

דני רבינוביץ, אנתרופולוגיה והפלסטינים, המרכז לחקר החברה הערבית, 1998, 232 עמודים כולל רשימה ביבליוגרפית.

הספר שלפנינו מגיש סקירה מקיפה של הספרות האנתרופולוגית שנכתבה על הפלסטינים, ולמעשה מהווה אתנוגרפיה בפני עצמה. המושג אתנוגרפיה – תיאור של קבוצה אתנית או תרבותית – השתנה והתפתח במהלך מאה שנות קיומה של האנתרופולוגיה כמדע. בראשיתה הייתה האתנוגרפיה ניסיון לתרגם ללשון "המערב" דבר שהוא שונה ואקזוטי ובו בזמן גם דומה ואוניברסלי, והיא הלכה והשתנתה עם השתנות התפיסות התיאורטיות של הדיסציפלינה. ספרו של רבינוביץ מציג גישה אחת של כתיבה אתנוגרפית-רפלקסיבית,¹ פוליטית, שמיישמת על עצמה הלכה למעשה את העיקרון של בדיקת הגבולות בין החוקר לבין אלה שהוא חוקרם: האנתרופולוגים הם הם השבט הנחקר, המחבר עצמו הוא אנתרופולוג של פלסטינים, והחוקרים נושאי המחקר כאחד יוצאים ובאים אלה בקרבם של אלה, נחקרים וחוקרים חלופות.

הספר נטווה לאורך כמה צירים מקבילים: הראשון הוא ביקורי החוקרים והחוקרות באזור מאמצע המאה הקודמת ועד היום, על פי סדר הגעתם ועל פי נושאי המפתח שהעסיקו את המחקר במהלך התקופה. הציר השני הוא ההתפתחויות התיאורטיות והרעיוניות שחלו באנתרופולוגיה, והשלישי – ההתפתחויות הפוליטיות בהיסטוריה המודרנית של הפלסטינים. ברוח גישתו הביקורתית של אדוארד סעיד (Said 1978) מקפיד רבינוביץ להציג כל נושא במסגרת השיח האידיאולוגי והתיאורטי שמשל בכיפה בכל אחת מארצות מוצאם של החוקרים.

ראשוני החוקרים היו הצלייניות והתיירים של אמצע המאה התשע עשרה, שעיצבו ו'אנר שרבינוביץ מכנה "מחקרי ארץ התנ"ך". אנשים ונשים אלה הגיעו לאזור בעקבות אמונתם הנוצרית ולא דווקא מתוך מניעים של התעניינות אקדמית צרופה. כמו

1 כתיבה רפלקסיבית מתייחסת לתהליך הכתיבה ולכותב/ת עצמה כאל חלק בלתי נפרד מן הטקסט. בניגוד לאתנוגרפיות המוקדמות שהתיימרו להציג תיאור אובייקטיבי של מציאות חיצונית, האתנוגרפיה הרפלקסיבית מכירה בכך שעצם המפגש בין האנתרופולוג לתרבות שהוא/היא חוקרת משפיע על הממצאים. בספר שלפנינו, למשל, מציג דני רבינוביץ את עצמו כאדם וכחוקר משום שהוא סבור שהזהות האישית שלו מכתיבה, במידה זו או אחרת, את האופן שבו הוא מבין את אלה שהם הנושא למחקרו.

חוקרים נוסעים במקומות אחרים בעולם בתקופה ההיא הם הניחו ש"הילדים" הנם אנשים פרימיטיביים שאינם משתנים, ולכן האמינו שהפלסטינים משמרים את צורת החיים העתיקה והמקורית שעליה קראו בתנ"ך ובברית החדשה. כותבים וכותבות אלה, יותר משרצו לראות את הפלסטינים, רצו לראות דרכם את הראשונות של ארץ התנ"ך. באותה תקופה הייתה האנתרופולוגיה האקדמית במערב בחיתוליה; אלה שנסעו ותיעדו לא היו, על פי רוב, האנשים שישבו אל שולחן הכתיבה בניסיון לנתח תופעות ולבנות תיאוריות. הספרים הראשונים על הפלסטינים עסקו, אם כן, בתיאור של מנהגים ואמונות, ולמרות שהייתה להם תוכנית אידיאולוגית ברורה, יומרה תיאורטית לא הייתה להם, ולא שאלות אוניברסליות אודות התופעה ששמה תרבות.

בפרק השני אנו מתוודעות להילמה גרנקוויסט (Granqvist), אשר שלא כקודמיה הייתה חוקרת ודוקטור לאנתרופולוגיה. גרנקוויסט ערכה מחקרים בכפר קטן על גבול מדבר יהודה בעשור השלישי של המאה העשרים, ופרסמה ארבע אתנוגרפיות עשירות ששימשו, כפי שמגלים לנו הפרקים הבאים, מקור ועוגן לאלה שנכתבו אחריו. למרות תוארה הרשמי של גרנקוויסט לוקה האנתרופולוגיה שלה, על פי רבינוביץ, בדלות תיאורטית ובהיעדר תחכום. גם היא השתייכה לאלה ששבו בקסם התנ"כי של הארץ וברעיון שההתבוננות בהווה יכולה לפתוח צוהר לאורח החיים, לתרבות ולחברה שהתקיימו בתקופת התנ"ך והברית החדשה. כמו מרגרט מיד (Mead) בזמנה, גם הילמה גרנקוויסט נותרה אישה יחידה בתחום שבמשך חצי מאה היה גברי מובהק. רק בשנות השמונים הופיעו בזירה אנתרופולוגיות שהחלו להציג גם שאלות נוקבות, ראייה ביקורתית ואמירה תיאורטית.

בתקופה שבין שתי מלחמות העולם – אנו עומדות בפרק השלישי – המשיכה הספרות האתנוגרפית להתאפיין בנטייתה הפולקלוריסטית, אולם הרכב הכותבים השתנה: הפלסטינים עצמם החלו לכתוב טקסטים שתיארו את קהילותיהם כשעל סדר יומם מטרות התנועה הלאומית המתפתחת. ספרות זו הציבה לה מטרה להציג את האחדות התרבותית וההיסטורית של הפלסטינים, ובכך לעצב קהילייה פלסטינית אותנטית מול ניסיונותיו של מפעל התיעוד המערבי להתכחש לקיומה. רבינוביץ מדגיש שגם זו לא הייתה עדיין ספרות אנתרופולוגית במלוא מובן המילה, ושמחקרים אקדמיים שיטתיים על הפלסטינים החלו להתפרסם רק בשנות הארבעים והחמישים.

בשנות הארבעים מתחילה תקופה של כתיבה שונה לחלוטין – אם כי עדיין לא רחבת היקף – על הפלסטינים. הכתיבה החדשה הייתה מכוונת לשאלות תיאורטיות רחבות בדבר השיטה הכלכלית של הפלאחים. בניגוד חריף לעבודותיה של גרנקוויסט על לידה, הנקה ומוות ובניגוד לעבודותיהם של חוקרי הפולקלור הפלסטיני על פולחן קדושים, על קללות ועל מים, התמקדו המחקרים הכלכליים של שנות הארבעים ברמת המקור. הם נטו לפסוח על האנשים – בוודאי על הנשים – והתייחסו אליהם לכל היותר

כאל נושאי תפקידים וסטטוסים, ולא עוד כאל מפרישי הפרשות או מאמינים באמונות. במילים אחרות, מחקרים אלה סימנו מעבר חד מהתמקדות במרכיבים הסימבוליים של התרבות וביזקה שלה לאנשים בשר ודם אל דיונים כוללניים על ייצור, תכנון וארגון כלכלי שנסבו על "המשק החקלאי הפלסטיני" (63) או על "דגם הבעלות על הקרקע" (65), אך ונחו את בני האדם הפועלים בתוכם.

ברוח התקופה, השאלה הרחבה שהעסיקה את חוקרי הכלכלה של שנות הארבעים הייתה מדוע לא ניכר בפלאחים תהליך של מודרניזציה ושל אימוץ כלכלת שוק. נקודת החיבור של מחקרים אלה אל האנתרופולוגיה הייתה בחיפוש אחר "הגורם התרבותי" המעכב שינוי. ומאחר שבקרקע עסקינן, זכתה שיטת ה"משאע" – השארת חלקות אחדות מאדמות הכפר בבעלות משותפת, כאשר כל משפחה בתורה מקבלת חלקה מסוימת לעיבוד – להתעניינות מיוחדת. רבינוביץ מציב הן את השאלה והן את התשובות שניתנו לה בתוך ההקשר הפוליטי-אידיאולוגי של התקופה, קרי: תנועה ציונית פעילה שרכשה קרקעות כחלק מפרויקט ההתיישבות שלה ואקדמיה מערבית ליברלית אשר צידדה בהפרטת קרקעות ובביטול הבעלות המשותפת ויהי מה. על רקע זה אין להתפלא על כך שרוב המחקרים, מרקסיסטים וציוניים כאחד, יצאו מהנחה ששיטת המשאע הייתה שיטה גרועה מיסודה: הרי התברר בדיעבד כי הבעלות המשותפת אשר גרמה לפלאחים העניים להיאבק נגד רישום אדמות על שם בעלים פרטיים היא שאפשרה לפיאודלים להתעשר על חשבונם, ובהמשך אפשרה למדינה להפקיע את הקרקעות. במילים אחרות, בשל דבקותם בתרבות ובמסורת לא השכילו הפלאחים להסתגל לשינוי, ולמעשה הכשילו את עצמם או נפלו קורבן לכוחות החוקים של הקפיטליזם והקולוניאליזם. כנגד טיעון זה מביא רבינוביץ מחקרים ביקורתיים משנות השמונים והתשעים המתחקים אחר ההיגיון הפנימי ואחר התועלת שבבעלות המשותפת על הקרקע. סקוט אטראן (Atran), למשל, רואה בהיאחזות בשיטת המשאע אסטרטגיה לשמירה על הקרקע בבעלות העם הפלסטיני, בדיוק כשם שהעם היהודי פיתח מגננונים משלו לבעלות קולקטיבית על הקרקע (הקרה הקיימת) (69).

העשורים הראשונים למדינת ישראל הולידו מחקרים של אנתרופולוגים מקומיים שעבודתם הושפעה במישורין מעולם האקדמיה בארצות הברית ובבריטניה. למעשה מדובר בשני חוקרים, הנרי רוזנפלד ואבנר כהן, שהתמקדו בפלסטינים וערכו מחקרי שדה בכפרים בתוך ישראל באותו הזמן בקירוב. פרק שלם בספר מוקדש לעבודתו של כל אחד מהם; רבינוביץ מחדד את ההבדלים התיאורטיים והפוליטיים הניכרים שבין השניים, אך גם מצביע על הדמיון התימטי של עבודותיהם, למרות ההבדלים.

הן מחקריה המוקדמים של רוזנפלד והן ספרו של כהן התמקדו, על פי רבינוביץ, בחקר החמולה, שנחשבה למבנה החברתי-שאר-פוליטי המרכזי בחברה הפלסטינית הכפרית. מבט ביקורתי משנות השמונים והתשעים מעלה ספקות באשר לקבלת

ההתמקדות בארגון החמולתי כמובנת מאליה ומאיר את ההקשר הפוליטי שלה. החמולה, טוענים המבקרים ורבינוביץ ביניהם, לא הייתה ישות אורגנית אותנטית כפי שרצו האנתרופולוגים הוותיקים להאמין, כי אם הבניה אידיאולוגית שסייעה ליצור מראית עין של חברה שלא זו בלבד שאיננה משתנה, אלא שהיא אף מסרבת להשתנות. ההתמקדות המחקרית בחמולה וההוכחות האמפיריות לכך שהיא ממשיכה להתקיים ושומרת על כוחה איששו את תיאור הפלסטינים כקבוצה פסיבית מבחינה פוליטית, קבוצה שהמבנה החברתי המסורתי שלה מסייע לשלטון המתוחכם והחזק לתמרן את חבריה, לגייסם למטרותיו ולהשאירם מקופחים. המדינה, טוענים החוקרים לוסטיק (Lustick) (100) ואסד (Asad) (115), השתמשה בחמולה כבמכשיר שליטה והאנתרופולוגים סיפקו לה הסבר מדעי המאשים את הקורבן.

בחיבוריהם של מייצגי הגל הבא של האנתרופולוגים הישראלים שעבדו עם פלסטינים, משנות השישים ועד אמצע שנות השמונים, איבדה החמולה ממרכזיותה. הייתה זו תוצאה הן של הרחבת איכלוסיית המחקר – בדווים ויושבי ערים נוספו על הפלאחים – והן של הגיוון בגישות התיאורטיות וברקע האיש של החוקרים. בשנים אלה המשיכה האנתרופולוגיה של הפלסטינים באקדמיה הישראלית להיות נחלתם של גברים יהודים, ששלושה מהם (עמנואל מרקס, יוסף גינת, ויפרח זילברמן) אף היו בעצמם יוצאי מערכת הממשל. המחקרים של עמנואל מרקס ושל גדעון קרסל על הבדווים התמקדו, כצפוי, בשאלות של ארגון שבטי ושל מעבר מנוודות למגורי קבע, אולם פנו לכיוונים שונים. קרסל אימץ את הגישה הקלאסית של מחקרי חברות רועים, שראתה במריבות הדם האנדרמויות של הבדווים מכשיר ללכידות חברתית. מרקס, לעומתו, פרש יריעה רחבה יותר שכללה התייחסות למסגרת הפוליטית שבה חיים הבדווים, לסוגיות של קרקע ולדינמיקה של השתלבות בכלכלה הרחבה שמחוץ לשבט. חוקר אחד שהיעדרותו מן הסקירה המקיפה שלפנינו תמוהה הוא מאג'ד אל-חאג', פלסטיני יחיד בזמנו בהיכל הסוציולוגיה-אנתרופולוגיה הישראלית. אל-חאג' כתב את עבודת הדוקטורט שלו בשנות השמונים על דפוסי שארות ומשפחה בעיר שפרעם. ייתכן שאי-הכללתו בספר נובעת מכך שבהמשך הקריירה שלו עבר אל-חאג' לעסוק בעיקר במחקר ובכתיבה סוציולוגיים.

בין שנות השישים המאוחרות לשנות השמונים (הפרק השמיני בספר) נעשו בארץ גם מחקרים קצרים אחדים על קהיליות פלסטיניות עירוניות, אולם הם נותרו שוליים למדי. היו אלה מחקרים שהתבצעו על ידי אנתרופולוגים (משה שוקד ואריק כהן) שהתמחו בדרך כלל בקבוצות אחרות, ואשר פקדו את הקהיליות של יפו ושל עכו לפרקי זמן קצרים יחסית. מחקרו של שוקד על יפו הם מחקרי מודרניזציה מובהקים, המתמקדים בסמלי המפתח של "כבוד" ושל "בושה", בנשים כנשאות של "מסורת", ובמעמד הנשים כמדד למודרניזציה. ה"אשה" (כיחידה) נמצאת גם במוקד עבודותיו

של גינת בחברה הפלאחית, ובכך הוא חוזר ומתחבר לגרנקוויסט שעבדה על נושאים דומים בשנות השלושים. ברוח שנות השבעים המאוחרות התחיל גינת לחפש שונות בתוך קבוצת הנשים, והוא מייחס להן דרגות מסוימות של כוח ולא רק חולשה. ברם, המחקר על נשים פלסטיניות בשלב זה נותר כמעט שם נרדף למחקר של משפחה ושארות. בכלל, הסקירה מעלה שלמרות ריבוי וגיוון המחקרים על נשים בשני העשורים האחרונים, המגדר כקטגוריה תיאורטית מצא את דרכו לאנתרופולוגיה של הפלסטינים רק בשנות התשעים וגם אז המשיך להיות מזוהה, כמעט בלעדית, עם נשים.

עד אמצע שנות השמונים ואפילו עד סופן נותרה האנתרופולוגיה שנכתבה על הפלסטינים בלתי רפלקסיבית כמעט לחלוטין. במילים אחרות, לא נשאלו בה שאלות על תפקידם של החוקרים והחוקרות במפגש האתנוגרפי ועל ההקשר הפוליטי שבו המפגש הזה מתרחש. לדעת רבינוביץ, זוהי תוצאה של ההתייחסות התמימה לתופעות היסטוריות כאל "מרכיבי תרבות", התייחסות שפירושה שדפוסי התנהגות וארגון חברתי (כמו החמולה, המשאע וכדומה) מתקיימים באופן בלתי תלוי בתהליכים היסטוריים, פוליטיים וכלכליים רחבים. כדי לחלץ את הפלסטינים מן התחום ה"תרבותי" אל טריטוריות פוליטיות יותר ואקוויטיות פחות, הוא מציע לשאול שאלות בנושאים חומריים אודות דפוסי תעסוקה, בעלות על קרקע ודומיהם. סיבה נוספת לתופעה היא "הציונות המובנת מאליה" של רוב רובם של האנתרופולוגים הישראלים (150). האנתרופולוגיה של הפלסטינים, כפי שנכתבה בידי חוקרים ישראלים בשנות השישים והשבעים, הייתה "חלק מניסיונה האירוצנטרי של הציונות לכוון את עצמה כתנועה פרוגרסיבית וצודקת. המהלך הזה נשען על ייצוג ה'אחר' המקומי כזר הפרימיטיבי, המנוכר לתרבות ולקדמה שמייצגת האירופיות [...] גישה כזאת מאפשרת לישראל הליברלית לשמר דימוי עצמי נקי ולראות עצמה כסוכנת של קדמה, לעצמה כמו לאיביה הזמניים" (151). נוסף לסיבות שמנה המחקר, נדמה לי שאפשר לייחס את חוסר התעוזה של האנתרופולוגיה לצאת בביקורת פוליטית גם למעמדה המתנצל של האנתרופולוגיה, שהיא דיסציפלינה איכותנית במהותה, כפי שהיה באזירה הפוזיטיביסטית-שוביניסטית ששלטה באקדמיה הישראלית באותן שנים.

שלושת האנתרופולוגים הפלסטינים הראשונים שחקרו את הפלסטינים (פרק 7) החלו לעבוד בשנות השישים והשבעים והלכו בכיוונים תיאורטיים ותימטיים שונים. אחד מהם – ח'ליל נח'לה (Nakhleh) – עסק באנתרופולוגיה פוליטית מוצהרת ובסופו של דבר נטש את האקדמיה לטובת קריירה פוליטית-ציבורית באש"ף (123). השניים האחרים דנו גם הם בסוגיות לאומיות, אולם באופן כללי נקטו גישה תיאורטית שמרנית: עבדאללה לוטפיה (Lutfiyya) עסק בזיהור רבה בפוליטיקה של הפלסטינים החיים תחת השלטון ההאשמי (122). שריף כנעאנה (Kanaana) (125)

עסק בשאלות של מודרניזציה מול מסורתיות ובתיעוד בלתי ביקורתי של "תרבות הולכת ונעלמת", ברוח האנתרופולוגים שיצאו לתעד תרבויות בשולי המערכת העולמית בסוף המאה שעברה (129). המעבר החד בפרק השמיני לדיון באנתרופולוגים ישראלים שחקרו את הפלסטינים מציג בפנינו חוסר תקשורת בולט בינם לבין עמיתיהם הפלסטינים, הגם שאלה ואלה עבדו על אותו נושא ובאותה התקופה. כך נחשף בבהירות רקע פוליטי ממסדי של נתק, התעלמות הדדית, וחוסר איוון במשאבים בין ישראלים ופלסטינים.

בשוליהן של התרחשויות מקבילות אלו אנו מתוודעות לציפור בודדה – רוזמרי סאיר' (Sayigh) – שעבדה במחנות הפליטים הפלסטינים בלבנון בשנות השבעים. סאיר' היא לא-ערבייה (וגם אינה יהודיה) הנשואה לפלסטיני, "לא-אנתרופולוגית" (כפי שהמחבר חוזר ומבהיר שוב ושוב) שמספקת חומר אתנוגרפי עשיר – כולל ניתוח – על הפליטים הפלסטינים בלבנון, קבוצה חשובה מאוד שבמשך כעשור הייתה סאיר' האנתרופולוגית היחידה שעבדה בקרבה. על אף שהייתה פעילה כבר בשנות השבעים, מופיעה סאיר' לראשונה בספר בפתח ארבעת הפרקים האחרונים שלו, המסמנים את המעבר מאנתרופולוגיה משמרת לאנתרופולוגיה מערערת וביקורתית.

תרומתה של סאיר' למחקר האנתרופולוגי של הפלסטינים היא אמפירית ותיאורטית; האוכלוסייה שעליה היא כותבת – פליטים פלסטיניים בלבנון – עברה עקירה טראומטית. ואכן, סאיר' אינה עוסקת כלל בצמד המקובל של המשכיות מול שינוי. כמו ג'וליה פטיט (Peteet) הצעירה יותר שעבדה עם פליטים פלסטינים במחנה שתילה בבירות בשנות השמונים, סאיר' כותבת אנתרופולוגיה פוליטית על משבר, דיכוי והתנגדות. שתיהן מתמקדות במאבק הלאומי ובתנועה הלאומית, ולמרות ההזדהות הפוליטית הברורה שלהן, אין הן מפיקות מחקרים מגויסים.

סאיר' ופטיט, הכותבות על נשים מפרספקטיבה פמיניסטית, פורצות לחלוטין את ההפרדה המושגית בין התחום הפרטי-ביתי לתחום הציבורי-פוליטי שהייתה טבועה בכל המחקרים הקודמים שנסקרו בספר. הן מייצרות אתנוגרפיה שונה מאוד מזו של גרנקוויסט, שכתבה בעיקר על לידה, על גידול ילדים ועל נישואין, או מאלה של שוקד וגינת, שכתבו על נשים בהקשר של כבוד ושל בוש. העובדה שהמחקרים שלהן מתרחשים בשדה שבו מתערערים בהכרח הגבולות בין "פנים" ל"חוץ", אף היא מסייעת להן להשתחרר מן הקטגוריות המסורתיות. הן נוגעות בקשר שבין השתתפות נשים במאבק הלאומי לבין אי-השוויון בין המינים, ובשאלות של הבניה סימבולית של זהות נשית וגברית.

בשליש האחרון של הספר (פרקים 9–12) מתגמשים גבולות הקטגוריות. חוקרים ישראלים, חוקרים פלסטינים וזרים ומחקרים מלבנון, מישאל ומ"השטחים" נכרכים יחד ומתמזגים לקבוצה אחת של אנתרופולוגיות ואנתרופולוגים ביקורתיים. הפרק

העשירי כולל לא רק ספרים ומאמרים אלא גם עבודות דוקטורט, זאת ככל הנראה מתוך הנחה שהכותבות של עבודות אלה תמשכנה ליצור ולהתפתח גם בעתיד. רוח הדברים ברבות מן העבודות היא פוסטמודרניסטית. יש בהן התייחסות למשבר הייצוג, לשאלות של התפקיד וההשפעה שיש לחוקרים ולחוקרות באשר הם, ועיסוק בזהות לאומית ברמת השיח וההבניה הסימבולית. בתקופה זו, כך אנו למדות, מתגבר גם העיסוק במגדר. מתחילים להופיע מחקרים על נשים שאינם מצטמצמים למסגרת "המשפחה", מחקרים של ההבניה הסימבולית של נשיות ושל גבריות, ואפילו ניצוצות של מחקר על גברים, כמו בעבודות של רבינוביץ עצמו על נצרת עילית.

כפי שציינתי בפתיחה, לכל אורך הספר מוצגים המחקרים בהקשר התיאורטי שמשל בכיפה בתחום האקדמי בכל אחת מן התקופות, כך שהתיאור של התפתחות המחקר על הפלסטינים מלווה בתמונה של התפתחות הרעיונות באנתרופולוגיה בכלל. ציינתי כבר את ההנחה שרווחה בשדה האנתרופולוגיה במשך שנים רבות שתרבויות לא-מערביות שימרו את עצמן ולא השתנו במשך מאות שנים. הנחה זו הולידה את האמונה הרומנטית שכל עוד לא נפגשו עם המערב נותרו תרבויות אלה בצורתן המקורית, ושזו החלה להשתנות רק משעברה דרך "רכבת המודרניזציה" (29). למעשה, לא רק "מחקרי ארץ התנ"ך" אלא רבים מן המחקרים שנכתבו על הפלסטינים עד שנות הארבעים נעשו ברוח "פרדיגמת ההצלה", כלומר מתוך תחושה שיש למהר ולתעד עולם הולך ונעלם לפני שייכחד. מחקרים אלה, טוען רבינוביץ, יצרו גרטיב אינטגרטיבי של ההיסטוריה, קיבלו את סמכות האתנוגרף כמובנת מאליה והיו שזורים שיפוטיות, פטרנליזם וזחיחות דעת (33).

ברוח זו ממשיך המחבר ומצרף לכל גל של מחקרים את ההקשר התיאורטי הרחב של תקופתו. הקוראות, כמו הקוראים, עוברות יחד אתו בתחנות השונות, החל מכתובה על "האחר" מתוך עמדה נאיבית של גזענות רומנטית, דרך כתיבה "מדעית" ברוח הפונקציונליזם הא-פוליטי מחד גיסא והמרקסיזם מאידך גיסא, עד שהן מגיעות לאנתרופולוגיה כביקורת תרבות, הורס שאליו שייך רבינוביץ עצמו. תיאור זה מעלה תמונה של מחקר ההופך לפוליטי ככל שנזכרותם של הפלסטינים בזירה הבינלאומית הולכת ומסתמנת.

רבינוביץ מסב את תשומת לבנו לשתיקה ארוכת שנים של האנתרופולוגיה האירופית בכל הנוגע לפלסטינים. הוא מעלה את השאלה כיצד קרה שהאנתרופולוגים, שבמשך למעלה מחצי מאה התרוצצו בשולי המערכת העולמית בחיפוש אחר תרבויות הולכות ונעלמות, כמעט שלא התעכבו על הפלסטינים. והוא קובע כי שתיקה זו, לא פחות מן הכתיבה שרצתה להסתכל דרכם ולא עליהם, הייתה גורם חשוב בהבניית הפלסטינים כלא-קבוצה. "היא תרמה להקפאת המידע והתודעה על הפלסטינים במצב שבו היו עוד במאה התשע עשרה [...] [ו] עזרה לציונות לבצר לעצמה מקום חסר תקדים בהיסטוריה

העולמית. השתיקה פעלה להעמקת התודעה האירופית של פלסטינה כארץ ללא עם הממתינה לעם בלי ארץ, ולבסס את טענת הצדק הקוסמי שנעשה ליהודים" (72–73). רבינוביץ הוא אנתרופולוג שאיננו מהסס להיות ביקורתי כלפי הדיסציפלינה שהוא עצמו משתייך אליה. הוא מזכיר לכולנו שהאנתרופולוגיה בכלל נולדה והתעצבה כחלק מן הקולוניאליזם המערבי, ושהאנתרופולוגיה של הפלסטינים בפרט נוצרה והתפתחה בתוך – ולעתים גם למען – הפרדיגמה הציונית. ועם זאת הרושם הכללי העולה מן הספר הוא שהביקורת, חריפה ככל שתהיה, לא נועדה לשפוך את התינוקת יחד עם מי האמבטיה. בפרק המסכם הוא כותב: "החיבור הזה הראה, יש לקוות, שלמתודולוגיה ולתיאוריה האנתרופולוגית עשוי להיות ערך תיאורי ואנליטי רב במחקר על הפלסטינים" (193). גם העובדה שהכותב עצמו הוא גבר יהודי, ישראלי, אשכנזי החוקר את הפלסטינים, מחזקת מאוד את המסר האנטי־מהותני של הספר. היא משרדת שההקשר ההיסטורי ויחסי הכוחות הפוליטיים אמנם נוכחים בזירה ויש לקחתם בחשבון, אולם האחריות והיכולת למנוע מהם להכתיב את אופן ראיית המציאות מוטלת, בסופו של דבר, על השחקנים עצמם. זהו מסר אופטימי ואמיץ ולכן תמוהה בעיני החלטתו של המחבר לסיים את הספר דווקא בציטוט של כותבים וכותבות פוסטמודרניסטיות, שרואות באנתרופולוגיה משרתת חסרת תקנה של אידיאולוגיות הגמוניות ודיכוי כלכלי באשר הם.

הגישה הרפלקסיבית של הכותב באה לידי ביטוי לכל אורכו של הספר. ה"חוקרים" הופכים לסובייקטים: אנו לומדות מי הם, מי חבריהם, מה האוריינטציה הפוליטית שלהם, איפה גרו ומה היו סמלי המפתח של התרבות שעיצבה אותם. זוהי משימה לא פשוטה לאדם שכותב על הסביבה הביתית שלו ובתוכה, ורבינוביץ מתמודד אתה היטב. התיאור האישי של החוקרים והחוקרות אינו גולש לסטריאוטיפים והביקורת אינה מאפילה על התוכן. והעיקר, המחבר טורח ועמל ומגיש לנו סיכומים מעמיקים של חלק גדול מן המחקרים, כדי שידברו בעד עצמם.

היבט אחר של הגישה הביקורתית הוא שבירת קשר השתיקה באשר לזהות הקהיליות הנחקרות. במלאכה שהיא מעין בלשות־זוטא חושף רבינוביץ את שמות הכפרים והערים שקיבלו במקור שמות בדויים. זהו כנראה חלק מקריאת התיגר של האנתרופולוגיה הביקורתית על העמדה המסורתית, שנסתה לראות בקהיליות המחקר מעין אס־טיפוס המתקיימת "מחוץ לזמן" ומחוץ לכל הקשר היסטורי־פוליטי. חשיפת הזהות נראית כמהלך לגיטימי ביותר בהקשר הפוסטמודרניסטי, אך היא עשויה לעורר גם הסתייגות, משום שהסוואת הזהות האמיתית מגנה על פרטיותן של נשים ושל גברים שקיבלו הבטחה לדיסקרטיות והאמינו לה. נדמה לי שדבר זה חשוב במיוחד בעידן שבו החומר המתפרסם פתוח גם לעיונם של יחידים ויחידות מתוך קהיליות המחקר עצמן. הכללת ספרות אתנוגרפית ואנתרופולוגית שנכתבה בערבית תורמת לאיכות הספר הן

רשימות ביקורת

ברמת התוכן והן ברמת המסר. גם כאשר המחבר מסתמך על מקורות משניים (בעיקר על מאמרי סקירה באנגלית שנכתבו בידי פלסטינים), הוא מביא בסוף הספר את שמות המקורות לתועלת כל מי שמעונינת ויכולה לקרוא. עמדה זו משקפת היטב את התפיסה העוברת בספר כחוט השני של אי-כניעה לגבולות הפוליטיים ולגבולות השפה. חשוב לציין עם זאת שרבינוביץ איננו מתעלם מן הגבולות הפוליטיים. הוא גם אינו נופל למלכודת ההתנשאות המאפיינת לעתים את גישתם של חוקרים מקבוצות שליטות כלפי עבודות "הילידים": הוא מזהה גם בתוכם זרמים, אידיאולוגיות, אינטרסים ורמות משתנות של יכולת ניתוח.

השפה באופן כללי בהירה והשימוש בז'רגון מאופק יחסית. גם הפרקים הקצרים וההצגה התמציתית של המחקרים עושים את הספר לידידותי לקוראת. בסיכום, זהו ספר חשוב, קריא ומעניין. המידע רב הפנים שפורש המחבר על החוקרים והחוקרות, על הקהילות שבקרבן עבדו ועל ההקשר הפוליטי והאקדמי הרחב שבתוכו נעשו העבודות מעמיד מסמך אינטגרטיבי ובעל ערך סגולי משל עצמו, שיש בו הרבה מעבר לסקירת ספרות גרידא. הספר מומלץ לכל מי שרוצה לקבל תמונה טובה ועדכנית של מצב המחקר האנתרופולוגי של הפלסטינים, להבין מהי בעצם זווית ראייה אנתרופולוגית (זווית שבאמצעותה הקטנטונת נוטה להיבלע בתוך הסוציולוגיה) ולהתוודע אל קהילייה מחקרית קטנה אך דינמית שגם היא, בדומה לנושאי המחקר שלה, לא זכתה עד כה להתבוננות שהייתה ראויה לה.

עמליה סער

ביבליוגרפיה

Said, Edward, 1978. *Orientalism*, New York.