

השיח הפוסטקולוניאלי הישראלי

"מבט פוסטקולוניאלי", *תיאוריה וביקורת*, גיליון מס' 20, אביב 2002; "מחקר ותיאוריה בלימודים פוסטקולוניאליים", *תיאוריה וביקורת*, גיליון מס' 26, סתיו 2004; יהודה שנהב, *קולוניאליות והמצב הפוסטקולוניאלי*, הוצאת הקיבוץ המאוחד ומכון ון ליר בירושלים, 2004–2006.

כאשר "פוסטקולוניאליזם" הוא מונח הבא לסמן שינוי בהלכי מחשבה ובתודעה, המשקף תובנה ביקורתית ביחס לתופעת הקולוניאליזם, הוא מתייחס לנדבך מרכזי בשיח האקדמי בזמננו. עיקרו של נדבך זה הינו שיקוף מגמות עמוקות בתודעה החברתית והתרבותית המערבית, הנובעות מהתמססות "הפרוגרמה" של הנאורות ומשינויים ביחס המערב לקולוניאליזם. המחשבה הפוסטקולוניאלית במיטבה תורמת לביקורת של מושגים שהם מרכזיים לאתוס הנאורות של המאות הקודמות, כגון "אמת", "ציוויליזציה מתקדמת", "פיגור תרבותי" ו"טבע", ואף נבנית ממנה. יתר על כן, המחשבה הפוסטקולוניאלית תורמת תרומה חשובה לזעזוע היחסים המקובלים בין סימנים ומסומנים בעולם החברתי-פוליטי ובעולם הפסיכולוגי, כולל "דמוקרטיה", "זהות קבוצתית ואינדיבידואלית", "חוק" ו"אזרחות". ההוגים הפוסטקולוניאליסטים מבליטים את הקשר הפרובלמטי בין מודרניזציה וקולוניאליזם ואת האופי המערבי-לוקאלי של מפעלי התרבות המרכזיים של הנאורות: בפילוסופיה, פוליטיקה, משפט ומדע. בהקשר ההתייחסות הפוסטקולוניאלית למדע ולטכנולוגיה המערביים, חשוב לציין שמה שעומד כאן לביקורת נוקבת אינו בהכרח התועלת האינסטרומנטאלית של הידע המערבי ויישומו, אלא ההשלכות התרבותיות, הערכיות והפוליטיות של המודרניזציה המדעית והטכנולוגית שמדינות

קולוניאליות מביאות למושבותיהן. המחשבה הפוסטקולוניאלית אף שוברת את היומרות האוניברסאליות של הפריודיזציה המערבית, המגלמת תפישות של הירארכיה בין תרבויות. היא גם מלמדת על החשיבות שיש למשקעים שהשאיר הקולוניאליזם במפגשים הפרובלמטיים בין תרבויות מקומיות באפריקה, אסיה, המזרח ועוד לבין התרבויות המערביות, ועל השלכותיהם המתמשכות על הזהויות ההומוגניות וההיברידיות שנוצרו בעקבות הכיבוש הקולוניאלי.

למרות כל הזמן שעבר מאז פרסומו הראשון של מאמרו של דניאל בויארין "נשף המסכות הקולוניאלי: ציונות, מגדר, חיקוי" (תיאוריה וביקורת 11, 1997) יש ערך לפרסומו מחדש בספרו הנ"ל של שנהב, בראש ובראשונה בשל ניסיונו הסיסטמטי לבחון את חלות הקטגוריות של המחשבה הפוסטקולוניאליסטית בהקשר הציוני-ישראלי הרחב. בויארין שולל את ההגדרה הפשוטה של הציונות כפרוגרמה קולוניאלית ומציג במרכז מאמרו את המטרה הרצינית, "חיפוש אחר סובייקט פוליטי יהודי שימצא את מקומו במודרניות כיהודי". בויארין, פרופסור באוניברסיטת ברקלי שבקליפורניה, הוא אינטלקטואל מזן מיוחד. לא ידוע לי כיצד היה מגדיר את עצמו היום, אולם בעבר הוא הגדיר את עצמו כיהודי שהפרספקטיבה שלו על המדינה הציונית קרובה מאוד לזו של נטורי קרתא. במאמר שלפנינו הוא מאפיין את עצמו כקרוב לתפישה הדו-לאומית של "ברית שלום". בויארין מציע להשאיר את המונח "פוסטקולוניאלי" לתחום התיאוריה והמחקר של בעיות תרבותיות שנוצרו עקב השיח והפרקטיקה הקולוניאליים, ולהשתמש במונחים "ניאו-קולוניאלי" ו"פוסט-עצמאות" כדי לבטא מצבים פוליטיים וכלכליים מורכבים. למרות המלצות נבונות כאלו, התזה שהוא מקדם במאמר זה – שהציונות מהווה שיבוש הזהות היהודית הלא אלימה או הלא גברית ומאדירה את הגבריות והכוח – נשענת על שורה של הכללות גורפות המדלדלות את כוח השכנוע של המאמר. בויארין מציע להשוות את הקטעים מתוך יומניו של הרצל, המשקפים לדידו נטיית התבוללות, עם הצהרתו של יהודי מתבולל מובהק כמו וולטר רתנאו. עם כל החשיבות של הציטטות הללו, אפשר לשאול מה יותר חשוב להבנת ההיסטוריה הציונית – המובאות מכתביהם של אישים אלה או

המסלול הפוליטי בו הלך הרצל, הקריירה הפוליטית של האידיאה של מדינה יהודית, והעובדה שרתנאו נרצח על אדמת גרמניה ב-1922? אמנם בווארין מעורר עניין בהתלבטויותיו של הרצל וממשיך ומלמד אותנו על הגיגיו של פרויד בנושא הגבריות היהודית והציונות; אך הניסיון לקחת רק חלק מעולמו של הרצל ולהדביק אותו לחלק המתאים מעולמו של פרויד, ולאחר הרחבת שני החלקים לקבע אותם כתמצית המהות הציונית, שניזונה כתנועה מבוז עצמי של היהודים שהפנימו האשמות אנטישמיות – זו לכל היותר חצי אמת ההופכת בדרך זו לעיוות. גם ההפנמה של סטריאוטיפים אנטישמיים אינה תהליך כה פשוט וחד-כיווני כפי שמתאר כאן בווארין. אין הוא מצייד את הקורא, למשל, בקריטריון להבחין בין שנאה עצמית לביקורת עצמית. בווארין לוקה אף בשימוש חסר ניואנסים בקטגוריות גורפות כגון "היהודים" ו"הציונים", ללא התחשבות בהטרונגניות של הפרטים והקבוצות המרכיבות אותן. כנגד תופעה זו יצא בזמנו ההוגה הצרפתי אלכסיס דה טוקוויל, שהתריע נגד הנטייה למחוק את השוני והוולונטאריות של פרטים בנרטיבים היסטוריים, המצרפים בני אדם לקולקטיבים אינדיבידואליים הפועלים באופן דטרמיניסטי. מגמה כזו, להפוך קטגוריות לקולקטיבים אינדיבידואליים המונפשים כסוכנים אינדיבידואליים, שכיחה בשיח הפוסטקולוניאלי הישראלי.

חנן חבר, החוקר ספרות עברית וישראלית, מציע במאמרו "מספרות עברית לספרות ישראלית" (תיאוריה וביקורת 20, 2002) להציב קריאה פוסטקולוניאלית של ספרות עברית וישראלית. מאמר חשוב זה מציג את הפרספקטיבה הפוסטקולוניאלית כ"קריאה", כלומר כפרשנות אפשרית המוצגת בלשון טנטטיבית. התזה המרכזית שלו היא שהספרות הישראלית מעלימה במידה רבה את האלימות הקשה שמציינת את המפעל הציוני, תוך הסתגלות לנרטיב הציוני הרשמי, המדיר או משכיח את האלמנטים שאינם מתיישבים עמו. טענה זו מזכירה את תביעתו של דוד בן גוריון מסופרי ישראל שישבחו ויפארו את גבורת המכבים החדשים, ואת התגובה האמביוולנטית מצד יוצרים כס' יזהר. חבר מייחס את מגמת ההכחשה של האלימות הבראשיתית לרצון ליצור רצף בין עבר והווה בנרטיב הציוני. מחשבה זו מתקשרת, לדעתי, עם מימד נוסף. הדחיקת האלימות הבראשיתית

שלפני הקמת המדינה ובמהלכה, הדחקה שנידונה מראש לכישלון, קשורה כנראה גם בתהליך טיפוסי למדינות המנסות ליצור חיץ בין האלימות המהפכנית הבלתי מרוסנת, אלימות שמחוץ לחוק, המופיעה בשלב של הקמת מדינה, לבין התהליך של הכפפת האלימות לחוקה ולחוקים לאחר הקמת המדינה. הניגוד בין אי הלגאליזם של האלימות הראשונית, זו ששברה סדר קיים, לאלימות תלוית חוקה וחוק של הסדר החדש, יוצר תמריץ למחוק את שרידי האלימות הראשונית ולעבור בצורה רציפה לתהליך של קונסטיטוציונליזציה, כלומר מתן גושפנקה חוקתית אך מגבילה לשימוש בכוח. לעניין זה יש חשיבות מיוחדת בהקשר הישראלי, משום שהאלימות הטרומ חוקתית המהפכנית שקדמה להקמת המדינה, אותה אלימות שהחלה להימחק גם מהזיכרון הישראלי לאחר העצמאות, שבה והסתערה על ליבה של מדינת ישראל בדמות תנועת ההתנחלויות בשטחים הכבושים; התנחלויות שמנהיגיהן ותומכיהן מתוך ממשלות ישראל גייסו לצידוקיהן לא רק את המשיחיות הדתית, אלא אף את הייעוד הציוני של מלחמת השחרור. על-ידי כך שנטעו בליבה של ישראל תרבות של אי ליגאליזם הצליחו המתנחלים ותומכיהם לשבש קשות את תהליך הקונסטיטוציונליזציה של מדינת ישראל. בשל כך, ישראל של היום היא מדינה שחזרה במידה רבה להיות "מדינה בדרך" כפי שהייתה לפני מאי 1948, מדינה שהוויית התהוותה נמצאת במידה רבה לא רק מחוץ לחוק אלא כנגדו. לפיכך, מחיקת האלימות הטרומ מדינתית בספרות העברית והישראלית לא השיגה את מטרתה. על-פי האינדיקטורים המקובלים בספרות ההיסטורית על הקולוניאליזם, ישראל של היום היא דוגמא מובהקת למדינה המקיימת ניאו-קולוניאליזם בשטחים כבושים, מדינת-אם ששלחה קבוצה גדולה של אזרחים קנאים ותמימים להתיישב בשטח כבוש תוך פגיעה באוכלוסיה מקומית ותוך ניצול חד צדדי של מקורות המים ומשאבי הטבע האחרים בטריטוריה הכבושה, במטרה לשנות את המבנה הדמוגרפי של המקום למטרת סיפוח. גם העובדה שלחלק מהמתישבים חזון גאולתי ותחושה של ייעוד אינה יוצאת דופן בהיסטוריה הקולוניאלית.

לכישלון להפריד בין האלימות שלפני הקמת המדינה לאלימות הניאו-קולוניאלית של תנועת "גוש אמונים" ושליחיה יש, כאמור, נגיעה ישירה למעמדה של ישראל בשיח הפוסטקולוניאלי העולמי. אם התמיכה של מדינות אירופה בישראל אחרי 1948 ניזונה לא מעט מרגשי האשם של מדינות אלה לנוכח השמדת מיליוני יהודים בשואה, הרי כיום, מנקודת מבטן של מדינות אלה, הניאו-קולוניאליזם ההתנחלותי מאפשר לגייס את כל רגשי האשמה שלהן כמדינות קולוניאליסטיות בעבר כדי לבקר את הקולוניאליזם הישראלי העכשווי.

מותר לומר גם שחזות התרבות המתנחלית האלימה, המתקיימת בחסות הצבא והממשלה אל מול פני הנוער הישראלי (ראה דוד שולמן, *תקווה מרה*, 2007) מערערת אף את היכולת הפסיכולוגית של צעירי ישראל ליצור חיץ בין 1948 ל-1967, לייחס את האלימות הראשונית לכורח שבהקמת המדינה שהניע את הדורות הקודמים, במטרה לפתוח דף חדש של מדינה שבה האלימות מרוסנת ומתועלת על-ידי החוק. יותר מ-60 שנה לאחר הקמת המדינה, ויותר מ-40 שנה לאחר הכיבוש במהלך מלחמת ששת הימים, מוצג כיום מאבק המתנחלים על-ידי חלקים בימין ובשמאל כאחד כחלק מאותה פרוגרמה שהחלה עם התנועה הציונית כתנועה כוחנית, דרך מלחמת השחרור ועד הקמת המדינה, ולא כרגרסיה או סטייה מאוחרת בחזרה למצב של "מדינה בדרך", על כל ההיתרים האנכרוניסטיים שהיא מאפשרת בעידן הפוסטקולוניאלי.

במצב זה, הביקורת הפוסטקולוניאלית בישראל מצביעה על הצורות היצירתיות שבעזרתן מנסה צידוק ההתנחלויות להסתתר מאחרי מטרות פנים פופולריות, כמו ביטחון ועזרה לשכבות חלשות, כנשים חרדיות עניות. ניתוחו חסר הפשרות של גדי אלגזי במאמרו "מטריקס בבילעין" (*תיאודה וביקורת* 29, 2006) מלמד כיצד קבוצת נשים חרדיות המשוועות לעבודה ולהכנסה מוצאת את מקומה במפעל היי-טק בהתנחלות. מפעל היי-טק הזה זוכה לשבחים אינסוף בעיתונות הישראלית, לא על כושר הסוואה ציני ומתוחכם של ניאו-קולוניאליזם ישראלי, אלא על עזרה ותמיכה כלכלית בשכבה חלשה בישראל.

תרומתו של המונח "פוסטקולוניאליזם" וכוחו בשיח הזה משתבשים כאשר המושג, בהוראתו המילולית, מציין את התקופה שלאחר הקולוניאליזם, העומדת בסתירה לקולוניאליזם או לניאוקולוניאליזם בזמננו. השיבושים בבהירות השיח הפוסטקולוניאלי מתרבים על-ידי הניסיון, למשל של יהודה שנהב, העורך של חלק גדול מהפרסומים הנ"ל, להרחיב את תחולת המושג "קולוניאליזם" על יחסי אפליה עדתית פנים-חברתיים בין קבוצות השייכות לאותו עם ולאותו רוב פוליטי, כמו ה"מזרחיים" בחברה הישראלית. העובדה ששתי החברות של *תיאורייה וביקורת* והאנתולוגיה על *הקולוניאליזם והמצב הפוסטקולוניאלי* מכילות מאמרים המוקדשים באופן אכסקלוסיבי לביקורת על מה שמכונה "האליטה האשכנזית" הלבנה ויחסה אל יהודים "מזרחיים", כלומר לא לבנים, מלמדת על כך שהעורך ושותפיו מנסים לרתום את העוצמה הביקורתית והרגשית של הביקורת הפוסטקולוניאלי ולתפוסה, בעיקרו של דבר, לנושא זה (ראה למשל מאמרו של אבי שושנה "מחוננים טעוני טיפוח", *תיאורייה וביקורת* 29).

הקריאה בחלק מהמאמרים האלה יוצרת את הרושם שהכותבים לא ערים לכך, שהגזענות שהם מייחסים כדבר מובן מאליו למי שמשתמש במונח "שחורים" או "מזרחיים" כסטריאוטיפ המסמן תרבות והתנהגות, אינה חדלה מלהיות פוגענית גם כשהיא באה להלבין את פניו של ציבור אשכנזי "לבן" שלם.

לניסיון לרתום את התובנות של פרנץ פנון, הומי באבא, גיאטרי צקרווטי ספיבק ואדוארד סעיד כדי לתדלק את ההתנגדות המזרחית בישראל יש השלכות פרדוקסליות על השיח הפוסטקולוניאלי של האקדמאים האלה. למרות שרובם ככולם ידועים כסולדים מן הכיבוש ומתנגדים לו, הם מחלישים את חלותו של השיח הביקורתי נגד הקולוניאליזם, המכוון אל יחסה של מדינת ישראל וזרועותיה לערבים בשטחים הכבושים. הניסיון להעמיד את היהודים ממוצא מזרחי לצד הערבים כנפגעי הקולוניאליזם העכשווי אינו מיטיב עם העוצמה של הביקורת הפוסטקולוניאלי על הכיבוש. יתר על כן, מאחר וחלק גדול מן המבקרים הפוסטקולוניאליסטים הם אשכנזים, המהלך הזה מטשטש את העובדה הסוציו-פוליטית שציבור המכונה כאן

"המזרחיים" בישראל, שבאמת היו ובחלקם הינם עדיין מופלים בצורה מבישה ומשפילה בתחומים חברתיים ותרבותיים לא מעטים, הם בעצם שותפים אקטיביים לצד אחיהם האשכנזים לכיבוש ולדיכוי של אוכלוסייה ערבית כבושה, לאפליה הקשה של ערבים ודרוזים בישראל ולחיזוק של רוב קואליציוני פוליטי שמונע פינוי ההתנחלויות ומגביל את גמישותה של ישראל בהשגת הסדר. הניסיון הזה לייחד את אש הביקורת על הכובשים והמדכאים הישראליים ל"אליטות האשכנזיות" משבש את החדות וכוח השכנוע של השיח הפוסטקולוניאלי בישראל. יתר על כן, די להזכיר שלצד אפליית המזרחיים בהווה, ובעיקר בעבר, היו לנו לאחרונה נשיא, רמטכ"ל, יו"ר כנסת, שרים בכירים וגייבורי תרבות ממוצא מזרחי, כדי להצביע על הקושי להפריד בין "המזרחיים" לבין עמדות ופעולות של מדינת ישראל כלפי הערבים בשטחים הכבושים, בעיקר בשנים האחרונות.

אף כי השיח הפוסטקולוניאלי הישראלי, בצורתו זו, לוקה ביישום מכאניסטי לא מעודן של קטגוריות ותוכנות שצמחו מהניסיון האלגירי, ההודי והאמריקני, יש כמובן קשר בין האפליה של "המזרחיים" בישראל לבין תודעה אירופוצנטרית של שכבות אשכנזיות בישראל. אך המאמץ לשלב את הביקורת המוצדקת הזו בשיח הפוסטקולוניאליסטי על האוריינטליזם, נוסח סעיד, מעתיק דיכוטומיות שאינן תואמות את המציאות בארץ ומחריפות שלא לצורך ניגודים בין אשכנזים למזרחיים בישראל, תוך התעלמות מאינספור קשרים ושותפויות המקהות ניגודים אלה. הדוגמא המובהקת ביותר לשיבוש כזה, הנמצאת בקורפוס המאמרים שלפנינו, הוא מאמרה של שרה חניסקי, שהתפרסם בחוברת 20 של *תיאוריה וביקורת*, ושלמרבית הפליאה יהודה שנהב החליט לפרסמו פעם נוספת בספר. במאמר, שכותרתו "עיניים עצומות לרווחה: על תסמונת הלבקנות הנרכשת בשדה האמנות הישראלית", עושה חניסקי שימוש נפיץ בנוסח דיכוטומי של ההנגדה בין שחור ללבן, כשהלבן במאמרה הוא האויב האשכנזי, המנכס לעצמו מבט אירופוצנטרי, והשחור הוא כמובן הקורבן. היא כותבת "שמחלת הלבון", שהיא מייחסת לאשכנזים הלבנים ולתרבותם, "נכפית, עד לגבול הפיכת הלבון לתופעה פתולוגית של לבקנות" (שם, עמ' 83). כמו כן, היא

טוענת ש"הזהות הישראלית כמערבית עוטה על עצמה את חותם 'הנורמטיביות' והופכת את עצמה לקנה מידה תרבותי שכוחו להטיל טרור". ראוי להשוות את הנפות הגרזן המילולי של חניסקי לדבריו של הומי באבא, מעמודי התווך של המחשבה הפוסטקולוניאלית במערב, הנמנע מהאלימות המילולית שבדיכויטומיה בין לבן ושחור ותוצאותיה הקשות האפשריות בעולם ההתנהגותי. הוא כותב ש"לובן אחרי הכול הוא לא יותר מאשר גוון חיוור יותר של אפור או שחור מואר באור" (קולוניאליות, עמ' 129–130). "אנו זקוקים לאופן הסתכלות", כותב באבא, "המחזיר מימד שלישי לפרופילים שנטבעו והתקשו; אופן כתיבה המאפשר לשחור וללבן להתעורר לחיים בטכסט משותף; אופן דיבור... שתכליתו להביא את השפה למרחב של קהילה ושל שיחה, מרחב שלעולם אינו פשוט לבן ולעולם אך ורק שחור" (קולוניאליות, עמ' 134). במאמר של חניסקי, המוקדש לשדה האמנות הישראלית, אין שום ניסיון להגדיר את השדה הזה או לנתח אפילו יצירת אמנות אחת. כל כולו הסתמכות חד ממדית על טכסטים. האירוניה שבהדפסה החוזרת ונשנית של מאמר מוזר ומלא שנאה זה היא כמובן שמי שכותבת על "מחלת הלובן" או "פתולוגיה של לבקנות" כותבת כאן מאמר שכולו עוטה, אם להשתמש בלשונה, "לובן לינגוויסטי", מאמר הנשען על מילים מפוצצות מהשיח התיאורטי האירופוצנטרי, שוודאי אינו נגיש לרוב האוכלוסייה הלבנה, אותה היא מגנה, והלא לבנה, עליה כביכול היא מגינה. לצד מאמרה של חניסקי, גם מאמרו של שנהב עצמו, "חללי ריבונות, החריג ומצב החירום: לאן נעלמה ההיסטוריה האימפריאלית" (חוברת 29), לא תורם לשיח הפוסטקולוניאלי. שנהב מציג כאן ארגומנט לא קוהרנטי וחסר כל שלד מושגי סולידי, המלווה בשורה של אמירות תמוהות. למרות מאמציי והיכרותי עם ההוגים הרבים שהוא מצטט או מסתמך עליהם, לא הבנתי למה מתכוון שנהב כשהוא כותב: "שלא כמו במדע, בפוליטיקה אין לריבון נקודת התערבות שבאמצעותה הוא יכול לבצע את המקבילה לנס. עובדה זו מתמיהה שכן הפילוסופיה הפוליטית רוויה במושגים תיאולוגיים מחולנים" (שם, עמ' 210). אמנם נכון, הפילוסופיה הפוליטית רוויה במושגים תיאולוגיים מחולנים, אך מה מנסה שנהב לומר כאן? כדי

לבקר את "החללים" והבקעים שבהתנהלות השלטון הקולוניאלי, שנהב מציג תמונה לא מציאותית של הריבונות "התקינה" כביכול, הנעדרת חללים והחפה מחלקיות לא הומוגנית היוצרת "כיסים" של העדר חוק בחסות החוק. אבל מה שהוא מכנה "כיסים" של העדר חוק בחסות החוק" קיימים בכל מערכת משפטית מדינתית בעולם, ואם שנהב רוצה להצביע על ייחוד התופעה הקולוניאליסטית, צריך לעבוד יותר קשה! אי אפשר לעבור לסדר היום ללא ציון אמירה גורפת אחרת של שנהב, העומדת בסתירה לאינספור מחקרים בהיסטוריה של ראשית העת החדשה: ב"קולוניות ערכו מדינות אירופה את הניסויים הראשונים שלהן ב'מודרניות', ניסויים בפוליטיקה, ניסויים גזעיים, ניסויים משפטיים..." (שם, עמ' 216). האם האינדיבידואליזם והמדע המודרניים, למשל, צמחו מניסויים בקולוניות? במאמר זה הוא גם מציג לנו לקבל את העמדה "שהניא-קולוניאליזם אינו מתבטא רק ביחסים בין מדינות 'העולם הראשון' למדינות 'העולם השלישי', אלא גם בשליטה הבינגזעית והבינעדתית בתוך חברות המכוננות דמוקרטיות מערביות" (שם). כמובן, אפליה גזעית והיררכיות אתניות ותרבותיות קיימות בכל החברות האנושיות. לכן התרכזותו של שנהב ב"דמוקרטיות המערביות" אינה מלמדת על ייחוד בעניין זה, ורק מתעלמת מכך שדווקא בדמוקרטיות האלה יש לפחות חוקים נגד אפליה גזעית המעידים על שאיפה שיש לה לפעמים תוצאות היסטוריות.

עם זאת, יש לשבח את יהודה שנהב על שכעורך כלל לצד מאמרים מעורפלים גם מאמרים מבריקים ומאירי עיניים; בנוסף למאמריהם של חנן חבר וגדי אלגזי, יש לציין את מאמריהם של גיל אייל, איתי מרוז, פאטמה קאסם, וכן שני מאמרים משל לואיז בית-לחם וטל כוכבי, המציגים ביקורת נוקבת על האיכות האינטלקטואלית של חלקים מהשיח הפוסטקולוניאלי בישראל.

טוב עושה איתי מרוז במאמרו "לאקאן וגיאוגרפיה חברתית" (תיאוריה וביקורת 20), כשהוא מערער למעשה את הבסיס של התפישה הקונספירטיבית, הטיפוסית למשתתפים לא מעטים בשיח הפוסטקולוניאליסטי, כאשר הוא מדגיש את העדרו של סובייקט המחבר ומארגן באופן חשאי את העולם הסימבולי שסובב את כולנו

ואת ההתנהגויות הנובעות ממנו. כפי שהראה כבר ההיסטוריון האמריקני גורדון ווד, תיאוריות קונספירציה נוטות לשבש את הבנת מקומם של תהליכים חברתיים היסטוריים מורכבים. בשיח הפוסטקולוניאלי יש לנו, כאמור, אינסוף של סובייקטים קונספירטיביים כאלה. מגמה זו מתחזקת על-ידי סובייקטיביזציה של קטגוריות מכלילות מופשטות, כמו: "לבנים", "שחורים", "מזרחיים", "ערבים", "אשכנזים", "המערב" ("הנוטל באופן קבוע אבקת הלבנה"), "העולם השלישי", "העולם הראשון", וכו'. האימפולס הזה להאחדה ופרסונאליזציה של ישויות חברתיות ותהליכים, שהם בחלקם הגדול אמורפיים, מלאי סתירות, ורבי פנים, כרוך ברצון לעורר את רגשותיו וזעמו המוסרי של הקורא כנגד סובייקטים או אובייקטים שהם בעצם מעורפלים על-פי טבעם. לכן מגמה זו מעידה על סטיות ברורות משיח אינטלקטואלי אקדמי אל שיח אידיאולוגי מגייס. כשלעצמו אין זה דבר אסור או מגונה כשאין כאן מגמה, השכיחה במאמרים שקראתי, לכסות על האידיאולוגיה באמצעות סמכות האקדמיה וליהנות ללא ביקורת משני העולמות גם יחד.

מאידך, אי אפשר להתעלם גם מהאנאלוגיה בין המגמה לפרסונאליזציה של קטגוריות, תהליכים ואירועים בספרות הפוסטקולוניאלית הישראלית לבין שיח התקשורת ההמונית. גם שיח התקשורת ההמונית נאבק כל הזמן על גיוס תשומת הלב והרגש של הציבור, אך לא לשם תיקון עולם, אלא לצורך פרסומות ומימון התקשורת; גם כאן וגם כאן הגיוס מסתייע בפרסונאליזציה, דרמטיזציה וסיפורי קונספירציה. התופעה הזו מנמיכה בהרבה את רמת השיח בשני התחומים. בישראל ניכר גם הבדל רמה בין השיח הפוסטקולוניאלי הישראלי לזה העולמי.

למרבה המזל, בחוברת 29 של *תיאוריה וביקורת* נכללו, כאמור, שני מאמרים של שתי שותפות למערכת החוברת הזאת, לואיז בית-לחם וטל כוכבי, המכילים ביקורת נוקבת על הכשלים בשיח הפוסטקולוניאלי הישראלי, כולל כשלים שמתגלים בחוברת זו עצמה. לואיז בית-לחם שואלת שאלה, הנשמעת יותר כשאלה רטורית משאלה פתוחה. היא שואלת על "הכרחיותה של התיאוריה הפוסטקולוניאלית כפיגום המאפשר הן לאנשי אקדמיה והן לפעילים חברתיים מקומיים לקדם פוליטיקה של זהויות ורוויזיוניזם קנוני".

היא מזכירה לדוברים שהיישום של התיאוריה הפוסטקולוניאלית הוא "חלקי ומעוגן בהבנה חלקית של הפרדיגמה המונחת ביסוד הלימודים הפוסטקולוניאליים". אף כי אני מסופק אם אפשר לדבר כאן על תיאוריה או פרדיגמה, אני מסכים עם האזהרה של בית-לחם נגד מגמות בנאליזציה שהיא מזהה בתיאוריה הפוסטקולוניאלית בזירה המקומית. טל כוכבי מפנה אף היא ביקורת כלפי אותו חלק מהספרות הפוסטקולוניאלית, ביקורת המתייחסת כנראה למאמרים מסוג אלה של חינוסקי ושנהב (בלא להזכיר שמות), ומציינת במיוחד את הנטייה במאמרים אלה להסתכלות דיכוטומית, רטוריקה קיצונית של האשמה ותוקפנות, התעלמות מהרצון החופשי של ילידים לאמץ חלקים מהתרבות הקולוניאלית והאופי הנזיל של הסובייקט הפוסטקולוניאלי.

כאמור, אני סבור שביקורת זו נובעת מדאגה שמא קיצורי הדרך הכרוכים בגיוס המחשבה הפוסטקולוניאלית כפיגום לדברים אחרים הופכים אותה יותר ויותר לדוגמאטית וסגורה, קפואה מדי מלעודד המשגה המצליחה להתמודד עם מורכבות דינאמית.

* * *

כשהיא מופנית כלפי משטרים קולוניאליים, המחשבה הפוסטקולוניאלית מתקוממת בצדק כנגד הניכור, ההדרה וההכפפה של קבוצות אנושיות ויחידים בשל צבע עורם, דתם, תרבותם, שפתם, עוניים וכיוצא באלה. אך כשהיא מופנית, כמו בחלק מן המאמרים הנ"ל, כנגד הדרה ואפליה בין קבוצות אתניות, תרבותיות או דתיות בהקשר הלא קולוניאלי, הזיקה לביקורת הקולוניאליזם היא כאמור חסרת שחר. יש הבדל גדול בין התהום הרובצת בין קולוניאליסטים וילידים לבין אי שוויון ואפליה חברתיים הנפוצים במדינות רבות. טיב הלהט הרגשי והמוסרי המובן שהפוסטקולוניאליזם מגייס כלפי דיכוי קולוניאלי ותופעות כאפרטהייד אינו בר ישום ביחס להיררכיות מעמדיות או אתניות בהקשר לא קולוניאלי, כמו בחברה הישראלית בגבולות הקו הירוק. כאן הביקורת צריכה להתמודד עם פרובלמאטיקה אחרת ועם הפרדוקס שאין בהיסטוריה קטגוריה של הכלה שאינה גם קטגוריה של הדרה, ושאינן מושג של מימוש תרבות ייחודית שבעולם המעשה

לא פוגע במשאבים וביכולות לממש תרבויות אלטרנטיביות. יתר על כן, הלאומיות שהביאה לעיתים קרובות לאפליה נגד מיעוטים במדינה הלאומית המודרנית נוצרה, בין השאר, כדי לפרק את האימפריות ששעברו עמים שלמים, והמיעוטים הלאומיים שדוכאו או נזרקו לשולי המדינה הלאומית פעלו ופועלים עכשיו במקומות רבים לפירוקה של המדינה הלאומית. פירוק זה יכול, מצד אחד, לעודד צמצום באלימות ובאפליה משפילה בחסות המדינה, אך, מאידך, יכול אף לסייע לחיזוק הגלובאליזם והניאו-ליברליזם הקפיטליסטי השנוא על הלאומנים והפוסטקולוניאליסטים כאחד. ביחס לקולוניאליזם, ואף יותר מכך, ביחס לאפליה פנים-חברתית, המחשבה – או יותר נכון, האפיסטמולוגיה של הביקורת הפוסטקולוניאלית – אף נוטה להתעלם מכך שכל קהילה מדומיינת, ההופכת לקהילה ממוסדת, קובעת לעצמה, לפי צרכיה, את הגבול בין מציאות ואשליה, בין עובדה ופיקציה, בין זהות אוטנטית ואי-אוטנטית, ושהוויכוח על גבולות המציאות לא היה אף פעם נטול מימד אידיאולוגי פוליטי, גם כשהיה מדעי למהדרין.

לכן, האונטולוגיה של הנתון מראש, של הטבעי, אינה אלא תכונה יחסית לעולם בו היא מתקיימת וליחסי הכוחות המאפשרים אותה. המציאות היא בדרך כלל תערובת של חומרי ניסיון ודמיון המתקיימים יחד בתוך פרדוקסים שאינם ידידותיים אלא להבחנות דקות, זהירות וזמניות. טל כוכבי צודקת כשהיא כותבת שקשה לעמוד בין הקצוות; קשה לחיות עם האפור מבלי לברוח ללבן או לשחור. בשורה התחתונה, הזיקה בין השאיפה להבין את העולם והשאיפה לשנותו היא זיקה מובנת, אך בעולם ההתנהגות שתי המטרות הללו תובעות הפרדה בהמשגה, ברטוריקה ובאסטרטגיות פעולה.

ירון אזרחי, האוניברסיטה העברית