

לא באנו מן הים: קווים לגיאוגרפיה ספרותית מזרחית

חנן חבר

חוג לתורת הספרות הכללית, אוניברסיטת תל-אביב

א. מבגדאד לפלסטין

איך מגיעים מבגדאד לפלסטין? — על-פי יצחק בר-משה, בספרו בית בבגדאד (1982), יש כמה אפשרויות: או כשיירה, כמו זו שנסע בה אשר, אחיו הגדול של סכו, בשנות השלושים מבגדאד לשאם — כלומר, לדמשק — ומשם לירושלים; או באוטובוס דרך סוריה, כמו במסעו של המורה שאול אפנדי; או כמו בנסיעתה של הדודה ראצ'ל, מסאליח' לפלסטין, במונית דרך עבר הירדן המזרחי. ברומן שווים ושווים יותר של סמי מיכאל (1976) הדרך מבגדאד לישראל עוברת דרך קבלת הפנים באמצעות ריסוס די-דייטי בשדה התעופה בלוד; ואילו ברומן בלאנש (1986), של יצחק גורמזאנו-גורן, האב הזקן נוסע כדי לעבוד כשומר לילה בבנק אנגלו-פלשתינה בירושלים, ובנו נוסע מאלכסנדריה לירושלים כדי לבקרו.

אלה הן שלוש דוגמאות של כתיבה ספרותית, פרי עטם של סופרים המזהים עצמם כמציבים, באורח מובהק, ייצוג עצמי מזרחי, ואשר פרסמו את יצירותיהם בשנות השבעים והשמונים. יצחק בר-משה, יליד עיראק הכותב ערבית ומתורגם לעברית; סמי מיכאל, יליד עיראק; יצחק גורמזאנו-גורן, יליד מצרים, ושמעון בלס, יליד עיראק — כל אלה הם סופרים בעלי ייצוג עצמי "מזרחי", שההתערבות שלהם בשדה הספרות הישראלית, והדיאלוג שלהם עם ספרות זו, כולל כמעט תמיד את מוצאם המזרחי ואת המפגש שלהם עם ההווה הישראלית הלא-מזרחית. המזרחיות שלהם, כמו של אחרים, היא, אפוא, תוצר של מפגש בין מהגרים מארצות המזרח עם המדינה והתרבות הישראלית. אין מדובר ב"מהות" תרבותית, שהם הביאו אתם מן המזרח, אלא בפרקטיקה תרבותית של יצירת "מזרחיות" המתחוללת בישראל, ושהם שותפים לה — אם כי אינם מייצגים אותה באורח מלא. במלים אחרות, מרכיב קבוע בפרקטיקה התרבותית של המזרחיות הוא סיפור של הגירה מן המזרח אל ישראל. היצירות הנידונות אינן מובאות כאן כייצוג כוללני ומייצג של "עמדה מזרחית" בתרבות הישראלית; הן מובאות כדי להצביע על אפשרויות או על מסלולים של התערבויות ספרותיות, של סופרים בעלי ייצוג עצמי מזרחי, בשדה הספרות הישראלית.

ב. "הים שהוא סניף לְיִמָּה של ארץ-ישראל"

אחד המרכיבים בדיאלוג הפנימי שמנוהל בתוך התרבות הישראלית הוא סיפור של הגירה.

הוא מופיע כמרכיב קבוע בפרקטיקה התרבותית של המזרחיות, כשם שהוא רווח בכל הפרקטיקות של התרבות הישראלית. המשותף לתנועות ההגירה, שמזינות את הפרקטיקה של המזרחיות, הוא מה שאין בהן. מסלולי ההגירה האפשריים מן המזרח לישראל הם שונים ומגוונים. הדרך יכולה לעבור ביבשה או בים; אבל למסלולים אלה כולם משותף העדרה של החצייה המקובלת, הסימבולית והנורמטיבית, של הים, אותו ים תיכון של אלכסנדריה או של תל-אביב. כשמגיעים מבגדאד בדרך האוויר, חוצים מרחב אחד, רציף, הקושר ברצף אחד את ארץ המולדת לארץ-ישראל. אך גם כאשר חוצים את הים ממרוקו, או ממצרים — דרך צרפת — לישראל, עדיין ממקמים את מרוקו וישראל באותו גוש יבשתי רצוף, שמיוצג סמלית על ידי הרציפות הטריטוריאלית של המזרח התיכון; מעבר זה אינו מקבל מעמד סימבולי כמו זה שניתן, בתרבות הציונית ההגמונית, לחציית הים מאירופה לישראל, אלא כתנועה במרחב שהיא אדישה לציונות:

בימים ההם החלו יהודי מצרים לעלות לישראל. כבר שנה קודם ליוה רפאל אל הנמל את שני דודניו, אחיו של רובי, ונפרד מהם ביציאתם לישראל דרך צרפת. צחוק הגורל הוא שהצעירים האלה, שהיו אדישים לציונות, באו לארץ לפני רפאל, שנכסף להגשים את חלום הציונות (גורמזאנו-גורן 1986, 202–203).

חסרונו של מימד סימבולי בסיפור ההגירה שסופרים מזרחים אלה מנכיחים ביצירותיהם, ומציעים שוב ושוב לקוראיהם, הופך את סיפורם לשונה כמובהק מסיפור ההגירה ההגמוני של הספרות והתרבות העברית הציונית. דוגמה מובהקת ומשפיעה במיוחד של סיפור ההגירה ההגמוני היא הנסיעה המיתולוגית של יהודים אירופים מטרייסט שבאיטליה ליפו, כמו זו המתוארת ברומן תמול שלשום של ש"י עגנון, שהוא מנקודות הציון הפורמטיביות של הספרות והתרבות העברית. יצחק קומר, גיבור תמול שלשום, הוא דמות של חלוץ העולה לארץ-ישראל כדי להשתתף במפעל הציוני של בניית הארץ. קומר עולה לרכבת בעירו המזרח-אירופית, ונוסע בה עד ללמברג, בירת גליציה; ומשם, דרך שלזיה, לווינה; ומשם, ברכבת, לטרייסט שבאיטליה — וממנה, בהפלגה בים התיכון, לארץ-ישראל. כאשר הים התיכון נגלה לעיני קומר בטרייסט, עגנון כותב כי "אנשים שהיו עם יצחק בקרון עמדו ממקומם וקראו מתוך שמחה, זה הים, זה ימנו. יצחק עמד ונסתכל בים, זה הים שהוא סניף לימה של ארץ-ישראל" (עגנון 1966, 25).

ואכן, תפקיד הים בסיפור הגירה זה, כמו תפקידו של כמעט כל פרט בתרבות הציונית, הוא היותו מוכפף ליעד הנסיעה — ארץ-ישראל. גם כאשר הספינה עוצרת לחניית ביניים באלכסנדריה, העולים על סיפונה מתוארים מן הפרספקטיבה הבלעדית של ארץ-ישראל: הספינה היא זירה של ויכוחים פנים-יהודיים בין הציונים, המצדדים בהקמת יישות לאומית-יהודית בארץ-ישראל, לבין מתנגדיהם. הערבים הם, מצד אחד, מושא להתייחסות רומנטית של יצחק קומר, שמשבח אותם; ויחד עם היהודים, הם — מצד

אחר — מושא לגינוי ולגידופיו של טַבַּח האונייה. אך העימות עם הטבח אינו רלוונטי לעימות היהודי-ערבי המתרחש בארץ-ישראל, יעד הנסיעה: המפגש עם הערבים, תושבי הארץ, הוא בעיקרו המפגש הלא-נעים עם הספנים הערבים, שחוטפים בגסות את המהגר הצעיר ומורידים אותו אל החוף. ואפילו ברגע קשה זה הם נצפים על ידיו מפרספקטיבה ארץ-ישראלית מובהקת, כאילו "שנשלחו לקראתו להקל עליו את כניסתו לארץ, ועל דרך המליצה אמר בלבו, אִמְנו ציון שלחה את בניה להקביל את פני אחיהם שחזר אצלה. ביקש להראות להם [לערבים] את איגרותיו שכתבו עליו גדולי גליציה כדי שידעו שלא טעו בו" (שם, 39).

הופעתו של הים בתמול שלשום של עגנון סימפטומטית לתרבות הציונית: בגרטיב ההגירה הציוני לא הים הוא החשוב — אלא המעבר דרכו אל הטריטוריה. בתרבות זו, שמתפתחת לחוף הים התיכון, חוזר ומופיע סיפור קבוע, המבליט עמדה של זרות לים: הים מתפקד כתמונת מראה של הטריטוריה. הסיפור הציוני הוא סיפור של הגירה מגולה לגאולה, כשהמסע לציון הוא מסע אל הטריטוריה — דרך הים, שמשמש רק ככלי-מעבר, כשלב שיש לחצותו. לכן, משמעותו ותכנון של הים הם תוצאת תפקודו כ"אחר" מובהק, שיש להתגבר עליו כדי להיכנס אל ההוויה הישראלית. תפקודו זה של הים, כמשהו שיש לצאת ממנו או כאלוהי ל"אחר", מופיע גם בסיפור המוכר וההגמוני של הופעת הצבר מן הים — במו ידיו (פרקי אליק), שכתב משה שמיר לזכר אחיו אליק שמיר, ואשר נפתח במשפט הנודע "אליק נולד מן הים":

כך היה מספר אבא שעה שהיינו יושבים יחד לארוחת ערב על מרפסת הבית הקטן, בערבי הקיץ. מסביב היו מרובים מגרשי החול הריקים ועל גבי הקירות והתקרה היו לטאות קטנות נמלטות מן האור; ובאבא ובי, האח הבכור שגדל כבר כדי הבדל בין חידוד לאמת, היה מתעורר הרצון להקניט את הקטן הנחמד. כך היה עד שנולד השלישי, ואילו משנולד השלישי היינו חוזרים ומייחסים לו אותה תולדה ימית, ואז כבר היה אליק משתתף עמנו בקנטור — ורק אמה היתה מתנגדת תמיד עם כוס הקקאו ביד:

"ככה אתה מלמד אותם להרגיז את הקטן!"

אבא היה אומר: "בחבית מצאנו אותך, שהים פלטה"; ופעמים היה אומר: "בכרובית גילינו אותך, בגדולה", וזכורני גם נוסח: "אותך בכלל מצאנו בין בדווים במדבר" — ואין לך נוסח מקניט מזה... (שמיר [1952] 1953, 11).

הים הוא השלב שיש לעוברו ולהיפטר ממנו. הים הוא זה אשר, בעת התלווצות והקנטה, מקבילים אותו לבדווים במדבר — גם הם אחרים ושונים כל כך (כמו הכרובית) — שאצלם נמצא הילד האהוב, ומהם (וממנו, מן הים) הוא מובא אל הבית החם והאוהב. כשהוא מתבונן לאחור, אל קדמות העם היושב בציון, ניסח דוד בן-גוריון את המעמד המשני, המוכפף, של הים בדימוי ההיסטורי של הלאומיות היהודית:

העם היהודי לא היה עם ימי, לא בתקופת הבית הראשון ולא בתקופת הבית השני. אמנם, אחת השירות העתיקות ביותר של עם ישראל היא שירת הים של משה. אבל המעבר בים של יוצאי מצרים היה מבצע יבשתי, ולא מבצע ימי... ארצנו שוכנת על שני ימים, ים התיכון במערב וים סוף בדרום, ואף פעם לא הגיעו אבותינו הקדמונים לשני הימים בבת אחת. וההבטחה בתורת משה: "ושתי גבולך מים סוף ועד ים פלשתיים" נתקיימה בימינו, ועם ישראל הריבוני שוכן על שני ימים זו הפעם הראשונה בתולדותיו... גם אחרי יציאת מצרים, וגם אחרי שיבת בבל הגיעו היהודים ממזרח ודרך היבשה... בפעם הזאת — חזרו היהודים לארצם מהמערב — ודרך הים. זוהי אחת מהעובדות המרכזיות של שיבת ציון שבימינו... הים נותן לנו גישה חופשית לפוזרי היהדות בגולה ולאומות העולם. לפסוק הנפלא בישעיהו: "השמה מעמקיים דרך לעבר גאולים; ופדויי ה' ישובון ובאו לציון ברנה" (ישעיהו נ"א: 11-10) — ניתנה המשמעות האקטואלית רק בדורנו-אנו. לא בימי הבית הראשון ולא בימי הבית השני שימש הים "דרך גאולים". רק בימינו נוהרת העלייה דרך הים, מחוץ לעלייה הנישאת על כנפי נשרים של מטוסים... אבותינו קראו לים התיכון "הים הגדול", כי הם מעולם לא הגיעו מעבר לים כקרוביהם הצידוניים. אולם, ים התיכון בעצם אינו אלא אגם, אחד האגמים הסגורים שיש לו מוצא צר לאוקיינוס האטלנטי, שהיהודים הקדמונים מעולם לא הגיעו אליו (בן-גוריון 1950, 45-48).

כך מתאמץ בן-גוריון להנמיך את הים לכלל "אגם", לעומת האוקיינוס שממילא אינו נוגע ישירות לטריטוריה הרלוונטית; וגם את המצב האקטואלי המיוחד, של נוכחות הים בחיי העם היהודי, הוא מכפיף להיבט הפונקציונלי — ההיבט שמנכיח את הים כדבר-מה שיש לעבור דרכו, כדי להגיע אל הטריטוריה.

ג. הגירה בלי אוטופיה

המעבר הסיפורי מאירופה לארץ-ישראל הוא, אפוא, הגירה שכרוכה בחציית ים, אשר מכפיפה והופכת את הים לאמצעי להשגת היעד העיקרי — הטריטוריה של ארץ-ישראל. תיאור מעשה ההגירה הנורמטיבי, כמעשה המחייב חציית ים, הופך כך לסיפור יורוצנטרי. שכן, סיפור הגירה נורמטיבי זה מוכפף לתנועת ההגירה מאירופה — דרך הים — ולא לתנועת ההגירה במזרח התיכון, שאינה נזקקת בהכרח לחציית ים. ואילו בספרות הנכתבת על ידי מהגרים יוצאי ארצות המזרח, בכניסה של קול מזרחי אל שדה הספרות הישראלית, תנועת המהגר המזרחי שונה מתנועתו של המהגר מאירופה. התנועה של המזרחי — המתקיימת בתוך הרצף המרחבי שבו המעבר מבגדאד לתל-אביב אינו כולל חצייה סמלית של גוש ימי מרחבי, חצייה בים סמלי המפריד בין עבר לעתיד, כלומר מפריד את הסיפור הגלותי מן הסיפור הציוני — אינה מעשה חד של נתק ומעבר

מהוויה אחת להוויה אחרת, ולפיכך היא אינה מצייתת לדרישות סיפור ההגירה הציוני ההגמוני.

בראיון שערך אתו עמיאל אלקלעי אמר שמעון בלס:

אינני נתון בקונפליקט עם האזור. אני באתי מאזור ערבי, ונותרתי כדיאלוג מתמיד עם האזור הערבי. בנוסף לכך אני לא שיניתי את האזור שלי. אני רק נעתי ממקום אחד למשנהו בתוך האזור. הפרויקט הכולל של הלאומיות, של אידיאולוגיה ציונית, של נקודת מבט יהודית, קשרי החובה בין יהודים בגולה לבין ישראל, כל זה הנו די שולי עבורי ואינו ממלא בשבילי תפקיד משמעותי; זה אינו חלק מעולמי התרבותי. אינני מנהל דיאלוג עם נקודת המבט הלאומית או הציונית ואינני כדיאלוג עם הספרות העברית. אינני מנהל אתם דיאלוג. אם בכלל, אני מנהל דיאלוג עם הלשון עצמה (Alcalay 1994, 186).

לכן, מנקודת מבטה של ההגמוניה הציונית, גם "עליית מרבד הקסמים" מתימן — מרבד הקסמים, שאלה שוחט רואה בהצמדתו לעולי תימן מבע הגמוני של "קסם אוריינטליסטי" (Shohat 1997a, 45) — מיוצגת, למעשה, באופן ביקורתי ושיפוטי ומנמיך, כתנועה פסיבית במרחב רציף. התנועה במרחב, שבכל זאת מתקיימת, מסולקת באמצעות תרגומה למבע אוריינטליסטי של ריחוף באמצעות מרבד קסמים. השימוש ההגמוני בביטוי "מרבד הקסמים" מתאר את הגירתו של היהודי מתימן כתנועה שאינה כרוכה בשבר, בחצייה דרמטית, כגון זו של הציוני המערבי החוצה את הים: אתה יושב לך על מרבדך־שלך, לכאורה בביתך־שלך, בחדר האורחים שלך, וברצף של מעבר מבית ל"בית" אתה נע כביכול אל המקום החדש, שנמצא במרחב של ביתך־שלך. תוך כדי ניכוס ההגירה של המזרחי, תוך כדי הכפפתה לתכתיבים המחייבים של סיפור ההגירה ההגמוני, השיח ההגמוני מציב את הגירת המזרחי כשולית וכנחותה לו: ככזו, שאינה יכולה לממש את המעבר הציוני של חציית הים הדרמטית מאירופה אל המזרח.

זו אחת הסיבות לכך שהמרחב הלאומי, שאליו מגיע המהגר המזרחי, אינו כולל במובהק את המרכיב הציוני האוטופי, שמופיע בטקסטים ההגמוניים של ה"מקום האחר"; מקום, שכדי להגיע אליו יש לבצע את קפיצת הדרך, את המעבר המיתי על פני הים — מעבר אל האוטופיה שהיא לא־מקום, המקום שלא הולכים אליו אלא מגיעים ומעפילים אליו. גם אם הגירה זו אל המקום הישראלי כרוכה, דרך קבע, בסתירות ובמאמצים שאינם מביאים להשגת האינטימיות המלאה עם המקום, וגם אם הליד עצמו מצוי בזרות מסוימת, כלפי מה שגורביץ וארן מכנים ה"מקום הגדול" הישראלי — שהוא רעיון של קולקטיב, המנוגד ל"מקום הקטן" שמייצג מציאות חיים פשוטה, מיידית ולוקלית (גורביץ וארן 1991, 9–44) — עדיין מדובר בנרטיב טלאולוגי מוצק דיו, בעל כיוון מובהק, ובעיקר בעל משימה ברורה. זהו נרטיב, שעמדתו בשיח הישראלי סמכותית והגמונית, והוא מגדיר את ה"ליד", את ה"מקומי", כמי שמצוי בקרבה גדולה אל המקום הישראלי. נרטיב זה מתנהל על פי

המודל החלוצי של שיבה אל המקום, התחברות אינטימית אל הנוף ואל הטריטוריה שבהם תיבנה יהודיות טוטלית, חדשה, מנוגדת ליהודיות שבגלות; שבהם תיווצר התקשרות-מחדש של יהדות הגולה עם היהדות המקומית, של ימי המקרא הקדומים. התחברות זו כרוכה בניגודים פנימיים, כמו, למשל, בין המימד היהודי רוחני-סמלי של השיבה לארץ לבין המגע הפיסי הקונקרטי אתה, או בכפילות מתוחה של התקרבות יתרה אל הארץ מול זרות וריחוק ממנה (שם, 22–26). זהו, בתמצית, ניסוח ציוני נורמטיבי של תהליך ההגירה (כתהליך של "עלייה"), אשר האמביוולנטיות שלו אינה סותרת — ולמעשה מפיתה רוח חיים ואנרגיה בתהליך ההגירה ובכך גם מבצרת — את תכליתיותו ואת טווח המושגים הציוני הבסיסי, שבתוכו הוא פועל: תנועה יהודית במרחב אל הטריטוריה הישראלית, שתכליתה לחולל שינוי חיובי ביהודי. ולכן, כדי לממש מטרה מרחבית-אנושית זו, יש להעמיד מכשולים של ממש (כדי, אחר כך, גם להתגבר עליהם), ובמרכזם — אותה חצייה דרמטית ומשמעותית של הים, שאמור להביא את המהגר לא רק אל הטריטוריה אלא גם ל"חוף המבטחים" של המקום הלאומי הנורמטיבי והנחשק.

אלא שייצוג הגמוני זה של הנרטיב החלוצי כרוך בעיוורון למרכיב האתני של נרטיב זה. שכן, לעומת הייצוג הכוללני של הנרטיב הציוני כנרטיב כללי-יהודי, המתנהל במרחב כללי-יהודי, ניצב נרטיב מזרחי המצביע על אפשרות אחרת. לעומת המקום הציוני-ישראלי, שבו אמור המהגר היהודי האשכנזי להתחדש, לאתר שהגיע אליו באקט מהפכני — אקט שכרוך גם בחצייה מהפכנית של המרחב הימי — הרי המרחב שהמזרחי מהגר אליו הוא קונקרטי, נמשך ברצף אחד מן המקום שממנו בא, ולכן קיומו ממשי, ולא ערטילאי ודמיוני. בעוד שהאירופי יוצא למסע אל מקום מדומיין, ריק-כביכול מאדם, שיש בו ילידים אקזוטיים מדומיינים; מקום שבו ימומש מרחב חדש, אירופי-ילידי, מדומיין אף הוא — הרי המזרחי יוצא למקום שהוא, מצד אחד, מקום חדש ולא ידוע לו, אבל, מצד אחר, מוכר לו במראהו. מוכר, משום שהוא ממוקם ברציפות למקום מושבו, ולפיכך הוא יודע מה עשוי להיות בו, ואיך נראים תושביו. שכן, הוא, או שכניו, או בני משפחתו, כבר היו במקומות רבים ודומים ברצף המרחבי הזה, הודות לתנועה המתמדת של סוחרים, טיילים ואף מוסיקאים — כפי שהראתה ענבל פרלסון המנוחה (2000), בתיאורה את התנועה המתמדת, ההרגלית, של מוסיקאים תושבי המזרח התיכון בין חלקי המרחב הרציף הזה.

וכך, ירושלים בכלאנש של יצחק גורמזאנו-גורן אינה העיר הלאומית, מושא של שאיפה קולקטיבית, אלא עניינו של אדם בודד, בעל עניין פרטי מילדות, הנע לו מאלכסנדריה לירושלים; ועילת הישארותו בירושלים אינה תשוקה לאומית אלא תשוקה לאשה, שמושבה בירושלים, ושהוא מעדיפה על פני אשתו שבאלכסנדריה:

הדודה טובולה התקיימה בדוחק ממעט הכסף ששלח לה מפעם לפעם בעלה, שעבד בעת ההיא בפלשתינה [כשומר לילה בבנק "אנגלו-פלשתינה"], בעיר אחת, ירושלים שמה. שלוש בנות ילדה טובולה למואיז ויטל, עור קודם שגברו עליו געזועיו על הרי ירושלים, הזכורים

לו מילדותו. ארץ-ישראל. שנים התלבט ופסח על שני הסעיפים, עד שמתה הבת הקטנה ויקי, ובגלל האסון הזה ומתוך תירוץ שאין לו פרנסה במצרים, חזר לעירו, לירושלים (גורמזאנר-גורן 1986, 35).

אבל בעודו יוצא למקום קונקרטי, המזרחי ברומנים אלה יוצא גם, בסופו של דבר, למקום שמסומן וממומש ומיושב – אנושית ותרבותית – במאפיינים של היהודי האירופי. לכן, בעוד שהאירופי יוצא אל מרחב אוטופי, ומגיע למרחב לאומי "ביתי" – הרי המזרחי יוצא אל מקום שהוא גם חדש וזר, וגם מוכר וממשי, אבל הוא לעולם אינו מגיע אל המרחב הלאומי, לעולם אינו מגיע לחלוטין אל ה"בית" המוחלט. אמנם, אין זה מרחב המנוגד באורח מובהק למרחב הציוני ההגמוני, אבל הוא בכל זאת נבדל ממנו, ולפיכך אינו כולל הגעה שלמה אל היעד המרחבי.

וכך, ישראל של שנות החמישים מתוארת אצל גורמזאנר-גורן כמקום שבו הומצא הקיום היהודי הסובל; וזאת, לעומת הדיוקן שהוא מעניק לאלכסנדריה – "העיר המופלאה הזאת", שהצליחה "לגדל דור של יהודים שכתפיהם מנוערות מעקת הדורות, יהודים חיים את חיי היומיום שלהם בלי התודעה של אלפי שנות סבל, כמיני 'יהודים גויים'" (שם, 17). הניגוד בין הגלות הטובה יותר לבין הארץ הטובה-פחות מובלט אמנם כמונחים גיאוגרפיים מובהקים, אבל אלה גם מצביעים על הדמיון והרציפות בין שם לכאן. כך כותב הסופר על רפאל הבן ועל בלאנש אשתו, לאחר שהיגרו לישראל:

במצרים ברחנו מן המדבר אל ערי הים הפתוחות, ובארץ המדבר נושף חום ויובש אל פנינו ואל עורפנו כבאר-שבע זו, שהיא קהיר כזעיר אנפין, אבל אפילו יאור לרפואה אין בה (שם, 207).

ד. נוכחות מזרחית מתריסה

במקום לבצע את הקפיצה למצב האוטופי הציוני, סופרים מזרחים מייצרים נוכחות מתריסה בתוך השיח הספרותי הישראלי – התרסה, שבמונחיו של מישל פוקו אפשר לתארה כיצירת מרחב הטרטופי (Foucault 1979). לעומת האוטופיה, שהיא אתר שאין לו מקום אמיתי, שאינו ממוקם באופן אמיתי, אך שתנאי האפשרות להפיכתו לאתר אמיתי ברורים, הרי ההטרטופיה היא מקום אמיתי, שקיים, אבל לא קיים – כמו בית קברות, שכולל גם את הזיכרון ואת שרידי המתים, וגם את עובדת מותם ואיי-קיומם; כמו בית קברות שכולל בתוכו, בעת ובעונה אחת, גם את המימד האוטופי של הזיכרון וגם את מה שמנוגד לו, כלומר: גם את ההגעה אל היעד, וגם את ההעדר, החבלה וההרס הפנימי. בדומה להתכוננות במראה, גם להטרטופיה שני פנים: אני מזהה את עצמי במקום, שבעת ובעונה אחת אני נמצא בו באופן מוחלט ולא נמצא בו באופן מוחלט; אני מתבונן בארץ ורואה אותה כחלק מהוויית

האוריינטלית; כמובן זה, אני בן המקום ובן האזור. אבל באותה עת עצמה, אני לא שייך לכאן כלל וכלל. באר-שבע, כותב גורמזאנו-גורן, שונה ממצרים (שם "ברחנו אל ערי הים הפתוחות"), אבל היא גם "קהיר בזעיר אנפין".

אם כן, בניגוד לקיום המרחבי של מהגרים אשכנזים במעברה — ניצולי שואה הנושאים גם הם עמם, במולדת החדשה, עקבות של הרס פנימי וחורבן, אך הגיעו למעברות מאירופה, מעבר לים — המרחב של המזרחי הוא מרחב מקומי, של מי שנמצא ברצף מרחבי עם מקום הולדתו; אבל הרצף הוא גם שמשייך את המרחב לזה המזוהה כערבי, ולכן גם כזר וכרחוק. הרציפות מחברת את הערבי-היהודי עם הערבי שכנו-לשעבר, שממנו לא התנתק. כמו הראי, שמפריד ומחבר בעת ובעונה אחת את שני הקטבים של המתבונן ושל אובייקט ההתבוננות, ושאליו מדמה פוקו את ההטרופיה — המרחב המזרחי מתקיים, בתוך דימוי המרחב ההגמוני, כמרחב שבו אני יכול להיות בעת ובעונה אחת גם ערבי וגם יהודי; שני קטבים השוכנים יחדיו, המתקיימים בריבזמן, של מי שמתבונן כיהודי ומזהה את עצמו כערבי, ולהיפך — של מי שמתבונן כערבי ומזהה את עצמו כיהודי.

החיבור המטונימי של ערבים ויהודים, שעליו מצביעה אלה שוחט — חיבור, שאת פירוקו היא תולה בציונות המתכחשת להיסטוריה ולגיאוגרפיה של סימביוזה ערבית-יהודית, חיבור שנעלם משום שהציונות מפרידה בין מזרח ערבי למערב יהודי (Shohat 1997b, 94–95, 102–103) — מתמש בסיפורת של מזרחים באורח סבוך ומורכב. שכן, ההתבוננות במרחב ההטרופי, שטקסטים ספרותיים אלה יוצרים, חושפת את קיומה-במרחב של היברידיות, בלתי ניתנת לשיסוע, של זהויות; כפילות, שמקרכת ומרחיקה בעת ובעונה אחת, ומייצרת מיקום מזרחי שהוא גם חלק מן המקום הישראלי — וגם מנותק ממנו. כך אפשר לקרוא את המקומות הקדושים, שיהודים מצפון אפריקה בנו בעיירות הפיתוח, ושהוצגו על ידי אייל בן-ארי וירם בילו כ"מרחבים קדושים" וכפתרון לסתירה שבתיים בעיירות הפיתוח (סתירה בין הרצון לעזוב את עיירת הפיתוח ותנאיה הקשים, לבין הרצון להישאר בקרבת המשפחה ולשנות את התנאים). פתרון, שעיקרו שינוי תנאים באמצעות הגברת — ולמעשה באמצעות קידוש — תחושת השייכות הלוקלית של תושבי הפריפריה, כנגד המרכז הפוליטי והחברתי בישראל. מקומות קדושים אלה אפשרו, במישור הסמלי, הן את התנועה של הקדוש מצפון אפריקה לישראל, והן את היצירה-מחדש של צורות חיים יהודיות שנהגו במדינות ערביות ואת קביעתן כמקום יהודי קדוש במדינת ישראל (Ben-Ari and Bilu 1997, 61–81).

את הקלות היחסית, הסמלית, של תנועה זו במרחב המזרח-תיכוני, אפשר לתלות בעובדת היותה תנועה ותזוזה מארץ מזרחית, הנבדלת מן התנועה מאירופה הכרוכה בחציית ים. אבל, יש להדגיש, הבדל זה אינו דיכוטומי. ההתבוננות במרחב המזרחי כבהטרופיה מאפשרת למתבונן הביקורתי לחלץ את מבטו מן הכפילות הדיכוטומית של "אחר", שהוא היפוכו המדויק והקוטבי של ה"אני" המתבונן. ההטרופיה היא מעין "מרחב שלישי", כמנח'ניו של הומי באבא (Bhabha 1994, 212–235); מרחב היברידי, הטרוגני, שאינו מצייט

לנרטיב אחד ואינו מעמיד עצמו כנרטיב ניגודי-סימטרי של הנרטיב שכנגדו הוא ניצב. במקום זה הוא מתרכז במיקומי ביניים (in-between), ועיקרו דיבור על אחרות שאינה זהה להבדל, אלא מתקיימת כתערובת של הבדל ואחרות. ההטרטופיה המזרחית אינה היפוכה המשלים של הציונות האירופית, ולכן גם אינה קטגוריה הנוצרת על ידי זו האחרונה. דווקא מעמדה ההיברידי מאפשר להשתמש בה כככלי ביקורתי יעיל לחשיפת ההבדל בין ייצוגים ספרותיים מזרחיים לבין ייצוגים ספרותיים הגמוניים, מבלי למצות הבדל זה באמצעות קטגוריה של זהות ושל היפוכה המשלים: מזרחים מול אשכנזים. מזרחיות מופיעה כערכוב לא ברור לחלוטין בין יהודיות לערכיות, וכמרחב ציוני הכולל בתוכו, במינונים משתנים, גם מרחב יהודי-ערבי לא-ציוני.

אחת ההטרטופיות של הסיפורת המזרחית היא אם כן המעברה, שכשמה כן היא — מקום-מעבר. מצד אחד, המעברה היא היעד-במרחב-הציוני שאליו מגיעים המהגרים, ומצד אחר, היא מקום שמחוץ למחנה, היא אינה מקום — היא מקום המתקיים בפועל בעולם, אך ב־בזמן היא גם לא-מקום מבחינת הקולקטיב הציוני; כלומר, היא מקום שברירי שמתכלה באש ומוצף בשטפונות, ולכן אינה מתקיימת כחלק אינטגרלי ויציב של התודעה הקולקטיבית-לאומית:

ישבנו מכורבלים בשמיכות ליד השולחן ועצמותינו ריחפו מקור. משבי הרוח העזים הטיחו את הגשם בסילונות אופקיים-כמעט. מאז ארבעה ימים שארובות השמים נפתחו מעלינו. המעברה הפכה כולה מדמנה — אגם-בוץ, שבדונים מזדקרים מתוכו. הנחל שמאחורי המעברה, היבש בירחי הקיץ, התמלא עכשיו, עלה על גדותיו והציף גוש שלם של בדונים שהוקמו בסמוך; דייריהם פונו למועדון הנוער ולבית הספר. עכשיו באה הרוח האכזרית, עקרה יתדות מתוך קרקע הרפש, קרעה גגות והפילה בדונים (מיכאל 1976, 130).

ניגוד זה, בין מקום ללא-מקום, חודר אל לב-לבו של המבנה הפנימי של המעברה: המעברה היא "לא-מקום", בשל עליבותה ומוזנחותה; ובכל זאת היא "מקום", משום שאנשים בונים בה צריף לעצמם. כך, למשל, בשווים ושווים יותר של סמי מיכאל, שאל החייל בונה במעברת חירייה, בסמוך לבדונים, צריף, שהוא קן לאהבתו האסורה לנעימה וכן זהו גם המקום שבו הוא מקבץ את ספריו; ואילו בעל בית הקפה "התקין לעצמו גנרטור חשמלי ותלה שם מחרוזת נורות — ניגוד בולט לאפלת-המעברה המדכאה" (שם, 47). הפרק הראשון ברומן המעברה של שמעון בלס, מ-1964, מתחיל ומסתיים במלים ערביות:

"מקאה א־נַצַר לְצִאתִיהִי שלמה חֲמָרָה" [בית הקהוה "א־נַצַר" (ניצחון) — בעליו שלמה חמרה]. מלים ערביות אלה מתנוססות על חזיתו של צריף-עץ הניצב בסמוך לכביש האספלט, בואכה מעברת אוריה. הן מזמינות אותך לשבת על אחד השרפרפים הפזורים ליד פתח הצריף,

להאזין לצלילי הזמירות הבוקעים מן המקלט ולהשיב את נפשך בלגימת כוסית תה או ספל קהווה מהבילה.

...

משהושלמה המלאכה והצריף עמד על תלו והרהיטים הוצגו בתוכו, גחן חמרה אל אשתו ולחש בהתרגשות:

“איזה שם נתן?”

תלתה בו לולו מבט תוהה:

“איזה שם?”

“אני חושב... א־נצר, אמר כשהוא משפשף זיפי זקנו.

“א־נצר? מדוע?”

הרכין ראשו והחריש אחוז־הרהורים. אחר הפטיר כמדבר אל עצמו: “זוכרת את בית הקהווה של תגי חסיין א־נעימי בבאב־לאגא? שמו היה א־נצר. תגי חסיין אדם שאין רבים כמוהו. אללה יזכור אותו לטובה. הוא אמר לי: “יא אבר־פואד, אל תסע, תתחרט!”

למחרת הופיעו האותיות הערביות בחזית הצריף. אחד ממקורביו, מאיר הספר, צייר אותן כמו ידיו. ובו ביום גחן חמרה שוב אל אשתו ולחש:

“ראית את הכתובת? א־נצר... באִין אַללה אינתַצְרנא [בעזרת השם ניצחנן!]” (בלס 1964,

7–9)

בית הקפה המוקם במעברה הוא, מצד אחד, מהלך של התמקמות ותקיעת יתד במרחב הציוני — אך באותה מידה הוא גם בנייתו של בית קפה בגדאדי, ששמו הוא א־נצר (ניצחון), על האדמה הציונית. המעברה היא בעת ובעונה אחת המקום הישראלי והמקום הערבי. משום כך, אין היא יכולה להיות חלק בלתי נפרד, טבעי, אורגני, מן המקום הישראלי. הערביות הופכת אותה למקום זר, מרוחק ומנוודה. מנקודת מבט ציונית, זהו מקום שמתקרבים אליו, אבל — בשל הערביות שלו — לעולם אין מגיעים אליו, שכן אין הוא יכול לתפקד כ־“מקום” ציוני. כנרטיב הציוני, המעברה היא מקום ששוכניו אינם מתקיימים בו במסגרת של זמן ראוי; מעין “מרחב אנכרוניסטי”, בלשונה של אן מקלינטוק — מרחב שבו המדוכאים, כדוגמת נשים ומעמד הפועלים, אינם מאכלסים את ההיסטוריה באורח מלא וראוי, אלא מתקיימים בזמן קדום, ראשוני יותר, בתוך המרחב הגיאוגרפי (למשל, של האימפריה המודרנית), כבני אדם אנכרוניסטים, אטאביסטים, א־רציונלים ונעדרי סוכנות אנושית (McClintock 1995, 30).

הזהות הערבית פעלה באופן כפול על הספרות המזרחית, שהכילה אותה: מצד אחד, היא הקשתה ולעתים גם לא א־פשרה לספרות זו להיכנס לקאנון הישראלי, שכן כניסה כזו היתה מושגת רק במחיר הבלתי אפשרי מבחינתה של התנערוּת מלאה מן הערביות; מצד אחר, הזהות הערבית הופיעה כהתרסה כנגד תביעה זו להתנתקות מן הערביות, היינו: כנגד התביעה לניתוק הקשר המרחבי הרציף, קשר שיכול להתרגם גם לקשר תרבותי המשכי — על ציר הזמן — עם העבר המרחבי והתרבותי הערבי. התביעה לויתור על הרציפות

המרחבית והתרבותית, התביעה לייצור שבר מן הסוג שהציונות האשכנזית דימתה לעצמה שהיא מממשת לגבי המרחב והתרבות שלה — תביעה זו נהדפת על ידי הערכיות שמסמנת את המרחב המזרחי הישראלי, גם אם היא נעשית במחיר ההרחקה מן הקאנון. שכן, כאמור, בסיפור המזרחי חסר המרכיב של השבר והדילוג על הים, אותו "שבו בנים לגבולם" הגמוני, אותו שבר המשמש הצדקה לנרטיב הציוני. העדרו של שבר זה אצל המזרחים מוציא אותם מכלל שותפות מלאה וממקם אותם כערבים מקומיים, מטביע בהם זרות בסיסית ביחס לארץ החדשה, הציונית המומצאת, שממנה הודרו, הוצאו החוצה.

המעברה אינה כלולה במרחב החדש, ה"ישראלי", אלא מודרת לשוליו. בכך היא דומה לאזורי השוליים, שבהם יושבו מזרחים שהיגרו לישראל מראשית שנות החמישים — שכונות פריפריאליות בירושלים (מוסררה ובקעה) והמיקום הגיאוגרפי השולי של עיירות הפיתוח (Shohat 1997a, 54). המרחב המסומן כערבי-לשעבר שימש במשך שנים כאזור סֶפֶר שולי (עַד שהתהפכו היוצרות ומה שהיה שולי ו"ערבי" נהפך, כמו יפו או שכונת בקעה בירושלים, למושא של תשוקה אוריינטליסטית, שלא שינתה את ההתרכזות בערביות של המרחב אלא דווקא חיזקה אותה). אזורים "ערביים-לשעבר" אלה, כמו המעברה, שונים בעיקרון מן המרחב הישראלי החדש שתווה את עצמו לא רק כמרוחק מן הערביות ושונה ממנה, אלא גם כמרחב המרחיק עצמו ממנה באמצעות הדרת נציגיה היהודים (הערבים), כלומר — המזרחים. בדרמה מרחבית זו של הדרה לשוליים, המזרחים משמשים אמצעי בולט בתהליך הדה-ערביזציה של הישראליות. תהליך זה מתאפיין ב"הכשרה" הדרגתית של אזורים ערביים-לשעבר למגורים יהודיים, תוך "דילוג" (דרך האכלוס המזרחי) על כיבושם בכוח.

ה. סיפור הגירה שסוע

אבל, לעולם נותרת התשוקה הלא-ממומשת להגיע ל"בית"; תשוקה, שאינה מתממשת משום שהמסע אינו מוביל, בסופו של דבר, באמת אל ה"בית". ההגירה המזרחית אינה בנויה כ-quest שלם: אין היא מסע לקראת תכלית מסוימת, היא אינה נתפסת כמסע שלם של חיפוש וגילוי, שכן יש בה תמיד משהו שאינו גמור, תשוקה שמתמשכת ולעולם אינה מסופקת ולעולם אינה מגיעה לחוף מבטחים. ההגעה אל יעד ההגירה אינה משביעה את התשוקה אלא להיפך; והאכזבה היא אכזבתו של מי שאינו מגיע למקום שלו. בספרות ההגירה האשכנזית, האכזבה גלומה בגילוי הפער שבין האוטופיה לבין מימושה, ועם זאת — המפתח למימוש האוטופיה עדיין מוכר וידוע; ואילו בספרות ההגירה המזרחית, האכזבה היא נחלתו של מי שלא הגיע, והמימד האוטופי — ולכן גם התנאי להשגתו — אינו חלק מסיפור המעבר אל היעד. המעבר במרחב רציף ושימור הרציפות של מרחב זה מפריעים, מונעים, את ההגעה אל ה"בית" — כי הגעה כזו מחייבת קפיצת דרך, מחייבת שבר והתגברות עליו, מחייבת חצייה של מרחב מפריד: של ים.

סיפור ההגירה המזרחי הוא, לכן, סיפור שסוע, סיפור שאין בו נרטיב לאומי שמחליק את הסתירות, סיפור שאינו מייצר את מה שסטיוארט הול כינה "סיפור כיסוי" (Hall 1996, 344) — היינו, סיפור שמסתיר ומעלים את הקונפליקטים הלאומיים באמצעות סיפור-על מסדיר ומאחד. העדרו של "סיפור כיסוי" כזה בולט, למשל, בשווים ושווים יותר של סמי מיכאל: הרומן מביא באירוניה את ההסבר הלאומי של שאול החייל להוריו — אשר הגיעו לארץ מבגדאד ועברו את טקס ההשפלה של הריסוס בדי-די-טי — כשהוא מתריס שכשהוא הגיע לישראל, אפילו לא היתה אבקה לריסוס עולים. "אבי" — הוא אומר — "אני יודע... תשמע, מסביב לארץ הקטנה הזאת — טבעת של אויבים. אף אחד מכל אלה לא מכיר בניצחון שלנו. חסרה רק מגיפה שתפרוץ בינינו — וכולנו אבודים" (מיכאל 1976, 25). זהו נימוק לאומי, שהבוטות שלו רק מבליטה את השימוש האירוני שנעשה בו; ומה שנראה כ"סיפור כיסוי" לאומי סטנדרטי נחשף — באמצעות האירוניה — כאמצעי לפירוק "סיפור הכיסוי" ולערעורו.

הגירסה המזרחית של האירוע הלאומי אינה מכסה על השברים ועל ההדרה של המזרחים מתוך הסיפור הלאומי, שכן זו גירסה שסועה של אי-הגעה ולא של הגעה, גירסה שמחצינה את השברים והסדקים של סיפור העל-הלאומי, מציגה אותו כסיפור שמתפרק, כסיפור שאין לו כוח כיסוי, ואף חושפת את הפונקציה המחליקה שלו ואת הכישלון להחליק — שכן, מאמץ ההחלקה מופיע כהסבר לא רלוונטי למציאות המוחלקת.

אבל ההטרוטופיה המזרחית ממלאת תפקיד גם ביחס לכל המרחב שמחוצה לה: היא חושפת את האשלייתיות, את הכוזב הגורס כי במרחב זה לא התקיים קודם דבר, כי המרחב היה ריק, וכי ההתמקמות בו לא היתה כרוכה בהרחקה אלימה של ערבים. חשיפת הכוזב מתאפשרת, שכן, בשל האופי ההטרוטופי של המעברה מצליח שמעון בלס, למשל, לשלב אותה במרחב משותף עם שרידי הכפר הערבי, שנותרו מ-1948 (בלס 1964, 168). בניגוד לנרטיב הציוני ההגמוני, בלס אינו משקיע מאמץ במחיקה או בטשטוש של השרידים האלה ואינו מעלים אותם, והוא אינו יוצר ניגוד בין הכפר הפלסטיני לבין המעברה. הכפר הערבי משתלב היטב בפן הערבי של ההטרוטופיה, ואין צורך למחוק את נוכחות השרידים שלו: המרחב של המעברה יכול להביא בחשבון את קיומו של מה שהיה קודם, של מרחב ערבי, של הכפר הפלסטיני, שהועלם באלימות, שכן נוכחות ערבית כזו אינה מאיימת על המרחב החדש. וזאת, שלא כמו בייצוגי המופת הציוניים, שבהם המרחב החדש מתאמץ למחוק — לעתים קרובות, באורח גלוי וראוותני — את שרידי המרחב הקודם, משום ששרידי העבר מאיימים לפרק את הדימוי הציוני ההגמוני של היות חלק אורגני מן המרחב, ולחשוף במקומו את קניית המקום במרחב באלימות, ועל חשבון האחר. במעברה, הערביות ממשיכה להתקיים; ולכן הייצוג של הערביות, שנהרסה בתוך המעברה גופא, הוא חלק מייצוג מרחבי שלם שכולל את המרחב הערבי.

אצל יצחק בר-רמשה בבית בבגדאד המוקד של הבית נותר בבגדאד. ויתר על כן,

הרומן מתרכז במרחב של הבית שבבגדאד, ואינו נצמד לתיאור עלילתי היסטורי. "בהגיעי אל העובדות", כותב בר-משה, "אובדת לרוב השתלשלותן המלאה. אני מניח את העובדות זו לצד זו; ייתכן כי אגיע אל ההשתלשלות ההגיונית שלהן, וייתכן שלא" (בר-משה 1982, 44). העמדת העובדות "זו לצד זו" דומה לרצף המרחבי בין בגדאד לישראל, רצף שמשחרר את בר-משה מן הצורך להתנתק מהכתיבה על בגדאד כדי למצות את ה"בית" שממילא אינו נמצא בציון. בר-משה מייצר מרחב קולקטיבי לאומי של קיום יהודי לאומי בבגדאד, שאיננו נזקק כלל וכלל למרחב הארץ-ישראלי כהמשך, כניגוד או כהשלמה לקיום בבגדאד. המרחב הפרטי מספיק במידה רבה לעצמו, וגם כאשר מתגברות הרדיפות ומוחרף היחס השלילי ליהודים – בעקבות מה שהוא קורא "שאלת פלסטין" – העמדה של המחבר אינה חד-משמעית, ואינה מציגה את שאלת פלסטין כגורם המובהק להידרדרות מצבם של יהודי עיראק. בר-משה מציג את הלך הרוחות הפוליטי בסדרה של ציטוטים, הפורשים מניפה של עמדות שאינה מאורגנת סביב תימה היסטורית או סביב עיקרון פוליטי מאחד:

- גם נורי סעיד יוצא נגד הממשלה, אבל הוא גורש ומסתתר מחוץ לעיראק. הוא לא מעז לחזור.
- כל ההוכחות מראות שהמצב אינו בשליטת הממשלה.
- וכל נושא פלסטין.
- הממשלה מצהירה כל הזמן שהיא מתנגדת לציונים ותומכת בערבים הפלסטינים.
- נכון. ברדיו מוסרים באריכות על פשעי היהודים בפלסטין, אבל אין עוינות כלפי היהודים.
- מאיפה הביטחון הזה?
- מדי פעם מציינים שבדיבוריהם על הנזק שהיהודים מביאים אין הם מתכוונים ליהודי עיראק. יהודי עיראק אינם כלולים בנושא.
- עד להודעה חדשה.
- מה כוונתך?
- כוונתי, עד שיהיה להם נוח לערב את יהודי עיראק בנושא.
- ואיך נוכל אז להתגונן?
- למה להתגונן?
- כי אין לנו קשר לנושא.
- את הקשר לנושא יצרו הם, ולא אנחנו. אנחנו לא נוכל למחות עליו (שם, 285–286).

אם כן, אין זו עלילה היסטורית סיבתית מובהקת, שבה העימות בין יהודים לערבים בפלסטין הוא הגורם הישיר להידרדרות מצבם של יהודי עיראק. המרחב הארץ-ישראלי והמרחב העיראקי אינם מקיימים ביניהם יחסים ניגודיים וסיבתיים. ולכן, באופן דומה, גם התא הציוני באלכסנדריה, שבראשותו של מוריס גינזבורג, מתואר בבלאנש של גורמאזאנור-גורן לא כתגובה

פוליטית סיבתית ומושכלת אלא כתגובה גרוטסקית, וכמוה גם התגובה הציונית הפתית של רפאל בעת ביקורו בארץ-ישראל. ואילו אצל בר-משה, הרצף המרחבי בין עיראק לפלסטין נשמר, ואינו מופרע על ידי סיפור עלילה, שהיה מנגיד את ארץ-ישראל לעיראק ומסמן אותה כפתרון למצוקת יהודי עיראק. גם כשהמורה שאול אפנדי נוסע לפלסטין, והמספר מעלה את הניגוד בין היהודיות שלו לבין העיראקיות שלו, ואומר — "בעמקי לבי כיבדתי את שאול אפנדי על החלטתו לסלק את הניגוד שבנפשו" — גם אז הוא מסכם, ש"בעוד כמה ימים יהיה רק יהודי, רק פלסטיני" (שם, 201), כלומר, יהיה שוב במקום שבו היהודיות והערביות (פלסטיניות) שוכנות זו עם זו.

הייצוג של בגדאד או אלכסנדריה בסיפורת המזרחית הישראלית אינו נוסטלגי, אלא מנסה לשנות את ההווה — כלומר, מנסה למקם עמדה מזרחית בהווה, על דרך ההתנגדות וההתרסה. קל הוקס כתבה, ש"הפוליטיזציה של הזיכרון מבחינה בין הנוסטלגיה, שהיא געגוע למשהו שיהיה כפי שהוא היה, כלומר — אקט חסר תועלת, לבין הזיכרון, שמשמש כדי להאיר ולשנות את ההווה" (hooks 1991, 147). הזיכרון, בסיפורת המזרחית שהוצגה כאן, נוצר באתר ערבי הנמצא ברצף אחד עם מרחב ישראלי. זהו זיכרון שאינו מייצר — ולכן גם אינו מיוסד על — ניגוד חד בין "כאן" אקטואלי ל"שם" נוסטלגי. בניגוד, לא-קוטבי, למרחב הציוני ההגמוני — המרחב הרציף המזרחי הזה אינו נזקק לניגוד החד בין גולה לישראל, או בין יהודיות לערביות. לשם כינונו, אין המרחב המזרחי נזקק לא לאחרות גלותית-אשכנזית, ולא לערביות כאחרות אוריינטלית. כדי לאפיין ולהגדיר את ה"כאן", אין הוא צריך למחוק ולדכא את ה"שם". כך, המרחב הרציף הוא גם אתר של התרסה והתנגדות לתביעה ההגמונית למחיקה עצמית — התרסה כנגד ההכרח למחוק את האחרות המזרחית ואת האחרות הערבית — וגם אתר לכינון אלטרנטיבה: כזו, שאינה דורשת את המחיקה של המזרחיות העצמית ושל האחרות הערבית. הרציפות המרחבית מאפשרת כינון עצמי מסוג אחר, כינון של אחרות אחרת.

ביבליוגרפיה

- בלס, שמעון, 1964. המעברה, עם עובד, תל-אביב.
- בן-גוריון, דוד, 1950. "ישראל והים — צבא וביטחון", ישראל והים: אסופה, ערכו מרדכי ניומן, צדוק אשל, משה פומרק ושבתאי רביב, הוצאת מ. ניומן בשיתוף עם חבל ימי לישראל, חיפה, עמ' 48-45.
- בר-משה, יצחק, 1982. בית בבגדאד, תרגמה מערבית חניתה ברנד, מורשת, ועד עדת הספרדים בירושלים והמרכז לשילוב מורשת יהדות המזרח במשרד החינוך והתרבות, ירושלים.
- גורביץ, זלי, וגדעון ארן, 1991. "על המקום (אנתרופולוגיה ישראלית)", אלפיים 4: 9-44.
- גורמזאנו-גורן, יצחק, 1986. בלאנש, עם עובד, תל-אביב.
- מיכאל, סמי, 1976. שווים ושווים יותר, בוסתן, תל-אביב.

- עגנון, ש"י, 1966. תמול שלשום (כל סיפוריו של יוסף שמואל עגנון – כרך חמישי), שוקן, ירושלים ותל-אביב.
- פרלסון, ענבל, 2000. מוסדות המוסיקה של יוצאי ארצות המזרח בשנותיה הראשונות של המדינה, חיבור לקראת תואר דוקטור, אוניברסיטת תל-אביב.
- שמיר, משה, [1952] 1953. במו ידיו (פרקי אליק), ספרית פועלים, הוצאת הקיבוץ הארצי השומר הצעיר, מרחביה.
- Alcalay, Ammiel, 1994. "At Home in Exile: An Interview with Shimon Ballas," *Literary Review* 37(2): 180–189.
- Ben-Ari, Eyal, and Yoram Bilu, 1997. "Saints' Sanctuaries in Israeli Development Towns," *Grasping Land, Space and Place in Contemporary Israeli Discourse and Experience*, ed. E. Ben-Ari and Y. Bilu. Albany: State University of New York Press, pp. 61–81.
- Bhabha, Homi, 1994. *The Location of Culture*. London and New York: Routledge.
- Foucault, Michel, 1979. "Of Other Spaces," *Diacritics* 16: 7–22.
- Hall, Stuart, 1996. "Ethnicity: Identity and Difference," *Becoming National: A Reader*, ed. G. Eley and R. G. Suny. New York and Oxford: Oxford University Press.
- hooks, Bell, 1991. *Yearning: Race, Gender, and Cultural Politics*. London: Turnaround.
- McClintock, Anne, 1995. *Imperial Leather*. New York, London: Routledge.
- Shohat, Ella, 1997a. "Sephardim in Israel: Zionism from the Standpoint of Its Jewish Victims," *Dangerous Liaisons: Gender, Nation, and Postcolonial Perspectives*, ed. A. McClintock, A. Mufti and E. Shohat. Minneapolis, London: The University of Minnesota Press.
- , 1997b. "Columbus, Palestine and Arab-Jews: Toward a Relational Approach to Community Identity," *Cultural Readings of Imperialism, Edward Said and the Gravity of History*, ed. Keith Ansell Pearson, Benita Parry, and Judith Squires. New York: St. Martin's Press, pp. 88–105.

