

הלבנטיניות כניכור

אבי-רם צורף

ז'קלין כהנוב, הסופרת והמסאית ילידת קהיר שמזוהה יותר מכול עם תפיסת הלבנטיניות, הוכנסה לא מכבר לקנון הישראלי המתרחב והפכה לסמל של המאבק המזרחי. אולם בחינה של כתביה מעלה כי קשה לראות בעמדותיה בסיס לניסוח ביקורת פוליטית מזרחית. בניגוד לתפיסה הרווחת, הרואה בלבנטיניות של כהנוב מרחב ביניים בין מזרח ומערב, מושא הזדהותה היה דווקא התרבות האירופית הקולוניאלית. הלבנטיניות שלה שיקפה את השתייכותה למעמד הגבוה והקוסמופוליטי במצרים, וביטאה ניכור ביחס למרחב המזרח-תיכוני ולתושביו הערבים. את מצבם של המזרחים היא הבינה לא כתולדה של דיכוי פוליטי אלא כתוצאה של "נוירוזה קיבוצית", פסיכו-תרבותית, המעכבת את שילובם בחברה הישראלית

יולי 2020

אחרונה ניכרת בתרבות הישראלית חזרה אל דמותה של ז'קלין כהנוב, הסופרת והמסאית ילידת קהיר שמזוהה יותר מכול עם תפיסת הלבנטיניות. רק בשנה החולפת עמדה כהנוב במרכז התערוכה "הלבנט כמשל" במוזיאון ארץ ישראל, הסרט "לבנטינית" בבימויו של רפאל בלולו, וספר ילדים הנושא את שמה מאת אבירמה גולן. כהנוב גם נוכחת במאבק המזרחי ובישיח הנלווה אליו בשנים האחרונות, שאימץ בחלקו את מושג הלבנטיניות. המגמה הזאת ממשיכה גל מוקדם יותר של התייחסויות אל כהנוב במחצית השנייה של שנות התשעים, שראשיתו ברומן **זה עם הפנים אלינו** של רונית מטלון ובייסוד הפורום הישראלי לתרבות ים-תיכונית, שאף הושק בכנס לזכרה של כהנוב.

ההבדלים בין שני המומנטים של החזרה אל כהנוב משמעותיים. הדיון בשנות התשעים, שכמה ממוביליו הרחיקו את עצמם מסוגיות פוליטיות מזרחיות, הדגיש את היותה סופרת "נשכחת" שכתבתה מבשרת על אופציה תרבותית "אחרת", מקומית אך גם קוסמופוליטית, לא אירופית אך גם לא ערבית או מזרחית. הפנייה המחודשת אל כהנוב כיום, לעומת זאת, מבקשת להפוך את הלבנטיניות שלה לסמל מזרחי לערעור ההגמוניה האשכנזית, או לפחות להרחיב את הקנון התרבותי הישראלי כך שיכלול עתה את כהנוב כמעשה תיקון במסגרת ההגמוניה התרבותית. סרטו של בלולו, למשל, הוא חלק מסדרת סרטי "העברים" - סדרה המשרטטת קווי מתאר של קנון מחודש של הספרות העברית, שביסודו הוא המשך ישיר של הקנון הקלאסי אך כולל תיקונים מסוימים, והכללתה של כהנוב היא אחד מהם. ספר הילדים של אבירמה גולן על ז'קלין כהנוב גם הוא חלק מסדרת ספרים, "הישראליות" שמה, ואף הוא מציב את כהנוב בתוך סדרת גיבורות תרבות ישראליות. מעמדה

של כהנוב כאייקון מזרחי בא לידי ביטוי בין היתר בבחירה בדמותה לעיטור סמל פסטיבל "לבי במזרח" בשנה האחרונה ובאזכורה במחאת השטרות, שהתעוררה בעקבות היעדרן של דמויות מזרחיות משטרות הכסף החדשים שהציג בנק ישראל בשנת 2013.

אולם לטענתי, על אף ההבדלים המשמעותיים בין שני המומנטים, המתבטאים בפנייה המחודשת לכהנוב בניסיון לערער ההגמוניה התרבותית מפרספקטיבה מזרחית, בסופו של דבר לשני המומנטים יש מגבלות דומות. הסיבה לכך מצויה בראש ובראשונה לא בפרשנות בעייתית של כתבי כהנוב בשנות התשעים או כיום, אלא בכתבתה של כהנוב עצמה. מסיבה זו, הביקורת שמתחו בשנות התשעים חוקרים כדולי בן-חביב, מירון בנבנישתי, גיל הוכברג וטלי שיף על כתיבתה ועל המהלך התרבותי הלבנטיני שנבע ממנה רלוונטית גם לפנייה המחודשת אל כהנוב. אולם ביקורת חיונית זו, שנכתבה בחלקה מתוך פרספקטיבה מזרחית מובהקת, הוסטה כעת הצידה; אפילו הטקסטים המסוימים של כהנוב שעמדו בבסיס הביקורת נגדה מוצגים מבלי להיזקק לנקודת המבט הזאת.

במאמר זה אבקש, אם כן, להראות שקשה להתייחס אל כהנוב כאל נציגה מזרחית המערערת על הקנון האשכנזי ההגמוני, ואציג את הקושי לראותה כמי שזיהתה את יחסי הכוחות בין אשכנזים ומזרחים בישראל וכנושאת בשורה של השתלבות במרחב המקומי המזרח-תיכוני. כפי שאראה, לשיטתה של כהנוב מצבם הפוליטי של המזרחים ותביעתם לשוויון אינם תולדה של דיכוי פוליטי אלא של אי-הבנה תרבותית ומיקום פסיכולוגי-תרבותי בעייתי. בשל גישתה זו קשה לראות בה דגם של אקטיביזם מזרחי. כהנוב למעשה עיצבה בכתבתה מעין תביעה לסובייקטיביות א-פוליטית ורב-תרבותית, העומדת בניגוד לפעולות של מאבק פוליטי קולקטיבי. לטענתי, כניסתה הנוכחית לקנון הישראלי המורחב והפרספקטיבה הלבנטינית שהציעה משתלבות היטב בהנחות היסוד של השיח התרבותי ההגמוני בישראל, משקפות אותו ומאששות אותו.

לבנטיניות כשלילת הערביות

היוונים, האיטלקים והיהודים הקנו לאלכסנדריה את אופייה הקוסמופוליטי [...] גם פאוסטה סילונו [כך במקור; Cialente] [...] מתארת את אלכסנדריה, בספרה "הלוונטינים". גיבורת הספר, דניאלה, היא ממזרה ממוצא יווני-יהודי-איטלקי. היא מגדירה את עצמה "סנזה לואגו" - "נעדרת מקום". אי-שייכות זו הטביעה את חותמה על בני המיעוטים, שהיו להם סימני היכר משותפים רבים [...] והשקפותיהם ותרבותם היו אירופיות יותר משהיו ערביות. (כהנוב, **בין שני עולמות**, עמ' 38)

בשרטוט של כהנוב את אלכסנדריה ואת הקוסמופוליטיות שאפיינה אותה נעדר רכיב אחד - הערבים. אלה עומדים תמיד מעבר למתרחס, ואילו בצד המתרחס שלה עצמה ניצבים נציגי השלטון הקולוניאלי הבריטי, שמייצרים את מרחב הקיום למיעוטים שמהם צומחת הלבנטיניות.

הלבנטיניות מוגדרת כאן כחויית יסוד של "בני המיעוטים", אך אופן השימוש של כהנוב במושג הזה מתעתע ויש להסביר אותו. אין מדובר כאן ב"בני מיעוטים" במובן של גברים ונשים המשתייכים לקולקטיב מסוים שאיננו רוב או שסובל מדיכוי של השלטון. מדובר בשכבת אליטה צרה ועשירה למדי מקבוצות שלא היו משויכות לרוב הערבי-מוסלמי, ורבים מהם אף ניהלו קשרים מוגבלים למדי עם הקהילות שהגיעו מהן. כלומר, מדובר כאן במיעוט שאיננו מינורי, אלא אדרבה, כזה שיש לו כוח בלתי מבוטל.

תיאור זה ממחיש כיצד הבינה כהנוב את מושג הלבנטיניות: אי-שייכות והיעדר מקום. הלבנטיניות שלה איננה מבטאת שייכות למרחב אלא שייכות למעמד - המעמד הגבוה - וזו בתורה מעצימה את הניכור כלפי המרחב ומרבית יושביו. הלבנטיניות של כהנוב אף אינה ממלאת את תפקיד המיצוע המיוחס לה בשיח המזרחי העכשווי, כלומר אינה משרטטת מרחב ביניים בין מזרח ומערב. להפך, היותה של הלבנטיניות חוויה של שכבת המיעוט של המעמד הגבוה מצביעה על הזדהותה העמוקה של כהנוב עם התרבות האירופית הקולוניאלית ועל ניכורה מן התרבות המקומית הערבית. מירון בנבנישתי, בתיאורו את הקהילה הזאת, כתב כי הייתה "קהילה 'קוסמופוליטית' שנעה במעגלים פנימיים משלה בתוך ים של ילידים שעמם לא היה לה שום קשר חברתי או תרבותי" ("נמל ים תיכוני כוזב", **הארץ**, 21.3.1996).

אותו דימוי של ספינה לבנטינית נעדרת מקום, שמושא הזדהותה הוא התרבות האירופית הקולוניאלית, מקבל חיזוק נוסף מדבריה של חברתה של כהנוב, דיאן ג'ורלנד, בסרט של בלולו: "[...] אני דיברתי ערבית שוטפת. ז'קלין לא. אצלה כולם היו צריכים לדבר צרפתית [...] היא תמיד סבלה מכך שהיא חיה במדינה שלא הכירה את שפתה". אי ידיעת הערבית של כהנוב מלמדת על אופי הלבנטיניות שהיא ביקשה לגבש - לבנטיניות של ערבים ולערבית שמור בה מקום שולי. אמנם בכתביה אפשר למצוא לעיתים הזדהות שגילתה בשנות ילדותה כלפי המאבק הלאומי העממי המצרי, אך הזדהות זו תחומה בתקופת הילדות ומוצגת כמה שיש להתפכח ממנו. הערבים מוצגים פעם אחר פעם בכתביה כמי שאין להם דריסת רגל במחוז המדומיין של הלבנטיניות, המסומן כנחלתם הבלעדית של היהודים והיוונים:

יהודים היינו ויוונים, ה"לבנטינים" בה"א הידיעה [...] ומדומה הייתי שתמיד היינו כאן, שתמיד נהיה כאן [...] אולי עוד בזמננו נחזה במיגור עצמתה של אירופה [...] אולי נחזור לארץ היעודה, כדרך שהיוונים, שגם הם לבנטינים, שגם הם פזורים באומות, חזרו ורכשו להם את מולדתם העתיקה [...] הערבים, שאר העמים הקולוניאליים, דרך-מקרה הם גידולי-כלאיים של תרבויות, בעוד אשר אנחנו, הלבנטינים, בהכרח אנחנו כך, ואפשר עתידות דרכינו להיפרד. (**ממזרח שמש**, עמ' 18-19)

בדברים אלו חושפת כהנוב את מחוז הדמיון ההיסטורי שלה. אין מדובר כאן במחשבה על המרחב שחייתה בו, שאותו חלקו יוונים ויהודים. אדרבה, התמונה העולה מדבריה היא כזאת של עירוב תרבויות הלניסטי, שהיהודים העתידיים לשוב אל ארצם ישתלבו בו כפי שהשתלבו בו בראשית האלף הראשון. פנייה זו אל העבר מכילה בתוכה את הניסיון לתור אחר תמונת עבר של לבנט ללא ערבים, לבנט טרום-ערבי.

שליטת הערביות והערבית אצל כהנוב נשענת במידה רבה על קבלתה הבלתי מעורערת את ההנגדה האירופית בין מודרניות ומסורת - קבלה שעליה הצביעה טלי שיף - החופפת את ההנגדה האוריינטליסטית בין מערב ומזרח. הדבר עולה למשל מההנגדה שכהנוב עורכת בין דמות אימה התוניסאית, אשר "דחפה אותנו לעבר העולם הזהר של התרבות, האמנות והאופנה האירופיות כפי שהצטיירו במשקפת הקסמים של פרוסט", ובין אביה העיראקי, אשר "קרא את העיתונות הערבית ואת העלונים של 'אליאנס'. הוא משך אותנו בחזרה אל המסורת והזהיר אותנו לבל נתנתק משורשינו, או התנבא בנימה קודרת שכל 'הקדמה הזאת' סופה להמיט הרס על מצרים" (**בין שני עולמות**, עמ' 35). הצרפתית מוצבת אצלה מול הערבית כניגוד בין קדמה ל"משיכה חזרה" ובין מודרניות למסורת. העיתונות הערבית - אולי אחד הביטויים המובהקים של המודרניות במרחב הערבי, שככל הנראה לא היה נגיש לכהנוב משום שלא דיברה ערבית - הופכת כאן לעוד רכיב המשתלב בתמונה האוריינטליסטית של המזרח המסורתי והנחשל.

עמדה זו אף עומדת בבסיס שלילתה את המאבק האנטי-קולוניאלי של התנועות הלאומיות העממיות הערביות, אשר לשיטתה היו חסרות את ההבנה "כי סיומו של הכיבוש הקולוניאלי לא יפתור שום דבר שביסוד, אלא אם כן יפעלו מושגים אירופיים בעולם הזה המתעורר וישנו את עצם דפוסיו". מבחינתה של כהנוב, הדיכוי הקולוניאלי האירופי לא נתן כל בסיס לבחינה מחודשת וביקורתית של אותם "מושגים אירופיים" שדיברה בזכותם. אינני מבקש להכחיש כאן כי בכתיבתה פונה כהנוב אל התרבות המזרח-תיכונית כדי לשטוח בסיס לביקורת התרבות האירופית - כך למשל במסותיה "שחור על גבי לבן", "למות מיתה מודרנית" ו"מוזיקה מזרחית בישראל" - אלא להצביע על יחסיותן של פניות אלו ועל המסגרת שבתוכה יש להציב אותן.

לבנטיניות כעמדה ישראלית הגמונית

כפי שהראתה שיף, הלבנטיניות המינורית של כהנוב בכתיבתה על שנותיה במצרים מיתרגמת ללבנטיניות מעט שונה בהקשר הישראלי הריבוני. בכתיבתה על מצרים, הלבנטיניות משמשת להדגשת מובחנותה של אליטת מיעוטים מסוימת; בהקשר הישראלי, לעומת זאת, הלבנטיניות משמשת דווקא להגדרת קבוצת הרוב ולטשטוש ההבדלים בין קבוצות יהודיות שונות, ומתוארת כמאפיין המשותף לכלל היהודים, מזרחים ואשכנזים כאחד. כהנוב גיבשה את תפיסת הלבנטיניות הישראלית כנגד המשמעויות השליליות שדבקו במושג זה בארץ, דהיינו ביטוי לניסיון חיקוי ילידי לא מוצלח של התרבות האירופית ולנחשלות אינהרנטית. על פי ההבנה הרווחת, כהנוב ביקשה להפוך את משמעות המושג ולהציע אותו כאופק תרבותי חלופי המזוהה כמעין "הכלאה תרבותית" של מזרח ומערב. בכך היא ביקשה לכונן סביב הלבנטיניות זהות יהודית חדשה בארץ ישראל, כלומר ליצור מעין "מהותנות אסטרטגית ישראלית" שתוציא את המזרחים משוליותם באמצעות הכללתם המלאה בקולקטיב היהודי.

בשני המקרים, הן במצרים והן בישראל, הערבים נעדרים מהתמונה. עיוורון זה מקבל את ביטוי המלא בכתיבה של כהנוב בעקבות סיוריה במרחבים הפלסטיניים לאחר 1967. כפי שהראתה דולי בן-חביב, כהנוב מבטאת בהם נקודת מבט קולוניאלי הרואה בכיבוש הישראלי בסיס להבאת בשורת הקדמה אל הפלסטינים, וביחוד אל הנשים הפלסטיניות. מעמדתה כאישה המשתייכת לקבוצה הלאומית המדכאת היא מסמנת את הנשים הפלסטיניות המשתתפות במאבק הלאומי כמי שמפנות את חיצו מאבקן לכיוון הלא נכון:

בעזה ובירושלים נשים ותלמידות של בתי-ספר יוצאות גם לרחובות למחות נגד הכיבוש הישראלי. אינני מפקפקת בכנותן, אך אי-אפשר לי לא לציין שקולותיהן נשמעים בשעה שהן תומכות באורתודוקסיה הזכרית השלטת ולא במחאה כנגדה. כאן הן שותקות, ושתיקתן היא אולי החידה הגדולה של העתיד. (ממזרח שמש, עמ' 69-70)

כהנוב עיוורת לחלוטין לשלטון הדיכוי שהיא שותפה לו, אשר הנשים שהיא מבקרת יוצאות נגדו. כמו ביחסה למאבק הלאומי המצרי נגד השלטון הקולוניאלי הבריטי, גם כאן היא איננה מזהה את הצורך במחשבה מחודשת על אותם מושגי קדמה אירופיים העומדים בבסיס הדיכוי.

יתר על כן, אי-ידיעת הערבית שלה אף מסבירה את מערך הדימויים האוריינטליסטי המובהק המשמש אותה לבחינת הנשים הערביות. עבור כהנוב אין כל היסטוריה של מאבק פמיניסטי ערבי, והיא מנגידה את המאבק הלאומי לזה הפמיניסטי. בעוד הראשון מבטא את הצדקתה של "האורתודוקסיה הזכרית" ואת ה"שתיקה הפמיניסטית", האחרון מחייב מבחינתה את אימוץ המושגים האירופיים, ובמקרה זה הישראליים, ואת

השתקת המאבק הלאומי הפלסטיני. כדבריה של בן-חביב, כהנוב "אינה מעלה בדעתה [...] שלערביות הכבושות יש מנוף פנימי ערבי של [...] שחרור נשי ללא התמערבות". מיידה יגנולו (Yeğenoğlu) הראתה כי בשיח הקולוניאלי התשוקה להסרת הרעלה מעל פני הנשים המוסלמיות ביטאה את הרצון הקולוניאלי לאחיזה מלאה במרחב, שכן הרעלה המחישה את קוצר ידו. אצל כהנוב מסמנת את התשוקה הזאת התקווה להתקצרות החצאיות: "לדעתי, סימן של תקווה הוא שהחצאיות של הנשים התקצרו במזרח-ירושלים" (ממזרח שמש, עמ' 74). כהנוב, כמו נשים אחרות בחברות הקולוניאליות, יוצרת קשר גורדי בין אימוץ קוד האופנה האירופי ובין שחרור נשי, ורואה בכך בסיס לשלילת הפנייתם של חיצו המאבק אל שלטון הדיכוי ולהתעלמות גורפת מההיסטוריה של העמדות הפמיניסטיות שהתגבשו במרחב הערבי. היא איננה מכירה בשני הדיכויים שנשים פלסטיניות סובלות מהם, כנשים וכפלסטיניות, ודורשת מהן לדבוק במאבק אחד - זה שאינו מסכן את המעמד שהיא זוכה לו מעצם יהודיותה.

בסרטו של בלולו מובאים הציטוטים הללו של כהנוב, והם אף זכו בזמנו לביקורות רחבות גם מנקודת מבט פמיניסטית-מזרחית. ולמרות זאת, עמדותיה אלו אינן זוכות לייצוג כלל. אדרבה, כהנוב מוצגת כמעין גיבורה אשר "תמיד תבחן איפה נשים משלמות את המחיר" וכמי שבמקרים כאלה תהיה מוכנה לשים את "הרעיון הלאומי" בצד, מבלי להביא בחשבון את השתייכותה אל הקבוצה המדכאת, את הזדהותה הכמעט מוחלטת עם נקודת המבט הציונית הכובשת ואת חוסר ההיכרות שלה עם הפמיניזם הערבי ואת יחסו לשאלת השחרור הלאומי.

המזרחיות כתסבין

גם בטיפול של כהנוב בסוגיית היחסים בין מזרחים ואשכנזים ניכרים רישומי קבלת ההנגדה בין מודרניות ומסורת. היא אמנם עומדת בבירור על האופן שבו יחסי הכוח בין מזרחים ואשכנזים בישראל משפיעים על הקרע הנפשי בקרב מזרחים ועל אובדן האמון שלהם בעולמם התרבותי, אבל ניתוחה נותר בתוך המסגרת המבחינה בין החברה ה"מודרנית" האשכנזית ובין המזרחים, ה"חסרים כוחות טכניים ולקויים בחינוכם היסודי" ומשתייכים לחברה מסורתית "מפגרת מבחינה טכנולוגית" (ממזרח שמש, עמ' 52). עמדה זו מובילה לכך שהדיון של כהנוב אינו מצביע על האפליה הממסדית והשיטתית שממנה סבלו המזרחים בישראל, אשר עמדה בבסיס נישולם, הסללתם וגיבושם כשכבת פועלים חסרי הון ממשי וסימבולי. תחת זאת, כהנוב מתמקדת בצורך להסיר את המכשולים הפסיכולוגיים העומדים בפני שילובם של המזרחים בחברה המודרנית הישראלית.

כהנוב טוענת כי "לאותם החייבים במעבר תרבותי כדי להסתגל לעולם המודרני, הן מבחינה תרבותית הן מבחינה כלכלית, שוליים [...] של חירות וביטוי-עצמי נעשים חשובים יותר ויותר עם שהם מתקרבים יותר בארחות-חייהם ובשאיפותיהם אל הקבוצה השלטת, דווקא משום שהם בטוחים יותר בעצמיותם" (שם, עמ' 58). כלומר, עמדתה הביקורתית היא טקטית ביסודה; לתפיסתה, כדי להוביל להשתלבות המיטבית של המזרחים בכור ההיתוך הציוני, על ההגמוניה האשכנזית לחדול מ"להיתפס לסנטימנטליות עקרה, כדרך המתנחלים בימים-משכבר" ומהזלזול בדמותו של הלבנטיני, ולאפשר לו להשתלב בתוך המסגרת החברתית הלאומית המודרנית כסובייקט בן חורין, כלומר בעל אמון בעצמיותו ובעולמו התרבותי. גם כאן, שוב, הלבנטיני הוא אותו בן המעמד הגבוה של החברה הנשלטת הצולח את המעבר אל החברה השלטת.

כהנוב מדגישה את הפער הנפשי הנובע מהמפגש החברתי בין המזרחים המסורתיים לחברה האשכנזית ה"מתקדמת", ושוללת מפורשות את טענותיהם של מזרחים בדבר אפליה שיטתית. טענות כאלה היא מכנה "יתסביך מזרחי" [...] שעיקרו הרגשה של קיפוח שיטתי. כשאחד מהם אינו מצליח בלימודיו הוא סבור שהסיבה היא שהמורה האשכנזי אינו אוהב אותו, או ש'הם' אינם רוצים כי 'הספרדים' יקנו השכלה ויתפתחו" (**בין שני עולמות**, עמ' 150). כלומר, היא משתמשת בטרמינולוגיה פסיכולוגית וטוענת כי הטענה הפוליטית שלפיה מזרחים סובלים ממדיניות מפלה היא למעשה תסביך, תולדה של פער נפשי הנוצר כתוצאה ממפגש התרבותי הא-סימטרי ומן הצורך של המזרחי "להסתגל במהירות לתרבות שהיא זרה לו לחלוטין" (עמ' 151). במזרחי, היא טוענת, יש לנהוג כבמטופל:

היהודי המזרחי צריך להשיח את לבו יותר משהוא זקוק שידברו אליו. ומעל לכל הוא זקוק לאוזן קשבת, כדי לפרוץ את חומת השתיקה והבדידות המקיפה את הנירוטי, שמדי דברו הוא הולך סחור-סחור, מגלה טפח ומכסה טפחיים. יהודי המזרח לוקים בסוג של נזיריזם קיבוצית, והגישה ה"מיסיונרית" הנוקשה שנוקטים כלפיהם ישראלים רבים, ותיקים וטובי כוונות, אינה יכולה לשמש תחליף לגישה בלתי אמצעית, אנושית ואוהדת, שהם זקוקים לה. בסופו של דבר היהודי המזרחי, כמוהו כפצינט של הפסיכואנליטיקאי, עשוי להשלים עם עצמו, להתפייס עם האני שלו, ולקיים יחסי ידידות עם העולם החיצוני. (**בין שני עולמות**, עמ' 154)

למעשה, כהנוב מציעה בסך הכול שינוי בשיטת הטיפול האשכנזי במה שהיא מכנה "נזיריזם קיבוצית" של יהודי המזרח, זו העומדת כביכול בבסיס הבנתם הפוליטית את מצבם כנובע ממדיניות מפלה שיטתית: במקום הגישה ה"מיסיונרית" הננקטת כלפיהם, המטיפה והמדברת אליהם, כהנוב מציעה שיטת טיפול אחרת שבמסגרתה המטופל מקבל מקום שבו יוכל "להשיח" את השבר התרבותי העומד בבסיס הנזיריזם שהוא סובל ממנה. קבלה אוהדת של סיפור השבר, גורסת כהנוב, תאפשר למטופל "להתפייס עם האני שלו", שנשבר כתוצאה מהצורך בהסתגלות מואצת אל חברה שהייתה לו "זרה לחלוטין", ולהפוך לסובייקט המשתלב בחברה המודרנית החדשה שהוא מבקש להיכנס בשעריה.

כלומר, כהנוב אינה קוראת לגיבושה של שכבת עילית מזרחית שתוביל מאבק קולקטיבי של המזרחים נגד האפליה השיטתית המופנית כלפיהם, אלא להפך - היא רואה בשכבה זו בסיס לטטוש הגבול המבחין בין מזרחים ואשכנזים, כזאת שתאפשר את מעברם של מזרחים מעולמם המסורתי אל החברה המודרנית הישראלית, ומעבר זה הוא במהותו התגברות על פער נפשי, לדידה.

במילים אחרות, הפרספקטיבה הפסיכואנליטית ששימשה את כהנוב לבחינת מכלול היחסים בין מזרחים ואשכנזים בישראל לא אפשרה לה לזהות את מערך יחסי הכוחות הקולוניאלי הפנימי שהתקיים ביניהם ואת הריבוד האתני והניצול הכלכלי שנוצרו בעטיו. נקודת מבט זו היוותה בסיס לקריאתה למימוש כור ההיתוך הציוני, גם אם בווריאציה אחרת, אגב דה-פוליטיזציה מוחלטת של המאבק הקולקטיבי המזרחי והפיכתו לשאלת יכולתו של הסובייקט המזרחי להפוך ללבנטיני, או להתקבל בחברת הרוב ה"מודרנית" הציונית.

תלישותו הפריבילגית של המעמד הגבוה

אחד מהיבטי הלבנטיניות שכהנוב הדגישה לאורך השנים היה תחושת התלישות. הלבנטיניות שכהנוב הציעה מקורה בחוויית תלישות של בני מיעוטים, אך לא כזאת של מיעוט חסר כוח אלא דווקא של מיעוט חזק שתלישותו היא אחת מן הפריבילגיות שהוא נהנה מהן. בהקשר הישראלי, התלישות הלבנטינית שכהנוב משתוקקת אליה - אותו קיום נפרד של סובייקט ריבון שאיננו משויך לשום מסגרת תרבותית - מתאפשרת בדיוק מכיוון שהיא ניצבת ברגליים בוטחות על אדני המסגרת הריבונית של מדינת הלאום היהודית. ביטחון ההשתייכות אל המדינה הריבונית הוא המאפשר את אותה תלישות פריבילגית.

הלבנטיניות שמהותה תלישות של בן המעמד הגבוה עולה גם בניתוחיה הספרותיים של כהנוב וחושפת את קרבתה העמוקה למגמות מרכזיות בספרות העברית באותן שנים. היא תרה אחר סופרים שהם לשיטתה "בעלי נפשות מפוצלות הנקרעות בין הכוחות למיניהם שעיצבו אותן, והכתיבה משמשת להם דרך קבע אמצעי למיזוג יסודות נבדלים אלה לשלם משמעותי יותר ולהשכנת סדר הן במציאות פנימית סובייקטיבית הן במציאות חיצונית אובייקטיבית" (**בין שני עולמות**, עמ' 109-110). במובנים רבים אפשר לראות את כהנוב כחלק אינטגרלי מהשאיפה הפואטית של שירת דור המדינה - כפי שהתנסחה בכתבי חבורת "לקראת", ובראשה נתן זך - אל אותו סובייקט מובחן שאיננו מחויב למערכות תרבותיות כלשהן, אותו אזרח העולם שהספרים שהוא קורא מגיעים מן הים. שאיפה זו מניחה מראש את הריבונות הלאומית, כפי שטענה חמוטל צמיר בספרה **בשם הנוף**, ולכן היא זקוקה לספרות שתשמש לה מרחב להשהיית הקולקטיביות המדינתית ולהתנסות באוטונומיה של הסובייקט.

החוויה של הריבונות המובנת מאליה, זו שתלישות מתקיימת בה לכל היותר כתשוקה או כפנטזיה, עולה בייחוד במאמרה של כהנוב על הסופר היהודי-מצרי אדמונד ז'אבס (Jabès). מול הדגשת הגלות אצל ז'אבס, תיאורו את הקיום היהודי כקיום בכתב והדגשת עוצמתו של קיום זה כספר, בשפה ובאותיות, כהנוב מטיחה את המובן מאליו הריבוני ויוצאת נגד מה שהיא מכנה "נוסטלגיה של הבית הרעוע בגולה". היא מבקשת "לנעול את דלתות העולם הסגור של הספר העקר והצחיח, לברוח מגלות אכזרית זו, המסתגרת בתוך עצמה" (**בין שני עולמות**, עמ' 134). התלישות שכהנוב כה עורגת לה בכל הקשר אחר הופכת למושא לתקיפה כאשר היא משקפת אופק של קיום יהודי אלטרנטיבי לזה הריבוני-לאומי. עמדה זו ממחישה את חוסר יכולתה של פנטזיית התלישות לחרוג מהתנאים המאפשרים אותה ואת מוגבלותה של תפיסת הספרות כאתר של התנסות באוטונומיה, המצויה כל כולה בחסות ריבונותה של מדינת הלאום.

באופן דומה, כהנוב מאדירה את חוסר השייכות התרבותית-פסיכולוגית של סופרים "עקורים מבחינה תרבותית, אנשים המביעים את התלישות והבידוד יותר משהם מביעים את ההשתייכות", ומבחינה אותם מספרותן של קבוצות מדוכאות הנאבקות נגד תלישותן הפוליטית, שבה היא מתעניינת פחות. כך, כהנוב הנגידה בין הסופרים "בעלי הנפשות המפוצלות" ובין העמדה המובעת ב"ספרות של האיים הקריביים [...]" או בספרות של אפריקה, או בספרותם של השחורים בארצות-הברית. ועל אף שגם ספרויות אלה הן חלק מהתופעה של הכלאת תרבויות אינטנסיבית [...] הריהן ספרויות לאומיות ביסודן, המגדירות, לעתים על דרך המאבק, את מודעותן לזהות הקבוצה שעמה הן נמנות" (**בין שני עולמות**, עמ' 109-110).

התופעה של הכלאה תרבותית מעניינת אותה רק כשזו מתרחשת במנותק מהקשר פוליטי של מאבק, רק מתוך המסגרת של הנפש שנותרה מנותקת ובלתי שייכת למערכות התרבותיות שהתקיימה בתוכן, ומתוך ההתגוששות הנוצרת בתוכה. העדפות אלו מובילות אותה לבכר את הדיון בדמויותיהם של סופרים כגון ו"ס נאיפול, סופר ממוצא הודי שנולד וגדל בטרניידד, על פני המשורר הסנגלי לאופולד סדאר סנגור (Sédar Senghor), למשל,

שהיה גם נשיאה הראשון של סגל וממנהיגי התנועה לשחרור העמים האפריקניים מן השלטונות הקולוניאליים. נאיפול ביטא את אותו מושא תשוקה של תלישות שבמוקדה הנפש המפוצלת והממזגת, ואילו סדאר סנגור - שהיה מעורה לחלוטין בתרבות הצרפתית ויצירתו ביטאה במובהק את אותה הכלאת תרבויות - ביטא השתייכות מודעת אל הקולקטיב הנאבק ותביעה להסרת עולו של השלטון הקולוניאלי הצרפתי.

במובן זה הייתה כהנוב שותפה לתפיסה שרישומה ניכר גם היום בשיח הספרותי הישראלי, התפיסה הרואה בספרות מרחב שאמור להיות עצמאי לכאורה, זו הסולדת ממבע מפורש ומודע מדי כמו זה ה"מגדיר על דרך המאבק" את מוקדי השתייכותו. במילים אחרות, בזמן שהיא מאדירה את הפואטיקה של התלישות, המעמעת את השתייכותה המובהקת אל קבוצת בעלי הבית, היא שוללת את הפואטיקה הפוליטית של ההשתייכות המודעת והמפורשת אל הנאבקים, אלה שאינם בני בית.

אידיאל התלישות של כהנוב, המנותק מכל הקשר פוליטי או ממשי אחר, מאפשר לה שלא להתחייב, להזדהות או להתייצב לימין מאבק כלשהו אלא לבחון את המציאות הפוליטית מספת הפסיכואנליטיקאית של ההמון, אגב התעלמות מן הדיכוי הקולקטיבי, ויהיה זה דיכויים של הפלסטינים או דיכויים של המזרחים בישראל. כהנוב מעוניינת באותה "הכלאה תרבותית" שבזכותה היא דוברת כאשר זו איננה משתתפת באותו מאבק אלא מנותקת ממנו. סלידה עמוקה זו ממאבק באה לידי ביטוי בהעמדתה הבינארית את ה"אדם" מול ה"עיקרון" (במובן של אידיאולוגיה מופשטת), העמדה שבה היא רואה את יסוד הלבנטיניות שהיא מבקשת לקדם. העמדה זו הופכת למחסום בפני כל פעולה של מאבק. מתוך כך, כהנוב מתארת למשל את המשתתפים בשביתת הסטודנטים במוסדות המצריים להשכלה גבוהה כבעלי "עיניים בוערות, פיות נעווים, טרף לסערת-רגש קיבוצית, קנאית". נגד אופיה של המחאה הפוליטית היא מעמידה את ה"יחסים האישיים", שבמסגרתם "הלבנטיניות שלהם עדיין הספיקה להם לדעת שהאדם, עם כל פחיתות-ערכו, חשוב יותר מעקרון, עם כל קדושתו". כך, העמדת ה"אדם" מול ה"עיקרון" משמשת בסיס לשלילת המחאה ולהפניית המשאבים כולם "ללמוד מה שהאירופים יודעים" (ממזרח שמש, עמ' 29).

כהנוב והמזרחיות כסחורה

הגלגול הנוכחי של הפנייה אל כהנוב משתלב, גם אם לא במכוון, במגמות רחבות יותר שעיקרן בניסיון ההגמוני להיענות לדרישה להכיל בקנון הישראלי גם היבטים של מזרחיות. דא עקא, אותה הכלה נעשית אגב נטרול העוקץ הפוליטי הביקורתי שבאותם היבטי מזרחיות, שמקורו בראיית המאבק המזרחי כמאבק של קולקטיב מובחן הסובל מדיכוי ממסדי מתמשך.

הכלה זו מתבטאת בעיקר בסוגיית הייצוג - ייצוגם של מזרחים בהקשרים תרבותיים שונים נתפס כביטוי מובהק של שינוי ושל כרסום בהגמוניה האשכנזית. אבל אף שהוא משתלב בשדה הייצוגים התרבותי-לאומי הישראלי הרחב, הוא אינו מערער כלל על מוסכמות היסוד של אותו שדה. בהקשר זה המזרחיות הופכת לסחורה רבת ערך, מאחר שהטמעתה במכלול התרבות נתפסת כמהלך של פתיחת שורות, ביקורת עצמית ותמורה תרבותית מבורכת; אבל בפועל, הטמעה זו נעשית אגב טשטוש המאבק המזרחי המובחן, המערער באופן רדיקלי על יסודות המכלול התרבותי הזה. כך זוכה המזרחיות לעדנה כרכיב תרבותי ומשתלבת במוסדות ובאירועים הגמוניים, ובה בעת מאששת את אותה תמונת עולם של קדמה ורב-תרבותיות שאותם מוסדות מייצגים. דוגמה מובהקת לכך היא ועדת ביטון, שמונתה ב-2016 על ידי שר החינוך דאז נפתלי בנט ונועדה לבחון אפשרויות לאיזון תוכניות

הלימודים במערכת החינוך מבחינת ייצוגן של הקהילות היהודיות בארצות האסלאם והמזרחים בישראל. מרבית ועדות המשנה שלה לא הציעו שינוי של מסגרת כוללת ללימודי המקצועות השונים, אלא תוספת של נציגות מזרחית שתשתלב בתוך המסגרת הקיימת ובהיגיון המובנה שלה.

מהלכים תרבותיים כאלה מתמצים במובנים רבים בשאלה מה המזרחיות תורמת לישראליות, שאלה המשקפת את הניאו-ליברליזציה של המאבק, שהמזרחיות הופכת בו לסחורה א-פוליטית שעיקרה תוספת של אבן לפסיפס הלאומי. הם אינם שואלים כיצד נתפס הקיום בישראל מפרספקטיבה מזרחית, הצומחת מתוך הקיום המזרחי בישראל והמסמלת את הערעור הרחב על אותו מכלול של יחסי כוח כלכליים, פוליטיים ותרבותיים שבבסיס הפסיפס הזה.

לפני כשלוש שנים עלה לאקרנים הסרט הדוקומנטרי "דימונה טוויסט" של הבמאית מיכל אביעד. הסרט, המציג את סיפור חייהן של שבע נשים דימונאיות - שש מתוכן מזרחיות ואחת אשכנזיה - נחשב לנושא בשורה מבחינת נושא הייצוג המזרחי בכלל וייצוגן של נשים מזרחיות בפרט. עם פרסומו הצביעו ליהי יונה, סיון רג'ואן שטאנג ותום מהגר על מגבלותיו של הסרט, אשר בסופו של דבר תבע את מקומן של אותן נשים בשם מערביותן. אביעד, טענו המבקרות, ביקשה לגאול את אותן נשים "בעיני אליטה תרבותית אשכנזית תל-אביבית" באמצעות סימון כמי ש"הביאו לכאן את אירופה דרך קזבלנקה". כך, כמו בסיפורה של כהנוב, המזרחיות מסופרת דרך הערגה הנוסטלגית אל העבר הקולוניאלי הצרפתי ואימוץ רחב של ההיגיון הקולוניאלי, ומתוך כך גם של השיח ההגמוני האשכנזי.

אם כך הם הדברים בהקשר סרטה של אביעד, בהינתן המקום התרבותי הרחב שתופסת כהנוב כאייקון של מזרחיות הפער הזה צורם עוד יותר. אינני מבקש להמעית כאן מחשיבותו של המאבק על הייצוג, אלא לתהות על משמעות הדה-פוליטיזציה העשויה להתחולל בו. אפשר לראות את סיפורה של כהנוב כאחד משלל סיפורים של מזרחים שראוי לייצוג. אבל כהנוב כובשת את מקומה כאייקון וכגיבורת תרבות כ"סובייקט" מזרחי א-פוליטי; כלומר, היא איננה מייצגת של קולקטיב מזרחי הנאבק נגד דיכוי הפוליטי, אלא היא האמן (המזרחי) המשתלב בתוך הקנון התרבותי הקיים כמעין תיקון והרחבה של הקנון הזה. לכן קשה להצביע על התקבלותה כעל סיפור אחד מבין סיפורים רבים של מזרחים, מכיוון שאותם סיפורים אחרים נעדרים לחלוטין מפני שאינם תואמים את מסגרות הקנון. לכך תורמת אף הפנייה הלא ביקורתית אל דמותה, שנעשית מבלי להצביע על מרכזיות מעמדה הכלכלי בניתוח כתיבתה ועל נקודות העיוורון העולות ממנה, המאפשרות להתעלם מאותם סיפורים.

לאחרונה הצביעה יאלי השש על הכשל הבסיסי הטמון בתפיסה הרואה "בעצם קיומם של מזרחים בלב ההגמוניה האשכנזית" ביטוי של "חתרנות אינהרנטית". השש טענה כי תפיסה כזאת מייצגת את המחשבה על האחריות הפוליטית הנגזרת מהפריבילגיות שמקנה ההגמוניה, הקשורות בהיבטים של מעמד, מגדר ולאומיות. נראה שהפיכתה של המזרחיות לסחורה וכניסתה של כהנוב אל הקנון התרבותי הישראלי מבטאות כשל דומה. עצם התקבלותה של כהנוב - האישה והמזרחית - אל לב הקנון הספרותי האשכנזי נתפסת כביטוי של חתרנות וכהישג של המאבק המזרחי, אך תפיסה זו מטשטשת את האופן שבו דמותה של כהנוב מאששת את אותם יסודות קונוניים שהובילו במישרין לדיכויים של מזרחים ולתת-הייצוג שלהם. יתרה מזו, היא מונעת את בחינת הפריבילגיות המעמדיות והלאומיות שעמדו בבסיס הכתיבה של כהנוב.

האם אפשר לחמוק מהסחרתו של הייצוג המזרחי? מובן שהמשימה הזאת איננה קלה. אך כפי שתיארתי כאן, נראה שהתהליך ההופך את המזרחיות לסחורה מתבסס על שמירת התואם בין הייצוג ובין המסגרת הכוללת שבתוכה הוא עתיד להשתלב, מוביל לתחושת פיוס ומשכך את המתח הפוליטי. פוליטיזציה מחודשת של הייצוג

עשויה להתרחש ברגע זה ממש, באמצעות חתירה נגד התואם הזה והצפת כלל המטענים הפוליטיים הכרוכים בייצוג. הפתרון כאן איננו בהכתרת אייקון תרבות מזרחי אחר דוגמת מזל מוצרי או אסתר אזהרי-מויאל, אלא בהתייחסות ביקורתית אל הדמות המיוצגת - התייחסות החותרת תחת המסגרת הנרטיבית המקובלת, הבאה לידי ביטוי למשל בסרטי סדרת "העברים", והופכת את המסגרת הזאת לציר שדרכו נבחנות סוגיות פוליטיות.

השיבה אל כהנוב איננה יכולה להתבטא בשרטוט הלבנטיניות כהצעה להשתלבות במרחב המזרח-תיכוני, באופן המנוגד כביכול לשיח הציוני ההגמוני. עליה להדגיש את המתח המתגלה עם התנפצותה של הצעה זו, כאשר כהנוב עומדת מול נשים פלסטיניות ובוחרת לאמץ דווקא את העמדה ההגמונית. אי-אפשר לשוב ולאמץ את הדימוי של כהנוב כמי שבאזמל דק ניתחה את יחסי הכוחות שנוצרו בין אשכנזים ומזרחים בישראל; יש להציף את חוסר מוכנותה להודות בעצם קיומם של הדיכוי והאפליה הממוסדת. שיבה כזאת ראוי לה שתיעשה מתוך התנגדות עיקשת לעמדת הסובייקט הריבוני התלוש-לכאורה שכהנוב מסמנת, ומתוך התייצבות בעמדה שהיא שוללת במפורש - העמדה המבטאת השתייכות מודעת אל הקולקטיב הנאבק.

פוליטיזציה כזאת של דמותה של כהנוב התרחשה בתערוכה "הלבנט כמשל", גם אם באופן אנקדוטלי ולמעשה בטעות. בכניסה לתערוכה, שעסקה בדמותה של כהנוב, הוצג ציטוט מפורסם מדבריה, הפותח במילים "כשאני לעצמי, הריני לבנטינית טיפוסית". ליד הציטוט הופיע גם תרגומו לערבית, והמילים "הריני לבנטינית" תורגמו ל"אנא שאמיה" (انا شامية); המונח "לבנטיני", המצטט את המינוח האירופי של המרחב, הומר במסמנו הערבי. מה חושף הכשל התרגומי הבלתי נמנע הזה? הוא מחדד את הפער בין השאמיות, המסמנת מקומיות מזרח-תיכונית וערבית במובהק, ובין הלבנטיניות המורה על א-מקומיות, על שלילת ההיאחזות במקום, על התכחשות לערביות המקומית הכרוכה בכך ועל תלישות כמושא של תשוקה. ה(לא) תרגום הזה - ההעמדה של אל-שאם והלבנט כשני סימונים המבנים את אותו המרחב באופן שונה לחלוטין - ממחיש באופן מובהק את גבולותיו של האופק התרבותי, החברתי והפוליטי העולה מכתובתה של כהנוב.

ד"ר אבי-רם צורף מלמד במחלקה להיסטוריה של עם ישראל באוניברסיטת בן-גוריון בנגב ובמכון שכטר בירושלים.

תגובה \\\ לפיתת ההווה
אורית בשקין

יולי 2020

במאמרו "הלבנטיניות כניכור" מלין אבי-רם צורף על הפיכתה של ז'קלין כהנוב למסמנת של מזרחיות חדשה ומסוכנת לטעמו: מזרחיות המכחישה את הערביות, מזרחיות שמייצגת מזרח תיכון אירופי בעבור אליטות אשכנזיות, מזרחיות נטולת מחויבות פוליטית. ברצוני להעיר שלוש הערות קצרות בהקשר זה.

ראשית, ייחוס התלישות למיעוטים דתיים ואתניים במזרח התיכון הוא נרטיב לאומי שצמח בעיקר בתקופה הפוסט-קולוניאלית, אם כי שורשיו נעוצים עוד בעידן העות'מאני והקולוניאלי. הקהילות האלה הודרו ופעמים רבות גורשו ממדינת הלאום. תלישותן, ניתוקן מהערביות, אי-מחויבותן הפוליטית במקרה הטוב ושיתוף הפעולה שלהן עם האליטות הקולוניאליות במקרה הרע הופנו נגדן. חרף הטענות האלה, אורח החיים הקוסמופוליטי של כהנוב היה מזרח-תיכוני; בערי חוף של המזרח התיכון חיו קהילות איטלקיות, יווניות, ארמניות, יהודיות, ורבות אחרות. הקהילות האלה אכן היו קשורות לסחר הקולוניאלי, אבל לצמצם את אורח החיים של קהילות דוברות צרפתית או אנגלית (בהודו או בעיראק) לייצוגים הלאומניים שלהן משמעו להפנות עורף לאורח חיים מרתק שהניב ברחבי המזרח התיכון והאימפריה העות'מאנית יצירות ספרותיות שנכתבו בצרפתית, יהודית ערבית, לדינו, ארמנית, יוונית, ארמית ושפות אחרות, ולשעתק נרטיבים כמאליסטיים או נאצריסטיים בשם המזרחיות. יהודים במזרח התיכון למדו בבתי ספר רב-לשוניים ובהם בתי הספר של אליאנס, דברו שפות זרות על בוריין, קראו ספרות יפה בשפות אלו ופעמים רבות תרגמו ממנה לשפות מקומיות. כיום נעשים מחקרים מעניינים על הרומנים היווניים המוקדמים שנכתבו במצרים ועל תרגומי יצירותיהם של ז'ול ורן, אלכסנדר דיומא או ויקטור הוגו, שנקראו בגרסאות שונות בשפות שונות (ארמנית, ערבית, תורכית-עות'מאנית, לדינו) באותם מרחבים מזרח-תיכוניים. זאת ועוד, סופרים מצרים כמו טה חוסיין או סלאמה מוסא העלו על נס את היות האזור ערש התרבויות המערביות בשל יחסיה של מצרים עם יוון העתיקה. עיון חטוף בכתבי עת ובעיתונים מביירות, דמשק, קהיר ואלכסנדריה מסוף המאה התשע עשרה וראשית המאה העשרים מגלה עניין רב בתרבויות האזור, בקשרים שבין הפיניקים לערבים, במהות הערביות עצמה ובקשרים בין-תרבותיים בין עמי האזור. כהנוב מילאה תפקיד בדיון הזה, ולמעשה ייצאה אותו לישראל.

שנית, כהנוב הייתה פוליטית. בישראל שבה כתבה כהנוב, כש"לבנטיני" היה שם גנאי למזרחים, כשחקו על שמות "לבנטיניים" כמו ז'קלין, ז'ורז'ט ואיווט ולענו ללבושם ולאורחות חייהם של יהודים מתמערבים ממדינות מזרח-תיכוניות, היה חשוב מאוד להפקיע את המונח הזה וללמד את האשכנזים שאלטות מערביות חיו וכתבו באיזמיר, סלוניקי, איסטנבול, ביירות, דמשק, בגדאד, בצרה, קהיר, קזבלנקה, טטואן, אלג'יר, אוראן ומקומות אחרים במזרח התיכון. עיון חטוף בדמותו של היהודי האלג'יראי מישל סומו ברומן **קופסה שחורה** של עמוס עוז והאופן שבו עיצב עוז את שפתו ומנהגיו מבהירים את חשיבות המעשה הפוליטי של כהנוב.

שלישית, ההתכה לזהות מזרחית אחידה היא מעשה ישראלי במובנים רבים. במקומות רבים במזרח התיכון, החוויה היהודית הייתה שונה ממה שכהנוב תיארה: קהילות רבות היו דתיות יותר, נטו לכתוב בעברית ובערבית יהודית ולא בשפות מערביות (אם כתבו בכלל), וחלקן היו לא-אורבניות. במקומות אחרים, בצפון עיראק למשל, הקוסמופוליטיות של הקהילות היהודיות הייתה קשורה לרשתות איראניות ותורכיות ופחות לרשתות צרפתיות. לא כל היהודים המזרחים דיברו ערבית: תורכית, פרסית, ארמית, לדינו, חכאטייה – כל אלה הן רק חלק מהשפות שבהן דיברו יהודים.

למזרחיות יש אם כן פנים רבות. נדמה שכיום ייצוגי המזרחיות כלואים בין שני נרטיבים: זה המדגיש את המערביות של הקהילות היהודיות הספרדיות והמזרח-תיכוניות מול השטעטל המזרח-אירופי, וזה המדגיש את דתיותן ומסורתיותן בניגוד למערביות המתחלנת של קהילות יהודיות אשכנזיות באירופה מול האורתודוקסיה. היסטורית, למזרחיות היו צורות רבות. הסימון של המילה "מזרח" היה תלוי בקהילה. היו גם צורות שונות של התמערבות. אינטלקטואלים יהודים תרגמו עבודות מצרפתית לערבית (יעקוב צנוע המצרי, אנואר שאול העיראקי, אסתר מויאל הפלסטינית-מצרית), השתמשו בערבית כדי להלל את תרבות המערב ובצרפתית כדי לבקר את הקולוניאליזם הצרפתי, וכמו אחיהם היהודים באירופה ואחיהם המוסלמים והנוצרים במזרח התיכון – שקלו דרגות שונות של המתערבות.

כדי לעשות צדק עם יצירתה המורכבת של כהנוב כדאי להשתחרר מן המבט הישראלי העכשווי ומן הצורך להשיב לייצוגים אשכנזיים, ולשים לב להקשרים היסטוריים, לבנטיניים, צפון-אפריקניים ומזרח-תיכוניים.

*

אורית בשקין היא פרופסור באוניברסיטת שיקגו. כתבה שלושה ספרים על ההיסטוריה של עיראק ויהודי עיראק, ועוסקת גם בחקר התרבות הערבית בלבנט בשנים 1870–1938.

תגובה \ תפיסה צרה של מזרחיות

אור פיטוסי

יולי 2020

נדמה כי מאמרו של אבי-רם צורף חושף חולשות מהותיות בקריאה הביקורתית ובפרספקטיבה הפוסט-קולוניאלית שדרכה הוא בוחן ומנתח את משנתה של ז'קלין כהנוב. קריאה זו אינה מביאה בחשבון רקע והקשרים פוליטיים, רעיוניים, תרבותיים וחברתיים חשובים שהם הכרחיים להבנה מלאה של כתיבתה של כהנוב. מפאת קוצר היריעה אמקד את דבריי בטענותיו של צורף על הלבנטיניות כשלילת הערביות.

מצרים של שנות העשרים התאפיינה בהתבטאויות מתנשאות ומזלזלות מצד מנהיגים לאומיים ומעצבי דעת קהל כלפי העמים הערבים, תופעה שביטאה למעשה מסורת רבת שנים. לשיטתם של המצרים, הערבים היו נחותים, כלי שרת בידי בריטניה, וכמיהתם לשחרור לאומי תוארה כלקוחה מעולם הדמיון. לא זו אף זו, למן שנת 1919 התפתח זרם תרבותי ואידיאולוגי שחתר לפרש מחדש את ההיסטוריה המצרית במגמה להוכיח כי זו מנותקת מן ההיסטוריה והתרבות הן של האומה האסלאמית והן של האומה הערבית, וכי מצרים נושאת קווי אופי תרבותיים נפרדים. זרם רעיוני זה טיפח אידיאולוגיה ייחודית מצרית המושתתת על גרעין פרעוני בתרבות מצרים, על רוח

מצרית מיוחדת בהיסטוריה, על השתייכותה של מצרים לתרבות ים-תיכונית הקשורה למערב ולא למזרח, על צביון לאומי מצרי אשר שורשיו קדומים בהרבה מן האסלאם והערביות, ועוד. האומה המצרית החדשה קשרה קשר היסטורי תרבותי עם זו הפרעונית הקדומה. בתפיסה זו מוצגים המוסלמים הערבים כפולשים זרים אשר טובת האומה המצרית מעולם לא עמדה לנגד עיניהם. בכך נעשה ניסיון לנגח את האסלאם ואת הערביות כתרביות וכמסגרות הזדהות זרות שאין ביניהן ובין הלאום המצרי ולא כלום. מגמות אלו הולידו לאורך שנות העשרים והשלושים לעג והתקלסות כלפי הערבים מצידם של מנהיגים, אינטלקטואלים ואנשי רוח מצריים בולטים: מוחמד פריד, אחמד לוטפי אל-סיד, סעד זע'לול, סלאמה מוסא, טה חוסיין, מוחמד חוסיין היכל ואחרים. מכאן שבמצרים של שנות העשרים והשלושים של המאה הקודמת לא היה צריך להיות קולוניאליסט אירופי כדי לבוז לערבים ולהתעלם מקיומם.

זרם רעיוני זה הגיע לשיאו בשנות העשרים המאוחרות והחל לדעוך במחצית השנייה של שנות השלושים. בהקשר זה ראוי להוסיף כי האינטלקטואלים המצרים הפיצו את משנתם הרעיונית וקידמו את מאבקה הלאומי של מצרים גם מעל דפי העיתונות הזרה. לשון אחר, משנתם הרעיונית והלאומית של הוגים אלו נכתבה לא רק בערבית אלא גם בצרפתית, באנגלית, ומוקדם יותר אף בגרמנית. מכאן יוצא שגם אם ז'קלין כהנוב לא קראה ערבית, ולשיטת המחבר פרט זה הוא קריטי, עדיין קשה ואפילו בלתי אפשרי להתעלם מהלך הרוחות במצרים בשנות התבגרותה והתעצבותה של כהנוב, שביסודו עמדה דה-לגיטימציה לערבים, לערביות ובמידה מסוימת גם לאסלאם. לא יהיה מוגזם לומר כי כהנוב הדהדה ושעתקה מגמות אלו. מעניין לציין כי את משנתה הלבנטינית היא פרסמה בכתב העת **קשת** בעריכת אהרן אמיר, שבמובנים רבים המשיך את רעיונותיה של התנועה הכנענית, אשר גילתה בתורה קווי דמיון הן לתנועה הפרעונית במצרים והן לתנועה הפיניקית בלבנון.

המאמר מציג דיכוטומיה ברורה שלפיה הקולוניאליזם האירופי (והמערב בפרט) והערבים (והלאומיות הערבית) נמצאים משני צדי המתרס. בחלוקה בינרית זו יש מן האנכרוניזם, והיא מבטאת קריאה א-היסטורית המהדהדת את הנרטיב המהפכני של הפאן-ערביות ושל הלאומיות הערבית בעידן הדה-קולוניזציה והפוסט-קולוניאליזם. חלוקה זו של קולוניאליסטים ובני חסותם ומולם ערבים מתעלמת מהיסטוריה ענפה של תמיכת העמים דוברי הערבית בקולוניאליזם הבריטי, הצרפתי ואף הגרמני. למעשה, הבינריות של קולוניאליזם או ערביות (וערבים) מוחקת את מציאות החיים המורכבים של ערבים, מצרים, לאומים ומיעוטים במזרח התיכון. כאן המקום לציין כי כלל האליטות (המוסלמיות, הנוצריות והיהודיות) במזרח התיכון הושפעו מהנאורות המערבית ואימצו רעיונות ודפוסים חברתיים ותרבותיים שמקורם באירופה.

המאמר הוא תוצר של המחשבה המזרחית-שמאלית-רדיקלית, והוא מעלה תהיות ומחשבות לגבי אופייה ואופקיה. אסכולה רעיונית זו מתעקשת לכרוך את המזרחיות באופן בלעדי עם הערביות; המזרחי הוא הערבי ותו לא. מהלך כזה כופה על המזרחיות צרות אופקים, מרדד אותה, ובסופו של דבר הופך אותה לפרובינציאלית ותוחם אותה בגבולות אזור לאומי ותרבותי מוגדר. הפרויקט הפאן-מזרחי התיכון, שהתפתח

בקהיר של שנות העשרים והשלושים של המאה הקודמת, חתר לקשור קשרים תרבותיים ורעיוניים בין עמי המזרח (באסיה ובחלקים מאפריקה) וליצור מסגרת תרבותית ורעיונית שתאפשר לבני ובנות המזרח ליצור קשרים ביניהם ולהעמיק את ההיכרות עם תרבויות המזרח השונות. כתוצאה מהפרויקט תורגמו לשפה הערבית לאורך שנות העשרים והשלושים מגוון יצירות מתרבות המזרח: טקסטים מתורכית-עות'מאנית ושירה פרסית, טקסטים של גנדהי וקונפוציוס, של מוחמד איקבאל ושל רבינדרנת טאגור. אל מול פרויקט מפואר זה מתגלות מגבלותיה של האסכולה המזרחית-שמאלית-רדיקלית של אותם מזרחים "ביקורתיים". האופן שבו אנשי האסכולה הזאת תופסים את המזרח מזכיר מאוד את תפיסת המזרח הצרה אצל האבות המייסדים של הציונות, שאותה הם מבקרים בלהט ולעומתה הם מציגים עצמם כאוונגרד.

*

אור פיטוסי הוא דוקטורנט בחוג ללימודי האסלאם והמזרח התיכון באוניברסיטה העברית.

**תגובה \\\ כהנוב לא נרמלה את הנוכחות הקולוניאלית
איל שגיא ביזאווי**

יולי 2020

הכותרת "הלבנטיניות כניכור" נפלאה בעיניי. השאלה היא ניכור כלפי מה. יש כל מיני ניכורים שאפשר לחשוב עליהם בהקשר הלבנטיני. ניכור עצמי, ניכור כלפי המשפחה, ניכור כלפי אידיאולוגיות גדולות, ובחברה שהולכת ומתלאמת (מלשון לאום) – ניכור כלפי החברה. אך דבר אחד כהנוב בוודאי לא עושה, והוא לנרמל את הנוכחות הקולוניאלית.

לא כהנוב היא שהדגישה את השילוב ההרמוני והניטרלי בין מזרח למערב. את המרכיב הזה בכתיבתה הדגישו חלק מקוראיה, ועליו בנו הררים של פנטזיות ים-תיכוניות. וכך גם חלק ממבקריה, שלדעתי ביקרו אותה יותר על מה שנכתב עליה מאשר על מה שהיא כתבה (כמו במאמרו של בנבנישתי "נמל ים תיכוני כוזב"). כהנוב לא בחרה במושג "ים-תיכוניות" כדי לתאר את ההוויה שהיא מדברת עליה, אלא דווקא במושג "לבנטיניות", שמכיל בתוכו את יחסי הכוח הלא-שוויוניים בין המערב למזרח, בין הכובש לנכבש, את המבט המזלזל של המערבי במזרחי, את החיקוי של המזרחי את המערבי מתוך אסטרטגיית התנגדות, ואת הפחד של הכובש מהנכבש שהולך ודומה לו (מקבילים מאוחרים ומקומיים יותר, בעיניי, הם "שחורדינית" או "צרפוקאי"). לא בכדי

כהנוב מתארת את יחסי האשכנזים-מזרחים בארץ כ"קולוניאליזם פנימי". נכון, היא אינה מתווה תוכנית פוליטית סדורה ולא תמיד היא עושה תיאורטיזציה של הדברים. אבל דווקא משום כך יש תפקיד חשוב לקוראיה ולאופן שבו קוראים אותה.

לכהנוב יש לא מעט נקודות עיוורון, מעצם היותה חסידה של המודרנה. במצרים שממנה היא באה היו רבים – כמו האינטלקטואל קאסם אמין, הפמיניסטית המצרית הודא שעראווי או הפסל מחמוד מוח'תאר – שחשבו כי לשם שחרור האישה עליה להסיר את הרעלה. במונחים אלו הבינה כהנוב את קיצור החצאיות של נשים פלסטיניות. באופן הפמיניסטי של תקופתה בקושי נראו עדיין פמיניזמים אחרים – מוסלמים, ערביים, מסורתיים, מזרחיים ואחרים – שיעסקו בדיכוי הכפול של נשים בעולם הלא-מערבי, ואף כאלה שיהפכו את הרעלה עצמה לכלי מאבק; וגם על הפמיניזמים שבכל זאת היו, ספק רב אם כהנוב שמעה.

לכך צריך להוסיף שבמצרים שבה כהנוב גדלה היו שביקשו להשתחרר לא רק מעול הקולוניאליזם, אלא גם מהערביות ומהאסלאם. אנשי רוח כמו סלאמה מוסא ומוחמד חוסיין הייכל דיברו על פרעוניות. לא שלא הייתה אז לאומיות ערבית; ודאי שהייתה. אבל היא התפתחה ותפסה תאוצה מאוחר יותר, ואגב כך ניכרה מתוכה את המיעוט היהודי, שרובו ממילא לא שש לקראתה. מה לכהנוב, שלא ידעה קרוא וכתוב בערבית (למרות שהיא כן דיברה והבינה ערבית, כמו רבים מיהודי מצרים), ולכל אלה? זו האווירה שבתוכה היא צמחה, גם אם היא למדה בליסה פראנסה. לא רק המשפחה הבורגנית שלה הייתה מתמערבת. מצרים שהיא (!) הכירה הייתה מתמערבת, שואפת למודרנה ולמה שנתפס כקדמה. רבים, ולא רק בני המעמדות הגבוהים, לא רצו כלל לשמש מוצג מוזיאלי אותנטי עבור עיניים אנתרופולוגיות מערביות. אין תחום שמגמות היסטוריות אלו לא נגעו בו: פוליטיקה, רפואה, משפט, קולנוע, ספרות, מוזיקה. אמנם אום כלת'ום דיברה על ה"אצאלה", האותנטיות, של המוזיקה שלה. אבל ברור שהיא וכל שורת הכותבים, המלחינים, הנגנים ושאר היוצרים שהיו סביבה הושפעו מאירופה: בסגנון ההופעה, במוזיקה, בלבוש, בכול. היא הציעה שילוב של המקומי והאירופי, שהוצג כאותנטי והוגש לכל שכבות העם.

יש בוודאי סיבות רבות לבקר את כהנוב. אבל לפני הכול צריך לקרוא אותה בתוך הקשרים רחבים הרבה יותר. צריך לשחרר אותה, כפי שהיא ניסתה להשתחרר בעצמה, מאידיאולוגיות גדולות כוללניות ומכלילות. יש לבחון את כתביה מתוך התייחסות לזמן ולמקום; אמנם בלי להתעלם ממושגים של כאן ועכשיו, אבל בעיניים פקוחות אל הפער שביניהם. אני קורא אצלה לא רק ניכור כלפי הערביות, אלא גם קינה על הניכור שלה כלפי הערביות. לא רק ניכור כלפי היהדות, אלא גם קינה עליו. לא רק דחייה של הפוליטי, אלא סירוב מוחלט להתעלם ממושגים של כאן ועכשיו, אלא גם קינה עליו. לא רק היחס שלה לשאלה הפלסטינית לא היה חד-ממדי, ואינני חושב שהיא התעלמה מהכיבוש. אבל היא גם לא הייתה מוכנה להתעלם ממאבקים לאומיים (ומתומכיהם בשמאל) שמדלגים בקלילות מעל עוולות אחרות ומעל כפופים וכפופות אחרים בתוך החברה הנאבקת לשחרור לאומי, וכך היא ראתה גם את המאבק המזרחי.

איל שגיא ביזאווי הוא חוקר תרבות וקולנוע מצרי ומלמד תרבות פופולרית וקולנוע בעולם הערבי בבצלאל, במכללה האקדמית ספיר ובאוניברסיטת תל אביב. במאי "סרט ערבית" (2015).

תגובה ׀ לקרוא את כהנוב פקרוז

יפה בניה

יולי 2020

מאמרו של אבי-רם צורף "הלבנטיניות כניכור" מציג מבט ביקורתי על ז'קלין כהנוב ומבסס את הטענה שכהנוב מחליקה בקלות בגרונה של ההגמוניה הישראלית, בין היתר, משום שהלבנטיניות שהיא מנסחת מעוקרת מערביות, א-פוליטית במידה רבה ומבוססת על פריבילגיות מעמדיות ולאומיות. על כן היא משתלבת בנקל במיינסטרים הלאומי הישראלי ואף מאששת את הסדר הקיים.

יש משהו נחרץ מאוד וגורף בקריאה הזאת את כהנוב; ונדמה לי שבניגוד לדבריה של כהנוב עצמה, שכתבה ש"האדם, עם כל פחיתות-ערכו, חשוב יותר מעקרון, עם כל קדושתו" (משפט שזוכה כאן לקיתונות של ביקורת, כסמן של א-פוליטיות) – במאמר יש תופעה הפוכה: העקרונות האידאולוגיים "משתלטים" על דמותה וצובעים אותה בצבע אחד, על אף הריבוי והסתירות הפנימיות שמאפיינים את הלבנטיניות שלה.

כהנוב לא כתבה מניפסטים, לא ללבנטיניות ולא בכלל. בתודעה העצמית שלה, בתשוקה שלה, במרבית כתביה, היא בראש ובראשונה אשת ספרות. המסות האישיות שלה מספרות לרוב סיפורים אוטוביוגרפיים שבמרכזם נמצאים בני אדם, על כל מורכבותם. מתוך הסיפורים היא מרחיבה את המבט להקשרים ההיסטוריים, הפוליטיים, התרבותיים, לכוחות ה"גדולים" המעצבים את הזהות – אבל אלה באים לשרת את הסיפור, לא להעמיד תאוריות ולא לנסח אידאולוגיות.

וכך נוצר פער מוזר בין הכתיבה של כהנוב ובין הכתיבה עליה: כולם, המזדהים והביקורתיים כאחד, כתבו עליה כאילו נשאה את דגל הלבנטיניות – גם אלה שרצו למצוא אצלה "ים-תיכוניות" רומנטית ונוחה לעיכול וגם אלה שחיפשו בה את ההוגה הפוסט-קולוניאלית, ומרוב אכזבה על ש"לא סיפקה את הסחורה" שללו אותה מכול וכול, כאוריינטליסטית וקולוניאלית מן השורה.

אבל כהנוב לא נשאה דגלים, ובכלל, הלבנטיניות לא ממש עולה בקנה אחד עם דגלים מכל סוג. כהנוב כלל לא התיימרה להיות מייצגת של מאבק מזרחי, אף שהייתה לה מודעות פוליטית שניכרת היטב בכל כתביה. היו לה גם נקודות עיוורון, אבל אלה לא

הופכות אותה ל"א-פוליטית". השאלה היא, בסופו של דבר, באיזה מובן הלבנטיניות שלה היא בכל זאת פרויקט ספרותי פוליטי, למרות מה שאין בה.

בתפר שבין האישי לפוליטי, הזהות הלבנטינית של כהנוב התהוותה מתוך קרע ואובדן, כתוצר של מפגש קולוניאלי בין מזרח למערב, כלומר של יחסי כוח, בהקשר מעמדי מסוים מאוד של מיעוט שנהנה ממדיניות הפרד ומשול המשרתת את המשטר הקולוניאלי (כהנוב מודעת היטב לגורם המעמדי וכותבת עליו). בצד הפריבילגיות קיים האובדן: אובדן של היסטוריה, של שפה, של שפת אם, של עולם מסורתי.

מבחינה זו, פעולת הריקליימינג שעושה כהנוב לזהות הלבנטינית היא התרסה כלפי חוץ, ולא פחות מכך – גם תהליך פנימי של השלמה עם זהות רוויית סתירות וניגודים שלידתה בכאב, "זהות ביניים" שהאמביוולנטיות נעוצה בלב ליבה. בקריאה מקרוב אפשר להרגיש היטב את הממד הטרגי שבזהות הלבנטינית, את הדטרמיניזם שמפר את אשליית הבחירה בזהות, את ההכרה הכואבת בעוצמתן של הבניות חברתיות.

במישור הפוליטי עצמו, הלבנטיניות היא התנגדות לחלוקה הקולוניאלית בין מזרח נחות למערב נאור, ובהקשר הישראלי בין מזרחים לאשכנזים; חלוקה שהיא בהכרח היררכית, מצמצמת את הזהות (המרובה תמיד) ומלאכותית. שכן לדידה של כהנוב גם יהודי מזרח אירופה, ויהודים בכלל, הם לבנטינים; לבנטינים בהכחשה. בד בבד, יהודים מזרחים רבים התמערבו במידה כזו או אחרת בארצות המוצא, כך שהקטגוריות ה"טהורות" של מזרח ומערב אינן אלא המצאה הכופה על המציאות הדינמית מבנים מקבעים ומצמצמים. הערבוב הלבנטיני הוא בעצמו התרסה נגד חלוקות קולוניאליות, זה מקור האיום שבו.

בניגוד לטענה של צורף על התעלמותה של כהנוב מיחסי הכוח הקולוניאליים הפנימיים, הרי במאמר "שחור על גבי לבן" היא גם כותבת שהמזרחים "נתונים במצב דומה לזה של עמים קולוניאליים ביחס לקבוצה שלטת בעלת תרבות אחרת המחזיקה בשלטון, כופה את תפיסתה ודפוסיה בארגון החברתי, ומכוונת בני אדם לקידום מטרותיה שלה". ובהמשך – "המיתוס או התקווה של האחדות היהודית בתוך שורות העם במדינת ישראל עזים היו כל כך עד שהגילוי הקולוניאלי הזה נתעלם משתי הקבוצות כאחת". לא סביר לחשוד בכהנוב שתיכשל בזיהוי יחסים קולוניאליים; אחרי ככלות הכול, משם היא באה.

אין ספק שיש אצל כהנוב נקודות עיוורון. אין ספק שהמבט שלה הוא לעיתים מבט של "יהודייה מצריה לבנטינית שספגה את ערכי הקולוניאליזם גם כשניסתה להקיא אותם מתוכה", כפי שכותבת עליה רונית מטלון. אבל זה אינו ממצא את כתיבתה, ובוודאי לא הופך אותה לנציגה הפריבילגית של ההגמוניה הישראלית. הכתיבה שלה אינה עשויה מקשה אחת, והקול שהיא משמיעה מורכב מזה. הרי יש מנעד רחב, מרחבי ביניים, בין "השתלבות בהנחות היסוד של השיח התרבותי ההגמוני בישראל" ובין היותה "מייצגת של קולקטיב מזרחי הנאבק נגד דיכוי הפוליטי". אפשר לערער רק חלקית על

מוסכמות היסוד של שדה הייצוגים התרבותי-לאומי הישראלי; אפשר אפילו, רחמנא ליצלן, לנסות לשנות מתוך השדה ולא מחוץ לו. לא מוכרחים לערער "באופן רדיקלי על יסודות המכלול התרבותי"; החלקיות גם היא אפשרות לשינוי.

ז'קלין כהנוב היא הומניסטית – הומניזם לא מושלם ולא טוטלי, מרובה בקיעים. היא מחפשת את מרחב הביניים בין הטוטלי לחלקי, גם בהתייחסותה ללאומיות, כאשר היא מבקרת את מגמות ההאחדה והדרת ה"אחרים" שבה. היא מאמינה באפשרותה של לאומיות ליברלית, פתוחה ומכילה, ובאפשרותן של "פשרות פוריות". הפירוק הביקורתי הרדיקלי, המבקש את העמדה ה"טהורה", עלול להחמיץ את מרחבי הביניים האלה, ויחד עימם את השותפים ובעלי הברית הפוטנציאליים לשינוי שאנחנו מייחלות לו.

*

יפה בניה היא עמיתת מחקר במכון שלום הרטמן ומרצה בקריה האקדמית אונו. ממייסדות קבוצת "ערבות – נשים מחברות מסורת", חוקרת וכותבת על נשים ביהדות הספרדית-מזרחית.

תגובה לתגובות

אבי-רם צורף

יולי 2020

תגובותיהם של אורית בשקין, יפה בניה, איל שגיא ביזאווי ואור פיטוסי לדבריי נוגעות לסוגיות חשובות בדיון על כהנוב – שאלת ההקשר של השיח הלאומי המצרי שבמסגרתו פעלה כהנוב, שלילת הערביות שאפיינה אותו, ושאלת החוויה ההיסטורית של מיעוטים לאומיים במזרח התיכון הקולוניאלי והפוסט-קולוניאלי; אופי הקריאה של כהנוב, הטרגדיה הקשורה במושג הלבנטיניות, והכאב שבו היא כותבת על הניתוק שכפתה עליה ההוויה שבתוכה גדלה; חמקמקות דמותה של כהנוב, סירובה להיכנע למסגרות אידיאולוגיות, והכשל האינהרנטי הטמון בניסיון להכפיפה לסד של עקרונות נוקשים; והסוגיה הרחבה יותר של משמעות הפנייה אל העבר מתוך ההווה. מפאת קוצר היריעה אדון כאן בטענות השונות כמכלול אחד.

אפתח בנקודה האחרונה: אין לי אלא את ההווה שממנו אני כותב ואליו אני שב. המסגרת שבתוכה הצבתי את הדיון היא התקבלותה של כהנוב בשיח הישראלי הנוכחי, השתמעויותיה הפוליטיות, וההתעלמות מהתייחסויות עבר – בין השאר מצד נשים מזרחיות – כלפי כהנוב ונקודות העיוורון המאפיינות אותה. בדברים הללו לא הייתה כל כוונה להתייחס לשאלת ה"אותנטיות" של כהנוב כבת המזרח התיכון, שאלה שנראית לי חסרת חשיבות מבחינה היסטורית. עיקר ענייני היה לברר מה העמדות שקבעה כהנוב – כפי שעולה מכתבייתה שלה – ביחס למרחב המצרי, ביחס למזרחים

בישראל וביחס לדמות הסובייקט שביקשה לכוון, וכיצד אלה השפיעו על אופני התקבלותה בישראל כיום. בשעה שה"לבנטיניות" מוצגת כאופציה של קיום משותף, וכאשר הפנייה לדמותה של כהנוב נפוצה הרבה יותר מאשר הפנייה לחוויות יהודיות מזרח-תיכוניות וצפון-אפריקניות אחרות, חיוני בעיניי לדון בשאלות הללו של הפוליטיקה של הייצוג.

באשר להקשר ההיסטורי עלו שתי טענות כבדות משקל. האחת היא שההקשר שכהנוב גדלה בו התאפיין אף הוא בניסיון לגבש זהות לאומית מצרית שתתבסס על הפנייה אל מצרים הפרעונית, זהות שתהיה מובחנת מן המרחב הערבי ומהערביות, והעמדות שכהנוב הציגה ינקו במישרין ממערך דימויים זה. הטענה השנייה היא שהמאמר משעתק דימויים לאומניים שהציגו את המיעוטים הלאומיים כתלושים ואף עמדו בבסיס גירושם ממדינות הלאום הבתר-קולוניאליות. המאמר, אם כן, חוטא ברדוקציה של אתר המפגש הקולוניאלי שהתהווה במצרים ובוחן אותו באופן דיכוטומי, כשמעברו האחד של המתרס עומד השלטון הקולוניאלי והמזדהים עימו ומעברו השני עומדים הערבים הנאבקים בו, המשתייכים כביכול לחטיבה אחת.

אבל נראה לי שדווקא התבוננות במכלול המעגלים שכהנוב השתייכה אליהם, באתר המפגש הקולוניאלי ובהצטלבותם, יש כדי להשיב לדברים. שוליותה המשולשת של כהנוב – כאישה, כיהודייה וכבת למשפחת מהגרים מעיראק ומתוניסיה – עשויה הייתה דווקא לשמש בסיס לניסוח עמדה ביקורתית כלפי התפיסה הלאומית המצרית בת הזמן, שהושתתה על המצריות המובחנת. כמו אצל אינטלקטואלים ואינטלקטואליות מהקהילה הסורית-לבנונית שהיו אחראים להפקתם של עיתונים דוגמת אל-הלאל ואל-מקתקף, מן הסמלים המובהקים של המודרניות המצרית, דווקא קיום שולי הזה היה בו כדי להדגיש את ההשתייכות למסגרות אזוריות רחבות יותר. עם זאת, את העיתונות הזאת, שאביה היה מקוראיה, זיהתה כהנוב כזכור עם עמדה שמרנית המנוגדת למודרניות. באופן דומה, הוויית השוליים שלה כיהודייה עשויה היתה להאיר את החוויה של מיעוט במסגרת הלאומיות המצרית, חוויה שהיו לה הן היבטים של הזדהות והן היבטים של מאבק נגד התגבשותו של קולקטיב לאומי מדי, דוגמת המאבק שהנהיג ליאון קסטרו, שהוביל את התביעה לחרם על גרמניה במצרים לאחר עלייתו של היטלר לשלטון ב-1933. הוויית השוליים שלה כאישה עשויה היתה להתבטא בפנייה אל הדיון הפמיניסטי שהתגבש באותה תקופה במצרים, על העמדות השונות שהוצגו בו. עם זאת, לא אלה ההיבטים העומדים במוקד כתיבתה. מישור ההתייחסות הראשוני של כהנוב הוא השכבה המעמדית הרב-לאומית שהיא השתייכה אליה, ושאותה תפסה כ"נעדרת מקום", בלשונה שלה – מונח שלשיטתה נשא משמעות חיובית וסימן כלאיים תרבותיים אינהרנטיים, כאלה שאינם נובעים מתוך מקריות המפגש הקולוניאלי. אי-השתייכות שכהנוב מסמנת – שוב, בלשונה שלה – איננה חוויית תלישות של קולקטיב מודר, שאותו היא חווה כיהודייה, אלא חוויית תלישות שמוקדה הוא הסובייקט, והיא נובעת מן ההקשר המעמדי.

טענה נוספת נגעה להקשר הדיון של כהנוב במזרחים בישראל. בהקשר שבו "לבנטיני" שימש כשם גנאי וכביטוי של נחיתות תרבותית, הייתה משמעות פוליטית רבה לתביעת הבעלות המחודשת של כהנוב על המושג ולסימונו כמושג חיובי המורה על אפשרות של מיזוג תרבותי. אכן, אין ספק בכך, ואף התייחסתי לכך בקצרה במאמר. עם זאת, ייחוס הנחיתות התרבותית למושג הלבנטיניות היה נדבך אחד בתוך מערך יחסי הכוח שהתהווה בשנים אלו בין מזרחים ואשכנזים בישראל. בשנים שבהן כתבה כהנוב התקיימו מחאות עממיות של מזרחים במעברות, במרד ואדי סאליב ובמאבק שהובילו הפנתרים השחורים. התייחסותה בהקשר זה אל טענותיהם של מזרחים לדיכוי ממסדי כאל "תסביך מזרחי" וכאל "נוירוזה קיבוצית" מלמדת על היחסיות שבה יש לקבל את מהלך הריקליימינג של הלבנטיניות. כהנוב בחרה לתקוף את מערך הדימויים התרבותי שהכשיר את הדיכוי, אך נמנעה מהצבעה על הדיכוי הממסדי עצמו, ואת טענותיהם של מזרחים בדבר אפליה ממוסדת היא פטרה כתסביך ותו לא.

טענה אחרת נגעה לאופן שבו קוראים את כהנוב. על פי טענה זו, כהנוב רואה בקיומה הלבנטיני טרגדיה ומבקרת את הניתוק החברתי שגזרה עליה הווייתה החברתית. אכן, אין להכחיש שבתיאורי ילדות רבים של כהנוב – תיאור השעות שבילתה לצד האומנת האנגלייה בגני אזבכיה, שגזרו עליה ניתוק משאר הילדים; תיאור הזדהותה עם הילד המצרי העני הנושא את דגל הלאום; תיאור המחשבות הנטוות כחוטמים על גבי גופו של הגוליבר האנגלי הקולוניאלי; תיאור הביקורים בבית סבה וסבתה – ניכרת כמיהה לפרוץ את החומות שגזרה עליה מסגרת ההשתייכות המעמדית. עם זאת, תיאורים אלו נתונים בתוך מסגרת נרטיבית המציגה מהלך של חניכה ושל התפכחות, והם חלק אינטגרלי מכינון עמדת הסובייקט של כהנוב. מול הכאב על הניתוק לכאורה שכהנוב מציגה, היא מעמידה פעם אחר פעם את האימוץ מלכתחילה של הוויית אי-השייכות, שהיא תופסת כהוויה המעניקה יתרון תרבותי ואשר עומדת בשורש התגבשותה כאינטקטואלית. זו ההוויה המאפשרת את הקול הבוטח המאפיין אותה כמספרת ואת האופק שהיא משרטטת בכתיבתה על הלבנטיניות.

זהו גם הבסיס לדיון בטענה כי טמון כשל אינהרנטי בניסיון לכבול את דמותה של כהנוב למסגרת אידיאולוגית נוקשה. על פי טענה זו, כהנוב מתאפיינת בסירובה להעניק בכורה לעיקרון כלשהו על פני האדם, ותמיד מעדיפה את האדם על פני העיקרון. עמדה זו מוצגת כבסיס לבחינה חוזרת ונשנית של הפעולה הפוליטית. עם זאת, נראה לי שראוי להציב סימן שאלה על ההנגדה שהיא עורכת בין אדם ועיקרון. לדעתי, יותר משהנגדה זו משמשת בסיס למהלך של בחינה מתמדת המאתגרת את המהלך הפוליטי, היא משקפת את אישוש עמדת הסובייקט האינטלקטואלי שעיצבה כהנוב – עמדה המבכרת את הסובייקטיביות המובחנת על פני זו המשתייכת לקולקטיב. זוהי עמדה המשמשת בסיס לשלילתו של מאבק קולקטיבי (למשל בהקשר של מאבקן הלאומי של הנשים הפלסטיניות), לדיון מרוחק ובלתי מחויב כלפיו (למשל ביחס לפנתרים השחורים), והיא אף מכתיבה את התשוקה הפואטית לאותן דמויות המביעות "תלישות ובידוד" יותר מאשר "השתייכות" – היבטים הכרוכים זה בזה. עמדה זו, כפי שהצעתי במאמר, נשענת על המסגרת המאפשרת אותה, שאף נתפסת

כמובנת מאליה: זו של הקיום הריבוני, מסגרת שנחשפת בנקודות מסוימות בכתיבתה של כהנוב. התשוקה לתלישות, והעדפתה המפורשת על פני ההשתייכות היא שהופכת לדעתי את הפנייה לכהנוב למוגבלת מאוד מבחינת האופק הפוליטי המוצע בה. במוקדה עומד שילוב הסובייקטיביות המזרחית בתוך מכלול הייצוגים הניאו-ליברלי העכשווי, כביטוי של רב-תרבותיות ופתיחת שורות. זו אינה גישה המהווה בסיס לאקטיביזם מזרחי, שהרי אין בה את האיווי להשתייך ולהיות חלק מאותו קולקטיב הנאבק לשינוי התנאים החברתיים והפוליטיים המגבילים אותו.