

האימפריה הבריטית, המודרניות החילונית וכינון תודעת הישראליות היהודית

חגי רם

המחלקה ללימודי המזרח התיכון, אוניברסיטת בן-גוריון בנגב

David Cannadine, 2001. *Ornamentalism: How the British Saw their Empire*. Oxford and New York: Oxford University Press.

Talal Asad, 2003. *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity*. Stanford: Stanford University Press.

.א.

לכאורה, אין כל קשר בין שני הספרים שאדון בהם כאן. הראשון, מאת דיוויד קנדיין, הוא מחקר היסטורי המנסה למצוא מענה חדש לשאלה הנושנה, כיצד ראו הבריטים את האימפריה שלהם בימי השיא שלה במאה ה-19; ואילו השני, מאת טלאל אסד, הוא מחקר אנתרופולוגי התוהה על מקורות החילוניות ומוסיף לפרובלמטיזציה של היחסים המורכבים והממוסכים בין המעשה הדתי למעשה החילוני, ובינם לבין המודרניות. ואולם, כפי שניווכח בהמשך, הקשר התיאורטי והתוכני בין שני המחקרים עמוק יותר מכפי שניתן להתרשם במבט ראשון. יתרה מזו, ניתן להסתייע בכמה תובנות של השניים כדי לבחון את אופני כינונה של תודעת ה"ישראליות" היהודית.

קנדיין הוא היסטוריון שמרן של בריטניה במאה ה-19, וספרו אורנמנטליזם, כפי שכותרתו מרמזת, הוא ניסיון מעניין לאתגר ולאגף מ"ימין" את ביקורת האוריינטליזם של אדוארד סעיד (1978 [2000]) ואת הגישות החדשות לחקר האימפריאליזם, המזוהות עם הלימודים הפוסטקולוניאליים. טיעונו המרכזי של הספר, אם נרצה לסכמו במשפט אחד, הוא: סוגיות של מעמד ושל סטטוס באימפריה הבריטית היו חשובות לא פחות, וכנראה אף יותר, מסוגיות של גזע. לפיכך, יחסה של האימפריה הבריטית לנתיניה מעבר לים התגבש לא רק באמצעות

יצירת "אחרות", המבוססת על ההנחה האוריינטליסטית ש"הפריפריה האימפריאלית שונה מהמטרופולין האימפריאלי ואף נחותה ממנו" (Cannadine 2001, xix). אדרבה, הוא התגבש "לא פחות (ואולי אף יותר)... על ידי יצירת זיקות' המבוססות על ההנחה שהחברה בפריפריה זהה לחברה במטרופולין, ובמקרים מסוימים אולי אף טובה ממנה" (שם). במילים אחרות, הדירוג והדימויים האימפריאליים של הנתינים הקולוניאליים – בהודו, באפריקה, במזרח התיכון ובדומיניונים הלבנים – ביטאו שניות ואמביוולנטיות מובהקות, משום שלצד מגמות של הֶאָחֶרָה והדרה המעוגנות בגזע, ביקשה האימפריה הבריטית לביית את העולם האקזוטי של הקולוניות ולנהלו בהתאם לדימוי אידיאלי של מערכת היררכית-מעמדית שהיתה קיימת כביכול במטרופולין. לדברי קנדיין, לצד דמיון הנתינים שמעבר לים מבעד לתפיסות אוריינטליסטיות גזעיות וגזעניות פרי מחשבת הנאורות, ייצגה האימפריה הבריטית "ניסיון מכוון, מתמשך ובעל מודעות עצמית לעצב את החברות האימפריאליות שמעבר לים ולהבינן בהתאם לדפוסי הבנת הסדר החברתי ששרר במטרופולין" (שם, 121).

האימפריה הבריטית הבנתה את הקולוניות שלה על ידי ייצוא של דימויים חברתיים מן המטרופולין, אולם בה בעת, כך קנדיין מדגים, היא גם הבנתה את המטרופולין על ידי ייבוא של דימויים מן הקולוניות. במילים אחרות, קנדיין חודר מבעד לקו המפריד בין המטרופולין למושבה ובוחר את שניהם במסגרת אנליטית אחת: "מצד אחד, האימפריה נבנתה סביב רעיונות של היררכיה חברתית פנימית שיוצאה; מצד אחר, האימפריה שימשה [מקור] לחיזוק מבחוץ של ההיררכיה מבית" (שם, 130). המטרופולין והקולוניות כוננו אלו את אלו ללא הפסקה והיו למעשה "מערכת אינטראקטיבית מוחלטת, עולם אחד בעל קשרי גומלין" (שם, 3), שלא ניתן להבינו אלא באופן אינטגרטיבי. האורנמנטליזם, כך סבור קנדיין, הוא שחיבר בין חלקיה השונים של האימפריה (לא פחות משהאוריינטליזם הפריד בין מטרופולין למושבה): הבריטים יצרו את חברתם האימפריאלית, תחמו אותה, הבינו ודמיינו אותה... באופן אורנמנטלי... האורנמנטליזם הוא היררכיה שנעשית גלויה לעיין, אימננטית ומעשית. מאחר שהבריטים הגו והבינו את המטרופולין באופן היררכי, אין זה מפתיע שהם הגו והבינו את הפריפריה באותה הדרך, וכי אבירות וגינוני טקס, מלוכה והוד מלוכני, היו האמצעים שאיחדו את העולם העצום הזה ועשו אותו לסדר מאחד ומקודש, בעל קשרי גומלין (שם, 122).

משום כך, האימפריה הבריטית על כל חלקיה — המטרופולין והמושבות — היתה מפעל מסורתי ושמרני מאין כמוהו. קנדיין סבור שטבעה המסורתי ואף האנכרוניסטי של האימפריה גבר ככל שהמטרופולין ביקש לעצב את הקולוניות בדמות הסדר החברתי המסורתי שהיה נהוג באנגליה הפרה־מודרנית — סדר כפרי, היררכי ואריסטוקרטי, שנסיבות המודרניות כרסמו בו באופן חסר תקנה. קנדיין מסביר:

ככל שהמטרופולין עבר תהליכי עיור, תיעוש ודמוקרטיזציה, וככל שהמרקם החברתי [במטרופולין] התנוון בהתאמה, כך גם החברות הרחוקות הללו, עם ההיררכיות המסורתיות שלהן שעדיין עמדו על תלן, הפכו קוסמות יותר — ועוד יותר מכך, הן הצריכו הגנה מפני אותם כוחות של המודרניות שפעלו להרוס את בריטניה המסורתית (שם, 67).

מבחינה זו, "הדחפים לאימפריה היו עתיקים ולא מודרניים, והיה קיים בה חזון חברתי מסורתי ובעל עוצמה רבה שהיה מונח בבסיס הדחפים הללו והזין אותם" (שם, 127–128). ייתכן שאת הרעיון בדבר הדחפים העתיקים לאימפריה ניסח קנדיין בעקבות ג'וסף שומפטר (Schumpeter, 1951), שטען כבר בראשית שנות החמישים שהמפעל הקולוניאלי ייצג הבניה אריסטוקרטית ומיליטריסטית של העבר האירופי.

על כל פנים, טבעה המסורתי של האימפריה הבריטית, כך טוען קנדיין, היה לה בסופו של דבר לרועץ, משום שהוא הקשה עליה להסתגל לשינויים המבניים והרעיוניים — הלאומיים, הדמוקרטיים והאמנציפטוריים — שאפיינו את תקופת הדה־קולוניזציה, לפחות ברמה ההצהרתית. לבסוף, משהחריף המאבק האנטי־קולוניאלי, התברר לבריטים כי מרבית הכוחות ה"מסורתיים" המקומיים שעליהם נשען השלטון האימפריאלי — למשל הראג' בהודו, ראשי שבטים באפריקה, וערכ־רב של אמירים, סולטאנים, שיח'ים ופאשות במזרח התיכון — לא היו אלא משענת קנה רצוף ונעדרו לגיטימציה עממית משמעותית. הבריטים נשענו, כתוצאה מכורח ולא פחות מכך כתוצאה מבורות, על שותפים שכוחם וחוקיותם לא השתוו תמיד לזכויות היתר שלהם או לפומפוזיות שלהם (שם, 140).

מעניין כיצד היסטוריון שמרן דוגמת קנדיין, שמטרתו המוצהרת היא לאתגר "מגוון גישות חדשות להיסטוריה של האימפריה", שאותן הוא מזהה כ"פוסטמודרניות" או כ"פוסטקולוניאליות" (שם, xv), מגיע שלא בכוונה למסקנות שכל חוקר בתחום הלימודים הפוסטקולוניאליים ימהר

לאמץ. המרתקות ביותר מבין שלל התוספות הפוסטקולוניאליות לביקורת האוריינטליזם של סעיד הן אלו שחשפו את המתח, את האמביוולנטיות ואת השבריריות של מפעלים קולוניאליים, והצביעו על הכינון ההדדי של המטרופולין ומושבותיו שמעבר לים. הקולוניאליזם מעולם לא פעל "לפי התוכנית". הוא מעולם לא היה הומוגני ויציב מבחינה פנימית, והמטרופולין והמושבה כוננו זו את זו בדרכים המעידות על כך ש"הקולוניות של אירופה מעולם לא היו מרחבים ריקים שעוצבו מחדש בדמותה של אירופה... ולחלופין, מדינות אירופה לא היו ישויות המכונסות בתוך עצמן, שבנקודה מסוימת הקרינו את עצמן אל מעבר לים" (Cooper and Stoler 1997, 1). מבחינה זו, מסקנותיו מעוררות המחשבה של קנדיין — כי האימפריה הבריטית הבנתה את נתיניה הקולוניאליים בו בזמן הן במונחים (גזעיים) של הפרדה, הרחקה ושלילה והן במונחים (מעמדיים) של שילוב, קירוב והעצמה, וכי המטרופולין האימפריאלי והקולוניות הזינו וכוננו אלו את אלו — נראות כמי שלקוחות ממדפי הספרות הפוסטקולוניאלית (והפוסט-סעידיאנית) יותר מאשר ממחקרו של היסטוריון שמרן המבקש להטיל דופי בתובנותיה של ספרות זו.

אפשר כמובן להמשיך ולהתווכח עם אורנמנטליזם ולומר, כי בדומה לסעיד בספרו אוריינטליזם, קנדיין נוטה להתעלם מקולם של נתיני הקולוניות ואינו מחשיב אותם כסובייקטים היסטוריים העשויים לבוא במשא ומתן עם הייצוגים הקולוניאליים ואף להתנגד להם. בספר מאוחר יותר תיאר סעיד (Said 1993, 26, 28) את המחיקה הזו של חברות העולם הקולוניאלי והפוסטקולוניאלי מעל דפי ההיסטוריה כ"טבח רטורי". גרוע מזה, קנדיין אף נותן יד להשתקה של מעשי טבח ממשיים (ולא רק רטוריים) שביצע הקולוניאליזם הבריטי בנתיניו שמעבר לים. במילותיו של ריצ'רד גוט (Gott 2001) במאמר ביקורת על הספר, "זוהי צביעות מצדו [של קנדיין] לדבר בלשון נקייה על 'קולוניות של התיישבות', בשעה שהוא עצמו מתכוון לקולוניות שבהן האוכלוסייה המקומית חוסלה הלכה למעשה". במקרים אלו קנדיין אכן נותר נאמן לגישה היסטוריוגרפית שמרנית, המתמקדת בחקר האליטות הפוליטיות ו"הרעיונות הגדולים" באירופה ומותירה את החברות שמעבר לים "ללא היסטוריה".

ב.

תובנותיו של קנדיין — כי הנתינים הקולוניאליים הודרו ושולבו בה בעת, וכי המטרופולין והפריפריה כוננו זו את זו באופן הדדי —

עשויות לסייע גם בהבנת הדינמיקה של תהליך כינון תודעת הישראליות היהודית באמצעות דימויים של העולם המוסלמי בכלל ושל איראן בפרט. כדי להבהיר את כוונתי, מן הראוי להעיר כמה הערות מבואיות.¹ היות ש"הקהילייה המדומיינת" של הלאום מוצאת ביטוי מתמשך ברטוריקה של סכנה" (McAlister 2001, 6), אין זה מפתיע שמאז מהפכת 1979 באיראן, הלכה והתגבשה בישראל תפיסה על אודות "האיום האיראני" באמצעות שיח שראה באיראן זו תופעה שחסרים לה המשמעת, הרציונליות וההפשטה של סדר הדברים המודרני, זה ה"נורמלי" המוכר "לנו", בני המערב ובנותיו. יצרני הגמוניה שונים – אנשי אקדמיה, עיתונאים, סופרים, פוליטיקאים, גנרלים, אנשי שירות החוץ והביטחון ואפילו פזמונאים וקריקטוריסטים – תרמו תרומה נכבדת לתקיעת טריז תודעתי קשיח ובלתי חדיר בין איראן למערב, בין איסלאם למודרניות, ואגב כך גם להצבתן של איראן וישראל כל אחת בשני צדיה המנוגדים של "גיאוגרפיה דמיונית מסוג 'הארץ שלנו' – ארץ הברברים" (סעיד [1978] 2000, 55). ההתעקשות להתכונן באיראן במסגרת שיח המציע נקודת מבט אחת, שממנה אירופה ואמריקה (או "הציביליזציה היהודית-נוצרית") נראות המקור הבלעדי למשמעות ולתובנה, הובילה להתגבשות תפיסה של מרחבים טהורים ואנטינומיים, שבה ישראל ואיראן שוכנות כל אחת במחנה נפרד, הראשונה במערב והשנייה באיסלאם.

ניסוח תיאוריות של מרחבים טהורים אפיין את המפעל הציוני מראשית דרכו, וסייע בגיבושה של תפיסת הישראליות היהודית כמי שנושאת את בשורת הקדמה המערבית במזרח התיכון. ואולם, יחסי הגומלין בין הישראליות לאיראן היו מורכבים יותר מסיפור פשוט של הרחקה והתבדלות: בה בעת שתפיסת איראן כאחר סייעה לכינון הישראליות כסובייקט מערבי וחילוני, התפתחה גם תפיסה הפוכה הטוענת שישראל ואיראן דווקא דומות מאוד זו לזו. במילים אחרות, איראן היתה האחר שביחס הפוך אליו ניצבה הישראליות המערבית והחילונית, אולם בה בעת אותה איראן שימשה גם מעין תחליף לישראליות זו – ואפילו מעין "עצמי מחתרתי" שלה, כדברי סעיד (שם, 13) על היחסים הדיאלקטיים בין האוריינט לאירופה.

ואמנם, כל היסודות שהופיעו במהפכת 1979 באיראן במלוא חריפותם ומלווים את תולדותיה מאז ועד היום – דתיות, פונדמנטליזם

¹ הדיון המובא להלן מבוסס על מחקר שהשלמתי זה מכבר, העוסק בחלקו בביקורת השיח הישראלי על איראן מאז מהפכת 1979. ראו רם, עתיד להתפרסם.

דתי ומשיחיות, המונים מוסתים, חפיפה ועירוב בין דתיות לחילוניות ובין דת ולאום – הוקרנו חזרה "הביתה" וחשפו את הדמיון המאיים בין ישראל לאיראן. כתוצאה מכך, נחשפה גם הבעייתיות הטמונה בהצגת הישראליות היהודית כמפעל קוהרנטי וחסר סתירות, מפעל מערבי, חילוני וליברלי מובהק. איראן ערעה את הדימויים הבינאריים המסודרים שבאמצעותם מיקמו חסידי הציונות המערבית את עצמם ואת האחרים בשני צדי המתרס, ב"מערב" מזה וב"מזרח" מזה. מגוון דוגמאות יעידו על כך, החל מהתייחסויות כלפי נציגי המפלגות החרדיות וכלפי הציונות הדתית ב-1979 כאל "איאטולים שלנו [העומדים] בקו אחד עם הזקן הקנאי [ח'ומייני]"² ו"קנאים של האיתאללה"³, דרך הזיהוי שנעשה במערכת הבחירות הסוערת ב-1981 בין ציבור תומכי הליכוד ל"ח'ומייניסטים" ובין "בגינים" ל"ח'ומייניזם" כתופעות המצינות את ההמון המוסת בכיכרות וסדרי שלטון בלתי תקינים,⁴ וכלה בסיסמת הבחירות "כאן לא איראן" של מפלגת מרצ ב-1992 ובאנלוגיות רבות בין תנועת ש"ס לתנועה המהפכנית באיראן.⁵

כך, באמצעות איראן, "נאלץ [הישראלי] להכיר בכך שהתרבות שלו אינה הומוגנית ומונוליתית כפי שהיה רוצה להאמין" (Minh-ha 1989, 98–99), שישראל היא עולם שלישי לא פחות משהיא עולם ראשון, שהמזרח נמצא במערב, ושל איראן, למרות ייזוגיה בתור האחר האולטימטיבי (ואולי בגללם), יש הרבה יותר מן המשותף עם ישראל מכפי שישראלים רבים מוכנים להודות. אמביוולנטיות זו בשיח הישראלי על איראן, הנעה בין הבדל וזרות לבין דמיון וקרבה, מזכירה את האמביוולנטיות של האימפריה הבריטית כלפי נתיניה הקולוניאליים, שתוארה בספרו של קנדיין.

² כדבריו של ההיסטוריון מיכאל הרסגור על המפלגות מפד"ל ואגודת ישראל, דבר, 12.1.1979.

³ כדבריו של חבר הכנסת יוסי שריד מעל בימת הכנסת על מתנחלי חברון, הארץ, 3.1.1979.

⁴ "ח'ומייני ח'ומייני – סעו לפרס שם העתיד שלכם", כך קרא שמעון פרס אל עבר מפגיני ליכוד שהפריעו לו לנאום בעצרת בחירות. הדברים הובאו במערב, 15.6.1981.

⁵ אנלוגיות כאלה בין ש"ס לבין תנועות האיסלאם הפוליטי באיראן ובמדינות מוסלמיות אחרות הפכו לדבר שבשגרה מאז שעלתה ש"ס למרכז הבמה הציבורית והפוליטית בעקבות בחירות 1992. אנלוגיות מסוג זה טיפוסיות הן ליצרני ההגמוניה הישראלית (ראו מרקוס 2000) והן למבקריהם (ראו שטרית 2004, 251–256).

ג.

דרך מושג האמביוולנטיות ניתן למצוא גם הסבר חלקי לשאלה, מדוע ל"שיח המודרניות" יש עדיין תומכים נלהבים בישראל. בנקודה זו, תובנותיו של טלאל אסד בספרו הבניות החילונית הן רלוונטיות ביותר לענייננו. בספרו הקודם (Asad 1993) עסק אסד בהיסטוריוזציה של מושג הדת, ואילו בספר הנוכחי הוא מתפנה לעסוק בצדה האחר של הדת – הלוא הוא החילוניות כדוקטרינה פוליטית. אסד מראה כיצד היו תהליכי החילון וההתנתקות ארוגים זה בזה מלכתחילה, וכיצד המדינה החילונית, שאמורה להיות נבדלת לחלוטין מן הדת, נותרה למעשה מחויבת להגדרה חוקית בלתי פוסקת של מהות הדת ה"אמיתית" וגבולותיה. דיון זה של אסד עשוי לעניין כל מי שעוסקים/ות בתולדות החילוניות הישראלית כתופעה הטומנת בחובה את "מלכוד ההדתה" (קימרינג 2004, 15); וכל מי שעוסקים/ות בתולדות הציונות ומדינת ישראל, שהעירוב והחפיפה המתקיימים בהן בין לאומיות, חילוניות ודת מסכלים ללא הרף את יומרתן לשמש סוכנות של חילון.

כפי שהדגמתי בהקשר של ייצוגי איראן, סדקים מתגלים ללא הרף בתפיסה הרואה בישראליות מפעל "מודרני", היינו חילוני ומערבי. על רקע סדקים אלו, נראה כי המסקנות הרלוונטיות ביותר של אסד נוגעות דווקא לשאלה מדוע דוקטרינת המודרניות החילונית עודנה שומרת על תקפותה, למרות שהכל יודעים שדוקטרינה זו פגומה באורח חסר תקנה. "בני אדם מסוימים הנמצאים בעמדות כוח", אסד טוען, מכירים בעובדה ש"המודרניות" (שבה החילוניות ממוקמת במרכז) איננה מפעל שניתן לאמתו... ושחברות בנות זמננו הן הטרוגניות וחופפות... וכוללות נסיבות, מקורות וערכים מסוימים הנבדלים אלו מאלו ואפילו מנוגדים" (Asad 2003, 12–13). אף על פי כן, אנשים אלו

שואפים ל"מודרניות" ומצפים לכך שאחרים (במיוחד מחוץ למערב) ישאפו לה גם כן. עובדה זו אינה נעלמת גם כאשר אנו פשוט מעירים להם שה"מערב" איננו טוטליות מושלמת... ושהתקופה המודרנית במערב היתה עדה לטיעונים רבים ולכמה וכמה מאויים שלא ניתן ליישב ביניהם. אדרבה, אלו הרואים במודרניות מפעל כבר יודעים זאת היטב (שם, 13).⁶

⁶ דיפש צ'קרבארטי (Chakrabarty 2000, 27–28) טוען באותה הרוח, כי נכון לטעון ש"הרעיון של 'אירופה' הומוגנית" אינו עומד במבחן הביקורת, אולם

על כן, השאלה החשובה שיש לשאול, אסד טוען, איננה אם המושג "מודרניות" (או "מערב") הוא "תיאור קלוקל, אלא מדוע הוא הפך הגמוני כמטרה פוליטית, מהן התוצאות המעשיות הנובעות מהגמוניה זו ומהם התנאים החברתיים המקיימים אותה" (שם, 13). אסד סבור שהמודרניות, יותר משהיא משקפת מציאות אובייקטיבית, היא פועלת כמתווכת בין זהויות של בני אדם, מסייעת לעצב את רגשותיהם ועורכת להתנסויותיהם; יש בכוחה "להסביר את הרגישויות, את האסתטיקה ואת המוסר" של אלה המתעקשים על קיומה (שם, 14).

אם נקשור נקודה אחרונה זו לטיעוני לעיל – שביטויי הדמיון בין איראן לישראל מכרסמים ללא הרף בתפיסה לא פרובלמטית של הישראליות היהודית – אזי ייקל עלינו להבין מדוע שושביני הישראליות היהודית בכל זאת "שואפים למודרניות", חרף כשליה האמפיריים והקונספטואליים הברורים לכל. שאיפה זו יש לראות בהקשר הנגטיבי הכולל של שונות תרבותית ("דמויית איראן") מבית, המסרבת להתיישר עם הישראליות המדומיינת כחילונית וכמערבית. שונות זו, ככל שהיא מחריפה ומעמיקה את מצוקתם של אלו שאסד מזהה כאנשים בעמדות כוח, כן היא גורמת להם לאכוף על הישראליות תפיסה בוטה, קיצונית ואלימה של המודרניות, להתחפר בה ולשלול אותה משכנותיה. "חרדה מפני ההטרולוגוסיה של ריבוי תרבויות" (שוחט 2001, 184–185) היא שגורמת להם "לשאוף למודרניות" בגרסתה הקיצונית ביותר.⁷ כפי שראינו, לדיבור על איראן יש קשר הדוק להתהוותה של תפיסה זו. לפיכך, בה בשעה שדיבור זה מכונן את איראן כאובייקט הוא גם מכונן את

הבעיה היא ש"בדיוק כפי שתופעת האוריינטליזם אינה נעלמת פשוט משום שאחדים מאתנו פיתחו כלפיה תודעה ביקורתית, כך גם גרסה מסוימת של 'אירופה', גרסה מוחפצת המועלית על נס בעולם הפנומנלי של יחסי הכוח היומיומיים כמקום הולדתו של המודרני, ממשיכה לשלוט בשיח ההיסטורי. עצם הניתוח לא גורם לה להיעלם".

מנהיג שינוי, יוסף (טומי) לפיד, סיפק ביטוי אלים ומאלף לאופן שבו יצרני ההגמוניה מוצאים נחמה בגרסה קיצונית של שיח המודרניות בשעה שהם מתמודדים עם שוני תרבותי מבית. ערב הבחירות ב-2002 נשאל לפיד: "מדוע אתה כל כך מודאג"? הוא ענה בזו הלשון: "כי אנחנו נמצאים בסביבה מזרח תיכונית מושחתת, עצלה ומפגרת... מה שמחזיק אותנו על פני המים הוא השוני התרבותי שלנו. העובדה שאנחנו מוצב קדמי של הציוויליזציה המערבית. אך אם המערביות שלנו תישחק לא יהיה לנו סיכוי. אם נניח לגטו המזרח אירופי ולגטו הצפון אפריקאי להשתלט עלינו לא יהיה לנו על מה לצוף. אנחנו נשתלב במרחב השמי ונאבד בתוך מדמנה לוונטינית נוראה", צוטט אצל שביט 2002.

הישראליות כסובייקט.⁸ כינון הדדי ומעגלי זה של איראן ושל הישראליות הוא אנלוגי לכינון ההדדי של המטרופולין ושל הפריפריה באימפריה הבריטית, כפי שתיאר קנדיין באורנמנטליזם.

ביבליוגרפיה

- הלמן, שרה, ואנדרה לוי, 2001. "ש"ס בעיתונות הישראלית", ש"ס: אתגר ישראליות, ערך יואב פלד, ידיעות אחרונות, תל-אביב.
- מרקוס, יואל, 2000. "כשנהיה איראן נשוב ונתקשר", הארץ, 16.8.2000.
- סעיד, אדוארד, [1978] 2000. אוריינטליזם, תרגמה עתליה זילבר, עם עובד, תל-אביב.
- קימרלינג, ברוך, 2004. מהגרים, מתיישבים, ילידים: המדינה והחברה בישראל בין ריבוי תרבויות למלחמת תרבות, עם עובד, תל-אביב.
- רם, חגי, עתיד להתפרסם. "לקרוא" איראן בישראל: העצמי והאחר, דת ומודרניות, סדרת הקשרי עיון וביקורת, מכון ון ליר בירושלים והקיבוץ המאוחד, ירושלים ותל-אביב.
- שביט, ארי, 2002. "בורגנים לבנים גאים", הארץ: מוסף יום שישי, 20.12.2002.
- שוחט, אלה, 2001. זיכרונות אסורים: לקראת מחשבה רב-תרבותית, בימת קדם לספרות, תל-אביב.
- שטרית, סמי שלום, 2004. המאבק המזרחי בישראל, 1948–2003: בין דיכוי לשחרור, בין הזדהות לאלטרנטיבה, עם עובד, תל-אביב.
- Asad, Talal, 1993. *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- Chakrabarty, Dipesh, 2000. *Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference*. Princeton: Princeton University Press.
- Cooper, Frederick, and Ann Laura Stoler (ed.), 1997. *Tensions of Empire: Colonial Cultures in a Bourgeois World*. Berkeley, Los Angeles and London: California University Press.
- Gott, Richard, 2001. "White Wash," *Guardian*, 5.5.2001.
- McAlister, Melani, 2001. *Epic Encounters: Culture, Media, and U.S. Interests in the Middle East, 1945–2001*. Berkeley, Los Angeles, London: California University Press.

⁸ אני חב את הניסוח הזה לשרה הלמן ולאנדרה לוי (2001, 422), החושפים במאמרם את ההדדיות בתהליך כינון הישראליות וש"ס.

- Minh-ha, Trinh, 1989. *Women, Native, Other: Writing Postcoloniality and Feminism*. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press.
- Said, Edward, 1993. *Culture and Imperialism*. New York: A.A. Knopf.
- Schumpeter, Joseph, 1951. *Imperialism and Social Classes*, trans. Heinz Norden. New York: Kelly.