

בין מינוריות לorzיות: ז'קלין כהנוב ולפרויקט ה"ישראל אליזטיה" של הלבנטיניות

טלי שי

המחלקה לסוציולוגיה, אוניברסיטת נורית'ווסטרן

פתח דבר: "דור הלבנטינים"

לפעמים חשבתי שאחנו אכן דרייפרוצופים, אך לא במתכוון, לא כדי לשקר או להוליך שולל, אלא מפני שכך נגזר עליינו. וכי בנו האשם שיש שני עולמות או יותר וכל אחד מהם ריחות, טעמים, נימוטים משלהו, וההדרש דוחק את רגליו של הישן? אך יוכלונו שלא להיות אנשי הבניים של עולם הבניים, אנו, שתמיד היינו שואלים את עצמנו שאלות שאנשים שכולם מקשה אחת... אינם צריכים לחושש מפניהן...? (כהנוב 2005, 57).

ב-1958 התפרסמה בכתב העת קשת סדרה בת חמישה פרקים בשם "דור הלבנטינים". מחברת הסדרה הייתה יהודייה מצרים שרק מעט שנים קודם לכן היגרה לישראל, ושמה ז'קלין כהנוב. בסדרה זו סימנה כהנוב את ראשית הפרויקט האינטלקטואלי והפוליטי שלה. פרויקט זה קיבל את ביטויו בשיח הציורי בישראל עד סוף שנות השבעים בעשרות כתבות בעיתונות היומית, בכתב עת ובירחונים, והיה הראשון מסוגו שקבע את מודל הקיום הלבנטיני בתורה למסורת היהודית-לאומית בישראל. אל מול המשמעויות השליליות ששוויכו למוסג הלבנטיניות בישראל באותה שנים, בקשה כהנוב להפוך את הדימוי העצמי הלבנטיני לאידיאל זהות לאומי שיש להכיר ולהזכיר!¹ לטענותה, דזוקא אותה חוויה לבנטינית – של מי שזונק בעיטה ובעונה אחת מעולם התרבות המזרחית ומעולם התרבות המערבית – היא זו שדריכה לעצב גם את הישראלית החדשיה.

במקורה נקשר המונח "לבנט" עם האוצר המזרחי של אגן הים התיכון והורה על מה

* מאמר זה מבוסס על עבודה מוסמך בהדרכת פרופ' יהודה שנhab ופרופ' רונן שמירמן החוג לסוציולוגיה ואנתרופולוגיה באוניברסיטה תל-אביב. תודה לשניהם על הקיראות הרבות, השיחות המלמדות וההלוויין לאורך כל הדרכ. תודה מיוחדת לפروف' שעון סומך, שהעמיד לרשותי את ארכיונו הפרטני הכלול כתבים של ז'קלין כהנוב שלא פורסמו, והשוחחות הרכבות והמלמדות אותו ליוו מחקר זה לכל אורכו.

¹ במילון עברי מ-1947 (תל-אביב: הוצאת דבר) שתי הגדרות למושג לבנטיני: "(1) תואר של המזרחה הקרוב; (2) כינוי לאיש חסר תרבות אמיתי וושר מוסרי". התפקיד אחר הגדרת המונח במילונים עבריים משנות הארבעים ועד היום כי הגדרה זו כמעט לא השתנתה לאחר מכן. דהיינו ה"לבנטיניזציה" באה לידי ביטוי בעיתונות, באמירות של פוליטיקאים ובתיאוריות אקדמיות, והuidah שעצם ההיברידיזציה בין "מזרחה" ל"מערב" נתפסה כנקודת חולשה וחוסר.

שבא מזרחה (שורשו הם בפועל הלטיני "זריחה").² אולם דיוינה של כהנוב במנוח לא תזהם לאזרור גיאוגרפי מסוים ואך לא לקובזה חברתית מובהנת. בכתבה, הלבנטיניות נדונה במנוחהם של זהות חזיה בין רכבות נשלטות (מזרחה) לתרבות הגמוניית (מערבית), ומכאן ש"מזרח" ו"מערב" הופיעו בדינניה לא רק בבחינות מקומות מסוימים ומוגדרים אלא גם בבחינות טולמות ערכיים מתחרים המקייםים ביניהם יחסי כוחות היורדיים.

על רקע זה גם מתבהרת אמיותה של כהנוב כי כל בני המיעוט היהודי, אשכנזים ומרוחים כאחד, הם "לבנטינים". בvidן הקולוניאלי, כך טענה, התפיסה הקולקטיבית של היהודים, שחיו כמייעוט (בין באירופה ובין בארצות האסלאם), עוצבה מתוך זיקתם הcpfלה לשורייש מורשתם כ"מזרח" ולתרבות שנחלו מן "המערב".³ באירופה ובколוניות שלה, יהודים שהפכו את ההיררכיה הקולוניאלית בין "מזרח" ל"מערב" ראו בזיקה כפולה זו פגם ונחיתות. תחושת נחיתות זו, טענה כהנוב, התבטאה בין היתר בניסיון הנואש של האשכנזים להיות אירופים יותר מהמרוחים ובניסיונות מקבילים של המרוחים להציג עצם כמערביים יותר מהאוכלוסייה הערבית בישראל ומהוצאה לה: "טרגי הוא הדבר, שהמרבים קללה הם לעיתים קרובות דזוקא או שהם התושבים החדשניים שסבירו יותר מכל באירופה כצע נחות, לבנטיני", זר, נטול שורשים; מן הסתם הם מבקשים למצוא פיצוי לעצם על הרוגשות הנחיתות שלהם" (כהנוב 1978, 55). מזרחויהם של בני המיעוט היהודי לא הייתה אפוא תוצר של שיוך אתני או של מקום מגורי מסוים אלא של עמדת חברתיות "מינורית", ⁴ הן ביחס לחברת הרוב הנוצרית באירופה והן ביחס להגמונייה האירופית עבר שהיו נתונים לשיליטה קולוניאלית.

בכך שהגדירה את הלבנטיניות כמאפיין כלל-יהודי המשותף לאשכנזים ולמרוחים כאחד, הצבעה כהנוב על עיקר המחלוקת שלה עם התפיסה הציונית הרווחת באשר לדרך הנכונה לכונן את הזהות הלאומית החדשה. כהנוב הייתה שותפה לשאיפתה של האינוע לתמיר את המצב הקיומי של מיעוט בזוה של אומה ריבונית, אבל היא טענה שהדרך לכך

² בלטינית: *lever*, בצרפתית ובאנגלית: *lever*. המילה הופיעה לראשונה באנגלית ב-1497. חיליה הוריטה על הארמות התיכוניות של מורה איטליה ולאחר מכן החלה לפין את החלק המזרחי של אגן הים התיכון. פעמים רבות השתמשו במונח בשמעות של המורה הקורוב (*The Stanford Dictionary*) או המורה הקורוב (*of Anglicized Words and Phrases* 1964: *An Etymological Dictionary of the English Language* 1910: *The Oxford Dictionary of English Etymology* 1986).

³ כהנוב לא טענה שיש זהות בין חוויות היהורי הגלותי האירופי לבין בן המזרח, ואך להפוך — היא הצבעה על ההבדלים בין הגורמים ההיסטוריים והתרבותיים שעציבו את שמי הקהילות. עם זאת, כהנוב התעקשה שההוריה ה"לבנטינית" הייתה משותפת ליורדי הגלותי האירופי ולהיודי המזרחי-תיכוני, ועציבה את הגדרת זהותם לא רק בגלות אלא גם במדינת ישראל.

⁴ בשימוש שלי במושגים "מינורית" ו"מזררי" אני משתמש על הגדרותם של דלז' וגואטרי (*Deleuze and Guattari* 1986). לטענותם, ההבדל בין העמדה המינורית לעמדת המזרורית אינו מתרבא במספרים אלא בפרשנטיבקה שמתוכה מנוסח הסובייקט המדובר. מן העמודה המזרורית הסובייקט נבנה כבעל זהות מובהנת ואוטונומית, ואילו מעמדת מינורית המקומם של הסובייקט לעולם אין מנוסח בכירות והאוטונומיה שלו תמיד מופלת בספק. לפי זה, תפיסת זהות מינורית בהכרח מושחתת על הכרה של היברידיות, ומונגדת לתפיסה זהות לאומית-מזרורית שמקשת ליעזר את עצמה כאוניברסלית ו"שלמה".

איןנה יכולה להתממש על ידי התכחשות לבנטיניות (התכחשות הבאה לידי ביטוי בדרך-המזרחיות), אלא אך ורק על ידי היפוך המשמעויות שליליות שמתלוות ל"לבנטיניות" זו. מדברים אחרים אליהם מסתמן שבבחירותה הלבנטיניות ליסוד מגדר זהות בבקשתה כהנוב לנוכח חדש ובעופן חובי את המפגש של "מורחה" עם "מערב", ולצאת נגד המשמעויות הקולוניאליות ששויכו למושג והופנו בשיח הישראלי⁵ המרכז של תקופתה. חשוב לציין בהקשר זה שכחוב החלה כתוב באופן מוזהר על דוגם החיים הלבנטיני של היהודי קהיר בעת שהתגוררה בישראל ובמעבר קהילתי יהודים דוברי עברית. כהנוב אמן הרבתה לכתחוב על קהילת המיעוטים בקהיר, אבל עשתה זאת במטרה להציגה בתור מודל בעבר קולקטיב היהודי-ריבוני בישראל. לדעתה, בקהיר נבנתה הלבנטיניות מעדת מיעוט ולכן נלווה אליה בושה וזרות, ולעומת זאת בחברה הריבונית בישראל נוצרה בפעם הראשונה אפשרות לאמץ את הלבנטיניות מתוך בחירה ועל ידי כך להפוך את זהות הכלאים ממוקור של בושה למקור של גאוות.

מכאן שכדי לקרוא את פרויקט הלבנטיניות של כהנוב צריך להבין אותו כפרויקט של "תרגום" מהקשר של קהילת המיעוטים בקהיר להקשר של חברה יהודית ריבונית בישראל. לטענתי, ובניגוד לפרשנות המקובלת של כתבה, כהנוב לא ראתה הלבנטיניות דרך לשמר דגם חיים קוסמופוליטי. להפוך, היא ביקשה להציג את הלבנטיניות בתור מצוע לאומי לזהות הריבונית הישראלית המתעצבת. ברום, בניסיונה לתרגם הכלאים הלבנטינית מקהיר לישראל ולהציגה בתור יסוד מגדר של זהות הריבונית החדשה, נוצר מתח בין הדימויים הלבנטיני של זהות הצויה בין "מורחה" ל"מערב", לבין הדימוי של "אנחנו" ריבוני וטוטלי.

השאלת שעומדת במקודם מאמר זה היא כיצד צריך להבין את ניסיונה של כהנוב לטעת את הלבנטיניות במתגרת רוב לאומי-יהודית ריבוני, ומה אפשר ללמוד מהופן שבו ניסיון זה נקרא בשיח הציבורי בישראל של אותן שנים. נקודת המוצא שלו לדין בפרויקט הלבנטיניות של כהנוב היא שהכמיהה להתגבר על החוויה המינורית של המיעוט היהודי בגלוות ("שלילת הגלות") והניסיון המקביל להבנות מחדש את היהודי לאומי מזרוי ("יהודי חדש"), הייתה משותפת לכהנוב ולשיח היהודי-לאומי המרכז בתקופתה. אם כך, היחס היהודי של כהנוב לשני המושגים – "שלילת הגלות" ו"יהודי חדש" – הוא ההקשר שבו ניתן להבין את פרויקט הלבנטיניות שלו. בהקשר ההיסטורי ותיאורטי כלל-יוון, מטרתו לבחון את התפקיד המורכב של זהות הכלאים החזויה בניסיונה של קבוצת מיעוט מינורית להבנות את עצמה כאומה מז'ורית.

במאמר זה אבקש לבחון את הסוגיות האלה דרך הסיפור ההיסטורי שמלים פרויקט הלבנטיניות של כהנוב: כיצד קראה כהנוב את השיח הציוני הלאומי וכייזד בבקשתה לאתגר אותו באמצעות מודל הלבנטיניות? מה פירוש לחשוב וכתחוב את הלבנטיניות בעבר שיח

⁵ במושג ישראלי כוונתי לשיח השליט בישראל באותה תקופה.

לאומי מתחווה ובתוכו? ובמקביל, באילו אופנים נקרא פרויקט הלבנטיניות של כהנוב במסגרת הבמה המתווכת שהייתה בעבורו כתוב העת קשת בעריכתו של אהרן אמר, כתוב עת בעל אוריינטציה כנענית שדרכו נפגש הקורא הישראלי עם רבים מכתבה של כהנוב על מושג הלבנטיניות? לטענתי, המפגש שנוצר בין אמר לכהנוב מעיד כי בשנים שב汗 כתבה היה מצע ריעוני משותף בין האפשרות ה"לבנטינית" לאפשרות ה"כנענית". ההיבור המפתיע לכארוה שנரקם בין קשת לבין פרויקט הלבנטיניות, והאופן שבו תרגם מושג הלבנטיניות בחסות כתוב העת, מלמדים לא רק על התקבלותה של כהנוב בשיח הישראלי בזמנה אלא לא פחות מכך — על מקומו של מושג הלבנטיניות בתהיליך דמיונו של "היהודי החדש".

ז'קלין כהנוב ופרויקט הלבנטיניות

כהנוב נולדה ב-1917 למשפחה יהודית מהמעמד הבינוני בקהיר, והיתה ממוצא טונייסאי מצד אמה ומוצא עיראקי מצד אביה. כמו רבים מהיהודים ובני המיעוטים במצרים בימי הכבוש הבריטי, ניהלה כהנוב אורח חיים שהיה מנוקך מתרבות הרוב המוסלמית במצרים. בביתה דיברה אנגלית וצרפתית והתהנכה במערכת החינוך היהודית שהזודהה עם התרבות הצרפתית הקולוניאלית, Alliance Israélite Universelle.

למשרתים ולשרותות וכהנוב ואחותה גדו כמעט כלדי לידען לקרווא ולדבר ערבית. הרשמי האוטוביוגרפי של חוותה יולדותה והתגבורה בקהיר תחת שליטה קולוניאלית משקפים את ההוויה של תרבות קוסמופוליטית עסוקית שנשלטה על ידי זרים ומייעוטים לא מוסלמים (Kramer 1989). היהודים מהמעמד הבינוני והגבוה, שרבים מהם היו רב-לשוניים ורב-תרבותיים, לא שמרו על חייהם היהודי מובהנים. בשליה המאה ה-19-ה-20 הפחלה הצרפתית לשפט התקשרות של הקהילה העסקית במצרים, וידיעתה הייתה בבחינת הון תרבותי ממשמעותי ונכס שכמעט אי-אפשר לוותר עליו. שיתוף הפוללה עם הכוחות הקולוניאליים הקנה זכויות והטבות חברותיות, ובבעור רבים מבני המיעוטים והזרים במצרים נחשב הקולוניאליזם לא רק כוח כובש וძקן אלא גם כוח משחרר ששיפר את מעמדם החברתי והכלכלי. במובנים רבים, רכישת השכלה מערבית ואימוץ אורח חיים אירופי הפכו לסמן מגדרו של המיעוט היהודי במצרים, ולמאפיין שהבחן אותו מההמוניים המוסלמים.⁶

עם זאת, רבות משפחות האליטה העממית היהודית, ובכללן משפחות של מהגרים ספרדים

מחקרים אחרים של האימפריה העות'מאנית, אימצו תפיסות מצריות לוייליטיות (Beinin 1998).

ואכן, תיאוריה של כהנוב את הוויית החיים של בני דוריה במצרים מציריים את הלבנטיניות כדוגם זהות של קבוצה מייעוט מינורית הנבדלת הן מחברה הרוב המוסלמית

⁶ רכישת השכלה מערבית ואימוץ אורח חיים אירופי אינם מאפיינים רק את המיעוט היהודי במצרים אלא מהווים תופעה נרחבת במרחבים קולוניאליים. ראו לדוגמה את ספרו של פרנץ פון שעוד שחור, מסכות לבנת (1952) ואת ספרו של אלברט ממי דיוון הנכש ולפניהם דיוון הנכש (1957) (2005).

הן מהשלטון הקולוניאלי והמערבי, ומקיים משא ומתן אמביוולנטי עם שנייהם. עמדת בניינים זו היא שהגדירה, לדעת כהנוב, את הווייתם הלבנטינית של היהודים, והפכה ליסוד מעצב של תפיסת זהותם הקולקטיבית. היהודים, טענה כהנוב, השתיכו לכל אחד משלשת העולמות, היהודי והאירופי, ולכן אף לא לאחד מהם בלבדות: אמרתו של דבר הייתה סוג של בני אדם, לא נוח עד כדי רוגז, בין הווודים לשחומיים, אנשים כמונו ממש, יהודים, יוונים, סורים נוצרים, ארמנים, ילדים במובנים ידועים ואירופאים במובנים אחרים, שכונו "לבנטיניים". היה נדמה שבעיני רבים היהודים הם הגורעים מכל. האירופאים אמרו שהלבנטיניים כולם אנשים דרפרוצופיים, שעולים אינם אומרים את האמת. כמה קשה היה לאנשי הביניים הללו, אנשים כמונו, לדעת במא לבחו, למי לדמות ובעד או נגד מי להיות (כהנוב 2005, 56).

מקום של מיעוט שנunders "שפת אם" והוציאי בין מעגל תרבותו הפרטיקולרי למכלול התרבויות hegemonia — הלבנטיניות בכתביה של כהנוב אינה מנוסחת כמודל של פלורליזם הרמוני אלא נזירה רווית מאבקי כוחות בין עולם "مزוחה" שעבר סטיגמטיזציה לבין עולם "מערבי" hegemonic. כאב התחלשות והכמיהה להגדירה יציבה של זהות עומדים במקור מסותיה האוטוביוגרפיות. בסיפור שחזור בגרסאות שונות כהנוב מספרת על הבושה שנגרמת לה:

עקב חוסר היכולת לדעת מה היא:
זכור לי, קין אחד היינו בבית מלאן באילסנדראה, על שפת הים. המלאן היה מלא קצינים אנגלים ונשים, ובגרת אחת שאלה אותי מה אני. לא ידעתי מה להגיד. ידעתי שאיני מצרי בדומה לעربים אך ידעתי גם כי בשפה היא לאדם שלא ידע מהו. כיוון שזכרתי את אבותי הזקנים עניתי כי פרסיה אני, שכן סבורה היה כי בגדרה היא עיר באוטה ארץ שממנה באים השטיחים היפים. לאחר מעשה גURAה ביامي על שלא הגדתי את האמת, והיא אמרה שכאשר בני אדם שואלים אותי שאלה כזאת עלי לומר שאני אירופאית. סבלתי, כי ידעתי שהוא שקר גדול יותר (כהנוב 1978, 12).

כהנוב מתביחס בחומר יכולתה להגדיר את זהותה ומחליטה לבנות את עצמה "פרסיה". אולם בחירותה, שמושתחת על הנחה שגויה כי בגדادر היא עיר בפרס, רק מעוררת לעג וכאב גדולים יותר. השיחה בין כהנוב לנשים האנגליות, והניסיין של אמה לתגן את השגיאה באמירה כי כהנוב היא "אירופאית", חזקים לא רק את חוסר היכולת להגדירה יציבה של זהות אלא גם את יחסיה הколоוניאליים שבhem שאללה זו הייתה נטועה. כהנוב הפנימה את הסטיגמטיזציה על מזוחיותה ואת העליונות ששוויכה לתרבות המערב, ובכתביה מושגים כגן קדמיה, מודרניות, חילוניות ורצינוליות נעשו זהים לערביות, והוצבו בנגדם למסורת, דת ותרבות, ששוויכו להלך המזוחה של הדיכוטומיה. כך למשל, בעוד שהערבים במצרים מתוарамים פעמים רבות בסיפוריה של כהנוב כאילו הם חיים בעולם ישן ונחשל שעבר זמנו,

הדרניות האירופיות — המורנות הצרפתיות בבית הספר, המטפלות שהופקדו על החינוך הביתי של הילדים ו אף החיללים הבריטים — מתוארים כנכיגי התרבות והמודרנה. עם זאת, לאותו יחס של בוו והתנסאות קולוניאלית מתלווה גם רגש של הזדהות ושותפות. אורח החיים המסורתיה היהודי של סביה לא היה כהנוב רק מקור של בושה אלא גם מקור של גאווה. בילדותה התלווה כהנוב לאביה בביקורי השבוועים אצל סביה ברובע עבאסיה שבקהיר, ובמוסთיה תיארה את רגש הקבוד שחשאה כלפי אורח חיים. לצד הלעג של המטפלות האנגליות למראה המרושל של הסבים התעקשה לכנות את סבה "מלך רם מלחה" ואת סבתה "מלכה אצילה". כהנוב הביעה בכתביה תחושים של קרבה וערגה גם לארץ מצרים — לנופים, לריחות ולמטעים של מצרים. היא חשה שותפות כזו גם עם "

"הלאומנים המצרים" במאבקם נגד הכוחם הבריטי:

המטפלות נהגו לומר, "אל תנתנו כאחד הילדים", ומובן שלא אני ואף לא אחד מחברי וצינו להיות כאחד הילדים הגועלים המלוכלים הקטנים הללו. אולם כאשר באו חילים בריטים לגן בשעת חופשתם כדי לפולרטט עם המטפלות ידוע ידעתי שנגדם הפגינו הסטודנטים המצרים, וחשתי שהליך ממנה היה "ילד" וצדד בהם, והוא נגיד הבריטים. אולם רק חלק מהם. לא יכולתי לשוחח על עניינים ממן זה עם ילדים אחרים. לא היו בפי המילים והמושגים

המתאים (כהנוב 2005, 35).

מכאן שההפנהה של כהנוב את החלוקה האוריינטלית לקטגוריות מטוהרות של "מזרחה" ו"מערב" נעהתה מתוך המקום האמביולנטי של מי שהשתיכה למזרחה אך בה בעת גם נותרה זורה בתוכו, שמעוררת בתרבות אירופה אך תמיד נמצאת במרקם מה ממנו. האמביולנטיות מתגללה בכתביה של כהנוב גם בהקשר של שאלת צבע עורו של הלבנטיני. הלבנטיני, טעונה כהנוב, נעדך צבע מוגדר משלו, ומקומו בין השחומיים (המצרים) לבHIRIM (האנגלים): "היה

קרע עמוק בין בהירי העור לשחומיים אבל אנחנו הינו בתוך" (שם, 55).

בטקסטים של כהנוב, חוסר היכולת לקבוע מהו צבע עורו של הלבנטיני הוא גם חוסר היכולת לסמן אותו כבעל שייכות אתנית וגזעית מוגדרת. כך למשל, אותו יהודי לבנטיני שנחשב לבן ביחס לעربים בקהיר, נח呼 שחוור ביחס יהודים האשכנזים בישראל. משמעות הדבר היא שככתביה של כהנוב "שחוור" ו"לבן" מסמנים מקום חברתי ופוליטי ייחסי ולא תוכנות טבעיות, מוחלטות ומולדות: "אחרי הכל, לא יוצא המזרח שבישראל הם שקראו לעצם 'שחוורים', מפני שקדום بواس לישראל לא עלה בדעתם שצבע עורם אינו 'נורמלי'" — ואמנם נורמלי היה בנסיבות של המזרח התקון, המאכלס אנשים ממוצא ערבי, ארמני,

יווני, איטלקי וכו'" (כהנוב 1978, 55).

הלבנטיני, ש"לבן" יותר מהילדים המוסלמים אבל "שחוור" יותר מהאירופים, אינו ניתן לשיקול לשום קטגוריה גזעית מוגדרת ומובחנת, ועל כן נתפס כאוים בעניין שתיקבוצות אחת.⁷ כהנוב התנגדה לכל ראייה מהותנית של צבע, והכירה בכוח האלים שלו בהיותו מסתמן

⁷ לדין מוחhab באוים הדימי של "גוז מעורב" ראו את חיבורו של אן סטולר (2002 [2008]) "עלבונות"

הברתי ופוליטי. הלבניטני, מתווך זהותו החזקה בהיותו מיעוט קולוניאלי מוכפף, אינו יכול להפוך לשקוּן ותמיד נותר צבוע בענייני הסובבים אותו.

כאמור, מתיארה של כהנוב את הוויה יולדותה בקהילה המיעוטים בקהיר ביום השליטה הקולוניאלית מצטייר מודל של זהות ותרבות מינורית, שמניה את התלישות, האחוות והאמביוולנטיות חלק מןנו. הוויה המעצבת של יולדותה היא הויה של בושה עצמה — בושה של מי שאינו יודע מהי שפטו, מולדתו וגוזעו, בושה של מי שאינו יכול לكون את עצמו כסובייקט אוטונומי, ותמיד מגדיר את עצמו ביחס לאחרים לו.

דימוי זה של דמות היברידית שחזואה בין עלמות סותרים בלי להשתיך אף לא לאחד במלוואו הוא הדימוי שהנחה את הפרשנות הרווחת לכתחיה של כהנוב. תיאוריה את מקום הבניינים של הלבניטני, בין מזרח למערב ובין הכובש לנכbeh, פורשו כביטוי לעמדת זהות גלובלית ופוסט-לאומית רחבה יותר — תוצר תרבותי של בני מיעוטים, מהגרים וזרים שבמחצית השנייה של המאה ה-20 החלו לכהוב על הלבניטניות לא מוקדמת וראות קולוניאלית-מערבית אלא מוקדמת וראות מינורית של מי שחצוי בין עם הרוב הנכש לבין ההגמוניה המערבית השלטת.⁸ מודל זהות הלבניטנית נתפס כאפשרות של זהות בהתחווה, והות מינורית שאינה מחייבת נרטיב של שורשים, אוטנטיות ובעלויות, ושיהיא כאוטית מכדי להיות מתוארת בכל דימוי אחר מלבד רשות של יהסים.

ואולם, קריית הלבניטניות רק מחוק פרספקטיבתה קוסמופוליטית, שמננה הלבניטניות נבחנת מחוץ לתבניות ולסכמות לאומיות-מודרניות, אינה מביאה בחשבון את ההקשר ההיסטורי שלאורו התנסה פרויקט הלבניטניות של כהנוב. כזכור, כהנוב החלה לנסה את פרויקט הלבניטניות שלא במחצית שנתו החמשים בישראל, ובבעור קהיל קוראים יהדי-ישראלים שהיה עסוק באופן אינטנסיבי בהבנויות הלאומיות שלו.

חשוב לחזור ולהציג בעניין זה שעיקר שאיפה של כהנוב לא היה לפטור את היהודי מהלבניטניות שלו אלא לשחרר אותו מהקשרו של הליליות שהחלו ללבניטניות זו, על ידי העתקתה של הלבניטניות מהקשר ה"מיועטי" שבו התעצבה להקשר ריבוני שבו תוכל להתנסה מחדש מתחם עמדה של גאותה וכוחה. מיקום פרויקט הלבניטניות של כהנוב בתוך מרחב ריבוני לאומי-ישראלית מחדד את המתח שלילוה את ניסיונה לתרגם את הלבניטניות. הלבניטניות, כפי שראינו, היא עמדת זהות שמכירה בחוסר היכולת העקרוני מהשאלה של תושב של זמן ומקום מוחלטים. אולם, במקרה שלפניו עמדה זו אינה מתבססת בגללה אלא במסגרת פרויקט לאומי שמקש לבנות מודל חדש של שייכות.

בדינה במושג "אסנץיאלים אסטרטגי", גיאטרי ספריק מציבעה על המתח שטמון בין

מינימים וגבולים גזעים: כשירות תרבותית והסכנות הטמונה בנישואי חערובת". טולדר מראה כיצד תופעת המטיסאג' (metissage) — בני כלאים גזעים (צאצאים של גברים לבנים ונשים חומות) במושבות הקולוניאליות של צרפת והולנד — הייתה איזם על טוהר הגזע של האימפריות האירופיות.

8 ראו אוננה 2003; Starr 2000; Hochberg 2005; 2007.

הכרה בהיברידיות לבין הבנייה של זהות לאומיות קולקטיבית אוטונומית (Spivak 1990). מתח זה מתגבר כאשר מדבר בקבוצה מינורית מוכפפת שמקשת להבנתה עבר קהילתי משותף כדי לשחרר את עצמה מהכיבוש הקולוני. בלי להתעלם מההיברידיות הכרוכה בכל פעולה של הדוחות קולקטיבית, ספיק דרושת להכיר בחשיבות היכולה להציג על " אנחנו" מוגדר בעל גבולות מוחנים לשם הבנייה של זהות לאומיות אוטונומית, ולשם גיוסה של זהות זו למאבקים פוליטיים. לטענותה, היכולה להניח תפיסת זהות שלמה ואסנציאליסטית (ולו באופן אסטרטגי בלבד) חיונית ליכולתן של הקבוצות המינוריות לצקת תוכן بما שה מבט הגמוני רוקן.

לנוח הקושי הזה גם מתחבר היחס האמביולנטי שמלואה את הדימוי הלבנטני בתהילך המעבר ממגזר קיים מינורי למסגרת קיום מזוריית. אימוץ של ההיברידיות כחלק מהדימוי הקולקטיבי אינו אפשר לכונן תפיסה מזورية של זהות, אך דחיה מוחלתת של ההיברידיות גם היא אינה אפשרית שכן פירושה מהיקה עצמית. מכאן שבתהליך הבנייה של הקבוצה המוכפפת (המינורית) את עצמה כמזורת, מתחדר עוד יותר המתח בין הדימוי העצמי ההיברידי שלא מחד גיסא, לבין הצורך להציג תפיסת זהות אחידה ומטוהרה מайдן גיסא.

לטענת ברונו לאטור, מתח זה בין ה"היברידי" ל"מטוהר" הוא מאפיין אינהרנטי של פרויקט המודרנה כולם, והוא אף אפשר את המשך קיומו (Latour 1993). המודרניות מוגדרות באמצעות שני עקרונות סותרים המתקיים במקביל. העיקרון הראשון — לאטור מכנה אותו הכלאה — הוא יצירת עירובים בין יסודות שונים זה מזה. העיקרון השני, עקרון הטיהור, יוצר תחומים אונטולוגיים מפורזים ונפרדים: תחום של תרבות ותחום של טבע, תחום של בני אנוש ותחום של יצורים לא אנושים, תחום של דת ותחום של חילוניות. מכאן שיוצרים הכלאים ההיברידיים והקטגוריות המתוירות מתקיים במקביל. ברמת היום-יום אנו חווים את המיציאות כהיברידית, אבל אנו מודחים היברידיות זו על ידי יצירת הבחנות וקטגוריות אנלטיות מטהורות (שם).

המודל של לאטור מציע לנו אפוא דרך ליישב את המתח בין ההיברידי למיטהר, מתח המלווה את תהליכי הבנייה של הקהיליה הלאומית המודרנית. ההיברידיות ממשיכה להיות מיוצרת במסגרת המרחב הלאומי אבל בה בעת מודחת כדי לאפשר את יצירתה של תפיסת " אנחנו" מטהורת. ואולם, המודל של לאטור אמן מותיר לבנטניות מקומם בתוך המיציאות היומיומית התמיד-מודעת של הקהיליה המודרנית, אך הוא מתאר אותה כזורה וחיצונית לאפיסטטולוגיה המודרנית שמדיחה את ההיברידיות של עצמה. אם כן, לפי המודל של לאטור מציע הניסיון של כהנוב להשתיית את הישראלית על מודעות עצמית לבנטנית נותר זר ואף מנוגד לאפיסטטולוגיה ציונית-מודרנית. קושי זה מוגם היבט בניתוחו משווה בין אופן כתיבתה של כהנוב על הלבנטניות של קהילת המיעוטים בקהיר לבין כתיבתה על הלבנטניות של הקולקטיב היהודי בישראל, והוא מעיד על המתח המובנה בניסיונה להעתיק את הלבנטניות ממסגרת קיום מזוריית

בדברים שכתחבה על הלבנטיגיות של קהילת המיעוטים בקHIR דיבורה כהנוב בשם קבוצה אתנית-פרטיקולרית, שתמיד הוגדרה ביחס לקולקטיבים אחרים שעם באה מגע. גם מוקמן של הדמויות בסיפוריה לא נושא בבהירות והוא נוע בין מעגלי תרבותיים וגזעים שונים. שונה מזה היא העמדה הניטרלית שאימצה כהנוב בគותה על הלבנטיגיות כזהות ישראלית-יהודית. בהקשר זה בקשה כהנוב להעתלות מעל ההולקה האתנית בין מזרחים לאשכנזים, ולדבר בשם ערכיהם כלל-ישראלים. כך למשל, במקביל לביקורתה על הניסיון של המסדר האשכנזי ליצור הפרדה אתנית בתחום השכלה, עבודה ומרחוב מחייב הסתייגגה מכל מאבק בשם זהות מזרחה: "אבל אם 'הפנתרים השוחרים' מבקשים להיפך למשהו בעל משמעות, עליהם להגדיר מטרות שלאמרו לציבור רחוב שאינו מזרקי או ספרדי... ובאים, מכל שכבות הציבור, יתמכו בתנועה הפועלת למען הסדר החדש,

למען חירות פתוחה וצודקת" (כהנוב 2005, 191).

דווקא כאן חשוב להזכיר שכהנוב לא התעלמה מהסיכון האתני בישראל, ואף גינתה בחיריפות את המדינה הציונית, על שבמוקם לקדם את העירוב התרבותי והאתני מבענדים ומחוץ מתעקשת לשמר השקפת עולם אירופית ומבט מבוזה על הלבנטיגיות. לדבריה, אם ישראלי לא ילמד לקבל את העובדה שבגדאד היא חלק מרכזיה מהבר היהודי לא פחות מלודז', הלבנטיגיות של היהודי המזרחי בישראל תישאר בעלת משמעות שלילית, כפי שהיא בחלקם אחרים של המזרחה התקון. אלא שלטענה, רק ניסוחה של הצעת זהות

כולה יוכל "להציג" את היהודים המזרחים משוליהם בישראל.

על רקע כמיהתה של כהנוב להפוך את התודעה הלבנטיגית לבסיס לייצור זהות "ישראלית" כוללת צרך להבין את האידתא לצבא הישראלי, ואת העובדה שוראותה בו כל' מרכזיה לאינטגרציה. מאז 1967 פרסמה כהנוב טור קבוע בעיתון במחנה בנושא הלבנטיגיות. כהנוב תיארה את ה"לבנטיזציה", שקדמה במסגרת הצבא במונחים של "כור-היתוך" ויצירת זהות-אחדה כוללת: "אלו שלחמו בסיני, ואלה שמתו, לחמו כישראלים; הם לא חשבו על עצמם כפולנים, או כמרוקאים, כמצרים או כהונגים. עליינו לזכור זאת".⁹ מפנה זה — מכתיבת על הלבנטיגיות במונחים של מובהנות וריבוי לכחיה על הלבנטיגיות במונחים של אינטגרציה והITEMעות — משתקף גם בסדרת כתבות שהקדישה כהנוב לנושא של חינוך ילדי מהגרים מארצות ערב. היא כתבה באחדה רבה על החינוך הקיבוצי ועל פנימיות הנוער, וטענה

שההילך "לבנטיזציה" נחשב מוצלח אם בסופה המהגר שוכח את זרצו והופך לישראל:

המורחים שהם גומעים בתקופת האימונים הקצרה שלהם נותנת את ביטויו בתగובות שלהם, עת שהם עוזבים כבוגרים צעירים שנפניהם לצבא. המדריכים מוחזרים לילדים את החיבור הראשוני, והמעט גמלוני, שכתו, על נושא כגון "החודש הראשון של בקיוץ". התניכים הצעירים נוטים תחילה לרצות לנתק עצם מהדרות של המהגר הקטן והילדות שニיכב מולם

⁹ ציטוט זה מתרגם מאנגלית מתוך מאמר שפרסמה כהנוב ב-1957 בעיתון היהודי אמריקני, בשם העט לואין שוזן (Sassoon 1957).

בדף הכתוב. במחשבה שנייה הם בדרך כלל שומרים על החיבורים. "אף פעם לא חשבתי שאוכל כה להשתנות."¹⁰

בקשר דומה ביקרה כהנוב את ההנאה האשכנזית על ניסיונה לשמר מנהגים ישנים ובכך לסלול את הסיכוי למהפכה "לבנטינית" חיובית: "אפשר לגנות את 'הלבנטיזציה האשכנזית' שלנו על כך שב[Unit] בין דרכי חיים שונים היא מסור את 'אותות' תרבותם וניסיונם של יהודים אירופאים המזרחיים והתקינה, שנתינשנו לאיפחות מלאה של עדות-המורח העתיקות, ולמטרם مثل כאילו היו אלה כלל הבשורה של העולם בזמננו" (כהנוב 1978, 120).

מכאן שכמודול זהות ישראלי, כהנוב דמיינה את הלבנטיניות כתהיליך של אינטגרציה דוד-צדדית שבסופו נוצרת זהות כלל-ישראלית המהווה עירוב דינמי של מזרחיות עם מערביות: "מה שנדרש הוא הקמת גשר דו-תחומי של מגע ומושג, גשר הנוטי על פנוי נהר שתיגודתו באותו הארץ ולא בשתי ארץות" (כהנוב 2005, 154). את המעבר המסתמן בכתבה — מדייבור על הלבנטיניות כזהות מינורית שמדגישה את הנבחנות של היהודים מסביבתם, לדיבור על הלבנטיניות כתהיליך אינטגרציה וחיליפין שאמור לטשטש את ההבדלים בין הקבוצות השונות — יש לקרוא אם כך לאור יומרתה של כהנוב להציג את המודל הלבנטיני במקור הפרויקט הלאומי של הבניית זהות ישראלית חדשה.

ניסיון זה של כהנוב להציג את הלבנטיניות כבסיס הזדהות כלל-ישראלית הוא גם המפתח להבנת יחס האמביולנטי לציווית. כהנוב ראתה ב מהפכה הציונית שלב חיוני בתהיליך הבנייתו של העם היהודי ממייעוט מינורי לאומה מזוריית, אך בשום פנים ואופן לא שלב ממצה. כהנוב הזדהטה עם מה שראתה בו את ייעודה המרכזי של הציונות: סיוף מסגרת קיום שתאפשר לטעת משמעות חדשה וחיבית במושג "יהודי". אך היא ראתה בה לא יותר מFIGURATIONS שמרגע הקמת המדינה מיצאה את תכליתו. לטענה, מרגע הקמת המדינה שאלת הקיום היהודי, שעמדה בבסיס מהפכה הציונית, צריכה לפנות את מקומה לשאלת שעומדת בביטחון של מהפכה הלבנטינית, היא שאלת הקשר של מדינת ישראל עם עמי הארץ: "הציונות הייתה חיונית בבנייה ישראל, אך לא יכול ולא רוצה להיות ולוננטית לא-יהודים... יתכן שהסיכוי הטוב ביותר ביותר שלנו ליישרות ולשלום הוא להמיר את מהפכה הציונית ב מהפכה לבנטינית".¹¹

כאמור, ביקורתה של כהנוב על הציונות לא נסבה על עצם הכמה להמיר את המצב הקיים של המיעוט היהודי במעמד של דוב ריבוני, אלא על הדרך שבה ביקש המסדר

¹⁰ ציטוט זה מתורגם מאנגלית מתוך דוח עיתוני שכתבה כהנוב בעבור רשות הדסה סולד בנושא קליטת המהגרים היהודיים שהגיעו מארצות ערב (Kahanoff 1960).

¹¹ ציטוט זה לקוח מתוך הקדמה שכתבה כהנוב לקובץ מאמרים שהחללה להכין על לבנטיניות. פרויקט זה מעולם לא הושלם והקדמה שנכתבה באנגלית לא תורגמה או פורסמה. ככל הנראה כתבה הקדמה זו ב-1968 (Kahanoff [unpublished]).

הציוני לבצע את המטרה הזאת. בהקשר זה היא הציעה את הלבנטיזציה כדרך חלופית ורצויה להגשים את הפרויקט הלאומי, שהציונות, מושם שהדוחיקה את הלבנטניות שלה, לא האצילהה להגשים. כהנוב גם הציעה על השינוי שהיביך לחול' במבנה הפוליטי של מדינת הלاءם הציונית. את הדגם המערבי של מדינת הלاءם המערבית יש להחליף במבנה פוליטי רופף יותר שאינו מושחת על חיבורו ישיר בין עם, שפה ומקום, ושמאפשר לקבוצות אתניות ותרבותיות שונות להתקיים במקביל למרחב אחד.

ברם, שינוי זה לא החליש את המתח המובהה בתחילת התרגום של הלבנטניות. להפוך, המודל המדיני של ריבוי ופלורליזם שכחןוב הציעה היה מבוסס בהיבטים רבים שלו על אימוץ לא ביקורתי של הנרטיב הציוני-לאומי. כך למשל, כהנוב אמרם הבדיקה בדמיון בין הקולוניאליות האירופי שהכירה בהיותה לצד בקירות לבין היחס של הממסד האשכנזי למזרחים בישראל, אבל לא הבדיקה באלים הקולוניאלית הדומה בין היהודים לפלאטינים (כהנוב 1978). באופן דומה, את מודל החליפין הדרצדי בין מזרחים לאשכנזים שביקשה כהנוב קודם, היא ניסחה לאור הפנמה את החלוקת הקולוניאלית בין תרבויות מערבית כהנוב לקדם, כרציונלית וכחילונית) לתרבות מזרחית (כ传达ת, כאידציגונלית וכמסורתית).

סתירה זו מלמדת על המתח שטמן בעצם הניסיון לתרגם את מודל הזותם המינורי למודל

זהות מזורי שבבסיסו מונחת תפיסה מוגדרת של " אנחנו".

על רקע דברים אלו, מעוניין לבחון כיצד פרויקט התרגום של כהנוב עומד ביחס למפעלים של אינטלקטואלים יוצאי עיראק כגון שwon סומך, שמיעון בלס, סמי מיכאל, ואחריהם שביקשו לקבוע את זהות הכלאים ה"יהודית-ערבית" כיסוד מגדר של ישראליהם החדש.¹² כך למשל, נسألת השאלה האם בחירתה של כהנוב במונה לבנטיני (ולא במונה יהוד-ערבי) מקרית או שמא יש בה כדי ללמד על נקודת מוצא שונה לדמיונו של מודל הזותם המיויחל?

המתח שנוצר בניסיון לשלב בין דימוי היהודי כלבנטיני לבין דימויו כסובייקט לאומי אווטונומי הוא על כן המפתח להבנת פרויקט הלבנטניות של כהנוב, וגם להבנת הדרך שבה הוא נקרא ופורש בישראל של אותן שנים. וכן, כפי שאבקש לטעת בהמשך, מתח זה, שהוא כרוך במעבר מעמדת זהות מינורית לעמדת מזוריית, היה במידה רבה משותף לשיח הלבנטני של כהנוב ולשיח היהודי-לאומי בישראל. במובן זה, פרויקט התרגום של כהנוב מעמדת הבניינים הלבנטנית לעמدة מזוריית נגע בלב בה של המחשבה היהודית-לאומית בישראל, שביקשה אף היא לתרגם את דמות היהודי ה"גלותי" לדמות היהודי החדש.

¹² עם האינטלקטואלים שהגיעו מעיראק לישראל בשנות החמשים נמניהם שמיעון בלס, סמי מיכאל, שwon סומך, נסים וגיאן, ניר שוחט ואחרן וכי. עפרון (2005) מראה כיצד למען הגעתם לישראל הגיעו האינטלקטואלים את זהותם המשולבת כמודל לעיצובה של זהות ישראלית.

קריית פרויקט הלבנטיניות בשיח הישראלי המוקדם

שאלת מיקומו של ההיבריד בתפיסת הזיהות הציונית היא סוגיה מרכזית בדיון הביקורת על הציונות בעשוריים האחרונים. הסכמה רוחות בקשר הכותבים היא שהפרויקט הציוני הרשות על שלילת הזיהות החזיריה של המיעוט היהודי בגללה, ועל הבנייתה מחדש כזהות מטוהרה מערבית. החלוקות הבינאיות בין "מזרחה" ל"מערב" ובין "יהודי" ל"ערבי", ועובדות הטיהור (של היברידים-לבנטינים) סומנו כיסודות מגדריים של הציונות וככיטוי להיוותה תוכזר של אידיאולוגיה אירופית שהפנימה את המשמעויות הקולוניאליות על מזרחותה.¹³ התמונה שמצטיירת בדיון זה היא שהפרויקט הציוני של שלילת הגלות והבנייה היה החדש היה מושחת על הדקה וטיהור — הדחתת המינוריות לשוויכה בהקשר הקולוניאלי למזרחות של היהודי הגלותי והבנייה סובייקט היהודי מטוهر ומערכי. תפיסה זו גם עדשה בביטחון הדיון המחקרי על מיקומו של מושג הלבנטיניות בחברה הישראלית. ההנחה המשותפת למრבית הכותבים הייתה שבשעורים שבהם כתבה כהנוב, החברה היהודית בישראל לא הייתה בשלה

לעכל את עמדתה הלבנטינית ורחחה את האפשרות הזואת לחולין.¹⁴

אולם מניתוח הדרך שבה נקרא פרויקט הלבנטיניות בישראל מצטירת תמונה שונה במקצת, תמונה שלכאורה איןנה מתיישבת עם הפרשנות של הזיהות אוירינטלייטית שמנגידה את עצמה לאחר (מזרחי) יציב. אמתה היא שהצורך להתחות גובל ברור בין היהודי לערבי ובין מזרח למערב היה מרכיב בתפיסה הציונית, אך אף על פי שנעשו ניסיונות רבים לטהר את הדמיות ההיברידיות, התחקות אחר האופן שבו נקרא פרויקט הלבנטיניות של כהנוב בשיח ה"ישראלי" בשנים שבהן כתבה מלמדת כי הרעיון הלבנטיני לא נדחה במלואו. להפק, מבחינות מסוימות הוא אף היה ליסוד מגדר של תפיסת הזיהות הציונית ולכללי מעצב בהבניות "היהודי החדש". כפי שאבקש להראות, אף על פי שהיבטים אחדים מדינעה של כהנוב אכן נדחו או לא הובנו, עצם רעיון התיווך בין מזרח למערב אומץ ושולב בתפיסת "הילדות הארץ-ישראלית".¹⁵ כמובן, בר בבר עם הגדרתה של הזיהות ההיברידית מכשול

¹³ לדין מורה בשאלת המיקום של ההיבריד בתפיסת הזיהות הציונית ראו רז'קרוקוץין 1994 ; כוזם 1996 ; שנהב 2005 ; 2006 ; Shohat 1997; Khazzoom 2008 .

¹⁴ לדין מורה במקומו של מושג הלבנטיניות בחברה הישראלית ראו אורנה Alcalay 1993 ; 2005 ; Beinin 1998; Hochberg 2004; 2007 .

¹⁵ לטענת חנן חבר (2008), היליד הוא סמל לישות "טבעית" ול"מקור", שיחיד עם ילדים אחרים מהווים נוכחות ראשונית של מושג משותף במרחב מסוים. בציונות, כמו בכל שיח לאומי, השורשים של דימוי הילידות נועזים בפרדוקס. מצד אחד היליד מסמל התחללה חרשה, ומתגלם בדמותו של "היהודי החדש". מצד אחר, הוא מוצג כמקור ישן, כמו שהיה במושב מואז ומגולם.Capabilities זו בין היישן לחידש באהלידי ביטוי גם בחיבורו בין עולם הדימויים של אירופה ("מערב") לבין עולם הדימויים של פלسطين-ארץ ישראל ("מזרחה"). מכאן שהיליד היה דמות אמביוולנטית שכמעט לאשר חיבור מוחלט לזמן ומקום חשף את שבירירותו ואת הווער אפשרותו של החיבור הזה.

ואזום, היא גם תפקדה כמתוך בין ה"ישן" ל"חדש" ובין ה"מזרחי" ל"מערבי" ותפסה חלק מרכזי בדמות הקולקטיבי של הסובייקט הלאומי.

משמעות טענית היא שדין במיקומו של מושג הלבנטיניות בשיח הציוני צריך להביא בחשבון לא רק את שודשו הקולוניאלים של המושג אלא גם את השורשים הלבנטיניים של האזנות עצמה. היהודים במערב אירופה ובמורכבה הוגדרו כמצאים "בין לבין", בין "מערב" לבין "מזרחה". ההיטוריות המודרנית של היהודים בארץ ערבית מסמנות תופעה מקבילה: גם שם היהודים תפסו מקום "בין לבין" – בין "מערב" לבין "מזרחה" ובין הקולוניאליל' לבין "מזרחה". היבט זה חשוב כדי להבין שלמרות הסתיגמטייזציה המופנה מהערבי (רוזקרוקץין 2005). היבט זה חשוב כדי להבין את הבנו את זהותם ביחס ביןaries למזרחה על מזרחותה של היהודות, מרבית היהודים לא הבנו את זהותם ביחס ביןaries למזרחה אלא החזיקו בדים עצמי לבניטיני של נמצאים "בין לבין". מכאן שהפרויקט הציוני לא היה רק פרויקט התמיערכות קולוניאליל', אלא גם פרויקט של החיאת מורשת היסטוריית עתיקה ושל הזורה לשורשים הדתיים והתרבותיים במצרים. בעצם ההיסטוריה שלה – בהיותה תנואה בעלת תדמית עצמית ויומה אירופית-מערבית שביקשה לטעת עצמה במצרים – דיברה האזנות בשני קולות סותרים בו בזמן: בקול מודרני-חלוני החותר להבניות היהדות כזוהות מערבית-מודרנית ובקול דתי-פרימורדי-אלאי שחותר לאש את החיבור לשורשים היהודים במצרים (Shenhav 2006). בעצם התייחסה הברזמנית להזות מודרנית מערבית טהורה ולזות מזרחתית-יהודית אותהית, הציונית, שביקשה להציג על שורשיה הלבנטיניים בגלות, בקשה אותה עת גם לבנות זהות כלאים חדשה בישראל.

עיקר טענתי בהקשר זה הוא שאוთה תרבותם כלאים היברידית שנדרת בהקשר של הגלות, התנסחה מחדש פאידיאל של כוח ושורשות בהקשר של אומה טרייטוריאלית-לאומית בישראל. המשמעות של טענה זאת היא שהאידיאל הילידי הארץ-ישראל דומין מראש כסוג של היבריד שמניח את החיקוי ואת השילוב בין "מזרחה" ל"מערב" כחלק منهן. אף שנעשו ניסיונות רבים לטהר את הדרימות היברידיות, דימויים היברידיים היו מרכזיים בפרקטיות ציוניות שאישרו את הזות של "היהודי החדש".¹⁶

כאשר קוודאים את הדיון במושג הלבנטיניות בתוך מסגרת הדיאלוג הכלול שקיים הקולקטיב היהודי בישראל עם עברו כמיות מנורי בגולה – אפשר גם לבחון באור חדש מושגים מרכזיים בשיח הציוני כגון "שלילת גלות" ו"היהודי החדש". מזוויות זו, שני המושגים הם שני היבטים של ניסיון המעביר מזות מינורית לזות מזורית, ושניהם מלמדים על חפיסת והות ציונית מוקדמת שמעצם הגדרתה לא הבנתה את עצמה כנגד "אחר" מוגדר, ובכך אתגרה את הפרשנות של האוריינטלים בנוסח אדווארד סעד – אוריינטלים שהוא שיח של עליונות אירופית המשמש תמיד במקום המערב כנפרד וכעליוון למה שעובד מהוצה לו. מכאן משתקפת תמונה מורכבת של הצינותות כתופעה שאינה מתחמקת באופן

¹⁶ לדין בדים היבrido של היהודי בציונות ראו ברטל 2007; Saposnik 2006; Eyal 2006.

ברור בין שיח של מיעוט לשיח של רוב, ומאתגרת את הבדיקה הבינארית בין מינוריות למוזירות.¹⁷

ניתוח כזה של פרויקט הלבנטיניות של כהנוב ושל אופן קרייתו בישראל מלמד אם כך כי בעוד פרקטיקות הטיהור וההכלאה אכן התקיימו במקביל, מה שטורר לא היה הדרומי הייברידי של היהודי כמתוך בין מזורה למערב אלא המקום שמתוכו דימיוז זה מהנסח. רק זה נכון להבין את החיבור שנركם בין כהנוב לאחרן אמר, ערכו של כתוב העת קשת. אמר ה"כגעני" וכהנוב ה"לבנטינית" מצאו דואקן בדגם הזוהות הממוקפת — המתווכת בין "מזורה" ל"מערב", בין חדש לישן ובין מודרנה למסורת — את התגלמותה של הזוהות הישראלית המזorientית המיווחלת.

اللبنطיניות والכגעניות: "فتحة אל החוץ ושורשות אל הפנים"

קשה היה היבור האידיאלית לכenhov מפני שהיה כתוב עת מערבי המושרש בהוויה המקומית. היצירוף הזה בקשתי, של פתחות אל החוץ ושורשות אל הפנים, זה גם מה שה'קלין היה אהרן אמר; אצל מלון (1986).

ב-1954 היגרה כהנוב לישראל, לאחר שגרה כמה שנים בניו יורק ובפריז וכ-14 שנים לאחר שעזבה בפעם הראשונה את קהיר, עיר הולדתה. אף על פי שתת מרבית חייה הבוגרים בחורה לחיות בישראל, מעולם לא הסתגלה לכתיבה בעברית ואת מסותיה המשיכה לכתוב רק באנגלית ובצרפתית.

את קריירת העיתונאות שלה החלה ב-1956, בשתי סדרות חיבורים שהתרפרסמו במערב ובדרום המשמד. בשנים שלאחר מכן המשיכה לפרסם חיבורים וביבים בכתבי עת ספרותיים, בירוחונים ובעיתונים שונים. אולם כתוב העת שעמו הייתה כהנוב מזוהה ושבמידה רבה היה כרטיס המכינה לשיח האינטלקטואלי בישראל של אותן שנים היה כתוב העת כתש.¹⁸ עורך כתוב העת אהרן אמר פרסם את כתבותיה בנושא הלבנטיניות בקביעות, כבר מהגילון השני. הוא הכתיר את כהנוב בתואר "נסיכת קשת", ואת חזות הלבנטיניות שלה הציג כחלק אינטגרלי מרווח כתוב העת. עד מהרה הפך כתוב העת למרכזית של פרויקט הלבנטיניות של כהנוב, ואמר נהיה למתרגם העיקרי של כתיבה מאנגלית ומצרפתית לעברית.

¹⁷ לפי חנן חבר (2007), העברית מוצגת בה בעת כarpa של מיעוט וכarpa של רוב. כך גם הישראלים — הפעלים כרוב שליט וכובש — נשענים על ההצדוקות, על מחוזות הלשון ועל דפוסי הה帖טאות האופייניים למיעוט הנאבק על קיומו. מקומו הכספי של הקולקטיב הציוני כרוב שהוא בה בעת מיעוט איינו אפשר יחס פשוט עם "אחר" מוגדר.

¹⁸ מלבד פרסום בקשר לפרסמה כהנוב בקביעות במערב מוניות השישים, כתבה טור קבוע בשם "ברוח הזמן" בעיתון במחנה משנת 1967, והיתה כותבת מרכזית בתא, כתוב עת פופולרי לנשים. נוסף על זאת, חיבוריה התפרסמו בעיתונים גלובס פост, דבר, ידיעות אחרונות והארץ. היא גם המשיכה לפרסם כתבות לעיתונות בארץ הארץ בעת מגוריה בישראל.

על פניו, החיבור שיצר אмир בין חזות הלבנטיניות של כהנוב לרוח של קשת ולחזונו הכנעני מעורר שאלה. המודל הלבנטיני שהציג כהנוב היה כאמור מודל של דמות היברידית, שהחזויה בין מסורות, תרבויות ולאומים, ושנעדרה זיקה לשפה ולמקום. לעומת זאת, אмир היה אחד ממייסדי התנועה הכנעני והמשיך להחזיק בחזון הכנעני עד סוף ימי. הוא הגידר שicityות לאומית כזיקה לשירה לטritelוריה, ואת היהדות הגדר כדת מסתגרת שאינה יכולה להיות מקור יניקה לתנועה לאומית טריטוריאלית. בתיאורו את המודל הנכسف של העברי החדש הדגיש אмир תכוונות כגון שורשיות, ילדות וזיקה לשירה למרחב הארץ-ישראל ולשפה העברית. את הטיפוס הגלותי, שנעדך שפת אם ילידית ושבימל בהוויתו נדדים ותלישות, הציג אмир כאנטיתזה לדמות העברי הארץ-ישראל.

אם כך, יש לשאול כיצד אмир, ששכל את הקיום היהודי בגלות כיוון שהוא קיים החזוי, חלקי והיבידי, הצליח להעתלם מאותם היבטים עצמים בתיאוריה של כהנוב? כיצד ניתן להסביר שדגם החיים הלבנטיני, של ריבוי שפות ללא שפת אם אחת, של בליל מסורות ותרבויות ללא מורשת היסטורית קוהרנטית, נבחר על ידי אмир להיות חלק אינטגרלי מהחזון כתוב העת? האם לא היה צריך אмир לראות בדגם החיים הלבנטיני שתיאורה כהנוב חלק מאותה הויה גלותית מינורית שאותה ביקש לשול?

לטעני, ובניגוד לפרשנות הרוחות בנושא, שני המושגים — הכנעניות של אмир והלבנטיניות של כהנוב — לא רק שאינם מנוגדים זה לזה אלא אף מושתתים על הנחת יסוד משותפת והיא שאידיאת הזהות המשולבת היא תנאי לקיומה של זהות לאומית מז'ורית בישראל. אידיאת הילידות שהתנסחה במסגרת קשת לא הייתה אידיאה של זהות מונוליטית, מז'ורית או מערבית, אלא דווקא אידיאה של זהות היברידית. כאשרנו מתחקים אחד סוג המפגש שנוצר בין מסגרת הדין של קשת לפרויקט הלבנטיניות של כהנוב אנו למדים לא רק על מצע רעוני משותף בין הלבנטיניות לכנעניות אלא גם על המקום המורכב שמקבל הדימוי העצמי ההיבידי בתחילת תרגומה של זהות מינורית לזרת ילידית מז'ורית.

קשת: המפגש בין הכנעניות ללבנטיניות

בדיעבד, כשהגמרו שנה "קשת" הראשונה, סיכמתי ואמרתי שהיסודות שהנחו אותו היו שורשיות ופתחיות אחת. ועל הדבר זהה צrik לשמר כי אהרת באמת, עם כל ההתערות שלנו בעולם הגדל, זה עשוי להיות דבר פרובינצייאלי, דבר קשושי כזה, חסר ערך, פטפטני... השורשיות משלימה את הפתיחות. והפתיחות את השורשיות. צrik שאדם ירגיש ששורשו כאן, הוא מעורה כאן, יש לו שיג וشيخ עם הציבור באמצעות המציגות שבתוכה הוא שרוי. ואחר כך הפתיחות לעולם, זה דבר. ... כמו שאמר פעם ניטה: מי שלא ישמע קולות רבים את קולו לא ישמע אף פעם (אהרן אмир; אצל אידר 2009).

הروعין להקים ביטאון ספרותי החל להתגבש עוד בשנת 1947, במסגרת פעילותו של אмир

בחוgi הכנעניים.¹⁹ באוטה עת הייתה מטרתו של הביטאון המזען לקדם את החזון הכנעני של תרבות עברית מושרשת במרחב ומעוררת בהוו המזרחה התיכון. אולם המגעים לייסוד הביטאון הספרותי נקבעו בשל סיבות פנים-פוליטיות ואת מקומו תפס הביטאון האידיאולוגי אף, שערך אמר מ-1948 ועד 1953. על פי עדותו, רק בעבור כעשר שנים, כבר לא בחסותו של התנועה הכנענית אלא במסגרת בית ההוצאה לאור עם הספר בראשותו של אביו דב ליפין, מומש רעיון הקמתו של הביטאון הספרותי, הוא קשת. קשת ראה אור בפעם הראשונה ב-1958 בערכתו של אהרן אמר, והמשיך להתרפרט עד קיץ 1976.

שלא כמו הביטאון אף, קשת לא יועד להיות כתוב עת כנעני ואך להפוך — אמר הציגו ככתב עת י"שראלי-עברית ש幡רנס מיצירותיהם של ערבי רב של יוצרים והוגים, מקטחים מחזאים בדעתות רחוקות מהשकפת עולמו הכנענית כדוגמת שי עגנון ואהרן אפלפלד. אלא שלמרות מאציו הרבים של אמר להימנע מזיהויו של קשת ככתב עת כנעני, שורשי הכנעניים של כתב העת ניכרו הן במבנהו והן בתוכני. לפי עדותו של אמר, בשנים הראשונות להקמת כתב העת, יונתן רטוש, ממייסדיותה של התנועה הכנענית,לקח חלק פעיל בקביעת תוכנו של כתב העת (שינפלד 1988). גם הרכב החברים של מערכת כתב העת מלמד על זיקה ברורה לחוgi הכנעניים. רובם המכريع של חברי המערכת היו קשורים בעברם לתנועה הכנענית ואך ראו בקשרו بما להשכחת האידיאולוגית.²⁰ כמו כן, בבית המערכת של כתב העת התקיימו פגישות ליליות שענין לא היה מתוחם לכתב העת, וב班子 דנו בסוגיות מבית עולמה של התנועה הכנענית — בעיות הזמן והזהות הלאומית ובעיקר בברית הדמים ההיסטורית שחיבת לה היכרת בין מיעוטי הארץ (בן-ניר 2008).

על העמדות הכנעניות שאפיינו את כתב העת אפשר להטik גם מהתבטאותיו של אמר על ייעודו של כתב העת. עיקר מטרתו של קשת, קבע אמר, הוא להיות במה רעיונית חלופית ל במה הציונית ה"אירופו-מרכזית", שאופינה בעניין בתלישות ובהסתగות, ולהזכיר לקורא העברי את תרבויות המזרחה התיכון. ואכן, בקשר כמעט לא היתה דרישת וגאל לספרות שעיסוקה ביהדות אירופה, בשואה או בתכנים ציוניים. במקום זאת הושם דגש רב בתכנים הקשורים לתרבות המזרחה התיכון ולנופיו, ולדמותו מושרשת היטב במרחב. באופן חריג לעומת כתבי עת אחרים באותה תקופה, הקפיד אמר לפרסם יצירות פרי עטם של סופרים מארצות ערב ואך נתן מקום מועדף לחקר בעיות וסוגיות הקשורות למזרח.

כאמור, אף על פי שאмир נמנע מלבטא את דעתו הכנענית במפורש במסמך כתוב

¹⁹ התנועה הכנענית התגבשה בראשית שנות הארכבים סביב ההוגה והמשורר יונתן רטוש. תחילתה פعلاה במסגרת "הוועד לגיבוש הנוצר העברי" ובסיום אותו עשור פעללה במסגרת קבוצת "הברים הצעירים".

²⁰ ראשיתו של היני הרווחה "הכנענים" בשם גנאי שטבב המשורר אברהם שלנסקי (שביט 1984). הושע קנו, סגן העורך של קשת, הדרה ככנעני. בווען עברון, חבר מערכת קשת, העיד על "שורשינו הכנעניים" ואך לקח חלק בהקמת הביטאון אף. גם א"ב יהושע היה חבר מערכת כתב העת והגיד ר' את עצמו כתלמידו של עוזי אורנן וכככל זיקה רעיונית גדולה לאידיאולוגיה הכנענית. גם רבים מחברי המזכירות היו בעברם בעלי תפקידים בחוgi הכנענים (שינפלד 1988).

העת, ואף הותיר מקום רב לכוחבים בעלי דעתה מנוגדות לשלו, קשת שימש בעבורו במה לקידום חזונו והיה לחלק מההשקפת עולמו הכנעניית. כתוב העת אמן לא זהה ישירות עם התגונעה הכנעניית אבל התיימר לקדם תרכות עברית שורשית, חלופה לאירופוצנטריות ולגולותיות שטטפה לדעחו את התרבות הציונית ושלטה בספרות הממסדית של אותה עת.

מפתחי אפוא המקום הרוב שניין בכתב העת ליצירות מתרגמות משפות זרות, שבין לבין ההווי המקומי של המזרחה התקיכון לא היה כל קשר נראה לעין. אמר ביקש לקדם דרך קשת תרבויות עברית המשורשת במרחבי, אבל הקדים חלים ניכרים בחוכבות לתרגומים של קטיעי פרוזה, שירה וمسות ספרותיות משפות זרות כגון גרמנית, צרפתית, איטלקית, רוסית, פולנית, לטינואmericנית, הולנדית, יפנית ואף אפריקנית. ולא רק זאת שכמחצית מכלל הייצירות המתורגמות שפורסמו בקשת היו משפות אירופיות ואילו רק כעשרה מילון תרגומו משפות מקומיות כגון ערבית (שינפלד 1988).

מתוך זה בין המגמה המוצחרת של כתב העת לקרב את הקורא העברי להווי המקומי של המזרחה התקיכון לבין המשקל הגדול שנitin לשפות ולתרבות זרות קיבל ביטוי נוסף בדבריו של אמר במניפסט של כתב העת. שם הוא מצביע על שני העיקרים שניחנו אותו בעריכת הגילגולנות העתידיים של קשת — אחד הוא עקרון השורשות: סיווע לקורא העברי לטעת שורשים במרחב המקומי, והשני הוא עקרון הפתיחה: פתיחת אופקיו של הקורא העברי לעבר תרבויות זרות, במיוחד תרבות אירופית מודרנית. שני העקרונות כאחד — השורשות והפתיחה — היו לדעתו תנאי לקיומה של תרבות עברית "ילידית".

דברים אלו מرمזים שבענייני אמר, לא רק שלא הייתה סתירה בין ערך המקומיות לבין ערך הפתיחה לתרבות זרות אלא שלדעתו האחד הוא תנאי לאחר. מכאן ששורשותה של האומה העברית וחיבורה למקומי מתבטאים בין היתר במידת הפתיחה שהיא צריכה להפגין כלפי סביבתה הרוחקה והקרובה כאחת.²¹ חברה שאינה באה במשא ומתן עם יסודות תרבוטיים, חברתיים ואתניים זרים לה, ושאינה מוכנה להשתנות ולהתעצב מחדש, גם אינה מסוגלת להכotta שורשים במרחב. בהקשר זה ביקר אמר את ההימנעות של הציונות מכל היליפין עם עמי הארץ, ושיך הסתגרות זו לתפיסת הזחות הגלוחית שעמדה בבסיס הציונות. לטענותו, אילו חדרה הציונות לראות את עצמה ואת סביבתה מתוך מינורית ואמיצה דימוי עצמי מזורי, הייתה מבינה כי גורלו של העם העברי אינו להיטמע ולהימהל אלא להפק — להטמיע ולהכיל:

צר לי, אבל איןני תופס מה אתה סת... אנחנו "עם קטן ונרדף?!"... עם כל הבעיות שאנו אמונים עליה, הרי ביסודו של דבר אנו חברה היودה לא לפלוט אלא לקלוט... אני בהחלט מאמין שישים ובין נהייה ועוד נסיף להיות כור מצורף אתני ותרבותי פתוח, ושנאמץ לנו,

²¹ גישה זו של אמר מזכירה את תפיסת הזחות המוקפת על פי חסידיה הציונים האמריקנים בעלי תפיסת "הפלוריזם התרבותי" (הוראס קאלן, מרדכי קפלן ואבא הל סילבר). בין השאר, הם הגדרו את תפיסת השיכות שאמורה להיווצר עם הקמת המדינה היהודית ביכולת הפתיחה חדשה של היהדות כלפי סביבותיה (שי' 2010).

על פי דרכינו שלנו ומהמדינה שלנו, את התפקיד ההיסטורי שמילאה מאות ששבורה ארצות הברית, لكن אני מברך על ההגירה המונית ממדינות חבר העמים... להתיק את כלם בכור הישראלי (אהרן אמר; אצל לבטוב 1995).

לאורם של דברים אלה צריך להבין כיצד פורש מושג הלבנטיניות בכתב העת קשת. בعني אמר, גודלותו של הרעיון הלבנטיני שהצייה כהנוב הוא בכך שהדגים את האפשרות להיות בה בעת מודרני שמעוררת בתוכות העולם הגדול, וילד ששורשו למרחב המקומי של המזורה התקין. ומכאן שאוותה לבנטיניות, שבשיח הציוני המוסד סימלה תלישות, גלותיות ושתחיות, נתפסה במסגרת של קשת כביטויי מובהק של תרבות עברית ייחודית המורשתה למרחב ומעוררת במאורעות העולם הגדול. גם הטיפוס הלבנטיני לא תואר כדמות תלושה בין פתיחות לשורשיות. בחזונה הלבנטיני של כהנוב מצא אמר ביטוי לחזונו הכנעני על אומה עברית טריטוריאלית המטמעה בתוכה מני גזעים ודתוות ומאפשרת בינהם דיאלוג והפריה הדדית.

מכאן מתבהרת האחדה הרובה שביטה אמר לדוגמזהות האמריקני. אמר פעל לקידום הרעיון של אמריקה כדוגמזהות וכמושג חיקי לחברה בישראל. האוריינטציה כלפי אמריקה וככלפי התרבות האמריקנית באהה לידי ביטוי בבחירותו של אמר לפרסם בקשת תרגומים רבים לייצירות של סופרים יוצאי אמריקה וחיבורים ורשימות שענינים היסטוריה והתרבות האמריקנית (לאור 2009). לכבוד יובל המאתים לסתורתה של ארצות הברית הקדיש אמר גילון שלם לבחינת תולדות היחסים בין אמריקה לארץ ישראל ולמורח התקין. בחיבור הפתיחה הצביע אמר על הרעיון שהביא אותו להקדיש חוברת שלמה לצירות אמריקניות: הרעיון, הפשט למדי, שעורר אותו להקדיש חוברת זו של "קשת" לעניין שבחרונו לקרוא לו "פרקם בחוויה האמריקאית", הוא רעיון הקבלה העקרונית בין הניסיון ההיסטורי של האומה האמריקאית החדשיה לבין תהליכי ההתהווות או ההתגבשות הלאומית בארץ הזאת, תהליך שעודיען אנו שרוים בעיצומו – שלא לومר מתיhilto... מנוקדות ראות זו, ההתהווות של האומה האמריקאית יכולה להיחשב לא רק חופה מכירעה בחשיבותה בדבריימי האדם בכלל אלא גם, ובמיוחד, אב דוגמה ומופת לתהליכי צמיחתן של אומות חדשות ואף מתחדשות מזו ראיית העת "החדשה" (לאור 2009, 307).²²

כאמור, ארצות הברית, בהיותה ארץ של מהגרים, סימלה בעיניו של אמר את המהפק שצורך לעبور על העם היהודי – מקבוצת מהגרים תלושה לאומה מהגרים ריבונית. לדעתו, פתיחות למרחב מלמדת על תפיסת עצמית מז'ורית ולעומת זאת הסתగות מפני הסביבה

²² יצחק לאור מציין כי יונתן רטוש ורבים מחסידי התנועה הכנעניית אימצו את האומה האמריקנית מתוך דגם ההיסטורי שראוי לחקותו במזרחה התקין.

מעידה על תפיסה עצמית מינורית גלוית. על רקע זה מתבצעות גם מעורבותו של אמיר בהקמת התנועה למען ארץ ישראל השלמה, שאליה הטרפה גם כהנוב מעט אחרי כן.²³ אמיר ראה בתוצאות מלחמת 1967 הזדמנות להרחיב גבולותיה של מדינת ישראל ולקידום יצירת תרבות עברית משותפת. גם כהנוב ראהה במלחמות הזדמנויות חד-פעמיות להגישים את חזונת הלבנטני ולקדם את החליפין התרבותי והחברתי עם הפליטנים ועם יתר עמי הארץ. ומכאן שאmir וכהנוב, שהטיפו נגד הגזענות הפנים-ציונית כלפי מזרחים וביקשו בחופיות את הקולוניאליזם על כל גווניו, היו יעורים להיבט האלימים שהיה טמון בכיבוש העם הפלסטיני.

בגרסתו הישראלית, חזון הפלורליزم והריבוי הפך לפועלות כפייה משתחת.²⁴ ואכן, הצגת הלבנטניות כחליפין בין יסודות שונים המתחמים לחברה רוב עברית היא גם שאפשרה לתזות הלבנטניות של כהנוב להיקרא במסגרת כתוב העת במונחים כלל-לאומיים ובאופן שאינו מעריך על האחדות הישראלית. היבט זה גם מסביר את התקבלותה החיובית של כהנוב ואת אימוצו של פרויקט הלבנטניות שלא לב הקונסנזוס הציבורי בתקופה.²⁵ הבמה המתווכת של קשת, משומש נטරלה את ההיבט הגלותי שבכתבה של כהנוב, אפשרה לבנטניות להיקרא כשלוב חיובי בין תרבות מודרנית שנרכשה במרחב לבן מורשת היסטורית עתיקה מהאזור.

אלא שדווקא על רקע הגישה החיובית שהופגנה במסגרת קשת כלפי תזות הלבנטניות של כהנוב מתחדד היחס השילילי שהופגן בכתב העת כלפי אותו דגם חיים "מוקף" כאשר הוא נדון בהקשר של גלות אירופא. כאמור, בהקשר של מרחב המוזר התיכון הלבנטניות נתפסה כביטוי לעויש, כוח ומז'וריות, ולעומת זאת בהקשר של הקיום היהודי באירופה היא נתפסה כביטוי לתלישות, היעדר ומינוריות. דוגמה לכך כפולה זה נמצאת בדבריו של א"ב יהושע, חבר במערכת כתב העת ואחד מכותבי הקבועים. לטענותו, בעוד שהקשר של הקיום היהודי בגלות החיבור בין "מזרח" ל"מערב" נתפס כגוזר חיים חלקיים ומכאן פגומים, בהקשר של ישראל אותו החיבור דווקא מאפשר כוח ועשור תרבותי: "החברור הלוננטני שהפך אחר כך לאחד מסימני ההיכר של האידיאולוגיה של 'קשת', במיוחד דרך רישומייה וחיבוריה של ז'קלין כהנוב, איןנו חיבור של חולשה או של חוסר, אלא דווקא

היבור של כוח ושל עשור שרואו לנו לאמן אל תוך תרבותנו" (יהודש 2008).

מה אפשר ללמוד מכך שאותה דמות לבנטנית – שאינה מזרחת תהוויה או אירופית

²³ התנועה למען ארץ ישראל השלמה הייתה תנועה של אישים ציבורי וארגוני רוח שקמה ביולי 1967, וקראה להחזיק בכל השטחים שנכבשו במהלך מלחמת 1967 ולהתיישב בהם. התנועה הייתה בתחוםה על-מפלגתית ועם מיסדיה נמנו אישים מותיקי התנועה העובדת ומוטיקי התנועה הרוויזיוניסטית וכן סופרים ומשוררים. דולי בן-חביב (1994) מצביעה במאמרה על עיורונה של כהנוב כלפי הקולוניאליזם המאפיין את היחסים

.

²⁵ על מקומה של כהנוב בלב הקונסנזוס היהודי של תקופה מיידים פרטומיה הקבועים בעיתון המהנה, בידיעות אחרונות ובמעריב. כמו כן, בשנים 1964–1967 הייתה חברה בראשות השידור וערכה עצמאית בעבוד קרן קיימת לישראל, קרן היסוד ונוצר עלייה הדסה (Ramat-Hadassah-Szold Youth Aliyah).

.(Center

טהורה אלא חזיה בין שתיהן — מסמלת חולשה וכבו בקשר אחד וכוח ושורשיות בהקשר אחר? לטענתי, הסיבה שקahir הלבנטינית של כהנוב, ולא "כתראליבקה" (הסתראוטיפ של העיירה היהודית במוראה אירופית) היא שנחשה ביטוי למודל קיום "ילידי", טמונה בכך שהחיבור למרחב הטריטוריאלי של המזרחה התקoon היה נחוץ להרתה של המזרחה היהודית מסמל של מינוריות וחולשה לסמל של מז'וריות ושורשיות. חיבור זה למרחוב, שגילם הדגם הלבנטיני של כהנוב, הוא גם שאפשר לאмир, יליד ורשה שבפולין, להמירו את הדואליות שלו (בין שורשי היהודיים לתרבות המערבית) ממקור של חולשה והיעדר למקור של כוח ושורשיות. כאמור, ככלık מאחדות מרוחב מזרח-תיכונית, אותה לבנטיניות שקדום לנוכח ביטוי להיעדר וסמל זהות חילנית ושתועה הפכה לסמל מובהק של אומה מז'ורית, שעירוב היסודות אינו קוורע אותה לגזרים אלא מוכל בתוכה.

משמעותם של דברים אלו היא שמה שנדרча בקשת לא היה הדימי של הלבנטיני החצוי בין "מזרח" ל"מערב", אלא הקשר "המיןורי" שהחלו דימי זה. מכאן שהמפגש בין קשת לתוך הלבנטיניות של כהנוב נוקם סביב פליקט משותף של "תרגום": תרגום המינוריות של קהילת ילדותם — בקahir ובורשה — לתפישת זהות מז'ורית. ישראל הייתה המרחב שבו תרגומה של הדואליות הלבנטינית מזהות "חזיה" לזהות "מכילה" — היה אפשרי. אמיר אימץ את כהנוב לחוץ קשת, משומ שזיהה במודל הלבנטיניות השכינה ביטוי לתפישת זהות מז'ורית המאפשרת להיות בה בעת אירופי ומזרחי, בן העולם הגדול ויליד. כהנוב מצדה ראתה בקשת בית משומ שבאופן פרדוקסי, היא מצאה באידיאולוגיה הכנעניות — שזוהתה עם שלילת הגלות ועם הכמה להחפיסט זהות טוטלית ואחדת — את מימוש שאיפתה להמיר את הלבנטיניות מעמדת זהות הקרוועה בין מגלי תרכות שונים לעמדת זהות שמכילה בתוכה את החליפין הבין-תרבותי והבין-גזעי. שניהם כאחד ביקשו לתרגם את זהות הכלאים המינורית באופן שיאפשר לצקת מתוכה תפישת זהות ילידית של קולקטיב מז'ורי.

ואולם, דוקא על רקו יסוד משותף זה החשוב להציג על ההבדל המהותי בין נקודות המוצא שמהן יצאו שניהם לנוכח את פרויקט ה"תרגום" שלהם. כהנוב, יליד קהיר, דמיינה את ישראל כחלק מהמרחב הטריטוריאלי שבו גרה מאז ומעולם. את המעבר מקהיר לישראל לא תיארה כנתק חד, אלא כמשא ומתן אמביוולנטי ומתמשך בין עבר להווה ובין "שם" ל"כאן". לעומתה, אמיר, יליד פולין, דמיין את המזרחה התקoon כאילו הוא נמצא במישור אחר שבינו לבין המישור של אירופה פערה תהום בלתי ניתן לגישור (חבר 2005).

הבדל זה בין נקודות המוצא שלהם התבטא בהבנה שונה במקצת של הלבנטיניות. כהנוב לא תחמה את הלבנטיניות לאוזור גיאוגרפי מוגדר ודנה בעיקר בהיותה מצב נפשי ומצב זהות המשותף לכל בן מיוט. משומ כך, תרגומה של הלבנטיניות מעמדת מינורית לעמדת מז'ורית התבטא פחות במעבר למרחב טריטוריאלי חדש ויותר בשינוי העמරה שמתוכה נחוצה הפסיכולוגיה הנפשית מעמדה של מיעוט לעמודה של רוב. לעומת זאת, אמיר דן

בלבנטיניות רק בהקשר של המזורה התקיכן וראה דוקא בחיבור למרחוב את הדבר שיאפשר את המרחה של זותם הכלאים בעמדת רוב מז'ורית.²⁶

בהמשך זהה, חשוב לסייע ולהדגיש כי המקום שקיבלה תזה הלבנטיניות של כהנווב במסגרת קשת לא היה זהה למקום שקיבלה הלבנטיניות במסגרת התפיסה הציונית הממסדית. כתוב העת נתן ביטוי לפרשנות הכנעניות של התערות בסביבה המקומית, ואילו הציונות נתנה לבנטיניות פרשנות "איירופוצנטרית" שהתבטאה בריחוק מסוים ולעתים גם בסלידה מכל מה שקשרו למזרחה. ואולם האופן שבו נקרה כהנווב דרך המתווכת של קשת מלמדנו כי עצם הניסיון לתרגם את דימויי הכלאים של העבר למסגרות新城 ולבסוף מרחיבת חדשה עמד בבסיס התפיסה הציונית המרכזית והיה ליסוד מעצב בפרויקט היהודי-לאומי של הבנית "יהודי חדש".²⁷

קריאת הפרויקט הציוני-לאומי מן הזווית הזאת מאפשרת להבינו לא רק במונחים בגיןאים של הדקה וטיהור אלא גם במונחים אמביוולנטיים יותר של "תרגום". הציונות לא הייתה רק פרויקט קולונייאלי של השטלוות על המרחב אלא גם פרויקט של תרגום "היהודי היישן" ל"יהודי חדש", ועל כן הציבה את האוריינט כמרחב הגבול שבו יוכלו המהגרים היהודיים להשיל את זהותם הישנה ולרכוש את האיכות של הצבר היהודי החדש. מכאן שבך עם טיהורה של רוח הגלות הוכלאו מחדש מזרחה ומערב בדמותו של היהודי החדש" (Eyal 2006).

בהקשר תיאורתי רחבי יותר, קריאת פרויקט הלבנטיניות של כהנווב בהקשר ההיסטורי של העשורים המוקדים של החברה בישראל שופכת אור על מקומו המורכב של הדימוי העצמי היהודי בתחילת שבו מיעוט מינורי מבנה את עצמו כרוב מז'ורי. אופן התקבלותו של פרויקט הלבנטיניות של כהנווב מלמד שהזהות המז'ורית החדשה דומיננה לא כזהות מטויה (מערבית או מזרחית) אלא כזהות לבנטינית. פרקטיקת הטיהור אמונה נותרה מרכזית בתהליך הבניתה של הזהות החדשה, אולם מה שטוהר לא היה עצם הדימוי העצמי החצוי כי אם ההקשר שמתוכו התנסה הדימוי הזה. זאת ועוד, מעבר מעמדה מינורית לעומת מז'ורית יש צורך ליזור היהודי שיחצה את הגבול בין מערב למזרחה, בין מיעוט לרוב ובין ישן לחידש. מכאן שמרכזיותה של פרקטיקת הטיהור בתהליך הבניתה של זהות קולקטיבית מז'ורית מתבטאת לא ביצירת דימוי עצמי מטויה אלא בנטיעת הדימויי ה"לבנטיני" במרחב טרייטורי-לאומי חדש ובמרחוב新城 חדש. חוסר היכולת לטהר את

²⁶ חשוב לציין שהקשר זה שוגם כהנווב דנה בלבנטיניות במונחים של מרחב, אבל רק בהקשר של חבות הרוב היהודי בישראל. מעמדת קיום של מיעוט (בקהיר) הלבנטיניות מודומיננט כזהות קיבוצית שמועברת מדור לדור ומנוסחת במונחים של זמן, ואילו מעמדת קיום של רוב (בישראל) הלבנטיניות מודומיננט במונחים של מרחב, ועצם החיבור למרחב — ולא ההשתיכות למורשת ההיסטורית — הוא שקובע את גבולותיה. בכך זה, גם אמר וגם כהנווב מבטאים שאיפה דומה לתרגם את הלבנטיניות מהתפיסט זהות המבוססת אך ורק על קשר בין-זרורי לתפיסט זהות המכוסה בעיקר על החיבור למרחב. שניהם רואים בחיבור למרחוב את הדבר שיאפשר להפוך את יסוד הכלאים בזהותם למקור של עושר וכוח.

²⁷ לדין מוחרב בקשר שכין הכנעניות לציונות ראו חבר 1999.

קטגוריות הבניים הלבנטינית מצד אחד, וחוסר יכולת לאמצה ולשמר אותה באופן מוחלט מצד אחר, משקפים את האמביולנטיות המובנית בניסיון של מיעוט להבנות את עצמו כרוב. אמביולנטיות זו מאפיינת את הפרויקט היהודי הלאומי של הבנית "יהודי חדש" שכහנוב הייתה חלק ממנו.

קריאת מושג הלבנטיניות במבט לאחור

ב-1995, כעשרים שנה לאחר מותה של כהנוב וڊעיכת הדיוון סביב פרויקט הלבנטיניות שלה, התעורר שוכן הדיוון במושג הלבנטיניות עם זאת ספרה של רונית מטלון זה עם הפנים אליו (1995). בספרה מטלון עוקבת אחר בני משפחה שמתפזרים בעולם סמוך בזמן הקמתה של מדינת ישראל. כמו כהנוב גם היא מצביעה על ריבוי השפות, על הזחות החזiosa בין תרבויות ומסורת, על הנדדים ועל היעדר הזיקה למקום אחד מוגדר בתור מאפיינה המרכזיות של הלבנטיניות.

ברם, דוקא על רקע יסוד משותף זה מתחרד ההבדל בין שתי מסגרות הדיוון במושג הלבנטיניות. בנסיבות ההיסטוריות שבהן ניסחה את פרויקט הלבנטיניות שלה התנסה מושג הלבנטיניות במסגרת הדיוון על "יהודי החדש". שאיפה של כהנוב, וגם שאיפתו של אמר, הייתה לנתק את הלבנטיניות מסגרת הקיום של המיעוט היהודי ולטעת אותה מחדש בחברות הרוב היהודית בישראל. דיננה היה מכוון לעבר העתיד ועיקר שימושה במושג היה כהנות דגם של יהוד-ישראלי חדש.

אולם קריאת דיננה של מטלון מצטייר שימוש שונה ומעט הפוך במושג. מנקודת הזמן שבה כתבה, הלבנטיניות לא הייתה בעבורה מרשם לפארון בעtid אלא דרך להיזכר בהזדמנות ההיסטורית שהוחמצה. מוקד כתיבתה של מטלון על הלבנטיניות עומדת הניסיון לחפור במקבי התודעה ההיסטורית הישראלית. דיננה מכוון בראש ובראשונה לפירוק המתחומים שמצויבת המזיאות הישראלית מפני זיכרון העבר: "אני חושבת שהוא יותר סיפור על היהודים מאשר על הישראלים. זאת אולי, משום שכישראלית קסמו לי תמיד מאוד מאוד העושר התרבותי והערבי של היהודי הנודד. זה היהודי שאין לו לאומות אחת וארץ אחת, ושיש לו הרבה שפות והוא פותח לכל דבר אנושי ואני סוג עצמוני כל הזמן מפני השפעות" (לבטוב 1995, 13). אם כן, דיננה של מטלון במושג הלבנטיניות מכוון בראש ובראשונה להחיה את הטיפוס של "יהודי יישן", שנDACק לטענתה על ידי הנרטיב הציוני-לאומי. זהו "יהודי היישן" שכහנוב בקישה "לרופא" ולהמיר בטיפוס של "יהודים-ישראלי חדש". אפשר לומר אףוא כי מטלון משקפת בשלב חדש בקריאת מושג הלבנטיניות. בשונה מכහנוב, מאמר ומהשיח הלאומי של שנות ראשית המדינה, היא רואה למציאות הישראלית לא את הגורם החיוובי שעשו לחולל את המהפק המיווה במושג הלבנטיניות, אלא דוקא את המחסום שמנוע את המהפק.

מן הדברים האחרוןים משתמש כיו אם נתזקה אחר השתלשלות השימושים המשתנים

במושג הלבנטיניות נגלה שחל מעבר בין שתי נקודות מוצא לדין במושג, נקודות מוצא שונות ואף מנוגדות: אחת היא נקודת המוצא של קולקטיב מינורי המבקש להבנות את עצמו כרוב מז'ורי והשנייה היא נקודת המוצא של רוב המבקש לחלץ את האפשרות המינורית שהודבקה. השינוי בסוג העבוזה הפוליטית והתרבותית שנעשתה במושג מבטא מגמה כללית יותר של דיאלוג מתמשך ומתחה, המעציב את השיח הישראלי מראשית המדינה, הוא הדיאלוג בין המציאות העכשווית של תרבות רוב ובין השרשים ההיסטוריים של הווית מייעוט בתקופת טרום-המדינה. דיאלוג מתוך זה שינה צורה עם השנים, וכיום הוא מתמודד עם העבר לא מזמן שאיפה לעצב חברה חדשה וזהות חדשה אלא בעיקר במטרה לשחרור את האפשרויות התרבותיות והחברתיות שפרויקט בינוי האומה טשטש והשכיח.

ההשלכות הפוליטיות של דיאלוג מתוך זה עם העבר, והשאלות שהוא ממשיך להעלות – על תפיסות של זהות וזכרון ועל האופן שבו החברה הישראלית תופסת את יחסיה עם סביבתה – הן לטענתי ההקשר הנכון להבין ולנתה בו את פרויקט הלבנטיניות של כהנוב ואת המקום שהוא חפס ושבורנו תופס בשיח הציבורי בישראל. באופן תיאורטי רחוב יותר, בניתוח פרויקט הלבנטיניות של כהנוב ראוי להתמקד לא רק בפער בין היגיון לבנטיני מינורי להיגיון לאומי מז'ורי, אלא לבחון את יחס הגומלין בין שני הגינויים אלו, ובעיקר את השינויים שחלים בהםס גומליין זה לאורך הזמן.

ביבליוגרפיה

- אוֹהָנָה, דוד. 2003. "ז'קלין כהנוב: מבשרת התרבות הים תיכונית בישראל", *יעדים תקופת ישראל* 13 : .55-29
- . 2005. "ז'קלין כהנוב: דיוקן ים תיכוני עם גברת", *הארץ*, 18.11.2005
- אידר, דורו, 2009. "הנה זה איש אשר אכל ושאר: הריאון האחרון עם אהרן אמר", *הארץ*, 27.2.2009
- בנ-חביב, دولי, 1994. "הצאיות הנשים התקצרו: הערות על זהות נשית לבנטינית אצל ז'קלין כהנוב", *תיאודיה וביקורת* 5 (סתיו) : 159-164
- בן-נון, יצחק, 2008. "מלוטש", *הארץ*, 17.3.2008
- ברטל, ישראל, 2007. *קוזק ובודוי*, תל-אביב: עם עובד
- חבר, חנן, 1999. "קהילה ילידית מדומינית: 'ספרות כנענית' בתרבות הישראלית", *סוציאולוגיה ישראלית* (1) : 147-166
- . 2005. "גיאוגרפיה ספרותית מזרחה", גיא אבוטבול, לב גרינברג ופניה מוצפיה-האלר (עורכים), *קולות מזרחה: לקראת שיח מזרחי חדש על החברה והתרבות הישראלית*, ירושלים: מסדה, עמ' 41-33
- . 2007. *הסיפוד והלאום*, תל-אביב: רסלינג
- . 2008. מדASHIT: שלוש מסות על שירה עברית ילידית, תל-אביב: הוצאת קשב לשירה
- יהושע, א"ב, 2008. "כוסית הקוניאק הראשונה", *הארץ*, 7.3.2008

- כהנוב, ז'קלין, 1978. ממורה שם, תל-אביב: יրיב בשיתוף עם הדר.
- , 2005. בין שני עולמות, ירושלים: כתר.
- גורם, עזיה, 2002. "להפוך למיעוט, לבחון את המגדירות: נשים עיראQUITות יהודיות בשנות החמישים", חנן חבר, יהודה שנחוב ופניה מוצפי-האלר (עורכים), מזרחים בישראל: עיון ביקורת מוחודש, עמ' 212–243.
- , 2005. "אוריגינטליום ופמיניזם בישראל", קולות מזרחים: לקרהות שיח מזרחי חדש על החכונה והתרבות הישראלית, גיא אבוטבול, לב גרינברג, פניה מוצפי-האלר (עורכים), ירושלים: מסדה, עמ' 165–175.
- לאור, דן, 2009. המאבק על החילון: מסות על ספרות, חברה ותרבות, תל-אביב: עם עובד.
- לבטוב, יצחק, 1995. "קסמה של האופציה הלבנטינית", דבר, 28.4.1995.
- מטלון, רונית, 1986. "תלושה מהמהורה", הארץ, 1.8.1986.
- , 1995. זה עם הפנים אליהם, תל-אביב: עם עובד.
- ממי, אלבר, (1957) 2005. דיוון הנכਬש ולפניהם דיוון הנכובש, מצפה: אוניברסיטת אבנر להב, ירושלים: כרמל.
- סטולר, אן, (2002) 2008. "עלבונות מינימס וגבולה גזעים: כשרות תרבותית והסכנות הטמונה בנישואי תערובת", יהודה שנחוב וויסי יונה (עורכים), גזענות בישראל, ירושלים ותל-אביב: מכון זה ליר בירושלים והקיבוץ המאוחד, עמ' 220–257.
- עפרון, רונית, 2005. "בחיפוש אחר זהות: מבט היסטורי על אינטלקטואלים כותבי עברית יוצאי עיראק ומזרים במדינת ישראל", עבודת מוסמך, בית ספר למדעי היהדות, אוניברסיטת תל-אביב.
- פנון, פרנץ, [1952] 2004. עוד שחור, מסכות לבנות, מצפה: תמר קפלנסקי, תל-אביב: ספרייה מערבית.
- רוזקרוצקין, אמנון, 1994. "גולות בתוך ריבונות: לביקורת 'שלילת הגלות' בתרבות הישראלית, חלק שני", תיאוריה וביקורת 5 (סתיו): 113–140.
- , 2005. "פרספקטיביה יהודית, פרספקטיביה מזרחית, פרספקטיביה ערבית", גיא אבוטבול, לב גרינברג ופניה מוצפי-האלר (עורכים), קולות מזרחים: לקרהות שיח מזרחי חדש על החכונה והתרבות הישראלית, ירושלים: מסדה, עמ' 342–351.
- , 1996. "ייצוגה הלאומי של הגלות: ההיסטוריה-గרפיה הציונית ויהודי ימי הביניים", עבודת דוקטור, המכון לפילוסופיה של המידעים והרעיונות ע"ש כהן, אוניברסיטת תל-אביב.
- שביט, יעקב, 1984. מעברי עד כנען, תל-אביב:-domino.
- שנחוב, יהורה, 2006. "חללי ריבונות, החריג ומצב החירום: لأن נעלמה ההיסטוריה האימפריאלית?", תיאוריה וביקורת 29 (סתיו): 205–218.
- שיינפלד, אילן, 1988. "עוך החול 'יוכני'", עבודת מוסמך, החוג לספרות, אוניברסיטת תל-אביב.
- שי, עופר, 2010. הצעמתן של המנוחים: מסען של אבא הילל טילבר אל מעבר ללאומים, תל-אביב: רסלינג.

- Beinin, Joel, 1998. *The Dispersion of Egyptian Jewry: Culture Politics and the Formation of a Modern Diaspora*, California: University of California Press.
- Bhabha, Homi, 1994. *The Location of Culture*, London: Routledge.
- Eyal, Gil, 2006. *The Disenchantment of the Orient: Expertise in Arab Affairs and the Israeli State*, Stanford: Stanford University Press.
- Deleuze, Gilles, and Felix Guattari, 1986. *Kafka: Toward a Minor Literature*, trans. Dana Polan, Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Hochberg, Gil, 2004. "Permanent Immigration: Jacqueline Kahanoff, Ronit Matalon, and the Impetus of Levantinism," in *Boundary 2* 31(2): 219–243.
- , 2007. *In Spite of Partition: Jews, Arabs, and the Limits of Separatist Imagination*, Princeton: Princeton University Press.
- , 1960. "Ramat Hadassah-Szold: Youth Aliyah Screening and Classification Center," Documents Series no. 5, private archive of Sassoon Somekh.
- , (unpublished). "Introduction: East of Sun," private archive of Sassoon Somekh.
- Khazzoom, Aziza, 2008. *Shifting Ethnic Boundaries and Inequality in Israel: Or How the Polish Peddler Became a German Intellectual*, Stanford: Stanford University Press.
- Kramer, Gurdun, 1989. *The Jews in Modern Egypt 1914–1952*, London: I.B. Tauris and Co, pp. 86–107.
- Latour, Bruno, 1993. *We Have Never Been Modern*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Saposnik, B. Arieh, 2006. "Europe and Its Orients in Zionist Culture before the First World War," *The Historical Journal* 49(4): 1105–1123.
- Sassoon, Louise (Jacqueline Kahanoff), 1957. "Reunion in Beersheba," *American Israel Review*, private archive of Sassoon Somekh.
- Shenhav, Yehouda, 2006. *The Arab Jews: A Postcolonial Reading of Nationalism, Religion and Ethnicity*, Stanford: Stanford University Press.
- Shohat, Ella, 1997. "Sephardim in Israel: Zionism from the Standpoint of Its Jewish Victims," in Anne McClintock, Aamir Mufti and Ella Shohat (eds.), *Dangerous Liaisons*, Minneapolis: University of Minnesota Press, pp. 39–68.
- Spivak, Gayatri, Chakravorty, 1990. *The Post-Colonial Critic*, New York and London: Routledge, pp. 67–74.
- Starr, Ann Deborah, 2000. *Ambivalent Levantines / Levantine Ambivalences: Literary Constructions of Egyptian Jewish Identity*, Doctoral Dissertation, the department of Comparative Literature, The University of Michigan.