

המאבק על העבר והעתיד: ארץ, שטחים ומה שביניהם

תמר כתריאל

מיכאל פייגה, שתי מפות לגדה: גוש אמונים, שלום עכשיו ועיצוב המרחב הישראלי, הוצאת מאגנס, ירושלים, 2003, 276 עמודים

ספרו של מיכאל פייגה שתי מפות לגדה מציע ניתוח מרתק של שתיים מן התנועות הפוליטיות החשובות ביותר שפעלו בישראל בדור האחרון – 'גוש אמונים' ו'שלום עכשיו'. שתי תנועות אלה מייצגות חלופות אידאולוגיות במחלוקת החריפה על עיצוב המרחב הישראלי. אמנם, כפי שהמחבר מציין, עם כל חריפותה של המחלוקת, היא מתקיימת בטווח מסוים מאוד של השיח הפנים-יהודי בישראל – זה ששותפים לו בעיקר אשכנזים מן המעמד הבינוני ומן המעמד הבינוני-הגבוה (דתיים וחילונים). עם זאת, אין ספק שבחינה מדוקדקת של ההתמודדות האידאולוגית בין שתי תנועות אלה, מתוך התחקות אחר הפרקטיקות הפוליטיות – ברמה הסמלית והטקסטית – שבאמצעותן נאבקה כל אחת מהן מאז הקמתה על מימוש תפיסת עולמה בעניין עתיד השטחים שנכבשו במלחמת 1967, תורמת רבות להבנת המציאות הישראלית בכללותה. יתרה מזו, הספר מציע תרומה תאורטית בשלבו ביצירתיות כמה תחומים מחקריים: חקר תנועות חברתיות, חקר הזיקה בין שינוי פוליטי לשינוי תרבותי, חקר דרכי עיצובו של זיכרון קולקטיבי וחקר כינון המשמעויות החברתיות של המרחב. בצרפו את התובנות שפותחו בתחומי מחקר אלה, המחבר בוחן כיצד תנועות חברתיות-פוליטיות נאבקות למען ניכוס או הזרה של טריטוריה ומגייסות לשם כך דימויים מן העבר מתוך רצון להשפיע על ההווה ועל העתיד.

אף שבתת-הכותר שלו הספר ממקד את מבטנו בדרכים השונות לכינונו של המרחב הישראלי, בניתוח עצמו הוא דן בהרחבה גם בתפיסות שונות של זמן ובקשר שבין מרחב לזמן בעולמן של שתי התנועות הנחקרות. כפי שהניתוח בספר מראה באופן משכנע, הוויכוח הגדול שמלווה את החברה הישראלית זה שנות דור בעניין הגדרתם של המרחבים שנכבשו במלחמת 1967 הוא ויכוח על תפיסת זמן לא פחות מאשר על תפיסת מרחב. בפרקים מקדימים שבהם הדיון בגוש אמונים ובשלום עכשיו מעוגן בפרויקט הציוני המסורתי של ניכוס המרחב בידי חברת מהגרים במהלך בניית המולדת היהודית, המחבר מדגיש שהענקת משמעות למרחב – הפיכתו למקום שהוא בית – היא פרויקט חברתי-תרבותי המתממש באמצעות עיצוב זיכרון אוטוביוגרפי או היסטורי. כינונו וטיפוחו של הזיכרון הישראלי-

מקומי היה כרוך בו בזמן בטיפוח שכחה של מקומות אחרים ושל העבר הממקם אחרים במקום. היהודי הגלותי והערבי תושב הארץ היו 'האחרים' של התנועה הציונית, חיצוניים להיסטוריה של המקום, ובסופו של דבר נחרץ גורלם להיעלם מן המרחב הישראלי. אך מעבר לצווי השכחה הללו פיתחה התנועה הציונית מסכת שלמה של מנגנונים שמטרתם המוצהרת היתה טיפוח הזיקה לארץ. בהם בלטו המהלך של יצירת קשר לעבר הקדום באמצעות מתן שמות מקראיים ליישובים חדשים, הרטוריקה שהעניקה לגיטימציה לניכוס קרקעות של ערבים במונחים של 'גאולת הארץ', כתיבת ההיסטוריה הציונית ולימודה כמסכת לאומית שתחילתה במקרא וסופה בשיבת ציון, טיפוח הארכאולוגיה המקראית כתחום דעת המבסס מחדש את הקשר בין עם המהגרים לעברו הקדום, טיפוח מיתולוגיה מקומית של סיפורי גבורה קדמוניים (מצדה) ומאוחרים (טרומפלדור), ועוד.

המחבר מציע לבחון את הערעור המשמעותי על ודאות הקשר בין העם לטריטוריה, שחל בעקבות מלחמת 1967, דווקא על רקע הצלחה זו, שהתבטאה בהשתגרותו של הקשר בין הארץ (בגבולות 1967) לעם ובעובדה שהטריטוריה שהיתה ל'מולדת' גילמה את הקשר המובן מאליו של יהודים ישראלים לארצם. תהליך זה של ערעור המובן-מאליו הטריטוריאלי מכונה בפי המחבר 'הופעת השטחים ופתיחת המרחב'. שתי התנועות, גוש אמונים ושלוש עכשיו, קמו בתגובה לערעור זה. שתיהן ביקשו לקבוע מהו מקום ומהו זמן בעבור החברה הישראלית, מתוך דיאלוג מתמשך עם ההיסטוריה הציונית של ניכוס מרחבים ומתוך תפיסות שונות לחלוטין של שתי הדילמות המרכזיות שהציג לפנייהן הכיבוש: זו הקשורה לאפשרות החיבור מחדש ל'נחלת אבות', מחד, וזו הקשורה לשליטה בעם זה, מאידך. ההתחקות אחר נסיונות אלה וניתוח משמעותייהם מפרספקטיבה השוואתית מהווים את לב-לבו של הספר. חלקו הראשון והגדול יותר של הספר מוקדש לניתוח הפרוגרמה האידאולוגית והפרקטיקות הסמליות והטקסיות של תנועת גוש אמונים. הפרק השלישי עוסק במשמעות המרכזית של העבר כמעצב את ההווה ואת העתיד בתפיסת העולם של התנועה. הדרך שבה היא תופסת את המשכיות העבר היהודי מתגלמת ברטוריקה דתית של שיבה, שמציבה תביעה היסטורית יהודית כלפי טריטוריות המאוכלסות בזרים. תביעה זו אינה נובעת מנוכחות רציפה של יהודים במקום, אלא מאיכויותיו כארץ יעודה במובן הדתי. על כן, ה'שיבה' לארץ נתפסת במונחים של קיום ברית עם האל, מקור ההבטחה. על רקע זה, נוכחותם של הערבים במקום אינה מסמנת בעלות אלא מוצגת כביקור זמני של אורחים, ולכן אינה מעיבה על אופיים של השטחים כאתר של אותנטיות יהודית, כ'ארץ אבות'.

אף שגוש אמונים הועידה לממד הדתי מקום מרכזי בשיח על הארץ, אחד הדברים המעניינים העולים מניתוחו של פייגה הוא שהתנועה השכילה לשזור יחדיו דפוסים סמליים של שיח דתי ושל שיח לאומי-חילוני ששניהם מקדשים את העבר, אף כי כל אחד מהם באופן אחר. לדבריו, 'חברי תנועת גוש אמונים מגדירים עצמם במונחי המשכיות לא רק ביחס לאבותיהם בהיסטוריה היהודית אלא אף ביחס לציונות החילונית המודרנית' (עמ' 36). הדיון בויקה המטא-היסטורית שבין עם ישראל לארצו כארץ ייעוד (גם אם לא כמולדת) מעמיד את הוויכוח הפוליטי על בסיס תאולוגי ומגדיר את הוויכוח על שטחי ארץ-ישראל במונחים של

עברה דתית. אך לצד הצו הכללי של קיום זכרון ההבטחה האלוהית מכירים חברי התנועה גם בצו של שימור הזיכרון ההיסטורי של אתרים בעלי משמעות בעבר היהודי של המקום. שימור הזיכרון ההיסטורי של מקומות קונקרטיים והטענתו במשקל רגשי יונקים מ'סמלי מפתח' ששוכללו במסגרת האתוס הציוני-חילוני. למעשה, הן צו השכחה הציוני והן מנגנוני הזיכרון ההיסטורי הציוני הפכו לחלק מן האסטרטגיה התרבותית של אנשי גוש אמונים. פייגה טוען כי 'תנועת גוש אמונים אימצה בהתלהבות רבים מהערכים הציוניים הקשורים לתודעה היסטורית, כגון קליטת עלייה, נטיעת עצים, הפרחת השממה ובראש ובראשונה התיישבות. אלו סמלים המצפינים בקרבם את הנרטיב הציוני של שיבה לארץ והפרחתה' (עמ' 47). עם זאת, חברי גוש אמונים פירשו מחדש את מקצת הסמלים הציוניים. כך, לצד הדגשת ההמשכיות בין מעשה ההתנחלות לבין ההתיישבות החלוצית של טרום המדינה הם אימצו גם את הערך הציוני של שלילת הגולה – שבמקור היה כרוך בדחייתה של הדת – בהלבישם אותו בלבוש דתי. הם הפכו את שלילת הגולה לכלי של ביקורת כלפי החברה החילונית, בטענה נגדה כי היא אינה מממשת את הערכים הציוניים שלה עצמה, ובכך מעידה כי 'יהודים יכולים להיות גלותיים גם בישראל אם אינם מבינים את תפקידם ההיסטורי במסגרת תהליך הגאולה הציוני' (עמ' 48).

לוח השנה הציוני זכה גם הוא לעיבוד מחדש במשנתם של חברי גוש אמונים, על יסוד התפיסה שההיסטוריה הציונית היא חלק אינטגרלי מרצף ההיסטוריה היהודית ולא פרק חדש ומהפכני במהלכה. יום העצמאות, למשל, נתפס כחג לאומי-דתי מרכזי ביותר בלוח השנה של תנועת גוש אמונים, אך לא כחג המציין נקודת שיא בתהליך היסטורי של מאבק על ריבונות ('משואה לתקומה'), אלא כחג המסמן שלב – אמנם חשוב, אך אחד מני רבים – בתהליך הגאולה. גם מלחמות ישראל עברו תהליך של 'דתיזציה' ונתפסו כחלק ממהלך לאומי כולל המעוגן בהתגלות הגאולה. הצבא, שסימן את ראשית הגאולה בשל חלקו בניצחון של מלחמת 1967, הפך לערך מקודש מבחינת אנשי הגוש. עם זאת, פעולות הטרור הגוברות ומה שנתפס ככשולן הצבא בהבטחת שלומם של המתנחלים הפכו את יחסם לצבא למורכב ואמביוולנטי יותר.

קורבנות הטרור הפלסטיני והאתרים שבהם התרחש הניבו מהלכים של עיצוב זיכרון מקומי הממוקד בהיסטוריה של תנועת גוש אמונים עצמה. הקמת אנדרטאות ומאוזנים במקומות אלה וכמוה גם טיפוח הזיכרון הנרטיבי של סיפורי התיישבות, היאחזות במקום והתנגדות לעקירה (כמו סיפור ימית) היו למרכיב חשוב במרקם הסמלים שעיצבו את המורשת ההתיישבותית המיוחדת של אנשי הגוש. דימויו של הערבי כיריב האולטימטיבי נוכס גם הוא מן האתוס הציוני וזכה לנופך דתי כיוורשו העכשווי של עמלק. לדברי פייגה, 'אפשר לומר כי עם הסמלים, הערכים וההגים נטלה גוש אמונים מהציונות גם את "האחר" שלה ובמידה רבה הכניסה גם אותו לסכמה דתית. גם כמה מדרכי ההתמודדות, ההתעלמות, העקיפה והביטול שלה מזכירות את יחסו של היישוב היהודי בארץ לשכניו הערבים' (עמ' 68). גם במקרה זה, הדינמיקה של אימוץ הסמל מדגישה את דימויה העצמי של התנועה כמחדשת פניה של הציונות: המתנחלים הם היחידים שזוכרים מי הם הערבים 'באמת', שלא כמו רוב אוכלוסיית ישראל, הבוחרת לשכוח זאת ולשגות באשליות.

בפרק הרביעי פייגה ממשיך ומפרט את הפרקטיקות הסמליות המרכזיות שאימצו המתנחלים מן הארסנל הציוני, בהתמקדו במסכת הפרשנויות שהעניקו למרחב הישראלי. לטענתו, מרכזיותו של התנ"ך במערך החינוכי של גוש אמונים איננה המשך של תפיסות יהודיות-דתיות אלא דוגמה נוספת ל'דתיזציה' של פרקטיקות ציוניות מוכרות. אנשי התנועה רואים במפת ההתנחלויות מפה המשכפלת את זו המקראית, בהתעלמם מן המציאות הסובבת אותם. לדבריו, 'המתנחלים חוזרים באופן מטפורי לארץ כנען, לארץ הקדומה כפי שראו אותה אבות האומה בהגיעם אליה לראשונה, ופעילותם היא שכפול סמלי של מעשה כיבוש הארץ. הם אינם מגיעים, לשיטתם, לארץ של כפרים ערביים, מחנות פליטים ומחנות צבא; הם מגיעים לחברון ולשכם כפי שאבות האומה עשו זאת, ואל יריחו, העי וגבעון כפי שעשה זאת יהושע' (עמ' 79).

לדברי פייגה, שני מרכיבים מרכזיים של חזרה מטפורית זו (מעל ומעבר להתנחלות עצמה) הם העיסוק הכמו-אקדמי בחקר הנוף והעבר של אזורי הגדה המאוכלסים ביהודים וטיולים רגליים באזורים אלה. מטרתם של מחקרי ארץ-ישראל של המתנחלים, העוטים אצטלה מדעית וניוונים מדפוסים שיח אקדמיים, היא לקשר את התנ"ך אל הארץ ובכך לאשר את האותנטיות היהודית של מקומות מושבם הן בעזרת ממצאים ארכאולוגיים, הן באמצעות פרשנות טקסטואלית. מחקרים אלה מנהלים דיאלוג מתוח עם המחקר האקדמי הממוסד העוסק בחקר ארץ-ישראל, מחקר המתייחס אליהם בכיקורת ובספקנות מדעית. הטיולים הרגליים אף הם מהווים חלק ממסכת ציונית טקסטית רבת שנים של 'כיבוש הארץ ברגליים'. תנועת גוש אמונים שכללה גם את המסורת הזאת, בהפכה את הטיולים ואת הצעדות באזורים רגישים, שבהם קיימים חיכוכים עם אוכלוסייה פלסטינית, להפגנות פוליטיות בוטות, שבמהלכן המטיילים מוזמנים לחוות מציאות היסטורית המסתתרת מעבר לנוף העכשווי, בהתעלמם מן הנוף הממשי הניבט לעיניהם.

שלושת הפרקים הנותרים בחלקו זה של הספר מהווים מלאכת מחשבת של תיאור אתנוגרפי ופרשנות. כל אחד מהם עוסק בסיפורו של מקום בעל איכויות משלו, וכל אחד מהסיפורים רלוונטי בדרכו לתיאור הכולל. הפרק החמישי מוקדש לניתוח המסכת הסמלית שנטוטה סביב חברון וקריית ארבע כ'מקום שמושלת על זיכרון' – מקום שזכה להילה של קדושה הן משום קרבתו למערת המכפלה, הן בשל ההיסטוריה של היישוב היהודי הישן בו (וחורבנו בפרעות 1929), והן בשל הסכנות העכשוויות המלוות את חייה של הקהילה היהודית הקטנה בלב אוכלוסייה פלסטינית גדולה ועוינת. פרק זה מזמן לקורא הדגמה מאלפת של הנושאים שנדונו בפרקים הקודמים. חברון מסמלת את תמציתו של סיפור הקיום היהודי-ציוני, שבמרכזו 'השיבה לארץ-ישראל תוך כדי התמודדות והקרבה' (עמ' 122). היא נתפסת כמרחב הקוסמוולוגי של העולם, שבו מערת המכפלה אתר זיכרון ופרעות תרפ"ט מייצגות ציר של זיכרון בממד הזמן. סביב שני אלה נארגים החיים בהתיישבות היהודית החדשה בקריית ארבע ובחברון, תוך כדי התגבשותה של קהילת זיכרון חיה ונושמת, שבעבורה 'עקרונות הדת והזיכרון קובעים את זהותו של המקום ואת הגדרת האוכלוסייה בלי קשר למצב הגאוגרפי או הדמוגרפי של אותו מקום' (עמ' 118). הגדרה זו של זהות המקום הביאה לכך

שתושבי חברון היהודים, יותר ממתנחלים אחרים, חיים בין מה שהמחבר מכנה 'זמן מונומנטלי', שנקבע בזיכרון הקהילתי, לבין 'זמן חברתי', היינו מסכת החיים החברתיים הממשיים שעל התושבים להתמודד עמם, ובכלל זה בעיות פרנסה, תחושת ניתוק ממרכז הארץ וחיכוכים בלתי-פוסקים עם האוכלוסייה הפלסטינית העוינת שבלבה בחרו להתגורר. המחבר מסכם את דיונו בשאלה פתוחה שמיטיבה לסכם לפני הקורא את האפשרויות הפרשניות הקוטביות של המצב החברוני כפי שהוצגו במהלך הפרק: 'האם חברון היא המרכז החלוצי הישראלי, שהלאום מגשים בו את מיטב ערכיו, או שהיא עיירת פיתוח נחשלת ופריפריאלית, שנשכתחה מלב בשעה שישראל החילונית והמודרנית דהרה קדימה, ומזכירה מדי פעם את קיומה הנידח בהתפרצויות אלימות?' (עמ' 125).

הפרק השישי מדגים את מימושם של היבטים מרכזיים אחרים של האידאולוגיה של גוש אמונים בהתנחלות מסוג אחר ושגרתי יותר – היישוב הראשון שהקימו אנשי גוש אמונים בשנת 1975, עפרה. ביישוב זה, שבשונה מחברון אינו מעגן את זהותו בעבר מקודש, מתגוררים רבים מראשוני התנועה והוא מן הממוסדים שבהתנחלויות. על רקע ההתלבטות באשר למקום שיש לתת לעבר בעיצוב ההווה, עפרה מגלמת את מה שהמחבר מכנה 'הריטואל של הנורמליות' העומד בלב חוויית הקהילתיות החדשה בחייה של גוש אמונים כתנועה חברתית. ככל התנחלות של גוש אמונים, הקמת היישוב נתפסה כמעשה פוליטי שמטרתו – בהמשך למעשי ההתיישבות על-פי מודל 'חומה ומגדל' של הציונות הסוציאליסטית בימי טרום המדינה – 'לקבוע עובדות בשטח' ולהביא לכך שיש'ע תישאר בשליטת ישראל. ואולם, מטרות פוליטיות אלה אינן ממצות את מעשי ההתנחלות של גוש אמונים. מטרה משנית חשובה של הקמת ההתנחלויות (שגם היא משקפת את ניכוס האתוס החלוצי של העלייה השנייה והשלישית) היתה הקמת קהילה יהודית מופתית, שתשמש מודל לדמות הרצויה של קהילה יהודית (דתית) פורחת בארץ-ישראל כולה. כפי שהמחבר מראה בנתחו מגוון של טקסטים ואירועים, החיים הקהילתיים העשירים בעפרה טופחו מתוך דחיית הדימוי של פנאטיות אידאולוגית, במאמץ לנרמל את הקיום במקום, ואפילו מתוך ביקורת עצמית מלווה הומור. כך, באמצעות טיפוח הדימוי של קהילתיות מצליחה, שמקיימת חיי יחד פורחים ושחבריה נמוגים בנוף הטבעי באופן אידיאלי, נקשר מפעל ההתנחלויות לאידאל של 'חיים נורמליים' במיטבם. באופן זה מנותקים היישובים מן האלימות שבמעשה ההתנחלות ומן הסביבה האלימה שבתוכה הם מתקיימים. פייגה מנסח את האירוניה המתלווה לריטואל זה של 'נורמליות' במילים אלה: 'בהטעימם את הנורמליות מדגישים המתנחלים גם את הממד הסוראליסטי: בתוך סביבה ערבית מטורפת משנאה מתקיימות בועות מבודדות של פיוס בין אדם לעולם המהוות אב טיפוס לחיים יהודיים אידאליים ולסדר העולם הרצוי' (עמ' 129).

בהמשך ישיר לפרדוקס זה, הפרק השביעי מוקדש לניתוחו של אירוע שהאלימות שבו חדרה את מעטה הברכה ההתנחלותית והולידה פרקטיקות חדשות של זיכרון ושל הנצחה, המעצבות את ההיסטוריה של ההתנחלויות עצמן. באוקטובר 1991 היתה רחל דרוק, תושבת ההתנחלות שילה ואם לשבעה, אחת משני ההרוגים בפיגוע ירי באוטובוס ליד צומת תפוח. פייגה מתחקה אחר מסכת פעילויות ההנצחה שבאו בתגובה על האירוע הקשה, ובעיקר אחר

המאבק שניהלו נשות המתנחלים למען הקמתו של אתר משמרת במקום הרצח. הדגשת הממד המגדרי של מעשה ההנצחה פותחת צוהר לדיון מעניין במקומן של נשים במערך ההתנחלויות של גוש אמונים. מקרה זה, הידוע כ'פרשת רחלים', היה לחלק מן המיתולוגיה ההתנחלותית של הגוש, אירוע שייחודו בכך שדמות נשית של מתנחלת-אם (ושל הרחלות האחרות שהשם מעלה בתודעה היהודית) עומדת במרכזו. נשים היו גם הסוכנות המרכזיות של המאבק לשימור זכרו של אירוע זה, והן עצמן הפכו לחלק מן המיתולוגיה המקומית כ'נשות רחלים'. במקרה זה, כמו בפיגועים אחרים שבאו אחריו, טיפוח הזיכרון של מעשה האלימות שכוון נגד המתנחלים הוליד מעשה התיישבותי נוסף כתגובה. נוסח זה של 'תגובה ציונית הולמת' לאלימות הפלסטינית נוכס גם הוא מן ההיסטוריה ההתיישבותית של ארץ-ישראל (בדומה למקרה של קריית שמונה, למשל). פעולת ההנצחה יצרה רובר נוסף של זיכרון ונשורה במסכת הפוליטית של הקמת התנחלויות נוספות. היישוב רחלים סימל את הקורבנות הכרוכים במעשה ההתנחלות אך גם נתפס כאות של נצחון החיים על המוות. מן הדיון בפרשת רחלים, על גודש הסמליות שבה, עובר המחבר לדון בתנועת שלום עכשיו, שלה מוקדש חלקו השני של הספר. הדיון בתנועת שלום עכשיו בספר מקיף פחות מן הדיון בגוש אמונים. המחבר תולה את ההבדל הזה ב'אקזוטיות' היחסית האופפת את גוש אמונים מבחינתו כישראלי חילוני, ומבחינת חלק ניכר מקהל הקוראים שהספר מכוון אליו. תנועת שלום עכשיו היא תנועה של חילוניות ליברלית, המגלמת את דחייתה המוחלטת של העמדה הטוטלית של נכונות להקרבה ושל הכפפת ההווה לזכרון העבר, אותה עמדה שפרשת רחלים - ותנועת גוש אמונים בכלל - מעלות על נס. ואולם, נראה לי שדווקא בעבור הקורא החילוני העומד לנגד עיני המחבר, מהלך ההזרה שהוא עושה לתנועת שלום עכשיו בספרו הנו מאיר עיניים ומרתק לא פחות מן ה'אקזוטיקה' שבמרקם התרבותי-פוליטי של גוש אמונים. המבט ההשוואתי המתאפשר בזכות ניתוח האתוס של גוש אמונים בחלקן הראשון של הספר מקל את מלאכת הפענוח של האתוס של שלום עכשיו. פיצוח הקוד התרבותי של שלום עכשיו כתנועה פוליטית נעשה גם הוא במונחים של זמן ומרחב. מיקודה של תנועת שלום עכשיו בזמן הווה (כפי שמדגיש שמה) מקפל בתוכו תפיסה של העבר כלא-רלוונטי וקריאה לשכחה גורפת. השכחה דרושה כדי לאפשר התייחסות עניינית ו'שפויה' לפתרון בעיות פוליטיות, ובעיקר, כמובן, כדי לאפשר את סיום מעגל הלחימה. בתפיסתה המרחבית של התנועה שטחי הגדה הם ארץ זרה, שזוהתה מוגדרת במונחים גאוגרפיים ודמוגרפיים בידי האוכלוסייה שחיה בה - רוב פלסטיני הנטוע בה זה שנים, ומיעוט קטן של מתנחלים יהודים שפלוש לאזורים אלה בדור האחרון בעקבות הכיבוש הישראלי ב-1967. בניגוד משווע לתפיסה המגולמת במעשה ההתנחלות של גוש אמונים, מבחינתם של חברי שלום עכשיו הפתרון האופטימלי לבעיית השטחים הוא ההפרדה ('אנחנו כאן - הם שם'). קל להראות שהנחות היסוד ולשון הדיון של שלום עכשיו מערערים על סיפור ארץ-ישראל של גוש אמונים כפי שהוא נטווה בחלקו הראשון של הספר; אך לא בכך עיקר חשיבותו של הניתוח, אלא במגוון התובנות שהוא מציע באשר לדרך התנהלותה של תנועת שלום עכשיו ולאופן שבו הבנתה את תפיסת עולמה. אעמוד רק על אחדות מהן. סוגיה

מעניינת במיוחד היא אופן הצגת הפרופיל של חברי התנועה והשפעתו על דרכי הפעולה שטיפחו. כפי שכבר צוין, חברי התנועה נמנו בעיקר עם הפלח האשכנזי-חילוני-משכיל של החברה הישראלית-יהודית (מי שנחשבו ל'אליטה' או ל'מלח הארץ'). רבים מן הפעילים היו בעלי רקע צבאי קרבי וקריאתם לשלום יתה משולבת בעמדה 'בטחוניסטית' ולא ניוונה מתפיסות פציפיסטיות. הם גייסו את מעמדם ואת נסיונם הצבאי לטובת הוויכוח הפוליטי שניהלו עם יריביהם. השתתפותם הפעילה בלחימה הוצגה כעדות לנאמנותם למדינה שנגד מדיניותה הם יצאו כתנועה פוליטית, והמפגש הישיר עם מוראות שדה הקרב העניק סמכות של עדות לקריאתם להגביר את מאמצי החתירה לשלום.

פעילות המחאה של התנועה נשאה בעיקר אופי של הפגנות המוניות מאורגנות ומתוזמרות היטב. במהלך ההפגנות שמרו המארגנים על שליטה בתכנים שבוטאו בנאומים ובשליטים, מתוך שאיפה שלא לחרוג מגבולות הקונסנזוס הציוני הרחב שבמסגרתו תמרנו את פעילותם. הזמנת דוברים בעלי מסרים מגוונים אך מוכרים היטב סייעה לתנועה לשמור על מיצג של פלורליזם רעיוני, אך כזה שלא עודד יצירת דיאלוג, ליבון עמדות או ביטוי ספונטני. לדברי המחבר, מבנה ההשתתפות בהפגנות – שפעלו במודל של תאטרון ובו חלוקת תפקידים ברורה בין המופיעים (על במת הנואמים) לקהל המפגינים – עודד דפוס של מעורבות מרוחקת ואמביוולנטית בקרב המשתתפים.

פייגה תולה את הכוראוגרפיה המסוגנת והממושטרת של הפגנות שלום עכשיו – מה שאחידים תיארו במונחים של 'אנמיות' – ברקע החברתי של המשתתפים, ובעיקר בדפוסים האיפוק הרגשי והאנטי-פתוס שמאפיינים אותם כנציגי הבורגנות הישראלית. לטענתו, מכאן נבעו גם הנטייה האינדיבידואליסטית והמגויסות המוגבלת של חברי התנועה, שהתבטאו ברתיעה של רבים מהם מן העדריות שבהשתתפות בהפגנות המוניות ונבעו מן הצורך שלהם ליצור מרחק אירוני בינם כפרטים ובין פעולות המחאה של התנועה, בטענה ש'יש חיים מחוץ לפוליטיקה'. עמדה נפשית זו מנוגדת בתכלית למגויסותם המוחלטת של המתנחלים, שהכפיפו את כל מערך חייהם למגורים בשטחים כאקט פוליטי ושאינם מהססים לתת ביטוי ספונטני ורגשי למחויבותם זו ולתחושת השתייכותם החברתית בהפגנות שהם עורכים.

ניתוחו של פייגה מראה בצורה משכנעת כיצד תפיסות רעיוניות, עמדות ערכיות ודפוסים של ביטוי רגשי מצטרפים יחד לכדי סגנון מובהק וייחודי של פעילות פוליטית בכל אחת מן התנועות. ההנגדה בין המודל הפולחני של פעילות המחאה של גוש אמונים ובין המודל הכמו-אקדמי, המאופק והמרוחק שעיצב את דפוסי ההנצחה המעטים של שלום עכשיו מעניינת במיוחד. בייחוד בולט ההבדל בין פעילות ההנצחה הנמרצת של גוש אמונים בפרשת רחלים לבין סירובה של שלום עכשיו לאמץ את דמותו של אמיל גרינצווייג כמרטיר של התנועה לאחר מותו מפיצוץ של רימון שהושלך בלב הפגנה שנערכה מטעמה.

לטענתו של פייגה, השיח המאופק והאקדמי של תנועת שלום עכשיו נועד להדגיש את ממד הרציונליות באתוס התנועתי שלה. ממד זה מודגש גם במעקב המדוקדק של פעילי התנועה אחר תהליכי בנייתן ועיבויין של ההתנחלויות בשטחים. לפעילות זו, המבוססת על תיעוד פני השטח של הגדה – שנתפסת כמרחב נטול משמעויות שמעבר למה שהעין רואה

- היה אופי אקדמי-מחקרי, אף כי מטרת התחקירים הוגדרה במונחים של שירות לציבור. גילוי האמת על הבנייה בשטחים ועל המשאבים הכלכליים הגדולים המושקעים בהם נועד להילחם בטשטוש המכוון של העובדות מצדם של השלטונות ושל המתנחלים כאחד. לאיסוף ולפרסום האינפורמציה על מה שקורה 'בשטח' היתה מטרה שכנועית מוצהרת: לתת בידי הציבור הישראלי כלים לצורך גיבוש עמדה עצמאית ורציונלית. איסוף אינפורמציה כזאת נתפס כמהלך פרגמטי העשוי לשרת את המאבק של תנועת שלום עכשיו למען טיפוח גישה פרגמטית בניהול ענייני המדינה.

נראה לי שבהסבירו את אופן התנהלותה של שלום עכשיו במונחים של סגנון תרבותי המעוגן בשכבה חברתית מסוימת ובתפיסת עולמה אכן מאיר המחבר היבטים שונים של פעילות התנועה. אך דומני שהוא עצמו מכוון אותנו לראייה מורכבת יותר כאשר הוא מדגיש את היאחזותם הנוסטלגית-משהו של אנשי שלום עכשיו במיתוסים ציוניים מקובלים בלא כל ניסיון לבחון מחדש את משמעותם ואת הרלוונטיות שלהם להווה. וכך הוא אומר:

עם זאת, גם ללא התייחסות פרטנית לתוכני ההיסטוריה הציונית, ניתן לזהות בתנועה תפיסה נוסטלגית: דימוי של עולם יפה ומוסרי שהלך ונשחח עם הזמן. השינוי שעברה הציבורות, לפי תפיסת התנועה, הוא של צמצום אופקים ופוטנציאל, וכעת היא מיוצגת על-ידי דמויות שליליות בעלות רמה מוסרית נמוכה. באחד הפמפלטים המעטים הדנים בשאלת מהות הציבור נכתב: 'אנו ציונים בתוך מדינה שחדלה לנהוג כמדינה ציונית' (מתוך פמפלט 'שלום עכשיו', סעיף 'הציבור שלנו', 1981) [עמ' 174].

חוסר הרצון לדון באופן פרטני בתוכני ההיסטוריה הציונית אכן נגזר מאותו צו כולל של שכחת העבר, צו שהוא מרכזי כלי-כך לתביעה התנועית להתמקד בהווה אך בו בזמן משרת את האחיזה במונח מאליו הציוני, שאיננו פתוח לדיון ולליבוש ושמה שחורג ממנו מוכרז כקיצוני וסהרורי. חוסר הרצון ללבן שאלות אידאולוגיות ומשטור המסרים בהפגנות ההמוניות, שהוזכרו לעיל, גם הם שירתו את ההגנה הזאת על אמיתות מוסכמות. עוצמתן של אמיתות אלה אינה מתבטאת בהיותן מוקד לפעילות טקסית אלא בהיותן חלק מן התשתית התרבותית הסמויה מן העין של הקבוצה.

עמדות ציוניות אלה, כפי שמדגיש המחבר, הן תשתית תרבותית משותפת לאנשי גוש אמונים ולאנשי שלום עכשיו. ואולם, מדבריו לא ברור כיצד חוסר נכונותם של חברי שלום עכשיו להעמיד את התפיסות הללו לדיון ולביקורת מתיישב עם הטענה שרציונליות היתה עיקרון מנחה בתרבות התנועה. המחבר אכן מזכיר את המגבלות העצמיות שהטילו על עצמם חברי שלום עכשיו, אך לטעמי היה מקום לעסוק בסוגיה זו ביתר הרחבה. שלא כחלקן הראשון של הספר, המציע דיון מפורט באידאולוגיה הנאו-ציונית של אנשי גוש אמונים תוך כדי התחקות אחר ה'דתיזציה' של מרכיבים שנוכסו מן הציבור החילוני ואחר פרקטיקות הנגזרות ממנה, חלקו השני אינו מציע דיון מפורט בעמדה הציונית של שלום עכשיו ובשאלה כיצד היא משתלבת עם האתוס הרציונלי והאוניברסליסטי שהמחבר קושר לתנועה. נראה לי שבחינת הדיאלוג הצורם למדי ששלום עכשיו מקיימת עם השמאל הרדיקלי בישראל עשויה

לשמש נקודת מוצא לניתוח מעמיק יותר של תפקידו החברתי של הטשטוש האידיאולוגי שטיפחה התנועה, בתוך שהיא טוענת לרציונליות ולפרגמטיות.

אכן, בפרק המסכם, שנכתב לאחר פרוץ אינתיפאדת אל־אקצה, נדרש המחבר לשאלת מקומו של השיח האידיאולוגי של שתי התנועות שחקר בהקשר של הציונות (שהוא נוהג בה, בעקבות עמוס עוז, כשם משפחה ולא כשם פרטי). המחבר טוען שהופעתן של שתי התנועות מסמנת משבר עקרוני בתהליך הציוני. משבר זה, לדבריו, 'מסמל סוף מוצלח של מאבק לאומי ובה־בעת גם את המבוכה באשר למה שראוי שיתרחש בעתיד. מנהיגי המדינה ממציאים חדשות לבקרים משימות לאומיות נוספות המוגדרות כציוניות, אך הצורך לחפש את הציונות בימינו נובע מכך שמשימתה הברורה כבר נשלמה' (עמ' 238).

כל אחת מן התנועות מגדירה את עצמה כמגלמת את 'הציונות האמיתית', אך משמעותה של אמירה זו מבחינת כל אחת מהן שונה בתכלית. עם זאת, טוען פייגה, שתיהן ממלאות תפקיד טרנספורמטיבי חשוב בציונות כשהן 'ניצבות בתווך, בין הציונות לבין העולם הצפוי לבוא אחריה. המאבק שלהן מטרתו לקבוע לאן תפנה מדינת ישראל לנוכח מצב שבו המנוע הציוני הולך ונחלש. הבררה, אם להשתמש במונחיו של [אורי] רם, היא בין הנאו־ציונות לבין הפוסט־ציונות' (עמ' 241). המאבק בין הבררות הללו היה לשיח של חירשים בין שתי תנועות חברתיות־פוליטיות שלא השכילו לכונן שדה־שיח משותף ופורה למרות נקודות המוצא החברתיות והאידיאולוגיות המשותפות להן. המשמעויות הסובייקטיביות שהעניקה כל תנועה לסמלי מפתח משותפים, בעיקר לאלה הקשורים בזמן ובמרחב, נבדלו זו מזו במידה שלא אפשרה את התפתחותו של דיון ממשי ביניהן. עם זאת, לטענתו של פייגה, המאבק כבר הוכרע ו'עמדת שלום עכשיו, שלפיה השטחים אינם חלק אינטגרלי מהמרחב הישראלי, היא שניצחה' (עמ' 241). לדבריו, ההתנגדות הפלסטינית למפעל ההתנחלויות גברה ככל שמפעל זה התבסס וגרמה לכך שהדיון על השטחים יתנהל יותר ויותר במונחים של ביטחון אישי והסכמים פוליטיים ולא במונחים של ייעוד וגאולה. גדר ההפרדה, שבהקמתה תומך חלק ניכר מן הציבור הישראלי, היא עדות נוספת לרצון להתנתק מן השטחים, אם כי עדיין איננה סימן לנכונותה של ישראל לוותר על השליטה בהם.

השאלה אם המתנחלים משמשים קלפי מיקוח המבטיחים את השליטה הישראלית על הטריטוריה שבתחומי הקו הירוק, כפי שטוען פייגה, או שמא הם אלה המעצבים בפעולה פוליטית ישירה (ולאו דווקא טקסית) את מדיניותה של ישראל בכל הנוגע לנעשה בשטחים, כפי שטוענים אחרים, היא שאלה פתוחה. יש לי ספקות באשר לטענתו של מיכאל פייגה כי מחנה השלום הוא זה שבסופו של דבר מכתוב את סדר היום בעניין עתיד השטחים. מכל מקום, ספרו הוא תרומה חשובה ליכולתנו לדון בסוגיות אלה, שאם נרצה ואם לאו, משפיעות על כל עולמנו. הוא גם מדגים את הפוטנציאל המחקרי של עבודה אתנוגרפית שיטתית ומתמשכת ואת הערך האנליטי המוסף של מחקר משווה בעבור העוסקים בתופעות תוך־תרבותיות. אף שהמחבר מעיד על עצמו שהוא מקורב לשלום עכשיו, ועל אף כל קשייו ומגבלותיו של פרויקט מחקרי מקיף שכזה, הוא הצליח במשימה הקשה של הצגת הדברים באופן המאיר את הזר ואת הקרוב גם יחד ונתן בידינו טקסט משובח ומעורר מחשבה.