

דה־קולוניזציה אכזרית: קריאה בפנון בעקבות לורן ברלנט

הגר קוטן

מה קורה לחלום דחוי?

האם כמו צימוק בשמש

הוא מתייבש?

או מתמגל כמו פצע –

ואז גולש?

האם הוא מצחין כמו בשר נרקב?

או כמו סירוף מתקתק

נקרש שכבת סוכר עליו?

אולי הוא רק שוקע

כמו עול לוחץ.

או אולי הוא מתפוצץ? (לנגסטון יוז, "הארלם")¹

ההבטחה לדה־קולוניזציה היא, בשפה של לורן ברלנט, היקשרות אופטימית: "מארג הבטחות שבמסגרתו אנו רוצות שמישהו או משהו יהפוך לאפשרי בשבילנו" (Berlant 2011, 23).² או, אפשר לומר, מארג הבטחות שאנחנו מבקשים להגשים בעצמנו. ברלנט עומדת על כך

* אני רוצה להודות לשאול סתר על ההזדמנות לחשוב יחד על המאמר הזה ובכלל; ליאיר ולך, יובל עברי, אריאל הנדל, מורי רם, יהונתן אלשך וגל הרץ, שקראו גרסאות מוקדמות של המאמר והציעו הצעות חשובות לפיתוחו; ולמשתתפי הסמינר למחשבה פוליטית ב־LSE, שבו הצגתי מחשבות אלו לראשונה.

1 בתרגום ערן צלגוב. ראו יוז 2012, 9.

2 לורן ברלנט הזדהתה בשנים האחרונות לחייו. בלשון they, ובחתי העביר זאת לעברית דרך התצורה המגדרית הכפולה בשמות התואר והפעלים.

שכל אובייקט תשוקה מופיע כמארג, כדי לתת מקום לחוסר עקביות במערך התשוקות שלנו. מכאן שעצם העובדה שמושא תשוקה אחד, חזון פוליטי אחד, אינו מתיישב עם חזון אחר או מושא אחר – או שהחזון הפוליטי שלנו יכול להתנסח רק באופן פרדוקסלי או סתירתי – אין בה כדי לבטלו. כמו מערך התשוקות הבין־אישי, גם תשוקותינו הפוליטיות אינן מתיישבות לעיתים זו עם זו או עם המציאות. מבחינה זו, בכל תשוקה יש ממד פנטזמטי, מכיוון שתמיד קיים פער בין האובייקט כפי שהוא מובנה אצלנו – כאובייקט תשוקה, כתכלית, כדבר שאותו אנו מבקשות להגשים או להשיג – ובין האובייקט עצמו.³ השאלה הנשאלת אפוא היא מה מייצרת הפנטזיה עצמה: מהי הפעולה הפוליטית שהפנטזיה מאפשרת אותה, חוסמת אותה או מוליכה אליה?

אם נחשוב על כל דה־קולוניזציה כעל היקשרות אופטימית, נותר לשאול האם ובאיזה אופן זוהי היקשרות "אכזרית" (ייתכן שכל היקשרות אופטימית היא אכזרית, ברלנט כותבת. בפתח הספר, ובכל זאת מבקשת להשאיר מקום גם לאפשרות קיומה של היקשרות מיטיבה). התשובה לשאלה זו נעוצה בטיבו של הפער בין ההבטחה לעתיד (ההבטחה לחיים טובים, שאולי לא תתממש לעולם) ובין תנאי הקיום עתירי הפשרות, אם לא הבלתי אפשריים כמעט, של ההווה. במונחים של ברלנט, ההיקשרות היא אכזרית אם היא מהווה מכשול בפני התממשות ההבטחה שהיא נושאת. בהקשר הזה, דה־קולוניזציה היא גם האופק (המטרה או ההבטחה) וגם התהליך, ובשניהם היא אינה רק היקשרות אופטימית לעתיד, אלא גם תהליך היסטורי קונקרטי שכבר התרחש במקומות שונים בעבר. במאמר זה אני מבקשת לטעון שהבחירה לתחם את מושג הדה־קולוניזציה, הרווח מאוד בשמאל העולמי בעשורים האחרונים, לפי תצורה היסטורית אחת – נקרא לה "המודל האלג'יראי" – מבטאת מעין התנתקות מהריבוי ההיסטורי הקונקרטי של אופני הדה־קולוניזציה, שברובם המכריע היו לא אלימים, למען פנטזיה באשר לעבר וגם באשר לאופק הפוליטי של העתיד. טענתי היא שבסופו של דבר זוהי פנטזיה אכזרית במובן הברלנטיאני, כלומר, "אכזרית" לא (רק) כלפי קורבנות האלימות – הממשית או המדומינת – של הדה־קולוניזציה, אלא גם כלפי אלה שהיא מבקשת לשחרר אך למעשה כובלת להווה של אלימות, של דיכוי ושל היררכיות מבוססות גזע.

באופן מפורט מעט יותר, אבקש לחשוב על דה־קולוניזציה כעל פנטזיה, ולמעשה כעל כמה פנטזיות. נקודת המוצא לדיון תהיה ניתוח, בעקבות ברלנט, של מושג הדה־קולוניזציה שפרנץ פנון מציג במקוללים עלי אדמות כסוג של אופטימיות אכזרית. כלומר, אבקש לקרוא את פנון כברלנטיאני – כמי שרואה בדה־קולוניזציה, ובפרט בתצורתה האלימה, סוג של פנטזיה שיכולה להופיע, כפי שטוענת ברלנט, "כפנטזיה טהורה, בלתי אפשרית"; או,

3 בהמשך אבחן את הטענה הזאת כפי שהיא מוצגת אצל ברלנט, אבל באופן סכמטי אפשר לומר שזו הטענה העומדת בבסיס הסכמה הלאקאניאנית למשל.

אם היא מתממשת, כ"אפשרית מדי ורעילה" (Berlant 2011, 24). בהמשך המאמר אעבור מפנון למושג הדה-קולוניזציה שמתגלגל ממחשבתו לשיחים אחרים, ובפרט לפרדיגמה ההשוואתית של הקולוניאליזם ההתיישבותי. גם את מושג הדה-קולוניזציה העומד במרכז פרדיגמה זו אבקש לקרוא כצורה של אופטימיות אכזרית, הפעם לא מתוך כתיבתו של פנון אלא בקריאה רחבה יותר ובהקשר של המרחב של ישראל/פלסטין.⁴ בחלק האחרון של המאמר אחשוב על פנטזיה אחרת של דה-קולוניזציה: פנטזיה של מאבק משותף, ייתכן שאף בלתי אליים, שמבקש להתגבר על הבינריות שמציבים פנון והפרדיגמה של קולוניאליזם התיישבותי. אשאל אם מושג אלטרנטיבי זה של דה-קולוניזציה אינו אלא ביטוי נוסף של אופטימיות אכזרית, אם כי שונה בתכניה, ואבקש להבין מה מייצרת צורה זו של פנטזיה בשונה מן הצורות האחרות.

חשוב להדגיש שקריאתי אינה מבקשת לאשרר את ההווה הקולוניאלי. היא אינה קוראת "להמתין" עד ש"יגיע הזמן". מחשבה עם ברלנט היא תמיד מחשבה ביקורתית על ההווה, על ההתרגלות ל"מצב", על התפיסה שאין מה לעשות, על הדחינות התמידית של העתיד, של כל אופק, שבסופו של דבר מונעת כל שינוי. אבל ברלנט ביקרה לא רק את ההווה, אלא גם הבטחות פוליטיות שנידונות לאכזב אותנו. מטרתו אפוא אינה להצביע על חוסר האפשרות להשתחרר מהמצב הקולוניאלי, אלא להפך – לנסות לחשוב מעבר למבוי הסתום שנדמה שהוא מציב לנו. כפי שאטען כאן, המודל הפנוני, לפחות בקריאה רווחת שלו, לא רק שאינו מאפשר להתגבר על מבוי סתום זה, אלא משכפל או מעצים אותו. כפי שטוען ראיף זריק בגיליון זה, כל עתיד שחורג מההווה האליים חייב "להשאיר אופק מסוים, צר ככל שיהיה, שיכול להכיל את שני הצדדים גם יחד בעולם הזה". מבחינה זו הביקורת שלי תחומה מראש למי שמקבלות את העיקרון הבסיסי שלפיו אנו חייבים להתגבר על ההווה (לא רק של המלחמה, אלא של המציאות האלימה והמנשלת שהתבססה בישראל מאז 1948), כלומר מקבלות את העיקרון שלפיו חייב להיות במרחב הזה קיום צודק ובר קיימא לשני הצדדים, ומה שנותר הוא לשאול מהן הדרכים להגיע לשם.

נקודה נוספת שחשוב להדגיש כדי שהקריאה של הדה-קולוניזציה כפנטזיה לא תובן כמזלזלת או מקטינה: לחשוב עם ברלנט משמעותו להתייחס ברצינות למרחב הפנטזמטי. במקום תמונה שבה העולם מעוצב ונשלט על ידי מננים ותהליכים רציונליים של קבלת החלטות, ברלנט מראה שרבים מהיחסים הפוליטיים שבהם אנחנו נתונים – המוסדות הפוליטיים המושלים בנו, המננים הפוליטיים שבתוכם אנו פועלים והאידיאולוגיות הפוליטיות המעצבות את כל אלה – הם פנטזמטיים ביסודם. פנטזיה, בשביל ברלנט,

4 מאמרם של אריאל הנדל ומוריאל רם בגיליון זה עוסק בפירוט בשאלה באיזו מידה ובאילו אופנים הפרדיגמות של קולוניאליזם (ובפרט אלה של קולוניאליזם התיישבותי) ושל דה-קולוניזציה רלוונטיות למרחב זה. מאמרי מניח את קיומה של זיקה כזאת בלי לעסוק בה עצמה.

היא האמצעי שדרכו אנחנו נותנים לעולם משמעות. לכן, במסגרת מחשבתית זו, הטענה שחזון פוליטי מסוים הוא "פנטזמטי" אינה מבטלת את החזון הזה או קובעת שאין לו תוקף פוליטי; היא מבקשת לשאול באופן שונה על הפעולה הפוליטית שאותו חזון מניע. ומעבר לכך: ברלנט ראתה בפנטזיות צורך ממשי בעולם שהפך בלתי נסבל, בלתי ניתן להכלה. דרך הפנטזיה אנחנו יכולות להמשיך לחיות בעולם למרות ובתוך הבגידות החוזרות ונשנות במה שהבטיח לנו. פנטזיה היא ההגנה ההופכת את החיים לאפשריים; היא נותנת לנו את הכוח לקום בבוקר לתוך עולם שכבר קרס או שמאיים לקרוס. בכך היא גם אמצעי הישרדות (כברירה מהמציאות הפוליטית) וגם תנאי האפשרות של הפעולה (מכיוון שהיא מונעת שיתוק מול הקריסה ומאפשרת צורות התארגנות פוליטיות); ולפעמים היא שני אלה בעת ובעונה אחת.

מכאן שהאופן שבו אנחנו רואים את העולם ונותנים לו משמעות, האופן שבו אנחנו בונים את יחסינו עם אחרים ומאכלסים את היחסים הללו, מתקיים איפשהו בין הממשי למדומיין. המרחב הלימנילי הזה הוא, מבחינת ברלנט, מרחב פוליטי; על פי רוב הוא קולקטיבי, ולא בהכרח פסיכולוגי או אינדיווידואלי. ובכל זאת, ההבנה הזאת קוראת לנו לשאול מה קורה כאשר המדומיין הופך למציאות. כאמור, ברלנט מסמנת שתי אפשרויות: הפנטזיה עשויה להיות פנטזיה טהורה שהתממשה אינה אפשרית, או כזאת שהתממשה בעולם חורגת מגבולות האפשרות עצמם (היא "אפשרית מדי" ולפיכך גם הרסנית). אם ממשיכים בקו המחשבה הזה, דה־קולוניזציה (במופע מסוים שלה, הערוך על פי מודל של החלפה) מופיעה כאסון או לפחות כאסון אפשרי (כך למשל גם תומכי ה"התנגדות בכל מחיר", שאינם רואים בשבעה באוקטובר אסון כשלעצמו כי הם תופסים אותו כחלק מהתנגדות לגיטימית, יכולים לראות בו קטליזטור של ההרס המוחלט של עזה – אסון בקנה מידה גדול אף מהנכבה של 1948, שעודנו מתרחש בזמן כתיבת שורות אלו).⁵

ברלנט מדברת על פנטזיות קטנות, יומיומיות, שעוזרות לנו להתמיד בחיים כשהעולם שסביבנו הפך קשה מנשוא. במובן זה, אולי הפנטזיה של דה־קולוניזציה אינה מתאימה לניתוח הברלנטיאני. יתרה מזו, אפשר לטעון שמושג דה־קולוניזציה של פנון מציית ללוגיקה הפוכה מהפנטזיות האכזריות של ברלנט: הוא מניח טיפולוגיה אחרת של העולם ומבקש לתת מענה לסדר אלימות שונה מהותית מהסדר הקפיטליסטי שעליו כותבת ברלנט. נוסף על כך, בניגוד לשינויים המינוריים שברלנט נוטה להתמקד בהם, פנון מציע קרע מוחלט, שינוי רדיקלי של ההווה. ובכל זאת אני רוצה לטעון שהמימוש של החזון הזה גם הוא "מתגלה או כבלתי אפשרי, פנטזיה טהורה, או כאפשרי מדי ורעיל", ושהמפתח

5 מי שמסרב לראות את הקשר בין השניים ומנתק בין שבעה באוקטובר (כהישג) ובין המלחמה, עושה זאת במחיר התנתקות מהמציאות – התנתקות שעומדת במרכז שיח השמאל האירופי והצפון־אמריקאי המצדיק את אירועי שבעה באוקטובר. לניתוח ראו Kotef and Amir 2024.

להבנת הסיבות לכך נשען, כפי שמציעה ברלנט, על מארג ההיקשרויות (לעולם ולאחרים) שעליו בנוי החזון הזה.

הבהרה אחרונה נוגעת למיקום שלי כיהודייה ישראלית שהיא גם חלק מחברת המתיישבים, בפרט בהקשר של דבריי על דה־קולוניזציה: כשמביאים בחשבון מציאות של היררכיות שמתבטאת בשימוש בכוח, בגישה לאמצעי האלימות, בעשורים של אלימות אפיסטמית שדיכאה, הדירה, השתיקה ועיוותה את הדיבור של הנכבש או תפסה את הדיבור הזה כסוג של טרור,⁶ יש מידה של צדק בדרישה שהמתיישבת תיקח צעד אחורה בנוגע לשאלות הללו. מחשבה פמיניסטית ואקטיביסטית ולימודי גזע ביקורתיים לימדו אותנו שבמקרים של חוסר שוויון קיצוני, אלה מאיתנו שנמצאים בעמדה פריווילגית צריכים לסגת לאחור ולאמץ אופן פעולה שנשען על הקשבה. אלא שאם חושבים על דה־קולוניזציה לא כעל ציווי מוסרי או מסגרת תיאורטית אלא כעל תהליך פוליטי, אזי המתיישבת היא בהכרח צד בסיפור – ושאלות על דה־קולוניזציה צריכות להביא בחשבון גם את תגובותיה להתנגדות, את המוטיבציה שלה לאפשר או לעודד שינוי משמעותי; שינוי שכולל לא רק ויתור על הפריווילגיות שלה, אלא גם סיכון ממשי. אני פותחת אפוא בשאלת ההתיישבות.

התנחלות: הקשר

את המאמר הזה יש לקרוא בהקשר רחב יותר. דה־קולוניזציה היא, בהגדרה, תגובה לקולוניזציה; תגובה אשר עוצמתה ויכולותיה להשתמש באלימות תמיד מוגבלות ביחס לכוח הכובש. המחשבה שאבקש להציג כאן לגבי תנאי (אי-)האפשרות של מהלכים דה־קולוניזציהיים חייבת להתקיים לצד מחשבה על תנאי (אי-)האפשרות של המערך הקולוניזציהלי שהם פועלים נגדו. במובן מסוים, זהו הטיעון כולו. ראיף זריק טען לאחרונה "פתרונות" לקונפליקט לעולם אינם יכולים להיות לוגיים בלבד; הם חייבים להיות פוליטיים, ועל כן תמיד יש לבחון אותם בתוך ההקשר הקונקרטי שבתוכו הם אמורים לפעול.⁷

לפיכך הניתוח שלי כאן הוא חלק קטן בתוך מערך רחב הרבה יותר, שחלקים גדולים ממנו כבר זכו לניתוח עשיר בספרות. כדי לחשוב לרגע בתוך המערך הזה אני רוצה לחזור לספרי הקודם, *The Colonizing Self*, שהציע אף הוא מחשבה על חלקים אחרים של אותו מערך לצד ברלנט. בפרט, אני מציעה קריאה זו כדי לשאול מה המשמעות ומה גבולות האפשרות של תמיכה בדה־קולוניזציה מצידם של המתיישבים. הרגע שאליו אני רוצה

6 על המסגור של כל התנגדות פלסטינית כטרור, על ההיסטוריה של (אי-)האפשרויות של התנגדות – אלימה ולא אלימה – ועל חוסר הסימטריה הקיצוני בין (אי-)אפשרות ההתנגדות הפלסטינית ובין היעדר ההגבלה על השימוש באלימות מצד ישראל, ראו מאמרו של זריק בגיליון זה.

7 זריק טען זאת בסימפוזיון המקוון "Israel-Hamas: A Colonial War?", שנערך לרגל השקתו של כתב העת *Palestine/Israel Review* ב-17 בינואר 2024. הסימפוזיון אינו זמין עוד ברשת.

לחזור הוא ניתוח של המחזה הלבנים (*Les Blancs*)⁸ מאת המחזאית האפרו-אמריקאית לורן האנסברי, המתאר דה־קולוניזציה במדינה מדומיינת באפריקה. הסצנה שאתאר כאן עוסקת במאדאם נילסן, אחת הדמויות הלבנות במחזה, שמייצגת (במכוון או לא) את העמדה שאלבר ממי כינה "המתיישב [או הכובש] המתכחש לעצמו" (באנגלית: "הכובש שמסרב").⁹ מאדאם נילסן היא אישה לבנה באפריקה שלוקחת חלק בפרויקט מיסיונרי, אך היא מסרבת לתנאי הדיכוי שעצם נוכחותה מייצרת בהכרח. לכן היא תומכת במאבק האלים לדה־קולוניזציה. בסוף המחזה, כשהמאבק האלים מגיע לפתח ביתה, היא יושבת על מרפסת המיסיון עם טשמבה, אחד האפריקאים המככבים במחזה. "האם תישארי?" הוא שואל אותה. "בגילי", היא עונה, "חוזרים הביתה רק כדי למות, ואני כבר בבית" (Hansberry 1994, 124). וכמו כדי להדגיש שאפריקה היא אכן בית במובנים לא קולוניאליסטיים, היא מוסיפה: "המדינה שלנו זקוקה ללוחמים". היא מפצירה בטשמבה להצטרף למאבק המזוין למען הדה־קולוניזציה, אף שהיא יודעת כי ביתה שלה הוא המטרה הבאה של הכוחות הלוחמים (Kotef 2020). בסופו של דבר, וכפי שטען ממי, הסירוב שלה לתנאי הקיום הקולוניאליים דורש שהיא תוותר על עצמה, על עצם קיומה, ועל מי שהפכה להיות מרגע שהגיעה לקולוניה. לטענת ממי, ובניגוד לדמותה הבריונית של נילסן, בדיוק בשל כך המתיישב לא יוכל לעולם להזדהות באמת עם המאבק לסיום הקולוניאליזם (ממי 2005, 58–61). שתי העמדות הקוהרנטיות היחידות של המתיישב המתנגד לתנאי הדיכוי של הקולוניאליזם, כתבתי אז, הן לעזוב או למות; אלא שמיידי הבהרתי כי אין מדובר בקריאה לרצח כל המתיישבים או להתאבדות קולקטיבית, אישית או פוליטית, וגם שאינני חושבת כי עזיבה היא אפשרות אמיתית מבחינת הרוב המכריע של אוכלוסיית המתיישבים (בישראל/פלסטין), אבל גם בכל חברת מתיישבים אחרת כמעט; (Kotef 2020, 130–134). מה שביקשתי לחשוב עליו הוא המבוי הסתום שעליו מצביע הדואליזם הזה של עזיבה או מוות.

מאדאם נילסן עניינה אותי מכיוון שהיא מגלמת את הפרדוקס שבלב הקולוניאליזם ההתיישבותי – המצב הקיומי שבו צורות ההיקשרות לטריטוריה, ומעגלי ההשתייכות והזהות של כל אחד ואחת מהמתיישבים, מהווים איום על אפשרויות ההיקשרויות, ההשתייכות והזהות הללו ממש. הבית עצמו כמו מחויב להוביל בהכרח להרס של העצמי, בזמן שהוא מוביל להרס של רבים כל כך. בדומה לאופטימיות האכזרית של ברלנט, מה שמשתוקקים אליו בהקשר ההתיישבותי (מושא תשוקה שאפשר לכנות "בית") הוא גם מה שהורס מבפנים את המתיישבת, ואת תנאי האפשרות של חיים הרבה מעבר לה.

8 השם מתכתב עם שם המחזה של ז'אן ז'נה השחורים (*Les Nègres*).

9 לפי ממי (2005), יש שני מיקומים שהמתיישב יכול לאמץ: הוא יכול לקבל את תפקידו בתוך סדר האלימות של החברה הקולוניאלי, או לסרב לו. אלא שבפרק שנקרא "הכובש המתכחש לעצמו" הוא מראה את אי-האפשרות של סירוב כזה – לסרב לתפקידו ככובש פירושו לסרב לכל הווייתו; ממי מראה שזהו סוג של מוות.

כדאי לציין שבמובן זה, דה־קולוניזציה היא האינטרס של המתיישבת עצמה (אם כי בראש ובראשונה היא האינטרס של הנכבש). כפי שהבהירו החודשים הארוכים שאחרי שבעה באוקטובר, גם אם רוב המתיישבות אינן מתנגדות לפרויקט ההתיישבות כמאדאם נילסן, גם אם הן מרוויחות ממנו (רווח כלכלי, פוליטי, סימבולי) ותומכות בו תמיכה אקטיבית או באדישותן, בסופו של דבר הפרויקט הזה הרסני בשבילן, ובהגיעו אל הקצה ההגיוני שלו הוא גובה מחירים בלתי נסבלים. ישראל של 2024 הורסת את עצמה מבפנים בשם פרויקט ההתנחלות; וישראל של הימים שקדמו לשבעה באוקטובר, וזו של שבעה באוקטובר עצמו, הקריבה את עצמה על מזבח החזון המשיחי או הטריטוריאלי של ההתנחלות – בהעדפת ההגנה על ההתנחלויות בגדה על פני ההגנה על קווי הגבול,¹⁰ בקידום המהפכה המשטרית שמבחינת רבים מתומכי נתניהו נועדה קודם כול להכשיר את סיפוח השטחים (ראו למשל גלאון 2023; פלי 2023), ובפעולות של מתנחלים שהעדיפו חיסול מחבלים על פני הצלת חטופים.¹¹ מובן שתהיה זו טעות יסודית לדבר על "המתיישבים" או "הכובשים" כעל ישות מונוליתית בהקשר זה. חברת המתיישבים, ככל חברה, היא רבודה ומרובה, ובמקרה של ישראל (ואולי בכל מקרה) היא מסוכסכת אם לא קרועה מבפנים. מבחינת המתנחלים הקיצוניים והמשיחיים אין מדובר בהרס של המדינה, אלא בהתגשמותה של פנטזיה. אולם אלה אינם בני שיחי כאן. הפרויקט שאותו ואיתו אני מעוניינת לחשוב הוא מראש פרויקט של השמאל.

מאדאם נילסן אינה יכולה לחיות עם הפרדוקס הזה, והמחזה מסתיים במותה. היא מעדיפה את המוות על פני עזיבה – צורה אחת של ביטול עצמי על פני האחרת. זה אינו מות קדושים אלא מוות שקט, כמעט אגבי, שמפנה את הבמה לדה־קולוניזציה ולעליית דמותה של אפריקה החופשית. האם המוות הזה מספק מוצא מחוסר המוצא שמייצר המצב הקולוניאלי, או שמא הוא מבטא את חוסר המוצא הזה? את השאלה הזאת אשהה כעת, ובמקומה אפנה לצורה זו של דה־קולוניזציה, המתעקשת שאלה שתי האפשרויות היחידות העומדות בפני המתיישבת כפי שהיא מופיעה במקוללים עלי אדמות של פנון.

10 על חלוקת הכוחות הצבאיים וסדרם בימים שקדמו למתקפת חמאס ראו למשל בן־דניאל 2023.
 11 ברק חירם הצהיר על כך כמעט במפורש בריאיון עם אילנה דיין בעובדה (דיין ומגן 2023). הריאיון התרחש לפני שהתבררה במלואה הבחירה המפורשת של חירם להרוג בני ערובה באמצעות ירי פגזי טנק על בית שבו שהו בבארי, וחירם אינו מתייחס לאירוע הזה (דיין, משום מה, אינה שואלת עליו). אך הוא אומר בפירוש כי הוא חושש שכל ניסיון למשא ומתן עם חמאס לא יאפשר לעשות את "מה שצריך" – להיכנס לעזה ולהרוג "אותם" (הוא לא מפרט מיהם "אותם"); כלומר, הוא מצהיר בגלוי שהוא מעדיף הרג (של כוחות חמאס? של פלסטינים?) על פני משא ומתן. היות שהמשא ומתן שעמד על הפרק באותם ימים שקדמו לכניסה הקרקעית היה משא ומתן לשחרור החטופים, חירם מגלה כאן את האידיאולוגיה שעמדה בבסיס ההחלטה "להרוג אותם" ולא לנהל איתם משא ומתן גם בבארי.

קריאה ראשונה בפנון: דה־קולוניזציה כאופטימיות אכזרית

פנון סבר שהאלימות חיונית לדה־קולוניזציה. היו שטענו כי פנון ראה באלימות כשלעצמה דבר צודק (או שראה אותה כדבר מהחיוב, או ייחס לה ערך), ולא רק אמצעי להשגת צדק; אחרים הרחיקו לכת עוד יותר וסברו שהוא מעלה על נס, אם לא חוגג ממש, את האלימות של דה־קולוניזציה.¹² אבל לכל הפחות ברור שמבחינת פנון, אלימות היא הדרך היחידה לפרוץ את האלימות של הקולוניזציה עצמה. לכן "דה־קולוניזציה היא תמיד תופעה אלימה" (פאנון 2006, 43).

אפשר לחשוב על האלימות הזאת כעל אלימות סימבולית או אונטולוגית בעיקרה: ההכרזה על השוויון והאנושיות של הנכבשים, עצם ההתנגדות להיררכיות קולוניאליות, נתפסת תכופות בעיני המתיישב כמעשה אלים. במובן זה, דה־קולוניזציה – תהא אשר תהא הצורה שהיא לובשת – תמיד תיתפס כאלימות, כי היא בהכרח מכריזה על שוויון וממוטטת את "חומות ההוויה האונטולוגיות", בלשונו של ג'ורג' צ'יקארלו־מר (Ciccariello-Maher 2010, 10). אבל לא זו האלימות שבה אני עוסקת כאן, ולא רק מפני שמי שקורא למעשה זה בשם "אלימות" מקבל את נקודת המבט של המתיישבים, המבצעת דה־הומניזציה לנכבשים. ברצוני להתמקד באלימות הפיזית של ההתנגדות המזוינת. לאלימות זו יש שני היבטים. ההיבט האחד הוא חישוב של רווח והפסד. "הקולוניאליזם אינו מרפה אלא כשהסכין מוצמדת לצווארו", טען פנון (פאנון 2006, 65-66), וכנראה צדק. הקולוניזציה, שהייתה אחד המפעלים הרווחיים ביותר בתולדות המערב, חייבת לגבות מחיר גבוה מדי כדי שתבוא לקיצה, ופנון מבאר היטב את החשבונאות הזאת, באופן שעוד אשוב אליו בהמשך. אבל יש כאן היבט נוסף, שהופך את דה־קולוניזציה לאלימה לא כעובדה היסטורית אלא בהגדרה: על פי פנון, דה־קולוניזציה היא "בפשטות החלפת 'זן' אחד של אנשים ב'זן' אחר של אנשים". זהו מעשה של המרה שהיא "כללית, מלאה, מוחלטת" (שם, 43); סילוק מוחלט שבמסגרתו המיושבים/הילידים "אינם דורשים לעצמם את מעמדו של המתיישב, אלא את מקומו" (שם, 65). לפיכך, דה־קולוניזציה היא במהותה צורה של אלימות.¹³

12 סקירה טובה של המחלוקת הפרשנית הזאת אפשר למצוא בהקדמתו של הומי באבא למהדורת 2004 של **מקוללים עלי אדמות** בהוצאת גרוב (Bhabha 2004). באבא טוען שאת ההבנה המהללת יותר של האלימות יש לייחס להקדמתו המקורית של סארטר יותר מאשר לפנון עצמו.

13 אפשר לחשוב כאן על ההבחנה של ניל רוברטס בין ערכה האינסטרומנטלי של האלימות ובין ערכה הפנימי. מבחינת רוברטס, החלוקה שונה במעט משום שהיא קשורה בהערכת האלימות. הוא מבחין בין אלימות אינסטרומנטלית, המשמשת להשגת מטרה מסוימת (כפי שמבטא רעיון החשבונאות העובדתית שהוזכר לעיל), ובין אלימות שיש לה ערך פנימי, שהיא חלק מן הכינון המחודש של האדם המיושב כאדם. אלימות כזאת היא בעלת ערך כשלעצמה, במנותק מתוצאותיה. כפי שאטען בהמשך, אני קוראת את האלימות מן הסוג האחרון כחרב פיפיות, משום שבריאת האדם באלימות היא גם מפלתו, ו"ערך" האלימות בהקשר זה נעשה אפוא אמביוולנטי יותר. ראו Roberts 2004, 144-160.

בחלק זה ברצוני להציע קריאה חלופית לאלימות הזאת, ולטעון שעבור פנון היא גם משחררת (את הסובייקט הנכבש – היחיד והלאומי) וגם דוחקת את המאבק למבוי סתום כאשר היא כורכת אותו במטרות שאין להשיגן; שמבחינת פנון יש באלימות יסודות פנטזמטיים משמעותיים; ושמה שנראה בתחילתו של מקוללים עלי אדמות כפתרון האפשרי היחיד למצב הקולוניאלי מתגלה בהדרגה כהרס של כל האפשרויות הפוליטיות. לכן ברצוני לקרוא את פנון כמי שרואה בדה־קולוניזציה – כפי שהוא מגדיר אותה בראשית ספרו – צורה של אופטימיות אכזרית.

אלימות מתפתחת במקוללים עלי אדמות על פני שלושה מומנטים (כמוכן ההגליאני): הפנטזמטי במובהק או המודחק, האלימות של התהליך הממשי של הדה־קולוניזציה, והשאריות של מעשה האלימות לאחר השחרור. במומנט הראשון האלימות היא בכירור פנטזיה, חלום. "חלומות על בעלות"; חלומות "לשבת אל שולחנו של המתישב, לשכב במיטתו של המתיישב, עם אשתו במידת האפשר" (שם, 47) – חלומות שעשויים להיות חלומות של פיתוי במסגרת פנטזיית ההחלפה, או חלומות של אונס. סדרת החלומות הזאת היא כנראה מה שחנה ארנדט התכוונה אליו כאשר כתבה כי "מי פקפק אי פעם ש[...]. המדוכאים 'חולמים] לפחות פעם אחת ביום להשתקע' במקומם של המדכאים. [...] אבל] הנקודה, כפי שראה אותה מרקס, היא שחלומות לעולם אינם מתגשמים". וכאשר הם מתגשמים בכל זאת, ממשיכה ארנדט, הם נעשים "סיוטים לכולם. בשום מקרה, ככל הידוע לי, לא היה כוחן של אותן התפרצויות 'גועשות' [כדבריו של סארטר] 'שווה בעוצמתן] ללחץ המופעל עליהם'". על כן, היא מסיקה, "מי שמזהה תנועות שחרור לאומי עם התפרצויות כאלה חוזה את חורבנן" (Arendt 1970, 20–21).

הביקורת של ארנדט בנקודה זו אינה ביקורת מוסרית על הפנטזיה עצמה; הגיוני שאחרי דיכוי ממושך וקיצוני המדוכאים ירצו לחזות בהיעלמותם של המדכאים. הביקורת היא ביקורת פוליטית על הניסיון לממש את החלום. הייתה זו ביקורת שארנדט כתבה על פנון,¹⁴ אלא שמרגע שאנחנו עוברים מן הפרק הראשון במקוללים עלי אדמות, "על האלימות", אל פרקיו האחרים, טענותיו של פנון מתחילות לדמות יותר ויותר לאלה של ארנדט. הדה־קולוניזציה האלימה הופכת אצל פנון עצמו ל"פנטזיה טהורה" שלעולם אי־אפשר לממשה, או לחלופין לפנטזיה "אפשרית מדי, ורעילה" (חזרנו לברלנט).

נתחקה אפוא אחר המסלול שמתחיל בפנטזיה ומסתיים במימושה. התיאורים הקונקרטיים והמפורטים ביותר של אלימות בפרק "על האלימות" ממוקמים ברובם בעולם הפנטזמטי. הם נמצאים למשל בסצנות של ריקוד שמבטא "המתה סמלית, דהרה ציורית, אינספור רציחות דמוניות שיש לחלץ מן הגוף" (פאנון 2006, 62): "האורגיה

14 יתרה מזו, ביקורתה של ארנדט הופנתה בראש ובראשונה כלפי קריאתו של סארטר את פנון, ובמובן זה ניכר שהיא הייתה מודעת להבדלים ביניהם.

השרירית [ש] היא עבור המיושב בדיוק אותו סוג של הרפיה שבמהלכה מתועלות, מוסבות, מוכרעות, התוקפנות המחודדת ביותר והאלימות הכי מיידית" (שם). הם מופיעים במיתוסים ובשירה, שבהם האלימות היא המבעיתה ביותר, והרצח מתואר בפרטי פרטים קונקרטיים. זהו דימוי, אומר לנו פנון, דימוי שיש לו נוכחות בהירה אבל פנטזמטית, המקנן בדמיון של "כל אחד ואחת מן הפרטים המרכיבים את העם המיושב" (שם, 48). בסופו של דבר מדובר ב"חלומות אלימים" (שם, 58).

חלק מן הפנטזיות הללו הן בעליל פנטזיות של דה־קולוניזציה, פנטזיות שבהן הנכבשים מבקשים "לפוצץ את העולם הקולוניאלי" (שם, 48). חלקים אחרים הם פנטזיות שמסיטות או מעבירות הן את צורת הדיכוי הן את אובייקט ההתנגדות מן הקולוניזציה אל משהו אחר: "מציצת דם, חדירה לגוף של שדים, של רוחות־רפאים או של לְגֵבָה אל הוודו הדגול" (שם, 62-63). היצורים הפנטזמטיים הללו, הטאבואים, חסמי האמונה הטפלה, ממלאים "תפקיד כלכלי ראשון במעלה ביציבותו של העולם המיושב" מאחר ש"רוחות־הרפאים מפחידות הרבה יותר מן המתיישבים. והבעיה, מרגע זה ואילך, איננה עוד כיצד להסדיר את היחסים עם העולם המשוריין של הקולוניאליזם, אלא לחשוב שלוש פעמים לפני שמשתיינים, יורקים או יוצאים החוצה בשעת ליל" (שם, 61). "יריבותן המבעיתה של הצורות המיתיות" מסיטה את המוקד מהצורך להילחם במתיישבים. במילים אחרות, "הכול מסתכם, בסופו של דבר, בעימות מתמיד במישור הפנטזמטי" (שם).

צורות אלו של העברה פנטזמטית של האלימות מקשות אפוא על התארגנות פוליטית, כפי שמקשה עליה התוקפנות של נכבשים/ילידים זה כלפי זה – שגם אותה מזהה פנון כגורם מעכב מרכזי בשלב הקודם לדה־קולוניזציה. יתר על כן, רבות מהן מספקות פורקן לאלימות, ופורקן זה מעכב את ביטויה של האלימות כהתנגדות פוליטית. בדרכם לזירת הריקוד, למשל, "שירכו הגברים והנשים רגליים, היו קצרי רוח, 'עצבנים'. בחזור, השקט חוזר אל הכפר, השלווה, חוסר התנועה" (שם, 63). באמצעות הריקודים "מתועלות, מוסבות, מוכרעות, התוקפנות המחודדת ביותר והאלימות הכי מיידית" (שם, 62), ועל כן האלימות אינה מתממשת כהתנגדות.

אם כך, אפשר לקרוא חלק מהפנטזיות האלה כחיצוניות להתפתחות הדה־קולוניזציה, או אפילו כסותרות אותה. אבל העובדה שהן מגינות על הסדר הקולוניאלי אינה סותרת את הקריאה הברלנטיאנית. למעשה, היא מתיישבת עימה היטב: האופטימיות האכזרית אכן נקשרת בהבטחה שבעצמה מעכבת את מימושה. עוד אשוב לנקודה זו. אולי די לומר כאן שבינתיים האלימות, גם אם אינה פנטזמטית לגמרי, נותרת לכל הפחות מקודדת בגוף המתוח לעיתים עד כדי עוויתות של השרירים (שם, 62), עם ניפוצם של "רעיונות" ו"מושגים" לרסיסים (שם, 53), וסכינים שנמצאות "בטווח יד" גם אם אין משתמשים בהן בפועל (שם, 50). יש דם, אבל הוא "באוויר" (שם, 72); יש אווירה של אלימות.

במומנט הבא, הפנטזיה מתגשמת והאלימות מתממשת: "במהלך המאבק לשחרור נבחין בירידה חדה של הנטייה לפעילות זו [...] אחרי שנים של בריחה מהמציאות, אחרי שהתכרבל בפנטזיות המדהימות ביותר, מתייצב סוף-סוף המיושב כשתת־מקלע בידו מול הכוחות היחידים שסירבו להכיר בקיומו: אלה של הקולוניאליזם" (שם, 63). בנקודה זו "המיושב מגלה את הממשי ויוצק אותו אל התנועה של פעילותו הייעודית, אל השימוש שהוא עושה באלימות, אל פרויקט השחרור שלו" (שם). האלימות שעד אותו רגע נותרה מופשטת וסמלית, או שמומשה רק מתוך העברה, יכולה כעת "לשנות כיוון" (שם). אם קודם התבטאה בתקיפה של רוחות רפאים, בחשש מפני רוחות רפאים או בשחרור של תוקפנות באמצעות ריקוד, כעת היא יכולה להתבטא בהתנגדות פוליטית; ועל כן היא גם יכולה לחדול להיות פנטזיה ולבוא לכלל מימוש.¹⁵ המימוש הזה מביא עימו מערבולת של אלימות, שבה עוד אלימות מצד אחד מולידה עוד אלימות מן הצד השני. בצד הכבוש אנחנו מוצאים סכינים, רובי ציד, ואנשים שנאבקים בידיים חשופות (שם, 68, 81) ומבצעים פעולות "המוצגות כמתועבות בעיתונות וברדת הקהל" (שם, 67), שמטרתן "לפעול למען מותו של המתיישב" (שם, 87) (מופיע גם טַבַּח של האדון בחדר השינה שלו, אבל רק כחלק משרי; שם, 90). האלימות של הקולוניזציה היא אכזרית יותר, וחשוב לזכור שהייתה שם מלכתחילה במלוא הפיזיות שלה, באמצעות רובים, טנקים, ספינות, מטוסים ופצצות (שם, 47, 67, 91), הרעבה המשמשת כנשק, לרבות הרעבה למוות של האוכלוסייה הכבושה (שם, 51, 57), אונס (שם, 57, 94), הכאה של הנכבשים "בכל שעה משעות היום" (שם, 59), חשמול אברי המין ושימוש בצורות אחרות של עינויים (שם, 63, 94).

האלימות, הן בצורתה הפנטזמטית הן בגילומה הממשי, היא בעלת ממדים יצרניים. היא מגבשת את קבוצת הנכבשים ומייצרת זהות קולקטיבית שלא בהכרח הייתה קיימת קודם לכן; היא מאפשרת לנכבש לזהות את עצמו כסוכן של פעולה בעולם, כבן אנוש, כשווה; היא משנה (מתוך כך, אבל גם מעבר לכך) את המערך האונטולוגי שחוצץ בין שחור ללבן; היא מטהרת. ומכאן שכאמור, יש לה ערך אימננטי גם בלי קשר לתוצאות שלה. אך בה בעת האלימות היא טקטיקה להשגת מטרה חיצונית, ולכן היא נשפטת ביחס למטרה זו. היא מעוררת את ההיקשרות האכזרית לאפשרות של החלפת המתיישבים בילידים (הכובשים בנכבשים), אך בד בבד מונעת את התגבשותן של חלופות פוליטיות; היא מתגלגלת לצורות אלימות זרות למטרה של הדה־קולוניזציה, למשל אלימות בתוך חברת הילידים. משמעותן של פונקציות מרובות אלו היא שאי־אפשר להעמיד את מושג

15 היא משנה כיוון גם מבחינה זו שהיא הופכת מאלימות שבאה לידי ביטוי בתוך חברת הילידים לאלימות המופנית כלפי המתיישבים. כאשר היא ממומשת במומנט הראשון כאלימות פיזית, היא לובשת צורה של פשיעה או של מאבק בין שבטים.

האלימות או את ביקורת האלימות על עיקרון יחיד, ושלא תמיד אפשר לייצב את המושג, את הפעולה או את הפנטזיה, ולכן גם לא את הביקורת.

כך או כך, במומנט האחרון, בסוף מקוללים עלי אדמות, מתחוורות התוצאות המחרידות של מימוש הפנטזיה. בפרק האחרון האלימות נעשית שוב קונקרטיה וספציפית – זו האלימות המתבטאת באונס אישה בעת שבעלה מצטרף ללוחמי הגרילה; בטבח עשרים גברים אלג'יראים שמהם שורד רק אחד לאחר שנורה ברגלו והתעלף; בעינויים. אין זו אורגיית האלימות הפנטזמטית מן המומנט הראשון, וגם לא המאבק האלים הממשי מן המומנט השני, שלעיתים קרובות האלימות המתוארת בו היא פחות קונקרטיה או מפורטת. מדובר במה שקרה למטופלים של פנון במהלך המאבק. במומנט הזה, כאשר פנון מתבונן ברמה של האנושי, כלומר כאשר מוחדרת יותר אנושיות לתמונה, האלימות אינה נחגגת עוד. אי־אפשר לחגוג אותה כאשר היא מוחשת כל כך, ישירה כל כך. במומנט הזה כבר לא ברור איזה ערך אתי, פוליטי או פסיכולוגי יש לה. בוודאי אין לראותה כדבר "מפעים",¹⁶ אלא כטרגדיה שלעולם לא נירפא ממנה לגמרי גם אם יתברר שהיה בה צורך כדי לגבור על הדיכוי הקולוניאלי.¹⁷ אם בפרק "על האלימות" אפשר לקרוא את דבריו של פנון כאילו הוא חוגג את האלימות ורואה בה אמצעי שבעזרתו הסובייקט הנכבש יוצר את עצמו כאדם והאומה מתהווה, בפרק האחרון מתברר שאם האלימות בראה עולם חדש, אומה חדשה וסובייקט חדש – כפי שנטען בפרק הראשון – אזי אלה עולם, אומה וסובייקט שבורים לחלוטין. "אפשרי מדי, ורעיל", אם נשוב לברלנט.

האלימות של הדה־קולוניזציה היא אפוא הכרחית, ובה בעת מוליכה לניתוץ מוחלט של הסובייקט ושל עולמו.¹⁸ במקום שתקיים את הבטחותיה לעולם טוב יותר היא משכפלת בסופו של דבר את התנאים הפגומים של ההווה, או במקרה הטוב מובילה להווה אחר שתנאי החיים בו פגומים לא פחות. מבחינה זו, מדובר בצורה של אופטימיות אכזרית. אולי זו טרגדיה בלתי נמנעת.¹⁹ מרגע שהיחסים הקולוניאליים התגבשו והשתרשו, אין דרך לרפות את אחיזתם אלא באמצעות אלימות; ומרגע שמתחילה האלימות של ההתנגדות, היא בהכרח תיתקל באלימות מצד הכוחות הקולוניאליים ותסלים. בסופו של דבר היא הורסת את העולם ואת הסובייקט שהיא בונה. אבל אין לה חלופה: אי־התנגדות פירושה המשך האלימות של הקולוניזציה, שלפחות מבחינות מסוימות היא גרועה יותר.

16 בלשונה של ג'ודי דין ביחס לפעולת החמאס בשבעה באוקטובר; ראו Dean 2024.

17 כאן מועילה המשגתו של מחמוד ממדאני את דרום אפריקה כחברה של ניצולים, מי שלעולם לא יוכלו להחלים החלמה מלאה מן הפגיעה הרדיקלית שספגו, גם אם יוכלו במידה כלשהי להתגבר עליה (Mamdani 2020).

18 לאחר הניסיונות להתמודד עם הסתירה הזאת ראו FitzGerald 2022.

19 לקריאה של הדה־קולוניזציה האלימה של פנון (ושל הקולוניזציה עצמה) כטרגדיה ראו Gordon 1995, ובמיוחד עמ' 70 ואילך.

אך אולי תיתכן גם קריאה אחרת – היסטוריה שונה, אופק שונה. בחלק הבא אקרא את מקוללים עלי אדמות כמציע אפשרות כזאת – קריאה שונה של יחסו של פנון לדה-קולוניזציה האלימה. כדי להימנע מבלבול, אמספר את הקריאות האפשריות: פנון מס' 1 הוא זה המאמץ את ההתנגדות האלימה, אם לא מעלה אותה על נס ממש, וגורס כי היא לא רק נחוצה אלא אף מכוונת. אפשר לקרוא לו פנון של סארטר, והוא היה נקודת המוצא או הקריאה הנתונה שממנה התחלתי. פנון מס' 2 הוא זה שניסיתי לבנות כעת; פנון של ברלנט, אם תרצו. ואילו פנון מס' 3 יהיה זה שנפגוש בחלק הבא, בקריאה שהולכת בעקבות אדוארד סעיד. אם דרך ברלנט הגשתי את האופטימיות האכזרית הגלומה, כך טענתי, בתיאוריית ההתנגדות האלימה של פנון, בעזרת סעיד אדגיש את האופטימיות הגלומה בהומניזם שלו. פנון #3 רואה אפוא בדה-קולוניזציה לא את מימוש הפנטזיה האלימה של ההחלפה, אלא עתיד של קיום משותף שנבנה מתוך סולידריות עמוקה ואוניברסליזם אמיתי. מבחינה זו, פנון #1 מחזיק את הפנטזיה של ההיפוּך ומבקש להפוך את המצב הקולוניאלי על פיו – לשים את האחרונים כראשונים ולסלק את הראשונים; פנון #2 מבין שההיפוּך הוא פנטזיה – לעיתים הכרחית, לעיתים טקטית, אך לעולם אינה ניתנת למימוש במלואה, ולמעשה זוהי פנטזיה שיש בה כדי להרחיק את הנכבשים משינוי עקרוני במצבם (כלומר פנטזיה שהיא בגדר אופטימיות אכזרית); ואילו פנון #3 מבקש להתגבר על המבנים העמוקים של הקולוניזציה למען מהלך פוליטי בר קיימא. אם הוא מחזיק בפנטזיה, היא נותרת תמיד חלקית, ותמיד מכוונת לשרת את אותו עתיד פוליטי.

הקריאה הברלנטיאנית וזו שהולכת בעקבות סעיד יכולות להתיישב זו עם זו. בפרט, סעיד יכול להיקרא כהרחבת הפתח שממנו התחלנו – האפשרות להתנתק מתנאי ההווה, שהופכת את ההיקשרות האופטימית ללא אכזרית (או לכל הפחות לאכזרית פחות). אני מבקשת להציע זאת כקריאה מובחנת בכל זאת, מכיוון שהיא מאפשרת לפרוש את התנאים המצויים בבסיס הביקורת שאמתח בחלקי המאמר הבאים על הפרדיגמה השלטת בשדה המחקר של הקולוניאליזם ההתיישבותי. אם כן, פנון #2 ופנון #3 כרוכים זה בזה פוטנציאלית. עבודה מדוקדקת יותר תאפשר לטעון שאמנם את פנון של ברלנט אפשר לקרוא ללא פנון של סעיד, באופן שמשאיר אותנו ללא מוצא – בתוככי האי-מוצא – אבל פנון של סעיד מניח מובלע לפחות חלק מהקריאה שהוצעה כאן דרך ברלנט. כך או כך, שניהם לא ניתנים ליישוב עם פנון #1, זה שחוגג את האלימות.

קריאה שנייה בפנון: דה-קולוניזציה כפרויקט הומניסטי

לקראת סוף הפרק הראשון, מייד אחרי שהכריז ש"האלימות מקיזה את הרעל" ושהיא נועדה לבנות גם יחידים וגם אומות, פנון מתייחס ל"מאבק מזוין" ש"היה סמלי" (פאנון 95, 2006). המאבק המזוין ה"סמלי" הוא שהוביל בסופו של דבר לדה-קולוניזציה מוצלחת, לפחות ברגע הזה בטקסט. אף שפנון אינו מסביר מה כוונתו במונח "סמלי", מן ההקשר שבו

הטענה מופיעה אפשר ללמוד כי הוא אינו מתכוון לומר שהמאבק לא כלל אלימות פיזית, כלומר שהוא היה פנטזמטי ולא מאבק מזוין ממש. אבל נראה שהמאבק האלים היה קצר, שהפוטנציאל להשמדה מלאה שגולם בו רק נרמז, וש"הדקולוניזציה החפוזה היא שהביאה לשחרורו" של המיושב (שם, 95).

מקרה זה של דה־קולוניזציה אולי סימן אופטימיות מסוג כלשהו, אבל לא אופטימיות אכזרית – כי במקרה זה האלימות אכן הולידה את העתיד שהבטיחה, והשפעותיה ההרסניות נותרו מוגבלות. בהכרח היה מי שחייו, גופו או רכושו נהרסו בתהליך, אבל רבים אחרים זכו לחיות חיים חופשיים יותר וצודקים יותר. פנון מציג בניתוחו את התנאים ההיסטוריים המוגדרים העשויים לאפשר סוף כזה. ברגע מסוים בהיסטוריה הסבוכה של הקולוניאליזם והקפיטליזם, האלימות יכולה לשנות את חשבון העלות והתועלת השוכן בלב הקולוניזציה ולהביא לקיצה. ברגע כזה, אלימות אסטרטגית עשויה לייקר את מחירה של השליטה עד לרמה בלתי נסבלת. הצורך לגייס יותר ויותר כוחות ביטחון ואובדן החיים של המתיישבים יוצרים לחץ פנימי לדה־קולוניזציה ומולידים "דה־קולוניזציה חפוזה". אם כן, ייתכן שצריך לקרוא את הטיעון של פנון אחרת – הן בהשוואה לקריאה שהצעתי בחלק הקודם (פנון #2) הן בהשוואה לקריאה הגורסת שפנון תמך בדה־קולוניזציה אלימה (פנון #1). בקריאה כזאת, פנון אינו מציע תיאוריה כללית של דה־קולוניזציה וגם לא תיאוריה כללית של אלימות. קריאה כזאת תראה בפנון הוגה – וכן פעיל – של רגע היסטורי מסוים, המציע דרך להבין את הרגע הזה ולצד זאת ממפה את ה(אִי־)אפשרויות. המפה שהוא משרטט מובילה אותנו מפנטזיית ההחלפה, שמשותפת כנראה לכל המצבים הקולוניאליסטיים, אל סדרת שאלות באשר למימושים הספציפיים של הפנטזיה הזאת.

שהרי "דה־קולוניזציה" אינה קיימת כדפוס גורף יחיד; היא תמיד ספציפית, תמיד מקומית, ועל כן היא בהכרח לובשת צורות רבות. באותו אופן, אי־אפשר לחשוב על "אלימות" במנותק מן הטקטיקות הספציפיות שלה, מהקשר השימוש בה ומהצורות הקונקרטיות שהיא לובשת. יש צורות של אלימות שעשויות להיות בלתי נמנעות, ועל כן הן אולי גם צודקות (או שהן "מעבר לטוב ולרוע"); אחרות עשויות להיות הרסניות; ועל צורות מסוימות אפשר לומר כי הן עודפות ולכן בלתי צודקות בלי קשר לתוצאה (אם כי יש שיכפפו את שאלת הצדק לשאלת התוצאה, במיוחד בהתחשב באי־הצדק הרדיקלי המגולם במצב הקולוניאלי). צורות מסוימות של קולוניזציה עשויות להיות שבריריות יותר כאשר הן נתקלות בהתנגדות אלימה; ואילו אחרות עשויות דווקא להתבצר בעמדתן ולהיעשות אלימות יותר. אין "אלימות" כשלעצמה או "קולוניזציה" אחת,²⁰ וכל תיאור פוליטי של דה־קולוניזציה חייב להביא בחשבון את הצורות, ההיקפים והאמצעים הספציפיים הן של האלימות הן של הקולוניזציה שאותה מבקשת ההתנגדות לפרק. אם כך, הנקודה היא לא

20 אני ממשיכה כאן את התוכנה של אן סטולר (Stoler 2006), שלפיה שום מקרה יחיד של אימפריאליזם (או של קולוניאליזם, או של קולוניאליזם התיישבותי) אינו זהה למקרה אחר.

שהתנגדות אלימה אינה לגיטימית, אינה צודקת או אינה אפקטיבית כשלעצמה; הנקודה היא שיש הברל – ושפנון עצמו אולי ראה הברל – בין אלימות אסטרטגית, שנועדה ליצור תנועה דיאלקטית אל מעבר למבוי הסתום של הקולוניזציה,²¹ ובין אלימות הכפופה ללוגיקת הסילוק (elimination), המבקשת להשמיד את כל המתיישבים/הכובשים (כיחידים או כקולקטיב פוליטי) וחותרת הלכה למעשה תחת אפשרות קיומו של פתרון פוליטי, מבחינה אסטרטגית ואתית כאחד.

הקונטינגנטיות הזאת, המקומיות הזאת של כל דה-קולוניזציה – להבדיל מתיאוריה כללית – היא שתאפשר לסעיד לחשוב את האלימות לא כעיקרון אלא כטקטיקה. ומשעה שהפכה מעיקרון לטקטיקה, גם מושאיה יכולים להיחשב אחרת; לא כ"זן" של אנשים שיש להחליף, מי שיש להורג או לסלקו בשל עצם מיקומו על המפה הפוליטית (או שהריגתו היא תמיד מוצדקת, אם לא סיבה לחגיגה), ולא כמי שבמהותו (ולכן בהכרח) הוא אויב ובוודאי אינו בר שיח. הקונטינגנטיות מאפשרת את התנועה בין הצדדים, ההכרחית כל כך לפרויקט שסעיד מבקש לקדם.

במסגרת קריאה כזאת, כל תיאוריה כללית של דה-קולוניזציה תיוותר בהכרח פנטזמטית (או רעילה), משום שהיא חייבת להיכרך בתפיסה מוחלטת של צדק שלעולם אי-אפשר להגשימה פוליטית, ובתפיסות מוחלטות של טוב ורע שחותרות תחת האפשרות לכרות בריתות פוליטיות. הפוליטיקה לעולם איננה טהורה; במונחיו של זריק, היא לעולם איננה "לוגית" גרידא.

ואפשר לקרוא בפנון, כפי שאעשה בהמשך, גם את הטענה כי מה שהופך את הדה-קולוניזציה לפנטזיה אכזרית הוא ההתעקשות לתחום אותה בתוך אותן חלוקות בינריות ברורות שעומדות בלב הקולוניאליזם. לכן, אף שהפרק "על האלימות" פותח כאמור בקביעה כי "הדה-קולוניזציה היא בפשטות החלפת 'זן' אחד של אנשים ב'זן' אחר של אנשים" (קביעה שמייך מוצבת בתוך ההקשר של ביקורת על הטלאולוגיה של הדיאלקטיקה ההגליאנית – "שני האזורים מנוגדים זה לזה, אך אינם נענים לאחדות עליונה", שם, 46), הפרק מסתיים בנימה שונה מאוד. בעמוד האחרון של הפרק פנון טוען כי המהות של "מלאכה עצומה זו" של הדה-קולוניזציה היא להשיב את "האדם – האדם הטוטלי – לחיק העולם". סעיד ראה במשימה את השבתו של "הומניזם אמיתי" (סעיד 2019, 371), ופנון טען שהיא "תיעשה בעזרתו המכריעה של ההמון האירופי", שיצטרך "[לה]תעורר, [ל]נער את ראשו ו[לה]פסיק לשחק במשחק הלא-אחראי של היפהפייה הנרדמת" (פאנון 2006, 106).

האפשרות של מאבק משותף לשחרור (שלפיכך אינו יכול להיות "החלפת 'זן' אחד של אנשים ב'זן' אחר של אנשים") והסיכונים המגולמים במודל מניכאי של מאבק לדה-קולוניזציה נבחנים באופן שיטתי יותר בפרק השני של מקוללים עלי אדמות. הלאומיות,

שאמנם נראה כי היא צעד הכרחי בדרך לשחרור, סופגת שם ביקורת בטענה כי היא משמרת את ההיגיון הבינרי שמשעתק בסופו של דבר גם את הדיכוי.²² בכך ממשיכה הלאומיות את הלוגיקה של האימפריאליזם, אף שבה בעת היא מתייצבת לעומתו.²³ האפשרות שסותרת באמת את הגיון הקולוניזציה היא אפוא מאבק משותף לשחרור – מאבק שאליו מצטרפים הנכבשים והכובשים כאחד, ושבו הראשונים מקבלים את האחרונים "כחום ובחיבה" (שם, 138). סעיד התעקש אפוא שמבחינת פנון, העולם המניכאי הוא זה שנצטרך להתגבר עליו בדרכנו לאוניברסליזם אמיתי,²⁴ כזה שיכרוך "את האירופים ואת הילידים יחדיו בקהילה נטולת יריבות חדשה, של מודעות ושל אנטי־אימפריאליזם" (סעיד 2019, 378). לטענתו, בתהליך זה המאבק המזוין הוא "טקטי לכל היותר" (שם, 379). פנון של סעיד אינו מצטרף בחלוקות בינריות אלא בצורך להתעלות מעליהן; על כן הוא גם לא ייחס לאלימות ערך אינהרנטי עצמאי (גם אם ברגע מסוים היא מופיעה כך).²⁵ אם כן, מבחינת סעיד הפרויקט של פנון אינו פרויקט של החלפה אלא של סינתזה (ראו למשל סעיד 2019, 373).

זהו חזון שונה של דה־קולוניזציה, וקריאה שונה של פנון מזו של סארטר ושל רבים שהלכו בעקבותיו. אבל הנקודה איננה מי צודק בקריאתו; הטקסט של פנון מכיל את האפשרויות השונות האלה, והשאלה היא איזה מהיסודות הללו, שלא תמיד הם עקביים לגמרי, אנחנו בוחרות להדגיש ולאזו מטרם. במובן זה, השאלה היא מה נבחר לקחת מפנון למען מאבקנו הפוליטי: התרפקות על האלימות, או שמא דין וחשבון טקטי על השימוש בה? מודל של החלפה, או שמא מודל שבו התוצאה הסופית הרצויה היא בכל זאת פוליטיקה מכילה? התעקשות על ניגודים בינריים, או שמא טענה שהבינריות היא הטרגדיה שצריך להתעלות מעליה כדי שתהליך הד־קולוניזציה יצלח ולא יהיה אכזרי? בחלק האחרון של המאמר אשאל אם גם קריאה וחזון חלופיים אלו הם צורה של אופטימיות אכזרית.

22 נדמה כי המפלגה הלאומית מצייתת להגיון הקולוניאליזם לא רק משום שהיא "שואבת [...] את כוחה בעיקר מן ההסכמים שנחתמו עם המעצמה הקולוניאלית" ומשום שהיא ממשיכה לשאוב מקשריה עם המעצמה הקולוניאלית כדי לשמור על כוחה (פאנון 2006, 165–166), אלא גם משום שהיא נשענת על היגיון בינרי, שמפצל לא רק בין קבוצות לאומיות (לרבות נכבשים וכובשים) אלא גם "בין [כפר] לעיר, בין מנהיג לפשוט עם, בין בורגנות לאיכרים, בין מנהיגים פיאוורליים למנהיגים פוליטיים" (סעיד 2019, 375). לכן היא בהכרח תקים "מערכת נוספת של ניצול", הפעם בלבוש "פנים שחורות או ערביות" (פאנון 2006, 138).

23 ושוב ראוי להביא כאן את פרשנותו של סעיד: "פאנון היה התיאורטיקן המרכזי הראשון של אנטי־אימפריאליזם שהבין שהלאומיות האורתודוקסית הלכה באותו תלם שהתווה האימפריאליזם, אשר בו בזמן שהצטייר כמי שמוותר על סמכות לטובת הבורגנות הלאומית, הרחיב למעשה את ההגמוניה [שלו]. לספר סיפור לאומי פשוט הוא לפיכך לחזור על צורות חדשות של אימפריאליזם, להרחיבן ואף לחוללן. [...] מן הראוי לפעול תוך כדי התעלמות מצרכים המבוססים על הכרה בדלנית ולאומנית" (סעיד 2019, 376–377).

24 מבחינת סעיד, "הישגו של פאנון [...] הוא ראשית בייצוג הקולוניאליזם והלאומיות בהקשר המניכאי, שנית בהעלאת לידתה של תנועת עצמאות אל הבמה, ושלישית בשינוי צורתה של תנועה זו אל מה שהוא למעשה כוח טרנס־פרסונלי וטרנס־לאומי" (סעיד 2019, 372).

25 לקריאה שמייחסת לאלימות ערך אינהרנטי ראו למשל Roberts 2004.

אך בינתיים אני מבקשת לעבור לדיון בשדה המחקר של הקולוניאליזם ההתיישבותי ובגרסאותיו לדה-קולוניזציה, ששאבו רבות מן המסגרת המיוצגת כאן כפנון #1 – הגרסה המדגישה את הדה-קולוניזציה האלימה כהחלפה, והרואה במניכאיזם בעיה ופתרון גם יחד.

שאלת הקולוניאליזם ההתיישבותי

נפתח באחד המאמרים המצוטטים ביותר בתחום הדה-קולוניזציה, וספציפית בהקשר של קולוניאליזם התיישבותי: מאמרם של איב טאק וויין יאנג "Decolonization is not a Metaphor" (Tuck and Yang 2012). עולם הפנטזיה אינו זר לטאק ויאנג. למעשה, הם מקדישים את רוב מאמרם לניתוח פנטזיות של מתיישבים, ובפרט פנטזיות של תמימות. אבל הם עומדים על כך שאת הדה-קולוניזציה יש להבין בשדה הקונקרטי והחומרי ביותר, כחלוקה מחדש של אדמה.²⁶ לדירם, על רקע מצע זה צריכות שאלות רבות להישאר "בלתי פתורות" בינתיים, למשל השאלות "האם המתיישב יעזוב או פשוט ייעלם? האם הוא יבקש להישאר, ואם יבקש, מי יאמר לו 'כן'?" שאלות אלו, לדבריהם, "יידונו במועד הדה-קולוניזציה ולא מראש, כדי לנסות לשכך חרדות לעתיד המתיישבים" (שם, 17). ושוב אנו עומדים מול הבחירה המקורית: המתיישבים רשאים לעזוב (או אולי יורשו להישאר, אם כי לא ברור מי יעניק רשות כזאת), או לחלופין "להיעלם".

"להיעלם" היא מילה מזוהה בהקשר זה. המופשטות והניקיון שלה הם אולי הסימן המובהק ביותר לכך שלמרות התעקשותם של טאק ויאנג על "קונקרטיות", צורה זו של דה-קולוניזציה תחומה בעולם הפנטזמטי. בעולם האמיתי, אנשים אינם "נעלמים"; הם נרצחים, נשרפים בעודם בחיים, מופצצים מהאוויר, מגורשים מבתיהם ונעשים פליטים, מובאים אל סף רעב. פנטזיות על היעלמות יכולות להתממש רק דרך מעשים רצחניים.

יש רק מקום אחד שבו הפנטזיה הזאת מדומיינת כעתיד קונקרטי: ישראל/פלסטין (והדבר נכון הן לגבי פנטזיית ההחלפה של הדה-קולוניזציה הן לגבי פנטזיית הסילוק של הקולוניאליזם, שאינן אלא תמונות מראה). אף שטאק ויאנג כותבים על צפון אמריקה, מעטים מעלים על הדעת שהאמריקאים כולם – לבנים ולא-לבנים, מהגרים או אזרחים מלידה – יעזבו את ארצות הברית ו"יחזרו" לאירלנד, איטליה, ניגריה, הודו וכן הלאה, כדי שהארץ תשוב במלואה לריבונות ילדית שלמה. בהקשר של צפון אמריקה ובהקשרים אחרים, אפילו מסגרות רדיקליות של דה-קולוניאליזציה אינן נוטות לאמץ שפה זו של "היעלמות". הן מתמקדות בצורות שונות של ריבונות "מקננת" (Simpson 2014); וראו גם (Bruyneel 2007), שמאפשרת לכמה ריבונויות להתקיים זו לצד זו, או בצורות שונות של

26 "דה-קולוניזציה בהקשר הקולוניאלי ההתיישבותי חייבת לכלול את החזרת האדמות [...] כלומר כל האדמות, ולא רק באופן סמלי", הם אומרים (7, Tuck and Yang 2012). יש הברל, כמובן, בין האמירה שדה-קולוניזציה כרוכה בהשבת אדמות קונקרטיות, "לא רק באופן סמלי", ובין הטענה שמה שמוטל על הכף הוא "כל האדמות".

שילומים ופיצויים.²⁷ הן עוסקות באמת ובפיוס מסוגים שונים (גם כשהן עושות זאת באופן ביקורתי), או בדרכים לבנות מחדש את הפוליטיקה והמרחב באופן שוויוני וצודק יותר. אם מטפורה היא העברה של משמעות משהה אחד לאחר, אולי דה-קולוניזציה היא רק מטפורה. פלסטין נעשית מבחינה זו למוקד פנטזמטי, שעליו אפשר להטיל פנטזיות על צדק שיתממש כהחלפה באופן טהור ונקי. רבים מדמיינים שאפשר לשעתק לכאן את המודל האלג'יראי, ועימו את החזון של ריבונות ילידית שלמה ומלאה, כזאת שאינה מופרעת או מעורערת בידי שלל הסתירות, המתחים והכפילויות שמקורם בהיסטוריות ובזהויות המרובות של שוכני הארץ (או בידי ההיסטוריה של אלג'יר עצמה לאחר דה-קולוניזציה). החזון הזה מאמץ את הפנטזיה הפנונית בדבר החלפה מלאה של "זן" אחד בידי אחר, מעתיק את פנטזיית ההיעלמות של טאק ויאנג, ובצורתו הקיצונית הוא מתבטא בצהלות לנוכח טבח באזרחים.²⁸ כל עמדה המסרבת להכיר בעובדה הבסיסית שהארץ היא ביתם של שני עמים (או יותר) – בין שמקורה בימין או בשמאל, ובין שהיא קוראת לטיהור אתני של פלסטינים או של יהודים – היא עמדה אלימינטרית במהותה.

ואכן, הפנטזיה השמאלנית הזאת היא תמונת מראה של הימין הישראלי, ובמידה מסוימת של הציונות מראשיתה. באופן המכליל ביותר, שמוחק את זרמיה השונים בשם זרם אחד מרכזי, הציונות ביקשה לדמיין את הפלסטינים הרחק מן הארץ ("ארץ ללא עם לעם ללא ארץ", על פי המכתם הציוני הידוע), והפעילה אינספור פרקטיקות שאכן נועדו לסלק אותם מחלקים גדולים של הארץ – מהנכבה של 1948 ועד למלחמה הנוכחית, הזוועה של 2023–2024, שהפכה את עזה למקום שכמעט אי-אפשר לחיות בו; מהריסת כפרים פלסטיניים שפוננו מיושביהם כדי למנוע שיבה של פליטים (Golan 1997; Abdel-Nour 2004) ועד נטיעת יערות באזורים נרחבים של הנגב/אל-נקב במטרה לסלק מהם קהילות בדואים (אלגזי 2010; Kedar et al. 2018). תוכניות קונקרטיות להגירה "מרצון" של פלסטינים

27 קמפיין Land Back, למשל, מתמקד בראש ובראשונה ברעיון של שילומים או פיצויים: תשלום "שכירות" תמורת ההנאה מאדמה שדודה, למשל. "עמים ילידיים", כותבת ריילי יסנו (Yesno 2022), "מודעים לעיתים קרובות באופן אינטימי לאלימות שבעקרה. איננו מבקשים לשכפל את אותן חוויות שהקולוניאליסטים יצרו. האמונה הילידית ב'השבת אדמות' מקורה בנדיבות ובתקווה – תקווה שאנו, העמים הילידיים, נוליך את עצמנו לעתיד טוב יותר, והנדיבות לחלוק את העתיד הזה עם כל שאר העמים שהתרגלו לקרוא לאדמותינו ביתם."

28 לג'ודי דין (Dean 2024), למשל, הטבח נראה כגילום של חירות, כמעט כמו העפת עפיפונים: "התמונות משבעה באוקטובר שבהן מצנחי רחיפה חומקים מן ההגנה האווירית הישראלית עוררו התפעמות בקרב רבים מאיתנו. היו כאן רגעי חופש. [...] מי יכול שלא להתלהב מעם מדוכא הפורץ בדחפורים את הגדרות הסוגרות עליו, המתרום לאוויר כדי להימלט, ומעופף חופשי באוויר?", היא שואלת. בפסקאות הבאות היא עוברת מלוחמי חמאס ה"מעופפים חופשיים באוויר" אל "ליל הגלשונים" מן האינתיפאדה הראשונה, ואז לדימויים של פלסטינים מעיפים עפיפונים. כל "דימויי החירות" הללו מגובבים זה על זה כאילו אין שום הבדל ביניהם. וראו גם מאמרו של ג'וזף מסד משמונה באוקטובר (Massad 2023) הקורא להתקפות, גם אם בהשלכה, "awesome" ("no less awesome", הוא כותב מייד אחרי תיאורי ההתקפה על הקיבוצים והבסיסים הצבאיים). וכך גם רבים אחרים.

הן חלק מן המצע של כמה מפלגות בממשלת ישראל הנוכחית.²⁹ אין מדובר בפנטזיות, וגם לא בתוכניות כלליות; בעת הכתיבה של מאמר זה, בחורף ואביב 2024, התוכניות הללו מיושמות הלכה למעשה, וביעילות חסרת תקדים, הן בעזה הן בגדה המערבית.³⁰ במונח זה, שפת הסילוק – ופרקטיקות הסילוק – מצויות קודם לכול במעשיה של ישראל, וברטוריקה של רבים מנציגי הרשמיים ושל חלקים ניכרים מאוכלוסייתה.³¹ אלא שהעובדה שלימין יש פנטזיות סילוק אינה חידוש גדול, לא בישראל ולא בעולם הרחב. יתר על כן, הפוליטיקה השמאלנית התארגנה לעיתים קרובות בדיוק כנגד מסגרות סילוק כאלה. כך שהשאלה המעניינת יותר היא מה משמעותן של פנטזיות סילוק כאשר הן מגיעות משמאל.

אופטימיות אכזרית מתאפיינת בכך שההבטחה לעתיד אינה יכולה להתגשם (אינה יכולה להצמיח את החיים הטובים שהיא מבטיחה), משום שהיא נשענת על היקשרויות אל אותם התנאים שמעליהם היא מבקשת להתעלות (Berlant 2011, 227). אף שההקולוניזציה מייצגת כביכול פירוק מוחלט של התנאים הנוכחיים, אפשר לטעון שגרסה #1 של פנון אינה יכולה להתעלות מעל להיגיון של ההווה. הדבר נכון הן מצד הטענה שהאלימות הכרחית (משום שאלימות זו מצייתת לתנאי האלימות שכפתה הקולוניזציה), הן מצד האופק הפוליטי שהיא מציעה: אם הקולוניזציה בונה עולם מפוצל, עולם של ניגודים בינריים, הרי שהקולוניזציה כזאת – כלומר בגרסתו של פנון #1, אך גם בגרסתם של רבים מנציגי הקולוניאליזם ההתיישבותי, מפטריק וולף (ראו למשל Wolfe 2006; 2016) ועד טאק ויאנג – מציעה לנו עתיד שמשעתק את המבנה הזה אף על פי שהוא מהפך את תכניו. הכלים, אבל גם התוכן (של האופק, של החזון, ושל ההבטחה), נותרים אלה של הארון, אם נעבור לרגע מן המונחים של ברלנט לאלה של אודרי לורד (2006).

אם נחשוב עם ברלנט, הרי בדיוק מתוך אי-האפשרות הזאת דנה הדה-קולוניזציה את עצמה למחוזות הפנטזיה הטהורה, או לחלופין לאלה של המימוש ההרסני והמסויט. ההיקשרות לתפיסה זו של הדה-קולוניזציה, אצל פנון אבל גם בחלקים ניכרים מן השמאל

29 בצלאל סמוטריץ' פרסם כבר ב-2017 את "תוכנית ההכרעה" שלו, החותרת לסיפוח מלא של הגדה המערבית ולגירוש מדורג של הפלסטינים (סמוטריץ' 2017). המצע של מפלגת עוצמה יהודית קובע שהיא תפעל לסיפוח השטחים הפלסטיניים הכבושים (סעיף 7 במצע: "מדינת ישראל תוגדר כמדינה יהודית מהים לירדן. תוחל ריבונות ביהודה ושומרון"), וכן שתפעל להבטיח "רוב יהודי ואוכלוסיה אזרחית נאמנה, באמצעות הגירה, טרנספר לאויבים, חילופי אוכלוסין, וכל דרך חוקית שתסייע לאויב לצאת מארצנו". עוד מצהירה המפלגה שהיא תקים רשות לאומית "לעידוד הגירה" (עוצמה יהודית [ל"ת]).

30 ראו למשל את נתוני בצלם (2024) על הגדה המערבית; וראו גם אברהם 2024.

31 כך גם לפי ראיות הנאספות בתביעה שהגישה דרום אפריקה נגד ישראל (International Court of Justice 2024).

בימינו, עשויה אפוא להיות חלק מאותו מבוי סתום פוליטי שעליו הדה־קולוניזציה מבקשת לגבור.

למעשה, בדיוק בשל התפיסה הבינרית הזאת, העומדת גם ביסוד תזת "הקולוניאליזם ההתיישבותי כמבנה" של וולף, מרבית צורות ה"פיוס" – כלומר, מרבית המאמצים לכונן מחדש את גבולות המדינה או את היחסים בתוכה כך שיהיו שוויוניים יותר ודכאניים פחות – מופיעות בסכמה של וולף כמעין ניסיונות "אסימילציה", כלומר כחלק מהגיזון הסילוק (Wolfe 2006). הנקודה היא שאצל וולף (או אצל פנון #1, ואצל אחרים) הניגוד הבינרי חייב להישמר בתהליך הדה־קולוניזציה. כפי שטוענת אליזבת פובינלי, מבחינתו של וולף "כל דיון שאינו מתעקש על הבינריות של הפרויקט [...] מבוסס על הגיזון של אסימילציה; וגרוע מכך, הוא משתתף, בהגיונו וגם הלכה למעשה, בהשלמת הפרויקט הקולוניאלי של חיסול העם [הילדין]" (Povinelli 1997, 22). יתר על כן, הוא "ג'נוסיידי להלכה, גם אם לא במתכוון" (שם). מה שפובינלי מכנה "מודל של בינריות מוחלטת" משמש אפוא כדי למשמע "כל ניסיון לבחון את טבעה הדיאלוגי או ההיברידי של הסובייקטיבית הקולוניאלית" (שם). לגישתה של פובינלי, הדבר חותר תחת היתכנותן של בריתות פוליטיות, ובסופו של דבר תחת האפשרות של שינוי פוליטי. לדברי מרסלו סבירסקי, בינריות מבנית "היא המקום שבו האונטולוגיה של וולף ממיתה את הפוליטיקה" (Svirsky 2014a, 327). לפיכך, רייצ'ל בסברידג' קבעה כי לפרדיגמת הקולוניאליזם ההתיישבותי אמנם יש ערך אנליטי, אבל לקחיה הפוליטיים מוגבלים במקרה הטוב (Busbridge 2018). ואמנם, לורנצו ורציני מודה כי מרגע שהקולוניאליזם ההתיישבותי התבסס, הדה־קולוניזציה חדלה להיות אפשרות ממשית (Veracini 2013, 39–40; וראו גם Cavanagh and Veracini 2013). במילים אחרות, היא נשארת פנטזיה.³²

32 לכך יש בכל זאת חריג אחד: התיאור התמציתי של וולף לפתרון המדינה האחת בהרצאה לזכרו של אדוארד סעיד בשנת 2012. טענותיו של וולף בהרצאה זו ראויות לניתוח נפרד שחורג מגבולות המאמר הנוכחי. משום מה, וולף קובע שם כי בישראל/פלסטין "מדינה מאוחדת לא תגרום לאותה תוצאה כמו מדיניות האסימילציה במדינות לאום קולוניאליסטיות התיישבותיות. במקום לספוג את האוכלוסייה הכבושה לשרות המתיישבים תוך חיסול האוכלוסייה הזאת, דמוקרטיה חילונית [בהקשר זה] אינה דורשת חיסול של אף אחת מן האוכלוסיות האתניות המרכיבות אותה" (Wolfe 2012, 321). "משום מה", מכיוון שקביעה זו מנוגדת לניתוח שולף מציע לקולוניאליזם התיישבותי בכל הקשר אחר – גם במקרים של מדינות חילוניות דמוקרטיות, לפחות להלכה (אוסטרליה, ארצות הברית). הוא אינו מספק כל הסבר רציני לסטייה זו מן התיאוריה הכללית שלו, וגם אינו מכיר בכך שמדובר בסטייה. הטענות הללו אף הושמטו לחלוטין מגרסת הספר של הרצאתו, שיצאה לאור ארבע שנים מאוחר יותר. בסברידג' רומזת שהחריגה בהקשר זה עשויה לנבוע מכך שטבעה הרמוגרפי של מדינה כזאת בישראל/פלסטין (שיהיה בה רוב ערבי) צפוי להוביל לכך שאם אחת הקבוצות תחוסל (פיזית או קבוצה לאומית/זהותית), תהיה זו קבוצת המתיישבים – בניגוד לחיסולן של קהילות ילידיות קטנות בהקשרים התיישבותיים אחרים (על כל פנים, נדמה לי שלכך היא מכוונת באומרה ש"ולף משכפל חלקים גדולים מן הדיון בפתרון המדינה האחת, בהנחה שהיהודים ייטעמו במדינה אחת כקולקטיב ניטרלי המכה על חטא"; Busbridge 2018, 108). כך או כך, מאחר שהטקסט הוקדש לזכרו של סעיד, אציין כאן רק שסעיד ראה אף הוא בעיני רוחו מדינה אחת (דמוקרטית וחילונית); אלא שאצלו נשענה המדינה הזאת על הנחות זהות

חזון חלופי: אופטימיות אכזרית כשיטה

אם נתייחס למסגרת של אופטימיות אכזרית כאל שיטה (אם כי כלל איננו בטוחה שאפשר לעשות זאת), כי אז המפתח לפריצת המבוי הסתום של ההווה יהיה לנסח את מאווינו, את חזונותינו לעתיד, במונחים המתנערים מן ההיגיון העמוק ביותר של ההווה. בהקשר שלנו פירוש הדבר יהיה בראש ובראשונה להתקדם אל מעבר לניגודים הבינריים.

"הגישה כלפי הבינריות אינה יכולה להיות תמימה", קבע וולף (Wolfe 1994), והתכוון לכך ש"דחיית הבינריות מייצגת נקודת מבט התיישבותית" (Wolfe 2013, 257). הבינריות היא מבחינתו עובדה אמפירית: "אם נחזור מספיק אחורה בזמן, לא תיתכן מחלוקת על קיומה של בינריות עובדתית בלתי מעורערת" (שם). אבל גם אם זה היה המצב באוסטרליה – ההקשר המידי שממנו צמח המחקר ההשוואתי בשדה הקולוניאליזם ההתיישבותי – אין זה כלל המצב במזרח התיכון,³³ באסיה (Kolsky 2019) או באפריקה (Mamdani 2020). במרחבים הללו, שיש להם היסטוריות אימפריאליות ארוכות, ובמיוחד לנוכח תנועות ההגירה שנכרכו בהיסטוריות הללו, קהילות שלמות נעו ונדו לאורכו ולרוחבו של קו ההפרדה בין מתיישבים לילידים לפני התבססותה של הבינריות (כסדר עניינים פוליטי, יותר מאשר היסטורי או סוציולוגי). הקטגוריות "טריטוריה" ו"אוכלוסייה" – מרכיבי המפתח במונח "פלישה", העומד ביסוד המחשבה הבינרית³⁴ – הן כשלעצמן תוצר של אותה היסטוריה אימפריאלית ארוכה, ולעיתים קרובות אפשר לזהותן רק בדיעבד, ורק באמצעות מחיקתן של אייציבויות היסטוריות (Handel and Kotef 2023). כפי שמציינת אליזבת קולסקי בנוגע להודו, "למרות מאמצים ממוקדים להבהיר ולהדגיש את ההבחנות

הפוכות מאלה של וולף. סעיד דחה מכול וכול את הניתוח הבינרי, ועמד על כך שההיסטוריות של האימפריות במרחב הזה היו היסטוריות משותפות; שבמציאות הנוכחית שני העמים חולקים את הארץ; ושהעתיד יתאפשר רק אם יתארגן לאור הקיום יחד ולמענו. בניסוחה של ג'יני מורפילד (Morefield 2022, 126), "אם יש תמה אחת שנשנית בעקביות לכל אורך עבודתו של סעיד, הרי זו סכנת ההיפרדות, החלוקה, ההתנתקות, אשר כולן מוליכות, לטענתו, לסוליפיסמו פוליטי ולפטישיזציה של הזהות". פתרון המדינה האחת של סעיד צומח אפוא מתוך המסגרת שהוא מנסח באופן אורגני, ואילו הפתרון של וולף – גם אם לכאורה הוא אותו פתרון – נדמה שהוא חורג מן המסגרת התיאורטית שלו עצמו. כפי שראינו לעיל, זו גם הסיבה לקריאתו השונה בפנן. 33 אם נחשוב על ישראל / פלסטין, הרי יהודים, נוצרים ומוסלמים תושבי פלשתינה היו כולם בעלי זהות ילידית, וזו השתנתה רק כאשר הפרויקט הציוני השתרש בדרך ספציפית ובינרית יותר (Evri and Kotef 2022). גיל אייל טוען שבראשית הציונות, סיווגי כלאיים שונים "סימנו והסיגו בעת ובעונה אחת את הגבול שבין יהודים לערבים בתקופה שלפני הקמת מדינת ישראל". הוא מסווג את היהודים הספרדים הילידיים, ש"נטמעו היטב אל תוך החברה הפלסטינית העירונית", כאחד מסוגי הכלאיים הללו (Eyal 2006, 11; וראו גם Halperin 2015; Swirsky and Ben-Arie 2017). יאיר ולך (Wallach 2024) מראה שהדבר תקף לא רק ליהודים מזרחים אלא גם לאשכנזים.

34 "מאחורי כל הערפול, הספך הוא דרך לדבר על התהליך ההיסטורי של פלישה טריטוריאלית – תהליך מצטבר של ביזה שבו מגיעים אנשים מבחוץ ודוחקים עוד ועוד את הילידים במטרה לתפוס את מקומם. במילים אחרות, אם נחזור אחורה בזמן רחוק מספיק, לא תיתכן מחלוקת על קיומה של בינריות אמפירית בלתי מעורערת" (Wolfe 2013, 257).

הקולוניאליות, העולם הקולוניאלי לא חולק בחלוקה נוחה ופשוטה לשניים" (Klosky 2019, 5). למעשה, הבינריות היא הגיון השליטה האימפריאלית והקולוניאלית – היא מה שהשליטה הזאת מבקשת ליצור ולבסס – אף שלרוב המציאות נזילה יותר ובעלת ממדים רבים יותר. על כן, כפי שמתעקש סבירסקי, מסגרת המחשבה הבינרית נוטה להנציח את המערך הקולוניאלי ולא רק להסביר אותו (Svirsky 2014b, 435).

אין פירוש הדבר שמסגרת הדין של הקולוניאליזם ההתיישבותי אינה רלוונטית להקשר זה. פרקטיקות ומבנים של קולוניאליזם התיישבותי עדיין ניצבים בלב ליבה של מדינת ישראל בימינו (Kotef 2020, 17–20). ואף על פי כן, לכל מסגרת מושגית יש מגבלות, והתועלת התיאורטית שבה – ובוודאי זו הפוליטית – תלויה בכך שנכיר במגבלות הללו. אבל הנקודה החשובה איננה היסטורית וגם לא סוציולוגית; הנקודה היא פוליטית. מדובר בצורך למצוא שפה מעבר למשחק סכום אפס שבו כל "פיוס" הוא צורה של "סילוק" (בלשונו של וולף), כזאת שבה בריתות אסטרטגיות וגילויי סולידריות אינם רק אמצעים להתגבר על ההווה הקולוניאלי אלא גם דמותה הרצויה של הדה־קולוניזציה (בניגוד לגישתם של טאק ויאנג, הרואים בבריתות כאלה מכשול – טענה שהם אינם מעלים לגבי סולידריות בין מתיישבים לילידים, כי אותה אין בכוחם אפילו לדמיין, אלא לגבי סולידריות בין עמים ילידיים לתנועת הביטול [abolitionist movement] הנאבקת בגזענות המבנית נגד שחורים).³⁵ סבירסקי, בעבודתו על מאבקים משותפים, מראה כי רבות מן הביקורות על מאבקים משותפים למען דה־קולוניזציה מאמצות הנחות זהותניות שהמאבק הזה מתיימר להתעלות מעליהן (Svirsky 2014b). הדה־קולוניזציה עשויה ללבוש צורה זהותנית, שנוטה להתגלם ברטוריקה של החלפה; אבל הכיוון שסבירסקי מתווה בקריאתו למאבק משותף, או שסעיף מתווה, או שפנון עשוי להתוות (כפי שראינו, כאשר מתקדמים לפרקים המאוחרים יותר במקוללים עלי אדמות), מציע חזון דה־קולוניאלי שונה באופן רדיקלי.

חזון חלופי שכזה אינו מומשג בחלל ריק; גם הוא יוצא מנקודת המוצא של המציאות. אבל אין זו המציאות של האלימות היוצרת, הכופה והמשמרת חלוקה בינרית – חלוקה שהיא עצמה צורה של אלימות; נקודת המוצא של חזון חלופי כזה עשויה להיות מציאות החיים

35 מבחינת טאק ויאנג, "תחושות סולידריות שמאריכות ימים עלולות להיות חמקמקות ואולי אף בלתי רצויות", משום שפרויקט הדה־קולוניזציה אינו עולה בקנה אחד עם פרויקטים אחרים של צדק חברתי (Tuck and Yang 2012, 28). בהקשר זה, ביקורתם על ספרו של פאולו פריירה *Pedagogy of the Oppressed* (Freire 2000) מדגימה את הנקודה היטב: "על פי הפרדיגמה של פריירה לא ברור מיהם המדוכאים, זהות המדוכאים מושטשת עוד יותר, ולאורך כל כתיבתו נרמז קיומה של קטגוריה שלישית ותמימה של בני אנוש נאורים: 'מי שסובלים עם [המדוכאים] ונאבקים לצידם' [...] המילים הללו, הלוקחות מן ההקדשה הפותחת את *Pedagogy of the Oppressed*, מרמזות לאותה פנטזיית מתיישבים על הדדיות המבוססת על אהדה וסבל" (Tuck and Yang 2012, 20). רוצה לומר, אין קטגוריות "שלישיות", אין ריבוי; יש בינריות (ואפילו כשהם מכירים מוקדם יותר בקיומו של ריבוי גזעי, טענתם היא שתמיד אפשר לקפל את הריבוי הזה לבינריות, ולו בדרכים בלתי יציבות).

המשותפים שהסדר הקולוניאלי שואף תמיד למחוק. במציאות כזאת, שני עמים – ולפעמים יותר משני עמים – בנו את בתיהם, את חייהם, את ההווה שלהם ואת עתידם באותה ארץ. חזון כזה ידגיש עבודה יחד למען עתיד משותף שיהיה שוויוני, צודק וחופשי יותר לכולם.

ייתכן שההיקשרות שלי לשפה ולפוליטיקה של הסולידריות היא פנטזמטית בפני עצמה. ייתכן שכפי שטאק ויאנג טוענים, המצב הקולוניאלי מכונן מציאות של שונות רדיקלית, שבה אין מקום לסולידריות כזאת. למעשה, אפשר ללכת בעקבות ברלנט ולומר שהקולקטיביות, על שלל ביטוייה, היא תמיד צורה של פנטזיה, שבה מה שנראה כהושטת יד אינו אלא הפניית עורף (Berlant 2011, 25). מה שנדמה כאילו הוא יחס בין שניים – או בין רבים – מתברר כ"רצון, תשוקה" שלעולם אינם יכולים להתממש, מאחר ש"השניים אינם אלא (ב)אחד" (שם, 26).

כמו בטענות רבות אחרות של ברלנט, זה המצב ככל קנה מידה כמעט, כבר ביחסים האינטימיים ביותר – בין אם לתינוקה שטרם נולד (שם, 25), או בין אוהבת הפונה אל האוהב שאינו נוכח, בן שיח ש"נמצא רגשית אבל נעדר גופנית" (שם). הפנייה אל האחר הנעדר היא יחס-אל-אחר שאינו יחס באמת. אבל הדיון בטבעם הפנטזמטי של יחסים אינו נעצר באהוב המדומיין או בעובר, שאת קיומם אני מנכיחה (בתוך) עצמי ושעליהם אני יכולה להשליך לא (רק) כל תוכן שעולה בדעתי אלא גם את עצם האחרות שלהם; הדיון תקף גם לקוראים של טקסט שכתבתי, לשכנים, וגם לקהילות גדולות יותר. בשיירים ובסיפורים שברלנט קוראת ב-"*Cruel Optimism*", השכנים נעדרים פיזית – כמו העובר או האהוב הרחוק. הם לעולם אינם נמצאים כאשר באים לבקרם, ואולי בעצם כבר מתו; ומכל מקום, גם כשחיו, איש לא ידע עליהם דבר.

השכנה ב-"*Exchange Value*", אחד הסיפורים שברלנט קוראת בהם, היא שכנה מתה; אבל מי היא הייתה? "איש אינו יודע: היא שכנה, ולכן אין צורך להכיר אותה; תפקידה להיות בסביבה, להיות 'דמות', התואר הניתן למי שמבצע סביבך סדרה מוכרת של פעולות אבל אינו מקיים איתך קשר הדוק" (שם, 37). השכנה היא מסמן שרוקן מתוך ועצם קיומו הופך למשמעותם של חיים-יחד, אבל ריקותו הופכת את היחד הזה לחסר משמעות – עוד כשהייתה בחיים, ולא כל שכן כעת, כאשר היא מתה.

בסופו של דבר, אותו הדבר נכון גם לפוליטיקה או לעשייה פוליטית ברמות שונות. השתייכות או זהות לאומית היא פנטזיה ומקור לפנטזיות, כפי שטוענת ברלנט בספר יותר מן הקביעה שהקהילה מדומינת (אנדרסון 2022). הפנטזיה היא פנטזיה של עצמי ה"מתרגמת" את הסובייקט "לשדה" מדומיין של זהות ושלמות, שבו הסובייקט נעשה שלם מתוך כינונו מחדש כסובייקט קולקטיבי, או אזרח" (שם, 24). ה"שלמות" הפנטזמטית הזאת, תחושה זו של יציבות, זהות ושייכות, היא חלק ממה שברלנט מזהה מאוחר יותר כמה שניצב

בלב הפוליטיקה של הסולידריות, שם "ציבורים אינטימיים" (Berlant 2011, 228) מאפשרים ליחיד להרגיש חלק ממהו גדול יותר אבל אישי מאוד. לאומיות, סולידריות וצורות אחרות של פעולה פוליטית – מה שארנדט הייתה מכנה "פעולה בצוותא" (ארנדט 2013, 155) – מקיימות אפוא את מבנה האינטימיות האכזרית שברלנט בוחנת בפרקים הראשונים של *Cruel Optimism*: הן מאפשרות לתת "תחושה לגבי המשמעות של להמשיך לחיות ולצפות להיות בעולם" (Berlant 2011, 24), אבל גם פותחות את הדלת בפני ה"אופטימיות האכזרית ביותר" (שם, 228).³⁶

חשוב לציין שב-*The Anatomy of National Fantasy*, המחשבה של ברלנט על פנטזיות לאומיות נעשית, בין השאר, בעקבות קריאה בפנון. בפרט, ברלנט עובדת עם הטענה שהלאומיות מאפשרת מיוזג אל תוך השלם – מיוזג שנמנע במציאות הקולוניאלית. עצם הפנטזיה הלאומית של פנון מופיעה אפוא כמוצא פנטזמטי מן הפירוק שכופה הקולוניזציה. אבל הפנטזיה הזאת, לפי ברלנט, לעולם אינה יכולה לממש את הבטחתה (דבר שגם פנון עצמו עשוי לומר, אם נבחר בקריאות #2 או #3 שהצעתי כאן). ואולי כך הוא הדבר בכל פנטזיה של סולידריות או בכל צורה של פוליטיקה – בכל פעולה או יחס שבאמצעותם הרבים נקשרים זה בזה בכל זאת, אם בפעולה משותפת אם בחתירה למען מטרה משותפת. חלק גדול מהעבודה של ברלנט עוסק בהיקשרות, אבל ההיקשרויות הללו הן "אכזריות" לא רק משום שכמעט נגזר עליהן מראש שלא לממש את המאווים שהן מעוררות בנו, אלא גם משום שמהו בהן חושף את מבנה ההיקשרות עצמו: הן פונות שוב ושוב פנימה או פוגשות אויביקטים ריקים, מתרסקות אל קירות או מתפוגגות במרחבים חלולים. בעולם של ברלנט אנחנו בודדים מאוד. זהו עולם של הקפיטליזם המאוחר, ואת שורשי מבנה הבדידות הזה אפשר למצוא בביקורתו של מרקס בלשאלת היהודים, שם הוא מזהה כיצד מבנה הזכויות הליברלי מפריד אותנו זה מזה ומנכר אותנו. במציאות קולוניאלית, שהסעיים שבבסיסה ככל הנראה עמוקים הרבה יותר, ההשתוקקות לסולידריות שתגשר על פני השסע עשויה להיות בלתי אפשרית עוד יותר. אם נעבור מסדר ההפרטה שעליו חושבים מרקס וברלנט לסדר הקולוניאלי, אפשר לטעון, במעין פרפרזה על טאק ויאנג, שבהקשר זה אני יכולה להציע רק הפניית עורף ולא הושטת יד; פנטזיה של מתיישבים לגבי ההיסטוריה שבה למתיישב יש חלק בכל זאת; ניסיון לקחת חלק דרך עבודת סולידריות שלעולם אינה יכולה להתממש במלואה.

הסוגיה חוזרת לשאלת תפקידו של המתיישב בדה־קולוניזציה. "לבקש מן הדמיון לתאר לעצמך את סופך – זוהי בקשה גדולה מדי", טוען אלבר ממי, לאחר שעמד על כך שצורה זו של מחיקה – בידי העצמי או בידי האחר, אידיאולוגית, לאומית או ממשית – היא יעדה היחיד של הדה־קולוניזציה (ממי 2005). אם אפשר רק לעזוב או למות – נקודת המוצא

שממנה התחלנו – כי אז נדמה שאי-אפשר ליטול חלק במאבק, לא כל שכן בעיצוב תנאיו. אבל הנקודה העיקרית איננה מקומו של המתיישב (מקומו בארץ ומקומו כחלק מן המאבק) אלא תפיסת הצדק וגבולותיו, וכן צורות הפעולה הפוליטית הרצויות בעינינו. מושג של צדק הכולל מראש את מחיקתן של קבוצות אוכלוסייה שלמות (מחיקה מלאה, סימבולית או פיזית, או דחיפה אל מעבר לגבולות הלגיטימי) הוא מושג פגום וחלקי במקרה הטוב. לכן מנקודת מבט שמאלית זניחת הפנטזיות של הסולידריות פירושה גם "לאבד את העולם", כפי שאנחנו קוראות אצל ברלנט (Berlant 2011, 27). אם בסופו של דבר דה-קולוניזציה אלימה שמתגלמת כהחלפה היא צורה של אופטימיות אכזרית (שנגזר עליה להישאר במחוזות הפנטזיה או להתממש בדרכים הרסניות), ואם סולידריות אמיתית בין נכבשים למתיישבים (סולידריות המתבססת, יש להדגיש, על המטרה המשותפת של סיום הקולוניזציה, ועל כן יכולה להתקיים רק בין מי שמוכנים לכך)³⁷ אינה אלא פנטזיה, כי אז עלינו לשאול את עצמנו אילו אפשרויות פותחת כל פנטזיה ואילו היא סוגרת. עבור אנשים שונים, גם דה-קולוניזציה אלימה וגם סולידריות אמיתית עשויות להיות מה שבאטלר מגדירה "פנטזיות הכרחיות", כאלה שבלעדיהן העולם מאבד את משמעותו או שאנחנו מאבדים את יכולתנו להחזיק מעמד בעולם (Butler 1999). על כן אנחנו עשויים להיאחז בפנטזיות הללו גם כשהן מזיקות. לפי ברלנט, "החשש הוא שעצם האובדן של האובייקט או הסצנה המובטחים ימוטט כל יכולת לקוות למשהו בכלל" (Berlant 2011, 24). שתיהן פנטזיות פוליטיות; שתיהן מאפשרות לרבים להתארגן, גם אם בדרכים שונות. אבל אם נביט בשתייהן יחד, נדמה לי כי האחרונה עשויה לספק לנו מוצא הרסני פחות. אם כך, אולי אפשר וצריך להתעקש על העולם שהיא מציעה, גם אם אנחנו יודעים שתמיד נוכל להשיג רק גרסה חלקית שלו. אולי, רק אולי, הדרך לגבור על הטרגדיה שנוצרת בהנצחת הקולוניזציה – הטרגדיה שפנון מגולל את תולדותיה באופן מכאיב כל כך – היא להתעקש על ההיקשרויות שעליהן מתעקשת הפנטזיה האחרונה, הסולידרית, על היתכנות של "אנחנו" שונה, גם אם בסופו של דבר נגזר על ההיקשרויות הללו לכגוד בנו. אולי יש להתעקש על הקולקטיביות שלנו, ולוודא שמי שמושיט יד אינו פוגש אובייקטים ריקים או קירות חוסמים אלא נכונות לעבוד יחד, להצטרף יחד, לראות את עצמנו בתור יחד, ולוודא שיחד יהיה לנו עתיד טוב יותר, או לכל הפחות עתיד בר קיימא.

SAOS, אוניברסיטת לונדון

תרגום: יניב פרקש

37 התקווה היא שתנועה כזאת תעורר מהלך נרחב יותר, נכונות רחבה יותר למצוא פתרון משותף. אבל את התקווה הזאת מלווה תמיד ההכרה בכך שתמיד יהיו אנשים שייותרו מחוץ לפרמטרים הללו. במובן מסוים, המאבק הוא בדיוק נגד האנשים האלה – משני הצדדים.

ביבליוגרפיה

- אברהם, יובל, 2024. "תחקיר: בתוך המנגנון האוטומטי של ההרג ההמוני בעזה", שיחה מקומית, 3.4.2024.
- אלגזי, גדי, 2010. "מי ער גיר לאום חיראן: הערות על הטבע הקולוניאלי ושומריו", תיאוריה וביקורת, 37, עמ' 232–253.
- אנדרסון, בנדיקט, 2022. קהילות מדומיינות: הרהורים על מקורות הלאומיות ועל התפשטותה, בתרגום דן דאור, רעננה: למדא.
- ארנדט, חנה, 2013. המצב האנושי, בתרגום אריאלה אזולאי ועדי אופיר, תל אביב: הקיבוץ המאוחד.
- בצלם, 2024. קהילות בסכנת גירוש [בלוג], 8.7.2024.
- בן־דניאל, סכסטיאן (ג'ון בראון), 2023. "אי אפשר לאבטח גם פוגרום וגם את בארי. הממשלה בחרה בפוגרום", הארץ, 8.10.2023.
- גבעוני, מיכל, 2020. "תקוות בטלות: הפוליטיקה הרגשית של החזרה לעתיד", תיאוריה וביקורת, 53, עמ' 101–134.
- גלאון, זהבה, 2023. "בקצה המהפכה המשטרית, מהפכת אפרטהייד", הארץ, 27.2.2023.
- דיין, אילנה, ושרית מגן, 2023. "מפקד אוגדה 99: לא מכיר יכולת שלנו להשמיד את חמאס על תשתיותיו ומוסדותיו, מבלי להיכנס ולכבוש את השטח", עובדה, 26.10.2023, N12.
- יוז, לנגסטון, 2012. "הארלם", בתוך כושילאמאשלהם: אנתולוגיה זמנית לשירה שחורה, בתרגום ערן צלגוב, באר שבע: הוצאת רעב, עמ' 9.
- לורד, אודרי, 2006. "כלי האדון לעולם לא יפרקו את ביתו של האדון", בתרגום עדנה גורני, דלית באום, דלילה אמיר, רונה ברייר־גארב, יפה ברלוביץ, דבורה גריינימן, שרון הלוי, דינה חרובי וסילביה פוגל־ביז'אווי (עורכות), ללמוד פמיניזם: מקראה – מאמרים ומסמכי יסוד במחשבה פמיניסטית, תל אביב: הקיבוץ המאוחד, עמ' 190–194.
- ממי, אלבר, 2005. דיוקן הנכבש ולפני כן דיוקן הכובש, בתרגום אבנר להב, ירושלים: כרמל ומכון ון ליר.
- סמוטריץ', בצלאל, 2017. "תוכנית ההכרעה: המפתח לשלום נמצא בימין", השילוח, 6, עמ' 81–101.
- סעיד, אדוארד, 2019. תרבות ואימפריאליזם, בתרגום נעם רחמילביץ', תל אביב: רסלינג.
- עוצמה יהודית, ל"ת. "עלייה, בנייה, הגירה ושלום: התוכנית המדינית של עוצמה יהודית" (מקוון). פאנון, פרנץ, 2006. מקוללים עלי אדמות, בתרגום אורית רוזן, תל אביב: כבל.
- פלי, רוני, 2023. "בזמן שמחיתם, סמוטריץ' הכריז על סיפוח", Ynet, 23.7.2023.

Abdel-Nour, Farid, 2004. "Responsibility and National Memory: Israel and the Palestinian Refugee Problem," *International Journal of Politics, Culture, and Society* 17(3), pp. 339–363.

Arendt, Hannah, 1970. *On Violence*, San Diego: Harvest.

- Berlant, Lauren, 1991. *The Anatomy of National Fantasy*, Chicago: University of Chicago Press.
- , 2011. *Cruel Optimism*, Durham: Duke University Press.
- Bhabha, Hommi, 2004. "Introduction," in Frantz Fanon, *The Wretched of the Earth*, New York: Grove Press, pp. vii–xlii.
- Bruyneel, Kevin, 2007. *The Third Space of Sovereignty: The Postcolonial Politics of U.S.-Indigenous Relations*, Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Busbridge, Rachel, 2018. "Israel-Palestine and the Settler Colonial 'Turn': From Interpretation to Decolonization," *Theory, Culture & Society* 35(1), pp. 91–115.
- Butler, Judith, 1999. *Gender Trouble*, New York: Routledge.
- Cavanagh, Edward, and Lorenzo Veracini, 2013. "Editors Statement," *Settler Colonial Studies* 3(1), 1.
- Ciccariello-Maher, George, 2010. "Jumpstarting the Decolonial Engine: Symbolic Violence from Fanon to Chávez," *Theory & Event* 13(1).
- , 2017. *Decolonizing Dialectics*, Durham: Duke University Press.
- Dean, Jodi, 2024. "Palestine Speaks for Everyone," *Verso* [blog post], April 9.
- Evri, Yuval, and Hagar Kotef, 2022. "When Does a Native Become a Settler? (With Apologies to Zreik and Mamdani)," *Constellations* 29(1), pp. 3–18.
- Eyal, Gil, 2006. *The Disenchantment of the Orient*, Stanford: Stanford University Press.
- FitzGerald, Maggie, 2022. "Violence and Care: Fanon and the Ethics of Care on Harm, Trauma, and Repair," *Philosophies* 7(3), article 64.
- Freire, Paolo, 2000. *Pedagogy of the Oppressed*, trans. Myra Bergman Ramos, New York: Bloomsbury.
- Golan, Arnon, 1997. "The Transformation of Abandoned Arab Rural Areas," *Israel Studies* 2(1), pp. 94–110.
- Gordon, Lewis Ricardo, 1995. *Fanon and the Crisis of European Man: An Essay on Philosophy and the Human Sciences*, New York: Routledge.
- Halperin, Liora, 2015. *Babel in Zion: Jews, nationalism, and language diversity in Palestine, 1920–1948*, New Haven: Yale University Press.
- Handel, Ariel, and Hagar Kotef, 2023. "Settler Colonialism and Home," in Paolo Boccagni (ed.), *Handbook on Home and Migration*, Cheltenham: Edward Elgar Publishing, pp. 158–169.
- Hansberry, Lorraine, 1994. *Les Blancs: The Collected Last Plays: The Drinking Gourd/What Use Are Flowers?* ed. Robert Nemiroff, New York: Random House.

- International Court of Justice, 2024. "Oral Proceedings," Application of the Convention on the Prevention and Punishment of the Crime of Genocide in the Gaza Strip (South Africa v. Israel) (online).
- Kedar, Alexandre, Ahmad Amara, and Oren Yiftachel, 2018. *Emptied Lands: A Legal Geography of Bedouin Rights in the Negev*, Stanford: Stanford University Press.
- Kolsky, Elizabeth, 2019. *Colonial Justice in British India: White Violence and the Rule of Law*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Kotef, Hagar, 2020. *The Colonizing Self*, Durham: Duke University Press.
- Kotef, Hagar, and Merav Amir, 2024. "Terms of (Dis)engagement — Critique and Solidarity After October 7," in Lihi Ben Shitrit (ed.), *The Gates of Gaza: Critical Voices from Israel on October 7 and the War with Hamas*, Berlin: De Gruyter, pp. 169–184.
- Mamdani, Mahmood, 2020. *Neither Settler Nor Native: The Making and Unmaking of Permanent Minorities*, Cambridge: Harvard University Press.
- Massad, Joseph, 2023. "Just Another Battle or the Palestinian War of Liberation?" *The Electronic Intifada*, October 8.
- Morefield, Jeanne, 2022. *Unsettling the World*, Lanham: Rowman and Littlefield.
- Povinelli, Elizabeth A., 1997. "Reading Ruptures, Rupturing Readings: Mabo and the Cultural Politics of Activism," *Social Analysis* 41(2), pp. 20–28.
- Roberts, Neil, 2004. "Fanon, Sartre, Violence, and Freedom," *Sartre Studies International* 10(2), pp. 139–160.
- Simpson, Audra, 2014. *Mohawk Interruptus: Political Life across the Borders of Settler States*, Durham: Duke University Press.
- Stoler, Ann, 2006. "On Degrees of Imperial Sovereignty," *Public Culture* 18(1), pp. 125–146.
- Svirsky, Marcelo, 2014a. "Editorial: The Collaborative Struggle and the Permeability of Settler Colonialism," *Settler Colonial Studies* 4(4), pp. 327–333.
- , 2014b. "On the Study of Collaborative Struggles in Settler Societies," *Settler Colonial Studies* 4(4), pp. 434–449.
- Svirsky, Marcelo, and Ronnen Ben-Arie, 2017. *From Shared Life to Co-Resistance in Historic Palestine*, Lanham: Rowman and Littlefield.
- Tuck, Eve, and K. Wayne Yang, 2012. "Decolonization is Not a Metaphor," *Decolonization: Indigeneity, Education & Society* 1(1), pp. 1–40.
- Veracini, Lorenzo, 2013. "The Other Shift: Settler Colonialism, Israel and the Occupation," *Journal of Palestine Studies* 42(2), pp. 26–42.

- Wallach, Yair, 2024. "The Unexplored History of Ashkenazi Integration in Late Ottoman Palestine," *Jewish Social Studies* 29(1), pp. 161–192.
- Wolfe, Patrick, 1994. "Nation and MisceNation: Discursive Continuity in the Post-Mabo Era," *Social Analysis* 36, 93–152.
- , 2006. "Settler Colonialism and the Elimination of the Native," *Journal of Genocide Research* 8(4), pp. 387–409.
- , 2012. "New Jews for Old — Settler State Formation and the Impossibility of Zionism: In Memory of Edward W. Said," *Arena* 37/38, pp. 285–321.
- , 2013. "Recuperating Binarism: A Heretical Introduction," *Settler Colonial Studies* 3(3–4), pp. 257–279.
- , 2016. *Traces of History: Elementary Structures of Race*, London: Verso.
- Yesno, Riley, 2022. "Land Back," *New Internationalist*, October 24.