

פנינה מוצפי-הלר יש לך קול אותנטי: מחקר אנתרופולוגי ופוליטיקה של ייצוג מחוץ לחברה הנחקרת ובתוכה

אנתרופולוגים ממוצא מעורב (halfie) ואנתרופולוגיות פמיניסטיות נאלצים להתמודד ישירות עם הפוליטיקה ועם האתניות של הייצוג שלהם, לא רק כי הם ממקמים את עצמם ביחס לשתי קהילות (האקדמית וזו שהם חוקרים) – אלא משום שבייצוג "האחר" הם מייצגים גם את עצמם (Abu-Lughod 1991, 142).

מתי בדיוק... מתחיל [העידן] ה"פוסט-קולוניאלי"? ... כשאיינטלקטואלים מ"העולם השלישי" הגיעו לאקדמיה ב"עולם הראשון"... (Dirlik 1994, 328).

השתתפתי, "צפיתי", קראתי את הרשימות שלי, נזכרתי וכתבתי. אך האם אין מדובר גם כאן ב"סטריאוטיפ" נוסף, [שנקבע] הפעם בידי אנתרופולוג "יליד"? (Limon 1994, 113).

כמו אתנוגרפים אחרים גם אלה הנקראים "ילידים" יכולים להיות בעלי תובנה, צודקים מבחינה סוציולוגית או בעלי נטייה לטעות, בעלי קרדום לחפור בו או בעלי עניין (Rosaldo [1989] 1993, 50).

במאמר הסוקר את השיח המרכזי של האנתרופולוגיה התרבותית בארצות-הברית בעשור האחרון, כותב האנתרופולוג הבריטי, אדם קופר: "הטענה שלפיה רק 'ילידים' צריכים לחקור 'ילידים' היא הצעד ההגייוני הנובע מהאורתודוקסיה של העשורים הקודמים" (Kuper 1994, 545).

קופר מציין שה"גוספל האמריקני" הזה (שלשמחתו עדיין לא חדר לאנתרופולוגיה החברתית באירופה) מבוסס על צירוף "מזור" של מרכיבים של "הגישה הפוסטמודרניסטית" עם "מחויבויות פוליטיות קיצוניות" (שם, 537). אף-על-פי שקופר רואה רק את "ההשלכות המסוכנות" של תפנית כזו לכיוון החוקר-היליד, הוא מודה שסוגיית זהותו האתנית של החוקר מעלה שאלות יסוד בנוגע לאופיה ולשימושיה של האנתרופולוגיה העכשווית.

מאמר זה הוא תרגום ועיבוד מחדש של המאמר "Writing Birthright: On Native Anthropologists and the Politics of Representation" *Rewriting Auto/*

Ethnography: the Self and the Social (1997) בהוצאת Berg Publishers.
ברצוני להודות לקרן בנאי על תרגום הטקסט לעברית ולדבורה ריד-דנהי שארגנה את הסדנה בכנס האנתרופולוגי האמריקני ב-1995, על תמיכתה במשך תהליך הכתיבה. אני מודה גם לג'ון קומורוף, לניצה ינאי, ליהודה שנהב, לפראן מרקוביץ, לוויקי שירן, ליצחק ספורטה, לאנדרה לוי, להיים חזן ולדניאל דה-מלאך על הערותיהם המאירות ועל הצעותיהם.

הפרקטיקה של "ילידים החוקרים ילידים" אינה רעיון חדש לחלוטין באנתרופולוגיה. דברים בעניין זה שכתבו אנתרופולוגים שזיהו עצמם כ"ילידים" (native) או כאתניים (ethno) עסקו בעיקר בהיבטים המתודולוגיים של עבודה אוטוריאתנוגרפית כזו. הדיון נסוב סביב שאלות כמו, האם ידיעת שפת הנחקרים כשפת האם של החוקר/ת, היכרות ראשונית עם הקודים התרבותיים הלא-כתובים של הקהילה או הקשרים החברתיים של החוקר באתר המחקר, סייעו או פגמו בפרויקט המחקר?²

דיונים רפלקסיביים מאוחרים יותר התמקדו באמביוולנטיות האישית של אותם חוקרים מעטים שחקרו את תרבותם ובמאבקים הפנימיים בין זהויותיהם האישיות לאלה המקצועיות. אבל עד לאחריה היו דיונים אלה בשוליים של השיח האקדמי בכלל ושל זה האנתרופולוגי בפרט. אחרי הכל, הנשוא והבעיות הכרוכות בו היו מעניינה של קבוצה קטנה של חוקרים: הרי רוב האנתרופולוגים באו מ"כאן" (ממרכזי הכוח והידע במערב) ועזבו את "הבית" כדי לחקור "אותם" במקומות מרוחקים – "שם", "בשדה".

אם אכן זהו המצב באנתרופולוגיה של ימינו, מדוע פרצה השאלה של "ילידים חוקרים ילידים" אל לב השיח האנתרופולוגי, עד כדי כך שהיא מאיימת, לדעתם של רבים, על עצם קיומה של הדיסציפלינה? מדוע, דווקא עכשיו, כשהתיאוריה האנתרופולוגית כבר אינה מעוניינת בתיאור מהותני של "קהילות" וזהויות קולקטיביות הומוגניות, אלא בחקירה של תהליכים של הבניית גבולות, של עמימות ושל ריבוי זהויות, הופכת שאלת זהותו של החוקר/ת: "יליד/ה", "חצוי/ה", "שולית" או היברידי/ת לשאלה כה מרכזית?

בעמדים הבאים אבחן שאלות אלה דרך התנסותי הכפולה הן כאנתרופולוגית "ילידה" בישראל והן כאנתרופולוגית "זרה", "חיצונית" באפריקה. באמצעות בדיקה רפלקסיבית זו ברצוני לדון במשמעות של שתי הקטגוריות האלה, וכן לבחון מחדש כמה מהשאלות התיאורטיות והאפיסטמולוגיות של כתיבה הממוקמת בתוך או מחוץ לחברה או בנקודת מעבר ביניהן.

בבדיקה זו של מיקומי הכפול אבקש להראות את מורכבותה של שאלת הכתיבה והייצוג, שאלה העומדת במרכזו של הדיון הביקורתי העכשווי באנתרופולוגיה וגם במחקרים הפוסט-קולוניאליים.

"יש לך קול אותנטי"

בסתו 1995 חזרתי לישראל, שבה נולדתי וגדלתי, אחרי 17 שנות גלות אקדמית בארצות-הברית. אחרי שנים של ניסיונות לחזור לאקדמיה הישראלית, קיבלתי משרה במסלול המבטיח קביעות, משרה המאפשרת את המותרות של עומס הוראה מוגבל וזמן רב למחקר ולכתיבה. הייתי נרגשת. לא רק שחזרתי למקום הולדתי ולשפת ארצי, אלא שסוף-סוף אוכל להקדיש זמן להשלמת כתב היד שהיה מונח על שולחני כמעט שלוש שנים. הדבר שהתאפשר לי לחזור אליו הוא לא רק פרסום נוסף העתיד לקדם את הקריירה שלי, אלא אתנוגרפיה היסטורית המתעדת את המציאות של שנות החמישים בישראל מתוך הפרספקטיבה של המזרחים. ואני אשה מזרחית שנולדה בישראל למהגרים מעיראק.

ב-1991 הצטרפתי לדן רוטשטיין, עמית-מחקר במרכז הרוורד לחקר המזרח התיכון, לכתיבת החיבור: "זכות אבות: המאבק לשוויון בשנותיה הראשונות של ישראל". עם שובי לישראל כתבתי הצעת מחקר והגשתי אותה למכון מחקר ישראלי. רוטשטיין היה שותף להתלהבותי ושיגר את עידודו. "בפרסום הספר אנו יכולים לתרום תרומה חשובה", כתב כשמע את החדשות. "אני מבקש שתחשבי בכל יום רק איך להרגיש בנוח (בלי כל הקולות האקדמיים והביקורתיים שיש לך בראש), ופשוט תכתבי את הסיפור. זכרי", הוסיף רוטשטיין, "שיש לך קול אותנטי, והקולות בכתב היד הם אותנטיים".

1. המלה "יליד" בעברית, יותר מהמושג native באנגלית, מכילה קונטציות שליליות. תרגום פחות טעון יכול להיות המונח "בן-תרבות הלומד את תרבותו" או אוטו-אתנוגרפיה. אני משתמשת ב"יליד" כדי לשמר את רוח הדברים של אדם קופר: הטון הפטרנליסטי-משהו של דברי קופר נשמר במונח יליד/native.

2. ראו Aguilar 1981; Jones 1970; Fahim 1982; Kim 1990.

מה הם אותם קולות אקדמיים ביקורתיים ומדוע הם מונעים ממני "להרגיש בנוח" בזמן כתיבת הספר? הרי זהו הספר – כך אני משוכנעת היום – שבגללו רציתי להיות אנתרופולוגית מלכתחילה. ומדוע העידוד של רוטשטיין וקביעתו הפשוטה שיש לי "קול אותנטי" גורמים לי להרגיש חוסר נוחות גובר, ולא רגיעה?

כבר ניסיתי כמה פעמים לבטא בכתב את המאבקים הסבוכים הכרוכים בכתיבת האתנוגרפיה ההיסטורית "birthright" מתוך הפרספקטיבה המזרחית.³ דברים קודמים שכתבתי נראו לי לא-שלמים ולא-מספקים. מה אני מנסה להשיג בחיפוש הרפלקסיבי והמפותל של התהליך שהולך אותי, כמעט בניגוד לרצוני, לכתיבת "birthright"? האם הכתיבה על הקונפליקטים הפנימיים ועל השאלות האישיות והאפיסטמולוגיות שבבסיס הפרויקט של יצירת אתנוגרפיה תעזור לי להשלים את התהליך הארוך והמייסר של כתיבת הספר? האם אני יכולה "לפנק" את עצמי, או אפילו לחוש בנוח בפרקטיקה המרוכזת ב"אני" הפוסטמודרני האופנתי הזה? או שמא יש עניין תיאורטי בעל ערך בכתיבה רפלקסיבית זו החורג מן הסיפור האישי? השאלות הישירות והביקורתיות במיוחד שיש ברצוני לבדוק במאמר זה הן השאלות האלה: האם הז'אנר האקדמי הפוזיטיביסטי שאני מכירה בישראל משתיק אותי ביעילות? כיצד? איך אני יכולה לפרוץ את אחיזתו של כוח משתק כזה? איזה סוג של "קול" אני יכולה לאמץ? ואיך אביא לידי ביטוי את קולי-שלי?

שאלות אלה אינן ייחודיות לקריירה שלי ואף לא חדשות בספרות. קראתי כל מה שהצלחתי למצוא על "אנתרופולוגים ילידים" ועל מה שאבר-לוגוד (המצוטטת בפתיחה) קוראת "הבעיות העומדות בפניהם". כמו כן אני מודעת לספרות הפוסטמודרנית ולאובססיה של ספרות זו בסוגיית מיקומו של החוקר. לאחרונה גם נחשפתי לניסיונות שונים (בעיקר של כותבים מהדור) לכתוב היסטוריוגרפיות מעצימות על אוכלוסיות מוכפפות.

בקיץ 1995, בהוואי, במהלך סמינר מפרה במיוחד של האקדמיה האמריקנית למדעי הרוח (NEH) על הפוליטיקה של הזהות, היתה לי הזדמנות לא רק לקרוא אלא גם לפגוש חוקרים (ילידים חורים), פעילים קהילתיים ועוד אנשים שהתמודדו – כל אחד מהפרספקטיבה שלו – עם אותן שאלות של ייצוג וכתיבה. "מה יכולים אנו הזרים ללמוד מתושבי האיים הפאסיפיים דרך המתודולוגיה של ההיסטוריה? ... מה אנחנו יכולים לעשות כדי להבטיח שהם לא יהפכו להמון חסר-פנים?" שואל היסטוריון לבן שקבע את ביתו בהוואי. בחיפושיו אחר משמעות האותנטיות ההיסטורית מעז אותי היסטוריון לבן וקובע קביעה מתגרה אף יותר: "היסטוריה פאסיפית אותנטית היא יותר מההבדל בין עט המוחזק ביד חומה לעט המוחזק ביד לבנה" (Hezel 1992, 66). "אנו, בני המול", כותב אפאל האופה, האנתרופולוג הנודע של גינאה החדשה, "חייבים להבנות את העבר ואת ההווה שלנו בדרכנו. איננו יכולים להמשיך לסמוך על אחרים שיעשו זאת עבורנו משום שאוטונומיה אינה מושגת דרך תלות" (Hau'ofa 1994, 4). כשהקשבתי לקולות האסרטיביים של הוואני טראסק, ראש המרכז ללימודי הוואי, ושל האנתרופולוגים הזרים שחשו מותקפים על-ידי האג'נדה הילידית החזקה שלה, הבנתי שעלי לבחון את הניסיון הכפול שלי כאנתרופולוגית "ילידה" וכאנתרופולוגית "זרה" בתוך אותה מסגרת. כמו כן הבנתי שהבדיקה המוקדמת יותר של הדילמות שלי, שהתייחסה רק לניסיוני כאנתרופולוגית ילידה, היתה חלקית ולא-מושלמת, ובסופו של דבר – גם מעוותת.

"ככה לא כותבים חיבור אקדמי"

בין יתר הגורמים לבחירה להיות אנתרופולוג – הזכות להיכנס ולצאת מחברה ולחקור אותה – קיימים אלו הקשורים ברקע משפחתי ובאישיות. מעמד, דת וגורמים חברתיים ואישיים נוספים

3. הניסיון הראשון היה הצגת המאמר "שוויון במדינה היהודית: תהליכים חומריים וסמליים של הכללה והדרה בישראל" בכינוס על "הגדרה מחדשת של חברות בקולקטיב: המסע ללגיטימציה בזירה הלאומית", בכנס השנתי של האנתרופולוגיה האמריקנית (AAA) שנערך ב-1993 בווינגטון, די.סי. הניסיון השני היתה עבודה שהוצגה בהיעדרי בכנס האנתרופולוגיה האמריקנית, בנובמבר 1995, בדיון על "אוטו-אתנוגרפיה ואתנו-ביוגרפיה: אנתרופולוגיה, סיפורי חיים ושאלת הקול".
4. בהתייחסו לדברי בנוגע לשאלות אלו בפאנל של ה-AAA ב-1993, תיאר סטנלי טאמביאה את עבודתי כנוגעת ללב, והציע לשייכה לכתיבה ה"פוסטמודרנית". הגדרה זו, כפי שאטען להלן, היא מגבילה ואינה עומדת על החשיבות התיאורטית של כתיבה נרטיבית כזו.

מגדירים התנסויות מסוימות, והתגובה להן יוצרת התנסויות נוספות (Powedermaker, 1966, 15).

ישראל היא מדינה צעירה עם היסטוריה מיוחדת: השיבה מהגלות של העם היהודי שאחרי אלפיים שנות גלות לא איבד את זהותו והוא מנסה לבנות את חייו הרוחניים והתרבותיים בארצו. זוהי ארץ מערבית הכלואה בתוך אסיה המזרחית... הישראלי דוחה את התרבות המזרחית. הוא רואה אותה כברברית ואת עצמו כנעלה ממנה. הניצחונות בשדה הקרב וההכרה בכוח זה מביאים עמם בוז לכל מה שהערבים מסמלים... הבוז לתרבות זו בא לידי ביטוי בדחייה של ערכים שהם בעצם יפים וחיוביים. כך, הכנסת האורחים הנידיבה של הערכים נתפסת על-ידי הישראלי כאכילה לא-תרבותית ושיבה על הרצפה. הדקות בערכי המשפחה נתפסת רק כביטוי לנקמת דם לא-רציונלית. הישראלי אינו רואה יופי בשירה ובפולקלור הערבי, רק עוני וניוון. הערבי מייצג את המזרחי.

פנינה מוצפי, 3 במאי 1972, חיבור בשיעור ספרות עברית בנושא: "הישראלי המכוער - שרטט את דמותו הנפוצה, למרבה הצער, בחיינו הפרטיים והציבוריים".

הייתי בת 17 כשכתבתי את החיבור שממנו נלקחה הציטטה לעיל. למדתי בפנימייה מיוחדת שדאגה להוציא ילדים מזרחים מחוגנים מבתי הספר בעיירות פיתוח ובשולי הערים של הפריפריה ולהעבירם ללב מערכת החינוך האליטיסטית, האשכנזית ברובה, של "ישראל הראשונה". ברור לי שבכתיבה על הישראלי, מכוער או לא, אימצתי את השקפתם של מורי לגבי התרבות המזרחית. בכל שבת שלישית חזרתי מהפנימייה הביתה - לעיירת הפיתוח המרוחקת והמאוכלסת באותם מזרחים "מכוערים". הורי, שהיגרו מעיראק - כמה שנים לפני שנולדתי - דיברו בבית ערבית, האזינו למוסיקה ערבית ובכל הווייתם לא היו חלק מהמודל "המערבי" ההגמוני של הישראליות, שלמדתי לאמץ בשנים הארוכות של חיי בפנימייה, והפנימייה אכן הכינה אותי היטב ללימודים באוניברסיטה.

מיד לאחר שחרורי מצה"ל (שם כמוכן רוב הנהגים והטבחים היו מזרחים) התחלתי ללמוד ביולוגיה באוניברסיטה העברית בירושלים. לא ברור איך הגעתי באותה שנה לקורס "הסוציולוגיה של ישראל", אולם מה שקראתי שם גרם לי לעבור בשנתי השנייה למחלקה לסוציולוגיה ולאנתרופולוגיה. כבר מההתחלה העניין שלי בנושא ובדיסציפלינה היה עז ואישי מאוד. ישבתי באולמות ענקיים והקשבתי לדברי המרצים בריכוז פנימי מוחלט. בשיח האקדמי ובכלים הקונספטואליים שהוא סיפק חיפשתי תשובות, דרכים להבנת המציאות החברתית המבלבלת שחוויתי. רוב הדברים ששמעתי באותן שנים הצדיק את המציאות העגומה של אי-שוויון חברתי המתפרס לאורך קווי החלוקה האתנית בישראל ונותן לה לגיטימציה. "קיבוץ הגלויות" קראו לזה. היה קשה למצוא אפילו תיאורים לא-אפולוגטיים המתעדים ללא כחל וסרק את חוסר השוויון האתני בישראל. נדהמתי ומיד רציתי לשמוע עוד ממצעה צעיר, שדיבר על מחקריו החודש על המדיניות החינוכית הפטרנליסטית שיצרה - ולא סגרה - את הפערים בין אשכנזים למזרחים בישראל.

בעבודה הסמינריונית הראשונה שלי, ב-23 ביוני 1976, כתבתי על "ההשתתפות של מהגרים מאסיה ומאפריקה במערכת הפוליטית בישראל". בלי שום מודל של כתיבה אקדמית,⁵ ניסיתי באותו חיבור ראשון לעשות הכל: תיעדתי את היעדר הייצוג של מזרחים בחיים הפוליטיים בישראל והצעתי לבחון את הסיבות למצב עניינים זה. רציתי גם לבחון את השאלות הקשות: מדוע לא השתנה מצב זה בשלושת העשורים לקיום המדינה? ומהן הדרכים הטובות ביותר לשינוי המצב?

היום, כשאני קוראת את העבודה הסטודנטיואלית הראשונה הזאת, ברור לי שחיפשתי דרכים לא רק לכתוב תיוה אקדמית: רציתי שהכתיבה והמחקר האקדמי-הפוזיטיביסטי שרק למדתי לאמץ יספקו לי תשובות לשאלות קיומיות (אקזיסטנציאליות) בערות.

5. לימים התברר שזהו פרופ' ראובן כהנא.

6. אימנו אותנו לכתוב מבחנים שבדקו אם קראנו את הביבליוגרפיה המוצעת בקורס. כתיבת עבודות היתה דרישה נפרדת לקבלת התואר. לא היו קורסים בכתיבה או אינטראקציה ישירה עם המורה שהיתה יכולה לעזור בתהליך הכתיבה.

כך כתבתי: "המאבק להגברת הייצוג של קהילות לא-אשכנזיות בפוליטיקה המקומית והארצית בישראל הוא אחד הביטויים הבולטים ביותר לבעיה העדתית בישראל". שאלתי: "האם אדם ממוצא מזרחי מייצג, או יכול לייצג את האינטרסים של קהילות מזרחיות? בחיפושי אחר תשובות נפגשתי עם שני חברי כנסת מזרחים. סיכמתי את החיבור הראשון שלי בתחזית קודרת: "נראה שבמאזן הכוח הקיים, אין למזרחים בישראל כל אפשרות לשנות את המבנה הפוליטי בישראל". הוספתי: "איני מאמינה בשינוי אינטגרטיבי ואטי, היוזם בידי אלו הנמצאים בעמדת כוח. הסיכוי היחיד לשינוי יתרחש כאשר תהיה מודעות חברתית רחבה למידתו של הפער הקיים ולמשמעותו. את החיבור סיימתי בדימוי מקראי־משהו: "הכרה זו, כשתבוא, תזעזע את אמות הסיפים של המדינה". הבודקת העירה בשולי הפסקה האחרונה – "כך לא כותבים חיבור אקדמי".

היום אני מודעת לכך שכבר בשלב מוקדם זה של הקריירה שלי הפנמתי את קביעת הבודקת על האופי הרצוי של כתיבה "אקדמית". כתיבה כזו חייבת להיות מנותקת, אובייקטיבית, "רציונלית". למדתי שבכתיבה "אקדמית" שקולה – אני חייבת לצנוזר כל רגש חזק. ואכן, בשנים ובעשורים שלאחר מכן הפכתי לצנוזרית המוצלחת וחסרת הרחמים ביותר של עבודתי האקדמית.

אך בואו נחזור לתכנים: על מה כעסתי ומדוע חשתי כמה בלתי מוסברת בשלב זה של חיי? ואיך עיצב רגש זה – כפי שאטען בהמשך – את החלטתי לדחות בכמה שנים לפחות את ניסיוני להביא את החברה ואת ההיסטוריה הישראלית? אני חושבת שהתשובות לשתי השאלות קשורות קשר הדוק זו בזו. כעסי נבע לא רק כי הבנתי את המצב הבלתי אפשרי וחסר המוצא של חולשת כוחם של המזרחים, הקטגוריה החברתית שאליה אני שייכת בישראל, אלא גם מהתסכול הנורא שנבע מהצלחתו של השיח הדומיננטי להשתיק כל רעיון שחשף את ההיגיון הפשוט של חוסר הצדק הזה.

סיטואציה אישית מאוד במהלך פגישה עם שתי אחיותי, מורות בבית ספר יסודי, ועם בעליהן המזרחים מדגימה את תחושת התסכול הבסיסית הזו.

חודשים אחדים לפני כתיבת אותו חיבור סטודנטיאלי קראתי מאמר של שני סוציולוגים ישראלים, סמוחה ופרס.⁷ במאמר זה תיעדו השניים – תוך שימוש בנתונים סטטיסטיים – את הפערים החברתיים, הכלכליים, החינוכיים והפוליטיים בין שתי הקבוצות היהודיות בישראל – האשכנזים והמזרחים. הבאתי את המאמר הביתה והקראתי ממנו ציטוטים לשתי אחיותי הבכורות ולגיסי. "דחפתי אותו לגרונם" בכעס מזוכיסטי מענג. "אין אפליה", טענו קרובי הצעירים והמשכילים, מורים בבתי ספר יסודיים בערי הפריפריה: "כולנו יכולים להצליח", "זה עניין של דור אחד", "הסתכלי עלינו". "אבל, הקשיבו לזה" – (רציתי לנפץ בכל דרך את התחוזה הוורודה המעוורת שהם אימצו למרות כל העובדות) – "הנה לכם ציטוט מדעי קר המתעד את המציאות שכולנו חלק ממנה: הפערים מתרחבים, לא מצטמצמים. איך אתם יכולים לטמון את הראש בחול?"

כמו משפחתי המזרחית, גדלתי גם אני בסביבה שבה הכל רוצים שהדבר שאנו מכנים "הבעיה האתנית" – המתאם העקבי בין מוצא אתני למצב סוציו־אקונומי – ייעלם בחלל האוויר. כולנו רצינו להאמין ש"נישואי תערובת" (בין מזרחים לאשכנזים), חינוך או בפשוט הזמן החולף, יביאו את קיבוץ הגלויות המובטח. וירגינייה דומינגו, האנתרופולוגית הלא־ישראלית והלא־יהודייה היחידה שערכה עבודה מקיפה בנושא בישראל באמצע שנות השמונים, מבטאת היטב את מה שאני מנסה להגיד פה, בתיאור שאלת המחקר המקורית שלה: "באתי לישראל כדי לבדוק כיצד מתקיימת דומיננטיות חברתית, פוליטית וכלכלית של מחצית אחת של יהודי ישראל על המחצית השנייה, באופן אידיאולוגי, מבלי שרוב האנשים יודעים זאת או שמים לב" (Dominguez 1989, 33). ההדגשה שלי).

אני חושבת שדומינגו מגוימה בטיעון שלה. איני מסכימה עם האבחנה שלה שמרבית האנשים בישראל אינם יודעים את הסיטואציה שבה הם חיים ואפילו אינם חשים בה. לא כך הוא. השאלה הממשית היא – מדוע וכיצד היה השיח הישראלי הדומיננטי כה אפקטיבי בדה־לגיטימציה של

7. סמי סמוחה ויוחנן פרס. קראתי את גירסתו העברית. הגירסה האנגלית פורסמה בשנת 1975 ב־*Social Dynamics* תחת הכותרת: "The Dynamics of Ethnic Inequalities: The Case of Israel".

העובדות ושל משמעותן החברתית. למרות האתוס השוויוני, הרי שהמזרחים, כקטגוריה, ממשיכים לאכלס את המעמדות הנמוכים בחברה. המזרחים נדחקו והוצאו לשוליים לא רק ממרכזים פוליטיים וחברתיים, אלא גם – כפי שמרמו החיבור שלי מימי התיכון – מעצם הגדרת "הישראליות". השאלות שאתן התמודדתי (ואני עדיין מתמודדת) היו לא רק סוגיות מופשטות של צדק חברתי. הן נגעו לקיום היומיומי שלי. השיח על "עדתיים", על הטונים החוקים והמשפילים שהצדיקו ונתנו לגיטימציה ל"פער" – לחוסר השוויון המתמשך בין אשכנזים למזרחים – סבב אותי מכל עבר. הטיעון הוא פשוט וחוזר על עצמו: כאשר המזרחים ילמדו להיפטר מההרגלים המזרחיים והפרמיטיביים וייהפכו לישראלים מערביים, מודרניים ומתורבתים – הם יהיו שווים. הלעג והבוז שהופנו בשיח הציבורי לעבר כל דבר ש"הריח" ממזרחיות – מבטא, מוסיקה, דרך חיים, "זכר" לפני פטרנליסטיות ומתחסדות בשיח האקדמי. ככל שקראתי יותר ספרות "מקצתית" "סוציולוגית" זו, וככל שהעמקתי לחשוב על המחקרים שתכננו מורי באוניברסיטה, כך גברו זעמי והתסכול שחשתי. דוגמה אחת לתסכול שחוויתי תבהיר את העניין היטב.

בשנת לימודי השנייה עבדתי במשרה חלקית ביחידה לילדים מחוננים במשרד החינוך.⁸ תפקידי היה לערוך מבחני מיון בבתי ספר שונים בארץ ולארגן את הרשימות של הילדים שאובחנו כ"מחוננים" כדי להפנותם לכיתות מיוחדות בבתי ספר מיוחדים. הפרויקט כולו היה רעיון אליטיסטי ביסודו. שלושת בתי הספר המיוחדים היו ממוקמים בשלוש השכונות המבוססות ביותר של שלוש הערים הגדולות, וגם מבחני המיון נערכו רק בערים אלו. אף-על-פי שהשתתפתי בכל פגישות התכנון של הפרויקט והזמנתי לדיונים עם מחנכים ועם אנשי מקצוע אחרים שעזרו בתכנונו, לא הבעתי את דעתי על הרעיון האליטיסטי והמפלה בבירור, שעליו התבסס הפרויקט. רק הבחנתי בכך שמספר גדול של מכתבים שנשלחו לבתיהם של מעט התלמידים המזרחים שהתגוררו באזורי הפריפריה של הערים המבוססות, הוחזרו למשרד בלי שנפתחו. דיווחתי על כך לממונים עלי, והצבעתי על כך שרבים מהתלמידים המזרחים שנכללו באוכלוסיית היעד – פשוט לא הוזמנו. "למה את חושבת שזה קורה?" נשאלתי בתוקפנות. טענתי שלפי התנסותי, רבים מהילדים המזרחים מתגוררים בבתי דירות גדולים שבהם יש תיבות דואר לא מסומנות, כך שלמכתבים הרשמיים ששלחנו היה סיכוי קלוש להגיע ליעדם. הרעיון שלי היה לא יותר ממטרד. נאמר לי שאם הדבר באמת חשוב לי, עלי לשלוח מכתב שני או לברר בעצמי את הכתובת הנכונה.

בשלב מסוים החלטתי שכאבי הרגשי ומעורבותי הישירה בנושא עיוורו אותי וגרמו לי להיכנס למעגל שלא יכולתי להיחלץ ממנו. חשבתי שאני זקוקה להבנה טובה יותר של המושגים התיאורטיים והאנליטיים, ושהדרך הטובה ביותר לרכוש הבנה כזו היא להתרחק מחומרים ישראלים עד שאשיג אותה. בבסיס ההחלטה עמד גם הרצון לחזור בעתיד ולהיכנס מחדש לשיח האקדמי ההגמוני בישראל מעמדת כוח יחסי של "אקדמאית מוכרת" ולא של "אשה מזרחית כועסת". בספטמבר 1978 עזבתי את ישראל ונסעתי ללימודי דוקטורט בארצות-הברית, מתוך עניין מוצהר באתנוגרפיות אפריקניות.

אפריקה...

איך יכולתי להסביר שאני לא "גרינגה", או לפחות לא "גרינגה" לחלוטין? (Behar 1993, 32).
 ה-Mestiza (בת-הכלאיים) החדשה מתמודדת על-ידי פיתוח עמידות לסתירות וקבלת עמימות. היא לומדת להיות אינדיאנית בתרבות המקסיקנית, להיות מקסיקנית מנקודת המבט של ה"אנגלו", היא לומדת ללהטט (to juggle) בתרבות. יש לה זהות רבת מרכיבים, היא פועלת באופן פלורליסטי... (Anzaldúa 1987, 79).

8. בניגוד לפנימייה לילדים מזרחים מחוננים שבה אני למדתי, אלו היו בתי ספר יסודיים ותוכניות שהעשירו את הילדים בשכונות מגוריהם ובבתי הספר האליטיסטיים. תוכנית מרידה-מתוקה להבדל מצויה בדיונים, שאנו, ילדי הפנימייה המזרחים, נהגנו לערוך אגב הטלת ספק בהגדרתנו כ"מחוננים". באחרונה קראתי באחד העיתונים מאמר שעקב אחרי מחוננים אליטיסטיים אלה – אותם ילדים שאבחנתי לפני כ-20 שנה. בראייה לאחור, ה"תוצרים" לא שיבחו את התהליך.

בקטע זה התכוונתי להנגיד בין הניסיון "להיות אנתרופולוגית זרה באפריקה" ובין מאבקי חוקרת הכותבת על הקבוצה האתנית שלה עצמה. התכוונתי לדבר על השוני בין העניין האקדמי וניסיון המחקר המרוחקים שלי באפריקה לבין המחויבות האישית המיוסרת שלי בישראל. אבל ההתנסויות העמומות שחוויתי באפריקה, שאינן תואמות בדיוק את המסגרת של ה"אתנוגרף המרוחק הזר", נדחקו ותבעו לעצמן קול. מה עלי לעשות עם ההתנסויות הללו שטשטשו את הגבולות בין שני סוגי האנתרופולוגים – ה"יליד" וה"זר"? איך אני מבינה את טשטוש האבחנה בין ה"עצמי" ל"אחר", בין סובייקט לאובייקט באפריקה, ולא רק בישראל?!

אמנם היה קל יותר לנסח את הצעת המחקר שהביאה אותי לברצוואנה ב-1982, אחרי ארבע שנות לימודים באוניברסיטת ברנדייס: לא נאבקתי מאבק פנימי על משמעות הקטגוריות ועל תפיסת המחקר כמו שעשיתי – ועדיין אני עושה – עם החומרים הישראליים שלי. כתבתי בפשטות ובבהירות מחקר הבוחן את היחסים בין רמות המאקרו לבין רמות המיקרו בפוליטיקה, על תוכניות פיתוח, על ההתמודדות של אנשים בשטח עם מציאות חדשה שנוצרה בעקבות רפורמות אגרריות. לזהות שלי – כך לפחות חשבתי – לא היתה שום משמעות במחקרים ריאליסטיים כאלה. כשהצעת המחקר שלי התקבלה עליידי יותר מגורם מממן אחד – חשתי סיפוק. לא רק שקיבלתי כסף יותר מכפי שאי-פעם היה לי, אלא שפרויקט המחקר האקדמי שלי זכה להכרה מקצועית. בתחילת מחקרי בברצוואנה היו לי כל הפריבילגיות – חומריות, מוסדיות ואידיאולוגיות – שעמדתי החדשה כחוקרת/אנתרופולוגית האצילה עלי. שיחקתי את המשחק האקדמי לפרטיו. התכוונתי לתפקיד החוקרת: קראתי וכתבתי על "עבודת שדה", למדתי את שפת הצוואנה (שנקראת סצוואנה), קראתי מונוגרפיות אנתרופולוגיות. אפילו בחרתי את ה"שבת שלי" ואת ה"מתורגמן/עוזר" שלי בנסיעה קצרה שקדמה ל"עבודת השדה המקצועית" הגדולה. אך המעבר המקובל אצל אנתרופולוגים למצב של כוח ויוקרה, של הפיכתם של "האחרים", הנחקרים, לאינפורמנטים ולאסיסטנטים שלי, וקבלת העמדה שלי כחוקרת הלבנה העשירה "Lekgoa" (בברצוואנה כל אדם לא-שחור הוא לקואה) – התברר כקשה.

המתחים היו שם כבר מההתחלה. כמה ימים אחרי שהגעתי לברצוואנה, עזבתי את חברונה, הברייה, בדרכי לכפר קטן שבו יצרתי קשרים שנה קודם לכן. ידעתי שאני מפוחדת. נהגתי במהירות עם מוסיקה חזקה, חזקה מאוד. האימה שלי היתה מוחלטת כל-כך עד שפחות משעתיים אחרי שעזבתי את העיר עם מכונית הפיק-אפ החדשה שלי, מצאתי את עצמי בתוך שוחה לצד הכביש, ללא פגע אך עם ציר קדמי עקום וחוכית קדמית מנופצת. לא שמעתי שהגלגל התפרץ. באחזינות שהרכבתי הקשבתי למוסיקה של להקת "הבררה הטבעית". לאחר שהמכונית נגררה למוסך, עצרתי טרמפ עם משאית חולפת שהיתה עמוסה בשקי סוכר, וכך הגעתי לכפר עם סל נצרים שהכיל את מעט החפצים האישיים שלי. למה הרגשתי הרבה יותר טוב בעוני הזמני שלי? ולמה נאבקתי – בחדשים שלאחר מכן – להיפטר מכל הפריבילגיות של מעמדי? איך יכולת לאכול בפרטיות בבקתה שלך כשמחוץ לדלת עומדים ילדים עם בטנים נפוחות מואכלים בדייסת תירס דלילה? שאלתי אחת ממורותי לשעבר באוניברסיטת ברנדייס שעשתה עבודת שדה באפריקה עשרים שנה קודם לכן. למה לא שמעתי אף פעם אחת על המאבקים הפרוואיים האלה בעבודת השדה? מעט הטקסטים שבהם מצאתי תיאור של התנסויות בשדה (פאודרמייקר, מלינובסקי, מיד ואפילו האוסף "נשים בשדה" של פני גולד), מעולם לא העלו שאלות לגבי מיקומה של האנתרופולוגית כחוקרת מדעית וכאשה מערבית. היו לי תחושות אמביוולנטיות לגבי שתי הגדרות מזהות אלה. להצדיק את זהותי כחוקרת מילאתי את מחברותי בראיונות, ערכתי שני מפקדים שלמים בכפר, ביצעתי מחקר

9. קיים אוסף גדול של עבודות הדנות ביחסים בין אובייקט לסובייקט במחקר ובמגוון השאלות שאני מעלה כאן. כסימני דרך מקצועיים אני יכולה לציין את Fabian, Dumont, Geertz, Tyler, Crapanzano, Dwyer, Rabinow, Tedlock ואובייקטיפיקציה, כתיבת האחר, מיקום החוקר וכו'. בחרתי להישאר קרוב להתנסות ולתהליכים הפנימיים שעברתי במהלך ההתמודדות האישית שלי עם הנושאים הללו. זהו קולי, ואלה הם מאבקי. הייתי צריכה לעצור את הרוחף שלי להשתתף בשיח האקדמי הזה באמצעות ציטוט קולם הסמכותי של כותבים אלה כדי לתת תוקף חזק יותר לקול שלי. הקורא מוזמן לפנות למאמרה של קריסטן האסטרפ, "Writing Ethnography", כמקור טוב לסקירת הספרות הרלוונטית (Hastrup, 1992).

מקיף על ההיסטוריה שבעל-פה. עשיתי זאת באובססיביות כי חשתי צורך להצדיק את שהותי במקום בעיני עצמי. אך בר-בזמן, נסחפתי לימים שלמים שבהם הלוגיקה הפנימית של הפרקטיקה המחקרית חמקה ממני. ישבתי שעות ארוכות עם מוחס בסבי, חבר ומדריך, וניסיתי לשכנע את עצמי בתוקפה של לוגיקה אקדמית מחקרית כזו, בכך שלימדתי אותו, הטפתי לו, את יסודות האנתרופולוגיה כמו שהכרתי אותם. "איך תעזרי לנו? אנו רואים רק רעב", הם שאלו אותי ביומי הראשון בכפר. "אכתוב מה שאני רואה, והאנשים באמריקה יקראו עליכם וידעו איך לעזור", עניתי בגמגום. מוחס החזיק בעותק העבה של הדיסרטציה שלי שהבאתי בשבילו בביקורי השני, והבטיח בעיניים מבריקות: "אני אקרא הכל, פנינה". בישראל, התגרתה בי אמי שאינה יודעת לקרוא: "זה מאוד כבד".

ההתמודדות עם זהותי כ"לקואה" ("Lekgoa"), כ"אשה לבנה" ומערבית, היתה קשה עוד יותר. כשנסעתי עם מוחס בשבילי הכפר רצו אחרי הילדים הקטנים וצעקו "Lekgoa, Lekgoa". הם הזכירו לי את השירים שאנו, הישראלים ה"שחורים", שרנו זה לזה: "כושי במבו אפריקה, שוקולדה מסריחה". ניסיתי להסביר למוחס, שבארצי אני השחורה זכרתי את אי-הנוחות שלו שנים אחדות לאחר מכן כשפרופסור אפריאמריקני בהרוורד הגיב גם הוא באי-נוחות ל"יודי שלי", במסיבת קוקטייל אלגנטית. סיפרתי לסרפטה, אמי המאמצת בכפר, שאמי בישראל איננה האשה הלבנה והעשירה בעלת המטבח המפואר שסרפטה מדמיינת לעצמה, ושלמעשה היא, סרפטה, משכילה יותר מאמי, שאינה יודעת לקרוא או לכתוב בשום שפה. הקשבתי לבנות בכפר שמדברות על יופיין של הרוגמניות השחורות המופיעות בקטלוגים לבגדים זולים שיוצרו בדרום אפריקה, במיוחד עבור השחורים העניים הללו: "היא כל-כך יפה... היא כל-כך בהירה... היא נראית כמעט לבנה". זכרתי דיונים דומים מימי נעורי בעיירת פיתוח בישראל.

עשר שנים אחר-כך, כשחזרתי לברצואאנה למחקר מעקב שני, לקחתי את סרפטה לפראנסיסטאון לבקר את אחיה – הוא חברי מוחס – בבית החולים. לא היתה לי מכונית, כך שנאלצנו לעצור טרמפים. עמרתי על הכביש, מחזיקה בשלט ובו כתוב שם עיר היעד, וידעתי שאני נשענת על הלוכך שלי. צדקתי. מכונית יפה וחדשה עצרה אחרי דקות מספר, מתעלמת מקבוצות האפריקנים שהתגודדו לא רחוק ממני. יכולתי לחוש את הפחד של סרפטה מהכניסה למכוניתו של "האיש הלבן העשיר". שאלתי את הנהג בנימוס אם גם "היא" תוכל להצטרף. "היא אתי" אמרתי, וחשבתי שלא הייתי צריכה לשאול זאת לו "היא" לא היתה שחורה, ושהוא בוודאי חושב שהיא המשרתת שלי. במהלך הנסיעה ניסיתי לדווח את סרפטה שישבה במושב האחורי. תשובותיה היו קצרות וקפואות. במשך כל הזמן שבו ניסיתי לגרום לסרפטה להרגיש שלא נטשתי אותה, שלא נהפכתי ל"לקואה" הלבנה המנוכרת, גם שידרתי לדרום אפריקני הצעיר (נדמה לי שאמר שהוא מנהל גדל"ץ בעבור חברה אירופית), את המסר שלא רק שאנו במעמד שווה, אלא שמעמדי עולה על שלו. דאגתי להזכיר שאני מלמדת באוניברסיטה בארצות-הברית, שיש לי קשרים חברתיים עם אישים ידועים (לבנים) מהאליטה של ברצואאנה, ושאני מדלגת בין אתרי מחקר וכנסים ברחבי העולם. מודעת לתרגיל הכפול של שני קהלי היעד שלי באותה מכונית קטנה (דיברתי בשתי שפות: סצואנה עם סרפטה ואנגלית עם הבחור הדרום אפריקני), חשתי, כמו רות ביהאר המתארת חוויה דומה (Behar 1993), כיצד קווי התפר של גזע ומעמד נושקים זה לזה ומעורבבים זה בזה בתוכי.

"הברכה אינה פתוחה לכל הגזעים" – כך הודיעה לי האשה האפריקנית כשבאחד מביקורי הנדירים ביוהנסבורג של תקופת האפרטהייד ניסיתי להיכנס לבריכת שחייה ציבורית. ואילו בין הסטודנטים השחורים להיסטוריה באוניברסיטת ברצואאנה יכולתי לחוש בעוינות צורבת כאשר אני הלבנה הזרה, הצגתי רעיונות ראשונים על מחקר שערכתי אודות ההיסטוריה שבעל-פה. כיצד יכולתי לשכנע את הגבר הזועם באחד הכפרים שאליהם חזרתי ב-1993 שאינני ה"לקואה" שהוא שוטם בעוצמה כזו, ביושבי במכונית נהוגה בידי נהג שחור, עם משקפי שמש כהים, כובע קש ומצלמה. האם היה טעם לומר לו שאני מבינה את זעמו, שאנחנו לכודים בתוך סצינה קלאסית של "האשה הלבנה הזרה והמנצלת", מול "האיש השחור המקומי והזועם"?

גם המעבר מההתנסות ב"שרדה" לכתובה האקדמית לא היה קל. היה מדובר לא רק בניסיון המתסכל של הכפפת המציאות האמיתית והמורכבת שלמדתי להכיר ולהבין טוב כל-כך להפשטה האקדמית חסרת הרגש, או בעובדה שכתבתי בשפה שלא היתה שלי (אנגלית היא שפתי השלישית).

הראשונה היא הערבית העיראקית שדיברנו בבית, והשנייה – העברית מבית הספר, שפת הזהות הלאומית). בבסיס התהליך הארוך והכואב של כתיבת הדיסרטציה עמדה התחושה הדואלית של ניכור מהפרקטיקה של כתיבה על "האחר" מחד גיסא, ועל זכותי להיות "פה", במשרד מרווח באוניברסיטת הרוורד, מאידך גיסא.¹⁰ הכרחתי את עצמי לכתוב על תוצאותיה של הרפורמה האגררית על בסיס הנתונים שאספתי במשך 15 חודשי המחקר בברצוואנה, אך חשתי שתיעוד אקדמי זה אינו מביע ולו במעט את מה שבאמת למדתי בחודשים הארוכים ב"שדה". היה לי סיפוק מועט בלבד מהתרגיל האקדמי שיצרתי, ובחודשים ובשנים שלאחר מכן אפילו סירבתי להביט בדיסרטציה שלי, שלא לדבר על פרסומה. הרגשתי שיש די עבודות דוגמת זו שהפקתי, המתעדות שבת אפריקני זה או אחר, וש"התרומה שלי לספרות המקצועית" מהווה הפרה של עצם הסיבה שהביאה אותי לאנתרופולוגיה מלכתחילה. בכל אותן שנים קשות של כתיבה, שנים שבהן עברתי כמלצרית וקיימתי את עצמי באמצעות עבודות זמניות (לא היו לי שום מיומנויות, אפילו לא כמדפיסה), הרגשתי אשמה נוראית על כך שנשטתי "אותם" שם, בברצוואנה. שלחתי שעונים דיגיטליים וזלים, בגדים משומשים וסכומי כסף קטנים עם סטרנטיים צוואנים שנסעו הביתה. כתבתי מכתבים ושלחתי העתקים של התצלומים שלהם, כפי שהבטחתי. וכשלא קיבלתי תשובה ממוסד במשך יותר משנתיים (התברר שהוא עבד במכרה דרום אפריקני ולא קיבל את הדואר ששלחתי) – הבנתי. הצדקתי את כעסו על שהושאר שם, חסר עבודה וחסר הזדמנויות בעוני המקיף אותו, בעוד שאני נמצאת כאן, באמריקה "השופעת כל טוב".

וכל אותו זמן ידעתי שאצטרך לחזור לעבודה על אתנוגרפיה ישראלית, אבל לא הייתי בטוחה איך עלי לעשות זאת. כשברברה סבירסקי, פמיניסטית-ישראלית-רדיקלית, הזמינה אותי לכתוב פרק לספר שערכה על נשים בישראל הייתי מבולבלת לחלוטין. "איזה פרק? אקדמי? אישי?", שאלתי. "איזה שאת רוצה", היא השיבה. התחלתי לכתוב כמה שורות אישיות. דיברתי על כך שאני בת שלושים, על העובר בבטני הגדלה, על הכתיבה במסצ'וסטס המושלגת – והפקתי. לא ראיתי את ה"ערך" של כתיבה כזו. מה מעניין כאן, תהיתי. האם הזמנתי לכתוב כ"האשה המזרחית"? ומה להרהרים אלו ולזהות המהותנית החד-ממדית שהזמנתי לייצג? יכולתי לשמוע את הלעג של מורי, של אותם קולות מבקרים באכזריות קטלנית. לא רציתי לתת לאיש לחוש בפגיעות שלי כאשה, כמזרחית, כאקדמאית מתחילה. החלטתי לכתוב רק כשארניש בטוחה בכישורי, בערכת הכלים האקדמית שלי, במקצוענות שלי.

איך אני מבינה את ההתנסות המורכבת שלי באפריקה בתוך הפרויקט הרחב הזה של הבניית "סיפור החיים" המקצועי והאישי שלי? רות ביהאר כותבת: "בשנים שבהן למדתי וכתבתי את הדיסרטציה שלי, הזכרתי לשים בצד את הנושאים הבעורים של זהותי שלי... [שאלות] שדחפו אותי לאנתרופולוגיה מלכתחילה" (Behar 1993, 331). האם דחקתי אני את "שאלת הזהות הבעורת שלי" לשוליים באותו האופן? אני חושבת שלא. גם אם האמנתי בתמימות לפני שעזבתי את ישראל שאפריקה תהיה "האחר המוחלט" עבורי, מקלט בטוח מבחינה מקצועית, מקום שבו מעורבותי הרגשית לא תעמוד בדרכי להבנה אנליטית, הייתי מודעת כבר מההתחלה לכך שהעבודה באפריקה היא בשבילי שלב, מעקף הכרחי. המיומנויות וההבנה המקצועית שקיוייתי לרכוש בעבודה על האתנוגרפיה האפריקנית היו אמורות לחזק אותי בדרכי אל אותן "שאלות בערות" של זהותי ושל ידע.

ואכן הנסיבות ההיסטוריות והפוליטיות שבהן עבדתי – באזורי הגבול של דרום אפריקה בתקופת האפרטהייד – היו ייחודיות ורבות עוצמה. הן היו בית ספר מצוין. למדתי לקבל את מעמד "בת-הכלאיים" ולפעול. האם הייתי החוקרת הלבנה המנצלת שישבה במשקפי שמש כהים ובכובע קש במכונית נהוגה בידי אפריקני? או שמא הייתי "האשה הצבעונית" שלא הורשתה להיכנס למקומות ציבוריים המיועדים בדרום אפריקה ללבנים בלבד? ("מאיזה גזע אני?" שאלתי מתוך הלם רגעי כשהאשה האפריקנית אסרה עלי להיכנס לברכה). ומה המשמעות של להיות אשה מזרחית – "שוורצה" – בישראל? הדילמות של הזהות המעמדית, הגזעית והאמביוולנטית הודגשו בנסיבות

10. אני עדיין מאמינה שהמשרד ניתן לי בשל טעות ארמיניסטרטיבית. אחרי הכל, בזמן כתיבת הדיסרטציה הייתי רק "graduate student associate" בהרוורד, שכן מוסד האם שלי היה אוניברסיטת ברנדייס. רק עם סיום לימודי ב-1988 חזרתי ללמד בהרוורד כמרצה.

האובייקטיביות הקיצונית והפכו את תהליך ההבנה העצמית ואת מאבקי לרכישת ידע עצמי לאקוטיים ואולי דווקא בגלל זאת – לקלים יותר. ולכן בשני המצבים הנגדים, כאשר נאלצתי להילחם בפרקטיקה של האובייקטיביקציה המוחלטת שלי על-ידי מערכת האפרטהייד שהגדירה אותי כ"לא-לבנה", וכשעמדתי מול הגבר השחור הזועם שתפס בכובע הקש שלי, התמודדתי עם דילמות אלה בזהותי באופן ישיר. ניסיונותי הרופסים והסותרים להגדיר את עצמי בשני המקרים – על-ידי כניסה לברכה לאחר הצגת דרכוני הישראלי, ועל-ידי שעות ארוכות של משא ומתן דיון בשפת הצוואנה עם הגבר השחור ששטם אותי – לימדו אותי שיעור חשוב, אך לגמרי לא-חדש: יכולתי לעצב את הזהות שלי ושל אחרים קשורה קשר הדוק למערכת ההגמונית שמקבעת זהות כזו ברגע נתון ומציגה אותה כדבר סגור וחתום, ולכן, להרשות "להם" להגדיר אותי באופן מהותני וחד-ממדי, משמעו כניעה לכוחם וויתור על הקול שלי. עצם ההתנגדות לכוח היצוני כזה שמגדיר אותי – פירושה יכולתי לדבר בקול שלי, להגדיר את עצמי. אך כיצד עושים זאת, כיצד כותבים?

אף-על-פי שהמחשבות האישיות הרפלקסיביות הללו לא עשו דרכן אל תוך הכתיבה האקדמית המוקדמת שלי, אני מאמינה שהן עיצבו את התוכן ואת הסגנון של עבודתי המאוחרת יותר על ברצוואנה. כתבתי על מאבקה של האוכלוסייה המוכפפת המנסה להגדיר את זהותה הקולקטיבית בשולי הפוליטיקה הצוואנית הקולוניאלית והפרה-קולוניאלית, על רגעים של התנגדות להגמוניה של המדינה. ניתחתי את השכפול בתקופה שלאחר העצמאות של ברצוואנה, של השוליות ועוני בין-דורי של אלה שהוגדרו כבוסמנים בפריפריה הכפרית של ברצוואנה. בכתיבתי ניסיתי לעשות שימוש ברגישותי למצבי כחוקרת זרה. באמצעות תיאורים ארוכים בשפת הצוואנה של מצבים שהתעוררו בסיטואציית המחקר, ניסיתי לתת לאנשים לדבר בשם עצמם, במלים שלהם. תיעדתי את החקירות העצמאיות של מוסס, עוזר המחקר שלי, והסברתי לא רק מה שאני הבנתי, אלא גם מה הוא חשב על סיטואציות מחקריות שבהן השתתף. בחנתי טקסטים של ראיונות שערכו סטודנטים מאוניברסיטת ברצוואנה בתקופה שבה ערכתי אני את הראיונות והרשימות שלי. עשיתי גם כמה ניסיונות (שנכשלו כולם) לעבוד עם אנשים משכילים מקומיים. באחד הניסיונות הזמנתי תושב של אזור הטסוואפונג שבו עבדתי, איש צעיר בוגר אוניברסיטה אמריקנית שעבד בבירה, לכתוב חיבור משותף, ונתתי לו העתק של כל הראיונות המודפסים שלי ושל הרשימות שעדיין לא פורסמו. בפגישותינו הראשונות הוא דיבר על הצורך "לדבוק בערכים שלנו". אך למרות ניסיונות אחדים להחיות את הפרויקט המשותף לא שמעתי ממנו מאז. האם הוא נלכד באותה מעגליות של רגשות סותרים שחרצו את דינו של הניסיון שלי לכתוב כ"בתי-ילידה" לבקשתה של סבירסקי?

אינך בוחרת את הספרים שאת כותבת

אינך בוחרת לכתוב את הספרים שאת כותבת יותר משאת בוחרת את אמך, את אביך, את אחיך, את ילדייך (Behar 1993, xi).

ב-1989, כשנה לאחר שקיבלתי את הדוקטורט שלי באנתרופולוגיה מאוניברסיטת ברנדייס, ביקרתי את מורי לשעבר בישראל ובחנתי את האפשרויות לקבל עבודה בישראל. "או, פנינה", אמר אחד מהם, אנתרופולוג (גבר, אשכנזי), שמיהר לתפוס את האוטובוס שלו, "סיימת ללמוד? נהדר, פשוט תחזרי! אני יכול להגיד לך שהולכת להיות עכשיו הרבה עבודה לאנתרופולוגים, עכשיו עם האתיופים, זו בעיה גדולה, בעיה גדולה!" המשיך למלמל, ומיד נעלם לתוך האוטובוס שלו.

בתיאור המקורי של הסצינה הזו כתבתי: "לא יכולתי להבין מדוע ההזמנה הידידותית לכאורה שלו גרמה לי לתחושת חוסר נוחות מוחלטת, לגועל פנימי, אולם היה בה כדי להרחיק אותי מהאקדמיה הישראלית לכמה שנים נוספות". חברה ישראלית שקראה את התיאור של המפגש הופתעה מתגובתי העזה: "אבל לא זה מה שרצית? שיתייחסו אליך כאל עמיתה שוות ערך? מדוע לא להשתמש במיומנויות שלך וברגישות המיוחדת שלך כדי להקל על האתיופים את השינוי התרבותי המכאיב שהם צריכים לעבור בישראל, היום?" אני חושבת שהיא החמיצה את הנקודה. מה שכה הכעיס אותי היתה העמדה המקצועית האליטיסטית שאליה הזמנתי. במפגש קצר זה הזמנתי, בשל הכישורים המוכרים שרכשתי, למועדון ההגמוני המתיימר של אלה שרק לפני 30 שנה תיארו את הורי ואת קבוצת המהגרים שאליה השתייכו כ"בעיה גדולה!". התקוממתי כנגד הרגע שבו רצו

להפוך אותי מנשוא מחקרם של אותם חוקרים מקצועיים לחברה בקבוצה שעושה קריירה מכתובה על אותם "אחרים בעייתיים". חשתי באותו זמן, באותה חמה שחשבתי שאוכל לרסן באמצעות ההתמקצעות האקדמית.¹¹ הבנתי שאחרי כל אותן שנים, "הם" – אותם גברים אשכנזים אקדמאים ממשיכים להגדיר את "הבעיה" באותה דרך אדנותית שהופכת אנשים לחפצים, מושאים למחקר ול"טיפול". הכרה זו גרמה לי לתחושת דחייה, ולא לעוצמה. כאמור, מפגש זה והמסר שהועבר בו גרמו לי לוותר על ניסיונותי להשתלב באקדמיה בישראל לעוד כמה שנים,¹² אבל אף-על-פי שניסיתי להילחם בדחף הפנימי החזק להינתק מכל הנושא, לא הצלחתי להפסיק להתעניין התעניינות גדולה בפרט של החברה הישראלית. שכן בכל אותן שנים שבהן עבדתי על כתיבת האתנוגרפיה האפריקנית שלי בבוסטון, לא יכולתי להימנע מלעקוב אחר השיח האקדמי והפופולרי על "אתניות" בישראל. בנוסף לקורסים שלימדתי על אפריקה בהרוורד, לימדתי כיתות ערב וכיתות לחינוך מבוגרים על יחסי קבוצות בישראל. התקשתי מאוד לקרוא את המחקרים הפטרונים שאנתרופולוגים ישראלים המשיכו לייצר – מחקרי מיקרו שתיעדו עדה אקוויטית זו או אחרת (תמיד הקהילה ה"אתנית" היא מזרחית – יהודית או לא-יהודית). אך גם המחקרים הביקורתיים החדשים שהצביעו על בעיות "בגס הציוני" לא מצאו חן בעיני.

ואז פגשתי את דן רוטשטיין במרכז הרוורד לחקר המזרח התיכון. דן עבד על ניתוח כמות גדולה של חומר ארכיוני על שנות החמישים שאסף בישראל. כשקראתי את הטיוטה שלו – הייתי נסערת. כאן, סוף-סוף, היתה התייחסות ליחסים בין קבוצות בישראל שהלכה מעבר לעיסוק המהותני במזרחים כ"אחר האקוויטי" של הישראלי ההגמוני המודרני. דן גם הצליח להימלט מהטיעונים המטריאליסטיים הרדוקציוניסטיים שראו ב"יהודי המזרח" קורבן חסר ישע של ההתרחבות הקפיטליסטית חסרת המעצורים בישראל, העניין המרכזי של המחקר הוא בשאיפה לשוויון אמיתי שהביעו מהגרים מזרחים מיד עם הגיעם לישראל בראשית שנות החמישים. השאיפה לשוויון היתה מבוססת על תחושת "זכות מלידה", זכות אבות (birthright) כיהודים במדינה יהודית חדשה. בפעם הראשונה שמעתי את הקול הנעלם של המהגרים המזרחים עצמם. כשסיפר לי דן שבכוונתו לחזור לישראל ולערוך ראיונות עם משפחות מהגרים, שישלימו את החומר הארכיוני שלו, הצעתי שיפגוש את הורי שהיגרו לישראל ב-1950, והוא אכן פגש אותם. כשהתקשרתי לאמי לשאול על הראיון, היא אמרה שהיה בסדר, ושדן הוא אדם צעיר ומקסים, והוסיפה בידענות: "לא היה לו מכשיר הקלטה, אבל אני חושבת שהוא היה בתיק שלו". כשראיתי את הטקסט שדן יצר שאלתי ספק בהיתול אם בכוונתו להשתמש בשם "מוצפי" בגירסה הסופית, או שבכוונתו, כפי שאנו האנתרופולוגים נוהגים לעשות, להשתמש בשם שונה ל"אינפורמנטים" שלו.

בשלב מסוים, לאחר שהנחננו יחד סדנה על "ספרדים ואשכנזים בישראל" עבור הקרן הישראלית החדשה, הציע לי דן להצטרף אליו בארגון מחדש של החומרים שלו. קיבלתי את ההצעה בידענה שאני מסכנת את הקריירה האקדמית שלי. לא פרסמתי די חומר מהדיסרטציה שלי, והספר שהתבסס עליה עדיין היה רחוק מסיומו. גם דן היה צריך להקריב קורבנות. אך שנינו הרגשנו שהעבודה חשובה ושצריך לפרסמה.

משימתי העיקרית בשלבים המוקדמים של כתיבת הפרויקט היתה להפוך את הטיעון המרכזי של הספר למפורש וברור: למהגרים מארצות ערב, כמו הורי, היתה הבנה ברורה של המציאות באותן שנים ראשונות לקום המדינה, הם דחו בדרכים רבות את השיח ההגמוני הדומיננטי שבאופן שיטתי דחף אותם לשוליים והדיר אותם מן המרכז, למרות הרטוריקה של שוויון בין יהודים. הם ביטאו פיסות-פיסות חלופית להשגת אותו שוויון, אולם קולותיהם הושטקו. בזיכרון הקולקטיבי של אותן שנים הם נתפסים כ"אחר" הפרימיטיבי, ההמום, שלא יכול היה להבין את הקונספציה המודרנית של הדמוקרטיה. אגב שימוש במיומנויות הכתיבה האקדמית-אנליטית-אנתרופולוגית

11. רוברט בניסטר בספרו *Jessie Bernard: The Making of a Feminist* מתאר את מאבקה של אשה יהודייה המנסה להימלט מהמגדר ומהאתניות שלה ברומן, דרך מה שתפסה כתחום האוניברסלי והניטרלי של חיים אקדמיים ומקצועיים. אני חוזרת לחלק מהשאלות הללו בסיום.
12. לא שחילו לי פה בידיים פתוחות לרווחה. ללא קשרים מוסדיים עם אוניברסיטה בארץ, מכתבי הגישוש שלי לעבודה קיבלו תשובות לאקדמיות בסגנון "מלאי את הטפסים הבאים ונחזור אליך". הפליה מתקנת – לאשה, למזרחית – היא מלה גסה בישראל. המעטות בישראל שהגיעו לתארים אקדמיים מוצאות את עצמן בשולי האקדמיה הישראלית ולא בתוכה.

שלי, רציתי לעצב את הספר ברוח השיח הפוליטיביסטי של אלה השולטים בחיים האקדמיים בישראל. אחרי הכל, את הגירסה המוקדמת יותר של הספר דחו קוראים ישראלים שלא מצאו בו די "נתונים" שיתמכו בטיעון "הלא-ברור". כשקיצצתי את הנרטיב הזורם של הטיוטה וארגנתי מחדש את הצגת החומר ההיסטורי כך שיתמוך בטיעון "הקוהרנטי" החדש שלנו, נתתי לתת-הפרקים כותרות חדשות כמו "הגדרת 'האחר'" "מי זה 'אנחנו'?", "המפגש". הצעתי להבליט את הפער שמצאנו במסמכים בין השיח הפרטי ובין השיח הציבורי של העלית הציבורית. וכל הזמן דאגתי שלא יהיו לנו מספיק סימוכין עובדתיים לתמוך בטענה המרכזית הגורסת שאף-על-פי שקולם המתנגד של המהגרים נשמע במהלך אותן שנים קריטיות, הוא נדחק בשיטתיות במשך השנים שחלפו מאז אל מחוץ לזיכרון הציבורי.

דן ואני הרגשנו מחויבות עמוקה לפרויקט ולמסר החברתי החשוב שהוא מעביר. שנינו האמנו שכתובת נרטיב היסטורי של המזרחים, לא רק שתעצים אותם (אותנו), אלא גם תהווה תרומה לכתיבה טובה יותר של ההיסטוריה הישראלית. עבודתנו המשותפת יצרה קשיים ודילמות משלה, ורבות מהן נותרו בלתי פתורות. מעולם לא הגדרנו בבירור מי קהל היעד של הטקסט: האקדמיה הישראלית? קריאה פופולרית בישראל הכוללת פעילים ומשכילים מזרחים? או האם זהו ספר בשפה ובסגנון הדרישות של כתיבה אקדמית ב"מרכז"? אחרי הכל הגשנו את הספר להוצאות הספרים האקדמיות היוקרתיות ביותר. ומה היה טבעה של עבודתנו המשותפת המורכבת? דן הביא עמו לעבודה מחויבות כנה לשינוי חברתי ופעילות שטח (grassroot activism) אחרי התנסות בקטמונים בירושלים. העניין שלי ומעורבותי ההולכת וגוברת בפרויקט היו בעת ובעונה אחת אישיים מאוד ואקדמיים, מקצועיים. במשך תקופה ארוכה האמנתי ביכולתי להשעות את ה"אישי" ולהישאר בתפקיד של השותפה האגליטית שתתרום לכתיבה המשותפת את "העין האנתרופולוגית" שלה כדי להשלים את הפרספקטיבה האקטיביסטית של שותפי.¹³

תרומתי לעבודה המשותפת היתה, כפי ששנינו הסכמנו, יכולתי לחדד את הטיעון ולהצביע על הקשרים בין סוג הטיעון שפיתחנו בעבור המקרה הישראלי ובין השיח התיאורטי, הביקורתי והבינתחומי באנתרופולוגיה, בלימודי התרבות ובהיסטוריה. אולם ככל שהפכתי מעורבת יותר בעיצוב מחדש ובחידוד המוקד האגליטי של הטקסט, ככל שהפכתי מעורבת וקוראת ביקורתית למחברת שותפה, הפכה זהותי כ"כותבת-ילידה" מרכזית יותר. האם עצם מורשתי ושמי, היותי ה"ילידה", דרשו ונתנו לספר "לגיטימציה מוסרית"? האם עלי לדבר במפורש כאנתרופולוגית ילידה? האם עלי להדגיש את הקשר האישי העמוק שלי למציאות ההיסטורית שתיעדנו וניתחנו?

הייתי מודעת לכוח הרב שטענה כזו לאותנטיות מביאה אתה לשיח העכשווי של הכתיבה הפוסטמודרנית בארצות-הברית (כשהזרתי לישראל באוקטובר 1995, גיליתי שהמאבק על היסטוריוגרפיות חלופיות, על מתן זכות הדיבור לחסרי הכוח ועל כתיבה רפלקסיבית, מאבק שכבר הפך לקלישאה בארצות-הברית, רק מתחיל באקדמיה הישראלית).¹⁴ אבל בעת ובעונה אחת גיליתי שאיני חשה בנוח עם התווית "כותבת-ילידה" ועם היתרונות המוסריים שתווית זו מקנה לכתיבה. קראתי את בל הוקס, סמדר לביא והונאני טראסק¹⁵ (ואלו רק דוגמאות אחדות), אשר אימצו בריש גלי את קולה של "האשה הילידית הכותבת" ונפנו בו בגלוי מעל ראשיהם של "הגברים הלבנים הרעים". לא יכולתי לחגוג אתם את ניצחונם, ואף פחות מכך את אוצר המלים האליטיסטי הפרדוקסלי שלהם. בל הוקס הכותבת מעמדה של אשה אפרו-אמריקנית בלב-לבה של האקדמיה האמריקנית הלבנה היא דוגמה אחת לטון המוסרי והבטוח בעצמו: "אני כותבת מהשוליים", היא אומרת. אם אתה לבן, ליברלי ונאור, אתה חייב לבוא אלי, ל"מרחב" שלי. בגירסה מחודדת יותר

13. דן רוטשטיין ייסד וכעת הוא מנהל ארגון אקטיביסטי שלא למטרות רווח – "The Right Question Project" – שמטרתו להעצים אנשי מיעוטים עניים בארצות-הברית. טיבו של שיתוף הפעולה בינינו – בין אקדמאי לפעיל שטח, בין אשה מזרחית וישראלית "ילידה" לגבר אשכנזי ואמריקני, בין אנתרופולוגית להיסטוריון – כפי שציינתי במקום אחר (מוצפי-הלך 1994), היה מקור לערצמה ויצירתיות, אך גם לבעיות רציניות.

14. לדוגמה ראו רם 1996, עם זאת ה"היסטוריוגרפיה החדשה" הביקורתית שנכתבה עד כה בישראל עסקה בעיקר במתן ביטוי להיסטוריה האלטרנטיבית של המיעוט הפלסטיני. נרטיב מזרחי אלטרנטיבי עדיין לא פותח דיו.

15. Hooks 1990, Trask 1993, לביא וסוידנברג 1995.

של העמדה המוסרית הזו, הונאני טראסק (Trask 1993) מבטלת כל מי שאינו "כותב-יליד", דוחה את ה"ממבו ג'אמבו" של האקדמיה המערבית ובוחרת לאמץ רק ידע אותנטי "ילידי" (native things). אני מוצאת שימוש מועט בלבד לסוג זה של טיעון – לא רק משום שהוא פותח פתח לשאלות בדבר טוהר הזהות המהותנית של הכותבת/ת (כמה "ילידה" את? כמה "מזרחית" את באמת? ומה בדבר מעמד וקריטריונים מגדירים אחרים ההופכים את "הכותבת" למייצגת של "המדוכאים"?)

התנגדותי לעמדה של "אני החוקרת הילידה ואתה – לא" מכוונת בעיקר נגד הרדוקציה של העמדה לזהות המהותנית שהיא מקדמת. ההגדרה העצמית הישירה והלא-בעייתית של חוקרים אלה כאברי המדוכאים ומאבקם יוצרת לדעתי "הגדרת יתר" של מושגים ("כאן" – "שם", מרכז – פריפריה, דיכוי – התנגדות) ושל סובייקטים (הכותב היליד הטוב לעומת הכותב הלבן המערבי החזק, אוכלוסייה דומיננטית מול אוכלוסייה מדוכאת).¹⁶ קל מדי, ולטענתי גם דרוקציוניסטי מבחינה היסטורית, לתאר את המזרחים בישראל כקבוצת עולם שלישי מדוכאת (ראו Shohat 1988, 2), להשתמש בקטגוריות אנליטיות קבועות מראש ובמושגים שיש להם תהודה מעטה בלבד בקרב האנשים שאת עולמם ומאבקייהם אנו מנסים להבין. המציאות ההיסטורית שבחנתי במחקר שנות החמישים אינה מאפשרת קריאה חד-ממדית כזו. הקולות המזרחיים שתיעדנו, וניסיון החיים האישי שלי, מצביעים על אמביוולנטיות ועל סתירות עמוקות, מדברים על הדחף החזק להשתייך לקולקטיב, יחד עם זעם והתנגדות לאובייקטיפיקציה של המזרחיות על-ידי השיח הדומיננטי. האתגר בכתבת האתנוגרפיה ההיסטורית על ישראל הוא בניסיון לשרטט מאבקים וסתירות אלו; בנייתן שבו הקטגוריות של מדכא ומדוכא, טוב ורע אינן חדות וברורות לעין, בתיאור שיבהיר את הסתירות הפנימיות והמאבקים בתוך הסקטור הדומיננטי; בנייתן של צורות שיח מגוונות המדברות לא רק על גאווה והתנגדות, אלא גם על חרדה ועל חלוקות פנימיות בתוך מעמד, מוצא אתני ומגדר. האתגר האמיתי שלי כ"חוקרת-ילידה" הוא להימנע מתיאור מהותני של האנשים שאני – כילידה – אמורה לייצג.

אתנוגרפיה ואוטו-אתנוגרפיה: שדות כוח וזהויות

החיפוש שלי במאמר זה אחרי דרכים מספקות לניתוח, תיאורטיזציה וכתביה על קבוצות שוליות בחברה התמקד בשתי שאלות הקשורות זו בזו: השאלה הראשונה עוסקת במיקומי החוקרת מול נושא המחקר. כאן העליתי שאלות לגבי הקשר בין ההתנסות האישית והרגשית של החוקרת שהיא חלק מהקהילה הנחקרת ובין האופן שבו מעוצבים נושא המחקר ושיטות המחקר. האם יש לי זכות לתבוע ולהביע "קול ילידי ייחודי"? מהו קול "ילידי" כזה ומה מאפיין אותו? האם השיח האקדמי ההגמוני שבתוכו כתבתי אפשר לי להתבטא, השאיר רווח שלתוכו יכולתי להיכנס או שהוא השתיק ביעילות את קולי?

השאלה השנייה שהעליתי בחיבור זה קשורה בחיפוש אחר כלים ומושגים אנליטיים רגישים שיאפשרו לי לייצג מציאות היסטורית מורכבת מתוך הפרספקטיבה של חסרי הכוח. אם יש מסקנה אחת הנובעת מחיבור זה היא ששתי השאלות האלו אינן יכולות להיות מנותקות זו מזו.

זהותי כאשה מזרחית דחפה אותי, בדרכים מפותלות ומיסורות המתוארות בסיפורי הפרוש כאן, לחזור שוב ושוב לנושא של כוח והבנת הפרקטיקה של הגמוניות. זהות זו הניעה אותי לבדוק שאלות אלו מתוך עמדה של מחויבות פנימית, ומחויבות זו הכריחה אותי להתעמת עם פרקטיקות של כוח הן ברמת ההתנסות האישית בזמן עבודת השרדה והן ברמה של ההשלכות התיאורטיות והאנליטיות של עבודה כזו. אחד האנשים שעזר לי להבין קשר זה בין התובנות האישיות ובין אלו האנליטיות הוא רנאטו רואלדו, אנתרופולוג אמריקני-צ'יקני, שכתב בצורה נוגעת ללב על חוויית

16. שאלתי את הביתוי: "הגדרת יתר של קונספציות וסובייקטים" מעריף דירליק (Dirlik 1994, 342). דירליק ביקורתי מאוד לגבי כתיבה קיצונית כזו המבטאת לדעתו לא את קולם של חסרי הכוח, אלא את הקול של "כוחם החדש של אינטלקטואלים מ'העולם הראשון' שמוצאם ב'עולם השלישי'" (שם). הוויכוח בין Sahlins (1995) ובין Obeyesekere (1992) – הוא דוגמה לכך.

השכול הפרטית שלו, וכיצד זו עיצבה את ההבנה ה"מקצועית" שלו את חוויית השכול והמוות בקרב אנשי האילונגוט של איי הפיליפינים (Rosaldo [1989] 1993).

אני משוכנעת, כמו רחאלדו, שמיקומו של חוקר בתוך קהילות מודרות על בסיס אתני, גזעי, דתי או מגדרי, מעצב לא רק את נושאי המחקר והאפיסטמולוגיות שחוקר כזה בוחר לאמץ, אלא אף הופך אותו לרגיש יותר, מדעת או שלא מדעת, לבחינה של פרקטיקות של הדרה (exclusion), ואולי גם גורם לו לכתוב בדרכים שאינן שומרות על הסטטוס קוו.

אבל כאמור לעיל, פתיחות ורגישות כאלו אינן אוטומטיות ופשטות. כותבים וחוקרים "שמוצאם בעולם השלישי", והוגים המזהים עצמם עם קהילות מודרות, מתעמתים עם דילמות רציניות ועלולים להיות כמו שאבר-לוגר, דירליק, לימון ורחאלדו מציעים בציטוטים הפותחים מאמר זה – בעלי אינטרסים אישיים, או פשוט טועים.

סיפור החיים שפרסתי כאן אינו סיפור של חתרנות הירואית תחת כוחות של דיכוי והגמוניה תרבותית. בבסיסו זהו סיפור הצלחתה של המערכת ההגמונית הישראלית (למרות מאמצים לתמרון וחתרנות ברובד האישי) להשתיק קולות אחרים ולהשליט את ערכיה על הפרט והציבור המודר.

וכאן, אני רוצה לחזור לקביעתו של אדם קופר. אני מסכימה עם קופר שהגישה שלפיה "רק ילידים יכולים וצריכים לחקור ילידים" היא גישה שגויה. בחיבור זה הראיתי למעשה שהקטגוריות הבינאריות של חוקר "יליד" מול "זר" הן בעצמן שטחיות ומטעות. אבל הסכמתי עם קופר נשארתי רק ברובד השולי הראשוני, שכן ברור שהחרדה של קופר ואחרים מפני סכנת ההשתלטות של ה"גל הנייטיביסטי" אינה מעוגנת בעצם העובדה שזהותו של החוקר הופכת להיות חשובה בכתיבה כזו (אף-על-פי שבשני העשורים האחרונים הלך וגדל מספרם של כותבים וחוקרים במערב המזהים עצמם כ"חוקרים-ילידים"). החשש הוא מפני העמדה הביקורתית האנטי ממסדית והמעורבות הפוליטית המוצהרת של מעשה הכתיבה שחוקרים כאלה מאמצים. שכן קל יותר לדעתי לאמץ את השיח ההגמוני ולהסתתר מאחורי ה"שקיפות" לכאורה של מיקומן כחוקרות כאשר את/ה שייכת לקבוצה הדומיננטית. מכיוון שלא חווית ניצול, הדרה והשתקה ברמה האישית, אינך חש צורך פנימי לחקור, לברוק, לערער את הבסיס של התנסויות כאלה ברובד הקולקטיבי.

בישראל מחזרו ההיסטוריונים הממסדיים את הנרטיב הציוני הרשמי במשך עשרות שנים. חוקרים אלה לא חשו צורך לבדוק את משמעות זהותם האתנית-מעמדית-אשכנזית בחברה הישראלית ואת האמפתיה שלהם לנרצאים. גם ההיסטוריונים החדשים דילגו על המזרחים וכוונו בצדקנות עצמית קיצונית לכאורה רק ל"אחר" הערבי-פלסטיני.

אך מהו אופיה של הכתיבה הביקורתית של החוקר-היליד? אני דוחה דחייה מוחלטת את הדרך הקלה של הרדיקליזם הוולגרי הבא לייצג את הנדכאים על בסיס הטענה המוסרית הפשטנית של ייצוג בסגנון "אני אשה ילידית ואתה הגבר הרע הלבן". השירות שנעשה על-ידי חיבור דוב כזה הוא לרוב פשטני מבחינה אנליטית ותיאורטית כאחת. מתוך חיפושי אחרי כלים שיאפשרו את סיפור ההיסטוריה של דיכוי בישראל ובמקומות אחרים אני מציעה את הסיפור האישי שהצגתי פה כצעד קטן לכיוון הכתיבה שיש ברצוני לפתח ולאמץ.

אני מציעה את החיבור הזה כאקט של מה שבל הוקס קוראת "לענות בחוצפה לכוח" (talking "back to power"). זהו אקט חתרני בשני אופנים: 1. בז'אנר הנרטיבי-אישי שהוא מאמץ. 2. בפתיחת המרחב להבנה חלופית של תהליכי דיכוי והשתקה בחברה הישראלית ובמקומות אחרים.

אתחיל בנקודה השנייה כדי להבהיר את המשמעות החברתית-אנליטית הרחבה של הסיפור האישי המוצג פה. אני מציעה את הנרטיב הזה של הבנה עצמית, את הניסיון החלקי והעכשווי הזה להבין את הקריירה המקצועית שלי לא למען העונג המפוקפק של העמדותי במרכז תשומת הלב, אלא בתקווה שדרך הפרטים הסבוכים של ההתנסות הישירה האישית שלי אוכל להבהיר בצורה הטובה ביותר את הדינמיקה של כוח והגמוניה בישראל.

אין שום דבר יוצא דופן בסיפור שלי. זהו סיפור על תערובת של חתרנות-נגד וקבלה של החוקים השולטים בחברה ובאקדמיה הישראלית. כשהוצעה לי ההזדמנות להימלט מהמציאות המגבילה

והסרת האפשרויות של חיי בעיירת הפיתוח השולית והמזרחית ברובה על-ידי מעבר לבית ספר יוקרתי בלב-לבה של "ישראל הראשונה" – לא היסטורי. אבל, כפי שמעיד הציטוט מהחיבור שכתבתי בבית הספר התיכון, המשכתי לחפש ררכים שלא קיבלו את ההגדרות ההגמוניות של סובייקטיביות מזרחית וערבית. וכמו חברים בקבוצות שוליות רבות אחרות, רציתי להיכנס לתחום הציבורי של החיים המקצועיים האקדמיים רק כדי לגלות שהיומרה שלהם לניטרליות ולאובייקטיביות מדעית השתיקה בעילות את ניסיוני לפתח את הקול שלי. הדרך הארוכה שעשיתי מאז כניסתי לאקדמיה הישראלית ועד הנקודה שבה אני מסוגלת לכתוב מלים אלו, צריכה להיקרא לא כעוד "סיפור אישי", עוד דוגמה ל"אופנה הפוסטמודרניסטית" של כתיבה אישית וחושפנית, אלא כמסמך חברתי היסטורי שמבקש לתעד בצורה יעילה את מורכבותו של תהליך הדיכוי. את צורת התייעוד הזו מכנה כל הוקס "היסטוריה המבוססת על התנסות" (experientially based history). זוהי היסטוריה המדגימה כיצד פועלים מנגנוני ההשתקה ומעצבים סובייקטים מזרחיים. המורכבות של הנרטיב האישי מאפשרת הבנה מתוחכמת יותר של האופן שבו פרקטיקות הגמוניות בישראל מעצבות את הכניעה של סובייקטים מזרחיים בדרכים מעודנות, דרכים שאינן דורשות – כמו במקרה של הערבים ומיעוטים אחרים בישראל – שימוש בכוח, דרכים שהן יעילות בגלל טבען השקוף והמוצהר פחות.

אם כן, הבחירה בסוג הכתיבה הזה, בנרטיב אישי, אינה אקראית: הז'אנר הנרטיבי עצמו הוא אקט חתרני. ג'ודית אוקלי טענה שכתובה אוטוביוגרפית "מפרקת את המכונה הפוזיטיביסטית מנשקה" מכיוון ש"הפוזיטיביזם הורס את מושג ההתנסות" (Okely 1992, 3). אני משתמשת כאן בכתיבת הנרטיב האישי כדי לחסום, לנטרל ולפרק את הביקורת הפוזיטיביסטית (אותם הקולות המבקרים שעליהם כתב דן רוטשטיין), ביקורת העשויה לטעון ש"אינך יודעת את העובדות לאשורן", "את צריכה לקרוא עוד מחקרים כאלה ואחרים", "אששי את הטענה שלך בנתונים נוספים". הכוח והאמת של חיבור אוטוביוגרפי כזה ושל אחרים כמוהו הוא שאין אתה יכול לבטלו במונחים פוזיטיביסטיים ולגריים כאלה. המציאות והממשות של הטענה בנויות אל תוך ההגדרה של ההתנסות. הכתיבה האוטוביוגרפית מציבה במרכז את האני ויחד עם האני שלי נשים מזרחיות אחרות, ולא את השיח השולט עם המושגים ה"מדעיים" לכאורה שלו.

כל השנים נאבקתי – ואולי אני עדיין נאבקת – כדי להתאים את סגנון עבודתי לשיח הפוזיטיביסטי הגברי השולט באקדמיה בישראל.¹⁷ כשזהותי וניסיוני האישי חברה בקבוצה שולית וחסרת כוח לא תאמו לשיח האקדמי והדומיננטי ולשיח הציבורי של המרכז – שיח דומיננטי שפסל את עצם הקיום של זהות קיבוצית מזרחית אלטרנטיבית ואת הצורך לספר עליה – פניתי להבטיח את מעמדי המקצועי מחוץ לזירה הישראלית. בעבודתי באפריקה יצרתי טקסט שענה לכל הקונוונציות של אתנוגרפיה קלאסית ריאליסטית. הייתי בטוחה (אולי בגלל הפגיעות שלי כאשה וכמזרחית) שהתבוננות פנימה וחיפוש אחר קול עצמי באופן אישי יותר, פגעו במעמד המקצועי שלי ואיימו על עמדת הכוח וההכרה היחסית שרכשתי במאמץ רב. זרם הכתיבה הרפלקסיבית והטיעונים שהושמעו בזכות חשיבות כתיבה זו בפרויקט האנתרופולוגי היו חסרי משמעות עבורי מעמדה זו.¹⁸ הייתי צריכה לגלות בשביל עצמי וליצור מתוך התנסותי האישית את הקשרים בין רפלקסיביות וכתיבה נרטיבית מכאן, לבין התבוננות האנליטיות מכאן, ליצור את הגשר בין האישי לתיאורטי.¹⁹

17. אלכסנדרה ג'פה (Jaffe 1997) משקפת מתח דומה בתיאור הכותבים והאינטלקטואלים בקורסיקה. הרגשתי כמו אחד המשוררים הקורסיקנים שעליהם היא כותבת ש"נשלטתי על-ידי השיח" ושעליו "אין לי שליטה".

18. פעמים מספר נשאלתי על-ידי עמיתים ששמעו על הדילמה שלי או שקראו חלקים ממאמר זה: "למה כתבת בצורה מופשטת 'חסרת רגש' למרות מה שהרגשת?" אני חושבת שהתשובה חוזרת ומדגישה את טיעוני על הדרך שבה דיכוי והשתקה יעילה פעלו במקרה שלי. הדרך הקשה והארוכה שעברתי בחיפוש אחרי דרכים להביע את ההתנגדות להגמוניה והצורך למצוא פריצת דרך מהלחץ הדיסקורסיבי השולט הם דוגמה לקשרים שבין האישי לפוליטי.

19. כאן אני מושפעת מהספרות הפמיניסטית שבמשך שנים פיתחה את הערך האנליטי של נרטיבים אישיים. במיוחד הושפעת ממאמרה של סטיוורס (Stivers 1993) ומהריון של סמית (Smith 1993) במה שהיא מכנה "סובייקטים מתנגדים".

"בכך שהיא נותנת להם קול – היא נותנת קול לעצמה" – כותבת קרוליין ברטל (Brettell 1997). בחינת ההתנסויות הסותרות שלי הכריחה אותי להתאמץ ולחפש אחר ההתנסויות הלא-כתובות, המושקות והדואליות של מזרחים בישראל. עליי פיתוח של כתיבה המשלבת את החווייתי והמבני, הפוליטי והתיאורטי, אני מציעה אלטרנטיבה לז'אנר הקאנוני ה"אובייקטיבי" לכאורה של תיאור המציאות החברתית. פירוק הקטגוריות של "יליד" ו"לא-יליד", "סובייקט" ו"אובייקט", חוקר ונחקר, פותח מרחב של תובנות חברתיות הפורצות מעבר לגבולות הז'אנר החד-ממדי המקובל במדעי החברה. פרקטיקה כזו דורשת יצירתיות וכתיבה מורכבת ורב-ממדית. כתיבה שבה החוקרת אינה שקופה והייצוג אינו תרגיל של כתיבה על ה"אחר".

אחרית דבר

מאמרי זה נכתב במקורו באנגלית והתפרסם לפני כשנה באסופת מאמרים על כתיבה אתנוגרפית ואוטוביוגרפית.

עיקר מלאכת התרגום מאנגלית לעברית היה תרגום מילולי, ובכל זאת היו קטעים שלמים שהייתי צריכה לשכתב כדי להתאימם לקורא הישראלי. בנוסף, הבהירו לי הערותיהם של כמה קוראים ישראלים, לרבות הקוראים האנונימיים של תיאוריה וביקורת, שאני צריכה לחדד את מסקנותי, שמה שמוכן ומקובל בשיח האקדמי האמריקני צריך להיעשות מפורש יותר והצהרתי-משהו כאשר הוא מיועד לקורא הישראלי. את זה יש ברצוני לעשות פה בקצרה.

הטענה החוזרת ונשנית (ברמות שונות של אמפתיה או הסוואה) של הקוראים הישראלים היא שזהו מאמר "מרגש", ה"כתוב בז'אנר האודיסאה האוטוביוגרפית", או, כמו שעמית וחבר קרוב אמר אחרי שקרא את המאמר בגירסתו המקורית באנגלית "הייתי רוצה להכיר אותך טוב יותר". למרות האמפתיה אני רוצה להדגיש שקריאה כזו של המאמר מחמיצה את מטרתו המרכזית. אין בכונתי לספר "סיפור אישי" בעלמא וגם לא להתאים את עצמי לתפיסה המבטלת-משהו של מה שנקרא במקומנו "הז'אנר האוטוביוגרפי". אמנם אמרתי זאת שוב ושוב בגוף המאמר, אך נראה שעלי לחזור ולהדגיש זאת בגירסה העברית. אעשה זאת בשלוש נקודות קצרות.

1. השתקה אקדמית היא השתקה פוליטית. מאבקי למצוא קול כאקדמאית מזרחית הוא בעת ובעונה אחת דוגמה ותוצאה של ההשתקה הקולקטיבית של אינטלקטואליות מזרחית בישראל (לדוגמה עכשווית ראו מאמרו של יהודה שנהב במוסף הארץ, 27.12.96 – ותגובות על מאמר זה). עליי שחזור התהליך שעברתי כדי להגיע לנקודה שממנה אני כותבת היום, אני מזמינה את הקורא באמצעות סיפורי האוטוביוגרפי לתובנות סוציולוגיות ופוליטיות ולא למציצנות.
2. מכאן יוצא שהאנתרופולוג (וכמוהו גם ההיסטוריון, הסוציולוג והפסיכולוג החברתי) שהכתיב את הז'אנר הפוזיטיביסטי והציגו כדרך היחידה והאמיתית לערוך מחקרים חברתיים בישראל הוא אינו חסר זהות, או חסר עמדה פוליטית (מוצהרת או לא מוצהרת): הוא ממוקם, בדיוק כמוני. לרוב זהו גבר יהודי אשכנזי. בכך שאני מציבה את עצמי במרכז כאקדמאית וכאשה מזרחית, אני מעמידה מראה אל מול האקדמיה הישראלית השלטת ומעמתת אותה עם חוסר שקיפותה. המלך הוא עירום למרות הטענה שרק יודעי דבר, רק אלה שהוסמכו למעגל הידע ה"מדעי-קרי-פוזיטיביסטי" מבינים עד כמה מקסימים הם בגדי המלך. הפרויקט הבא שלי (פרויקט הנובע ישירות מתוך תובנות שהצגתי פה) הוא ניתוח ביקורתי של גוף הידע שיוצר עד כה על נשים מזרחיות ושרטוט קווים חדשים, מעצימים למחקר ולכתיבה עתידיים.
3. הבהרה אחרונה פונה להתייחסותי לחוסר האמביוולנטיות של כותבות המזהות עצמן כמזרחיות כמו סמדר לביא ואלה שוחט. איני מבקשת פה לבקר את המעט שנעשה כדי לשבור את ההגמוניה הפוליטית והאקדמית בישראל, אלא לחפש מודלים לכתיבה ולניתוח שיחרגו מכתיבה מתוך זעם ולטענה החד-ממדית, שהיתה יש פה השתקה ודיכוי קולקטיביים של ציבור אחד עליידי ציבור אחר. אני מחפשת דרכים לכתוב אתנוגרפיה מורכבת שתהיה מספקת גם תיאורטית וגם פוליטית. במאמר זה ובעבודתי על האתנוגרפיה ההיסטורית של שנות החמישים אני מבקשת להציג שאלות חדשות על אודות מזרחיות, מגדר ותהליכים

היסטוריים בחברה בישראל. מיקומי כמזרחית בישראל הבגה וממשיך להבנות חשיבה ביקורתית המעודדת פתיחת שאלות ולא הסתגרות.
כתיבה כזו היא לכן משל ואקט פוליטי בעת ובעונה אחת.

המרכז למחקרים חברתיים, המכון לחקר המדבר
ע"ש יעקב בלאטשטיין, מדרשת בני-גוריון בשדה-בוקר

ביבליוגרפיה

לביא, סמדר, וטד טוידנברג, 1995. "בין ובתוך גבולות התרבות", תיאוריה וביקורת 7 (חורף): 86-87.
רם, אורי, 1996. "זיכרון זהות: סוציולוגיה של זיכוח ההיסטוריונים בישראל", תיאוריה וביקורת 8 (קיץ):
33-9.

שנהב, יהודה, 1996. "קשר השתיקה", הארץ, מוסף, 27.12.96, עמ' 31-32.

- Abu-Lughod, Lila, 1991. "Writing against Culture," in *Recapturing Anthropology*, ed. Richard Fox. Santa Fe: School of American Research Press, pp. 37-62.
- Anzaldúa, Gloria, 1987. *Borderlands/La Frontera: The New Mestiza*. San Francisco: Spinsters/Aunt Lute.
- Aguilar, J.L., 1981. "Inside Research: An Ethnography of a Debate," in *Anthropologists at Home in North America: Methods and Issues in the Study of One's Own Society*, ed. D.A. Messerschmidt. Cambridge: Cambridge University Press.
- Behar, Ruth, 1993. *Translated Woman: Crossing the Border with Esperanza's Story*. Boston: Beacon Press.
- Brettell, Caroline, 1997. "Blurred Genres and Blended Voices," in *Auto/Ethnography: Rewriting the Self and the Social*, ed. Deborah Reed-Danahay. Oxford and New York: Berg Publishers, pp. 195-223.
- Dirlik, Arif, 1994. "The Postcolonial Aura: Third World Criticism in the Age of Global Capitalism," *Critical Inquiry*: 328-357.
- Dominguez, Virginia, 1989. *People as Subject, People as Object: Selfhood and Peoplehood in Contemporary Israel*. Madison: The University of Wisconsin Press.
- Fahim, H., ed. 1982. *Indigenous Anthropologists in Non-Western Countries*. Durham, NC: Carolina Academic Press.
- Hau'ofa, Epeli, 1994. "Pasts to Remember," A paper Delivered at the University of the South Pacific. October 1994.
- Hastrup, Kirsten, 1992. "Writing Ethnography: State of the Art," in *Anthropology and Autobiography*, eds. Judith Okely and Helen Callaway. New York: Routledge, pp. 116-134.
- Hezel, Francis, 1992. "Recolonizing Islands and Decolonizing History," in *Pacific History*, ed. D. Rubenstein. Mangilao: University of Guam Press, pp. 63-67.
- Hooks, Bell, 1990. "Marginality as Site of Resistance," in *Outthere: Marginalization and Contemporary Cultures*, eds. R. Ferguson et al. New York: New York Museum of Contemporary Art, pp. 341-343.
- Jaffe, Alexandra, 1997. "Narrating the 'I' versus Narrating the 'Isle'," in *Auto/Ethnography: Rewriting the Self and the Social*, ed. Deborah Reed-Danahays. Oxford and New York: Berg Publishers.
- Jones, Delmos, 1970. "Towards a Native Anthropology," *Human Organization* 29:251-259.
- Kim, C.S., 1990. "The Role of the Non-Western Anthropologist Reconsidered: Illusion Version Reality," *Current Anthropology* 1: 191-201.
- Kondo, Dorinne, 1990. *Crafting Selves: Power, Gender and Discourses of Identity in a Japanese Workplace*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Kuper, Adam, 1994. "Culture, Identity and the Project of Cosmopolitan Anthropology," *Man* 29: 537-554.
- Limon, Jose, 1991. "Representation Ethnicity and the Precursory Ethnography," in *Recapturing Anthropology*, ed. Richard Fox. Santa Fe: School of American Research Press.
- , 1994. *Dancing with the Devil: Society and Cultural Poetics in Mexican American South Texas*. Madison: The University of Wisconsin Press.
- Motzafi-Haller, Pnina, 1994. "Native Anthropologist and the Politics of Representation," A Paper Presented at the American Anthropological Association Meetings, Denver (unpublished).
- Narayan, Kirin, 1993. "How Native is a 'Native' Anthropologist?" *American Anthropologist* 95: 671-686.

- Obeyesekere, Gananath, 1992. *The Apotheosis of Captain Cook: European Mythmaking in the Pacific*. Princeton: Princeton University Press.
- Ohnuki-Tierney, E., 1984. "Native Anthropologists," *American Ethnology* 11: 584-586.
- Okely, Judith, 1992. "Anthropology and Autobiography: Participatory Experience and Embodied Knowledge," in *Anthropology and Autobiography*, ASA Monograph 29, eds. Judith Okley and Helen Callaway. London: Routledge, pp. 1-29.
- Powdermaker, Hortense, 1966. *Stranger and Friend: The Way of an Anthropologist*. New York: Norton and Company.
- Ram, Uri, 1995. *The Changing Agenda of Israeli Sociology*. New York: Suny Press.
- Rosaldo, Renato, [1989] 1993. *Culture and Truth: The Remaking of Social Analysis*. Boston: Beacon Press.
- Sahlins, Marshall, 1995. *How "Natives" Think: About Captain Cook, For Example*. Chicago: Chicago University Press.
- Shohat, Ella, 1988. "Sepharadim in Israel: Zionism from the Standpoint of Its Jewish Victims," *Social Text* 7: 1-37.
- Smith, Sidonie, 1993. "Who's Talking/Who's Talking Back? The Subject of Personal Narrative," *Signs: Journal of Women in Culture and Society* 18(2): 392-408.
- Stivers, Camilla, 1993. "Reflections on the Role of Personal Narratives in Social Science", *Signs: Journal of Women in Culture and Society* 18(2): 408-426.
- Swirski, Shlomo, 1984. "The Oriental Jews in Israel," *Dissent* 31.
- Trask, Haunani-Kay, 1993. *From a Native Daughter: Colonialism and Sovereignty in Hawai'i*. Monroe, Maine: Common Courage Press.