

פתח דבר: הודו / ישראל

איתן בר־יוסף

מעבר להודו, הרומן המופתי של א"מ פורסטר (1924), עוסק במציאות החיים המורכבת של ימי הראג', השלטון הבריטי בהודו, שתשוקות, חרדות, תקוות ואי־הבנות משמשות בה בערבוביה.¹ הפסקה האחרונה של הרומן מתארת את עזיז המוסלמי ואת פילדינג הבריטי כשהם רוכבים על סוסים, זה בצד זה, מתווכחים על פוליטיקה ותוהים מה צופן העתיד להודו — ולידידות העמוקה שנקשרה ביניהם. הם נכספים להישאר יחד, אבל המציאות מתעקשת להפריד ביניהם: הסוסים מתרחקים זה מזה, האדמה מציבה בפניהם סלעים ומכשולים, הנוף כולו אומר במאה קולות, לא, לא עכשיו — והשמים מהדהדים, לא, לא כאן. אל מול הסיום הזה אפשר להציב את עמוד השער של רומן מוקדם יותר של פורסטר, *אחוזת הווארד* (1910, *Howards End*), שעליו מתנוסס המוטו הידוע, "Only connect...". שתי המילים הללו (המסרבות בתוקף להתקבע בתרגום לעברית) מתייחסות לחזון האופטימי יותר שמציג הרומן הזה, המתמקד בעימותים מעמדיים־תרבותיים בתוך בריטניה עצמה. אבל האם הציווי הזה רלוונטי גם לרומן המאוחר יותר ולמתח הפוליטי שהוא מתאר — מתח שיוביל, שני עשורים אחר כך, לחלוקה כה אלימה של תת־היבשת? רק לקשר, רק לחבר, אבל באיזה אופן? ובאיזה מחיר?

חוקרי פורסטר עסקו בהרחבה במשמעויות המוסריות, החברתיות והמגדריות של המוטו הזה וגם בזיקה שלו לרומן מעבר להודו. אבל נדמה לי שאפשר לחשוב על הצו של פורסטר גם בהקשר של הגיליון שלפניכם, העוסק בנקודות ההשקה בין הודו לישראל. כיצד אפשר לקשר, לחבר, בין ה"לא כאן" ל"כאן"?

*

הנה אפשרות אחת: בחודש מרץ האחרון, עם היוודע דבר ניצחוננו הגדול של בנימין נתניהו בבחירות, מיהר ראש ממשלת הודו נרנדרה מודי לשגר ברכה בחשבון הטוויטר שלו. "מזל

1 *A Passage to India*. התרגום לעברית של חיים גליקשטיין ראה אור תחת הכותרת מסע להודו (1944).

טוב, ידידי", צייץ מודי (בעברית!) ואף הוסיף בנימה מתרפקת, "אני זוכר את פגישתנו הנעימה בניו יורק בספטמבר האחרון".²

הודו וישראל הפכו בשנים האחרונות שותפות אסטרטגיות קרובות. הודו היא כיום הלקוחה הגדולה ביותר של תעשיית הנשק הישראלית: הארץ דיווח בעת האחרונה כי שווי העסקאות נאמד ביותר ממיליארד דולר לשנה, קרוב ל-15 אחוזים מהייצוא הביטחוני השנתי של ישראל. התחממות היחסים החלה עוד בימי שלטונה של מפלגת הקונגרס, אבל מאז נבחר לתפקידו בסערה במאי 2014, הוביל מודי, ראש מפלגת העם ההודית (BJP), מדיניות פרו-ישראלית מובהקת.³ ואמנם, ביוני 2015 נודע כי מודי מתעתד לבקר עוד השנה בישראל — ביקור ראשון של ראש ממשלה של הודו בישראל. אפשר להניח שהוא לא נדרש למאמץ דיפלומטי מיוחד כדי לברך את נתניהו בלבביות כה רבה.

ואמנם, אפשר להצביע על קרבה אידיאולוגית ברורה בין שני המנהיגים ועל דמיון בדימויים הציבורי. יואב קרני, עיתונאי גלובס היושב בשנים האחרונות בניו דלהי, תיאר בכתבותיו את רתיעתם של משכילים ליברלים, "בהודו פנימה ובפזורה ההודית הגדולה מעבר לים", ממאפייני אישיותו של מודי — "הביוגרפיה שלו, קשריו רבי-השנים עם ימין לאומני דתי מיסטי, אחריותו (הלא-מוכחת) לרצח מוסלמים, סגנון הדיבור שלו (יריביו הם 'טרמיטים', ויש 'לטהר את הודו' מנוכחותם), קשריו הענפים והדיסקרטיים עם בעלי הון גדולים".⁴ מנגד, קל לזהות את הדמיון בין מפלגת הקונגרס ההודית לבין מפלגת העבודה בישראל: שתיהן הודחו בפעם הראשונה מהשלטון בשנת 1977, אבל נדרשו עוד כמה עשרות שנים כדי שמנהיגי הימין הלאומני יצליחו לרסק, אחת ולתמיד, את מפלגות השלטון הוותיקות (שנטשו עוד הרבה קודם לכן את האתוס הסוציאליסטי). שניהם, מודי ונתניהו, עשו זאת אגב שיסוי הרוב הלאומי במיעוט המוסלמי במדינה והוקעת האינטלקטואלים החילונים (אלה ש"שכחו מה זה להיות יהודים" — או הינדואים).⁵ לזכותו של מודי ייאמר שהוא נבחר גם משום שהבטיח לבוחריו תקווה חדשה; נתניהו, כדרכו, הסתפק באיומים ובהפחדות.

כאמור, המאמרים והמסות בגיליון זה של תיאוריה וביקורת בוחנים את יחסי הגומלין בין הודו לישראל, כפי שהם נשקפים במגוון דיסציפלינות ופרספקטיבות. מטבע הדברים, העבודה על הגיליון החלה הרבה לפני הבחירות האחרונות בישראל, או אפילו בהודו: התחזקותו של הימין הקיצוני בשנים האחרונות (תופעה הנדונה במאמרו של אילת הראל-שלו ושרינה חן

² "מזל טוב, ידידי". ראש ממשלת הודו בירך את נתניהו — בעברית, "mako", 18.3.2015.

³ עמוס הראל, "הודו מוציאה מהארון את היחסים האסטרטגיים עם ישראל", הארץ, 18.2.2015 (מקוון).

⁴ יואב קרני, "הודו בוחרת משיח", קו המשווה: יואב קרני בדלהי, הודו, ישראל, אמריקה ומה שביניהן, 17.5.2015 (מקוון).

⁵ אפשר לטעון כי התמהיל בין לאומנות משיחית לבין אתוס ניאורליברלי קיצוני הופך את מודי לבן דמותו של נפתלי בנט דווקא — ממש כשם שה-BJP היא במידה רבה מפלגת "הבית ההינדואי". כך או כך, ניצחונו של נתניהו התאפשר בין היתר הודות לתומכיו של בנט, שנהרו לליכוד בעקבות התנערותו הפומבית של נתניהו מחזון שתי המדינות והשתלחותו במצביעים הערבים.

בגיליון) היא רק אחת בסדרה ארוכה של הקבלות בין שתי המדינות, שנולדו בשלהי שנות הארבעים של המאה הקודמת, בעקבות תהליכי חלוקה מורכבים שליוו את התפרקותו והסתלקותו של השלטון האימפריאלי הבריטי. שלושים שנות המנדט הבריטי בפלשתינה-א"י מתגמדות בהשוואה למאה שנות שלטון הראג' בהודו (ובוודאי בהשוואה ל-350 שנות מעורבותה של בריטניה באזור, שהחלו עם ייסודה של חברת הודו המזרחית הבריטית בשנת 1600); אבל אירועי החלוקה – והאלימות שבבסיסם – מוסיפים לעצב גם היום את הנוף הגיאופוליטי, התרבותי והאנושי בשני המרחבים הללו, תת-היבשת העצומה מכאן ורצועת החוף הזעירה מכאן.

המורשת הקולוניאלית המשותפת מהווה נקודת מוצא לרבים מהמחברים בגיליון. אלה עוסקים בהיבטים שונים בהגדרתן ובהתנהלותן של שתי המדינות – אופייה של הדמוקרטיה, יחסי דת ומדינה, זכויות האזרח, היחס למיעוטים – ומדגימים את הפוטנציאל התיאורטי והמתודולוגי הטמון בקריאה השוואתית של הודו וישראל, שתי מדינות שבהן רוב האוכלוסייה (כשמונים אחוזים) משתייך לקהילה דתית אחת (הינדואים בהודו, יהודים בישראל), ואילו המיעוט (שרובו מוסלמי) מקיים זיקה עם ישות לאומית אחרת, הנמצאת במצב של עימות מתמשך עם הרוב הדומיננטי במדינה. מחברים אחרים בגיליון מתמקדים במקומה של "הודו" – כמרחב גיאוגרפי, אבל גם כמערכת מסועפת של דימויים – בזירות תרבותיות שונות בישראל או מתארים את המפגש האנושי הקונקרטי (למשל, מאמרו של צבי טריגר, העוסק בתופעת הפונדקאות בהודו).

כמה מהנושאים הללו נדונו בשנים האחרונות במסגרות שונות, פופולריות ואקדמיות. חוקרים עסקו במקומה של הציונות במחשבתו של מוהנדס קרמצ'אנד (מהטמה) גנדהי, במסעותיהם של ישראלים להודו, במקומה של תרבות הניו אייג' ביהדות המתחדשת ובהתפתחות לימודי מזרח אסיה באקדמיה הישראלית.⁶ הגיליון שלפניכם, המצטרף לגל המחקרי הזה, מבקש להתמקד בהודו כדי לדון בשאלות מהסוג המעסיק את קהילת הכותבים והקוראים של תיאוריה וביקורת: מצד אחד, כיצד יכולה התיאוריה הביקורתית, כפי שהתעצבה בהקשר הישראלי בעשורים האחרונים, להאיר את הקשרים המורכבים בין הודו לישראל? ומצד אחר, כיצד יכול ה"מעבר להודו" להאיר מחדש היבטים מסוימים של המחקר הביקורתי, כולל עצם האנלוגיה בין שתי המדינות?

המאמרים והמסות בגיליון מפעילים כלים תיאורטיים מגוונים, אבל חשיבות מיוחדת נודעת, כמובן, למקומה המרכזי של הודו בלימודים הפוסטקולוניאליים. צמיחתו של האוריינטליזם המערבי נעוצה, כפי שהראה אדוארד סעיד, בעבודתם של חוקרי סנסקריט בהודו במאה

6 ראו, בין היתר, דליה מרקוביץ' וקציעה עלון (עורכות), 2007. עיתון 77 320–321 (גיליון נושא): הודו בישראל, ישראל בהודו, מאי-יוני; אייזיק לובלסקי (עורך), 2013. זמנים 122 (גיליון נושא): הודו: אמונות, זהויות, דימויים, אביב; אלחנן ניר (עורך), 2006. מהודו עד כאן: הוגים ישראלים כותבים על הודו והיהדות שלהם, ירושלים: ראובן מס; David Shulman and Shalva Weil (eds.), 2008. *Karmic Passages: Israeli Scholarship on India*, New Delhi: Oxford University Press.

השמונה-עשרה. תנועת ההתנגדות האנטי-קולוניאלית שהתגבשה בהודו במחצית הראשונה של המאה העשרים השפיעה עמוקות על תהליכי הדה-קולוניזציה באזורים אחרים באסיה ובאפריקה ועיצבה את ההגות הפוסטקולוניאלית המוקדמת; ואילו התפתחות התיאוריה הפוסטקולוניאלית בעשורים האחרונים התבססה במידה רבה על עבודתם של הוגים וחוקרים הודים, המשתרעת מתחום לימודי המוכפפות ועד חקר הספרות (רנאג'יט גוהא, דיפצ' קרברטי, פרת'ה צ'טרג'י, גאייטרי ספיבק, הומי ק' באבא, ואחרים; רבים מהם נדרו במרוצת השנים מהודו למרכזים האקדמיים הגדולים בצפון אמריקה).⁷ עשרות מאמרים שפורסמו בגיליונות תיאוריה וביקורת לאורך השנים פעלו לעבר ולהתאים את התיאוריה הפוסטקולוניאלית להקשר הישראלי. הפניית הזרקור המחקרי להודו משיבה את התיאוריה הזאת אל מקורותיה (בדומה לאותו "מקור הודי" שהעסיק כל כך את ההוגים האירופים המתוארים במאמרו של עפרי אילני בגיליון) ובכך מאפשרת לנו להתחקות גם על תהליך נדודיה של התיאוריה והשימושים השונים שנעשו בה.

העמדתן של הודו וישראל זו בצד זו מבוססת, כאמור, על מגוון עצום של מפגשים, דיאלוגים, פרוגרמות וגם חלומות בהקיץ שהחלו הרבה לפני כינון היחסים הדיפלומטיים בשנת 1992. אלה משתרעים מתרגומיו של דוד פרישמן לשירת רבינדרנת טאגור ועד לידידות ההדוקה שנרקמה בין מהטמה גנדהי לבין האדריכל היהודי הרמן קלנבאך (שני נושאים שנחקרו בידי שמעון לב); מכתביהם של הוגים ציונים שוליים לכאורה (שעליהם כתב חנן חריף) שנמנו עם הזרם הפן-אסיאתי, שדגל בהשתלבות היהודים באסיה, ועד לעניין שגילה בן-גוריון בהודו ובבורהיזם (מוקד מאמרו של אבי שילון בגיליון זה); מספרי המסע הנשכחים של שולמית פלאום, משה שרת, וברכה חבס ועד להודו: יומן דרכים של עזריאל קרליבך, שמוסיף לרתק את התרמילאים של ימינו. רוני פרצ'ק, שחקרה את ספרות המסעות הזו, כתבה:

הודו מובנית כ"אחר" המוחלט של הישראליות, האחר שמולו היא מבקשת לנסח את עצמה במונחים מנגידים, בעמדה של עדיפות, וכן כישות שניחנה בגבולות תרבותיים מוצקים. עם זאת, הודו היא גם הזירה שבה מתאוה הישראליות לפגוש את עצמה במלוא מוצקותה וממשותה. כך, באופן פרדוקסלי, הודו נעשית גם לזירה שבה גלום הפוטנציאל להיות ביתה האבוד של הישראליות, ובסופו של דבר להיות אף לזירת התיקון הנסית שלה.⁸

רבים מהטקסטים בגיליון שלפניכם עוסקים לא רק בשניות הזו אלא גם בקושי להבקיע מבעד לפנטזיות ולסטריאוטיפים ובעיקר בצורך להפוך את הודו ליותר מסתם ראי שממנו נשקפת דמותנו שלנו. רפלקסיה עצמית — כלומר, התייחסות לשימוש האינסטרומנטלי שאנו עושים ב"הודו" — היא נקודת פתיחה טובה, אבל דרוש הרבה יותר כדי להתעלות מעל לנרקסיזם

7 ראו, למשל, את הגיליון המיוחד (40.2) של כתב העת *New Literary History* (אביב 2009) שהוקדש לנושא "הודו והמערב"; וכן את האנתולוגיה Elleke Boehmer and Rosinka Chaudhuri (eds.), 2011. *The Indian Postcolonial: A Critical Reader*, London: Routledge.

8 רוני פרצ'ק, 2013. "מערב אסיה, דרום אסיה: המסע אל צדו האחר של האני", זמנים 122 (אביב), עמ' 68.

המובנה בסוג כזה של כתיבה או מחקר.

חשוב לא פחות לזכור כי מאחורי הצימוד (או הניגוד) הודו/ישראל נחבאות עוד שתי ישויות לאומיות, המוסיפות מורכבות עצומה למשחק ההשתקפויות הזה: פקיסטן ופלסטין. ב-1947 הובילה חלוקת תת-היבשת ההודית להקמת שתי מדינות (מדינה שלישית, בנגלדש, לשעבר מזרח פקיסטן, זכתה לעצמאות ב-1971). שנה אחר כך, ב-1948, תוכנית החלוקה שייעד האו"ם לפלשתינה לא התממשה: המדינה היהודית הוקמה, אבל הפלסטינים עדיין ממתינים לעצמאות. הסימטריה המשובשת הזו מזכירה לנו כי הודו/ישראל היא רק דרך אחת, מוגבלת, להבין את המורשת הקולוניאלית של 1947/1948. דרך אחרת מוצעת בספרו של פייצל דוג'י, ציון המוסלמית: פקיסטן כרעיון פוליטי (2013). הספר, שנדון במאמרו של אריה דובנוב בגיליון, מתאר כיצד שימשה הלאומיות היהודית מקור השראה עבור אבות האומה הפקיסטנית. אלה הביטו בציונות – תנועה לאומית של מיעוט נרדף, הרואה בדת בסיס ללאומיות וטריטוריה שבה תוכל להתיישב – וזיהו בה את עצמם. במקרה זה, תאומתה של "המדינה היהודית" איננה הדמוקרטיה החילונית-סוציאליסטית אלא דווקא "המדינה המוסלמית" (שהקמתה, כותב דוג'י, בעצם סיפקה את התקדים החוקי שהוביל להכרה במדינת ישראל שנה אחר כך, תקדים שהופך את ישראל למעין שכפול של פקיסטן). ערעור דומה על הזיווג הניצב בלב הגיליון הזה אפשר למצוא בקרב חוגי השמאל בהודו, המבקרים בחריפות את התהדקות היחסים בין הודו לישראל (בין היתר בשם "המלחמה בטרור" המשותפת לשתי המדינות). המשתתפים השונים בקובץ המאמרים מהודו לפלסטין (From *India to Palestine: Essays in Solidarity*) שראה אור ב-2014 בעריכתה של גית'ה האריהארן (Hariharan) מזכירים את הסתייגותו החריפה של גנדהי מהציונות, את מחויבותו של ג'והרלל נהרו לפתרון הבעיה הפלסטינית, ואת חובתה המוסרית של הודו לעמוד לצד קורבנות הקולוניאליזם הישראלי. המחברים מביעים זעזוע משינוי המדיניות בשנים האחרונות – המגולם, למשל, בביקורו של ראש הממשלה אריאל שרון בהודו בשנת 2003, שבמהלכו הניח זר פרחים על קברו של גנדהי – ובעיקר ייאוש גובר והולך מהתנערותה של הודו מהפלסטינים וממאבקם למען עצמאות.

חשוב אפוא להדגיש כי מאחורי הלוכסן – המחבר-מפריד בין הודו לישראל בכותרת הגיליון – מסתתרות גם אפשרויות אחרות. כפי שמדגימים מאמרים שונים בגיליון, הצימודים הללו (פקיסטן/ישראל, הודו/פלסטין וגם ישראל/האימפריה הבריטית) מאפשרים לנו להבין טוב יותר את המציאות המורכבת שנוצרה כאן בעקבות החלוקה-שלא-הייתה ב-1948, אבל גם לראות את החלוקה שהתממשה לכאורה ב-1947 כמעשה בהתהוות, כאירוע דינמי ומתגלגל שטרם הושלם.

שמונת המאמרים המתפרסמים בגיליון מקיימים ביניהם דיאלוגים מורכבים החוצים דיסציפלינות, מתודולוגיות וחלוקות כרונולוגיות. אפשר, עם זאת, להצביע על שלוש מגמות מחקריות עיקריות. שלושת המאמרים הראשונים מהווים מעין חטיבה הבוחנת את הזיקה בין ישראל להודו בראי התיאוריה הפוסטקולוניאלית, מתוך ניסיון מודע לעמוד על אופייה ומשמעותה של האנלוגיה בין שני המרחבים. גם כשהם מתמקדים באפיונות היסטוריות, המאמרים אינם רק משתמשים בארגון הכלים הפוסטקולוניאלי אלא מציעים בחינה מדוקדקת של הכלים עצמם.

עפרי אילני עוקב אחר התעצבות היחסים המדומיינים בין "ישראל" לבין "הודו" באוריינטליזם האירופי. מאז אמצע המאה התשע-עשרה, הספרות וההיסטוריה העתיקות של הודו נלמדות לרוב בנפרד מההיסטוריה הקדומה של עם ישראל. אלא שההפרדה הדיסציפלינרית הזו, מזכיר לנו אילני, היא עניין חדש יחסית: במהלך המאה השמונה-עשרה, החיפוש אחר "המקור ההודי" של התרבות המערבית התנהל במסגרת חקר התנ"ך והמזרח השמי והתייחס תמיד למקור המקראי. הוגים אירופים הציעו דרכים שונות להבנת היחסים בין ארץ הקודש התנ"כית לבין הודו, שהלכה ותפסה את מקומה כ"ארץ הקודש החדשה", המולדת הקדומה והאמיתית של התרבות והדת. בקוטב אחד של השיח האוריינטליסטי עמדו הוגים כדוגמת וולטר, שקבעו את המקור ההודי כתחליף למקור העברי. אולם הוגים אחרים, בעיקר אלו המזוהים עם הרומנטיקה הגרמנית, ביקשו דווקא לחשוף את ההמשכיות בין שני המקורות: המזרח המסורתי, מקום התרחשותן של עלילות כתבי הקודש, הורחב עוד ועוד מזרחה, ורק בהדרגה הוחלף במרחב מיתי אחר, שהוטען באיכויות של רוחניות חדשה. אילני מדגיש את תפקידן המרכזי של מסגרות החשיבה הנוצריות בעיצוב השיח האוריינטליסטי; אגב כך הוא מציע דרך מרתקת לחשוב מחדש על היחסים שבין "הגנגס והירדן, ואראנסי וירושלים".

שני המאמרים הבאים עוברים קדימה, אל המאה העשרים ואילך, כדי לעסוק בהיבטים שונים של החלוקה ומורשתה. אריה דובנוב בוחן בפתח מאמרו שתי אסטרטגיות מחקריות לבחינת הזיקה בין הראג' הבריטי בהודו לבין פלשתינה-א"י המנדטורית. האסטרטגיה הראשונה, ששוכללה בידי תיאורטיקנים פוסטקולוניאליים (כמו אמיר מופתי), מתחקה על המטען התרבותי של הקולוניאליסטים האירופים. האסטרטגיה השנייה (שאותה מייצג דווג'י) מתמקדת במערך התפיסות של הנתינים הקולוניאליים עצמם. בהמשך המאמר דובנוב מדגים כיצד האסטרטגיות הללו פותחות פתח לכתיבת היסטוריה טרנס-לאומית ובלתי ליניארית של תהליכי הדה-קולוניזציה. היסטוריה כזו חותרת תחת הנרטיבים הממלכתיים המקדשים את מדינת הלאום כנוסחה פוליטית הכרחית, מציגים את מעשה ההקמה של מדינת הלאום כתוצר ישיר ובלתי נמנע של מאבק אנטי-קולוניאלי הרואי, ורואים בחלוקה מימוש מושלם של תוכנית פעולה ידועה מראש. רק ערעור על האקסיומות הללו, טוען דובנוב, מאפשר לנו להיווכח שהסיפור הליניארי והטלאולוגי הזה טרם נשלם, "שכן בשני המרחבים החלוקה לא הייתה אקט סופי וסגור של היפרדות והפרדה, אלא הייתה ועודנה פרויקט הנמצא בעיצומו".

איילת בן-ישי, המלמדת ספרות אנגלית באוניברסיטת חיפה, בוחנת את המתחים התיאורטיים, האידיאולוגיים והמתודולוגיים המאפיינים את ההשוואה בין הודו לישראל. המתחים הללו התעוררו במהלך סמינר שלימדה בשנת 2011 ושהתמקד ברומנים העוסקים בחלוקתה של תת-היבשת ההודית. הסמינר לא תוכנן להיות השוואתי, אבל השוואות לנכבה מצד אחד ולשוואה מצד שני עלו ללא הרף. בן-ישי מדגימה במאמרה כיצד הדיונים בכיתה הובילו בסופו של דבר לגיבושו של מודל פדגוגי-מחקרי שאינו מתייחס אל ההקשר ההודי ואל ההקשר המקומי כאל זירות נפרדות לגמרי, אלא כאל זירות המתקיימות במרחב קולוניאלי ופוסטקולוניאלי משותף. וכך, בן-ישי מקדישה במאמרה תשומת לב מיוחדת לשפה האנגלית, שפת הקולוניאליזם והניאוראימפריאליזם, שבה נכתבו הרומנים ובה גם נדונו בסמינר: האנגלית יצרה הזרה שסייעה לעמעם את הילת ה"אותנטיות" של הרומנים ההודיים; היא הנכיחה את התיווך התרבותי שבין האירוע לייצוגו; וחשפה את המפגש בין המורכבות האידיאולוגית של הטקסט לבין מורכבותה של זירת הקריאה — באנגלית, במחלקה לאנגלית, בעיר חיפה, היום. שלושת המאמרים הבאים מהווים חטיבה נפרדת בכך שהם מתמקדים, באופן מצומצם יותר, בסוגיות או במקרי בוחן מסוימים. במקרה הזה, התשתית התיאורטית משמשת את המחברים לליבון סוגיות משפטיות, פוליטיות ותרבותיות — שבהן מהדהדות התמות שהועלו במאמרים הקודמים.

מאמרה של יעל ברדה מתמקד במורשת הקולוניאלית כפי שהיא באה לידי ביטוי בחקיקת החירום שפיתח השלטון הקולוניאלי בשני המרחבים: הפעלת סמכויות חירום דרשה סיווג של האוכלוסייה על פי דרגת הנאמנות למשטר או החשד לסיכון ביטחוני; סיווג האוכלוסייה טשטש את הגבול בין אלו שהיוו סיכון פוליטי לבין אלו שהיוו סיכון ביטחוני. אחרי קבלת העצמאות נותרה הביורוקרטיה הקולוניאלית כירושה בשתי המדינות, והוסיפה לעצב את מנגנוני ניהול האוכלוסייה ואת ההיגיון המוסדי שהפך את המיעוטים לאוכלוסייה זרה, עוינת ומסוכנת. ואולם, הקשר בין תפיסת הביטחון לתפיסת האזרחות התפתח בצורה שונה: בהודו, החוקים שהתקבלו בירושה מהבריטים שימשו כנגד אזרחים, גם מקבוצת הרוב ההינדואי; בישראל, החוקים הופעלו בעיקר כנגד הפלסטינים, נתיני הממשל הצבאי (גם אחרי שנחקק חוק האזרחות ב-1952). ההבדל, טוענת ברדה, נעוץ לא רק בנסיבות הפוליטיות השונות אלא באופיו של תהליך הירושה: הודו הטמיעה את חוקי החירום בחוקה הראשית, ואילו בישראל השימוש בחקיקת החירום נשען על מנגנון ביורוקרטי ולכן נתפס כפחות לגיטימי כשמדובר בפגיעה באזרחים מקבוצת הרוב היהודי. הצעת חוק המאבק בטרור, שכבר עברה בכנסת בקריאה ראשונה, תקביל את המצב החוקי בישראל לזה בהודו ותאפשר פגיעה מקיפה באזרחים, על בסיס זהות ושייכות.

אבי שילון מתאר את יחסו של דוד בן-גוריון כלפי הודו והבודהיזם ומצביע על גישתו האוריינטליסטית. גישה זו ניכרה בראש ובראשונה בהפרדה שעשה בן-גוריון בין הבודהיזם, שאותו זיהה עם רציונליות ועם ערכים פילוסופיים מערביים, לבין ההינדואיזם, שאותו ראה כבעל פן מיסטי ומזרחי — ועל כן נחות יותר. שילון מראה כי את המפתח הרעיוני לדיכוטומיה

הזאת מצא בן-גוריון בתפיסה הציונית של "שלילת הגלות". אין פלא אפוא שבן-גוריון גרס כי על הודו לשוב למקורה הבודהיסטי ולדחוק את ההינדואיזם, כפי שדחקה הציונות את העבר הגלותי. שילון מדגים כי השקפה זו אפשרה לבן-גוריון להדגיש את עליונותה של ישראל המודרנית על הודו — שטרם השכילה, לכאורה, להשתחרר מעברה ההינדואיסטי — ולהצדיק את ניסיונותיו המדיניים לשכנע את הודו לכונן יחסים עם ישראל.

מאמרו של אילת הראל-שלו ושרינה חן עוסק בנטייתו של דמוקרטיזם להחיל מערכת כפולה של נורמות או לנקוט מדיניות אמביוולנטית — במקרה זה, כלפי תנועות לאומניות הנמנות עם קהילת הרוב. האמביוולנטיות הזאת, המכונה "דואליות נורמטיבית", מתחדדת בחברות שסועות כמו הודו וישראל. המאמר בוחן כיצד שתי המדינות מתמודדות עם פעילותן של קבוצות לאומניות המבקשות להרחיב את הגדרתן האתנו-דתית של המדינה על חשבון אופייה הדמוקרטי: כיצד מנווטת המדינה בין המחויבות לקהילה האתנית הדומיננטית לבין המחויבות לערכים ליברליים? באיזו מידה נלחם המשטר בכוחות הלאומניים הקיצוניים הקוראים עליו תיגר? והאם ההגדרה הרשמית החוקית של המדינה משפיעה על אופי התגובה שלה? ההגדרה החוקית חשובה משום שהודו מוגדרת דמוקרטית חילונית, ואילו ישראל היא "יהודית ודמוקרטית". אלא שלמרות ההבדל הזה, מתברר כי בשני המקרים המדינה מגמישה את עמדתה העקרונית, מקבלת הלכה למעשה את עליונות הקבוצה השלטת, ונוקטת מדיניות סלחנית כלפי תנועות לאומניות. וכך, מתברר שהמדינה החילונית — הניטרלית לכאורה מבחינה דתית ואתנית — פועלת באופן דומה לעמיתתה, המוגדרת מדינה אתנית. תחת שישראל תאמץ את המודל ההודי, הודו הולכת בעקבות המגמות הניכרות בישראל.

את שני המאמרים האחרונים אפשר לראות כחטיבה שלישית, המתמקדת במסעות של ישראלים להודו, לאו דווקא של התרמילאים הצעירים (שכבר עמדו במוקד מחקריהם של חיים נוי, דריה מעוז ואחרים), אלא של נוסעים מסוג אחר, שחוויותיהם מאירות היבטים אקטואליים של המפגש בין ישראלים להודים ומקומו בהכניית הישראליות.

צבי טריגר כותב על המפגש בין ישראלים הנעזרים בפונדקאיות כדי להפוך להורים לבין אלו המספקים את שירותי הפונדקאות בהודו: סוכני תיווך, עובדי מעבדות פריז, רופאים וכמובן הנשים הפונדקאיות עצמן. טריגר טוען כי המפגש הזה מזמין חשיבה מחודשת על יחסי הכוח שבין "המערב" לבין "העולם השלישי"; בין הפטריארכיה לפמיניזם; ובין התרבות הישראלית הפרו-נטליסטית (שמוכנה לאמץ אל חיקה זוגות חד-מיניים כל עוד הם מביאים ילדים לעולם) לבין גישתה העוינת לפונדקאות בחו"ל.⁹ כמו החוקרים שעסקו בתרמילאים הישראלים בהודו, גם טריגר מראה כי המבט, הסטריאוטיפיזציה והשימוש בהם לעתים

9 באפריל 2015, ממש עם סגירת הגיליון, פקדה את נפאל רעידת אדמה חזקה. התקשורת הישראלית עסקה בהרחבה בהורים ישראלים שנלכדו שם עם ילדיהם, שנולדו לפונדקאיות הודיות (שנאלצו לעבור לנפאל בגלל ההגבלות שהטילה ממשלת הודו על פונדקאות בתחומה). הדיווחים עוררו פולמוס ציבורי שבמרכזו רבות מהסוגיות הנדונות במאמרו של טריגר.

קרובות הדדיים ודו־סטרניים. המאמר מבקש אפוא לסטות מתפיסת הכוח המרקסיסטית, המשמשת לרוב את מבקרי הפונדקאות, ולאמץ במקומה את דגם הכוח של פוקו, שלפיו כוח פועל ומופעל באופן דו־סטרי, מה"חזקים" ל"מוחלשים" ולהפך.

מאמרו של אֵדֵן ליביו, החותם את חלק המאמרים, מתמקד במסעה של תוכנית הריאליטי "כוכב נולד" להודו במטרה לאתר כישרונות מוזיקליים בקרב התרמילאים הישראליים. הודו מוצגת בתוכנית כמרחב אמביוולנטי המשקף מאפיינים מסוימים של הנרטיב האוריינטליסטי המסורתי, אך "מסונן" דרך פילטר של מודעות עצמית, אירוניה ורפלקסיביות המשמש לכאורה כחיסון מפני אותו נרטיב עצמו. מבחינה מרחבית, הודו מובנית כ"אחר" האולטימטיבי: פרימיטיבית, לא מפותחת ומוזהמת. אולם מבחינת ציר הזמן, ייצוגים אוריינטליסטיים "חיוביים", כגון פשטות ו"אותנטיות", מייצרים כמיהה נוסטלגית. הם משקפים לכאורה את הציונות ההגמונית בטרם השתבשה ובכך משרתים את הפרויקט של "כוכב נולד" לייצור מודל של לאומיות מסחרית רגשנית. מתוך הדיאלקטיקה של דחייה ומשיכה נבנה אפוא דגם היברידי של נוסטלגיה ציונית העושה שימוש במרחב ההודי ובפרקטיקות של תירות ניאוליברלית כדי להגדיר את הזהות הישראלית.

*

הבחנותיו של ליביו משיבות אותנו אל תפקידה של הודו כמרחב המשמש את הישראלים להגדרתם העצמית ואל השאלה כיצד ניתן להתעלות מעל לשימוש האינסטרומנטלי הזה. החיבורים המתפרסמים במדור "מסה וביקורת" מפתחים ומעמיקים את העיסוק בשאלה הזו, מתוך פריסת קשת של קולות, מקורות ונקודות מבט.

המדור נפתח במסה של הסופר והפילוסוף יניב איצקוביץ', השב אל אפיזודה משלהי שירותו הצבאי, ואל מפגש מקרי עם תורתו של דיקרט, ומפליג מהם קדימה, אל המסע להודו, אותו מסע־אחרי־הצבא שנפתח בחיפוש אחר חופש ואור אבל סופו בגילוי "לפיתתו של ההכרח ואחיותה של האלימות".

דני רוה כותב על סעאדת חסן מְנָטו (1912–1955), הסופר החשוב ביותר במאה העשרים בשפת האורדו (שפתם של המוסלמים בתת־היבשת ההודית), שתיעד בסיפוריו הקצרים את האלימות שעמדה ביסוד החלוקה. רוה קורא את יצירתו של מנְטו לצד ספרו של אמיל חביבי האופסימיסט (1974), ובכך מדגיש את הזיקה בין אירועי 1947 ובין הנכבה של 1948. המסה נחתמת בטקסט של מנְטו עצמו: הסיפור הקצר "תפתחי", בתרגומו של אחיה ענזי.

פנינה מוצפי־האלר מתארת את עבודתה במדינת רג'סטן שבצפון־מערב הודו, במסגרת מחקר המתחקה על מציאות החיים של קבוצת נוודים הנקראת בנג'ארה (Banjara). מוצפי־האלר מתארת את התהליך האיש, המקצועי והפוליטי שהביא אותה לפתח מודל גמיש ושברירי של אתנוגרפיה "שאיננה מסתפקת בתיעודו של האחר, אלא מבקשת לאמץ את צדדיו הנזילים, הלא צפויים, הנוטים לאלתורים, של חיי הנווד". ואמנם, אחד משיאי התהליך

מתרחש כשהאנתרופולוגית חוצה את הגבול המפריד בין הנוודות האקדמית-מחקרית שלה לנוודות של מושאי מחקרה.

סוגיות אנתרופולוגיות ניצבות גם בלב המסה של אסא דורון וניר אביאלי, הנסמכים על עבודתם האתנוגרפית בהודו ובישראל כדי לעמת בין תפיסת הלכלוך בשני המרחבים. אף שמשפחות הכובסים בעיר ואראנסי רחוקות לכאורה מאוד מבני המושבים בצפון הנגב, בשני המקרים ה"לכלוך" איננו רק "חומר שאינו במקומו" (בניסוחה רב ההשפעה של מרי דגלס) אלא גם "אנשים שאינם במקומם", כלומר, אוכלוסיות מסוימות המודרות ומוחלשות עקב תהליכי המודרניזציה.

קציעה עלון בוחנת את הקשר בין ייצוג, הדרה ומרחק גיאוגרפי, במסגרת העוסקת בייצוגו של הגוף ההודי-יהודי כפי שהוא משתקף בשני אוספים של תצלומים. הראשון הוא אלבום קהילות ומשפחות קוצ'ין בעין המצלמה (2012–2014), הכולל תצלומים שבהם תיעדו בני הקהילה את עצמם בשנים 1940–1950, לפני עלייתם ארצה. הייצוגים הללו, שבהם "המזרח" מתעד את עצמו, מעומתים עם קורפוס אחר – תצלומים רשמיים מאוסף לשכת העיתונות הממשלתית, המתעדים את רגעי המפגש של העולים מהודו עם המרחב הישראלי.

בהימראו ראמג'י אמבדקר (1891–1956) כמעט אינו מוכר בישראל. בהודו, לעומת זאת, הוא ידוע כאחד הפוליטיקאים והאינטלקטואלים הבכירים שבאו משורות קסטת ה"דלית" (המכונים ה"טמאים"). אמבדקר, כלכלן ומשפטן, היה שר המשפטים הראשון של הודו ואדריכל החוקה שלה. בגיליון זה מובאים קטעים מנאומו בדיוני האספה המכוננת של הודו ב-4 בנובמבר 1948, שבהם הסביר והצדיק את עיצוב החוקה. במסה מבארת המקדימה את התרגום, חני לרנר עומדת על חשיבותו של הנאום ועל הרלוונטיות שלו למציאות הפוליטית והמשפטית בישראל.

שאלות בדבר מקומה של החוקה עולות מהמסה של אהונה פנדה, תלמידת מחקר באוניברסיטת שיקגו, העוסקת במחלוקת החריפה שהתעוררה בהודו בעקבות פרסום ספרה של ונדי דוניגר, ההינדואיזם: היסטוריה אלטרנטיבית (2009), מחלוקת שהובילה בסופו של דבר להחלטת המו"ל ("פנגווין הודו") לסלק כל עותק של הספר מאדמת הודו. פנדה מצביעה על הצורך של קבוצות חילוניות וליברליות לחשוב מחדש על דרכי התמודדות עם האתגר שמציבות קבוצות דתיות לא ליברליות. במבוא קצר שהקדימו לחיבור של פנדה, אלה גלס ויניב רון-אל ממקמים את הדיון הזה בהקשר המקומי.

מריאנה רוח-מדבר מתארת את מקומה של הרוחניות ההודית בתרבות הניו אייג' בישראל. רוח-מדבר מתמקדת בתזת "מזרח המערב" של קולין קמפבל – ובעיקר בביקורת הנוקבת שהוטחה בה – כדי לנסות ולהסביר כיצד קרה שדווקא המפגש עם הודו משמש עבור ישראלים כה רבים אמצעי לגלות מחדש את המסורת היהודית ולשקם את מערכת היחסים הרעועה שלהם עם זהותם הדתית.

הגיליון נחתם במסה של יגאל ברונר ודוד שולמן העוסקת בשירי שליח, התבנית השירית הנפוצה ביותר בסנסקריט. שיר היסוד של הז'אנר, "ענן שליח" של קאלידאסה (מהמאה

הרביעית או החמישית לספירה), מציג את התשתית הבסיסית שעיצבה בהמשך קורפוסים דומים בשפות הודיות אחרות: האוהב משגר שליח – ציפור, ענן, או ישות מעופפת אחרת – אל בית אהובתו. בעודו מפקיד בפי השליח מסר פיוטי של אהבה, הדובר מתאר-מדמיין מפת דרכים המייצגת בפירוט מרחבים גיאוגרפיים שלמים. בדומה לדוברים שבשירים, גם ברונר ושולמן משגרים לנו "מסר מתת-היבשת ההודית" – מסר שנפתח ב"אל הציפור" של ביאליק, מסתיים בקמפוס גבעת רם בירושלים, ומזכיר לנו את חשיבותו של מבט-העל המגשר בין מרחבים גיאוגרפיים, תרבותיים ופוליטיים. גם קאלידאסה ידע: Only connect...