



ההגמוני נשאר, ה"אחרים" מתחלפים

אלמוג בהר

החוג לספרות עברית, האוניברסיטה העברית
בירושלים; תיכון "קדמה", ירושלים

משעני, דרור, 2006. *בכל העניין המזרחי יש איזה אבסורד: הופעת המזרחיות בספרות העברית בשנות השמונים*, תל-אביב: עם עובד.
צמיר, חמוטל, 2006. *בשם הנוף: לאומיות, מגדר וסובייקטיביות בשירה הישראלית בשנות החמישים והשישים*, ירושלים ובאר-שבע: כתר ומכון הקשרים, אוניברסיטת בן-גוריון בנגב.
שמעוני, בתיה, 2008. *על סף הגאולה: סיפור המעברה: דור ראשון ושני, אור יהודה ובאר-שבע: כנרת זמורה-ביתן דביר ומכון הקשרים, אוניברסיטת בן-גוריון בנגב.*

.1

שלושת הספרים שאבקש לדון בהם כאן, בכפיפה אחת — *בכל העניין המזרחי יש איזה אבסורד* של דרור משעני, *בשם הנוף* של חמוטל צמיר, ו*על סף הגאולה* של בתיה שמעוני — ראו אור בשנתיים האחרונות והם דנים בספרות העברית החדשה ובביקורתה. כל מחבר מתרכז בתקופה מעט שונה: צמיר בשנות החמישים והשישים של המאה ה-20, משעני בשנות

משעני מייצג בצורה מדויקת להפליא את משבר הייצוג של האינטלקטואל המזרחי בדורות האחרונים. הוא עושה זאת בין השאר על ידי ריבוי הציטוטים בספר מדברי אחרים, שכמה מהם גם הופכים לכותרות, כלומר למילותיו של משעני עצמו. שם הספר למשל לקוח מפיו של א"ב יהושע (אם כי יהושע דיבר כמובן על "העניין הספרדי", ולא על שום עניין מזרחי); שם הפרק האחרון והמסכם לקוח מדבריו של חוקר הספרות המזרחית לב חק (1981) ונקרא "החוקר והאמן הספרדי בעתיד".¹ בצטטו אינטלקטואלים מזרחים אחרים משעני מדגיש ומדגים את הקושי של אינטלקטואל מזרחי לכתוב את עצמו.

כאשר הקורא ניגש לספרו של משעני, הוא רואה בכותרות הללו בתחילה את דבריו של משעני עצמו, ורק בקריאה בספר הוא מגלה את מקורן האמתי. כך יוצר משעני הרחקה המאפשרת לו לנקוט עמדה רב-משמעית: בשלב הראשון הוא מעורר עניין בקורא על ידי כותרת מפתיעה כמו "בכל העניין המזרחי יש איזה אבסורד", בשלב השני הוא מעמיד אותה באור אירוני כאשר מתברר מקורה, ואילו בסופו של דבר הוא יוצר תחושה חזקה שאבסורדיות אכן פועמת בלבו של אותו "עניין מזרחי". הצירוף "החוקר והאמן הספרדי בעתיד" מעלה חיוך בקריאה ראשונה, בייחוד כאשר הוא בא מפי אחד מדובריו של השיח המזרחי החדש; אחר כך החיוך הופך לעצוב, כאשר מתברר כי העתיד, או חוסר העתיד, לא השתנה בין הזמן שבו כתב לב חק את הדברים, ב-1981, ובין הזמן שבו כתבם משעני, ב-2006. משבר

השמונים, ושמעוני – בתקופה שמשנות החמישים ועד השנים האחרונות. כל אחד מהם מתמקד בהקשרים שונים מעט – משעני ושמעוני במקומה של המזרחיות בפרוזה העברית, צמיר במקומו של המגדר בשירה העברית – אך דומה ששלושתם מבקשים להציע פרספקטיבה חדשה לתפיסת ההיסטוריה של הספרות העברית (ולא פחות חשוב מכך בעיניהם, של ביקורתה), והם נעזרים לשם כך במסגרות תיאורטיות של ביקורת הלאומיות, של פוסטקולוניאליות, של מגדר ושל הביקורת המזרחית. שלושתם נשענים על העבודות הביקורתיות של הדור שקדם להם, בין השאר כדי להתמודד עם צל החוקרים מוקדמים יותר, שקבעו במידה רבה את התבניות ההיסטוריות שמחקר הספרות העברית משתמש בהן זה דורות אחדים. שלושת הספרים בולטים בכתיבתם הקולחת, מרתקים בתוכנם, ומהווים אבני דרך משמעותיות במחקר הספרות העכשווי.

2.

בספרו *בכל העניין המזרחי יש איזה אבסורד* מבקש דרור משעני לדון בהופעתו של הקול המזרחי בספרות העברית בשנות השמונים, כפי שהתנסח אצל שלושה סופרים בשלושה ספרים קנוניים מן התקופה: *התגנבות יחידים* של יהושע קנז, *קופסה שחורה* של עמוס עוז, ו*מולכו* של א"ב יהושע, וכפי שהתנסח אצל מבקרים וחוקרים ש"נענו" להופעת הקול המזרחי בספרים אלו (או בראשון ובשלישי לפחות) ותיארו אותו כמהפכני ומכונן.

¹ כאן נשאר הספרדי, דווקא כאשר פניו מופנות אל העתיד.

3.

משעני פותח את ספרו בדיון בביקורת הפוסטקולוניאלית ובמקומה האבוד, הכל הזמן כבר מיותר ולא רלוונטי בעיני מרבית המבקרים, בהקשר של המזרחיות בארץ. למעשה הוא פותח את הספר במילותיו של פרנץ פנון: "את הדברים האלה ברצוני לומר, לא לצעוק. זה זמן רב שהצעקה איננה חלק מחיי" (שם, 11). כך מזרחי ישראלי, בן להורים מן העולם הערבי, מייצג את עצמו בעברית דרך שחור יליד מרטיניק, הכותב צרפתית בצרפת, אחר כך באלג'יריה. כך המזרחי מדלג על שלב הצעקה של עצמו, ומאמץ לא את הצעקה השחורה, אלא את רגע הוויתור על הצעקה השחורה וההחלטה לעבור לצורת התנסחות אחרת. משעני משעין את לשונו המזרחית על הלשון האנטי־קולוניאלית של פנון, אשר ביקשה להיאבק באופן שבו הכירה אותו שפת הכובש (שהפכה לשפתו, ועל כן הפנים אותה, ואתה את כל הציוויליזציה שהיא מייצגת), השפה שניסחה עבורו מה היא שחורות ומהו לובן ושללה ממנו את הבעלות על הכינון העצמי של זהותו.

מטרת הפרויקט של פנון היתה לשחרר השחור משלטון הלבן על הגדרתו העצמית, כדי שיוכל לקחת לעצמו "את הבעלות הכרת העצמי והכרת העולם" (שם, 24), וכך להיאבק ב"מנגנוני השכתוב התרבותי של המערב" (שם). אבל הלשון המזרחית המתנסחת בעברית (וכמובן גם בערבית) שונה מן הצרפתית של פנון בכך שיש לה היסטוריה

הייצוג לא חלף כי אם החריף, רומז לנו משעני, ואל נקל ראש במעידותיו של יהושע ובמסע הבריחה הפרודי שלו אל משחק המראות שבין זהויות אשכנזיות ומזרחיות, אם גם אנחנו כושלים בדרך.

המשפט שבו מסתיים הספר, "ואנחנו, האם אנחנו כבר יודעים לדבר על עצמנו?" (משעני 2006, 183), פונה בעצב אל אינטלקטואלים מזרחים אחרים ומנסה להוציא משלוחם את אלו מהם שכבר נעשו בטוחים בעצמם, בין השאר בחסות הביקורת המזרחית החדשה שהתנסחה בשפה הפוסטקולוניאלית. משפט זה מבקש את רגע החולשה, ולא את הרגעים הבטוחים בעצמם של המזרחיות² כי הוא זקוק לרגע החולשה כדי להתחיל את הדיון מחדש, שוב ושוב מחדש, ולהדגים כך איך לא מצליח להתרחש רגע ההצטברות, הרגע שבו הביקורת המזרחית עצמה הופכת מסורת, ודובריה יכולים להתחיל מן המקום שבו סיימו אחרים (איך יוכל אחר להמשיך מן הסיום הזה של משעני?). כל טקסט מזרחי הוא טקסט אבוד כמעט מרגע לידתו, רומז משעני, חסר צאצאים ועל כן גם חסר הורים במובן העמוק, וזה נכון גם כאשר ספרו של משעני מחזיר לדיון טקסט מזרחי דוגמת *יודים ונעלים* של לב חקק, טקסט שנעלם מעיני המבקרים, ובהם גם האינטלקטואלים המזרחים החדשים. ההחזרה רק מנכיחה את חוסר הרצף, את העובדה שהטקסט הנשכח לא יוכל לשמש יסוד של הטקסט החדש, ומקומו נותר רק כתזכורת עצובה לקושי ליצור רצף.

² האקדמית, הדתית או זאת שהשתקפה לעתים נדירות בנאות של המחאה החברתית.

³ ובעקבותיו גם את שאר בני הקולוניות.

קומדיה מלנכולית, שבה המזרחי נכנע לסמכות המבט האשכנזי עליו, אבל גם מאיים על המבט הזה שוב ושוב, בין שיבחר בשונותו ובין שינסה להידמות לאשכנזי שמולו. הגיבור של יהושע שואף להעלים את מזרחיותו, אבל אפשרות זאת אינה קיימת, מכיוון שאף על פי שהוא מנסה כל הזמן לצטט טקסט זר אשר אינו מזרחי (אלא "תרבותי" ואירופי), עצם החקיינות, עצם החזרה על הטקסט האחר בטעויות קלות, הופכת אותו למזרחי בעיניים הישראליות. גם כאשר המזרחיות הופכת לקטגוריה ריקה, חסרת תוכן חיובי משל עצמה, עדיין אי־אפשר להימלט ממנה, והריקות (כמו הזרות, או החקיינות) הופכת למאפיין המזרחי. כך הרומן של יהושע מדגים בעצם "כיצד יכולתו של המזרחי לכתוב לעצמו את זהותו תמיד כבר גזולה ממנו" (שם, 155).

אבל לא רק הגיבור והסיפור לכודים, גם הסופר עצמו לכוד בין המבט המכונן אותו כמזרחי לבין רצונו להעלים את מזרחיותו, אשר אינה אפשרית גם כשהיא מתרוקנת. משעני מצטט את יהושע מתוך ראיון: "זה מאוד מוזר. אני תמיד שואל: למה פונים לספרדי בשאלה איפה ספרדיותך? האם ישאלו גם הונגרי היכן הונגריותך? לא. שואלים את בן העדה הנחשבת חלשה. גם אם כושי יכתוב בסגנון קפקאי מופשט, יגידו: אתה, אתה מתבייש בכושים. ככה נראית לי התביעה המוסרית כלפי" (שם, 139). זה הצד השני של משבר הייצוג של האינטלקטואל המזרחי

ארוכה, ונגישה בחלקה לפחות, הקודמת לאותם "מנגנוני שכתוב תרבותי של המערב".⁴ קבלה גורפת של הביקורת הפוסטקולוניאלית כרכיב עיקרי של הזהות המזרחית החדשה בארץ ושל הביקורת המזרחית הרדיקלית, יכולה להיות בעלת תוצאות הפוכות מהמקווה. אמנם בקריאה של המזרחיות דרך ביקורת זאת יש עוצמה פוליטית רבה ואפשרות שחרור מן הקלאוסטרופוביה שכפתה עליה הלאומיות הציונית (שטענה לייחודיות היסטורית מול פרויקטים לאומיים וקולוניאליים אחרים), אך היא גם מעקרת בסופו של דבר את עולם העבר המזרחי מתוכנו הספציפי, וממשיכה בצורה חדשה את ההשכחה של פרטיו ושל ייחודיותו. הדיבור התיאורטי על ההיברידיות של הומי ק' באבא מוביל להתרכזות רבה מדי במקף של היהודי־ערבי במקום בשני צדדיו (ראו חזן־רוקם ואחרים 2006) ובמקום להביא לידי לימוד מחודש של המרחב התרבותי היהודי־ערבי על מורכבותו ושפותיו.⁵

4.

את מולכו של יהושע משעני מזהה בספרו כמוקיון המשחק בתוך "הקומדיה של (מקומו של) המזרחי בתרבות הישראלית, קומדיה המספרת את סיפור הזרות והאחרות של הזהות המזרחית בתרבות העברית" (שם, 143). הניסיון לכונן זהות מזרחית, המתקיים תמיד מול הזהות הישראלית הכללית, כלומר האשכנזית, יוצר

⁴ כפי שהדגים משעני (2004) עצמו במאמרו "המזרחי כהפרעה לשונית".

⁵ והרי כדי ללמוד מהו היהודי־ערבי אין די בניסוח מהו יהודי ומהו ערבי, כיוון שאין מדובר כאן בכל ערבי או בכל יהודי או בממוצע ביניהם, אלא יש לחקור ולדרוש באופן מדויק את ערכיותה של יהדותו ואת יהדותה של ערכיותו.

(ועל ייצוג יש לשאול: של מה ושל מי ומול מי), המראה לנו כיצד במקביל לאי-היכולת של האינטלקטואל לבנות את עצמו בשפה, או את קהילתו, הוא גם אינו יכול שלא לייצג את עצמו ואת קהילתו; זה המבט החיצוני (המשותף לאשכנזים ולמזרחים) המביט על היוצר המזרחי ואומר לו, כפי שמעיד יהושע: "אתה שבאת ממקום שנחשב... לנמוך, צריך לשמור אמונים לשכבה החלשה. אתה באת מהם ולכן אתה חייב להישאר אתם" (שם, 140). בעיני יהושע זה האבסורד של "העניין הספרדי".

יהושע מזהה יחס של איפה ואיפה בתביעה ממנו מצד הביקורת (ואולי גם מצד הקהל) לייצג את המזרחים, אבל כפתרון לכך הוא מייצג בדיבור הפוליטי שלו סכסוך בינו, האינטלקטואל המזרחי (כלומר הספרדי), ובין הציבור המזרחי, ה"המונים", סכסוך הנשען על נקודת המבט ההגמונית. בכך הוא מדגים היטב את הקושי של האינטלקטואל המזרחי בישראל בדורות האחרונים למצוא את מקומו. מן הצד האחד, האליטות המזרחיות אשר התקיימו עד ההגירה לישראל התפרקו ברובן, אם בשל ההגירה ואם בשל החלטה נחושה של הממסד בארץ, וכך האינטלקטואל המזרחי כמעט אינו יכול למצוא אליטה מזרחית להצטרף אליה, גם לו רצה בכך (מלבד אליטת החכמים הדתית, אשר גם היא עברה שינויים רבים). עליו לבחור בין הצטרפות לאליטה הישראלית הכללית, כלומר ההגמונית אשכנזית, אם ברצונו להשתייך, ובין עמידה מתמדת מבחוץ, כנגד, על כל המחירים שיתבע לשלם בשל כך. מן הצד האחר, בדימוי הציבורי הכללי, כלומר זה שהפנימו גם המזרחים, הפכה המזרחיות שם נרדף לעוני ולדלות (חומרית ורוחנית) הרחוקה

מאליטיזם. דימוי זה, שיש לו על מה להתבסס מבחינת סטטיסטיקה סוציו-אקונומית (אך יש בו גם איום גדול כאשר הוא נקרא כתמונת מצב סטטית, ללא בחינה של הסיבות שהובילו אליו), העניק לעתים עוצמות מחאה גדולות, ל"פנתרים השחורים" למשל, אך מנגד הביא לידי כך שסופר מזרחי המבקש לייצג את צד העושר התרבותי של הציבור המזרחי נתפס כמועל בתפקידו. בשל הפנמת הדימוי של האוניברסיטה כמוסד אשכנזי (דימוי שגם לו יש על מה להתבסס בהקשר הישראלי), נתפסו חוקרים ומבקרים מזרחים כמשתכנזים, ועל כן ככאלו שאין להם מה להגיד לציבור המזרחי עצמו, מה שגרם להם לפנות בעיקר לאליטה האשכנזית.

כך נותר האינטלקטואל המזרחי, בעיקר זה אשר נולד בארץ או הגיע אליה בגיל צעיר, שרוי בין שני עולמות. מן הצד האחד הוא שבוי בתוך חברה מערבית המבקשת לחנך אותו בדרכה והופכת את זהותו המזרחית לזהות ריקה, לאוסף של דימויים אוריינטליסטיים וקלישאות נוסח "המשפחה המזרחית החמה", שקשה למלא אותם בתוכן. מן הצד האחר הוא עומד מול ה"המון" המזרחי, שזהותו המזרחית אולי התרוקנה, אבל הוא מאיים על האינטלקטואל המזרחי, המפחד להיות מזוהה עם העוני המזרחי, עם הדלות, עם המציאות אשר תאשר את הטענה שמושגים כמו אינטלקטואליות ואליטה זרים למזרחיות. אם כן, הבחירה ה"טבעית" של האינטלקטואל המזרחי היא להתחבר, כאינדיבידואל, לאינטלקטואלים אשכנזים ולנסות להוכיח להם בעת ובעונה אחת את נשיותו ה"אוניברסליות", כלומר המערביות, ואת ה"אותנטיות" שלו, כלומר את מזרחיותו.

5.

משעני מצביע בספרו על החוסר הגדול במתן הקשר היסטורי לכתיבה המזרחית ולכתיבה על אודות המזרחיות: "אף שנדמה, משום מה, כי הכול כבר נכתב על מקומה של המזרחיות בתרבות ובספרות העברית, האמת היא שמאז ספרו הנשכח של חוקר הספרות לב חקק [יודים ונעלים], אשר פורסם הרבה לפני ששנות השמונים הפכו ל'אייטיז', לא נכתב בעצם ולו מחקר מקיף אחד על כתיבת המזרחיות בספרות העברית" (שם, 23; ההדגשה במקור). כמה הנחות מסתתרות במשפט זה: שאפשרי בספר מחקר מקיף לתאר את "כתיבת המזרחיות בספרות העברית"; שאפשר לכתוב על "כתיבת המזרחיות" באופן כללי, ואין צורך לפצל בין בולגרים, עיראקים או תוניסאים; שאפשרי לתאר את "כתיבת המזרחיות" מתוך התייחסות לעברית בלבד, ולא לשפות מזרחיות אחרות (ערבית, לדינו וכו'); שיש להתייחס ל"כתיבת המזרחיות" (כפי שעושה משעני עצמו), כלומר לא לחקור כתיבה של מזרחים (בין שהם כותבים באופן ישיר על מזרחיות ובין שאינם עושים כן), אלא לחקור כתיבה על אודות מזרחיות, של מזרחים ומי שאינם מזרחים, בעירוב של ייצוג עצמי וחיצוני. הבחנתו הכללית של משעני לגבי החוסר נכונה, אף על פי שאפשר כמובן להצביע על כמה

ספרים שעסקו בתחום זה לאחר לב חקק.⁶ מכאן חשיבותו של ספרה של בתיה שמעוני, על סף הגאולה, שראה אור במחצית השנייה של 2008. הספר עוסק בייצוג המעברה בספרות העברית מאז שנות החמישים, על ידי בני הדור הראשון ובני הדור השני, והוא ממלא עוד חלל במחקר "על כתיבת המזרחיות בספרות העברית". כמו משעני, גם שמעוני בוחנת הן את כתיבתם של אשכנזים והן את כתיבתם של מזרחים ונעזרת בהוגים פוסטקולוניאליים כמו פרנץ פנון, אדוארד סעיד ובעיקר הומי ק' באבא.

6.

בפתח ספרה של שמעוני ניצב הניסיון, הבולט גם אצל משעני, למקם את עצמה מול נושא המחקר:

את המסע אל הסיפור המזרחי התחלתי בניכור מסוים. אמנם מבחינת "מוצאי" אני חלק מן הקבוצה המוגדרת "מזרחית", אך לא הזדהיתי עם הגדרה זו, ויתרה מזו, לא ייחסתי לה חשיבות. גדלתי במשפחה שבעיני היתה ישראלית לכל דבר, ולא היו בה תווים מובהקים של כל מה שנתפס בחברה כ"מזרחיות" (שמעוני 2008, 9).

6

דמות ודיוקן עצמי של יוסף הלוי (1995), שעסק בייצוג יהודי תימן בספרות העברית ונתן מקום הן לסופרים אשכנזים והן לסופרים תימנים; ערביות, יהדות, ציונות של ראובן שניר (2005), שסיפק מחקר מקיף על יצירתם של יהודי עיראק במאה ה-20, התמקד כמו הלוי בקבוצה מזרחית אחת, אך התייחס רק לייצוג העצמי של כותבים מתוכה, בלי להפריד בין הערבית לעברית ובלי לפצל, כפי שמפצלים רבים, בין הכתיבה "שם", בעיראק, לכתיבה "כאן", בישראל, או בין מה שנכתב קודם הקמת המדינה למה שנכתב אחריה; כאב השורשים הכפולים של חלי אברהם-איתן (2008), שראה אור לאחר צאת ספרו של משעני והוא עוסק בשירה המזרחית העברית בעשורים האחרונים.

המזרחיות כאן ("הסיפור המזרחי") היא לא מקום שנמצאים בו, אלא מקום שנעים אליו, ולכך מצורפת הודאת החוקרת בניכורה מולה; מול נושא המחקר נמצא ה"מוצא"⁷ ושאלת ההזדהות עמו; ונמצא כאן המתח בין המזרחיות לישראליות, כלומר האפשרות למקום מזרחי בהקשר הלאומי הישראלי, מתח שעובר כחוט השני במחקרה של שמעוני ועמו המתח שבין המזרחיות ובין מה ש"נתפס" בחברה כמזרחי והמתח שבינה ובין מה שנתפס כלא מזרחי.

את התהליך של קליטת העולים מן העולם הערבי והמוסלמי שמעוני מתארת כאמביוולנטי, כקרוע בין הקשר לאומי, הטוען לחיבור בין כל היהודים, לבין הקשר קולוניאלי, המפצל בין אירופה לבין כל האחרים שלה: המזרח, אסיה ואפריקה, הקולוניות. לדבריה, את המצב שהתפתח בארץ לאחר קום המדינה אפשר לאפיין כמאבק תרבותי של "התרבות ההגמונית – ישראלית, ציונית וחילונית, בעלת אוריינטציה אירופית ברורה – מול התרבות המזרחית הדתית (או המסורתית), שהצטיירה בעיני בני היישוב הוותיק כפרימיטיבית ונחותה" (שם, 18). למרבה העניין, בהגדרת שני הצדדים לעימות שמעוני מאמצת למעשה את הגדרות התרבות ההגמונית. אמנם היא ביקורתית כלפי ה"ישראליות"; אמנם היא מתארת אותה כהגמוניה התופסת את המזרחיות במושגים גזעניים ונאבקה בה; אבל היא עדיין בוחרת בהגדרותיה של אותה הגמוניה הרואה את עצמה "ישראלית, ציונית וחילונית, בעלת אוריינטציה אירופית ברורה" (הגדרה שכדאי

לבחון אותה ולקרוא עליה תיגר), ואשר לצד המזרחי לאותו מאבק תרבותי אין היא מספקת אלא הגדרה חסרה ודלה, נעדרת ניסיון להגדרה עצמית.⁸ מלבד זאת מאומצת כאן המרכזיות של שאלת התרבות (שהועמדה במרכז של הרבה עימותים קולוניאליים), שאלה אשר מסתירה מאחוריה את היווצרות היחסים הכלכליים המיוסדים על אי-שוויון (מה שבא לידי ביטוי בהמשך ספרה של שמעוני) ואת שאלת הקשר בין גורל המזרחים לגורל הפלסטינים, הן אזורי ישראל והן אלו שגורשו.

7.

ברגע הלידה של הספרות העברית החדשה, רגע הנטוע על-פי ההגדרות המקובלות בדורות האחרונים של ההיסטוריוגרפיה של הספרות העברית בהקשר אשכנזי וציוני, המבט האוריינטליסטי הוא המבט המרכזי: "המזרחים הראשונים המופיעים בספרות העברית מדומים לערבים ומעוצבים באמצעות מאפיינים 'ערביים' סטריאוטיפיים" (שם, 21); כלומר המבט הספרותי העברי אינו מקבל "באמת" את הרעיון הציוני של אחדות העם היהודי, והצד המזרחי או הערבי של העם היהודי נקרא דרך האוריינטליזם המערבי הקלאסי. לאחר מכן הפכה הספרות העברית החדשה לכפולה: היא מכילה הן את הקול האירופי הקולוניאלי, המתבונן במזרחים ממרחק אוריינטליסטי, והן את הקול המזרחי, זה הנאבק במבט הקולוניאליסטי או במעשה

⁷ שהוא מושג טעון, ואשר אם המזרחיות היא דבר שכונן בישראל, ולא במרוקו או בטורקיה, הרי השימוש בו בביטוי "מוצא מזרחי" הנרמז כאן מכיל סתירה פנימית.

⁸ אולי כי בהקשר זה הצד המזרחי עדיין אינו קיים – הוא עדיין אלגירי ופרסי ותימני, ולא מזרחי.

תבהיר שמעוני, מודל הגאולה הציוני "מצוי רק ברקע, ובעצם אינו מתממש אף לא באחד מן הטקסטים של ספרות המעברה שהוא משמש בהם מודל דומיננטי" (שם, 73). נוסף על כך, גם ביצירות של מזרחים הופנם פעמים רבות הדיכוי או התקבלו מקצת ערכי הציונות, וכמה מהן נכתבו מתוך דיאלוג עם יצירות ציוניות. על כן בחרה שמעוני לדון ברבות מיצירות אלו, אשכנזיות ומזרחיות, דרך המושגים היברידיות, מימיקרי והמרחב השלישי של הומי ק' באבא.

מחקרה של שמעוני הוא המחקר המקיף ביותר שנעשה עד היום בנושא מקומה של המעברה בספרות העברית, והוא קריטי למילוי עוד חלק בחלל שקיים לפי משעני ב"כתיבת המזרחיות בספרות העברית". מחקר זה משמש למיפוי מחודש של מקצת התהליכים ההיסטוריים שעברה הספרות העברית ושל הקשרים של הכתיבה הספרותית לאידיאולוגיה, לציונות ולמזרחיות. הוא משמש גם מחקר על אודות הלאומיות הציונית, על הקשר שלה לקולוניאליזם ועל המפגש שלהם עם המזרחיות ועם הכתיבה המזרחית בארץ. בשל היקפו של הספר, המיוחד (בדומה לספרו של משעני) מקום נרחב לציטוט הטקסטים הספרותיים שהוא מתבסס עליהם, הספר מנכיח את הספרות הזאת, שלא זכתה לקריאות רבות ולנוכחות רבה בביקורת.

הקולוניאליסטי, וזה שמכפיף עצמו להם. חלוקה דיכוטומית זאת שהצעתי כאן היא כמובן "גסה", הן במובן שהיא מכפיפה כל קול אשכנזי לאוריינטליזם המערבי, והן במובן שהיא אינה מאפשרת לקיים בתוכה קול מזרחי "מחויף" לסוגיית יחסו להקשר הקולוניאלי, למשל בקשריו עם מסורותיו הספרותיות בעברית ובערבית, היהודיות ושאינן יהודיות. העמדתו של ההקשר הקולוניאלי במרכז, דווקא במסורת הכתיבה הביקורתית היוצאת כנגדו, פעמים רבות אינה מאפשרת "חויף" כזה, והקולוניאליזם הופך חובק כול.⁹

שמעוני בחרה לכתוב את מחקרה על סוגת "ספרות המעברות" לא כמחקר על כותבים מזרחים, אלא, בדומה למשעני, בדיוק על אזור הכפילות של הספרות העברית. המעברה עצמה, מבהירה שמעוני, לא היתה מקום מזרחי בלבד, אך בהדרגה, מסיבות שונות, הפכה למקום בעל רוב מזרחי ועוצבה בזיכרון כמקום כזה. בהתייחסה לכתיבה על המעברה, אין שמעוני יוצרת חלוקה דיכוטומית בין אשכנזים ואוריינטליסטים למזרחים המתנגדים או נכנעים;¹⁰ גם ליצירות שכתבו אשכנזים, מראה שמעוני, התגנב לעתים "קול מזרחי" (שאלת הקול נמצאת במרכז דיונו של משעני, ואילו שמעוני עוסקת יותר בייצוג), וגם אם רובם קיבלו את ערכי הציונות, הרי לעתים גם אצלם מובעים געגועים לגלות, או שסיפור ה"קליטה" אינו מסתיים בהולדת אדם עברי חדש, ונשבר הנרטיב הציוני הקלאסי. למעשה,

⁹ יש לכך הצדקות היסטוריות, בשל מידת השפעתו של הקולוניאליזם, והצדקות פוליטיות, אך גם חולשה תיאורית, בשל חוסר היכולת לשמוע קולות מן ה"חויף".

¹⁰ אחת ממטרותיה במחקרה היא לדבריה: "טשטוש... הדיכוטומיה המקובלת בביקורת בין ספרות הקולטים לספרות הנקלטים" (שמעוני 2008, 108).

8.

שמעוני מבהירה: "השאלה מי יספר את הסיפור היא שאלה מרכזית בכל מערכת יחסים, ובבסיסה היא שאלה של כוח. אינטרסים למיניהם מנמיכים את האופן שבו כל צד מציג את הנרטיב שלו" (שם, 69). נוסף על המאבק על הזכות לספר את הסיפור, על הניסיון ההגמוני לספר את סיפורם של העולים "בשמים", כדי לחנכם, ועל הניסיון הנגדי של העולים ליצור אפשרות של ייצוג עצמי, המצטיירים בתוך ספרה של שמעוני, מתקיים מאבק מקביל על הזכות להישמע, הקשור למנגנוני הספרות כממסד. בהקשר זה שמעוני בוחרת "להשמיע" בספרה הן יצירות שהיו מרכזיות בדורן והן יצירות שהיו שוליות יחסית וקריאה מאוחרת שלהן יכולה אולי להפוך את הסדר ביניהן.

שמעוני ממיינת את הספרות שנכתבה על המעברה על פי שני מודלים: "כרונוטופ הגאולה" הציוני ו"כרונוטופ הסף", המעמיד את גיבוריו עומדים במצב ביניים, כש"הגיבור (הקולקטיבי) 'תקוע' בחלל-זמן הלימינלי, במין קיפאון שאינו מאפשר לו לזוז" (שם, 132). האחד כאמור לעולם אינו מתגשם עד סופו, ואילו האחר נראה כאילו עודנו נמשך גם בספרות אשר במרכזו שכונות המצוקה ועיירות הפיתוח שקמו לאחר שפורקו המעברות ונוצר בהן "שחזור ושכפול של המצב הסיפי שנוצר במעברות" (שם, 155), ולא אותה כניסה "מיוחלת", על פי המודל הציוני, אל הישראליות. גיבורי ספרות זאת אינם זוכים על-פי רוב בכוח החיוני והמפרה של המרחב השלישי של באבא, אלא דווקא בהשפעתו המסרסת, המותירה את הגיבור "לא שם ולא

כאן" (משפט החוזר בווריאציות רבות אצל כותבים מזרחים שונים): חסר כוח מתוקף תרבות המקור, משום שהוגחכה (או משום שהוא אינו מכיר אותה), וחסר כוח בתרבות החדשה, המתייצבת רחוקה ממנו ומוציאה אותו מתוכה.

שמעוני מציעה לקרוא כיצד חוויית השבר והסף ממשיכה ועוברת מספרות הדור הראשון אל ספרות הדור השני, אצל דודו בוכי ויוסי סוכרי למשל, ומצטטת בהקשר זה את מואיז בן-הראש, שכותב במפתחות לתואן: "חשבתי שמאבדים דור אחד להגירה, לא שניים, לא שלושה" (שם, 258). בהקשר זה יש לקרוא את מילותיה הנוקבות: "נראה אפוא שהמפעל הציוני, שנועד מראשיתו לבטל את הגולה ואת מורשתה, יצר — בלא כוונת מכוון — גולה חדשה בישראל לפחות בעבור מקצת המהגרים" (שם, 29). עם זאת, מעניין לראות כיצד למרות השימוש במודל "המרחב השלישי" של באבא, מתוך רצון שלא לחלק באופן דיכוטומי בין כתיבת הקולטים והנקלטים, האשכנזים והמזרחים, ספרות המעברות מתחלקת בסופו של דבר בין שתי אפשרויות: ספרות גאולה (ציונית) וספרות סף (ביקורתית). לא עולה מולן, לבחינה לפחות, אופציה שלישית, של בחינת ההמשכיות המזרחית וההתמודדות המזרחית לא רק עם הנרטיב הציוני, אלא גם עם המסורות המזרחיות ועם מקום ההגירה (והמעברה) בתוכן. מובן שאפשרות זו הופכת זרה מעצם הבחירה לבחון את הספרות דרך נושא הג של המעברה, אבל יותר מכך — וזה אולי פרדוקסלי וקשור באמת לאובדן של ההגירה — לשם כך היה צורך לבחון ספרות זאת גם בהקשר העברי והיהודי, כפי שעושה המחברת,

לפעול בשנות החמישים והשישים: דליה רביקוביץ, זלדה שניאורסון ויונה וולך. לדברי צמיר, "שירת הנשים קרובה ברוחה ובאופיה לשירת הגברים של התקופה" (שם, 10), אבל הבחינה המגדרית מאפשרת לראות כיצד היא מקיימת דיאלוגים ומשאים ומתנים אחרים "על מרכיביה של הזהות הישראלית החדשה" (שם). בדומה לשמעוני, אשר הלאומיות היתה ציר מרכזי בספרה ומולה נבחנו הקולות המזרחיים, צמיר בוחנת את מקומן של הנשים מול הלאומיות ואת האפשרויות שיש להן מולה: "יצירת הנשים, שבדרך-כלל נתפסת אך ורק כשירה 'אישית' – במובן של נפרדת מ'לאומית-ציבורית' ומ'היסטורית', ואף מנוגדת להן – נתפסת כאן כחלק אינטגרלי מהספרה הציבורית-לאומית" (שם, 11); כלומר אחת הפעולות המרכזיות של צמיר בספר היא הכנסת שירת הנשים אל הקונטקסט הלאומי, כאקט ביקורתי.

צמיר פותחת את ספרה בנתן זך, והוא משמש לה ציר מרכזי לאורך כל הספר. הדיון בשירתו הוא אחד המרתקים והמשמעותיים בספר, והוא מעין הצעה לקריאה מחודשת של המרד שלו, כפי שייצגו אותו בתחילה הוא ואחר כך הביקורת, מול בני הדור הקודם, ובעיקר מול נתן אלתרמן. לדברי צמיר, שירת דור המדינה, ושירת נתן זך כנציגתה המובהקת,

לא פחות משהיא מורדת בשירת שנות הארבעים היא ממיכה אותה; ובעצם התמרדותה כנגד שירה "לאומית" – "קולקטיבית" בשם פואטיקה אינדיבי-

אבל גם בהקשר של השפות האחרות, ובעיקר הערבית, כשפה המרכזית שבהן.¹¹ כך למשל נעדרת מן הספר בחינה של שמעון בלס על רקע כתיבתו הערבית המוקדמת, בחינה שהיא רלוונטית במיוחד כאשר את הנוסח הראשון של המעברה כתב בלס בערבית; כן חסרה בחינה של כתיבתו בהקשר של המודרניזם הספרותי הערבי, על רקע סופרים ערבים בני זמנו, ובעיקר אלו שהיו קשורים למרקסיזם; הדברים נכונים גם אשר לסמי מיכאל ולסיפוריו המוקדמים בערבית. ההישארות בעברית השאירה מחוץ למחקר גם את סמיר נקאש ויצחק בר-משה למשל, אשר בבחירתם לכתוב בערבית בארץ היתה טמונה הצהרה תרבותית עקרונית שיש לה משמעויות גם מבחינת סוג הדיאלוג שלהם עם ייצוגי המזרחיות, ולמשל המעברה, בספרות העברית. הכנסתם אל תוך מכלול היצירות הנבחנות במחקר היתה מגוונת את האפשרויות המוצגות בספר, את מגוון האפשרויות לתפוס מה היא מזרחיות ואת מגוון העמדות האפשריות בה מול הציונות ומול המסורות היהודיות, העבריות והערביות.

9.

בספרה *כשם הנוף* חמוטל צמיר (2008) מצביעה על הפריחה בשירת הנשים מסוף שנות החמישים ובמהלך שנות השישים ומבקשת לדון בחמש משוררות: אחת מוקדמת, אסתר ראב; אחת נשכחת יחסית, דליה הרץ; ועוד שלוש, מן המרכזיות שבמשוררות שהחלו

¹¹ דווקא היידיש כלולה בקורפוס זה, בתרגום לספרו של יוסף ארליך (1961) על עולי כורדיסטן, *ההררים*.

דואליסטית ובשם האסטיקה האוטונומית (וה"טהורה"), היא למעשה משרתת את האידאולוגיה הלאומית-מדינתית בגירסתה החדשה, של מדינת-לאום ריבונית, ומכוננת סובייקט לאומי-ישראלי הגמוני (שם, 12).¹²

הספרות היא פרויקט לאומי בעידן המודרני, וגם כאשר זך מייצג את עצמו כמבקש לסגת מן המקום הלאומי וליצור מקום אישי ו"אמנותי", הוא מבצע למעשה מעין "תיאום כוונות" ומתאים את הספרות ל"תחושה של שייכות מובנת-מאליה לקולקטיב ולטריטוריה הלאומית. הצורך לייצר תחושה זו הוא סימפטום של ניצחון, של כיבוש הארץ ושל הקמת המדינה" (שם). זך יכול להפוך ל"אזרח העולם" בדיוק בשל הקמת המדינה והיותו אזרח בה, אבל לשם כך היה עליו "להדחיק את הזהות הספציפית של הארץ, את המאבקים והקונפליקטים הכרוכים במאבק הלאומי עליה, את האלימות שביסודם ואת הכוח והשליטה שהושגו עם הניצחון" (שם). שירתו אמנם מתרחקת מן הפתוס הציוני של הדור הקודם, אבל בדיוק כדי לאשר בשתיקתה את המצב הפוליטי שנקבע. השלת הפרטים הקונקרטיים גם מאפשרת לזך לתפוס את עצמו כמצוי במערב, אף על פי שהוא יושב בישראל. זך, גם אם דיבר בגנות ההמונים,¹³ הפך לדובר

הגמוני שדיבורו נשמע שוב ושוב ומשוכפל, והסובייקט שלו, הזר, הבודד והמופשט, הוא סובייקט לאומי "שבאמצעותו הצליחה שירתו של זך למלא את התפקיד שכל ספרות לאומית נוטלת על עצמה: לייצר, לגלם ולהפיץ – אכן, להשליט – תחושה של זהות לאומית אחידה" (שם, 28). הסובייקט של זך, שלכאורה הוא אוניברסלי ואינדיבידואלי, "נתפס כנורמטיבי וכסמכותי, ולכן כדמות הייצוגית של הקהילה הלאומית" (שם, 41), וזאת בין השאר בשל הפריבילגיה הגברית, שבגללה הדמות הגברית מוצגת כייחודית ובה בעת כאוניברסלית, ו"על-ידי כך היא מונעת מנשים (ומקבוצות אחרות באוכלוסיה כמו לא-לבנים, הומוסקסואלים וכו') גישה לעמדה הנורמטיבית, הסמכותית והייצוגית" (שם). העמדה של זך לכאורה משתחררת מן הלאומיות, אך למעשה "היא 'עדיין' לאומית" (שם, 59) ומבוססת על "התכחשות לכוח של הקהילה המדומינת" (שם, 71) שהוא חלק ממנה ושאותה הוא מייצג.

10.

לעומת זך, מנתחת צמיר, לנשים לא נמצאה הפריבילגיה של המובן מאליו, של הסובייקטיביות האוניברסלית, חסרת הפרטים הקונקרטיים שזך עמל על ביסוסה, ועל כן

¹² לפעמים זך הופך להיות נציג כה מובהק, עד שקשה למצוא משוררים אחרים הקרובים אליו, והוא מייצג למעשה רק את עצמו, וגם את עצמו רק בתקופה מובהקת מסוימת בשירתו, שהסתיימה ב-1966. לפיכך צמיר מודה בסוף הפרק על זך שזה היה "רגע היסטורי קצר וחולף" (צמיר 2006, 88).

¹³ צמיר קושרת דיבור זה בין השאר לרצון של האשכנזים הוותיקים להסתגר מול בואם של העולים המזרחים, רצון ש"הוא ביסודו צורך מעמדי-בורגני, וגם אתני-אשכנזי" (שם, 57). הדיבור הוסתר מאחורי מילים נקיות כהמונים מול יחידים, כספרות טובה מול ספרות המונית.

גם יונה וולך. צמיר מסבירה כי "להיות משורר פירושו להיות גבר" (שם, 132), ולכן "להיות אשה-משורר פירושו זהות-שהיא-חסר" (שם, 134–135). האשה-משורר אינה יכולה להיות ייצוגית, סמכותית, אמנותית, אוניברסלית, נורמטיבית, מכוננת, מופשטת, קנונית, אינטלקטואלית, והיא כל הזמן מופנית אל הקטגוריות של האישי, האמהי, המינורי, הסנטימנטלי, הרגיש, הפשוט והתמים, ולעתים גם אל הטבעי, הגופני, המיני או האקסצנטרי, המיסטי, המשוגע.

אחת הדרכים היחידות שבהן המשוררת-אשה יכולה לפרוץ מסגרת זאת ו"לעלות" אל המישור הלאומי, חוזרת ומדגישה צמיר באמצעות משוררות שונות, היא על ידי החיבור המיתי הבא לידי ביטוי במטפורה הציונית הנפוצה ארץ-אשה;¹⁴ הנשים המשוררות "הופכות אותה, עושות פארודיה עליה, ממחישות אותה ועוד – כדי לבטל אותה, לחמוק או 'להיפטר' ממנה, כדי להתגבר על הדרתן מייצוגיות ולכונן את עצמן כסובייקטים כנגד האובייקטיפיקציה, הסימבוליזציה והפרטיקולריזציה שלהן בידו השיח הלאומי-גברי" (שם, 140).

11.

על דליה רביקוביץ צמיר כותבת שהיא נכנעת לטקסטים המסורתיים הגבריים, כי הם "העולם היחיד שבנמצא – כדי להביט בו במבט מחודש, לחשוף ולבקר אותו, ובסופו של

בשירתן הן הנכיתו בכל את מה שהוא הדחיק, את המקום המסוים, הטריטוריאלי, וגם את הגוף המסוים, הנשי. הנשים, שלא כמו זך, אינן יכולות לייצג את האומה או להסתתר מאחורי מעטה האוניברסליות,¹⁴ ועל כן האשה המשוררת מתקשה לדבר בתוך השיח הלאומי, גם כאשר היא מבקשת להשתלב בו, וכמובן כאשר היא מבקשת להתנגד לו או לחתור תחתיו, בין השאר בשל הסימון הקבוע של מקומה כאישי, כחיצוני לשיח הלאומי. "הסובייקטיביות הנשית – הצורה שבה נשים משתלבות באומה ומכוננות כסובייקט-אזרח(ית) – היא לכן שונה באופן אינהרנטי מזו של הגברים", מסבירה צמיר (שם, 127). הנשים, וכמוהן מיעוטים אחרים, "הן האמביוולנטיות שבתוך האומה" (שם, 130), הן מצויות במקום דואלי, בתוך האומה ומחוץ לה, כסמל לאומה אבל לא כסובייקט, או כסובייקט בשוליים, סובייקט של גבול.¹⁵ לכן, לדברי צמיר, טמון בנשים "הפוטנציאל האינהרנטי והאינסופי שלהן לשיבוש, להתנגדות, לערעור ולחתרנות. נשים הן ה'הבדל הפנימי' שהאומה צריכה גם לבטל (כדי להאחיד) וגם לכלול (כדי לשמור בפנים)" (שם, 130).

כך לדוגמה בעצם כמעט לא קיימת כלל הקטגוריה "משוררת". לאה גולדברג, כאשר היא כותבת ב-1937 את *מכתבים מנסיעה מדומה*, מבחינה בין "עלמות הכותבות שירים" לבין "משורר", ומבקשת כמובן להגדיר את עצמה כמשורר, וכמותה, שנים אחריה,

¹⁴ האוניברסליות מדחיקה את המגדר, אבל גם משתמשת בו ובדיכוטומיות כגבר-אישה לכינונה.
¹⁵ הן "גם נושאות ומסמלות את גרעין הזהות הלאומית-אתנית וגם, מצד שני, מסמנות את גבולותיה" (שם, 276).
¹⁶ שהיא "המקום (או האין-מקום) היחיד-כמעט של הנשים בתוך השפה (הלאומית)" (שם, 239).

דבר לצאת ממנו מחדשת" (שם, 152). ההנחה הבסיסית הקיימת כאן היא כי המסורת הטקסטואלית (העברית) היחידה היא גברית וכי אין אלטרנטיבה של מסורת נשית. הנחה זאת יכולה להיות מאתגרת מכמה כיוונים: אם בחיפוש מסורות טקסטואליות עבריות הקודמות למאה ה-20, שהן נשיות (ואלו אכן מועטות) או שלמצער מתחבאים בהן קולות נשיים (כפי שעשו באנתולוגיה לשירת נשים עברית שירלי קאופמן, גלית חזן-רוקם ותמר הס (Kaufman et al. 1999); אם בהחלטה לא לחפש רק בעברית, אלא בשפות היהודים האחרות (כיוון שרוב הנשים היהודיות לא ידעו עברית באלפיים השנים האחרונות, אלא דיברו בשפות יהודיות למיניהן); ואם בהחלטה לא לחפש רק מסורות כתובות אלא להידרש גם למסורות בעל-פה, שיש להן מאפיינים אחרים ורוב המסורת הנשית נמצאת בהן (וכמובן אפשרית גם ההחלטה להידרש בעיקר לטקסטים מודרניים או לא לטקסטים יהודיים דווקא).

ההתמודדות הספרותית של מי שחש שאין לו מסורת משל עצמו ועל כן עליו ללמוד רק מתוך המסורת של משהו אחר,¹⁷ מולידה את פיצול האפשרויות שבין כניעה לביקורת וחתרנות. על-פי רוב תחושה זאת של חוסר מסורת נובעת גם מקבלה של הנחות יסוד הקובעות מה היא מסורת ראויה יותר, "גבוהה" יותר או רלוונטית, מודרנית, נגישה וקנונית (בכתב ולא בעל-פה, בעברית ולא ביידיש, חילונית ולא

דתית וכן הלאה). בהקשר זה אפשר לבחון את הדמיון והשוני שבין אפשרות הגישה למסורת מזרחית לאפשרות הגישה למסורת נשית (כלומר האפשרות לרציפות גם בהווה): למזרחי (או לגבר המזרחי?) יש בהחלט מסורת עברית הנגישה לו, בתנאי שיכיר את מקצת הקודים שלה (דתיים ואחרים); מסורת זאת לעתים נגישה פחות מן המסורת האשכנזית (אם בשל היעדר היכרות עמה, אם בשל היעדר קנוניזציה שלה ואם בשל היעדרה מבתי הספר, מהספריות, מהאוניברסיטאות), בעלת מעמד פחות (בין השאר בשל הדיכוטומיות דתי-חילוני, מסורתית-מודרנית), או שאינה מאופיינת כלל כמזרחית (כמו הדרך שבה מלמדים לעתים את שירת ספרד בבתי הספר). בדומה לאשה (ובדומה בעצם גם לאשכנזי), אם כי במידה פחותה של קיצוניות, גם למזרחי אין כיום גישה לחלק ממסורתו, הנמצאת בשפות אחרות כמו הערבית והלדינו (ורובן אינו מתורגם – ותרגום לא יהווה תחליף למקור). במצבים שונים המזרחי חשוף לעתים למסורות בעל-פה יותר מאשר למסורות בכתב, עד שהוא כמעט משתכנע שמסורתו היא באופייה מסורת שבעל-פה (ועל כן בעלת ערך מועט יותר בסולם השיפוט המודרני), למרות הדגש ההיסטורי הרב שהיה בה על כתיבה.¹⁸

לדברי בתיה שמעוני, "בראשית דרכה ובראשית תהליך הגיבוש של זהותה התרבותית והחברתית, עשתה מדינת ישראל את אחת העולות הקשות בתולדות הציונות – דחיקתן

¹⁷ כאשר כתיבה ספרותית, ובאופן מוקצן בתוכה כתיבה שירית, מבוססת על קיומן של מסורות ועל ההתמודדות עמן.

¹⁸ בין השאר בשל זיהוי מסורתו רק עם פולקלור ובשל הצורה שבה, בשלבים שונים, תייגו בארץ את הפולקלור כמזרחי, כחשוב פחות או כאמנותי פחות, ולא כחלק מספקטרום רחב של מסורת.

ומחיקתן של תרבויות בעלות מסורת ארוכה שנים בשם הצבריות המתהווה" (שמעוני 2008, 19). ראוי לקרוא מקרוב את הפער שבין דחיקה למחיקה: אף על פי ש"דומיינה" מחיקה, פעמים רבות לא נמחקה התרבות, אלא נפגמה רציפותה ונחסמה הגישה אל מסורות, כלומר נמנע מהצאצאים הביולוגיים לחזור אל הטקסטים של אבותיהם, אם בשל אובדן שפות, אם בשל התרחקות מהיהדות או התרופפות ההיכרות אתה ואם בשל דעיכת העניין ותחושת הרלוונטיות; נוסף על כך, באקט מהופך ולא לגמרי מתוכנן, יצרה הבחירה בעברית כשפה הלאומית גם נגישות למסורות שונות (ובין השאר נגישותן של הנשים לטקסטים המסורתיים העבריים). אשר למסורות הייחודיות לנשים היתה הציונות שותפה במחיקת רבות מהן, בשל מחיקת שפות היהודים. גם המודרניות, שעל פי רוב מודגשת תרומתה להתקדמות מעמד האשה, השכיחה את קיומן של מסורות נשיות,¹⁹ ועם הצטרפותן של נשים לתרבות ה"רוב" ה"כללית", כלומר הגברית, עצרה את רציפותן.

12.

גבולות המהלך הביקורתי המשותף לשלושת הספרים, אשר ממשיך והופך למורכב את המהלך הביקורתי של הדור הקודם, מתגלים כאשר בוחנים אותם יחדיו: בשלושתם מצוי ההגמוני, כלומר הגבר היהודי הישראלי הציוני

העברי האשכנזי החילוני, בן המעמד הכלכלי המבוסס ומרכז הארץ. לעומת זאת, בכל ספר מתחלף מי שניצב מול ההגמוני, מבקר ומאתגר אותו, תובע את הקשב לעוול שנעשה לו ודורש את המקום המגיע לו (בקנון): אצל משעני ושמעוני מצויים המזרחים, אצל צמיר הנשים. מובן שתופעה זאת אינה מזוהה או מפתיעה: במרבית המהלכים הביקורתיים, חתרניים ככל שיהיו, מתייצב בכל פעם כל מיעוט לבדו, בנפרד, גם בשל הקושי לחבר בין המיעוטים השונים וגם בשל הגיוון בעולמות הידע שחיבור זה מצריך.

יותר מכך, ההתבוננות הביקורתית המופיעה בכל פעם באופן חלקי מול המרכז גם מנכיחה, יותר מכל פרויקט אחר, את המרכז: כפי שאדוארד סעיד הנכיח (והעצים בתוך כך) את האוריינטליזם המערבי, כך למשל יועצם בספרה של צמיר²⁰ מקומו של נתן זך במערכת השמש של השירה העברית והוא יהיה כשמש שהכול עומדים ביחס אליו. חלק מהכשל בהתמודדות עם המרכז טמון בהגדרתו של המרכז בקטגוריות רבות מצמצמות, כגבר, כמערב, כאירופה, ועל כן בכל מקום מתקיימת התמודדות ביקורתית רק עם אחד החלקים בהגדרה (כיוון של"מיעוטים" השונים אין הגדרת נגד ברורה ומשותפת): פעם מול הגבריות, ופעם מול האשכנזיות או הציונות או החילוניות, מתוך ויתור על "סיבוכן" ההתמודדות בחזיתות האחרות.

כדיונים בספרות העברית שלושת הספרים

¹⁹ כמו למשל תפילות הנשים שאספה עליזה לביא (2005) בספרה *תפילת נשים*.

²⁰ לתיאור זה יש כמובן גם ממד של אמת, אשר להתרחשות הספרותית ולזירת ביקורת הספרות, אך אין מי שממרכז את נתן זך כמשורר העברי החשוב ביותר בחמישים השנים האחרונות בארץ יותר מאשר הדיון הביקורתי המנסה לבחון קולות נוספים.

נפתחים באותו גבר אשכנזי ציוני חילוני, המשרטט את הגבולות הראשוניים שמולם כל האחרים צריכים להגיב; בהמשך אצל משעני אין כותבות נשים, אצל שמעוני מצויות מעט מאוד נשים, ואצל צמיר אין מזרחים.²¹ אצל שלושם אין פלסטינים, אין כמעט יהודים כותבי שפות שאינן עברית (מלבד יוסף ארליך אצל שמעוני), אין כמעט מקום לקול דתי (מלבד זלדה שניאורסון אצל צמיר); אצל משעני העיסוק הוא מובהק בקנוני, אצל צמיר מעט פחות, ורק אצל שמעוני קיימת נוכחות מובהקת של קולות שלא חדרו אל הקנון.²² במצב זה, שבו המזרחים היחידים היכולים להיות מיוצגים (או נשמעים) הם גברים, והנשים היכולות להיות מיוצגות הן אשכנזיות, קטנים מאוד הסיכויים לפגוש נשים מזרחיות למשל או אפילו נשים מזרחיות דתיות.

שלושת הספרים מקבלים את קטגוריות היסוד של ההיסטוריוגרפיה של הספרות העברית החדשה: הלשון היא כאמור עברית, הטריטוריה (של הכתיבה לפחות) היא ארץ ישראל, והעיסוק הוא בספרות "חדשה" או "יפה", ואין מקום למשל לכתיבה רבנית. שלושת הספרים פועלים

בתוך הזמן הלאומי שעל פיו נקבע זמנה של הספרות העברית: אצל שמעוני רגע המפתח הוא 1948, הקמת המדינה והולדת המעברות;²³ גם צמיר מזהה את הקמת המדינה כזמן המפתח, וכוללת בו גם את שנות החמישים ואת דור המדינה בספרות, את חבורת "לקראת" ואת זך כמייצג דור זה ומאבקו בדור שקדם לו;²⁴ אצל משעני זמן המפתח הוא שנות השמונים, אחרי המהפך הפוליטי, כאשר הקול המזרחי נכנס לכאורה אל המרכז הישראלי והפך מדחוי למרכזי, או פנימי לפחות, ונחגגו הפיכתה של החברה הישראלית לחברה פלורליסטית וסוף "שנות החמישים", שלטון מפא"י ודיכוי המזרחים שסימלו.

אף על פי ששלושת הספרים מבקשים לאתגר את ההיסטוריוגרפיה הדומיננטית של דן מירון וגרשון שקד, מכיוון שהם אינם מזהים רצפים אחרים של מסורות, הם אינם מערערים על הפיצולים שנקבעו לפני דורות רבים בין חדש לישן,²⁵ בין קודש לחול, בין מודרני למסורתי, בין דתי לחילוני, בין ספרות לפולקלור, בין הבעל-פה לכתוב, בין עברית לשפות אחרות, בין ארץ ישראל לתפוצה — פיצולים שהם חלק

21 אף על פי שהיא מתייחסת כמה פעמים לקטגוריה האתנית.

22 ועל כן היא טורחת לצרף בסוף ספרה ביוגרפיות קצרות של היוצרים שהתייחסה אליהם ומעט פרטים כלליים על הספרים שנדרשה אליהם.

23 זמן האפס המזרחי השואב הכול אל תוכו, מוחק את העבר וכולע את העתיד, ומותיר את יושביו בין לבין, כמעין חור שחור זהותי, תרבותי והיסטורי; וראו אצל אמירה הס: "לעד אטום במטוס הזה שלא גומר לטוס לארץ ישראל" (הס 2003, 16).

24 שמעוני דנה, בהקשר האשכנזי לפחות, בסופרים המגויסים, ואילו צמיר דנה בסופרים הלכאורה לא מגויסים, אך הקריאה המשותפת מראה על הקרבה ביניהם ועל הגיוס המשותף, למרות מראית הפיצול.

25 למשל עצם פיצול הלימוד, במחלקות שונות לספרות עברית, בין ספרות חדשה לספרות ימי הביניים, אגב דילוג על כל המצוי ביניהן ומתוך הנחה שמסורות הפיוט קשורות לימי הביניים ולא המשיכו ברציפות עד המאה ה-20 בעולם הערבי.

מהותי מהפיצולים שהם מתרכזים בהם, בין הנשי לגברי, בין המערבי למזרחי, בין האשכנזי לספרדי. קריאה מחודשת של המקום של המגדר בספרות העברית, או המקום המזרחי, תאפשר אתגור של הקטגוריות האחרות, אשר נבנו מתוך מודל גברי-ציוני-חילוני-עברי-אשכנזי.

13.

שאלת המסורות היא לטעמי שאלת מפתח, הן מנקודת מבט ביקורתית והן מנקודת מבט יצירתית, ביכולת להיחלץ מהדיכוטומיה שבין כניעה לחתרנות, הבולטת לעתים בביקורת הפוסטקולוניאלית ובשלושת הספרים הנדונים (אם כי לא בכל חלקיהם) וביכולת לזהות אפשרויות מזרחיות ונשיות נוספות. שלושת הספרים עושים מהלך משמעותי ומובילים את ההתבוננות הביקורתית בספרות העברית אל כמה מרגעי השיא שלה; אבל דווקא בשל כך הם מעלים סימני שאלה בנוגע לאפשרויות ההמשך של דרכי מחקר אלו ומעוררים תהייה אם כלי המחקר הנוכחיים יספיקו לצורך החקירה, ואם הם מספיקים, מלבד לפירוק, גם לצורך הבנייה. לעתים, נדמה, דווקא הכלים הביקורתיים אינם חתרניים מספיק, ודווקא בשיבה לכלים מסורתיים יש פוטנציאל חתרני. סעיד ובאבא, כפרטים וכסמלים, הציעו מסגרות פרשניות ביקורתיות מקיפות ומרתקות, מאתגרות ובעלות עוצמה מרובה;²⁶ הצורך למצות כלים אלו בהקשר הישראלי, בספרות העברית, הוא מובן ומרענן. יש חשיבות לא

מועטה לדיון באוריינטליזם בספרות האשכנזית בארץ (וכן בספרות מזרחית אשר הפנימה את המבט המערבי) ובהיברידיות בספרות המזרחית בארץ (ובספרות האשכנזית); אבל אלו הם כמובן מבטים חלקיים על מסורות ספרותיות אלו. משעני עצמו (2005) הבהיר כי פעמים רבות הביקורת הפוסט-לאומית למעשה משכפלת את סימון הספרות המזרחית על אותו ציר שבו השתמשה הביקורת הציונית הקלאסית כספרות הנעה בין המחאה הפוליטית מול הציונות ובין התיעוד והשימור של עולם העומד להיעלם, כאשר מערכת צירים זאת אינה מאפשרת להתבונן במלוא מורכבותה של ספרות זאת.

הגיעה השעה לחקור את מה שבנוגע אליו, לדברי סעיד, "אין למחקר זה על האוריינטליזם הרבה לתרום, חוץ מלהכיר בו בשתיקה" (סעיד 2000, 15); הגיע הזמן לדון בספרות המזרחית, ובאופן דומה גם בספרות הנשית, מתוך מבט פנימי אשר אינו בוחן כל הזמן את העין המערבית/אשכנזית/גברית המתבוננת, אלא שם יוצרים מזרחים, או יוצרות, על רקע יוצרים מזרחים אחרים, יהודים ולא-יהודים, בעבר ובהווה, ובוחן אותם על רקע המסורות הספרותיות המזרחיות ומסורות הביקורת הספרותית המזרחית (כאן אולי מתפצלת ההקבלה המלאה בין האפשרויות למהלך מזרחי ולמהלך נשי). בחינה זאת יש באפשרותה גם "לחשוף" רצפים וגם "ליצור" רצפים, ליצור דיאלוג בין חלקים שונים במסורת. חלק מן השבר בספרות המזרחית בארץ קשור בדיוק להיעדרה של ביקורת ספרותית מן הסוג

26 אם כי באופן פרדוקסלי חלק מעוצמתם ויוקרתם נבע מעצם היותם אנשי אקדמיה דוברי אנגלית מאוניברסיטאות מפורסמות במערב.

הזה, המכירה את עולם היצירה והביקורת המזרחית ומאפשרת לדון לא רק במסלול השבר והריקות של הספרות המזרחית — גם אם זה אכן היה מאפיין עיקרי של הספרות המזרחית מאז ההגירה — אלא מאפשרת לאתר גם את מסלול המלאות ולדון גם בו, כדי לאפשר את המלאות העתידית, כדי לאפשר לקשור את החושים שבין העבר לעתיד. אפשר להתחיל ממחקרים על אודות הקשרים שבין מסורות התפילה, הפיוט ושירת החול בעולם הערבי ובין השירה המזרחית החדשה בישראל, על אודות הקשרים בין לשון החכמים, המדרש, המקאמה והסיפור העממי לבין הפרוזה המזרחית החדשה, על אודות הקשרים שבין הלשונות היהודיות השונות ובין העברית, על אודות הקשר שבין צמיחתו של הרומן הערבי המודרני ובין הרומן המזרחי המודרני, על אודות הקשרים בין קטגוריות ז'נריות ערביות כגון האָבּ ובין מסורות עבריות.

ביבליוגרפיה

אברהם-איתן, חלי, 2008. כאב השורשים הכפולים, תל-אביב: עקד.
ארליך, יוסף, 1961. ההרזים, בתרגום א"ד שפיר, תל-אביב: עם עובד.

הלוי, יוסף, 1995. דמות ודיוקן עצמי: היהודי מתימן בספרות העברית, תל-אביב: האגודה לטיפוח חברה ותרבות, עמותת "אעלה בתמר".
הס, אמירה, 2003. אין אישה ממש בישראל, ירושלים: כתר.
חזן-רוקם, גלית, ורד מדר ודני שריא, 2006. "מ'מזרחים בישראל' ל'קולות מזרחיים': מכיבוש ההגמוניה לשינוי רדיקלי — מאבק חברתי, שיח אינטלקטואלים וחקר הפולקלור", תיאוריה וביקורת 29 (סתיו): 247–263.
חקק, לב, 1981. ירודים ונעלים: דמותם של יהודי המזרח בסיפור העברי הקצר, ירושלים: קרית-ספר. לביא, עליזה (עורכת), 2005. תפילת נשים: פסיפס נשי של תפילות וסיפורים, תל-אביב: ידיעות אחרונות.
משעני, דרור, 2004. "המזרחי כהפרעה לשונית", יגאל נורי (עורך), חזות מזרחית: הווה הנע בסבך עברו הערבי, תל-אביב: בבל, עמ' 83–89.
———, 2005. "למה המזרחים צריכים לחזור ל'מעברה'?", מטעם 3 (ספטמבר): 91–98.
סעיד, אדוארד, 2000. אוינינטליזם, בתרגום עתליה זילבר, תל-אביב: עם עובד.
שניר, ראובן, 2005. ערביות, יהדות, ציונות: מאבק זהויות ביצירתם של יהודי עיראק, ירושלים: מכון בן-צבי.

Kaufman, Shirley, Galit Hasan-Rokem, and Tamar S. Hess, 1999. *Hebrew Feminist Poems from Antiquity to the Present: A Bilingual Anthology*, New York: Feminist Press at the City University of New York.