

השיבה להודו או: הדמיון האנלוגי וגבולותיו

אריה דובנוב

החוג להיסטוריה כללית ובית הספר להיסטוריה, אוניברסיטת חיפה

הקדמה

בדמיון הישראלי העכשווי נקשרת תת-היבשת ההודית על פי רוב לחוויותיהם של תרמילאים יוצאי צבא: שאנטי ובלגן, מדריך "לונלי פלנט" במהדורה עדכנית לצד הודו: יומן דרכים של עזריאל קרליבך מ-1956, ומעל לכול – תנועה חסרת מנוח בדבוקות רועשות בכמיהה למצוא פנימיות אינדיבידואלית. אולם יותר משהתרמילאים מלמדים אותנו על הודו, הם חושפים את מגבלותיו של הדמיון האוריינטליסטי. להם ולנו קל יותר לעכל את הודו כקריקטורה ניו אייג'ית של פגאניות ססגונית מאשר להכיר בעובדה שמדובר במדינה תוססת בעלת חוקה פרוגרסיבית המכירה בזכויות מיעוטים, לרבות מיעוטים מוסלמים; נוח לדמיין אותה כקוסמוס הרמוני, כאילו לא הייתה זו תת-יבשת שסועה באינ-ספור סכסוכים אתניים, דתיים ולאומיים; מרגיע לחשוב שהפערים הבלתי נתפסים שבין הקבצן (הפוטוגני) לעשיר (הבלתי נראה) בהודו הם אך ורק תוצר של מערכת קסטות קמאית ולא תוצאה של אי-צדק חלוקתי והצטברות הון

* ראשיתו של מאמר זה במחקר שנעשה במסגרת קבוצת המחקר "חלוקות והפרדות במאה העשרים: מורשת השלטון הבריטי" של מכון ון ליר בירושלים ואוניברסיטת חיפה ובעזרת מימון מטעם קרן הכט ומוסד הרצל באוניברסיטת חיפה. ברצוני להודות לחברי הקבוצה על שעות רבות של דיונים פוריים וסיעור מוחות. רותם גבע, גיל-לי ורדי, אסא מרון, ב"ז קדר, סנדי קדר וארנית שני קראו גרסאות מוקדמות של מאמר זה והעירו הערות מאירות עיניים. מרב סגל (מנהלת גנוך ויצמן) וטל שוורץ סייעו לי באיתור ובבדיקה של מקורות. תודות גם לאיתן בר-יוסף, ליניב רון-אל, לאלה גלס ולקורא האנונימי מטעם תיאוריה וביקורת על שסייעו לי לחדד את טיעוניי ולהפוך את המאמר לנגיש יותר.

אדיר בקרב קבוצה מצומצמת – מגמה שרווחת במדינות מערביות רבות. במדינה המתנכרת למרחב הגיאוגרפי שבו היא נטועה ומסתגרת בדימוי עצמי מחמיא של "סטרט אפ ניישן" על גדות הירקון, קל יותר לדמיין את הודו כישות קפואה בזמן, נחותה ואינרטיה.

המבט המנוכר על הודו מלמעלה ומבחוץ לא אפיין את המפגשים המוקדמים יותר בין הודים ליהודים ולציונים. אדרבה, אלה עמדו לא אחת בסימן של חיפוש אחר חלופה ללאומנות האלימה ולא־מפריאליזם החמדני שאירופה של אז ייצגה בעיני יהודים ויהודים כאחד. בזכות שורה ארוכה של תרגומים מאת דוד פרישמן (טאגור 1922) ואחרים יכלו בני היישוב לקרוא את מיטב כתביו של רַבִּינְדְרַנְתַּ טַאגוֹר ובכלל זה גם את כתביו הפוליטיים, שבהם הביע ביקורת נחרצת על הלאומיות המודרנית, שתיאר כ"מחלת הרע האכזרית [...] השולחת את שיניה לתוך שרשי המוסר עצמו" (טאגור 1923, 9). שלומית פלאום, מחנכת אידיאליסטית הזכאית ככל הנראה לתואר התרמילאית העברית הראשונה, הייתה חדורה אמונה עזה ביכולתה של הציונות להוות גשר בין מזרח למערב כאשר עלתה לרגל אל האשרם של המשורר והפילוסוף הבנגלי. פלאום ביקשה ממנו לזקק משנה לתיקון עולם המשלבת את הרוחני בפוליטי ולהביאה לידיעת הקורא העברי (פלאום 1936; גוברין 2005). דומה כי בחפשם אחר חלופה רוחנית לסדר הבורגני האירופי גם מרטין בובר הצעיר והסטודנטים באגודת "בר כוכבא" בפראג הוקסמו מ"רוח המזרח" של טאגור וגנדהי. מניעים דומים לאלה הביאו את האדריכל חיים הרמן קלנבאך לזרועותיו של מוהנרס גנדהי, ועמו הקים את חוות טולסטוי בדרום אפריקה, שבה החלו לנבט הניצנים הראשונים של תורת הסאטיאגרהא ("אחיזה באמת") המפורסמת שלו (Lelyveld 2011; Lev 2012). האנלוגיה המפורסמת של חנה ארנדט, שזיהתה את יהודיה של אירופה עם ה"מנודים" (pariah), צמחה גם היא על קרקע דומה (ארנדט 2012). אמנם מקורה של ההשוואה נמצא בכתביו של מקס ובר, אך ארנדט זיהתה ביטויים שלה גם בכתביהם של הרצל וברנאר לאזאר.¹

דיאלוג זה לא נותר מנת חלקם של הוגים, משוררים והזים בלבד. התצלום הזעיר ובו דיוקנו החתום של נשיאה הראשון של הודו רג'נדרה פְּרַסַד (Rajendra Prasad), בחדר עבודתו של הנשיא הראשון ד"ר חיים וייצמן ברחובות (ראו תמונה בעמוד הבא), הוא עדות נוספת לדיאלוג נשכח זה, וכך גם דיוקנו של גנדהי במשרדו של דוד בן-גוריון. התרגומים העבריים של כתביו האוטוביוגרפיים של ג'והרלל נְהֵרוּ ומכתביו מן הכלא, שראו אור בזמן מלחמת העולם השנייה (נהרו 1942; 1943), מעידים כי רבים ביישוב זיהו זיקה בין המאבק הציוני בבריטים ובין המאבק ההודי בהם. אין מדובר בדיאלוג חד-סטרי: אינטלקטואלים לאומנים הודים כדוגמת טַאֶרְקַנְתַּ דַּאֶס (Taraknath Das) תמכו תמיכה נלהבת בציונות כיוון שזיהו קשר ישיר בין עתידם הפוליטי של שני המרחבים המרוחקים הללו (Das 1943; Biswas 2008). אבות האומה הפקיסטנית פיתחו בשנות השלושים של המאה העשרים שיח מרתק, ובו הגדירו עצמם כיהודיה של תת-היבשת ההודית (Devji 2013).

1 בנקודה זו אני נסמך על ארנדרו מומיליאנו (Momigliano 1980). גבריאל פיטרבג ציין בצדק כי מלבד העובדה שארנדט תרמה לפופולריות הרבה של המונח בארצות הברית, היא גם שינתה במידה רבה את המובן המקורי שהעניק לו ובר (Piterberg 2008, chap. 1).



דיוקן חתום של נשיאה הראשון של הודו, רג'נדרה פרסד (Rajendra Prasad), שהוענק כשי לנשיא הראשון ד"ר חיים וייצמן. באדיבות יד חיים וייצמן, מכון וייצמן למדע, רחובות

אלה גם אלה נשכחו. עבור דרי תת-היבשת ההודית, כמו עבור היושבים לחוף הים התיכון, השנים 1947–1948 מציינות את הרגע שבו חלוקה וריבונות נכרכו זו בזו. ובאופן פרדוקסלי, אף שמדובר בשתי חוויות היסטוריות מקבילות, העצמאות המדינית ציינה גם את הרגע שבו ניתק הקשר בין שני מרחבים אלה. היעדר יחסים דיפלומטיים בין מדינת ישראל, הרפובליקה הפדרלית ההודית והרפובליקה האסלאמית של פקיסטן לא היה הסיבה לנתק זה אלא רק אחד מביטוייו (Kumaraswamy 2010). הסתלקותם של הבריטים, שסיפקו את התשתית האימפריאלית למערכת קשרים על-מקומית (translocal) זו, מילאה תפקיד חשוב

בשינוי האוריינטציה המערבית כלפי "המזרח הרחוק", שלאחר 1945 שונה לא רק מעמדו אלא גם שמו. "המזרח הרחוק" הפך ל"דרום אסיה" — מרחב היולי לא פחות שעוגן בתפיסה גלובלית אחרת, אמריקנו-צנטרית בעיקרה, במסגרת המיפוי המחודש של זירות המלחמה הקרה (Bose and Jalal 2004; Husain 2014). גם לשיקולים מקומיים היה תפקיד מכריע בניתוק הקשר בין מרחבים אלה: בשלוש המדינות החדשות הופנו המשאבים הכלכליים והתרבותיים כאחד לטובת פרויקט בניין האומה, אשר לא הותיר מקום רב לדיונים מלומדים על אודות מורשת השלטון הבריטי, מה גם שהמאבק האנטי-קולוניאלי הותיר צלקות שלא נמחו במהרה. אוריינטציה תרבותית חדשה שהובלטה בישראל הצעירה — זיהוי הציונות עם פרויקט בניית מדינה מערבית ומודרנית — דחקה לקרן זוית את הדיון השוקק של פעילים, אמנים והוגים ציונים שפעלו בתקופת היישוב וראו בלאומיות היהודית חלק אינטגרלי מתחיית עמי המזרח (צלמונה ומנור-פרידמן 1998; חריף 2013). במילים אחרות, הציונות שלאחר קום המדינה החלה לבטא עצמה כלאומיות של "יָמָה" ולא של "קִדְמָה".

האקדמיה הישראלית לא הזדרזה לאתגר את ההפרדה הזו. אמנם ש"נ אייזנשטדט זיהה באחרית ימיו קווי דמיון בין הודו לישראל לאחר שהתנער מתיאוריות מודרניזציה קשיחות והמיר אותן בחיפוש אחר "ריבויים של מודרניות" (אייזנשטדט 2010; Eisenstadt 2002), אך התובנה שלו נותרה בגדר סרטוט כללי הממתין לפיתוח נוסף. המחקרים הספורים שראו אור בישראל ובחנו את הקשר היהודי-הודי הדגישו על פי רוב את הראיות לכישלון הצורם של פרויקטים מקבילים אלה בין שמדובר בהתכתבויות — החד-צדדיות, המוחמצות — של בוכר ומאגנס אל גנדהי, ובין שמדובר בניסיונותיו הכושלים של חוקר הסנסקריט עמנואל אולסונגר, שליח הסוכנות להודו, לשכנע את נהרו ואת גנדהי לתמוך במאמצי התנועה הציונית.² סדרת הרצאות פופולרית שניתנה במסגרת האוניברסיטה המשודרת של גלי צה"ל ב-2005 ונועדה להנגיש את הגותו של גנדהי לישראלים סימנה שינוי מגמה מסוים. אולם ההרצאות עשו שימוש נרחב בדימוי האוריינטליסטי של הודו כערש "המזרח האקזוטי", והדגישו חזור והדגש את זרותו המוחלטת של ה"קוסם [ה]הודי" גנדהי (גרינשפון 2005, 11). דומה, עם זאת, שאת השתיקה הרועמת ביותר אנו מוצאים בהיסטוריוגרפיה הישראלית: למרות מורשת דומה להפליא של שלטון בריטי ועל אף החוויות ההיסטוריות המשותפות שעמדו בסימן התעצמות הקונפליקט בין עדות דתיות, חלוקה טריטוריאלית ופנייה ממשא ומתן למאבק אנטי-קולוניאלי, אין בנמצא מונוגרפיה היסטורית בעברית המציבה את הראג' הבריטי ואת פלשתינה-א"י המנדטורית באותה מסגרת דיון. את העובדה שמדינת ישראל זכתה בעצמאותה באותו רגע היסטורי שבו הודו ופקיסטן צורפו למשפחת מדינות הלאום הריבוניות אנו נוהגים להזכיר, אם בכלל, כקוריוז מסקרן, משל היה זה תזמון מקרי ותו לא. ואת הדמיון העצום שבין פוליטיקות החלוקה וההפרדה אשר שיסעו את שני המרחבים הללו הס מלהזכיר.

2 ראו Buber 1983, 111–125; Shimoni 1977. יומניו של אולסונגר וכמה ממכתביו נכללו בספרו של יוחנן בן דוד (Ben David 2002).

מאמר זה מבקש להניע תהליך של חשיבה מחודשת על אודות הזיקה בין שני פרויקטים אלה. במרכזו ניצב הניסיון לסרטט קווים מנחים לקריאה היסטורית ופוליטית אלטרנטיבית שאינה מקבלת הפרדה מלאכותית זו, ניסיון הכולל גם חיפוש אחר מתודולוגיה והיסטוריוגרפיה שיאפשרו לעשות כן. קריאה זו מבקשת להציב את ההיסטוריות המקבילות הקושרות את תת-היבשת ההודית לפלשתינה המנדטורית ולישראל במרכז הדיון, אולם בה בעת היא מבקשת לבחון את גבולות האנלוגיה שבין החוויות ההיסטוריות המובחנות הללו. קשה שלא להתחיל את הסיפור מסופו, היינו מהשנים 1947–1948, השנים הטרגיות והדרמטיות שבהן ריבונות מדינית וחלוקה נכרכו זו בזו בשני המרחבים. ואכן, סינדרום ההפרדה והחלוקה המעצב את הזיכרון הקולקטיבי, את המרחב הפיזי ואת ההווה הפוליטי בשלוש מדינות הלאום שנוצרו בשני מרחבים אלה הוא נקודת ממשק מרכזית לדיון זה. ועם זאת, המאמר לא יתמקד רק בתקופת הפלא של 1947–1948, שמקובל לראותה כמציינת מעבר חד מן המצב הקולוניאלי אל העצמאות, שכן תיאור קטקליזמי זה הוא במידה רבה מקור הבעיה. היסטוריות ממסדיות שהתפתחו במדינות חדשות רבות שנוצרו עם התפרקות האימפריות האירופיות של המאה העשרים נוטות להציג את אקט ההקמה של מדינת הלאום כתוצאה ישירה ובלתי נמנעת של מאבק הרואי וממושך לשחרור לאומי מעול שלטון קולוניאלי. נרטיבים ממלכתיים אלה הם במידה רבה סימפטומים של המצב הפוסטקולוניאלי.³ בתת-היבשת ההודית, כמו בישראל, מצטרף אל תבנית סיפורית פשטנית זו יסוד נוסף: הצמדה מובהקת של רגע לידת המדינה, שלב המעבר אל המצב הריבוני, לחלוקה שקדמה לו. למבנה נרטיבי רב עוצמה זה השלכות פוליטיות מרחיקות לכת: הצגת ההכרזה על עצמאות כאקורד הסיום של תהליך היסטורי אטי ועיקש יוצרת את האשליה שאקט זה היה בבחינת מימוש מושלם של תוכנית פעולה שהתוו אבותיה הרעיוניים של תנועת השחרור הלאומית. זאת ועוד, הצגה שכזו מתייחסת למדינת הלאום כאל נוסחה פוליטית שאין מנוס ממנה. הקריאה ההיסטורית שמאמר זה מבקש להציע יוצאת כנגד קריאות מלודרמטיות אלה. לטענתי, ההצמדה של אקט הקמת המדינה לפעולת ההיפרדות מן האחר האתני, הלאומי או הדתי היא תוצר של חיבור מדומיין ואידיאולוגי מעיקרו. היא מסייעת ביצירתו של נרטיב היסטורי ליניארי וטלאולוגי אשר אני מבקש להמיר בסיפור פתוח וקונטינגנטי. בשני המקרים חלוקה לא הייתה מהלך בלתי נמנע וידוע מראש. יתר על כן, בשני המרחבים החלוקה לא הצליחה להתממש במלואה וליצור היפרדות והפרדה סופיות וסגורות. בתת-היבשת ההודית, כמו בישראל/פלסטין, חלוקה הייתה ועודנה פרויקט הנמצא בעיצומו. במצב עניינים שכזה קשה לראות במדינה עובדה מוגמרת. באופן אירוני, תפיסת המדינה כמפעל שעצם קיומו תלוי בהצלחת החלוקה הופכת את הריבונות להישג שטרם מומש במלואו, לפרויקט פתוח שעדיין ממתין להשלמתו.

3 עם זאת, כפי שציין אנגסנג הו, מרבית התיאורטיקנים הפוסטקולוניאליים מתעלמים מסוגיה זו, שכן הם מאמצים במידה רבה את הנרטיב שפותח לאחר קבלת העצמאות (Ho 2004, ובפרט שם, 141–239).

העמדת פלשתינה-א"י המנדטורית והראג' הבריטי בהודו על אותו מישור אנליטי חושפת את הבעייתיות הגלומה בנרטיבים ההיסטוריים הקונוונציונליים ומאתגרת את הנחות היסוד של התפיסות הפוליטיות הנגזרות מהם. בראש ובראשונה, קריאה אנלוגית מסוג זה מחזירה לתמונה ההיסטורית את האימפריה הבריטית לאחר שהודרה מן הנרטיבים הממלכתיים, ומסייעת לנו בזיהוי ההקשר המשותף שבו התגבשו תנועות לאומיות אלה. שנית, מהלך זה כרוך בפעולת שחזור של מה שאכנה להלן בשם "אפיסטמולוגיות אימפריאליות". בחרתי במונח זה כדי לתאר את הפרספקטיבה המערכתית, את מערכת התפיסות ואת שורת הנחות העבודה הפוליטיות השכיחות בקרב השחקנים ההיסטוריים במצב הטרנס-מדינתי, אשר ראו עצמם חלק ממערך גלובלי רחב שהאימפריה מספקת לו תשתית. אטען שניתן לזהות אפיסטמולוגיות אימפריאליות אלה גם בקרב הנתינים הקולוניאליים ולא רק בקרב הפקידים הקולוניאליים ששלטו בהם. פעולת השחזור של פרספקטיבות טרום-מדינתיות אלה מסייעת באיתור שורשי רעיונות החלוקה, ובה בעת מראה כי אימוץ רעיון הריבונות המלאה לא היה מאפיין מובהק של מערכת השיח הפוליטי דאז. כדי להבין דינמיקה זו עלינו לזכור שהמילה דה-קולוניזציה אינה מציינת אירוע בודד או חד-פעמי: תווית היסטורית זו מציינת תהליך בלתי ליניארי שהואץ לאחר 1945, ובמהלכו הארגון הביורוקרטי המסועף הקרוי מדינת לאום העפיל למדרגה חדשה וזכה למעמד ייחודי כיחידת הבסיס הנורמטיבית והסטנדרטית של הסדר הבין-לאומי. אין פלא אפוא שמרגע שהיסטוריונים שינו את נקודת המבט שלהם על אודות הדה-קולוניזציה והחלו לראות בה תהליך קונטינגנטי ורב-תפוכות, התעורר עד מהרה גם עניין מחודש באפיקי המחשבה הפדרלית-אימפריאלית שסימנה את קווי המתאר של השיח הפוליטי במרחבים גיאוגרפיים כה רבים שנשלטו על ידי האימפריות האירופיות הגדולות.⁴ בהמשך לכך, ועל אותו משקל, ניתן לקבוע כי גם החלוקה איננה אירוע היסטורי שתרם ונשלם. כמו בניין האומה, החלוקה היא תהליך מתמשך שלא הגיע לכדי מיצוי. החלוקה היא תיאוריה ופרספקטיבה פוליטית ונורמטיבית שנולדה בתוך מציאות קולוניאלית, אך מוסיפה לעצב את אופי המדינה הפוסטקולוניאלית עד עצם היום הזה.

הקריאה האנלוגית והטרנס-לאומית (trans-national) שמאמר זה מציע אינה מקבלת את הנחות היסוד המתודולוגיות של הפוליטיקה וההיסטוריה ההשוואתיות, ובייחוד לא את המתודות ההשוואתיות הרואות במדינת הלאום אבן יסוד לכל השוואה. לגישות השוואתיות אלה פוליטיקה משל עצמן: הן נוטות לערפל זיקות בין אנשים ומוסדות החוצות גבולות לאומיים ובכך לעגן ולנרמל את התפיסה שלפיה מושאי ההשוואה – המדינות הריבוניות – הם אובייקטים מובחנים ונפרדים זה מזה, שהדרך הטובה ביותר להבין אותם היא העמדתם זה

4 לביטוי של מגמת מחקר זו ראו Wilder 2005; Collins 2013; Cooper 2014. השאלה כיצד הפכה מדינת הלאום לבררת המחדל הפוליטית תישאר פתוחה לעת עתה. כפי שציין לאחרונה סאם מויין (Moyn 2015), זהו במידה רבה הנעלם הגדול של מרבית ההיסטוריוגרפיה העכשווית המוקדשת לתיאור ולהבנה של תהליכי דה-קולוניזציה.

בצד זה כחידות שעומדות בזכות עצמן.⁵ בניגוד לכך, ההיסטוריה הטרנס-לאומית מבקשת לגלות קשרים ארוכי טווח ולשחזר מערכי כוחות על-מקומיים. בעשותה כן היא מאתגרת את עליונותה ההרמנויטית של מדינת הלאום. לפיכך, את קווי הדמיון שההיסטוריה ההשוואתית מבארת כפרי של התפתחות מקבילה אך נפרדת אבאר במאמר זה כתוצר של חוויה היסטורית משותפת, או כתפיסת עולם שהתפתחה על רקע נסיבות היסטוריות זהות. מבחינה זו הקריאה האנלוגית אינה רק חלק מגישה מתודולוגית שההיסטוריון מאמץ, אלא גם כלי יעיל לשחזור של האפיסטמולוגיה האימפריאלית של השחקנים ההיסטוריים עצמם. במילים אחרות, זיהוי הדמיון העצום במערך התפיסות של הפקידים הקולוניאליים והמנהיגים הלאומיים שפעלו בחסות המערך האימפריאלי הבריטי לא נועד לצורכי השוואה בלבד, אלא ישמש אמצעי לשחזור נאמן יותר של הפרספקטיבה של השחקנים ההיסטוריים ושל אופק הציפיות הפוליטי המשותף להם.

חלקו הראשון של המאמר הוא בעל אופי היסטוריוגרפי, והוא מוקדש לבחינה של שתי אסטרטגיות מחקר שונות, להבחנה ביניהן ולסרטוט הקשר שבין שני המרחבים. אטען שחרף ההבדלים בין הגישות שאסקור, הן עוזרות לנו להעמיד את פלשתינה-א"י ואת תת-היבשת ההודית על אותו מישור אנליטי ובאותה מסגרת היסטורית. אנלוגיה זו מספקת נקודת מוצא להיסטוריה טרנס-לאומית ובלתי ליניארית של תהליכי הדה-קולוניזציה של שני מרחבים פוסט-אימפריאליים אלה. בחלקו השני של המאמר אראה כיצד שחזור תמונת המבט האנלוגית עשוי לקדם את הבנתנו באשר לשורשי רעיונות החלוקה המשותפים להודו/פקיסטן ולישראל/פלסטין, ובה בעת להעלות לדיון מחודש את החזונות הפרטיביים ואת תפיסות האזרחות האימפריאליות שאנו מוצאים בשני המרחבים לפני החלוקה. בהמשך אדון בזיקה שבין ריבונות להפרדה ואראה כי הפרספקטיבה האנלוגית לא נעלמה עם ההכרזה על עצמאות מדינית, אלא באה לידי ביטוי בפרקטיקות הארגוניות ובחקיקה שפיתחו המדינות החדשות עם הסתלקות האימפריה. אף על פי שיש הבדלים ברורים בין המקרים, טענתי היא שבמקרה של הודו ופקיסטן, בדיוק כמו בפלשתינה-א"י, תיאוריית החלוקה נהגתה בהקשר אימפריאלי וטרנס-מדינתי, ומנגנון המדינה נולד והתגבש כשהוא קשור בטבורו לרעיון ההפרדה.⁶

5 להגדרת מתודת ההיסטוריה ההשוואתית ראו Haupt and Kocka 2009; Kedar 2009. לביקורת "טרנס-לאומית" על הגישה ההשוואתית ראו Moyn and Sartori 2013, וכיחוד Shepard 2007 ו-Seigel 2005.

6 במסגרת דיון זה לא אוכל לשחזר את הרשת האימפריאלית בכללותה ואת מערך הכוחות העל-מקומי השלם שבתוכו פעלו לאומנים יהודים, הינדים ומוסלמים. אוכל לכל היותר להסב את תשומת הלב לכמה קווי דמיון מובהקים בין התנועות הלאומיות שגיבשו את האידיאולוגיה ואת תוכנית הפעולה הפוליטית שלהן בחסות האימפריה הבריטית, ובהמשך לכך לציין את הדמיון הרב בין הפרקטיקות הביורוקרטיות של ניהול אוכלוסין וקרקע שאנו מוצאים בשלוש מדינות הלאום שנוצרו במרחב הפוסט-אימפריאלי. כמו כן, כיוון שהדרך הפתלתלה שהובילה להקמתו של אותו מערך ארגוני מסועף הקרוי "מדינה" היא הניצבת במרכז הדיון, לא כללתי בו את תולדות התנועה הלאומית הפלסטינית. לפנינו סקיצה שמטרתה לסמן את קווי המתאר למחקר עתידי ובתור שכזו היא נושאת מאפיינים מובהקים של מסה, כלומר של ניסוי מחשבה.

השאלה ההודית כשאלה יהודית?

בספרות המחקר של השנים האחרונות מסתמנות, בהכללה גסה, שתי אסטרטגיות מחקר עיקריות שמבקשות לסרטט את הזיקה שבין הלאומיות היהודית לבין שתי מקבילותיה ביבשת ההודית – ההינדית והפקיסטנית. האסטרטגיה הראשונה, ששוכללה בידי תיאורטיקנים פוסטקולוניאליים, מחפשת את הקשר שבין הדילמות הפוליטיות במרחבים קולוניאליים נפרדים דרך התחקות על המטען התרבותי אשר הקולוניאליסט האירופי הביא עמו לשני המרחבים. על פי גישה מחקרית זו, הדמיון שבין המרחבים הוא בראש ובראשונה תוצר של הבניה תרבותית, פרי מוחו הקודח של הפקיד הבריטי אשר מופקד על מרחב קולוניאלי זה או אחר. כדי לעמוד במשימה אשר הוטלה עליו, על הפקיד הקולוניאלי לבצע דיאגנוזה – כלומר לתאר, למיין, להמשיג ובסופו של דבר לדרג ולנהל את קבוצות הנתינים האתניות, הדתיות והלאומיות שתחת חסותו, כמו גם את הסכסוכים שביניהן. במקרה של הודו, תפיסות מערביות על אודות הבדלים דתיים קשיחים ותיאוריות אנתרופולוגיות שחזקו את הרושם שתת-היבשת הייתה מחולקת מקדמת דנא לקסטות, הן שהיוו את התשתית לקידוד זהויות זה. לטענתם של חוקרים רבים, קידוד הזהויות התנקז לתוך המושג של קהילתיות (communalism), שסיפק את התשתית ללאומיות המודרנית (Cohn 1987; Thapar 2000, chap. 43). אין מדובר בשימוש ציני בטכניקות של הפרד ומשול, אלא במציאות חברתית מדומינת. יתר על כן, הנתין הקולוניאלי אינו סביל לגמרי בתהליך זה. הוא מפנים את תמונת העולם של הקולוניאליסט, מקבל על עצמו את שורת ההגדרות האדמיניסטרטיביות שהושתו עליו, וכך, באופן פרדוקסלי, מתחיל לממש את מדרג הזהויות שנכפה עליו במסגרת תהליך של "מודרניזציה". במילים אחרות, במציאות האימפריאלית מתגבשת מערכת שיח משותפת לאינטליגנציה המקומית, למערך הפקידות הקולוניאלי ולמנדרינים האימפריאליים (כלומר, הוגיה ומתכנניה של המדיניות האימפריאלית במטרופולין, הפועלים בקרבה לחצר הקיסר). במצב עניינים זה עצם מעשה הדיאגנוזה הוא הבסיס לחשיבה האנלוגית, שכן חברי המערך הביורוקרטי, כמו המנדרינים שבמטרופולין, אינם יכולים להימנע מלחפש אחר סיטואציות מקבילות, מודלים ותקדימים שיסייעו להם להתמודד עם אתגרים מקומיים כאלה ואחרים. באופן זה נוצר קשר מדומיין בין מרחבים גיאוגרפיים המנותקים זה מזה, וקבוצות אוכלוסין נפרדות לכאורה הופכות לחלקים באותה קטגוריה.

ספרו של אמיר מופתי נאורות בקולוניה: השאלה היהודית ומשבר התרבות הפוסטקולוניאלית (Mufti 2007) ממחיש יפה את מעלותיה ואת מגבלותיה של אסטרטגיה זו. מופתי מזהה את הסכסוך העקוב מדם בין הינדים למוסלמים כווריאציה קולוניאלית על תופעה שהוא מכנה בשם "משבר המיעוט המובהק" (the exemplary crisis of minority), תופעה שאפיינה גם את המיעוט היהודי באירופה. לדידו, לא נוכל להתחקות על שורשי האקט הפוליטי של הפרדה וחלוקה בלא רפלקסיה ביקורתית על אודות דינמיקות של "המעטה" (minoritization) ו"מיעוטיות" (minority-ness) שנוצרו במציאות פנים-אירופית,

ורק אחר כך יוצאו לקולוניות. מופתי גורס כי כדי לשחזר את אופן הפעולה של הדמיון הליברלי ואת צורת החשיבה הקולוניאלית עלינו לצאת למסע בספרות, מסע הנפתח בגרמנית עם נתן החכם של לסינג, ירושלים של מנדלסון ומכתביו של פיכטה אל האומה הגרמנית, ממשיך באנגלית עם דניאל דרונדה של אליוט, מעבר להודו של פורסטר, וגילוי הודו, רומן החניכה האוטוביוגרפי של נהרו, ומסתיים באורדו, בסיפוריו הקצרים של סעאדת חסן מֶנְטוּ ובשיריו הליריים של פאיז אחמד פאיז. מסע ספרותי זה, טוען מופתי, חושף תופעה היסטורית מפתיעה – התפתחותו של שיח לאומי הודי שהתעצם בצורה חסרת תקדים לאחר המרד האנטי-בריטי של 1857. שיח זה אימץ את הנחות היסוד של הלאומיות האירופית כדי לפתח מערכת סימונים חדשה שהצמידה למוסלמי את התכונות השליליות שיוחסו ליהודי – פּרטיקולריסט וקוסמופוליט בעת ובעונה אחת, נטע זר השייך לאומה אחרת, בן לקבוצה בלתי משתלבת ולא נאמנה. כלומר, סיפורה של הלאומנות ההודית, הפיכת קבוצת המוסלמים בהודו ל"מיעוט" ול"בעיה" ושורשי האסון הידוע כחלוקתה של הודו – הם תוצאה ישירה של אימוץ תפיסות אירופיות על אודות "האחר היהודי". מאותו רגע שה"אחר" בעולם הקולוניאלי קוֹרָד כ"אחר יהודי", הדרך למידורו ולהדרתו הייתה קצרה. אם כן, אי-אפשר לאפיין את תופעת משברי המיעוט, כפי שמכנה אותה מופתי, כתופעה מודרנית שנוגדה עם הנאורות, הקפיטליזם והליברליזם המודרניים. לדידו, הקשיים שחשפו ניסיונות האמנציפציה הכושלים של יהודי אירופה הם שיצרו את הדגם שעל פיו הומשגו ונוהלו משברי מיעוט מאותה עת והלאה בקולוניות שמעבר לים. בתת-היבשת ההודית תהליך זה בא לידי ביטוי בהקמתה של גדר הפרדה מנטלית ומדומיינת שיצרה הבחנות קשיחות בין הינדים למוסלמים, בסימון חדש של האורדו כשפת הגולה והזר (בניגוד להינדי שסומנה כילידית) ובהצבה של המוסלמי כמעמד מקביל לזה של היהודי-אירופי. לכוד בפרדיגמה יהודי-צנטרית, השיח הליברלי-אירופי כפה על המרחב הקולוניאלי שורת הבחנות טריטוריאליזם, דתיות, אתניות ותרבותיות, ויצר משבר שהמוצא היחיד ממנו היה החלוקה לשתי מדינות לאום נפרדות. הלוו של מהלך תיאורטי זה טמון אפוא בתזה היסטורית. לפי תזה זו ה־Judenfrage, "השאלה היהודית" הידועה לשמצה, היא היא שסיפקה את התקדים ואת המסגרת המושגית להפיכת הקיום המוסלמי בתת-היבשת ההודית ל"בעיה". זוהי הקטגוריזציה שבסופו של דבר הנחתה את אדריכלי החלוקה ההינדו-פקיסטנית ואת השחקנים המקומיים שאימצו הנחות יסוד אירופוצנטריות אלה כשהוציאו את רעיון החלוקה אל הפועל.

התשתית התיאורטית שעליה מבסס מופתי את טיעונו היא תוצר של סינתזה מקורית ומרשימה של תובנות ומהלכים תיאורטיים שלוקטו משורה ארוכה של הוגים, החל באדוארד סעיד, דרך הומי באבא ופרתה צ'טרג'י (Chatterjee) וכלה בחנה ארנדט, ולטר בנימין וחברי אסכולת פרנקפורט. בהקשר היסטוריוגרפי רחב יותר, ניתן לראותו כחלק ממאמץ מקיף של לימודי מוכפפות לספק אלטרנטיבה כפולה – הן להיסטוריוגרפיה בריטית ואוקסברידג'ית, הנוטה להיות אפולוגטית בעיקרה (Pandeya 2003), הן לנרטיב הממלכתי המוכר מהיסטוריוגרפיות לאומיות שנוצרו לאחר השגת עצמאות מדינית. הראשונים נטו

להציג את הקולוניאליסט כמייבא שלטון חוק וסדר לעולם הנבער, ואילו האחרונים נטו להציג את הפרויקט האנטי-קולוניאלי באור מלודרמטי, כמאבק שחרור שהסתיים בניצחון מזהיר. ובייחוד, ההיסטוריה הממלכתית התעלמה מהאופנים שבהם המדינות הצעירות שעתקו פרקטיקות שליטה סמכותניות שהמשטר הקולוניאלי הותיר אחריו, כמו גם את מערך הטיפולוגיות ההיררכי שבאמצעותו קודדו זהויות הנתינים הקולוניאליים. בניגוד לשתי גישות אלה, מופתי אינו רואה בהגעה לריבונות הפוליטית הישג אלא נקודת שיא במשבר המודרנה. כמו אדורנו, הורקהיימר ואנשי התיאוריה הביקורתית, גם מופתי מבקש לחשוף את הפוטנציאל הדורסני והאלים הגלום באופני ההתמודדות של הנאורות האירופית עם האחר ה"לא נאור". וכמו תיאורטיקנים מסוימים של האנטישמיות המודרנית, גם הוא טוען כי בדמיון האירופי היה זה היהודי שנתפס כמאיים, שזוהה עם "האלבית" (Das Unheimliche) האולטימטיבי. אימוץ כללי המשחק האירופיים על ידי השחקנים המקומיים שביקשו לעבור "מודרניזציה" התגלה אפוא כהרה אסון.

קל לזהות את השפעתה של חנה ארנדט על מהלך תיאורטי זה. יתרה מזאת, מופתי יצר תמונת ראי המאששת ומשלימה את המהלך של ארנדט: בעקבות העתקה של קטגוריות חשיבה אירופיות וליברליות לתת-היבשת ההודית נוצרה הקבלה מצמררת בין מעמדו של היהודי המנודה באירופה לבין סימונו של המוסלמי בתת-היבשת ההודית כאחר, כזה שנוכחותו יוצרת משבר שרק פוליטיקה של חלוקה והפרדה יכולה להתיר. המושג "משבר" חשוב בהקשר זה לא פחות מהמהלך הסוציולוגי של סימון האחר כבן מיעוט. שהרי משברים, טענה ארנדט, יכולים להיות בעלי השפעה חיובית או שלילית. מחד גיסא, משברים "כופים עלינו לחזור לשאלות עצמן, ותובעים מאתנו תשובות חדשות או ישנות, ומכל מקום הכרעות מפורשות" (ארנדט 2008, 96). הם מהווים הזדמנות יוצאת דופן לחקור ולבחון את מהותו של העניין, להסיר ולמחוק דעות קדומות. מאידך גיסא, משבר יכול להפוך בקלות לאסון "כאשר מגיבים אליו בהכרעות מן המוכן, כלומר בדעות קדומות. גישה כזאת לא רק מחריפה את המשבר אלא גם גורמת לנו להתעלם מן המציאות ולהחמיץ את ההזדמנות לבחינה עצמית שהיא מספקת לנו" (שם). נוסחה זו מתמצתת במידה רבה את התזה המרכזית של מופתי: הדמיון בין המשבר שיצרה השאלה היהודית למשבר המיעוט המוסלמי בהודו אינו מעוגן במציאות, אלא נוצר מתוך תבניות חשיבה קולוניאלית ואירופוצנטרית — אותן תבניות חשיבה שיצרו את המשבר מלכתחילה. תגובת הרפלקס של הקולוניאליסט האירופי היא להתעלם מייחודיותן של הנסיבות הקונקרטיות ולחפש אחר מודלים ותקדימים — אותן "הכרעות מן המוכן" בלשונה של ארנדט — אשר ישרתו אותו בהתמודדות עם סכסוכים קולוניאליים מקומיים. באופן זה נוצרת דינמיקת המעטה, וכך הופכת "השאלה היהודית" ל"שאלה היהודית".

המהלך של מופתי מבריק ומעורר השראה, אבל לא חף מבעיות. קשה לקבל את ההנחה שלפיה ברומנים הקלאסיים של אליוט ואחרים נוכל להתחקות על שורשי התשובות מן המוכן והדעות הקדומות ששלפו אדמיניסטרטורים קולוניאליים בשעת המשבר של 1947, משל הייתה הספרות ארון תיאוריות אירופוצנטרי שכל כולו נוצר כסדרת תשובות ל"שאלה היהודית".

חוקרי ספרות יתרעמו בשל קריאה מגמתית כל כך ברומנים קנוניים, בלשנים ירימו גבה לנוכח התיאור של האורדרו כשפת הגולה, וחוקרי אנטישמיות והיסטוריה יהודית יזדרזו לציין כי בהגות האירופית ניתנה ל"שאלה היהודית" יותר מתשובה אחת. יתרה מכך, מופתי מועד במקום שבו מועדים רבים מהכותבים הפוסטקולוניאליים — הוא הופך את היהודי לדימוי ספרותי (trope) שהקונקרטיה ההיסטורית הפוליטית שלו הופקעה ממנו. שכן אין יהודים בספרו של מופתי, אלא רק "יהודי": זהו היהודי של הדמיון הדיאספורי בן-זמננו — שם נרדף לגלות, לתפוצה, לדיאלקטיקה של הכרה והדרה, תג שניתן להדביק בקלות על כל סופר בעל נטייה קוסמופוליטית, על פליט חסר אזרחות ועל בן מיעוט נרדף.⁷ יהודי שעבר מטפוריזציה הוא יהודי החסין בפני ניסיונות היסטוריזציה. פרדוקסלית, במקום לשלבו במסגרת הדיון התיאורטי והאמפירי המתוחכם שהלימודים הפוסטקולוניאליים פיתחו בעשורים האחרונים, מהלך זה מקבע את היהודי במעמד המפוקפק של האחר הפנים-אירופי האולטימטיבי.

בעיה זו צריכה להטריד לא רק את חוקרי תולדות עם ישראל. היסטוריון של האימפריה הבריטית יתקשה למצוא בספרות או בגנזכים הבריטיים סימוכין אמפיריים לטענת הליבה של מופתי, שלפיה אלה שסימנו את המוסלמים כמיעוט ראו לנגד עיניהם את אתגרי האמנציפציה של יהודי אירופה כתקדים שעל פיו יש לנהל את מדיניות האימפריות באסיה. על פי רוב, מערכת המושגים שבה השתמשו הבריטים כדי לתאר את "הבעיה המוסלמית" — מערכת שסימנה את המוסלמים כקהילה ובסופו של דבר כאומה — עמדה בניגוד גמור לשיח האמנציפציה האירופי, שראה בפירוק הקהילות היהודיות ובהפיכת היהודי לאינדיבידואל בעל זכויות תנאי מוקדם והכרחי להשתלבותם של היהודים במדינת הלאום המודרנית. הנוסחה המפורסמת שהציע הרוזן קלרמונט-טונר לאספה הלאומית בצרפת בדצמבר 1789 — "אין להעניק דבר ליהודים כאומה, אך יש לתת ליהודים הכול בתור פרטים"⁸ — מתמצתת בבהירות את הלך המחשבה של בני הנאורות האירופית על אודות "הבעיה היהודית". ברפובליקניזם המודרני מהסוג שהתפתח במחשבה הפוליטית האירופית, מוסד הקהל היהודי, האידיאל של כלל ישראל ואתו גם כל מסגרת של מינהל עצמי או אוטונומיה, הם אלה שנתפסים כדבר שיש להתגבר עליו ולהתעלות מעליו כדי לזכות בזכויות אזרח. לעומת זאת, בלב הדינמיקה הקולוניאלית עמדה שאיפה שונה בתכלית — יצירת קטגוריות קולקטיביות ברורות וטיפולוגיות חברתיות מובחנות. עבור הקולוניאליסט, מערכת ההגדרות החברתיות והיכולת להבדיל בין קבוצות אוכלוסייה שונות על פי פרמטרים אתניים, דתיים ומעמדיים הן בבחינת אמצעי ולא מטרה — הן הרי נועדו בראש ובראשונה לספק כלי לשליטה באוכלוסיית הנתינים. כשהמפלגות הלאומיות המקומיות צומחות, השפה שהן מאמצות משמרת את ההגדרות הקולקטיביות ומעצימה אותן. כלומר, לפנינו שתי מגמות הפוכות: מדינת הלאום האירופית התייחסה אל

7 בעניין זה אני נסמך על בריאן שאייט (Cheyette 2013), המספק ניתוח מבריק של מעמד היהודי בדמיון הפוסטקולוניאלי.

8 במקור: "Il faut tout refuser aux juifs comme nation; il faut tout leur accorder comme individus" (Clermont-Tonnerre 1996, 86).

פתרון "השאלה היהודית" כאל תהליך המחייב אינדיבידואציה, כלומר יצירת פרטים חברתיים אוטונומיים ומופרדים זה מזה כדי שיוכלו להיטמע בתוך מסגרת המדינה הריבונית; ואילו בסיטואציה הקולוניאלית אנו מזהים מגמה מנוגדת העומדת בסימן של תיוג וראיפיקציה של קבוצות על פי פרמטרים שנכפו על האוכלוסיות המקומיות לצורך גיהולן. זו תנועה לכיוון של קבוצתיות (groupism), מונח שטבע רוג'רס ברובייקר (Brubaker 2004), בלי היומרה לנסות להפוך מיליוני נתינים לאינדיבידואלים נושאי זכויות. תזת שני השלבים של מופתי — קודם כול אירופה מגבשת את תפיסת עולמה ביחס לאחר היהודי שבתוכה ורק אז פונה אל ה"אחרים" בקולוניות — נותרת אפוא בעייתית למדי מנקודת ראותו של ההיסטוריון.

בניגוד למופתי, מגמה מרכזית בכתיבה ההיסטוריוגרפית על קולוניאליזם אירופי מאז נפילת הגוש הקומוניסטי מסרטטת תמונה הפוכה, שלפיה "מעבדות המודרניות" נמצאות בספר הקולוניאלי ולא באירופה גופה. מתמונה היסטוריוגרפית זו עולה אירופה אחרת, המגדירה את עצמה מחוץ למרחב הגיאוגרפי שבו מקובל לתחום אותה, ואף למעלה מכך: אין מדובר באירופה אחת אלא בערב רב של פרויקטים לאומיים וליברליים. וכך, אלג'יריה וצפון מערב אפריקה הופכות לזירות מרכזיות לבדיקת גבולות הפרויקט הרפובליקני הצרפתי, ואילו את התפיסות הליברליות של ג'ון לוק, אדמונד ברק וג'יימס מיל אנו מזהים בפעולה בהודו, בבנגל, בבורמה.⁹ הקולוניה, לדעת חוקרים אלה, היא שמעצבת את המטרופולין האירופית ואת המחשבה האירופית. לדיסציפלינה הסוציולוגית תפקיד חשוב בסיפור זה. הסוציולוגיה המודרנית, כך טענו לאחרונה ג'ורג' סטיינמץ (Steinmetz 2013) ואחרים, התפתחה מהצורך של הקולוניאליסט במיפוי חברתי של קבוצות נתינים הטרוגניות, ולא נולדה מתוך משברי בתר-נאורות פנים-אירופיים.

הקטגוריות הסוציולוגיות משחקות תפקיד מרכזי בהכנת ההיסטוריה של הודו המודרנית. מרבית החוקרים יסכימו שיותר משקטגוריות אלו תיארו מציאות חברתית קיימת, הן יצרו מערכת יחסים היררכית חדשה שקובעה במשפט ובפוליטיקה הקולוניאליים. כאן טמונים רבים משורשיה של "הבעיה הקהילתית" שעמה נאלצו להתמודד בסופו של דבר. במיפוי סוציולוגי כזה לא היה אפשר לכלול את מה שההיסטוריון ההודי סוֹדְיֵפְטוֹ קוֹרְאָג' כינה "זהויות עמומות" (fuzzy identities): הקשרים החברתיים הגמישים והמסועפים הוחלפו בזהויות מקובעות אשר נתפסו באופן חד-משמעי כנגזרות ישירות של השתייכות קהילתית קבועה, המשקפת סדר קדום ומונולייתי (Randeria 2006; Kaviraj 2010). עם זאת, חשוב לזכור כי טיפולוגיות קהילתיות אלה "נדרו" מקולוניה אחת לאחרת. כך למשל עיון בדבר המלך במועצה על פלשתינה (א"י) (The Palestine Order-in-Council) מ-1922¹⁰ יראה מיד כי מעמדן של קבוצות האוכלוסייה השונות בפלשתינה-א"י המנדטורית הוסדר באמצעות הגדרתן כעדות או כקהילות דתיות בצורה דומה להפליא לנעשה בראג' הבריטי בהודו ובחלקים אחרים

9 למקרה הצרפתי ראו Conklin 1997; Wilder 2005; Shepard 2006. מסעות המחשבה הליברלית האנגלית

נבחנו אצל Parekh 1994; Mehta 1999; Bayly 2012; Sartori 2014.

10 "דבר המלך במועצה על ארץ ישראל, 1922 עד 1948", משרד המשפטים, <http://tinyurl.com/05uahmg>.

באימפריה. במילים אחרות, אין מדובר בפרקטיקה פנים-אירופית שהועתקה אל מעבר לים כפי שסבור מופתי, אלא בפרקטיקה מובהקת של ביורוקרטיה קולוניאלית שפעלה באופן אוטונומי למדי ועשתה שימוש במערך מושגים סטנדרטי לניתוח קבוצות אוכלוסייה במרחבים שונים. וכך, גם פרעות תרפ"ט (1929) הוגדרו על ידי הבריטים באמצעות מונחים שנלקחו מהלקסיקון הקולוניאלי כמהומות עדתיות ודתיות, ולא נתפסו כמאבק לאומי על אף העובדה שכך הן התקבעו בזיכרון הלאומי (Wasserstein 1988).

אולם בנקודה זו מתגלים הפערים המובהקים שבין הסיטואציה הקולוניאלית בהודו לבין הסיטואציה הקולוניאלית בפלשתינה-א"י המנדטורית. בניגוד לחלוקה המדומיינת של הודו להינדים מזה ולמוסלמים מזה, החשיבה על הפרדה ברמה זו או אחרת בפלשתינה-א"י לא הייתה צריכה להמתין לפקיד הבריטי שייבא למרחק קטגוריות ומודלים קשיחים של חשיבה אירופית. הקהילה היהודית-ציונית בפלשתינה — שהגדרה עצמה בתווית "היישוב" — תחמה את עצמה וסימנה בבירור את גבולות ההיטמעות בסביבה הפיזית והדמוגרפית בלי תלות בטכניקות הפרד ומשול קולוניאליות. רוב המתישבים היהודים ראו את עצמם — וגם נתפסו על ידי הבריטים — כנשאי תרבות אירופית ובה בעת כחלק מקורפורציה, כגוף אתנו-לאומי ורתי מגובש. אין הדבר מעיד בהכרח על ייחודיות יהודית, אלא על דינמיקה שונה של מפגש בין קבוצות מתיישבים לאוכלוסייה מקומית. הדבר בולט במיוחד כשמדובר בקבוצות קטנות המאופיינות בלכידות חברתית גבוהה כמו היישוב היהודי. היישוב היה רחוק מלתפקד כקהילה נזילה או עמומה. אמנם פרקטיקות קולוניאליות שונות — כגון הנדסת המרחב והאוכלוסייה באמצעות מפקדים וסקרים אתנוגרפיים, סרטוט מפות, קודיפיקציה משפטית ושאר כלי ארגון ושיטור — חידדו הבדלים וסיפקו דלק רב לתבערה המכונה כיום "הסכסוך", אולם קשה לטעון שפעולות אלה הן שיצרו את תחושת הנבדלות היהודית ביחס לאוכלוסיות הסביבה. אין הדבר סותר את העובדה שבמערכת השיח האימפריאלי אנו מזהים שימוש בשפה ליברלית וברטוריקת שחרור אוניברסלית ובה בעת פיתוח "דקדוק של שונות", בלשונם של פרדריק קופר ואן סטולר (Cooper and Stoler 1997, 3-11). השילוב בין השניים יצר אמות מידה חדשות להכללה והדרה פוליטית של קבוצות על פי מידת התאמתן לפרויקט הציוויליזטורי. אולם במקרה של פלשתינה-א"י הוא העניק על פי רוב יתרון מובנה לציבור היהודי.

מחשיפת החולשות במחקרו של מופתי ניתן לגזור כמה מסקנות זמניות. המסקנה הראשונה היא שמערכת היחסים בין המטרופולין לקולוניות לא הייתה חד-סטריית. במילים אחרות, יהיה פשטני להתייחס לרעיונות אשר "הומצאו" באירופה כאילו הם "יוצאו" אל הקולוניות. שנית, כשם שההתחקות על האפיסטמולוגיה האימפריאלית מסייעת באיתור תבניות חשיבה שהועתקו ממקום למקום, היא גם מחדדת הבדלים בין מקום למקום. ושלישית, עלינו לחשוב מחדש היכן אפשר לאתר את האנלוגיות. המחקר הגנאלוגי של מופתי מבקש לסמן את התגבשותן של תבניות חשיבה אנלוגיות על ציר הזמן ולהבחין כיצד אימץ הלאומן היהודי צורות חשיבה קולוניאליות. אולם מה בדבר שיח אנלוגי שהעמידו לצד זן קבוצות אוכלוסייה שהתקיימו בו בזמן במרחבים גיאוגרפיים שונים? ומה בדבר האנלוגיות שפותחו על ידי השחקנים המקומיים

בקולוניות – בירושלים, בומביי, תל אביב, לאהור וקראצ'י – אשר ראו עצמם חלק מרשת אימפריאלית, מתוך שזיהו קשר בין מאבקם המקומי למאבקים מקבילים? כדי להידרש לעניינים אלה יש לנקוט אסטרטגיה מחקרית שמסיטה את תשומת לבנו מהאליטה המצומצמת של מקבלי ההחלטות האימפריאלים במטרופולין או באדמיניסטרציה הקולוניאלית אל עבר הסוכנים המקומיים.

“ציון המוסלמית”: מבוליטיקה השוואתית אל היסטוריה טרנס־לאומית?

המעבר מהסברי “מלמעלה למטה” להסברי “מלמטה למעלה” אינו חד ומוחלט כפי שנדמה לעתים. השחקן הקולוניאלי המוכפף אינו כלי סביל הנע ונד רק בתגובה למדיניות המוטלת עליו באופן מכני מלמעלה ומבחוץ. אדרבה, האינטליגנציה המקומית, ובייחוד האנשים שמינו את עצמם או נתפסו בעיני האוכלוסייה המקומית כנציגיה ודובריה הפוליטיים, נמנו לרוב עם בני שכבת ביניים שזכתה לחינוך אליטיסטי במערב ואימצה אוצר מילים ליברלי והנחות יסוד של לאומיות שמקורן אירופי. על כן לא מפתיע לגלות שילוב דומה של השכלה אקדמית, כישורים רטוריים, גינונים ג'נטלמניים וקסם אישי אצל הכימאי חיים וייצמן, אצל עורך הדין ואבי האומה הפקיסטנית מוחמד עלי ג'ינה, ואצל המהנדס ג'ורג' אנטוניוס, מחבר ההתעוררות הערבית (Antonius 1939). מלבד חליפתם בת שלושת החלקים, הייתה לאישים אלה ואחרים היכולת לשאת ולתת עם השלטונות האימפריאליים בשפתם, המילולית והמטפורית כאחת. יתרה מזאת, סוכני שטח אלה תפסו עצמם לא אחת באנלוגיה למקביליהם. במילים אחרות, הדמיון האנלוגי במקרה זה אינו מתאר את האפיסטמולוגיה האימפריאלית אלא את מערך התפיסות וההנחות הפוליטיות של הנתונים הקולוניאליים עצמם.

דוגמה למהלך המזהה את האנלוגיה במישור השחקנים הקולוניאליים ניתן למצוא בספרו של פייצל דֶ'גִ'י, ציון המוסלמית: פקיסטן כרעיון פוליטי. במבוא לספרו הוא מצטט קטע מריאיון שנתן נשיא פקיסטן מוחמד זיא־אל־חאק לשבועון האקונומיסט הבריטי ב־1981: “פקיסטן, כמו ישראל, היא מדינה אידיאולוגית. הוצא את היהדות מישראל והיא תתמוטט כמגדל קלפים. הוצא את האסלאם מפקיסטן ונסה להפוך אותה למדינה חילונית — היא תקרוס” (Devji 2013, 4). דווג'י מפרק את האמירה הזאת וחושף את שורשיה ואת ביטוייה של החשיבה האנלוגית שהביאה את אבות האומה הפקיסטנית למצוא בציונות מקור השראה וחקיקוי. באמצעות קריאה צמודה בכתביהם של המחנך הרפורמי סר סייד אחמד ח'אן, המשורר מוחמד איקבאל, המשפטן והדיפלומט מוחמד זפרולה ח'אן ואישים אחרים — חושף דווג'י את האופנים המפתיעים שבהם הלאומיות היהודית סיפקה מודל והשראה לאבות האומה הפקיסטנית. כמו בספרו של מופתי, גם כאן מזהה המוסלמי עם היהודי. אך בניגוד לגישת המחקר הראשונה, גילוי הדמיון האנלוגי במקרה זה נעשה במישור המקומי — לא כדי להדיר את השונות המוסלמית אלא כדי להאדירה. ה“אחר”, אם תרצו, משתמש באנלוגיה כדי לסמן את עצמו. זיהוי אנלוגיה זו על ידי ההיסטוריון הופך לאמצעי לשחזור הדרך הפתלתלה של המצאת האומה הפקיסטנית.

חשוב להבהיר: עבור דווג'י השם "ציון" אינו מציין מקום גיאוגרפי מסוים או אידיאולוגיה פרטיקולרית הנוגעת ליהודים בלבד, אלא תצורה פוליטית של לאומיות מזן מיוחד: לאומיות של מיעוט נרדף המפתח תפיסה מופשטת ומטפיזית של האומה כקהילה בעלת שורשי עומק תודעתיים דתיים וטרומ-מודרניים. את ראשית החיפוש אחר זהות מקומית ודתית מובחנת מזהה דווג'י, כמו מופתי, בשליש האחרון של המאה התשע-עשרה — כאשר קיום המוסלמים בהודו החל להיתפס כ"בעיית מיעוט", שנים רבות לפני שנטבע המונח "פקיסטן"¹¹. אולם שלא כמו מופתי, לשיטתו של דווג'י הולדת הלאומיות הפקיסטנית על מצע דתי מובהק הופכת אותה לשונה בתכלית מהלאומיות ההודית. במחקריו הקודמים ובספרו על אודות גנדהי הוא מדגיש שהלאומיות ההודית הייתה קשורה בטבורה לתפיסות פוליטיות ממקור בריטי ואימפריאלי (Devji 2009; 2012). יתר על כן, בניגוד למופתי, דווג'י אינו משתמש באנלוגיה כדי להסביר את ההפרדה האתנו-דתית ואת החלוקה לשתי מדינות לאום כתוצר היסטורי בלתי נמנע.¹² אדרבה, מה שהופך את התנועה הלאומית היהודית ואת זו הפקיסטנית למרתקות ודומות להפתיע, טוען דווג'י, הוא שבשני המקרים אין מדובר בלאומנות המחקה באופן עיוור או מכני את התנועות הלאומניות האירופיות. ההפך הוא הנכון: כמו רבים מהוגי הצינונות, גם אבות האומה הפקיסטנית דחו את לוגיקת "הדם והאדמה" (Blut und Boden) של הלאומנות האירופית, שהעמידה את האומה על יסודות של טריטוריה ומוצא ביולוגי משותף, וביקשו להציע הגדרה חדשה, שחייבה אותם לבצע מהלך של אידיאולוגיזציה ופוליטיזציה של שתי הדתות שהציבו בשורש תנועותיהן — היהדות והאסלאם. יתר על כן, מנהיגי שתי התנועות לא מיהרו לקבל את ההנחה האתנו-לאומית הקונוונציונלית שלפיה אומות אמורות לממש עצמן אך ורק במסגרתן של מדינות לאום עצמאיות העומדות בכדידות מזהרת, מנותקת מכל אימפריה או מערך כוחות על-מקומי המספקים להן חסות. אקט ההיבדלות העצמית נהגה במושגים דתיים ותרבותיים — שונות בשפה, במורשת היסטורית, במערכת האמונות — לפני שדומיין במושגים אתניים, גיאוגרפיים ופוליטיים, וכיוון שכך, בהקשר ההיסטורי שבו עסקינן הוא לא עמד בסתירה להמשך החיים בחסות אימפריאלית-בריטית.

אחד החידושים המרעננים בהיסטוריה של רעיונות מסוג זה הוא האופן שבו היא מפריכה את הדימוי השגור על אודות "הכוונות המקוריות" של מנהיגים לאומיים אלה. דווג'י מגולל

11 השם "פקיסטן" הופיע לראשונה בכתב ב-1933, בפמפלט שחיבר צ'אודהארי ראהמט עלי, סטודנט מוסלמי יליד פנג'אב שלמד באוניברסיטת קיימברידג'. עלי קרא להקמתה של קונפדרציה בת שלושים מיליון מוסלמים, במעין תלכיד של שישה מחוזות שיעניקו לפקיסטן את שמה: פנג'אב, אפגניה (מחוזות הגבול הצפוניים-מערביים), קשמיר, סינד ובלוצ'יסטן. ראשי תיבות אלה לא כללו את האות B לציון בנגל או בנגלדש.

12 ספרו של מופתי יוצר את הרושם שרעיון חלוקתה של הודו כדי "ליצור מקום" לפקיסטן היה פרי מחשבתם של מנהיגיה הלאומיים של הודו. אך מחקריהם של דווג'י ואחרים מזכירים לנו את העובדה שעבור רבים מהלאומנים ההודים, שביקשו לגונן על האחדות ההודית הגדולה וראו לנגד עיניהם מדינת ענק צבעונית ותוססת הכוללת גם את המחוזות המוסלמיים, הייתה פקיסטן פצע פתוח, סמל הברלנות המוסלמית ולא הישג שיש להתגאות בו.

בפני קוראיו סיפור בלתי ליניארי לחלוטין המתאר מעבר פתלתל, משובש ורב־תהפוכות מן התיאוריה הלאומית אל הפרקטיקה. הוא מציג את שתי התנועות הלאומיות כמונעות על ידי תפיסה א־טריטוריאלית של "אומֶּתוּת" (nationhood), ומתאר את האמביוולנטיות העמוקה שלהן — פרדוקסלי ככל שהדבר יישמע — כלפי הרעיון של מדינת לאום ריבונית. טעות היא, מראה דוּוּג'י, למרוד את כוונותיהם של אבות האומה הפקיסטנית על פי תוצאות מעשיהם, והוא רומז שהדבר נכון גם כאשר לאומה הישראלית. התוצר הסופי של מאמצים לאומיים אלה — עצמאות מדינית במסגרת מדינת לאום — אינו מימוש של חלום עתיק יומין להשגת "לאומיות דגל", אלא תוצר בלתי מכוון ואפילו תאונה היסטורית. כלומר, סיפור לידתן של פקיסטן ושל ישראל אינו מספק שני מקרי בוחן להדגמת תקפותם של מודלים מודרניסטיים מהסוג של ארנסט גלנר או אחרים, המשמשים תדיר לחקר הלאומיות, או להוכחת תקפותם של נרטיבים מטה־היסטוריים שבהם תהליך הדה־קולוניזציה נתפס כנתיב התפתחות בלעדי והכרחי. זה סיפורן של שתי תנועות של לאומיות המנודים (pariah nationalisms), שהן היוצאות מן הכלל של תנועות הלאום האחרות במאה העשרים.

אף שדוּוּג'י אינו עושה כן בעצמו, ניתן להשוות את ספרו למחקריהם של היסטוריונים כדוגמת פרדריק קופר ואן סטולר (Cooper and Stoler 1997; Cooper 2014), טוד שפארד (Shepard 2006) וגרי ויילדר (Wilder 2005), החושפים את החלופות ההיסטוריות הנשכחות שהוצעו למדינת הלאום במרחב הקולוניאלי הצרפתי. ההווה הפוליטי, שבו מדינת הלאום נתפסת כצורתו הנורמטיבית של הארגון הפוליטי, מבקש לעצב את העבר דרך תבניות טלאולוגיות הרואות בהווה את התולדה האפשרית היחידה של מגמות התפתחות היסטוריות בלתי נמנעות. מחקרים אלה, לעומת זאת, מבקשים להעמיד במרכז הדיון את ריבוי הסכמות הפוליטיות שהוצעו באותה תקופה, אך גם את הקונטינגנטיות ואת העמימות המושגית שאפיינה את השיח הפוליטי. דוּוּג'י בוחר להגדיר את הפרויקט שלו כ"היסטוריה השוואתית"¹³, אולם אפשר, ולדעתי גם רצוי, להיעזר בתובנות הרבות שהוא מציע בספרו כדי לנוע מעבר להשוואה בין ישראל לפקיסטן אל עבר היסטוריה טרנס־לאומית. כתיבה של היסטוריה כזאת מחייבת אימוץ שפה חדשה: השפה הדסקריפטיבית המקובלת, שבאמצעותה מוסבר תהליך יצירת המדינות החדשות, מבליעה אל תוך הדיון שורה של הנחות יסוד מוקדמות הדורשות בירור נוסף וביקורת. בירור זה נחוץ בייחוד משום שכלב התיאורים המובעים בשפה זו ניצב פרדוקס: מחד גיסא, ברמה הפוליטית והסוציולוגית, תיאורים אלה נוטים להציג את הטרנספורמציה שמתחוללת בתנועות לאום בהגיען אל המצב המדינתי כאירוע דרמטי, משל היה מדובר במעבר חד ממצב קולוניאלי של כפיפות למצב של עצמאות ריבונית. מאידך גיסא, כשבאדיאולוגיות עסקינן, ישנה נטייה לתאר את אותה מטמורפוזה ממש כמעבר אורגני וטלאולוגי, משל היה מנגנון המדינה בבחינת מימוש של הפוטנציאל הרעיוני הגלום בתנועות

13 הגדרה זו היא אחת הבעיות המרכזיות בספרו של דוּוּג'י. בפועל הוא משחזר באופן א־סימטרי את מערך השיח של הצד הפקיסטני של המשואה, ותובנותיו לגבי ההיסטוריה של הציונות מוגבלות למדי.

אלה מלידתן. שני תיאורים אלה מעמעמים את טיבם של תהליכי דה־קולוניזציה יותר משהם מגלים אותם. תיאורי הקרע מטשטשים את קווי הרצף וההמשכיות ההיסטוריים כמו גם את הזיכרון המוסדי המאפיין את "רגע" דה־קולוניזציה. בפועל, המדינות החדשות ירשו, אימצו ושכללו פרקטיקות קולוניאליות ולא המציאו עצמן יש מאין. יתרה מכך, ההנחה שמדובר ב"רגע" אינה מאפשרת לנו להכיר בעובדה הפשוטה שהקמתה של ביורוקרטיה מדינתית ויצירת פרקטיקות אזרחות אינן יכולות להתמצות באקט אחד ויחיד.

מפדרליזם אימפריאלי לחלוקה: קריאה אלטרנטיבית של שורשי החלוקה

היסטוריונים של הציונות בארץ ומחוצה לה לא מיהרו לאמץ קו חקירה אנטי־טלאולוגי מהסוג שאימץ דווג'י כאשר חקר את הגנאלוגיה של פקיסטן. קל יותר לראות את מדינת הלאום שהוקמה ב־1948 כהתגשמותו ההגיונית של הרעיון הציוני, או אפילו כמיצוי ההיסטוריה היהודית כולה. אך זו קריאה מניפולטיבית ובמידה רבה גם מסולפת. היא מתעלמת באופן מגמתי מהסיטואציות האזוריות והבין־לאומיות שהיוצרותן בתום מלחמת העולם השנייה אפשרה את "הגשמתו" של רעיון זה. גרוע מכך, קריאה זו מתעלמת מכתביהם של מנהיגים ציוניים מרכזיים. ישראל קולת, היסטוריון ממסדי שקשה להאשימו בנטיות פוסט־ציוניות כלשהן, נאלץ להודות כי לא ניתן להצביע על רציפות רעיונית המחברת במישרין בין הרהורי הרצל ב־1897 לבין הצהרת העצמאות ב־1948. לדבריו, "ניתן לומר כי תפיסת המדינה כערך עליון, כהתגלמות ישותו המוסרית של הפרט המתעלה מעל נטיותיו הטבעיות, נודע לה מקום שולי בציונות המתהווה" (קולת 2008, 6). אין בכוונתי לטעון שמושג מדינת הלאום העצמאית נעדר מן המחשבה הציונית. אולם פעילים כדוגמת מקס בודנהיימר — ממנהיגי ציונות גרמניה, שהכריז בגאון בקונגרס הציוני הראשון כי הביטוי הנעלה ביותר של ה־Nation הוא התארגנות כ־Staat — היו קולות בודדים בקרב הציונות. מאחר שהיא לאומיות של מיעוט, לא הזדרזו ראשי הציונות לאמץ את רעיון המדינה המרכז־אירופי והעדיפו מונחים רב־משמעיים כגון "בית לאומי" או "קהילייה יהודית" כדי להגדיר את מטרתם וכנקודת מוצא לכל משא ומתן פוליטי. עד שלהי שנות הארבעים היה זה גם צעד נכון מבחינה טקטית: הניסיון לייסד מדינות לאום במרכזה של אירופה לא נתפס כבעל סיכויי הצלחה מסחררת, בעיקר לא מן הפרספקטיבה היהודית. במערכת היחסים הבין־לאומית שבתוכה פעלו מנהיגי הציונות — וכן גם מנהיגי התנועות הלאומיות של הודו ופקיסטן — היה סיכוי רב יותר להשיג הישגים פוליטיים ממשיים על ידי אימוץ נוסחאות פוליטיות שאינן מחייבות היפרדות לאומית מן האימפריה הרב־לאומית. המרת אידיאל הריבונות בזכות הגדרה עצמית מצומצמת, בחסות ובגיבוי אימפריאליים, נתפסה כנוסחה ציונית כשרה לחלוטין העולה בקנה אחד עם הצ'רטריום של הרצל. לאור כל זאת, לא מפתיע שבניגוד למנהיגים הינדים, שהעזו להשתעשע מסוף שנות העשרים ואילך בתפיסה זו או אחרת של עצמאות (Bose and Jalal 2004, chaps. 12–13), מנהיגי המיעוט המוסלמי בהודו ומנהיגי הציבור היהודי במנדט היססו לבטא קריאות מפורשות

להקמת מדינות לאום עצמאיות. התבטאויות כאלה אמנם נשמעו, אך היו מעטות וחלושות, ולא היו חלק מהשיח הפוליטי הנורמטיבי עד שנות מלחמת העולם השנייה. וכך, כשם שהתנועה הציונית חסתה בצלם של מונחים מעורפלים במכוון כגון "בית לאומי" (הצהרת בלפור) לפחות עד תוכנית בילטמור ב-1942, כך נמנעה הליגה המוסלמית מלדרוש את הקמתן של מדינות עצמאיות עד הצהרת לאהור ב-1940. ייתכן שההתפתחויות המקבילות בראג' הבריטי ובפלשתינה-א"י היו מפתיעות, אך לא מקריות. מבחינה זו דברי ימיהן של שתי התנועות חדרלו להיות סיפור של "המדינה שבדרך", ונעשו סיפור מורכב ובלתי ליניארי שבמרכזו עומד פרדוקס הלאומיות האנטי-לאומנית.

ניסוח בהיר של עמדה זו בקרב הציונים נמצא במאמריו של חיים ארלוזורוב, ילד הפלא של המחלקה המדינית של הסוכנות, אשר שימש מעין שר חוץ לא רשמי של התנועה. למרות חילוניותה המוצהרת, הלאומיות היהודית העולה מכתביו של ארלוזורוב עוגנה לא אחת בהנחות דומות לאלה שזיהה דווג'י אצל אבות האומה הפקיסטנית. "התנועה הלאומית של היהודים, הריהי מה שקוראים 'לאומיות של רעב', ואין שום קשר בינה ובין כל מיני 'לאומיות' שונים ומשונים וכל מיני שוביניזם ואימפריאליזם המסתפחים על הרעיון הלאומי" (ארלוזורוב 1934, ה, 58), כתב ארלוזורוב ב-1927, במלאות עשור להצהרת בלפור. "אין כל קשר בכלל בין הלאומיות העברית ובין איזו לאומיות של שלטון" (שם), טען בתוקף. בהיותה לאומיות של מיעוט עשוק ונרדף, הציונות שונה בתכלית מלאומיותם של מרבית העמים שזכו בעצמאות עם התפרקות האימפריה העות'מאנית, האימפריה הרוסית והאימפריה האוסטרו-הונגרית. בלבה של הציונות עומדת השאיפה ליצור רוב יהודי המתיישב ב"ארץ-אם" אשר "תוכל לחדש את ימי הלאום כקדם ושתוכל לשמש קרקע לשמירת האופי היהודי ולהתפתחותו בחרות וכיצירה" (שם). כמילים אחרות, הציונות סימנה עבורו את הלאומיות הבלתי מדינתית, לא את הממלכתיות ואת הריבונות: "מכיון שהתנועה הלאומית היהודית, שהיתה מכוונת לבנין ארץ-ישראל, נמצאת במצב אוביקטיבי שונה ביסודו ממצב התנועות הלאומיות של כל יתר העמים — שהרי אי-אפשר היה להשיג את מטרתה על-ידי מהפכה פוליטית ועל-ידי אקט של הכרזה, אלא על-ידי מפעל התיישבותי ממושך — אי-אפשר היה שתגיע למחוז חפצה בעקבות קוניונקטורה פוליטית, אפילו בהתאמצות כל הכוחות" (שם, 60).

למסקנה זו הגיע ארלוזורוב על סמך ניתוח מקורי של הסדר העולמי והכלכלי החדש שהתגבש לאחר מלחמת העולם הראשונה. בלב סדר זה, טען, עמדה סתירה בסיסית: מהלך יצירת המדינות הלאומיות של העמים המדוכאים לשעבר הכין את הקרקע לעלייתן של מעצמות כלכליות על-אזוריות — ארצות הברית, חבר הלאומים הבריטי וברית המועצות — שלא היו אלא אימפריות מסוג חדש. "מבחינה כללית פרוש הדבר: נסיגה מוחלטת של הלאומיות הכללית משטח התנועה הלוחמת לשטח ההתפתחות הממלכתית. [...] ליטא, פולין והונגריה הסתגרו — ועל הבמה הופיעו היחידות הגדולות העל-לאומיות' בבחינת מעצמות כלכליות ממשיות" (שם). בתסריט שראה ארלוזורוב לנגד עיניו, מסגרות על-לאומיות ופרדוקסיביות הן פני העתיד, ולא המדינה האתנולוגית הננסית המתגאה בדגל, המנון וצבא.

לא היה זה חזון דיסטופי מבחינתו. ההימנעות מהכרזה חד-צדדית על עצמאות הניחה מקום לשפע של הרכבות פוליטיות וסכמות חוקתיות אפשריות, לרבות התמזגות מסוג זה או אחר בחבר הלאומים הבריטי. "אנגלי בן זמננו", הסביר, "למרות כל הקושי העובר על האימפריה הבריטית – מרגיש את עצמו כאבר אחד בגוף מדיני כביר, המרוכז על ידי ענינים כלכליים ותרבותיים גדולים, והוא מציג במקצת מתוך חמלה מול הפוליטיקה האימפריאלית הזאת את פעולת המדינות הלאומיות הקטנות" (שם). אם כן, לדידו עתיד הלאום היהודי עמד בסימן ההתחברות אל אותו גוף מדיני כביר.

משיכה זו אל איריאלים של אוטונומיה או ממשל עצמי יהודי במסגרת פדרטיבית-אימפריאלית, אשר לא אחת נמהלה במנה הגונה של אנגלופיליה ו"תשוקה קולוניאלית", ניתן למצוא גם בקרב מחננות אחרים בתנועה הציונית. העשור השני למנדט (1927–1937) – עשור שנפתח בהצעתו של איש מפלגת הלייבור ג'וזיאה (יאשיה) וודג'ווד להקים בפלשתינה דומיניון יהודי בחסות בריטית (Wedgwood 1928) והסתיים בהצעת החלוקה של ועדת פיל – תחם את תקופת השיא של מסורת חשיבה זו. וכך, לעומת שמואל אוסישקין, ששמר על גישה "כבדהו וחשדהו" ביחס להצעות שמקורן בלונדון, אימץ זאב ז'בוטינסקי את רעיון הדומיניון השביעי בהתלהבות והעניק לו ב-1928 גושפנקה כשהפכו לחלק ממצע התנועה הרוויזיוניסטית (ז'בוטינסקי 1940, 182–189; 1986, 182–187). וייצמן, יריבו האידאולוגי, הקפיד אף הוא שלא להשתמש בשם המפורש "מדינה" עד 1937, ומקורביו, ובהם לואיס ב' נמייר, מזכירה הפוליטי של הסוכנות ב-1929, לא הסתירו את העובדה שהם ראו בסוג זה או אחר של התמזגות בחבר הלאומים הבריטי חזון שיש לקדם באופן פעיל. בנסיבות אלה עבודת ההכנה התיאורטית לקראת התמזגות אפשרית לתוך האימפריה הפכה לצורך דחוף. וכך, בשעה שארלוזורוב הקדיש את זמנו לתרגום לעברית של ספר פרו-אימפריאלי מובהק שסקר את תולדות האימפריה הבריטית (ויליאמס 1930) ולחיבור "תולדות ההתיישבות בעולם", מונוגרפיה שאפתנית שמעולם לא הושלמה ועסקה בניתוח הקולוניאליזם המודרני (ארלוזורוב 1934, ד), עסק אוסישקין, בנו של המנהיג הציוני שקיבל את הכשרתו המשפטית בקיימברידג', בחקר המשפט החוקתי ושיטות השלטון באימפריה (אוסישקין 1927; 1937). רעיונות אלה לא התפתחו בריק. אדרבה, בשנים אלה הפך רעיון הדומיניון לציר המרכזי שסביבו התנהלה הפוליטיקה ההינדו-בריטית. למשל, וודג'ווד וחבריו זיהו קשר הדוק בין מגמות ההיפתחות במזרח התיכון ובשאר חבלי האימפריה. בנאומו בוועידת השולחן העגול בהודו (Indian Round Table Conference) ב-1930 הפציר גנדהי בכריטים להפוך את הראג' הבריטי לדומיניון שיעניק למיליוני הודים אזרחות, והכריז בגאון: "בימים עברו התגאיתי בכך שהייתי ונקראתי נתין בריטי. כבר לפני שנים רבות חדלתי לקרוא לעצמי נתין בריטי. הייתי מעדיף הרבה יותר להיקרא 'מורד' מאשר נתין. אולם שאפתי בעבר ועודני שואף להיות אזרח. לא אזרח האימפריה, אלא אזרח העמים [הבריטי]".¹⁴

Indian Round Table Conference, 12.11.1930–19.1.1931 (Sub-Committees' Reports; Conference Resolution; and Prime Minister's Statement), London: H.M. Stationery Office, Cmd. 3772, p. 45

במילים אחרות, הדומיניון סיפק את הנוסחה הפדרלית-אימפריאלית האולטימטיבית: אזרחות מלאה וממשל עצמי ללא עצמאות מלאה. אף שלא צלח בסופו של דבר, החיפוש אחר מסגרת פוליטית גמישה, שמאפשרת זהות לאומית נבדלת שאינה ממוטטת את המסגרת האימפריאלית מחד גיסא ואינה מאמצת את המודל המרכז-אירופי של מדינת הלאום מאידך גיסא, אינו קוריוז היסטורי שכל מטרתו להעלות את השאלה "מה היה אילו?". ניסיונות אלה חושפים את מבנה העומק של התנועות הלאומיות הללו – תנועות ששגשגו על רקע נסיבות היסטוריות ייחודיות שנוצרו לאחר 1918, בעת שהאימפריה הבריטית, שהגיעה לשיא כוחה, חיפשה דרך להכיל בתוכה קבוצות לאומיות שאך החלו להשתמש במונחי המפתח של הדיפלומטיה החדשה, כגון הזכות להגדרה עצמית והממשל העצמי. בדלנות או היפרדות לאומית מן האימפריה הרב-לאומית לא הייתה הטקטיקה המועדפת במצב פוליטי ייחודי זה. ההסדרים האימפריאליים בהודו ובשאר חבלי חבר העמים הבריטי היו רק אחד ממקורות ההשראה של חזונות אלה. לא אחת הם נתפסו כעולים בקנה אחד עם הפדרליזם האוסטרי של אוטו באואר וקרל רנר (Nimni 2005); אחרים ראו לנגד עיניהם את שיטת הקנטונים של שווייץ; ועבור רבים השתלבו תוכניות אלה ואחרות באופן אורגני במסורות חשיבה אוטונומיסטיות שמקורן בשמעון דובנוב ובפולקיזם המזרח-אירופי.¹⁵ הנטייה האוטומטית של רבים מאתנו לסמן את הדו-לאומיות כחלופה העיקרית לאטטיזם הגס של מדינת הלאום נוטה לטשטש את האופק הפדרטיבי-אימפריאלי הזה. לאמיתו של דבר מדובר בשתי תיאוריות פוליטיות שונות בתכלית. הדו-לאומיות מניחה את קיומו של מנגנון מדינתי אחד ויחיד ומבקשת (בניגוד לתיאוריות חלוקה) לבסס סמכות ריבונות אחת על פני האזור הגיאוגרפי שעליו משתרעת המדינה. לעומת זאת, הסדרים פדרטיביים מחלקים את הסמכות השלטונית בין יחידות משנה שונות, וכך יוצרים מנגנון היברידי המשלב יסודות של שלטון משותף ושלטון עצמי. טעות שכיחה היא לזהות את קבוצת "ברית שלום" באופן בלעדי עם הרעיון הדו-לאומי. המעיין בגיליונות הראשונים של שאיפותינו, כתב העת של קבוצת האינטלקטואלים הירושלמית הזעירה אך הבולטת הזו, ימצא בהם דיון ער במגוון רב של חלופות פוליטיות ובכלל זה באפשרות הפדרטיבית על תצורותיה וביטוייה המגוונים. ב-1927 פרסם הירחון מאמר מלומד מאת יוסף לוריא על אודות "הזכויות הלאומיות בשווייץ, בפנילנד ובא"י" (לוריא 1927), וכן מסה פרוגרמטית מאת הנס כהן, אשר ראה בחוזה ה"מושלמי-הינדוסי" (מוסלמי-הינדי; כהן 1927, לא) שנכלל בחוק ממשלת הודו משנת 1925 (Commonwealth of India Bill) את

15 הפניית תשומת הלב המחקרית בשנים האחרונות אל תיאוריות פוליטיות שדימטרי שומסקי כינה "התפיסות האוטונומיסטיות ה'צנועות' של ההגדרה העצמית הלאומית" (שומסקי 2002, 225) ואחרים הגדירו "לאומיות תפוצה" מחזקת את הרושם הזה. במסגרת מאמר זה לא אוכל לסקור ספרות ענפה זו. דיון מבואי וכיווני מחשבה עיקריים מוצגים אצל סיימון רבינוביץ (Rabinovitch 2012). ראוי לציין עם זאת כי למרות שצף קצף מחקרי זה, רוב החוקרים נוטים לחפש את המקורות לרעיונות אלה בהקשר של מזרח אירופה ומרכזה, ומתעלמים כמעט לחלוטין מההקשר הבריטי ומאוצר המילים של הליברליזם האימפריאלי.

הבסיס לסרטוט עתידה הפוליטי של הארץ. מרכז הכובד הפוליטי, דרש כהן, יוסט מהמשל המרכזי אל העיריות המקומיות — אלה ישמשו מרכזים אוטונומיים בעלי צביון לאומי, "כשם שזה היה נהוג לפני המלחמה בבוקובינה ובמורביה" (שם, לו). באביב 1931 עסקו חברי "ברית שלום" בהצעותיו של מוחמד רושאן אח'טר, מוסלמי-הודי בוגר אוקספורד שהגיע ארצה כדי לשמש בתפקיד עורך המהדורה האנגלית של פלסטין (Falastin), העיתון הערבי הבולט ביותר בפלשתינה המנדטורית. אח'טר קרא להקמת פדרציה ערבית שבתוכה אוטונומיה יהודית, מעין "ארצות הברית של ערב, כמו שכעת חושבים על ארצות הברית של הודו" (אח'טר 1931, 17). במקרה זה החיפוש אחר מתווה פדרליסטי במודל הודי היה אמור לספק את הבסיס לדיאלוג יהודי-ערבי. עיסוק דומה בתוכניות קנטוניזציה, מדווח דוד בן-גוריון בזיכרונותיו, עמד במרכזה של סדרת פגישות חשאיות שקיים בשנים 1934–1935 עם משה שרת תחת עץ האלון העתיק בביתו של מוסא אל-עלמי (בן-גוריון 1967).

במקרה של פלשתינה-א", תקוות פוליטיות אלה ואחרות נותרו בחזקת סכמות ראשוניות הדורשות פיתוח נוסף. אך המכנה המשותף למתווים אלה היה ברור: מערך מבוזר של קבוצות לאומיות אוטונומיות, פוליטיקה הצומחת מלמטה למעלה בהתערבות מינימלית של השלטון המרכזי, ללא כל צורך לממש את הלאומיות דרך הקמת מדינה. כלומר, לפנינו תפיסה פדרטיבית המבקשת לחזק מגמות צנטריפטליות של דו-קיום כמשקל נגד לפלגנות צנטריפוגלית. קווי הדמיון שבין הסכמה הבלתי מדינתית של פוליטיקה ואזרחות הצומחות מלמטה שהציע כהן לבין האוטופיה של "סווארג' [מילולית: ממשל עצמי] הכפר" של גנדהי, שראה בכל כפר רפובליקה בזעיר אנפין, אינם מקריים. ככל הידוע לא נוצר ערוץ תקשורת ישיר בין כהן לגנדהי. הדמיון שאנו מזהים כאן הוא תוצר של אופק ציפיות המשותף לשניהם. את קווי המתאר ליצירתיות תיאורטית זו סיפקה האימפריה, אך מרחב התמרון שהיא הציעה היה רחב לאין ערוך מזה שהציעו מדינות הלאום. דומה שבחירתו של ריכרד קבנר — מייסדו של החוג להיסטוריה באוניברסיטה העברית וחבר אגודת "איחוד", שחבריה צידדו ברעיונות פדרטיביים וקונפדרטיביים — להקדיש את מחקריו האחרונים לחקר שינוי המובן של המונח "אימפריה" נבטה על קרקע דומה. תנועות לאומניות בדלניות נתפסו בעיניו כרעה החולה של העת החדשה המאוחרת ואילו האימפריה שהצליחה להכילן סימלה את הסדר העולמי הרצוי. היא הייתה כלי שרת לגיבוש האומה ולא מחסום לגיבושה, ובה בעת היא סיפקה תבנית חוקתית ליברלית להסדרת היחסים בין קבוצות לאומיות שונות. את מחקריו בנושא השלים קבנר בשלהי שנות החמישים בגלות (באוניברסיטת אוקספורד) לאחר משבר סואץ, שסימל את הסתלקותה הסופית של האימפריה הבריטית מן המרחב (Koebner 1961; Koebner and Schmidt 1965). עד אז הומר ארמון החלומות הפדרטיבי ברעיון חדש — חלוקה למדינות לאום ומחיקת בעיית המיעוטים באמצעות יצירת מרחבים אתניים מופרדים.

יהיה קשה לטעון שאנו מבינים עד תומו את אוצר המילים ששימש דמויות היסטוריות אלה כדי לרמיין סדר מקומי ועולמי חדש. הלקסיקון הפוליטי של העולם שלאחר ועידת ורסאי כלל אין-ספור מונחים חדשים כגון שלטון עצמי אחראי, בית לאומי, מנדט, דומיניון,

Trusteeship, Commonwealth ואפילו עצמאות. מונחים אלה נפוצו במרחב האימפריאלי והיוו שפה משותפת שאפשרה ללאומנים הינדים, פקיסטנים ויהודים להבין את אלה. בתהליכי הדה־קולוניזציה שינו מונחים אלה את משמעותם או נשכחו כליל — אולם עם זאת, אל לנו להניח שהלינגווא פרנקה האימפריאלית הייתה מערכת סגורה של אותות וסמלים שלא דרשה ביאור ופרשנות. ההפך הוא הנכון. עמימות מושגית הייתה שם המשחק בקולוניאליזם בתקופת בין המלחמות. אוצר מילים חדש זה שימש היטב את השחקנים השונים: הוא עזר לפייס את הנתינים הקולוניאליים באמצעים רטוריים וסימבוליים, אך הוא נותר אפקטיבי דווקא משום שהדיפלומטים והפוליטיקאים, הקולוניאליסטים ומנהיגי התנועות הלאומיות כאחד, נמנעו מלפרוס את תוכניותיהם לעתיד בפרטי פרטים, מלהתחייב באשר לצורה המדויקת של אותן שלטון עצמי — חלק מהקהילייה או בית לאומי — ובאשר ללוח הזמנים להשגת עצמאות מדינית מלאה. מוחמד עלי ג'ינה היה רקדן מחונן בנשף זה: האדם המזוהה יותר מכול עם תיאוריית שתי האומות — שלפיה הודו היא מולדתם של שני עמים שונים, ההינדים והמוסלמים ההודים — מעולם לא הסביר מה תהיה תצורתה הפוליטית המדויקת של אותה פקיסטן נכספת. הוא כלל לא ראה לנגד עיניו מדינת לאום עצמאית, אלא שאף לשמר אוטונומיה מוסלמית בתוך מסגרת פדרטיבית ובחסות אימפריאלית (Jalal 1994). וייצמן וארלוזורוב ניחנו ביכולת דומה, וכך עלה בידם להפוך את הערפל הפוליטי למעלה ולא למכשלה. "מי שרוצה כאן להכניס את המטרה הסופית אל מכבש נוסחה — עלול להזיק לציוניות ולא להועיל", הצהיר ארלוזורוב (ארלוזורוב 1934, ו, 73).

מה הייתה אותה "מטרה סופית" — מדינת הלאום או הדומיניון? העצמאות המדינית או הממשל העצמי המוגבל במסגרת פדרציה? האם אנו מבינים את משמעותם של המושגים הפוליטיים באופן שאליו התכוונו בעת ההיא? דומה כי שכחנו שעבור בני התקופה המונח "עצמאות" — כפי שעולה מזיכרונותיו של איתמר בן־אב"י, הטוען לבעלות על המילה — כלל לא ציין אי־תלות. עצמאות, הסביר בן־אב"י, היא המקבילה העברית שהמציא למילה אוטונומיה (בן־אב"י 1961, 195). הבחנה זו טושטשה והועלמה כאשר מדינת הלאום הפכה לאקסיומה שאין מערערים עליה. טרם פיתחנו היסטוריה דיפלומטית ואינטלקטואלית הרגישה לעמימותם של מושגי הליבה של הפוליטיקה הבין־מלחמתית, היסטוריה שתספק תיאור גדוש של נשף המסכות הפוליטי של התקופה שאליו הוזמנו נציגי האימפריות והמנהיגים הלאומיים. היה זה נשף שבו מגלים טפח ומכסים טפחיים, רוקדים צעד אחד לפנים רק כדי להוסיף לו מיד שני צעדים לאחור. בשיח הפוליטי רווי הפרנויה של ישראל של 2015, שחזור שפה זו כמוהו כערעור על עליונות המדינה. סוג זה של היסטוריה מושגית (Begriffsgeschichte) מתברר כבעל פוטנציאל חתרני.

יתומי האימפריה: ריבונות והפרדה

אימפריה במנוסה המזדכה בחטף על נכסיה משאירה אחריה ריק מסוכן. החלוקות הטריטוריאליות בהודו ובפלשתינה בשנים 1947–1948 הוצאו אל הפועל — בבחינת פרקטיקה פוליטית — עם הסתלקות האימפריה. אך תיאוריית החלוקה לא נולדה עם התפרקות האימפריה הבריטית. כשנהגתה עשור קודם לכן ופורסמה ברוח ועדת פיל ב־1937, היא הייתה מעוגנת במסורת חשיבה אימפריאלית־פדרליסטית. ולמרות המרד הערבי, היא ביטאה את הביטחון האדיר של האינטלקטואלים הנמרצים של ה"צ'טהאם האוס" ביכולתה של האימפריה — בתצורתה האלסטית החדשה כחבר לאומים — להכיל בתוכה תנועות לאום יריבות. הסיסמה האימפריאלית "גיוון בתוך איחוד" (diversity within unity) הוסיפה לעמוד לנגד עיניו של הפרופסור להיסטוריה קולוניאלית רג'ינלד קופלנד, איש המפתח בוועדת פיל: ארכיטקטורה פוליטית נבונה, כך סבר, תצליח לעמעם את האיבה הלאומנית בשני הצדדים ולהמירה בטווח הארוך בשיתוף פעולה פורה. נוסחה אימפריאלית זו אמנם הכירה בקיומן של שתי קבוצות לאומיות, אך הציעה לשמר את החסות הבריטית של שתי המדינות העתידיות לתקופת מעבר שמשכה לא נקבע, ולהשאיר את ענייני החוץ והביטחון של שתי המדינות בפיקוח בריטי, כמו בשיטה הנהוגה בדומיניונים. תיחום גיאופוליטי של הקבוצות הלאומיות בפלשתינה נועד לאפשר לאימפריה להכיל סכסוכים לאומיים אלה והיה אמצעי ולא מטרה. זאת ועוד, קופלנד סבר שהחלוקה תיצור תנאים שיאפשרו לנטוע מחדש בלב שני הצדדים את האמונה ברצון הטוב של הצד האחר, אמונה שבזכותה יוכלו להמיר בבוא היום את החיים במדינות ננסיות בחיים משותפים במסגרת פדרטיבית.¹⁶ הוא האמין, בלב אוונגליסטי שלם, שבסופו של דבר יצליחו שני העמים להתגבר על לאומנותם, ושמשי גדולה תזרח מעל כל המקומות האלה, כאלו היו ילדים שסרחו וחזרו למוטב. היה זה ניסוי נועז, אולם הוא עלה בקנה אחד עם מסורת החשיבה של האימפריאליזם הליברלי כפי שקופלנד הבינה.

ובה בעת, קשה לבטל במחי יד את חדשנותה של תיאוריה זו, משום שבניגוד לטכניקות הפרד ומשול אימפריאליות ופרקטיקות מוכרות של סרטוט גבולות לצורכי חלוקה אדמיניסטרטיבית, תיאוריית החלוקה של קופלנד וחבריו הציעה עסקת חבילה חדשנית שכללה כמה רעיונות ששולבו יחדיו. ראשית, תיאוריה זו אימצה את הנחת היסוד הווילסוניאנית של 1918, שלפיה ממשל עצמי דמוקרטי מחייב הבחנה ברורה בין מיעוט לרוב, ואם ניתן — יש ליצור מצב של קיבוץ אזרחים הומוגני. באופן פרדוקסלי, שאיפה זו לאקסקלוסיביות דמוגרפית היא שחייבה הגבלה עצמית גיאוגרפית. שנית, לצד הטריטוריאליזציה של הסכסוך שהתבטאה בסרטוט

16 דוח ועדת פיל רומז לכך בעקיפין. עם זאת, מאמר פרוגרמטי של קופלנד וחברי הוועדה האחרים, שציידו בפתרון פדרלי לבעיית פלשתינה, ביטא רעיון זה במפורש (Coupland et al. 1939), וכך גם ספרו האחרון של קופלנד, שתיאר בצבעים הרואיים את האיחוד של בריטניה הגדולה כסינרגיה של הלאומיות הוולשית, הסקוטית והאנגלית (Coupland 1954).

גבולות על מפה, התיאוריה כללה גם המשגה חדשה של הסכסוך בפלשתינה-א"י: מעתה הוא הוגדר בפה מלא כסכסוך בין לאומים בעלי אינטרסים סותרים ולא כמתח עדתי, דתי או קהילתי. ההמשגה החדשה כללה גם שימוש מפורש במונח מדינת לאום (להבדיל מאוטונומיה, דומיניון ותצורות פוליטיות אחרות). הצורך בחילופי אוכלוסין נגזר מהשילוב של הנחות אלה. השפה המטפורית שבה עשה קופלנדר שימוש תדיר הייתה רוויה בדימויים תרפויטיים, בהם כאלה שתיארו את החלוקה כניתוח רפואי קשה אך הכרחי.¹⁷ ואף על פי כן, קל להבין מדוע מתכנניה של עסקת החבילה ראו בה פתרון ליברלי והוגן. שתי מדינות הלאום הדמוקרטיות היו אמורות לפעול בחסותה של בריטניה, מגלמת החוק והסדר, והטרנספר שמימושה של חלוקה זו חייב לא נתפס כפרקטיקה א-ליברלית. אדרבה, רעיון זה זכה לגושפנקה רשמית של חבר הלאומים, בעיקר לאחר הצלחת הסכמי לוזאן (1923), שהציגו את העקירה של יותר ממיליון יוונים ויותר מחצי מיליון תורכים כסיפור הצלחה מסחרר.

מנהיגי הליגה המוסלמית ומפלגת הקונגרס בהודו עקבו אחר ההתפתחויות והפולמוסים בפלשתינה-א"י בדריכות ובחשש (Chester [forthcoming]): הצלחת הניתוח הניסיוני בפלשתינה, כך הסכימו כולם, תיצור תקדים, מודל שעתידי להתממש באסיה. קופלנדר, שמינויו הקולוניאלי הבא הציבו במשלחת השר קריפס להודו ב-1942, התריע כי התנאים הדמוגרפיים בהודו וממדיה הגיאוגרפיים אינם מאפשרים יישום זהה של הנוסחה הארץ-ישראלית, אולם אזהרתו נפלה על אוזניים ערלות. חמש שנים לאחר מכן כ-20 מיליון איש, 12 מיליון מתוכם בפנג'אב, נעקרו ממקומם כדי שהחלוקה בין הודו לפקיסטן תהפוך מרעיון למציאות. באותה שעה העלתה ממשלת בריטניה את בעיית ארץ-ישראל לפני האו"ם והמשוואה התהפכה: הודו הייתה שדה הניסוי הגדול ופלשתינה — הזירה הבאה בתור.

למרות הסתלקות האימפריה, אקט החלוקה ויצירת מדינות הלאום לא פוגגו את הקשר בין המרחבים. החשיבה האנלוגית פשוט הועתקה ממישור השחקנים ההיסטוריים הבודדים והמנהיגים הלאומיים למישור המוסדות הביורוקרטיים, ובראש ובראשונה אל המוסד הביורוקרטי השרוי במשבר משילות מרגע לידתו — המדינה. בהודו, בפקיסטן ובישראל הוטלה על ארגון זה המשימה להפוך את החלוקה מתיאוריה לפרקטיקה בזמן קצר, לייצר בבהילות מערך שלם של מוסדות חקיקה, אכיפה ושליטה המגדירים את גבולות האזרחות ואת גבולות הטריטוריה. מיהם המשפטנים והפקידים של המדינות הצעירות אם לא טכנאים הנדרשים לפתח כלים שלטוניים ומינהליים בחטף ובקוצר זמן? עליהם מוטלת המשימה לקבע את המושג ההיולי "אומה" במרחב ובחוק, להגדיר מי נכנס ומי יוצא, ובלשונו של קרל שמיט ותלמידיו — להבחין בין ידיד לאויב. "המעמדות המפוטטים" — סופרים ואינטלקטואלים, מנהיגים פוליטיים ודתיים העומדים במרכז מחקריהם של מופתי ושל דווג'י — לא היו בעלי תפקיד מפתח בטרנספורמציה זו. בתקופה נמרצת ובהולה זו, המושג המופשט לכאורה —

17 ליאו אמרי, אימפריאליסט בעל הכרה לאומית וידיד מובהק של התנועה הציונית, הציע ב-1947 דימוי נוסף, שהמשיל את החלוקה למשפט שלמה מדרני.

ריבונות — נפרט לאלפי פרקטיקות ארגוניות של מיון, ארגון וניהול שפותחו על ידי מערכת פקידים ממשלתית. לצד הפרקטיקה נוצרה שפה ארגונית חדשה ולה הגדרות וטקסונומיות מודרניות משלה: פליטים ונפקדים מול אזרחים ועולים, רכוש נטוש או מופקע מול אדמות מדינה ונכסי נפקדים, ממשל צבאי ותקנות חירום מול ממשל אזרחי.

היה זה רגע היסטורי מרתק, אך ספק אם היה אקט חד וחלק. בניית מוסדות, בין שמדובר בהנדסה חברתית קמעונית ובין שמדובר בתהליך ריכוזי מזורז, היא מבצע מורכב הנמשך זמן רב. מחקרה של וזירה זאמינדר על "החלוקה הארוכה" של תת־היבשת ההודית ממחיש זאת היטב (Zamindar 2007): לדידה החלוקה לא הייתה אירוע שכלל סדרה ארוכה אך סופית של מאורעות אלימים במספר מצומצם של חודשים דרמטיים בשלהי 1947, כי אם תהליך ממושך שהחל עוד קודם: הוא נפתח בשורת מאורעות דמים שנתפסו כחזרה גנרלית לקראת החלוקה, נמשך לאחר העקירה עם גיבוש אמצעי זיהוי חדשים ומשטר של היתרי תנועה במרחב, ומומש עם הקמתן של ועדות ממשלתיות ומנגנונים משפטיים כדוגמת האפוטרופוס לנכסי נפקדים. מנגנונים אלה נועדו לכאורה לסייע למגורשים ולפליטים אך בפועל יצרו מכניזם ביורוקרטי שאפשר רה־אורגניזציה של נכסים וטריטוריות, מכניזם שהפקידים משני הצדדים התייחסו אליו כמבטא סימטריה הוגנת. עד מהרה הוענקה לרשויות שיקום הפליטים שהוקמו משני צדי הגבול הסמכות להקצות רכוש למפונים אחרים. באופן זה נוצרה מערכת הסדרים משולבת שאפשרה, למשל, להשתמש בקרקע שהופקעה מסיקהים או הינדים שעזבו את פקיסטן כדי ליישב מחדש מפונים מוסלמים מהודו. כך, מראה זאמינדר, המנגנונים הביורוקרטיים שהוקמו כדי להגן על נכסי העקורים הם שקיבעו את החלוקה והפכו את שיבת הפליטים לבלתי אפשרית. מהלך זה ואחרים לא פתרו את הסכסוך ההינדי-מוסלמי. הביורוקרטיזציה רק הרחיבה את סכסוך הקהילות לכדי סכסוך בין־לאומי. יתרה מזו, ספק אם חלוקת הודו הגיעה אי פעם לכדי מיצוי. במחוזות רבים נמשכה שורה ארוכה של מעשי אלימות נגד הינדים עד שנות השישים. בהיעדר טרמינולוגיה מקומית ובהינתן עוצמתה של התפיסה האנלוגית הוגדרו האירועים עד מהרה כפוגרומים (Kamra 2000). הפיכת מזרח פקיסטן לבנגלדש ב־1971, אקט יצירתה של מדינה שלווה ברצח העם הבנגלי, הונחתה על ידי אידיאלים דומים של היפרדות אתנית כבסיס לסדר הבין־לאומי הרציונלי. טבח הסיקהים שהתחולל בעקבות ההתנקשות באינדירה גנדהי ב־1984 היה ביטוי מדמם נוסף לאותו רציונל, וגם כאן צף ועלה המושג פוגרום. הצורך להקיא מתוך גוף האומה את המיעוט הפנימי המסוכן עורר מחדש את הדיון בחלוקה שנעשתה ב־1947, נושא שנחשב כמעט לטאבו עד אותו שלב. האירועים האלימים היוו תזכורת לכך שהחלוקה נותרה תהליך פתוח, משימה שטרם הושלמה.

אחד המאפיינים המובהקים של המצב הפוסטקולוניאלי הוא העתקה של מנגנוני שלטון שהונהגו בקולוניות אל הדמוקרטיות החדשות, ואין להתפלא על כך: טכנאי בלחץ זמן אינו מנסה להמציא את הגלגל אלא לשעתק שיטות עבודה ומנגנונים קיימים. אולם לצד הירושה הקולוניאלית שהוענקה ליתומי האימפריה אנו מזהים מגמה חשובה לא פחות של למידה הדרת של המדינות החדשות זו מזו, במנותק מהריבון הקולוניאלי הנעלם. כפי שהראה סנדי קדר בעת

האחרונה (Kedar 2014), יצירתם של מנגנונים פוליטיים המעוגנים בחוק נכסי נפקדים, תש"י-1950 ובחוק רשות פיתוח (העברת נכסים), תש"י-1950 היא דוגמה מובהקת לתרגום או שעתוק של חקיקה שמקורה בפקיסטן ובהודו. אדריכל החקיקה, הקרטוגרף זלמן ליפשיץ (לימים ליה), עקב בדריכות אחר ההתפתחויות הפוליטיות בהודו ובפקיסטן וניתח ברקדקנות את התחיקה שליוותה אותן במסגרת תפקידו – יועץ ראש הממשלה ושר החוץ לענייני קרקעות וגבולות. בתזכיר שהגיש לדוד בן-גוריון במרץ 1949 טען ליפשיץ נחרצות כי מדינות אלה, המתמודדות עם דילמות פוליטיות דומות, יצרו את התקדימים המשפטיים העיקריים הצריכים להנחות את המחוקק הישראלי. בניגוד לחוק הבריטי המצומצם, שהגביל את יכולת המדינה להפקיע רכוש אויב לשעות חירום ומלחמה, תקדימים אלה יצרו מנגנונים אזרחיים לניהול ולפיתוח של קרקעות מופקעות. אהרן בן-שמש, יועצה המשפטי של קק"ל, הסכים עם הדוח וגיבה אותו, וכך עשה גם שר האוצר אליעזר קפלן במהלך הדיונים הסוערים בנדון במליאת הכנסת (שם). כידוע, באידיאולוגיה הרשמית של תנועת העבודה עוגן רעיון "הקרקע הלאומית" בהשקפת העולם הסוציאליסטית של מפלגות הפועלים. אולם דומה כי בפועל המנגנון המשפטי שהקנה למדינת ישראל את נכסיהם של מי שעזבו אותה לשטחיהן של מדינות עוינות ב-1948 היה מעוגן בטכנאות שמקורה בהשוואות דה-קולוניאליות עם תת-היבשת ההודית. המונח "שתלים משפטיים", השגור בפי המשפטנים, מבטא במקרה זה סחר ארוך טווח בין יתומי האימפריה בפרקטיקות משפטיות המאפשרות התנחלות והדרה אתנית.

בסיכומו של דבר, נראה שהחלוקה – כאן כמו שם – אינה עובדה מוגמרת אלא פרויקט בהתהוות מתמדת. חרף היעדר ראיות היסטוריות משכנעות שיאששו הנחה זו, התפיסה שהיפרדות, מניעת ערוב אתני ודתי, היא שתבטיח את השלום או לכל הפחות משטר יציב מוסיפה לעמוד בלב הקונסנזוס של המרכז המדומיין בישראל. וכשם שההיסטוריה הישראלית קשורה בטבורה לאתגר אי-החלוקה בין ישראל לפלסטין, כך דינמיקת ההפרדה מוסיפה לעצב את הפוליטיקה ההודית אף על פי שהחלוקה היא לכאורה פרק היסטורי שהושלם. אין ספק שעוצמתו של רעיון ההפרדה אינה קשורה למבחן התוצאה אלא טמונה בקשר ההדוק שלו לנרטיבים רבי עוצמה, לזיכרון לאומי ולפחדים קמאיים מפני מיעוטים, וכן בחולשה המובנית של החשיבה הדמוקרטית בעידן שלאחר וילסון, חשיבה המתקשה לדמיין מדינת חוק וסדר מתוקנת שאינה מבוססת על רוב דמוגרפי מובהק (המוגדר במושגים אתנו-לאומיים ודתיים). מושג הגבול, שלכאורה היה אמור להיות הציר שסביבו מתארגנת המדינה הבת-רחלוקתית, נותר מעומעם וגמיש. חרף ממדיה הזעירים, מלחמות הגבול של ישראל הצעירה יצרו בקרב תושביה תחושה של ספר יותר מאשר תחושת גבול ברור ובלתי חדיר, וכיבוש חבל עזה והגדה המערבית ב-1967 הפך את שאלת תיחומה הגיאופוליטי של המדינה לסוגיה פתוחה. המלחמה בקשמיר, מאבקי הגבולות וההיסטוריה המורכבת של מזרח פקיסטן (בנגלדש) מעידים אף הם שקווי המתאר של הגוף הגיאוגרפי (geo-body) של המדינות החדשות שנוצרו בתת-היבשת על חורבות הראג' הבריטי אינם חקוקים בסלע. בסופו של דבר, את אשליית היציבות והזהות הקולקטיבית שקו הגבול היה אמור לייצר עבור המדינות החדשות מספקים מספרי הסיפורים

ההיסטוריים, ובייחוד אלה המצמידים את רעיון החלוקה לרגע לידת המדינה. זה נרטיב דרמטי אך גם מנחם, שכן ענני המלחמה הופכים קודרים פחות כשמתארים אותם כצירי לידה. אך מעל לכול זהו נרטיב המבטיח הזדככות עתידית, לכשתושלם משימת בניין האומה והמדינה. לצד הביורוקרטיזציה של ההפרדה, השימור והשכלול של מנגנוני שליטה באוכלוסייה ובמרחב שסועים נשענים על נרטיבים היסטוריים מסוג זה. אך לנרטיבים אלה יש משמעות אירונית מאוד, שכן באופן זה המדינה, בדומה לחלוקה, מפסיקה להיות עובדה סופית ומוגמרת. היא הופכת לפרויקט בהתהוות, למערכת הנתונה בתהליך תמידי של מיסוד והסדרה. במובן זה המדינה היא מעין מתבגר נצחי. הן פה הן שם, המדינה הופכת למאוימת הנצחית.

תם ולא נשלם: "הכתמת" העבר

לפני כעשור, במאי 2005, בשעה שהוויכוחים הסוערים על אודות ההתנתקות מעזה הגיעו לטונים גבוהים וירושלים כולה נצבעה בכתום, ביקרה במשכן הכנסת בירושלים משלחת של חברי פרלמנט הודים מהמפלגה העממית ההודית, הבהארטיה ג'נאטה (Bharatiya Janata, ובראשי תיבות BJP), שהייתה באותה עת מפלגת האופוזיציה הראשית. על פי הדיווחים בתקשורת בארץ, הנציגים ההודים לבשו לצווארם צעיפים בצבע המפלגה — כתום זעפרן, צבעו של פרח הכרום הבשום שמוצאו בחבל קשמיר. פריט לבוש זה גרם עד מהרה לתקרית דיפלומטית מביכה, שכן סדרני הכנסת, שקיבלו הוראה מפורשת למנוע את כניסתם של חומרי תעמולה של מתנגדי ההתנתקות, מנעו את כניסתם של האורחים הנכבדים מהודו. במהדרות החדשות של אותו יום דווח כי יושב ראש הכנסת התקשר לשגריר הודו בישראל כדי להתנצל באופן רשמי על התקרית. ידיד שהאזין עמי לידיעה ברדיו הפטיר כי מעתה מתנגדי ההתנתקות יוכלו להדפיס שלטי מחאה שבהם תופיע לצד הסיסמה "יהודי לא מגרש יהודי" גם הקריאה המעודכנת "יהודי לא מגרש הודי". "הרי כל מה שצריך הוא למחוק את האות הקטנה ביותר באלפבית העברי", סיכם.

באותה עת הניסיון למצוא קשר כלשהו בין המתרחש במקומותינו לבין הפוליטיקה הפתלתלה של תת-היבשת ההודית נשמע לי כרעיון עוועים. הרי ברור לכול כי מאחורי אותה יו"ד קטנה מסתתר מרחב גיאוגרפי עצום המפריד בין שתי מסורות היסטוריות שונות בתכלית. עם מגמות השינוי בפוליטיקה ההודית, שהגיעו לשיאן באפריל 2014 עם המהפך האלקטורלי שהעלה לשלטון את נַרְנְדְרָה מוֹדִי, זכתה האנלוגיה בין הודו לישראל לעדנה מחודשת. מפלגת הקונגרס ההודית, כמו מפא"י ההיסטורית, נתפסה במשך שנים רבות כמפלגת שלטון טבעית, אך כוחה כורסם בהתמדה וכיום, עם ניצחון הבהארטיה ג'נאטה, היא קרובה לכיליון. העיתונאי יואב קרני, המתגורר בניו דלהי, ציין לא מזמן כי הכרונולוגיה המקבילה של שתי מפלגות האומה היסטוריות כמו לקוחה מספרי נומרולוגיה: שתי המפלגות עלו לגדולה בראשית שנות השלושים וניהלו את המשא והמתן שהפך למאבק מול הבריטים, הן שהכריזו עצמאות ב-1947 ו-1948, ושתיהן החזיקו בשלטון ברצף עד לאותה שנה בדיוק — 1977. נציגיהן חזרו לשלטון ב-1992 (והיא גם השנה שבה התחממו היחסים הדיפלומטיים בין הרפובליקה

הפדרלית היהודית למדינת ישראל) ואיברו אותו שוב ב־1996 (קרני 2015). הסדר הפוליטי הישן שמפלגות אלה ייצגו נעלם כלא היה, ותחושת מיאוס פופולרית דומה כלפי הקבוצות החברתיות האקסקלוסיביות שעיצבו את דמותן של מפלגות אלה (שלושה מראשי הממשלה של מפלגת הקונגרס בהודו היו בני משפחה אחת) קיבלה ביטוי בקלפיות של שתי המדינות. הגיעה אפוא העת לשוב להודו. לא אל הודו כמעוז של אחרות אקזוטית אלא אל הראג' הבריטי בהודו, שהדמיון שלו לפלשת'נה-א"י דאז רב משסברנו, ואל הודו של ימינו, שהדמיון שלה לישראל, כך נראה, הולך וגדל. שלא כמו הודו של נהרו, שאליה נולד נרנדרה מודי, הודו של היום כבר אינה מדינה צעירה ומוכת טראומה החוששת לעורר את זעם העולם המוסלמי אם תכונן יחסים דיפלומטיים עם ישראל, כי אם מדינה מחומשת עד צוואר, לקוחה נאמנה של תעשיית הנשק הישראלית, הצמאה להשקעות מערביות ולהכרה מערבית כבעלת ברית במאבק ב"ציר הרשע" של הטרור העולמי. אנשי מדע המדינה מציינים לעתים את הדמיון בין הודו לישראל במסגרת דיונים על אודות דמוקרטיה הסדרית,¹⁸ מודל משטר שנתפס מתאים ככפפה ליד לדמוקרטיית ססועות כדוגמת ישראל והודו, המתמודדות עם מתחים אתנו-דתיים הולכים ומחריפים. אולם דיונים אלה מדגישים את הפער בין הראוי למצוי, שכן למורת רוחם של אנשי האקדמיה, מנהלי הסכסוכים המקצועיים ושאר הלוחשים למדינאים, הסדרים אלה בדיוק נדחו בעבר והם נדחים על הסף גם היום על ידי פוליטיקאים ישראלים, הודים ופקיסטנים. אלה גם אלה מסרבים לספק נתח מעוגת השלטון למיעוטים החשודים מתוקף שיוכם האתני או הדתי בנאמנות כפולה או בזיקה למדינות אויב.

כמו ישראל, שהתרחקה מאוד מחזונות התיקון החברתי שהנחו את מייסדיה, גם הודו של מודי רחוקה מאוד מזו של מהטמה גנדהי. מבחינה אידיאולוגית והיסטורית הקשר בין לאומנותה של מפלגת BJP לבין התנועה הלאומית ההודית של גנדהי וג'והרלל נהרו קלוש ביותר. אדרבה, קרבתו של נרנדרה מודי ל"אגודת המתנדבים הלאומית" (Rashtriya Swayamsevak Sangh), שחרתה על דגלה את הרעיון של הודו להינדים, מעידה שצמח מאותם מעוזים אשר הוציאו מתוכם את מתנקשו של גנדהי (Hansen 1999). האיום על אופייה של הדמוקרטיה הגדולה בתבל אינו מסתכם במצע המפלגה ובאידיאולוגיית ההינדוטווה (Hindutva) שהיא אימצה. העלמת העין של מודי מסדרת המהומות האנטי-מוסלמיות בגוג'ראט בשנת 2002, בעת שעמד בראש השרים של מדינה זו, מעידה על הפוטנציאל האלים של הקהילתיות בחסות מדינה זו (Shani 2007). עם זאת, מודי הצליח למצב עצמו כאבסולוטיסט נאור מן הסוג העדכני; מצד אחד מנהיג חזק שאינו נרתע משימוש ביד קשה כנגד "הטרור העולמי", ומצד שני תומך במגמת הגלובליזציה המבקש לפתוח את הודו להשקעות זרות ולמיטב רעיונות הכלכלה החופשית.¹⁹

18 consociational democracy; למקור המונח ראו Lijphart 1969. לדיון בנושא ראו McGarry and O'Leary 1993, 1-4; Murtagh 2011; Harel-Shalev 2013.

19 פקידי מחלקת המדינה האמריקנית, ששללו ממודי את אשרת הכניסה לארצות הברית ב־2005 עקב כישלונו ב"מניעת הפרות חמורות של חופש הדת", אולצו להתגמש: בביקורו באוקטובר האחרון הוא התקבל שם בתשואות.

אכן, הדמיון בין המגמות הפוליטיות בהודו ובישראל כיום כה מובהק עד שלעתים נדמה כאילו נרנדרה מודי ובנימין נתניהו נוצרו באותו פס ייצור: אותה לאומנות גסה ומסתגרת המשולבת במדיניות ניאורליברלית ובהפרטה, אותה איבה עמוקה לאסלאם על כל צורותיו ומופעיו, ושימוש נלוז בסיסמה "מלחמה בטרור" כדי להפוך כל אפשרות של דו־קיום לאיום ביטחוני. זו קריקטורה של מנהיגות כריזמטית. המנהיג ה"חזק" וה"ביצועיסט" אוהז ביד ימינו במגן שנועד לשמור על קהילת הדם האתנית מפני איומים קיומיים, ואילו ידו השמאלית מפוררת את מנגנוני מדינת הרווחה בעוד הוא משרד "אני טוב לעסקים" לאנשי ההון המקומי והעולמי. פרספקטיבה השוואתית המניחה כי הודו וישראל הן יחידות עצמאיות לחלוטין, ושאף שהן דומות זו לזו אין ביניהן כל קשר, לא תאפשר לנו להבחין בהקשר המערכתי המשותף שבתוכן שתי מדינות פוסטקולוניאליות אלה פועלות ובמגמות הטרנס־לאומיות האופפות אותן. מנהיגי היהודים וההודים מייצגים לאומנות הנראית כלאומנות מן הסוג הישן והלא טוב, אך בפועל מדובר בלאומנות ממין חדש. לאומנות זו נושאת אופי פוסט־אידיאולוגי מובהק שיש לנתחו בהקשר גלובלי, מבלי להתעלם מכוחות השוק המכרסמים תדיר בכוחה של מדינת הלאום, ומבלי להתעלם מהתצורות החדשות והמפתיעות של ניאור־קולוניאליזם. בדומה לציר רייגן-תאצ'ר-בגין של שנות השמונים, הנוכח אורדו סקלורום (הסדר העולמי החדש) של "המלחמה בטרור העולמי" מצמיח קואליציות מפתיעות. סיסמת היום – גם בהודו וגם בישראל – כפי שניסח זאת בתמציתיות האנתרופולוג ומבקר התרבות ארג'ון אפאדוראי, היא "שווקים פתוחים – תרבויות סגורות" (Appadurai 2006, 105).

הקושי שלנו הישראלים לזהות מגמה זו קשור במידה רבה לשורת האקסיומות האוריינטליסטיות שהפנמנו ביחס למזרח הקסום והנחות לכאורה, וכן לקושי שלנו לחשוב על הציונות מחוץ להקשרים אירופיים. שכן מהי "השיבה להודו", לפחות על פי א"ב יהושע, אם לא שם קוד למסע כיבושים ארוטיים של הצבר הנרקסיסטי בגרסתו העדכנית, השונה כל כך מהודו האחרת והאקזוטית? אולם הטריז המלאכותי שמיצב את הודו כזרה ושונה אינו מסביר הכול. אנו מתקשים לראות עצמנו על אותו מישור לצד הודו ופקיסטן בגלל שנים ארוכות שבהן צרכנו נרטיבים היסטוריים אידיאולוגיים שלא הכירו בכוחן של מגמות על־מקומיות, והגבילו את יכולתנו לדמיין את האפשרות שהלאומיות היהודית תוכל להתקיים בלא מדינת לאום השומרת על רוב דמוגרפי מובהק ועל גבולות גיאופוליטיים ברורים. כפי שטענתי לעיל, אין מדובר בתיאוריה פוליטית אלא בהפנמה של רציונל החלוקה והצמדתו לרעיון מדינת היהודים. הנגזרת של תבניות חשיבה אלה ברורה: תפיסה של הפוליטיקה היהודית כפרויקט שעיקרו יצירת מרחב אתנו־לאומי ליהודים בלבד, כאן ב"סלע קיומנו". האם הרעיון של מרחב מחיה בלעדי ליהודים שונה בתכלית מהנרטיב ההיסטורי שמציעה מפלגת BJP לנאמניה, שמדמה את הודו ההינדית לערש הציוויליזציה העולמית ומתייחס אל המוסלמים החיים בה מאז המאה השמינית כאל אורחים זרים? מנגנוני הדרה זוכים לגיטימציה חסרת תקדים כאשר הם מעוגנים בנרטיב היסטורי. כדי ליצור הודו להינדים, זאת הבינו מודי ועמיתיו, יש לצבוע את ההיסטוריה בכתום, צבע הזעפרן הבדלני. הכתמת העבר בישראל נושאת אופי דומה.

בלבם של תהליכים ממושכים אלה, אשר מגיעים לשיא פיתוחם כיום, אנו מוצאים מגמה זהה שעיקרה כריכת רעיונות המדינה והחלוקה אלה באלה, ותפיסת הריבונות הלאומית כתהליך מתמשך של השתחררות מן האחר. הגיעה העת לנסות וליצור סיפור חדש על אודות העבר, או לכל הפחות להשתחרר מנרטיבים ליניאריים וטלאולוגיים המציגים את יצירתן של מדינות עצמאיות חדשות בהודו, פקיסטן וישראל — ובהקשר זה גם את החלוקות האתנו-דתיות והגיאופוליטיות שנלוו להן — כאירוע בלתי נמנע וכנתיב התפתחות הכרחי. מאמר זה ביקש לסרטט את קווי המתאר של קריאה אלטרנטיבית זו.

ולבסוף, עלינו להימנע מאימוץ בלתי ביקורתי של תפיסות דטרמיניסטיות לא רק בבואנו לבחון נרטיבים על אודות העבר אלא גם בחושבנו על העתיד. אף על פי שאני מאמץ רבות מהנחות היסוד של גרשון שפיר ושל החוקרים האחרים שהחלו לתאר את הציונות בתור תנועת קולוניאליזם מיישב (settler colonialism), המהלך שהצעתי לעיל שונה באופן עקרוני מזה שהציעו הסוציולוגים הביקורתיים וההיסטוריונים החדשים שביקשו לשנות את סדר היום ההיסטוריוגרפי בשנות התשעים. במאמר פרוגרמטי מ-1996 הביע שפיר תקווה שהופעתה של "היסטוריוגרפיה משוחררת" וה"היגמלות מוודאיות מיתיות ואידיאולוגיות" יוכלו לתרום ליצירתה של אווירה שתקל את מאמצי השלום שהחלו עם הסכמי אוסלו, ולהכניס את ישראל לעידן פוסט-ציוני (שפיר 1996, 250). עידן זה, חזוה שפיר, יעמוד בסימן התחזקות מעמדם של כוחות השוק ובסופו של דבר יתכנס לתהליך דה-קולוניזציה פנימי שיסתכם ב"המרתן של פרקטיקות ההדרה של תנועת העבודה בפרקטיקות של ניצול בידי המגזר העסקי" (שם 251; ראו גם 253). כמו שפיר ובני דורו, ובניגוד לחומה הבצורה של "היסטוריונים ישנים" שפסלו את המהלכים התיאורטיים החדשים בטענה שהם תעמולה ותו לא, איני סבור שהיסטוריון ראוי לשמו הוא זה שנסמך באופן בלעדי על מתודולוגיות פוזיטיביסטיות.²⁰ אדרבה, סבורני כי שמרנותם המתודולוגית של "ההיסטוריונים הישנים" רק החזירה אותנו לאחור והעצימה את הנטייה לתאר את הציונות כתנועה פלשתינו-צנטרית, משל הייתה תנועה הפועלת בריק היסטורי, מנותקת מן הדיפלומטיה הבין-לאומית, מן הכלכלה העולמית ומן הפוליטיקה היהודית בתפוצות. אולם בניגוד לשפיר, דומני שהגיעה העת להיפרד מתבניות חשיבה טלאולוגיות, אופטימיות ככל שתהיינה, בנוגע לעתיד. אירועי השנים האחרונות מטילים בספק את הנחת העבודה של ימי אוסלו העליזים ששילוב של ביקורת האידיאולוגיה והפרטה יוביל לסיומו של הכיבוש. בתור היסטוריון אני מעדיף להימנע מתחזיות, ובמאמר זה ביקשתי לשחזר את הפרספקטיבה של השחקנים הלאומיים שראו עצמם שחקנים בזירה בין-לאומית-אימפריאלית. כולי תקווה שמהלך זה יסייע, ולו במעט, לשפר את ההבנה העצמית שלנו בהווה. זוהי הבנה לקויה מאוד בהשוואה לזו של שחקני העבר. מהלך זה גם יזכיר לנו כי איננו פועלים במנותק ממגמות רחבות, בנפרד

20 ספרו של יואב גלבר (2007) מילא תפקיד מרכזי בהקשר זה, אך קדמו לו רן אהרונסון (1996), אביבה חלמיש (2005) ואחרים. ראו סיכום סימפוזיון בנושא אצל יעקבי 1999, 60-82.

מהנעשה סביבנו. ראיית עצמנו כ־*sui generis*, כיוצא מן הכלל האולטימטיבי, לא תוביל אותנו רחוק. בסופו של דבר, דומה שהאתנו־לאומיות של יותר מדי מדינות צעירות נקלעה לסבך בלתי אפשרי: בעידן של גלובליזציה כלכלית שאינה מאפשרת שמירה על סדר יציב ועל גבולות הרמטיים, במציאות שבה הסתגרות תרבותית ואי־תלות כלכלית וצבאית אינן אפשריות עוד, הממלכתיות הופכת לערך שפג תוקפו, ואת המושג "ריבונות מדינית" יש לכתוב במירכאות כפולות ומכופלות. אין פלא אפוא שביטחונה העצמי של מדינת הלאום ירוד במיוחד. תמצית הפרדוקס, עם זאת, הוא בכך שדווקא אז עוצמת הנשיכה שלה גוברת.

ביבליוגרפיה

- אהרונסון, רן, 1996. "ההתיישבות בארץ־ישראל: מפעל קולוניאליסטי? ההיסטוריונים החדשים" מול הגיאוגרפיה ההיסטורית", פנחס גינוסר ואבי בראלי (עורכים), עיונים בתקומת ישראל: מאסף לבעיות הציונות, היישוב ומדינת ישראל, באר שבע: המרכז למורשת בן־גוריון בשדה בוקר, עמ' 340–354.
- אוסישקין, שמואל, 1927. פרקים במשפט הקונסטיטוציוני הבריטי, תל אביב: דפוס הפועלים.
- , 1937. שיטות השלטון בקיסרות הבריטית, תל אביב: מצפה.
- אח"ט, מוחמד רושאן, 1931. "הציונות ותקוות המזרח", שאיפותינו (1), עמ' 17–27.
- אייזנשטדט, ש"נ, 2010. ריבוי המודרניות, ירושלים ותל אביב: מכון ון ליר בירושלים והוצאת הקיבוץ המאוחד.
- ארלוזורוב, חיים, 1934. כתבי חיים ארלוזורוב א–ו, בעריכת יעקב שטיינברג, תל אביב: שטיבל.
- ארנדט, חנה, 2008. "המשבר בחינוך", בתרגום יניב פרקש וגדי גולדברג, תכלת 30, עמ' 94–113.
- , 2012. "היהודי כמנודה: מסורת סמויה", כתבים יהודיים, בתרגום איה ברויר, תל אביב: הקיבוץ המאוחד, עמ' 171–194.
- בן־אב"י, איתמר, 1961. עם שחר עצמאותנו: זכרונות־חייו של הילד העברי הראשון, תל אביב: הוועד הציבורי להוצאת כתבי איתמר בן־אב"י.
- בן־גוריון, דוד, 1967. פגישות עם מנהיגים ערביים, תל אביב: עם עובד.
- גוברין, נורית, 2005. נוסעת אלמונית: שלומית פלאום — חיים ויצירה, ירושלים: כרמל.
- גלבר, יואב, 2007. היסטוריה, זיכרון ותעמולה: הדיסציפלינה ההיסטורית בעולם ובארץ, תל אביב: עם עובד.
- גרינשפון, יוחנן, 2005. על כוח ואי־אלימות: חייו ומשנתו של מהטמה גנדהי, תל אביב: משרד הביטחון.
- ויליאמס, בזיל, 1930. האימפריה הבריטית, בתרגום חיים ארלוזורוב, תל אביב: חברה.

- ז'בוטינסקי זאב, 1940. חזית המלחמה של עם ישראל, ירושלים: ת' קופ.
- , 1986. הרוויזיוניזם הציוני לקראת מיפנה: קובץ מאמרים ב"ראזסוויט" לשנים 1932–1934, תל אביב: מכון ז'בוטינסקי.
- חלמיש, אביבה, 2005. "ארץ ישראל המנדטורית: חברה דואלית או מציאות קולוניאלית: זו עם זו — חיים משותפים", זמנים: רבעון להיסטוריה 92, עמ' 16–25.
- חריף, חנן, 2013. "תחיית המזרח: פאן-שמיות ופאן-אסייתיות בשיח הציוני", עבודת דוקטור, הפקולטה למדעי הרוח, האוניברסיטה העברית בירושלים.
- טאגור, רבינדראנת, 1922. אספי פרי, בתרגום דוד פרישמן, תל אביב: שטיבל.
- , 1923. הלאומיות, בתרגום י' עדלמי, ורשה: טרקלין.
- יעקבי, דני (עורך), 1999. ארץ אחת ושני עמים בה, ירושלים: מאגנס.
- כהן, הנס, 1927. "לדמותה הפוליטית של ארץ ישראל", שאיפותינו 1(2), עמ' כח–לט.
- לוריא, יוסף, 1927. "הזכויות הלאומיות בשוויץ, בפילנד ובא"י", שאיפותינו 1(2), עמ' י–כג.
- נהרו, ג'והרלל, 1942. אבטוביגורפיה, בתרגום ח' גליקשטיין, מרחביה: הקיבוץ הארצי השומר הצעיר.
- , 1943. מכתבים מבית-הכלא, בתרגום המשוררת אלישבע, עין חרוד: הקיבוץ המאוחד.
- פלאום, שלומית פרידה, 1936. בת ישראל נודדת... : זכרונות מסעות ופגישות, מהדורה שנייה, ירושלים: אחיאסף.
- צלמונה, יגאל, ותמר מנור-פרידמן, 1998. קדמה: המזרח באמנות ישראל, ירושלים: מוזיאון ישראל.
- קולת, ישראל, 2008. "רעיון המדינה והגשמתו במדיניות הציונית", ציונות וישראל בראי היסטוריון: אסופת מאמרים, ירושלים: יד יצחק בן-צבי, עמ' 3–37.
- קרני, יואב, 2015. "המפלגה הגדולה הזקנה: הִיהָ הָיָה רַעִיּוֹן, וראו, איננו עוד", קו המשווה: יואב קרני בדלהי, הודו, ישראל, אמריקה ומה שביניהן, 18.3.2015 (מקוון).
- שומסקי, דמיטרי, 2002. "ציונות ומדינת הלאום: הערכה מחדש", ציון 77, עמ' 223–254.
- שפיר, גרעון, 1996. "הקדמה למהדורה החדשה של 'קרקע, עבודה והסכסוך הישראלי-פלסטיני, 1882–1914", תיאוריה וביקורת 8 (קיץ), עמ' 247–254.

Antonius, George, 1939. *The Arab Awakening*, New York: Lippincott.

Appadurai, Arjun, 2006. *Fear of Small Numbers: An Essay on the Geography of Anger*, Durham: Duke University Press.

Bayly, C. A., 2012. *Recovering Liberties: Indian Thought in the Age of Liberalism and Empire*, Cambridge, UK: Cambridge University Press.

Ben David, Yohanan, 2002. *Indo-Judaic Studies: Some Papers*, New Delhi: Northern Book Centre.

Biswas, Paromita, 2008. "Colonial Displacements: Nationalist Longing and Identity among Early Indian Intellectuals in the United States," Ph.D. Dissertation, University of California, Los Angeles.

- Bose, Sugata, and Ayesha Jalal, 2004. *Modern South Asia: History, Culture, Political Economy*, 2nd edition, New York: Routledge.
- Brubaker, Rogers, 2004. *Ethnicity without Groups*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Buber, Martin, 1983. *A Land of Two Peoples: Martin Buber on Jews and Arabs*, ed. Paul Mendes-Flohr, New York: Oxford University Press.
- Chester, Lucy (forthcoming). "‘Close Parallels?’ Interrelated Discussions of Partition in South Asia and the Palestine Mandate," in Arie Dubnov (ed.), *Partitions: Towards Transnational History of Twentieth-Century Territorial Separatism*.
- Cheyette, Bryan, 2013. *Diasporas of the Mind: Jewish and Postcolonial Writing and the Nightmare of History*, New Haven, Conn.: Yale University Press.
- Clermont-Tonnerre, Stanislas-Marie-Adélaïde, 1996. "Speech on Religious Minorities and Questionable Professions (December 23, 1789)," in Lynn Hunt (ed.), *The French Revolution and Human Rights: A Brief Documentary History*, Boston: Bedford Books of St. Martin's Press, pp. 86–88.
- Cohn, Bernard S., 1987. *An Anthropologist among the Historians and Other Essays*, Delhi and New York: Oxford University Press.
- Collins, Michael, 2013. "Decolonisation and the ‘Federal Moment’," *Diplomacy and Statecraft* 24(1), pp. 21–40.
- Conklin, Alice L., 1997. *A Mission to Civilize: The Republican Idea of Empire in France and West Africa, 1895–1930*, Stanford, Calif.: Stanford University Press.
- Cooper, Frederick, 2014. *Citizenship between Empire and Nation: Remaking France and French Africa, 1945–1960*, Princeton, N.J.: Princeton University Press.
- Cooper, Frederick, and Ann Laura Stoler (eds.), 1997. *Tensions of Empire: Colonial Cultures in a Bourgeois World*, Berkeley, Calif.: University of California Press.
- Coupland, Reginald, 1954. *Welsh and Scottish Nationalism: A Study*, London: Collins.
- Coupland, Reginald, Horace Rumbold, William Morris Carter and Harold Morris, 1939. "The Future of Palestine: Jews and the New State, a Federal Solution," *The Times*, May 22, p. 13, col F.
- Das, Taraknath, 1943. "A Hindu Discusses Zionism," *Jewish Frontier* 10(1), pp. 16–18.
- Devji, Faisal, 2009. "The Mutiny to Come," *New Literary History* 40(2), pp. 411–430.
- , 2012. *The Impossible Indian: Gandhi and the Temptation of Violence*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- , 2013. *Muslim Zion: Pakistan as a Political Idea*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

- Eisenstadt, S. N. (ed.), 2002. *Multiple Modernities*, New Brunswick, N.J.: Transaction Publishers.
- Hansen, Thomas Blom, 1999. *The Saffron Wave: Democracy and Hindu Nationalism in Modern India*, Princeton, N.J.: Princeton University Press.
- Harel-Shalev, Ayelet, 2013. *The Challenge of Democracy: Citizenship, Rights, and Ethnic Conflicts in India and Israel*, Delhi: Foundation Books.
- Haupt, Heinz-Gerhard, and Jürgen Kocka (eds.), 2009. *Comparative and Transnational History: Central European Approaches and New Perspectives*, New York: Berghahn Books.
- Ho, Engseng, 2004. "Empire through Diasporic Eyes: A View from the Other Boat," *Comparative Studies in Society and History* 46(2), pp. 210–246.
- Husain, Aiyaz, 2014. *Mapping the End of Empire: American and British Strategic Visions in the Postwar World*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Jalal, Ayesha, 1994. *The Sole Spokesman: Jinnah, the Muslim League, and the Demand for Pakistan*, Cambridge, UK: Cambridge University Press.
- Kamra, A. J., 2000. *The Prolonged Partition and Its Pogroms: Testimonies on Violence against Hindus in East Bengal, 1946–64*, New Delhi: Voice of India.
- Kaviraj, Sudipta, 2010. *The Imaginary Institution of India: Politics and Ideas*, New York: Columbia University Press.
- Kedar, Alexandre, 2014. "Expanding Legal Geographies: A Call for a Critical Comparative Approach," in Irus Braverman, Nicholas K. Blomley, David Delaney and Alexandre Kedar (eds.), *The Expanding Spaces of Law: A Timely Legal Geography*, Stanford, Calif.: Stanford University Press, pp. 95–119.
- Kedar, Benjamin Z. (ed.), 2009. *Explorations in Comparative History*, Jerusalem: Hebrew University Magnes Press.
- Koebner, Richard, 1961. *Empire*, Cambridge, Mass.: Cambridge University Press.
- Koebner, Richard, and Helmut Dan Schmidt, 1965. *Imperialism: The Story and Significance of a Political Word, 1840–1960*, Cambridge, Mass.: Cambridge University Press.
- Kumaraswamy, P. R., 2010. *India's Israel Policy*, New York: Columbia University Press.
- Lelyveld, Joseph, 2011. *Great Soul: Mahatma Gandhi and His Struggle with India*, New York: Alfred A. Knopf.
- Lev, Shimon, 2012. *Soulmates: The Story of Mahatma Gandhi and Hermann Kallenbach*, New Delhi: Orient Blackswan.
- Lijphart, Arend, 1969. "Consociational Democracy," *World Politics* 21, pp. 207–225.

- McGarry, John, and Brendan O'Leary (eds.), 1993. *The Politics of Ethnic Conflict Regulation: Case Studies of Protracted Ethnic Conflicts*, London: Routledge.
- Mehta, Uday Singh, 1999. *Liberalism and Empire: A Study in Nineteenth-Century British Liberal Thought*, Chicago: University of Chicago Press.
- Momigliano, Arnaldo, 1980. "A Note on Max Weber's Definition of Judaism as a Pariah-Religion," *History and Theory* 19(3), pp. 313–318.
- Moyn, Samuel, 2015. "Fantasies of Federalism," *Dissent* 62(1), pp. 145–151.
- Moyn, Samuel, and Andrew Sartori (eds.), 2013. *Global Intellectual History*, New York: Columbia University Press.
- Mufti, Aamir R., 2007. *Enlightenment in the Colony: The Jewish Question and the Crisis of Postcolonial Culture*, Princeton, N.J.: Princeton University Press.
- Murtagh, Cera, 2011. "Consociational Theory: McGarry and O'Leary and the Northern Ireland Conflict," *Regional and Federal Studies* 21, pp. 567–569.
- Nimni, Ephraim, 2005. *National Cultural Autonomy and Its Contemporary Critics*, London: Routledge.
- Pāṇḍeya, Viśva Mohana, 2003. *Historiography of India's Partition: An Analysis of Imperialist Writings*, New Delhi: Atlantic Publishers and Distributors.
- Parekh, Bhikhu, 1994. "Decolonizing Liberalism," in Alexander Shtromas (ed.), *The End of "Isms"? Reflections on the Fate of Ideological Politics after Communism's Collapse*, Oxford and Cambridge, Mass.: Blackwell, pp. 85–103.
- Piterberg, Gabriel, 2008. *The Returns of Zionism: Myths, Politics and Scholarship in Israel*, London: Verso.
- Rabinovitch, Simon (ed.), 2012. *Jews and Diaspora Nationalism: Writings on Jewish Peoplehood in Europe and the United States*, Waltham, Mass: Brandeis University Press.
- Randeria, Shalini, 2006. "Entangled Histories: Civil Society, Caste Solidarities and Legal Pluralism in Post-Colonial India," in John H. Keane (ed.), *Civil Society: Berlin Perspectives*, New York: Berghahn Books.
- Sartori, Andrew, 2014. *Liberalism in Empire: An Alternative History*, Oakland, Calif.: University of California Press.
- Seigel, Micol, 2005. "Beyond Compare: Comparative Method after the Transnational Turn," *Radical History Review* 91, pp. 62–90.
- Shani, Ornit, 2007. *Communalism, Caste, and Hindu Nationalism: The Violence in Gujarat*, Cambridge, UK: Cambridge University Press.
- Shepard, Todd, 2006. *The Invention of Decolonization: The Algerian War and the Remaking of France*, Ithaca, N.Y.: Cornell University Press.

- , 2007. “Making French and European Coincide: Decolonization and the Politics of Comparative and Transnational Histories,” *Ab Imperio* 2, pp. 339–360.
- Shimoni, Gideon, 1977. *Gandhi, Satyagraha, and the Jews: A Formative Factor in India’s Policy towards Israel*, Jerusalem: The Hebrew University of Jerusalem.
- Steinmetz, George (ed.), 2013. *Sociology and Empire: The Imperial Entanglements of a Discipline*, Durham: Duke University Press.
- Thapar, Romila, 2000. *Cultural Pasts: Essays in Early Indian History*, New Delhi: Oxford University Press.
- Wasserstein, Bernard, 1988. “Patterns of Communal Conflict in Palestine,” in Ada Rapoport-Albert and Steven J. Zipperstein (eds.), *Jewish History: Essays in Honour of Chimen Abramsky*, London: P. Halban, pp. 611–628.
- Wedgwood, Josiah C., 1928. *The Seventh Dominion*, London: Labour Publishing Company.
- Wilder, Gary, 2005. *The French Imperial Nation-State: Negritude and Colonial Humanism between the Two World Wars*, Chicago: University of Chicago Press.
- Zamindar, Vazira Fazila-Yacoobali, 2007. *The Long Partition and the Making of Modern South Asia: Refugees, Boundaries, Histories*, New York: Columbia University Press.