

# גיל אויל

## בין מזרח למערב: השיח על "הכפר הערבי" בישראל

### I

התחושה, כי שינוי מקיף התחולל בזהותה של החברה הישראלית, משותפת לסוציולוגים ישראלים רבים בעשור האחרון. עליית הליכוד והרטוריקה הפוליטית המשיחית-למחצה שהביא עמו, נתפרשו בעיניהם כעדות מדאיגה להתעצמות משקלו של המרכיב הדתי-מסורתי בזהות הישראלית (Cohen 1989; Smootha 1989; Kimmerling 1985; Eisenstadt 1985). יתר על כן, מאחר שהליכוד נסתייע בתמיכתן האלקטורלית של "עדות המזרח", היו שהזהירו כי הזהות הישראלית הופכת "מזרחית" (Cohen 1989, 70-71).

המונחים בהם בוטאה תחושה זו – "זהות מזרחית-מסורתית" – נלקחו מתיאוריית ה"מודרניזציה", שלאורה נתחנכו מרבית מדעני החברה הישראלים. לפי תיאוריה זו, בעייתן של חברות מתפתחות היא *תרבותית* מעיקרה: כיצד להתגבר על האוריינטציות המסורתיות ביחס לפעולה כלכלית, ידע וסמכות פוליטית, ולהנחיל במקומן ערכים מודרניים-רציונליים שיבטיחו צמיחה (אייזנשטרט 1967, 1-4). במלים אחרות, הבעיות הכלכליות והפוליטיות שלפניהן ניצבות חברות מתפתחות הן *משניות* ביחס לבעיה המרכזית, היא בעיית *הזהות*. אם כן, אנו למדים כי בעיני הסוציולוגים הישראלים, החברה הישראלית מסתכנת באובדן הדינמיות החיונית שלה בשל עלייתן של אותן זהויות מסורתיות.

במאמר זה אציע דיאגנוזה אחרת של מצב הזהות הישראלית: ההיסטוריה של המזרחנות בישראל, כך אטען, מאפשרת לנו להראות כיצד הזהות הישראלית הופכת דווקא "מערבית", או ליתר דיוק, שעצם טיבה של הישראליות מוגדר על-ידי הזיהוי וההרחקה של זהויות "מזרחיות". את המזרחנות אין די להבין כמחקר של חברה אחרת, לא פחות מכך יש להבינה כנוטלת חלק בכינון הזהות של החברה הישראלית. ממש כשם שיש קרבה הדוקה בין האוריינטליזם הקלאסי לבין "הרעיון של אירופה" (Said 1978, 7), כך המזרחנות הישראלית בת-זמננו מייצרת הגדרה של הקולקטיב וגבולותיו, אשר אינה עולה בקנה אחד עם זו הנזכרת לעיל: מתוך שהיא מבדילה את "המזרח" כמושא חקירתה, מתיימרת לפרשו ולהסבירו עבור מי "שאינם מזרחיים", ומציבה את המזרחן "בין מזרח ומערב" – מאשרת היא את זהותה של החברה הישראלית כמערבית-מודרנית.

דיאגנוזה זו אינה בבחינת היפוך קודמתה, אלא מציעה לחשוב על "זהות" אחרת משעושים הסוציולוגים הישראלים. ראשית, "זהות" איננה באה לציין עצם זהה לעצמו. "זהות" מציינת מגוון

\* מאמר זה מבוסס על עבודת מ.א. שנכתבה בהדרכת הדוקטור אברהם קורדובה והפרופסור חיים חזן מן החוג לסוציולוגיה ואנתרופולוגיה של אוניברסיטת תל-אביב. ברצוני להודות לשניהם על הזכות הנדירה שנתגלגלה לידי ללמוד מפיהם ולעבוד עמם. מבלי הדרכתם והקפדתם, מאמר זה לא היה רואה אור. דני עשת וג'וליה רסניק קראו טיוטה של מאמר זה והעירו הערות חשובות. האחריות לכתוב במאמר זה היא, כמובן, שלי בלבד.

של תופעות – ייצוגים תרבותיים של הקולקטיב, ייצוג פוליטי דרך המערכת המפלגתית, "זהויות חברתיות" (כלומר מערכות מיון וכינוי, בין אם רשמיות, עממיות או מדעיות), ותחושה סובייקטיבית של הזדהות – אשר אמנם אינן בלתי-תלויות זו בזו, אך גם אינן שקולות זו לזו. לכן אין בהכרח סתירה בין הזהות ה"מזרחית" אותה איתרו הסוציולוגים הישראלים, לבין הזהות ה"מערבית" בה אעסוק. הוויכוח בינינו מתחיל מרגע שהללו נצמדים למשמעותו הלוגית-פורמלית של המושג, ומדברים על "הזהות הישראלית" וגלגוליה כאילו היתה זו בבחינת מקשה אחת. בכך הם מחמיצים, לעניות דעתי, בדיוק את הלוגיקה החברתית שבמסגרתה זהות "מזרחית" וזהות "מערבית" מתקיימות בצוותא ואולי אף מפרנסות זו את זו.

שנית, "זהות" היא תמיד יחסית (relational). היא אינה מציינת "מהות" מספקת לעצמה, שכן כדי שתהא זהה לעצמה נחוץ להבדילה מן השונה והאחר, שאף הם אינם מוגדרים אלא מתוך יחס זה של הברל. הסוציולוגים שעסקו בחברה הישראלית, בין אם היללו את "השתלבות" הערבים בה (אייזנשטדט 1967, 343; Cohen 1989) ובין אם הוקיעו את האופן בו הם נשלטים (לוסטק 1985; Rodinson 1973), נטו להניח את קיומה של זהות ישראלית מובחנת, המקדימה את המפגש בין יהודים וערבים, ומכילה בתוכה זרעי סכסוך אימננטי: "זה לא יכול היה להתרחש אחרת [...] הרצון ליצור מדינה יהודית או שהרוב בה יהודים בפלטטינה הערבית במאה ה-20 לא יכול היה אלא להוליך למצב קולוניאלי ולהתפתחו של [...] הלך-רוח גזעני" (הרגשה שלי [ג.א. Rodinson], 1973, 77).

התכונה שרודינסון אינו מסביר, אלא מניח, בציטטה זו, ועם זאת מקצה לה תפקיד מכריע ב"הסבר", היא נבדלותה של הזהות הישראלית, ההפרדה הגמורה בינה לבין כל סממן של ערבות.<sup>1</sup> "הלך-רוח הגזעני" נובע באופן "בלתי-נמנע" מן הפרוייקט של בנינו אומה, רק משום שרודינסון מניח כי מלכתחילה הערבים לא יכלו אלא לסמן זרות גמורה עבור הזהות הלאומית המתחדשת. כנגד זאת, אבקש להציע כי את הזהות הישראלית אין להבין כמהות המקדימה את המפגש עם הערבים, אלא כתהליך מורכב שבו היהודי נחלק בתוך עצמו ומרחיק מעמו את מה שקשר אותו אל הערבי. בדרך זו, הערביות שהיתה מצויה בתרבות היהודית מזוהה ומסומנת כ"אחר" ("המזרח", אותו מייצגים הערבים), שמתוך היבדלות ממנו והתייזבות כנגדו מושגת עקביות חלקית של זהות. תהליך זה של כינון זהות נבדלת מתרחש בראש ובראשונה בספירה התרבותית, שבה מנוסחים ייצוגיו של הקולקטיב. למזרחנות שמור מקום מרכזי בין הגורמים האחראים לניסוח הזה.

טענה זו מהופכת למה שהמזרחנים רגילים היו לטעון. עבור ש.ד. גייטיין, לדוגמה, תפקיד המזרחנות היה להשיב את העם היהודי אל מקורותיו שבמזרח, ולשמש גשר בינו לבין העמים המזרחיים. לכן פנה לחקור את יהודי תימן, "היהודים האמיתיים ביותר", החיים בקרב הערבים האמיתיים ביותר, ואף צייר את דמות הפלאח הערבי כהתגלמות האיכר הישראלי המקראי (קרמר 1990, 211–212; Goitien 1955; 1957). עם זאת איני שותף לטענה, המזוהה עם אדוארד סעיד, כי המזרחנות מטבעה מפרידה בין מזרח למערב. סבורני כי טענה זו אינה הולמת את ניסוחו של סעיד עצמו, לפיו המזרחנות האירופית היתה "רעיון קולקטיבי המזוהה 'אותנו' האירופים" (Said 1978, 7).

אם המזרחנות משתתפת בהבניית זהות אירופית (או ישראלית, לצורך זה), הרי היא יכולה לעשות כן בכמה דרכים שונות, שרק אחת מהן היא הפרדה והרחקה.<sup>2</sup>

שלישית, הדין הסוציולוגי ב"זהות" נוטה להיות "אידיאליסטי", באשר הוא מתעלם מיחסי-הכוחות המייצרים ומעצבים את הזהות או גלומים בה עצמה. במונח "זהות" מבקשים אמנם לציין השתייכות בלתי-כפויה לקולקטיב, יחס "ולנטרי" במובן שפארסונס נתן למושג, משום שהוא

1. "בנבדלות" אין בכונתי לציין את מצב האיבה הממשי בין ישראל ושכנותיה, אלא רק את תרגומו של מצב זה למונחים תרבותיים, תפישתו כמאבק "טוטאלי" בין שתי "תרבויות" אויבות, והתוצאות שיש להלך-רוח כזה לגבי היחס לערביי ישראל, או לגבי מעמדם של יהודי המזרח בישראל (סבורני כי זו היתה כוונתו של רודינסון בדברו על "הלך-רוח גזעני").

2. טענה דומה מצויה בתיאורו של פוקו את הרנסאנס, כמכונן זהות המושתתת לא על הרצאה והרחקה של השיגעון, אלא דווקא על הקשר האינטימי שבין "הסכלות" לבין ידיעת היסוד הגדול של העולם (פוקו 1986, 25). לעומת הרנסאנס, הפסיכיאטריה המודרנית משתיקה את "לשון חוסר-הדעת עם כל מה שחורג [בה] מן התופעות הטבעיות של המחלה", ומתייחסת אליה כאל "פתולוגיה". הזהות המודרנית מכוננת כשפיות, כ"נורמליות" המובדלת משיגעון שנעשה חפץ (objectified), והושקת עליידי השיח הרפואי (שם, 150).

מקדים את הרצון ומאפשרו. אך רק תפישה צרה ביותר של כוח יכולה להתעלם מיחסי-השליטה הגלומים בהשתייכות זו דווקא, משום שהיא "חופשית". ראשית, ישנו הכוח המוציא "אחר", מרחיקו, מבודדו, מציגו קבל עם ועדה, וכך מכוון זהות. אך במקביל, כוח זה עובר מוטציה עדינה והופך לצורה שבה המרחיקים, השליטים, בעלי ה"זהות", מפקחים על עצמם, עד למצב שבו הם עצמם "מוכנעים" (subjected). על-פי פוקו, "הכנעה" היא אותה צורת כוח אשר "[...] מקטלגת את היחיד [...] מרתקת אותו לזהותו שלו, כופה עליו חוק של אמת בו הוא חייב להכיר ואשר אחרים חייבים לזהות בו" (Foucault 1982, 208–213). אין זה כוח בו "מחזיק" אי-מי ו"מפעילו" על אחרים, אלא רשת יחסים בה לכודים כל משתתפיה, בדיוק משום מי "שהינם" ומי שהם שואפים להיות. לכן טענתי איננה כי המזרחנות הישראלית היא "אידיאולוגיה" שמפיצים היהודים כדי להצדיק את שליטתם על הערבים, אף כי בוודאי ניתן לטעון גם זאת. אינני מסתפק גם בטענה כי בתור פרקטיקה של כינון זהות ישראלית, המזרחנות מרחיקה ומוציאה את הערבים מחוץ לגבולות הקולקטיב. חשוב לי להדגיש כי כפרקטיקה של כינון זהות ישראלית, המזרחנות היא פרקטיקה של שיח שבה היהודים מפקחים על עצמם, כי כאשר היהודי דובר את השיח המזרחני הריהו נפרד מתוך כך מן ה"מזרחי" וה"מסורתי" שבו עצמו, מרחיקם, ובתוקף כך מכוון את עצמו כנתין (subject) של אופן שליטה מסוים.

במאמר זה אעסוק בשיח מזרחני אחד – השיח על הכפר הערבי – שההיסטוריה שלו מדגימה את האופן שבו המזרחנות תורמת לכינונה של זהות ישראלית נבדלת. את תחילתו ניתן לקבוע באמצע שנות ה-60, עם פרסום עבודת הדוקטור של אבנר כהן וסובחי אבר-גוש (Cohen 1965; Abu-Ghosh 1966), שהתבססו על מחקר בכפרי המשולש הקטן. בפיהם היתה בשורה אחת – "החמולה" המסורתית עורנה קבוצת ההשתייכות המשמעותית בכפרים! – אם כי פרשנויותיהם היו מנוגדות קמעה זו לזו: בעוד אבר-גוש סבר כי הדבר מעיד על כך שהתנהגותם של אנשים אינה משתנה מהר כפי שמשנתנים מוסדותיהם, כלומר, שהחמולה היא בבחינת "שריד" (Abu-Ghosh 1966, 219), הרי אבנר כהן הפך את הטענה על פיה וטען שהדבר מעיד על הסתגלות תושבי הכפרים למשבר שפקדם עם קום המדינה, כלומר שהחמולה היתה בבחינת "חידוש", תגובה למודרניות המבוססת על דפוס מסורתי אוטנטי (Cohen 1965, 2, 3).

מאותה תקופה ואילך צברה הכתיבה על "הכפר הערבי" תנופה. בשנות ה-70 התפרסמו מדי שנה כ-7 מחקרים שעסקו בנושא לעומת 2.5 מחקרים לשנה קודם-לכן (סמוחה 1986). מרבית המחקרים החדשים דיווחו גם הם על חשיבות החמולה בנוסח "החמולה – ליחה לא נס" (רכס 1985). גידול שכזה בכמות הפרסומים אינו תופעה בלתי-יודעה לסוציולוגיה של המדע. בדרך-כלל הוא קשור בהופעתו ובהתקבלותו של חידוש אינטלקטואלי כלשהו (מושג, תיאוריה או טכנולוגיה), וכך אף במקרה שלפנינו: החידוש היה טמון בכינון הכפר הערבי כאובייקט.

ברצוני להסביר למה כוונתי ב"כינון כאובייקט". מושג זה אני נוטל מתורת השיח של פוקו (Foucault 1972, 40–49) כדי לטעון שהמשתתפים בשיח מדברים "על אותו דבר". בכך איני מתיימר לשפוט את תקפות השיח שלהם, אלא להצביע על הפוזיטיביות שלו. בקצרה, כדי שהמשתתפים בשיח ידברו "על אותו דבר", או כדי שידברו "באותו אופן", אין הכרח שידברו את "האמת", די בכך שיציבו את "אותו אובייקט" כמושא ההוראה של טענותיהם במרחב משותף, מוסכם, של תופעות מצד אחד, ובהקשר מושגי משותף, מוסכם, מצד שני. שכן השיח הוא תופעה חברתית והיסטורית שיש לה סדר משלה, וסדר זה מעוגן בפרקטיקות דיסקורסיביות, במוסדות וביחסי-כוח. "סדר השיח" קובע את האובייקטים עליהם מדברים, הדרכים בהן מדברים, נקודות-המחלוקת עליהן מתווכחים, ובקצרה, את "הפוזיטיביות" של השיח (שם, 125–127).

מה פירוש "מדברים על אותו דבר"? פירושו שהשיח מכוון את התופעות כך שהשונה והמשותף ממוטטים: ישנם כללים הקובעים מהי זהות ומהו הבל, ולכן מהו "אותו דבר" ומהו "דבר אחר". לדוגמה, האובייקט "תקופה גיאולוגית" הוא זהות שכללי השיח הגיאולוגי יוצרים על-ידי כך שהם מטילים "משטר" מסוים על תצפיות, על הדיווח עליהן ועל פירושו. המחקר הגיאולוגי חושף עקבות פיסיים בקרקע ובסלעים, אולם כדי ש"התקופה" תופיע, נחוץ לארגן עקבות אלו כך שכל השונות הבלתי-רלוונטיות (שכבות שונות, מקומות שונים) נעלמת ונותר המקום על ציר הזמן הגיאולוגי, השייכות "לאותה" תקופה, וההבחנה בינה לבין תקופות אחרות (Lévi-Strauss 1978, 8).

באותה מידה, האובייקט "הכפר הערבי" הינו זהות שכללי השיח המזרחני יוצרים, על-ידי כך שהם מארגנים מגוון של תצפיות בחברת הכפר לכלל דינמיקה של חיי ציבור, המכונה "מאבק החמולות" (Cohen 1965, 9–10; רונפלד 1981, 78). דינמיקה זו היא שמאפשרת לאפיין את "הפוליטיקה

הכפרית", ולהבדילה מ"פוליטיקה מודרנית". למשל, "בפוליטיקה הכפרית האינטרסים של היחיד כפופים לאינטרסים של החמולה [...]. שהינם במהותם לא חומרניים ומתייחסים בראש ובראשונה ליוקרתה" (Abu-Ghosh 1966).

כדי לכוון אובייקט זה נחוץ להבחין את מאבק החמולות ממאבקים אחרים כמו מאבק מעמדי בין איכרים ואדוניהם או מאבק מפלגתי בזירה הארצית. כשמבחינים אותו באופן כזה, מאבק החמולות הוא "sui generis", ומייצג את מהותו הייחודית של הכפר כנושאה של זהות כפרית-מסורתית, בעוד המאבקים ה"מודרניים" (כלכליים ופוליטיים), שעשויים היו לרמוז כי אין הכפר יחידת ניתוח משמעותית להבנת התצפיות, נתפשים כאילו הם נכפים "מבחוץ" על מהות חיונית זו: "בחברה המסורתית הזיקות הפוליטיות מבוססות על השבט, החמולה והעדה הדתית ונעדרות כל מטען אידיאי. מרבית המפלגות הפועלות בחברה הערבית בישראל מסגלות את כליהן לרפוסים אלו" (ליש 1981, 243).

בהמשך אטען שהשיח המזרחני לא פעל בחלל ריק, ולא "המציא" לבדו את הכפר הערבי. היה זה הממשל הצבאי על ערביי ישראל אשר עודד את הפיצולים החמולתיים וניתק אותם מהקשר רחב יותר, והיה זה הממשל הצבאי אשר התייחס למאבק החמולות כמייצג את "טבעו" של הכפר המסורתי. כך יכלו כהן ואברגוש "לגלות" ב-1965 את מאבק החמולות כתופעה המסמנת את "האוטונומיה" של הכפר. תגלית זו אפשרה גידול חסר-תקדים בפרסומים, משום שהבטיחה, כי כאשר במבנה החברתי והפוליטי של הכפרים עסקינן, מדובר "באותו דבר".

צורת הופעה שנייה של האובייקט "הכפר הערבי" היא כ"דגם" של ארגון המרחב הפיסי, הנובע ב"אופן אורגני" מן המבנה החמולתי (גולני 1967, 50-57; Bar-Gal and Sofer 1981): "על סמך המחקרים הללו ניתן להציג דגם כללי של הכפר הערבי המסורתי בארץ-ישראל [...]. ביחידות המבניות שהרכיבו את הכפר היתה הייררכיה: היחידה המבנית הקטנה ביותר היא הבית – מסגרת למשפחה הגרעינית. היחידה השנייה היא החצר – מסגרת המלכדת כמה וכמה בתים של בית-אב [...]. היחידה השלישית היא השכונה – צירוף של חצרות אחרות. מבחינה חברתית 'שכונה' היא 'חמולה'. שכונה אחת או יותר מהוות כפר" (אגדן וסופר 1986). כדי לכוון את המרחב הפיסי של הכפר כ"אובייקט, מבדדים בו מודל של תכנון פרימיטיבי" – אופן חלוקת הקרקעות החקלאיות והמגרשים לבנייה, אופן בניית הבית, השכונה וכו' – אשר אופיו המסורתי שורד על אף פיתוח הכפר ומופיע כזהות מובדלת ומופרשת מן המרחבים שסביבה, מן הכפרים הערביים האחרים, ומן המרחב היהודי:

מרבית הכפרים הערבים מכילים ליבה (core) עתיקה, מסורתית. ליבה זו, המאוכלסת בצפיפות וממוקמת במרכז הכפר, התפתחה לאיטה במשך דורות והמבנה שלה הותאם לצרכים ולאופן המחיה המסורתי של התושבים. במרבית הכפרים כיום, הליבה המסורתית תופסת אך מקצת מן השטח הבנוי. המערך הנוכחי של הכפר מורכב משכונות חדשות המקיפות את הליבה (Bar-Gal and Sofer 1981, 1-3).

שוב, גם כאן איני טוען כי האובייקט, "הכפר הערבי", הוא המצאה בלעדית של השיח המזרחני. כמו במקרה של "מאבק החמולות", קדמה לשיח מדיניות הפקעת קרקעות ו"תכנון", שהבדילה את הכפר מסביבתו, מנעה את עיורו, וכך אפשרה לדבר "על אותו דבר" גם כאשר מתייחסים בנשימה אחת לאום אלפאחם ולהתיישבות ארעית של בדווים. כדי להשתכנע מזידוש שבכינון הכפר כאובייקט, מספיק לבחון את מה שנכתב על הפלאחים בתקופה שלפני קום המדינה. אף כי מדובר בקומץ מחברים (לא יותר משבעה בתקופה שבין 1918 ל-1948), הללו מעוררים את הרושם כי לא דיברו "על אותו דבר". כך לדוגמה, אבחן יעקב שמעוני בפלאח "נטייה טבעית לסכסכנות ואהבת מדנים ומחלוקת" (שמעוני 1947, 174), ואילו יוסף ושיץ חלק עליו, וטען כי: "קיימים [...] הבדלים גדולים בין הכפרים השונים: אתה מוצא כפרים מפורסמים בטיפשות, עצלות, גניבות, קנאות וגסות, ולהיפך – כפרים הידועים בתבונה ובנימוסים" (ושיץ 1947, 19).

3. זאת בניגוד לעדויות לפיהן, לפני קום המדינה, נשא המאבק בכפרים דווקא אופי של התגוששות על הנהגה לאומית בין נציגי שתי המפלגות הגדולות מקרב ערביי ארץ-ישראל, כפריים ועירוניים כאחד (שמעוני 1947, 175; לוסיק 1985, 125-129), או כי בתקופת המדינה, המאבק בכפרים, הקבוצות המתמודדות ומושאי המאבק, נקבעו על-ידי עמדתם של הכפריים בשוק העבודה החיצוני (רוזנפלד 1964, 155; 68-60; Cohen 1965). או בנוסח האיפכא מסתברא של כהן: "חידושו של הארגון החמולתי סיפק כך מכניזם חברתי שיגן על הערכים הערביים המסורתיים וישמר את האוטונומיה הפוליטית והחברתית של הכפר" (Cohen 1965, 173).

טיבו של ריב החמולות, שראינו כי עבור השיח הנוכחי הוא מסמן את ייחודו של הכפר הערבי ואת מובדלותו, אף הוא לא היה מוסכם בין השניים. שמעוני טען כי מעיקרו של דבר מדובר במאבק חיצוני לכפר, מאבק שממדיו לאומיים:

רוב החמולות שבכפרים הערביים קשורות אל חמולות מקורבות להן בכפרים אחרים שבאותו אזור – עתים גם קרבת דם ועתים קרובות ברית ונטייה בלבד. וברוב המקרים תהיה ביניהן חמולה אחת שהיא המנהיגה והקובעת בשל עושרה, תקיפותה וכוחה [...] לעתים קרובות הופכת חמולה כזו למנהיגה של אזור שלם, ועתים היא הופכת לחמולה אפנדית למחצה [...] רשת כזו של ברית חמולות קשורה על פי רוב למשפחה או אישיות תקיפה, בעלת השפעה באזור רחב יותר [...] יסוד הנטייה הוא ברוב המקרים בתלות כלכלית [...] המרכיבים האזוריים האלו [...] קשורים מצדם אל מרכיבים מחוזיים או ארציים וכאן מקבלת רשת זו של זיקות מקומיות פיאודליות-למחצה צורה של זיקה פוליטית-מפלגתית [...] (שמעוני 1947).

ושייך לעומתו ראה במאבק החמולות עניין פנימי, מיוחד לכפר הערבי:

כמעט תמיד מחולק הכפר ל"מפלגות", הנלחמות ברוב תחבולות ונכלים על "עמדות" ראשיות כדי ש"המפלגה", המנצחת תוכל לנצל את עמדותיה לטובת ענייניה [...] המפלגות מתרכזות מסביב למוכתר או למטיף הכפרי [...] יסוד הפילוגים הוא כמעט תמיד סכסוך על קרקעות, מים, מרעה, חלק בקרקע המשותפת. לעתים קרובות המפלגות מתפוררות ונצרות מחדש בהרכב אחר (ושייך 1947, 21).

גם מן המבנה הפיסי של הכפר נעדרה האובייקטיביות שמוקנית לו בשיח העכשווי. אברהם גרנובסקי ניתח את "השיטה הקרקעית" של הכפרים, אבל רק כדי לגלות כי אין הכפר יחידה משמעותית של בעלות קרקעית: ההבדלים ביחס תושבים/קרקע בין הכפרים השונים היו גדולים מכדי שניתן יהיה להתייחס לכולם כאל "טיפוס" אחד (גרנובסקי 1949, 158–161); שיטות שונות של בעלות קרקעית התערבו זו בזו; תושבים מכפר אחד החזיקו באדמות בכפר אחר; או שכפרים שלמים ("חירבות") נחשבו כחלק מכפר ותיק יותר (שם, 179–186). בקצרה, לא ניתן היה לדבר על "אותו דבר".

## II

ראינו כי השיח המזרחני שהתפתח מאז אמצע שנות ה־60 מובחן מן השיח היישובי בכך שהוא מכונן את הכפר הערבי כאובייקט. לתכונה זו משמעות מכרעת במונחי יצירת זהות ישראלית מתבדלת, משום שהאובייקטיפיקציה של "הכפר הערבי" מאפשרת לו לסמן יחס מסוים בין מסורת ומודרניות, יחס המתומצת במטפורת ה"ליבה": הכפר הערבי מוצג כמין אי מבודד של מסורת בלב אוקיינוס גועש של קדמה, הלא היא החברה הישראלית "המערבית-מודרנית", הפולשת אליו מכל עבר ומחוללת בו "תמורות":

התהליך הפוליטי בכפר הערבי בישראל השתנה באופן משמעותי תחת השפעתה של המודרניזציה. הקמת [...] מינהל מקומי מודרני במקום המוכתרות המסורתית שינתה את מוקדה של הפוליטיקה המקומית [...] עם זאת [...] בעוד אומצו פרקטיקות פוליטיות המאפיינות חברות מודרניות, לא נזנחו לחלוטין הנורמות המסורתיות [...] קריטריון [...] הגיוס עודנו מבוסס, בעיקר, על שייך יותר מאשר על הישג (Abu-Ghosh 1966).

בציטטה שלפנינו ה"מודרניות", שמוזהה עם מינהל מקומי ביורוקרטי, היא "חיצונית" לכפר, ומעוכבת על-ידי "מסורת", שמוזהה עם משרת המוכתר ומעוגנת במבנה החברתי של הכפר. אם סבור הקורא כי אך מכשול זמני הוא על דרכה של המודרניזציה, יופתע ללמוד כי ב־25 השנים האחרונות הסיפור כמעט ולא השתנה: הכפר הערבי מאובחן כיחידה אורגנית, המשתנה כתוצאה מן המגע עם סביבתה, אך עם זאת שורדים בה הסדרים מסורתיים המעכבים בעד תהליך המודרניזציה (רוזנפלד 1964; גולני 1967, 131–133, 155; אנדן וסופר 1986, 9; Yalan et al. 1972, 167–168). שלא במפתיע, הסדרים מסורתיים אלו הם, בדרך-כלל, "שיטת החמולות":

בעיכוב השינוי חשובים יותר גורמים סובייקטיביים הקשורים באוכלוסייה הערבית בישראל, כמו המבנה החברתי שלה, ערכיה וגישותיה. במקרים רבים, חברה זו עודנה מבוססת על

החמולה (משפחה מורחבת), וישנה תחרות ניכרת על מעמד בין המשפחות השונות, גורם, אשר מעכב בעד ההתפתחות של הכפר (Bar-Gal and Sofer 1981, 11).

שיטת החמולות מעוגנת במבנה הפיסי של הכפר, כך שאף זה הופך לאתר עימות בין מסורת וקדמה. אנדן וסופר טוענים, שתהליכי העיור העוברים על הכפר הערבי, גרמו לכך שטיפוס השכונה המסורתית הוחלף בטיפוס שכונה "מודרנית-למחצה". עם זאת, "מתחת לפני השטח" מתמידים אלמנטים מסורתיים הקשורים למבנה החמולתי, אשר מעכבים את המעבר ל"דגם שכונה מודרנית" (אנדן וסופר 1986, 7-9).

בצד הדיאגנוזה, ההמלצות לטיפול אינן משתנות במשך 25 שנים, ואינן חורגות מן הסכימה הדואלית של "מודרניות חיצונית" ו"מסורתיות פנימית". יש הסבורים, שהמודרניזציה היתה בלתי-מספקת, ולכן מציעים להתמודד עם כישלונה באמצעות יתר מודרניזציה, או לחילופין, יש המתמקדים באלמנטים המסורתיים "שלא הובאו בחשבון", וממליצים להתאים אליהם את תוכניות הפיתוח: "אם המודרניזציה של החקלאות לא הצליחה לחלץ את הכפר מדלותו, יש להנהיג יתר מודרניזציה בדמות תיעוש" (ברודניץ ודמינסקי 1986); או דווקא קואופרטיב המבוסס על שיתוף מסורתי (ושיץ 1952); אם המוכתר "מטעם" הוא מושחת, יש להחליפו במועצה מקומית נבחרת, או לעודד פיקוח חברתי פנימי עליו (קופלביץ 1952); אם העדר תוכניות מתאר מוליך לבנייה בלתי-חוקית, יש לתכנן בנייה עבור משפחות גרעיניות ולעודדן, או דווקא עבור המשפחות המורחבות שהן היחידות החברתיות המסורתיות (אנדן וסופר 1986).

יש משהו סיויפי בהמלצות הללו, החחרות על עצמן שוב ושוב. כשם שסיבת עמלו של סיויפוס אינה טמונה בסרבנותה של האבן, אלא בגורלו שלו, כך אף הקינה על כישלון המודרניזציה אינה מוסברת רק על-ידי העיכוב הממשי בפיתוח הכפר הערבי, אלא יש לראותה כנובעת ממבנה השיח על הכפר הערבי: התכונות שנתפשות כמעכבות את המודרניזציה הן בדיוק אלה שראינו כי הן מכוננות את "הכפר הערבי" כאובייקט (מאבק החמולות, המבנה הפיסי). אותם התנאים המאפשרים לו לדבר "על אותו דבר", מעניקים למזרחן אובייקט "פגום", שאינו יכול להתפתח אלא על-ידי כך שיאבד את עצמו. הנוסח של הסיפור כסיפור של כישלון וחזרתו עד לעיפה נדמים כקבועים מראש.

את הקינה הסיויפית על כישלון המודרניזציה אין להבין כהתבטאות ש"משקפת" מציאות חברתית, אלא כפועלת בה, כמייצרת הפרדה מכוונת בין "הכפר הערבי" המסורתי והזהות הישראלית-יהודית המודרנית, הפרדה המושתתת על כינון הכפר כאובייקט. הפרדה זו היא בראש ובראשונה דרך להכניע יהודים, לקבע את זהותם באמצעות שיח, שאינו מתיימר לומר אלא את "האמת" אודות הערבים. הקורא יתמה בוודאי: כלום אין זה מוגזם לייחס השפעה כזו למה שהוא, אחרי הכול, שיח אקדמי שהציבור הרחב כלל אינו מכיר? מהי "הכנעה" זו? האומנם ניתן להראות שאנשים חושבים או חשים כך? בנקודה זו ראוי לעצור ולהבהיר, כי אין באמור לעיל כל יומרה לרדת לחקרן של תחושות ההזדהות של "עמך" ישראל. ניתוח השיח לא נועד לחשוף זהות עלומה, אלא להראות כי במידה ואי-מי מבקש לדבר "מתוך" השיח על הכפר הערבי, הרי ממילא הוא מוצב בחברה ישראלית מודרנית-מערבית המתבוננת מבחוץ בכפר המזרחי-מסורתי, והאובייקטיביות של השיח מאשרת עבורו את טבעיות ההפרדה. ה"הכנעה" אינה טמונה בכך שהשיח "מכתיב" ליהודים איזו זהות עליהם לחוות, אלא דווקא בפיתוי שהוא נוקט – ברצונך לדבר את "האמת"? היה כזה וכזה. מלכתחילה צינתי כי ישנן זהויות רבות וסותרות, וכי הנעלם במשוואת הזהות אינו טיבה של אחת מהן, אלא הלוגיקה החברתית המאפשרת להן להתקיים בכפיפה אחת, וקובעת להן ערכים שונים, סגולות פיתוי שונות. טענתי היא, כי ל"כפר הערבי" תפקיד חשוב בעיצובה ובשימורה של לוגיקה כזו.

על מהותו של תפקיד זה ניתן ללמוד מתוך השוואה של הכפר הערבי ל"עירת הפיתוח" היהודית. זו ייצגה פרקטיקה מקבילה של כינון זהות ישראלית משום שקיבצה תחת הקטיגוריה של "פיתוח" בעיקר את העולים יוצאי ארצות המזרח, וכך פעלה להסמין בין רקע "אוריינטלי" וציון נמוך על סולם הקדמה. בדומה לכפר הערבי, עירת הפיתוח (המקום עצמו, והשיח עליו) מכריזה קבל עם ועדה כי אינטגרציה בחברה הישראלית מחייבת אימוץ זהות מערבית-מודרנית. והנה, עירות הפיתוח התקוממו במהלך שנות ה-60 כנגד אינטגרציה מוטה זו, ותושביהן עשו שימוש יעיל באידיאולוגיה של אחדות יהודית ופלורליזם בכדי לתבוע הכרה בזהותם "המזרחית" (אייזנשטרט 1967, 161-162). ניתן אף לטעון כי מאבקם הוכתר בהצלחה מסוימת, וסייע ליצור בחברה הישראלית מרחב תרבותי שבו אדם יכול לזהות עצמו כ"מזרחי". עם זאת, הזהות המזרחית החדשה נותרה מוגבלת לקטיגוריה של "פולקלור", של תרבות "עדתית" שהיא על כן "נמוכה".

מאבקן של עיירות הפיתוח לא הצליח לערער את הלוגיקה החברתית שבמסגרתה זהות "מזרחית" מזוהה עם תרבות "נמוכה", ונחותה מן הזהות ה"מערבית", המזוהה עם תרבות "גבוהה", שמכילה בין השאר את השיח ה"רשמי" של הממשל, השיח ה"מדעי" של האקדמיה והשיח ה"תרבותי" של האינטלקטואלים.

לכפר הערבי תפקיד חשוב כמשמר לוגיקה זו. האובייקטיביות שלו, המכוננת על-ידי שיח מדעי הדובר מצדה של ה"אמת", משמעה כי הוא מייצג את "המזרח" כזרות גמורה, כחיצוני לחלוטין למי שדובר עליו. שום ספקות לגבי זהותם העצמית אינם חודרים להגיגיהם של הכותבים על הכפר הערבי, עבורם "מערביות" מציינת את זהותה של החברה הישראלית:

בעקבות המגע ההדוק עם החברה היהודית, נחשפו ערביי ישראל לתהליך מודרניזציה מואץ, שהתבטא בשבירה הרגתית של מבנים ומוסדות מסורתיים. [...] מרירותם ותכולתם הם [...] השתקפות של משבר ערכים חמור עקב היטלטלותם בין השפעות התרבות המסורתית-שמרנית, מצד אחד, והשפעות התרבות המערבית-מודרנית, מצד שני (רכס 1981, 195).

בהקשר זה ניתן לומר כי המגע בין החברה היהודית המערבית והמתועשת לבין החברה הערבית הכפרית המסורתית, חולל את השינויים המהירים המתרחשים כעת (Bar-Gal and Sofer 1981, 83-84).

אפילו מדעני חברה ממוצא מזרחי, כמו סמי סמוחה, אינם יכולים להימנע מלזהות עצמם עם המערב, כאשר הם כותבים על הערבים. באותו עמוד שבו מצביע סמוחה על השסע הערתי בחברה היהודית, בין "מינוט דומיננטי אשכנזי" לבין "רוב לא דומיננטי אוריינטלי", הוא מתאר את היהודים בכללם כ"מערבים ודמוקרטים" ביחס לערבים (Smoooha 1989, 18).

קורא עשוי לטעון כי עדיין אין באמור לעיל כדי ללמד על עיצוב הזהות הישראלית, אשר היתה ונתרה "מערבית", וכי המזרחנות אך משקפת אופי זה. כדי לבסס את הטענה על תפקידה של המזרחנות בשעתוק הזהות הישראלית, נחוץ להראות שהמזרחנות יכלה לשחק תפקיד אחר בעיצוב הזהות, שתקופת מה היא אכן ייצרה זהויות אחרות, שלא התבססו על חלוקה בין מזרח למערב אלא להיפך, על הקרבה האינטימית בין השניים. לשם כך עלינו לשוב אל התקופה שלפני קום המדינה, בה עוצבה התרבות הישראלית, ולבחון את מקומה של המזרחנות היישובית ב"מאבקי הזהות" שהתחוללו אז.

טענתי היא, כי בתקופת היישוב, "זהות מזרחית" היתה אלטרנטיבה ממשית להגדרה הדומיננטית של זהות ישראלית. בטענה זו אני מסתמך על מחקריו של אברהם קורדובה, שעסקו במיסוד המרכז התרבותי בארץ-ישראל וקראות התיגר השונות עליו (Cordova 1980; קורדובה 1989; Cordova Unpublished). טענתו המרכזית של קורדובה היא, כי בשנות ה-20 מוסד שיח תרבותי דומיננטי ביישוב היהודי בארץ-ישראל. שיח זה התבסס רובו ככולו על העתקה ארצה של מנגנוני השיח, שמיסדה קהילת הסופרים העבריים במרכזים התרבותיים של אודיסה וורשה בסוף המאה ה-19 (הדמויות המרכזיות היו בן-ציון, קלאוזנר, ברש, רבינוביץ, ביאליק, טשרניחובסקי). תכונות המיוחדת נבעה מהיותו שיח עברי שנתעצב במזרח-אירופה: הוא התרכז סביב תחיית השפה העברית, שהדיגשה עבורו את ייחודה ומובדלותה של זהות יהודית אתנית. (Cordova Unpublished, 15-16).

דן מירון (מירון 1987, 17-40) מציע פריודיזציה שונה במקצת מזו של קורדובה, אך טענתו המרכזית על "היחסים בין הממסד הפוליטי לממסד התרבותי" והתפתחותם, מאששת את זו של קורדובה. בדומה לקורדובה, הוא מדגיש את תביעתם של הסופרים למנהיגות רוחנית, את התפקיד הפעיל שמילאו בפוליטיקה הציונית, ואת דפוס-היחסים המיוחד שנתעצב בין הסופרים לבין מנהיגות תנועת העבודה, ושהפך לדפוס התרבותי הדומיננטי בתקופת היישוב ולאחריה (שם). דפוס זה, מצוין מירון, היה סינתזה בין "[המודל] הביאליקאי וזה של 'ספרות העבודה'", והצטיין ב"אוטונומיה יחסית" של הסופרים (שם).

השיח הספרותי הכתיב הגדרה של הקולקטיב כ"אומה" תרבותית-לשונית, הגדרה שהיתה קשורה בדמותו של הסופר כ"חחה" וכ"מנהיג רוחני". בעוד שבגולה דימוי זה כלל תפקיד פעיל בפוליטיקה הציונית, הרי עם הגעתם לארץ הוגבלה השתתפות הסופרים על-ידי המונופול הפוליטי של תנועת העבודה. למרות זאת, הסופרים הוסיפו לתבוע תפקידים כמדריכי המוסריים והרוחניים של היהודי החדש (Cordova Unpublished, 10-11, 19-21, 28). לפי קורדובה, מנהיגי תנועת העבודה הכירו בלגיטימיות של תביעה זו. שנות עיצובם במזרח-אירופה רצופות היו מאבקים כנגד אנשי ה"בונד"

דוברי היידיש, וכך חלקו עם הסופרים "עולם שיח משותף", שבו היו הללו האחרונים אביריה הנמלצים של השפה העברית, ומנהיגי תנועת העבודה, קהלם המובהק והחשוב ביותר (שם, 34-37). מנהיגי תנועת העבודה חלקו עם הסופרים גם את היחס האמביוולנטי כלפי היידיש, ואת ההכרה בהכרח "לבגוד ביידיש" (הרשב 1990, 33). כפי שהרשב מדגיש, ניצחונה של העברית (ולכן גם מעמדם של הסופרים) הושגת על "יצירת תאים חברתיים חדשים" דוברי עברית על-ידי תנועת העבודה (שם, 31-37).

### III

אבל, היו גם מי שסירבו להכיר בתביעת הסופרים למונופול על כינון הזהויות בחברה היישובית. חוגים אינטלקטואליים אשר קראו תיגר על הסופרים, העמידו את היחס ל"מזרח" ולערבים כבסיס להתקפתם על השיח הדומיננטי. במובן מסוים, היתה זו נקודת-התורפה של השיח, שבהיותו שיח עברי שנוצר בגולה, פנה אל משתתפיו כאל קהילה עברית המובחנת בחדות מן הסביבה ה"גויית". מחד גיסא, לתושבי הארץ הערבים או לתרבות הערבית של היהודים המקומים לא היה מקום בדיכוטומיה – יהודים/גויים, והללו לא נתפשו כרלוונטיים כלל עבור הזהות היהודית (Cordova Unpublished, 40). מאידך גיסא, מרגע שהתמקמו הסופרים בארץ-ישראל, הסתמכותם על ה"עבריות" (שציינה את המימד האוונגרדי של זהותם) חשפה אותם לשורה של טענות שהיו מבוססות על הזיקה בין עבריות ל"ערביות".

התנסותו של דוד בן-גוריון, תלמידם המובהק של הסופרים, מדגימה שניות זו. כך, כאשר ירד מן האונייה בנמל יפו בפעם הראשונה, עזבה מיד ומיהר לרכוב לפתח-תקוה, משום שחש לא בנוח ביפו, על תושביה הערבים. היתה זו תגובה טיפוסית לנכוחותם של "גויים", שממילא אין ליהודי שיג ושיח עמם:

בדעתו חילק בן-גוריון את ארץ-ישראל בין ערבים ויהודים. בראשונים [...] לא מצא כל עניין [...] דומה שפטר עצמו מן הערבים בלא הרחור שני: אולי מחמת כך שקבע כבר ש"הם כמעט כולם בעלי לב טוב", וממילא לא היתה לו סיבה לחשוש מהם. ואילו האחרים, ובראש ובראשונה היהודים החדשים, מילאו את כל מעייניו. ענייניו בהם לא ידע שובעה [...] עניו שנפקחו לרווחה לעבר היהודים התעלמו כליל מהערבים [...] רבים מבני העלייה השנייה גילו כלפי הערבים, פחות או יותר, חוסר עניין דומה (טבת 1985, 5-1).

כאשר נפקחו עניו לראות את "הבעיה הערבית", היתה תגובתו הראשונה של בן-גוריון לפנות את צדה השני של הדיכוטומיה (יהודים/גויים), ולחשוב על הערבים כעל "תינוקות שנשבו". היינו, כי הפלאחים בארץ-ישראל אינם אלא יהודים שנתאסלמו, ועל כן צפויים להיטמע ביישוב היהודי המתחדש. תקופה מסוימת דבק בעמדה זו ואף ניסה להוכיחה באמצעות ניתוח פילולוגי של שמות הכפרים הערביים (שהראה כי מקורם בתנ"ך) וחקר הפולקלור של הפלאחים (בן-גוריון ובן-צבי 1918 [1980], 196-202). חוסר-היכולת לחרוג מן הדיכוטומיה הנדונה, ממזיח את נבדלותה של הזהות הישראלית בשיח של הסופרים. עם זאת, עדיין לא היתה זו זהות "מערבית" כפי שפגשנו בשיח ה"מודרניזציה", אלא זהות שעוד היתה נטועה בתפישת תנאי הקיום היהודי בגולה, כאילו הסיטואציה החדשה של פלסטינה עדיין לא הובנה, עדיין לא התמודדו עמה.

קבוצות "הסולל" ו"ברית שלום" התמקדו בנקודת-התורפה הנ"ל בהתקפות על סמכות השיח הדומיננטי, והציעו כנגדה זהויות אלטרנטיביות, לא נבדלות. הקבוצה הראשונה הורכבה מעיתונאים ילידי פלסטינה, שהונהגו על-ידי "הילד העברי הראשון", איתמר בן אבי. ברובם היו בני עולי העלייה הראשונה, ולכן מצאו עצמם ביריבות עם אנשי העלייה השנייה על ערכיהם הסוציאליסטיים (Cordova Unpublished). במניפסט שלהם, שנכתב על-ידי בן אבי ב-1918, הופיע בגיליון הראשון של דואר היום, האשימו את הבאים מקרוב ב"גלותיות", וטענו כי זהות עברית אותנטית מעיקרה היא מנת-חלקם של אלו שנולדו בארץ-ישראל והתנסו במגע ומשא עם יושביה הערבים, על מנהגיהם ותרבותם. הערבים כ"אחים בני אותו הגזע", ששימרו את מסורתם המזרחית האותנטית, היו קרובים יותר למהותה של הזהות העברית מאשר יהודי הגולה:

[...] שהרי הגיעה העת גם לארץ-ישראל הצעירה, ובייחוד לילדי הארץ ההולכים ובוגרים, לצאת אל העולם בשאיפותיהם ודרישותיהם [...] רוצים גם אנחנו לחיות את חיינו המאשרים, חופשיים מכל עקה חיצונית ומשוחחרים מכל השפעה גלותית, האוכלות בבשרנו כל-כך אף פה בארמת האבות.



הן סוף-סוף רוח חדשה נושבת בנו; [...] הן סוף-סוף בקרב אחינו, בני גזענו בילינו את מרבית ימינו וכל זהר המזרח העברי-ערבי פשט בעורקינינו גזענו ובדמנו [...] מזרחים שואפים אנו להישאר בכל אשר נלך ובכל אשר נעשה [...] מזרחים עם כל הטוב שבביטוי זה האהוב ולמרות הצדדים הקלושים אשר בו, מזרחים כאשר היו אבותינו לפנינו וכאשר בטח יהיו כל בנינו מאר.

ביקורתה של הקבוצה השנייה, "ברית שלום", על סמכות השיח הדומיננטי, לא התבססה על תביעה ל"אוטנטיות" כדוגמת "הסולל", אלא הציעה זהות "אוונגרדית". קבוצה זו של אינטלקטואלים יהודים מרכז-אירופיים, שהתחנכו באוניברסיטאות גרמניות, הגיעה לארץ במהלך שנות ה-20 כדי להשתתף בהקמת האוניברסיטה העברית. בנוסף גרמני טיפוסי, חשו אנשי הקבוצה כי שליחותם תהא לחבר בין האוניברסלי לבין הפרטיקולרי, היינו בין ערכים אנטיים כלליים ובין התחייה הלאומית היהודית. על המתחים הטמונים בגישה כזו ניתן להתגבר, הסבירו, על-ידי הדגשת המרכיבים המזרחיים בזהות היהודית.

מרטין בובר, בו ראו סמכות רוחנית, טען כי יש קשר ישיר בין תקומת העם היהודי ו"השיבה למזרח". זו האחרונה תהא בבחינת מימוש שליחותו ההיסטורית של העם היהודי, שהוא היחיד שיכול לגשר בין מזרח למערב, להביא את הרוח והטכנולוגיה האירופיות אל המזרח הנחשל ול"עוררו". זאת משום שבמהותם היהודים הינם עם "מזרחי", אך בתוקף ישיבתם הממושכת בקרב עמי אירופה רכשו זה מכבר צביון "מערבי" מובהק (הרמן 1989, 148). בניסוחה ובהנהגתה של שליחות זו, ביקשו אנשי "ברית שלום" אחר "זהות עם רוח העם וגורלו, שהיא נובעת ממקור דתי דווקא ושהיא שייכת לאותם אנשים שדבקתם בערכים העליונים של החיים פוקחת את עיניהם לראות את המציאות היומיומית באור בהיר יותר מאשר שאר בני-הדור" (סימון, מצוטט אצל הרמן 1989). בין חבריה ותומכיה של "ברית שלום" היו גם מזרחנים מן האוניברסיטה העברית (קידר 1976, 281-285), אשר קשרו במפורש בין לימוד המזרח לבין עיצובה של זהות יהודית חדשה (גריטין 1936, 1945).

התביעה להנהיג את היישוב ולנסח עבורו את ייעודו, הביאה בתגובה להתקפה שלוחת-רסן על קבוצות "ברית שלום" ו"הסולל" מצד מנהיגות תנועת העבודה וראשי הסופרים: "הסולל" הוכתרה כקבוצה "ריאקציונית" שכל עיסוקה ב"זורנליזם וולגרי" (Cordova 1980, 39-40), ואילו אנשי "ברית שלום" הוקעו כ"אוטופיסטים", המעדיפים עידון מוסרי מעל הכול, עד כדי "בגידה" (הרמן 1989, 160). קבוצת "הסולל" התפרקה תחת הלחץ, ואילו אנשי "ברית שלום" נסוגו בתורם אל מגדל השן של האוניברסיטה העברית, לאחר דין דברים קצר וחרוף.

הוויכוח והעיונות בין "הסולל" ו"ברית שלום" מזה, לבין הסופרים ומנהיגות תנועת העבודה מזה, אינם צריכים להעלים מעינינו את שמשותף להם, את *אחדות המחלוקת* המבדילה אותם מן השיח המאוחר יותר על "הכפר הערבי". זהותה של *הזהות*, אם מותר לי להשתמש בניסוח מסורבל זה, תפשה כבעייתית מטבעה, וכמצריכה מאמץ פומבי ופנימי להשיגה ולשכללה:

התרומה החשובה ביותר שתנועתנו (תנועת העבודה הציונית) העניקה לציונות היתה [...] יצירת טיפוס חדש של אדם. עבור אדם זה הציונות אינה רק פילוסופיה [...] אלא *שאלה של חיים ומוות* במלוא מובנו של הביטוי, בעיה של חיי הפרט ושל חיי האומה (Ben-Gurion 1936, 132).

לפנינו אופן "הכנעה", השונה בתכלית מן השיח על "הכפר הערבי". זה האחרון כונן זהות ישראלית על-ידי כך שהפריד את הדובר ממושאו, והציבו בעמדה המאפשרת לו לדבר את "האמת". זהות הפכה כך לעניין מובן מאליו, אחדותו אין צורך לדבר. בניגוד לשיח של "האמת", ה"אידיאולוגיה" של תקופת היישוב הציבה את הזהות היהודית במרכזו של דיון פומבי, שבמסגרתו נתבע מן היהודים שזה מקרוב באו *לכונן עצמם* כנושאי של ייעוד לאומי, ולפרסם מעשה זה של "עיצוב העצמי" כמעשה פומבי של "מילוי חובה". אלו וגם אלו הן צורות של כוח, דרכים שבהן היהודים שולטים על עצמם ומכפיפים עצמם לייעוד חיצוני. ההבדל טמון בכך שכ"אידיאולוגיה" יישובית, המזרחנות (כפי שאראה מיד לגבי הדיון בפלאחים) יכלה להציע זהות ישראלית לא מתבדלת, בעוד שכשיח של "האמת" היא מאשרת את ההפרדה בין יהודים וערבים.

מטבעה של הציונות הסוציאליסטית היה, שעיצוב העצמי של היהודי החדש ייעשה בכפר (Cohen 1970, 1-7; שפירא 1977, 167-169). בהקשר זה, כתיבה על הפלאחים הפלסטינים שימשה אף היא

4. במונח זה אין כוונתי למונח התיאורטי שנותנים בו מדעי החברה או המרקסיזם, אלא למונח שהיה נקוט בפי אנשי היישוב, היינו לפרקטיקה ספרותית וניתוחאית המצטיינת ברמה גבוהה של מודעות פוליטית, בנוסף פולמוסי חריף, ובניסיון לשכנע ולהטות לבבות בהתאם לקו פוליטי מסוים.

לניסוח האידיאל ההתיישבותי, אותו נדרשו היהודים להגשים. כך, מטרת אילן היוחסין המורח שהתקין בן-גוריון עבור הפלאחים מתחזרת מתוך טענתו כי היה זה "מעמד האיכרים" שהחזיק בארץ מאות בשנים (בדמות הפלאחים), ועל כן יהיו אלו הפועלים החקלאים שיוכרו בה מחדש (בן-גוריון ובן-צבי 1918 [1980], 198-199). הפלאחים סימנו את הקשר בין הקיום היהודי הישן והחדש בארץ-ישראל. גם מבלי לטעון לקשר גניאולוגי ישיר, דיונים בפלאחים שהשוו את אורחות-חייהם למצוי בתנ"ך ובתלמוד (מיוחס 1937; סטבסקי 1946). ניסו להקנות לזהות העברית החדשה תחושה של המשכיות, בהגיבם כך לשניות הטמונה בשונו זה מקרוב של היהודי החדש לארץ אבותיו העתיקה:

והטעם הכללי שבשבילו אני רוצה לחבב את חיי השכנים גם על [יהודים] אחרים מהו? [...] מפני שהחיים האלה, ובייחוד החיים הפלאחיים, יכולים לשמש פירוש חי לספר החי שלנו, התנ"ך.

[...] הגנו רואים איפוא שיש לנו היהודים צורך למהר בהכרת חייהם של ערביי ארצנו, ובייחוד חיי הפלאחים, בטרם יתארפאו גם המה למען נכיר את עצמותנו אנו הקדומה והטיפוסית מתוך מראה עיניים [...] (מיוחס 1937, xi-xiii).

אף כי נקודות-המראצ היו שונות, לטבסקי ולמיוחס היתה מטרה משותפת אחת, והיא ביסוס הרלוונטיות של דרך החיים הפלאחית, או לפחות של הכרתה, עבור היישוב היהודי (סטבסקי 1946, 5; מיוחס 1937, xi-xii). רלוונטיות זו יכלה לנבוע מן הקרבה של דרך חיים זו למסורת של העדה הספרדית, שמיוחס עמד בראשה, או באופן מורכב יותר, מיכולתה לזווג בין הפרוייקט הסוציאליסטי (סטבסקי היה מסופרי תנועת העבודה) לבין המצאתה של מסורת יהודית לא גלותית, אותו חלום קולקטיבי על "אנשי בראשית", או על "קומוניזם קמאי", המצוי בתנ"ך ומטופח על-ידי הפלאחים: "אין בכלל אלא מה שיש בפרט, ואין הפרט אלא חוליה בתוך הכלל" (סטבסקי 1946).

כך, באמצעות הדיון בפלאחים, משכלל סטבסקי את המשמעת ה"בולשביקית" החמורה של תנועת העבודה, אותה "חובה" שציוו האידיאולוגים ליהודים החדשים, מבנה הכוח, שבשמה על "האומה" תבע מן הצעירים לעזוב את העיר ולהקדיש עצמם לעבודת הארמה (שפירא 1977, 167-174). מתקשט במחלצותיה של שליחות היסטורית, האורגת יחדיו עבר, הווה ועתיד לכלל כוליות סמלית שמציוויה לא ניתן להתחמק. במובן זה הכתיבה על הפלאחים היתה חלק בלתי-נפרד מן ה"אידיאולוגיה" שכוננה זהות יהודית חדשה.

הפלאחים היו רלוונטים גם משום שהמחישו את המציאות התנ"כית עבור הנער הציוני ואפשרו לו לפתח תחושת השתייכות אותנטית, תחושת חזקה של הארמה, שהיתה חיונית לזהות החלוצית. כך, למשל, פותח משה דיין את ספרו לחיות עם התנ"ך עם הפלאחים שהתגוררו בשכונת לנהלל, ושכנע צעיר צפה בהם חורשים את אדמתם עם "צמד שוורים ומלמד הבקר בידם" (דיין 1978, 15). על-פיהם דמיון את "אבותינו וגיבורי עמנו". גויטין מספר כיצד הדגים לתלמידיו את זהות המונחים החקלאיים שבפי הפלאחים עם אלה שבתנ"ך. הסבריו "לא תאמו לאמת ההיסטורית [...] אך השקיטו את נפש תלמידי" (גויטין 1957, 211).

מה היה, אם כן, הכפר הערבי, אם לא היה "אובייקט" כפי שהוא כיום? בניגוד גמור לשיח המודרניזציה, שעבורו המרחב הפיסי של הכפר מציין כישלון ופיגור, השיח על הפלאחים הקנה לכפר מימד "אוטופי". הכפר הוצג כארגון מרחבי לכיד ועקבי, שהמרחב היהודי ה"נורמלי" יכול רק לחקותו. הכפר היה אמנם שונה ומרוחק מן המרחב היהודי המודרני, אך באופן פרדוקסלי הציגו אתריו השונים את החברה היהודית כמוכלת בהם: אם משום שהשיבו אותה אל קדמותה – חיי הפלאחים מלמדים על חיי העברים הקדמונים, בבאר הכפר ניתן לחוות בסיפור יעקב ורחל החוזר על עצמו לנצח (מיוחס 1937, 36; סטבסקי 1946, 11, 180); ואם משום שביטאו את האוטופיה שלה – הכפר הערבי כמין "גן-עדן קומוניסטי מדומה" (ושיץ 1947, 48).

אותו דבר כביכול שמציין היום "מסורתיות", יכול בעבר להכיל בתוכו את המפתח לזהות היהודית המתחדשת. טענתי איננה כי תוכנו של השיח בתקופת היישוב היה שיר תהילה לפלאח. הנהוג, לפיו מוצגים הפלאחים כנבערים ופרימיטיבים, שכיח היה אז, כפי שהוא כיום (Smilansky 1930, 35-19). מה שמייחד את השיח של תקופת היישוב הוא צורתו כדיון על זהות וכאופן של "עיצוב העצמי". צורה זו היא שמאפשרת תכנים ואינטרסים ספציפיים נוסח האינטרס הסוציאליסטי של סטבסקי, או האינטרס הספרדי של מיוחס, או האינטרס הליברלי של גויטין. קבוצות שונות, אינטרסים שונים, תכנים שונים. אולם כולם שותפים לעמדה פרשנית לפיה, הפלאחים מחזיקים

ב"סודה" של הזהות העברית, הליך השונה בעליל מן הגישה ה"טכנית" גרידא של השיח על הכפר הערבי.

## VI

כעת נותר לנסות להסביר כיצד החליף השיח על "הכפר הערבי" את הדיון על הפלאחים. ההבדל המכריע בין אלו טמון היה בכינון "הכפר הערבי" כאובייקט, כלומר בעיצוב המבנה הפיסי של הכפרים ו"מאבק החמולות" כזהויות. טענתי היא, כי בין 1948 ל-1965 הופעלה על הכפרים הערביים שחתת שלטון מדינת ישראל צורה ספציפית של כוח, אשר אפשרה את כינונם כאובייקט. מקורותיה של צורת כוח זו מצויים עוד בתקופת היישוב.

בקרב מי שהתגוררו בצד כפרים ערביים באותה עת שררה אי-נחת ממצבו הרעוע של הידע על הכפר הערבי. בתחום זה של יחסי-שכנים, אומר חיים שטורמן, "אנחנו נכנסים לאזור נעלם לדידנו, שאורבות בו לנו סכנות מרובות. לכן מוטלת עלינו חובה לעשות כל שלאל ידינו כדי שמספר הקורבנות יהיה הקטן ביותר" (דנין 1987). הש"י הערבי (שירות המודיעין של ההגנה שפעל בסטור הערבי) ארגן סדרת קורסים ללימוד השפה והמנהגים הערביים, ואף הפעיל "ועדות לשיפור יחסי-שכנים". הרציונל היה כי הכרת המנטליות הערבית תמנע חיכוכים מיותרים (שם, 155, 178). נעשה אף ניסיון מעניין, במימון הסוכנות, לעצב את המרחב של היישובים היהודיים על-פי המרחב של הכפר הערבי. במסגרת זו הוקמו ביישובים היהודיים "מדאפות" (חדרי-אירוח מסורתיים) בהן ניתן היה לקבל פני אורחים ערבים. אך בקרב האחראים על הביטחון הורגש "צורך להתחיל בלימוד מעמיק ושיטתי של היישוב הערבי הארץ-ישראלי על כל היבטי חייו וקיומו, לרבות הכנת תיקי כפרים, ותכנון חדירה לשטח על-ידי 'מסתערים'" (שם). פעילות כזו החלה ב-1940, אך נתקלה בקשיים. ב-1945 החליט מטה ההגנה לארגן את הנושא, והמבצע הוטל על המחלקה הערבית של הש"י (שם, 162). כך נולד מבצע "הכפר הערבי", שמהלכו נסקר מספר גדול של כפרים (דנין מדווח על 1000, אבל יואב גלבר [1984] ואסא לפן [1987] סבורים כי מדובר רק ב-600), והוכנה "הכרטסת הירוקה", השמורה עד היום בארכיון ההגנה. את המבצע ניהלה ועדת שלושה, בה היו חברים עזרא דנין, יהושע פלמון ויעקב שמעוני. הללו הכינו שאלונים, אותם מילאו סיירי הפלמ"ח, מסתערים ומודיעים בשכר. למידע זה צורפו תצלומי אוויר שנערכו על-ידי חברת "אוורין" ושימשו תחליף למפות (לפן 1987, 103).

תיקי הכפרים לא הכילו רק הערכות מצב מודיעיניות, אלא גם פרטים היסטוריים וסוציולוגיים, כגון שמו הקדום של היישוב, ייחוס אבות וקשרי משפחה של התושבים עם תושבי כפרים אחרים, ו"נתונים חברתיים-פוליטיים" אשר היו צריכים "לסייע בפעולות בעלות אופי פוליטי, למשל ביצירת יחסי-שכנות טובים עם תושבי כפרים ערביים" (לפן 1987). התיקים כללו גם מידע ש"היה צריך לשמש את הפלמ"ח [...] בפעולות צבאיות נגד פורעים ערביים" – מקומם של יעדים רגישים לפיגועים כגון הבאר, מקורות מים אחרים והמאפייה, ויהיו האנשים המכריעים בחיי הכפר ומקומות מגוריהם. בקצרה, פרטים "שניתן היה לנצלם כמנופים בפעולות עונשין" (דנין 1987, 160-163; לפן 1987, 103).

ערבוביה זו נבעה מכך שתיקי הכפרים הכילו שתי נטיות מנוגדות. מחד גיסא, מקור השיטה של מיון, קטלוג, תיוק, ארגון ו"הערכת" מידע היה בשילוב שבין הכשרה אקדמית ועבודת מודיעין מקצועית. זו הובאה לש"י על-ידי יעקב שמעוני, בוגר לימודי ערבית קלאסית. מאידך גיסא, שיטה זו היתה זרה למרבית אנשי הש"י הערבי, שהיו "ערביסטים" (כדוגמת דנין ופלמון), היינו, חסרי השכלה אקדמית או ניסיון בעבודת מודיעין צבאי, אך דוברי ערבית מדוברת ובקיאים בהווי חייהם של הפלאחים. רבים מהם היו יוצאי עדות המזרח – כמו עזרא דנין עצמו – או שגדלו בקרב "היישוב הישן" הירושלמי – כמו ראובן שילוח. המזרחנים בעלי ההשכלה האקדמית, כמו יעקב שמעוני, היו אירופים (בעיקר ממוצא גרמני), ואבחנה ערתית זו נשתמרה מאוחר יותר באמ"ן. מחלקת האיסוף של אמ"ן הורכבה מיוצאי עדות המזרח, ואילו מחלקת המחקר היוקרתית הורכבה ברובה מ"מקים" (גרנות 1982, 22-23; 24-25, Black and Morris 1991). אותם פרטים בתיקי הכפרים שחרגו מן המקובל בסעיפי "שטח" ו"אויב", נשאו את חותמו המבוהק של "הערביסט", שבתוקף ניסיון חייו בקרב הפלאחים נתפש כמומחה לנקודות-התורפה החברתיות והתרבותיות של הכפר הערבי.

למרות הצהרתו של דנין כי "בהקפידנו בשיטתיות לעמוד בקשר עם קשת מגוונת [...] של מקורות מודיעין, עלה בידינו להעמיק חזרר לנבכי הכפר הערבי ולעמוד על פרטי-פרטים בהווי שלו עד

קבלת תמונה מלאה למדי של חייו [...]"] (דנין 1987), מסתבר כי לא הכול היו מרוצים ממצב הידע. הנוסח של דנין – "פרטי-פרטים בהווה" – מלמד על סוג הידע אחריו היפס: "אין לך כפר ערבי שאינו משופע בסכסוכים ('פסאד') משפחתיים, חמולתיים, קטנים כגדולים, סביב בניי סורים, עסקי נשים" (שם). לא היה זה סוג המידע הנחוץ למודיעין צבאי (גלבר 1984, 294–295), והוא נתגלה כבלתי-מדויק גם לצרכיו של דנין (דנין 1987, 162). עם זאת, תיקי הכפרים היו מאורע חשוב בתולדות הכפר הערבי, משום שבמסגרתם החלו לנסח מבלי דעת את שיטת הפיקוח עליו. אף שהפיקוח על הכפרים יופקד עד סוף שנות ה-70 בידי "ערביסטים", השיטה אותה יפעילו תצטיין בדיוק ביכולתה לשלב את הידע המעשי של ה"ערביסטים", עם הליכים מדעיים של אובייקטיפיקציה.

עם קום המדינה הפך הכפר הערבי ליחידה מנהלית במסגרת הממשל הצבאי. הוא מופה, בודד ונלמד מקרוב. המרחב הפיסי והארגון החברתי שלו הפכו לאתרי המפגש של כוח וידע המשכללים ומעצמים זה את זה. הכפר הערבי הפך "אובייקטיבי", היינו, ההבדלים בין כפרים שונים טושטשו והודחקו, והמשותף בינם לבין החברה והמרחב שמחוץ לכפר נמחק. ברבות הימים התאפשרה כך התפתחותו של שיח שכונן את הכפר הערבי כזהות "נגדית", המאשרת עבור החברה הישראלית את ציביונה המערבי. לשתי פרקטיקות של כוח היתה חשיבות מכרעת בתהליך זה:

1. *תכנון הקרקע*: משהוקם הממשל הצבאי, הפכו בעיות שהיו לפנים בעיות של ידיעה לבעיות שליטה. בעייתו של אברהם גרנובסקי, לדוגמה, היתה כיצד לקבוע מהו הסטטוס המשפטי של חלקת קרקע מסוימת, מיהו בעליה, למי זכויות השימוש בה, לאיזה כפר היא שייכת וכו', ואת במסגרת שיטה קרקעית מסובכת ביותר, למעשה כמה שיטות שהיו מעורבות זו בזו. בעיה זו נבעה מתשוקה לידיעה "טהורה" – גרנובסקי היה מראשי הקק"ל, והיה זקוק למידע זה על-מנת לארגן את רכישות הקרקע – אולם המאמץ העיקרי היה למיין ולארגן את הערבוביה המבהילה ששררה ברישום הקרקעות, למצוא סדר בתוך אי-הסדר שציין או המונח "הכפר הערבי".

לאחר הקמת המדינה נעשתה בעיית הסטטוס המשפטי לבעיה של תכנון הקרקע. קביעת הסטטוס המשפטי שהעסיקה את גרנובסקי, הפכה פשוטה יותר בעקבות השתלטות המדינה על אדמות הכפרים הערביים. בין השנים 1948–1953, איבדו הכפרים הערביים את חלק הארי של אדמותיהם (כסלו 1976, 14). את מעמדן של חלקות הקרקע הנתורות הממשלה קבעה בעצמה באמצעות "חוק נכסי נפקדים 1950", "הסדר הקרקעות" ו"ההפקעות לצורכי ציבור" (שם, 15–19). מדיניות הקרקעות נקבעה על-ידי ועדת ההפקעות העליונה, בה ישב גם היועץ לענייני ערבים (שם, 24–31; ראה גם החוג למדיניות קרקעית 1976, 59).

שיקוליה של ועדת ההפקעות העליונה נשאו אופי לאומי, ומטרתם היתה "ייחוד" (כסלו 1976, 38), או מניעת רצף טריטוריאלי ערבי, כאשר החשש היה כי "הדבר עלול לשמש ביום מן הימים עילה לתביעה להיפרדות ממדינת ישראל או לפחות להפיכת הגליל לחבל אוטונומי נפרד" (סופר 1989, 98–99). החשש מפני "העיור הוחל של האוכלוסייה הכפרית הערבית" (אפרת 1990), מפני התפשטות הכפרים, התקרבותם זה לזה, היצמדותם כך שלא ניתן להבחין ביניהם – תכונות שאפיינו את ההתיישבות הערבית – חשש זה הכתיב מדיניות של תקיעת טריז בין הכפרים, כך שיוותרו מבודדים זה מזה. מאז 1948 הטרידה בעיה זו של דיפרנציאציה את מנחת האחראים על המגזר הערבי. הפתרונות לה התגבשו כחלק משיטת הפיקוח על ערביי ישראל (לוסטיק 1985, 174–187; סמוחה 1980, 19). הפקעת הקרקעות, הפרדת הכפרים זה מזה, מניעת העיור, כל אלה אפשרו לשיח המודרניזציה לכונן את האובייקט לו היה זקוק, משום ש"קיפלו" את המרחב הפיסי של הכפר אל תוך עצמו, ועיצבוהו ברמות "ליבה" מסורתית המופרדת בחדות מסביבתה היהודית ה"מודרנית". כעת יכול המתכנן להניח כי:

הכפר המסורתי הינו התיישבות, אשר ביחד עם הקהילה הכפרית עברה שינויים והתפתחה במשך דורות בצורה אורגנית ובלתי-מתוכננת על-ידי רשות מאורגנת (Yalan et al. 1972).

ניתן אם כן להרכיב את ה"דגם" של הכפר הערבי, אשר משקף צורה של "תכנון פרימיטיבי", ארגון מרחב קוהרנטי התואם לארגון החברתי, המסורתי (גולני 1967, 3–131; אנדן וסופר 1986, 29–33; Yalan et al. 1972, 59–67). צורה זו נבחנת כנגד אמות-המידה של "תכנון פורמלי" (תכניות מתאר ותקנות בנייה) ונמצאת לוקה (אנדן וסופר 1986, 76; 60; Yalan et al. 1972). הליקוי נתפש במונחי מסורת וקדמה: החברה המסורתית מתנגדת למודרניזציה, משום שמושג ה"תכנון" זר לה (בר-גל וסופר 1976, 34).

שיח המודרניזציה מצדיק כך את ההתערבות בענייני הכפר כ"תכנון", כבעיה טכנית של ארגון ופיתוח שמטרתם להשיג "קדמה". אולם "תכנון" אינו מסתכם בהצדקה. הסר ממנו את המרכאות, ולפניך צורת כוח משוכללת. כעת מפקחים גם על מרחק הבית מן הכביש ומקומו בחלקה (לבל יגלש בכיוון השדות), על מספר הבתים בחלקה, מספר הקומות בבית וכו'. ידע כזה פירושו אובייקטיפיקציה של החיים החברתיים בתור "בעיות תכנון", ועל כן הוא משכלל את הכוח ומשתכלל על ידו.

השיח על הכפר הערבי מתאפיין, כזכור, בסיזיפיות שלו. זו נובעת מפעולת "המתיחה" המיוחדת המופעלת על האובייקט: מחד גיסא, לדחוף אותו אחורה, אל מהותו המסורתית, מאידך גיסא, לתכנן את המודרניזציה שלו; מחד גיסא, חיסול עתודות הקרקע שלו, מאידך גיסא, הפיכת אותו מרחב מוגבל של התפתחות מעוכבת לאובייקט של תכנון. פעולה זו מופיעה בצורה ברורה עוד יותר ביחס ל"שיטת החמולות", אליה אעבור כעת.

2. ממשל: בתקופה שלפני 1948, ניתוח היחסים החברתיים בכפר הערבי ניצב בפני ברירה מיוחדת במינה. ניתוח כזה מוליך לשני כיוונים מנוגדים: או שמגיעים לכלל מסקנה שמאבק החמולות הוא עובדה בפני עצמה, שכל-כולה תהווה ובהוה תפל וחסר-משמעות של רגשות נקם (דנין 1987, 149); או שמתייחסים למאבק זה כשלוחה של מאבק פוליטי, לאומי או מעמדי רחב יותר (שמעוני 1947, 174). שוב, לא היתה זו בעיה של ידע "טהור" אלא חקירה שהונחתה על-ידי אינטרס. הבנת התהליכים החברתיים בכפר הערבי היתה נחוצה לשם התמודדות עמו, ולכן הידע הנדרש היה אינסטרומנטלי: "במהלך הקורס [קציני מחייעין של ההגנה] נהגתי להפגיש את החניכים עם אחד מידידינו הערבים, שהרגים לפנינו בהרצאה מסעירה כיצד רוקחים בכפר ערבי אינטריגות (פסאד)", שלב אחרי שלב, כדי ליצור מריבות פנימיות וחדשניות, שינטרו את התושבים ויחלישום בעת מתיחות ערבית-יהודית" (דנין 1987).

במסגרת אינטרס כזה, "ערביותו" של הכפר הערבי מיוצגת על-ידי הפרקטיקות שנועדו להתעמת עמו ולשלוט בו. לאלה מבין חניכיו שהזדעזעו משפלותה של אותה שיטה של רכיחת אינטריגות, הסביר דנין כי: "[...] זאת מציאות חיים. זהו אורח-חיים הקיים ועומד מדור-דורות. אלו הן הלכות ישמעאלים' שלעתים כפריהם אויבים בנפש זה לזה 500 שנה באין משלים, אף שכבר אין איש זוכר מה היה מקור הריב הקדום, שאפשר מאוד כי היה פעוט" (דנין, שם).

ניתוח היחסים החברתיים בכפר הערבי נותר קשור לאינטרסים פרקטיים גם לאחר קום המדינה. המטרה היתה, בלשונו של מיכאל אסף, "השתלבותם של הערבים ב [...] ישראל [...] הפיכת הערבים לאזרחים הרוחשים נאמנות מינימלית הכרחית למדינה" (אסף 1949, 2). נחוץ היה לכוון שיטת ממשל שתפקח על הסכנות הטמונות במיעוט הערבי, אך לא פחות חשוב היה לשלבם במערכת המפלגתית (שם, 3-4). במידה רבה השתלבו כוונות אלה זו בזו, שכן הממשל הצבאי שימש מכשיר אלקטורלי בידי מפא"י (לוסטיק 1985, 229).

לפי איאן לוסטיק, במהלך שנות ה-50 וה-60 התעצבה שיטת הפיקוח על ערביי ישראל לא כתוכנית מוסדרת מראש, אלא כ"תרצאה הבלתי-צפויה" מהצטלבותם של כמה גורמים. עם זאת, היתה זו שיטת שליטה לכידה ויעילה (שם, 38-41, 87-91). מאפייניה היו: א. מניעת אפשרות לפעולה פוליטית מאוחרת – בידול (הן פנימי, והן מן האוכלוסייה היהודית [שם, 93-140]); ב. מניעת גישה למקורות עצמאיים של תמיכה כלכלית – תלות (שם, 160-198); ג. חזירה יעילה למטרות בקרה וגיוס אלקטורלי – קואופטציה (שם, 199-236).

לוסטיק טוען כי אחד מהישגיה של שיטה זו היה הבידול הפנימי בכפר הערבי עצמו. לטענתו, טענה שבה נתקלנו כבר אצל יעקב שמעוני, הבידול החמולתי בכפר אינו בבחינת עובדה נתונה, אלא מערכת גמישה ורופפת של בריתות, שעשויה להשתנות בכל עת. בעיקר היא נוטה לחפש קשרים מחוץ לכפר, וכך להפוך למערכת ארצית. הממשל הצבאי הנהיג שיטה של טיפוח הפיצולים החמולתיים, על-ידי כך שעודד דווקא חמולות חלשות יחסית. בכך החליש את החמולות החזקות שהיו להן בריתות חוץ-כפריות, והבהיר לכפריים היכן מצויים התגמולים וכיצד יש להיאבק להשגתם. במקביל, מפא"י עודדה הקמתן של רשימות חמולתיות שתשלוטנה במתעצות המקומיות, ותצבענה עבורה בבחירות הכלליות. המחלקות הערביות של משרדי הממשלה השונים הפעילו סקציות ואימים בפטורין, על-מנת להבטיח כי גורמים לא חמולתיים (קומוניסטים לדוגמה) לא יצורפו לקואליציות (שם, 125-145; סמוחה 1980, 19).

כאשר מצרפים מנהג זה של "הפרד ומשול", לבידול המרחבי שזכור קודם-לכן, ולמדיניות של

מניעת התארגנות פוליטית לא חמולתית, מתקבל אותו אפקט של "קיפול" הכפר הערבי אל תוך עצמו וכינונו כאובייקט, אפקט שבצורתו הדיסקורסיבית נתקלנו בו במסגרת ניתוח השיח המזרחי הנוכחי. אפקט זה, לא היה בו כדי לבטל את המצב המעמדי של הפרולטריון החדש בכפרים (רחנפלד 1964, 155-190), אולם היה בו כדי לייצר את הכפר הערבי כמוסד וכמרחב פיסי נבדל.

מנקודת-מבטנו היום, הישגים אלו היו מפוקפקים וארעיים: ראשית, ישנם מקומות שביחס אליהם הבינוי "כפר" הוא רק ביטוי לשוני מקובל, בעוד שמבחינת המבנה הפיסי הללו ערים לכל דבר (אפרת 1984; סופר 1989, 98-100). העיור התרחש בכפרים אלו על אפם וחמתם של המתכננים, והוא מלמד על האופן שבו השיח ניתק את המתכננים מן המציאות ב"כפרים"; שנית, "יום האדמה", והקמת ה"מועצה להכוונה לאומית" דווקא מקרב ראשי מועצות מקומיות "כפריות", הוכיחו כי הכפרים משמשים מקור גיוס אפקטיבי לפעילות פוליטית לאומית, וזאת בניגוד לתפישה של "מאבק החמולות". הפתעתם הגמורה של המזרחנים מאירועי "יום האדמה" (רכס 1977), מלמדת שוב על היותם שבויים בשיח על "הכפר הערבי". עם זאת, סבורני כי דווקא אופיים הארעי של הישגי שיטת הפיקוח, ובצדם העיוורון השיטתי שטיפח השיח, מלמדים כי היו משניים בחשיבותם, ביחס לאותו הישג שהוא בבחינת טעם הקיום של שיטת הפיקוח והשיח על "הכפר הערבי" – שענתק נבדלותה של הזהות הישראלית.<sup>5</sup>

כאמור, יוקרתו ותפוצתו של השיח על הכפר הערבי זינקו דווקא במקביל להתמסמותם של הישגי שיטת הפיקוח. עובדה זו עשויה ללמד כי לא ניתן להסביר את שני אלו על-פי התפישה המקובלת של כוח, היינו, כנובעים ממבנה דרקוטבי של יחסי-כוח ומן "האינטרס" של היהודים בהמשך השליטה על הערבים. תפישה כזו סופה להוליך לסתירה בלתי-נמנעת: מחד גיסא, אם פעולתם של המשתתפים בשיח ובשיטת הפיקוח מושתתת על האינטרסים "שלהם", מדוע אין הם מסוגלים לתפוש את כישלונם? מאידך גיסא, אם אינם מבינים את האינטרסים "שלהם", או את המתרחש בכפרים, כיצד הצליחו ליצור שיטת פיקוח לכידה ויעילה? התשובה נעוצה בכך שהם פועלים רק על-פי מה שהשיח ושיטת הפיקוח מתירים להם להבין, והבנה זו מוגבלת (אך גם מועצמת) על-ידי מה שהוא בבחינת הישגם המתמיד: עמדה של נתין (subject) ישראלי מערבי-מודרני, המובחנת בקפידה מזו של הערבי הכפרי המזרחי-מסורתי. הכוח אינו טמון בהגשמת אינטרס ישראלי, אלא בהבנה-עצמית כ"ישראלי", הבנה המושתתת על דחיית המזרח והרחקתו.<sup>6</sup>

השליטה על הערבים ומעמדם הנחות הם אך קצה הקרחון של הרחקת כל שהוא "ערבי" ביהדים עצמם, הרחקה שסופה מעמדה הנחות והמבוזה של התרבות היהודית-ערבית. אמנם "מקורותיה" של שיטת הפיקוח על ערביי ישראל הם רבים ומגוונים: פרקטיקות של "הפרד ומשול" שפותחו על-ידי ה"ערביסטים"; פרקטיקות של "תכנון הקרקע"; שיח המחדרניציה; שיטת הקואופטיציה שפותחה על-ידי מפא"י למטרות אלקטורליות; אסטרטגיות של פיצול שוק העבודה שפותחו על-ידי ההסתדרות. אף-על-פי-כן, ה"רציונליות" המדריכה את שיטת הפיקוח, המבטיחה את שעתוקה וקובעת את מטרותיה, אינה רציונליות כלכלית, או פוליטית או מדעית, או כזו הנתונה מלכתחילה באחד מ"מקורות" אלו. רציונליות זו שקולה לזהות הישראלית ולפרוצדורות המבדילות אותה מן ה"אחר" שלה. רק כך ניתן להבין מדוע דבקים הישראלים בשיטת הפיקוח ובשיח על "הכפר

5. הישג נוסף, שדווקא אינו ארעי, היה ייסוף ערכו של "ההון האקדמי", שבידי הכותבים על הכפר הערבי. עיקר השינוי התרחש בדפוס הקריירה: תחילה כתבו על הכפר "ערביסטים", שהיו חסרי השכלה אקדמית והסתמכו על יוקרה שנבעה מניסיונם העשיר. הם הועסקו על-ידי הממשל חרועות הביטחון, והיו כפופים לכללי הקידום בבירוקרטיה הממשלתית והמפלגתית. לכך היו נחוצים בעיקר קשרים חברתיים, אותם נאלצו לטפח. אולם מרגע שנוצר שיח על "הכפר הערבי", שוב לא היה הכרח להיות פקיד כדי להיות רשאי להשתתף בו. נהפוך הוא, יותר ויותר נחוץ היה להציג תואר אקדמי והשכלה מזרחית כדי להחזיק במשרה ממשלתית בעניין ערביי ישראל. השינוי בולט במיוחד במשרד היועץ לענייני הערבים, שהיה "מבצרים" של ה"ערביסטים" חסרי ההשכלה האקדמית – יהושע פלמון, שמואל טולידאנו, אורי לובראני. אולם החל מסוף שנות ה-70, תפקיד היועץ הפך יותר ויותר נחלת מי שסיימו דוקטורט בנושא מזרחי כיוסף גינת, משה שרון ואלכסנדר בליי. העובדים במשרד היועץ הקפידו לסיים את לימודיהם, טרחו לכתוב עבודות מחקר ולפרסמן, ודרך-כלל עסקו בנוסף על עבודתם בשירות המדינה גם במחקר במסגרת מכוני המחקר. דפוס קריירה זה מלמד כי נוצרה מערכת-יחסים חדשה, שבה המרת תואר מזרחי אקדמי במשרה ממשלתית היא מרכיב שיטתי. תופעה זו מקבילה בזמן לגידול בכתיבה על הכפר הערבי ומושתתת על אובייקטיביות שלו.

6. המרכיב השני עליו מושתתת הבנה-עצמית זו הוא הרחקת "הגולה".

הערביי", למרות שכשלו (אם מטרתם היתה לפקח על הערבים) או מדוע הם דבקים בגישות הפרשניות של אמין או של הממשלים הצבאיים השונים (אם מטרתם היתה "להבין את הערבים").

במובן זה, האמור לעיל הינו בבחינת הערה בשוליו של דיון עתידי על מקורותיה וטיבה של הבדלנות הישראלית. דיון זה מצוי עדיין בחיתוליו, אך חשיבותו מכרעת משום שתובנות בלתי-מפורשות לגבי טיבה וסיבותיה של הבדלנות מצריכות עמדות פוליטיות ביחס לענייני ההווה. הזרם המרכזי של המחשבה הפוליטית הישראלית נוטה להניח כי ההפרדה בין יהודים לערבים היא טבעית והכרחית, המשך ישיר של הציונות כתנועה של בינוי אומה. אחרים, מן הזרם ה"רדיקלי", דוחים הנחה זו במפורש, ומציעים להבין את הבדלנות כמערכת מוסדית שכוננה בהתאם לאינטרסים פוליטיים, צבאיים או כלכליים, מערכת המבוססת על שליטת היהודים על הערבים ועל ניצולם.<sup>7</sup>

טבורני כי שתי עמדות אלו מגבילות את הדיון בבדלנות, ולעתים מוליכות אותו בכיוון מוטעה. ראשית, ההתעלמות מאופיה של הבדלנות כתופעה תרבותית, כ"זהות" שיש לשקוד לכוננה, התעלמות זו נוטה לשמש כ"אליבי" עבור האינטלקטואלים והאקדמיה. הללו יכולים להוסיף ולדבוק בדיסציפלינות ובאסכולות שלהם, ואפילו להציגן כמספקות את המרחק הנחוץ כדי לבקר את הפוליטיקה הישראלית, מבלי לבחון את התפקיד שמילאו ועודן מוסיפות למלא בשעתוקה של זהות מתבדלת. שנית, הנטייה להבין את הבדלנות כשליטה על הערבים, וההתעלמות מאופיה כ"הכנעת" היהודים, מאפשרת לאלטיה הישראלית להוסיף ולדבוק בטעמה, בערכיה ובסגנון חייה – כל אותן שרירותיות תרבותיות (cultural arbitrariness) הנראות את חותם ההרחקה הכפולה של "המזרח" ושל "הגולה", אשר הגדירו את התרבות ה"גבוהה" – ואף להציג את אלה כמקור להשקפה "ליברלית" לא בדלנית. בניגוד לעמדות אלו, ביקשתי להראות במאמר זה כי הבדלנות מצויה בלב-לבה של התרבות הישראלית, ולכן הכלים האינטלקטואליים להבינה או להיאבק בה, אינם יכולים להילקח מקרב מה שהיא מקרשת.

*המחלקה לסוציולוגיה, אוניברסיטת קליפורניה, לוס-אנג'לס*

7. ראה ספרו החשוב של גרשון שפיר על היווצרותה של הבדלנות במסגרת המאבק על "עבודה עברית" (Shafir 1989, 19–20, 212–219). ספר זה משתייך לקבוצה רחבה יותר של מחקרים (Metzer and Kaplan 1985; Zureik 1979; גרינברג 1986), העוסקים במקורותיה הכלכליים של הבדלנות, והמתקנים את הגישה "הביקורתית" המוקדמת יותר, שראתה בבדלנות תוצאה "בלתי-נמנעת" של פרויקט קולוניאליסטי (Rodinson 1973; Said 1979).

## ביבליוגרפיה

- אייזנשטדט, שמואל נח, 1967. החברה הישראלית, מאגנס, ירושלים.
- אנדן, אריאלה וארנון סופר, 1986. דגם שכונות חדשות בכפרים ערביים בצפון הארץ, אוניברסיטת חיפה, חיפה.
- אסף, מיכאל, 1949. "תהליך השתלבותם של הערבים במדינת ישראל", המרחב החדש א(1): 2-7.
- אפרת, אלישע, 1984. "אום אל פאחם – עיר? הארץ, 25.10.1984, עמ' 9.
- , 1990. "לא צריך עיר חדשה", הארץ, 9.11.1990, עמ' 21.
- בן-גוריון, דוד ויצחק בן-צבי, 1918 (1980). ארץ ישראל בעבר ובהווה, יד יצחק בן-צבי, ירושלים.
- ברגל, יורם וארנון סופר, 1976. תמורות בכפרי המיעוטים בישראל, אוניברסיטת חיפה, חיפה.
- ברודניץ, מיכאל מאיר דניאל דמינסקי, 1986. "תיעוש בכפר הערבי בישראל", רבעון לכלכלה ל"ג(128): 533-546.
- גויטיין, שלמה רב, 1936. "מרעי המורח באוניברסיטה העברית", דבר, 10.4.1936, עמ' 14.
- , 1945. הוראת העברית בארץ ישראל, יבנה, תל-אביב.
- , 1957. הוראת התנ"ך, יבנה, תל-אביב.
- גולני, גדעון, 1967. גיאוגרפיה יישובית של הכפר הערבי המסורתי מדגם טייבה, עבודת מוסמך, הטכניון, חיפה.
- גלבר, יואב, 1984. "הקמת המודיעין הצבאי", מערכות 294-295 (יולי): 20-21.
- גרינברג, לב לואיס, 1986. שבייתת התאחדות הנהגים היהודית-ערבית ב'391, אוניברסיטת תל-אביב (לא התפרסם), רמת-אביב.
- גרנובסקי, אברהם, 1949. המשטר הקרקעי בארץ ישראל, דביר, תל-אביב.
- גרנות, עודד, 1982. "חיל המודיעין", אצל יעקב ארז ואילן כפיר (עורכים), צה"ל בחילו: אנציקלופדיה לצבא ולביטחון, כרך ה, רביבים, תל-אביב.
- דיין, משה, 1978. לחיות עם התנ"ך, הוצאת ידיעות אחרונות, תל-אביב.
- דנין, צורא, 1987. ציוני בכל תנאי, קידום, ירושלים.
- הרמן, תמי, 1989. "מדיניות שלום" ל"שלום עכשיו": הפציפזם הפרגמטי של מחנה השלום בישראל, עבודת דוקטורט, אוניברסיטת תל-אביב, רמת-אביב.
- הרשב, בנימין, 1990. "מסה על תחיית הלשון העברית", אלפיים 2: 54-59.
- רשיץ, יוסף, 1947. הערבים בארץ ישראל: כלכלה וחברה, תרבות ומדיניות. הוצאת הקיבוץ המאוחד ומרחביה, תל-אביב.
- , 1952. "על בעיות הכפר הערבי בישראל", קמה ד: 187-202.
- החוג למדיניות קרקעית, המכון לחקר שימושי קרקע, 1976. הפקעת קרקעות לצורכי ציבור, כרך 4, מנהל מקרקעי ישראל, ירושלים.
- טבת, שבתאי, 1985. בן-גוריון וערביי ארץ ישראל: מהשלמה למלחמה, שוקן, ירושלים.
- כסלו, רן, 1976. פרשת הפקעת הקרקעות, המרכז ללימודים ערביים, גבעת חביבה.
- לוסטקי, איאן, 1985. ערבים במדינה היהודית: שליטת ישראל במיעוט לאומי, מפרש, חיפה.
- ליש, אהרן, 1981. "מגמות לאחר מלחמת ששת הימים", אצל א. ליש, (עורך), הערבים בישראל, מאגנס, ירושלים, עמ' 241-247.
- לפן, אסא, 1987. "הש"י – שירות הידיעות של ההגנה", אצל אבי קובר וצבי עופר (עורכים), מודיעין וביטחון לאומי, מערכות, תל-אביב, 93-111.
- מיוחס, יוסף, 1937. חיי הפלחים בהשוואה אל חיי היהודים בתקופת התנ"ך והתלמוד, דביר, תל-אביב.
- מירון, דן, 1987. אם לא תהיה ירושלים, הוצאת הקיבוץ המאוחד, תל-אביב.
- סופר, ארנון, 1989. "ערביי ישראל, מכפר למטרופולין ומה הלאה?", המרחב החדש ל"ב (125-128): 36-37.
- סטבסקי, משה, 1946. הכפר הערבי: פרקי הווי, עם עובד, תל-אביב.
- סמוחה, סמי, 1980. "המדיניות הקיימת ומדיניות אלטרנטיבית כלפי הערבים בישראל", מגמות"16(7): 36-37.
- , 1986. מחקר חברתי על הערבים בישראל: מגמות וביבליוגרפיה מוערת, 2 כרכים, אוניברסיטת חיפה, המרכז היהודי-ערבי, חיפה.
- פוקו, מישל, 1986. הולדת השיגעון בעין התבונה, תרגם אהרן אמיר, כתר, ירושלים.
- קופלביץ, עמנואל, 1952. "תמורות בכפר הערבי בישראל", קמה ד: 203-223.
- קורדובה, אברהם, 1989. "אינטלקטואלים ללא פשרה בחיים הפוליטיים: המקרה של ברית הבריונים", אצל פנחס גינור (עורך), הספרות העברית ותנועת העבודה, אוניברסיטת בן-גוריון בנגב, באר-שבע, עמ' 224-424.
- קידר, אהרון, 1976. "לתולדותיה של ברית שלום בשנים 8-1925", אצל י. באואר, מ. דייוויס וי. קולת (עורכים), פרקי מחקר בתולדות הציונות, הספרייה הציונית, ירושלים.
- קרמר, יואל, 1990. "גויטיין והחברה היס-תיכונית שלו", זמנים 43: 4-17.
- רוזנפלד, הנרי, 1964. הם היו פלחים, הוצאת הקיבוץ המאוחד, תל-אביב.
- , 1981. "שינוי מחסומים לשינוי וסתירות במשפחה הכפרית", אצל א. ליש (עורך), הערבים בישראל, מאגנס, ירושלים, עמ' 76-103.
- רכס, אלי, 1977. "הערבים בישראל והפקעת הקרקעות בגליל", סקירות 35.
- , 1981. "האינטליגנציה", אצל א. ליש (עורך), הערבים בישראל, מאגנס, ירושלים, עמ' 96-120.
- , 1985. הכפר הערבי בישראל – מרכז פוליטי-לאומי מתחדש, מכון שילוח, תל-אביב.
- שמיר, שמעון, 1985. "לימוד הערבים ולימוד עצמנו", אצל אלוף הראבן (עורך), להכיר עמים קרובים, מוסד ון ליר בירושלים, ירושלים, עמ' 5-14.
- שמעוני, יעקב, 1947. ערביי ארץ ישראל, עם עובד, תל-אביב.
- שפירא, יונתן, 1977. הדמוקרטיה בישראל, מסדה, רמת-גן.



- Abu-Ghosh, Subhi, 1966. *The Politics of an Arab Village in Israel*. Princeton: Princeton University Press.
- Arnon, Issac and Michall Raviv, 1980. *From Fellaḥ to Farmer: A Study on Change in Arab Villages*. Rehovot: Settlement Study Center.
- Bar-Gal, Yoram and Arnon Sofer, 1981. *Geographical Changes in the Traditional Arab Villages in Northern Israel*. Durham: University of Durham Press.
- Ben-Gurion, David, 1936. "Planning Zionist Policy," in *Jews and Arabs in Palestine*, ed. E. Sereni and R. E. Ashery, pp. 125–156. New York: Hachalutz Press.
- Black, Ian and Benni Morris, 1991. *Israel's Secret Wars: The Untold History of Israeli Intelligence*. London: Hamish Hamilton.
- Cohen, Avner, 1965. *Arab Border Villages in Israel*. Manchester: Manchester University Press.
- Cohen, Erik, 1970. *The City in Zionist Ideology*. Jerusalem: The Institute of Urban and Regional Studies.
- , 1989. "Citizenship, Nationality and Religion in Israel and Thailand," in *State and Society: Boundaries and Frontiers*, ed. B. Kimmerling. Albany, N.Y.: SUNY Press.
- Cordova, Abraham, 1980. "The Institutionalisation of a Cultural Center in Palestine: The Case of the Writers Association," *Jewish Social Studies* 42(winter): 37–62.
- , Unpublished. Paper on "Hasolel" Group.
- Eisenstadt, S.N., 1985. *The Transformation of Israeli Society*. London: Weidenfeld and Nicholson.
- Foucault, Michel, 1972. *The Archeology of Knowledge*. London: Tavistock.
- , 1982. "The Subject and Power," in *Michel Foucault*, ed. P. Rabinow and H. L. Dreyfus, pp. 208–226. Chicago: The University of Chicago Press.
- , 1986. "Of Other Spaces," *Diacritics* 16(1): 22–27.
- Goitein, Shlomo Dov, 1955. *Jews and Arabs: Their Contacts through the Ages*. New York: Schocken.
- Granqvist, Hilma, 1947. *Birth and Childhood among the Arabs: Studies in a Muhammadan Village in Palestine*. Helsingfors: Soderstrom.
- , 1950. *Child Problems among the Arabs: Studies in a Muhammadan Village in Palestine*. Helsingfors: Soderstrom.
- Kimmerling, Baruch, 1985. "Between the Primordial and the Civil Definitions of Collective Identity: Eretz Israel or the State of Israel?" in *Comparative Social Dynamics*, ed. Cohen et al., pp. 262–283. Boulder, Colo.: Westview Press.
- Lévi-Strauss, Claude, 1978. *Myth and Meaning*. London: Routledge and Kegan Paul.
- Metzer, Jacob and Oded Kaplan, 1985. "Jointly but Severally: Arab-Jewish Dualism and Economic Growth in Mandatory Palestine," *Journal of Economic History* 65(2)(March).
- Rodinson, Maxime, 1973. *Israel: A Colonial Settler State?* New York: Monad Press.
- Said, Edward, 1978. *Orientalism*. London: Penguin Books.
- , 1979. *The Question of Palestine*. New York: Vintage.
- Shafir, Gershon, 1989. *Land, Labor and the Origins of the Israeli-Palestinian Conflict 1882–1914*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Smilanski, Moshe, 1930. *Jewish Colonialization and the Fellaḥ*. Tel Aviv: The Mischar Vetaasia Publishing Co.
- Smooḥa, Sammy, 1989. *Arabs and Jews in Israel*. Boulder, Colo.: Westview Press.
- Yalan, Emmanuel, et al., 1972. *The Modernization of Traditional Agricultural Villages: Minority Villages in Israel*. Rehovot: Settlement Study Center.
- Zureik, Elia T., 1979. *The Palestinians in Israel: A Study in Internal Colonialism*. London: RKP.