי לחשוף את שרידי האלימות, יש לבצע, אם כן, קריאה שדוחה את הטבעיות של האלימות ואת מוצדקותה וחושפת את מחיקתה. בקצרה, יש לבצע קריאה פוסטקולוניאליסטית של אלגוריה — קריאה שפותחת מרחב למחקר ושמבטלת את המאמצים להסתיר את האלימות כדי לבנות זהות ברורה, הומוגנית, נטולת סתירות.

מאמץ ליצירת טקסט פוסטקולוניאליסטי שמתאים לקריאה כזאת נעשה בכתבתה של אורלי קסטל-בלום, שכאמור, חותרת תחת הנרטיב הציוני השולט בצורה רדיקלית ושבעבורה הציונות היא מטה-קטגוריה המכפיפה "נשים" ל"אומה" — טענה שחושפת את גבולות הלאומיות כציוניים וכזכריים. קסטל-בלום גם מייצגת את המפה באורח שונה ואלטרנטיבי מזה שבספרות הישראלית. בספרה דולי סיטי (1992) היא מספרת את סיפורה של דולי, הגרה בעיר דולי. דולי, אם ורופאה, מטפלת בבנה, שהוא תינוק שמצאה, על ידי הפיכתו לקורבן לניסוייה

הרפואיים ועל ידי כך שהיא מציירת על גבו מפה של מדינת ישראל. מעשה אלגורי זה הופך את המפה מייצוג דמיוני למעשה גופני. בניגוד למפה בספרות שנות השישים, שייצגה בריחה נרקסיסטית מן הלאומיות הישראלית הציונית, מייצגת המפה של קסטל-בלום מחאה פוליטית. קסטל-בלום מיישבת את השאלה המרכזית בפוליטיקה הישראלית – המאבק על השטחים הכבושים והגבולות בין ישראל לבין הערבים – על גוף של ילד. אחרי זמן מה, היא מבינה שעל פי המפה שעל גופו, הושלמה הנסיגה לגבול '67. כך, באקט של מחאה, היא קוראת את המצב הפוליטי על פני הגוף הפרטי. בכך היא מחצינה את המפגש עם העדר הפתרון הפוליטי, מצב האין מוצא, המיוצג על ידי הנרטיבים הרווחים, שמציגים תהליך של טריטוריאליזציה לאומית. המעשה הפוליטי של מיפוי הגוף, במקום מיפוי הטריטוריה, הוא למעשה אקט של חשיפת התרמית הנכפית על ידי הטקסטים הלאומיים על הקורא. קסטל-בלום של שנות התשעים חוזרת אל המיזוג בין המפה לבין הקולקטיב, כמו בספרות של 1948. אך בעוד שב-1948 מכפיפה הספרות את הפרט להתמצאות חיצונית אובייקטיבית, אצל קסטל-בלום של שנות התשעים נקבעת המציאות החיצונית על ידי הגוף הפרטי. דולי, האם, מוצאת את בנה ונדהמת מן השינויים שחלו בגופו:

"תסתובב", אמרתי.

הוא שמע לי, וראיתי את מפת ארץ-ישראל ששירתתי לו על הגב לפני כך וכך שנים. המפה היתה מדויקת להפליא, מעודכנת, מישוהו עבר על כל הקווים, והגדיל אותה לפי צמיחתו של הילד. התבוננתי בעיון במפה, ושמתי לב לדבר אחד:

הוא חזר לגבולות '67, זה היה בלתי יאומן!

אכן פער הדורות, הרהרתי, אמא שלי יורקת על ערבים, אני מסתכלת עליהם בעיניים, ובני ילקק להם את התחת (שם, 89–92).

קסטל-בלום זונחת את סיפור מאבק הדורות האדיפלי של שנות השישים, אך למעשה המהלך שלה רדיקלי עוד יותר, שכן היא הופכת את הגוף למסמן. כך כתב על תופעה זאת גראהם האגן:

המפה אינה יותר מאפיינת כפרדיגמה ויזואלית של חרדה אונטולוגית הצומחת מן הניסיונות המתוסכלים להגדיר תרבות לאומית, אלא כמקום של שינוי שבו הקשרים הארעיים של הקרטוגרפיה מציעים טרנספורמציה פרצפטואלית מתמשכת שמדגישה בתורה את האופי המעברי של השיח הפוסטקולוניאלי (Huggan 1990, 131).

חומריות השפה, שמוטבעת בגוף הפרטי, הופכת לזירה תרבותית פנימית שמשנה ומנסחת מחדש את השדה התרבותי שבתוכו פועל הטקסט של קסטל-בלום. בעבור דלז וגואטארי המפה היא כלי לייצוג אקספרימנטלי:

המפה היא פתוחה וניתנת לחיבור בכל הממדים שלה; היא ניתנת לניתוק, רברסיבילית, רגישה למודיפיקציה קבועה. היא יכולה להיקרע, להתהפך, להיות מותאמת לכל סוג של הרכבה,

מעובדת על ידי אינדיווידואל, קבוצה, או פורמציה חברתית. היא יכולה להיות משורטטת על הקיר, להיות מובנת כיצירת אמנות, מובנית כפעולה פוליטית או כתיווך (Deleuze and Guattari 1987, 12).

הפתיחות של המפה דומה לערעור הסמנטי של מתן השמות ברומן. כך, דולי סיטי קרויה על שם דולי, כך גם דולי מוצאת מנעולן (מלשון סגירה) שעובד לא פחות ולא יותר מאשר ברחוב המסגר בתל-אביב (קסטל-בלום 1992, 26). ובמישור העלילתי היא דוחה את התבנית הקבועה של סיפור הרפתקה ופורסת את המיפוי הלאומי הזכרי שמכוון את הפרט בטריטוריה הלאומית. באקט של היפוך, מדריכה קסטל-בלום את הכלל על פי הגבולות הטבועים בגופו של הפרט. אך האפקט הבולט ביותר של שרטוט המפה על פני גופו של הילד הוא הסירוב להדחיק, ובכך גם להצדיק, את האלימות הטבועה בכיבוש של מרחב לאומי. אצל קסטל-בלום יש חזרה אל המפה אבל המפה מנוכסת אל הגוף האנושי. במקום שהמפה תתווך בין הדמות למרחב על ידי השלכתה מן הדמות אל המרחב הרי שכעת, ב-1992, היא מושלכת מן המרחב המסומן אל הגוף. הגוף הוא זה שיש להתמצא בו על פי המפה של המרחב. בניגוד לנרטיב הישראלי השליט, היא לא מצניעה או מדחיקה את האלימות לטובת תקינות האלגוריה הלאומית, אלא דווקא חושפת את האלימות. בעבור קסטל-בלום, שדוחה בכך את ההיעגנות הטריטוריאלית של הספרות הישראלית, הגוף הפרטי הוא שקובע ומתאר את המרחב הלאומי, במקום הטריטוריה של הכלל.

בהתרכזותה בגוף כנקודת המוצא לשינויים גיאוגרפיים, היא הופכת אותו לסוכן פוליטי שחורג מגבולות האומה. הגוף עצמו נקרא כטקסט, כייצוג, של מעשי אלימות, ובכך הוא מערער את הנרטיבים הלאומיים ואת פעולתם להסתרת אלימות הקולקטיב. מבחינת הגוף עצמו, האלימות היא תמיד בלתי מוצדקת. ההצדקה היא תמיד מחוץ לגוף. אבל בדולי סיטי (כמו בסיפור "מושבת עונשין" של קפקא) ההצדקה נרשמת בגוף כאילו כדי להדביק את הפער בין האלימות שעל הגוף לבין הצדקתה. כך חוזרת קסטל-בלום אל החיבור בין המפה לבין המציאות. אבל אם ב-1948 המפה היא כלי שמסמן מציאות, אצל בלום המפה מייצרת מציאות. סוף הכיבוש והחזרה לגבולות 1967 מתרחשים על גבו של הילד. כאם, היא מציעה מהלך ייצוגי זה כקרטוגרפיה פמיניסטית שמנתקת את עצמה מן הייצוג הפאטריארכלי של הגוף הפרטי, המתפקד כזירה הבלעדית למאבק הפוליטי.

אם אצל יהושע הפרטי הוא הציבורי, המבט הפרטי מכונן באמצעות המפה את הקיום הקולקטיבי — הרי שבשנות התשעים מתהפכת המפה והציבורי הוא הפרטי. השינויים הפוליטיים נגזרים מן השינויים בגופו של הילד. אצל יהושע ובלס המפה כשארית של עולם, שהיא גם מנותקת ממנו, פועלת כמנגנון של השהיית הייצוג ובכך מבליטה את עצם מעשה התיווך. ואילו אצל קסטל-בלום, במקום שהמפה תחבר את הסובייקט למציאות ותעזור לו להתמצא בה, היא מוצבת כמכתיבה מציאות ולא כמחקה אותה. המציאות יכולה להתנהל

- יהושע, א.ב., 1975. "מול היערות", עד חורף 1974: מבחר, הקיבוץ המאוחד, תל-אביב, עמ' 92–122.
- , 1990. *מר מאני*, הספריה החדשה, הקיבוץ המאוחד, תל-אביב.
- יזהר, ס., 1949. *סיפור חירבת חיזעה: השבוי, ספרית פועלים, משלט, הקיבוץ הארצי השומר הצעיר, מרחביה*.
- , [1949] 1971. "חירבת חיזעה", 7 סיפורים, הקיבוץ המאוחד, תל-אביב, עמ' 35–88.
- , 1999. "עצמאות 48'–92'", 50 ישראלים קצרצרים, ערכו חנן חבר ומשה רון, הספריה החדשה, הקיבוץ המאוחד, ספרי סימן קריאה, תל-אביב, עמ' 88–92 (פורסם לראשונה בחדשות 6.5.1992).
- לאור, דן, 1986. "הפסטואים: הסיפור שלא נגמר", הארץ, 30.5.86.
- מוריס, בני, 1991. *לידתה של בעיית הפליטים הפלסטינית 1947–1949*, עם עובד, תל-אביב.
- עוז, עמוס, 1965. *ארצות התן, מסדה, רמת-גן*.
- קסטל-בלום, אורלי, 1992. *דולי סיטי, זמורה-ביתן, תל-אביב*.
- , 1993. *סיפורים לא רצוניים, זמורה-ביתן, תל-אביב*.
- קריב, אברהם, 1956. *עטרה ליושנה: מאמרים על הספרות, על העם והמדינה, דביר, תל-אביב*.
- שחם, נתן, 1949א. *האלים עצלים, ספרי משלט, ספרית פועלים, מרחביה*.
- , 1949ב. *הם יגיעו מחר, ספרי משלט, ספרית פועלים, מרחביה*.
- שיף, מידד, 1951. *שמעון צהמרא: רומן, נ. טברסקי, תל-אביב*.
- שלו, מרדכי, 1970. "הערבי כפתרון ספרותי", הארץ, 30.9.70.
- שמאס, אנטון, 1986. *ערבסקות, עם עובד, תל-אביב*.
- שקד, גרשון, 1970. *גל חדש בספרות העברית, ספרית פועלים, מרחביה*.
- , 1993. *הסיפורת העברית 1880–1980*, ד, כתר, תל-אביב וירושלים.
- Bhabha, Homi K., 1994. *The Location of Culture*. London and New York: Routledge.
- Carter, Paul, 1988. *The Road to Botany Bay: An Exploration of Landscape and History*. New York: Alfred A. Knopf.
- Deleuze, Gilles, and Felix Guattari, 1987. *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia*, trans. B. Massumi. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- De Man, Paul, 1979. *Allegories of Reading: Figural Language in Rousseau, Nietzsche, Rilke, and Proust*. New Haven and London: Yale University Press.
- , 1983. *Blindness and Insight: Essays in Rhetoric of Contemporary Criticism*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Derrida, Jacques, 1992. "The Force of the Law: The Mystical Foundation of Authority," in *Deconstruction and the Possibility of Justice*, ed. Drucilla Cornell et al. New York and London: Routledge.
- Duara, Prasenjit, 1996. "Historicizing National Identity, or Who Imagines What and When," in *Becoming National: A Reader*, ed. Geoff Eley and Ronald Grigor Suny. New York and Oxford: Oxford University Press, pp. 151–178.

- Hall, Stuart, 1996. "Ethnicity: Identity and Difference," in *Becoming National: A Reader*, ed. Geoff Eley and Ronald Grigor Suny. New York and Oxford: Oxford University Press, pp. 339–351.
- Hever, Hannan, 2002. *Producing Modern Hebrew Canon: Minority Discourse and Modern Hebrew Fiction*. New York: New York University Press.
- Huggan, Graham 1990. "Decolonizing the Map: Post-Colonialism, Post-Structuralism and the Cartographic Connection," in *Past the Last Post: Theorizing Post-Colonialism and Post-Modernism*, ed. Ian Adam and Helen Tiffin. Calgary: University of Calgary Press, pp. 125–138.
- Jameson, Frederic, 1990. "Modernism and Imperialism," in *Nationalism, Colonialism, and Literature*, ed. Terry Eagleton, Frederic Jameson and Edward W. Said. Minneapolis, London: University of Minnesota Press, pp. 43–66.
- Lloyd, David, 2001. "Regarding Ireland in a Post-colonial Frame," *Cultural Studies* 15 (1): 12–33.
- Rabasa, Jose, 1995. "Allegories of Atlas," in *The Post-Colonial Reader*, ed. Bill Ashcroft, Gareth Griffith and Helen Tiffin. London and New York: Routledge, pp. 358–364.
- Said, Edward, W., 1994. *Culture and Imperialism*, New York: Vintage Books.
- Shohat, Ella, 1997. "Columbus, Palestine and Arab-Jews: Toward a Relational Approach to Community Identity," in *Cultural Readings of Imperialism: Edward Said and the Gravity of History*, ed. Keith Ansell Pearson, Benita Parry and Judith Squires. New York: St. Martin's Press, pp. 88–105.