פתח דבר

רונן שמיר

ב־1994 פרסם סלמאן רושדי את הסיפור "נדירה עצה טובה מאבני אודם".[1] סיפור נפלא זה שולח אותנו אל הרחוב ההודי המאובק ואל התור האינסופי המשתרך ליד שערי הקונסוליה הבריטית בהמתנה להיתר הגירה. סביב הקונסוליה מתפתח שוק של נותני עצות, מספקי טפסים ומדפיסי בקשות. מתוך בליל הריחות וההמולה של הרחוב המאובק, מתוך התיאור האוריינטליסטי במכוון של ההמון הממתין, מסתמנת אנגליה כארץ החופש והאפשרויות הבלתי מוגבלות. גיבורת הסיפור, ממתינה אף היא לראיון המיוחל עם הקונסול, אינה שועה לעצות. כשהיא מגיחה לבסוף מהראיון ומתברר שבקשת ההגירה שלה נדחתה, מתחוור שהיא רצתה להידחות, כיוון שהגירתה נועדה לשם נישואין למהגר תושב אנגליה, שקנה אותה שנים קודם לכן מידי אביה. בעבור גיבורת הסיפור, אנגליה לא מסמנת חירות כי אם מקום מסוכן, שעתיד להטיל אותה לתוך מסגרת קהילתית ומשפחתית מחניקה. באותה שנה בדיוק, כתב אדוארד סעיד:

> מעולם לא היינו כה מודעים כעתה להיברידיות המוזרה של חוויות היסטוריות ותרבותיות, ולכך שחוויות אלו חוצות גבולות לאומיים במידה כה רבה. חפות מאחידות ומאוטונומיה, תרבויות סופגות יותר אלמנטים "זרים" משהן דוחות. מי בהודו או באלג'יר של היום יכול לנפות בביטחון את הרכיב האנגלי או הצרפתי של העבר מהמציאות של ימינו? ומי באנגליה או בצרפת יכול לשרטט מעגל ברור סביב לונדון הבריטית או סביב פריס הצרפתית ולהדוף מחוצה לו את ההשפעה ההודית או האלג'ירית על שתי ערים אימפריאליות אלו?[2]

בראשית שנות התשעים מוינה כתיבה מסוג זה, ספרותית או בתורת הספרות, לתיק ה"פוסטקולוניאלי". היום אנו ממיינים התייחסויות מעין אלו כחלק מהדיון בשאלת היחס בין המקומי לגלובלי, כחלק מהדיון ב"היברידיות" וב"פיוז'ן" וכחלק מהניתוח של "רשתות טרנס־לאומיות". אבל הגלובלי, ההיברידי והטרנס־לאומי אינם נטולי מקום, סוכן וכוונה. הגלובלי מיוצר, מופץ ומדומיין בצורות שונות הניתנות לאיתור מקומי. לעתים, הגלובלי הוא חוד החנית האידיאולוגי של מדינות עתירות הון. לעתים, הוא המסר של תאגידים רב־לאומיים. לעתים, הוא מנגנון כינון הזהות של הבורגנות הקוסמופוליטית החדשה. לעתים, הוא מסמן את כל מה שמאיים על מסורת ועל המשך סדר דכאני קיים — התאום הסיאמי

1 סלמאן רושדי, [1994] 1996. **מזרח־מערב**, כתר, ירושלים.

2 Edward Said, 1994. *Culture and Imperialism*. New York: Vintage Books, pp. 15.

של הפונדמנטליזם הדתי. לטרור אין מולדת, כותבת *ארונדתי רוי* (Roy) במסה מתורגמת המתפרסמת בגיליון זה, שנכתבה שבועיים בלבד לאחר ההתקפה על מרכז הסחר העולמי ועל הפנטגון. הטרור הוא על־לאומי, מפעל גלובלי ממש כמו קוקה קולה ונייק. למראה האות הראשון לצרה, יכולים הטרוריסטים לעבור למקום אחר ולהעתיק את "מפעליהם" ממדינה למדינה, ממש כמו תאגידים רב־לאומיים. לעתים, הגלובלי הוא האמצעי האנליטי החדש לדיבור מדעי וליישום ארגוני של רשתות, תקשורת וזרימת אינפורמציה. לעתים, "כמו בקולוניאליזם", הגלובלי הוא אמצעי תרבותי וכלכלי לבניית אליטות מקומיות חדשות. לעתים, הגלובלי מיוצא באמצעות מגוון צורות תרבותיות, מסרטים ועד מוצרי מזון לכלבים. לעתים, הגלובלי הוא לא יותר מאשר מהדורה חדשה של האימפריאליזם של המאה ה־19. בכל מקרה, בראשית המאה ה־21, הפך הגלובלי לסמן תרבותי, פוליטי וכלכלי המבטא בה־בעת חלום וסיוט.

חלום הגלובליזציה הופך לסיוט שעה שארצות הברית מכריזה על נחישותה לבנות עולם ללא רשעים בדרך המלחמה והכיבוש. התסריט המתפתח מטיח בפרצופנו את ההכרה בשבריריות המאמצים לכונן משטר גלובלי הנשען על מוסדות, הסדרים והסכמים רב־לאומיים ועל־לאומיים. כשהאימפריה מכה בפרובינציות סוררות, כשהקיסר מתיימר לכונן משטר דמוקרטי בכוח הזרוע, וכשמאחורי הלגיונות האימפריאליים מתנוססים הדגלים של חברות הנפט והבנייה הרב־לאומיות, נראה המילון הגלובלי — על שלל מונחיו הקוסמים — כטקסט תלוש של הוזים שוחרי טוב, או, גרוע יותר, של ציניקנים המפיצים אידיאולוגיה חסרת כיסוי. הספקנים, מכל מקום, זוכים לעדנה בעת הזו. במשך שנים, במאבק סיזיפי נגד חלחולה הכובש של ה"גלובליזציה" לשפת היומיום ולשיח הציבורי, ניצבו אלו שמלכתחילה התריעו כי אין חדש תחת השמש. אלו שטענו כי ה"גלובליזציה" אינה אלא שפה חדשה לתיאור מציאות אימפריאלית וקולוניאלית בת 500 שנה ויותר. אחרים הזכירו לנו כי השאלה הקריטית שיש לשאול ביחס ל"גלובליזציה" אינה שאלה פוזיטיבית: "היה או לא היה?" אלא שאלה סוציו־פוליטית: "מי משתמש במושג ולאילו צרכים?" או למצער, שאלה אפיסטמולוגית: "מהו הדמיון המונחל באמצעות השימוש במושג וברעיון הגלובליזציה?"

גיליון זה של **תיאוריה וביקורת** שולח זרקורים לעבר מקצת מהביטויים ה"גלובליים" האלה בישראל. שניים מתיקי העבודות החזותיות המוצגים בגיליון, האחד "מקומי" והאחר, של *סנטיאגו סיירה*, חובק עולם, מתעדים מהגרי עבודה. זוהי בראש ובראשונה מחווה לאוכלוסייה שישראל היא ביתה, אך בהחלט לא מבצרה. אוכלוסייה שחיה בצל איום תמידי של גירוש. אוכלוסייה שחסרה כל בסיס "מקומי" מוכר לטענת שייכות, שלא לדבר על בעלות. אוכלוסייה "זרה", שאינה יכולה ליהנות אפילו ממקצת הלגיטימיות המוסרית אשר לה מסכינה המדינה היהודית ביחס לטענות הבעלות, השייכות והזיכרון ההיסטורי של החברה הפלסטינית. זו האוכלוסייה הלא־מתועדת, שאין לה לא תעודות ולא זכות לתיעוד. הצילומים המוצגים כאן מזמינים אותנו לשאול: את דמיונו של מי מצית רעיון הסחר ללא־גבולות? מי יכול לדמיין רפואה ותרופות ללא־גבולות? מי מדבר על פתרונות מקומיים לבעיות גלובליות

ועל פתרונות גלובליים לבעיות מקומיות? מי מבקש להניע הון ללא־מגבלות לאומיות? מי מזיז מפעלי ייצור והפצה ומנגנוני צריכה על פני הרשת הגלובלית? של מי הדמיון הזה לעזאזל? כי בעוד ההון נודד ללא־גבולות, בעוד הסחורות ממוטטות את חומות סין, בעוד שמיליוני תיירים מבקרים בפינות הנידחות ביותר של כדור הארץ, מאות מיליונים תקועים במקומם בלא כל יכולת לנוע, לטייל, להגר, לבקר. ה״גלובליזציה״, בעבור מרבית תושבי כדור הארץ, היא הלוגו של העשירים, של חברי המעמד הגלובלי הטרנס־לאומי שנהנים מהקוסמופוליטיות החדשה ומפיצים אותה. ה״גלובליזציה״ שייכת לאלו שבעבורם דרכון הוא כרטיס ביקור ולא מפעל חיים. היא שייכת לאלו — כמונו האקדמאים הגלובליים — שנעים בין כנסים, בתי מלון וחברות תעופה בכל רחבי העולם, וששכחו זה מכבר מהי עמידה בתור בהמתנה אינסופית לוויזה. בעבור מרבית תושבי כדור הארץ, התנועה מעבר לגבול היא משימה בלתי אפשרית. בעבור מרבית תושבי כדור הארץ, המדינה חזקה מאי פעם בתפקידי השיטור שהיא יוצרת כדי להגן על גבולותיה מפני חדירות בלתי רצויות, ובמנגנוני המעקב שהיא מפתחת כדי להפחיד, לייאש ולגרש את הלא־מתועדים.

מכיוון אחר, ובניגוד חריף ובולט לדימויה של המדינה כמערך של מגדלי שמירה, עוסקת *ניצה ברקוביץ* במאמרה בכוחה הגובר של המדינה לפקח על היושבים בתחומי הטריטוריה שלה באמצעות מגוון טכנולוגיות חדשות ומתוחכמות. ברקוביץ טוענת, כי תהליך הגלובליזציה הציב את סדר היום של זכויות האדם בכלל ושל זכויות הנשים בפרט במרכז מערך המחויבויות של המדינה. תנאי הפעולה המדיניים, אפשרויות עיצוב המדיניות הציבורית ויכולות השיטור של המדינה כפופים יותר ויותר לא רק להון גלובלי, למוסדות פיננסיים בינלאומיים ול״שלטונן״ של חברות רב־לאומיות, אלא גם למודל גלובלי של פעולה נורמטיבית ביחס לזכויות אדם, מיעוטים ונשים. מודל זה, שעה שהוא נעשה זמין לאימוץ על ידי מדינות שונות, תורם להתרחבות שיח הזכויות ובו־בזמן להתרחבות צורת הארגון המוסדי של המדינה.

מאמרים נוספים המופיעים בגיליון זה עוסקים, בצורות שונות, בנדידתם של מודלים עולמיים: נורמטיביים, תרבותיים, פוליטיים וכלכליים. בעיני חלק מהכותבים, מודלים אלו הם תוצר חד־משמעי של הקפיטליזם העולמי ושל התאגידים הרב־לאומיים המפיצים ומשמרים אותו. *אילן גור־זאב* טוען במסתו כי מבנה האוניברסיטאות וייעודן מוגדרים כיום מחדש על פי צורכי השוק ועל פי ההיגיון הגלובלי שבשמו הוא פועל. האוניברסיטה נדרשת לבחון את הרלוונטיות של הידע על פי אמות מידה קפיטליסטיות, את המחקר לפי התאמתו ליצרנות טכנולוגית ואת המחשבה, הדיבור והכתיבה על פי מידת גיוסם להיגיון הניהולי שמכתיבים תאגידים ובתי ספר למינהל עסקים. *אדונדטי דוי* נוקטת לשון חד־משמעית בטענתה, כי התאגידים הרב־לאומיים החמסניים של אמריקה משתלטים על האוויר שאנו נושמים, על האדמה שעליה אנו עומדים, על המים שאנו שותים ועל המחשבות שאנחנו חושבים. תיק העבודות העוסק ב״שיבושי תרבות״ מקומיים מתכתב עם הבנה זו בדרך של התרסה נגד שלטון התאגידים.

לכמה מהכותבים, דפוסי הייצור וההפצה של מודלים אלו מהווים מפתח אנליטי לטיפול בשאלת היחס בין עולם למקום, ובסיס תיאורטי לפענוח זהויות שונות בישראל. מבחינה זו, הגיליון עוסק בתעתועי הזהות הישראלית המתעצבת כאן. *מוטי דגב*, במאמרו על המוזיקה הפופולרית, מדגים כיצד תרבות מדיה גלובלית — הקובעת "כיצד לעשות דברים נכון" (או מהו "צליל מכוון") — היא חלק מרכזי מאופני הייצור של ייחודיות תרבותית במודרניות המאוחרת. חוויות נפרדות ושונות של ייחודיות תרבותית ישראלית חולקות רכיבים שמקורם בתרבות המדיה הגלובלית. התוצאה המקומית היא שבין שתי תרבויות מוזיקה ישראליות המייצגות לכאורה שתי צורות נפרדות של זהות תרבותית — הרוק ו"המוזיקה המזרחית" — קיימים מכנה משותף אסתטי־צורני וקישוריות תרבותית, המתווכת באמצעות הפופ/רוקיזציה הגלובלית.

אודי דם מנתח את תהליכי המקדונלדיזציה בישראל וטוען, כי המודל הגלובלי של מקדונלד׳ס הוא חד־סטרי במישור המבני ודו־סטרי במישור הסמלי. הפלאפל ממשיך להיות מזון צריכה עממי ונפוץ, אך הוא נמכר יותר ויותר בצמוד לתהליכי "מיתוג" ו"מיצוב" המצייתים להיגיון גלובלי של ייצור וצריכה. ה־M של מקדונלד׳ס הוסרה מצומת גולני, ובמקומה מתנוסס סמל חטיבת גולני בגוני חום־ירוק־צהוב. עם זאת, במסעדת מקדונלד׳ס שבצומת נמכר המבורגר כשר לפסח, שהוא גם הגדול בעולם (בהתאם לטעמו של הלקוח הישראלי). אם כן, במישור הסמלי מתקיים מגוון תרבותי מקומי שאינו נכנע לאחידות, אבל במישור המבני, המודל הכלכלי והתרבותי המאפיין את המקדונליזציה קובע סגנון וצורה. בדומה לרגב, גם רם מצביע על מכנה משותף מבני ארגוני־כלכלי ואסתטי־צורני, שבמסגרתו מתעצבות זהויות תרבותיות "מקומיות".

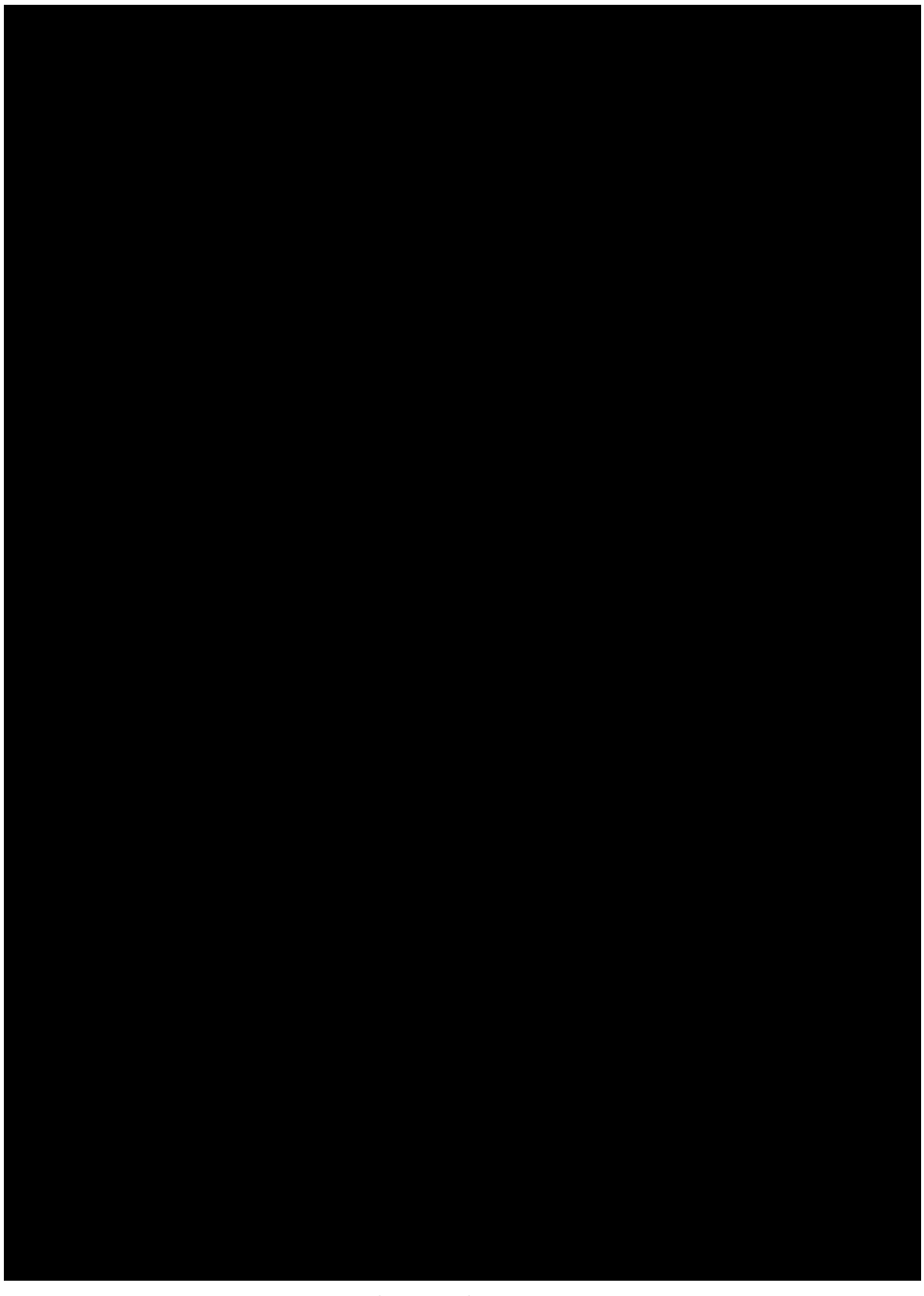
רגב ורם מצביעים שניהם על ההיבטים המדירים של התהליך. רם מזכיר כי המאבק בצומת גולני בין מקדונלד׳ס לשומרי מורשת החטיבה התנהל על חורבות כפר ערבי שנמחק מהמפה. מימד זה מקבל משנה תוקף במאמרם של *דניאל מונטרסקו* ו*דועי פביאן*. מחקרם על פרויקט גבעת אנדרומדה ביפו מנתח את ההיגיון הפרדוקסלי המאפיין את צמיחתה של קהילה מגודרת (gated community) בשכונת עג׳מי. מונטרסקו ופביאן מראים, שכדי ליישב את הסתירה הטמונה בפער שבין אופיו המתבחן של הפרויקט לבין הסביבה הערבית הענייה שבה הוא שוכן, התפתחה שפה אדריכלית ושיווקית המגייסת את הסתירה לצורכי הפרויקט. המודל הגלובלי הנודד של קהילות מגודרות מאפשר לייצר בו־בזמן דימויים המבנים את המקום כאתר אולטרה־מודרני, המגלם את "חו״ל", וכן דימויים המבנים את המקום כאתר אוריינטלי־אותנטי. שני המוטיבים משולבים באסטרטגיית השיווק של הפרויקט, ה"ממצבת" ו"ממנפת" אותו כהזמנה "לחיות את המקור ביפו העתיקה־חדשה". בפועל, מראים המחברים כי ההסתגרות של מתחם אנדרומדה פועלת באופן דו־כיווני: היא מוחקת את ערביי עג׳מי מהמפה הקוגניטיבית של הדיירים החדשים, מצד אחד, ומנתקת את דיירי המתחם מסביבתם, מצד אחר.

גם *ישי בלנק* מזמין אותנו לחשוב על האלמנטים המדירים של הדמיון הגלובלי.

בלנק מתמקד בתל־אביב, העיר המשתוקקת למעמד של עיר גלובלית. הוא מתאר דפוס, שאותו הוא מכנה הגטו ההומו־לסבי, המתפשט בערים גלובליות ובערים המדמיינות עצמן ככאלו. הוא קורא את התופעה הזו כביטוי לשאיפה פרדוקסלית לעגן זהות הומו־לסבית קוסמופוליטית וחוצת־גבולות בטריטוריה נתונה. בלנק טוען כי בגטו ההומו־לסבי נפגשים שני מובנים של רעיון השליטה המרחבית בטריטוריה: המובן הראשון מתבסס על מופעים שונים של "שפת האדמה והשורשים", המשדכת בין זהות לטריטוריה ומתעקשת על חיבור הכרחי בין טיפוס מסוים (לפי גזע, לאום או נטייה מינית) לבין פיסת אדמה. המובן השני של שליטה מרחבית קשור בייבוא מודלים תרבותיים (בעיקר מארצות הברית) המייצרים שליטה מרחבית, גם אם סימבולית, בכך שהם מסמנים אתרים (כמו הגטו ההומו־לסבי או הקהילה המגודרת) כנשלטים בידי קבוצה מסוימת, בעלת סגנון חיים שונה ו"גלובלי". במקביל לו, *אייל גרוס* משתמש בכרזה של ארגון אמנסטי אינטרנשיונל, שבה מופיעה דנה אינטרנשיונל בצמוד לכיתוב "זכויות גייז הן זכויות אדם", כעילה לבירור המשמעות של רעיון הייצוג. גם גרוס, בתורו אחר קריאות אפשריות של הכרזה, מותיר אותנו עם המתח בין המימד המשחרר למימד הדכאני של רעיון חציית הגבולות.

מיכל גבעוני עוסקת בתגובה הישראלית לאסון ביאפרה ב־1968, כבסיס לחשיבה ביקורתית על אודות הדפוס המוסרי המאפיין את החברה הישראלית. באירופה, הוליד אסון ביאפרה את רעיון הריבונות ההומניטרית ואת דפוס הפעולה ההומניטרית שנפוץ היום במערב. דפוס זה, טוענת גבעוני, מבוסס על רעיון הסובייקט ההומניטרי, שהוא חלק מרשת אזרחית של פרטים בעלי עמדה ומעמד ביחסי הכוח הבינלאומיים, ומופקד מטעם עצמו על טריטוריה מוגדרת (כל העולם) ועל גורלה של אוכלוסייה מסוג מסוים (כל הקורבנות). גבעוני טוענת כי דפוס זה מעולם לא היכה שורש בישראל. כאן, החיוב המוסרי כלפי הביאפרים עוצב כחיוב פרטיקולרי, המגדיר קהילה ותורם לליכודה, והעניין המוסרי בקורבנות הובן, בראש ובראשונה, כעניין של הסובייקט "היהודי והישראלי". כך, בעוד שבמסגרת הריבונות ההומניטרית הוטמע היגיון אוניברסלי של דאגה לקורבנות, יהיו אשר יהיו, בהיגיון הפרטיקולרי שהתפתח בישראל הקרין דפוס הדאגה הריבוני את קורבנותה של ישראל ואת מרכזיות המדינה כמייצגת קורבנות זו. גבעוני מראה שההומניטריזם בישראל נושא גם היום את תו ההיכר המדינתי, מחד גיסא, והיהודי־פרטיקולרי, מאידך גיסא. כך היא מספקת דוגמה נוספת, מכיוון בלתי צפוי, לתעתועי הזהות הישראלית בעידן העולמקומי.

בסופו של דבר, זוהי הרוח השורה על הגיליון. אין בו ניסיון להקיף את ממדיה של הגלובליזציה בישראל. ניכרת בו אף הסתייגות מסוימת משימוש היתר במושג. אך יש בו כדי להאיר אופנים שונים שבהם התשוקה להיות "בעולם" כרוכה, ישירות ובעקיפין, בצורות חדשות של הסתגרות, הדרה וניצול.



דימוי: רונן אידלמן, אבסולוט ג׳ינין