

## מה חדש בטבע? שולחן עגול על פראים, צברים ואנשים בישראל של האנתרופוקן

עלמה יצחקי, תמר נוביק, ערן שוורצפוקס, לירון שני  
מנחה: עפרי אילני



דימוי 1. עלמה יצחקי, איך עושה מיינה, 2020, דיו על נייר

### הטבע חוזר

**עפרי:** הבמה שאנחנו מתארחים בה היא תיאוריה וביקורת. עד הזמן האחרון, המסורת (הקצרה כשלעצמה) של התיאוריה הביקורתית בישראל הייתה חשדנית למדי כלפי כל מה שנוגע לטבע. שיח שמירת הטבע נתפס במסגרתה בעיקר כמנגנון אידיאולוגי לצורך

השתלטות על אדמות, נישול של פלסטינים ונטורליזציה של יחסי הכוחות הפוליטיים והמעמדיים בישראל/פלסטין. אני זוכר איך קראתי את ההיסטוריון אילן פפה, במאמר בכתב העת מטעם מ־2005, שלעג ליחס הציוני ל"טבע" ותיאר אותו כהמשך האידיאולוגיה של תנועת הנוער הגרמנית. "Ach, die Natur! קרא אבי בהתפעלות, עוד בטרם חלפנו על פני בתי הזיקוק בדרך צפונה – עסוקים במה שגיבורי אלטנוילנד כינו 'שיבה מלאה ושלמה אל הטבע' במסע אל 'הארץ שלנו'", כתב פפה באירוניה (פפה 2005).

אני מביא את הציטוט הזה כי הוא מדגים את היחס למושג הטבע בתוך שכבה אידיאולוגית שנועדה למסך את הממשי. ממהלך הרהביליטציה התיאורטית של הקיום הגלותי, והדקונסטרוקציה של מושג המקומיות הצברי, נבעו אי־נחת ואף עוינות כלפי כל התרפקות על הטבע. מבחינתו של פרויקט ביקורת האידיאולוגיה הציונית, השפה העברית החדשה עוד הייתה ניתנת איכשהו להצלה, ולו בלית ברירה, אולם לטבע לא הייתה ישועה. והנה בכל זאת אנחנו חוזרים אל הטבע. מתברר שאי־אפשר להפנות לו עורף, כי גם אם נסגור את הדלת הוא יתדפק על החלון. אבל זה קורה בהקשר חדש – בחסות האנתרופוקן, כלומר בתוך אופק תיאורטי שקובע שהטבע נגמר, שהאנושי הוא בכל מקום, אם נאהב זאת ובעיקר אם לא. אבל איזה מין טבע זה? ובאיזה אופן השתנתה גישתנו כלפיו, גם לעומת הגישה ה"טרום־ביקורתית" וגם לעומת הגישה הביקורתית שאפיינת?

**עלמה:** באמנות עכשווית ישראלית, המיאון לעסוק בטבע בלט אפילו יותר מאשר בתיאוריה הביקורתית. למדתי במדרשה בראשית שנות האלפיים, ובמסורת התל־אביבית והקונספטואלית של המקום לא היה כמעט זכר לעיסוק בטבע – בוודאי לא בטבע מקומי – וכל אזכור של טבע נתקבל מייד ברפלקס של ביקורת האידיאולוגיה. אני זוכרת שראיתי לראשונה את העבודות של יהודית ספורטס כסטודנטית, את מניפות ההרים המושלגים שלה, ואף שהדימויים הללו היו במובהק מלאכותיים, מעוצבים ומשועתקים, הדהימה אותי עצם התעוזה לצייר נוף. בהשפעתן עשיתי בעצמי כמה ניסיונות גמלוניים בכיוון: ציירתי דימויים של שרפות יער, וכדי להדוף מראש כל חשד להתרפקות לא ביקורתית ציירתי אותם בצבע תעשייתי על בד ויניל מבריק. ועדיין, אם אני זוכרת נכון, לא הייתה שיחה אחת על העבודות הללו שלא זלגה לדיון על רומנטיקה וציור גרמני, כאילו אלה היו נקודות האחיזה היחידות לדימוי מהסוג הזה. כמובן, יש דוגמאות רבות אחרות של אמניות ואמנים ישראלים שעסקו בקץ הטבע וגם בדימויים של טבע מקומי באותן שנים, אבל מבחינת השיח זה היה נוף־אישיו.

לכן אני חושבת שהאופק התיאורטי של האנתרופוקן מציע, מעבר למועקה ולאשמה, גם שחרור וחרווה של גילוי מחדש, כפי שלקחת אחריות על עוול יכולה להוביל לקרבה מחודשת. ההבנה שהאנושי הוא בכל מקום, שהפעולה האנושית שזורה בטבע, פותחת בפנינו את הזכות ואת החובה להתעניין בטבע, לחשוב עליו וגם להתרפק עליו ולהתאבל עליו. מותר לעסוק בטבע ואפשר לעסוק בו – לא בנפרד, אלא באופן פנימי והמשכי

לעיסוק במיני אי-הנחת של התרבות האנושית. חלק מהשחרור הזה כרוך במעבר מהעיסוק ב־"die Natur", באות גדולה ועם סימן קריאה, לעיסוק במקרים פרטיים של טבע, בטבע מקומי, היסטורי ואמפירי, ולכן גם בדחיפות מוגברת ליצור שיח מקומי על הטבע, ולא רק להשתתף בשיחה הכללית על האנתרופוקן והטבע כשאלות מושגיות.

עם זאת, אני חושבת שאפיון אי-הנחת של התיאוריה הביקורתית בארץ ממושג הטבע כביקורת האידיאולוגיה אינו מספיק. ניתוח ופירוק מנגנונים אידיאולוגיים הם לחם חוקה של הביקורת, פעילות שבהקשרים אחרים היא מתמסרת אליה בחדווה ואף מפיקה ממנה רווח הגותי נאה. למעשה, אני חושבת שביקורת אידיאולוגיה מסוג זה היא חלק לא קטן ממה שמפעיל את הגל הנוכחי של עניין מחודש בטבע האנתרופוקני, לא מתוך ניסיון לפרק או לנטרל את המחשבה על הטבע, אלא מתוך ניסיון להגיע לתפיסות טבע אחרות מאלה שהנחילה לנו הציונות (והמחשבה המודרניסטית שמתוכה צמחה). באשר למסורת הביקורתית בישראל/פלסטין, יותר מאשר חשד או אי-נחת נדמה לי שהייתה כאן בעיקר הימנעות, מיאון לחשוב על הנושא ולעסוק בו בכלל. אני לא בטוחה מה הסיבות לכך – ייתכן שזה קשור לדומיננטיות של גישות פוסט-סטרוקטורליסטיות (אולי על חשבון גישות מרקסיסטיות ומטריאליסטיות) ולעיונות למדעי הטבע, שכיוונו את התיאוריה הביקורתית לעסוק אך ורק בתצורות שיח והדירו מראש את הטבע המטריאלי מתחום אחיזתה של המחשבה.

לכך נוסף החשד הפוליטי-אידיאולוגי המוצדק שציינת, והעובדה שמאבקי שמירת טבע ואיכות סביבה בארץ נתפסו כאקטיביזם לעשירים שיש בו העלמת עין מהבעיות השורשיות של הכיבוש והאפרטהייד, אם לא שותפות פעילה לפשעים האלה. ולבסוף, קשורה לכך העובדה שבניגוד לפרויקט החייאת השפה העברית, שנחל הצלחה מדהימה, הפרויקט הציוני של השיבה לטבע היה כושל, או לפחות צולע. עבודת האדמה העברית נותרה תמיד סיסמה יותר מאשר מציאות, והיחס של מתיישבים ציוניים אירופים לטבע המקומי נותר יחס של זרות ואכזבה – הטבע הזה נראה צחיח מדי, קטן מדי, צפוף ומיושב מדי. ההתרפקות על הטבע הייתה כרוכה תמיד במשאלה לשנות אותו, להפוך אותו לטבע אחר, מיוער, אירופי, נקי. והמאמצים הללו, שכמובן היו מועדים לכישלון בכל הקשור לעיצוב הטבע, אכן צלחו והיו לגזלת אדמות, נישול פלסטינים וגם הדרת מזרחים מגישה למשאבי טבע, לקרקעות ולשטחים פתוחים, וממילא גם רמסו מסורות ואפשרויות אחרות של יחס לטבע. בסופו של דבר, על אף האינדוקטרינציה של אהבת הארץ וידעית הארץ, רווחה ועודנה רווחת המחשבה ש"לנו אין טבע", ש"טבע אמיתי" יש רק במקומות אחרים.

**תמר:** ההבנה שלי את היחס לטבע במסורת של הכתיבה הביקורתית היא קצת שונה. אני מכירה שיח וכתיבה על ההיסטוריה של הטבע המקומי שהם מוקדמים מעט ממאמרו של פפה, שמשתתפיה העיקריים הם קבוצה של סביבתנים שפעלו בארץ בראשית שנות התשעים (לכל המאוחר), רבים מהם פעילים אמריקנים מהתנועה הקונסרבטיבית. אחד ממובילי הגישה הסביבתנית הישראלית הוא אלון טל, שספרו זיהום בארץ מובטחת מ־2002 מציע

היסטוריה סביבתית של ישראל ומשרטט נרטיב דעיכה שאופייני להיסטוריות סביבתיות ששלטו בתחום בעשוריו הראשונים. לדירו של טל, הערצת הטבע מחד גיסא והרצון לשנות את הסביבה מאידך גיסא הובילו לקטסטרופה סביבתית, אשר מתגלמת באידיאל "שלמת בטון ומלט".

הפניית העורף לטבע היא מסורת ציונית ארוכת שנים, כך הוא מראה, אך במקום שהטבע יתדפק על החלון, הוא הופיע במלוא עוזו בטקס המכבייה ב־1997 ומוטט את הגשר. אסון זה מסמן מבחינתו את נקודת השפל שבקשר שבין ציונות לסביבה. נרטיב הדעיכה של טל ועמיתיו האמריקנים משנות השמונים מזכירים את השיח הציבורי על האנתרופוקן, אם כי הם הקדימו אותו. במובן הזה, איני רואה שינוי בגישה בכתיבה הביקורתית כלפי הטבע, או לכל הפחות, בעיניי הגישה הזאת הייתה דומיננטית יותר מזו של אילן פפה. גם בכל מה שנוגע לתשומת הלב של המחקר לבעלי חיים אפשר לראות שהמחקרים ההיסטוריים והביקורתיים החשובים ביותר נעשו בשנות השמונים המאוחרות (לא בארץ ולא בעברית), ובמובן מסוים הם המשיכו גל כתיבה ביקורתית על תיעוש וזיהום, שגולם באופן מובהק בספרה של רייצ'ל קרסון **האביב הדומם** מ־1962.

להתרחשותי, בגישה לטבע יש יותר המשכיות מאשר שינוי. מתיישבים נוצרים ויהודים במפנה המאה ובמחצית הראשונה של המאה העשרים, וגם מומחים שפעלו במסגרת השלטון הבריטי, ראו את תפקידם כמחיי הטבע, והאמינו שבאמצעות ידע מדעי וטכנולוגיה יוכלו לרפא את היחס המזלזל לטבע מצד מי שחיו בארץ במרוצת השנים ולהשיב אותו למצבו המוקדם, הטבעי והנשגב. מתיישבים יהודים קיוו להושיע את הטבע ממש כפי שקיוו להושיע את העברית. פעמים רבות דומיין המצב הטבעי האידילי כנוף חקלאי או מיוער, ונדמה לי שבאמת רבים בישראל מדמיינים שדות חקלאיים כשהם חושבים על טבע מקומי. כלומר, במובן הזה, *we have always been about nature*, אלא שחקלאות מילאה את תפקיד הטבע או נתפסה כמימוש של הטבע. הכתיבה הסביבתנית מאז שנות השמונים מנסה להפנות זרקור אל מחיר השימוש בכלי המודרנה ואל הניסיון לשנות את הטבע למצב שנתפס כטבעי, ואילו שיח האנתרופוקן של השנים האחרונות מאמץ את הגישה הזאת בתוספת טון חמור יותר, בפול ווליום, שמבשר את קץ העולם. כמו היערנים של אמצע המאה העשרים שרצו להושיע את האדמה המתמדברת, כך שואפים בחסות האנתרופוקן לשוב ולהושיע את הטבע.

ובכל זאת, אי־אפשר להתכחש לכך שהטבע הוא במרכז השיח, אם היה שם ואם שב. אני מסכימה עם עלמה שמעניין ביותר לעסוק בשאלת הטבע המקומי (תחום שהוא בראשיתו ומראה ניצנים של שגשוג), ובשאלה מה טבעי למקום. מה שקורה ומתעצם בזירה המקומית, לדעתי, הוא דווקא זניחה מסוימת של הטבע כאתר למימוש רעיונות ושאיפות, גם אם הן טכנולוגיות ומדעיות, ופנייה אל עולם ההייטק כאתר חלופי. מדגים את המהלך הזה יפה הקמפיין של משרד החקלאות מ־2014 שסיסמתו הייתה "חקלאות ישראלית, ההייטק של הטבע".

ערן: בעיניי, ומתוך ההיכרות שלי עם השיח הביקורתי כלפי שמירת הטבע, אפשר להצביע על שינוי כלשהו, שדומה לזה שעלמה הציגה. השיח הביקורתי בישראל נהג עד כה לעסוק פחות בטבע המטריאלי ויותר ביחס לטבע, באופנים של דקונסטרוקציה ופוליטיזציה של השיח האקולוגי הישראלי (או כפי שעפרי הציג זאת: חשדנות כלפיו). לאטור כותב בספרו מעולם לא היינו מודרנים (Latour 1993) על משכר הביקורת, שבו אפשרויות הקטלוג של הביקורת מתחלקות לנטורליזציה, סוציאליזציה ודקונסטרוקציה. אפשרויות אלו נוגעות להפרדה בין טבע, פוליטיקה ושיח. באופן דומה, כפי שתמר תיארה, אלון טל מבקר את הטבע הישראלי במונחים של מדיניות (Tal 2002), ורייצ'ל קרסון (Carson 1962) וממשיכה עסקו בביקורת הטבע במובנו הנתורליסטי.

האנתרופוקן, במובן הזה, מקשה על היכולת לשמור על הסטריליות של האפשרויות הללו. גם בלי להידרש לניסיונות הגישור בין הנואומנה והפנומנה של המטריאליזמים החדשים, השיח המדעי והביקורתי מתקשה כיום להסתכל על הטבע והאדם כאילו הם מנותקים זה מזה. אנחנו לא יכולים להפריד חד-חד-ערכית בין הפוליטי, הדיסקורסיבי והטבעי בעולם שבו מדיניות פוליטית וכלכלית מכתיבה את קיומם של בעלי חיים; שבו תצורות שיח קובעות ומגדירות עצמים וישויות כטבעיים; שבו תכונות של יצורים חיים וכוחות טבע מכתובות מחדש תנאים חברתיים שבהם חיים יחד בני אדם ובעלי חיים. האנתרופוקן פותח בפנינו את היכולת "לקשור מחדש את הקשר הגורדי", כדבריו של לאטור, ולהבחין באופן שבו השיח על השיבה לארץ ולטבע המקראי מערב בתוכו את הפוליטי, הדיסקורסיבי והטבעי גם יחד.

לירון: חשוב לזכור שיש משהו בביקורת כמו של פפה (ושל רבים לפניו) על השיח על טבע ועל שמירת הטבע, וגם על הפרקטיקות עצמן של שימור הטבע, שהן לעיתים קרובות פרקטיקות פוליטיות (עד היום). זאת כמובן גם לא המצאה ישראלית. שימוש פוליטי בטבע ושיח של שמירת הטבע קיים ברחבי העולם במגוון דרכים וצורות – מיצירת שמורות הטבע הענקיות בארצות הברית, עם הטבע ה"פראי" ו"הלא נגוע" בידי אדם, בעזרת פינוי הילידים שחיו שם; דרך נטיעת יערות בהודו על מנת לתפוס אדמות מידי מיעוטים; ועד כפיית אורח חיים "אקולוגי" על ילידים ביערות האמזונס בידי ארגוני סביבה בינלאומיים ומניעת פיתוח של הקהילות שם, אם נציין רק דוגמאות אחדות. זה עדיין מתקיים גם בישראל/פלסטין. אבל זה לא הכול. היחסים בין החברה לטבע, בין התרבות לסביבה, מבטאים לתפיסתי הרבה יותר משימוש פוליטי גרידא, ונדמה שהמחקר הביקורתי בארץ (ולא רק בארץ) לא תמיד רואה זאת. במשך שנים הטבע נתפס כזירה זניחה ביחס לחברה או כרקע ליחסי כוח, אי-שוויון ומערכות של ניצול. גם זאת לא תופעה ייחודית לישראל, אבל נדמה שבשעה שהמחקר הביקורתי בדיסציפלינות שונות בעולם כבר מאמץ גישות מורכבות יותר, כאן זה עדיין לא ממש מחלחל.

בני אדם צריכים קשר לטבע. יש הרבה מחקרים שמצביעים על חשיבות הטבע לבריאות הנפשית. לא כסמל, לא כמשאב, לא לשימוש פוליטי. פשוט קשר לטבע. אפשר להיות ציניים לגבי זה, אפשר להיות ביקורתיים לגבי זה, אבל אי-אפשר להתעלם מזה. יתר על כן, הטבע (וגם את המושג הזה צריך כמובן לנסות לפרק) הוא לא רק מה שהוא נותן לאדם. הוא לא רק "שירותי מערכת". הוא הרבה יותר מזה. הניסיונות שנעשים בשנים האחרונות להכניס את הלא-אנושי לתוך המחקר החברתי הם צעד חשוב בהבנה הזאת, אם כי לדעתו הוא עדיין לא מצליח לקיים את ההבטחה. מושגים וגישות כמו "המפנה האונטולוגי", רב-מיניות, יותר מאדם, המפנה החייתי ועוד רבים הם ניסיונות מעניינים להתמודד עם האתגר הזה, אבל אני אישית עדיין לא השתכנעתי בהצלחתם.

### מה המקור?

**עפרי:** אחת השאלות שעוד דורשות לדעתי מחשבה ומחקר היא על איזה טבע מגינים שומרי הטבע. אם נסתכל על ספרים פופולריים כמו אנציקלופדיית החי והצומח של ארץ ישראל, נראה שמוצגת בהם פלורה ופאונה כמעט על-זמנית, שמתקיימת לכאורה באיזו ממלכת אידיאות שמחוץ לזמן. אמנם תמיד מצוין הפער בין התפוצה המקורית של מין מסוים ובין התפוצה העכשווית שלו, אבל החלוקה הזאת מדגישה כשלעצמה את הקביעה האידיאולוגית של מה שנקרא "מקורי". כך גם לגבי מינים שמוגדרים מקומיים ומינים שמוגדרים פולשים. ההבחנה הזאת גורלית: מינים מקומיים ראויים לשימור, ואילו מינים פולשים הם אויב שאותו במקרים מסוימים נאלצים לסבול ובמקרים מסוימים דנים להשמדה. החלוקה הזאת כמובן אינה ייחודית לישראל – היא חזקה לא פחות בארצות הברית למשל, ובוודאי באוסטרליה, שבה ההתגוננות מפני מינים שפלושו לאי היא ממש אתוס לאומי. אבל בישראל יש לה רבדים אידיאולוגיים נוספים: הרגע ההיסטורי שאליו מבקשים לחזור, לפחות באופן אידיאלי, הוא תקופת התנ"ך. ובתנ"ך לא היו מיינות.

**לירון:** אני מסכים עם עפרי שהחזרה לטבע ה"קודם" היא מרכזית מאוד בתפיסה של שימור הסביבה, בפרט בישראל. הסביבה הנוכחית נתונה תמיד תחת איום של פלישה, הכחדה או דחיקה. לא משנה שגם הטבע של לפני רגע הוא תוצאה של פלישה, הכחדה ודחיקה – תמיד יש רצון לחזור אליו. במחקר שלי על הערבה בלטה מאוד הערגה בקרב רוב אנשי הסביבה (וגם קצת חקלאים) לשנות השישים והשבעים של המאה הקודמת, תקופה שבה הגיעו לאזור רוב פעילי הסביבה (והתרחשה ההתיישבות הציונית בערבה בכלל). מבחינתם הזמן הזה הוא נקודת האפס, אליה צריך לחזור, לשם צריך לרכז את מאמצי השימור. לחזור אל הטבע ה"טבעי" שהיה שם לפני שהאדם הרס אותו. למרות שהאדם הסתובב באזור כבר אלפי שנים – אמנם לא באינטנסיביות של ההתיישבות החקלאית, אבל הוא עדיין השפיע על המרחב.

מעניין לבחון למה נקודת האפס נקבעת דווקא שם. למה לא ללכת מאה שנה אחורה, או אפילו רחוק יותר, לתקופה שכל הערבה הייתה חלק מימת הלשון, כלומר שקועה במים? שאלת טווח הזמנים רלוונטית מאוד כאשר אנחנו מדברים על שימור הסביבה: את הסביבה של איזו תקופה אנחנו מנסים לשמר? אני חושב, כמו שעפרי רמז, שהביטוי היפה ביותר של השאלה הזאת הוא פרויקט ההשבה של חיות תנ"כיות אל המרחב. הניסיון להחזיר בעלי חיים שנכחדו בתחילת המאה הקודמת, שממוסגר כהחזרה של חיות שהיו כאן בתקופת המקרא. מחזירים חיות מסוג מסוים, למשל הפראים והראמים (*Oryx leucoryx*), אבל לא טורפים כמו הנמרים (*Panthera pardus*), האריות (*Panthera leo*) והדובים (*Ursus arctos syriacus*). כלומר, אין ניסיון לשחזר את כל האקולוגיה שהייתה קיימת אז (אם זה בכלל אפשרי), אלא אקולוגיה מדומיינת שמעולם לא התקיימה באמת.

הצלחת פרויקט ההשבה, בייחוד של הפרא (*Equus hemionus*) – סוג של חמור בר שנכחד – היא מעניינת במיוחד. אפילו אם נתעלם מהעובדה שזה אינו בדיוק המין שהיה קיים כאן אלא בן דוד שלו שקיבל אישור הגירה מיוחד מאיראן, הרי כיום, בהיעדר טורפים "טבעיים", עדרי הפראים השתלטו על הנגב ומשנים את האקולוגיה במרחב, גם מול האדם וגם מול צמחים ובעלי חיים אחרים. כפי שמציינת האקולוגית הפוליטית מירי לביא-נאמן (2021), חזרתם של הפראים לנגב יוצרת מערכת אקולוגית-חברתית חדשה באמצעות שלל תהליכים חברתיים ופוליטיים. תהליכים אלו מייצגים "דמיון סביבתי-חברתי" מסוים, במונחים של דיאנה דיוויס, המשקף את האופן שבו מקבלי ההחלטות רצו שהסביבה שלנו תיראה – תנ"כית, יהודית וציונית – ולא דמיון סביבתי-חברתי אחר, של מסורות אחרות, למשל הדרך שבה הבדואים מדמיינים את המרחב והסביבה.

כבר הזכרנו קודם כיצד השאיפה להפוך את הסביבה ל"טבעית" ו"פראית" היוותה הצדקה לשלילת פרקטיקות קיום של מיעוטים וקבוצות מוחלשות, הבדואים במקרה שלנו. כאמור, על מנת ליצור את הטבע ה"נכון" צריך להוציא ממנו את מי שבאופן פוליטי ותרבותי נתפס כלא שייך לו, וזה מכוון לאנושי וללא-אנושי כאחד.

תמר: המהלך של הגדרת הטבע הטבעי, הנכון, גורר הגדרת נגד של מינים מסוימים כזרים, פולשים או סתם פוגעים. כאשר הפרא נבחר כחיה הטבעית למדבר, הגמל (*Camelus dromedarius*) הופך לאויב שלו. תנועתו של הגמל במרחב המדברי עברה בשנים האחרונות קרימינליזציה (ובמסגרתה הוגדרה בעיית "הגמלים המשוטטים"), ששיאה בתהליך ניטור גמלים שמוסדר בכנסת. העז השחורה (*Capra hircus mambrica*) – היונק המבוית הנפוץ ביותר בארץ במחצית המאה העשרים, לפחות לפי הספירה שלי – הקדימה אותו בהגדרתה כאויבת הטבע, משום שעצי היער הצעירים שערכו לחיכה הוגדרו טבעיים על ידי השלטון הבריטי והישראלי, ובסופו של דבר הוכרע גורלה בישיבות הכנסת הצעירה בשנת 1950 במסגרת החוק הסביבתי הראשון של מדינת ישראל, שזכה לכינוי "חוק העז השחורה". מתברר כי גורלן של חיות או הגדרת מעמדן ביחס לטבע מוכרע ברמה הפרלמנטרית.

אני לא בטוחה איזה טבע או פלורה או פאונה היה אמור להציל המאבק בקוטפי הזעתר (*Origanum syriacum*) והעכוב (*Gundelia tournefortii*). אם קשה להפוך זר למקומי או טבעי, איך זה הופכים ילידי או מקומי לזר בקלות רבה כל כך? ולשאלת הפיכתו של מין זר לילידי, איך קרה שהסברס (*Opuntia ficus-indica*) הוא שהפך לסמל הילידיות המתישבת, ולא משהו תנ"כי יותר – נאמר, הרועה עם כבשיו, דימוי שעבד במשך זמן מה אבל הפרקטיקה שלו נכשלה בסופו של דבר?

ערן: אני מסכים עם לירון ותמר, אבל אני רוצה לחדד מעט. ניהולו של הטבע והגוף (החייתי והאנושי) הוא הביטוי המובהק והאולטימטיבי של הפוליטי, אבל הוא גם מבטא באופן ברור ומובהק לא פחות את התפיסה המדעית ואת השיח. מדענים יוצרים כמותי מובחן ו"אובייקטיבי" (במובן שהוא מתייחס למה שהם תופסים כאובייקטים), כפי שנעשה למשל במחקרם של אבי פרבולוצקי ונעם זליגמן (Perevolotsky and Seligman 1998), שעסק בהשפעות שונות של לחץ רעייה (מידת האינטנסיביות של רעייה באותו תא שטח ולאורך זמן) על הרכב הצומח בשטחי המרעה; המחקר הזה מוצג כיום כאחד המחקרים החשובים בקרב אקולוגים שקוראים להשבת העז השחורה לניהול הטבע המקומי. הפוליטי "מנוקה החוצה" מהמחקר הזה, ועם זאת, התוצאות שלו הן ביטוי מובהק של הפוליטי.

אפשר לקרוא את ישראל אהרוני, שמעון בודנהיימר, היינריך מנדלסון וחבריהם, מייסדי הזואולוגיה הציונית, ולראותם כמי שמונעים על ידי פוליטיקה בלבד, אבל קריאה כזאת מניחה בצד קורפוס שלם של מאמרים שהם חיברו שמבטאים את עמדותיהם באופן נטורליסטי לחלוטין. אני חושב שראוי להתייחס גם לצד הזה. האקולוגיה שהם תיארו הייתה של טבע פוסט-מקראי. החוקרים הללו, שקראו לחזור לנקודה כלשהי בזמן, לא פעלו רק מתוך הפוליטי; כמו חוקרים אחרים, גם הם ביקשו לבצע את החזרה הזאת באופן מדעי ולהגדיר אותה לפי הספרות המדעית שבידיהם. לטעמי, הסיבה שהם בחרו בנקודת הזמן של הטבע המקראי קשורה לא רק במחיקת הפלסטינים או במיתוג עברי, אלא גם במקורות המדעיים שמהם ינקו. הקורפוס המדעי שהם נסמכו עליו היה כתבים של נוסעים אירופים נוצרים, אנשים כדוגמת הנרי בייקר טריסטרם והאב שמיץ. עבודתם של הנוסעים האלה לא הפרידה בין התיאור המדעי לתיאור המקראי, והם תיארו ארץ שהביקור בה לא בהכרח הפריד בין עלייה לרגל לעבודת שדה.

המציאות המדעית הזאת פעלה בשלושה מישורים – האפיסטמי, הדיסקורסיבי והפוליטי. לא בכדי, גם כיום המישורים הללו מקיימים יחסי גומלין. עם עליית הפוסט-ציונות, גם האקולוגים הישראלים מתחילים לפקפק בתמונות הטבע שהם כה תמכו בהן במשך שנים. כך למשל, מחקרים שנערכים כעת ברמת הנדיב מראים כיצד לחץ רעייה דווקא מועיל למערכת האקולוגית; אדריכלי נוף עוסקים בשחזור של בריכות חורף ונוף ביצתי; בשרון נכרתות חורשות אקליפטוס (*Eucalyptus camaldulensis*); וליקוט צמחי בר חוזר להיות פרקטיקה אהובה בקרב חובבי טבע. אבל קריאה של התופעות הללו כמייצגות



מבט "נכון יותר" על הטבע מזה שהציגו האקולוגים הציוניים יוצרת שוב אסימטריה. הביקורת על האבות המייסדים נוטה לערוך פוליטיזציה חזקה למניעיהם – למשל לטעון שהם נטעו אורנים מתוך געגוע לטבע אירופי ומתוך רצון למחיקת הטבע הפלסטיני, ונטורליזציה חזקה לתמונה המדעית המוכרת כיום – למשל לטעון שכיום אנחנו יודעים שהאורן הירושלמי (*Pinus halepensis*) גורם נזקים מסוגים שונים לטבע המקומי. אבל התמונה המדעית דאז הייתה לא פחות "נכונה" מזו של היום (אמנם במקרה של האורנים היו מתנגדים גם בעבר, אבל זו רק דוגמה). דקונסטרוקציה של שיח הטבעי-לעומת-המלאכותי יכולה אולי לסייע באיזון התמונה, אך היא ממסכת ניואנסים רבים של הממשי.

דבר נוסף: מעניין שבשאר העולם מקובל לקבוע את נקודת הייחוס לטבע ה"טבעי" בתחילת המהפכה התעשייתית. ה-IUCN, האיגוד הבינלאומי לשימור הטבע, מתייחס באופן רשמי לשנת 1750 כאל שנת הייחוס לצורך "הפראה" (rewilding) ושיקום של מערכות אקולוגיות. מעניין בעיניי להשוות את הנקודה הזאת לנקודת הייחוס של הטבע המקומי, שמדלגת עוד יותר אחורה, אל התנ"ך, ובכך מתחזקת סימולקרה אחרת של טבע "טבעי" – לא של טבע קדם-תעשייתי, אלא של טבע שמתקשר גם אל הדתי והלאומי.

עלמה: מעניין לציין שבאירופה, בניגוד למצב בישראל, דווקא תנועות פופולריות של הפראה רדיקלית (radical rewilding) שצמחו בעשורים האחרונים מציבות כאדיאל תמונת טבע קדום בן אלפי ועשרות אלפי שנים, ודוגלות בהפראה ובייעור של שטחי חקלאות ובהשבת מינים כמו דובים, ביוונים (*Bison bonasus*) ולינקסים (*Lynx lynx*), שנעלמו מחלקים רבים של אירופה עוד לפני המאה השמונה-עשרה; מעניין לחשוב על ההשבה לטבע של חיות "מקראיות" בישראל של שנות השבעים כעל תקדים לפרויקטים האלה. ואפשר גם לציין פרויקטים מפוקפקים יותר, כמו הניסיון ליצור מחדש את האורוקס (*Bos primigenius*) – שור הבר – באמצעות הכלאה של זני בקר מבויתים (breeding back), פרויקט שראשיתו בגרמניה הנאצית ובמיתולוגיית הטבע שלה. התנועות האלה מבקרות ארגוני שימור ממסדיים על כך שהם מקפידים את המערכת האקולוגית בנקודת זמן שרירותית (וכבר "מדורדרת") של הרגע שלפני המהפכה התעשייתית. כך למשל, הסופר והפעיל הסביבתי ג'ורג' מונביוט משתלח בארגוני שימור בריטיים שמגינים על כרי מרעה בטענה שהם נכסי טבע ומונעים ייעור מחדש, וכותב על רעיית כבשים בוויילס של ימינו בשפה שאינה רחוקה מהדמוניזציה של העז השחורה בישראל בשנות החמישים, שאותה תמר מנתחת. אולי הדוגמה הזאת מחזקת את הטענה שליכנתם על כך שקביעת רפרנס היסטורי לטבע "טבעי", בכל מקום, היא בהכרח אקט פוליטי ואפיסטמי.

מעניינת אותי השאלה אם אנחנו חייבים מלכתחילה להסתמך על נקודת ייחוס היסטורית כמדד למדיניות אקולוגית, בהתחשב בכך שכל רגע שנבחר בו כבר כרוך בקונסטלציה מסוימת וזמנית של יחסי אדם-טבע, וגם בהתחשב בכך שתנאי האקלים הנוכחיים הם חסרי תקדים בהיסטוריה של המין האנושי. אני מניחה שהתשובה היא כן, שיש נימוקים חשובים

להסתמכות על קווי בסיס היסטוריים, אבל נראה לי שצריך להמשיך לעבד את המעמד שלהם.



דימוי 2. עלמה יצחקי, מייננת, 2020, דיו על נייר

## פולשות או פליטות

**עפרי:** אירוס ברוורמן, שעוסקת בין השאר ברגולציה של חיות בר בישראל/פלסטין, טענה שהמשטר בישראל מיישם את אותן הבחנות אתניות מוכרות לא רק על נתינים אנושיים אלא גם על הלא־אנושי: הוא יוצר הבחנה בין חיות "יהודיות" שזכאיות להגנה וגם לחוק השבות, למשל פראים שמושבים לנגב, ובין חיות "לא יהודיות", למשל כלבים (*Canis lupus familiaris*) שהתפראו, שמשויכים לילידים ומזוהים כבעיה שצריך להדביר. ויש כמובן מה שמוגרר "מינים פולשים", למשל המייננת (*Acridotheres tristis*) שאותן מנסים לחסל, גם אם באופן מהוסס למדי. הלקסיקון שבאמצעותו מתוארות המיינות או הדררות (*Psittacula krameria*), אותן ציפורי נוי שברחו מכלובים והתרכו בארץ בעשורים האחרונים, לקוח במובהק מהשיח הפוליטי והאתני. המיינות מתוארות כתוצר של פלישה,

כמסתננות, כמסיגות גבול. יש בזה משהו אירוני בהתחשב בכך שאם כבר, הציונות עצמה היא פרויקט של קולוניזציה; לכאורה היה אפשר לצפות שדווקא המיינות יעוררו הזדהות ואולי אפילו יוכרזו כציפור הלאומית, ולא הדוכיפת. אבל המינים הפולשים, אותם יצורים חסרי טריטוריה, מהדהדים אולי דווקא את הדימוי של היהודי הנודד – יצור חסר מולדת או תלוש ממולדתו, שהתביית לכאורה בערמומיות על איזו סביבה טבעית שורשית וערער אותה. אנחנו חוזרים אפוא לשאלת הגלות והילידיות, אבל מכיוון אחר.

ועם זאת, אני לא יכול לזלזל בפחד מהמיינה, וגם לא מחתולים (*Felis silvestris catus*). דחיקה של מינים מרובים על ידי כמה מינים דומיננטיים ושורדניים היא אופן של הומוגניזציה. בסופו של דבר זה אחד מביטויי היסוד של האנתרופוקן, שהיה מי שביקש לכנותו "הומוגנוקן": הומוגניזציה של הפלנטה, בבחינת שפה אחת ודברים אחדים. כפי שקשה לראות רשתות כמו סטארבקס או מקדונלדס דוחקות החוצה בתי קפה או מסעדות מקומיות, כך קשה לראות גם את המיינות בכל מקום שבו היו בעבר מינים אחרים. נדמה לי שמסגרת התייחסות כזאת, שבוחנת את השינויים במערכת האקולוגית במשולב עם תופעות כמו גלובליזציה והתפשטות של קפיטליזם תאגידי, עשויות לאפשר התבוננות אחרת.

תמר: בהקשר של דחיקת מינים והומוגניזציה של הטבע, איני יכולה שלא לחשוב על פרות! ובפרט פרות חלב (*Bos taurus*), שאפשר לחשוב עליהן כעל הביג מק של החקלאות (טוב, פרות הן בכל מקרה הביג מק). התהליך הארוך של קידום משק פרות החלב בישראל/פלסטין, שהחל בעשורים הראשונים של המאה העשרים, השפיע עמוקות על ההומוגניזציה של הטבע המקומי, לא רק בגלל מגוון מיני בעלי החיים שהפרה החליפה אלא גם בגלל ההומוגניזציה של מרחב הגידולים החקלאיים (שנועדו בראש ובראשונה לשרת את צורכי הרפת) ושל המזון שאנחנו צורכים. השינוי הזה בא לידי ביטוי ביתר שאת בתקנונו של הגוף החי על כל היבטיו, מרגע שנוצר (באמצעות הזרעה מלאכותית מבוקרת, שמושלת על עקרונות אויגניים של השבחת גזע ומבוססת על התערבות אנושית אינטימית) ובמהלך כל חייו, בעזרת ניהול יומיומי (וכבר לא עונתי) של תפוקת הגוף לפי צורכי השוק ובניגוד להיגיון אקלימי אזורי. הטבע החי הוא לא רק בר; הוא מתקיים (ברובו?) בתוך המערכות החברתיות, הכלכליות והפוליטיות שלנו. בד בבד, מחקרים רבים הראו כיצד המשטר עורך הבחנות אתניות גם בלא-אנושי. הגדיל לעשות קלפרטון מבהונגה (Mavhunga 2011), שהראה עד כמה מרחיק המשטר לכת בניסיון להקביל בין נתינים אנושיים ללא-אנושיים. במאמרו "Vermin Beings", "ישויות טפיליות", הוא בוחן כיצד השתמש המשטר הקולוניאלי בזימבבואה בקטגוריית הטפיל כדי להגדיר חרקים וגם לוחמי גרילה ולפעול נגדם. הוא מראה שההקבלה בין החרק לאדם היא הרבה מעבר לסמלי, ואינה רק מטפורית; יש לה ביטויים ממשיים וחומרניים שבשיאם בני אדם, נתינים קולוניאליים, טופלו על ידי המשטר בחומרים כימיים שיועדו להדברת מזיקים. לדידו, הגבול בין משטר החברה האנושית ובין הטבע טושטש. בהקשר הזה אני תוהה אם היחס הציוני למיינות הוא

באמת אירוני, שהרי ההגדרה מיהי פולשת, טפילה, מפריעה או מפירה איזון טבעי, והפעולה נגדה, הן דרכו השיטתית של המשטר לבסס את כוחו ואת השליטה על טריטוריות חדשות. תמצית כוחו היא בעצם ייצורן של הקטגוריות המערערות את ההבנה של המקומי והזר, קטגוריות שחוצות את הגבול שבין האנושי ללא-אנושי.

**לירון:** השאלה כיצד מגדירים מיהו מין פולש ומיהו מין ילידי בכלל לא ברורה מאליה. כאן אנחנו חוזרים לשאלת נקודת האפס: האם התאנה (*Ficus carica*) או החרוב (*Ceratonia siliqua*), למשל, שהגיעו לכאן לפני אלפי שנים אבל לא היו כאן ממש "בהתחלה", הם מינים זרים או מקומיים? האם החולדות (*Rattus rattus*), שנמצאות כאן מימי הרומאים, כבר הפכו לילידיות? האם בכלל יש "ילידי" במרחב שלנו או שהכול עניין של הגירה, חילופי אוכלוסין והתיישבות, רק בנקודות זמן שונות?

בניסוח קצת אחר ובפרפרזה על הדיון בשאלה מתי מתיישב יכול להפוך ליליד, האם קיים שלב שבו אפשר לשאול מתי, אם בכלל, מין זר הופך למקומי? אבל אני רוצה לחזור לעצם הדיכוטומיה הקיימת בקרב מדענים ובציבור הרחב בין מינים זרים לילידים. הסברס, לדעתי, הוא דוגמה יפה לדיון הזה. הסברס הובא למזרח התיכון, כנראה במאה השמונה-עשרה (ולאירופה כנראה במאה השש-עשרה, ב"הגירה הקולומביאנית", שבה התבצעה העברת מינים מסיבית בין העולם הישן לחדש). אבל באופן אירוני משהו, הסברס – שכאמור אינו "ילידי" – הפך לסמל של שורשיות וחיבור למקום, גם אצל הפלסטינים וגם בקרב היהודים הציונים. אז האם הסברס הוא ילידי או שהוא עדיין אורח? האם הוא כבר חלק מהמערכת האקולוגית המקומית או נטע זר? מי בכלל קובע? האם זה משנה שחלק מהאקולוגים רואים בו נטע זר ולא שייך, בעוד רוב הציבור – הפלסטיני והיהודי – רואה בו חלק מהנוף והתרבות של המקום? (שלא לדבר על כך שהוא גם משמש זיכרון חי וכולט לנכבה).

אם נתעכב על הסברס נראה התפתחות חדשה למדי ביחס כלפיו. לפני כ-15 שנה "פלשה" למרחב כנימה בשם אצברית (*Dactylopius opuntiae*), שהורגת את צמחי הסברס. במאמר שאני מקווה שיתפרסם בקרוב, אני מתאר את מאמציו של חוקר במכון וולקני להציל את הסברס בעזרת חיפושית המושית המקסיקנית (*Hyperaspis trifurcata*) שהוא ייבא ממקסיקו. החיפושית הזאת היא "אויבת טבעית" של הכנימה ה"רעה", ואותו חוקר, בעזרת מתנדבים חובבי סברס – יהודים ופלסטינים – מפזר את החיפושית ברחבי הארץ. אך פעולותיו גם מעוררות ויכוחים בקרב אקולוגים ואחרים על השימוש של מין פולש אחד נגד מין פולש אחר ועל הסכנות הטמונות בכך למערכת המקומית.

כל הדוגמאות האלה, ויש עוד הרבה אחרות ממקומות אחרים בעולם, מראות לנו שאין כיום הסכמה לגבי ההגדרות הברורות של מין זר וגם לא לגבי סקאלת הזמן שבה שאלה זו נמדדת. יתרה מזו, חוקרים רבים סבורים שהגדרותיהם של מין פולש או מין ילידי, וההחלטה כיצד להתמודד עימם, הן שאלות פוליטיות ותרבותיות שמשתנות לפי המקום

והזמן; והן פוליטיות לא רק במובן של האתני והלאומי אלא גם בתוך עולם המדע עצמו, בקרב אסכולות שונות של שמירת טבע ושל היחס אל המרחב.

אחת הטענות הנשמעות בקרב אקולוגים – עדיין מעטים יחסית – היא שאולי אין בכלל צורך להילחם במינים זרים ופולשים; שפשוט צריך להבין שכל הזמן מתרחשות הגירות של מינים, ושכמו שכבר אמרנו, הטבע משתנה כל הזמן וייתכן שהמינים הפולשים יכולים להתמודד טוב יותר עם האקלים והסביבה המשתנים. טענה זו מהדהדת את טענתה של אנה צינג (Lowenhaupt Tsing 2015, 5–6) כי הרצון לשמר "מערכות אקולוגיות בתוליות" מעוור אותנו לתועלת שאורגניזמים "פולשניים" יכולים להביא למערכות אקולוגיות.

אבל אם כבר חזרנו להשוואה בין האנושי ללא-אנושי, אני רוצה לחזור לשאלה אם מין פולש יכול להפוך לילידי, ולסיים בתהייה. כאמור, רבים כתבו על כך שההגדרות של מין פולש ומין ילידי הן נזילות ותלויות תרבות, מקום וזמן. יש אף הטוענים שאין כאן שאלה של דיכוטומיה בין הזר לילידי, אלא ספקטרום תהליכי של גורמים רבים. אבל כאשר אנחנו עוברים מהדיון בלא-אנושי אל הדיון באנושי, אנחנו חוזרים לתפיסה דיכוטומית – למשל בספרות על קולוניאליזם התיישבותי יש נטייה להגדרות בינריות, מהותניות ולא משתנות של המתיישב ושל הילידי. נדמה לי שכאן דווקא הדיון בלא-אנושי מאתגר את הדיון באנושי ופותח לנו מרחב לחשיבה אחרת.

**ערן:** יש איזשהו קושי אנליטי בגישה למינים פולשים, ותחום המחקר של ביולוגיית פלישה (invasion biology) נתקל בהרבה מאוד ביקורת לא רק מתוך מדעי הרוח והחברה אלא גם בתוך מדעי החיים עצמם. כיום אפשר לומר שהסיפור של מינים פולשים בוודאי אינו קשור אך ורק להיותם של המינים הללו זרים לביולוגיה המקומית; יש גם מינים פולשים מקומיים, מה שמקובל לכנות בעברית "מינים מתפרצים" – מינים מקומיים שבהשפעת האדם אוכלוסייתם גדלה במידה דרסטית. גם מינים לא מקומיים יכולים להיחשב מקומיים, בהינתן תנאים מסוימים. בהמשך לדבריי הקודמים, אני טוען שהתנאים האלה הם תרבותיים וטבעיים גם יחד. וגם כאן יש חשיבות לנקודת הזמן שלפיה מודדים טבעיות – גם דרורים (*Passer domesticus*), זיתים (*Olea europaea*) ושועלים (*Vulpes vulpes*) הובאו לכאן על ידי האדם במהלך השנים, ולא רק האקליפטוס והמיינה (Ackermann et al. 2017).

מאמר שעצבן מאוד הרבה חוקרים ישראלים הוא זה של אריאן וולך ועמיתיה, שכותרתו בתרגום לעברית היא "האם הסברס הוא צבר" (Wallach et al. 2018). וולך טענה כי הבחירה של חוקרים להתעלם ממינים פולשים ולראותם כמי שאינם יכולים להשתלב בטבע המקומי יוצרת עובדות מדעיות שבהשפעתן הם אינם משתלבים בטבע המקומי. דהיינו, הבחירה שלא לכלול פרות וגמלים בחישובי מגוון ביולוגי יוצרת מצב שבו מינים אלו נתפסים כאחראים לירידה במגוון המינים. וולך ועמיתיה טוענים שבסקירה היסטורית, מינים פולשים דווקא תרמו למדד עושר המינים המקומי לנוכח ההכחדות, והוסיפו בסך הכול 104 מינים למניין המינים הכולל בישראל.

אני חושב שבהמשך לדבריה של תמר על הפרות אפשר לציין פה נקודה מעניינת: הניגוד החזק בין המדיניות כלפי מינים פולשים ובין זו כלפי מינים חקלאיים. בישראל, כלל הטיפול במינים פולשים נעשה בשיתוף פעולה של המשרד להגנת הסביבה ומשרד החקלאות – משום שמינים פולשים לעיתים קרובות נמצאים בחפיפה מאוד גדולה עם המושג "מינים מזיקים". הפרויקט המשולב של מיגור מינים פולשים שמזיקים ל"טבע" לצד מיגור מינים מזיקים שפוגעים בחקלאות חושף במידה מסוימת את הגישה כלפי הטבע ואת תפיסתו כמשהו שצריך לנהל ולשמור עליו, ממש כפי שמנהלים שדות חקלאיים. עם זאת, מבחינה ביולוגית אין הבדל גדול במיוחד בין יער של שיטה מכחילה ובין יער של אבוקרו. שניהם בתי גידול "פולשניים" באותה מידה, רק שמבחינת מדיניות, תקציבי משרד החקלאות תומכים ביער אחד ומנסים להשמיד את השני.

**עלמה:** מבחינתי, מינים פולשים מרתקים קודם כול כי הם מצליחים לשגשג בכאוס שיצרנו. זו אולי היקסמות מורבידית, כי אני לא רוצה לזלזל בנזק שהם גורמים; ועדיין, קשה לי שלא לחשוב שיש משהו אופטימי בעצם העובדה שמינים מסוימים משכילים לנצל את האסונות שאנחנו מחוללים, ומשגשגים למרות כל מאמצינו להיפטר מהם.

לירון התייחס לאנה צינג ולטיעון שלה בזכות תשומת לב אוהדת יותר כלפי מינים פולשים. אני אוסיף שהמפתח לניתוח שלה הוא ההבנה של התופעה כמשהו שמתרחש בשולי הקפיטליזם הגלובלי ובצילו. ההגירה של מינים פולשים היא נספח קטן של הסירקולציה המסיבית הרבה יותר של אורגניזמים (ובני אדם בכלל זה) ברחבי הפלנטה, כחומרי גלם, כסחורה וככוח עבודה. התנועה הזאת היא משהו שונה לגמרי מהרצף של נדידות טבעיות שלירון התייחס אליו, והיא האחראית העיקרית להומוגניזציה של הפלנטה ולהרס מערכות אקולוגיות. מינים פולשים הם אלה שמצליחים להתבסס בתוך המערבולת התמידית הזאת. הם מייצגים את התאונות, הסדקים והדליפות שלה, ומצליחים לייצר מערכות חתרניות של יחסי גומלין עם הסביבה המקומית שנחתו בה. לפעמים אלו יחסי גומלין הרסניים לשאר המינים בסביבה, אבל לא תמיד ולא בהכרח. הנקודה של צינג היא שהגענו לשלב שבו אין לנו ברירה אלא להתחיל להסתכל על יחסי הגומלין האלה וללמוד מהם, לחקור את האפשרויות החדשות שהם מציעים, או לפחות להשתמש בהם כבתזכורת לכך שיש עדיין צורות חיים שמצליחות להתקיים בשולי ובנבכי הכלכלה הקפיטליסטית ומנגנוני ניהול הטבע שלה (או מנגנוני השמדתו).

מהפרספקטיבה הזאת נראה שיש מין החמצה במשחק המטפורות שמלהק מינים פולשים לתפקידים בדרמה האנושית, ובוודאי כאשר מינים פולשים הופכים למשל שהנמשל שלו הוא הגירה וקולוניאליזם. זה אמצעי רווח למדי גם באמנות כיום, בכל העולם, והמשיכה שלו ברורה: הוא מאפשר לדבר על סוגיות פוליטיות בוערות בעזרת דימויים "רכים" של ציפורים וחרקים. אבל אני סבורה שהמטפורה הזאת מסתירה ומערפלת יותר ממה שהיא חושפת. יכול להיות שהיא נוגעת לי בעצב הומניסטי שמתנגד לדיבור על תופעות חברתיות

במונחים מעולם החי, אבל היא גם מחמיצה בדיוק את העובדה שמינים פולשים הם סוכנים בזכות עצמם ואדישים לחלוטין לקטגוריות ולגבולות שלנו. המיינה חביבה עליו דווקא מפני שהיא לא שייכת למערכת המשמעות העמוסה לעיפה של הטבע המקומי – היא לא יהודית ולא פלסטינית, היא לא פלאחית או קולוניאלית או קפיטליסטית. היא הגיעה לפה לגמרי במקרה והיא מתכוונת להישאר, וכולנו יכולים לשבור עכשיו את הראש לגבי איך להבין אותה ומה לעשות איתה.

### טבע פרוורטי, טבע היברידי

**עפרי:** עלמה, אני מסכים איתך בהחלט שיש איזו החמצה בהפיכה של מינים פולשים, או בעלי חיים בכלל, למשל או דימוי. יש לזה כמובן היסטוריה מסוכנת של שימוש במטפורות ביולוגיות כמו טפיל או גידול סרטני. ועם זאת, ובהמשך למה שאת כותבת, אחד ממאפייני האנתרופוקן הוא החדירה של הלא-אנושי לתוך ההיסטוריה והחברה. מכיוון שהכלכלה מעורבת באקולוגיה ולהפך, גם כלכלת הדימויים היא גורם במערכת האקולוגית. לדוגמה, אם החיות הן "חמודות" או נושאות איזה ערך סימבולי, קטן הסיכוי שירצו להשמיד אותן, וכך החמידות הופכת לתכונה שתורמת להישרדות. באופן אחר, ובהתייחסות לדוגמה שלירון הביא בעניין החיפושית והכנימה, קשה לי שלא לחשוב על מלחמה by proxy שמעצמות מבצעות – למשל כאשר ארצות הברית משתמשת במיליציה מוסלמית אחת נגד מיליציה מוסלמית אחרת, עד שהמיליציה ה"טובה" יוצאת משליטה ואז מביאים מיליציה שלישית. תופעות כמו הומוגניזציה, מרוץ חימוש, דומסטיקציה וקומודיפיקציה הן תהליכים שמתרחשים ברמות שונות של הקיום בפלנטה, וגם ברמות אונטולוגיות שונות.

ככלל, לאור כמה דברים שנאמרו כאן, נדמה לי ששאלת המינים הפולשים מאפשרת לחשוב על הבעיה של החיים באנתרופוקן בכלל. הבעיה איננה העובדה שמין מסוים חרג מהטריטוריה שלו. השאלה היא אם יש בכדור הארץ מקום רק למינים שמרוויחים מנוכחותו של האדם. הטבע עובר דרגות שונות של דומסטיקציה, הקיום בכדור הארץ חותר למצב שאין בו חוץ; מי שנמצא בקונפליקט עם האדם, או אפילו לא מרוויח ממנו, ייכחד. מבחינה זו, המונח הרלוונטי יותר הוא אולי מינים סיננתרופיים (synanthropic) – מינים שנהנים מקרבת האדם. הטבע הופך להיות כלכלה שנשענת על האדם. גם אם ננסה לטעון שיצור מסוים הוא בעצם "בצד שלנו", זה לא יחתור תחת הדינמיקה הבסיסית הזאת.

ובכל זאת המינים הפולשים מערערים את החלוקה הזאת, משתי בחינות. ראשית, כי גם המינים הפולשים וגם ההתמודדות עימם נוגדים את הניסיון הנפוץ לתאר את הטבע כספּרה שנמצאת בקונפליקט עם האדם. אנחנו נזכרים שהטבע הוא לא אחד: יש בו קונפליקטים ויש בריתות. בד בבד, המינים הפולשים הם מאיימים כי הם נמצאים בתווך, בין מינים שכפופים לגמרי לכלכלה התעשייתית ובין הספּרה של הטבע הפראי (שבפועל גם היא מבויתת, מן הבחינה שהיא מתקיימת מתוקף הביקוש לריאות ירוקות או לכיטויים אנושיים של חמלה).

בשום תוכנית אדריכלית לא כותבים "כאן יהיה פארק עם תנים (*Canis aureus*) שיאכלו מהפחים". גם המיינה לא מייצרת ערך, והראיה היא שגם החקלאים וגם שומרי הטבע רוצים להשמיד אותה.

העובדה שאנחנו פוחדים שוב מאיתני הטבע מראה שההפיכה של הפלנטה לאנושית אין פירושה שאנחנו שולטים בטבע. אבל המשוואה הנפוצה היא שהטבע הוא רק תגובתי, אין לו דרגות חופש, ואנחנו נמצאים בתוך איזושהי מכונה של אקלים וקפיטל. לעומת זאת, ההיבט האורגני, של בעלי החיים והצמחים, מוסיף דרגות חופש. המינים הפולשים יכולים להיחשב מחלה של הטבע, אבל גם סימפטום של חיוניות ושל ספונטניות. אנחנו מתמודדים עם טבע פרוורטי שאנחנו יצרנו, או אם תרצו, עם הלא-מודע של התהליכים שחוללנו.

תמר: עברנו בתווך שבין מיני טבע פראי לכאלה שכפופים לכלכלה התעשייתית, והגענו לטבע פרוורטי. טבע פרוורטי לא חייב להיות מפחיד, הוא יכול להיות דווקא חמוד וקטן. אמנם סובל מבעיות נשימה ופוריות, אך נישא בקלות בתיק יד, כמו כלבת הפאג. כשאני קוראת את הדברים האלה, אני חושבת שנחמד (או אולי צריך!) לחשוב על הבית – מקום סמלי שמסמן טריטוריה, מרחב שמפריד בהדרגה את האנושות מהטבע (וגם משאר האנושות לפעמים). ובתוך הבית בכל זאת מתקיים הטבע: יש נמלים, יש חיות מחמד, ויש את הגוף האנושי שגם ממנו אנחנו פוחדים, וגם מחוסר האפשרות שלנו לשלוט בו (והוא מוזר, ובלתי ממושמע, ולא כלכלי, וחולה, ומת). חיות בית או מחמד הן קטגוריה מעניינת בפני עצמה שאפשר לבחון בעזרתה את היחסים המשתנים בין אדם לטבע, ולחשוב על האפשרות של יחסים שאינם יחסי כפיפה.

כמו שהראתה ההיסטוריונית מרסי נורטון במחקרה על מקסיקו הפרה־קולוניאלית, היו תרבויות שקיימו חיים בקרבת הטבע ויחד עם הטבע גם ללא תהליך ביות של חיות. במציאות ההיסטורית שהיא מתארת (שאינה חפה מאלימות), שמסייעת לנו לדמיין אפשרות של עתיד אחר, אנשים האכילו את חיות הבר שגידלו אך לא אכלו אותן ולא שלטו על תהליכי הרבייה שלהן, והחיות בתורן היו חלק מחיי המשפחה ותרמו למשק הבית. הן נחשבו כבנות בית ממש כמו בני אדם שאומצו או נשבו והפכו חלק מהמשפחה. ואם נרחיב את המחשבה על בית למחשבה על העיר, נכון שבתוכנית אדריכלית לא מציינים "כאן נפקנק בכיף עם התנים המפשפשים בפחים", אבל הנה עיריית חיפה קיבלה את חזירי הבר (*Sus scrofa*) כחלק מהנוף העירוני, מה שמתבטא ברמת התשתית העירונית: היא תלתה לאחרונה תמרוצים המעידים על קבלתם למרקם החיים העירוני גם ללא ביות ולמרות הפחד מהטבע הפראי.

ערן: כמו תמר, גם אני מעדיף שלא להסתכל על האנתרופוקן אך ורק דרך פריזמה קטסטרופלית ופסימיסטית. אני חושב שעפרי היטיב לתאר את האופן שבו הוגים מסוימים (צינג, דונה הרוואיי, ברונו לאטור וכדומה) נוטים לתאר את הטבע ההיברידי האנתרופוקני – ביטויים



כמו "מפלצות" או "רוחות רפאים" שכיחים למדי בזרם המחשבה הספציפי הזה (Tsing *et al.* 2017). עם זאת, דווקא ההוגים הללו ידועים גם בגישתם האופטימיסטית כלפי האנתרופוקן, ובקריאה לטיפול יחסי אהבה ושארות כלפי ה"מפלצות" שיצרנו. במאמר מפורסם, לאטור מדמה את הטבע ההיברידי למפלצת של פרנקשטיין (Latour 2011) – אפשר להזדעזע ממנו ולתייג אותו כמפלצת, אבל אפשר גם לאהוב אותו ולהבין שהוא יציר כפינו וחלק מהחברה שלנו, כמו חזיר בר חיפאי. לחיות בפלנטה הרוסה אין משמעו לחיות בחרדה מתמדת מאובדן השליטה שלנו ומשיבתו של האורגני. זו עשויה להיות הזדמנות לבחון מחדש את הנרטיבים שלנו על הקשר בין טבע לתרבות ולנסות ליצור חדשים. למדעי החיים והסביבה יש עוד הרבה לאן להתקדם בתוך המסגרת התיאורטית הזאת, וכיום אפשר לראות סנוניות ראשונות של אקולוגיה פוסט-סביבתנית, גם אם לא בלב המיינסטרים האקולוגי. הכוונה היא לאקולוגיה שמפרידה בין מדע האקולוגיה ובין האידיאולוגיה שבמשך שנים עמדה מאחוריו, אקולוגיה שאינה רואה בטבע ה"בתולי" ייצוג בלעדי של הטבעי. אפשר ואף רצוי לחלום על "charming Anthropocene".

עלמה: מעניין אותי לחשוב על השינויים בתפיסה האסתטית של הטבע לאורך הציר שסימנתם, בין טבע פראי, טבע כלכלי ומיני הטבע הפרוורטי שחותרים תחת החלוקה הזאת. בהמשך לכיוון של תמר וערן, אולי אפשר ליישם ביחס לטבע האנתרופוקני את ההצעה של סיאן נגאי (Ngai 2012) לפתח ולהעמיק קטגוריות אסתטיות "מינוריות" ויומיומיות כמו חמוד, מעניין, מוזר (zany), ואולי גם מפלצתי, רפאי... הקטגוריות האלה יכולות להשלים ולהרחיב את הקטגוריות הקלאסיות של הטבע היפה והנשגב, שבמסורת של האסתטיקה האירופית מאז המאה השמונה-עשרה נקשרות באופן הדוק להמשגה של הטבע כבלתי תלוי באדם, כספונטני, כאוטונומי וכבלתי כלכלי. האסתטיקה הרומנטית הזאת עדיין מעצבת דימויי טבע דומיננטיים בתרבות, למשל בסרטי טבע ובתיירות טבע, וגם את המצע החזותי והרגשי של ארגוני סביבה. אולם כפי שכתבה תמר, בהתנסות היומיומית יש נוכחות בולטת גם לגוונים אחרים של יחס אסתטי ורגשי למיני טבע מבוית, פולשני או "פרוורטי", וחשוב להביאם אל פני השטח ולטפח אותם.

לסיום, על הציר שבין פסימיות לאופטימיות באנתרופוקן, אני רוצה להעלות את שאלת המאבק וההתנגדות בהקשר המקומי. בארצות הברית ובאירופה המאבק על מדיניות אקלים נכנס בשנים האחרונות ללב הזירה הפוליטית, ובמקרים מסוימים העניק רוח חיים חדשה ואופק חדש לשמאל, לפעמים בעזרת בריתות מפתיעות שנוצרו – למשל בין קהילות ילידיות לארגוני עובדים מהדור הישן. האם אפשר לדמיין משהו מקביל קורה בישראל/פלסטין? בהחלט נעשים מאמצים כאלה, בארגונים כמו עומדים ביחד, אקלים אחד ואחרים. אבל במקביל, ובעוצמה רבה יותר, משבר האקלים גם מזרים דם חדש לפנטזיות ניאוליברליות על מזרח תיכון חדש סולרי ונותן לגיטימציה מחודשת ללאומנות הבדלנית של המרכז הציוני

(כמו שכתב מתן קמינר [2021] בתגובה ליולי תמיד). איך אפשר לגייס הבנה מחודשת של הפוליטיקה של הטבע כדי למצוא נתיב אחר?

לירון: נדמה שהתחלנו את השיחה בפוליטי, ובניסיון לטעון שחייבים להתייחס לטבע לא רק בהיבט הפוליטי אלא גם בזה החומרי, להתייחס לטבע עצמו. והנה בסוף אנחנו חוזרים אל הפוליטי ואל התזכורת שדווקא בעידן האנתרופוקן צריך להבין את ההתנגדות, ואת יחסי הכוח, לצד הבריתות והקואליציות ההחדשות שנוצרות מתוך העיסוק בטבע ובשינוי של הטבע.

חשוב להדגיש שוב שאין טבע אחד, כמו שאין תרבות אחת, וטבע שבשכיל קבוצה אחת הוא פרוורטי מהווה איום ממשי על קבוצה אחרת, כפי שמין שנחשב פולש במקום אחד הוא ילידי במקום אחר. דרור הבית, למשל, שמאויס כיום על ידי הדררות והמיינות בישראל, נחשב בארצות הברית מין מתפרץ ופולש, אבל הוא הובא לשם בתחילת המאה הקודמת בניסיון לשחזר את הטבע האירופי גם ביבשת החדשה. במוכן הזה, אנחנו רואים איך הטבע והתרבות משתנים וכך גם היחסים ביניהם. למיינה אולי יהיה ערך כלשהו בעתיד. ייתכן שבעוד כמה שנים היא ושותפתה לפלישה, הדררה, ייתפסו כחלק מהמערכת האקולוגית המקומית וייעשו ניסיונות להגן עליה מפני פלישה אחרת.

בעידן של שינוי האקלים ומשברי הסביבה, הניסיון לדמיין כיצד ייראו בעוד כמה שנים הסביבה והחברה הוא מאתגר ומעניין, אבל אולי גם מועד לכישלון. עלמה, תמר וערן ציינו, כל אחת ואחד מהזווית שלו, את התהליכים ההיסטוריים שמדע האקולוגיה ושמירת הטבע שלובים בהם. אבל אני לא ממש יודע איך ייראה הטבע בעתיד ואיך תיראה מערכת היחסים איתו. כך שאני לא יודע אם צריך להיות אופטימי או פסימי בהקשר הזה, או אם אפשר בכלל להבין מה טוב או רע, ולמי. אבל נדמה שלנו, לחוקרי יחסי סביבה וחברה ממדעי הרוח והחברה, הולך להיות מעניין מאוד. וגם זה משהו.

מרכז לייבניץ לחקר הספרות והתרבות, ברלין	עלמה יצחקי
מכון מקס פלאנק להיסטוריה של המדע, ברלין	תמר נוביק
בית הספר לזואולוגיה והחוג לסוציולוגיה ואנתרופולוגיה, אוניברסיטת תל אביב	ערן שוורצפוקס
המחלקה לסוציולוגיה ולאנתרופולוגיה, האוניברסיטה העברית בירושלים	לירון שני

## ביבליוגרפיה

- לביא-נאמן, מירי, 2021. "על הפוליטיקה של פראים וחיות (אנושיות) אחרות", *בחברת האדם*, 2.11.2021.
- פפה, אילן, 2005. "מ'ארץ ריקה' ל'ארץ המובטחת': בעקבות 'אלטנוילנד', במלאות מאה שנים למותו של בנימין זאב הרצל", *מטעם* 1, עמ' 79–86.
- קמינר, מתן, 2021. "לאומנות מתונה אולי קורצת למצביעים, אבל גם מסכנת את מי שדוגלים בה", *הארץ*, 1.9.2021.
- Ackermann, Oren, Aren M. Maeir, Suembikya Frumin, Tal Svoray, Ehud Weiss, Helena Zhevelev, and Liora Kolska Horwitz, 2017. "The Paleo-Anthropocene and the Genesis of the Current Landscape of Israel," *Journal of Landscape Ecology* 10(3), pp. 109–140.
- Carson, Rachel, 1962. *Silent Spring*, Cambridge: Houghton Mifflin.
- Latour, Bruno, 1993. *We Have Never Been Modern*, trans. Catherine Porter, Cambridge: Harvard University Press.
- , 2011. "Love Your Monsters," *Breakthrough Journal* 2(11), pp. 21–28.
- Lowenhaupt Tsing, Anna, 2015. *The Mushroom at the End of the World: On the Possibility of Life in Capitalist Ruins*, Princeton: Princeton University Press.
- Mavhunga, Clapperton, 2011. "Vermin Beings: On Pestiferous Animals and Human Game," *Social Text* 29(106), pp. 151–176.
- Ngai, Sianne, 2012. *Our Aesthetic Categories: Zany, Cute, Interesting*, Cambridge: Harvard University Press.
- Perevolotsky, Avi, and Noam G. Seligman, 1998. "Grazing in Mediterranean Ecosystems: Inversion of a Paradigm," *BioScience* 48(12), pp. 1007–1017.
- Tal, Alon, 2002. *Pollution in a Promised Land: An Environmental History of Israel*, Berkeley: University of California Press.
- Tsing, Anna L., Heather Swanson, Elaine Gan, and Nils Bubandt (eds.), 2017. *Arts of Living on a Damaged Planet: Ghosts and Monsters of the Anthropocene*, Minneapolis and London: University of Minnesota Press.
- Wallach, Arian D., Erick Lundgren, Esty Yanco, and Daniel Ramp, 2018. "Is the Prickly Pear a 'Tzabar'? Diversity and Conservation of Israel's Migrant Species," *Israel Journal of Ecology & Evolution* 63(3), pp. 9–22.