**ה"אחר" הקולוניאלי: על הכתם העיוור של קהיליות מדומיינות (*Imagined communities*)**

הניסיון של אנדרסון (Anderson) להציג הסבר מפורט על נסיבות הופעתה של הלאומיות האנטי-קולוניאלית מוביל ליצירתו של נרטיב היסטורי המראה כי הגנאלוגיה של הלאומיות היא אירופאית במהותה. נרטיב היסטורי זה אינו מאיר את ההיסטוריות המרובות והמקבילות של התופעה הלאומית ומסמן את האומה כתופעה מערבית מודרנית שעברה בירושה באופן סביל לפריפריות של המערב. המערב – האירופאי והאמריקאי – מהווה את הגורם המרכזי במערכה ההיסטורית, ואילו ההיסטוריות של יתר חלקי העולם נתפשות, לכל היותר, כחיקוי או נגזרת חלקית של מערכה היסטורית זו. מבנה היסטוריציסטי זה, אותו כינה ההיסטוריון Dipesh Chakrabarty "קודם אירופה, ואחר כך שאר העולם" (first Europe, then the world),[[1]](#footnote-1) עמד במרכז הביקורת שהפנו חברי קבוצת לימודי המוכפפים כלפי הפרויקט ההיסטורי של אנדרסון.

פרתה צ'טרג'י (Partha Chatterjee), פרופסור לאנתרופולוגיה והיסטוריה ותיאורטיקן הודי, טוען כי הסבריו של אנדרסון שוללים מהעולם הקולוניאלי (colonized world) כל סוכנות (agency) של ממש: הם מנציחים את הלאומיות האנטי-קולוניאלית כתוצר של היסטוריה פוליטית ואינטלקטואלית אירופאית ומציגים אותה כלא יותר מ-derivative discourse, שאינו מותיר כל אוטונומיה שיחנית לעולם הלא-אירופאי. בפרק הראשון בספרו *Nation and Its Fragments* (1993) שכותרתו "Whose Imagined Community?", מציג צ'טרג'י את התנגדותו לרעיון שהלאומיות האנטי-קולוניאלית מדומיינת באמצעות בחירה אוטומטית וסבילה של מודל אחד מתוך גלריה של מודלים אותם היא קיבלה מן המערב:

"If nationalisms in the rest of the world have to choose their imagined community from certain 'modular' forms already made available to them by Europe and the Americas, what do they have left to imagine? History, it would seem, has decreed that we in the postcolonial world shall only be perpetual consumers of modernity. Europe and the Americas, the only true subjects of history, have thought out on our behalf not only the script of colonial enlightenment and exploitation, but also that of our anti-colonial resistance and postcolonial misery. Even our imaginations must remain forever colonized."[[2]](#footnote-2)

צ'טרג'י פורש נרטיב היסטורי חלופי לתיאור התפתחות הלאומיות האנטי-קולוניאלית תוך בחינה מחודשת של האמביוולנטיות, הסתירות, והפרדוקסים של התהליכים המעורבים ביצירתה של לאומיות זו, שאינה ניתנת לדעתו לרדוקציה כהעתק חיוור של מודלים אירופאיים קיימים. הוא מבקש להוכיח כי הלאומיות האנטי-קולוניאלית היא לא רק ריאקציה לכיבוש האימפריאליסטי, אלא פעולה יצרנית של פרקטיקות מורכבות של ניכוס ואימוץ סלקטיבי אותן הפעילו העמים הכבושים בניסיון ליצור לעצמם זהות לאומית שאינה מבוססת על דגמים מערביים. כדי להבין את הלאומיות האנטי-קולוניאלית, טוען צ'טרג'י, עלינו להתבונן לא רק בניסיון של המזרח להידמות למערב ולאמץ את מבני הכוח, המדינאות, והשליטה האימפריאליים, אלא גם בניסיון הבלתי פוסק של העמים הכבושים בקולוניות לשמר את קיומו של הבדל קולוניאלי (colonial difference) שיבחין אותם בבירור מן המערב המודרני ויעניק להם אוטונומיה לאומית-תרבותית. ההישגים היצירתיים ביותר של הדמיון הלאומי באסיה ובאפריקה, טוען צ'טרג'י, הם לא תוצר של זהות או דמיון, אלא דווקא של ההבדל ביחס לצורות המודולאריות הלאומיות המזוהות עם המערב המודרני.

צ'טרג'י פותח את הדיון הביקורתי ב*קהיליות מדומיינות* בבעיה עקרונית ומתודולוגית שמאפיינת את ההיסטוריוגרפיה של התופעה הלאומית – הנטייה לזהות את הלאומיות כתנועה פוליטית, שקיומה מוגבל לזירת יחסי הכוח של המרחב הציבורי. במסגרת נטייה זו, הלאומיות הלא-מערבית מתוארת כתוצר של מאבק פוליטי לשחרור ממנגנוני השליטה והכוח האימפריאליים, באופן המשמר ומאשרר את אחריותו ההיסטורית הבלעדית של המערב להיווצרותה של התופעה הלאומית. צ'טרג'י גורס כי כדי לעמוד על תהליכי ההתפתחות המורכבים של הלאומיות האנטי-קולוניאלית יש להבחין בין הלאומיות כתנועה פוליטית ובין הלאומיות כקונסטרוקט תרבותי – הבחנה המאפשרת לאתר את התהוותה של הלאומיות האנטי-קולוניאלית עוד בטרם הופעתם הרשמית והברורה של תהליכי הדה-קולוניזציה. בפרשנות ההיסטורית שמציע צ'טרג'י, הלאומיות האנטי-קולוניאלית ייצרה לעצמה במסגרת החברה הקולוניאלית ספרה ריבונית עוד לפני שפתחה במאבק פוליטי של ממש כנגד הכיבוש האימפריאלי. היא עשתה זאת באמצעות חלוקה של הספרה החברתית לשני מרחבים (domains): המרחב המטריאלי (materialistic domain) והמרחב הספיריטואלי (spiritual domain).[[3]](#footnote-3)

המרחב המטריאלי הוא המרחב של החוץ (outside); הזירה הפורמאלית של הכלכלה, העשייה המדינית (statecraft), המדע והטכנולוגיה. זהו המרחב, טוען צ'טרג'י, שבו המערב הוכיח זה מכבר את עליונותו, ובאמצעותו הוא מבקש לשמר את ההבדל הקולוניאלי בינו ובין העולם הלא-מערבי. הוא עושה זאת באמצעות החלת תהליכי נורמליזציה חלקיים בלבד על האוכלוסייה הקולוניאלית (colonized population), שנועדו, בסופו של דבר, להנציח את הפער הבלתי ניתן לגישור שבין הכובש והנכבש ואת הזרות של הקבוצה השלטת ביחס לנשלטיה. למזרח, מסביר צ'טרג'י, אין ברירה אלא להכיר בעליונותו של המערב במרחב המטריאלי, ועל מנת שהלאומיות האנטי-קולוניאלית תוכל לעבור טרנספורמציה שתכשיר אותה כפרדיגמה של שליטה וארגון, עליה לחקור ולחקות את הישגיו של המערב ולהסתייע במבני הכוח ובמוסדותיה של הסמכות האימפריאלית. פעולתה של הלאומיות האנטי-קולוניאלית במרחב המטריאלי מבטאת אפוא את השאיפה לאתגר ולבטל את ההבדל הקולוניאלי: לאמץ מודלים מדיניים מערביים ולהתנגד לניסיון האירופאי לסמן את ההבדל שבין המזרח והמערב.

עם זאת, המרחב המטריאלי והדינאמיקה שתוארה בו אינם אלא שלב מתקדם, המופיע לאחר שהזהות הלאומית והתרבות הלאומית החלו להתפתח ולהתהוות במה שמכנה צ'טרג'י המרחב הספיריטואלי. המרחב הספיריטואלי הוא המרחב הפנימי (inner domain), הנושא את הסממנים המהותיים של הזהות התרבותית הילידית. מרחב זה, הכולל, בין השאר, את הדת, השפה, האמנות, והמשפחה, הוא האתר הראשון שבו מכריזה הלאומיות האנטי-קולוניאלית על ריבונותה: היא מדירה ממרחב זה את המדינה הקולוניאלית ומבססת אותו על שימורו וטיפוחו של הבדל מהותי בין התרבות המערבית המודרנית של הכובש לתרבותו המסורתית של הנכבש. אם האומה היא קהילייה מדומיינת, טוען צ'טרג'י, אז זהו המרחב שבו היא מתחילה להתהוות; המרחב שבו הלאומיות האנטי-קולוניאלית מייצרת את הפרויקט ההיסטורי המשמעותי והיצירתי ביותר שלה – יצירה של תרבות לאומית מודרנית שהיא לא מערבית ולא אירופאית. במרחב ספיריטואלי זה, נעשית האומה לקהילייה ריבונית מדומיינת עוד בטרם השתחררותה מכבלי השליטה הקולוניאליים.הסובייקטיביות הלאומית החדשה שנוצרת במרחב הספיריטואלי אינה מבקשת להישען על קונספט של לאומיות או אזרחות אוניברסלית, אלא על סימונו ועיצובו של הבדל פרטיקולרי, המאפשר לסובייקטים הכפופים ליצור לעצמם מרחב לאומי אוטונומי, המבוסס על מאפייניה של תרבותם המסורתית.

כפי שעולה מן המתואר עד כה, ביקורתו של צ'טרג'י על היסטוריית הלאומיות שמציג המערב מבקשת לבחון היסטוריה זו מנקודת מבט הטרוגנית, המשיבה לעולם הלא-אירופאי את מורכבותו של התהליך הלאומי, שהועמה במסגרת הדיון של אנדרסון. כפי שמראה צ'טרג'י, הלאומיות האנטי-קולוניאלית נוצרת באמצעות תמרון סבוך ולעתים אף פרדוקסאלי בין שני המרחבים, הרוחני והמטריאלי: מדינת הלאום הפוסט-קולוניאלית המודרנית מתגבשת במקביל לשימורו של יחס אמביוולנטי ואף שלילי של ה"מודרני"; הכנתן של תשתיות הייצור הקפיטליסטיות מתבצעת על רקע של אידיאולוגיה אנטי-קפיטליסטית; צביון התרבות המסורתית נשמר במקביל לאימוץ מבנה כוח פוליטי המאלץ הכרה בעליונות אירופאית. אולם דווקא פרדוקסאליות זו, טוען צ'טרג'י, מסייעת לאלו שנדחקו לשולי ההיסטוריה המערבית של הלאומיות לתבוע את חופש הדמיון ומעניקה להם את האפשרות לעצב תצורות חדשות, מקוריות, ומגוונות של מדינות לאום מודרניות.[[4]](#footnote-4)

העיוורון של אנדרסון להטרוגניות של תהליכי ההתהוות הלאומית בעולם הלא-אירופאי, ובעיקר לפרדוקסים והסתירות העולים מתהליכים אלו, מושרשת, לדעת צ'טרג'י, בכשל מתודולוגי עמוק יותר – ראיית הזמן ההומוגני הריק כזמן הטיפוסי של המודרניות וכתצורת זמן הכרחית לפעולת הדמיון הלאומי. בביקורתו המאוחרת יותר על *קהיליות מדומיינות*, טוען צ'טרג'י כי הלאומיות המערבית היא לא יותר מצורה פרטיקולרית של רעיון אוניברסאלי, עשיר ומגוון, ולא המקור שלו או ברירת המחדל היחידה האפשרית להגשמתו.[[5]](#footnote-5) טיעון זה נובע מביקורתו של צ'טרג'י על התייחסותו של אנדרסון לטמפורליות המודרניסטית של הזמן ההומוגני הריק. תצורת זמן שכזאת, מסביר צ'טרג'י, היא תוצר פרטיקולרי ולא מאפיין עקרוני של טמפורליות מודרנית באשר היא: למעשה, זהו הזמן האוטופי של הקפיטל, שמאפשר לבני האדם להבין את המציאות ולדבר עליה באמצעות קטגוריות של כלכלה פוליטית, כמו מחירים, שכר, שווקים, labor, וכן הלאה.[[6]](#footnote-6) הנחתו של אנדרסון כי הקיום הלאומי תלוי במעבר לתפישת זמן המבוססת על סימולטניות אופקית מבוססת לכן על התבוננות חד-ממדית וצרה בחיים המודרניים – תפישת זמן זו אינה אופיינית למודרניות בכללותה, אלא לקפיטליזם, המהווה היבט מסוים של החיים המודרניים. אנדרסון מחמיץ את העובדה שתפישת זמן זו, המחברת באופן ליניארי את העבר, ההווה והעתיד, ומסייעת בדמיון של אומה וזהות לאומית, היא אוטופית – היא אינה ממוקמת בנקודה כלשהי במרחב הממשי ומהווה תוצר של סילוף אידיאולוגי המסייע לקפיטליזם להעמיק את אחיזתו. המרחב הממשי של החיים המודרניים, טוען צ'טרג'י, הוא, במונחיו של פוקו, הטרוטופיה (heterotopia): מרחב שייצוגיו סותרים, שהקוהרנטיות שלו משובשת, ושמניב לכן תפישות זמן מרובות, שונות, ואף מנוגדות זו לזו. תפישות זמן אלה הן לא שאריות או שרידים מעבר פרה-מודרני, כפי שההיסטוריוגרפיה המערבית עשויה לטעון, אלא הן תוצר של המודרניות עצמה; טמפורליות הטרוגנית שמסכלת את אפשרות לקיומה של סוציולוגיה הומוגנית וחותרת תחת האוניברסליות והאחידות של תהליכי הדמיון הלאומי.[[7]](#footnote-7)

בניסיון להציע נרטיב היסטורי חלופי, מציג צ'טרג'י את הלאומיות האנטי-קולוניאלית כתוצר של משא ומתן מורכב בין תהליכי מודרניות ובין תרבות מסורתית, בין הפנמה של תצורות שליטה וכפיפות אימפריאליות ובין ניסיון פעיל לשמור על קיומו של הבדל ולבסס אוטונומיה של תרבות לאומית.

על אף שנרטיב היסטורי זה מסייע להאיר נקודות בעייתיות בדיון של אנדרסון, כמה מטענותיו של צ'טרג'י טומנות בחובן סוגיות עקרוניות הדורשות עיון ביקורתי נוסף. בדומה לאנדרסון, צ'טרג'י אינו מצליח להיחלץ מהצגת הלאומיות כפרוגרמה אליטיסטית, המבוססת על סינתזה תרבותית שיכולה להתבצע רק באמצעות אינטלקט צרוף ומזוקק של שכבה דקה של אינטליגנציה. ההמונים, טוען צ'טרג'י, השקועים מזה מאות שנים באמונות טפלות, ריטואלים מסורתיים, ודת עממית אירציונאלית, אינם כשירים לטפח תודעה לאומית אנטי-קולוניאלית ולנהל את התמרון המורכב שהופך תודעה זו לישות פעילה בשדה הכוח הפוליטי. אולם צ'טרג'י אינו מסביר כיצד מצליחות האליטות הללו לשחרר עצמן מעולם של הכוחות האידיאולוגיים והמסורות התרבותיות בהם הן נתונות ולנהל משא ומתן מורכב בין המרחב הרוחני והמרחב המטריאלי כסובייקטים רציונאליים, מודעים ואוטונומיים.

בנוסף, ההפרדה שמתאר צ'טרג'י בין המרחב הרוחני למרחב המטריאלי מסגירה תפישה צרה מדי של הפוליטי, המזוהה על ידו בעיקר עם הספרה הציבורית. הנחתו של צ'טרג'י כי ניתן ליצור הפרדה מלאה בין שני המרחבים הללו, ולמנוע את התערבותו של הכוח הקולוניאלי בספרה האינטימית והפנימית של הקיום התרבותי המסורתי, אינה מאפשרת לו לבחון כיצד המרחב הרוחני ספוג בהשפעותיהם של ערכי התרבות והפוליטיקה המערבית, המסכלות כל אפשרות ליצירתה של זהות לאומית מזרחית אותנטית. תיאורו של צ'טרג'י את הזהות הלאומית שנוצרת במרחב הרוחני כפיתוח ואדפטציה של זהות קהילתית פרה-לאומית חושף את טענותיו ההבנייתיות למלכודת של מהותנות ופרימורדיאליות, ואף מעלה את השאלה מדוע מדובר מלכתחילה בזהות לאומית. לאור זאת, נראה כי דווקא בניסיון להפקיע את הזהות הלאומית האנטי-קולוניאלית מבעלות מערבית, מעניק צ'טרג'י לקטגוריית הלאומיות הגדרה טרנסצנדנטית ועמומה למדי, המונעת את האפשרות להבחין ולהפריד אותה מתצורות אחרות, מסורתיות וקדומות יותר, של זהות קהילתית. ההנחה של צ'טרג'י כי הזהות הלאומית מתהווה לראשונה במרחב אוטונומי ועל בסיס זיקות תרבותיות ששורשיהן ניתנים לאיתור בעבר הטרום-קולוניאלי מונעת ממנו לבחון באופן ביקורתי את עצם ההפרדה בין המרחב הרוחני והמרחב המטריאלי ולראות כיצד הפרדה זו עצמה היא מרכיב אידיאולוגי בלתי נפרד מהדמיון הלאומי האנטי-קולוניאלי עצמו, ולא נתון אמפירי ועובדתי. זאת ועוד, טענותיו של צ'טרג'י מסגירות תפישת סובייקט המאמצת רבות מהנחות היסוד של פרויקט הנאורות: הסובייקט הקולוניאלי המוכפף מתואר כישות גנרית והומוגנית, שהשתייכותו אל הקולקטיב שעליו נבנית הקהילייה הלאומית האנטי-קולוניאלית נלקחת כמובן מאליו. הומוגניות זו קודמת לכניסתו ולהתנסויותיו השונות של הסובייקט הקולוניאלי במרחב המטריאלי, והיא מאפשרת לו לעבור, כיחידה מגובשת שלמה אחת, תהליכי אדפטציה וטרנספורמציה, שאינם מערערים על יציבותו או לכידותו.

ההפרדה של צ'טרג'י בין המרחב הספיריטואלי והמטריאלי, והאפשרות של המוכפפים לתמרן ולבחור את מידת ההשפעה התרבותית והפוליטית של הכובש הקולוניאלי, מראה כיצד הדיון שלו מתבסס על תפישתן של הזהויות קולוניאליות ככאלה המתארגנות בסטרוקטורה אופוזיציונית בעלת קווי מתאר וגבולות ברורים. ההבדל הקולוניאלי בין הכובש והנכבש אומנם מוצג על ידי צ'טרנג'י כאמצעי אידיאולוגי של המערב להבחין בין זהויות ולסמן את ההבדלים ביניהן, אולם הוא רואה הבדל זה כקבוע וכחיצוני בלבד, ולכן כמשהו שניתן לשאוף להבלטתו או לצמצומו. הוא אינו בוחן כיצד הסיטואציה הקולוניאלית הופכת הבדל זה למרכיב אינהרנטי מזהותם של הכובש והנכבש, ומייצרת זהות היברידית, סינתטית, החומקת מכל קטלוג דיכוטומי. לכן, הדיון ההיסטורי של צ'טרג'י מבוסס על קיומו של מרחב צר של זהויות נפרדות ואופוזיציוניות, ואינו בוחן כיצד יחסי הדיאלקטיקה המורכבים שמזמנת הסיטואציה הקולוניאלית מסכלים כל אפשרות להתבונן בזהויות אלה – ובישויות הלאומיות הנוצרות לאורן – כנפרדות זו מזו.

לבסוף, בניסיון להראות כיצד הלאומיות הפוסט-קולוניאלית מבוססת על זהות לאומית-תרבותית שהתהוותה מחוץ להישג ידו של המערב, מוותר צ'טרג'י על אתגר היסטורי משמעותי לא פחות – לבחון כיצד הלאומיות הפוסט-קולוניאלית הצליחה לערער על מבני הכוח והשליטה שאותם אימצה תוך קבלה מוחלטת של העליונות המערבית. יצירתיותו של הדמיון הלאומי האנטי-קולוניאלי מזוהה, אצל צ'טרג'י, עם המרחב הרוחני, בעוד שהמרחב המטריאלי הוא מרחב של קונפורמיות, בו מקבלים על עצמם המוכפפים הקולוניאליים את תכתיביהם של מבני השליטה והכוח של המדינה המערבית המודרנית. צ'טרג'י לא בוחן כיצד התודעה הלאומית הפוסטקולוניאלית הצליחה לאתגר את מבני הכוח והשליטה של הלאומיות שקיבלה בירושה מן האימפריה הקולוניאלית, להעניק להם פרשנות חדשה, ולחשוף את הכשלים והסתירות של הדגמים המודולאריים המערביים. הטענה של צ'טרג'י, כי הלאומיות האנטי-קולוניאלית יצקה את הזהות הלאומית-התרבותית המקורית שיצרה אל סטרוקטורה פוליטית קיימת, הופכת לאומיות זו לנגזרת של תצורות הכוח הקולוניאלי שכנגדן היא נוצרה, ומעלה את השאלה אותה מציג פוקו בהקשר אחר: האם אין היא מהווה "part of the same historical network as the thing it denounces […] by calling it "repression?"[[8]](#footnote-8)

חיבורו של הסוציולוג, הסופר וחוקר התרבות ההודי-אמריקאי הומי באבא (Homi K. Bhabha) "DissemiNation: Time, Narrative and the Margins of the Modern Nation" הוא ביקורת על התפישות המהותניות וההומוגניות של האומה המזוהות עם ההיסטוריוגרפיה המערבית. את האומות, טוען באבא, יש לראות כטקסט, כהבניות נרטיביות, והוא מכיר בתרומתו של אנדרסון לעצם אפשרות לתפוש את האומה כמערכת סימבולית המפיצה ייצוגים ומורכבת מפרקטיקות שונות של סימון. אולם באבא טוען כי אין להסתפק בחקירה של האומה על פי האופן שבו היא מסופרת או הנרטיבים שנוצרים במסגרת פעולת הדמיון הלאומי, אלא יש לבחון את מנגנוני הסימון הפועלים במסגרתם של נרטיבים אלו, וכיצד האומה, כטקסט, חשופה לתהליכים של שיבוש, ערעור, השהייה ופירוק, המאפיינים – כמתחייב מתפישתו הפוסט-סטרוקטורליסטית והדה-קונסטרוקטיבית – כל מבע או סימן לשוני באשר הוא. באבא אינו מסכים עם תפישת ההומוגניות אותה מיחס אנדרסון לתהליכי הדמיון הלאומי וחולק על האפשרות לדמיין אותה כישות לכידה ורציפה היסטורית. לדידו, האומה היא אתר של הבדל, כפילות, אמביוולנטיות והיברידיות, ולא ניתן לראות אותה כמתכנסת במרכז מדומיין אחד; היא נתונה בתנודה מתמדת בין התמסרות לתהליכי ההומוגניזציה (שעליהם הצביע אנדרסון) ובין שיתוף פעולה עם תהליכים החותרים תחת ההומוגניות של הסימן הלאומי. באבא מצביע על המתח הקיים בתוככי הזהות הלאומית ועל האמביוולנטיות האינהרנטית שלא ניתן להדחיק מתוכה. הוא מסביר כי הנראציה (narration) של האומה, כלומר יצירתה והבנייתה כטקסט, מבוססת על תנועת סימון (signification) כפולה, אמביוולנטית, ומפוצלת: בני האדם המאכלסים את המרחב הלאומי הם לא אובייקטים היסטוריים סטאטיים, והסימון שלהם כסובייקטים לאומיים סובל ממשבר תמידי של משמעות. לכן, השיח הלאומי מאופיין בשתי פרקטיקות סימון מנוגדות, שבאמצעותן ניתן להבין את המתח האמביוולנטי הטמון במלאכת הנראציה של האומה: זו הפדגוגית וזו הפרפורמטיבית. הסימון הלאומי הפדגוגי מתנגש עם האופי הקונטינגנטי והשרירותי של הסימון הפרפורמטיבי ומבקש להעלימו. הפדגוגיה הלאומית מבקשת להעניק לקיום הלאומי רצף היסטורי (מדומיין), המאופיין בליניאריות, קוהרנטיות ובקיומו של מקור היסטורי ברור ומובחן. מנגד, כוחות פרפורמטיביים מפרקים ומשבשים את הקוהרנטיות של הנרטיב הלאומי ושל הסובייקטיביות הכרוכה בו, וחושפים את ההטרוגניות והפרגמנטריות שלהם. כתוצר של סימון פרפורמטיבי, הסובייקטיביות הלאומית מחצינה את חזרתו המתמדת של ההבדל (ולא של הדומה), ולכן אינה יכולה להיתפש כאחדותית ורציפה. הבדל זה, מסביר באבא, יהווה מכשול לניסיון – הכלול בדמיון הלאומי – להבחין ביחס הדואלי הברור שבין אני ואחר (למשל, אירופאי ולא-אירופאי), או להציע חלוקה ברורה בין עבר והווה, פרה-מודרניות ומודרניות, וכן הלאה. הסימון הפדגוגי ינסה למחוק את ההבדל המתואר, ולהציג את הקשר שבין המסמן והמסומן כבלתי שרירותי, כטבעי ומובן מאליו. סימון זה יסווה את יחסי ההשהיה וההבדל בין המסמן והמסומן (מה שמכנה Derrida "Différance"); וישאף לשמר את האשליה של סובייקטיביות לאומית קבועה והומוגנית, המבוססת על חזרות או וואריאציות על גרעין יציב (וזהה לעצמו) של זהות ומשמעות. הסימון הפדגוגי מפעיל פרקטיקות שיחניות וטקסטואליות של כרונולוגיה וסיבתיות, בניסיון להבטיח כי הסיפור הלאומי ידחיק מתוכו לא רק את האחרויות הכלולות בו, אלא אף את האחרויות האינהרנטיות לסובייקטיביות הלאומית עצמה. בה בעת, טוען באבא, המתח בין פרקטיקות הסימון המנוגדות מעמיד גם את האפשרות להתנגד; להשתמש בסימון הפרפורמטיבי כאמצעי לחשוף את השרירותיות של הקודים והנורמות של הסימון הפדגוגי.

מן ההבחנה של באבא בין שתי פרקטיקות הסימון המתוארות משתמעת קריאת תיגר על תפיסת הטמפורליות ההומוגנית שמציע אנדרסון. הסימון הפדגוגי הוא זה שמאפשר את הסולידאריות האופקית של האומה ואת הטמפורליות ההומוגנית של תהליכי הדמיון הלאומי. אולם, בפועל, טוען באבא, הטמפורליות הלאומית היא תמיד אמביוולנטית ומפוצלת, כפועל יוצא של תהליכי הסימון הללו. הפדגוגיה הלאומית (nationalistic pedagogy) תבקש להבנות סובייקטים בעלי תחושה של רציפות בזמן ובמרחב, שיש לקיומם הלאומי מקור היסטורי ברור. בה בעת, הסימון הפרפורמטיבי מבטא את מחיקת קיומו של מקור או כל נוכחות מהותנית קודמת, וחושף את הייצור הסינגולארי, הבלתי רקורסיבי והבלתי מצטבר, של הסימן הלאומי. פרפורמטיביות זו משבשת את תחושת הרציפות והליניאריות של הטמפורליות ההומוגנית, המחברת בין עבר, הווה ועתיד, ומשמרת את קיומו של גרעין בלתי משתנה של זהות לאומית, המדומיינת כקודמת לכל התנסות תרבותית. כפי שמראה באבא, הדמיון של האומה כאורגניזם סוציולוגי הנע לאורך ההיסטוריה בהכרח מתערער בשל הנוכחות ההיסטורית של הסובייקטים המרכיבים את הקולקטיב הלאומי המדומיין, שהפרפורמטיביות המבנה את זהותם הלאומית מחצינה את חוסר הקוהרנטיות וההטרוגניות האינהרנטית של הסימן הלאומי. מסיבה זו, באבא טוען כי האומה שמציג אנדרסון היא נטולת-סובייקט – היא מתעלמת מהאופן שבו הפרפורמנס הלאומי, המבוצע בידי אלו המהווים חלק מן הקהילייה הלאומית המדומיינת, חותר בהכרח תחת עצם האפשרות לספר את סיפורה של האומה כהומוגנית. בסופו של דבר, מסביר באבא, המרחב הלאומי אינו מבוסס רק על גיוון תרבותי (cultural diversity) של סובייקטים המוגדרים כאחרים זה לזה, אלא על הבדל תרבותי (cultural difference), שהוא אינהרנטי לעצם ההבניה של הסובייקט הלאומי וקודם לכל סמל, אייקון או תוכן לאומי המציג עצמו כיציב, אחיד, ועקבי.

בניגוד לצ'טרג'י, מערערת הגותו של באבא על ההנחה שהזהויות המשתתפות בסיטואציה הקולוניאלית ניתנות למיפוי או הפרדה דיכוטומית. באבא טוען כי בעוד שבתקופה הטרום קולוניאלית הכובש והנכבש התקיימו במרחבים תרבותיים וגיאוגרפיים נפרדים, הרי שבתקופה הקולוניאלית נוצר מרחב חדש, "מרחב שלישי", שהציב בכפיפה אחת את הכובש ואת הנכבש ושינה את תפישותיהם ואת תודעתם העצמית.[[9]](#footnote-9) זהותו של המדכא – ולא רק של המדוכא – נאלצה להיבנות מחדש כתוצאה מהמגע עם תרבותו של המדוכא, שהותירה בו את חותמה. מצב היברידי זה, כפי שמראה באבא, מערער על הכמיהה של הצדדים – הכובש והנכבש – לשמר זהות תרבותית הומוגנית ועל האמונה שאותן זהויות תרבותיות מתארגנות באמצעות אופוזיציות בינאריות יציבות ובלתי משתנות.[[10]](#footnote-10) באמצעות היבטים אלו בהגותו של באבא, אבקש לחזור אל תיאור ההשתלשלות ההיסטורית שמתאר אנדרסון שהובילה להופעת הלאומיות ולבחון אותה באופן ביקורתי.[[11]](#footnote-11)

דגם הלאומיות הראשון, טוען אנדרסון, התגבש באמריקה הלטינית והצפונית על ידי קריאוליים – לבנים ממוצא אירופאי טהור – שלא יכלו להמשיך ולהגדיר עצמם כאירופאיים נוכח העובדה כי נולדו מחוץ ליבשת האירופאית. אנדרסון אומנם מכיר בעובדה שמושבותיה של אירופה באמריקה לא היו מרחבים ריקים מאדם שעוצבו כתעתיק מדויק של המטרופולין האירופאי, אולם הכרה עובדתית זו אינה מוצאת את ביטויה בתיאור התהוותה של התודעה הלאומית הקריאולית. דיונו של אנדרסון בצמיחתה של תודעה לאומית זו ממיר את ההטרוגניות וההיברידיות האינהרנטיות למרחב הקולוניאלי בתפישת זמן המובנית על עיקרון אחיד של ההומוגניות. בעשותו כן, אנדרסון מדחיק מן הדיון ההיסטורי שלו את השפעת מאפייניו המטריאליים והקונקרטיים של המרחב הגיאוגרפי הקולוניאלי על היווצרותה של הקהילייה הלאומית המדומיינת.

דגם הלאומיות הקריאולית מתואר כתוצר של אינטראקציה כפולה אותה ניהלו הקריאוליים עם היבשת האירופאית (שכן ניסיון ההגדרה העצמית כיחידה אוטונומית נעשה בהכרח למול מדינת האם האירופאית ותחת השפעותיה) ועם קריאוליים אחרים (אירופאים טהורים במוצאם). באמצעות "מסעות הצליינות"[[12]](#footnote-12) במרחב הקולוניאלי באמריקה הצליחו הקריאוליים מיחידות אדמיניסטרטיביות שונות להגדיר קווי דמיון ואינטרסים משותפים ולדמיין עצמם כקהילייה לאומית אחת. כפי שעולה מתיאוריו של אנדרסון, המפגשים היחידים במרחב הקולוניאלי של יבשת אמריקה שאכן השפיעו על היווצרותה של התודעה הלאומית הם אלו שהתקיימו בין קריאולי אחד למשנהו. תהליך הכינון וההיווצרות של התודעה הלאומית מצטייר לכן כסלקטיבי במהותו: הוא אומנם זקוק ל"אחר" כנקודת ייחוס והשוואה, שבאמצעותה ניתן יהיה לדמיין ולפתח זיקות קולקטיביות, אולם זהו "אחר" מערבי בלבד – אירופאי או קריאולי.

אנדרסון מציג את המרחב שבו התקיימו מסעות ה"צליינות" הקריאוליים כמעין מובלעת אוטונומית וניטרלית; טריטוריה הומוגנית, סטרילית, בלתי מסוכסכת, ונקייה ממשברים. תיאוריו של אנדרסון מייצרים לכן דה-פוליטיזציה של המרחב – הם נמנעים מהצגתו כרשת סבוכה של היררכיות ויחסי כוח, שלאורם ועל רקעם התרחשו התהליכים שהכשירו את היווצרות התודעה הלאומית הקריאולית. אנדרסון מתעלם מן העובדה שהתודעה הלאומית התגבשה בקרב הקריאוליים במרחב שהפגיש באופן תדיר בין שולטים לנשלטים, אדונים ועבדים, כובשים ונכבשים; מרחב שלישי, הטרוגני, של זיקות בלתי רצוניות, אמביוולנטיות, ויחסי משיכה ודחייה, המערערים על אפשרות ההפרדה האונטולוגית בין אני לאחר, בין אירופאי ולא אירופאי, ומייצרים שעטנז היברידי של זהויות שאינן מצטרפות לחוויה קולקטיבית לאומית אחת. מדוע, אם כן, יסייע מרחב היברידי שכזה להיווצרותה של תפישת זמן הומוגני ריק, שהיא אירופאית ומערבית ביסודה? מדוע המרחב הפיזי והקונקרטי של הקולוניות אינו מהווה גורם פעיל בעיצובה של תפישת הזמן החותרת תחת רעיון האחידות וההומוגניות הטמפורלית של הקהילייה הלאומית?

למעשה, אנדרסון מייצר לכל אורך הדיון שלו נתק עקבי בין קטגוריית הזמן וקטגוריית המרחב, החושף כיצד הזמן ההומוגני הריק נועד להדחיק את המרחב הגיאוגרפי והפיזי, שהוא לא הומוגני ולא ריק. הדחקה זו מאפשרת לאנדרסון להציג דין וחשבון היסטורי על התהוותה של קהילייה לאומית מדומיינת ותפישה טמפורלית – מערבית, הומוגנית ונטולת עקבות היברידיים – אותן ניתן לייבא ולהטמיע, בקלות רבה וללא מכשולים עקרוניים, במסגרתו של המרחב האירופאי.

מעבר למפגשים בין קריאוליים מיחידות אדמיניסטרטיביות שונות של האימפריה הקולוניאלית, אנדרסון מתייחס לחשיבות הפצתם של מבחר עיתונים במרחב הקולוניאלי כתנאי ליצירתה של תפישת זמן הומוגנית שתרמה להיווצרותה של תחושת בו-זמניות מוצקה וקבועה בקרב הקהילייה הלאומית המדומיינת. אנדרסון, שמתאמץ להראות כי תופעת הלאומיות אינה אנדמית ליבשת האירופאית, תולה למעשה את אפשרות דמיונה של הקהילייה הלאומית בהמצאה (העיתונות המודרנית) המתוארת על ידו כהישג אירופאי המבטא את התמורות הכלכליות והחברתיות שחלו, בראש ובראשונה, במרחב האירופאי. בעשותו כן, הוא מבטא את הנחת הקדם עליה מושתת מחקרו, לפיה יכולת הדמיון הלאומי (ולא רק הפרקטיקה הלאומית עצמה) היא הישג של המערב האירופאי. יכולתו של דמיון זה להתקיים מחוץ ליבשת אירופה תלוי ב"יבואו" של אובייקט תרבותי מטריאלי, העיתון, שבאמצעותו ניתן גם "לייבא" תפישות מסוימות, מודרניות ומערביות, של טמפורליות.

הביקורת הפוסטקולוניאלית של צ'טרג'י ושל באבא חושפת את הכתם העיוור של *קהיליות מדומיינות* ואת ההטיה האירופוצנטרית המונחת בתשתיתו. לסיומו של הדיון בפרויקט ההיסטוריוגרפי שמציע אנדרסון, ובתגובה, חלקית ובלתי ממצה, לביקורות אלה, אבקש להצביע של מה שנראה בעיני כממד החתרני והדה-קונסטרוקטיבי האינהרנטי לפעולת הדמיון של הקהילייה הלאומית. אנדרסון פותח את ספרו בהצגת דוגמה עקרונית לאסטרטגיית הדמיון המאפשרת את היווצרותו של הקולקטיב הלאומי – אנדרטת החייל האלמוני:

No more arresting emblems of the modern culture of nationalism exist than cenotaphs and tombs of Unknown Soldiers. The public ceremonial reverence accorded these monuments **precisely because they are either deliberately empty or no one knows who lies inside them**, has no true precedents in earlier times. To feel the force of this modernity one has only to imagine the general reaction to the busy-body who 'discovered' the Unknown Soldier's name or insisted on filling the cenotaph with some real bones. […] Yet void as these tombs are of identifiable mortal remains or immortal souls, they are nonetheless saturated with ghostly national imaginings. [[13]](#footnote-13)(Emphasis mine)

בדוגמה זו, מצביעים דבריו של אנדרסון על מאפיין עקרוני ואינהרנטי של פעולת הדמיון הלאומי: היא מבוססת בהכרח על קיומו של מרחב אנונימי וריק, נעדר מסומן סופי ונחרץ. דווקא חוסר האפשרות להצביע על מסומן (signified) שיהווה את תכליתה או את יעדה הסופי של פעולת הדמיון גוזרת על פעולה זו תנועה בלתי פוסקת ובלתי מוכרעת בשרשרת המסמנים, וחושפת את אי-יציבותה העקרונית של התודעה הלאומית ושל הזהות הנבנית בעקבותיה. לכן, ההומוגניות שמציג אנדרסון היא לא תוצר מובן מאליו של פעולת הדמיון אלא עדות לניסיון האידיאולוגי לקבע את הגלישה האינסופית בשרשרת המסמנים שמולה ובאמצעותה מתהווה הקולקטיביות הלאומית; זהו יוצא מן הכלל המבקש להסתיר את הכלל – את האופן שבו פעולת הדמיון מבוססת על קיומו של מרחב החומק מסימון, או, במילים אחרות, על מה שלא ניתן לדמיין באופן מלא. ההדרה המתמדת של המסומן הקונקרטי הופכת את הדמיון הלאומי לאתר של זליגה, שיבוש, אי-מובחנות, ואי-יציבות, המכיל מלכתחילה את הפוטנציאל למלא את מרחב הסימון הריק בזהויות שאינן מצייתות לדרישה האידיאולוגית להומוגניזציה לאומית ושמסכלות את אפשרות הדמיון על פי צו קטגורי כזה או אחר. יותר מכל, ריקות זו של מרחב הסימון המדומיין מעידה על כך שבסופו של דבר הדמיון הלאומי – באנונימיות המאפיינת אותו ובמעשה ההפשטה בו הוא כרוך – מסכל, בעצם קיומו ומתוקף הגדרתו, את האפשרות של האינדיבידואל הספציפי לאייש את עמדת הסובייקט הלאומי המוחלט, המסרבת, לפחות בחלקה, להיות מדומיינת.[[14]](#footnote-14)

1. Chakrabarty, Dipesh. *Provincializing Europe: Postcolonial thought and historical difference*. Princeton University Press, 2009. [↑](#footnote-ref-1)
2. Chatterjee, Partha. *The nation and its fragments: Colonial and postcolonial histories*. Princeton: Princeton University Press, 1993, pp. 5. [↑](#footnote-ref-2)
3. Ibid, pp. 7-11. [↑](#footnote-ref-3)
4. Ibid, pp. 13. [↑](#footnote-ref-4)
5. Chatterjee, Partha. "Anderson's utopia." *diacritics* 29.4 (1999): 128-134. [↑](#footnote-ref-5)
6. Ibid, pp. 131-132. [↑](#footnote-ref-6)
7. צ'טרג'י אף מערער על הזיהוי האוטומטי של המודרניות עם המערב בטענתו כי המרחב המפורק ומרובה הסתירות של הקולוניות הפך את העולם הפוסט-קולוניאלי למייצג המובהק של הזמן ההטרוגני של המודרניות: "In those places, one could show industrial capitalists waiting to close a business deal because they hadn't yet had word from their respective astrologers, or industrial workers who could not touch a new machine until it had been consecrated with appropriate religious rites .[...] Or ministers who openly boast of having secured more jobs for people from their own clan and having kept the others out…" (Ibid, ibid). [↑](#footnote-ref-7)
8. Foucault, Michel. *The history of sexuality: An introduction, volume I*, *Trans. Robert Hurley. New York: Vintage* (1990), pp. 10. [↑](#footnote-ref-8)
9. Bhabha, Homi, K. *The location of culture*. London and New York: Routledge, 2012 [1994], pp. 53-56. [↑](#footnote-ref-9)
10. בעקבות תפישת הלשון של דרידה (Derrida), באבא מראה כי השולט והנשלט, האירופאי והיליד, מתקיימים כצמד סימנים שמתקיימת ביניהם אי-נפרדות וזליגה מתמדת של משמעות. ההבדל בין הסימנים הללו, היינו בין הכובש והנכבש, הוא לא חיצוני להם, ולכן הוא אינו רכושו או נחלתו של ה"אחר", הנתין הקולוניאלי, ואינו ניתן לניהול בידי הכובש המערבי. זהו הבדל אינהרנטי המהווה חלק אינטגרלי מזהויותיהם של המשתתפים בסיטואציה הקולוניאלית. בדומה לערעור של דרידה על האופוזיציות הבינאריות שמזוהות עם המסורת המערבית הלוגוצנטרית (logocentric), באבא מראה כי כל ניסיון להבנות את המערב והמזרח, הכובש והנכבש, העצמי והאחר, כאופוזיציות בינאריות הוא רדוקטיבי, וכי אופוזיציות אלו אינן יציבות ובהכרח קורסות זו אל זו. זהו גם שורש התנגדותו של באבא לאפשרות קיומו של ספרטיזם (separatism) פוליטי בין הכובש והנכבש, כפי שזו מונצחת בפוליטיקה של זהויות המתלווה לתנועות לאומיות רבות. [↑](#footnote-ref-10)
11. באבא מדגיש את מרבית דיונו באנדרסון לביקורת הטמפורליות ההומוגנית המתחייבת מתפיסתו את האומה ואת הזהות הלאומית כטקסט. השימוש שלי בתפישתו של באבא נעשה כדי לבחון את החלק השני, ההיסטורי, של הדיון שמציע אנדרסון. [↑](#footnote-ref-11)
12. עצם השימוש שעושה אנדרסון במטאפורת הצליינות רומזת על תפישה טלאולוגית ופרוגרסיבית של תנועה זו, לכן ועל היותה אמצעי להסדרה מרחבית ולאשרור של תפישות וערכים אירופאיים. שימוש זה במושג הצליינות אף מסגיר את המתח האינהרנטי לקיום הלאומי – שאנדרסון שולל בהתייחסותו ללאומיות כתופעה שמבשרת את קיצה של הקהילייה הדתית – בין נאורות לתיאולוגיה ורליגיוזיות. [↑](#footnote-ref-12)
13. Anderson, 1983, pp. 9. [↑](#footnote-ref-13)
14. אני מסתמכת כאן על העיקרון המשתמע מאמירתו המפורסמת של דלז (Deleuze) בראיון שערך עמו אנטוניו נגרי (Antonio Negri): "…majority is nobody, minority is everybody". אמירתו של דלז מראה כי דווקא החתירה לסטנדרטיזציה של עמדת סובייקט אחדותית וקוהרנטית המתקיימת במסגרת זירה תחומה ויציבה של יחסי כוח מבוססת על מודל מופשט ובלתי קיים של סובייקטיביות הגמונית, שאף אדם אינו יכול לאייש באופן מלא ומוחלט.

    < http://www.generation-online.org/p/fpdeleuze3.htm> [↑](#footnote-ref-14)