

הידע האנתרופולוגי ורתימתו לבינוי האומה: הפרויקט הציוני ומדינת ישראל והמהפכה הכמאליסטית וטורקיה אורית אבוהב

מקומו של הידע האנתרופולוגי בעיצוב אומה מתחדשת ייבחן באמצעות השוואת מקומו של ידע זה בשני מקרי בוחן: הפרויקט הציוני ומדינת ישראל והמהפכה הכמאליסטית וטורקיה. לשם כך אתמקד בזיקה בין כינון לאומיות לבין ייצור הידע האנתרופולוגי ובחשיבותו לבינוי מוסדות לאומיים ולייצור זהויות לאומיות משותפות. כל אלו ייבחנו מהיבטים שונים: מעמדה ומקומה של האנתרופולוגיה – המבנה הארגוני, דימוי הידע, ייעוד הידע ומעמדו של תחום הדעת באקדמיה ובשיח הציבורי ובזיקה למרכזים בעולם; גיוס של אנתרופולוגים לשליחות לבינוי אומה; תפקידו של המעשה האנתרופולוגי הן בהבלטת המייחד והן בהבלטת המאחד, האתני והתרבותי בחברה הטרוגנית בהתהוות.

מילות מפתח: אנתרופולוגיה, בינוי אומה, ציונות, לאומיות, טורקיה, ישראל

במאמר זה אני מבקשת לדון במקומו של הידע האנתרופולוגי בעיצוב אומה מתחדשת באמצעות השוואתם של שני מקרי בוחן: הישראלי והטורקי. לשם כך אתמקד בזיקה בין כינון לאומיות לבין ייצור הידע האנתרופולוגי ובחשיבותו לבינוי מוסדות אומה

* ד"ר אורית אבוהב, המכללה האקדמית בית ברל.

דואר אלקטרוני: oritabuhav@gmail.com

אני מודה למכללה האקדמית בית ברל על תמיכתה במחקר זה ומוקירה את צמרת לוי-דפני על הערותיה המועילות.

וליצור זהויות לאומיות משותפות. הדיון ייפתח בהנחות היסוד שעל־פיהן נבחנת הרלוונטיות של הידע האנתרופולוגי ומקומו של ידע זה במהלכים של בניוי אומה ומדינה. בהמשך יוצגו מאפיינים משותפים למקרה הישראלי ולמקרה הטורקי המצדיקים את השוואתם. לאחר מכן יתוארו האנתרופולוגיה הישראלית בתקופת היישוב וראשית המדינה והאנתרופולוגיה הטורקית טרום המהפכה הכמאליסטית, שהנהיג מוסטפא כמאל אתאטורק, ובתחילת דרכה כִּישות לאומית. בחלקן השני של המאמר אשווה בין שני מקרי הבוחן מכמה היבטים: מעמדה ומקומה של האנתרופולוגיה – המבנה הארגוני, דימוי הידע, ייעוד הידע ומעמדו של תחום הדעת באקדמיה ובשיח הציבורי ובזיקה למרכזים בעולם; הקשר בינה לבין בניוי אומה – הגדרת גבולותיו של תחום הדעת (הביולוגי, התרבותי, החברתי), אנתרופולוגיה הנערכת בבית ומחוזה לו, הבלטת המייחד והבלטת המאחד בחברה שיש בה הטרוגניות אתנו־תרבותית, וסוגיית היחס בין ידע אנתרופולוגי לבין תהליכים של בניוי אומה.

סוגיית הזיקה בין המדינה לבין האנתרופולוגיה

בניוי אומה ויצירת זהות לאומית הם פרויקטים חברתיים, ולכן ההגדרות של הזהות הלאומית של האנשים המשויכים ליחידה המוגדרת כמדינת לאום, כמו כלל הזהויות החברתיות, נתונות להבניה חברתית. בישראל, כמו בטורקיה, שרר מתח בין רכיבי זהות שונים שעל־פיהם נבנתה הזהות הלאומית: המוצא הביולוגי המשותף, האמונה במוצא טריטוריאלי משותף, ההשתייכות לטריטוריה משותפת (אדמה), התרבות (שפה ומסורות) ולכידות חברתית. למתח זה היו מופעים ודגשים שהשתנו לפי סדר היום הפוליטי והאידיאולוגי של המרכז השלטוני בתקופות השונות, שבהן היה לשלטון עניין בהשלטת זהות לאומית אחידה.

בישראל ובטורקיה דאגו המדינות לגייס ידע אנתרופולוגי למטרותיהן הן באמצעות תמיכה במחקרים והן בהטלת משימות בעלות אופי יישומי יותר על אנתרופולוגים, לזהות בעיות חברתיות, לקרוא עליהן תיגר ולסייע בפתרון. מאחר שרכיבי זהות חברתית מעוצבים גם על־פי האינטראקציות בין הגורמים המעורבים בהבנייתה, מתבקש לרתום את הידע האנתרופולוגי לעיצובם של פרויקטים שמטרתם הבניית זהויות קולקטיביות וזהויות לאומיות. כך גויס הידע האנתרופולוגי להנחלה ולביסוס של פרויקטים מטעם המדינה בסוגיות של פיתוח, מודרניזציה, תיעוש, עיור, פיזור אוכלוסייה, ריכוז אוכלוסייה, התיישבות, קליטת תושבים חדשים ודחיית תושבים לשעבר, החלשת זהויות אתניות ושבטיות וחזיון זהויות אחרות. ואולם, בניגוד לתרומתה הפוטנציאלית של האנתרופולוגיה ליעדים שהוזכרו, בשתי החברות נותרה האנתרופולוגיה האקדמית שולית למדי, ועל כך אתן את הדעת בהמשך.

עיסוק בסוגיית הזיקה בין המדינה לבין האנתרופולוגיה מניח כמובן מאליו שלא רק המדינה היא גוף בעל משאבים ויכולת לגייס ידע לצרכיו, אלא שמסגרת

המדינה היא יחידת ייצור וצריכה של ידע מדעי. הנחה זו נסמכת על הדיון במאייני אנתרופולוגיות לאומיות שהתפתח ממחצית שנות ה-60 של המאה ה-20 בהשפעתו של האלוואל (Hallowell, 1965). אבני דרך בתחום הן ספרו של דיאמונד (Diamond, 1980) ומאמרם של גרהולם והנרץ (Gerholm & Hannerz, 1982) שסיפקו מושגי יסוד לדיון. עבודה משווה על האנתרופולוגיה האירופית הצביעה על תרומתן של האנתרופולוגיה והאתנולוגיה לשיח בעיצוב לאומיות מערבית (Vermeulen & Roldan, 1995). הדיון החוץ-מערבי באנתרופולוגיה הלאומית, למשל באסיה, התמקד בחלקה בבינוי אומות חדשות ועצמאיות (Ben-Ari & Van Bremen, 2005). באסופה בנושא אנתרופולוגיות לאומיות (Bošković, 2008) הופנה המבט אל ה"אנתרופולוגיות של האחר" – מדינות שהיו פריפריאליות יחסית למרכזי הידע האירופוצנטריים והיו בעבר מושא למחקרים אנתרופולוגיים, כגון רוסיה (Kuznetsov, 2008), ברזיל (Peirano, 2008) וטורקיה (Özbudun-Demirer, 2011). עבודה נוספת על אנתרופולוגיה של מדינה פריפריאלית עוסקת בישראל (אבוהב, 2010).

תרומתו של תחום הידע האנתרופולוגי לכיסוס לאומיות ולשימורה עשויה להניב כיוונים אחדים למחשבה, ובהם הצעותיו של פאטרסון (Patterson, 2001): התנאים ההיסטוריים והכלכליים-פוליטיים המשתנים שהידע האנתרופולוגי יוצר, עוצב ויושם בהם; דימוי הידע ותחומי העיסוק של מה שמוגדר כאנתרופולוגיה ואתנולוגיה בתקופות ובאזורי עולם שונים; הייעוד המיוחס לידע האנתרופולוגי, והצפיפות ממנו מחוץ לתחום הדעת בקרב מוסדות השלטון ובשיח הציבורי; צמיחת פרקטיקות אנתרופולוגיות ייחודיות למחקר של קהילות או של אזורים מסוימים; מקומה של האנתרופולוגיה במערכות של כוח; תפקידה של האנתרופולוגיה ביצירה ובהנצחה של דימויים על חברות העבר ועל חברות בנות ימינו. גם להקשר החברתי והפוליטי המקומי שהידע נוצר ומתפתח בו, יש תפקיד חשוב בעיצוב הפרשנות והניתוח של האנתרופולוגיה. ברוח זו ראוי לדון באנתרופולוגיה הבריטית הקולוניאלית במושגי השלטון הבריטי הקולוניאלי הישיר, להבדיל מן האנתרופולוגיה הקולוניאלית הצרפתית שהנהיגה במושבותיה שלטון עקיף. המבנה החברתי הקשוח של החברה הבריטית בא לידי ביטוי בדרכי הגיוס לקריירה אנתרופולוגית, והנטיות האינטלקטואליות בצרפת התבטאו בצמיחתו של מרקסיוזם מקומי (Gerholm & Hannerz, 1982). הרצפלד (Herzfeld, 1987) התייחס לזיקה בין תרבותה ומעמדה השולי של יוון המודרנית באירופה כיום לעומת תהילתה בעבר לבין השיח האנתרופולוגי המתקיים בה בימינו. אנתרופולוגיה סובייטית התאפיינה בדגש תאורטי שנמנע מלעסוק בסוציו-ביולוגיה, כי היא עמדה בסתירה לתשתית התפיסה הקומוניסטית (Hirsch, 2005; Kuznetsov, 2008).

מטרתה היא אפוא לדון במקומו של הידע האנתרופולוגי בעיצוב אומה מתחדשת באמצעות השוואת שני מקרי בוחן: הטורקי והישראלי.

הערה מתודולוגית: בסיסי ההשוואה בין המקרה הישראלי לבין המקרה הטורקי

יש לציין כי בסיסי ההשוואה בין המקרה הישראלי לבין המקרה הטורקי היו שונים: במקרה הישראלי הסתמכתי על חומרים ראשוניים, כגון ראיונות ומסמכי ארכיון, ועל מקורות משניים, בעיקר פרסומים אקדמיים. במקרה הטורקי נשענתי על מקורות משניים של עבודות של אנתרופולוגים שכתבו על ההיסטוריה של תחום הדעת, ועל חוקרים במדע המדינה ובהיסטוריה. ההשוואה בין שני מקרי הבוחן במקרה הישראלי מתייחסת למהפכה הציונית משנות ה־30 של המאה ה־20 ובמדינת ישראל עד שלהי שנות ה־60, ובמקרה הטורקי – לתחילת המאה ה־20 כרקע ולאחר מכן הקמת הרפובליקה בשנת 1925 ולעשורים הראשונים שלה.

עם זאת, ההצדקה להשוואה מבוססת על כמה מכנים משותפים ואיננה מתעלמת מן ההבדלים הברורים. המשותף בין שני המקרים הוא בעיקר במאפיינים האלה:

- ברוח ברודל (2002) ניתן לדבר על המרחב היס־תיכוני שבטווח ההיסטורי הארוך מתקיים בו דמיון חברתי ותרבותי בין חברות החולקות מרחב משותף לחופי הים התיכון. לישראל ולטורקיה שכנים דומים, אקלים, חי וצומח משותפים (בחלקה הדרום־אנטולי), והן שחקניות משמעותיות בגאו־פוליטיקה האזורית. עם זאת, אין להתעלם מן ההבדלים הניכרים בגודל הטריטוריה ובהיקף האוכלוסייה.
- הן הציונות והן המהפכה הכמאליסטית, שהנהיג מוסטפא כמאל אתאטורק, הביאו לשינוי קיצוני של סדרי חיים, ערכים, מבנה שלטוני, אידאולוגיה חברתית ויצירת זהות משותפת. כל אלו חייבו התארגנות חברתית ופוליטית חדשה שרתמה כוחות אינטלקטואליים ועילית אקדמית למימושה. טורקיה עמדה בפני אתגרים של חילון, התמערבות וחיוזוק זהות לאומית משותפת לקבוצות אתניות השונות זו מזו בגודלן ובמעמדן הכלכלי והחברתי. לפני המהפכה הציונית עמדו אתגרים דומים של הבניית זהות משותפת ליהודים בעלי זהויות שונות והתמודדות עם בניין מוסדות של מדינה וחברה חדשה הכוללת אזרחים שאינם חלק מן המהפכה הציונית. השתגרות המהפכה בשתי החברות והטמעת האידאולוגיה שלה לא התנהלו בלא משברים, ומן העילית האינטלקטואלית והאקדמית ציפו לסייע בתהליכים אלו של פיתוח, תיעוש, עיור, אתניות ומודרניות ובשאלת מיקום הזהות בין מזרח לבין מערב.
- מקומה של הדת כבסיס לזהות משותפת הוא נקודה נוספת להשוואה. המהפכה הציונית התמודדה עם שאלת הזיקה בין זהות דתית לבין זהות לאומית ובמקומה של הזהות היהודית כרכיב החשוב ביותר במדינה שהוגדרה כיהודית ודמוקרטית. האידאולוגיה הכמאליסטית הניחה אף היא שלאומיות אינה מבוססת על האסלאם ודגלה בהפרדה משמעותית בין דת לבין מדינה.

לצד המשותף בולטים ההבדלים בין המקרה הטורקי לבין המקרה הישראלי. הרפובליקה הטורקית התמודדה עם שונות פנים-חברתית, ופרט לחילופי אוכלוסין בין טורקיה לבין יוון בשלהי מלחמת העולם השנייה היא לא התאפיינה בגלי הגירה גדולים (עד גלי ההגירה אל טורקיה בתחילת המאה ה־21). בניגוד אליה, המהפכה הציונית התבססה על הגירת יהודים אל ארץ ישראל/פלסטין ואחר כך למדינת ישראל לאורך כל שנות קיומה, והאתגר העיקרי היה בקביעת מדיניות לעיצוב זהות לאומית משותפת גם לאזרחיה הלא יהודים בכל שנותיה (לרבות הגירת הפליטים העכשווית). הבדלים פוליטיים, אידאולוגיים וחברתיים אלו השפיעו במידה ניכרת על האתגרים שהציבו הממסדים השונים בפני האנתרופולוגים בתקופות שונות ועיצבו את הציפיות מהם.

אנתרופולוגיה ישראלית

אציג תחילה את מעורבותה של האנתרופולוגיה הישראלית בהקשרים לאומיים במהלך העידן שמן המהפכה הציונית משנות ה־30 של המאה ה־20 והקמת המדינה ועד שלהי שנות ה־60.

אנתרופולוגיה ישראלית, המהפכה הציונית וכינון המדינה

בשנות ה־30 עסקו שלושה חוקרים בסוגיות אנתרופולוגיות באוניברסיטה העברית בירושלים, אז האוניברסיטה היחידה בארץ ישראל: ארתור רופין (1876–1943), הידוע יותר כדמות מרכזית בפרויקט ההתיישבות הציונית, אריך בראואר (1895–1942) ורפאל פטאי (1910–1996). שלושתם היו מומחים שרכשו את השכלתם במרכז אירופה והתמחו במדעי החברה: אנתרופולוגיה, סוציולוגיה ואתנולוגיה.

רופין היה בעל הכשרה אקדמית בסוציולוגיה, בכלכלה פוליטית ובמשפטים. לאחר שסיים את הדוקטורט באוניברסיטת האלה בגרמניה, זכה בפרס יוקרתי על עבודתו, שעסקה בזיקה בין דרוויניזם לבין מדעי החברה (Ruppin, 1903). ספריו על העם היהודי (Ruppin, 1913) ועל הסוציולוגיה של היהודים (רופין, תרצ"א–תרצ"ה) שיקפו את מה שהיה ידוע באותה תקופה באירופה במדע הגזע היהודי ועסקו גם בהיבטים הפיזיים של היהודים ובשאלת גזעם. הוא טען שהמוצא הגזעי של היהודים הוא משולש – אמירה שערערה על עצם קיומו של גזע יהודי אחיד. לדידו, גזע אינו עומד בפני עצמו, אלא משתנה בשל אינטראקציה עם הסביבה ועם החברת. אם כך, גזע אינו תכונה מהותנית, אלא מאפיין אנושי דינמי, מתפתח ומתמשך, שיש לו יחסי גומלין עם ההיסטורי ועם החברתי. עמדתו זו כאינטלקטואל וכאיש מדע תמכה במחויבותו לרעיון הלאומי ולאחדות זהותו של העם היהודי וחזיקה את דמותו כמנהיג ציוני מפוכח ומתון. רופין התעניין וריכז נתונים דמוגרפיים וסטטיסטיים על יהודים ברחבי העולם והציגם בקורס "הסוציולוגיה של היהודים" שלימד באוניברסיטה העברית בירושלים עד פטירתו בתחילת שנות ה־40.

באוירה אינטלקטואלית דומה צמח אריך בראואר. הוא למד אנתרופולוגיה ואתנולוגיה באוניברסיטאות בגרמניה והתיישב באמצע שנות ה-30 בירושלים, שהייתה לשדה המחקר שלו על יהודי המזרח. הוא פרסם בגרמנית אתנולוגיה של יהודי תימן (Brauer, 1934) ומחקר על יהודי כורדיסטן שרפאל פטאי סיים וערך (בראואר, 1947), ולאחר מכן אף הוציאו לאור באנגלית (Brauer, 1993) ובטורקית (Brauer & Patai, 2005), ככל הנראה עקב עניין גובר בקבוצות האתניות שחיו בטורקיה, לרבות יהודי כורדיסטן (ראו Şanlı, 2015). בראואר שילב במחקרו תיאור של אורח חייהם בעיקר בעבר לצד פרקטיקות של מדידת הנחקרים (לפי הפרמטרים הגזעיים שהיו מקובלים אז) ותצלום של דיוקנאות מזוויות שונות שנחשבו אז כפעילות מדעית לגיטימית. בראואר הטיף לחקר של מה שהוא כינה "העם החי" (בראואר, 1940), הכולל אתנוגרפיות של קהילות יהודים, הלכות חייהם בשגרה ובחולין ואיסוף חפצי יום-יום. מיקוד במאפייניה של כל קהילה בנפרד הדגיש את השונות ביניהן, וגישה זו עמדה בניגוד לפרקטיקה המקובלת באותה עת של חקר חפצי יודאיקה וטקסטים יהודיים שהדגישו את המשותף בין הקהילות היהודיות. כשהודיעה האוניברסיטה לבראואר על הפסקת התמיכה בו, הוא הגיב כך:

סיום החקירות האתנולוגיות באוניברסיטה העברית הוא מכה הפוגעת יותר במדע היהודי מאשר בי, ולא אפסיק לבאר ולהוכיח לאנשי האוניברסיטה ולקהל היהודי הרחב את חשיבות החקירות האתנולוגיות בין עדות המזרח. [...] אני הכנסתי שיטה חדשה למדעי היהדות, ולמדתי את החובה לחקור את העם החי. וכל איש ואיש יודע שזו השעה האחרונה לאסוף את החומר ההולך וכלה [...] (בראואר, 1940).

דבריו אלו מעידים יותר מכול על חזונו האנתרופולוגי ועל תפיסת עולמו באשר לתרומת האנתרופולוגיה למחקר חיי היום-יום בקרב יהודי המזרח ועל כך שתרבותם הייחודית של המהגרים תיעלם במהרה.

עמיתו וידידו של בראואר לפעילות אתנולוגית ופולקלוריסטית היה רפאל פטאי, שיותר משעסק בעבודת שדה אתנוגרפית, היה פעיל בקידום תחומי האנתרופולוגיה והפולקלור בחוגים אקדמיים ובציבור בארץ ישראל. הוא יזם וערך את כתב העת האתנוגרפי-אתנולוגי עדות בשנים 1944–1947. גם אותו, כשאר בני דורו, העסיקה שאלת הגזע היהודי, ואף שבתחילת דרכו החזיק בעמדות המצדדות בייחודו של הגזע היהודי, כתב מאוחר יותר על "מיתוס הגזע היהודי" בהשראת הגישה הבואזיאנית (R. Patai & J. Patai, 1989). בניגוד לקודמיו שהגלו בגישות אבולוציוניסטיות, פרנץ בואז, מן האבות המייסדים של האנתרופולוגיה האמריקנית, קבע כי האנתרופולוגיה מצוּנָה לחקור כל תרבות בפני עצמה, לא להשוותה לתרבות אחרת ולא להתייחס להתפתחותה בעבר. חזונו של פטאי היה אפוא לכוּנן את התחום המדעי של האנתרופולוגיה של יהודים באקדמיה, וייעודה היה לתעד בפירוט את כל עדות ישראל בטרם ישתנו

במפגשן זו עם זו בארץ ישראל. פטאי טען בזכות מחקרי שימור והצלה של קבוצות שהמגע עם העולם האירופי והתרבות המערבית מוחק את פריטי עברם ומטשטש את ייחודם:

השלב הראשון, איסוף החומר. התיאור האתנוגרפי של עדות ישראל צריך להיעשות עתה ובאופן דחוף ביותר. [...] אחר חורבנו של חלק גדול מעם ישראל, ואחר חורבנו של חלק עוד יותר גדול של ההווי המסורתי בעדות ישראל, אין עוד זמן להתמהמה. אנו חייבים לרכז את כל הכוחות העומדים לרשותנו בעבודת-ההצלה הרוחנית של תיאור ההווי העדתי היהודי במזרח ובמערב (פטאי, תש"ה, עמ' 25).

במקביל הדגיש פטאי את חשיבות האנתרופומטריה (מדידות מאפייני גוף) לאפיון קבוצות שונות של יהודים. הוא תכנן לערוך מחקר משווה בין הקיבוץ לבין הכפר הערבי בישראל והצדיק זאת בתרומתו למדינה החדשה, שכן המבט המדעי האנתרופולוגי החיצוני "יפתח את הישראלים" (מכתב מפטאי להרסקוביץ, 12 באפריל, כפי שמופיע אצל שריא, Schrire, 2010, p. 29, note 31). בתחילת דרכו סבר פטאי כי מחקר הפולקלור יסייע לשמר את המסורות הייחודיות בטרם יתיך אותן כור המצרף הלאומי והן ייעלמו. בהמשך, כאשר פנה בכתיבתו לקהל קוראים בין-לאומי, סבר שתרומתו של האנתרופולוג היא בהתבוננות במרחב המזרח-תיכוני והתמקד במגע התרבותי בין הערבים לבין היהודים ובין המזרחים לבין האשכנזים (ראו אבוהב, 2003, 2010; שריא, 2018; Schrire, 2010). ספרו של פטאי על החשיבה הערבית (Patai, 1973) אף שימש כמורה נבוכים למודיעין האמריקני בטיפולו באסירי כלא אל-גראיבי, אירוע שיצר מחלוקת על רלוונטיות הידע האנתרופולוגי ועל יישומו (וינגרוד, תש"ע; Hersch, 2004). לסיכום, העדרו הכמעט מוחלט של מחקר אתנוגרפי על יהודים בתקופת היישוב ומיעוטו של מחקר גנטי עומדים בסתירה להכרה, לפחות בקרב אנשי האקדמיה, בדבר הצורך במחקר אתנולוגי של יהודי התפוצות שהתקבצו בארץ ישראל, למען מחקרי ההצלה של תרבותם שתלך ותיעלם עם עלייתם והתבססותם בארץ החדשה (אבוהב, 2010).

בעת שרופין, פטאי ובראואר פעלו בזירה האנתרופולוגית בארץ, הוזמנה ועדה חיצונית לאוניברסיטה העברית בירושלים כדי לבדוק, בין השאר, את מעמדה ואת מקומה של האנתרופולוגיה באוניברסיטה. עם חבריה נמנה גם רדקליף סאלמן (1874–1905), שהיה רופא יהודי בריטי, בקטריולוג ומומחה למחלות, שימושים תזונתיים וגנטיקה של תפוחי אדמה. הוא התעניין מאוד בסוגיות של הגנטיקה של היהודים (Salaman, 1911), ובתחום זה בלטה ביותר השפעתו על המלצות הוועדה. בדוח שחיברה הוועדה נאמר כך:

הוצע לנו שיש ללמד באוניברסיטה את האנתרופולוגיה של היהודים. זה שנים רבות שחבר בוועדה [...] מחזיק בדעה, שאין מקום מתאים למחקר זה יותר

מירושלים. ההודמנות היא חד-פעמית. בשטח של מספר מיילים רבועים ניתן למצוא קבוצות כמעט מכל הסוגים היהודיים הידועים. כאן ניתן למצוא, ללא הוצאות או קשיים, בין השאר בוכרים, בגדדים, תימנים, ספרדים, אשכנזים, קראים ויהודי קווקז בכמות המאפשרת לערוך סקר סטטיסטי אמתי. נוסף על כך, ניתן למצוא בפלסטין קבוצות גזעים קרובות, כגון ערבים ושומרונים, שלא זו בלבד שהם עצמם ראויים למחקר, אלא שיחסיהם לקבוצות של יהודים הם בעלי חשיבות עליונה (Hartog Committee, 1934; התרגום שלי, א"א).

הפקולטה למדעי החברה שהוקמה באוניברסיטה העברית בירושלים בשלהי שנות ה-40 יועדה להכשיר שדרת מומחים במדעי החברה למוסדות הממשל של המדינה הצעירה. התבטאויות בדיונים בפקולטה מעידות על דימוי הידע של האנתרופולוגים ועל התפקידים שמייחסים להם בשירות המדינה (בקי, 1950): "הוועדה הסכימה על החשיבות המיוחדת להעסיק אנתרופולוג בגלל העלייה ההמונית [שתספק] הודמנות בלתי חוזרת לחקר של האתנוגרפיה והאנתרופומטריה של העדות השונות והשינויים הנגרמים עלי-ידי המגע ביניהן בארצנו". וכן:

מקצוע זה חשוב במיוחד אצלנו, בקשר עם העלייה ההמונית המעמידה את היישוב ואת המדינה בשתי בעיות בעלות משקל רב, והיוצרות גם תנאי מחקר בלתי שכיחים. יש לחשוש שאם לא ניגש לארגון ההוראה והמחקר בהקדם, יאבדו לנו הזדמנויות מצוינות שלא יחזרו בעתיד. ענף האנתרופולוגיה הפיזית שייך יותר למדעי הטבע, מאחר שהוא עוסק בתכונות הפיזיות של האדם, אולם ברור שיש לו קשר והשפעת גומלין עם אנתרופולוגיה חברתית. בייחוד חשוב הענף של אנתרופומטריה, העוסק במדידות אנתרופולוגיות – זה הוא מקצוע שאי אפשר להגזים את חשיבותו בקשר לקבץ גלויות ישראל בארצנו. אין זה גם עניין שאפשר לדחותו לזמן רב, ואליבא דאמת היינו צריכים לדאוג לו מזמן כאחד הכלים לטיפול בבעיות העלייה (פוזנסקי, 1952; ההדגשות במקור).

ראוי להדגיש כי רב המרחק בין העמדות שהושמעו בדיונים באוניברסיטה לבין יישומן בפועל. לעובדה שהאנתרופולוגיה לא השתלבה באקדמיה למרות ההצהרות, היו כמה סיבות: האחת – ההסתייגות עקרונית של סוציולוגים משיטת המחקר ה"רכה" וה"בלתי מדעית" של האנתרופולוגיה, שעמדה בניגוד לשאיפה של מדעי החברה להידמות למדעי הטבע. הסוציולוגים הישראלים שנשענו על שיטות מחקר פוזיטיביסטיות, חקרו את העולים ואת תהליכי המודרניזציה שראוי להטמיע בקרבם, ובאותה עת בעולם האקדמי שמחוץ לישראל חקרו אנתרופולוגים חברות שבטיות בארצות מתפתחות. ראש החוג לסוציולוגיה באוניברסיטה העברית בירושלים דאז, שמואל נח איזנשטדט, שהיה האישי החזק בסוציולוגיה הישראלית, הביע התנגדות עקיבה במשך שנים רבות להכיר באנתרופולוגיה כתחום ידע נפרד ולגיטימי. בשנת 1949, במאמר שעסק במקומה של

האנתרופולוגיה במדעי החברה ובזיקה בינה לבין הסוציולוגיה, הוא הקשה ואמר: "מה זכות עמדה לאתנולוגיה להיהפך לאנתרופולוגיה, מהו הקשר שבין אנתרופולוגיה זו לבין האנתרופולוגיה הפיסית מחד גיסא והאנתרופולוגיה הפילוסופית מאידך גיסא [...] אם יש הצדקה להעמדה חשובה כזו של מדע זה בתוך מדעי החברה ומה תחומיה של העמדה זו" (איוזשטדט, 1949, עמ' 286-287).

במאמר נוסף (איוזשטדט, 1964) הוא יצא שוב נגד ייחודה של האנתרופולוגיה החברתית כתחום דעת נבדל והצביע על קשייהם של אנתרופולוגים להסביר את חלוקת העבודה החברתית ולנתח שינוי חברתי. מושגים אנתרופולוגיים תורמים "לפיתוחן – ואולי אף לפתרונן – של כמה בעיות יסודיות בתאוריה הסוציולוגית" (שם, עמ' 151). לשיטתו, זכות קיומה של האנתרופולוגיה היא רק בכך שהיא עומדת לשירות תאוריות סוציולוגיות, ולכן אין להקצות לה תחום נבדל מן הסוציולוגיה והיא ממשיכה לחסות תחת כנפיה. עדויות נוספות מפרי עטם של שוקד ומרקס, אנתרופולוגים בני זמנו, מלמדות על התנגדותו כפי שנראתה מנקודת מבטם (שוקד, 2002, 2012; Abu-Rabia, 2001).

מאוחר יותר, גם כאשר פחתה ההתנגדות, התקשו לאתר מועמדים מתאימים להוראת אנתרופולוגיה. היה ניתן לספור על כף יד אחת את מספר האנתרופולוגים שפעלו בארץ, בהם הנרי רוזנפלד, אלכס וינגרוד ועמנואל מרקס, ומספר אנתרופולוגים ששהו בארץ לתקופות קצרות, כגון אל שולמן וולטר זנר. כמו כן, אנתרופולוגים מעטים בלבד מחו"ל היו מעוניינים להשתלב בארץ ממניעים ציוניים, והמגעים המועטים של האוניברסיטה עם אנתרופולוגים יהודים בעולם לא הבשילו לכדי העסקתם. אף שהמדיניות הכללית הקשתה על שילוב האנתרופולוגיה, נלמדו במחלקה לסוציולוגיה קורסים ספורים בנושא.

רק בראשית שנות ה-70, עם חילופי גברי בראשות החוג בירושלים, ובעיקר המהלך של השתלבותה באוניברסיטאות בתל אביב, בבאר שבע ובחיפה, נכנסה האנתרופולוגיה למחלקה בדלת הראשית, ושמה אף שונה ל"המחלקה לסוציולוגיה ואנתרופולוגיה".

פעילות בשדה: משרדי הממשלה והסוכנות היהודית

במקביל למהלך באקדמיה נעשה בממשלה ניסיון בקנה מידה קטן ביותר להיעזר בידע אנתרופולוגי באמצעות שילוב של אנתרופולוגים כמי שמומחים ל"אחר". הפעילות היישומית הייתה חלק בלתי נפרד מחזון הכשרת האנתרופולוגים, אולם ככלל לא הייתה להם דריסת רגל במוסדות ממשל וציבור בארץ. יוצאת דופן היא פעילותה של פיליס פלגי (1920-2015), אנתרופולוגית שבלטה כ-40 שנה בתחום הבריאות ובריאות הנפש. היא גויסה כאנתרופולוגית כי "ראש המחלקה השתדל לפתח תוכנית ארצית שתתאים לצרכים השונים של האוכלוסייה ההטרופית, ההולכת וגדלה במהירות" (פלגי, 1998, עמ' 15). וכך היא תיארה את פעילותה:

ניסיתי ליצור לגיטימציה למנהגים השונים של הקבוצות האתניות. אך היו גם כאלה שדחו את האנתרופולוגיה ואת מטרותיה. הם טענו שהדגשת ההבדלים האתניים מעודדת סטיגמטיזציה ומעכבת אינטגרציה. הבנתי שאני זקוקה לסיוע מצד מישהו בר סמכא בתחום שינויי תרבות מהירים (שם, עמ' 16).

פלגי הזמינה את האנתרופולוגית האמריקנית ידועת השם, מרגרט מיד, לביקור בארץ לשם הערכת תכנית העבודה שהכינה פלגי לממשלה. הביקור התקיים ביולי 1956 וכלל פגישות עם שרים, מקבלי החלטות ומעצבי מדיניות, עם צוותים רפואיים ועם מנהיגים בשלטון המקומי ובמוסדות, כגון בתי חולים ובתי סוהר (לב וכהן, 2010). בדוח סיכום הביקור כתבה מיד:

ברור שבכל שלבי ביצוע תוכנית ההתיישבות בישראל, יש צורך באנתרופולוג [כך במקור] אשר יכול לטפל בחזיונות [כך] כגון: אותן התגובה[ות] של יוצאי תרבויות שונות לתנאים העירוניים או הכפריים; מיוזג קבוצות בעלות מעמד הכלכלי והחינוכי שונה; אילו קבוצות אפשר ל[ה]צמיד זו לזו, וכו' [...] קבוצה שנייה מתעוררת בקשר לחזיונות כגון: המקווה והתגשמותו או אי התגשמותו – הקרוב או הרחוק; התגובה לקרבה יתירה או הפיזור היתר של בני המשפחה; כסף, מעמד חברתי, עזרה, אחריות אורחית, חוק, חלוקת התפקידים בין בני המשפחה, השיטה המסורתית לגידול בנים, מנהגי תזונה, מושגי בריאות, מושגיה ה[יג]ינה וכו' [...] בלי ידיעה מיוחדת ומפורטת של כל קבוצת מתיישבים, תיתקל ותסבול ביצוע [...] הצעדים הראשונים בהם נקט משרדך, נכונים הם ביותר על מנת לאפשר עריכת מחקרים בסיסיים של תרבויות שונות, הכשרת אנתרופולוגים בבעיות יום-יומיות וממשיות של משרד הבריאות, ושיבוץ אנתרופולוגים בכל תהליך בו אפשר לתאם עלידי ידיעה בסיסית של תרבויות (מיד, 1956, עמ' 3-4).

המלצותיה של מיד לא התקבלו, והשפעתה על קובעי המדיניות לא ניכרה כלל. לדעת לב וכהן, ההתעלמות מדבריה נבעה מעיתוי ביקורה בתקופה של גישה "ישראלוצנטרית" בקרב ההגמוניה השלטת, שמנעה ממנה לשמוע ולהפנים קולות אחרים פרט למדיניות כור ההיתוך ולמשתמע ממנה.

לצד הייצוגים הזעירים של אנתרופולוגיה באקדמיה שתוארו עד כה, המחלקה להתיישבות של הסוכנות היהודית הייתה המסגרת העיקרית שבה התבצעה פעילות אנתרופולוגית מאמצע שנות ה-50 ועד תחילת שנות ה-60. הסוכנות היהודית, שהופקדה על הבאת העולים, על הקמת יישובים כפריים ועל קליטתם בהם, הפעילה סוציולוגים/אנתרופולוגים במחלקה למחקר החברתי. המנהלים הראשונים של המרכז למחקר החברתי במחלקה להתיישבות היו האנתרופולוגים דורותי וילנר ואלכס וינגרוד. בצוות החוקרים היו סוציולוגים שביצעו בפועל עבודות שדה כאנתרופולוגים,

וחלקם הוסמכו אחר כך כאנתרופולוגים בלימודיהם לדוקטורט באנגליה. בספרה (Willner, 1969), שנעדר מן הזיכרון הקולקטיבי של האנתרופולוגיה בישראל, הציגה וילנר את האתגרים שעמדו בפני הנקלטים, ובניגוד לעבודות רבות בנות זמנה אפיינה גם את תרבות הקולטים. במאמר שפרסמה בכתב עת בעברית (ווילנר, 1956) ניסחה וילנר את תפקיד האנתרופולוגיה בפרויקט ההתיישבות והבהירה מה היא אנתרופולוגיה, מה היא הגישה האנתרופולוגית לבעיית הגזע ומה עשויה להיות תרומתה לבעיה של קליטת הגירה:

הבירור האנתרופולוגי של מושג תרבות והחקירה האנתרופולוגית של מצב מגע-תרבותי ושל תהליכי אקולטורציה, יכולים לשמש מכשיר חשוב בליבון בעיות מרכזיות לתהליכי קליטת עלייה בישראל. מובן הדבר כי אין להגדיר את הסיטואציה הישראלית במושגים מדעיים – אנתרופולוגיים או אחרים – אלא על יסוד מאמץ כפול של חקירות שדה ובירור עיוני מדויק (שם, עמ' 90).

בדרך כלל נהגה הסוכנות להציב בפני החוקרים בעיה הדורשת פתרון, והללו היו יוצאים לשדה ומתמקדים בנושא הנדרש. החוקרים נקטו את האסטרטגיה של "מחקרי הקהילה" בנוסח אסכולת שיקגו,¹ שלפיה העמיקו להכיר את הקהילה שנשלחו אליה. הדוחות שכתבו למחלקה להתיישבות, סיפקו מידע בסיסי על הקהילה והתמקדו בבעיה מסוימת ביישובים שנדרשו לדון בהם. רוב הדוחות נגנזו ולא נעשה בהם שימוש. הסוכנות ראתה בסוציולוגים אלו, שערכו למעשה עבודת שדה בנוסח אנתרופולוגי, "מכבי שרפות" במקרה חירום ופותרי בעיות חברתיות לטווח הארוך. מן הדוחות עולה שהאנתרופולוגים מחו נגד הסטראוטיפים המקובלים של יהודי המזרח והצביעו על הרכיב הרציונלי בהתנהגותם ובתהליך קבלת ההחלטות שלהם – אמירה שנמתחה עליה ביקורת לא פעם בשיח ובדיון הציבוריים על העולים מארצות המזרח. תרומתם הייחודית של האנתרופולוגים הייתה בציון אי-ההלימה שבין ארגון המושב לבין הרקע התרבותי של העולים (אבוהב, הרצוג, גולדברג ומרקס, 1998; Schwartz, 1995).

לאחר הקמת המדינה היה צפוי שמחקר אנתרופולוגי על האוכלוסייה הערבית ועל קהילותיה השונות יהיה רלוונטי ביותר לממשל הישראלי כדי לקבוע מדיניות בנוגע לאוכלוסיות מיעוט. ואמנם, בתחום זה נעשתה פעילות מחקר, אך היקפה היה מצומצם ולא היה לה היבט יישומי רשמי ומוצהר. האנתרופולוגים הנרי רוזנפלד, אבנר כהן ויוסף גינת התמקדו באוכלוסיות הערביות הכפריות, ועמנואל מרקס וגדעון קרסל חקרו את הבדואים, אך אלו גם אלו לא הגיעו לשדה המחקר עם סדר יום של שליחות ממסדית או ממשלתית, אם כי – כמו בכל מחקר אתנוגרפי – היה ניתן להשתמש בו למטרות יישומיות. מרקס וגינת עבדו במשרד ראש הממשלה, וגינת אף שימש בשנות ה-80 יועץ

1 ראו התייחסות לשיטת מחקר זו בפרק הבא על אנתרופולוגיה טורקית.

לענייני ערבים. בריאיון עם מרקס הוא הסביר כי כניסתו לתחום האנתרופולוגיה באה מתוך החוויה הקשה של מלחמת 1948 שבה השתתף: "ראיתי הרבה קרבות, פיתחתי מודעות רבה ושאיפה לתקן את המצב. חשבתי שלימודי סוציולוגיה ומזרחנות יספקו תשתית להבנה טובה יותר של החברה הערבית" (Abu-Rabia, 2001, p. 8); התרגום שלי, א"א.

בשלהי שנות ה־60 קיבלה האנתרופולוגיה הישראלית חיזוק שהביא בסופו של דבר להכרה בה ולכניסתה לאוניברסיטאות באמצעות תרומתו של הלורד היהודי־בריטי, סידי ברנשטיין, למחלקה לאנתרופולוגיה באוניברסיטת מנצ'סטר (Manchester) באנגליה. ברנשטיין, ציוני ותומך ישראל, מימן 10 עבודות דוקטורט בהנהגתם ובהדרכתם של האנתרופולוג הבריטי, מקס גלמן (Gluckman) והאנתרופולוג הישראלי עמנואל מרקס. הן התמקדו בתהליכים חברתיים ובהיבטים תרבותיים של מגזרים שונים בחברה הישראלית, בהנחה שממצאיהם יסייעו להכוונת המדיניות ולביסוסה. ואכן, רק לאחר שבאמצעות פרויקט ברנשטיין (על הפרויקט ראו Marx, 1980) הוזרמו משאבים מחו"ל וגויסו חוקרים, הונחה התשתית לאנתרופולוגיה באוניברסיטאות. ככלל, המחלקה להתיישבות של הסוכנות היהודית העסיקה סוציולוגים במשימות שהיו למעשה אנתרופולוגיות, אך התעלמה בדרך כלל מממצאי המחקרים, והם לא השפיעו על מדיניותה. אף על פי שהתובנות שצמחו מעבודת שדה אנתרופולוגית בקרב האוכלוסייה הערבית, ערערו על המדיניות המוסדית כלפיה, הן לא הצליחו להפוך אותה על פיה. אם כן, ניתן לומר שפרסום דוחות המחקר וממצאי המחקרים לא השפיעו על פעילות השלטון ועל מדיניותו. אחד המכשולים לכניסתה של האנתרופולוגיה ללב הממסד האקדמי הישראלי היה המתח בין האידאולוגיה הציונית, שחיפשה את המשותף בין קבוצות של יהודים, לבין האנתרופולוגיה שהדגישה את ה"אחר", ביחוד את ה"אחרות" של יהודי המזרח שהיו המושאים העיקריים של המחקר האנתרופולוגי של שנות ה־30 וה־40. שאיפתם של בראואר ושל פטאי להקים מסד של ידע המבוסס על "מונוגרפיה של כל עדה ועדה", כלשונם, התחרה בחזון החלופי שהובילו בעיקר הסוציולוגים להדגשת האחדות והדמיון בין קהילות ישראל (בן־דוד, 1952). בשנות ה־30 וה־40 התעניינו החוקרים ב"עדות המזרח" בגלל הגדרתן כ"אחר" המסקרן, האקזוטי, שמאפייניו מאיימים להיעלם, ואילו בשנות ה־60 היו "עדות המזרח" מושא לאתגר קליטת עלייה והשתלבות מהירה בחברה הישראלית הוותיקה. אנתרופולוגים נדרשו לסייע להגשמת היעדים שעיקרם במדיניות של מיוזג גלויות ופיזור אוכלוסייה יהודית, שליטה על האוכלוסייה ומודרניזציה של החברה על כל גווניה. ואולם, כפי שתואר למעלה, שרר מתח בין הנטייה להזדהות עם הפרויקט הציוני ולשרתו לבין הביקורתיות העומדת בבסיס הפרשנות האנתרופולוגית שהבליטה את השניות המוכנית בפעילותם של אנתרופולוגים הן בנוגע לקהילות יהודי המזרח הן בנוגע לקהילות הערבים. מתח זה תרם להגבתה המשוכות שעמדו בפני האנתרופולוגיה בכניסתה ללב הממסד האקדמי ומנעו את גשוגה באותה עת.

אנתרופולוגיה טורקית

את הדיון בהירתמותה ובתרומתה של האנתרופולוגיה ליעדים לאומיים בטורקיה אציג בציון תחנות משמעותיות על ציר הזמן שמייסוד הרפובליקה הטורקית ועד מחצית המאה ה-20 – מצמיחת הלאומיות של טורקיה ועד כינון פרויקטים של פיתוח, מודרניות, תיעוש והתמערבות (למקורות הסקירה ראו, Erdentug, 1998; Erdentug & Magnarella, 2001; Magnarella & Türkdoğan, 1976; Özbudun-Demirer, 2011; Tandoğan, 2008).

אנתרופולוגיה טורקית ובינוי הרפובליקה

טורקיה השתמשה באנתרופולוגיה למטרת בינוי אומה בכמה שלבים: בשלהי האימפריה העות'מנית אומץ השיח המערבי של אבולוציה ששימש את האינטלקטואלים כהצדקה המדעית למודרניזציה של האימפריה. מהפכת "הטורקים הצעירים" ביקשה ליישב בין הלאומנות המוסלמית לבין האזרחות ואימצה את החילוניות. הפתיחות לאירופה סללה את הדרך לקליטת רעיונות של הסוציולוגיה המערבית שעסקה במושגים, כגון פיתוח ומודרניזציה. עם הקמת הרפובליקה שלטו באקדמיה האנתרופולוגיה הפיזית ומחקרי הגזע שהתנהלו בפקולטות לרפואה. ממדעי החברה והאנתרופולוגיה בכללם ציפו שיירתמו למימוש שני יעדים: לסייע ליצור אזרחות לכול על-פי חזון הרפובליקה ול"טורקיפיקציה" של הקבוצות האתניות השונות, ולשמר ולאסוף כל שנתפס כפולקלור ותרבות עממית ולאומית (Öztürkmen, 2012). למרות המשאבים הרבים שהוקצו למחקר האנתרופולוגי – הכשרה, מוזאונים, מעבדות, מחקרי שדה – טענה אוזבודון כי האנתרופולוגים לא למדו על אנשים "אמתיים", אלא שאפו להגדיר את זהותם כאזרחים "ברכיוצפלים" – אלפינים-טורקים וחילונים. שאיפתם זו של החוקרים הפכה אותם למגויסים לשירות של יעדים פוליטיים ושיוותה לעיסוקם המדעי אופי רטורי. הרקע להלכי הרוח ולאידאולוגיות ששררו בשלהי האימפריה העות'מנית בעשורים שקדמו לייסוד הרפובליקה, מאיר את השינויים שחלו לאחר מכן. בתקופת החוקה השנייה, בתחילת המאה ה-20, שררה אווירה ביקורתית שאפשרה שינוי. סוכני תרבות טורקים שהתחנכו במערב תרגמו רעיונות חברתיים חדשניים להקשר הטורקי וסיפקו את התשתית לצמיחת המחקר החברתי שהתבצע לאחר המהפכה. הדרוויניזם החברתי, שהתפתח באירופה והתהדר בהילה של מדעיות, שימש בסיס לביקורת על המצב החברתי-פוליטי הקיים, ולכן נתן לגיטימציה לשינוי.² פרדיגמות של התפתחות חברתית הונחו בבסיס התפיסות והמחקר החברתי שבאו בעקבותיהן, וגרסו כי אינדיווידואליזם, בעלות פרטית וביזור ממשלי הם הגורמים להצלחת המערב, והשאיפה להידמות לו מחייבת אימוץ של רעיונות אלו.

2 בהשוואה למקרה הישראלי ראו את ההקשר שהדרוויניזם החברתי צמח בו ואתור רופין התייחס אליו בדבריו (Ruppın, 1903).

הדמות המשפיעה ביותר בתחום זה היה הסוציולוג ממוצא כורדי, זיא גוקאלפ (Gokalp), האידיאלוג הראשי של הכמאליזם ומקורבו של מוסטפא כמאל אתאטורק. גוקאלפ הבחין בין "תרבות" – היא המורשת הייחודית לעם מסוים הנרכשת עם הלב האם – לבין "ציוויליזציה" – היא המורשת האנושית הכלל-עולמית ותרבות גבוהה הנרכשת מאוחר יותר בבגרותו של אדם. בכך סיפק גוקאלפ אפשרות לשלב את הזהויות המקומיות עם זהות חובקת כול, כלל-טורקית, שבה הטורקיפיקציה, אימוץ הזהות הטורקית, האסלאמיזציה – אימוץ הדת המוסלמית, והמודרניזציה הלכו יד ביד. הנפת הדגל של הלכידות הכלל-חברתית הסתייעה בתשתית התאורטית הדורקהיימית שאפיינה צורות שונות של לכידות חברתית (Durkheim, 1933) ויובאה לאינטלקטואלים ולעילית הפוליטית על-ידי מדעני חברה שהתחנכו בצרפת. הפיכת "הטורקים הצעירים" בשנת 1908 הייתה זרו לתהליכי טורקיפיקציה של כלל אוכלוסיות האימפריה. המהפכה הכמאליסטית קיבלה עליה אתגר ליצור, מתוך המגוון התרבותי, הדתי והאתני, אומה המבוססת על "אחדות השפה, אחדות הרגש, אחדות המחשבה – זהו הקשר החזק ביותר המחבר בין אזרחים" (באלי, תשס"ו, עמ' 68).

ההירטמות של האקדמיה הטורקית למפעל הלאומיות בתחום האנתרופולוגיה באה לידי ביטוי בכינון של מרכזי מחקר ומידע בתוך האוניברסיטאות. המכון האנתרופולוגי הראשון הוקם בשנת 1925 במדרשה, שהפכה אחר כך לאוניברסיטת אנקרה. מוסטפא כמאל הצדיק את ייעודו של המכון, שאותו ניסח בטענה כי בחינת הטורקים והחברה הטורקית נובעת מן החובה לחקור את זכות קיומו של הגזע הטורקי בקרב הגזעים האנושיים, ואת זכותה הפוליטית של האומה לשכון בקרב העמים (Maksudyan, 2005). המכון ערך בעיקר מחקרים באנתרופולוגיה פיזית וכן מעט סקרים סטטיסטיים וקומץ עבודות בפולקלור. הוא היה מחובר בחבל הטבור למרכז השלטוני של מדינת מפלגה אחת. עם צוות המחקר נמנה אף רופאו האישי של מוסטפא כמאל, ששימש קודם לכן דיקן הפקולטה לרפואה והיה סגן נשיא האספה הלאומית. רופאים שנשלחו להכשרה באירופה, למדו למדוד עצמות ראש של גוף חי, של שלדים ושל מאפיינים גופניים אחרים, כגון גובה ומשקל. מוסטפא כמאל הורה באופן ישיר לצוות המכון לבדוק מאפיינים פיזיים של ראשיהם של 64,000 נשים וגברים טורקיים. הממשלה הורתה על מדידות באסירים ובחיילים ואפשרה לחוקרי המכון למדוד תלמידים. המכון פרסם כתב עת אנתרופולוגי (*The Turkish Review of Anthropology*) ובו מחקרים שנעשו בחסות אוניברסיטה ממשלתית, אולם נאסר לבצע פעילות מדעית בלא אישורה של המדינה.

העילית של הרפובליקה שאפה להוכיח את עצם קיומו של הגזע הטורקי בסיוע הפרסומים המדעיים בכתב העת, שנעשה בהם שימוש בשיטות מדעיות פוזיטיביסטיות המקובלות באנתרופולוגיה הפיזית. בו-בזמן נערך מחקר על "הגזעים השונים החיים באיסטנבול" (Maksudyan, 2005, pp. 299-300), והשוו בו המאפיינים הפיזיים של טורקים, יהודים, ארמנים ויוונים. הצגתה של איסטנבול כמרחב מחיה משותף לכמה גזעים נועדה להדגיש את סובלנות המשטר שבמשך דורות אפשר לקבוצות המגוונות

לשמור על צביון הייחודי. אף שהמחקרים המשווים בעניין הגזע הטורקי לא הניבו ממצאים שתמכו בפרדיגמת הגזע הטורקי (גנץ', 2018),³ החשיבות שהוענקה להם והמשאבים הרבים שהוקצו להם, נבעו מכמה גורמים: הדימוי היוקרתי של מדעי החיים והביולוגיה ותפיסתם ככני תוקף, המאמץ להוכיח שהטורקים הם הילידים המקוריים של אנטוליה באמצעות שיוכם לגזע הקווקזואידי האלפיני, הניסיון לאשש את הטענה כי מוצאם של מייסדי הציוויליזציות הקדומות – המצרית, השומרית והחיתית – הוא טורקי, וזו ההוכחה למוצאם המכובד של הטורקים כצאצאיהם של מייסדי ציוויליזציות, השאיפה ללגיטימציה לאיחוד של אנטוליה, הקווקז והבלקן על בסיס שייכות מוצאם לאב קדמון משותף. אם כן, ממצאי מחקרי הגזע היו אמצעים להבניית הבסיס לעבר משותף (Özbudun-Demirer, 2011).

בעקבות מאורעות מלחמת העולם השנייה נחלש מעמדו של המחקר באנתרופולוגיה פיזית. האגודה ההיסטורית הטורקית גינתה תאוריות גזעניות ודחתה חברים גזעניים מפעילות. הבכורה הוחלפה במחקרי שדה בתחומי האתנוגרפיה או הפולקלור שנערכו באמצעות חובבים וביוזמת השלטון. באנטוליה הוקמו "חוגים טורקיים" על יסוד ארגון "לבבות טורקיים" (Turkish Hearts), ויעדם העיקרי היה חיזוק המכנה המשותף המאחד את הגוונים השונים של התרבות הטורקית באמצעות איסוף ושימור של שרידים היסטוריים, שפה ותרבות חומרית של מגוון יחידות אתניות ותרבותיות. זהות הטורקית הוגדרה כ"מי שהם טורקים בייחוסם, או מזדהים עם השאיפות ועם הרגשות הטורקיים, והוכיחו נאמנותם לטורקיות" (מתוך פרוטוקול דיוני הייסוד של "לבבות טורקיים", מצוטט אצל Özbudun-Demirer, 2011, p. 124). כיווני המחקר היו איסוף ותיעוד של שירי עם, אגדות ומשלים, צמחי מרפא ושיטות ריפוי עממיות, וכן רישום ותיעוד גנאלוגי של משפחות ושבטים. מפלגת השלטון אף הפעילה רשת של "בתי עם" במגזר הכפרי והמסורתי שיייעודם היה לחקור, לייצג ולשמר מוצרי תרבות עממיים ומקומיים, ובו־בזמן להנחיל ידע מודרני וטכנולוגיה חדישה באמצעות הרצאות של מומחים. בבתי העם הוקמו מוזאוני מקומיים על-ידי האתנוגרפים החובבים שתיעדו את חיי הכפר ההולכים ונעלמים (Öztürkmen, 1994). עם זאת, האתנוגרפים החובבים לא התכחשו לזהותם כ"סוכני הרפובליקה", וזהות זו גברה לעתים על מחויבותם ל"מחקר אובייקטיבי" (Özbudun-Demirer, 2011, p. 125). עבודות אתנוגרפיות מקצועיות מעטות שביצעו מומחים, היו בעלות אופי תיאורי ופורסמו בטורקית, למשל עבודתו של עלי ריזה יאלמן (Yalman, 1977a, 1977b) על שבטים טורקמניים, שמניעה המוצהרים היו לשמר את מה שהולך ונעלם בעקבות סופת הפיתוח והמודרניזציה. אם כן, ניתן לזהות שתי מגמות

3 בתחילת 2018 פתחה ממשלת טורקיה לעיון הציבור את ארכיון מרשם האוכלוסין, שבו מסמכים משנת 1882 ואילך. בעקבות חשיפת הממצאים, שהוכיחו שונות אתנית רבה בקרב האוכלוסייה, "הרעיון של מאה שנים על טוהר הגזע הטורקי, שנוצר ונאכף על-ידי השלטונות, החל להתפוגג" (גנץ', 2018, עמ' 9).

סותרות: מצד אחד, עידוד, איסוף ושימור של תרבות ייחודית וסממנים מסורתיים מקומיים, ומן הצד האחר, יצירת קהילה מדומיינת שביסודה שלילת העבר העות'מני ויצירת הווה רפובליקני חדש המשולב במאפיינים מודרניים ומערביים – מגמה הפוכה מזו של המרכז השלטוני ומוסדותיו ליצירת זהות קולקטיבית טורקית אחידה. נראה אפוא שלפרויקט בינוי אומה, שהועבר מן האינטליגנציה של האימפריה אל העילית של הרפובליקה, היו שני נוסחים: הנוסח הגזעי שהתייחס בעיקר להבניית היסטוריה מדומה ולהחייאת מיתולוגיות טורקיות קדמוניות, והנוסח התרבותי שהתאפיין בשתי מגמות סותרות לכאורה: הדגשת המגוון התרבותי מצד אחד, והשאיפה למצוא מכנים תרבותיים משותפים בין מגוון עמים שחיו יחד באותה טריטוריה, מן הצד האחר.

מחקרי קהילה, פיתוח ומודרניות

משנות ה־40 ועד שנות ה־60 התרבו המחקרים על חיי הכפר בסגנון מחקר הקהילות הכפריות שפותח באוניברסיטת שיקגו.⁴ את המהלך המחקרי הזה הובילו סוציולוגים שלמדו או התמחו בצפון אמריקה, לדוגמה איברהים ישא (Yasa) שהיה חלוץ ההשפעה האמריקנית על מדעי החברה הטורקיים (Yasa, 1955), שהחליפה את ההשפעה הצרפתית בדור שקדם לו. משרד הבריאות היה מוטרד מהשלכותיהן של המודרניזציה וההתמערבות על התרבות המסורתית והטיל בשנת 1966 על ישא לערוך מחקר בשכונה באנקרה. חוקר אחר, ניאזי ברקס (Berkes), בדק את סוגיית החילוניות (Berkes, 1942). בהיג'ה בורן (Boran), שלמדה גם כן בארצות הברית, עסקה בתחילת דרכה בסוציולוגיה פוליטית ברוח אסכולות חברתיות מרקסיסטיות (Boran, 1945), אולם די מהר נדחקה מן האקדמיה בשל עמדותיה והחליפה את הקריירה האקדמית בפעילות פוליטית מרקסיסטית. מאוחר יותר עמדה בראש מפלגת העבודה הטורקית.

מחקרי הקהילות הללו השתמשו בשיטות מחקר של סקרים ועבודות שדה. השאלות המרכזיות שנשאלו היו השפעת העיור והתיעוש על המבנה החברתי של הקהילות המסורתיות ועל היבטים אחרים בחיי היום־יום. מחקרים נוספים ביצעו פולקלוריסטים, דוגמת נרמין ארדנטו (Erdentug, 1956) ופטרב נאילי בוראטאב (Boratav, 1942), שהקימו באוניברסיטת אנקרה את המחלקה הראשונה ללימודי פולקלור בשנת 1947 (Öztürkmen, 2012).

רק בתחילת שנות ה־50 הוקמה באוניברסיטת אנקרה המחלקה הראשונה לאנתרופולוגיה, שמוקמה בפקולטה למדעי הרוח ועוצבה בהשראת האנתרופולוגיה האמריקנית של "ארבעת השדות". הפעילות האקדמית הכללית באוניברסיטאות הטורקיות באותה תקופה תמכה ביוזמות מחקריות בהיסטוריה, בארכאולוגיה, בשפות

4 ראו את ההקבלה למחקרי קהילה, שהיו הבסיס התאורטי למחקרים שנערכו במחלקת ההתיישבות של הסוכנות היהודית ונדונו בפרק על האנתרופולוגיה הישראלית במאמר זה.

ובספרות, והן נועדו לחשוף, לתאר ולפרש את העבר הטורקי. גם במדעי החברה ניכר מאמץ אקדמי במגמה זו, ולהערכת לואיס (תשל"ז), הוא כוון בעיקר ליצדים פוליטיים ולא למחקר לשמו. ביקורתו של לואיס על אופי המחקר המגויס בן הזמן קיבלה חיזוק בעבודות מאוחרות יותר על האנתרופולוגיה הטורקית, ועליהן, כאמור, נסמכת סקירתו זו.

דיון: ידע אנתרופולוגי וכינון אומה

הרלוונטיות של הידע האנתרופולוגי לבכירי ממשל, לקובעי מדיניות ומעצביה ולמובילי אידאולוגיה ומעשה נבחנה במאמר זה באמצעות שני מקרי בוחן של סוציולוגיה של הידע: המקרה הטורקי והמקרה הישראלי. בשניהם נבדקה תרומה, הירתמות, גיוס והתגייסות של אנשי מדע ואקדמיה לפרויקטים פוליטיים וחברתיים, והפריפריאליות של האנתרופולוגיה הן באוניברסיטאות והן מחוצה להן בלטה מאוד לעין. בחינה משווה של מקרי הבוחן התמקדה בסוגיות מרכזיות שעל־פיהן התאפיינו ההיקף ואופי השימוש בידע האנתרופולוגי במהלכים שלטוניים מרכזיים. בדיון שיובא כאן אתמקד בסיבות לדחייתו של תחום דעת זה מחד גיסא ובאפשרויות להתקבלותו מאידך גיסא.

דימוי הידע

דימוי הידע הוא האופן שבו הידע נתפס בעיני בעלי עניין שונים, כגון המדענים הפועלים במסגרת תחום הדעת, גורמים אחרים במערכת המדעית וסוכנויות שלטוניות וחוקרי אקדמיות. מאפייניו של דימוי הידע מתייחסים לגבולותיו ולהיקפו של תחום הדעת, לנושאי העניין, לאופן שהידע מיוצר ומועבר בו, למסורות המדעיות שהוא מבוסס עליו ולאופן יישומו. אחד הגורמים המשמעותיים בעיצוב דימוי הידע הוא הגדרת גבולותיו של תחום הדעת ומידת בהירותם או עמימותם.

דימוי הידע האנתרופולוגי ומעמדו בהקשרים שונים השפיעו על שילובו במערכת האקדמית או על הדרתו ממנה. הוא קשור בציפיות מאנתרופולוגים העוסקים בו באופן מקצועי, ויש לו השפעה על התפיסה של מידת הרלוונטיות שלו לעיצוב מדיניות. מה שחוקר ראה כבעל ערך נמצא לעתים בלתי ראוי ליישום בעיני מי שהזמין את המחקר או ציפה ללמוד ממנו, והדוחות המלומדים נגנזו במגירות הביורוקרטיה. הידע שהפיק החוקר התנגש לעתים עם אידאולוגיה, עם אינטרסים או עם גרירת רגליים של הממשל, ומשום כך לא היה ברי־יישום, ולעתים נעשה בו שימוש שונה מן השימוש שמייצר הידע התכוון אליו.

בנוגע למקרה הישראלי ולמקרה הטורקי, דימוי הידע של העוסקים בו, כמו הדימוי של מי שנדרשו לשירותיו, כלל במקביל הן את ההיבט הפיזי והן את היבט התרבותי־חברתי. בראשית התקופה גויס הידע האנתרופולוגי־פיזי־רפואי, שנתפס כמדעי וכמדויק

במיוחד לעומת הידע החברתי והתרבותי, לשם ביסוס ואימות של הנחות אידאולוגיות שישמשו בסיס למדיניות, כלומר להבניית עבר משותף לקבוצות האתניות השונות וליצירת זהות לאומית אחת. מאוחר יותר התפצל תחום הדעת לשתי התמחויותיו – החברתית-תרבותית והפיזית. ההתמחויות מוקמו בפקולטות אקדמיות נפרדות, ויישום הידע שיוצר הופנה ליעדים שונים.

בעיני העילית האקדמית בישראל וההנהגה הציונית בתקופת היישוב נתפסה האנתרופולוגיה כתחום העוסק בממדים הפיזיים של האדם (אנתרופולוגיה פיזית). המאפיינים הפיזיולוגיים של היהודים העסיקו את מנסחי הנחות היסוד של הציונות, והם היו מעוניינים לבחון קהילות שונות של יהודים ולהשוות ביניהן כדי לבסס את המשותף הפיזי ביניהן (ראו בלקינד, 1919; הס, 1862; פלק, 2006; רופין, תרצ"א-תרצ"ה; Nordau, 1895). לאנתולוגיה, המכונה במונחי זמננו אנתרופולוגיה חברתית ותרבותית, ולפולקלור נועדו אז תפקידי תיעוד ושימור של תרבות יוצאי המזרח בטרם ייעלמו מאפייניהם היהודיים במפגש עם ה"מודרניות". עדויות לגישה זו ניתן למצוא בעבודות, בתזכירים ובמסמכים של אתנוגרפים בני הזמן שפעלו פה בתקופת היישוב (אשכלי, 1938; בן צבי, תרפ"ט; בראואר, 1935-1938, א, 1939; פטאי, תש"ח). הדימוי שהחזיקו בו מעצבי המדיניות, הקהל הרחב וגם חלק מן האנתרופולוגים עצמם, היה שהאנתרופולוגים הם בעלי ידע ממשי על חברה ועל תרבות של קבוצות "אקזוטיות", זרות ומוזרות. הם גודעו כמי שמכירים את תרבותן של קבוצות וקהילות שונות או לפחות שולטים במתודולוגיות ובכלים המדעיים המתאימים ללמד עליהן ולהכירן. כמומחים ל"אחר" ניתן להסתייע בהם לפענוח הקודים התרבותיים של יהודים "אקזוטיים" או לסייע בהתמודדות של המדינה בעימותים בינה לבין אותן קהילות, למשל בדואיות, ערביות או פלסטיניות (אבוהב, 2010; שוקד, 2000).

בראשיתה של הרפובליקה בטורקיה נתפס הידע הביולוגי-רפואי ככלי לביסוס הנחות גזעיות על מוצאם של הטורקים, ולאחר מכן גויסו מדעני החברה לסייע ליצירת אזרחות לכול על-פי חזון הרפובליקה והטורקיפיקציה של הקבוצות האתניות השונות. ההשלכות של תהליכי המודרניזציה וההתערבות על התרבות המסורתית הטרידו את הממשל, ועל כן הוא הטיל על מדעני החברה בשנות ה-40-60 לבצע מחקרים חברתיים-תרבותיים על התמורות שהתחוללו בקהילות בפרברי עוני בעיר ובכפרים. נוסף על כך, בשדה שמחוץ לאקדמיה נעשתה פעילות רבה של שימור ואיסוף של מה שנתפס כפולקלור וכתרבות עממית ולאומית (Öztürkmen, 2012).

בשתי הישויות הלאומיות ביסס דימוי הידע של תחום הדעת האנתרופולוגי את הרלוונטיות שלו לשרטוט תמונה של המפגשים בין המסורתי לבין המודרני, בין המזרח לבין המערב, ואולי אף לסייע ביישום תהליכים של שינוי. ואולם, אין להתעלם מכך שהבניית המציאות החברתית כ"מפגש" מבוססת בעיקרה על תפיסה מהותנית של קיומו של הבדל בין הקהילות הנפגשות. היא מטשטשת שונות פנימית בתוך כל קהילה ומתעלמת ממאפייני דמיון בין קהילות. באופן זה מוכחשים המתחים והסתירות הפנימיים

המתקיימים בתוך היחידות החברתיות שגבולותיהן ומאפייניהן משורטטים ביד גסה. נקודת מבט כזו שומטת מן האנתרופולוגיה את הנכסים שעליהם גאוותה, כלומר את אומנות הזיהוי והפירוש המורכבים. במצב של הבניית זהות לאומית משותפת וכינון לאומיות, ההשטחה של הזהויות הייחודיות רצויה שבעתיים, בין שהן מומצאות ובין שיש בהן רכיב של המשכיות.

בין הביולוגי לבין החברתי, בין המלכד לבין המבדיל

בהיסטוריוגרפיה היהודית שלטו שתי פרדיגמות בולטות הנוגעות לענייננו: האחת – היהודים הם עם בעל ישות מובחנת, האחרת – המדע (ביולוגיה, אנתרופולוגיה או היסטוריה) הוא אובייקטיבי ולכן מייצג את האמת. מושג האומה, כפי שהיה נפוץ באירופה בתחילת התקופה הנדונה במאמר זה, התבסס על קרבת דם ואדמה, אולם בלי המשמעויות ההרסניות מרחיקות הלכת שנלוו אליהן מאוחר יותר (זנד, 2008; פלק, 2006; Efron, 1994; Hart, 2000, 2007). כבר מראשית הציונות הדגישו מוביליה כי היהודים הם יותר מאומה, תרבות או דת. קהילות יהודים בתפוצה הן ישות ביולוגית בעלת היסטוריה דתית ותרבותית משלה. פלק (2006), שחקר את ההיבטים הביולוגיים של הגדרות הזהות של היהודים, טען כי הציונות הפוליטית שצמחה כתגובת נגד לתנועות אנטישמיות שמקורן באבחנות פיזיות, ראתה באופן פרדוקסלי בזהות הביולוגית המשותפת של היהודים בסיס לזכויותיהם למולדת בארץ ישראל "מעל ומעבר לכל הטיעונים על אודות הקשרים הדתיים, התרבותיים או הלאומיים" (שם, עמ' 71-72). בשנות ה־30 וה־40 של המאה ה־20, בתקופה שהחלו בה ניסיונות חלוציים למחקר אנתרופולוגי פרופסיונלי בארץ ישראל, הם התאפיינו בשילוב בין הממדים הפיזיים לבין הממדים התרבותיים והחברתיים. ראשוני האנתרופולוגים שאפו למוזג את הממדים האלה ועסקו באנתרופולוגיה פיזית ובהיבטי התרבות והחברה הן של יהודים והן של פלסטינים, למשל המדידות והצילומים של בראואר המוזכרים בדוחותיו (בראואר, 1935-1938, 1939, א, 1939) ועבודותיו של רופין (בלום, 2005). למן העשור הראשון והשני למדינה הייתה בולטת רבה יותר לאנתרופולוגיה חברתית ותרבותית, ואילו האנתרופולוגיה הפיזית התמקמה בבתי הספר לרפואה. שינוי זה התחולל גם בהשפעתו של האנתרופולוג האמריקני, פרנץ בואו, על עיצוב תפיסותיהם של אנתרופולוגים בארצות הברית וב ישראל ובעקבות ביקורתו החריפה על תורות גזע שעסקו בהתבוללות של היהודים (Efron, 1994; Hart, 2000; Morris-Reich, 2004, 2008); על השפעתו על פטאי, ראו שריא, 2018, עמ' 218-222).

הלאומיות הטורקית התגבשה סביב הרעיון של ה"טורקיות" כזהות המלכדת של האומה, שצמחה על הריסות האימפריה העות'מנית בראשית המאה ה־20 בתגובה לתנועות לאומיות בדלניות שצמחו בקרב מיעוטים שהחלו לדרוש עצמאות. המהפכה הכמאליסטית קיבלה עליה את האתגר ליצור זהות משותפת מתוך המגוון הדתי והאתני

של אוכלוסיות האימפריה. השינויים המהירים בהרכב החברתי והאתני בעקבות מלחמת העולם הראשונה, ובעיקר רצח העם הארמני, גירוש הכורדים וחילופי האוכלוסיות בין יוון לבין טורקיה, יצרו מפה אתנית חדשה של אנטוליה שהוקדשו בה מאמצים לעיצוב הזהות הטורקית החדשה. לשם כך גויס המדע (הרפואה והביולוגיה) להוכחת שורשים ביולוגיים וקרבת דם למגוון האוכלוסיות ברפובליקה. הולדתה של האתנוגרפיה הטורקית נועדה לשמש תשתית לחיזוק ולשימור של רכיבי התרבות שהוגדרו טורקיים במטרה לבסס זהות טורקית. לשם כך הוקמו אגודות שנועדו לאגד, לשמר ולפרסם חומרים הקשורים בהיסטוריה, בשפות, בספרות ובאתנוגרפיה ונוגעים למה שהוגדר כציוויליזציות של הטורקים. המענה לשאיפה זו נמצא במסורת הכפולה של האנתרופולוגיה הפיזית-תרבותית של שלהי המאה ה-19 המאפשרת שילוב של דם ואדמה ושל הביולוגי עם התרבותי.

סיכומו של דבר

במאמר זה הצעתי התבוננות משווה בתרומתו של תחום הידע האנתרופולוגי לבנייה, לעיצוב ולכינון של מדינה ולאומיות. תרומתו או העדרה הם דוגמה נוספת לדיון על שאלת הרלוונטיות של הידע האנתרופולוגי. העיסוק ברלוונטיות של ידע במדעי החברה בכלל ובאנתרופולוגיה בפרט עשוי ללמד גם על תחום הדעת ועל אופן תפיסתו וגם על המידה ואופן היישום של ידע זה. הידע של תחום הדעת האנתרופולוגי על מגוון התמחויותיו יוצר ונלמד בהקשרים חברתיים, פוליטיים, כלכליים ותרבותיים בשתי פינות סמוכות של הים התיכון בתקופות מקבילות ובסערות אירועים גלובליים דרמטיים. הרבע השני של המאה ה-20 היה עד לפריחה של לאומיות ומדינות לאום שתבעו את זהותן הייחודית, להתמודדות עם ייחודן של קהילות בעלות זיקות אתניות מגוונות ולגלי הגירה גדולים של מאות אלפי אנשים מקצה העולם לקצהו. בתוך כל אלו התגבש תחום ידע חדש ובלתי מוכר שגבולותיו השתנו, מקומו באקדמיה היה מעומעם ובלתי יציב והשימוש שנעשה בידע שהוא ייצר נתפס כאמצעי לפתרון בעיות חברתיות, לקידום מטרות ואינטרסים פוליטיים של העילית וקרדום לשינוי בכיוונים שהעדיפו אנשיו. דווקא ריבוי הפנים של האנתרופולוגיה היה תמהיל של מסורות מחקר מדעיות מגוונות – ביולוגי, היסטורי, לשוני וסוציולוגי – כהגדרת סטוקינג (Stocking, 1982, p. 172), ואפשר לה להעניק לגיטימציה לפרויקטים חברתיים או פוליטיים, מתמיכה באימפריות ועד בינוי אומה ומשליחות לתרבות ועד כינון זהות ייחודית.

המשטר הכמאליסטי בטורקיה לא סבל התנגדויות, ולעומת קודמיו בשלהי האימפריה, שאפשרו לרעיונות חדשניים להשפיע, הוא העניק פחות אוטונומיה לאינטלקטואלים ולמדענים. השלטון ניהל פיקוח צמוד, הרחיק סטייה, אף מזערית, מסדר היום הפוליטי והחברתי והשתיק קולות ביקורתיים. התביעה להמוגניות של זהות הייתה אפוא בלתי מתפשרת הן כלפי מדעני החברה והן כלפי מגזרי החברה השונים.

להבדיל, מדיניות כור ההיתוך בישראל הייתה קו מנחה לפעילות פוליטית ואקדמית, אך היא התנהלה עם העילית האקדמית בסביבה דיאלוגית יותר. עצם ההיוועצות של שרים וקובעי מדיניות עם אנתרופולוגית בעלת מוניטין עולמי כמרגרט מיד היא עדות לקיומו של דיאלוג מסוג זה, אך ההתעלמות מהמלצותיה מצביעה על השכנוע הפנימי העמוק של המרכז השלטוני בחוזק עמדותיו. גיוס סוציולוגים (אנתרופולוגים בפועל) ישראלים לסיוע מדעי למפעלי התיישבות וקליטה היה בבחינת הכרה בפוטנציאל היישומי של הידע החברתי-אנתרופולוגי לפתרון בעיות חברתיות, אך המידה המצומצמת של הפנמת הממצאים וההמלצות של החוקרים החלישה את מידת הרלוונטיות שלה.

המדינה בטורקיה הייתה הגורם העיקרי לפיתוח אנתרופולוגיה פיזית וחברתית-תרבותית, והיא שייבאה את תחום הדעת לאקדמיה ביוזמתה, בעיקר בתחום המחקרים הפיזיים. לעומת זאת, האנתרופולוגיה בישראל היא שביקשה והידפקה על דלתות האקדמיה מאמצע שנות ה-20, כשהועלה לראשונה הרעיון להקים באוניברסיטה העברית בירושלים מכון אנתרופולוגי, ועד שילובה באקדמיה בסוף שנות ה-60. בטורקיה בת הזמן אין לתחום הדעת מקום מרכזי, שכן מדעי החברה כולם הצטמצמו בשנות ה-80, ורק בשנים האחרונות הם מתאוששים מן הקיפאון שכפה עליהם הממשל בתקופה זו. חוגי התרבות והפעילות בבתי העם הטורקיים היו אמצעי עממי מלמטה לעידוד ולשימור של מסורות וידע מקומי, שיזמו המדינה והמפלגה ואף זכו לתמיכתן. לעומתם, בישראל היו מעט מפעלים יזומים מטעם המרכז לניסיונות עממיים לשימור ידע, אולם בשטח הייתה פעילות ניכרת של אנתרופולוגים למחצה וחובבנים, שהוגדרה יותר כפעילות בתחום הפולקלור (סקירה היסטורית על פעילות זו בתקופת היישוב ראו אצל שרייר, 2018).

תרומתם של הסוציו-אנתרופולוגים לשיח הציבורי בישראל על יהודי המזרח הייתה נושא למחלוקות בשיח הביקורתי על הסוציולוגיה ועל האנתרופולוגיה. נגד האנתרופולוגים מדור המייסדים נטען כי הם פעלו בשירות האומה והיו מגויסים ליעדיה, בעיקר בתחום של יחסי יהודים-ערבים ובפעילות המוסדות הביורוקרטיים קולטי העלייה ומיישביה. רובם הדגישו את העדר המודעות, את התמימות ואת המובנות מאליהן של העמדות הצינוניות של מדעני החברה, שהלכו יד ביד עם הגישות התאורטיות שאחזו בהן (ראו אבוהב, 2010; חבר, שנהב ומוצפי-האלר, 2002; רם, 1993; שוקד, 2000; 2012; Van Teeffelen, 1980; Goodman & Loss, 2009). בטורקיה שוררת תמימות דעים בין החוקרים בני הדור הנוכחי על מידת התגייסותם והירתמותם של אנתרופולוגים, ובהם רופאים שעסקו באנתרופולוגיה פיזית וחוקרי תרבות, לכינון זהות לאומית, גם במחיר של מדע רע.

שימוש בידע אנתרופולוגי לכינון זהות לאומית הוא בבחינת תרתי דסתר. מצד אחד, ידע אנתרופולוגי שם לנגד עיניו במחקר של קבוצה, קטגוריה או תופעה חברתית כלשהי את ברור הייחודי, ציון תכונותיו הסגוליות, תיאור ייחודו ואפיונו. מן הצד האחר, פרויקטים שהעסיקו את הרפובליקה הטורקית עם היווסדה ואת הצינונות ומדינת ישראל הם מיוזג גלויות, כור היתוך או כל דגל המכונן זהות משותפת לחלק

מזן האוכלוסייה שדגים בה, ובידול מובחן של האוכלוסיות שיש עניין להוציאן אל מחוץ לגדר הקולקטיב. סתירה זו מבהירה, אך באופן חלקי בלבד, את הקושי להעמיד את האנתרופולוגיה במרכז מדעי החברה באקדמיה.

מקורות

- אבוהב, א' (2003). פני אדם: על תרומתם של האנתרופולוגים אריך בראואר ורפאל פטאי לחקר האנתרופולוגיה של היהודים. מחקרי ירושלים בפולקלור יהודי, כב, 159-178.
- אבוהב, א' (2010). קרוב אצל אחרים: התפתחות האנתרופולוגיה בישראל. תל אביב: רסלינג.
- אבוהב, א', הרצוג, א', גולדברג, ה' ומרקס, ע' (1998). האנתרופולוגיה החברתית בישראל – מקורותיה וייחודה. בתוך א' אבוהב, א' הרצוג, ה' גולדברג וע' מרקס (עורכים), ישראל: אנתרופולוגיה מקומית (עמ' 13-26). תל אביב: צ'ריקובר.
- איזנשטט, ש"נ (1949). האנתרופולוגיה החברתית: לקביעת מקומה בין מדעי החברה. עיון, 1(7), 286-306.
- איזנשטט, ש"נ (1964). המחקר האנתרופולוגי של חברות מורכבות. קשת, ו(2), 137-152.
- אשכלי, א"ז (1938). ישראל: ידיעת עמנו, מהותו, שבטיו ולשונותיו. ירושלים: ראובן מס.
- באלי, ר"נ (תשס"ו). התוכנית החברתית של הרפובליקה התורכית ליצירת אזרח למולדת. פעמים, 67, 104-107.
- בלום, א' (2005). רופין וייצור החברה העברית החדשה: 1908-1942 (עבודת דוקטורט). תל אביב: אוניברסיטת תל אביב.
- בלקינד, י' (1919). ארץ ישראל. תל אביב: המאיר.
- בן-דוד, י' (1952). הבדלים אתניים או שינוי חברתי. מגמות, 2(3), 171-183.
- בן צבי, י' (תרפ"ט). אוכלוסינו בארץ. ורשה, פולין: הוועד הפועל של "ברית הנוער" ו"מרכז החלוץ" העולמי.
- בקי, ר' (1950, 27 בנובמבר). מכתב יו"ר הוועדה למדעי החברה אל הרקטור. ירושלים: גנוך האוניברסיטה העברית, תיק 2256.
- בראואר, א' (1935-1938). חקירות בשדה האנתרופולוגיה (דו"ח ראשון-דו"ח ששי). ירושלים: האוניברסיטה העברית.
- בראואר, א' (1939, מאי-נובמבר). חקירות בשדה האנתרופולוגיה: דו"ח מאי 1939-נובמבר 1939. ירושלים: האוניברסיטה העברית.
- בראואר, א' (1939, אוקטובר). חקירות בשדה האנתרופולוגיה: דו"ח לתרצ"ט. ירושלים: האוניברסיטה העברית.

- בראואר, א' (1940, 4 באוקטובר). מכתב לש"ז שוקן. ירושלים: גנוך האוניברסיטה העברית, תיק בראואר.
- בראואר, א' (1947). יהודי כורדיסטן. ירושלים: המכון הארץ-ישראלי לפולקלור ולאנתרופולוגיה.
- ברודל, פ' (2002). הים התיכון: מרחב והיסטוריה. ירושלים: כרמל.
- גנץ, ק' (2018, 4 באפריל). מיהו טורקי? מרשם האוכלוסין נותן תשובה מפתיעה. הארץ, חלק א, עמ' 9.
- הס, מ' (1862). רומא וירושלים: שאלת הלאמים האחרונה – 1862 (תרגום: י" קופלביץ). תל אביב: אמנות.
- ווילנר, ד' (1956). הערות על תחומה של האנתרופולוגיה ועל כמה מגישותיה לבעיה של קליטת הגירה. מגמות, ז, 86-92.
- וינגרוד, א' (תש"ע). האתנוגרף המושלם: קליפורד גירץ ורוח האנתרופולוגיה. קתרסיס, 12, 16-29.
- זנד, ש' (2008). איך ומתי הומצא העם היהודי. תל אביב: רסלינג.
- חבר, ח', שנהב, י' ומוצפי-האלר, פ' (עורכים). (2002). מזרחים בישראל: עיון ביקורתי מחודש. ירושלים: מכון ון ליר והקיבוץ המאוחד.
- לב, ט' וכהן, א' (2010). משימה בישראל: ביקורה של מרגרט מיד בישראל בקיץ 1956. תיאוריה וביקורת, 36, 231-239.
- לואיס, ב' (תשל"ז). צמיחתה של תורכיה המודרנית (תרגום: מ' זינגר ור' גוטליב). ירושלים: מאגנס.
- מיד, מ' (1956). דו"ח ביקור בישראל. (תדפיס מסמך, ללא שם מתרגם, תפוצה מוגבלת) פוזנסקי, א"י (1952, 7 באוגוסט). מכתב ליצחק הופמן. ירושלים: גנוך האוניברסיטה העברית, תיק הפקולטה למדעי החברה.
- פטאי, ר' (תש"ח). הישגים ותפקידים באתנולוגיה היהודית. עדות, ג (א-ב), 19-27.
- פלגי, פ' (1998). סיפור אישי... איך כל זה התחיל. בתוך מ' אדר-בונים (עורכת), מבוא לאנתרופולוגיה: מקראה (עמ' 15-21). תל אביב: האוניברסיטה הפתוחה.
- פלק, ר' (2006). ציונות והביולוגיה של היהודים. תל אביב: רסלינג.
- רופין, א' (תרצ"א-תרצ"ה). הסוציאולוגיה של היהודים. ברלין ותל אביב: שטיבל.
- רם, א' (1993). החברה ומדעי החברה: סוציולוגיה ממסדית וסוציולוגיה ביקורתית בישראל. בתוך א' רם (עורך), החברה הישראלית: היבטים ביקורתיים (עמ' 7-39). תל אביב: ברירות.
- שוקד, מ' (2000). על חטא שלא כל-כך חטאנו במחקר יהודי המזרח. מקרוב, 3, 79-89.
- שוקד, מ' (2002). מסע ישראלי. תל אביב: ידיעות אחרונות.
- שוקד, מ' (2012). מסע אנתרופולוגי: תצפית מרחוק ומקרוב. תל אביב: רסלינג.
- שרירא, ד' (2018). איסוף שברי הגולה: חקר הפולקלור הציוני לנוכח השואה. ירושלים: מאגנס.

- Abu-Rabia, A. (2001). The long walk III — Pastoral nomads and anthropology: An interview with Emanuel Marx. *Pastoral People*, 5(1), 7-27.
- Ben-Ari, E., & Van Bremen, J., & F. Alatas (2005). An introductory essay. In J. V. Bremen, E. Ben-Ari, & S. F. Alatas (Eds.), *Asian Anthropology* (pp. 3-39). London, England: Routledge Curzon.
- Berkes, N. (1942). *Bazı Ankara köyleri üzerinde bir araştırma* [Research on some Ankara villages]. Ankara, Turkey: Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi, Felsefe Enstitüsü Neşriyatı Sosyoloji (Serisi 2).
- Boran, B. S. (1945). *Topumsal yapı araştırmaları* [Studies of social structure]. Ankara, Turkey: Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi, Felsefe Enstitüsü Neşriyatı Sosyoloji (Serisi 3).
- Boratav, P. N. (1942). *Halk edebiyatı dersleri* [Research on folk literature]. Ankara, Turkey: Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi (Serisi 4).
- Bošković, A. (Ed.). (2008). *Other people's anthropologies*. New York, NY: Berghahn.
- Brauer, E. (1934). Ethnologie der Jemenitischen Juden [Ethnology of the Yemenite Jews]. In I. Reihe (series Ed.): *Ethnologische bibliothek*, No. 7. Heidelberg, Germany: Carl Winters Kulturgeschichte Bibliothek.
- Brauer, E. (1993). The Jews of Kurdistan (Completed and edited by R. Patai). In R. Patai (series Ed.), *Jewish folklore and anthropology series*. Detroit, MI: Wayne State University Press.
- Brauer, E., & Patai, R. (2005). *Kürdistanlı Yahudiler* [The Jews of Kurdistan]. Istanbul, Turkey: Avesta.
- Diamond, S. (Ed.). (1980). *Anthropology: Ancestors and heirs*. Hauge, The Netherlands: Mouton.
- Durkheim, E. (1933). *The Division of labor in society*. New York, NY: Macmillan.
- Efron, J. M. (1994). *Defenders of the Jewish race: Jewish doctors in Fin-de-siècle Europe*. New Haven, CT: Yale University Press.
- Erdentug, A. (1998). The pioneering anthropologists of Turkey: Personal profiles in socio-political context. *The Turkish Study Association Bulletin*, 22(2), 13-44.
- Erdentug, A., & Magnarella, P. (2001). Turkish social anthropology since the 1970s. *The Oriental Anthropologist*, 1(1), 20-32.
- Erdentug, N. (1956). *Hal köyü'nün etnolojik telkiki* [An ethnological study of Hal village]. Ankara, Turkey: Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Yayınları (No. 109).

- Gerholm, T., & Hannerz, U. (1982). The shaping of national anthropologies. *Ethnos*, 47(1-2), 3-35.
- Goodman, Y., & Loss, J. (2009). The other as brother: Nation-building and ethnic ambivalence in early Jewish-Israeli anthropology. *Anthropological Quarterly*, 82(2), 477-508.
- Hallowell, I. (1965). The history of anthropology as an anthropological problem. *The Journal of the History of Behavioral Sciences*, 1(1), 24-38.
- Hart, M. (2000). *Social science and the politics of modern Jewish identity*. Stanford, CA: Stanford University Press.
- Hart, M. (2007). *The healthy Jew: The symbiosis of Judaism and modern medicine*. Cambridge, MA: Cambridge University Press.
- Hartog Committee (1934). *Report of the survey committee of the Hebrew University of Jerusalem*. Jerusalem: The Hebrew University.
- Herzfeld, M. (1987). *Anthropology through the looking glass: Critical anthropology in the margin of Europe*. Cambridge, MA: Cambridge University Press.
- Hersh, S. (2004, May 24). The gray zone. *The New Yorker*. Retrieved from <https://www.newyorker.com/magazine/2004/05/24/the-gray-zone>
- Hirsch, F. (2005). *Empire of nations: Ethnographic knowledge and the making of the Soviet Union – Culture and society after socialism*. Ithaca, NY: Cornell University Press.
- Kuznetsov, A. (2008). Russian anthropology: Old traditions and new tendencies. In A. Bošković (Ed.), *Other people's anthropologies* (pp. 20-44). New York, NY: Berghahn.
- Magnarella, P. J., & Türkdoğan, O. (1976). The development of Turkish social anthropology. *Current Anthropology*, 17(2), 263-274.
- Maksudyan, N. (2005). The Turkish review of anthropology and the racist face Turkish nationalism. *Cultural Dynamics*, 17, 291-322.
- Marx, E. (Ed.). (1980). *A composite portrait of Israel*. London, England: Academic Press.
- Morris-Reich, A. (2004). Epistemologies of Jewish assimilation: Ethnic markers and social scientific paradigms. *Simon Dubnow Yearbook*, 3, 431-473.
- Morris-Reich, A. (2008). *The quest for Jewish assimilation in modern social science*. New York, NY, & London, England: Routledge.
- Nordau, M. (1895). *Degeneration* (trans. from the 2nd ed. of the German work, 8th ed.). London, England: William Heinemann.

- Özbudun-Demirer, S. (2011). Anthropology as nation-building rhetoric: The shaping of Turkish anthropology (from 1850 till 1940). *Dialectical Anthropology*, 35, 111-129.
- Öztürkmen, A. (1994). The role of the people houses in making of national culture in Turkey. *New Perspectives on Turkey*, 11, 159-181.
- Öztürkmen, A. (2012). Dancing around folklore: Construction national culture in Turkey. In R. F. Bendix & G. Hasan-Rokem (Eds.), *A companion to folklore* (pp. 305-348). Chichester, England: Wiley-Blackwell.
- Patai, R. (1973). *The Arab mind*. New York, NY: Charles Scribners & Sons.
- Patai, R., & Patai, J. (1989). *The myth of the Jewish race* (rev. ed.). Detroit, MI: Wayne State University Press.
- Patterson, T. C. (2001). *A social history of anthropology on the United States*. Oxford, England: Berg.
- Peirano, M. G. S. (2008). Anthropology with no guilt: A view from Brazil. In A. Bošković (Ed.), *Other people's anthropologies* (pp. 186-198). New York, NY: Berghahn.
- Ruppin, A. (1903). *Darwinismus und sozialwissenschaft* [Darwinism and the social sciences]. Jena, Germany: Fischer.
- Ruppin, A. (1913). *The Jews of today* (trans. by M. Bentwich). New York, NY: Holt.
- Salaman, R. (1911). *Heredity and the Jew*. Cambridge, MA: Cambridge University Press.
- Şanlı, S. (2015). *Culture, migration and memory of Jewish emigrants from Eastern Turkey* (Doctoral Dissertation). Istanbul, Turkey: Social Science Institute Yeditepe University.
- Schrire, D. (2010). Raphael Patai, Jewish folklore, comparative folkloristics, and American anthropology. *Journal of Folklore Research*, 47(1-2), 7-43.
- Schwartz, M. (1995). Moshav and Kibbutz in the anthropology and sociology of Israel. In S. Lee, M. Schwartz, & G. M. Kressel (Eds.), *Rural cooperatives in socialist utopia* (pp. 3-29). London, England: Praeger.
- Stocking, G. W. (1982). Afterward: The view from the center. *Ethnos*, 47(1), 173-186.
- Tandoğan, Z. G. (2008). Anthropology in Turkey: Impressions for an overview. In A. Bošković (Ed.), *Other people's anthropologies* (pp. 97-109). New York, NY: Berghahn.

- Van Teeffelen, T. (1980). The Manchester school in Africa and Israel: A critique. In S. Diamond (Ed.), *Anthropology: Ancestors and heirs* (pp. 347-375). Hague, The Netherlands: Mouton.
- Vermeulen, H., & Roldan, A. A. (Eds.). (1995). *Fieldwork and footnotes: Studies in the history of European anthropology*. London, England: Routledge.
- Willner, D. (1969). *Nation-building and community in Israel*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Yalman, A. R., & Emir, S. (1977a). *Cenupta Türkmen oymakları* [Inscriptions of Southern Türkmen] (Vol. I). Ankara, Turkey: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Yalman, A. R., & Emir, S. (1977b). *Cenupta Türkmen oymakları* [Inscriptions of Southern Türkmen] (Vol. II). Ankara, Turkey: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Yasa, I. (1955). *Hasanoğlan köyü'nün içtimal-iktisadi yapısı* [The socio-economic structure of Hasanoğlan village]. Ankara, Turkey: Türkiye ve Orta Dağı Amme İdaresi Enstitüsü.

