



עורכים: ש"נ אייזנשטדט
אילנה פ' סילבר
לואיס רוניגר

עורכת מדעית: דפנה ארגוב

Collective Identities, Citizenship and Public Sphere

Editors: S.N. Eisenstadt, Luis Roniger, Ilana F. Silber

Academic Editor: Dafna Argov

בימת ון ליר לשיח ציבורי היא מסגרת-דיון הפותחת אשנב לתחומי חברה, מדינה ותרבות העומדים על סדר היום הציבורי בישראל; בין השאר, היא עוסקת ביחסי דת ומדינה וביחסי יהודים-ערבים בארץ ובאזור. סוגיות אלו, חברתיות וכלכליות כגון אלה - ראוי שיחרגו ממעגל המחקר והעיון אל המרחב הציבורי, ויזכו לתשומת הלב הראויה בחברה דמוקרטית. פרסומי בימה זו יוסיפו תרומה ייחודית לחיי התרבות בישראל ויעשירו את הדיון הציבורי.

עורכת ומפיקה: שרה סורני

עיצוב והפקה: סטודיו קו-גרף, ירושלים

© תש"ס, מכון ון ליר בירושלים

© 1999, The Van Leer Jerusalem Institute

תוכן העניינים

5	פתח דבר / ש"נ אייזנשטדט
7	אזרחות וזהויות קולקטיביות – גישות אנליטיות
9	הערות משוות על חקר הזהויות הקולקטיביות, האזרחות והזירה הציבורית / ש"נ אייזנשטדט
16	הבניית זהויות: המקרה של ישראל / רות גבזון
27	דמוקרטיה ופוליטיקה של זהויות: מאזרחות לפיצול / ברוך קני-פז
31	היבטים היסטוריים והשוואתיים
33	ריבוי זהויות וזירה ציבורית באימפריה הרומית / ישראל שצמן
37	על בעיית הזהות בנצרות הקדומה / גי סטרומזה
41	חברה אזרחית וזירה ציבורית בסין / יצחק שיחור
46	זהויות קולקטיביות וזירה ציבורית באימפריה האוסטרו-הונגרית / מיכאל סילבר
50	חוק וזהויות קולקטיביות: שיטת המילת באימפריה העות'מאנית / חיים גרבר
55	התפרקות האימפריה הספרדית ותהליכי הבניית זהות קולקטיבית באמריקה הלטינית / לואיס רוניגר
61	היבטים עכשוויים והשוואתיים
63	אזרחות, זהויות קולקטיביות וזכאויות: הזירה האירופית / קלוד קליין
68	גיבוש זהויות תת-לאומיות באירופה: המקרה של צפון איטליה / מריו שניידר
74	דמוקרטיה והפוליטיקה של זהויות בישראל / דני רבינוביץ

החוברת מבוססת על ימי עיון בנושא "זהויות קולקטיביות, אזרחות וזירה ציבורית", שהתקיימו במכון ון ליר בירושלים, בימים 10-11 במאי 1998.

פתח דבר

חוברת זו היא סיכומו של יום עיון, אשר התקיים במכון ון ליר בירושלים בימים 10-11 במאי 1998. הדברים שנאמרו ביום העיון ומובאים בחוברת זו הם פרי דיונים של קבוצות מחקר והגות, שהתכנסו במכון ון ליר במהלך השנים 1995-1998. במסגרת הדיונים הללו נבחנו מגוון היבטים הנוגעים לתהליכי ההבניה של זהויות קולקטיביות שונות ולגיבוש דפוסי אזרחות או השתייכות פוליטית בחברות שונות; כמו כן נידון הקשר שבין שני התהליכים הללו. בגישות שהתפתחו במהלך הדיונים והמשתקפות במידה רבה בחוברת זו, היה משום חידוש מבחינת העיסוק בסוגיות אלה.

כך בעניין הבניית הזהות הקולקטיבית – תיאוריות רבות בנות-זמננו על לאומיות ואתניות נעות בין תפיסת האתניות (וקרוב לוודאי גם הלאומיות) כדבר טבעי הקיים מקדמת דנא לבין תפיסת האתניות, ובעיקר הלאומיות, כקהילות "מדומיינות" שהתפתחו בזמן המודרני כתגובה להתפשטות הקפיטליזם, התיעוש והאימפריאליזם. הגישות הללו הולכות, במודע או שלא במודע, אחר הניתוחים הסוציולוגיים והאנתרופולוגיים הקלאסיים, המניחים, ולו במרומז, כי ההבניה של הזהות הקיבוצית היא מעין נתון טבעי או תופעת לוואי היסטורית משנית ליחסי כלכלה או כוח.

נגד הנחות אלה נראה לנו כי ההבניה של זהויות קיבוציות היא מרכיב בסיסי בחיי החברה, בדומה ליחסי הכוח והכלכלה. אמנם היא שזורה מאז ומעולם בתהליכים וביחסים של כוח וכלכלה, אך תוך כדי תהליך השזירה היא יוצרת מרכיבים אוטונומיים מבחינה אנליטית, כשלגֵּה של אוטונומיה זו הוא ההבניה החברתית של גבולות, אמון וסולידריות בין חברי הקיבוצים או הקולקטיבים השונים. הבניה כזו היתה קיימת בכל החברות האנושיות לאורך כל ההיסטוריה האנושית, אך אין ספק שזו שהתגבשה בעידן המודרני לאומות ולמדינות לאום היא בעלת מאפיינים מיוחדים. כדי שנוכל להבין את ייחודה, עלינו לנתח את התכונות המשותפות להבניה מסוג זה ולהשוותן עם אופני הבניה אחרים, שהתקיימו בתקופות ובסביבות היסטוריות שונות.

הוא הדין לגבי הדיון באזרחות – אף כי מושג האזרחות התפתח עד לתקופה המודרנית רק במידת מה בערי המדינה של יוון העתיקה; קיבל פיתוח מלא באימפריה הרומית ובחלק מיורשיה; ובימי הביניים בא לידי ביטוי בעיקר בערי המדינה בארצות אירופה השונות, הרי הגדרת ההשתייכות ליחידה פוליטית היתה קיימת בחברות רבות. אך בכל החברות נבנה מושג זה, על החובות והזכויות הכרוכים בו, בצורות שונות, ולא דווקא בצורה המודרנית שהתפתחה בעיקר לאחר עידן המהפכות הגדולות באירופה, בד בבד עם הבנייתה של מדינת הלאום. לא רק שמושג האזרחות של אותן החברות היה הטרונגי ומגוון הרבה יותר מאשר זה המודרני, אלא שבעיקר ההקשר שבין הבניית זהות קולקטיבית ובין גיבוש אזרחות היה הרבה יותר מגוון מאשר זה שהניחה המחשבה הפוליטית המודרנית. מחשבה זו קיבלה פחות או יותר את תבנית מדינת הלאום כ"טבעית" – אפילו מבלי לדון, לפחות עד הזמן האחרון, בניגוד שבין ההנחות האוניברסליות של האזרחות לבין אלה הפרטיקולריות יותר, המונחות ביסוד הגדרות הלאום.

ההכרח לדון בכל ההנחות האלה גבר בימינו אלה, כאשר הדגם של מדינות הלאום – גם אם כיום אינו נעלם, מאבד לא מעט ממרכזיותו ומחייב היבט חדש גם על תקופות היסטוריות קודמות.

הדברים המובאים במסמך המוגש כאן עשויים להוות תרומה לדיון כזה.

ש"נ אייזנשטדט

אזרחות וזהויות
- קולקטיביות -
גישות אנליטיות

ש"ג אייזנשטדט

רות גביזון

ברוך קני-פז

הערות משוות על חקר הזהויות הקולקטיביות, האזרחות והזירה הציבורית

ש"נ אייזנשטדט

היום, כאשר מדברים על זהויות קולקטיביות, ההדגש הוא בדרך כלל על אתניות, לאומיות או לאומנות. אני בוחר להדגיש, תחילה, את החשיבות והייחוד של הקישור בין סוגיית הזהויות הקולקטיביות לסוגיית האזרחות. כבר עשרים שנה לפחות נשמעים הרהורים וערעורים על המוסכמות ששלטו בשתי סוגיות אלה, אך לרוב לא התקיים מפגש ביניהן. גם כעת, כששני התחומים מתחילים לתפוס מקום מרכזי בשיח המדעי ובשיח הציבורי, עדיין לא הודגש דיו הקישור האנליטי-היסטורי ביניהם. מטרתנו היא לסמן קישור זה בכמה קווים ואף להטעים את החיוניות שלו.

מה הגביר, אם כן, את האינטנסיביות של הדיונים בסוגיות אלה, מצד אחד, ומדוע חשוב הקישור ביניהם, מצד אחר? ובכן, נוצרו כמה תהליכים בינלאומיים מקבילים שערערו את הדומיננטיות של הדימוי, ואולי אף של הפרקטיקה, של מדינת הלאום הקלאסית. מדובר במדינת הלאום שאולי לא היתה ולא נבראה אלא משל היתה – אבל משל חזק מאוד, במיוחד בין שתי מלחמות העולם של המאה ה-20, ובעיקר לאחר מלחמת העולם השנייה (מקורותיה של מדינת הלאום הם, כמובן, מוקדמים יותר). הדימוי של מדינה זו הושתת על התפיסה כי הזהות הלאומית היא דבר נתון, אך לא מרכזי. לדוגמה, לאחר מלחמת העולם השנייה צרפת וגרמניה הדגישו הסדרים אזרחיים וחוקתיים, ודחקו לרקע את סוגיית הזהות הלאומית. במקרים אלה, כינון המדינה הושתת אמנם על תודעה לאומית, אך תודעה זו לא קבעה את אופן מיסוד הקשר בינה לבין האזרחים.

צרפת, שנתפסת בדרך כלל כדגם המושלם של מדינת הלאום, לא הצליחה להתמודד כהלכה עד היום עם סוגיית הזהות הקולקטיבית הצרפתית. קיימת בתוכה נטייה להתייחס לזהות זו במינוח אוניברסליסטי. החוקרת דומיניק שנפר, אשר פרסמה מאמרים רבים על מהות הלאום, הלאומיות והמדינה המודרנית הלאומית, טוענת כי צרפת היא מדינה אוניברסלית המופעלת על פי חוקים אוניברסליים. לדעתה, זו היא גם מדינה הומוגנית – מבחינה משפטית, ובמידה רבה גם מבחינה תרבותית. ויורגן הברמס, אחד ההוגים הגדולים של זמננו, מדגיש כי גרמניה בונה את עצמה כמדינה של מעין פטריאטיזם חוקתי, המושתת על עקרונות אוניברסליים אשר דוחקת את הזהות הקולקטיבית הייחודית. אמנם, איחוד גרמניה אינו מאפשר הסתפקות במינוח זה, אבל הדימוי העקרונותי נשאר. דימוי זה משותף גם להודו, שמעולם לא היתה מדינת לאום במובן הרגיל – היא היתה מלכתחילה מורכבת מקבוצות לשוניות ותרבותיות מגוונות ואפילו לארצות הברית, שנחשבת למודל של מדינת הלאום האוניברסלית.

ובכן, דימוי זה החל להתערער עקב היווצרות תהליכים מסוימים, כמו האיחודים באירופה, התפוררות הגוש הקומוניסטי, ההגירה הבינלאומית והתפשטות הפונדמנטליזם. כבר לאחר מלחמת העולם השנייה הופיעו המגמות הראשונות של איחודי אירופה המערבית. אני מדגיש "איחודים", כי אין עדיין איחוד אחד – אם כי זה מתקדם בכיוון זה. יש מסגרות מאחדות שונות שבאופן ברור

נוגעות בשאלת הזהות ומעלות את השאלה מה היא זהות אירופית?, בשאלת האזרחות, וגם בשאלת התהליך הפוליטי (מי הוא המכריע? מה היא הזהות הפוליטית שנוצרת?). תהליך זה התחיל באופן איטי – בתוכנית שומן ומונה, בשלהי מלחמת העולם השנייה ותחילת שנות החמישים – אשר הדגישו את הצורך בהסדרים כלכליים כלל-אירופיים – והואץ מאוד בעשרים השנה האחרונות.

בינתיים אף התפורר, כאמור, הגוש הקומוניסטי, שנתפס לעתים קרובות כביטוי של סדר אוניברסלי שהיסוד הלאומי בו הוא משני. תהליך זה העלה באופן חריף מאוד מאבקים אתניים-לאומניים, שברוב המקומות לא הביאו ליצירת ארגון מדיני שהתיישב עם הדימוי הקלסי של מדינת הלאום. צ'כיה אמנם ניסתה ליצור מדינה בנוסח זה, וגם פולין במידה מסוימת. אך באופן כללי ניתן לומר שלא מדינת הלאום הקלסית היא ההולכת ומתגבשת במרבית ארצות אלה.

אם כן: מצד אחד, איחודים באירופה; מצד אחר, התפוררות הגוש הסובייטי. אלה היו שתי מגמות שונות, אולי סותרות. בנוסף לכך, מתרחש תהליך הגירה בינלאומי, שהוא חלק מתהליכי הגלובליזציה. תהליכי הגירה לובשים צביון שונה מבעבר. למשל, בהגירות של סינים במזרח אסיה, או בהגירות של טורקים איסלאמים באירופה, קבוצות המהגרים אינן מתאפיינות עוד ברצון להשתלב, להתבולל, בתוך מדינת הלאום הקולטת אותן. הן מציגות תביעות לזהויות קולקטיביות משלהן, המאתגרות את הזהות הקולקטיבית המקובלת במדינת היעד.

בהקשר זה, אין לשכוח את ההתפשטות העולמית – לא רק בקרב גולים אלה, ולא רק בארצות האיסלאם – של התנועות הפונדמנטליסטיות. כאן כדאי לציין שהמלה פונדמנטליזם, והתנועות הפונדמנטליסטיות הראשונות, התגבשו בארצות הברית. זה הוא המקום היחיד שבו הן כינו את עצמן במפורש בשם זה, ועד היום הן מהוות חלק מהותי מהתרבות הפוליטית ומהמאבק הפוליטי בארצות הברית.

אלה הם רק חלק מהתהליכים העולמיים שהתחילו לערער את המציאות המוסדית והכלכלית של מדינת הלאום, מצד אחד, ואת הדימויים שלה, מצד אחר. אחת התכונות היסודיות של מדינת הלאום היתה, הרי, אחידות ההומוגניות התרבותית (ולא רק החוקתית). לדוגמה, בצרפת – מדינת הלאום הקלסית – מגמת האחידות התרבותית מתבטאת בכך שהבנות המוסלמיות לא הורשו להופיע עם רעלה בבית הספר. ועם זאת, גם בצרפת, שביקשה לממש את רעיון האחידות התרבותית-אזרחית באופן מלא, מגמה זו מתחילה להתערער. ובמדינות רבות אחרות ניתן לאתר תהליך דומה.

רעיון האחידות קשור באופן הדוק להסדרים מוסדיים ואידיאולוגיים, ובמיוחד להבדלה בין הזירה הציבורית לזירה הפרטית. בזירה הפרטית היחיד יכול להרכיב לעצמו את הפרופיל הזהותי הרצוי לו, אבל בזירה הציבורית לכאורה אין מקום לכך. גם זה, כמובן, לא מדויק היסטורית. אותם צרפתים עצמם, שאמרו "ליהודים כפרטים – הכל, וליהודים ככלל – לא כלום", הם גם שיצרו את הבמה הפוליטית החדשה, המודרנית, של יהדות צרפת – את ה-conistoire. אבל הדימוי של הבדלה בין זירה ציבורית, שהיא כולה אחידה ועל פניה אוניברסלית, לבין זירה פרטית, היה חזק מאוד. דימוי האחידות חזק מאוד גם בארצות הברית, והוא מתבטא באופן ברור במה שמקובל לראות כ"דרך החיים האמריקנית". בתוכה מתאפשר קיומן של תרבויות משנה או קבוצות משנה שונות – דתיות ואתניות, אבל עקרון האחידות הוא עדיין הדימוי השליט. ורק בזמן האחרון, הוויכוח על הרב-תרבותיות מערער אותו מעט.

התערערות דימוי האחידות ניכרת בשני ערוצים: הערוץ של בניית זהות קולקטיבית וערוץ האזרחות. לאט-לאט מתערער גם הקישור בין שני הערוצים. באשר לבניית הזהות הקולקטיבית, בעשרים השנה האחרונות מתפתח – הן במדעי החברה והן בשיח הציבורי – דיון בשאלות מה זו לאומיות, מה זו תודעה לאומית ומה זו תודעה אתנית. שתי מגמות עיקריות התגבשו בשיח זה. הגישה הראשונה – הקשורה בשמותיהם של שני חוקרים דגולים, ארנסט גלנר המנוח ובנדיקט אנדרסון – טוענת שלאומיות, כלומר זהות קולקטיבית עם הדגש תרבותי-פוליטי חזק, היא לחלוטין תוצר של המודרניות. זו היא תוצאה של תיעוש, של אימפריאליזם, ושל התפשטות הקפיטליזם. המודרניות היא שאפשרה את גיבושן של "קהילות מדומיינות" אלה, במינוחו של אנדרסון. השימוש במונח "מדומיינות" אינו מרמז לכך שהקהילות אינן קיימות, אלא שהקיום שלהן אינו כביכול "טבעי". אלה הן קהילות מובנות. היסוד הראשוני החזק שבהן – המתבטא בתחושת השייכות של הפרט למשהו שהיה קיים תמיד ושהוא חלק טבעי ממורשתו – מהווה אף הוא מרכיב ביצירת ה"קהילות המדומיינות".

לעומת זאת, הגישה האחרת – המיוצגת על ידי תלמידו של גלנר, אנתוני סמית – טוענת כי התודעה האתנית אכן קיימת מראשית הימים. כאילו נוצרה בין השמשות, ביום השישי של הבריאה. תודעה זו התקיימה לאורך כל ההיסטוריה האנושית גם אם, במישור הפוליטי, היא היתה רדומה עד התקופה המודרנית. היסוד הראשוני הוא נתון, גם אם חלק מההבניות הקונקרטיות שלו משתנות.

אין ספק, שהיריעה הקצרה גורמת אי-צדק מסוים לחוקרים שהזכרתי. ואולם, עלי להבהיר את הנקודות החלשות של גישותיהם, המצטיינות גם – כפי שהראיתי ביעף – בתובנות חזקות. הנקודה החלשה ביותר בשתי הגישות – הנוגדות זו את זו, אך מהוות בו-בזמן גם מעין מראה זו לזו – היא ההנחה שהיסוד הקמאי (primordial) הוא במובן מסוים סטטי: או שהוא הבניה מלאכותית מודרנית, או שהוא אכן התקיים מאז ומתמיד. בניגוד לכך, מן הדין לראות – כפי שהתברר בדיונים של חלק מקבוצות המחקר שלנו – שהמרכיב הראשוני של הזהות הקולקטיבית מצוי תמיד, בכל התקופות ובכל החברות, בתהליך של הבניה, של גיבוש. הוא אינו נתון מששת ימי בראשית. הוא משתנה בהתאם לתהליכים היסטוריים. הזהות שנראית לנו טבעית השתנתה פעמים רבות, גם אם נשאי הזהות לא יודו בכך.

ואכן הגיבוש התמידי של הזהות הקולקטיבית הוא עניין מרכזי ביותר, שהוזנח בשיח של מדעי החברה. הזהויות הקולקטיביות הן מרכיב אנליטי יסודי בתהליך הבנייה של כל חברה. חברות בונות את זהויותיהן כל הזמן – מהשבטים שכונו בעבר "פרימיטיביים" או חסרי תרבות כתב, ועד לאימפריות (הרומית, הסינית ועוד). במסגרת התהליך של בניית הזהויות הקולקטיביות מתקיים מתח מתמיד בין המרכיב הקמאי לבין מרכיבים אחרים. שילס – ואחר כך גרץ – הצביע על שני מרכיבים נוספים: מצד אחד, המרכיב האזרחי-אוניברסלי, ה-civil, החוקתי, ומצד אחר, מה שנוכל לכנות המרכיב הדתי – למשל נוצרי או איסלאמי או בודהיסטי, ובכך, בבניית הזהות הקולקטיבית מתקיים כל העת מאבק בין מרכיבים אלה. אי-אפשר להבין את תהליך בניית הזהות הלאומית או האתנית אלא בהקשר של מאבק עם מרכיבים משתנים אלה, אשר ביניהם מתקיים כאמור גם מתח מתמיד. הזהות היהודית, למשל, השתנתה מימי בית שני ועד היום, גם אם בדרך כלל נוטים להדגיש דווקא את אלמנט ההמשכיות שביהדות. וכך גם ביחס לזהות הרומית ולזהויות אחרות.

פירושו של דבר, שמה שנתפס היום כזהות מובנת מאליה היא תוצר של תקופה מסוימת. זו היא זהות שאינה תואמת בהכרח זהות קודמת, גם אם היא משתמשת בסמלים דומים. לכן, יש לבחון

את התגבשות הזהויות הקולקטיביות כתהליכים מתמידים שאינם מאפיינים רק חברות מודרניות, אלא את כל צורות הארגון החברתי. יש לבדוק כיצד התגבשו הזהויות בחברות הלא-מודרניות, מה משותף ומה מבדיל ביניהן, ואיך הן מתייחסות להבניית הזהויות בחברות המודרניות. לגיבוש הזהויות הקולקטיביות המודרניות יש אמנם תכונות מיוחדות. אחת התכונות היא, כאמור, נטייה בולטת להאחדה תרבותית. תכונה שנייה היא המרכיב הטריטוריאלי הנתפס בצדק כסממן מובהק של מדינת-הלאום המודרנית, אם כי בפועל לא תמיד ברור משקלו הממשי של מרכיב זה. לדוגמה, המרכיב הטריטוריאלי אינו מבורר דיו בהודו, שהיא מדינה מודרנית הנחשבת גם למדינת לאום – למרות שכעת מתנהלים בה מאבקים על הגדרת הזהות הלאומית. כן גם טיבו של המרכיב הטריטוריאלי שונה גם במדינות אמריקה הלטינית, שגיבשו זהויות מודרניות, מערביות, אך שונות ממודל מדינת הלאום הקלסית, האירופית, בעיקר בהיעדר הקשר בין טריטוריה לבין מורשה תרבותית או לשון משותפת.

כך רואים אנו שהשאלות התובעות בדיקה הן: כיצד נבנות זהויות קולקטיביות שונות בהקשרים היסטוריים שונים? במה נבדלים הקשרים אלה זה מזה? מה מייחד את התקופה המודרנית? שהרי תקופה זו מתייחדת בדבר-מה, גם אם ייחוד זה אינו אחיד, הומוגני, זהה, כפי שחשבנו.

מכאן אני עובר לסוגיית האזרחות, שהיא הערוץ השני שהזכרתי. הדימוי של מדינת הלאום המודרנית הקלסית הניח קשר הכרחי בין קיום המדינה לבין נושא האזרחות. למעשה, המושג המודרני של אזרחות התפתח בעקבות המהפכה הצרפתית והמהפכה האמריקנית, ובזיקה אליהן. אבל, האם לא היו מושגי אזרחות קודמים? מה באשר לרומא, למשל? מה באשר לאותו יהודי מפורסם שאמר "אני אזרח רומאי", ומה לגבי האחרים שאמרו זאת?

גם מבחינת המחשבה המדינית וגם מבחינת השיח הציבורי, המהפכה האמריקנית והמהפכה הצרפתית היו מעין קו תפר בכל הנוגע לתפיסת האזרחות ההומוגנית. הן שהובילו לגיבושה ולחיזוקה. בעניין זה אזכיר ספר מעניין¹ שראה אור לאחרונה, *Liberty before Liberalism*, מאת סקינר, שנחשב לאחד החוקרים הגדולים בתולדות המחשבה המדינית היום. הטענה העיקרית של החיבור היא, שבמדינה יכולות להתקיים חירויות גם ללא ההנחה האידיאולוגית של ליברליזם אחיד. סקינר מדגיש נקודה זו, משום שהוא חולק על ההנחות האידיאולוגיות של הליברליזם. אבל הוא אינו היחיד. כבר לפני חמישים שנה, מקלהון, אחד מגדולי חוקרי הקונסטיטוציונאליזם באירופה, כתב חיבור מעניין מאוד בנושא זה. בנימה דומה הוא טען, כי המהפכות שינו את מושג הקונסטיטוציונאליזם ממונח גמיש, קונטקסטואלי ופלורליסטי – המדגיש את ריבוי הזירות הציבוריות שבהן ניתן לממש את החירויות והזכויות הקונסטיטוציונאליות – למושג שמורה על כוללות והאחדה אזרחית-תרבותית.

כך רואים אנו, כי אם מנתחים באופן היסטורי את מושגי האזרחות – באימפריה הרומית כמו גם באירופה המודרנית – התמונה המתקבלת היא מורכבת. למשל, ההנחה המקובלת היתה שצרפת שלפני המהפכה היתה ארץ קתולית הומוגנית, וכי הפרוטסטנטים והיהודים שחיו בה היו חסרי זכויות. ובכן, מסתבר שאין זה מדויק: היהודים ישבו בצרפת כנתיני המלך. למעשה, כולם היו נתינים – לא אזרחים – וכנתינים הם קיבלו נישות מסוימות משלהם. זו היא תמונה הרבה יותר מורכבת – ואם כך פחות הומוגנית ואבסולוטית – מכפי שסברו בעבר. ואם נבחן מה נחשב זכויות אזרחיות, נניח, בערי איטליה – מימי הביניים ועד המאה ה-18 – לא תתקבל התמונה ההומוגנית

¹ Q. Skinner 1998, *Liberty before Liberalism*. Cambridge: Cambridge University Press

של זכויות ברורות, של הבדלה בין זירה פרטית לציבורית. הדברים הם הרבה יותר מגוונים, קונטקסטואליים, מהדימוי היסודי של מדינת הלאום. לקבוצה מסוימת יש זכויות מסוימות בזירה מסוימת, בעוד שבזירה אחרת היא חסרת זכויות. למשל, יש לה זכויות בזירה של העברת רכוש, בשעה שהיא מחזיקה פחות זכויות של השתתפות פוליטית, או להיפך.

כעת, זה כבר עשרים-שלושים שנה, מצטיירת באירופה תמונה דומה, בכל הנוגע לאוכלוסיות המהגרים. למשל, הטורקים בגרמניה קיבלו זכות הצבעה לרשויות המקומיות. הם מורשים להשתתף אפוא בתהליך הפוליטי ברמה המקומית, ובזירות נוספות, אך אינם מורשים להצביע בבחירות המרכזיות. הם אזרחים ולא אזרחים. לא ברור באיזו זירה הם אזרחים מלאים ובאיזו זירה הם אינם אזרחים מלאים – ואין זה משנה איך נגדיר "מלא" ו"לא מלא". מה שחשוב הוא, שכמעט בכל המקרים האלה יש קשר ברור, מעניין, בין הקונטקסטואליות של הגדרת זכויות, של הגדרת זירות ציבוריות, לבין בניית זהויות קולקטיביות.

וכעת אחזור לרגע לסוגיית קבוצות המהגרים. מה מבדיל בין קבוצות המהגרים, יהודים ולא-יהודים, שבאו לצרפת בשנות העשרים והשלושים, לבין ההגירה הנוכחית של קבוצות מוסלמיות ואסיאתיות לאירופה או לאמריקה: המהגרים הקלסיים לאמריקה ביקשו להיות אמריקנים, על אף שהם גיבשו גם זהויות משניות משלהם: איטלקים-אמריקנים, יהודים-אמריקנים וכדומה. ניתן להם חופש דת, וכל קבוצה יכלה להתארגן מבחינה דתית. אבל לכולם היה ברור ההבדל בין הזהויות המשניות לבין הזהות האמריקנית המרכזית הכוללת. עניין זה תקף גם ביחס לאפריקנים-אמריקנים. והראיה: כאשר קידשו את מרטין לותר קינג, באמצעות יצירת חג על שמו, לא עשו זאת בשל הזהות האפריקנית-אמריקנית שלו אלא משום שלחם למען מימוש זכויות האזרח האמריקניות. מובן שלמוצאו היה משקל רב, אך ההדגשה היתה על הזהות הקולקטיבית ההומוגנית.

דרישות קבוצות המהגרים הנוכחיות באירופה – בארצות הברית אין מדובר עוד בתופעה דומה של הגירה – שונות מאוד. חשוב במיוחד לבחון דרישות אלה משום שמדובר במדינות כמו צרפת, גרמניה ומדינות סקנדינביה, אשר מצד אחד הן כביכול המדינות הליברליות ביותר, ומצד אחר – ההומוגניות ביותר. ובכן, דרישת המהגרים היום היא שיכירו בהם, שיתנו להם כקבוצה מקום אוטונומי לגיטימי בזירה הציבורית – ולכן כבר מדובר בגלויות Diasporas, יותר מאשר בקבוצות מהגרים במובן הישן. קבוצות חדשות אלה אינן מסתפקות בדרישה כללית להכרה, אלא תובעות הקצאת זירות ציבוריות שבהן הם – כטורקים, כאיראנים, או כמוסלמים – יוכלו לבטא את הזהות הקולקטיבית שלהם. תביעה זו אינה מבטאת בהכרח התנגדות לזהות הכוללת, אבל היא מביעה התנגדות להנחת ההומוגניות האזרחית-תרבותית הכלולה בזהות זו. לעניין זה בולטת הדוגמה של הסופר סלמאן רושדי; קבוצה מוסלמית באנגליה טענה: אי-אפשר להפיץ את ספרו של רושדי, פסוקי השטן, במקום המגורים שלנו, כי הדבר פוגע בזהות הקולקטיבית של הקבוצה.

דיון זה קשור, כמובן, לשאלה איך מלמדים היסטוריה, ואלו היסטוריות מלמדים. בניית התודעה האזרחית של מדינת הלאום נעשית, כידוע, באמצעות שתי סוכנויות מרכזיות: הצבא (שחשיבותו ירדה מאוד בארצות אירופה ובארצות הברית ואף נחלשת קצת גם בישראל) ובית הספר. לימוד היסטוריה ולימוד גיאוגרפיה היו תמיד מכשיר מרכזי בבניית תודעה לאומית. בגרמניה עולה היום דרישה – שסביבה מתקיים מאבק גדול – להכניס לתוכניות הלימודים בבתי הספר יסודות של היסטוריה טורקית או מוסלמית.

בהקשרים אלה אביא שתי דוגמאות ממדינות סקנדינביה. אתייחס בעיקר לשבדיה, לדנמרק

ולנורבגיה, ולא לפינלנד משום שהיא ניסתה לווסת ולצמצם מאוד את ההגירה לתוכה. ובכן, בשלוש מדינות אלה יש חוק ברור המתיר לכל קבוצה אתנית לגבש תוכנית לימודים משלה, ואפילו להקים בית ספר משלה. אם הקבוצה מעוניינת בתמיכה ציבורית, היא נדרשת אמנם להפעיל את תוכנית הלימודים הכללית, אבל האפשרות לגבש תוכנית לימודים ייחודית קיימת. עם זאת, אפשרות זו אינה קיימת בכל מקום, וגם כשהיא קיימת – מימושה נתקל לעתים במכשולים. דוגמה למכשול כזה מצאתי בשבדיה הליברלית. בבית ספר כללי מסוים, בתום שנת הלימודים, התקיים טקס סיום השנה בכנסייה הלוותראנית – כנסייה שכמעט אין איש מבקר בה בהזדמנות אחרת, משום שהחברה השבדית היא על פניה חילונית לחלוטין. אבל הטקס בכל זאת התקיים בכנסייה, השייכת מטבעה לזירה הציבורית. ופתאום נוצרה בעיה, כאשר התלמידים המוסלמים והוריהם הביעו חוסר שביעות רצון ממצב זה.

נורבגיה אף הרחיקה לכת בהוצאת קבוצה מסוימת ממדיניות הפלורליזם הכללית, שאושרה ולכאורה אף התגברה. באחרונה נקבעה בה תקנה, שלפיה כל קבוצה יכולה ליצור לעצמה בית ספר ייחודי, פרט למוסלמים. ההנמקה להוצאת המוסלמים דומה להנמקה ששימשה בעבר את הפילוסוף הפוליטי ג'ון לוק לשלילת מתן זכויות לקתולים באנגליה: הללו נשמעים לסמכות (דתית) החורגת מגבולות המדינה ומסמכותה. הדוגמה הנורבגית והדוגמה השבדית מראות בבירור, כי פריצת מגמת ההאחדה האזרחית-תרבותית רחוקה משלמות. מדינות אלה, ובמיוחד נורבגיה ההומוגנית, אף נדרשות כעת להתמודד עם תהליכי הגדרות זהות פנימיים אחרים: פתאום מתברר שיש שפות נורבגיות מרובות, דיאלקטים רבים, וכל קבוצה תובעת לעצמה כלי ביטוי ייחודיים כדוגמת תחנת רדיו עצמאית. תהליך דומה מסתמן גם בצרפת.

התהליכים המקבילים בארצות הברית מתרחשים באופן אחר, ובשתי צורות שונות: הראשונה היא הרב-תרבותיות, ועל כך לא ארחיב כי הדבר ידוע. הצורה השנייה מתבטאת בשינוי מרחיק לכת ביחס לקבוצה היחידה שבעבר לא יכלה – לא בארצות הברית ואף לא בקנדה – להיכנס לקולקטיב האמריקני: האינדיאנים, הקבוצה החברתית שהיתה שם מלכתחילה. קבוצה זו נתפסה עד כה כ"אומה נפרדת", והמשמעות המעשית של הגדרה זו היתה אפליית בזכויות ומדורה בתוך החברה האמריקנית. עכשיו קבוצה זו דורשת לקבל הכרה מלאה משלה. במצב זה מתעוררת שאלה לגבי האינדיאני שאינו רוצה להשתייך לקולקטיב זה, שמבקש לצאת ממנו: האם יינתן לו לממש שאיפה זו? כאן שבה ומופיעה בבירור הזיקה בין אזרחות לבין זהות קולקטיבית – ולא רק כרעיון מופשט אלא גם כבסיס להשגת זכויות במציאות.

כל המאבקים האלה על הזירות הציבוריות, או לפחות רובם, הם מאבקים על האפשרות לגבש זהויות קולקטיביות לגיטימיות, תוך כדי שינוי משמעותי האזרחות וההשתתפות. הזהויות קשורות לזכויות, למשל של מדינת הרווחה, שעל אף שהיא כביכול נעלמת – היא עדיין חזקה דיה כדי להצדיק מאבק על זכויות בתוכה: זכויות במערכת החינוך כמו גם זכויות של כניסה לקולקטיבים. כאן מתעוררת מחדש אחת הבעיות המעניינות ביותר, שנשכחה כמעט לחלוטין בשיח הציבורי והמדעי. כאשר גובש הרעיון של אזרחות כוללת, אוניברסלית, כמעט לא הציגו – אלא בדיונים משפטיים, טכניים – את השאלה הבאה: מי יכול להיכנס לקולקטיב? מי קובע מי רשאי להיות אזרח? בארצות הברית, שהיא כביכול המדינה הפתוחה ביותר, כרטיס ירוק הוא כרטיס לזכויות, לכניסה לשוק העבודה והוא כמובן אינו ניתן אוטומטית. ולא רק בארצות הברית; אפילו בישראל מתחיל היום תהליך דומה.

כאן מתקיים הקישור, החשוב מאוד אך אשר חקירתו הוזנחה, בין בניית זהויות קולקטיביות לבין

אזרחות. הקישור מתמצה בשאלת הגדרת האזרחות ובשאלת הגדרת הזכויות והחובות האזרחיות. קישור זה מתרחש במישורים רבים, וכעת אדגיש רק שניים מהם. המישור האחד הוא הזיקה בין אזרחות לבין "תוכנית תרבותית". למשל, כאשר משתמשים בביטוי "דרך החיים האמריקנית" מתכוונים לתוכנית תרבותית. בעניין זה יש סיפור מרתק על סטודנט מג'מאיקה שהגיע לאוניברסיטת הרווארד או ייל, והמועדון האפריקני-אמריקני המקומי ביקש מיד לספח אותו אליו, בטענת "אתה שלנו". לאחר זמן-מה הסטודנט טען בפניהם: "מה אתם רוצים ממני? אתם אמריקנים! אתם בני התרבות הזאת. התוכן התרבותי שלכם הוא אמריקני. זה רחוק לחלוטין ממני. עזבו אותי. אנחנו לא שותפים לאותה תרבות. יש לנו דמיון בצבע העור, אבל אין לזה שום משמעות של הומוגניות תרבותית". דוגמה זו מראה, כי לא התקיים דיון מספק בשאלת התוכן התרבותי של שייכות אזרחית, ולפיכך גם במאבקים על התוכן הזה. המאבקים קיימים כי התוכן התרבותי אינו נתון טבעי, הוא מובנה חברתית.

המישור השני קשור לזכויות, או ליתר דיוק, למאבק על זכויות. למשל, בתחום הכניסה לשוק העבודה, או בתחום הזכויות לקנות קרקע במקום מסוים. במדינות אירופיות רבות, כמו גם בישראל, מוטלות מגבלות בנושאים אלה. בהתאם לכך, מתנהלים מאבקים רבים על זכויות. באופן כללי ניתן אף להבחין בתחומים אלה במאבק בין שתי מגמות: מגמה אחת מתקוממת כנגד ההטרוגניזציה הגדלה והולכת, ומנסה לייצב האחדות אזרחיות-תרבותיות חדשות. המגמה הנוגדת מבקשת להרחיב את הקונטקסטואליזציה – מצב שבו מדברים על "חירויות" ולא על "ליברליזם", על "הסדרים חוקתיים" ולא עוד על "חוקות" כמצעי פעולה מוחלטים.

צפוי שהמאבק בין מגמות אלה ימשך עוד זמן רב. הוא נגזר מן המציאות החדשה המתגבשת בצורות שונות במקומות שונים בעולם. וכאן הולך ומתברר טיב הקשר שבין אזרחות, זירות ציבוריות וזהות קולקטיבית. אלה אינן סוגיות נפרדות שאפשר לנתק ביניהן. יתר על כן, אי-אפשר להבין אף לא אחת מהן ללא בחינת זיקתה לשתי האחרות.

המחלקה לסוציולוגיה ולאנתרופולוגיה חברתית, האוניברסיטה העברית בירושלים ומכון ון ליר בירושלים

הבניית זהויות: המקרה של ישראל

רות גביון

הבעייתיות של הבניית זהויות בישראל עולה כבר מן העובדה ש"ישראלי" הוא תווית עמומה. לכאורה, ישראלי הוא כל מי שהינו אזרח מדינת ישראל. כידוע, יש בישראל אזרחים ממגוון רחב של דתות, לאומים ועדות. אלא שבהקשרים רבים, "ישראלי" הוא רק יהודי אזרחי ישראל. אף אם גם לא יהודים החיים בקרב האוכלוסייה היהודית יכולים להיחשב ישראלים (כגון אותם מעולי חבר העמים שאינם יהודים), כמעט ברור שהביטוי אינו כולל את הערבים אזרחי ישראל. עמימות זו נחשפת בביטויים כגון "עם ישראל", ונשמרת אף בשם מפלגתו של אהוד ברק בבחירות 1999 ("ישראל אחת"). בכל הנוגע לזהות ישראלית, היא מכסה – באופן שהוא לעתים נוח ולעתים טורד – על המתחים שבין יהודים ללא-יהודים; והיא אף מחפה על מתיחות קשה לא פחות הקשורה לתפיסות שונות בשאלת "מיהו יהודי".

מתחים אלה קיימים בישראל מאז הקמתה, ובתנועה הציונית – מאז היווסדה. הם בוודאי אינם חדשים, אם כי הם משנים גוון וצורה. משעה שנחקקו חוקי היסוד, ב-1992, מקובל להכניס את הדיון במתחים ישנים אלה לתחום החדש-ישן של "מתחים בין יסודות יהודיים ודמוקרטיים של המדינה". כך אעשה גם אני; אשרטט קווים להתפתחות התשובות האפשריות לשאלה זו. אני משתמשת במלה "התפתחות" מפני שהתשובות אינן סטטיות. ישנה התפתחות מעניינת בתקופת קיום המדינה, וגם לפני, בעניין האיזון שנבחר בין יהודיות לבין דמוקרטיה. אומר כבר כעת, כי סיכום הבדיקה מראה שהתמונה מורכבת. במובנים רבים ישראל נעשתה דמוקרטית יותר מכפי שהיתה בעת הקמתה; במובנים אחרים ישראל נעשתה יהודית יותר מכפי שהיתה בעת הקמתה. למרות זאת, הן המתח הפנים-יהודי והן המתח היהודי-ערבי התעצמו בישראל במשך השנים, והסדרתם נעשתה מסובכת יותר מכפי שהיתה בתקופת קום המדינה. להתפתחות זו השפעה ישירה על הדרך שבה מתבצעת הבניית זהויות – אזרחיות, לאומיות ודתיות – בישראל.

רקע

ב-1948, בהכרזה החגיגית על הקמת המדינה, הוגדרה ישראל כ"מדינה יהודית", והודגש בה הקשר בין העם לבין ארצו וההיסטוריה הארץ-ישראלית שלו. במשך השנים ניתוספו ביטויים לא מעטים, ברמת החקיקה, הביצוע והפסיקה, שהתייחסו לאופי היהודי של המדינה. בהכרזה עצמה לא מוזכרת המלה "דמוקרטיה", אולם נכללת בה הבטחה מפורשת לאפשר לכל תושבי ישראל להשתתף בחיים במדינה על בסיס שוויון מלא. חיזוק לדמות הדמוקרטית של המדינה נארג גם הוא בחוקים ובפסקי דין. ב-1986 הוכנס שילוב זה, בצורה מסוימת, לסעיף 7א' לחוק יסוד: הכנסת.

* דיון זה מבוסס על עיבוד של הפרק השני בספרי ישראל כמדינה יהודית ודמוקרטית: מתחים וסיכויים, מכון ון ליר בירושלים והקיבוץ המאוחד, 1999.

החוק קבע כי מפלגה לא תוכל להשתתף בבחירות אם היא שוללת את ישראל כ"מדינתו של העם היהודי", אם היא אנטי-דמוקרטית או אם היא עוסקת בהסתה לגזענות. לבסוף, בחקיקת היסוד של 1992 (וגם בחוק המפלגות של אותה שנה) הוגדרה ישראל במפורש כ"מדינה יהודית ודמוקרטית".

למרות כל אלה, בשום שלב של קיום מדינת ישראל אין אנו מוצאים דיון שיטתי במתח שבין שני יסודות אלה, ואף לא ניסיון לחשיבה מקיפה על הסדרים שיאפשרו את שילובם היציב. להיפך, חלק גדול מן ההחלטות היסודיות והראשוניות נעשו בתנאים של שעת חירום, בתנאים של התארגנות ראשונית, בתנאי מלחמה, על סמך הידברויות קודמות בתוך היישוב היהודי, וללא כל הידברות עם ערביי ישראל. בשל תנאים אלה, חלק גדול מן ההחלטות התקבלו ברמה נמוכה מאוד של בולטות, וכמעט ללא דיון ציבורי. היעדר בחינה מקיפה וכוללת מאפיין את הטיפול בבעיות אלה גם עתה: פתרון בעיות בדרך של הסכמה מינהלית מקומית מועדף על הסדרה מקיפה וארוכת טווח יותר. עם זאת, כאשר נוצר בפועל מצב עניינים מסוים – שינוי עלול להיתקל בקשיים חמורים הרבה יותר מאשר אלה שהיו צפויים למדיניות שונה בשלב ההתגבשות של ההסדר הראשוני.

כך, למשל, על רקע הוויכוחים המתקיימים היום בישראל על עתיד השטחים המוחזקים, חשוב להזכיר כי אין במשפט הישראלי הגדרה של גבולות המדינה. ישנה רק החלת המשפט והשיפוט של ישראל, לפי קביעות הנעשות על ידי הממשלה או בחוק הכנסת (כפי שנעשה, למשל, ביחס לגולן). ישראל לא הכריזה באופן מפורש על גבולות משום שביקשה להימנע מנקיטת עמדה בסוגיות רגישות, כדוגמת המחלוקת הפנים-יהודית על השאלה מה הם גבולות המדינה ומה הוא היחס בין מדינת ישראל לבין ארץ-ישראל.

מצב דומה קיים גם באשר לקביעת שפה רשמית במדינה. למרות המאבק הגדול על השפה העברית, ולמרות שהחייאתה היא אחד ההישגים הבולטים והמרשימים ביותר של התנועה הציונית, אין החלטה חוקית מחייבת הקובעת כי העברית היא השפה הרשמית במדינה. ואולם, גם אם העברית והערבית, שתיהן, הן שפות רשמיות – בפועל שוררת בולטות גדולה של השפה העברית, ומי שאינו שולט בה אינו יכול להשתלב באופן מלא בחיי המדינה ומתקשה מאוד במגעיו עם הרשויות. עם זאת, במערכת החינוך הערבית מתקיימת אוטונומיה של שפה, וההוראה בה מתנהלת בשפה הערבית. למעשה, השפה נהפכת לאחד המאפיינים המרכזיים ביותר של זהות בישראל: העברית משמשת כסוכן "מאחד" בתחומי המדינה (והשטחים הנשלטים בידיה), ואילו ההקפדה על שפה אחרת היא דרך מרכזית לשימור זהות תרבותית ולאומית נפרדת. כך הוא הדבר ביחס לערבית, וכך הוא גם ביחס לשמירה על השפה הרוסית בקרב חלק גדול מעולי חבר העמים.

מצב מעניין קיים גם ביחס לדגל המדינה, לסמלה ולהמנונה. בפועל, כל אלה נושאים בחובם משמעות סמלית יהודית-לאומית עמוקה. כבר ב-1949 נחקק חוק הדגל והסמל, הקובע הוראות כלליות ביחס להענקת כבוד ולאופן השימוש בסמלי מדינה אלה. ואולם, עיצוב הדגל והסמל עצמם נקבע בהחלטות ממשלה שהחוק מאזכר אותן. במלים אחרות, הפרופיל של החלטות אלה הוא נמוך, והוא ניתן לשינוי ללא דיון ציבורי או הליך חקיקה ראשי.

גם בתחום הפנים-יהודי ניכרת מאוד הנטייה לעמעם ניסוחים כדי לאפשר הסכמה ולהצניע מחלוקות ומתחים פוטנציאליים: כך, למשל, ב-1950 התקבל פה אחד חוק השבות, שקבע את העיקרון כי כל יהודי זכאי לעלות לישראל ולקבל את אזרחותה. "יהודי" לא הוגדר, בכוונת מכון, כדי לא לפתוח את המחלוקת העמוקה בשאלה זו. בדומה, בשלב קבלת חוק השבות לא היתה שום התייחסות לפלורליזם דתי, למרות שריבוי הקהילות היה תופעה ידועה ומוכרת כבר אז.

אבל בעוד שעמקום המתחים הפנימיים משותף לשני השטחים המרכזיים, הוא נובע מרקע שונה ומשקף מציאות פוליטית שונה מאוד בשניהם. בשטח הפנים-יהודי העמק נובע מהכרה בעומק המחלוקת ומהחלטה משותפת כי חשוב לפעול יחד למרות המחלוקת. בשטח היהודי-ערבי, לעומת זאת, ישנה התעלמות כמעט מוחלטת של הרוב היהודי מן הבעייתיות של קיום המיעוט הערבי בתוכו; ההסדרה של היחסים מבוססת על הכרעות חד-צדדיות של הרוב, שמטרתו העליונה היא הגברת האחיזה היהודית בישראל ופיקוח על הסכנות הביטחוניות הנובעות מן האיום הערבי.

א. זכות ההשתתפות הפוליטית

גם במובן הבסיסי ביותר, הצר ביותר, של דמוקרטיה, יש לה השלכות תוכניות¹ גם דמוקרטיה "רזה", למשל, מחייבת השתתפות של הציבור בבחירות. זכויות פוליטיות אלה כוללות, בראש ובראשונה, את הזכות לבחור ולהיבחר. במובן זה ישראל היתה דמוקרטיה מאז ומתמיד, מפני שהיא התחייבה לתת, ואכן נתנה מתחילת קיומה, זכות בחירה לכל אזרחי המדינה בלי הבדל דת, גזע, מין או לאום. במקביל, לא היו הגבלות משפטיות מטעמים כאלה על הזכות להיבחר.

אלא שמצב עניינים משפטי זה לא ביטא מציאות של השתתפות פוליטית משמעותית. בכנסת לא היה קול שנתן ביטוי שיטתי למשאלות הלאומיות של ערביי ישראל ולבעייתיות שנוצרה, מבחינתם, עקב הכרזת המדינה כ"יהודית". הערבים בחרו בעיקר לרשימות ציוניות, או לרשימות ערביות קיקיוניות שסונפו אליהן. רק באמצע שנות השישים הופיעה ברחוב הערבי תנועה לאומית, ששמה היה אל-ארד. מנהיגיה טענו כי מטרתם היא להשיג שוויון לערביי ישראל, וכי אין התנועה שוללת עקרונית את קיומה של ישראל או אף את קיומה כמדינה יהודית. על אף הצהרות אלה, מדינות האזור הביעו תמיכה בתנועה זו. בקשתה של אל-ארד להירשם כעמותה נדחתה על ידי רשם העמותות, והחלטתו אושרה על ידי בג"ץ. בנוסף לכך, אל-ארד הוכרזה כהתאגדות בלתי חוקית, על פי תקנות ההגנה המנדטוריות.

תנועת אל-ארד ביקשה להציג את מועמדותה לכנסת בבחירות 1965. חוק הבחירות לכנסת לא כלל הוראה שאפשרה לפסול רשימה עקב תוכן עמדותיה הפוליטיות. למרות זאת, ועדת הבחירות המרכזית, בראשות שופט בית המשפט העליון משה לנדוי, החליטה לפסול את הרשימה, ובעקבותיה גם בג"ץ. פסק הדין לא הבהיר באופן חד-משמעי אם אל-ארד נתפסה כאיום פיסוי על המדינה, כאיום פוליטי על יהודיותה, או כאיום משפטי על הדמוקרטיה שלה.

ייתכן כי אם בית המשפט היה מחליט אחרת, הכנסת היתה מתקנת את החוק. ואולם, אין ספק כי הכנסת השלימה עם החלטת בית המשפט, שפירושה היה כי רשימה ערבית לאומית לא תורשה להשתתף ישירות במשחק הפוליטי במדינה היהודית. לא נשמעה גם ביקורת ציבורית על ההחלטה. על אף הפסילה, הקול הערבי הלאומי החל להישמע בכנסת, באמצעות חדירתו לתוך רשימה קיימת – המפלגה הקומוניסטית. נושא פסילת רשימות לא נדון מאז בבית המשפט במשך כעשרים שנה.

אם נדלג לשנות התשעים, הרי ב-1992 חוקק חוק המפלגות, ששינה קמעה את התרבות הפוליטית בישראל. חוק זה קובע כי רק מפלגה רשומה יכולה להתמודד בבחירות. אחד מתנאי הרישום הוא, שמטרתה או מעשיה של מפלגה אינם כוללים, במפורש או במשתמע, "שלילת קיומה של ישראל

¹ להבחנה בין דמוקרטיה "רזה" ובין מובנים עשירים יותר של דמוקרטיה, ולטיעון בעד העדפת המובן ה"רזה" בהקשר זה, ראו ספרי, הערה 1, פרק 1.

כמדינה יהודית ודמוקרטית" (סעיף 15). סביר להניח כי עיקר הדיון בכשירות רשימות, שהתקיים עד עתה בוועדת הבחירות הפוליטית, ואגב בחירות ואילווציהן הפוליטיים, יעבור לשלב המקדמי של רישום המפלגות.

לפני בחירות 1996 התקיימו שני דיונים רלוונטיים. אחד מהם נגע לרשימה שבראשה עמד אחמד טיבי (שבסופו של דבר לא התמודדה). בית המשפט פסק פה אחד, כי העובדה שהרשימה חרתה על מצעה את השאיפה כי ישראל תהיה "מדינת כל אזרחיה" אינה יכולה לשמש, כשלעצמה, טעם לפסילתה. כל מדינה דמוקרטית – אמר בית המשפט – היא, במובן חשוב, מדינת כל אזרחיה. בית המשפט הוטרד יותר. מן הטענה כי אחמד טיבי עצמו קיים קשרים עם ערפאת, אולם גם עובדה זו לא הביאה לפסילת הרשימה, שכן טיבי הצהיר כי קשרים אלה ייפסקו כשרשימתו תשתתף בבחירות לכנסת.

הדיון השני נגע לעתירה נגד רישומה כמפלגה של תנועת ימין-ישראל. נטען כי מפלגה זו, המייצגת מצע דתי-לאומי, היא אנטי-דמוקרטית, בשל עמדותיה כלפי המיעוט הערבי ובשל רצונה כי תונהג בישראל מדינת הלכה. בית המשפט אישר את החלטת רשם המפלגות לרשום את המפלגה. נשיא בית המשפט העליון, אהרן ברק, קבע כי הרעיון של מדינת הלכה הוא עמום למדי, וכי הוא מקבל, כמו הרשם, את ההסבר שהמפלגה מעוניינת ליצור הסדרים במדינה בהשראת ההלכה. באמרת אגב הוא ציין, כי ייתכן שהבעת מחויבות מלאה לתאוקרטיה היתה מצדיקה פסילת רשימה בטיעון של "דמוקרטיה מתגוננת".² אמרת אגב זו זכתה לתגובה חריפה וביקורתית מצד מנהיגים דתיים.

בבחירות 1999 היה ניסיון לפסול את רשימתם של עזמי בשארה ואחמד טיבי, בל"ד, לאחר שזו התפצלה מחד"ש. בית המשפט דחה את הטענה כי המפלגה שוללת את קיומה של ישראל כמדינה יהודית, למרות שבהתבטאויותיו של בשארה ניכרת ביקורת רדיקלית על זיהויה של ישראל כמדינה יהודית, ועל המשמעות של זיהוי זה להשגת שוויון לערבים אזרחי ישראל.

ניתן אפוא לומר, כי זכות ההשתתפות הפוליטית של הערבים אזרחי ישראל התחזקה. בפועל – אם כי לא בחוק – אף מוגנת היום זכותם להשמיע בבירור עמדות אנטי-ציוניות המנוגדות לרצון לשמר את האופי היהודי של ישראל. במקביל, מתרחב המובן של אזרחות ישראלית שאינו קשור ליהודיות עצמה, או אף למחויבות למטרה הציונית של הגדרה עצמית מדינית של יהודים כמאפיין בסיסי של ישראל. עם זאת, עדיין רלוונטי ניתוחו של יואב פלד, שלפיו ישנו הבדל מהותי ועמוק בין סוג האזרחות הפתוח ליהודים בישראל לבין זה המתאפשר לערבים. אף אם לא נקבל את המערכת המושגית של פלד, שלפיה היהודים (או הלא-ערבים) זוכים לאזרחות מלאה ו"רפובליקנית", הכוללת שותפות מלאה בקביעת הטוב הציבורי, בעוד שהערבים זוכים רק לאזרחות אישית ו"ליברלית" – ברור הוא כי בישראל מתקיימת העדפה מובנית לפרויקט הציוני, וכי העדפה זו פוגעת בהכרח ביכולת של הערבים אזרחי ישראל לחוש אזרחים מלאים ושווים בה. במלים אחרות, ההבניה של אזרחות ישראלית כזהות קולקטיבית כוללת עדיין חלשה, והיא משמרת בתוכה הבדלים גדולים בין קבוצות.

² ההחלטה בעניין יאסין.

ב. דת, לאום ומדינה: זהות יהודית

אין ספק, כי המוקד של יחסי הגומלין, בשטח הפנים-יהודי, בין המדינה והדמוקרטיה לבין היהודיות מצוי בקשרים שבין המדינה, מצד אחד, לבין היהדות – בין כדת ובין כלאום – מצד אחר. ראינו כבר, כי המתח בין היהודיות לבין הדמוקרטיה בשטח היהודי-ערבי קשור אף הוא לאופן שבו המדינה היהודית תופסת, ויכולה לתפוס, את הלאומיות הפלסטינית ואת תביעותיה. למרות שחשוב מאוד להיאבק בחוסר הסימטריה שבהתייחסות לשתי הסוגיות, אתרכז בסקירה זו בשטח הפנים-יהודי, ובעיקר בסוגיות השבות והגיוור.

אין זה מפתיע, לכן, כי אחת הסוגיות הטעונות והמרכזיות ביותר היא זו של "מיהו יהודי". תשובות לשאלות של זהות – בין אם זו זהות עצמית ובין אם זו זהות הנקבעת על ידי הקהילה – עשויות, מטבען, להיות עמומות. אולם, כאשר הזהות כרוכה בתוצאות ביצועיות, ובעיקר בתוצאות ביצועיות המופעלות על ידי המדינה, יש צורך בקני מידה שיאפשרו לקבוע זהויות באופן מוסמך ומחייב. כך קרה בישראל. ראינו כי חוק השבות קבע באופן חגיגי, כי "כל יהודי זכאי לעלות לישראל". לכאורה, החוק חייב הכרעה נחרצת לגבי יהדותו של כל מי שביקש לעלות לארץ מכוח עקרון השבות. אולם, במסגרת זו – לפחות בתחילה – היתה נכונות גדולה לעצמת עיניים. מי שזיהה עצמו כיהודי, ובוודאי אם נרדף כיהודי, הועלה לארץ מכוח שבות. ויכוחים פנימיים הודחקו בדרך כלל כדי לא לנכר ולא להוציא מהקהילה אנשים שחשו עצמם יהודים, חיו בקרב יהודים, וביקשו לקשור את גורלם בגורל המדינה הצעירה, על אף שלא עמדו במבחנים הלכתיים מחמירים. מדי פעם התעוררו מקרים בעייתיים, ובדרך כלל נמצא להם פתרון מעשי שעיקרו את הצורך בהתמודדות עקרונית. הסוגיות נפתרו בדרך שלא חייבה הכרעה שיפוטית ודיון ציבורי גלוי. אלא שהמנגנונים שאפשרו טיפול כזה בבעיה החלו להיכשל.

המקרה הדרמטי הראשון התעורר ב-1962, בהקשר שבות: האח דניאל (רופאיזן), יהודי שהתנצר, ביקש לקבוע את מושבו בחיפה כנזיר נוצרי, אך ביקש לעלות מכוח שבות. ישראל לא התנגדה לכניסתו לארץ ולהענקת אזרחות, אך עמדת המדינה היתה כי האח דניאל אינו זכאי לעלות מכוח שבות. בית המשפט דחה את העתירה, וקבע כי משמעות "יהודי" בחוק השבות היא לאומית, וכי למרות שייתכן כי לפי ההלכה יהודי שהתנצר הוא עדיין יהודי – אין הדבר כך לצורך חוק לאומי של מדינת ישראל. בן דת אחרת אינו יכול להיחשב יהודי. לעמדה זו היה שותף השופט זילברג, שהיה איש דתי. השופט חיים כהן, לעומתו, סבר כי לצורך חוק השבות יש לאמץ מבחן סובייקטיבי ליהדות. מכל מקום, בית המשפט פסק כי "יהדות" לצורך שבות אינה בהכרח "יהדות" לפי קני מידה הלכתיים.

ב-1968 דן בג"ץ במקרה נוסף. הפעם נידון רישום ילדים שגדלו בחברה היהודית בארץ, בנים לאב יהודי – רס"ן בנימין שליט ולאם לא-יהודייה. שליט פנה לבג"ץ לאחר שפקיד הרישום סירב, לאור ההנחיות שהיו ברשותו, לרשום את ילדיו כחסרי דת וכבני הלאום היהודי או העברי. לאחר שמיעה ראשונית, בית המשפט נקט צעד ללא תקדים, ופנה לכנסת בהצעה לנטרל את מוקד הבעיה ולמחוק את סעיף הלאום מן המרשם. הכנסת סירבה לפנייה, ובית המשפט פסק, ברוב של חמישה נגד ארבעה, לחייב את פקיד הרישום לרשום את ילדי שליט בהתאם לבקשתו של האב. רוב שופטי הרוב ניסו לשמור את החלטתם בפרופיל נמוך. הם לא ביססו אותה על קביעות מהותיות לעניין אופי הזהות היהודית, אלא על סמכויות פקיד הרישום לנוכח הצהרה בתום לב של המבקש להירשם.

חשוב להזכיר, כי המקרה הגיע לדיון זמן קצר לאחר הניצחון במלחמת ששת הימים. שר הפנים הראשון, בר יהודה מאחדות העבודה, הורה לפקידי הרישום כי לעניין יהדות כלאום יש לנהוג לפי הצהרתו של הנרשם. כאשר הדבר נתגלה, הדתיים יצרו משבר ממשלתי שהביא לבחירות. לאחר הבחירות, וכמעט בכל הממשלות מאז ועד היום, הופקד משרד הפנים בידי שר דתי, שהנחה את פקידי הרישום לרשום אנשים כיהודים בסעיף הלאום רק אם היו יהודים גם בדתם. המאבק בעניין זה היה ציר מרכזי בבחירות 1999, שבעקבותיהן הופקד משרד הפנים בידי נתן שרנסקי. מעניין יהיה לראות איך ישפיע מינוי זה על מדיניות משרד הפנים, לאור העובדה כי בממשלה חברות גם המפד"ל והמפלגות החרדיות.

ב-1970 תוקן חוק השבות בשני סעיפים. ראשית, "יהודי" הוגדר לצורך החוק בצורה דתית ומצמצמת – יהודי הוא מי שנולד לאם יהודייה או התגייר (בלי לפרש באיזו דרך), ושאינו בן דת אחרת. שנית, הורחבה הגדרת הזכאים לעלות מכוח שבות, כך שנכללו בה גם קרוביו של יהודי עד דור שלישי. התיקון נועד לחדד את אפיון הזהות היהודית לפי קני מידה דתיים, אך גם לאפשר את עלייתם מכוח שבות של בני משפחתו של יהודי אף אם הם אינם יהודים. התקווה היתה כנראה שדיני המעמד האישי, וקשיים אחרים הכרוכים בהיות לא-יהודי בישראל (כגון בענייני קבורה), יגרמו לכך שרוב האנשים הקשורים בנישואי תערובת, שיעלו לישראל, יעדיפו לעבור את תהליך הגיור ויהפכו ליהודים בדתם. עולים פוטנציאליים, שהיו מודעים לקשיי הגיור בארץ, השלימו את הליכי הגיור כבר בחו"ל. ההנחה היתה, כי רק מי שמבקש לקשור את גורלו בגורל המדינה היהודית והעם היהודי יבוא לישראל.

אלא שהנחה זו התבדתה, והדבר בולט מאוד דווקא בתקופה האחרונה. רמת החיים הגבוהה יחסית במדינה גרמה לכך, שרבים רואים בישראל יעד הגירה מועדף. ההקלות הרבות וסיוע הקליטה לזכאי עלייה לפי חוק השבות חיזקו מגמה זו. תיקון חוק השבות מניב היום תוצאות מרחיקות לכת, שלא נצפו בעת קבלת התיקון. בין השאר, הוא מגדיל מאוד את אוכלוסיית הלא-יהודים זכאי העלייה. עם זאת, בשל הרגישות הגדולה הטמונה בחוק, קשה מאוד ליזום בו שינויים. אחת התוצאות של מצב זה הוא החמרה במדיניות משרד הפנים, העורך בדיקות קפדניות לצורך איתור לא-יהודים, שעלו על פי חוק השבות למרות שאינם זכאי עלייה. במסגרת זו המשרד אף מבצע בדיקה-מחדש של אנשים שעלו לארץ לפני שנים רבות והקימו בה את ביתם. מדיניות זו, שמשמעותה דחיית שייכותם של מי שחיו בארץ שנים רבות והקימו בה את ביתם, תרמה רבות לאינטנסיביות של המאבק נגד המשך שליטת ש"ס במשרד הפנים.

מצב זה מעצים את החשיבות המעשית של סוגיית הגיור. החל בשנות השמונים המאבק בעניין זה נהפך, לפחות בחלקו, לעניין אידיאולוגי המונע על ידי התנועות הלא-אורתודוקסיות. שכן, המונופול האורתודוקסי על נישואין, גירושין וגירור מונע מהן השגת שוויון והכרה רשמית בלגיטימיות שלהן כתנועות יהודיות דתיות אותנטיות. תנועות אלה מעוניינות ביצירת מנגנוני הכרעה ציבוריים מוסמכים חלופיים, שלא יוגבלו על ידי אילוצי הממסד הפוליטי וצרכיו הקואליציוניים. בית המשפט נתפס כמועמד האידיאלי לקידום הכנסת שינוי חברתי זה.

בית המשפט פעל עד כה בזהירות ומתוך מודעות למורכבות הפוליטית של המצב. הוא דחה ניסיון להבחין, ברישום, בין יהודי שנתגייר לכה שלא נתגייר. במשך כמה שנים התגבשה והתקבלה הלכה, שהכירה בתוקפו של גיור רפורמי, שנעשה בחו"ל, לצורכי רישום ושבות (אולם לא לצורכי נישואין וגירושין, שם נשמר המונופולין האורתודוקסי). מכוח הלכה זו נהגו הרפורמים לקיים בארץ לימודי גיור, ולסיים את הליכי הגיור של חברי קהילתם בחו"ל. אלא שמצב זה נתפס

בעיניהם כאנומלי במידה רבה, והם תבעו כי יוכרו גם גיורים לא-אורתודוקסיים שייעשו בישראל. ההבנה המשפטית היתה כי החוק הקיים מונע הכרה כזו, שכן הוא מקנה מונופולין לרבנות הראשית בעניין ההכרה בגיור (או המרת דת). ב-1995, בפסק דין חשוב, קבע בית המשפט כי הבנה משפטית זו מוטעית: המצב המשפטי הקיים אינו מעניק מונופולין לרבנות האורתודוקסית לעניין ההכרה בגיור שנעשה בארץ. בית המשפט שב ופעל בזהירות: הוא לא חייב הכרה בגיורים לא-אורתודוקסיים הנעשים בארץ, אלא קבע כי ראוי לאפשר למחוקק לגבש הסדר חקיקתי מתאים. מאז ועד עתה נושא הגיור לא יורד מסדר היום הפוליטי וגם המשפטי. באחרונה, למשל, פסק בית המשפט המחוזי בירושלים, בקבוצה של מקרים, כי חובת משרד הפנים לרשום גיורים שנעשו בארץ בלי קשר לשאלת טיבם.

כך או כך, אנו ניצבים מול ניסיון לתבוע הכרעה אידיאולוגית מוסמכת ברמה הציבורית והפוליטית, תוך סירוב לאפשר למערכת הפוליטית להמשיך בדרכה הנוכחית, כלומר: דרך של טאטוא המחלוקות העקרוניות ומתן פתרון של פשרה למצוקות המעשיות. ברמת מנגנוני קבלת ההחלטות, בית המשפט הוא היום משתתף פעיל הרבה יותר מבעבר בסיכולן של פשרות מעשיות שמנסות להדחיק את הבעיות האידיאולוגיות העקרוניות.

בנקודה זו ברצוני להוסיף כמה מלים באשר לסוגיית אופי החיים הציבוריים בישראל, הנוגעת ליחסים בין דתיים לחילונים ובנושאים כמו שמירת שבת וכשרות. בזמן האחרון ניכר מאמץ לגבש אמנה חדשה בין שתי קבוצות אלה, כאשר רוב הפעילות נעשתה מתוך המערכת הפוליטית וכבר הניבה מסמכים לא מעטים, שהבולט בהם הוא זה שנוסח בידי חברי הכנסת יוסי ביילין ואלכס לובוצקי. בנוסף לכך, ישנם ניסיונות להכריע, באופן כולל או חלקי, בדרך של חקיקה. במקביל לניסיון לחוקק חוק בתחום המרת הדת (הגיור), ולהחלטה להחמיר את אכיפת חוקי השבת, יוזמת עתה תנועת "חוקה לישראל" חוק יסוד: חופש דת, שיגבש הסכמה חוקתית במכלול נושאי המחלוקת.

ראוי לציין, כי המהפך השלטוני של 1999 לא שינה את עובדות היסוד הפוליטיות הנוגעות לאופי החיים הציבוריים בישראל. עם זאת, הרטוריקה של תנועת "שינוי" והישגה הגדול, כמו גם העלייה בייצוג של המפלגות החרדיות, מרמזת כי המאבק בסוגיות אלה אינו מתקרב לסימונו. ההיפך הוא הנכון: המתח בין יהודים שזהותם דתית מסורתית ובין אלה שזהותם חילונית-תרבותית מרחיף.

ג. שוויון

ההכרזה על הקמת מדינת ישראל, עקרונות צדק בסיסיים ומחויבות יסודית לדמוקרטיה של ממש – כל אלה מחייבים מתן שוויון אזרחי במדינה. ברמה עמוקה יותר, חברה מדינית תהיה יציבה רק אם תעניק לרוב הגדול של אזרחיה תחושת שייכות ושוויון אזרחי בסיסי במסגרתה. מרכיב נוסף בתחושה זו הוא של הלימה מסוימת בין אזרחות לבין שותפות במפעל המדינת-אזרחי. כל הנושאים הללו חשופים בישראל לבעיות רציניות, ולפחות חלק מהן נוגעות לתחומי מתח שבין יהודיות לבין דמוקרטיה של המדינה.

נתחיל מן "הנפקדים הנוכחים", הערבים אזרחי ישראל. ראינו למעלה את ההתקדמות בהענקת זכויות השתתפות פוליטית למפלגות ערביות לאומיות. העובדה כי אזרחי ישראל הערבים היו בעלי זכות בחירה מראשית הדרך, וכי זכות זו נהיית משמעותית יותר, היא חשובה. היא ללא ספק מרכיב משמעותי בכך, שהם רואים עצמם כאזרחי המדינה ואינם חפצים לעזוב אותה לטובת חיים

במדינה ערבית. מצד אחר, חשוב לראות, וחשוב שלא לתת יד להדחקת העובדה, כי הן ברמה המעשית והן ברמה הסמלית מעמדם של הערבים אזרחי ישראל במדינה אינו פשוט.

השוויון שממנו נהנים הערבים הוא משפטי-פורמלי, אבל במציאות ישנה הבחנה עקבית ואפליה שיטתית של המגזר הערבי בכל התחומים. כך לגבי הקצאת משאבים, נגישות לפיתוח ולקרקע, שותפות בקבלת החלטות, השתלבות במנגנוני הכוח, יכולת לקבל עבודה, יכולת לשכור דירות. בכל התחומים האלה ישנם דפוסיים קשים מאוד של אפליה בין יהודים לערבים. אם נתכחש למציאות זו, לא נעשה צדק לעצמנו ולבעיית ההתיישבות בין יהודיות לדמוקרטיה בישראל.

מעבר לאפליה המעשית, ישנו כמובן העניין הסמלי. העובדה כי ישראל אינה רק מדינה שיש בה רוב יהודי, אלא גם מדינה המיוסדת על אידיאולוגיה ציונית, הופכת את הערבים לא רק למיעוט אלא גם לאנשים ששייכותם למדינה ולחברה בעייתית. העובדה, למשל, כי המנון המדינה מבטא את תקוות עם ישראל לקוממיות בארצו, וכי חלק מה רב מן השיח הפוליטי בישראל מתנהל סביב סוגיית רווחתו של "עם ישראל", מכבידה מאוד על תחושת השייכות של אזרחי המדינה שאינם משתייכים ל"עם" זה.

דמוקרטיה, בהגדרתה הצרה, אינה מחייבת שוויון כלכלי או גישה סוציאליסטית. עם זאת, אם נכון כי דמוקרטיה יציבה מחייבת תחושת שותפות של ציבור רחב, הרי שהיא אינה יכולה לשאת פערים כלכליים-חברתיים קיצוניים מאוד. עניין זה נכון ביחס לציבור היהודי בארץ. ובוודאי שהוא נכון במציאות של אי-שוויון כלכלי על בסיס של השתייכות לאומית – כשברקע המצב הביטחוני והנטיית הבדלניות של כל הקבוצות.

לא אוכל לתעד כאן את כל ההקשרים המגוונים שבהם מתגלע אי-שוויון בין יהודים לערבים בישראל. לצרכינו, חשוב להדגיש עניין אחד: חלק גדול מאוד מאי-שוויון זה מבוסס על הסדרים ברמת בולטות נמוכה, כגון החלטות תקציביות של משרדי הממשלה או החלטות ביחס לאיוש תפקידים בשירות הציבורי, או אף מדיניות העסקה או השכרת דירות של גופים פרטיים ושל יחידים. ברמת החקיקה הראשית מתקיים מאמץ מודע, שלא להבליט את האפליה. מאמץ זה מתבטא בכך שהחוקים הם נטרליים על פניהם. החריג הבולט, המחזק את הכלל, הוא חוק השבות. לאור המציאות השיטתית של אפליה, ניתן לראות בעובדה זו נחמה קטנה מאוד. עם זאת, ביטוי זה של מחויבות מוצהרת לשוויון הוא חשוב סמלית, ויכולות להיות לו השפעות מעשיות, אם כי מוגבלות.

עוד אחד מסימני השוני בין הערבים בישראל לבין רוב היהודים, המחזק את תחושת הניכור מן המדינה, הוא נושא ההשתתפות בנטל הביטחוני. חוק שירות הביטחון מחייב את כל תושבי ישראל. למרות זאת, כבר מראשית ימי המדינה התגבש הסדר שלפיו הדרוזים משרתים באופן מלא, הבדוים רשאים להתנדב לשירות, ואילו רוב הערבים פטורים משירות. הסדר זה נעשה על דעת שני הצדדים: הנסיבות בוודאי לא התאימו לדרישה שהערבים ילחמו נגד אחיהם. הרוב היהודי לא סמך על האזרחים הערבים וחשש שהם "גיס חמישי", והערבים בוודאי לא ששו להילחם במלחמות ישראל ולחזק את מאבקה הביטחוני של המדינה. על אף ההסברים ההיסטוריים, נראה כי עד שלא ימצא פתרון לבעיית השירות הלאומי של כל אזרחי ישראל, ייעדר יסוד מרכזי בתחושת השייכות והלכידות החברתית.

עניין זה מעביר אותנו למגזר שני שאינו משתתף בנטל הביטחוני – המגזר החרדי. גם מגזר זה מנוכר למדינה ולחגיגה הייחודיים, וגם הוא נמצא בדרגות הנמוכות של חלוקת העושר (בעיקר בשל משפחות גדולות ומיעוט מפרנסים). החרדים

עצמם מבטאים תחושות קיפוח עזות. המגזרים הציוניים של הקהילה היהודית מבטאים זעם גדול כלפיהם, על כך שאינם משתתפים בשירות הצבאי. הזעם אף גובר עקב הצלחת המפלגות החרדיות להזרים משאבים לחינוך ולדיור במגזריהן, למרות שמגזרים אלה אינם משולבים בכלכלה הישראלית. כאשר זוכרים כי מגזרים אלה מתבדלים באורחות חייהם, רואים בהלכה ובלמוד התורה ערכים עליונים, מצביעים כמעט כאיש אחד לפי הוראות מוריהם התורניים, ואינם מרגישים מחויבים למדינה ולמוסדותיה – כאשר זוכרים את כל אלה, מבינים כי טמון כאן איום רציני ביותר על הדמוקרטיה של המדינה.

חשוב גם לזכור את ההבדל היסודי בין שני המגזרים. החרדים, למרות שהם מוציאים עצמם מן הכלל בעניינים רבים, הם שותפים מלאים בחיים הפוליטיים בישראל ומהווים ציר חשוב של רוב ממשלות ישראל בעשור האחרון, כולל ממשלת אהוד ברק שהתחייבה מפורשות לשינוי בנושא זה. המפלגות הערביות, לעומת זאת, לא צורפו מעולם לקואליציה הממשלתית, והם סובלים מהעדר ייצוג ברוב הגדול של מוקדי קבלת ההחלטות במדינה.

מובן כי בעיות השוויון בישראל אינן מתמצות ביחס אל הערבים או אל החרדים. המרכזיות של תפיסות דתיות בהוויה היהודית של המדינה גורמת לחיזוק ניכר של בעיית אי-השוויון של נשים. בישראל קיימת מחויבות מסוימת לשוויון נשים – גדולה יותר, ברמת הרטוריקה, מאשר בחברות אחרות – וישנה גם היסטוריה של השתתפות גדולה של נשים בתפקידי מפתח. אבל מחויבות זו לא מונעת מן החברה הישראלית לאמץ את כל דפוסי אי-השוויון בשכר, בדפוסי התעסוקה ובחלוקת העבודה במשפחה, הקיימים בכל החברות בעולם. השוליות של נשים מתחזקת בשל המרכזיות של השירות הצבאי בישראל, בשל החשיבות של תפקידי הלחימה, ובשל הרישות המקצועי-חברתי המיוחד הפתוח בפני אנשים ש"שירתו יחדיו". בכל אלה כמעט שאין נשים, וכתוצאה מכך מוקדי ההתפתחות של אליטות פוליטיות וכלכליות הם גברים יותר מאשר בחברות המדגישות מסלולי קידום אזרחיים. אבל הייחוד של דפוסי אי-השוויון של נשים בישראל נובע מן העובדה שהמסורת היהודית, ולא רק הדתית (ובגישות מסורתיות בכלל), קובעת חלוקת עבודה ותפקידים מובהקת בין המינים – חלוקה המשתנה באיטיות מתסכלת מאוד. אם נחזור לרמה המוסדית – זהו תחום שבו מתבצעים שינויי חקיקה איטיים אך עקביים, וניכרת תרומה משמעותית של בית המשפט העליון לנושא קידום מעמד האשה. ברוב המקרים האלה אין התנגשות בין הפסיקה לבין ענייני דת וממסד דתי (כגון תביעת אליס מילר להתקבל לקורס טיס של חיל האוויר, או דרישת העדפה מתקנת לדירקטוריות), ופסקי הדין אינם מעוררים מחלוקת עמוקה. שונה הדבר כאשר נוצרת התנגשות כזאת. ראינו כי רק לאחר מאבקים פוליטיים הסכימו להכניס נשים אורתודוקסיות למועצות דתיות בעקבות הלכת **סקדיאל**, ובתי הדין הרבניים עדיין מתנגדים להפעיל את הלכת שיתוף הנכסים, כפי שנקבע בעניין **בבלי**. הבולטות החדשה של החרדים בפוליטיקה הישראלית מביאה גם להתנגשויות בין הממסד הפוליטי החרדי לבין הנורמות הציבוריות ובג"ץ בתחום של מינויים פוליטיים.

בנוסף לאי-השוויון החברתי-כלכלי הגובר (הן בתוך האוכלוסייה היהודית והן בין מגזרים שונים בה), ישנם שסעים אחרים, אם כי פחות דוחקים, המאיימים על תחושת השוויון האזרחי בישראל:

השסע בין מזרחים למערבים, השסע בין ותיקים לעולים חדשים, והשסע בין אזרחים ותושבי קבע לבין האחרים – בעיקר העובדים האזרחיים.

ד. ההיבט המוסדי

כעת אשוב ואדגיש את ההיבט המוסדי של חלק מן ההתפתחויות שתיארתי. חלק גדול מן ההכרעות מתקבלות בפרופיל נמוך, כתוצאה ממשא ומתן פוליטי. בהקשרים אלה בולט ההבדל בין השסע הפנים-יהודי לבין השסע היהודי-ערבי. לערבים יש פחות כוח ולגיטימיות במשחק הפוליטי הישראלי, והישיגיהם משקפים מצב זה.

ראינו כי בחלק מן הנושאים ישנה נטייה מסוימת להעלאת פרופיל. העלאה זו מתבטאת בדיון ציבורי גלוי יותר, אך גם בשינוי כללי המשחק עקב כניסה חזקה יותר של בית המשפט למשחק. שינוי נוסף הוא שימוש ביוזמות חקיקה ככלי ליצירת מתחים, שישפיעו על המשא ומתן הפוליטי. המטרה היא להשתמש בתחושות הרווחות בציבור כדי להבהיר למערכת הפוליטית, מבחון, את גבולות שיקול הדעת שהיא יכולה להפעיל. מנגנון זה בולט בנושא של גיוס בחורי ישיבות. בעוד שיוזמות חקיקה פרלמנטריות כאלה הן "שוט", שהוא חלק מן המשחק הפוליטי עצמו, בית המשפט מתאפיין במתן הכרעה עקרונית, פומבית ושוויונית, ואין באפשרותו ליצור פתרונות של פשרה שהם תוצאה של משא ומתן.

הליך זה של העברת החלטות ציבוריות לבית המשפט יהיה משמעותי יותר אם בית המשפט יגבש וימסד את סמכות הביקורת השיפוטית גם לגבי חקיקה ראשית, במסגרת התהליך המכונה לעתים "מהפכה חוקתית", שהחל בחקיקת חוקי היסוד של 1992. חוק יסוד: חופש העיסוק וחוק יסוד: כבוד האדם וחירותו מקנים מעמד חוקתי לזכויות המנויות בהם, וקובעים כי לא ניתן לפגוע בזכויות אלה שלא על פי חוק, למטרה ראויה ובמידה שאינה עולה על הנדרש (פסקת ההגבלה). בית המשפט העליון פירש חוקים אלה כמקנים לו סמכות לבקר חקיקה (בעיקר חדשה), הפוגעת בזכויות המנויות בחוקים ואינה עומדת בתנאי פסקת ההגבלה. איני יכולה, כמובן, להיכנס כאן לנושא סבוך זה.

ביקורת שיפוטית חוקתית משמעה הוא, כי גם חוקי הכנסת יצטרכו לעמוד בבחינה שיפוטית. המחוקק לא יוכל להעביר הסדרים, גם ברוב גדול, אם בית המשפט יפרש אותם כסותרים חוקי יסוד או כאלה שאינם עומדים בדרישותיהם. בשלב זה המצב החוקתי הוא נזיל, הן מבחינת היקף חקיקת היסוד, והן מבחינת הפירוש שנתן בית המשפט לחוקי היסוד.

מבחינה מסוימת, שותפות של בית המשפט העליון בקביעת ההכרעות הערכיות הבסיסיות בחברה היא התפתחות חיובית, מפני שבית המשפט מקיים, באופן עקבי, מחויבות למסורות ולערכים של שוויון וחירות יותר מאשר המערכת הפוליטית.

חשוב גם להזכיר כי אי-הסימטריה בין השסעים, שצוינה למעלה, קיימת גם בעניין זה: בית המשפט מקיים בולטות גבוהה יותר בנושאים של דת ומדינה מאשר בנושאים של היחסים בין יהודים לערבים. נראה כי בית המשפט העליון, המורכב על טהרת היהודים,³ חש ביטחון רב יותר כשהוא מגן על תפיסות חילוניות וליברליות של היהודיות של המדינה, מאשר כשהוא נדרש להגן על שוויון

³ ב-1999 צורף לבית המשפט העליון, במינוי זמני, שופט ערבי ראשון.

וזכויות השתתפות של ערביי ישראל. ניתן לומר, כי בית המשפט הוא זרוע ארוכה של התפיסה הצינונית-חילונית-ליברלית של המדינה היהודית. המרכיב הליברלי של מסורת זו הבטיח שמירה מסוימת, מוגבלת, על זכויות של שוויון ועל קיום הליכים הוגנים ביחס לערבים. ואולם, בכל הנוגע להתנגשות חזיתית עם טענות של פגיעה בביטחון המדינה, או אף בנושאי הקצאת משאבים והפקעת קרקעות, בית המשפט נתן, ברוב הגדול של המקרים, לגיטימציה והכשר לפעולות הממשל הצינוני.

סיכום

ניסיתי להראות כי בישראל מתקיים ניסיון לקדם תהליכים של "בניית אומה", הקשורים ביצירת זהות קולקטיבית, אלא שתהליכים אלה בעייתיים מכמה בחינות. הניסיון להבנות זהות אזרחית מכלילה בישראל אינו חזק, שכן בצד גורמים מכלילים ושוויוניים מסוימים (כגון זכות בחירה) ישנם יסודות מבחינים רבים (כגון מעמד אישי, המבחין לפי דת, והפרדות על פי שפה, לאום ואורח חיים דתי). הקונפליקט המתמשך, שהוא לעתים אלים, בין ישראל לבין שכניה, בעיקר הפלסטינים, אף מחזק את היסודות המבחינים בין שתי הקבוצות. ההבדלים באזרחות חיים (מערביות לעומת מזרחיות, מודרניות וחילוניות לעומת מסורתיות, מעמד חברתי-כלכלי גבוה לעומת מעמד חברתי-כלכלי נמוך) רבים, ואף מתחזקים.

בניגוד לעולי העבר, שרצו ברובם להיטמע בארץ ובתרבותה העברית, חלק ניכר מקבוצת העולים החדשים מחבר העמים, ולא רק הלא-יהודים שבהם, מעוניינים לשמור על אוטונומיה קהילתית, לשונית ותרבותית מסוימת. גם אצל הערבים

אזרחי ישראל ניכרת נטייה להיאבק בנטיות ההיטמעות ולהגביר את האוטונומיה התרבותית והקהילתית שלהם. שאלת מפתח היא אם תוכל ישראל לשרוד כחברה רב-קהילתית ורב-תרבותית, או שמא עליה לנסות לחזק הן את הזהות האזרחית המכלילה, המשותפת לכל אזרחיה בלי הבדל דת, לאום או אורח חיים, והן את הזהות היהודית, החיונית לשימור ישראל כמדינת העם היהודי.

הפקולטה למשפטים, האוניברסיטה העברית בירושלים והמכון הישראלי לדמוקרטיה

דמוקרטיה ופוליטיקה של זהויות: מאזרחות לפיצול

ברוך קני-19

כאשר הסופרג'יסטיות המפורסמות החלו להיאבק על זכות ההצבעה בבריטניה ובארצות הברית, במחצית השנייה של המאה ה-19 ובתחילת המאה ה-20, הן נאבקו למעשה על הזכות להיכלל. כלומר, הן נאבקו על הזכות להיות חלק ממסגרת אוניברסלית, שבין שאר הזכויות שהיא מקנה נכללת הזכות להצביע; ועד שהושגה תביעה זו, מאבקה של תנועת הנשים נתפס כמאבק על הזכות להיות חלק מהזירה הציבורית. ואילו היום, בוודאי בקרב חלק מהתנועה הפמיניסטית רווחים מאבקים על הזכות להיבדל דווקא, לעצב חיים מחוץ לזירה הציבורית הכללית, שיתבססו על הזהות המיוחדת לנשים. גם כאשר תנועת זכויות האזרח בארצות הברית (The Civil Rights Movement), בראשותו של מרטין לותר קינג הצעיר, נאבקה על זכויות ה-negros – כפי שלותר קינג כינה אז את האפריקנים-אמריקנים – היא נאבקה למעשה על הזכות להיכלל במסגרת אוניברסלית כללית, שתעניק את כל הזכויות האזרחיות הכלליות. ואילו מאז מותו של מרטין לותר קינג ועד היום ניכרת מגמה מסוימת של התבדלות בקרב קבוצות אפריקניות-אמריקניות (אם כי היא אינה חלה על רוב האפריקנים-אמריקנים בארצות הברית). גם מאבקים של הפנתרים השחורים בארץ, בשנות השבעים, היה מאבק על היכללות בתוך המסגרת הכללית. ואילו היום, בחברה הישראלית כמו במקרים האחרים שצינתי, מתרחב המאבק על הזכות להיות שונה: לכונן הגדרה עצמית על בסיס של זהות סקטוריאלית.

המעבר מזהות אזרחית מאגדת לזהויות מפוצלות הוא הנושא שיעסיק אותי בהרצאה זו. ראשית, אשרטט את תפיסת האזרחות הקלסית, החל במאה ה-19 ועד תום מלחמת העולם השנייה. שנית, אבחן את השלכותיה של מגמת פוליטיקת הזהות (Politics of Identity) המתרחבת בעולם, בעשור או בשני העשורים האחרונים.

מושג האזרחות הקלסי נולד בהקשר היסטורי מסוים, באירופה של המאות ה-18 וה-19, ואי-אפשר להפרידו מתהליכים כמו תיעוש, חילון, תהליך האורבניזציה שהוא עקב הכלכלה התעשייתית, הרחבת ההשתתפות הפוליטית, וכדומה. כלומר, צמיחתו של מושג זה נטועה בהקשר היסטורי, כלכלי, תרבותי וחברתי. הוא ביטא ניסיון ליצור זירה אחת, כוללנית, של חיים קולקטיביים, תוך כדי התמוטטות זירות אחרות, מצומצמות למדי. ועם זאת, המסגרת הכוללנית לא אפשרה לכל הקבוצות החברתיות כניסה שווה אליה. לפיכך, קבוצות מסוימות נאלצו להיאבק על הזכות לאזרחות או על זכויות (entitlements). למשל, בעלות על קרקע או על רכוש היתה תנאי להשגת זכות הצבעה, ולכן, בין השאר, זכות זו נשללה מנשים עד שהתנאי בוטל.

הטרנספורמציה המודרנית, תחילה באירופה ואחר כך במקומות אחרים, הסתיימה בהיווצרותה של מדינת הלאום, לא תמיד דמוקרטית. מה ההבדל בין מדינות לאום שהתגבשו כמשטרים דמוקרטיים, מלכתחילה או בהמשך הדרך, לבין מדינות שלא התגבשו למשטרים דמוקרטיים? ההבדל נעוץ בתפיסת האזרחות. במקומות שבהם תפיסת האזרחות היתה מכלילה ורחבה יותר, צמח בדרך כלל משטר דמוקרטי. ואילו במקומות שבהם תפיסת האזרחות התבססה על היבט תרבותי צר – אתני או דתי – או על זהות אידיאולוגית כלשהי, המשטר הדמוקרטי היה חלש מאוד

או שלא התפתח כלל. ולכן יש לראות במושג האזרחות את אחד מעמודי התווך של המשטר הדמוקרטי המודרני. וזאת, על אף שבמשך הזמן מתרופפת התפיסה הקלסית של אזרחות, וייתכן שבעתיד תיווצר בעיה בהגדרת הזירה הדמוקרטית.

מנקודת הראות של המדינה, האזרחות היתה מעין אמנה חברתית שנחתמה – בגלוי או שלא בגלוי – בין המדינה לבין האזרח. מנקודת מבטה של המדינה הדמוקרטית, זה היה הבסיס לדרישת נאמנות מהאזרח. תמורת ההשתתפות בהגדרת האזרחות, האזרח נדרש להשתמש בשפה מסוימת, להישמע לחוק חינוך חובה (שהוחל לראשונה באנגליה בשנות השמונים של המאה ה-19), לשלוח את ילדיו לבית הספר, ולהתגייס לצבא. כלומר, היה אפשר לכפות על אזרח המדינה הדמוקרטית נאמנות תמורת מתן זכויות וזכאויות. עם זאת, מנקודת המבט של הפרט, הסדר זה פתר את אחת הבעיות הגדולות ביותר של המסגרת המודרנית: ברגע שאדם קיבל אזרחות – בין אם הוא נולד לתוכה ובין אם הוא קיבל אותה על ידי התאזרחות – שאלת הזהות שלו כבר לא היתה שנויה במחלוקת. כלומר, המעמד האזרחי של הזהות יצר מסגרת-על שווה לכל נפש – אמריקנית, צרפתית, בריטית, איטלקית או ישראלית – אשר אינה תלויה בזהויות אחרות: הוא יכול להיות יהודי או ערבי, אמריקני ממוצא כזה או אחר, הוא יכול להיות פרוטסטנטי, קתולי, שחור, לבן, זכר או נקבה. אין זה רלוונטי להגדרת האזרחות שלו ברגע שהוא נכלל בה.

עקרון ההיכללות התקבל בסופו של דבר, גם אם מבחינה היסטורית, בנקודות זמן שונות, היו עיכובים מכוונים בהחלת עיקרון זה על קבוצות חברתיות שונות. אבל בסופו של דבר, ההיסטוריה של המשטרים הדמוקרטיים היא היסטוריה מוצלחת של הרחבת ההיכללות בתוך המסגרת האזרחית, אם כי במובנים רבים היא עדיין לא הסתיימה. לדוגמה, לא בכל העולם הנשים זכו להיכלל. אבל העיקרון קיים, ואפשר לומר ששם המשחק הוא היכללות, והמאבק הוא נגד הדרה מהמסגרת האזרחית. במשטר דמוקרטי אנחנו אזרחים ביחס לדברים שעליהם ניתן, באופן זה או אחר, לנהל משא ומתן ולקיים יחסי חליפין מסוימים: מעמד כלכלי, חלוקה תקציבית, שאלות של מדיניות חוץ, וכדומה – כל היסודות שאינם נוגעים לזהות קמאית (פרימורדיאלית), על פי קליפורד גירץ, משום שעל זהות כזו אי-אפשר לנהל משא ומתן.

אין זה אומר, כמובן, שהמשטר הדמוקרטי שולל לחלוטין זהויות פריטיקולריות. אם מתייחסים לדוגמה הקלסית של ארצות הברית, במישור הפדרלי כמעט שלא התקיימה פוליטיקה זהותית קמאית. במישור זה כמעט שלא מתקיימת פוליטיקה זהותית סביב נושא הדת, משום שמכונני האומה האמריקנית ביצעו הפרדה בין הדת למדינה במסגרת החוקה. אך פוליטיקה כזו קיימת במישורים מקומיים, ואין זה רע כשלעצמו. זכותם של האנשים להגדיר את צורת החיים הלוקלית שלהם באופן שמתאים לאופי הציבור המקומי. בארצות הברית כמעט שאין גם פוליטיקה אתנית במישור הפדרלי, אך יש פוליטיקה אתנית בתחומי המדינות הבודדות, ובוודאי במישורים מוניציפליים.

והבהרה נוספת ביחס לאזרחות הקלסית. בספרות של המחשבה הפוליטית תפיסת האזרחות הקלסית היתה בנויה על עיקרון נורמטיבי-רציונלי. עיקרון זה מוטל בספק היום, בשל העובדה, למשל, כי בארצות דמוקרטיות כמעט 80 אחוז מהמצביעים חוזרים על דפוס ההצבעה של הוריהם. כלומר, הם מצביעים לא על בסיס שיקול רציונלי, מנותק מהעבר או מהזהות שממנה באו, אלא על בסיס של המשכיות וסוציאליזציה. עם זאת, התפיסה המקובלת היא שכל החלטה בזירה הציבורית חייבת להסתמך על נימוקים אוניברסליים. אי-אפשר, במסגרת הזירה הציבורית, להצדיק חקיקה מסוימת, או חלוקה תקציבית מסוימת, בנימוק שהדבר משרת אינטרסים של קבוצה מסוימת – גם

אם, בפועל, זו הסיבה להצבעה. זה הוא יסוד נורמטיבי במשטרים דמוקרטיים, גם אם הוא לא תמיד מתקיים כהלכתו. על פי התפיסה האזרחית הקלסית, הכוללנית, האזרחות מתאפיינת בהשתתפות בזירה הציבורית על פי עיקרון אוניברסלי. מסגרת זו מחייבת את האזרחים לפעול, ככל שניתן, כאזרחים מופשטים ולא כבעלי זהויות פרטיקולריות.

החוג למדע המדינה, האוניברסיטה העברית בירושלים

היבטים היסטוריים
והשוואתיים

ישראל שזמן
גי סטרומזה
ינחק שיחור
מיכאל סילבר
חיים גרבר
לואיס רוניגד

ריבוי זהויות וזירה ציבורית באימפריה הרומית

ישראל שצמון

האימפריה הרומית השתרעה מנהר הפרת במזרח עד האוקיינוס האטלנטי במערב, ומנהרות הריינוס (וקצת צפונה מהם במקומות מסוימים) והדנובה בצפון עד מדבר סהרה ואתיופיה בדרום. היתה זו אם כן אימפריה גדולה שמראשית צמיחתה עד נפילתה התקיימה כאלף שנה, ובמשך זמן זה חלו שינויים בזהות הרומית.

העניין הראשון שאציג הוא התפיסה העצמית האוניברסלית של האימפריה הרומית. תפיסה זו ראתה באימפריה את ה"עולם", ניסחה אותה כאימפריה אוניברסלית, או בלטינית: *orbis terrarum* (בתרגום מילולי: כדור הארצות) – מונח שרווח ביצירות בכתב, ביצירות אמנות, בהודאות פומביות שנישאו בהזדמנויות שונות ובכתובות מן המאה הראשונה לפני הספירה. המשמעות המעשית של "אימפריה אוניברסלית" היתה, שהן מי שהיה נתון לשלטונה הישיר של העיר-מדינה רומא והן מי שלא היה נתון לשלטונה הישיר נכלל באימפריה הרומית. כפיפות לסמכות של נציב רומי, חיים במסגרת אוטונומית המנהלת בעצמה את ענייניה, או כפיפות לסמכות של שליט הכפוף, מצדו, לאימפריה הרומית – כל אלה נתפסו כהבדלים טכניים בלבד שלא סתרו את התפיסה האוניברסלית. העדות המוקדמת ביותר לתפיסה זו היא של "מתבונן מבחוץ", ההיסטוריון היווני פוליביוס, שהוגלה לרומא בשנת 167 לפנה"ס. בספרו, שדן בהשתלטותה של רומא על אגן הים התיכון, ציין את האוניברסליות של האימפריה כתכונה מהותית שלה. יש עדויות למכביר מן המאה הראשונה לפנה"ס, על התבססות המודעות לאוניברסליות של האימפריה בקרב הציבור הרומי.

מגודלה של האימפריה נגזרה מהות הטרוגנית: נכללו בה קבוצות שונות בתרבותן החומרית, בשפתן, באופי התארגנותן הפוליטית ובמבנה החברתי שלהן. הרבגוניות – ובמכוון איני משתמש במושג "רב-תרבותיות" – שלטה. רבגוניות זו לא שיבשה את ניהול האימפריה, להיפך: היא אפשרה לשלב פלורליזם תרבותי במסגרת של אחידות פוליטית – אותה אחידות שקבעה את השייכות לאימפריה ואת הכפיפות לסמכותה. וכך, אמונות חברתיות ודתיות שונות המשיכו להתקיים זו בצד זו. כל זמן שהנתינים נשמעו לקיסר, שילמו מסים ולא גילו התנגדות פוליטית או צבאית, הם יכלו לקיים את אורח חייהם הייחודי, להמשיך לדבר בשפתם ולקיים את הפולחן המיוחד להם.

עניין מהותי נוסף הוא תפיסת האזרחות של האימפריה הרומית. תחילתה של האימפריה הרומית בעיר-מדינה לא גדולה, רומא, שהשתרעה על כמה מאות קילומטרים רבועים וכללה כ-15–20 אלף תושבים. בהדרגה הלכה עיר-מדינה זו והשתלטה על ערים-מדינות אחרות ועל שבטים נוספים בתוך איטליה. האימפריה הרומית היא קודם לכל האימפריה שאנשי העיר-מדינה רומא הקימו באיטליה, והיא התקיימה כבר מתחילת המאה השלישית לפני הספירה, עוד לפני שהתפשטה מעבר לגבולות איטליה. תהליך התפשטות האימפריה יצר קושי בתפיסת האזרחות. התפיסה המקורית של עיר-מדינה היא, שזו עיר שאזרחיה חולקים חיי ציבור משותפים: הם נפגשים באסיפת עם ובוחרים נושאי משרות מסוג "כבוד" (*honor* בלטינית משמעותו "משרה", "כבוד"), שאין מקבלים בעבורן שכר; וישנו כמובן גם סנאט, העוסק בעניינים שאינם נידונים במסגרת אסיפת העם. ניהול

כזה של חיי ציבור מתאים למסגרת חברתית-פוליטית קטנה למדי. הרחבת המסגרת מקשה על ביצוע פעילות זו. ואכן, בתחילה התקשו אנשי העיר-מדינה רומא לדמיין מדינה גדולה, שבמסגרתה יתקיימו יחידות אוטונומיות שינהלו חיי קהילה עצמאיים.

וכך, בתחילת דרכה של האימפריה הרומית השתלטה רומא, בדרך המלחמה, על מדינות קטנות יחסית בסביבתה. כאשר היא ניצחה אותן במלחמה, היא העבירה את תושבי המדינות המנוצחות לרומא ושם העניקה להם אזרחות רומית. כך הפכה אותם לחברים-שותפים באימפריה המתגבשת, על פי העיקרון – אתמול אויב, היום אזרח. כלומר, הגישה המקורית היתה שהמוסדות המוסמכים ברומא יכולים להעניק אזרחות לאנשים מבחוץ, ובלבד שאלה הוכנסו לתחום העיר-מדינה. בתחילה, פעולה זו היתה פשוטה למדי, שכן כל הערים-מדינות הקטנות שהיו בסביבת רומא השתייכו למה שכונה ה"שבט הלטיני". כלומר, הן חלקו עם רומא מנה אתני-לשוני משותף – השפה הלטינית – שתרם להרגשת השותפות.

המפנה המכריע בעניין זה חל בשנת 338, כאשר רומא ניהלה מלחמה נגד כמה מדינות ששכנו מחוץ לאזור לטיום, והכניעה אותן. עקב הניצחון הוחלט לצרף מדינות אלה – שהחזיקו במקור ריבוניות פוליטיות משל עצמן – אל האימפריה. במישור הפרטי התושבים קיבלו אזרחות רומית, ובמישור הציבורי הם המשיכו לנהל חיים מוניציפליים משלהם. כך נקבע העיקרון שאזרחות היא זכות שאינה תלויה במוצא אתני, או בעבר היסטורי מסוים, אלא היא עניין שכולו פוליטי-משפטי. אנשי רומא ניסו להסביר מצב זה בדיעבד – אם כי אין מידע על שיקולי הסנאט המפורטים בהחלטה זו. בכל אופן, ההסבר היה שמדינה היא חזקה כאשר היא כוללת ציבור אזרחים גדול.

הזכות והחובה הראשונה של אזרח האימפריה הרומית היתה שירות בצבא; לא תשלום מסים, כי פעולה זו היתה תלויה נסיבות ופחות מרכזית: המדינה הטילה מס על האזרחים, רק כאשר היא נזקקה לכסף לצרכים קונקרטיים. במקרים רבים המדינה לא נזקקה להכנסות משום שהתחייבויותיה, מעבר לפעולות הצבא וליחסי החוץ, היו מוגבלות מאוד. באימפריה לא היתה, למשל, מערכת חינוך ציבורית והמדינה, ככלל, לא סיפקה שירותים. ולעומת זאת, הצבא היה מרכיב מהותי, הן מבחינת דרישות המדינה מהאזרח והן מבחינת מחויבות המדינה כלפיו. עניין זה חשוב להבנת גיבוש האימפריה הרומית בהמשך. רומא השתלטה אפוא בהדרגה על המדינות האחרות, ולחלק מהן היא השאירה את האפשרות להמשיך לפעול כיחידות פוליטיות אוטונומיות. המשמעות היתה שכל מדינה כזו – עיר-מדינה, שבט או קבוצת שבטים – הורשתה לקיים מערכת משפט עצמאית, להפעיל חוק מקומי משלה ולמנות בתחומה נושאי משרות בכירות. התחייבותה היחידה כלפי רומא היתה העמדת צבא לרשותה בעת הצורך, ולהימנע לחלוטין מפגיעה בבני ברית של רומא. כיוון שכולם השתייכו למערכת זו – רומא במוקד וכל המדינות שמסביבה תלויות בה – התוצאה היתה, למעשה, יצירת שלום בתוך איטליה.

ובכן, המדינות שכבשה רומא היו יחידות פוליטיות אוטונומיות ששמרו על מסורות נבדלות. רומא היתה מוכנה להעניק לחלק מהן אזרחות, בתנאים שווים לאלה של תושביה-שלה. פירושו של דבר היה, שכאשר אנשים ממדינות איטליה האחרות הגיעו לרומא – הם היו יכולים להצביע, להיבחר ולהיות אזרחים שווי זכויות. אלא שמדינות אלה הסתייגו תחילה מכך. הן עברו תהליך ממושך למדי של הסתגלות לרעיון, עד שתושביהן הסכימו לקבל את האזרחות הרומית, ולבטל, במקביל, את הזהות הפוליטית העצמית. שני תהליכים קידמו מהלך זה. ראשית, רומא החלה להרחיב את האימפריה אל מחוץ לגבולות איטליה. שנית, בעקבות התהליך הראשון הן הרומאים והן הלא-רומאים נתפסו ממילא בעיני תושבי המדינות הלא-איטלקיות כבעלי זהות אחת. בידינו

עדויות כתובות על כך, שתושבי המדינות האיטלקיות כונו על ידי יוונים ואחרים בשם הקיבוצי "רומאים", או-לחלופין "איטלקים". השם "איטליה" עצמו ניתן גם הוא על ידי היוונים והאחרים. וכל זאת, רק במאה השנייה לפני הספירה. עד אז איטליה לא היתה אפילו מושג גיאוגרפי, כלומר: לא היה שם קיבוצי אחד לכל מדינות המרחב הרלוונטי.

עד תחילת המאה הראשונה לפנה"ס כל היחידות המדיניות שבתחום איטליה המשיכו אפוא לשמור במידה מסוימת על זהות תרבותית פרטיקולריסטית – להשתמש בצורת כתב משלהן או בכינויים ייחודיים לנושאי המשרות. משעה שהן קיבלו את האזרחות הרומית, ועמה גם שוויון בזכויות הפוליטיות – בשנת 90 – התפתח תהליך מואץ של אובדן הזהות התרבותית העצמית. למשל, האטרוסקים, וקבוצת עמים דוברי השפה האוסקית, הפסיקו להשתמש בלשונם. עד כאן בקצרה באשר למדינות שנכללו בתחום איטליה.

השאלה הרצינית היתה אם רומא תנקוט אותה שיטה כלפי המדינות הלא-איטלקיות שכבשה. וכאן יש להבחין בין חלק העולם היווני לחלק העולם הלא-יווני. כאשר רומא התוודעה ליוון, היא עצמה היתה פרימיטיבית מבחינה תרבותית, לא היתה בה שיטת חינוך ולא נוצרה בה ספרות. המפגש עם יוון שימש מנוף להתפתחות תרבותית משמעותית. כמעט כל תחום בתרבות הרומית שאב מהמודלים היווניים: פרוזה, שירה, אפוס, תיאטרון, ובמידה מסוימת גם ארכיטקטורה. חלק חשוב מהתרבות הרומית היה למעשה תרגום לטיני של זהות יוונית. לדוגמה, כתיבת ההיסטוריה התחילה ברומא ביוונית: ראשית, משום שהרומים חשבו שהלטינית לא מתאימה לכתיבת היסטוריה. שנית, משום שהם רצו להוכיח ליוונים שגם להם יש היסטוריה. ומה זו פילוסופיה רומית? מה שקיקרו כתב כדי להסביר לרומים את הפילוסופיה היוונית. לשם כך הוא המציא את אוצר המונחים הפילוסופיים בלטינית, שהוא למעשה תרגום מיוונית. גם התורה התיאורטית הרטורית הועתקה מיוונית ללטינית. כך שמבחינה מסוימת הרומים התבטלו בפני היוונים. אבל מתוך שאילה זו נבנתה זהות רומית חדשה בקרב המעמדות החברתיים הגבוהים – ואולי אף בקרב המעמדות הבינוניים – שהחזיקו את האימפריה וקבעו את מדיניותה. אם כן, אנו רואים שליטה פוליטית רומית, בצד תמורה בזהות התרבותית לפי הדגם היווני. אמנם, לפחות עד שלב מסוים המדינאים הרומים והעוסקים בענייני הציבור השתמשו בלשון מנוגדת בהופעות פומביות; הם לא העזו או לא רצו להודות בכך שתרבותם היא יוונית. במישור הפרטי הם הודו בכך. אפשר למצוא אמביוולנטיות זו אצל קיקרו: בנאומים פומביים הוא מלגלג על התרבות היוונית, ואילו במכתבים אישיים הוא מכיר בערכה ומזדהה אתה.

בהקשר זה אציין תופעה נוספת. המדינה הרומית, כדי למנוע יצירת מנגנון ביורוקרטי, ביקשה להשתמש במוסדות מקומיים קיימים לצורך ניהול האימפריה. הגוף המתאים ביותר לצרכיה היה העיר. במזרח – מיוון ומקירינאיקה ומזרחה – השתמשה האימפריה במוסדות הפוליס היוונית לצורך ביצוע גביית המסים וניהול מערכת המשפט, והתערבה רק כשהדבר נראה לה הכרחי. בחלק המערבי של האימפריה, שבלשון הכללה ניתן לומר שהיה בדרגת התפתחות חברתית שבטית, עודדו הרומים התפתחויות עירוניות. במקומות שהדבר היה אפשרי, הם ייסדו ערים והקימו בתוכן מוסדות לפי הדגם הרומי. התוצאה היתה שבמאות הראשונה, השנייה והשלישית לספירה חלה מוניקיפליזציה (municipium) – הוא המונח הרומי השכיח לעיר בעלת מוסדות למינהל עצמי) של האימפריה. האימפריה ביצעה חלק גדול מפעולותיה באמצעות המוסדות העירוניים המקומיים, ותושבי הערים ראו בכך קרש קפיצה להתמזגות עם האימפריה הרומית. הגישה הליברלית שאפשרה השתתפות של האזרחים החדשים בשלטון – כלומר, הענקת אזרחות ואחר כך מתן זכויות לשמש במשרות – הביאה לכך שבני פרובינציות רבים החלו להיכנס למנגנון המדינה.

המושג "מנגנון המדינה" מכון לשני סוגי השתתפות. האחד הוא השירות הצבאי: החל במאה הראשונה לספירה הצבא הרומי לא הוגבל עוד לאיטלקים בלבד אלא כלל גם את בני הפרובינציות. הכינוי "רומאים" שויך כבר לכל תושבי האימפריה. הסוג האחר של השתתפות במנגנון המדינה קשור לכך שהמשטר של אסיפת עם, סנאט ונושאי משרות, נהפך לממשל קיסרי. הקיסר, שישב בדרך כלל ברומא, ריכז בידייו את כל הסמכויות השלטוניות. תחת שלטון הקיסרים, אנשים מהפרובינציות מונו כחברי סנאט ואיישו משרות מינהל של המדינה, גם הבכירות ביותר, תהליך ארוך שהתגבר במאה השנייה לסה"נ.

המשמעות של שיתופם של בני הפרובינציות במנגנון המדינה היתה שהאימפריה הרומית נהפכה להיות מדינתם של כל תושביה. במסגרת זו אדם היה יכול, למשל, להמשיך לדבר בשפתו בעיר מולדתו, ללא הפרעה. אבל הדבר החשוב הוא שבני המעמדות הגבוהים נהפכו ל"רומאים", וכל החיים הציבוריים בערים התנהלו לפי דגם אחיד: אותם מבנים ואותן חגיגות עם; מרוצים; הופעות תיאטרון; הופעות של נואמים בציבור וכדומה. במובן זה, ניתן לראות באימפריה הרומית איגוד של ערים הכפוף למערכת מנהלית אחת שכולם שותפים לה.

ולסיום, החל במחצית השנייה של המאה השנייה רבים מהאנשים שהנהיגו את האימפריה, כולל הקיסרים, היו אנשי פרובינציות ולא איטלקים. כלומר, תהליך שהחל 300–400 שנה קודם לכן התקבע והיה לנורמה. כל תושבי האימפריה נהפכו ל"רומאים", ודברי הקיסר קלאודיוס בשנת 48 שיקפו היטב את הנורמה החדשה: "מה שקבעו אבותינו הוא, שכל הטוב וכל מי שמוכן וכל מי שרוצה – יהיה שותף אתנו בשלטון".

החוג להיסטוריה כללית, האוניברסיטה העברית בירושלים

על בעיית הזהות בנצרות הקדומה

גי סטרומזה

הרצאתי תתמקד בתקופה שבין המאה השנייה למאה הרביעית-חמישית לספירה – תקופה הנקראת בפינו "שלהי העת העתיקה". זוהי תקופת התפתחותה, ואחר כך התנוונותה, של האימפריה הרומית, או כפי שההיסטוריון גיבון אפיין אותה – "עלייתה ונפילתה של האימפריה הרומית". גיבון ראה בנוצרים שהשתלטו על האימפריה – ובעיקר בנוזרים; את הגורם המכריע לחורבנה של התרבות הקלסית. במושג "תרבות קלסית" אני מתכוון לציביליזציה היוונית-הלניסטית-רומית, שהתמוטטה בתקופת הפלישות הגדולות של המאה החמישית-שישית – דבר שהביא לחלוקת האימפריה לשתיים: מזרחית ומערבית. לא אנקוט כאן עמדה תיאולוגית או ניאו-תיאולוגית כלשהי באשר לסיבות החורבן. אנסה להציג מה מתרחש כשפרמטרים מרכזיים של זהות משתנים בציבוריות מסוימת, ובאופן קונקרטי: בציבוריות הרומית, שהתגבשותה שורטטה בהרצאתו של פרופ' ישראל שצמן (ראו חוברת זו).

מה מקומה של הרצאה זו בחוברת זו? ראשית, מבחינה תיאורטית ההרצאה תעסוק בגיבוש הזהות האירופית-הנוצרית, וכן בדיאלקטיקה הסבוכה מאוד – שאגע רק בצד אחד שלה – בין דת, לאום וזהות בתרבות המערבית. שנית, נושא ההרצאה ישמש דוגמה לדבר-מה הנמצא בשורשי מושג הזהות המערבית. ניתן לבטא זאת במשפט אחד: הנצרות נהפכה לרומית, כשרומא נהפכה לנוצרית. שלישית, ייעשה ניסיון להבין את אופן חשיבתן של האליטות; שהרי, אני משתמש בטקסטים שנכתבו על ידי קבוצה דקיקה של אינטלקטואלים, כולם גברים כמובן, של תנועה אידיאולוגית חדשה זו, שנהפכה ברבות הימים לתרבות חובקת. תנועה, שבהגדרתה היתה תנועה אידיאולוגית פופוליסטית, שפנתה אל כל העולם ולא רק אל האליטות – בניגוד מוחלט, אגב, לאליטות האינטלקטואליות היווניות. תנועה כוללנית, שבאופן תיאורטי ביטלה גבולות של גזע, לאום, מין ומעמד כלכלי או חברתי. רביעית, בדוגמה זו, שתעסוק בגיבוש הזהות הנוצרית בשלהי העת העתיקה, יובלט הקושי בהמצאת זהות חדשה שאינה מבוססת על אחד האלמנטים המסורתיים של שפה, טריטוריה, מורשת אבות, או זהות מדינית. חמישית, פרופ' שצמן הדגיש את קנה המידה הפוליטי שבזהות הרומית. הזהות הנוצרית, לעומת זאת, מתבססת על אמביוולנטיות עמוקה ומכרעת ביחס למימד הפוליטי. קשה מאוד להמציא זהות חדשה, כשמצהירים כי מלכות הנוצרים אינה בעולם הזה, וכי האזרחות שלהם היא בפוליס שבשמים ולא בפוליס שבארץ משום שבעולם הזה הם רק תושבים ארעיים. שישית ואחרונה, נושא הפיכתה של זהות דתית לזהות פוליטית ותרבותית רלוונטי גם ביחס לבעיות של הגדרת זהות חדשה במדינת ישראל, כמו אלה שעולים בהרצאתה של פרופ' רות גביון (ראו בחוברת זו). עד כאן ההערות הכלליות.

הנוצרים הראשונים חתרו לשכנע את הכל, בתוך האימפריה הרומית ומחוצה לה, להאמין באל האחד, אשר שלח את בנו יחידו והקריבו למען גאולת האנושות. בכך ניסו לקיים את הצו של ישו,

הרחבה עם הפניות ביבליוגרפיות להרצאתי זו ראו בספרי: *Barbarian Philosophy: The Religious Revolution of Early Christianity* (Tübingen, 1999), ch. 4, pp. 57–84

שניתן לאחר שקם לתחייה, לפי האוונגליון: "לכו אל כל העמים, הטבילו אותם ולמדו אותם". התנועה הדתית החדשה, שנולדה בארץ-ישראל, פיתחה במהרה מודעות אקומנית, כלל-עולמית. הרומאים לא ביטאו, בדרך כלל, דחף עז לחקור או להבין את העולם שמחוץ לגבולות האימפריה שלהם. נראה שלעמים הם אף זיהו את האימפריה עם העולם התרבותי. אפיאנוס, למשל, במבוא להיסטוריה שלו, הצביע על כך שהאימפריה הרומית כבשה את כל מה שראתה צורך לכבוש. הנוצרים, לעומת זאת, מתוך מודעות לתפקידם כמפיצייה של דת אוניברסלית, פנו במאות הראשונות לגברים ולנשים מכל הקבוצות האתניות ומכל המעמדות. מיסיונרים נוצרים חתרו להגיע עד קצות העולם המיושב (ה-oikoumené), בניסיון, שלא פעם הוכתר בהצלחה, להביא את האמונה החדשה אל העמים הברבריים (העמים שלא דיברו יוונית או לטינית). בראשית המאה החמישית ניכרה השפעתה של הנצרות הרחוק מעבר לגבולות האימפריה הרומית – למשל, בקרב הארמנים, האתיופים והגרזונים. בנסיבות אלה, הסירוב היהודי העיקש להכיר במשיח – שנשלח לעם ישראל מקרב-הוא ונתקבל בקצות העולם כולו – נתפס על ידי ההוגים הנוצרים כפרדוקס מכאיב. אך בהרצאה זו אעסוק בהפצת הנצרות בקרב העמים האחרים, ולא ביחסים בין הנוצרים ליהודים.

באימפריה הרומית הנוצרים נחשבו – על ידי האינטלקטואלים ה"פגאנים" – לאנשים פשוטים המאמינים בדת ברברית (כלומר, זרה ונחותה מבחינה תרבותית), ושאינם מסוגלים לבסס את אמונותיהם על טיעונים רציונליים ולבטאן בשפה מלוטשת המשקפת חינוך נאות. במהרה אימצו ההוגים הנוצרים תדמית זו וראו עצמם כיורשיה הגאים של ה-barbaros philosophia – פילוסופיה השונה מהמסורת הפילוסופית היוונית, עתיקה ממנה ועדיפה עליה. המושג "פילוסופיה ברברית" מתייחס כמובן לתורה, כפי שהדבר מופיע אצל פילון: התורה היא פילוסופיה ברברית, פילוסופיה לא-יוונית.

האם יש קשר בין העניין הרב שגילו הנוצרים בהפצת הדת החדשה בקרב עמים ברבריים לבין העובדה שזיהו את עצמם כ"פילוסופים ברבריים"? האם ניתן למצוא בספרות הנוצרית הקדומה – באופן כללי, בין המאה השנייה למאה החמישית – התפתחות של סקרנות אתנולוגית כלשהי או התעניינות בעמים "אקזוטיים"? מפתיע הדבר ששאלות אלה לא הועלו – או לפחות לא נשאלו במפורש – במחקר המודרני. באשר לחשיבה הנוצרית הקדומה, אין המשך הולם למחקרו המבריק של ארנלדו מומילינו על העולם ההלניסטי, כפי שהופיע בספרו *Alien Wisdom*

פאולוס, השליח אל הגויים, הפעיל הלכה למעשה את הצו של ישו באומרו באיגרת אל הגאלטים: "אין יהודי, אף לא יווני, אין עבד, אף לא בן חורין, לא זכר, אף לא נקבה, משום שכולכם אחד במשיח ישו". אמירה זו מעידה על ניסיונה של הנצרות, מראשית דרכה, למחוק את הגבולות הדתיים והתרבותיים בין עמי העולם. מעתה, לכל הנשים והגברים מכל האומות ניתנה זכות שווה לגאולה. במקום אחר מפתח פאולוס את הקוגניציה האתנולוגית שלו בצורה מעט מפורשת יותר: "אני בעל חוב ליוונים וגם לברברים, לבני התרבות ולאלה שאינם בני תרבות. משום כך, ברצוני לבשר את הבשורה גם לכם, אתם הנמצאים ברומא [כלומר, הרחק מהתרבות]. אינני בוש בבשורת המשיח, שהרי היא כוח האלוהים לגאולת כל מי שמאמין, את היהודי בראשונה, גם את היווני" (האיגרת אל הרומאים, פרק ראשון, 14-16). בפסוקים אלה נראה שפאולוס משלב שתי חלוקות אתנולוגיות נפרדות, אם כי יש ביניהן קווי דמיון רבים, שלכל אחת מהן חשיבות מרכזית בתפיסת הזהות התרבותית שבה עוצבה: החלוקה היהודית בין גויים ליהודים, והחלוקה היוונית בין ברברים ליוונים.

הרעיון, שמושגים אתנולוגיים אינם מספיקים להגדרת הזהות הנוצרית, משתקף אולי באופן המדויק ביותר בקטע מתוך האיגרת אל דיוגנטוס, טקסט אנונימי השייך לספרות האפוסטולית מהמאה השנייה. הטקסט מתאר את הנוצרים באופן דומה למדי לתיאורו של רבי יהודה הלוי את היהודים בעולם: הנוצרים הם הלב שב-makrantropos, שהוא האנושות כולה. לא יד, לא רגל, לא ראש, אלא הלב המפעים את כל הגוף של האנושות. הגדרה זו מבוססת על העובדה שלנוצרים אין שפה אחת, אין טריטוריה, אין הרגלי אכילה – שהרי ביטלו את ההלכה – ואין חוקי נישואין מקובלים. כלומר, לא קיים ביניהם אף לא אחד מהקריטריונים שהגדירו זהות בעולם העתיק, תהיה זו זהות תרבותית, דתית, לאומית או אתנית.

ואכן, כאשר הנוצרים החלו לחפש הגדרת זהות, הם תפסו את שתי החלוקות האתנולוגיות – היהודית והיוונית – כלא-מספקות בעבורם. החלוקה היוונית הבחינה באופן קיצוני בין יוונים לברברים. הנוצרים הדגישו כי מבחינות רבות הם עצמם ראויים לשם "ברברים", וגם הדת יכולה להיקרא "פילוסופיה ברברית". וכך, כפי שנראה בהמשך, הנוצרים אימצו מושג קיים ושינו אותו באופן עמוק. גם החלוקה היהודית, בין יהודים לגויים, נתפסה כאמור בעיני הנוצרים כלא-מספקת, והם התעקשו להגדיר את עצמם כ"גזע שלישי" (tertium genus). מחבר האיגרת לדיוגנטוס הוא שהמציא בשפתו הציורית מושג זה. פירושו של דבר, שהנוצרים לא ראו אפשרות לסווג את עצמם לפי הקריטריונים שהתקיימו עד הופעתם. הם ראו צורך להמציא מושג חדש של זהות.

ההוגים הנוצרים הראשונים גילו אהדה מעטה בלבד לפולחנים הדתיים ולדוקטרינות הפילוסופיות שמצאו באימפריה. מרגע מסוים, הם השאירו מאחור את הפולמוס האינהרנטי עם היהדות ופנו אל כל הזהויות הדתיות והאתניות האחרות שהתקיימו באימפריה. כחברים ב"דת האסורה" (religio illicita) הנוצרים הואשמו בכך שמוצאם באמונה זרה – האמונה היהודית. מאחר שהם הוצאו אל מחוץ לחוק באימפריה, הם התגאו בהיותם נשאי ה"פילוסופיה של הברברים" – חוכמה שבמקורה לא ניתנה ביוונית ולא השתייכה לעולם התרבותי ההלני. הרעיון של barbaros philosophia, שהיתה לו היסטוריה ארוכה בתרבות היוונית, שינה במהרה כיוון ונהפך לחלק מההגדרה העצמית של הנצרות.

עם זאת, הנכונות להכיר במציאותן של אמיתות ברבריות חשובות לא היתה מובנת מאליה בשביל התיאולוגים הנוצרים הראשונים. שכן, במובן מסוים הנוצרים התקשו לקבל את הרעיון שמסורות אינטלקטואליות שונות יכולות לטעון באופן לגיטימי לידיעת האמת. הם בוודאי התקשו בכך יותר מאשר הוגים פגאנים בני זמנם, שלא האמינו בהתגלות האלוהית. אחרי הכל, הברברים עצמם, שטענו לידיעת אמת, היו עובדי אלילים ונשארו מחוץ לתחום ההתגלות האלוהית. אך מה שנראה קשה לקבלה מנקודת ראות תיאולוגית מופשטת, נעשה אפשרי בשל המודעות הנוצרית החדשה לגבי אחדות המין האנושי, ובשל רצונם של הנוצרים להתרחק מהתרבות הקלסית ומדרכי הצגת האמת של האינטלקטואלים הרומים. אמונתו החזקה של אדם כמו יוסטינוס מרטיר באחדות המין האנושי – במחצית המאה השנייה – היא שאפשרה לו לפתח את תורתו בדבר הזרע הרוחני (sperma pneumatikon) כמעין מערכת מקבילה, לא מפורשת, של התגלות. כלומר, היתה ההתגלות האלוהית בתורה, ואחר כך הופיע קריסטוס – בנו יחידו של אלוהים – שהבהיר ופירש את התורה. עם זאת, הזרע הרוחני היה בקרב כל העמים: גם אצל היוונים – אפלטון, אריסטו והסטואיקנים – אבל גם אצל הסינים, האתיופים, ההודים, וכו'. היתה מעין "הכנת הבשורה" (praeparatio evangelica), שבסופו של דבר תביא את כל העמים להכיר באמת. וכאשר יכירו באמת דתית זו, תתבצע "הקפיצה" לזהות החדשה.

הכנסייה הנוצרית הצהירה מראשיתה: "אין התגלות מחוץ לכנסייה". נכון שיש זהויות שונות – תרבותיות, אתניות, דתיות – אך כולן הן או שקריות או חסרות עניין. הן שקריות משום שהן פוליטיאיסטיות, והן חסרות עניין כי הזהות היחידה הלגיטימית והמשמעותית היא הזהות הדתית המתבטאת בקבלת משיחותו של ישו. מעניין לבחון את התהליך שעברה הנצרות, בכל הנוגע ליחסה לזהויות האחרות. בטווח שבין המאה השנייה לבין סוף המאה הרביעית – כשהנצרות נהפכה מדת אסורה לדת מותרת, ומהר מאוד מדת מותרת לדת מועדפת; ושוב מהר מאוד מדת מועדפת לדת יחידה שפוסלת את כל הדתות האחרות – אפשר לזהות את התהליך הבא: בסוף המאה השנייה, הטקסטים המעניינים הראשונים שפיתחו את מושג הסובלנות הדתית נכתבו על ידי נוצרים. לעומת זאת, במחצית השנייה של המאה הרביעית הטקסטים שפיתחו את הרעיון הפילוסופי כי יש פתחים רבים להיכל, ושהטיפו לסובלנות דתית, נכתבו על ידי אינטלקטואלים פגאנים שאיבדו את הבכורה וניסו, ללא הצלחה, לשרוד באימפריה שנהפכה לנוצרית. כלומר, בתקופה זו התרחשו שינויים דרמטיים בזמן קצר למדי.

אם כן, במאה השנייה הנוצרים נחשבו ברברים, מחוץ לחוק ומחוץ לתרבות בכל מובן אפשרי. במאה השלישית הם ניסו לשכנע אינטלקטואלים, כי הפילוסופיה הברברית שלהם היא מעניינת ולגיטימית. אחר כך הם ניסו להראות מדוע היא מעניינת יותר או טובה יותר. במאה הרביעית הם זכו להכרה שביקשו, אבל כדי להשיג זאת הם נדרשו לקבל את המושגים הרומיים: לתרגם את הפילוסופיה הברברית למושגים הלניים, קודם לכל בשפת היומיום ואחר כך בשפה האינטלקטואלית – שפת הפילוסופיה.

כל השינויים הללו התרחשו, כאמור, במהירות רבה מאוד, ובמחצית השנייה של המאה הרביעית, כשרומא נהפכה לנוצרית, הנוצרים נהפכו לרומאים. ומשלב זה, כשבאו ברברים מבחוץ, הנוצרים יצאו להגנת הקיבוץ המדיני של האימפריה הרומית. נכון, שהיו נוצרים גם מחוץ לאימפריה – המדינה הנוצרית הראשונה היתה בתחום ארמניה, והיו נוצרים גם באימפריה הססנית – אך בעניין מורכב ומעניין זה לא אפרט כעת. אני מתייחס לרוב הגדול של הנוצרים, שחיו בתחום האימפריה הרומית. ובכן, כאשר נוצרו איומים חיצוניים – פוליטיים, צבאיים או תרבותיים – הנוצרים הגנו על הזהות התרבותית והפוליטית של האימפריה הרומית.

בהרצאה זו ניסיתי להסביר מה קורה כאשר מתרחשת מהפכה במושגי הזהות. מה קורה כאשר מופיעה קבוצה, שהיא חסרת זהות תרבותית או דתית מוגדרת במושגי התקופה הספציפית, ומציעה קריטריונים חדשים לזהות. איך קורה שקבוצה כזו כובשת אימפריה מבפנים – מבחינה לשונית, תרבותית ופוליטית – ומזדהה אתה בסופו של דבר.

המכון למדעי הרוח הכלליים, מדע הדתות, האוניברסיטה העברית בירושלים

חברה אזרחית וזירה ציבורית בסין

יצחק שיחור

מסוף שנות השמונים מתנהל דיון אקדמי נרחב על מושג החברה האזרחית בסין. הדבר בא לידי ביטוי במאמרים, בספרים, ובכתבי עת המקדישים גיליונות שלמים לנושא. עניין זה טחף לא רק חוקרים מן המערב אלא גם חוקרים סינים – בקנה מידה מצומצם בסין עצמה, ובעיקר חוקרים שעזבו את סין בעקבות פרשת טיאנאנמן (Tiananmen). ביחס לסוגיית החברה האזרחית בסין ישנם הבדלים מסוימים בין חוקרים שכותבים בסין לבין חוקרים סינים שכותבים מחוץ למדינה. הבדלים אלה ראויים לציון אם כי, כפי שיובן בהמשך, הם אינם העניין החשוב ביותר בדיון.

כמה מהחוקרים במערב, שעוסקים בנושא זה, מוצאים שורשים היסטוריים לתופעת החברה האזרחית בסין המודרנית בסוף המאה ה-19 ובמחצית הראשונה של המאה ה-20, ואפילו בסין המסורתית. אבל המחקר בנושא זה הוא, כאמור, חדש יחסית. בשנות השישים או השבעים, למשל, איש לא העלה על דעתו לחפש שורשים של "חברה אזרחית" או של "זירה ציבורית" בסין. תופעה חדשה זו קשורה בתהליכים שעברה סין בעשרים השנה האחרונות: מאז 1978 מתרחשות בה רפורמות מרחיקות לכת – רפורמות כלכליות בעיקרן, אבל גם חברתיות, ובמידה מסוימת גם פוליטיות, המלוות בחשיפה בינלאומית עצומה. סין נפתחה כלפי חוץ, והחל תהליך דו-סטרי של השפעה רעיונית. אבל האירוע שתרם תרומה ייחודית לדיון זה הוא פרשת טיאנאנמן של מאי-יוני 1989: הפגנות הסטודנטים, שהסתיימו בטבח. פרשה זו נתפסת על ידי חוקרים רבים כעדות לצמיחתה של תנועת מחאה חברתית, כנגד המדינה ולמען השגת דמוקרטיה (תנועה זו אף מכונה לעתים "התנועה הדמוקרטית"). במקביל לתנועה זו – שהקיפה לא רק סטודנטים, אלא גם פועלים, פקידים, רופאים, עיתונאים ועוד – צמחו בחברה הסינית קבוצות חדשות, בעיקר בתחום הכלכלי. איגודים מקצועיים שהיו שבויים בידי המפלגה הקומוניסטית הסינית, תובעים ומפגינים אוטונומיה. ישנה גם תופעה מעניינת של תחיית אגודות סתר: המאפיות הסיניות שהתקיימו בעבר, ולפחות מסוף המאה ה-18 אל תוך המאה ה-19, חוזרות וקמות היום. היום גם מתקיימת נידות פנימית בסין, שיוצרת דינמיות חדשה.

ההתעניינות בנושא "החברה האזרחית" בסין, בעשור האחרון, אינה תוצאה של אינטרס אקדמי או של התפתחויות פנימיות בלבד. התמוטטות ברית המועצות והסוציאליזם המזרח אירופי הפתיעה חלק גדול מהסובייטולוגים בעולם, ובעקבות זאת חוקרים העוסקים בסין, החוששים מהפתעה דומה, מנסים לאתר תופעות המרמזות על שינוי צפוי. פרופ' רודריק מקפארקוהאר מאוניברסיטת הארווארד, אחד מגדולי הסינולוגים בעולם, אמר בהרצאה בירושלים לפני מספר שנים שסין וברית המועצות דומות, וכשם שהשנייה התמוטטה – כך תתמוטט גם הראשונה. למותר לציין כי בין השתיים יש הבדלים עמוקים ולכן עומדת מסקנה זו על כרעי תרנגולת.

מעבר להתעניינות בחברה האזרחית הסינית מתוך התעניינות אקדמית, קיים גם שיקול פוליטי. שיקול זה – שהוא גלוי או סמוי, תלוי בנקודת המבט – מבוסס על הציפייה שסין תעבור למשטר דמוקרטי. ציפייה זו ניזונה מתהליכי הדמוקרטיזציה המתרחשים במערכת הבינלאומית – במזרח אירופה אחרי התמוטטות ברית המועצות ובמקומות אחרים בעולם. הדבר מזכיר ציפייה ישנה,

שסין תקבל את הנצרות כדתה. מאחורי ציפייה זו עומדות שתי הנחות בעייתיות, לטעמי: הנחה אחת היא שהמשטר הדמוקרטי הוא המשטר הטוב ביותר הקיים. ההנחה השנייה היא פועל יוצא של הראשונה: תהליך המעבר אל הדמוקרטיה הוא אוניברסלי – תהליך היסטורי ליניארי הכרחי, שכל מדינות העולם חייבות לעבור אותו באופן זה או אחר – ואין מקום לתהליכים אחרים.

אישית, אני חושש מאוד מתופעות ו"אמיתות" אוניברסליות, משום שחלק גדול מהצרות שידעה האנושות נוצרו כתוצאה מניסיונות, אלימים בדרך כלל, לכפות אמונה באוניברסליות של דת או של אידיאולוגיה כזו או אחרת. אבל הנקודה העקרונית היא שהציפייה לקיומה של חברה אזרחית, שאחר כך תתממש בדמוקרטיה, אינה בהכרח נכונה לגבי סין. סין מציבה מציאות אחרת.

אם נתבונן בתוכן חוברת זו, נראה שמתוך כלל ההרצאות מרביתן קשורות ביניהן בצורה זו או אחרת. בין 11 הנושאים האחרים בתוכנית קיימות זיקות רגיונליות או דתיות: אירופה, נצרות, איסלאם, אימפריאליזם, מזרח תיכון, ישראל. אפילו אמריקה הלטינית קשורה בספרד. סין, לעומת זאת, היא ציביליזציה אחרת לחלוטין עם ערכים, תרבות ומוסדות משלה. אפילו השפה הסינית שונה לחלוטין משפות אחרות. כאשר סין נפתחה בראשונה למודרניות חסרו לה מונחים רבים מאוד, והיא נאלצה לשאול אותם מהשפה היפנית, אשר בעצם הקנתה משמעויות מודרניות למונחים סיניים מסורתיים. אך להבדיל מהיפנית, עד עצם היום הזה השפה הסינית לא אימצה מלים זרות. לפיכך, לגבי סינים שאינם דוברי אנגלית – ואלה כמעט כל הסינים – יש אסוציאציות מסורתיות גם באשר למונחים "מודרניים" כביכול.

לפעמים אנו נתקלים בתופעות, שלמראית עין הן דומות: צמיחה של מעמדות ביניים, נידות, התאגדות, וכדומה. אך במקרה של סין מן ההכרח לבחון היטב את ההבדל בין המראה החיצוני לבין התכנים הפנימיים. כפילות זו היא מרכזית במקרה שלנו. בנושא החברה האזרחית, רוב החוקרים נתפסים למה שאני קורא ה"קליפה": הם רואים בצמיחת הדפוסים, הפעילויות והגופים החדשים בסין אינדיקציה להתחלה של חברה אזרחית. רק חוקרים מעטים מצביעים על השוני, ועל הפגם שבניסיון להחיל דפוסים של תרבויות אחרות, או של אירופה, על המקרה של סין. לכל היותר אנו נמצאים ממש בתחילתו של תהליך שעשוי להבשיל, אם בכלל, בעוד שנים רבות.

הניסיון לאפיין את האנושות במונחים אוניברסליים החל בתקופת ההשכלה באירופה. הישועים הם שתרמו תרומה עצומה להתפתחות רעיונות אלה, ולהתפתחות הסינולוגיה המודרנית, החל בסוף המאה ה-16. הישועים היו קבוצה למדנית, אבל ניסיונם לנתח את סין במונחים כוללניים לא נבע ברובו משיקולים אוניברסליים של ידע, אלא בעיקר מאינטרסים סובייקטיביים. הדבר שירת את צורכיהם במאמציהם להמיר לנצרות את החברה הסינית ובמאבקם נגד מסדרים כנסייתיים אחרים. היחס החיובי, שסין עוררה באירופה מסוף המאה ה-16 ועד תחילת המאה ה-18, נבע גם מהעובדה שסין היתה אז בתקופת פריחה. היא הגיעה לשיא שכלולה מבחינה תרבותית, חינוכית, מדינית וכדומה – לעומת אירופה, שרק התחילה לצאת מימי הביניים ולהתאושש ממלחמות הדת, הרפורמציה ועוד. הבדלים אלה בלטו מאוד והם הפכו את סין, בעיני בני התקופה, לדגם תרבותי חיובי. כמה הוגים אירופים בולטים, כדוגמת וולטר, קריסטיאן וולף ולייבניץ, חיזקו תדמית זו. כל אחד מהם ראה בסין משהו שונה ומיוחד, מנקודת מבטו הוא: מבחינה דתית – וזו היתה נקודת המבט העיקרית של התקופה – או מבחינה פוליטית, או מבחינה חברתית-כלכלית. אידיאליזציה זו של סין, שיצרו ההוגים האירופים, לא תאמה את המציאות הסינית בכללותה אלא, במקרה הטוב, את מאפייני האליטה הסינית שעמה קיימו היישועים קשרים. המגע שלהם עם סקטורים אחרים בחברה הסינית היה מצומצם למדי, ולא היה להם אינטרס להרחיבו.

ובכן, ההוגים האירופים הכירו בקיומה של אליטה סינית מיומנת – שלהבדיל מהאליטה האירופית, מעמדה לא נבע משושלת יוחסין אלא מכישורים אינטלקטואליים שנבחנו בבחינות אובייקטיביות, ועל כן היא נתפסה בעיניהם כבלם של השלטון. מבחינה זו, כאמור, סין שימשה באותה תקופה דגם תרבותי חיובי, ואנגליה וצרפת האבסולוטיות היו אמורות, אולי, ללמוד ממנו. בסין התקיימה גם אוטונומיה כלכלית; לאורך כל ההיסטוריה השלטון הסיני התערב באופן מינימלי בתחום הכלכלי. ולכן גם אין לראות באוטונומיה הכלכלית הנוכחית בסין חידוש דרמטי. זה אמנם חידוש ביחס לסוציאליזם ולקומוניזם הסיני, אבל לא ביחס להיסטוריה הסינית בכללותה. ובכן, אותם הוגים אירופים איתרו אלמנטים של חברה אזרחית בסין, למרות שמושג זה לא התקיים אז.

במאה ה-18 תמונה זו השתנתה לחלוטין, בעיקר משום שנשאי הידע השתנו. האנשים שהעבירו את האינפורמציה לאירופה – כבר לא היו ישועים. עתה הגיעו לסין פרוטסטנטים, דיפלומטים, סוחרים ומלחים. הם קלטו את סין באופן שונה מהישועים, ולכן הם גם העבירו לאירופה תמונה אחרת, שלילית בעיקרה, של מדינה זו. שינוי זה התרחש גם על רקע התנופה הכלכלית והחברתית שהחלה באותה תקופה באירופה: המהפכה התעשייתית והמהפכה הצרפתית השאירו את סין הרחק מאחור, לפחות בתחום הכלכלי-חברתי. מבין הוגי הדעות של התקופה, שהדגישו את ההיבטים השליליים של סין, ניתן לציין את מונטסקיה שהבליט את הדספוטיות הסיני. הוא תיאר את סין כחברה של עבדים, והצביע על היעדר הפרדת רשויות, היעדר שלטון חוק, היעדר מעמדות ביניים, והיעדר קניין פרטי מוגן בחוק. נושא הקניין הפרטי חשוב לדיונונו, ובהמשך אתייחס להגל שראה בו את הבסיס לחברה אזרחית.

הוגי דעות אחרים, כמו רוטו והאנציקלופדיסטים, חיזקו ביקורת זו. הם טענו, כי סין היא מדינה כה גדולה עד שניתן לשלוט בה רק בדרכים אבסולוטיות. לפיכך גם נבנו בה מנגנונים שלטוניים, שחייבו צייתנות ובקרה. מערכת החינוך, שבתקופה הקודמת נחשבה דוגמה ומופת, נראתה כעת פיקטיבית לחלוטין. המדינה עצמה נתפסה כהשתקפות של המשפחה, שהיתה בסין המוסד החברתי החשוב ביותר. וכשם שבמשפחה הסינית לא היה אפשר להעלות על הדעת ערעור על סמכותו של האב, כך גם הקיסר תפקד כאב של החברה כולה, ומכאן נבעה גם הצייתנות הטוטלית כלפיו. המלומדים הסינים, שבתקופה הקודמת נתפסו על ידי האירופים כמעמד בינוני שבולס את השלטון, נתפסו כעת כמעמד חסר כל אפיון אוטונומי. כאן עולה נקודה מעניינת: בתקופה הקודמת אנשי ההשכלה האירופים זיהו את אחד היתרונות החשובים של סין בהיותה חברה לא-אריסטוקרטית אלא ביורוקרטית, שאינה מתאפיינת בפיצול ובפרגמנטציה שכה רווחה באירופה. ואילו בתקופה שבה אנו דנים, היעדר האריסטוקרטיה בסין נתפס כחיסרון, משום שהביורוקרטיה – כך טענו ההוגים האירופים – יוצרת מאסה של בני אדם, ושום שכבה חברתית אינה מצויה במעמד אוטונומי, בלתי תלוי בשלטון. שכבת המלומדים, שהיא חלק מהמנגנון הביורוקרטי, נתפסה כעת כקבוצה קטנה, חלשה ותלויה, שבמקום לייצג את החברה כלפי המדינה – היא מייצגת את המדינה כלפי החברה, וממלאת פונקציה של שכבה שלטונית, ניהולית ודתית בעת ובעונה אחת. בהיעדר דת – בסין לא היתה דת ממוסדת באותה תקופה – שכבת המלומדים ייצגה את הערכים הטרוסצנדרנטליים שבחברות אחרות נקשרים לדת.

הרדר (Herder, 1744–1803) הוסיף לדיון זה שני מרכיבים חשובים. ראשית, היסוד של דטרמיניזם פלורליסטי. הרדר הכיר בכך שיש פלורליזם בהיסטוריה, כלומר: שלכל תופעה בהיסטוריה יש הצדקה, היא כמעט מחויבת המציאות, וניתן להפיק ממנה לקח קונסטרוקטיבי, אפילו טלאולוגי. שנית, הרדר הצביע על הריחוק מאירופה כעל אחד מגורמי הקיפאון, הסטגנציה של החברה הסינית. כפי שצינתי בתחילה, כל החברות האחרות הנידונות בחוברת זו מקיימות

זיקה, שותפות, או לפחות היכרות, עם הערכים האירופיים המערביים. סין היתה מנותקת מחברות אחרות, גם בתקופה המודרנית, ולא היתה לה שום אפשרות לשפוט את עצמה ביחס לדגם מדיני חיצוני. על כן היא שפטה את עצמה רק על פי אמות המידה הפנימיות שלה. התוצאה היתה הנצחה של מנטליות מסוימת, שניתן לאפיין אותה כאתיקה של תלות, כסגנון טקסי המעודד קונפורמיזם.

תרומתו של הגל לדיון קשורה לנושא של היעדר הקניין הפרטי בסין. כידוע, קניין פרטי אינו עניין של הגדרה אישית: העובדה שהפרט אומר "זה שלי" עדיין לא מבטיחה שזה שלו; רק כאשר הסבגה או הקולקטיב מכירים בכך שזה שלו, הדבר אכן יהיה של הפרט. כלומר, קניין פרטי הוא פונקציה של יחסים חברתיים, ובסין יחסים אלה לא התקיימו. המדינה המודרנית, לפי הגל, היא גדולה יחסית, ויש בה שכבה שמתווכת בין החברה לבין המדינה. בחברה העתיקה, בפוליס היוונית למשל, הקשר בין החברה למדינה ובין הפרט לשלטון היה ישיר, ולא היה צורך בשכבה מתווכת. בצד האחר של הספקטרום היתה סין – חברה גדולה המקיימת חפיפה מלאה בין החברה לשלטון, למדינה, לדת ולמשפחה. כלומר, לא התקיימו בה הבחנות, לפי התפיסה של הגל, בין קיום אובייקטיבי לבין תודעה סובייקטיבית, בין הזירה הפרטית לציבורית. התקיימה בה מנטליות של תלות, שהגל קשר אותה למאפיינים של חברה חקלאית התלויה בגורמי הטבע, והיוצרת הסתגלות וקונפורמיזם, ללא פלורליזם. הביורוקרטיה – שבעיני הגל היתה מעמד חשוב – עוצבה בסין כמעמד שאינו מוביל לחירות, ויתר על כן: מכשיל את השגתה. לביורוקרטיה לא היה מעמד אוטונומי, משום שהיא יצרה מחויבות לתכתיבים חיצוניים. המלומדים לא הפעילו בהתנהגותם יצירתיות, חדשנות, מודעות או הכרה פנימית משלהם, אלא הסתגלו לתכתיב חיצוני: הספרים הקלסיים, הסגנון, השפה, הטקסים, או מערכת איומים ועונשים שהבטיחה את שימור הקונפורמיזם.

אם פרופ' ישראל שצמן מדבר בחוברת זו על העיר-מדינה רומא, שהיו בה כמה עשרות אלפי איש – הרי שבסין היו ערים שישבו בהן מיליון או שני מיליון תושבים במאה ה-7 לספירה. אלה היו ערים מתוכננות, משוכללות ומפותחות מאוד, ועם זאת, לא היה בהן מעמד עירוני אמיתי. מעמד המלומדים שהוזכר קודם, הביורוקרטיה, היה כפרי. השתייכו אליו בעלי אדמות, שהסטטוס החברתי שלהם היה תוצאה של בעלותם על קרקע. האידיאולוגיה והפרקטיקה הכשילו צמיחה של מעמד בינוני עירוני, מסחרי, כדוגמת הדגם האירופי, אם כי גם בסין היה שלב של "פיאודליזם". עד המאה ה-6 לפני הספירה סין היתה כביכול פיאודלית, אבל במקום שהפיאודליזם יתפתח למערכת פלורליסטית ותחרותית – כפי שקרה באירופה – בסין התפתחה אימפריה ביורוקרטית ריכוזית אחת, שממנה לא הצליחו הסינים להשתחרר עד עצם היום הזה. אם כן, היו ערים אבל לא היתה בורגנות, היה קפיטל אבל לא היה קפיטליזם – וזאת, עד התקופה המודרנית.

האם מה שנאמר עד כה רלוונטי גם לתקופתנו? האם העיון בתקופות קודמות מסייע לנו להבין את התהליכים המתרחשים בסין היום? לדעתי, יש בכך סיוע רב. אין ספק שהוגי הדעות של המאות ה-18 וה-19 החזיקו פחות ידע מכפי שיש בידינו היום. עם זאת, נראה שראייתם היתה בהירה יותר; הם ראו את התמונה הכוללת וידעו לזהות את המאפיינים המרכזיים של סין. היום התמונה פחות ברורה, ועל כך אפרט כעת.

לכאורה נראה, כי סין צועדת היום לכיוון של חברה אזרחית ומאבדת חלק ממאפייניה הקודמים. אם נתבונן, למשל, על סין כעל מדינה אגררית, הרי נראה שהסקטור החקלאי הולך ומצטמצם בהדרגה. היום רק כ-40 אחוז מהתפוקה הלאומית הסינית היא חקלאית, ואחוז זה קטן משנה

לשנה. מבין הסקטורים התעשייתיים, הסקטור שמתפתח בקצב המהיר ביותר הוא דווקא הסקטור הפרטי. משקלו בכלכלה עדיין זעום, אבל קצב הצמיחה שלו מהיר. יש התפתחות של שירותים, ישנה מעורבות בינלאומית – סטודנטים סינים לומדים בארצות אחרות, מומחים זרים באים לסיין; ישנה חשיפה לרעיונות חדשים, חדירה של תקשורת – אינטרנט, טלוויזיה בינלאומית. כל אלה הם מרכיבים חדשים בתרבות הסינית. אין ספק שהמרכז הכלכלי בסין נחלש: המדינה מעודדת את האזרחים לצבירת רכוש פרטי. אפילו בתחום הפוליטי, שבג השינוי הוא האיטי ביותר, מתרחשת תזוזה: בחלק מהארגונים הפוליטיים בסין, בפרט בפריפריה, מתקיימות בחירות אמיתיות כביכול. ניתן יותר ביטוי לביקורת בפורומים שהמדינה או שהמפלגה מכנסת. ישנן תופעות של מחאה פה ושם. ישנה מידה רבה יותר של חופש דיבור ושל חופש דת מאשר בעבר.

ובכן, האם אלה הן אינדיקציות לקיומה של חברה אזרחית? ישנם חוקרים המשיבים בחיוב, ואילו לדעתי אין זו כלל השאלה הנכונה. השאלה הנכונה היא: מה היא משמעותן של תופעות אלה? ישנן הגדרות שונות של חברה אזרחית – של הברמס, של שמיטר, של שילס ועוד – אבל בעיקרו של דבר, לטעמי, חברה אזרחית אינה יכולה להיות פסיבית; מעצם הגדרתה, עליה להיות אקטיבית. העובדה שקיימים איים כמו-אוטונומיים אינה תנאי מספיק לקיומה של חברה אזרחית. אם האוטונומיה ניתנה על ידי השלטון, הוא גם יכול ליטול אותה כשירצה, או אפילו להשאירה כפי שהיא משום שהוא אינו מושפע ממנה. אם כל התופעות שציינו אינן משפיעות על השלטון ואינן מגבילות אותו, ההגדרה "חברה אזרחית" לא מתאימה כנראה לענייננו. היום יש ללא ספק אוטונומיה כלכלית בסין, אך השאלה היא אם היא תתורגם לתביעות פוליטיות. מה שנראה כמעט מובן מאליה בהקשר המערבי – ואולי אף בהקשר מזרח אסיאתי אחר כמו קוריאה או טייוואן – אינו כה ברור בסין. בביקורי בסין, ובפגישותי עם סינים בסין ומחוצה לה, התרשמתי שלפחות בשלב זה אופי השלטון במדינה אינו מטרד אותם.

לסיכום, חלק גדול מהמאפיינים שהוגי הדעות האירופים זיהו בסין, במאה ה-18, עדיין מתקיימים היום: סין עדיין גדולה; המרכז הפוליטי נחלש, אבל הוא עדיין חזק ומונופוליסטי בתחומים רבים; האליטה מגויסת בעיקרה לשירות השלטון; ישנן תופעות של אוטונומיה כלכלית, אבל הקניין הפרטי עדיין אינו מעוגן בחוק כפי שמקובל במערב. עצם המושג של חוק בסין, כמו במזרח אסיה בכלל, הוא עדיין בחיתוליו. היינו מצפים שבסין הסוציאליסטית האיגודים המקצועיים יהיו חזקים, אך לא רק שהם חלשים – המדינה מחלישה אותם עוד ועוד. כך שאפילו בתחום זה ניכרות תופעות שאינן עולות בקנה אחד עם חברה אזרחית. לכן הדעות שהובעו בעבר לגבי סין הן עדיין רלוונטיות, לדעתי, ובמידה רבה הן אף מדויקות. התהליכים שהתרחשו באחרונה במדינות מזרח אירופה, ואפילו בפריפריה של סין, אינם בהכרח רלוונטיים להבנת המקרה של סין.

החוג למדע המדינה, המחלקה ללימודי מזרח אסיה, האוניברסיטה העברית בירושלים
והמכללה האקדמית תל-חי

זהויות קולקטיביות וזירה ציבורית באימפריה האוסטרו-הונגרית

מיכאל סילבר

בהרצאה זו אבחן את הזהות הקולקטיבית היהודית באימפריה האוסטרו-הונגרית. בדרך כלל, אנו בוחנים את בעיית הזהות הקולקטיבית היהודית משני היבטים. ההיבט הראשון מתייחס לשאלת האינטגרציה: באיזו מידה יכלו היהודים להשתלב בחברות שבתוכן חיו. ההיבט השני מתייחס לשאלת שימור הזהות הפרטיקולרית: באיזו מידה הם יכלו לשמור על זהות יהודית קולקטיבית. הנטייה המחקרית הרווחת היתה לראות שני היבטים אלה כמוציאים זה את זה: במדינה שבה התקיימה אינטגרציה גבוהה, זו הושגה באמצעות ויתור על זהות יהודית פרטיקולרית; ואילו במדינה שאפשרה שימור זהות יהודית ספציפית פחתה מאוד האינטגרציה בתוך החברה הכללית. לפיכך, המסקנה היתה כי מה שטוב ליהודים כיחידים, עשוי להיות רע ליהדות; ומה שטוב ליהדות וליהודים, עשוי להיות רע ליהודי היחיד. תופעות אלה נבחנו בעיקר בגרמניה ובצרפת מצד אחד, ובאימפריה הרוסית מצד אחר. בגרמניה ובצרפת היה ניסיון של אינטגרציה ואמנסיפציה, ניסיון להשתלב בחברות ליברליות יחסית, מתוך ויתור על זהות קולקטיבית יהודית ועל תרבות יהודית ספציפית. ואילו באימפריה הרוסית, שבה האינטגרציה היתה מינימלית, התרבות היהודית יכלה להתפתח במסגרות פרטיקולריות.

הקיסרות ההבסבורגית היתה מין יצור ביניים בין הדגם המערבי לבין הדגם המזרחי. ב-1910 – ערב מלחמת העולם הראשונה – חיו בקיסרות זו שני מיליון יהודים, שהיו מפוזרים באופן שווה בשני חלקי האימפריה: החלק האוסטרי והחלק ההונגרי. בשתי הבירות – וינה ובודפשט – חיו כרבע מיליון יהודים. שתי ערים אלה אכלסו את הקהילות היהודיות הגדולות ביותר בעולם, אחרי ורשה וניו-יורק. בערים אלה צמח מעין דגם שלישי של חיים יהודיים, שונה מהדגם המערבי ומהדגם המזרחי כאחד. מצד אחד, הקיסרות ההבסבורגית ביקשה להתייבב כמדינה ליברלית ולהעניק אמנסיפציה ליהודים בקצב דומה לזה שמצאנו במערב. מצד אחר, המסגרת הכללית לא היתה של מדינת לאום בדגם המערבי אלא מסגרת יותר פלורליסטית, רב-לאומית ורב-דתית. מבחינה זו הקיסרות ההבסבורגית דמתה יותר לקיסרות הרוסית, או לקיסרות העות'מאנית שעליה כותב פרופ' חיים גרבר (ראו בחוברת זו). פוטנציאלית, היהודים בקיסרות ההבסבורגית יכלו אפוא להנות משני העולמות: גם להשיג אמנסיפציה לפי הדגם הליברלי המערבי, וגם לממש תרבות יהודית פרטיקולרית ולשמר זהויות קולקטיביות יהודיות.

ברצוני להראות מה אירע בפועל בשני חלקי הקיסרות ההבסבורגית. מבחינת ההרכב הלאומי והדתי, החלק האוסטרי והחלק ההונגרי דמו ברבגוניותם. מספר העמים שישבו בכל חלק מהשניים היה דומה – גם אם העמים היו שונים – ונהגו דתות רבות. ואולם, על אף הדמיון במסגרת הפלורליסטית הכללית, היה הבדל גדול בשתי המסגרות המדיניות. עובדה זו תאפשר לנו לבדוק את השפעת המדינה על האפשרויות לפתח זהויות קולקטיביות בשני חלקי האימפריה.

מדובר למעשה בשלוש מדינות, ולא בשתיים: מדינת העל, הרי היא אוסטרו-הונגריה; ממלכת

הונגריה – גדולה מהונגריה של ימינו – שכללה את הרפובליקה הסלובקית, הרפובליקה הקרואטית, חלק קטן של אוקראינה, וחלקים גדולים של סרביה ורומניה של היום; החלק השני של אוסטרו-הונגריה כלל את גליציה, את הארצות הבוהמיות (הרפובליקה הצ'כית היום) ואת הארצות הגרמניות (אוסטריה של היום). ליחידה אחרונה זו לא ניתן, במשך זמן רב, שם שביטא זהות קולקטיבית – השם "אוסטריה" נכנס לשימוש רק ב-1917, לתקופה קצרה (אחרי מלחמת העולם הראשונה החלק הגרמני של אזור זה נקרא רשמית "הרפובליקה של אוסטריה הגרמנית"). מצד אחד, היתה אם כן מסגרת משותפת לשני החלקים; מצד אחר, היתה מדינה אחת – החלק ההונגרי – שביקשה להיות מדינת לאום בדגם המערבי; ולבסוף, היה איגוד של מדינות חסר שם משותף, שהוגדר בדרך כלל כאזור שנמצא מהצד הזה של נהר הלטה – אפיון לא יעיל לזיהוי מסגרת מדינית.

בצרפת – מדינת הלאום החזקה באירופה – הניסיון לבנות זהות קולקטיבית מגובשת היה כרוך בדיכוי המסגרות הפרטיקולריות. כדי ליצור דגם אחיד של אזרח צרפתי, זוכאו הזהויות האחרות וניביל השון השונים. דגם זה היה מנוגד לחלוטין לדגם של האימפריות הרב-לאומיות – כמו העות'מאנית והרוסית – שבהן גישה היחיד למרכז היתה כמעט בלתי אפשרית. באימפריות הרב-לאומיות נשמרו בדרך כלל הזהויות הפרטיקולריות ולא נוצר תהליך של התבוללות; לא היה ניסיון להטמיע את האזרחים ולייצר דגם אחיד של אזרח. לעומת זאת, הקיסרות ההבסבורגית שילבה בתוכה את שתי המגמות הסותרות: מצד אחד, היא אימצה את הגישה הליברלית שמעניקה זכויות של שוויון פוליטי ואזרחי לאזרחיה, כיחידים; מצד אחר, היא ביקשה להבטיח את הזכויות הקולקטיביות הלאומיות של העמים השונים שחיו בממלכה.

הקיסרות האוסטרו-הונגרית נהפכה למונרכיה חוקתית אחרי 1867–1868, ובחוקה המשותפת לשני חלקי המדינה הובטחו זכויות לאומיות. ואולם, החלק האוסטרי והחלק ההונגרי נבדלו, כאמור, ביניהם באופן ניכר. בחוקה האוסטרית נכתב במפורש: לכל האומות במדינה זכויות שוות, ובתוך כך הזכות לשמור על לאומיותם ועל שפתם. לעומת זאת, הונגריה התירה לעמים השונים לשמור על שפתם הייחודית במסגרות שונות – למשל, במערכת החינוך – אבל תפיסתה היסודית היתה שיש רק אומה הונגרית אחת. כדי להבין את ההבדל אשתמש במושגים nations ו-nationalities: ישנן קבוצות אתניות נבדלות – nationalities – ולכל אחת מהן זכויות משלה; אבל ישנה רק אומה אחת – nation – המוגדרת באופן פוליטי. ולכן, כולם מגיארים (Magyar) – שייכים לאותה ממלכה הונגרית – ובמסגרת זו נתונה להם הזכות להתגדר גם כסרבים, כקרואטים וכדומה.

בפועל, החוקים הנבדלים באוסטריה ובהונגריה אכן השפיעו על אופי המדינות. באוסטריה – מדינה חלשה יחסית, שה"דבק" העיקרי בין אוכלוסייה היתה נאמנותם לקיסר – העמים השונים נהנו מזכויות לאומיות, אם כי כמובן לא כולם במידה שווה. ואילו בהונגריה, שבה התקיים הדגם של מדינה חזקה, זכויות לאומיות נשמרו באופן מינימלי ביותר: סרבים, קרואטים, רומנים וסלובקים יכלו לשמור על שפותיהם הייחודיות, בדרך כלל במסגרת הכנסיות שהורשו לנהל רשתות חינוך בסגנון ממלכתי-דתי. ואולם, ננקטה אפליה ברורה נגד עמים אלה. המגיארים ניסו, ככל שהיה באפשרותם, לדכא את הביטויים הלאומיים הייחודיים. ההבדל בין אוסטריה להונגריה ניכר היטב גם בפרלמנטים של מדינות אלה: הפרלמנט האוסטרי כלל נציגים של רוב העמים שישבו במדינה. ואילו בפרלמנט ההונגרי כמעט שלא היו נציגי מיעוטים, וזאת, על אף שהרכב הלאומי בתחום הונגריה דמה לזה שהתקיים בתחום אוסטריה.

כתוצאה מן העקרונות הבסיסיים השונים נוצרו בשתי המדינות תהליכים, שעשויים להיראות פרדוקסליים ביחס לעקרונות היסוד עצמם. בחלק האוסטרי של האימפריה מתן הזכויות הלאומיות

לקבוצות הנפרדות, והניסיון לשמרן, הוביל לדיונים משפטיים ומינהליים בזכויות אלה. לפיכך, באופן פרדוקסלי, דיונים אלה יצרו קריטריונים של השתייכות לאומה, והשאלות היו: איזו אומה ואיך נקבעת ההשתייכות. כפי שנראה בהמשך, בחלק ההונגרי שאלות אלה כלל לא עלו לדיון.

ובכן, בחלק האוסטרי של האימפריה האוסטרו-הונגרית, בסביבות 1870, תנאי ההשתייכות לאומה נקבעו על פי קריטריונים סובייקטיביים. כלומר, הספיקה הצהרתו של אדם כי הוא שייך לעם הגרמני, או לעם הצ'כי, כדי שייחשב גרמני או צ'כי ויוכל להנות מהזכויות הקולקטיביות המתאימות. אבל ככל שהדברים התפתחו ונדרש עיגון חוקי למצב זה, נוצרו יותר ויותר בעיות. צ'כים התחזו לעתים לגרמנים, או להיפך, כדי להשתלט על בתי ספר או כדי לקבל מענקים במסגרות מוניציפליות. כך קרה שעלו יותר ויותר שאלות כגון: איזו שפה אתה מדבר? איזו שפה הילדים שלך מדברים? איזו שפה הוריך דיברו? בעבור מי אתה מצביע בקלפי? לאלו מועדונים אתה משתייך? מה הם היעדים הפוליטיים שלך? שאלות אלה ביטאו למעשה ניסיון למסד את התנאים להשתייכות לאומית על פי קריטריונים אובייקטיביים.

קריטריונים אלה צברו חשיבות יתר במפנה המאה. אוסטריה ניסתה להבטיח את הזכויות הלאומיות לא רק באמצעות בחירות אישיות לפרלמנט אלא גם על ידי בחירה לגופים לאומיים. כלומר, בעת בחירות, אדם לא הצביע רק בעד המועמד שלו, אלא גם בעד מעין אסיפה לאומית (קוריה). וזאת, כדי להבטיח את הזכויות הלאומיות של כל עמי המדינה. כל קבוצה לאומית בקיסרות ההבסבורגית היתה אמורה להעמיד מספר מסוים של נציגים, ולכן היתה קוריה צ'כית, קוריה גרמנית וכדומה. אבל, האם כל אחד היה יכול להצביע בעבור הקוריה הצ'כית או בעבור הקוריה הגרמנית? בוודאי שלא. התנאים לבחירת הקוריות נהפכו אובייקטיביים יותר ויותר, עד שערב מלחמת העולם הראשונה גובשו כבר תנאים ברורים מאוד של השתייכות. תנאים אלה כללו מוצא, ולא רק שפה; מוצא במובן של "גזע" – "נאסה" ו"שתם" – הוצג כקריטריון אובייקטיבי להשתייכות לאומית, גם אם עדיין לא נקשר לתורות גזע.

הונגריה היתה לכאורה מדינה ליברלית פחות מאוסטריה ביחסה לעמים השונים שחיו בתחומה. מקומם של ביטויים לאומיים במסגרות תרבותיות ופוליטיות צומצם עד למינימום, והיתה אפליה כלפי המיעוטים. ואולם, בעניין אחד ההונגרים הנהיגו מדיניות ליברלית יותר: הם אפשרו בחירה בתחום הזהות של הפרט. סלובקי, או גרמני, או יהודי, היה יכול לבחור להיות מגיארי. אדם היה יכול, לומר: "אני, מבחינת הלאום שלי, מגיארי. אני מפסיק להיות סלובקי – או יהודי או רומני – והופך למגיארי."

כל צד משני חלקי האימפריה האוסטרו-הונגרית קיים אפוא תנאים הפוכים לאלה של רעהו, מבחינת ההגדרה של הזהויות הקולקטיביות. במסגרת הבדל זה אבחן כעת את יחסן של אוסטריה והונגריה לזהות הקולקטיבית היהודית. בעיה זו עלתה בראשונה במערב, בתקופה המודרנית. למשל, בצרפת הפרדיגמה של אמנסיפציה יהודית כוונה מראש, כבר במהפכה הצרפתית, להשתלבות בזהות הצרפתית. יהודי היה יכול להיחשב אזרח צרפתי במחיר ויתור על המימד הלאומי של הזהות הקולקטיבית היהודית. הויתור לא היה מוחלט במובן זה שיהודי היה רשאי להמשיך להשתייך לקולקטיב יהודי-דתי. ההפרדה בין המימד הלאומי למימד הדתי שביהדות היתה, כפי שנראה, בעייתית.

כאשר חיפשו קריטריון להגדרת אומה, בעת עליית תופעת הלאומיות המודרנית – במאה ה-18 ואולי גם במפנה המאה ה-19 – מדינות אירופה זיהו את היהודים כקבוצה לאומית. בתהליך האמנסיפטורי, רבות ממדינות הלאום האירופיות המתגבשות נאלצו להתמודד עם המימד

הלאומי-הפוליטי של היהודים. בהולנד, למשל, ב-1795, היהודים נדרשו להצהיר כי הם מפסיקים להשתייך ללאום היהודי ונהפכים להולנדים. הבעיה, שהתחבטו בה במיוחד הליברלים במדינה, היתה: איך אפשר לקחת אומה אחרת ולהפוך אותה לחלק של אומה חדשה.

הקריטריון הלגיטימי של הגדרת הקולקטיב היהודי היה אפוא דתי בלבד. ואולם, לקראת אמצע המאה ה-19, רבים מן היהודים במדינות הלאום האירופיות נעשו יותר ויותר חילונים. השאלות שעלו היו: מה היא המשמעות של זהות יהודית חילונית? מאיזו בחינה יש ליהודים זכות להתגדר כקולקטיב בעל זהות פרטיקולרית, כאשר המימד הדתי הוא פיקציה? בשלב זה הופיעה הצורה השנייה של זהות קולקטיבית יהודית. במינוח של אותה תקופה דובר על "שְׂתֵם", הדומה לתפיסה האתנית בימינו. כלומר, היהודים הגדירו את עצמם לא כקולקטיב דתי, אלא גם כקבוצת אנשים שחלקו מוצא משותף, גורל משותף וכדומה.

השלב השלישי של הגדרת הזהות הקולקטיבית היהודית התרחש בסביבות 1880, כאשר קומץ קטן של יהודים קבע כי המסקנה הלוגית הנגזרת מכך שהיהודים הם קבוצה אתנית היא, שהם גם אומה. על כן, יש לחפש בעבורם פתרון לאומי. יש להדגיש, שרק מעטים אימצו הלך מחשבה זה, ורוב היהודים בעולם הסתפקו למעשה בהגדרתם כקבוצה אתנית. לדעתי, אגב, זה המצב גם היום. השאלה העולה היא כיצד בעיית הזהות הקולקטיבית היהודית נפתרה במסגרות המדיניות השונות. ומה באשר לקיסרות ההבסבורגית שמיסדה את המימד האתני במסגרות חוקיות? האם יהודיה ניסו לנצל מסגרות אלה לצורך תביעת זכויות פרטיקולריות? ובכן, באוסטריה הופיעה תביעה כזו, אך רק בתחילת המאה ה-20 ורק מצד הקבוצות הציוניות או התנועות הלאומיות היהודיות. כלומר, עבר זמן רב עד שהחלו היהודים לתרגם את תביעתם הקולקטיבית לדרישה מעוגנת בחוק האוסטרי. ואילו בהונגריה תביעה זו מעולם לא הועלתה. שם התנועה הציונית לא קצרה הישגים, והזהות הקולקטיבית היהודית המשיכה להתקיים רק בפן הדתי שלה.

כאשר הקיסרות ההבסבורגית התפרקה, בסוף מלחמת העולם הראשונה, נוצר מצב חדש. צ'כוסלובקיה, למשל, העניקה ליהודים את האפשרות להזדהות כקבוצה לאומית, אם כי הם הורשו גם לאמץ זהויות תחליפיות. כל יהודי היה יכול לבחור בלאומיות צ'כית, או סלובקית, או יהודית, או גרמנית, או מיגארית. הוא היה יכול אף לבחור בלאומיות צ'כוסלובקית, ויהודים רבים בחרו באפשרות זו. בהונגריה, אלה שחיו בעבר בחלק ההונגרי של האימפריה והתמקמו כעת בהונגריה החדשה, יכלו להחזיק באזרחות הונגרית, ונחשבו למיגארים. אבל, לעומת המצב הליברלי ששרר לפני מלחמת העולם הראשונה, הרי מעתה היתה הונגריה המדינה הראשונה לחוק חוק של נומרוס קלאוסוס. חוק זה הגביל את מספר הסטודנטים באוניברסיטאות לפי קוטה – חלקם היחסי של העמים השונים. היהודים הגיבו לחוק זה בטענה: "אנחנו לא עם, אנחנו רק דת". על אף שבית המשפט העליון אישר שהיהודים הם קבוצה דתית בלבד, אפלייתם בהקשר זה נמשכה.

באוסטריה החדשה נוצרה בעיה של הגדרת זהות ביחס לאזרחים שהשתייכו בעבר לחלק האוסטרי המורחב של האימפריה. האם יהודי מגליציה יכול להיות אזרח אוסטרי? הרי היה לו דרכון של אוסטריה ההבסבורגית. מאחר שאוסטריה הלכה ונהפכה ל"אוסטריה הגרמנית", יושמו הקריטריונים האובייקטיביים שנקבעו ערב מלחמת העולם הראשונה לגבי השתייכות לאומית, וכאשר יהודי מגליציה ביקש ב-1921 אזרחות אוסטריה, בית המשפט העליון סירב בטענה שחסרה עדות מוחשית לכך שהוא אכן משתייך לקבוצת המוצא האתנית האוסטרית-הגרמנית.

החוג להיסטוריה של עם ישראל, האוניברסיטה העברית בירושלים

חוק וזהויות קולקטיביות: שיטת המילת באימפריה העות'מאנית

חיים גרבר

שיטת המילת היא שיטת האוטונומיה השיפוטית שממנה נהנים המיעוטים הדתיים בישראל מאז קום המדינה. זו היא אוטונומיה שעברה בירושה מהאימפריה העות'מאנית למנדט הבריטי, וממנו למדינת ישראל. הרלוונטיות של נושא זה לדיונונו היא, שכאשר מדברים על התפרקות הזירה הציבורית המרכזית לקבוצות נבדלות – הדוגמה של חוק מיוחד לקבוצות השונות, שאינו חוק כל-ממלכתי, מופיעה כאפשרות לעתיד. במובן זה ניתן לזהות את האימפריה העות'מאנית לא כדגם שלטוני ברברי ועתיק, אלא כהשראה אפשרית לעתיד.

האימפריה העות'מאנית ששלטה במזרח התיכון בין 1500 ל-1920 – ובחלקים אחרים אף מאתיים שנה קודם לכן – היתה ביסודה מדינה ביורוקרטית, באופן מרחיק לכת יותר מכל מדינה אחרת בהיסטוריה של האיסלאם ואף יותר מכל מדינה אירופית במאות ה-16-18. העליונות הביורוקרטית התבטאה במיוחד במערך של פקידים מקבלי משכורת, שלא התקיים כדוגמתו באירופה, בגבייה מסודרת של מסים, ובצבא קבע שעלה אף הוא בגודלו ובארגונו על כל הדוגמאות האירופיות. אבל לביורוקרטיה זו היו גבולות ברורים למדי, שנבעו כנראה מן המרחב הגיאוגרפי העצום של האימפריה בעולם שבו הסוס והגמל היו אמצעי התחבורה הנפוץ. ואולם, יותר מכך גבולות הביורוקרטיה נבעו מתפיסת עולם שנתנה לאוטונומיות השונות תפקיד מרכזי בשיטת המחשבה והניהול.

תפיסת עולם זו קישרה באופן עמוק בין זהות קולקטיבית לבין חוק נפרד לקבוצות חברתיות שונות. ובניסוח אחר, זו היתה תפיסת עולם שראתה בחוק הנפרד מרכיב יסודי של הזהות הקולקטיבית. בהקשר זה, ניתן לדבר בעיקר על שלושה סוגי אוטונומיה באימפריה העות'מאנית: אוטונומיה אזורית, אוטונומיה שיפוטית ואוטונומיה של מיעוטים. האוטונומיה השיפוטית באימפריה העות'מאנית היא אולי הדוגמה הפרדיגמטית, המייצגת גם את האוטונומיה האזורית וגם את האוטונומיה של המיעוטים. שכן, החוק הוא תופעה מרכזית בחייה של כל מדינה אימפריאלית – ושל כל מדינה מודרנית – וכך גם במקרה שלפנינו.

היה אפשר לחשוב שבמדינה פטרימוניאלית כמו האימפריה העות'מאנית, החוק יהיה זהה לדברו של השליט. אבל במציאות פני הדברים היו שונים: החוק, ונושאי החוק (העולמא, כפי שכונו באיסלאם), נהנו מאוטונומיה מרחיקת לכת. החוק העות'מאני היה בעיקרו החוק המוסלמי, השריעה (הלכה). המחקר המודרני מצביע על כך שדווקא בתקופה העות'מאנית, עלתה השריעה מדרגת חוק, שקודם לכן לא הופעל כמעט באיסלאם, למעמד של חוק חי במובן הממשי. ייתכן שחלק מן ההסבר לכך הוא העובדה, שבתקופה העות'מאנית עלה מעמדו של הקאדי המוסלמי (השופט). הקאדי, אשר בתקופה הפרה-עות'מאנית עסק בעיקר בשיפוט בענייני המעמד האישי, הפך כעת לשופט הבלעדי בעניינים נוספים, לא-הלכתיים, וכן בענייני מינהל, והוא אף ניהל בפועל את העיר המוסלמית-עות'מאנית.

האוטונומיה של החוק המוסלמי באימפריה התבטאה בראש ובראשונה בכך, שהבולטות החדשה של השריעה לא היתה תוצאה של יוזמה שלטונית אלא של פעולה מלמטה; כלומר, עקב יוזמה של חכמי ההלכה (העולמא) ואולי אף של הציבור הרחב. אבל חשוב מכך: האוטונומיה של החוק התבטאה בכך שהחוק המוסלמי (כמו המשפט העברי) היה (ועדיין) חוק יוריסטי, כלומר: חוק של חכמי הלכה פרטיים. באיסלאם לא היה בכוחו של השליט לקבוע מה חוקי, ומה הוא הפירוש הנכון לחוק נתון: היה זה תפקידו של חכם ההלכה, בראש ובראשונה המופתי (נותן חוות הדעת המשפטית-דתית), להדריך את הקאדי כיצד לנהוג במקרים קונקרטיים. ואף כי באימפריה העות'מאנית רוב המופתים היו פקידי מדינה, קיימות הוכחות למכביר לכך שמופתים במזרח התיכון, במאות ה-17-18, מתחו ביקורת נוקבת על השלטון העות'מאני בשל פעילויות שנתפסו כלא-חוקיות. הביקורת הובעה ללא היסוס וללא חשש, ולא ידועה כל תגובה שלילית של השלטון להתבטאויות מסוג זה. פירושו של דבר, שהאוטונומיה של העולמא ושל החוק המשיכה להתקיים למרות שנסגר הפער שהתקיים באיסלאם בתקופה הפרה-עות'מאנית.

סוג אחר של אוטונומיה היה, כאמור, האוטונומיה האזורית. במסגרתה, גם כאשר האזורים השונים באימפריה נשלטו על ידי מושל שמונה על ידי המרכז העות'מאני באיסטנבול, הרי שלמשרות החשובות – נאיב (סגן שופט), מזכיר בית הדין, נקעב אל-אשראף (ראש צאצאי הנביא) – מונו אנשים מקרב משפחות האליטה המקומית. באופן זה, נציגות של התושבים המקומיים השתתפה במוסדות השלטון, ובמידה רבה גם להיפך.

דוגמה חשובה נוספת לאוטונומיה שיפוטית וחברתית היתה, כאמור, האוטונומיה של המיעוטים. אני מתמקד בעיקר ביהודים, אם כי רוב הדברים נכונים גם ביחס לנוצרים. ראוי להזכיר שהחוק באיסלאם (כמו ביהדות) הוא הרבה יותר מסתם חוק. הוא המסמך האידיאולוגי העיקרוני של החברה, הניסוח המרכזי של השקפת העולם במובן הרחב של המלה. לכן, אין זה מפליא גם שהדרישה הקונקרטית של האיסלאם הרדיקלי בימינו היא, בראש ובראשונה, להשיב על כנה את השריעה, שמעמדה עורער במאות ה-19 וה-20 כתוצאה מן המודרניזציה. החוק, הדתי ביסודו, הוא מגדיר הזהות העיקרי באיסלאם, כמו ביהדות המסורתית. לכן, גישת מדינת הלאום, כי יש לכפות חוק אחיד על כל הקבוצות החברתיות במדינה, היא רעיון שמוסלמים ויהודים במאה ה-17 ביטלוהו כחסר משמעות. כפיית היהודים להשתמש בחוק המשפחה המוסלמי כמוהו כמעט כאילוץ להתאסלם – גישה שהאיסלאם התנגד לה באופן נחרץ.

עמדה כללית זו ביחס לזיקה שבין משפט לזהות קיבוצית היא גישה איסלאמית אוניברסלית. העות'מאנים ביצעו צעד אחד נוסף, והפכו את הגישה המנטלית הכללית לשיטה מינהלית מתוחכמת. בפועל, התקיים אמנם הבדל ניכר בין הדימוי הציבורי המקובל של השיטה – היא שיטת המילת – לבין המציאות ההיסטורית. בעיקרון, שיטת המילת פירושה, שהעדה הדתית היא יחידה אוטונומית סגורה בפני עצמה, מעין מדינה בתוך מדינה. לפי תפיסה זו, היהודי הבודד לא יצר מגע עם השלטון או עם החברה הסובבת, אלא באמצעות ראש הקהילה היהודית באימפריה. יש להדגיש, שמוסד המילת הגיע לרמת תחכום ופיתוח כזו רק בעקבות הרפורמות של המאה ה-19. במשך מרבית ימיה של האימפריה העות'מאנית המילת היה מוסד בעל מעמד בלתי רשמי והיולי למדי.

בעבר, שלטה התיאוריה שמוסד המילת נוצר ב-1453, כאשר הסולטאן כובש קונסטנטינופול הזמין את מנהיגי הקהילות הלא-מוסלמיות והעניק להם כתבי זכויות, שהקנו להם אישור להנהיג את קהילותיהם. המחקר המודרני שולל לחלוטין גישה היסטורית זו. במסמכים בני הזמן לא נמצא זכר

למושג "מילת" במובן של עדת לא-מוסלמים, ולא למושג "חכם באשי" שזוהה עם ראש הקהילה היהודית. ועם זאת, אין זה נכון שמושגים אלה חוקקו והומצאו רק במאה ה-19, כפי שהוצע לפני שנים אחדות. נראה יותר שהמושגים, ואתם המוסדות, באו לעולם במאות ה-17-18 באופן סטיכי, ללא חקיקה רשמית וכנראה גם ללא תכנון רשמי. המתורגמן דוסון, בספרו הגדול על האימפריה העות'מאנית, מסוף המאה ה-18, דן במושג ה"חכם באשי" ומראה שהיו לו סמכויות ענישה נרחבות ביותר ביחס ליהודים. מושג זה לא נזכר בשום תעודה עות'מאנית ידועה, ולכן נראה שלא היה תוצר של חקיקה רשמית. זאת ועוד, מסמך ממצרים, מהמאה ה-16, מתייחס לאברהם קאשטרו, מנהיג יהודי מצרים, כאל ראש המילת-היהודי – מוסד שבלי ספק עדיין לא התקיים אז באזורים אחרים של האימפריה. עדויות מעטות אלה מבהירות שהמושג לא נוצר בחקיקה רציונלית, ממוסדת ומרכזית, אלא בחוק מנהגי שהיה תוצאה של גישה כללית, שראתה קבוצות אתניות ודתיות שונות כזכאיות לאוטונומיה מינהלית ושיפוטית. זאת ועוד, מסמכים מירושלים, מהמאה ה-16, מצביעים על קיומו של נושא משרה בשם "שיח' אל-יהוד", שהיה מנהיג עדת היהודים בעיר ומנהיגה כלפי השלטון. לעומת זאת, בבורסה (עיר במערב טורקיה) במאה ה-17 לא היה נושא משרה מסוג זה.

ברור, אפוא, שמדובר באוטונומיה מעשית, שצמחה מלמטה. ברור גם לחלוטין שבתקופה זו לא היה מוסד מילת כל-אימפריאלי; לכל היותר, היה ארגון פורמלי שהתייחס ליהודים בעיר נתונה. במשמעות צנועה זו, מוסד המילת בהחלט התקיים, והוא שיקף חיים יהודיים אוטונומיים. מעבר לתשלום מסים באופן קהילתי מרוכז, הביטוי העיקרי של חיים אלה היה אוטונומיה שיפוטית מרחיקת לכת, שהשלטון הכיר בה – גם אם לא באופן רשמי, במסגרת חקיקה. באופן מעשי, רק במקרים נדירים, יהודים התדיינו בעניינים פנים-יהודיים לפני בתי הדין של המדינה. במאה ה-18 מקרים כאלה רווחו בירושלים יותר מאשר בבורסה, וייתכן שהדבר מעיד כי יהודי ירושלים השתלבו בחברה הסובבת באופן נרחב יחסית. לעומת זאת, ספרי השאלות והתשובות היהודיים מראים בברור, שהיהודים נשפטו לפני רבניהם – פעמים רבות, אמנם, תוך שימוש בחוק שהיה שילוב משפטי-תרבותי מעניין בין המשפט העברי למשפט המוסלמי. היהודים, כמו המוסלמים, הבינו את החשיבות החברתית של שיפוט אוטונומי, וראו בשלילה פנייה לערכאות של גויים.

וכך, כשם שאזורים אוטונומיים כהר הלבנון נהנו מחוק נפרד ומיוחד לעצמם, וכשם שהגילדות העות'מאניות חוקקו חוקים משל עצמן – אשר לפעמים אף כללו זכות ענישה של עבריינים – כך הוכרו חוקי המעמד האישי הייחודיים של כל עדה. והשיטה השיפוטית, כאמור, הגדירה במידה רבה את הזהות הקולקטיבית.

השאלה המעניינת היא: מדוע נקטו העות'מאנים שיטה כל כך "מודרנית"? לדעתי, עולים בהקשר זה שני היבטים: האימפריה העות'מאנית באופן ספציפי, והאימפריה העות'מאנית כמדינה פרה-מודרנית באופן כללי. ובכן, באשר להיבט הראשון: לאימפריה העות'מאנית היה במשך זמן רב דימוי של מדינה דספוטית קיצונית; אך היום – בעידן של הפוסט-מודרניזם והפוסט-אורינטליזם – מתברר שדימוי זה התייחס למסורת מומצאת יותר מאשר להיסטוריה ריאלית. הגישה ההיסטורית הבסיסית ביחס לאימפריה העות'מאנית נקבעה על ידי אינטלקטואלים מערביים. חוקרים עכשוויים מראים שיחס המערב לאיסלאם בכלל, ולאיימפריה העות'מאנית בפרט, היה מוטעה, ולא באופן מקרי אלא באופן שיטתי. הנצרות ראתה באיסלאם אויב תיאולוגי, ובמוחמד – זייפן מסוכן, שיש להילחם בו בכל האמצעים. כשהאימפריה העות'מאנית החלה לשגשג, ולחדור אל לב אירופה, נוספה ליריבות התיאולוגית הסכנה המיידית לעצם קיומה של הציביליזציה האירופית. יחס מפחית

ומזלזל כלפי האיסלאם בכלל, וכלפי האימפריה העות'מאנית בפרט, היה למעשה ביות של מה שנתפס כזר ומסוכן בעיני האירופים.

ולנסי, ההיסטוריונית הצרפתייה המפורסמת, פרסמה באחרונה ספר חשוב ורלוונטי לעניין זה. הספר עוסק בעיתוי הופעת מושג הדספוטיזם כאופן תיאור של השלטון הפוליטי באימפריה העות'מאנית. הספר הוא ניתוח קלסי, לדעתך, של האופן שבו דימויים היסטוריוגרפיים ופוליטיים מתארגנים כתוצרים של מצבים חברתיים. ולנסי מראה שהמושג "דספוט", בהתייחסו לסולטאן העות'מאני, נוצר על ידי השגרירים הוונציאניים באיסטנבול בדו"ח המסכם שהגישו באופן מסורתי לסנאט של ונציה. ולנסי מצאה, שכל זמן שהאימפריה העות'מאנית היתה בשיאה, וסמכות הסולטאן ביחס לנתיניו ולפקידיו נדמתה מושלמת – הוונציאניים התייחסו אליה כאל אימפריה לגיטימית, ששלטונה חיובי ואינו דספוטי כלל ועיקר. רק סביב 1575, כשהעות'מאנים החלו לגלות סימני חולשה ומשבר, החל היחס כלפיהם להשתנות. אז הופיע התיאור של "הדספוטיזם הנורא ביותר שהעולם ידע אי פעם" – מושג הלקוח מאמירה של שגריר ונציאני. כפי שמראה ולנסי, דימוי זה השפיע באופן משמעותי על יחסן של מדינות אירופיות אחרות לסולטן העות'מאני. הפרדוקס והאירוניה שולנסי עצמה מחטיאה הם, שדווקא בעת חולשתו השלטון החל להיפתס כדספוטי.

היסטוריה מאוזנת יותר של האימפריה העות'מאנית צריכה להתחיל בניתוחו של המזרחן הצרפתי אנדרה ריימונד, אשר בדברו על מוסד הווקף (ההקדש) בסוריה העות'מאנית, אפיין את המינהל העות'מאני כתת-מינהל (under-administration). דהיינו, למעט מושל שדן בענייני ביטחון ציבורי, לא היה מינהל משמעותי. העיר, הכפר, הרובע, העדה והגילדה – כולם ניהלו את עצמם. בנקודה זו, קרל ויטפוגל, מחבר ה-*Oriental Despotism*, מתייחס בביטול לכמה אוטונומיות איסלאמיות ועות'מאניות, שהיו ידועות בשנות החמישים על קצה המזלג, ומכנה אותן: "אוטונומיות לא רלוונטיות מבחינה פוליטית". שאלתי היא: האם אפשר להתייחס לאוטונומיות כ"לא-רלוונטיות מבחינה פוליטית"?

ובאשר למדינה הפרה-מודרנית העות'מאנית, השאלה היא: כיצד אפשר להסביר את הגישה העקיפה והבלתי פולשנית לחיי האזרחים, שאפיינה אותה, לפחות בהשוואה למדינת הלאום המודרנית כפי שנחשפה בכנס זה? איני בטוח שבידי התשובה המוחלטת, אבל ניתן להציע כתשובה הגיונית את הטענה שזו היתה המנטליות הבסיסית של העולם הפרה-מודרני, שבו הסוס היה הפריט הטכנולוגי המתוחכם ביותר. עולם כזה היה חייב לנהל את עצמו באופן מבוזר, והדבר ניכר במוסדות הניהול המרכזיים של האימפריה העות'מאנית עצמה. מסים, למשל, נגבו באופן עקיף על ידי מחזיקי אחוזות שלקחו את הכספים לכיסם – ובתמורה סיפקו לממשלה חיילים. גם שירותים למיניהם סופקו באופן עקיף על ידי מוסד הווקף (ההקדש).

כאשר אנו בוחנים קבוצות בעולמנו הנוכחי שמנסות ליצור לעצמן אוטונומיות, ולצאת ממדינת הלאום, עלינו לעבור כנראה מעין תהליך של "חינוך-מחדש" ולהבין ולעכל את המנטליות הפרה-מודרנית. במובנים רבים, מנטליות זו היתה אנושית הרבה יותר מהאחידות הממושטרת והיעקובינית של המדינה המודרנית. איני טוען שענה כללית נגד פרויקט הנאורות האירופית או נגד המודרניזציה שהעולם עובר ב-300 השנה האחרונות. עם זאת, באמירה קצת חתרנית, ברצוני להזכיר את מאמריו של מישל פוקו, ולציין שלדעתי, לפחות חלקית, הוא צודק. בחלק ניכר ממוסדות המדינה המודרנית קיים אלמנט האח הגדול שרואה, מקטלג וממחשב הכל, ומטיל על כולנו מנטליות של שוויון מכני כפוי. כפי שניסח זאת מייקל וולטסה במאמר שהתפרסם באחרונה (המאמר מתנגד עקרונית לגישת פוקו, אך בכמה נקודות הוא מסכים אתו): "על פי תפיסתו של

פוקו, המשטר הישן שלפני המודרניזציה נזקק רק לצורות רופפות למדי של משמעת ברמת המיקרו. אולי – וזו אחרי הכל התפיסה המסורתית של חברות מסורתיות – רוטינות והרגלים, כללים של נוהג, פעלו בלי להזדקק ליותר מאשר כפייה אקראית ומקוטעת. אבל אנחנו חיים בעידן אחר, והכלכלה והחברה, זו כזו, דורשות מערך מפורט הרבה יותר של שליטה בהתנהגותו של היחיד. זו שליטה ששום אדם יחיד, או אליטה פוליטית, או מפלגה שלטת, או מעמד, אינם יכולים לכוון ולתחזק מנקודה אחת. ומכאן אינספור הנקודות והרשתות האינסופיות של פוקו, שבתוכן, הוא אומר, כולנו שבוים.

אין ספק שיש יסוד דכאני בשיח של מדינת הלאום. בהמשך לפוקו, כולם חייבים להשליך את התרבות הספציפית שלהם. אבל השאלה היא אם קבוצות השוליים מקבלות איזושהי תרבות כללית משותפת. נראה לי שלא. הן מקבלות עליהן תרבות של מיעוט מסוים מאוד – שאם הוא לא שולט באופן ריאלי, הוא בוודאי דומיננטי מבחינה תרבותית – הקובע מה היא התרבות המשותפת לכאורה, שאליה כולם מתכנסים. כידוע, צרפת מקבלת את הצרפתית של פריס ולא איזו אספרנטו חדשה המומצאת בעבור כולם.

מדוע שיח זה מתפורר היום לנגד עינינו? בעניין זה, יש להזכיר את הפוסט-מודרניזם, ואת הפוסט-ציונות בהקשר הישראלי. נראה שאנשים אינם מוכנים עוד לקבל את האידיאולוגיות ההגמוניות. ואם להביא דוגמאות קטנות מן השנה האחרונה, הטלוויזיה הישראלית הקרינה את התוכנית "תקומה"; טראנסוויסט נהפך לגיבור לאומי – דבר שלא יכולנו לעלות על הדעת לפני עשרים שנה; וכמובן, התופעה של עליית תנועת ש"ס. דוגמאות אלה מראות שההגמוניה הכללית בישראל מתחילה להתפרק, כפי שהיה ראוי שיקרה.

חוג ללימודי האסלאם והמזרח התיכון, האוניברסיטה העברית בירושלים

התפרקות האימפריה הספרדית ותהליכי הבניית זהות קולקטיבית באמריקה הלטינית

לואיס רוניגר

בתחילת המאה ה-19 נוסדו המדינות החדשות של אמריקה הלטינית. הן היו בין הראשונות שכווננו מחוץ לאירופה כמדינות עצמאיות. הנקודה המעניינת מבחינתנו היא, שלהקמתן לא קדמה פעילות של תנועות לאומיות. עובדה זו היא כביכול מובנת מאליה, שכן התנועות הלאומיות קמו באירופה מאוחר יותר, באמצע המאה ה-19. ואולם, חשוב להדגיש עניין זה, כי כל התהליכים של הבניית זהות – שבחשיבה האירופית החל מהמחצית השנייה של המאה ה-19 קושרו לגיבוש לאומי ולביטוי מדינתי – התקיימו כבר קודם לכן באמריקה הלטינית. לעומת זאת, באמריקה הלטינית לא התקיים המיזוג בין לאומיות, מדינת לאום וחברות בקולקטיב – מיזוג ששייך עד לאחרונה, לפחות בחשיבה האנליטית של מדעי החברה, למדינות אירופה.

בהרצאה זו אבחן את השאלה מדוע הניסיון הלטינו-אמריקני תואם רק חלקית את המסגרות ההסבריות החלות על מדינת הלאום. ההסברים, שמובאים לרוב על ידי חוקרים אירופים כדי להבהיר את מושג העצמאות המדינית, אינם מופעלים על אמריקה הלטינית – לא במונחים של כלכלה מודרנית, לא במונחים של צמיחת קבוצות חדשות המבקשות לעצמן ביטוי מדינתי, ולא במונחים של מודרניזציה תרבותית.

ובכן, בתחילת המאה ה-19 התפוררה מערכת פוליטית רב-קהלית, עקב משבר במרכז המדיני של אותה מערכת. מרכז זה לא נמצא באמריקה הלטינית עצמה, אלא באירופה, וליתר דיוק – בספרד. התהליך המשברי הפנים-אירופי נבע מתביעתו של נפוליאון לשלוט בחצי האי האיברי, והוא הביא בסופו של דבר לגיבוש עצמאות מדינית באמריקה הלטינית. להלן אתאר את התהליך המשברי שהתרחש בחלק ההיספאני של איברו-אמריקה מצד אחד, ובפורטוגל מצד אחר.

בחלק ההיספאני המלך הספרדי קרלוס ה-IV אולץ לוותר על כס הממלכה לטובת אחיו של נפוליאון. עקב כך, החלו תהליכים אשר הבליתו את העובדה שהסוברניות חזרה – בהתאם לתפיסה הנושנה, הימי-בינימית – אל העם. בפועל, הסוברניות חזרה אל העם באמצעות ההתקוממות שהחלה ב-1809, כמה חודשים לאחר שצבאות נפוליאון תפסו את השלטון ואחיו של נפוליאון הושב על הכס בספרד. גם הצבא התקומם. מעתה נוצרו תהליכים פוליטיים חדשים ורפרנטיים חדשים לחשיבה. הבסיס הישן של הלגיטימציה לשלטון התערער, ודגם הסוברניות הימי-בינימית קיבל פנים חדשות.

בפורטוגל התהליך המשברי לבש פנים אחרות לגמרי: ב-1809 עבר ראש הממשל הפורטוגזי בחסות בריטית לברזיל, עם פמלייתו וחלקים מצבאו. כתוצאה מכך נהפכה ברזיל למרכז האימפריה הפורטוגזית. הימצאותו של בית בראגאנזה השליט בברזיל הבטיחה המשכיות, ונשמר הבסיס הישן ללגיטימציה השלטונית. למעשה, העצמאות שברזיל הכריזה ב-1821–1822 הפכה אותה לאימפריה חוקתית. התהליך של הפיכתה לרפובליקה התרחש רק כשבעים שנה מאוחר יותר, ב-1889.

פרופ' אייזנשטדט התייחס בכינוס זה לשתי גישות שמנסות להסביר תהליכים של הבניית זהויות. גישה אחת מתקשרת לבנדיקט אנדרסון, לארנסט גלנר, וגם לאריך הובסבאון.¹ הובסבאון מדגיש כי הלאומיות היתה האפיק העיקרי שיצר תחושה של קהילתיות דמוקרטית – אנשים יכלו להרגיש חלק מתנועה – ולכן היא גברה על מסגרות אלטרנטיביות. הבעיה של הסבר זה היא התמקדותו בעידן המודרני ובלאומיות. באמריקה הלטינית התנועות שהוליכו את המהלכים החדשים התקיימו הרבה לפני השגת העצמאות ולא היו תנועות לאומיות. אחת התנועות המפורסמות היתה תנועת ההתקוממות של Tupac Amaru II, שפעלה ב-1780–1782 באזור הרי האנדים. התקוממות זו כללה לא רק את צאצאי התושבים שישבו במקום לפני בואם של הספרדים, אלא גם את תושבי המקום האמריקנים, שכונו קריאולים (criollos). היתה זו תנועה רב-עדתית, שהלהיבה את דמיון התושבים והיה בה פוטנציאל של איום על סדרי ממשל. היו גם תנועות של אפריקנים, שהובאו מאפריקה בתור עבדים. באמריקה הלטינית היו ממלכות של עבדים נמלטים שכונו קילומבוס (quilombos) – לא רק באזור ברזיל אלא גם באזור שישבו בו ספרדים. התהליך המוצג על ידי החוקרים כתהליך מודרני של הבניית זהויות, שקיבל לבסוף ביטוי מדינת-פוליטי, התחיל אם כן באמריקות – לפחות באמריקה ההיספאנית ובברזיל – הרבה לפני המאה ה-19, ובעוצמה רבה, אך בצורות מגוונות שחורגות מתבנית הלאומיות המובלטת במודל של הובסבאון ואחרים.

הגישה השנייה שהזכיר פרופ' אייזנשטדט היא זו של אנטוני סמית,² הטוענת שצריך להיות גרעין אתני כלשהו – אקראי לו קמאי – שבסופו של דבר יקבל ביטוי לאומי ופוליטי בדמותה של מדינת הלאום. כלומר, המוקד של ההסבר הוא הקמאיות. גם הסבר זה בעייתי בהקשר של אמריקה הלטינית, על אף שהקמאיות היתה חזקה בה לכאורה. אכן, כשבאו הספרדים לאמריקה הלטינית הם יצרו לאחר תקופה קצרה מדיניות של הפרדה בדמות שתי רפובליקות: רפובליקה של ספרדים ורפובליקה של אינדיאנים. המלך אסר על כניסת ספרדים לרפובליקה של האינדיאנים, בעיקר לאור האסון הדמוגרפי שהתרחש באמריקות עם הכיבוש האירופי וחששו של המלך שהוא יישאר ללא נתינים בעולם החדש. והרי, המלך היה מעוניין במסים, בהפקת זהב וכסף מהעולם החדש, וכדומה. לכן השלטון השתדל להפריד בין האינדיאנים לבין הספרדים, ולאחר מכן, בינם לבין האפריקנים שהובאו בהמוניהם לאמריקות בתור עבדים. הקמאיות היא אם כן נושא מרכזי, לפחות במובן מסוים, בחשיבה של אמריקה הלטינית ובמציאות שלה, ובמיוחד באזורי האנדים ובמרכז אמריקה.³

עם זאת, מבחינה השוואתית ובניגוד לנתוני היסוד, אחד המאפיינים הבסיסיים של מדינות אמריקה הלטינית – בשונה מהאימפריה האוסטרו-הונגרית ומהאימפריה העות'מאנית – הוא החלשתו ההדרגתית של האלמנט הקמאי במשך הזמן.

אמנם, עם הכיבוש, רוב האינדיאנים מצאו עצמם בתחתית הסולם החברתי והובדלו מבעלי המוצא הספרדי. היתה זו דינמיקה של כיבוש, של תופעות כפייה, של עבודה ב-*encomiendas* ושל הטלת מיסוי קבוצתי כבד. ואולם, התפיסה שלפיה קבוצה קטנה של אירופים הביסה את הרוב האינדיאני

¹ Benedict Anderson, *Imagined Communities*. London: Verso, 1991 (c. 1983); Ernest Gellner, *Nations and Nationalism*. London: Basil Blackwell, 1983; Eric Hobsbawm and Terence Turner, eds. *The Invention of Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press, 1983

² Anthony Smith, *National Identity*. Harmondsworth: Penguin, 1991; and idem, *The Ethnic Origins of Nations*. Oxford: Basil Blackwell, 1986

³ על האנדים ראו: Alberto Flores Galindo, *Buscando un inca. Identidad y utopia en los Andes*. Lima: Instituto de Apoyo Agrario, 1987

היא מיתוס. הכיבוש התנהל אמנם בידי אירופים מעטים, אבל בשיתוף פעולה עם חלק מהילידים. האירופים ניצלו את השסעים שהתקיימו בין קבוצות שונות של ילידים. השם אינדיאנים, אגב, הוא שם כוללני שניתן להם על ידי הכובשים, ואילו הם ראו עצמם כחברי קבוצות נבדלות. הספרדים ניצלו יריבויות מקומיות, ובאמצעות קואליציות ובריתות עם הקבוצות השונות כבשו את העולם החדש. לאחר הכיבוש ביקשו הספרדים להכיר בתרומת משתפי הפעולה על ידי הענקת זכויות יתר. מבין האינדיאנים היו אנשים שזכויות האצולה שלהם הוכרו, אלא שקריטריון השיוך לאצולה השתנה: במקום מוצא, שקבע שיוך זה לפני הכיבוש הספרדי, היה הקריטריון כעת "תרומה לכיבוש". גם האופי של מעמד האצולה השתנה: נוצק בו תוכן אירופי. אבל העקרונות ההיררכיים הקודמים נשמרו ואף התחזקו. במשך הזמן הם שבו והתרופפו, ואף נפתחו לתכנים נוספים: חינוך, יכולת לפתח סגנון חיים ספרדי, היות בן תרבות על פי אמות המידה של הכובשים.

מהר מאוד החל להתרחש במקביל תהליך נוסף: החוק הספרדי ביקש גם להגן על האינדיאנים ולהפכם לנתינים דומים, במובנים רבים, לנתינים הספרדים. חוק זה אפשר לנתינים האינדיאנים להגיע אל המלך, לנסוע לספרד ולנהל שם מאבקים משפטיים על תביעותיהם. בנוסף לכך, מערכת הדת הקתולית שינתה את אופן חשיבתם. מחקר מצוין של החוקר הצרפתי ג'רג' גרוז'נסקי מבהיר כיצד באמצעות הווידוי פיתחו הכמרים הספרדים באמריקות חשיבה של "אני" בקרב האינדיאנים. כלומר, האינדיאנים החלו להפנים תהליכי אינדיבידואציה. זאת, כמובן, בצד תופעות הכפייה, המיסוי והניצול.⁴

הפער המספרי הגדול בין האירופים הכובשים לבין הקבוצות הילידיות שנכבשו, וכן חוסר איזון מספרי בין נשים לגברים, (הכובשים היו רובם ככולם גברים) עודדו תהליך של מיזוג הקבוצות (בין הקבוצות המקומיות לבין עצמן, ובין לבין הכובשים האירופים). נוצרה למעשה מציאות של התערבבות, של טשטוש גבולות אתניים, שהדאיגה את הספרדים. לקראת המאה ה-18 אינטלקטואלים שונים, בעיקר במרכזי השליטה הספרדיים – מכסיקו שכונתה אז "ספרד החדשה" ופרו שבאזור הרי האנדים – ניסו למדר מחדש את האוכלוסייה. הם ניסו לזהות בה קבוצות – כולל בני תערובת – על פי שם, להצמיד לכל שם אפיון חיצוני, ולהצמיד לכל קבוצה תעסוקה, מקצוע ולבוש ייחודיים. אבל זה היה ניסיון נואש לתקן דבר-מה שלא היה אפשרי במציאות, שכן המיזוג בין הקבוצות כבר התרחש.⁵

פרט לרצונו של המלך לשמור על נתיניו, תהליך המיזוג התרחש גם עקב ממדיה הגדולים של האימפריה הספרדית באמריקה – ממדים שהקשו מאוד על שחזור הריבוד הבין-קבוצתי הנוקשה. המרחבים אפשרו לאנשים לברוח ממרכזי השליטה – שבהם הטקסיות, הריבוד וההיררכיה היו מוגדרים מאוד – לאזורים נידחים ופריפריאליים יותר. באזורים מרוחקים אלה היה אפשר לעלות בסולם החברתי – דבר שכמובן יצר היררכיה חדשה, אבל לא כה נוקשה. גם תהליכים דמוגרפיים סייעו למיזוג החברתי: במאות ה-16 וה-17 חלה ירידה דרסטית באוכלוסיית האמריקות, אך לקראת המאה ה-18 החלה התאוששות בתחום זה. התאוששות זו פתחה בפני הקבוצות הכבושות אפשרות

⁴ Serge Gruzinski, *The Conquest of Mexico*. Cambridge: Polity Press, 1993, esp. chapter 5; Pierre Duviols, *Cultura andina y represión. Procesos y visitas de idolatría y hechicerías – Cajatambo, siglo XVII*. Cusco: Centro de Estudios Rurales Andinos 'Bartolomé de las Casas', 1986

⁵ Magnus Moerner, *Race Mixture in the History of Latin America*. London: Little Brown, 1968, esp. chapter 5

לעבור מעבודות כפייה, ששמרו על הבידול החברתי, לעבודה שכירה שפתחה פתח לטשטש אותן. כך היה הן באחוזות והן באזורים העירוניים.

ובכן, בעוד שהדימוי של ההפרדה בין הקבוצות נשמר עד סוף התקופה הקולוניאלית, הרי שבפועל הגבולות הקבוצתיים כבר טושטשו. ובמילים אחרות, העיקרון הקמאי נחלש. דבר זה בלט עוד יותר במלחמות העצמאות ובמלחמות האזרחים. מלחמות, מטבען, מחייבות גיוס של אוכלוסייה רחבה, שכן בניהול מלחמות עצמאות אי-אפשר להסתפק באליטה צרה. הגיוס הבין-קבוצתי כרוך בהרפיית הגבולות על קבוצות. לדוגמה, ההגבלות כלפי האפריקנים. האפריקנים גויסו למלחמות העצמאות, ואחר כך השתתפו גם במלחמות האזרחים של המחצית הראשונה של המאה ה-19. בעקבות זאת, הם זכו בחירות אישית, כהבטחה וכחלק מאותו תהליך. האיטי אמנם קדמה לכל בהשגת חירות, בעקבות מרד עבדים שהביא לשחרורם ב-1804. אך במדינות אחרות של אמריקה ההיספאנית, כמו ארגנטינה, צ'ילה ומכסיקו, שחרור העבדים היה תוצאה של מלחמות העצמאות. באזורי האנדים, התהליך היה חלק של ההתמודדות בין שמרנים לליברלים במאה ה-19. בתום האחיזה הספרדית בפורטו ריקו ובקובה שוחררו העבדים גם במדינות אלה. המדינה האחרונה ששחררה את עבדיה היתה ברזיל. אצלה התהליך התעכב יחסית למדינות האחרות משום שלא נדרשה בה מלחמת עצמאות, ואף לא מוביליזציה חברתית.

חששם של השליטים הספרדים מפני התקוממות השכבות החלשות – שהמרכיבים הבולטים בהן היו אינדיאנים ושחורים – החלישה את העיקרון של חלוקה אתנית עוד לפני מלחמות העצמאות. המלחמות רק הבליטו את היחלשותן. העקרונות שקבעו מי הוא אינדיאני או מי הוא אפריקני לא כללו את המוצא בלבד, אלא בעיקר קריטריונים אחרים: מעמד חברתי, תרבות, והיכולת לאמץ את סגנון החיים שהכתיב הקולוניאליזם הספרדי, ואשר לאחר העצמאות אומץ על ידי המדינות הצעירות. ביטוי למרכזיות של סגנון החיים בהגדרת הזהות היה המושג "הלבנה", שהופיע עם פיתוח ענף הכותנה בברזיל. אדם בעל חזות כהה שעסק בכותנה והתעשר נחשב "לבן". תופעת ה"הלבנה" המשיכה להתחזק לאחר השגת עצמאות. דוגמה נוספת היא חגיגת ה-12 באוקטובר, התאריך שבו האירופים גילו את אמריקה, כונה באזורים שונים של האמריקות, עד לאחרונה, יום הגזע. במקרה זה, המשמעות של המושג "גזע" היא תרבותית, אינקלוסיבית, שמנסה לכלול את כל הקבוצות בתוכו ולא מפלה ביניהן.

האליטות שהשיגו עצמאות בתחילת המאה ה-19 חלקו ביניהן את כל הקריטריונים התרבותיים: הן דיברו אותה שפה, הפעילו אותה תרבות אדמיניסטרטיבית ודגלו באותה חשיבה מדינית. הבעיה שהמדינות החדשות נאלצו להתמודד עמה, לאחר התפרקות האימפריה הספרדית, היתה כיצד לבנות זהויות נפרדות. אחת האפשרויות היתה לעגן מחדש איזושהי זהות קמאית. לדוגמה: זהות אצטקית במכסיקו. מכסיקו היא המדינה שפעלה יותר מהמדינות האחרות לגישור בין המסורת הפרה-קולומביאנית למורשת הספרדית. אבל גם שם המודל היה של בני תערוכת, מודל ש-José Vasconcelos (חווה ואסקונסלוס), הוגה דעות ואבי התוכניות החינוכיות הבתר-מהפכניות במקסיקו, כינה "יצירה של הגזע הקוסמי".⁶ ושוב, גזע לא במובן הגזעני אלא במובן התרבותי. האינטלקטואלים של אמריקה הלטינית ראו ב"גזע הקוסמי" מודל חדש של הגדרת זהות, שבניגוד למודל האירופי בן-הזמן ביטל את המידור החברתי.

⁶ José Vasconcelos, "La raza cósmica" (1925), *Obras completas*. Mexico: Libreros mexicanos unidos, 1957-61

העצמאות המדינית בעולם ההיספאני יצרה אפוא בעיות חדשות, שעיקרן היה אופן השילוב בין התפיסות הזהותיות הפרה-אימפריאליות לבין התפיסות שהשלטון האימפריאלי, האירופי במהותו, השאיר אחריו. המונחים הישנים – ריבונות של העם ושל האומה – שולבו בתבניות חדשות: משטרים ייצוגיים, חלוקת רשויות, הענקת אזרחות, זכויות פוליטיות, חופש הדעה והעיתונות. שילוב זה פעל במישור הפורמלי, אך במישור הפרקטי נוצר קושי ליישם את העקרונות החדשים. שכן, החשיבה האירופית, שממנה ניזונו האליטות שהובילו אל העצמאות המדינית, לא סיפקה תשובה למציאות החברתית של אמריקה הלטינית. למשל, במדינות החדשות חוקקו חוקות שביססו את השלטון על ייצוג, אבל החברות עצמן היו שסועות והיררכיות. לפיכך, כדי לייצר קונסנזוס שלטוני במציאות זו נזקקו השליטים להפעיל יד חזקה; וכבר ראה זאת אחד ה"משחררים" – כך כונו אנשי האליטות שהובילו לעצמאות – סימון בוליבר, כשהתנגד לפדרליזם באמריקה הלטינית.⁷ היד החזקה התבטאה במהלך המאות ה-19 וה-20 בשלטון אוטוקרטי, במשטרים נשיאותיים, במשטרים שהפעילו אמצעים של תיווך ושליטה באוכלוסייה כדי לצמצם את השתתפות התושבים בשלטון. כלומר, עקרונות לחוד ואמצעי שליטה לחוד.

רצונן של האליטות לעצב את מדינותיהן לפי הדגם האירופי – ולהיות קשורות לאירופה, ואחר כך גם לארצות הברית – בצד יחס אמביוולנטי של אותן אליטות עצמן בנוגע למעמדן במערב וכלפי תהליך המודרניזציה, יצר באמריקה הלטינית מתחים מוסדיים. הליברליזם יושם תוך כדי אפליה בין קבוצות וביטול זכויות קניין וקרקע של אוכלוסיות כפריות. חדירת אופנות תרבותיות אירופיות התרחשה באמריקה הלטינית מוקדם יותר מאשר במקומות אחרים, אבל תרגומן לזירה הפוליטית יצר או חיזק מבנה חברתי היררכי. בתוך כל אחת מהמדינות נהפכו הזהויות למשאבים זמינים, אבל הזמינות לא ביטלה את הצורך במאבק לייצוג הזהויות. ואולם, לרוב, על אף המימד הקמאי, אנשים ניסו להשתייך לזהות כוללת.⁸

ואסיים בנימה פחות רצינית. במחקר של האנתרופולוגית יהודית פרידלנדר על מכסיקו, *להפוך לאינדיאני בוויאמאן*,⁹ מסופר על אשה אינדיאנית שבאה מאזור הכפר לביקור במכסיקו סיטי. היא נתקלת בגבר שמטייל לו עם כלב מקומי, לא גזעי, ופולטת: "איזה כלב מכוער!" האיש המחזיק בכלב מגיב בתוכחה: "קודם כל, תדעי לך שהוא כלב אצטקי. אבות אבותייך פיתחו את הזן הזה. את צריכה להיות גאה בזה!" והיא עונה: "ראשית, אני לא אצטקית, ושנית, הכלב מכוער!"

לענייננו, ישנן שתי קריאות אפשריות של סיפור זה. הקריאה האחת אומרת שהאשה אינה מודעת לזהות הקולקטיבית שלה. היא מנסה לנטרל בהיסח הדעת את הזהות שכולם מייחסים לה: היא נראית אינדיאנית, היא באה מהכפר, אז למה היא לא מזדהה עם שיוכים אלה? על פי הקריאה האחרת, האשה מבטאת חוסר רצון לשחק את המשחק הקמאי. כלומר, היא בוחרת להזדהות עם העקרונות המוצהרים של המדינה שבה היא חיה, העקרונות האוניברסליים של שייכות לקולקטיב אחד.

David Brading, *The first America*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991, 603–620; Zvi Medin,⁷

"The Formation of the Nation-State in Latin America", *Zmanim* [Hebrew], 1997, 59:4–17

Claudio Lomnitz, *Modernidad indiana*. Mexico: Planeta, 1998; Luis Roniger and Mario Sznajder eds.⁸

Constructing Collective Identities and Shaping Public Spheres. Latin American Paths. Sussex: Sussex Academic Press, 1998; Luis Roniger and Tamar Herzog eds. *The Collective and the Public in Latin America*. Sussex Academic Press, forthcoming (2000)

Judy Friedlander, *Becoming Indian in Hueyapan*. New York: St. Martin's Press, 1975⁹

לסיכום, בכל מדינות אמריקה הלטינית ההיבט הקמאי חשוב אך נהפך למשני, כתוצאה של החדרת הקודים החברתיים והתרבותיים האירופיים בתקופת הכיבוש הספרדי. היסוד האזרחי נהפך לגורם עיקרי במדינות העצמאיות החדשות. שנית, הישויות המדיניות באזור אינן ביטוי של לאום המבקש עצמאות, אלא ובעיקר תולדה של תהליכי התפרקות אימפריאלית ופרגמנטציה מדינית. העצמאות המדינית קדמה באמל"ט ללאומיות והיא זו שיצרה אותה. עם העצמאות משתנות נקודות ההתייחסות של הפעילות המדינית, מופיעים שחקנים חדשים ונוצרות פרקטיקות חברתיות חדשות, שבמהלכן מתגבשות זהויות חדשות. המרכיב האזרחי הופך בזהויות אלה למרכיב דומיננטי במהלך המאה ה-19 והמאה ה-20.

החוג לסוציולוגיה ולאנתרופולוגיה חברתית והחוג ללימודים ספרדיים ולטינו-אמריקניים,
האוניברסיטה העברית בירושלים

היבטים עכשוויים
והשוואתיים

קלוד קליין
מריו שניידר
דני רבינוביץ

אזרחות, זהויות קולקטיביות וזכאויות: הזירה האירופית

קלוד קליין

נושא ההרצאה שלי הוא משפטי, ובמידה מסוימת גם אידיאולוגי. השאלה הראשונה שעולה היא באיזו מידה חוק האזרחות – במובנו המשפטי – משקף מצע אידיאולוגי במדינות שבחרתי לעסוק בהן: גרמניה, צרפת ושווייץ. ברצוני להראות כי, במידה זו או אחרת, חוק האזרחות – ובעיקר השינויים שחלים בחוקי אזרחות – משקף מצב עניינים, שהוא תוצאה של עימות בין אידיאולוגיה מושרשת במדינה מסוימת לבין המציאות הפוליטית והדמוגרפית שלה. לדעתי, הדבר נכון גם ביחס לישראל, וראו הדיון שמתקיים כעת בבית המשפט העליון סביב עתירתם של עשרים זוגות מעורבים – של ישראליות, בדרך כלל, הנשואות לזרים – שנישואיהם נערכו בישראל. השאלה העולה בדיון זה היא אם חוק השבות יכול לחול על אנשים שאינם יהודים. האם באמת לכך התכוון המחוקק ב-1970, כאשר הרחיב את תחולתו של חוק השבות ללא-יהודים? זו היא שאלה כבדת משקל.

ובכן, באשר לגרמניה ולצרפת, נראה כי על אף השתייכותן לאיחוד האירופי – איחוד שאמור ליצור מושג של "אזרחות אירופית" – האידיאולוגיות הלאומיות שעיצבו אותן עדיין חזקות בקביעת חוקי האזרחות. המדינה הנוספת שאדון בה כאן, שווייץ, אינה משתייכת בשלב זה לאיחוד האירופי.

נתחיל בהצגת שתי התפיסות הלאומיות, המנוגדות, של גרמניה ושל צרפת. הקונספציה הגרמנית, כפי שהתבטאה באמצע המאה ה-19, ואולי מעט קודם לכן, ידועה כקונספציה אובייקטיבית של לאום. אנחנו הרי בודקים את התחולה של מושג הלאום: מי הם האנשים השייכים ללאום מסוים? ובכן, בתקופה שבין 1850 ל-1870 הגרמנים שאלו את עצמם: כאשר גרמניה תהיה מאוחדת, אלו קבוצות אנשים ייכללו בה? מסקנתם היתה שהגורם להגדרת ההשתייכות ללאום הגרמני הוא אובייקטיבי, במובן זה שהוא חיצוני לרצונו של האדם. האדם אינו יכול לקבוע אותו, ואפילו לא קבוצת אנשים.

הגרמנים השתמשו ביעילות בתזת האובייקטיביות בעיקר בשנים 1870–1871, בתקופה שבה התווכחו עם הצרפתים על שייכותו הלאומית של חבל אלזס-לורן. הגרמנים כבשו חבל זה ב-1870, ולאחר המלחמה הם ראו צורך להצדיק את הכיבוש. לצורך ההצדקה, הם נדרשו לבחור בטיעון, ולדיוננו הנוכחי לא חשובה במיוחד רמת הביסוס של הטיעון עצמו. הדבר החשוב, לדעתי, הוא השאלה באיזה טיעון בוחרים מכלל הטיעונים האפשריים. הטיעון העיקרי, שבו בחרו הגרמנים, מעניין, ואנו מוצאים אותו אצל שני היסטוריונים: Treitschke, היסטוריון שנחשב גזען כבר בזמנו, אבל גם אצל מומסן (Mommsen) היסטוריון של העולם הרומי באותה תקופה, שלא היה גזען. ובכן, באותה תקופה אנשי אלזס-לורן המשיכו לדבר בניב גרמני, למרות שהיו כבר מאתיים שנה בחסות צרפתית. ועם זאת, היה ידוע אז שהם אינם רוצים להשתייך לגרמניה. הגרמנים ידעו בוודאות שאנשי אלזס-לורן מעדיפים להישאר בצרפת. ואז Treitschke כתב את המשפט הלא-יאומן הזה: "אנחנו יודעים יותר טוב מהמסכנים האלה היכן אושרם". כלומר, הטיעון היה:

ייתכן שהם הוקסמו מהצרפתים, אבל אנחנו יודעים שרק במסגרת הטבעית שלהם הם יוכלו להגיע להגשמה מלאה, והמסגרת הטבעית שלהם היא גרמניה; לפיכך הם חייבים להיות גרמנים.

הטיעון ה"אובייקטיבי" הזה היה יכול להוביל במישור, אם כי לא באופן הכרחי, לתיזות-הנאציות. היסוד החיצוני הקובע בתיזת ה"אובייקטיביות" – הטוענת כי דבר לא תלוי באדם עצמו – היה יכול להיות שפה, גזע, או דת. במקרה של חבל אלזס-לורן היסוד הקובע היה השפה. בשביל הגרמנים השפה היתה גורם חשוב מאוד, כי היא היתה הגורם המאחד היחיד של האומה. על כך מעיד החרוז המפורסם של מוריס האט: "הגבול של המדינה הגרמנית, שצריכה לקום, מגיע עד לאותם מקומות שבהם מדברים גרמנית" (E. Moritz Arendt, *Gedichte* 1813). המעבר מתיזת ה"אובייקטיביות" לנאציזם תלוי במתן ערך מסוים להבדל הלאומי: ההבדל קיים, אבל רק כאשר מקנים לו ערך מסוים, הוא נהפך לגזעני.

הצרפתים הגיבו לתיזה זו – ואציין התייחסות ידועה של ארנסט רנאן (ואפשר לציין גם את זו של פיסטל דו קולונג) – באמצעות פיתוח הדיון בשאלה "מה זה לאום?". רנאן כתב שהרצון לחיות יחד – המתבטא בעצם הבחירה היומיומית של אדם בחיים משותפים עם אחרים – הוא הגורם המכריע. טיעונו של רנאן כנגד ההצעה הגרמנית היה כדלהלן: הגורמים החיצוניים אינם מכריעים; הדבר החשוב הוא רצונו של האדם. בבסיסה של הגדרת לאום זו מצויה נקודת מבט סובייקטיבית. אפשר לומר, שהצרפתים בחרו בהגדרה זו משום שהיא התיישרה עם האינטרסים שלהם, בדיוק כשם שהגרמנים בחרו בטיעון שהתיישב עם צורכיהם. הצרפתים אמרו: "הנה, אנשי אלזס-לורן רוצים להיות צרפתים. תעשו שם משאל עם ותראו בצורה ברורה מאוד למי הם רוצים להשתייך". הזיקה בין האמנה החברתית של ז'אן ז'אק רוסו והמהפכה הצרפתית, לבין התפיסה הלאומית הצרפתית של אמצע המאה ה-19, ברורה מאוד. התיזה הדמוקרטית האינדיבידואליסטית של המאה ה-18 היתרגמה בשנות השבעים של המאה ה-19 למישור הקולקטיבי. על פי האמנה החברתית, כל אחד יכול לבחור – וצריך לבחור – במישור האינדיבידואלי; בחירה זו קובעת את שייכותו הלאומית. בתיזה הקולקטיבית יסוד הבחירה מתורגם למישור הקולקטיבי.

קעת נראה כיצד סוגיות אלה מתבטאות בחקיקות הפנימיות הקשורות לאזרחות. חוק האזרחות הגרמני מתקיים מ-1913. נקודת זמן זו מעניינת כשלעצמה, שכן, במבט היסטורי, זו היא השנה שבה גרמניה הגיעה לשיא כוחה מכל הבחינות. כבר היו לה קולוניות באפריקה, והיא יכלה להרשות לעצמה לקבוע חוק אזרחות. המעניין הוא, שחוק זה עדיין תקף. כמובן, אפשר לשער שהוכנסו בו כמה תיקונים, שהרי בכל מדינה חוק מסגרת מסוג זה עובר שינויים רבים. ואולם, בגרמניה הוא שרד כמה וכמה משטרים: זה הוא חוק שהתקבל בתקופת הקיסרות, הוא חי את וימר, את היטלר, וגם את הקמת הרפובליקה הפדרלית של גרמניה, ואת האיחוד. מבחינה קונספטואלית, זה אותו חוק. וחוק זה אומר, שדין הדם הוא הקובע. או, כפי שאנו המשפטנים, מכנים זאת: *jus sanguinis*. כלומר, אדם הוא בעל אזרחות גרמנית אם הוא נולד להורה גרמני. ההבדל המהותי הוא, שבעבר החוק חל רק על מי שנולד לאב גרמני, ואילו היום הוא חל גם על מי שנולד לאם גרמנייה. שינוי זה קשור לתפיסת השוויון היחסי בין המינים, שהתבטאה בעיקר בחוק היסוד של הרפובליקה הגרמנית מ-1949. אבל דין הדם נשמר. ועד כדי כך הוא חשוב לגרמנים, שהתאזרחות היא מושג קשה לביצוע בגרמניה.

הדרך העיקרית להעברת אזרחות היא לא התאזרחות, אלא לידה. בישראל, רוב האנשים הם אזרחים מתוקף העובדה שנולדו להורים ישראלים. וכאן כדאי להזכיר, כי ב-1980 חל שינוי מעניין למדי בחקיקה הישראלית בעניין זה. על פי חוק האזרחות הישראלי מ-1952, ועד 1980, כל ילד – גם

לא-יהודי – שנוצד להורה ישראלי אחד קיבל אזרחות ישראלית, ללא התחשבות במקום הלידה. כלומר, ילד שנוצד בחו"ל לאשה ישראלית, עד 1980, הוא ישראלי. הוא הדין אם רק האב היה ישראלי. זו היא דוגמה לדין הדם. אלא שבעת חקיקת החוק, ב-1952, לא נתנו את הדעת לכך שהתוצאה של דין זה תהיה, שהאזרחות הישראלית תעבור בירושה לאין קץ. כי בכל דור ודור מי שיוולד לאב או לאם ישראלי/ת, יהיה ישראלי. ומאחר שמדינת ישראל היא לא רק מדינת הגירה – כלומר, מדינה שמהגרים אליה – אלא גם מדינה שמהגרים ממנה, אזי באופן תיאורטי מספר אזרחיה היה גדל באופן זה עד סוף הדורות. כבר היום לא ברור כמה ישראלים חיים בחו"ל, והמספר נע בין 500 אלף למיליון איש. ובכן, ב-1980 סוגיה זו התבררה, ובמסגרת בדיקה מחודשת של חוק האזרחות הישראלי כולו, שונה גם עניין זה. לפיכך, היום, אם ישראלית יולדת בחו"ל – האזרחות הישראלית עוברת הלאה רק בתחמו של דור אחד.

לעומת זאת, בגרמניה דין הדם הוא עדיין הדרך המרכזית לקבלת אזרחות. רכישת אזרחות גרמנית בדרך ההתאזרחות כרוכה בקשיים. כפל האזרחות אינו רצוי: אזרחות גרמנית צריכה להיות, אקסקלוסיבית. בעניין זה מדינת ישראל היא ליברלית יותר, במידה מסוימת: מי שמקבל אזרחות בישראל מכוח שבות, אינו נדרש לוותר על אזרחות זרה; אבל מי שמקבל אזרחות ישראלית מכוח התאזרחות, צריך לוותר על אזרחותו הקודמת. אלא שבעניין זה אוסיף, ראשית, כי מספר האנשים המתאזרחים בישראל הוא קטן מאוד. הרי מתאזרח רק מי שאינו יהודי, ומעטים הם הלא-יהודים המבקשים להתאזרח בישראל. ברוב המקרים לא-יהודים מתאזרחים בישראל מכוח נישואין, ולפיכך, למעשה, מכוח שבות. שנית, המחוקק הישראלי העניק לשר הפנים זכות לפטור את המועמד להתאזרחות מתנאי הוויתור על אזרחותו הקודמת. זכות זו מופעלת, שהרי התנאי להתאזרחות לא-יהודי, שבא מחו"ל, הוא הכרה בו תחילה כב"איש טוב". שהרי, משרד הפנים מניח, בחרדתו, כי לא-יהודי המבקש להתאזרח בישראל הוא מיסיונר. ורק כאשר הממסד משתכנע שהאיש אינו מיסיונר, התאזרחותו מתאפשרת. לפי היגיון זה, אם האדם אינו מיסיונר, הוא בוודאי כל כך טוב שאין צורך כי יוותר על אזרחותו הקודמת.

ואם נחזור לגרמניה, כל זה מסביר מדוע הגרמנים מקפידים שלא להעניק בקלות אזרחות לאנשים החיים בגרמניה, אף אם אלה נולדו בשטחה. דוגמה לכך היא מצבם של המהגרים הטורקים במדינה זו. מדובר ביותר משני מיליון איש, חלקם דור שלישי בגרמניה – אך רובם עדיין לא קיבלו אזרחות גרמנית. באחרונה נמסר, שיקלו במתן אזרחות לאנשים שלמדו לפחות במשך שמונה שנים בבית ספר גרמני, אבל התנאי של ויתור על האזרחות הטורקית קיים ועומד. סביר להניח שמהגרים אלה לא ירצו לוותר על אזרחותם הטורקית. בגרמניה בחודש מאי 1999 חל שינוי מעניין, המאפשר למהגרים להגיע לאזרחות הגרמנית ביתר קלות. זהו מפנה היסטורי.

ונעבור לצרפת. החוק הצרפתי אינו כה יציב כמו החוק הגרמני. התאריך הראשון הרלוונטי לענייננו הוא 1927, השנה שבה יצא חוק האזרחות הליברלי ביותר במדינה זו. במלחמת העולם הראשונה נהרגו, כידוע, 1.5 מיליון צרפתים. בעקבות זאת הצרפתים אימצו חוק אזרחות ליברלי מאוד שאפשר, למשל, ליהודים רבים ממזרח אירופה להשיג אזרחות צרפתית – דבר שהחל להתבטל בתקופת וישי. ב-1938 היתה נסיגה ראשונה בגמישות החוק, עקב המשבר הכלכלי, ושוב בוצעה ליברליזציה ב-1945. הסוגיה הציבורית העיקרית הנידונה כעת בצרפת היא המשך מתן האזרחות על פי דין השטח (jus soli). דין השטח, פירושו שלידת תינוק במדינה מסוימת מספיקה לצורך הענקת אזרחות של אותה מדינה ליילוד. כך זה בארצות הברית, למשל. בצרפת דין השטח הנהוג הוא פחות חזק, והדבר מתבטא בחוק הקלסי של לידה כפולה: אם ההורה נולד בצרפת, וגם הילד נולד

בצרפת, אזי הילד יהיה אזרח צרפתי. בצרפת נמצאים היום שניים-שלושה מיליון צאצאי מהגרים שאבותיהם היו זרים, ואילו הם אזרחים, משום שבצרפת מוחל דין השטח.

מתברר, כי הענקת אזרחות על פי דין השטח היא אחד הנושאים השנויים במחלוקת כבר 15 שנה בצרפת: הדבר מתבטא בשינוי תכופ של חוקי האזרחות, לפי רוחה של המפלגה השלטת בזמן נתון: הסוציאליסטים מזה, והימין מזה. אי-יציבות זו יוצרת סיבוכים, ולו משום שהמשפט המודרני אינו מאפשר החלת חוק רטרואקטיבית. בדיני אזרחות משמעות הדבר היא שכדי לדעת מה היא אזרחותו של אדם מסוים, יש לבדוק מה היה הדין בזמן שהוא נולד: וכך נוצר היום מצב אבסורדי, שלפיו כדי לקבוע אזרחות של אנשים מסוימים בצרפת, יש לבדוק איזה דין היה נהוג במאה ה-18 או במאה ה-19. אם מדובר בחבל מסוים שהצטרף לצרפת בתקופה מסוימת, כדוגמת אלזס-לורן שהזכרנו, יש לבדוק בכל מקרה לגופו מה היה הדין בזמן הלידה. הימין – שהיה בשלטון בין 1986 ל-1988, ובעיקר בין 1993 ל-1997 – ביקש לבטל את ההענקה האוטומטית של אזרחות לילד בן הדור השני להגירה. הם רצו להחליף אוטומטיות זו במה שכינו "ההצהרה": אמנם הילד בן הדור השני יוכל לקבל אזרחות צרפתית, אבל עליו לבקש זאת בטווח הגילים 16-18. הדבר נחשב פוגע, וב-17 במארכ 1998 תנאי זה בוטל. כעת יכולים שוב ילדים כאלה – ומספרם גדול מאוד – לקבל אזרחות באופן כמו-אוטומטי (אם לא היו להם הרשעות כמובן). תהליך זה מראה את האינטראקציה המעניינת בין אידיאולוגיה לבין צרכים דמוגרפיים.

ואסיים בשווייץ. חוק האזרחות הנוהג בשווייץ היום לא השתנה באופן מהותי מ-1952, השנה שבה נוצר. התנאי הראשון להתאזרחות היא נוכחות של 12 שנה בשווייץ, באופן חוקי. התנאי הוא למעשה כפול, משום שלפני ההתאזרחות יש להיות במשך שנים רבות תושב חוקי – מעמד שקשה להשיגו אלא אם כן מדובר באישיות מיוחדת המתבלטת בתחום האמנות, הספרות, המוסיקה וכדומה. בנוסף לכך, כשמגיעה עת ההתאזרחות, התהליך מסתרבל משום שהמבנה המדיני השווייצרי הוא תלת-ממדי: פדרציה, קנטון ורשות מקומית. תחילה אדם צריך לקבל אישור פדרטיבי כללי שהוא זכאי להגיש בקשה לאזרחות, ואחר כך הוא צריך לרכוש אותה בכסף באמצעות תשלום מס לרשות המקומית. ישנם מקומות שבהם התשלום הוא מאות אלפי פרנקים שווייצריים, וישנם מקומות שבהם מדובר בכמה אלפי פרנקים בלבד. וכך, ידוע הסיפור על יהודי מזרח אירופה – שאינם רבים בשווייץ – הרשומים כמעט כולם בכפר אחד. הכיצד? בכפר הזה המס על ההתאזרחות היה הנמוך ביותר!

ברמת הקנטון, למשל, המשטרה באה לביתו של המועמד להתאזרחות ובודקת את התאמתו לאורח החיים השווייצרי. ראשית, היא בודקת את שליטת המועמד בשפה הרלוונטית. כמו במדינות אחרות, גם בשווייץ אחד הקריטריונים לקבלת אזרחות הוא שליטה בשפת המקום. אלא שבשווייץ עניין זה מסובך במיוחד משום ששולטות בה לפחות שתי שפות – ניב גרמני וצרפתית. מי שרוצה להתאזרח בקנטון דובר שווייצר-דויטש, (גרמנית-שווייצית) למשל, נכשל בבדיקה אם הוא מדבר גרמנית. הגרמנית שונה מהשווייצר-דויטש, ולפיכך היא נתפסת כסוד זר. בדרך כלל קל יותר להתאזרח בקנטון דובר צרפתית, כי בשווייץ לא פותח ניב צרפתי מיוחד. בנוסף לשפה, צורת החיים היומיומית של האדם, ואף של מקורביו, נבדקת באופן מדוקדק. הדבר יכול לכלול, למשל, סגנון בישול, אופי הריהוט בביתו, או הספרים הנמצאים ברשותו, היכולים כולם להעיד על הסתגלותו לחיים במדינה. אין זו בדיקה אידיאולוגית אלא בחינת ההתאמה התרבותית לשווייץ.

אבל, כאמור, מעטים האנשים המתאזרחים בשווייץ. ואגב, הם אף הולכים ומתמעטים. בעבר, אירופים רבים חלמו להיות שווייצרים, ובמיוחד איטלקים. ילדים רבים הם תוצרי נישואי תערובת,

בדרך כלל של אב איטלקי ואם שווייצית. לפי אמנה שנחתמה בין שווייץ לאיטליה, הילד יכול לבחור את אזרחותו בגיל 18. בעבר הצאצאים נטו להעדיף את האזרחות השווייצית, ואילו היום, עקב האיחוד האירופי, ניתנת עדיפות בולטת לאזרחות האיטלקית. אזרחות זו מאפשרת להשתקע ולעבוד ב-15 ממדינות באירופה, ואילו האזרחות השווייצית סוגרת אפשרות זו משום ששווייץ אינה שייכת לאיחוד.

הצגתי תמונה כללית מאוד של הנעשה בתחום האזרחות בשלוש ממדינות אירופה. מובן שהיה אפשר להביא דוגמאות אחרות. דוגמה מעניינת במיוחד, למשל, היא זו של המדינות הבלטיות, שבהן מתחולל מאבק על דיני האזרחות – מאבק, שמגמתו היא להוציא את הרוסים מהגדרת הזכאות. כל אדם שהוא רוסי במקור, ואינו יודע אסטונית היטב – כשלעצמה שפה לא פשוטה – אינו יכול לקבל אזרחות אסטונית. לסיכום, אני סבור כי חוק האזרחות עדיין משקף באופן משכנע מאוד את האידיאולוגיה הקיימת במדינה שבה הוא נחקק, וגם את הצרכים הדמוגרפיים שלה.

הפקולטה למשפטים, האוניברסיטה העברית בירושלים

גיבוש זהויות תת-לאומיות באירופה: המקרה של צפון איטליה

מריו שניידר

Liga Veneta and Lega Nord: Federalism, Separatism or Devolution?

זו היא תת-הכותרת של הרצאתי. את המונח devolution תרגמתי כ"חזרת סמכויות", ואני מקווה שהתרגום קולע למטרה. בסוף המשפט הנחתי סימן שאלה, כי אני מעוניין לברר אם הניסיון הוא ליצור מסגרת פדרלית, להיפרד מאיטליה, ממדינת הלאום, או להשיג מידה גדולה ככל האפשר של החזרת סמכויות לאזור.

ובכן, מדובר בתנועות שהחלו כתנועות אזוריות קטנות וכתנועות חוץ-פרלמנטריות. תנועות, שבמהלך עשרים השנה האחרונות עברו תהליך של התמסדות, ונהפכו לחלק אינטגרלי מגוף המפלגות שפועל באיטליה. הליגה הצפונית (Lega Nord) היא היום אחת המפלגות הגדולות, החשובות והמשפיעות ביותר בזירה הציבורית המרכזית של מדינת הלאום האיטלקית.

התנועה הראשונה, שקמה בתחילת שנות השבעים, היתה הליגה ונאטה (Liga Veneta), הליגה של האזור שמסביב לוונציה. היא קמה כתוצאה מהשפעת תהליכי המודרניזציה, ובעיקר, בעקבות הנס הכלכלי שאיטליה עברה מסוף שנות החמישים ועד למשבר הנפט של 1973. תהליכים אלה הביאו לסגירת השטחים המרכזיים שמוזכרים בספרות על איטליה, באופן איטי אך עקבי למדי: השטח בין העניים לעשירים, השטח בין הקתולים המאמינים לבין החילונים, והשטח בין התרבות הפוליטית והכללית של הימין לבין התרבות של השמאל. על אף ששטחים אלה היו בתהליך של צמצום, הם היו בסיס לעימות בין המפלגה שעמדה בראש הקואליציות עד 1992, הדמוקרטית הנוצרית, לבין המתחרה הפוליטית העיקרית שלה, המפלגה הקומוניסטית האיטלקית, ה-PCI.

המערכת הפוליטית האיטלקית – כפי שגובשה לאחר מלחמת העולם השנייה – היתה בשנות השבעים בתהליך של תנועת כל חלקיה למרכז המערכת הפוליטית. תהליך זה תאם את מגמת המודרניזציה, את עליית רמת החיים, ואת התחזקות המעמד הבינוני הרחב שהלך והתעשר. כנגד תהליך זה צמחו באותן שנים הקצוות של המערכת הפוליטית האיטלקית בצורת תנועות טרור, הן מן הימין הקיצוני והן מן השמאל הקיצוני. הם ניסו, מתוך מניעים שונים, לחדד את ההבדלים ולהביא לקרע. הימין רצה להביא לאוטוריזציה של המערכת הפוליטית; ואילו השמאל הקיצוני, הבריגדות האדומות, רצו להוביל למהפכה קומוניסטית, כזו שלדעתם המפלגה הקומוניסטית זנחה. שכן, באותן שנים המפלגה הקומוניסטית ניסתה לממש את הפשרה ההיסטורית, שהפכה אותה בהמשך למפלגה דמוקרטית.

המערכת הפוליטית, שנטתה בעיקרה למרכז, הצליחה בשנות השמונים להתגבר על המגמות הקיצוניות והטרור. תהליך זה התחזק במיוחד עקב המשבר שידע העולם הקומוניסטי באותה

תקופה, ובמיוחד עקב הרפורמות הפוליטיות בברית המועצות. במקביל, העמיקו המגמות הדמוקרטיות באופוזיציה הראשית במפלגה הקומוניסטית האיטלקית, וזו נהפכה למפלגה סוציאל-דמוקרטית, תוך כדי נטישת העקרונות המרכזיים של המהפכה.

היציבות הפוליטית-כלכלית של איטליה עורערה מעט עקב תהליכים אלה: נשמטה הלגיטימיות של ההגמוניה הקואליציונית, שבראשה עמדה המפלגה הדמוקרטית הנוצרית. שהרי הדבק המרכזי שהחזיק את כל חלקי הקואליציה היה האתוס האנטי-קומוניסטי. כלומר, האתוס שהתפתח באיטליה ומחוצה לה סביב שאלת נאט"ו וכדומה. יסוד זה הלך ואיבד ממשמעותו, והחברה האיטלקית החלה לגלות פנים אחרות כלפי הקואליציה השלטת ודרך השלטון.

האזור באיטליה, שהיה הקרוב ביותר ללבה של הדמוקרטיה הנוצרית, היה הוונאטו. תהליך הירידה וההתפרקות של הדמוקרטיה הנוצרית פגע בו. ובמבט שונה, התהליך הכללי תאם את מה שהתרחש זה מכבר בוונאטו. כלומר: האתוס הקתולי הלך והתמוסס עקב תהליך החילון, רמת החיים עלתה, התרחש מעבר מהסקטור החקלאי לתעשייה, וכן לשירותים, למסחר, ובכלל לפעילויות יותר אורבניות.

תהליכים אלה חיידו את מערכות האינטרסים המקומיות, והובילו להופעה מחדש של שאלת הזהות האזורית, שלא נעלמה מעולם מהשיח התרבותי והפוליטי האיטלקי. למעשה, מאז 1860 – 1870 ועד שנות השבעים של המאה ה-20, כלומר במשך כמאה שנה, היתה הפוגה בלבד בעיסוק בשאלה האזורית. הירידה בחשיבות שאלה זו כוונה מבחינה פוליטית, אבל למעשה היא לא נעלמה מעולם. הביטוי הבולט לנוכחותה היה המשך השימוש בדיאלקטים המקומיים, בוונאטו כמו גם באיטליה כולה.

בשנות השבעים הופיע שסע חדש בין האינטרסים האזוריים לבין האינטרסים של מדינת הלאום, שמרצה ברומא. שסע זה התבטא בהתהוות הליגה ונאטה, שניסתה להתמודד עם שאלות של חברה מתחדשת, בעיקר בהקשר הכלכלי. הדרישה העיקרית של הליגה ונאטה, ושל הליגות האחרות שהופיעו באיטליה מאוחר יותר, בשנות השמונים, היתה מעין שילוב בין תביעה להגדרה עצמית – מבלי להגדיר פוליטית מה פירושה של הגדרה כזו – לבין תביעה להגדרה מדויקת של סוג הסמכויות האזוריות.

בחוקה החדשה של איטליה, מ-1948, ישנם סעיפים המתייחסים באופן ברור לאוטונומיה של אזורים השונים. אבל סעיפים אלה מעולם לא הוצאו אל הפועל, כלשונם, על ידי ממשלות איטליה. לעתים הם מומשו באופן חלקי, ואז הדבר נעשה בדרך קליאנטליסטית ומושחתת, כלומר: באמצעות המפלגות שהיו את הפרטיטוקרטיה, את שלטון המפלגות באיטליה.

תביעתן המרכזית של התנועות האזוריות מהמדינה היתה העברת השליטה על מערכת המיסוי ומערכת התקצוב לידיהן. הליגה ונאטה והליגות האחרות דרשו אפשרות לגבות מסים, אפשרות לשלם פחות מסים לשלטון המרכזי, ואפשרות לנהל את כלכלת האזורים באופן אוטונומי ככל האפשר. על אף שהליגות עדיין לא דרשו עצמאות בשנות השמונים, הדבר עורר את התנגדות השלטון המרכזי.

בפועל, הזירות הציבוריות האזוריות והמקומיות נהפכו לחשובות יותר מאשר הזירה הלאומית. בדרך כלל אומרים שהממשלה והפרלמנט יושבים ברומא, אבל הבורסה יושבת במילנו. אבל למעשה החלוקות הפוליטיות ההיסטוריות היו תמיד ברקע. חלוקות אלה התחזקו, כאמור, בשנות השבעים והשמונים עקב המודרניזציה והשגשוג הכלכלי. בכל אזור, קבוצות גדולות יותר של

אנשים החלו לפעול בזירה הציבורית האזורית, על חשבון פעילות בזירה המדינית המרכזית. הליגות הצפוניות השתמשו לצורכיהן במגמה זו והן פעלו לא רק במישור הפוליטי, אלא גם במישור של התאגדויות וולונטריות – החל בהתאגדויות מקצועיות וכלה בהתאגדויות ספורטיביות או פילנטרופיות בעלות משמעות אזורית.

לתהליך זה התלווה תהליך נוסף, שקשור למודרניזציה הכלכלית שהואצה בעקבות משבר הנפט בשנות השבעים, והוא: מגמת הפרטה. מגמה זו פגעה במונופול המדינה על אמצעי התקשורת האלקטרוניים באיטליה. ביזור של התקשורת האלקטרונית, פירושו היה מתן אפשרות להקמת תחנות רדיו וטלוויזיה אזוריות, וכן התחזקות של התקשורת הכתובה האזורית שהתקיימה- זה מכבר. בנוסף לכך, הביאה ההתפתחות המואצת לצמיחתם של מפעלים משפחתיים – תופעה שנמשכה במעבר מכלכלה חקלאית לכלכלה תעשייתית. כידוע, עוצמתה הנוכחית של הכלכלה האיטלקית אינה טמונה במפעלים הענקיים – וישנם מפעלים ענקיים באיטליה, בתוכם גם רב-לאומיים – אלא במפעלים המשפחתיים. חברות משפחתיות בגודל קטן ובינוני הן היום 80 אחוז ויותר מן הכלכלה האיטלקית. בשנות השבעים חברות מסוג זה סייעו מאוד לאיטליה להתגבר על המשבר הכלכלי. הן סייעו לה בגמישות שלהן, בזיקתן לכלכלה הלא-פורמלית שאינה משלמת מסים, ובכלל בהימצאותן באזור אפור-שחור בשולי הכלכלה הפורמלית – דברים שמקשים על הכללתן המדויקת בסטטיסטיקות הרשמיות.

כאשר פרץ המשבר הכלכלי, צפו שאיטליה תהיה המדינה המערבית הראשונה שתקרוס בשל תלותה המוחלטת במקורות אנרגיה חיצוניים, בעיקר נפט, ומשום שהיה לה גירעון גדול, היעדר זרורות ועוד. תחזית זו לא התממשה; ויתר על כן, לקראת תחילת שנות השמונים, בנוסף למגמה הבינלאומית של ירידה במחירי הנפט, היתה תופעה נוספת שאפשרה צמיחה מחודשת של המשק: ניצול משאביהם הכספיים של המפעלים המשפחתיים על ידי המדינה. הקונצרנים הגדולים היו קשורים למדינה באופן קליאנטליסטי ופרטיטוקרטי למדי. כלומר, היתה מעין ברית משולשת בין המדינה, המפלגות השליטות במדינה והחברות הכלכליות. הקשרים בין שלושת גורמים אלה התמקדו בהקלות שונות, בסובסידיות, ובהטבות בתשלום מסים. הסקטורים הקטנים והבינוניים, שהיו חזקים מאוד מבחינה כלכלית, לא נהנו מתמיכה זו ונשאו בנטל המסים של המדינה. סקטורים אלה התמקמו בצפון איטליה, ובעיקר בוונאטו. מדובר בחברות שהחלו את דרכן כמפעלים משפחתיים ונהפכו לחברות בינוניות וגדולות: יצרני בגדים (כמו "בנטון" או "סטפנל") או התעשיות המסורתיות שהן אגרו-תעשיות של ייצור יינות, גבינות ועוד, המיועדות ליצוא.

יצרנים אלה, במדינה שרואה עצמה כמדינת רווחה וגירעונה הולך וגדל, היו אפוא משלמי המסים העיקריים של המדינה. הם סקטור יצרני, הם מודרניים מאוד, הם מייצאים ולפיכך קל לפקח עליהם. בתקופת המשבר, המדינה דרשה מהם יותר ויותר מסים, והם ניסו להתנגד – כלכלית, חברתית ופוליטית – על ידי דרישה לשליטה מקומית במיסוי וצמצום ההתערבות הכלכלית של השלטון המרכזי. פעולה זו חיזקה מאוד את השיח הפוליטי של האוטונומיזציה, תחילה בליגה ונאטה ואחר כך בליגות צפוניות אחרות.

בפברואר 1992 פרץ משבר במערכת הפוליטית, שהפך את הליגות לאטרקטיביות עוד יותר בעיני חלקים מן הציבור האיטלקי, והן זכו להצלחה פוליטית ברמה הלאומית. המשבר פרץ לאחר ששופט ממילנו חקר מעבר למקובל והחל לחשוף שחיתות פוליטית וכלכלית בהיקף רחב במדינה. בעקבות התפתחות זו אחת התנועות האזוריות המרכזיות, הליגה הצפונית, התייצבה בזירה הלאומית כדי לקדם את מטרות הצפון, והיא הציגה שתי טענות: ראשית, הטענה שהמערכת הפוליטית,

החברתית והכלכלית הקיימת פשטה את הרגל, ונדרש שינוי. שנית, הטענה שהליגה מייצגת את האינטרסים של הצפון, ובשםם היא דורשת לשנות את המבנה התחוקתי של איטליה ממדינה אוניטרית למדינה פדרלית כדי למנוע הישנותה של קריסת מערכות כזו.

ההתפתחות התרבותית, המכונה בפי האיטלקים אתנו-רגיונליזם, מתבססת על מיתוס הצפון היצרני והדרום העצל. המיתוס הוא למעשה אב-טיפוס מושרש מאוד ביחס לתפקיד שהדרום ממלא במסגרת מדינת הלאום, לעומת תפקיד הצפון. עניין זה הלך והתחדד במשך השנים במקביל לתהליך המודרניזציה הכלכלית. הפערים הביאו להגירה פנימית גדולה מאוד מהדרום לצפון, כי הצפון סיפק יותר מקומות עבודה. אך שלב זה הושלם כבר בשנות השישים. משבר הנפט, ועמו משבר מדינת הרווחה, הבהירו את הצורך בכלכלה שדורשת יותר שליטה וצמצום תקציבים, וכתוצאה מכך גם פחות מדיניות רווחה. בתנאים כאלה כל אחד מתחיל לדאוג לעניי ביתו. ומכיוון שהמשבר – על אף המהירות שבה איטליה התאוששה – יצר כיסי אבטלה גדולים מאוד לאורכה ולרוחבה של המדינה, האינטרס הצפוני היה לדאוג לעניי האזור ולעצור את תהליך ההגירה מהדרום. היה ברור שלטוח הארוך תהליך ההגירה יקדם את האזור, אבל בטווח הקצר הוא עלול לפגוע באופן ישיר ב-10-15 אחוזי המובטלים באזור.

ב-1984 ייסד הומברטו בוסי – שמאוחר יותר, בשנות התשעים, יהיה מנהיגה של הליגה הצפונית – את הליגה החשובה ביותר, הלומברדיה (ליגה זו היא אמנם המרכזית בצפון איטליה, אבל למעשה היו גם ליגות אחרות, בהיקפים שונים לפי גודל האזור). לקראת שנות התשעים הליגות התאחדו לליגה הצפונית, בגיבוי אידיאולוגי של פרופסור למדע המדינה, ג'נרנקו מיליו (GianFranco Miglio), שניסח את התביעות הפוליטיות של הצפון. ליגה זו הציגה את מועמדותה לפרלמנט בבחירות של 1992, והיא קיבלה 20 אחוז מקולות הבוחרים בצפון איטליה. ברמה הלאומית, היא נהפכה בבחירות אלה למפלגה השלישית בגודלה במדינה. המשמעות המעשית של נתון זה היתה, שהליגה הצפונית נהפכה ללשון מאזניים פוליטית. באופן זה היא אפשרה לסילביו ברלוסקוני להקים ממשלה מנוערת משליטת הדמוקרטים הנוצרים – בפעם הראשונה מאז מלחמת העולם השנייה.

הליגה הצפונית מדברת במושגים כמעט גזעניים על הצורך בעצירת ההגירה. כעת אין כוונתה להגירה מדרום איטליה, אלא על הגירות אחרות שחודרות לכלכלה האיטלקית: ההגירה הצפון אפריקנית, והאפריקנית בכלל, וההגירה ממזרח אירופה (מהרפובליקות המתפרקות של יוגוסלביה, ובעיקר מאלבניה). דרישתה השנייה של הליגה היא לחסל את הפרטיטוקרטיה, את שליטת המפלגות, על ידי יצירת ממשל קטן יותר, יעיל יותר, פחות פרלמנטרי, המתיעץ עם העם באמצעות משאלים. תפיסתה הכללית היא לראות באיטליה לא מדינת לאום אלא מדינה המורכבת ממקרו-אזורים: הדרום, המרכז והצפון. לכל אחד מהם אפיון ייחודי, וכל אחד מהם הוא בעל זיקה על-אזורית שונה. הזיקה העל-אזורית של אזור הצפון היא לא למרכז ברומא, ולא לדרום, אלא למה שמכונה הליגה Mittel-Europa. הם רואים שותפות גורל בין הוונאטו, לומברדיה, וייתכן גם הפיאדמונט, לבין האזורים המפותחים יותר של אירופה, כדוגמת דרום גרמניה. ברמה אחרת, זיקה זו מיתרגמת לרצון להשתייך באופן עצמאי – ללא תיווך השלטון המרכזי ברומא – לאיחוד האירופי.

בבחירות של 1992 הליגה הצפונית הצליחה לשלוח 25 סנטורים לסנאט – מתוך 315 – ו-55 חברים לפרלמנט. ההופעה הראשונה שלהם בזירה הפוליטית המרכזית היתה אפוא מרשימה, אבל הממשלה של ברלוסקוני, שבה השתתפה הליגה, נפלה לאחר תשעה חודשים בלבד. היא נפלה בעיקר עקב ניגוד אינטרסים שהתגלע בין הליגה הצפונית לבין שותפה אחרת, הברית הלאומית,

שהיא מפלגה ניאו-פשיסטית. לאחר נפילת הממשלה הליגה הצפונית נהפכה לכוח אופוזיציוני, שממשיך גם כעת להעלות אותן דרישות כבעבר: פדרליזציה של המדינה, מסגרת תחוקתית חדשה ואוטונומיה מוגברת. אם איטליה לא תבצע רפורמות אלה, בכוונת הליגה – כהצהרתה – להיפרד מאיטליה ולהקים מדינה עצמאית: רפובליקה שהם מכנים פאדאניה, הרפובליקה הפאדאנית.

אירועים אלה השאירו חותמם הן על הזירה המדינית האיטלקית בכללה, והן על הליגה הצפונית עצמה. חברי ליגה רבים פרשו, ונוצרו שסעים בתוך הליגה הצפונית ובתוך הליגות שמהן היא הורכבה. אחרים המשיכו להחזיק ביתר שאת בתביעת הבדלנות: הם החלו לצקת תכנים לשוניים, פולקלוריים, היסטוריים ותרבותיים כלליים, לזהות הצפונית החדשה, לדעתם, שביטויה הפוליטי הקיצוני אמור להיות הרפובליקה הפאדאנית. אחד הדימויים המרכזיים של הזהות החדשה היה הלוחם הלומברדי, בדמות של אביר מימי הביניים המגן על צפון איטליה.

ב-1995 הקימה הליגה הצפונית את פרלמנט הצפון במנטובה. ב-1996 בوسی וחבריו קיימו משט לאורך נהר הפו, שחצה את כל צפון איטליה מהאלפים ועד ונציה. בסוף המשט, בוונציה, הם הכריזו על כוונתם להפוך את פאדאניה למדינה עצמאית. במאי 1997 נרשמו שיבושים קשים בשידורי התחנה הראשית של הטלוויזיה האיטלקית באזור הצפון. אחר כך החלו שידורים של הצבא לשחרור הוונאטו, ושל הממשלה של ונציה סרניסימה (השם ההיסטורי של ונציה), שדיברו במפורש על עצמאות הצפון. כל זה הדליק נורות אדומות ברומא. שירותי הביטחון האיטלקיים הגבירו את המעקב אחר הליגה הצפונית על ידי חדירה לשורותיה. לאחר כמה ימים השתלטה קבוצה של שמונה אנשים על מגדל הפעמונים של ונציה, ומשם פיזרה עלונים והכריזה על עצמאות. והרי לכם מרד מזוין נגד הרפובליקה האיטלקית.

מצב כזה הוא חמור, כי במסורת הפוליטית האיטלקית ישנה חוויה קשה של אלימות פוליטית, הקשורה בטרור שאיטליה ידעה בשנות השבעים והשמונים. העובדה, שקבוצת אנשים התייחסה ברצינות לרטוריקה הפוליטית של בוסי והשתמשה בנשק כדי לבצע מעשה סמלי, צריכה להעיר את המדינה לאפשרות של הידרדרות. אם המערכת הפוליטית אינה מסוגלת לעבד פתרונות לדרישות של קבוצות גדולות בתוכה, וכתוצאה מכך אנשים מעזים להשתמש בנשק כדי לקדם את האינטרסים שלהם, סימן שנוצר סדק בשליטת המדינה.

המדינה טיפלה בעניין במהירות. בהתחלה נעשה ניסיון לא מוצלח לשאת ולתת, וכעבור שמונה שעות המשתלטים פונו ממגדל הפעמונים בכוח. הם נעצרו והובאו למשפט מהיר. אבל בצפון עצמו אנשים אלה זכו לתמיכה חברתית. אנשים רבים אמרו דברים כגון: "זה טוב מאוד, מה שהם עשו. אולי לא חוקי, אולי לא כל כך יפה, אבל הם עשו משהו שמתבקש מכיוון שהשלטון המרכזי לא נענה, ומכיוון שאין פתרון אחר. אז אולי צריך ללכת בדרך זו, בדרך של הרפובליקה הפאדאנית".

בספטמבר 1997 התקיים משאל עם התנדבותי. אנשי פאדאניה טענו שמתוך כחמישה מיליון מצביעים, בערים ובכפרים של צפון איטליה, 97 אחוז הצביעו בעד הרפובליקה הפאדאנית, בעד היפרדות מאיטליה ובעד עצמאות. מצד אחד, שיעור תומכים זה אינו אמור לעורר חשש מיוחד, שכן הוא מקביל להצבעה בעד הליגה הצפונית באיטליה בכלל, ובצפון בפרט. כלומר, מדובר כל העת באותו ציבור תומכים עצמו. מצד אחר, זה הוא קהל גדול מאוד שמייצג כוח כלכלי אדיר וסקטורים חזקים מאוד בחברה, ולכן הוא מאיים על המשך קיומה של מדינת הלאום האיטלקית.

המסר של הליגה הצפונית הוא, עם זאת, כפול. במקביל למאבקם למען היפרדות הצפון מאיטליה, אנשי הליגה הצפונית ממשיכים להשתתף בחיים הפוליטיים האיטלקיים. במסגרת השתתפות זו

בוסי עצמו טען, שהמרד המזוין הוא מלכודת שהטמינו לו שירותי הביטחון ומשרד הפנים האיטלקי, כדי לפרק את הפוטנציאל הפוליטי של הליגה הצפונית. גם טענות אחרות נשמעות, אבל העובדה החשובה היא שהשיח עם השלטון המרכזי נמשך.

עניין זה מביא אותי למסקנה, שמטרת האליטה המשתמשת ברטוריקה הבדלנית אינה למעשה יצירת מדינה עצמאית, אלא השגת מסגרת פדרלית שתקנה להם מידה גדולה של אוטונומיות, ובעיקר – ניהול עצמי של כלכלת האזור. כך יוכלו אנשי הצפון להתנתק משליטת הממשל המרכזי, הטפילי לדעתם, ומ"עצלני הדרום", ולא יוסיפו לסבסד אותם. שהרי, בדרך כלל הם טוענים שבאמצעות תשלום המסים הם מסבסדים את כל הכישלונות של הדרום. אבל הבעיה היא שרטוריקה פוליטית אינה נופלת באופן שווה על אוזני כל האנשים. ישנם כאלה המתייחסים אל הרטוריקה ברמת הפשט, מתארגנים, אוספים נשק, ומכינים את עצמם לפעולה תוקפנית. לא תמיד אפשר להשיג שליטה על כולם.

ממצב זה עולות, לדעתי, בעיות קלסיות של יצירת זהות קולקטיבית חדשה. כלומר, מה הם גבולות הזהות הקולקטיבית של צפון איטליה? האם בצפון איטליה ניתן ליצור זהות קולקטיבית אחת? האם הוונאטו והפיאדמונט זהים? האם הפיאדמונט של התעשיות הכבדות הגדולות והוונאטו של החקלאות המשפחתית מעוניינים להתכנס תחת זהות אחת? האם שני האזורים חולקים מסורת תרבותית משותפת? האם אפשר לתרגם מיתוסים היסטוריים למונחים אוטונומיסטיים?

ובנוסף, האם פאדאניה העתידיה אכן תצליח להשתחרר מהמודל של מדינת הלאום? ואולי היא תהפוך לבסוף למדינת לאום נוספת בצפון איטליה? ומה יקרה אם הדרישות התיאורטיות שמועלות על ידי הליגה הצפונית, יועלו מחדש ברמה המיקרו-אזורית, או ברמה העירונית, או ברמה של הכפר הקטן, או בין שני חלקי כפר? ואם כן, מי יקבע את סדר העדיפויות האזורי? בידי מי תהיה הסמכות? האם הפתרון המוצע כאן מותר מרחב ביצוע?

ממחקרים שנעשו בצפון איטליה ידוע, עקרונית, אלו סקטורים תומכים בליגה הצפונית: יזמים קטנים, פקידים ומובטלים. אחת הדרישות של הליגה הצפונית היא לבטל את המכרזים הלאומיים. שהרי, המצב כעת הוא שכאשר מתפנה משרה של שופט, או של פרופסור באוניברסיטה, או משרה ניהולית שקשורה ישירות לאזור, מפרסמים מכרז לאומי, ובעקבותיו ממנים למשרה אדם שאינו תושב הצפון. הליגה דורשת שהמכרזים יופעלו באזור הצפון בלבד, לטובת האוכלוסייה המקומית.

לאיטליה יש מסורת ארוכה של יצירת זהויות קולקטיביות מודרניות, כבר מימי נפוליאון. הזהות המודרנית המרכזית, שצמחה החל בשנות השישים-שבעים של המאה ה-19, היתה הזהות הקולקטיבית האיטלקית. אבל היה גם ניסיון ליצור זהות קולקטיבית אחרת, דווקא ברומא, ודווקא במרפסת של פאלאצו ונציה – הזהות הקולקטיבית הפשיסטית. גם זה היה ניסיון, אמנם בכיוון מסוים מאוד, להבנות זהות שתאפשר לכל האיטלקים לחיות יחד. ואנו יודעים למה הוביל ניסיון זה. השאלה היא אם איטליה למדה את השיעור שלה מן התקופה הפשיסטית. על כך אין לי תשובה.

החוג למדע המדינה, האוניברסיטה העברית בירושלים

דמוקרטיה והפוליטיקה של זהויות בישראל

דני רבינוביץ

מבוא

חיבור זה עושה שימוש כפול במושג "זהות", תוך מודעות לעמימותו ולניצולו. בחלק הראשון אתייחס לזהותה של המדינה, ובעיקר לסוגיה הטעונה של אופייה כ"דמוקרטיה". בחלק השני אתייחס לזהותם של האזרחים החיים במדינה: מה היא ישראליות, כיצד (כלומר כנגד ומי וכנגד מה) היא מוגדרת, ומה הם המאפיינים הפוליטיים של המאבק על הגדרותיה. דיון זה יכלול התייחסות גם לתפקיד האנתרופולוגיה הישראלית בדיאלקטיקה של יצירת זהות האזרחים.

בשתי סוגיות אלה – מהות זהות המדינה ומהות הישראליות בשביל האזרחים הישראלים – אתמקד בתפקידם של מיעוטים, ושל חקר מיעוטים, בהגדרת הזהות. לכאורה, שאלת המיעוט הינה משנית להגדרת המדינה. בדרך כלל הנטייה האינטואיטיבית היא למקם מיעוטים כתופעה שולית בהסדרי החיים של הרוב. אני אטען אחרת: מצבם של מיעוטים אינו רעש שולי במערכת, והמיעוט אינו סרח לוואי של מערך ההסדרים העיקרי במדינה. מאפייני חייו ויחסיו עם הרוב הם שאלה מרכזיות. הגישה לפתרונה והפרקטיקות הכרוכות בפתרונות אלו מהווים חלק בלתי נפרד מזהותה של המדינה, המשפיעה באופן מהותי גם על זהות הרוב. במקרה של ישראל, זהות הרוב היהודי-ישראלי ותפיסת השייכות שלו נשענים במידה רבה על מיקומו של המיעוט ועל הפוליטיקה של הגדרת זהותו. בגלל הדינמיקה הזו, הנותרת במקרים רבים סמויה מן העין, יש מקום להתמקד בשאלת המיעוט הפלסטיני בין אזרחי ישראל כסוגיית המפתח לשאלות רחבות יותר של זהות ואזרחות במדינה בכלל.

ישראל: זהות המדינה ואופייה

אתחיל בכמה הערות לגבי זהותה של המדינה. הטענה החביבה על דור המייסדים של מדינת ישראל היא שישאל התכוונה תמיד להיות ואכן הולכת והופכת גם בפועל לדמוקרטיה ליברלית מערבית. הטענה הזו מקבלת ניסוח ברור בחלקים חשובים של מגילת העצמאות, היא באה לידי ביטוי עקבי למדי בהיסטוריה של קורפוס החוקים שנחקקו בכנסת עד היום, והיא מהווה מרכיב ברור בכתובתם של אנשי אקדמיה ליברלים רבים, כולל חוקרי מדע המדינה, משפטים והיסטוריה. מאחורי השימוש במושג "דמוקרטיה ליברלית מערבית" מסתתרת, כמובן, טענה ברורה ומוחשית לרציונליות. המדינה עצמה מתוארת בשיח הליברלי כמכשיר שמונע בידי תהליכי חשיבה שיטתיים וקטגוריות רציונליות המתחשבות בצורכי כל הקבוצות. הביורוקרטיה, ברוח נבר, אמורה לשקף גישה המשבצת את האזרחים לקטגוריות שונות, אבל באופן שוויוני עיוור. מאפיינים כמו קבוצת גיל, מקום מגורים, גודל המשפחה, רמת ההכנסה ואחרים אמורים להבנות את הבסיס לקבלת ההחלטות הביורוקרטיות הרציונליות. התשתית ה"נקייה" של המידע, בתוספת הפרוצדורה שאמורה להיות שיקופה של קבלת החלטות על פי מידע זה מאפשר למדינה הליברלית להציג עצמה כנייטרלית במובן החיובי של המלה. המבנה הרציונלי של המדינה מאפשר לה לתפוס את

עצמה כאדישה להבדלים בין קבוצות אוכלוסייה שלא הוגדרו כחלק ממבנה העל הביורוקרטי. למשל, כשהמדינה הליברלית, המתייחסת לכל פרט באופן שוויוני ורציונלי, באה לחלק קצבאות זקנה, חינוך חינוך, זכויות בקרקע ובמים, שירותי חיסון ואשפוז ומגוון גדול אחר של שירותים אזרחיים, היא אמורה להפגין עיוורון מוחלט למוצא אתני, למגדר, לוותק אזרחי, להשקפה פוליטית ולאמונה דתית. טענת הרציונליות של הדמוקרטיה הליברלית המערבית נטועה כמובן עמוק בקונטקסט המודרניסטי שבו צמח השיח המנחה אותה.

מדינות רבות ובכללן ישראל הוקמו בידי קבוצה אתנית דומיננטית וכוללות קבוצות אזרחים המהווים מיעוטים אתניים משמעותיים. כשבוחנים את הצורה שבה מתמודדת ישראל עם סוגיה זו, עולה מיד הקושי ליישב את הדיכוטומיה בין הטענה לדמוקרטיה ליברלית לבין תפיסת המדינה כ"יהודית". למרות שהשאלה נוכחת זמן רב בשיח הציבורי – היא נוהגת להתחדד מדי פעם, להיעלם ולצוץ שוב בהקשר מעט שונה – הדיון האקדמי במדעי החברה טרם מצא נוסחה שתאפשר מדינה שהיא דמוקרטיה ליברלית ויהודית בעת ובעונה אחת. זה אינו מפתיע: המושג "מדינה יהודית" (וניתן להחליף כאן את התואר "יהודית" בכל אפיון דתי אחר) אינו כלי ניתוח אפשרי במדעי החברה בכלל, ובסוציולוגיה בפרט. יש משמעות לקביעה שבין אזרחיה של מדינה מסוימת יש רוב מכריע של בני דת א' או אמונה ב'. ניתן גם לומר שבמדינה זו או אחרת יש הקבלה רבה בין חוקי המדינה לחוקים הלכתיים (למשל במדינות שחוקקו חוקים רבים ברוח האיסלאם. אמירות אלה נושאות משמעות ומאפשרות דיון. אבל במדעי החברה (סוציולוגיה, מדע המדינה, גיאוגרפיה אנושית, אנתרופולוגיה) מבחינים בין מושגים תיאורטיים היכולים לשמש כלי ניתוח לבין מושגים המאפשרים דיון אידיאולוגי נרטיבי בלבד. הטענה שמדינה היא "יהודית" אינה מתייחסת לכלי ניתוח תיאורטיים. לכן אין למעשה בסיס לדיון אקדמי שיטתי בשאלה אם ישראל היא מדינה "יהודית" ודמוקרטיה. לשאלה אם ישראל היא דמוקרטיה, לעומת זאת, ניתן להתייחס בצורה ברורה ובהירה הרבה יותר. ולנוכח הדברים בהם פתחתי, אין פלא שדווקא מחקרים המתמקדים במצבם של המיעוטים מצליחים להאיר את שאלת אופייה הדמוקרטי של המדינה ולקדם את הדיון בסוגיה.

בעשרים השנה האחרונות הופיעו מחקרים רבים העוסקים במצב הפלסטינים אזרחי ישראל. המעניינים שביניהם חורגים מתיאור פשוט של המצב, ומנסים לערוך בדיקה תיאורטית יסודית יותר של היחסים בין המיעוט הפלסטיני לבין המדינה. חלקם מנסים לשכלל ולעדן את הדימוי הדמוקרטי, הליברלי-מערבי של ישראל. אחרים מצליחים למוטט את הדימוי הזה ולחשוף את הסתירות האינהרנטיות הגלומות בו.

הסוציולוג הפלסטיני אליה זוריק פרסם ב-1979 ספר בשם *The Palestinians in Israel – A Case of Internal Colonialism* (Zureik 1979). זוריק, הכותב כמובן מתוך מצע פוליטי ברור ומושפע כמובן גם מן ההתנסות הביוגרפית שלו (הוא נולד בפלסטינה המנדטורית, הפך ב-1948 לפלסטיני אזרחי ישראל, ובחר מאז שנות השבעים לחיות בקנדה, שם הוא מנהל קריירה אקדמית מצליחה) מזהה את הציונות ואת ישראל כראש חץ של מהלך קולוניאלי שהתחיל באירופה בסוף המאה ה-19. הוא מציג באופן מפורט ומדוקדק את מה שפלסטינים רבים רואים כשיתוף פעולה ארוך, עמוק, אידיאולוגי, וקוניוקטורלי-פוליטי בין הציונות לבין האימפריאליזם האירופי ומאוחר יותר האמריקני בסוף המאה ה-19 ובמאה ה-20. ישראל מתוארת כמדינה שהתמחתה, לפחות במשך שלושים שנותיה הראשונות, בפרקטיקות המזכירות את חברות המטעים (Plantations Colonies) המוכרות מן ההיסטוריה הקולוניאלית האירופית. התושבים הפלסטינים נכנסו אל תוך המערכות הפוליטיות שנבנו בידי הציונות לפני ואחרי 1948 בסטטוס המזכיר את זה של ילידים במושבות

המטעים באפריקה, בדרום מזרח אסיה ובדרום אמריקה. הספר, המערער בהצלחה את העקרונות המובנים מאליהם של הסיפור שמספרת הציונות לעצמה על עצמה, מתעלם בדרך כלל מן העובדה שרוב האנשים שרתמו את חייהם למהלך הציוני עשו זאת בין השאר כמהלך של שחרור אישי, משפחתי וקהילתי. רובם לא הבינו את מקומה של אירופה במזרח הקרוב, לא ירדו לחקר האימפריאליזם והקולוניאליזם האירופי, ובתקופות רבות אף תפסו את המעצמות האירופיות כמכשול מרכזי בדרכה של הלאומיות היהודית.

גישתו של זוריק מצאה הד מעניין במחקרים נוספים שנכתבו בשנות השמונים. גרשון שפיר (Shafir 1989) עוסק בהתייחסות הציונות לאדמה ולעבודה. שפיר מסכים עם זוריק שגם האופן שבו ארגנה הציונות את הבעלות על הקרקע באמצעות גורם חיצוני רב-לאומי וחוק-טריטוריאלי, הקרן הקיימת (JNF) שנוסדה ב-1907 והתחילה לרכוש אדמות בשביל העם היהודי, וגם אופן ארגון יחסי העבודה בפלשתינה-א"י שלפני 1948 ובישראל שאחרי 1948, מזכירים ארגונים והסדרים המאפיינים מושבות של מטעים. עם זאת, שפיר מסווג יותר מזוריק בהגדרה גורפת של ישראל כמדינה קולוניאלית, בין השאר בגלל רגישות תיאורטית רבה יותר מזו שמפגין זוריק לעובדה שמדובר בתופעות ספציפיות שהתרחשו בהקשרים היסטוריים מסוימים.

מחקריהם של מיכאל שלו (Shalev 1992) ושל לב גרינברג (Greenberg 1991) העוסקים במושג הרחב של כלכלה מפוצלת (Split Economy) משלימים במידה רבה את גישתם של שפיר ושל זוריק. טענתם העיקרית של גרינברג ושל שלו היא שהכלכלה של היישוב, ואחר כך של מדינת ישראל, היתה מפוצלת בין יהודים לערבים. במקום כלכלה אחת אחידה, שבה לכל המשתתפים היתה יכולת פעולה זהה, שררה, ובמידה רבה עדיין שוררת בארץ, מערכת כלכלית שאינה מאפשרת לפלסטינים גישה חופשית למשאבים כלכליים, ובכך היא מבדילה אותם באופן ברור מהיהודים. מצב זה תקף בוודאי לגבי המשק המובנה, הציבורי והקולקטיבי ששרר בארץ לפני 1948 ובמידה רבה עד שנות השבעים, אך שורד גם אל תוך העשורים האחרונים, המתאפיינים במשק חופשי עם אלמנטים קפיטליסטיים. אם בוחנים את הפעילות הכלכלית בארץ בשתי התקופות הללו, מוצאים שבשתייהן לא היתה לפלסטינים גישה חופשית לקרקע ולעבודה. מכניזמים שונים מתקופת המנדט, מראשית ימי המדינה ולאורך שנות קיומה, דאגו לסייגים משמעותיים ויצרו למעשה שתי יחידות כלכליות נפרדות. לכל אחד משני העמים היו מוסדות, אפשרויות קידום ומסלולי פיתוח כלכליים אחרים, ובעיקר מופרדים. לצד היהודי היה יתרון כלכלי בולט כבר בתקופת המנדט, וכמובן אחרי קום המדינה. גרינברג מזהה גם את ההסתדרות כמכניזם שכזה.

המכנה המשותף של ארבעת המחקרים שהזכרתי הוא הטענה, שהיישוב ואחר כך המדינה הוגדרו במונחים של סדר קולוניאלי. זוריק טוען זאת באופן בוטה וגורף. שפיר, שלו וגרינברג עושים זאת באופן מעודן יותר, ובמידה רבה גם מנומק יותר מהבחינה התיאורטית. כל הארבעה, עם זאת, יוצרים אוריינטציה מחקרית של כלכלה היסטורית המפיקה תובנות רבות מהעמדת המיעוט הפלסטיני במוקד הניתוח.

איאן לוסטיק מציע בספרו *Arabs in the Jewish State* (Lustick 1980) הגדרה אחרת של ישראל כמדינה. לטענתו (שהתמנה משהו עם השנים) ישראל, כקולקציה של הסדרים ציבוריים, היא קודם לכל מערכת של שליטה בתושביה הפלסטינים. אלא שאליבא דלוסטיק, לא מדובר בשליטה בנוסח הקולוניאלי. כתוצאה מבעיות פנימיות – הנגזרות מתפיסת המדינה את המיעוט הפלסטיני ואת מקומה-שלה במזרח התיכון – נבנתה אצל ההנהגה הישראלית מוטיבציה לפתח כלי שליטה, שמצאה ביטוי בשימוש בכוח שמאפשרת המדינה ומוסדותיה. לוסטיק מנתח מוסדות שלטון רבים

בישראל כהסדרים שתוכננו מראש, ומתופעלים באופן שוטף, כשמטרתם העיקרית היא השגת שליטה מקסימלית במיעוט הפלסטיני וצמצום יכולת התמרון הפוליטית של אישים ומוסדות פלסטיניים. פרקטיקות כאלו מבטיחות, בשם הביטחון, שהמיעוט יתיישר על פי הקו שמכתיבות המדינה והמפלגות הציוניות ההגמוניות. המדינה למדה, למשל, לרתום את המתחים הפנימיים בתוך החברה הפלסטינית לצורך "הפרד ומשול". מוסדות השלטון גם משתמשים בלי הרף בסיפוח (קואופטציה): סיפוח מנהיגות מקומית צייתנית והכנסה פרטנית של מנהיגים (שייח'ים, מוכתארים) לשורות מדומה בהסדרים פוליטיים. פעולות אלה מתבצעות פעמים רבות על חשבון האינטרסים האמיתיים של הגופים (הכפר, השבט) שמנהיגות זו אמורה לייצג.

הדיון במהותה של המדינה נמשך ביתר שאת בשנות התשעים. כאן ניתן לזהות שלוש אוריינטציות מחקריות המעמידות במרכזן את המיעוט הפלסטיני, כחלק מטענות רחבות יותר ביחס למדינת ישראל. סמי סמוחה, סוציולוג מאוניברסיטת חיפה, חקר בראשית דרכו האקדמית את סוגיית המיעוטים האתניים בישראל, כולל המזרחים, ובשנות השמונים התמקד במיעוט הפלסטיני. בתחילת שנות התשעים הוא ניסה – באמצעות הממצאים והמונחים האנליטיים שפיתח בעשור הקודם – להציג טענה רחבה יותר באשר למהותה של המדינה.

טענתו של סמוחה, המושתתת על השימוש במושג "דמוקרטיה אתנית" (Smoocha 1990) היא שבישראל, כמו במדינות דומות אחרות (למשל אסטוניה ואחרות) התפתחה דמוקרטיה בדגם ייחודי, ומבחינתו גם רצוי, שהנציחה את ההגמוניה שיש לקבוצה אתנית אחת על מוסדות המדינה, ובהכרח גם על קבוצות אתניות אחרות הנמצאות במיעוט. סמוחה מגן בעקשנות על הטענה שישראל היא דמוקרטיה, על אף ההגמוניה הברורה של האתנוס היהודי. הראיה העיקרית שעליה הוא מסתמך היא שמאז 1948 ניתן לזהות שינוי פרוגרסיבי שעיקרו פתיחת יותר ויותר תחומי פעילות במדינה בפני האזרחים הפלסטינים. זו היא, כמובן, גישה אופטימית, הניזונה מן הטענה הנרטיבית הכללית בישראל, על פיה הולכת ומתפתחת כאן דמוקרטיה ליברלית מערבית. סמוחה אף מביא סדרת עדויות אמפיריות להצדקת טענתו: הוא מציג סקרים ומחקרים שהוא ואחרים ביצעו החל משנות השמונים, המעידים על פתיחות הולכת וגוברת של הציבור היהודי לרעיון, שישנם במדינה אזרחים פלסטינים הזכאים לזכויות מתוקף אזרחותם. במקביל מסתמנת התנגדות מסוימת להתבטאויות גזעניות ביחס אליהם, ומתבררת הספירות הציבוריות שבתוכן מצליחים הפלסטינים אזרחי ישראל להשתלב. ספירה אחת כזו היא פעילות כלכלית-משפחתית בשוק הקמעונאי החופשי, אחרת היא בדגם מגורים מעורב של יהודים וערבים שהולך ונוצר, לטענתו במקומות שונים בארץ. התפתחויות אלה מעידות, לטענת סמוחה, על קיומה של דמוקרטיה אתנית בישראל, והוא אף רואה בה הסדר אידיאלי לטווח ארוך.

יואב פלד (Peled 1992) מבקר את טענתו של סמוחה. במקום אפיון מדינת ישראל כדמוקרטיה אתנית, מציע פלד את המושג החדש "רפובליקה אתנית" המנוגד בהיבטים אחדים למושג שטבע סמוחה. פלד מתבסס על בחינה של סדרת פסיקות, בעיקר של שופטים בכירים אשר שימשו כיושבי ראש של ועדת הבחירות המרכזית לכנסת, החל בשנות השישים (למשל, המקרה של הרשימה המתקדמת מול כהנא, ואחר כך מול "מולדת", ב-1988 וב-1992). בכל המקרים האלה רשימות לכנסת נפסלו על ידי ועדת הבחירות המרכזית שבראשה עמד שופט בית המשפט העליון, ועקב כך הרשימות עתרו לבג"ץ. בית המשפט העליון, בשבתו כבית דין גבוה לצדק, פסל בתחילת שנות השישים את הרשימה הסוציאליסטית שזוהתה עם תנועת "בני הכפר". ב-1988 יצר בית המשפט הקבלה בין "הרשימה המתקדמת לשלום" לבין "כך" הגזענית, וב-1992 מתח קו משווה בין המתקדמת לבין "מולדת". בכל המקרים הללו, טוען פלד, לא היתה כל הצדקה להשוואות הללו,

המבטאות לדעתו איפה ואיפה במתן הזדמנות פוליטית לתנועה פוליטית לגיטימית של פלסטינים אזרחי ישראל.

ההגדרה הקלסית של רפובליקה מניחה, שלכל הפרטים החיים בטריטוריה מוגדרת יש גישה שווה להגדרת הטוב הכללי ולהנאה ממנו. על סמך פסיקות בית המשפט הללו מעלה פלד את הטענה שהגדרה קלסית זו פועלת בישראל באופן סלקטיבי בשתי צורות. האחת: רק ליהודים יש גישה חופשית ואפקטיבית להגדרת הטוב הכללי. השנייה: היהודים נהנים מהטובין הללו הרבה יותר מאשר הפלסטינים אזרחי המדינה. גישתו של פלד מעניינת במיוחד, לדעתי, משום שהוא מבצע עיוות מכוון של המושג "רפובליקה". מושג זה מתייחס בדרך כלל למצב שבו הגישה לטובין פתוחה באופן שוויוני בפני כל אזרח בטריטוריה, ללא הבדלים. זו הסיבה שרוב מדינות ההגירה הקלאסיות דוגמת ארה"ב, אוסטרליה וקנדה, המחזיקות באידיאולוגיה של מדינת הגירה – הן רפובליקות במובן המלא של המלה. הסכמתו של פלד, מצד אחד, להגדרת ישראל כרפובליקה, ואמירתו, מצד אחר, שהגדרה זו מתייחסת רק לשמונים אחוז מן האוכלוסייה, מתחברות לטענה פרובוקטיבית מעניינת המבהירה את האנומליה של ישראל כרפובליקה אתנית.

אורן יפתחאל, בדומה לסמוחה, התחיל גם הוא את פעילותו המחקרית בלימוד המיעוט הפלסטיני בישראל. וכמו סמוחה, גם ממצאיו הובילו אותו בסוף שנות התשעים להגדרה רחבה יותר של המדינה. יפתחאל מגדיר את ישראל כאתנוקרטיה. לטענתו ישראל איננה דמוקרטיה, משום שהיא אינה עומדת בסדרת המבחנים הדמוקרטיים, הרלוונטיים במיוחד בדמוקרטיה ליברליות מערביות. נכון שהממשל בישראל נקבע מדי ארבע שנים בבחירות דמוקרטיות, אלא שזה כשלעצמו איננו תנאי מספיק להגדרת הדמוקרטיה. יש מבחנים נוספים שחייבים להילקח בחשבון. למשל: קיום פעילות חוץ-פרלמנטרית אזרחית בעלת השפעה ופתיחותה לכל המגזרים והשכבות. או לחלופין, הגנה מספקת על זכויות מיעוטים אתניים בכל תחומי החיים. קיומה של מערכת שיפוטית הוגנת, מופרדת מהרשויות האחרות, ועיוורת למימד האתני גם כשהוא כרוך במה שמוצג לעתים כשיקולים ביטחוניים. לטענת יפתחאל כאשר בוחנים את ישראל במבחנים אלה, היא נכשלת במבחן הדמוקרטי ונותרת אתנוקרטיה. ובאתנוקרטיה – במובן זה דומה עמדתו לגישתו של פלד – רק אתנוס אחד נהנה מדמוקרטיה. המסקנה: בישראל מתקיים למעשה (ובדרך כלל בצורה סמויה) משטר הדומה במידה רבה לזה ששרר בדרום אפריקה בתקופת האפרטהייד – כלומר דמוקרטיה ללבנים בלבד, דמוקרטיה של גזע אדונים.

עניין שעדיין לא הוכנס לדיון על זהות המדינה – לדיון המתמקד ביחסה של המדינה למיעוטים – הוא סוגיית הפועלים הזרים שמהווים כעת נתח בלתי מבוטל מן האוכלוסייה. מבחינה אזרחית ודמוקרטית הפועלים הזרים נמצאים במצב מסובך הרבה יותר מזה של הפלסטינים אזרחי ישראל ולמעשה של כל מיעוט אחר. בראש ובראשונה בהיותם נטולי זכות בחירה הם אינם משתתפים אפילו בפעילות המהווה את המבחן הדמוקרטי הבסיסי והראשוני ביותר. שנית, הם מנועים מרוב שירותי הרווחה שהמדינה נותנת לאזרחיה. סוגיית מצבם של הפועלים מעשירה את הדיון הנוכחי בצורה משמעותית, בין השאר כי היא ממוטטת בנקל את טיעונם של אלה המחזיקים באשליה שישראל היא דמוקרטיה ליברלית, מערבית ורציונלית.

טענתה של ישראל, כמו של מדינות אתניות אחרות, לאופי דמוקרטי, אינה יכולה לעלות בקנה אחד עם היותה, לפני הכל ומעל הכל, פרויקט אתנו-טריטוריאלי מובהק. מאמץ מרוכז (ובמקרה של ישראל מרשים בהצלחתו) של אתנוס מוגדר להגדיר טריטוריה מסוימת כביתו הלאומי האקסקלוסיבי. הסתירה שבין השניים בולטת, במיוחד במאמצי השמאל הישראלי הליברלי לאכול

את העוגה ולהשאירה שלמה: להגדיר את המדינה כדמוקרטיה ליברלית מערבית, אך להשאיר את סמליה, מערך הכוחות שלה וחלוקת המשאבים שבה בידיים יהודיות.

הבנה ברורה יותר של הסתירות הפנימיות המשתקפות ביחסה של ישראל למיעוט הפלסטיני דורשת היסטוריזציה מחודשת של תולדות הציונות. מדינת ישראל הוקמה כעסקת חבילה שכללה הצלת יהודים כפרטים, מימוש החזון הפוליטי של תנועה פוליטית יהודית מסוימת (הציונות) תוך דחיקת אחרות, והפיכת הדת היהודית לגורם קובע ומבחין בשאלת האזרחות. שילוב שלוש הגורמים הללו היה מוצלח כל כך עד שנוכחותו של קולקטיב פלסטיני אזרחי, בעל זכויות הנובעות מנוכחות קודמת על הטריטוריה, נשכח ונזנח לחלוטין. לפני קום המדינה זיהתה הציונות את הפלסטינים כאיום שיש להתחשב בו – גישה שאפיינה את ההתייחסות לפלסטינים גם במהלך מלחמת 1948 ובמידה רבה גם לאחר מכן. זהו הרקע להחלת הממשל הצבאי על הפלסטינים אזרחי המדינה בין 1948 ל-1965, תוך הפרה בוטה ומפלה של עקרון השוויון. נוכחותם של פלסטינים כאוכלוסייה אזרחית, ועוד יותר מכך כאזרחים בעלי זכויות במדינה דמוקרטית, המשיכו לשכון מעבר לטווח הראייה של המדינה ובזויה.

המושג "מדינה יהודית דמוקרטית" הוא אפוא מושג המושתת על דהיסטוריזציה של הנוכחות הפלסטינית. במקום התייחסות לפלסטינים כאל סובייקט היסטורי העומד בפני עצמו, המדינה רואה בהם מרכיב שולי של ההיסטוריה היהודית כפי שאומצה והותקנה בידי הציונות כדי לשמש כנרטיב המכונן של המדינה. "המיעוט הערבי", כשכבר זכה להכרה בידי ישראל וישראלים, נראה היה כדבר שצץ פתאום משום מקום. ההיסטוריה שלו היתה קטומה, והרציפות הגיאוגרפית-דמוגרפית שלו עם פלסטינים וערבים במדינות שכנות נותקה. מצוקתו של המיעוט הפלסטיני כלכוד במציאות של מדינת ישראל שקמה על הריסותיו של היישוב הפלסטיני של טרום 1948 היתה לעובדה מוגמרת. אין פלא, לכן, שחוקרים ישראלים שכתבו בשנות השבעים והשמונים על "ערביי ישראל" ושהתמקדו באפיונים תרבותיים (לנדאו 1969), ה"אוריינטציה" כלפי המדינה (רכס 1976) או שאלות "זהות" (Smooha 1988; 1989), עשו זאת בדרך א-היסטורית, ותוך התעלמות עקבית מהחשיבות האנליטית של המשכיות העם הפלסטיני מעבר לגבולות המדינה.

אנתרופולוגיה, הפלסטינים וזהות ישראלית

עתה, בקצרה, לעניינים הקשורים בהגדרת זהות ישראלית כחוויה ברמת הפרט. כאן אני מבקש לעשות שימוש בדוגמה של האנתרופולוגיה כתחום מחקר, תוך התמקדות מזווית אחרת בשאלת המיעוטים. השאלה העיקרית שבה אעסוק כאן היא האם ואיך תרם המחקר האנתרופולוגי במיעוט הפלסטיני ליצירת הזהות הישראלית האישית ולגיבושה?

עד שנות התשעים היתה חלוקת העבודה במדעי החברה בישראל ברורה למדי: הסוציולוגים התמקדו בחקר החברה היהודית, והותירו את העיסוק בערבים למיניהם למזרחנים. החלוקה הזו, עם זאת, הותירה את האנתרופולוגים כקבוצה בתווך. רבים מהם, אכן, פנו לחקר הפלסטינים בישראל. הרשימה כוללת את הנרי רוזנפלד, עמנואל מרקס, אבנר כהן, גדעון קרסל, יוסף גינת, אריק כהן, משה שוקד ואחרים שהשתייכו לדור הראשון של האנתרופולוגיה הישראלית. לא כולם אולי הקדישו את כל הקריירה האקדמית שלהם לחקר המיעוט הפלסטיני, אך כתיבתם בתחום חשובה וראויה לציון.

הכרעות היסוד של דור זה, בכל הקשור ללימוד המיעוט הפלסטיני, חלקו ביניהן שני אפיונים משותפים: ראשית, הזירה הנחקרת היתה כפרית. הפלסטינים תושבי הערים כמעט שלא עניינו את דור החוקרים ההוא, בוודאי לא את אלה שהמיעוט הפלסטיני היה תחום המחקר המרכזי שלהם. בין המחקרים המעטים שעסקו ביישוב העירוני הפלסטיני אזכיר את מחקרו של אריק כהן על עכו מסוף שנות השישים (Cohen 1969), ואת מחקרו של משה שוקד על יפו, מתחילת שנות השמונים (Shokeid 1980, 1982). שנית, החוקרים בחרו נושאים ספציפיים דומים, שנבחנו מבחינה אנליטית ותיאורטית: משפחה, דגם הנישואים, ריבי דם, מעמד הנשים, רצח נשים, חיזור (בעיקר חיזור של גברים פלסטינים צעירים אחרי נשים אירופיות), בעיית הסמים, ובאופן כללי: נושאים "אקזוטיים" המבליטים בעיקר את הצדדים המסורתיים של התרבות הפלסטינית. כל אלו הדגישו את הדיכוטומיה בין המטרופולין החוקר, האירופי, לבין העמים ה"פרימיטיביים" הנחקרים, וסימנו את קו הגבול בין המודרני למסורתי או ל"פרימיטיבי".

כך אירע שהמחקר האנתרופולוגי – פעמים רבות באופן לא מודע, ובוודאי לא מכוון – תרם לריחוק בין הקיום המודרני, המובן מאליו, שלא נחקר באנתרופולוגיה הישראלית (של הוותיקים, היהודים, הישראלים, האשכנזים) לבין קבוצות אחרות. באמצעות חידוד דיכוטומיה זו תרמו האנתרופולוגים את חלקם לגיבוש הזהות הישראלית-ציונית, אל מול העולם הערבי שיוצג על ידי הפלסטינים. שוב תרם העיסוק במיעוט לגיבוש הזהות הישראלית.

זוהי חוליית הקשר בין שני חלקי טענתי כאן. גם בדיון על זהות המדינה, שכביכול אינו עוסק במיעוטים משום שהם נתפסים כשוליים, וגם בדיון על הזהות הישראלית האישית, שבו זהותו של הפלסטיני אינה נתפסת כסובייקט אלא כאובייקט הממתין להגדרה בידי הרוב היהודי, תפקיד הפלסטיני כאחר אולטימטיבי אינו שולי כלל ועיקר. בחירת המקום אותו יאכלס האחר וקביעת כללי המשחק שישלטו בגורלו – אם בייצוגו בתהליך המפותל של גיבוש זהות הרוב, ואם בתהליך הגורלי של קביעת אופייה של המדינה והחברה – הם נקודות ציון גורליות בהיסטוריה של קבוצת הרוב ובגורל המדינה, יהיה אשר יהיה אופייה והרכבה העתיד.

חוג לסוציולוגיה ולאנתרופולוגיה חברתית, האוניברסיטה העברית בירושלים

ספרות שאזכרה

- Cohen, Erik (1969). Mixed Marriage in an Israeli Town. *Jewish Journal of Sociology* 11 (1): 41-50.
- Greenberg, Lev (1991). *Split Corporatism in Israel*. Albany: State University of New York Press.
- Landau, Jacob (1969). *The Arabs in Israel: A Political Study*. New-York: Oxford University Press.
- Lustick, Ian (1980). *Arabs in the Jewish State*. Austin: University of Texas Press.
- Rekhes, Eli (1976). *Israel's Arabs After 1967: Accentuation of the Orientation Problem*. Tel-Aviv: Shiloah Center.

- Shafir, Gershon (1989). *Land, Labor and the Origins of the Israeli-Palestinian Conflict, 1882-1914*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Shalev, Michael (1992). *Labour and the Political Economy in Israel*. Oxford: Oxford University Press.
- Shokeid, Moshe (1980). Political Parties and the Arab Electorate in an Israeli City. In Marx, E. (ed.) *A composite Portrait of Israel*. London: Academic Press.
- (1982). Ethnicity and the Cultural Code Among Arabs in a Mixed Town: Women's Modesty and Men's Honor at Stake. In Shokeid, M. and S. Deshen (eds.) *Distant Relations*. New-York: Praeger.
- Smooha, Sammy (1988). Jewish and Arab Ethnocentrism in Israel. In J. Hofman (ed.) *Arab-Jewish Relations in Israel*. Bristol, IN: Wyndham Hall Press.
- (1989). *Arabs and Jews in Israel, Vol. 1*. Boulder, Co: Westview
- (1990). Minority Status in an Ethnic Democracy: The Status of the Arab Minority in Israel. *Ethnic and Racial Studies Vol. 13, No. 3*:389-413.
- Yiftachel, Oren (1997a). Israeli Society and Jewish-Palestinian Reconciliation: Ethnocracy and its Territorial Contradictions. *Middle East Journal 51* (4): 505-519.
- Zureik, Elia (1979). *The Palestinians in Israel – A Case of Internal Colonialism*. London: Routledge and Kegan Paul.

ניתן לרכוש את החוברות במכון ון ליר בירושלים

רח' זיבוטינסקי 43

ת"ד 4070, ירושלים 91040

טל' 02-5605219

פקס' 02-5619293

E-mail: vanleer@vanleer.org.il