

נוכחים נפקדים

על נקודות המבט בזמן הצהוב של דוד גרוסמן לשתות מהים של עזה של עמירה הס

שניים "יוצאים אל השטח". הם מתבוננים בו בידענות, בסקרנות, בכשרון ומתוך אמפתיה. השטח איננו השטח שלהם, אבל הוא סמוך מאוד והם דוברים את שפתו.

דוד גרוסמן בזמן הצהוב¹ ועמירה הס בלשתות מהים של עזה² יצאו לשרטט את תמונת המצב בשטחים הכבושים ואת דיוקנה של ישות לאומית-תרבותית אחרת. הדיווחים שלהם לעתים דומים להפליא ולעתים לגמרי זרים זה לזה. ההבדל אינו מפתיע. זמני הדיווח שלהם וגבולות המרחב שבחרו להם שונים, ובעיקר שונות נקודות המוצא האידיאולוגיות שלהם. לכן, בצאתם לאותו המקום, הם מסמנים בסופו של דבר טריטוריות אחרות. אך הן הדמיון והן ההבדל, שניהם נובעים מזהותם התרבותית והלאומית האחת. מבחינה זו, הדיון באופני ההתבוננות שלהם, לא פחות משיעיד על נושא ההתבוננות, יעיד על היבטים שונים של תרבותם-הם.

גרוסמן והס נשענים על מודלים שונים של דיווח בכתבם. באופן כללי אפשר לקבוע, כי גרוסמן פועל בעיקר במסורת של ספרות מסע קלסית, המתובלת במודל של רפורטז'ה עיתונאית ומודלים נוספים, ואילו הס יוצרת מה שאפשר לכנותו "ספרות של טרנסגרסיה" – היא שוברת את מודל ספרות מסע, גם אם יש אצלה גוונים שלו, כמו גם גוונים של מודלים מוכרים אחרים (רפורטז'ה, יומן, דיווח).

שניהם מציגים מצב של קולוניאליזם. גרוסמן באופן משתמע, כדבר העומד ברקע העמוק של הדיון; הס באופן מפורש ומפורט הרבה יותר. אלא שגרוסמן מתבונן מן המקום של השליט (colonizer)³ – אמנם באופן ביקורתי ושולל מאוד – בשעה שהס מנסה לחרוג מנקודת המבט הזו, הבלתי נמנעת כביכול, ומציעה ככלי להבחנה, במקום קנה המידה הלאומי, קנה מידה כלכלי-חברתי, חוצה לאומים. במובנים אלה גרוסמן הוא תייר בצאתו ואזרח במערכת הכוח הקולוניאלית בביתו, ואלו הס הרבה יותר מתגוררת שם וגולה כאן. המושגים האלה, הטעונים, יידונו בהמשך.

המודל של גרוסמן הוא מודרניסטי. הוא משמר גבולות והיררכיות, אינו מתיימר לחרוג מנקודת המבט הישראלית-יהודית. גרוסמן מתבונן בטריטוריה על כל הגורמים הפעילים בה – פלסטינים, מתנחלים, צבא. נקודת המבט שלו ביקורתית והומניסטית, אך אינה פוליטית, היא אפילו אנטי-פוליטית, והיא רחוקה מן הפרקטיקה. הוא מתבונן בבני אדם, למעשה באיזו הפשטה של בני אדם, כמעט בלא שום זיקה ממסדית. הפוליטיקה רעה ומזיקה לבני אדם אלה – הישראלית, וגם הפלסטינית.

הס, שבמובנים מהותיים נקודת המוצא שלה מודרניסטית אף היא, בכל זאת מציבה מודל של היברידיזציה, של חציית גבולות ושבירת היררכיות קיימות, והיא פוליטית מאוד. הס מוציאה את עצמה באופן חלקי מן המקום שלה, היא "נעשית מינורית" ביחס לעצמה⁴, היא עומדת על הגבול. הס מתמקדת בפלסטינים בלבד ומוציאה לחלוטין כל גורם אחר. עם זאת, נוכחותם של אלה (מדינת ישראל, צה"ל, האו"ם) אינה פחותה אצלה, למרות בחירה זו. היא ניצבת במקום רדיקלי בתוך המשחק הפוליטי עצמו. קו החציצה מבחינתה אינו לאומי אלא מעמדי-אידיאולוגי. כך היא דוחה,

בתוך הממסד הפלסטיני, את רוב גופי השלטון ואת הדתיים ומקבלת את החזיתות ואת הקומוניסטים⁵. הממסד הפלסטיני המגונה, מגונה כמו זה הישראלי.

הדגש של גרוסמן על האנלוגיה בין הפלסטנים ליהודים וגם על ההבדלים ביניהם הוא תרבותי-כללי. אצל הס דגש זה משני מאוד לזה החברתי-כלכלי. בדיון הפוסטקולוניאלי אמנם התרבות היא העומדת במוקד, ומבחינה זו הס, שעמדתה בעלת גוון מרקסיסטי, מציגה גישה שמרנית יחסית⁶. ניקולס תומס, הכותב על התרבות של הקולוניאליזם, מבהיר כי בשנות הששים הדיון בו התמקד בעמדותיהם ובתפיסותיהם של פרטים בעוד שבשנות השמונים הוא נע – במידה רבה בעקבות פוקו והדגשים שלו – לכיוון השיח הקולוניאלי ומסורות קולקטיביות⁷. אין זה המקום להעמיק בשאלה זו, אך ניתן כבר בשלב זה לקבוע כי הדגשים של הס מסייעים לה להגיע לתובנות ביחס לחברה הפלסטינית שייתכן כי היו נעדרות בהתבוננות מזווית שבמוקדה התרבות והשיח (תובנות הנעדרות גם מן הדיון של גרוסמן). למשל העיסוק במה שניתן לכנותו הקולוניאליזם הפנים-פלסטיני.

אופי כתיבתם של גרוסמן והס הולם את עמדות המוצא שלהם. לשונו של גרוסמן מסוגנת ומהוקצעת, מציעה סיפור מעובד מאוד, וכוחה הסוגסטיבי הוא כלי חשוב בבניית האמפתיה. לשונה המהוקצעת פחות של הס הולמת את מבול העובדות שהיא מביאה בספרה, על אף שפה ושם היא נוטה להתפייט. "האוריינטליזם צועד עוד צעד אחד: הוא רואה את האוריינט כמשהו שקיומו לא רק מוצג בשביל המערב, אלא גם נשאר קבוע בזמן ובמקום בשבילו", כותב אדוארד סעיד⁸. אמנם, העולם שמתאר גרוסמן הוא עולם מקובע, סטגנטי. הס, לעומתו, כלל אינה מתארת מצבים אלא היא ממחישה תהליכים (והתהליך שהיא מתארת הוא במידה רבה זה של המצאת המסורת הפלסטינית). לכן אולי אין בזמן הצהוב, שנכתב ערב האינתיפאדה הראשונה, שום אות להתקרבותה, בשעה שהאינתיפאדה השנייה, שפרצה ארבע שנים אחרי כתיבתו של *לשתות מהים של עזה*, משתמעת ממנו מאוד בדיעבד. *הזמן הצהוב ולשתות מהים של עזה* ייבחנו כאן בהקשר של מערכת הכוח הקולוניאלית, כעמדות אנטי-קולוניאליסטיות המנוסחות מן המקום של הכובש (אמנם מתוך ערעור גדול של נקודת המוצא הזו במקרה של הס, כפי שיוכח להלן) בהקשר לאוביקט סמוך מאוד. הסמיכות הפיזית בין השטח הכבוש לטריטוריה של הכובש מייחדת את המקרה הישראלי, ויחד עם ההתנחלויות מקצינה מאוד את הסימביוזה.

הדיון יתחיל בבדיקת המודל של ספרות מסע, המשמש כאמור את גרוסמן, ימשיך בניתוח הזיקה ההיסטורית העמוקה בין ספרות המסע לקולוניאליזם, יעלה אגב כך את שאלת הזהות התרבותית של המתבונן ונושא ההתבוננות (תרבות מערבית ולא-מערבית) ואת שאלת האוניברסליות של המבט, ויבחן את ספרו של גרוסמן בהקשרים אלה. אחר כך יידון המודל האלטרנטיבי של הס ויוצג ניתוח של ספרה כמקרה של "ספרות של טרנסגרסיה". לבסוף יידון הייצוג של מערכות החוק והסדר בשטחים הכבושים אצל השניים, כדוגמה להבדלים בין הגישות.

גרוסמן: המודל של ספרות מסע

ספרות המסע כרוכה עמוקות בצמיחתה של המודרניות. אלסנר ורוביז, המציגים את ההיסטוריה התרבותית של המסע (ולצד זה של ספרות המסע), מגדירים אותו "אחד המכניזמים העיקריים להתפתחות הזהות המודרנית מאז הרינסנס".⁹ סקירתם אמנם ממחישה את צמיחתם והתבססותם של הרציונליות, האמפיריות והאוניברסליות, ערכי יסוד של המודרניות, דרך המסע. הן גרוסמן והן הס נענים במידה רבה לערכים אלה, כפי שיומחש בהמשך.

אלסנר ורוביז מאתרים את ראשיתה של ספרות המסע במודל הדתי-חילוני של העליה לרגל בעולם הקלסי. האודיסיאה הוא מבחינה זו גם ספר המסעות המופתי, דגם למסע שהוא פנימי לא פחות משהוא חיצוני. עם התפשטות הנצרות, ובעיקר לקראת התהוות הנצרות האוניברסלית והאימפריאלית של קונסטנטיין צמחו צורות חדשות, אידיאליסטיות, של ספרות מסע, שבאו דווקא על רקע מסורת קלסית אפיקורסית ואתנוגרפית.¹⁰

המסע הסגפני של המאות הראשונות שהוליד את אותן צורות אידיאליסטיות של ספרות מסע השתנה במאה האחת-עשרה, עם המיליטריזציה של הנצרות הלטינית בדמות מסעי הצלב. בסוף ימי הביניים התחדשה המגמה האתנוגרפית בספרות המסע, בין היתר בזיקה לספרות הגיאוגרפית הצומחת ולדו"חות של מסיונרים ועולי רגל. הרינסנס, קובעים אלסנר ורוביז, ירש מתקופה זו בעיקר את הרעיון שיש אמת הנגישה לכולם, ולא רק לאליטה דתית, המבוססת על התבוננות ישירה ולא על סמכות הכתובים.¹¹

משלב זה, ובמשך חמש מאות השנים הבאות של תרבויות אימפריאליות אירופיות, הכתיבו האימפריאליזם והאמפריציזם את אופיים של המסע ושל ספרות המסע. הרינסנס המאוחר תרם את המסורת ההומניסטית של מסע לשם חינוך, כותבים אלסנר ורוביז, פרדיגמה ששרדה עד למאה התשע-עשרה והמסורת האריסטוקרטית של "המסע הגדול".¹²

בתחילת המאה התשע-עשרה "המסע הגדול" נעלם כמעט לחלוטין, אך תהליך התפשטותה של אירופה – עם בריטניה וצרפת הנפוליאונית בראש – התעצם מאוד ויחד אתו האמונה בעליונותה הגמורה של התרבות המערבית והדגש על חשיבות הדיוק המדעי עד לממדים של "דת של אמפריציזם". אלא שבמקביל לכך החל להתפתח אפיק מנוגד – נולד המושג של האחר הבלתי מושג ואתו התשוקה הרומנטית להבדל. ספרות מסע עניפה מן התקופה ממחישה את הנטיה הזו.¹³

זיווג זה של תחושת עליונות ברורה והשתוקקות נמשך אל תוך המאה התשע-עשרה ותחילת המאה העשרים, ימי השיא של האימפריאליזם והקולוניאליזם המערבי.

במהלך המאה העשרים, עם השכלול באמצעי התחבורה והתקשורת והיווצרותה של כלכלה בינלאומית, הלך המסע ונעשה אפשרי ופשוט הרבה יותר. בינלאומיות זו נעשתה בהדרגה לעולמיות, משלבת שני תהליכים סותרים לכאורה, שניהם תוצאת "התכווצותו" של העולם (שבה דנים דייויד הרווי, פול ויריליו, פרדריק גיימסון ואחרים): נגישות פיזית חסרת תקדים, ווירטואליזציה.

אופי ספרות המסע השתנה. המושג התרחב מאוד והוא כולל, לצד כתיבה במסורת הקלסית המעמיקה והמוקפדת, עולם שלם של ספרות מסע מסחרית: מדריכים מסוגים שונים וכן כתבי עת, תכניות טלוויזיה ורדיו, אתרים וכו'. הספרות המסחרית הושפעה מהקלסית בנטייתה לכתובה אישית,

מסוגנת, יומנית לעתים וכד'. הספרות הקלסית הגיבה בהתרחקות, שעיקרה צעד נוסף לעבר הספרות היפה (אמנם במסורת מפוארת של ספרות מסע של סופרים – סטרו, היינה, שטובריאן, מרק טוויין ואחרים), כפי שניכר בכתיבתם של ברוס צ'טוויין, פול ת'ירו, רישאר קפושינסקי ואחרים.

המשך ההיסטוריה של ספרות המסע בהולדתה של הביקורת השיטתית שלה בפוסטקולוניאליזם. לצד ביקורת ששמה דגש על האיכויות הספרותיות צמחה הביקורת הפוליטית, הבוחנת את ספרות המסע במסגרת של ביקורת השיח הקולוניאלי בכלל. פוקו היה אחד הגורמים המשפיעים ביותר בכיוון זה של קריאה ביקורתית. ניתוח צורות השיח והכוח שלו השפיע, כפי שמציינת שרה מילס, על קריאת ספרות המסע לא כמבטאת אמת חיו של המחבר אלא "כתוצאה של קונפיגורציה של מבני שיח שהמחבר עומד אתם ביחסי משא ומתן"¹⁴.

ארץ הקודש, ארץ ישראל, פלסטין – השמות מרובים – תפסה תמיד מקום חשוב בספרות המסע (וכמובן, במסע עצמו) והולידה כמה מגילויי האוריינטליזם הבולטים ביותר, בין שבאו להלל ולקלס ובין שמתחו ביקורת על הארץ.

כאמור, מאפייניה המודרניסטיים של ספרות המסע מתגלים הן אצל גרוסמן והן אצל הס. שניהם נותנים אמון ברור בהתבוננות האמפירית הרציונלית. שניהם בוטחים בתוקף האוניברסלי של תיאורם – גרוסמן בזה ההומניסטי הליברלי, הס בזה הסוציאליסטי. שניהם מפנים לצד זה מקום לאישי, עובדה שניתן לקרוא לא רק כבחירה אינדיווידואלית אלא ככזו המקבלת את תוקפה ממסורת ותיקה. בתיאוריו של גרוסמן – בניגוד גמור לאלה של הס – ישנם שרידים לאותה משיכה ילידת הרומנטיקה אל הזר והאקזוטי.

הטכנולוגיה המפותחת של המאה העשרים והנגישות הכללית הגבוהה חידדו מאוד הבחנה שניצנה נולדו קודם לכן: בין הנוסע לתייר. בשעה שהתייר מבקש להתגבר על המלאכותיות של התיירות, הרי הנוסע – מבטו מרוחק מלכתחילה, הפרספקטיבה חיונית לו. הוא איננו משתתף (ובמקרה של התייר, זה המשתתף להשתתפות), זה המחפש את החוויה ולא את ההתבוננות, אלא מי שמגדיר תבנית ברורה של יחסי סובייקט ואובייקט, נושא התבוננות. התייר מועד להיכשל במשימתו, כי הוא לעולם יישאר זר למקום האחר. לעומתו הנוסע מסוגל, על פי הדימוי שלו, להבין את המקום לעומקו, דווקא דרך ההתרחקות ממנו.

ואולם, מחשבה זו היא תלויה אידיאולוגיה. זו מחשבה מודרניסטית, במסורת הקרתזיאנית, המניחה זיקה גמורה בין הבנה וידיעה לפרספקטיבה (אמנם אין זה אפיק המחשבה היחידי עד למחצית השנייה של המאה העשרים – המחשבה ההרמנויטית של תקופה זו, למשל, ודאי מציעה אופציה אחרת – אלא התפיסה הרווחת).

גרוסמן משמר את המרחק בבירור, גם אם הוא טווה לא פעם אנלוגיות בין המצב הפלסטיני למצב היהודי. הס, לעומתו, היא מתגוררת-למחצה, שותפה במידה רבה, ולכן חוצה את גבולות המרחק הנכון של התבוננות הנוסע המדווח. שותפותה, שיש לסייג ולומר כי אינה מלאה והיקפה מודע ומחושב, בוודאי מסייעת לה להעמיק בהבנת העולם האחר, לצד זווית ההתבוננות חוצה הגבולות שלה שתוארה קודם לכן. בגרוסמן, מבחינה זו, נותר משהו מן התייר. לאו דווקא ברצון להתגבר על

התיירותיות אלא בשיטוט, מכוון או לא מכוון, בין מונומנטים, בין אתרים צפויים, ידועים מראש יחסית. מבחינה זו יש אצלו פחות מן גילוי.

וכפי שיעלה שוב ושוב: גרוסמן והס נבדלים גם במידת ההכללה המתגלה אצלם ביחס לנשלט (ה-colonized)¹⁵. היא גבוהה הרבה יותר במקרה של גרוסמן – בעיקר על רקע גישתו אך גם בשל התיחום השונה של הטריטוריה שהוא בוחן, ופחותה אצל הס, שבסיס הניתוח שלה חברתי-כלכלי והיא מפעילה הרבה יותר חתכים על מושא הדיון שלה.

בין שניהם מתגלה אולי אותה כפילות שמאתר סעידי אצל הנוסע המתבונן: מצד אחד התבוננות מקצוענית, מרוחקת ואדנותית, ומן הצד האחר זרימה גדולה יותר וחופש טרנסגרסיבי¹⁶. עם זאת, יש לסייג ולומר, כי במקרה של גרוסמן יש אמנם ריחוק בהתבוננות (זה הטבעי, לפחות לכאורה), אך אין בה אדנותיות בולטת וניסוחיו מרחיקים אותו מאוד מ"מקצוענות". להיפך, כפי שיודגם הם מביאים לעתים את הטקסט לרמה של אוביקט אסתטי, לטוב ולרע.

המסע, בעידן של גלובליזציה גוברת, מקושר לדטריטוריאליזציה, להתקה – כלומר, להיעקרות של סובייקטים מן המקום שלהם, שבמקרים הקיצוניים נעשית לנוודות. המקרה הפלסטיני מבקש, אם כך, החלה של מושג המסע לא רק על המתבוננים (יצרני ספרות המסע) אלא גם על נושאי ההתבוננות. הס בעיקר מרבה לעסוק בפליטות, אך גם אצל גרוסמן היא תופסת מקום חשוב. אדם עוזב את סביבתו ופונה להתבונן באחרת, מאמץ לו עמדה של נוסע (תייר כמו גרוסמן; מתגוררת-למחצה כמו הס), כאשר התרבות והחברה שבהן הוא מתבונן הן במידה רבה הוויה נוודית בפני עצמה.

כי כפי שטוען גיימס קליפורד, אמנם בעבר המגורים נחשבו לקרקע המקומית של חיים קולקטיביים, והמסע – לתוספת בלבד, אך בחינה של המסע מגלה כי פרקטיקות של התקה יוצרות משמעות תרבותית ואינן רק הרחבה שלהן. כך למשל אי אפשר לראות בהתפשטות האירופית תהליך חד צדדי. בעיני קליפורד פירושו של מצב חדש זה הוא שמושגים של מפגש דואלי (סינקרטיזם למשל) התיישנו ובמקומם יש להכניס לדיון מושגים כמו ההיברידיזציה (עניין זה יידון בהמשך בהקשר של ספרה של הס). מושג הדיאספורה, שקליפורד דן בו בנפרד, נתפס כחתיירה נגד הלאומיות, כשמירה על זיקה עם יותר ממקום אחד וגם על צורות לא-אבסולוטיסטיות של אזרחות. עם זאת, קובע קליפורד, (אי-)הסדר העולמי אין פירושו עולם פוסט-לאומי. הקפיטליזם מחליש ומחזק בה בעת את ההגמוניות הלאומיות¹⁷.

גרוסמן, דווקא בסטגנציה, בחוסר הגמישות שהוא מייחס לעמדה הפלסטינית (הרשמית וה"עממית") קרוב לעמדה זו בעמעות האפשרות של הזדהות לאומית בפועל. אך הס, שכאמור חוצה גבולות לאומיים בניתוח שלה, מותירה את האופציה הזו אפשרית הרבה יותר.

ספרות מסע וקולוניאליזם

התיאוריות הראשונות של האימפריאליזם המערבי דנו בו במונחים כלכליים ופוליטיים. סעידי מעיר, כי הן המעיטו מאוד בחשיבות התרבות. אך האירוצנטריזם, המרכזי כל כך להבנת האימפריאליזם המערבי, הוא תופעה תרבותית, הוא קובע, הכוח המניע שעמד ביסוד אותן תופעות כלכליות

ופוליטיות וכלל בין היתר לימוד של התרבויות האחרות והכפפתן לתרבות המערבית הנוצרית הלבנה¹⁸.

ניקולס תומס ממשיך כביכול את קו המחשבה הזה של סעיד כשהוא מצביע על סתירה אינהרנטית לקולוניאליזם המערבי: מצד אחד רצון למפות את התרבויות הקיימות ומצד אחר תפיסת המקום כריק ויישובו¹⁹.

משהו מהשניות הזו אפשר למצוא ביחסה של הציונות לפלסטיניות מראשיתה. מצד אחד זיהויה עם המקומיות ואי לכך חיקויה – השומר, תרבות הפלמ"ח, הסלנג ועוד – ומצד אחר האתוס של בניין הארץ ויישובה, שאכן מניח את ריקותה.

גרוסמן רחוק מן העמדה המבטלת, המוחקת. אבל לצד האמפתיה העמוקה שלו, שבאה לביטוי אפילו כשהוא מותח ביקורת על מושאיו הפלסטיניים, ישנה "אמורפיזציה" שלהם, הפיכה שלהם לישות קדומה, קדמונית, שאין לה דבר עם המודרניות וודאי שלא עם זהות לאומית. וגם אוריינטליזם מסוים עולה מן התיאורים.

אותה אמורפיזציה באה לביטוי הבולט ביותר בביטול השיטתי של הפוליטי בזמן הצהוב, ביטול של תוקפו, מוסריותו, כוחו של הפוליטי: "הכל בוליטיקה, אומרים הפלסטינים. גם אלה שיודעים לומר פוליטיקה יגידו בוליטיקה, בהתרסה, שיש בה מעין לגלוג עצמי, 'בוליטיקה', שפירושו כל המישחק הזה התנהל מעלינו, הנבצר מאיתנו, המועד אותנו כבר עשרות שנים תחת כל הכיבושים, ומוצף מתוכנו את החיות ואת כח המעשה, והופך אותנו לאבק, הכל בוליטיקה, התורכים ואינגליז, וחוסין אבן-אלזאנה, שהרג וטבח בנו בלי רחם, ועכשיו פתאום הוא שם עצמו כמגן הפלסטינים, והישראלים האלה, שמכנים להפיל ממשל בשביל שני פידאין שהרגו באוטובוס, ובאותה אכזריות מחושבת של פרקליטים הוגנים בתכלית הם משנים לנו את חוקינו, 1,200 חוקים חדשים שינו, לטובתם ולרעתנו, ומנשלים אותנו מן האדמות ומן המסורת ומן הכבוד, ועושים לנו פה מין בית-סוהר אחד גדול ונאור, שכל מה שהם רוצים באמת הוא - שנברח ממנו, ואז לא ירשו לנו לחזור אליו לעולם - ובעורמתם היהירה, הבלתי מובנת לנו לחלוטין, הם כורכים סביבנו את חוטיהם, ואנו מרקדים עליהם כבובות"²⁰.

אדמה, מסורת, כבוד – זה מה שרוצים הפלסטינים בעצם. ובאים הפוליטיקאים, מכל הסוגים והמינים ובכל הזמנים, וממררים את חייהם. סגנונו של הקטע מעיד אף יותר מתכניו על עמדתו של הכותב: "אימוץ" נקודת המבט של הקורבנות הפלסטיניים, בשילוב של לשון "אותנטית" (בוליטיקה, אינגליז) על סף אי התקינות התחבירית ולשון צחצחות מפותלת ("ובאותה אכזריות מחושבת של פרקליטים הוגנים בתכלית"), שלא ברור של מי היא, והכל נמסר מתודעה יודעת-כל, וירטואוזית כמעט ביכולת הידיעה והחדירה שלה, כל כך וירטואוזית עד שנדמה שאין עוד צורך במשתתפים האמיתיים.

שוב משתמעת דחייתו של הפוליטי בהמשך: "אבל אני עומד שם כמו חייל מילואים של צה"ל, ואני עומד גם כאדם, המתקומם נגד החינוך הזה לשינאה עיוורת, ונגד הארגיה העצומה המופנית אל אפיקי השיטנה, במקום שתנוצל למאמץ של היחלצות מן העזובה הזו, מן הנוולות שבתוכה שרוי הגן הזה,

הילדים בני השלוש והארבע, שכל כך מיטיבים לשנוא אותי²¹. במקום של עוני נורא אין מקום למאבק, לא לפני שמתפנים לטפל בבעיה הבווערת, קובע למעשה גרוסמן, וההיחלצות מן המצב תלויה בראש ובראשונה בפלסטינים עצמם.

הלשון של גרוסמן היא כלי אינדיקטיבי מועיל לבחינת עמדתו, גם כשזו אינה מנוסחת במפורש. וכך תיאור רגוע, מבודח אפילו, מנוסח במתינות, של קמפוס אוניברסיטת בית לחם נהפך לבוטה כשמתארגנת שם הפגנה בגנות היהודים והכיבוש.

דחיה זו של הפוליטי פועלת בשני הכיוונים. כשהוא מגיע לעפרה להיפגש עם מתנחלים מבהיר גרוסמן: "אני חלש מאוד בוויכוחים: אני שייך לאלה שהיו יכולים לזכות בלי קושי בפרס ישראל לחכמת המדרגות", והודף שוב ושוב את טיעוניהם הפוליטיים (מופרכים ובלתי מוסריים כל שיהיו) בנסיון נואש לחלץ מהם מידה של אמפתיה ביחס לפלסטינים.

גרוסמן – בדרך הכתיבה המסוגנת מאוד, בהעמדה החוזרת של האדם הפשוט מול הפוליטיקאים ובדגש העצום על האמפתיה – מסלק את הפוליטי מן התמונה, ברצונו או שלא ברצונו. לעומת זאת הוא מטעין את תיאוריו באנרגיות לשוניות, סגנוניות, חזקות מאוד. השילוב בין שני אלה יוצר אסתטיזציה של הפוליטי.

ישנה זיקה ברורה בין צמיחת מושגי המסע וההתקה וניגודיהם – בית ומקום – להיווצרות השיח הקולוניאלי, קובעת קארן קפלן²² (מרמזת על ביקורתה, המפורטת בהמשך, ביחס לכשלונה של המחשבה הפוסטקולוניאלית להיחלץ מן הקולוניאליזם). שיח המסע המערבי משוקע בעיני קפלן עמוקות בזה של המעמד הבינוני והגבוה של המאה התשע-עשרה; חיפוש הפנאי של "מסע הגדול" מתערבב בהתקה של אוכלוסיות מקצועניות בקפיטליזם העלי; העולם מצטייר כשייך למערב, והמסע נתמך בידי חידושים טכנולוגיים ומממן בידי התיעוש²³.

ההתקה הכפולה המצויה במקרה שלפנינו – מתבוננים המתיקים את מבטם מן המוכר, אל האחר, ונושא התבוננות שההתקה, בצורתה כפליטות, היא יסוד עיקרי בו – נקשרת הדוקות לשיח הקולוניאלי. לא רק בשל הכיבוש של 1967, השליטה הנמשכת מאז בשטחים הכבושים ובאוכלוסייתם ומפעל ההתנחלות היהודי, אלא גם בשל הקולוניאליות של הפרויקט הציוני עצמו מראשיתו²⁴ והיותה של הטריטוריה הזו, פלסטין המנדטורית וקודם לכן העות'מנית, שטח כבוש וקולוניה מדורי דורות.

קפלן מבקשת לקרוא הן את התיאוריה והן את הביקורת כמיוצרות, לפחות באורח חלקי, בידי היבטים של האימפריאליזם. ההתנסות המודרניסטית, היא קובעת, קשורה באופן הדוק לעידן של לאומיות מתחזקת ושל התפשטות כלכלית מערבית (התנסות שאינה נעלמת לדעתה גם בפוסטמודרניות אלא רק מקבלת בה צורה חדשה)²⁵.

גרוסמן, שכאמור פועל במסורת מודרניסטית מובהקת, אכן אינו חותר באופן מהותי תחת יסודותיו של האימפריאליזם הישראלי, בגילומו ככוח תרבותי מערבי. ההומניזם, שבשמו הוא מתבונן ומותח ביקורת, אינו מערער את היררכיות המודרניסטית. לעומתו הס, שגם אצלה מתגלים תווים מודרניסטיים מובהקים (הקשורים לגוון של מטריאליזם דיאלקטי שיש בעמדתה והוא מופת

מודרניסטי), בהחלט חותרת תחת אלה, בעיקר דרך שבירת הבינריות הלאומית, ומכאן שבירת הלאומיות בכלל. במילים אחרות, מתוך המודרניסטיות האדוקה למדי שלה צומחת עמדה החותרת תחת המודרניות וסדריה.

קפלן מצטטת את רוברט יאנג, הטוען כי הפוסטמודרניות, לעומת המודרניות, מתאפיינת במודעות עצמית באשר ליחסיותה של ההיסטוריה וגם ב[הכרה ב]בעייתיות של מעמד התרבות המערבית ביחס ללא-מערבית²⁶. שאלה זו של יחסי תרבות מערבית ולא-מערבית, המרכזית כל כך בדיון הפוסטקולוניאלי, רלוונטית ביותר לענייננו. מכמה וכמה בחינות המפגש (המתבונן, המתערב) של הס וגרוסמן עם הפלסטיניות הוא מפגש בין תרבויות, אף כי שניהם לא עוסקים בשאלה זו באופן ישיר.

גם כאן עמדות המוצא של הס וגרוסמן הן הקובעות את עמדותיהם בשאלה של מפגש התרבויות. הבינריות וההיררכיות של גרוסמן, המעמת "כאן" אוניברסלי מול "שם" לוקלי, מובילה לאוריינטליזם. ההיברידיות של הס, לעומת זאת, מוציאה אפשרות כזו, למרות האוניברסליות שלה.

גרוסמן: "אבל עשינו גינה, ממלמלת כלתה, אשה בעלת יופי פראי, צועני, לא שקט: עשינו גינה בפחיות. ומראה לי כמה פחיות של מלפפונים חמוצים הניצבות על ראש גדר הלבנים ומנביעות מתוכה שיחי גראניום אדומים, בשפיעה משונה, כאילו הם שואבים את חיותם ממקור של פירון רחוק, בראשית²⁷. יופי פראי וצועני, מקור של פירון רחוק, בראשית – ניסוחיו של גרוסמן נקראים כמעט כפרודיה על אוריינטליזם. ובהמשך הוא שוב מגייס את ידו המשובחת לתיאור שהוא ספק צירוף מקרים מדהים ספק חנחון ספרותי אוריינטליסטי: "סיפרתי לאבו-חרב שקראתי לספרי 'הזמן הצהוב', והוא חיך ושאל אם שמעתי על 'הרוח הצהובה'. אמרתי שלא. אז פתח וסיפר לי עליה, על הרוח הצהובה שתבוא בקרוב, אולי עוד בחייו שלו: משער הגיהנום, תבוא הרוח (משערי גן-העדן נושבת רק הרוח הנעימה והצוננת), 'ריח אצפר', שמה בפי תושבי המקום הערבים, והיא רוח מזרחית חמה ואיומה, אשר אחת לכמה דורות באה ומלהיטה את האיזור, והאנשים נמלטים מפני חמתה אל המערות והנקרות, אבל גם שם היא משיגה את אלה שהיא רוצה להשיגם, את עושי מעשי העוול והאכזריות, ושם, בחגווי הסלע, היא קוטלת אותם אחד אחד" וכו' וכו'.

הטענה לאוריינטליזם אינה סותרת את מידת האמפתיה שיש אצל גרוסמן, וגם אצל הס. אדוארד סעיד אמנם טוען כי שיח על הבדל תרבותי כרוך תמיד באגרסיה, אך מקרה הס וגרוסמן יעידו כי צודק תומס הקובע מנגד, כי ישנם ייצוגים שהם אמפתיים כלפי הכבוש וביקורתיים ביחס לתרבות המוצא²⁸. הס וגרוסמן אכן שניהם אמפתיים ביחס לנשלט (גרוסמן אף בונה את התבוננותו על האמפתיה, לעומת האנליזה שמציעה הס), ושניהם ביקורתיים כלפי תרבות המוצא.

בהקשר זה מן הראוי להזכיר את המקרה המיוחד של יחסים קולוניאליים, שהם יחסי שכנות הדוקה. בניגוד לקולוניאליזם המערבי הקלסי, שזירתו היתה תמיד במרחק והתקיים בו פער בין המטרופולין לקולוניה (על אף שגם ביחס למידת הפער נטוש ויכוח²⁹), הרי כאן מדובר בחברות ובתרבויות השלובות זו בזו במידה רבה – בשל סמיכותן הגיאוגרפית, בשל הזיקות הכלכליות והתרבויות ובשל התקיימותה של ההתיישבות הקולוניאלית, ההתנחלויות, כאילו היתה חלק ממדינת האם. במובנים אלה

הפרספקטיבות של שני המתבוננים "קצרות" מלכתחילה, ונקודת המוצא היא של קירבה גדולה יותר מאשר במקרים הקלסיים.

באופן מעניין שניהם מדגישים את הדמיון דווקא דרך אנלוגיה ליהודיות, ולא לישראליות. עניין זה של איתור מידת הזהות וחיזוקה במצוי עומד בניגוד לעמדתו של זיןמוחמד ולפיה הכבוש הוא חידה גמורה לכובש³⁰. האנלוגיה היא אחד היסודות החזקים לבניית תחושת האמפתיה בשני המקרים.

הס מעידה על עצמה שהביוגרפיה המשפחתית שלה היא המחברת אותה למחנות הפליטים: "מהר מאוד גיליתי שמשוהו מיוחד מחבר אותי למחנות הפליטים וליושביהם, שאני מוצאת שם את מקומי בקלות, בארעיות זו של קבע, בגעגועים אלו שנדבקים לכל גרגיר חול, באנרגיה של הזעם שצומחת בסמטאות, רק בהדרגה, ורק לחברים ספורים בעזה ובישראל יכולית להסביר שזוהי מורשתם של הורי, שתמהיל אוטוביוגרפי מסוים הוא שפילס לי את הדרך אל הרצועה. כילדה היה קשה לי להפריד בין היסודות של אותו תמהיל: בית של ניצולי שואה, קומוניסטים, יהודים דרום-מזרח-אירופים החיים בישראל"³¹. היא חוזרת לזה כשהיא מגיעה לעקירה מפלסטין. בסצינה שדומה לה ישנה אצל גרוסמן היא מתארת פגישה עם פליט פלסטיני: אבו עאוני, זה שמו, קם ממקומו וקורא: "התירס שגידלנו היה גבוה כל כך, עד פה, בחיי, אני לא מגזים", והס מיד מוסיפה: "פתאום נזכרתי: גבוהה כל כך, 'בלי גוזמה', היתה גם החיטה שקצר אבי בשדות משפחתו בכפר ברומניה, לפני שהממשלה הרומנית החרימה את אדמותיהם ואחר כך גירשה אותם לגיטאות בטרנסילבניה"³². ועוד ועוד.

וגרוסמן: "אני מגלה - במבוכה מסוימת, עלי להודות - שהיא מזכירה לי את סבתא שלי והסיפורים שלה על פולניה, שממנה נעקרה. על הנחל, על הפירות שם. הזמן רשם עלפני שתיהן אותו מכתב עצמו, שכולו חוכמה ואירוניה, ופקפוק גדול כלפי כל אדם, קרוב או זר"³³. ותיאור העגבניות האדומות והגדולות שם, בפלסטין, מעלה אצלו שורות של ייפוי האהובה מיהודה הלוי וביאליק. ואת תשוקתם של הפלסטינים למוולדתם הוא מגדיר "אסטרטגיה יהודית גלותית, עתיקה" שהנוקטים אותה "מוציאים עצמם מן ההיסטוריה"³⁴. ועוד בהמשך הוא משווה בין אש"ף לאצ"ל: "רק כך. אני נזכר בדמיון שבין סמל האצ"ל וסמל אש"ף: פה היתה יד מאוגרפת שאחזה רובה מעל מפת ארץ ישראל, ואצל זה יש שתי ידיים מאוגרפות, מחזיקות רובים, מעל אותה מפה עצמה"³⁵.

בשני המקרים האיבר היהודי במשוואה הוא זה האשכנזי, המרכז אירופי, והשימוש בו נעשה תוך פסיחה על השוואה אפשרית אחרת, מיידית יותר, בין המצב הפלסטיני למצב הישראלי. הסיבות לכך שונות בשני המקרים. אצל גרוסמן האנלוגיה משמשת ליצירת האמפתיה מצד אחד ולחידוד הניגוד בין היהודיות לישראליות (האחת הזויה, טוטלית, והאחרת ריאלית ופרגמטית) ודרכה בין הישראליות לפלסטיניות מן הצד האחר. גם אצל הס באה האנלוגיה להבהיר את האמפתיה, אך היא בעיקר מספקת יסוד מוסרי למסקנה פוליטית ברורה. היהודיות של הס שונה מאוד מזו של גרוסמן – זוהי יהודיות מוסרית ופוליטית שנעשתה לקורבן. גם היא עומדת, באנלוגיה משתמעת, בניגוד לישראליות המזוהה אצל הס עם התוקפן. מנגד יש לשוב ולהזכיר כי אמות המידה של הס – החברתיות-כלכליות – מעלות אופציה (שאמנם אינה ממומשת בטקסט) לחיבור חזק בין שתי החברות.

עצם האנלוגיה בא בשני המקרים להבהיר את הזיקה של הכותבים ולבסס את תוקף ההתבוננות שלהם. מעבר לכך ההבדל ביניהם גדול. גרוסמן, בשם הפרט ושלוות היומיום, דוחה את ההתארגנות הקולקטיבית (בכל צורותיה הקיימות) ודוחה את המאבק. הס, לעומתו, רואה באנלוגיה מקור המחזק את הלגיטימיות של ההתנגדות. המעשה שלה עצמה, היא טוענת למעשה, הוא התנגדות בשם הערכים העולים ממנה. בסיכומו של דבר, השימוש באנלוגיה מעיד כיצד מהלך דומה הוליד בשני המקרים עמדות מנוגדות ממש.

על יסוד התיאור של קירבה, שהיא הדדית בדרך הטבע, נפתח הפתח לאפשרות של החקיינות (mimicry) שמציג הומי באבא, החיקוי המכוון שמחקה הנכבש את של הכובש ובכך מרוקן אותו מכוחו. גולם החמאס שקם על יוצרו הוא דוגמה אחת לכך. הטרור הוא, אולי, דוגמה נוספת.

הס: ספרות של טרנסגרסיה

כאמור, עמדת המוצא של עמירה הס שונה מאוד מזו של גרוסמן. במקום שהוא בינרי, היא אינטגרטיבית; במקום שהוא ממוקד בתרבות, היא עסוקה בפוליטיקה; במקום שהוא מתייחס לדימוי, היא דנה בפרקטיקה; במקום שהוא תייר, היא דיירת.

מה פשר בחירתה של הס לעבור ולהתגורר למשך תקופה ארוכה יחסית בעזה? האם זה ציות לחובתה המקצועית כעיתונאית, שיש בה גם הצהרה פוליטית (עזה היא עיר של מדינה אחרת, כמוה כווינגטון)? האם זו חציה של הקווים, פלסטיניזציה עצמית? האם יש בזה איזה עניין אישי? הס עצמה מתייחסת לשאלה. ראשית היא מצהירה, כי סברה שחובתה המקצועית היא לשהות במקום שעליו היא כותבת, וגם: "עזה, לדידי, מקפלת בתוכה את כל תולדות הסכסוך הישראלי-פלסטיני" ו"נראה שהרצון שלי לחיות בעזה נבע מהחשש לעמוד מן הצד, ומהצורך להבין עד לפרטי הפרטים – כמעט לחוות בעצמי – אותה מציאות, שלמיטב הבנתי ההיסטורית והפוליטית היא תוצר ישראלי מובהק". ולבסוף "יכולתי להסביר שמורשתם של הורי, שתמהיל אוטוביוגרפי מסוים, הוא שפילס לי את הדרך אל הרצועה" ואותה מורשת היא מורשת האנטישמיות האירופית והקאתם החוצה של היהודים, שיצרה ריק, חלל גדול. אם כך, לא רק חובה מקצועית וזיקה אישית אלא גם שאיפה להיכנס לעולם, "כמעט לחוות בעצמי"³⁶.

כאמור, בדומה מאוד לגרוסמן הס מאתרת קווי דמיון חזקים בין הסיפור היהודי לזה הפלסטיני. אך בניגוד אליו האנלוגיה משמשת אותה להפקת לקחים פוליטיים קונקרטיים ואינה איזו שותפות גורל בלתי נשלט.

בניגוד למה שמצוי בתבנית המודרניסטית, "שבח היחידיות, הבדידות, הזרות, הניכור, והסילוק האסתטיציסטי של האתר (location) לטובת ה'סביבה' (locale)", המולידים את דמות הגולה ואת הגלות כאידיאולוגיה של יצירה תרבותית³⁷ – הרי במעבר של הס לעזה אין ויתור על מקום המוצא שלה אלא רצון עז לחוות את המקום האחר כהווייתו. ובכל זאת יש כאן, ברוח המודרניזם, נסיון למצוא אמת ואותנטיות שאבדו, במקום האחר.

השילוב הזה בין חיפוש אחרי אמת אחת ואותנטיות, ויתור עמוק על בינריות, חציית גבול ועם זאת הכרה בהבדל, מאיר באור מעניין את האזור שבו מתנהל הדיון העירני ביותר בשאלות אלה של זהויות תרבויות, אחרות ומסע – הדיון הפוסטקולוניאלי והדיון הפוסטמודרני בכלל.

קפלן טוענת כי חלק מן התיאוריות הפוסטמודרניות האנטי-בינריות כביכול פועלות למעשה לפי עקרונות בינריים. כך בודריאר באמריקה, המייצר "מטפיזיקה מיסטית" בהעמדה של אמריקה מול אירופה, בטקסט "אפיזודי, פרמנטרי, פואטי ברוח ממואר מסע מודרני", ומסתמך על טרופים אירו-אמריקאים מודרניסטיים כמו גלות, בדידות, מרחק, נוסטלגיה, אבדן, היוצרים רומנטיזציה של המסע³⁸. או דלז וגוארטי, שמושג הנוודות שלהם חושף, לדעתה, רומנטיקה מערבית אוריינטליסטית בהאדרת דמותו של הנווד המדברי, והעולם השלישי אצלם משמש רק שוליים מטפוריים לאסטרטגיות התנגדות אירופיות פנימיות, חלל מדומיין ולא מקום של יצירה תאורטית³⁹; המושג המרכזי שלהם, "להיעשות מינורי"⁴⁰, הוא בעיניה אסטרטגיה שיש לה משמעות רק ביחס למרכז, לבעלי הכוח וזכויות היתר, למזוירי, מושג שמקורו בגיאופוליטיקה המודרניסטית של מרכז-שוליים ולא בזרימות המורכבות, הטרנס-לאומיות של הון וכוח בפוסטמודרניות. יצירת אתרי מפלט או דקולוניזציה לכובש היא בעיניה מעין תיירות וירטואלית, תאורטית, "[המכוננת] את השוליים כיחופשה לשונית או ביקורתית, פואטיקה חדשה של האקזוטי"⁴¹. רומנטיזציה יש בעיניה גם במושג הדטריטוריאליזציה עצמו, בעולם שהמסע בו הוא שריד מורשת ה"מסע הגדול" של המאה ה-19 ובעיקר פרי אילוץ של אוכלוסיות המותקות ממקומן בלידת ברירה ובכל מקרה מחפשות זהות לאומית, דרכון.

ביקורת על הדיון הפוסטקולוניאלי עצמו נשמעת גם מצד אחרים (בניטה פארי, אמרוהיני סאהיי ועוד), הטוענים כי הוא מתעלם מיחסי הכוח ההיררכיים, מן הדיכוי הממשי, מהפוליטי, בהתמקדות שלו (הראויה כלשעצמה) בשיח בלבד.

הס, מודרניסטית עד לשד עצמותיה, מציעה מענה מעניין לחלק מן הבעיות המועלות כאן וממחישה אפשרות של גישה פוליטית וכלכלית-חברתית הנקיה מהיררכיות. היא אינה מציעה אלטרנטיבה מושלמת לדיון הפוסטקולוניאלי. היא הרי אינה דנה בתרבות או בשיח ומחמיצה במובן זה היבטים חשובים של יחסי הכוח המתגלים כאן, והאוניברסליות של גישתה תתקשה אולי לעמוד בביקורת העקרונית הנמתחת עליה. ובכל זאת, הס מצליחה לחשוף את יחסי הכוח ההיררכיים המוסווים תחת מעטה של אוניברסליות של מערכות שלטון. היא ממחישה עד כמה אלה יכולות ליצור חזות של קידום ושיפור, אך למעשה פועלות בשם עצמן ולמען קידום האינטרסים שלהן בלבד. כך תיאור צמיחתם של מוסדות הדת החל בשנות ה-70 המאוחרות, בתמיכה ברורה של השלטון הישראלי, כתחליף למה ששלטון הכיבוש לא סיפק ומנגד לא איפשר למוסדות הלאומיים לספק⁴², התבטאותו של פעיל אש"ף בכיר בדבר אי בשלותה של החברה הפלסטינית לדמוקרטיה, שעליה מעירה לו הס, בפניו, כי היא מבטאת את רצון אנשי אש"ף לשמור על מעמדם כאליטה שלטונית לא נבחרת⁴³, ועוד.

צריך להימצא בגבול שבין הבית למה שמחוץ לו כדי לייצר מחקר מתנגד וחיובי ממשי, קובעת קפלן⁴⁴. גבול זה מסמן את גבולות התרבות במודרניות, ובמקום שהתרבות המערבית פועלת להביא

לנטורליזציה של דרכי השליטה, אימוץ ההתקה הוא הדרך להכיר בהבדלים. את זה בדיוק עושה הס. היא מסרבת לנקודת המבט שמעבר לגבול – הישראלית-יהודית – ומנגד אינה חוצה את הגבול, לאמץ לה נקודת מבט מקבילה מן העבר האחר, אלא היא מתייצבת על קו הגבול ממש.

הדיון בדיאספורות עשוי לשפוך אור על הדיון במצב הישראלי-פלסטיני, שהוא אמנם לאומי ביסודו. קליפורד, כשהוא דן במושג, מתכוון להיעלמות "האסטרטגיות הישנות של המיקום (אזור, אומה, קהילות תלויות מקום) במצב של זרימות טרנס-לאומיות של תרבות, אוכלוסיות והון"⁴⁵. מצב זה מוביל לערעור הלאומיות, היווצרות אזורי גבול דינמיים ויצירה מחדש של זהויות. זה המקום שבו מתערערת ההבחנה המודרניסטית בין הגירה לגלות⁴⁶. יש להדגיש: הס נמנעת לחלוטין מאותה הבחנה מודרניסטית בין גולה למהגר, בין אינטלקטואלים למה שסעיד מכנה "אינספור ההמונים שעבורם נוצרו סוכנויות האו"ם"⁴⁷.

כי לכאורה המצב כאן שונה לחלוטין. כל כולו אופוזיציות בינריות. ואכן, מול מצב עניינים כזה – מיושן, מקובע, סטגנטי – מציעה הס אופציה אחרת, דינמית, שהיא בראש ובראשונה אופציה של התבוננות דרך מיקום עצמה בין הגבולות ואולי מוטב: מעבר להם.

הס כביכול נענית לאזהרה של וודהאל, אגב הדיון במושג הנוודות של דלז וגואטרי, כי לצד ההכרח העולה ממנו לעשות דקונסטרוקציות לזהויות כבולות ומשועבדות (והס מציגה פלסטיני אחר, שוחר חופש גם אם עדיין נתון בכבלים), אין לבטל את מושג ההתקהלות (gathering), כלומר התקבצות שיש בה ממד של קביעות, ואין לזנוח, כפי שנעשה בטעות, את הדיון במשמעות המעשית והממשית של הקולוניאליזם⁴⁸.

לעומת זאת, בדברים שנועדו להצדיק את מושג הנוודות, טוענת ליסה לאו שהוא מסייע להיחלץ מהבינריות קולוניאלי/פוסטקולוניאלי, כלומר העמדת הכל על הקולוניאליזם, ומציע המשגה של הוויה הטרולוגית, שבה אזורים חברתיים אינם מוגדרים באופן מונוליטי בידי הכובש או הנכבש אלא הם מתאפיינים בתנאי צמיחה, היברידיים ושכבות רלוונטיות נוספות כגון ג'נדר, מעמד, קאסטה וכד'. הנוודות מדגישה את הזרימה, אי-השימור, ההתניה, האסטרטגיות והזמניות, התנועה בחלל. המאבק האמיתי אמנם מתרחש בחזיתות, גבולות ומרכזים קבועים⁴⁹.

עמדה דומה מאוד מנסח הומי באבא, בעקבות פרנץ פנון, כשהוא מדבר על התשוקה ההדדית ביחסי השליט והנשלט ועל אפשרויות ההתנגדות הנובעות ממנה.

עמירה הס מציעה משהו מזה בגישתה הנמנעת מהגדרה של העולם שהיא מתארת, של ההוויה הפלסטינית, על בסיס הישראליות, במונחיה. בחירתה שלא להתייחס כלל לנוכחות הישראלית אלא לתת לה לעלות דרך הפלסטיניות מסייעת לה מאוד לחרוג מתבנית הכובש והנכבש ולכונן מושג אוטונומי. זו פעולת שחרור של ממש.

במובן זה נענית הס לציוויי ה"פוליטיקה של ההבדל", שמבקשת לבטל את מבני הסמכות ההיררכיים ואת הנרטיבים הגדולים, אלא שהיא אינה לוקה בחסרון המאפיין חלק מהדיון הזה, המתעלם מסתירות הקיימות בחייהם של נשלטים (ומהגרים, וקבוצות מיעוט שונות) ומסלק ממנו את האגינדה

החברתית. "מערכות הסבר מהנאורות ממשיכות למרות עדות לערעור סמכויות ונרטיבים", קובעת קפלן⁵⁰.

בגישתה הסוציאליסטית שומרת הס על דינמיקה בין הפרטיקולרי (הפלסטיני) לאוניברסלי (הקריטריון של זהות מעמדית וגם דרכי גורל חוצות לאומים), הישג שאין ליחסו לא לפוסטמודרניות ולא לאידיאולוגיה הבורגנית, כפי שקובע טרי איגלטון⁵¹.

ההגיון המארגן של ספרו של גרוסמן הוא חללי – מעבר ממקום למקום: ממחנה פליטים להתנחלות, לבית המשפט, לאוניברסיטה, לכפר פלסטיני, לתחנת גבול, למגורי פועלים בישראל; מחדר מגורים אפלולי, לגן ילדים, לרחוב, לסלון מטופח. הזמן הוא הזמן הנדרש לשהיה ולמעבר בין אלה, אין לו משמעות אחרת, ודאי שאינו שותף לארגון. כך ראוי בספרות מסע. הזמן הצהוב, אם כך, אינו זמן היסטורי אלא הוא הפשטה, סינונים להוויה, להתקיימות באותו עולם סטגנטי שבורא גרוסמן.

גם ההגיון המארגן של הס הוא חללי, אלא שהחלל אחר. הס מנסה לתאר עולם על רבים מצדדיו והיא בוראת אותו, כמו פאזל, היבט אחר היבט: החברתי, הכלכלי, הפוליטי, השלטוני, כשכל אחד מאלה מפורק לגורמיו. הזמן אמנם משחק תפקיד בסיפור שהיא מספרת, יש משמעות עצומה ל"לפני" ו"אחרי" (לפני האינתיפאדה הראשונה, אחרי יציאת כוחות צה"ל, לפני הסגרים, אחרי הנכבה וכו'), אך הוא אינו מיוצג בדרך לינארית. הס שוברת ושוב ושוב את הציר הלינארי בדיגרסיות ארוכות מאוד, ומכוונות ללא ספק, לעניינים השונים, מדלגת בין הזמנים.

היא פותחת ביציאת כוחות צה"ל מהרצועה, חוזרת לאינתיפאדה הראשונה, הולכת עוד לאחור לתיאור של החיים לפני ומאירה היבטים חברתיים-כלכליים, קופצת לפיגועים ולחיסולים של 1995-1994 ולהתנגשויות הפנים פלסטיניות, מתעכבת לדיון בחמאס, מרחיבה על שלטון הכיבוש לפני היציאה – על המסים, מצב הכספים, המים, ומשם לפליטים ולנכבה ולהתמקמות במחנות ולסוגיית הנשים. היא דנה בישראליותה ובכלא הישראלי, עוברת לתיאור הבירוקרטיה הפלסטינית אחרי יציאת צה"ל, מתעכבת על סוגיית הבריאות, עוברת למחסום ארז, דנה בשוק העבודה ובתעשייה, חוזרת להתנגדות הפנימית הפלסטינית, מתייחסת למערכת המשפט ומסיימת בדיון בתלות הכלכלית של הרשות בישראל. בתוך זה משולבים תיאורים של מקומות ואנשים, חיוויים (ההערה החוזרת על הים תיכוניות שהיא מגלה בעזה, הערה על חוסר הערמומיות שלה עצמה) והגיגים, במעברים סגנוניים בין העיתונאי, הכרוניקאי, הפיוטי, הוויזוי והפובליציסטי. הגיון המעבר בין הנושאים והסגנונות אסוציאטיבי. אין מבנה היררכי העומד ברקע הטקסט וקובע את צורתו.

התמונה המתקבלת נעשית בדרך זו סינכרונית הרבה יותר, אך זאת בלא לאבד את הדינמיות המאפיינת אותה. הס, בניגוד גמור לגרוסמן, מתארת תהליך, וליתר דיוק, מקטע נבחר של תהליך שהחל קודם לכן וודאי יימשך הלאה.

הס מעידה על עצמה שהיא "מייחסת יותר חשיבות להתפתחות החברתית-אזרחית מאשר להתרכזות בשליטים ובטקס הפוליטי המתועד"⁵², אך אין לטעות ולהסיק מכאן שהיא דוחה את הפוליטי. היא מותחת ביקורת חריפה על השלטון הקיים ודוחה אותו ורואה, גם אם הדברים אינם נאמרים במפורש,

באיגודים המקצועיים מקור להתנגדות (הן לכיבוש, הן לממסד הפלסטיני), אלטרנטיבה חתרנית של הנהגה⁵³. לא במקרה היא פותחת את הספר בדיון באיגודים, יוזמי האינתיפאדה. זו גם הסיבה שהיא דנה לא מעט בחמאס⁵⁴, אלטרנטיבה שטיפחה כידוע ישראל בראשיתה. כוח אחר שהיא מציינת מול ההנהגה הפלסטינית הוא הפליטים: "טבעי שצעירים בני הפליטים חתרו לתפקידים מובילים – מי מהם היטיב לחוש את הדופק המשולש של הזעם: עוול לאומי (נישול וכיבוש), ניצול כלכלי (ברצועה ובישראל), ואפליה חברתית (בתור שכבת פליטים)"⁵⁵. שוב, הבחנות חוצות לאומים.

הסיפור שלה הוא, כאמור, סיפור נסיון בנייתה של חברה אזרחית, שהחל עוד תחת הכיבוש ותחת מה שהיא מכנה "שלטון" סוכנות הסעד והתעסוקה של האו"ם (שהס מזהה בו גורם מעכב), ונמשך אחרי יציאת צה"ל, כולל חלקה של ישראל שאיפשרה בשנות השבעים למוסדות הדתיים לקבל תרומות מחו"ל בשעה שהערימה קשים על הזרם הלאומי בקבלת כספים מאש"ף⁵⁶.

תיאור זה של צמיחת חברה אזרחית כולל את ההדיפה שהדף אותו פעם אחרי פעם וממשיך להדוף גם אחרי יציאתו הרשמית, הכיבוש הישראלי. כלומר, הס אינה מייחסת להווייה הפלסטינית אוטונומיות גמורה, אינה מעלה אופציה של התנגדות רדיקלית אפקטיבית כל כך שפירושה הינתקות גמורה מהכיבוש. התיאור שלה אינו תמים. עם זאת, היא מצליחה לתאר את הפלסטיניות, לפחות באופן חלקי, במנותק מהישראליות (אף כי לאו דווקא זו שלה). הדיון הלא מבוטל בסכסוכים הפנימיים תורם לכך לא מעט.

האתוס המנחה את הס, נקודת הארכימדס שלה, אינו מוצג במפורש (בניגוד לכוח המניע אותה), אך ברור שהיא מכוונת לחברה שוויונית, חילונית ודמוקרטית, גם אם היא דוחה את התביעה הישראלית לדמוקרטיה בשטחים כפטרונות.

במילים אחרות, למרות שהס ניגשת אל נושא ההתבוננות שלה עם השקפה מוצקה למדי, ארגז כלים מאורגן שבעזרתו היא מנתחת את המציאות, בסופו של דבר התמונה שהיא מעלה חופשית, דינמית הרבה יותר מזו של גרוסמן, שנקודת המוצא שלו לכאורה משוחררת ופתוחה הרבה יותר, והעולם העולה ממנה הטרונגי הרבה יותר. אותה מונוליתיות של תיאור "הווייה" שמנסה גרוסמן להביא, הפלסטיניות האחת המשוחה כביכול על הכפרים ומחנות הפליטים והערים והאוניברסיטאות, שהיא יהודית כל כך, מתפרקת אצל הס לגורמיה: חקלאות, בריאות, פועלים, צבא, כוח, שלטון, נשים, ילדים, דתיים, חילונים. המון עולמות.

[2002]

¹ דויד גרוסמן, *הזמן הצהוב* (תל-אביב 1987).

² עמירה הס, *לשתות מהים של עזה* (תל-אביב 1996).

³ בחרתי לתרגם colonizer כ"שליט", ולא "מיישב" המדויק יותר, כדי להדגיש את השימוש הרחב יותר במונח קולוניאליזם, שאינו מצטמצם ליישוב חבל הארץ הכבוש בלבד, מובן שאמנם הולם ביותר את הכיבוש הישראלי המתנחל, אך לא את שני הכותבים.

⁴ "להיעשות מינורי" הוא מושג שפיתחו דלו וגואטרי בספרם *קפקא - לקראת ספרות מינורית*, והוא מציין תהליך, אסטרטגיה להתנערות מזהויות ומנהגים דומיננטיים והתמקמות בשוליים.

- ⁵ דיווחה של הס הוא אישי וטעון אידיאולוגית, כפי שהיא מבהירה בעצמה. ובכל זאת יש ממד אמפירי ואנליטי חזק לספרה והוא מעמיד עצמו מבחינה זו למבחן האמינות.
- ⁶ אדוארד סעיד מעלה את השאלות שדיון דקולוניאלי מעלה. עיקרן נוגעות לאפיונים תרבותיים, אך בין היתר הוא שואל "האם הבדלים תרבותיים, דתיים וגזעיים חשובים יותר מקטגוריות חברתיות-כלכליות או פוליטיות-היסטוריות?", שאלה בהחלט רלוונטית אם בוחנים את כיווני הדיון העכשווי. ר' אדוארד סעיד, *אוריינטליזם* (תל-אביב 1995), עמ' 284.
- ⁷ Nicholas Thomas, *Colonialism's Culture* (Cambridge 1994), p. 18.
- ⁸ *אוריינטליזם*, עמ' 101.
- ⁹ Jay Elsner and Joan-Pau Rubies (eds.), *Voyages and Visions, Toward a Cultural History of Travel* (London 1999), p. 4.
- ¹⁰ *Ibid.*, pp. 7-9.
- ¹¹ *Ibid.*, pp. 23-30.
- ¹² *Ibid.*, pp. 47-51.
- ¹³ *Ibid.*, pp. 51.
- ¹⁴ Sara Mills, *Discourse of Difference* (London 1999), p. 9.
- ¹⁵ ר' הערה 3.
- ¹⁶ סעיד מצוטט ב-5-6 *Colonialism's Culture*, pp. 5-6.
- ¹⁷ James Clifford, *Routes* (Cambridge, London 1997), pp. 1-13.
- ¹⁸ Edward Said, "Yeats and Decolonization" in Eagleton, Jameson, Said, *Nationalism, Colonialism and Literature* (Mineapolis 1990), p. 72.
- ¹⁹ *Colonialism's Culture*, pp. 2-3.
- ²⁰ *הזמן הצהוב*, עמ' 9.
- ²¹ *שם*, עמ' 21.
- ²² *Questions of Travel*, p. 2.
- ²³ *Ibid.*, p. 50.
- ²⁴ הפולמוס סביב שאלת הקולוניאליזם של הפרויקט הציוני ענף מאוד. מול טענות "ההיסטוריונים החדשים" ו"הסוציולוגים החדשים" ר' למשל תגובתו של רן אהרונסון ב*ציונות - פולמוס בן זמננו* (שדה בקר 1996), ואניטה שפירא בהקדמה לספרה *יהודים חדשים יהודים ישנים* (תל-אביב 1997). כאן תשמש ההנחה כי אכן יש יסוד לזהות את הפרויקט הציוני כקולוניאלי.
- ²⁵ *Questions of Travel*, p. 8.
- ²⁶ *Ibid.*, p. 9.
- ²⁷ *הזמן הצהוב*, עמ' 8.
- ²⁸ *Colonialism's Culture*, p. 20.
- ²⁹ *Ibid.*, p. 60.
- ³⁰ *Ibid.*, p. 51.
- ³¹ *לשתות מהים של עזה*, עמ' 10-11.
- ³² *שם*, עמ' 174.
- ³³ *הזמן הצהוב*, עמ' 8.
- ³⁴ *שם*, עמ' 8-9.
- ³⁵ *שם*, עמ' 19.
- ³⁶ *לשתות מהים של עזה*, עמ' 9-13.
- ³⁷ *Questions of Travel*, p. 28.
- ³⁸ *Questions of Travel*, pp. 66, 69.
- ³⁹ *Ibid.*, p. 88.
- ⁴⁰ ר' הערה 3.
- ⁴¹ *Questions of Travel*, p. 93.
- ⁴² *לשתות מהים של עזה*, עמ' 67-68.
- ⁴³ *שם*, עמ' 317.
- ⁴⁴ *Ibid.*, p. 115.
- ⁴⁵ *Routes*, p. 256.
- ⁴⁶ *Questions of Travel*, pp. 135-136.
- ⁴⁷ Winifred Woodhull, "Exile" in *Colonial Condition: Exile, Migration, and Nomadism*, Yale מצוטט ב-*French Studies*, vols. 1,2 no.82-83, p. 7.
- ⁴⁸ *Ibid.*, pp. 10-9.

Lisa Lowe, "Literary Nomadics in Francophone Allegories of Postcolonialism: Pham Ky and Tahar ben Jelloun", in *Colonial Condition: Exile, Migration., and Nomadism, Yale French Studies*, vols.1,2 82-83, pp. 46-48

.*Questions of Travel*, p. 16⁵⁰

Terry Eagleton, "Nationalism: Irony and Commitment" in Eagleton, Jameson, Said, *Nationalism, Colonialism and Literature* (Minneapolis 1990), p. 31

לשתות מהים של עזה, עמי 13.⁵²

שם, 41-37, 52.⁵³

שם, עמי 41, 50-49, 68-67, 88, 132-131.⁵⁴

שם, עמי 45.⁵⁵

שם, עמי 67, 68.⁵⁶