

שני דפוסים של מודרניזציה: על ניתוח הבעיה העדתית בישראל

הקדמה

ברצוני להודות לעדי אופיר, ז'וזה ברונר, עזמי בשארה, חנן חבר, שלומית כנען ואמירה פרלוב על הערותיהם החשובות לטיוטות קודמות למאמר זה.

אחת ההתפתחויות החיוביות של השנים האחרונות במחקר החברתי של יחסי העדות בישראל, היא מגמת הריבוי בגישות התיאורטיות. במהלך חמש-עשרה השנים האחרונות קראו חוקרים תיגר על ההגמוניה של האסכולה הסטרוקטורליסטית-פונקציונליסטית, הן מן הכיוון של ניתוח מעמדי והן מנקודת מבט של גישה פלורליסטית חדשה (סמוחה 1984). בעיקר בלט הניתוח המעמדי (סבירסקי 1981), שהראה כיצד היו היחסים בין העדות מבוססים על קונפליקט ולא על הסכמה, ותרם בכך תרומה רבת משמעות להבנתנו את היחסים בין קבוצות אתניות. אולם הניתוח המעמדי אינו מסוגל לתת הסבר מספק לאופני התנהגות ממשיים של יוצאי המזרח בחמש-עשרה השנים האחרונות. הציפייה שיוצאי עדות המזרח יפתחו תנועה של מחאה חברתית רדיקאלית, ציפייה שהניתוח המעמדי נתן לה בסיס, לא התממשה, בלשון המעטה. גם הגיסיון להצמיד את התווית "תודעה כוזבת" להתנהגות הפוליטית הימנית של יוצאי עדות המזרח, איננו מאיר עיניים במיוחד.

במאמר זה אני מבקש להציג מסגרת תיאורטית חליפית לניתוח יחסי העדות אשר מציבה את הבניית הקולקטיב היהודי-ישראלי במרכז הדיון. בניגוד לניתוח הסטרוקטורליסטי-פונקציונליסטי הקלאסי בישראל, שהדגיש את המרכיבים ה"אוריינטאליים" בתרבות המזרח (Ben-Rafael 1982), ברצוני להדגיש דווקא את העובדה כי מה שהבדיל ומבדיל בין יוצאי עדות המזרח לאשכנזים הוא גישותיהם השונות ואף המנוגדות להבניית הקולקטיביות היהודית-ישראלית המשותפת. הבעיה העדתית בצורתה הקלאסית, כפי שגובשה במשך שלושים וחמש

השנים הראשונות לקיומה של המדינה, הייתה קשורה לניסיונות מצד אשכנזים ומזרחיים, כל אחד בדרכו, ליצור קולקטיב יהודי-ישראלי שיהיה באופן אקסקלוסיבי בן דמותה היהודית של החברה האשכנזית הוותיקה או החברה המזרחית המסורתית. באופן מעשי פירושו של דבר היה ניסיונות לדחיקת הקבוצה העדתית האחרת, תוך מניעת גישה למשאבים חומריים וסמליים מחבריה.

עוד בכוונתי לטעון שבמשך שש השנים האחרונות לערך, התפתח הנושא העדתי לממדים הנוגעים לזירה הפנים מזרחית ואינו שייך עוד רק לתחום העימות שבין המזרחיים והאשכנזים. קבוצות שוליים בקרב עדות המזרח, אשר חשו שנשללת מהם הגישה לחברות בקולקטיב ולמשאבים שרכשו לעצמם מזרחיים רבים במהלך חמש-עשרה השנים האחרונות, החלו להפעיל אסטרטגיות חדשות כדי להבטיח, כך קיוו, את חברותם המלאה בקולקטיב היהודי-ישראלי ואת יכולתם ליהנות מפירותיה. וכך, בעוד הנציגה הפוליטית הקלאסית של האוכלוסיה המזרחית היא מפלגת הליכוד, מצאו קבוצות שוליים את אפיקי הביטוי שלהן במפלגות כך, ש"סובאגורת ישראל-לב"ד. יתר על כן, בכוונתי לטעון גם כי המתח הבין-עדתי הוא תופעה זמנית בחיים בישראל, מפני שמתחים עדתיים אינם קשורים ליחסים בין קבוצות שונות בתרבות, אלא קשורים בשאלה מה פירוש להיות יהודי-ישראלי. ככל שידעך אופיה היהודי החובק-כול של המדינה והיא תסגל לעצמה אופי "מקומי" יותר, כך יאבדו הבעיות החברתיות והמתחים הקיימים את צורתם העדתית הנוכחית. את המסגרת המוצעת כאן ניתן להבין כסוג של מסגרת תרבותית "סינתטית". היא מחייבת אמנם את מרכזיותם של משתנים תרבותיים-סמליים, אך בגלל הדגש שמושם בה על ממדים שונים של קונפליקט הכרוכים במשתנים אלה, היא משלבת בתוכה את התובנות של ניתוח מעמדי.

הבדלים במודרניזאציה ומקורות הבעיה העדתית בישראל

א. מודרניזאציה בקרב יהודי מזרח אירופה

שורשיהם של הבדלי הגישות בנוגע להבניית הקולקטיב היהודי-ישראלי בין האשכנזים לבני עדות המזרח טמונים בשוני שבחוויות המודרניזאציה האופיינית לכל אחת מן הקבוצות. בפיתוחה של השוואה זו, ברצוני להשתמש במושג מודרניזאציה בתור רצף שפרושה בו שורה של מאפיינים: החל מכשירויות טכניות המאפשרות לקבוצה ליטול חלק במשק הקפיטליסטי-טכנולוגי; דרך ארגון-מחדש של המערכת הסמלית בכיוון "רציונאלי" יותר; וכן דרך אימוצם של דפוסים חברתיים הנראים תואמים את הערכים המערביים המודרניים, כגון שוויון או שותפות פוליטית רחבה; ועד להבנייתם מחדש של קולקטיבים על בסיס אוניברסאלי ואזרחי. לכל שינוי הקשור לאחד מן המאפיינים האלה, במלואו או בחלקו, אקרא בהקשר זה תהליך של מודרניזאציה. שימוש כזה, שלפיו נראית המודרניזאציה כאמצעי מתודי יותר מאשר כמושג העומד בפני עצמו, מאפשר לדון בדפוס התנסות משותפים של חברות שונות לגמרי, בלי להיכנס למורכבויות הכרוכות בהגדרה מהותנית (essentialist) יותר.

המודרניזאציה היהודית במזרח אירופה, כפי שהובנתה על-ידי האליטות של ההשכלה

ושל הציונות, הייתה כרוכה בשינוי מהותי בטבעו של הקולקטיב היהודי. הקולקטיב היהודי המסורתי כלל היבטים דתיים ואידאולוגיים, אך היה לו גם ממד מרכזי של קשר חברתי פרימורדיאלי (אייזנשטדט 1980). הזהות האונטולוגית הבסיסית של היחיד נבעה מעצם היותו חלק מעם ישראל (Fischer forthcoming). בניגוד לתפיסה מסורתית זו, הוצג היחיד בתפיסת תנועות ההשכלה והציונות המזרח אירופית בהתאם להנחות של ההשכלה האירופאית בכלל. טעות היא כמובן לטעון ליחס של שלילה פשוטה בין הציונות להשכלה (למרות שכך מוצג הדבר בספרי הלימוד בישראל). נכון יותר לתאר את הקשר בין השתיים כקשר דיאלקטי של התנגדות והטמעה. הציונות החילונית הטמיעה אל תוכה הרבה מן ההנחות הבסיסיות ביותר של ההשכלה, ועל גביהן בנתה את עמדתה השלילית כלפיה. דוגמה בולטת לעניין זה היא דימוי היחיד. כפי שעולה מתוך כתביהם של ברנר, ברדיצ'בסקי ואידאולוגים ציוניים רבי-השפעה אחרים, הזהות האונטולוגית של היחיד אינה מושרשת בשום קולקטיב. האנושות מורכבת מפרטים "נייטראליים", אשר בזכות נייטראליות זו מקבלים ממד אוניברסאלי (ברנקר 1987). יחד עם זה, על-פי ראייה זו הפרט איננו יחידה אטומית מנותקת ועצמאית. ליחיד האוניברסאלי יש צרכים אנושיים אוניברסאליים, שאותם יש בידו לספק רק במסגרת הקולקטיב: חיים תרבותיים הולמים מתאפשרים רק באמצעות קיומה של לשון לאומית ושל תרבות לאומית; ביטחון פיסי מתאפשר רק באמצעות קיום לאומי תקין, חיים של כלכלה בריאה מתאפשרים על-ידי מבנה תעסוקתי תקין. קיצורו של עניין, לפי החזון הציוני (או לפי תפישה לאומית-ליבראלית כללית), כל בני האדם דומים זה לזה, אבל הם מאורגנים בהכרח בקבוצות.¹ באמצעות אימוץ הנחות אוניברסאליות כאלה (אם כי

1. ניסוח זה אני חב לאלהוא כץ.

ולהצטרף למרכז הזירה של היסטוריה אנושית אוניברסאלית (Katz 1982).² הפאתוס של העניין היהודי נובע מן העובדה שהקולקטיב, אשר יכול לספק את הצרכים האוניברסאליים של הפרט – הן את צרכיו הנוגעים בביטחון פיסי והן את אלה הקשורים לחיים של כלכלה בריאה ושל תרבות לאומית – אינו קולקטיב קיים, אלא יש להקים. היחיד היהודי יכול להגיע לביטחון ולחיים כלכליים ותרבותיים סבירים רק דרך הקמתו של קולקטיב יהודי שהוא חברה שלמה ו"בריאה" החיה בארצה. כך, למרות שבאופן בסיסי אין זהותו של הפרט היהודי מושרשת בקיומו של קולקטיב, ועל כן הוא איננו מועדף מבחינה אונטולוגית, הרי שלמעשה אין לפרט היהודי (כמו לכל הפרטים אחרים) קיום אלא באמצעות הקולקטיב. לתפיסה זו, במלואה או בחלקה, נמצא ביטוי בהשכלה המזרח אירופית (דינור 1972, 258 ואילך), באידאולוגיה הציונית החילונית הקלאסית, והיא אף התמסדה בתקופת היישוב ובימיה הראשונים של מדינת ישראל במסגרת מה שהיה מכונה "הגשמה". רעיון תלותו של היחיד בקיומו של הקולקטיב נוצק בדפוסים נרטיביים בהעניקו לגיטימציה לפרויקט הציונות הקלאסית; דפוסים נרטיביים אלה סיפקו את הבסיס הנורמטיבי-תרבותי, "הייצוג המשותף" (representation collective) לאינטגרציה החברתית של האוכלוסיה האירופית הוותיקה (אייזנשטדט 1973).

אחד המאפיינים החשובים של תהליך מודרניזציה זה (וכן של תהליך המודרניזציה בקרב היהודים יוצאי אירופה המערבית ואמריקה) היו ההתאמה ואף הקשר ההדוק

2. במאמר מאוד חשוב זה, דן יעקב כ"ץ ביציאה מהשוליים כנושא מרכזי בהיסטוריה יהודית בעת החדשה. דוגמא לחשיבותה של מזרח אירופה בהשכלה היא לילינבלום (מל"ל 1970). ראה גם: Herzberg 1966.

בין שיפורים אינסטרומנטאליים, היינו "חיים טובים יותר", עלייה ברמת חיים, באיכות הסביבה הטכנולוגית, בסוג התעסוקה וכו', לשינוי בזיהונו של הקולקטיב. רכישת השכלה טכנולוגית מודרנית ואימוץ אופני תעסוקה מודרניים, למשל, היו חלק מן השאיפה להשגת נורמליזאציה בכלכלה היהודית; הקמתו של גוף הגנה יהודי היוותה חלק מן הרצון לנורמליזאציה של הקיום היהודי במסגרת הלאומית. במלים אחרות, במסגרת תהליך המודרניזאציה נקשר השיפור האינסטרומנטאלי של הקיום היהודי בקשר ישיר לויתורם של היהודים על תחושות הייחוד והעדיפות האונטולוגית של הקולקטיב היהודי, תוך שאיפה לתפוש מקום במרכזו של קולקטיב אנושי אוניברסאלי.

להנחות אלה לגבי היחסים בין היחיד לבין הקולקטיב היו השפעות מרחיקות לכת על אופן התגבשות החברה ביישוב היהודי שבארץ-ישראל ובמדינה בשנותיה הראשונות. במידה שהיחיד נתפש כתוצר של הקולקטיב, נתפשים היחידים בחברה, לפחות מבחינת הדימוי העצמי שלהם, כמי שיש ביניהם מידה גדולה של דמיון. היחידים השיגו סוג של "גאולה" באמצעות הקמתו של קולקטיב מתוקן, המעניק להם חיים בריאים. הקולקטיב חודר אף לתחומי החיים הפרטיים והאישיים ביותר, משום שהוא האחראי להענקת ביטחון אישי וחיים כלכליים ותרבותיים בריאים. חיים בריאים אלה מוענקים ליחידים משום החלק שהם נוטלים בהווה המשותפת, וההווה הזאת נבנית מתוך השותפות שנוצרת בין אותם יחידים.

ב. מודרניזאציה בקרב יהודי ארצות האסלאם

מבחינתה של האוכלוסיה המזרחית כרוכה הייתה המודרניזאציה בשינויים מהותיים בכל הרבדים של הקיום, אך לא הייתה כרוכה בהבניה מחדש של הקולקטיב המסורתי. שילוב זה בין הגדרה מסורתית של הקולקטיב היהודי במזרח (כמו גם של הקולקטיב המוסלמי והנוצרי), לבין שינויים מרחיקי לכת בכל תחומי החיים, הוליד תהליך מודרניזאציה בעל אופי לא עקבי ואפילו פרדוקסאלי, שמצא ביטוי נרחב בתחושותיהם ומחשבותיהם של אותם יהודים.

היעדר תהליך של הבניית קולקטיב מסוג חדש הוא בראש וראשונה תולדת אופיים הקולוניאלי של תהליכי המודרניזאציה במזרח התיכון ובצפון-אפריקה. בעוד שבאירופה קיבלו תהליכי המודרניזאציה החברתית והפוליטית צורה של מערכות פחות או יותר קוהרנטיות של רעיונות על טבע האדם, החברה והמדינה, וניסיונות ליישם או למסד רעיונות אלה, נראה המזרח מנקודת מבטן של המעצמות האירופיות כזירה להשגת יתרונות אינסטרומנטאליים. מוסדות אירופיים, אם נוסדו בכלל במזרח, הוקמו באופן לא שיטתי וכתגובה למצבים ולתנאים ספציפיים. למעשה, ממד מרכזי של תהליך המודרניזאציה התפתח בכיוונים הפוכים באירופה ובחברות הקולוניאליות של המזרח. באירופה הייתה המודרניזאציה קשורה להקמתן של מדינות לאום אוניברסאליות, שהיהודים שאפו להצטרף אליהן, או ביקשו לחקות אותן, כדי להחליף משוליותם החברתית. בניגוד לכך היו החברות הקולוניאליות של צפון-אפריקה ושל המזרח התיכון פרטיקולריסטיות באופן קיצוני. שליטתה של הקסטה האירופית על האלמנטים המקומיים באוכלוסיה, הייתה עצם מהותן של חברות אלה.

פרטיקולריזם כזה איפיין כמובן גם את החברות המוסלמיות ששימשו כמושא

ברצוני להודות לחברי עדנה גבסי, חוה ליאון ודורון נידרלנד, אשר במסגרת עבודה משותפת אתם במכון לחינוך יהודי יוצר ע"ש שון, גיבשתי את התפיסות המוצעות כאן בנושא זה. ביקורותיהם ועצותיהם היו לי לעזר רב.

והקשר של הקולוניאליזם האירופי. בחברות אלה נחשבו היהודים וגם הנוצרים לד"מי ("בני חסות"), שמעמדם דומה לזה של עבדים ושל נשים (Goldberg and Rosen 1982; Lewis 1984, 3–67). אם בכלל הוגשמו רעיונות אוניברסאליים על-ידי העילית המוסלמית המקומית, שהיה לה עניין בהחדרת רעיונות ומוסדות מערביים מודרניים, הוחלו רעיונות אלה רק על מנגנון השליטה המדיני ולא על החברה בכללותה, שנשארה מאורגנת בקבוצות אתניות ודתיות נפרדות. (זה היה המצב באימפריה העות'מאנית אחרי תנועת הרפורמות [tanzimat] של אמצע המאה התשע-עשרה, על הסתעפויותיה במצרים ובעיראק). הפרטיקולריזם החברתי הזה היה מנוגד לתהליך המודרניזציה המערב-אירופי, שבמסגרתו נעשה מאמץ ניכר ליצירת חברה אוניברסאלית, "נייטרלית", שאמורה להיות מיוצגת על-ידי שלטון אוניברסאלי. הסביבה החברתית במזרח, ששמרה על פרטיקולריזם עדתי ודתי, לא יצרה אפוא ביהודים שום דחף לגבש לעצמם מושג מחודש לגבי טבעו של הקולקטיב שלהם, והם נותרו בגדר קבוצה דתית-אתנית נפרדת (השווה: אייזנשטדט 1988).

מאפיינים כלליים אלה מצביעים על כך שהשינויים במצבם של היהודים במזרח התיכון ובצפון-אפריקה לא היו קשורים לאיזו תנועה אידיאולוגית קוהרנטית כמו ההשכלה או הליברליזם, אלא לצירוף המקרי של הכוחות החברתיים והפוליטיים ולאינטרסים חולפים של מעצמות אירופה ושל קבוצות עילית מקומיות, כפי שאלה נתפשו בעיני חבריהן (אטינגר 1986). אין תימה ששינויים אלה במצב היהודים נשאו אופי מקוטע ולא עקיב. השינוי במצב היהודים היה למעשה דרמטי; השיפור לווה במקומות רבים בתהליך משלים של הידרדרות. מצד אחד נוצרה בין המתיישבים האירופיים ליהודים ברית שחזקה את מעמדם של האחרונים. הכוחות הקולוניאליים חיפשו לעצמם בני ברית מבין המיעוטים הנוצרים והיהודים בעולם המוסלמי, אשר יקלו על חדירתם לעולם זה ויהיו מוקדי תמיכה במחוזות של צפון-אפריקה והמזרח התיכון. בתמורה לשיתוף הפעולה מצדם, הציעו המעצמות האירופיות לבני-בריתם עמדות חברתיות-כלכליות ומעמד חוקי משופר. בכמה מקרים קיבלו היהודים אזרחות אירופית (כך היה לגבי כל יהודי אלג'יריה, מיעוט מתוך יהודי טוניס לאחר 1914 ויהודי לוב ומצרים) ובמקרים אחרים הפכו היהודים לבני-חסותן (protégé) של המעצמות האירופיות. כך עברו היהודים והנוצרים הילידים ממעמד של ד"מי נחותים למעמד שהיה נמוך רק מזה של המתיישבים האירופיים ובני המעמד המינהלי במושבות, וגבוה מזה של רוב האוכלוסיה המוסלמית הילידית (אביטבול 1986ב').

אך שיפור זה גבה מחיר משלו. העלייה בסטאטוס החברתי-כלכלי הולידה אנטישמיות רדיקאלית חדשה, הן מצדה של האוכלוסיה המקומית והן מצדם של המתיישבים והפקידים האירופיים. מבחינתם של המוסלמים נחשב שיפור זה בסטאטוס משום הפרה של הסדר הקוסמי (Lewis 1986, 117–139). בנוסף לשנאת יהודים שהתפתחה על בסיס דתי, צמחה גם שנאת ישראל על בסיס לאומי: הזדהותם של היהודים עם הכוחות האירופיים הציגה אותם בעיני המקומיים כמשתפי פעולה עם הזר הכובש (אביטבול 1988; שנער 1980). היחס השוויוני שקיבלו היהודים, וכן קבוצות לא-מוסלמיות אחרות, באימפריה העות'מאנית, עורר את זעמה של האוכלוסיה המוסלמית, אשר ראתה ביהודים יעד לרגשות המרירות והטינה שלה

שהיה נוח יותר מן הנוצרים, שמאחוריהם עמדו המעצמות הנוצריות של אירופה (Lewis 1984, 170). בקרב האירופים רווחה האנטישמיות בכל החוגים, שכן העובדה שהיהודים חברו למעמד האירופי נתפסה כהפרה של כלל ברזל של הסדר הקולוניאלי: הפרדה נוקשה בין הילידים לבין האירופים ושעבודם של הראשונים לאחרונים. שיפור מעמדם של היהודים המקומיים נחשב למעשה תועבה ולהפרה גסה של קווי התייחסות שעליהם מבוסס הסדר החברתי במדינה הקולוניאלית (סיון 1979). ואילו הנוצרים המקומיים, אשר התחרו ביהודים על תפקיד התיווך בין המזרח לבין אירופה, החדירו למזרח אנטישמיות בנוסח האירופי (בצורת עלילות דם וכיוצא ב"ב) (ברנאי 1986, 234–237; Ma'oz 1982; Lewis 1984).

צמיחת האנטישמיות הרדיקאלית ליוותה ללא ספק גם את תהליך האמנסיפאציה של היהודים באירופה. אך למרות זאת לא גרמה נוכחותה של האנטישמיות לתפישת תהליך המודרניזאציה עצמו כחדור סתירות. האמנסיפאציה היהודית הייתה קשורה לגיבושם של קולקטיבים אוניברסאליים חדשים, מדינות הלאום האירופיות, אשר התבססו על תפיסה אוניברסליסטית של האדם, החברה והמדינה. האנטישמיות נתפשה, הן על-ידי היהודים והן על-ידי ליבראליים אחרים, כלא יותר מתולדה של תהליך התמסדות לא שלם של אותם קולקטיבים מודרניים אוניברסליסטיים. הדוקטרינה הליבראלית בדבר הקידמה טענה שהיעלמות האנטישמיות עם הזמן היא מחויבת המציאות. במזרח התיכון ובצפון-אפריקה לא היה כלל ניסיון להקמת קולקטיבים אוניברסאליים. במידה שהיה שיפור במעמדם של היהודים, הוא נבע ממערכים מזדמנים של תהליכים פוליטיים וחברתיים. אך אותם תהליכים עצמם הולידו לעתים גם הידרדרות במצב היהודים, ובניגוד לאירופה לא עמדה כנגד הידרדרות כזו ההבטחה לכינונו של עולם שבו תיפתר הסתירה הזו.³ יהודי האימפריה העות'מאנית, עיראק וצפון-אפריקה מצאו את עצמם לחוצים על-ידי אותם תהליכים ממש אשר הבטיחו ואף הביאו להשתפרות מעמדם.⁴

הבורגנות היהודית בצפון-אפריקה ובכמה מערי המזרח הקרוב הפיקה רווחים רבים מכניסתה של הכלכלה הקפיטליסטית העולמית לאגן היס-התיכון. היהודים הפכו את תפקיד התיווך המסורתי שלהם בין אירופה ואפריקה לנכס רב ערך; במקומות רבים הם השתלטו על יבוא טובין מתוצרתה המתועשת של אירופה ועל ייצוא חומרי-גלם (אביטבול 1978; Miège 1985; Rejwan 1985). המשק הקפיטליסטי העולמי איפשר גם יצירת מעמד סוחר ביורוקרטי ומקצועי. אך בו בזמן רוששה הכלכלה הקפיטליסטית את המעמד הזעיר-בורגני המסורתי של אומנים, חנוונים ורוכלים (אביטבול 1986, 381–410), וכן גרמה צמיחתן המהירה של ערי נמל לבעיות של עודף אוכלוסין, ולחוליים חברתיים כמו שוטטות וזנות הקשורים להתמוטטות מסגרות מסורתיות של המשפחה ושל הקהילה (שורקי 1975, 197–238; שרוטר 1984).

גם כאן יכולה להועיל השוואה עם תהליכים מקבילים. אורבניזאציה מהירה המלווה בכל הרעות החולות הקשורות בה, אופיינית לתהליכי מודרניזאציה בכלל; ואכן ברבעים היהודיים שהלכו ותפחו בלונדון, ורשה, לודז' וניו-יורק בתחילת המאה, נפוצות היו תופעות דומות. מדוע, אם כן, בולטות כל כך תופעות אלה כאשר מדובר דווקא ביהדות צפון-אפריקה? מדוע תופעות אלה מקום כה מרכזי בדיווחיהם של משקיפים מקומיים זרים ושל מלומדים?⁵ מדוע באה לידי ביטוי

3.

באלג'יריה למשל, חלק מהנושאים העיקריים של האנטישמיות היו הנציגים הסוציאליסטים והליבראליים (אביטבול 1986, 412–428).

4.

מעניינת במיוחד בהקשר זה היא התנהגותם של יהודים אלה. בעוד שהאנטישמיות האלג'ירית נדונה בפורומים יהודיים בין-לאומיים, כגון הקונגרסים הציוניים, הייתה מצד יהודי אלג'יריה עצמם שתיקה והתעלמות מהנושא. שלא כמו יהודי מערב אירופה, שראו טעם במאבק גלוי נגד האנטישמיות בהתאם לעקרונות הליבראליים, במציאות האלג'ירית נתפשה כנראה האנטישמיות כעובדה מביכה שאין לה פתרון. תגובה דומה הייתה תגובתם של יהודי האימפריה העות'מאנית: לנוכח הסתירה בין רמת החינוך והכישורים שלהם לבין ההזדמנויות המקצועיות המצטמקות, וכן לנוכח העובדה שדווקא כוחות ה"קידמה" והרפורמה הם התומכים בקיפוחם, הם היגרו לעולם החדש ולמעבר אירופה במספרים הולכים וגדלים החל מאמצע המאה ה-19 (ברנאי 1986).

5.

ראה למשל את עבודתו של נתן שורקי, ואת העדויות של פעילי עלייה ושל שליחי הסוכנות המלוקטות בבכר (1990).

רגישות כה גדולה בנוגע לתופעות אלה, רגישות שטיפחה יצירת מיתוסים על עבר של קדושה וטהרה מצדם של רבנים ושל דמויות ציבוריות?⁶ בכל המרכזים האחרים היווה השינוי בדפוסי החברות בקולקטיב את לב תהליך המודרניזאציה. הסיפור האמיתי מאחורי תהליך המודרניזאציה של אותם יהודים קשור להצטרפותם לקולקטיב מודרני חדש. התפתחויות שליליות אלה המלוות את המודרניזאציה ייצגו לכן, לכל היותר, תופעות-לוואי בלתי רצויות. יותר מכך, מנקודת מבט של תמורות אלו, נתפסה התמוטטות הקהילה, ואפילו התמוטטות המשפחה, כשינוי חיובי: שחרור הפרט מהתחייבויותיו הישנות, המאפשר לו להצטרף לקולקטיב החדש. אך רובם של היהודים הצפון-אפריקנים לא הצטרפו לשום קולקטיב חדש. בעיקרו של דבר הם עברו תהליך של כרסום בצורות הארגון המסורתיות. כך, בלב חוויית המודרניות שלהם, עמד פרדוקס. רבים מיהודי צפון-אפריקה נהנו מעלייה בהכנסה, משיפור ברמת החיים ובמעמד התעסוקתי שלהם.

אך שיפורים אלה התרחשו בד בבד עם שבירה טראגית של צורות חברתיות מסורתיות הקשורות להגדרה מסורתית של הקולקטיב, שבירה שהותירה אחריה חלל ריק, שכן היהודים לא הוזמנו ואף לא ניסו להצטרף לקולקטיב הלאומי החדש על צורותיו הארגוניות השונות. יש לציין שנפגעה גם יכולתה של הקהילה, במיוחד בצפון-אפריקה, להתמודד עם אותן בעיות שנבעו מן התהליכים הדמוגרפיים האופייניים. החלק ה"מצליחני" של יהדות צפון-אפריקה אימץ יחד עם הצלחתו הכלכלית אורח חיים אירופי. יהודים אלה העדיפו להתגורר ברבעים האירופיים ולהעניק לילדיהם חינוך במוסדות אירופיים, ומגמות אלה הרחיקו אותם מן היסודות העניים והמסורתיים יותר של האוכלוסיה היהודית (אביטבול 1979; שרוטר 1984; De Felice 1985; חסון 1988). ואולם, שלא כמו האליטות באירופה, האליטות בצפון-אפריקה לא דחפו להבניה מחדש של הקולקטיב היהודי, לא בתור חלק ממדינת הלאום האוניברסאליסטית ולא במסגרת לאום יהודי מודרני. ניסיונות כאלה לעיצוב מחדש של הקולקטיב הביאו כידוע באירופה, בארץ-ישראל ובארה"ב להקמתם של ארגוני סעד וחינוך, שמטרתם הייתה "להכשיר" את היהודים לקראת כניסתם לקולקטיבים המודרניים החדשים. באופן עקרוני רצו הארגונים השונים במערב להבטיח את כניסתם של כל היהודים לקולקטיבים החדשים; הם חששו כי במקרה שישארו בחוץ אי אלו יהודים "בלתי כשירים", תהווה נוכחותם מעבר לגדר איום גם על השתלבותן של האליטות בחברות המודרניות. ואילו בצפון-אפריקה לא ניסו גם האליטות להשתלב בקולקטיב החדש, כך ש"נחשלותן" של השכבות הנמוכות יותר לא איימה על החברות באליטות ועל הזהות החדשה שביקשו לרכוש לעצמן. כך נוצר מצב שנפגעה מאוד האפקטיביות החברתית של האליטות הצפון-אפריקניות. מצד אחד נפגמה הסולידאריות המסורתית שלהן עם יתר חברי הקהילה היהודית; מצד שני הן לא רכשו לעצמן מעמד שיאפשר להן להוביל את הקהילה באמצעות התערבות בתחומי חינוך, רווחה וכו' (אביטבול 1979; שרוטר 1984; בנסימון-דונאט 1977).

הפרדוקס הגדול ביותר נוצר בתחום-התרבותי. ההתמזגות אל תוך כלכלת השוק העולמי והניסיון להתחבר אל הנוכחות האירופית, גרמו לקידום של דפוסי חינוך וצורות תרבותיות חילוניות מודרניות, ואלה החלישו, במישרין או בעקיפין, את המחויבות למוסדות המסורתיים של הקהילה, ולצורת החיים ההלכתית המסורתית

6.

ראה למשל דברי השר אריה דרעי (בכר 1990, 29). וראה במיוחד שטאל (1978). מגמתו של שטאל היא להבהיר שהעיסוק בזנות אינו ייחודי לבנות עדות המזרח והוא איפיון כל קיבוץ יהודי שעבר "מעבר מתרבות לתרבות". ואולם שטאל מציין את הקושי בליקוט חומר הנוגע ליהודים האשכנזים: לגבי זנות בקרב היהודים במזרח אירופה ובארצות הגירות מעבר לים הוא כותב: "המקורות על כך לא נחקרו ולא סוכמו, והחומר הוא דל ביותר... אין במקורות אלה (המאמרים מהאינציקלופדיה העברית ומהאינציקלופדיה יודאיקה) ביבליוגרפיה המתייחסת לזנות בקרב היהודים בתקופה החדשה. טיפול בנושא זה חסר ברוב הספרים העוסקים בתולדות היהודים בזמן החדש או בתולדות היהודים בארצות שונות, כגון ארצות הברית" (עמ' 205). לעומת זאת, כאשר הוא בא לדון בתופעת הזנות בארצות המזרח הוא מצטט שפע של עדויות ומקורות מחקריים (עמ' 215).

(Laskier 1983; בנסימון-דונאט 1977; Zenner 1984; זוהר 1988א'). ואולם למרות שמנקודת מבט מסורתית היו לשיפור האינסטרומנטאלי תופעות לוואי שליליות, נחשב עצם השיפור במעמד הכלכלי-חברתי והמשפטי של היהודים כבעל ערך רב גם במסגרת המסורתית (צמחוני 1988, 27) – והוא אף נשא הגדרות פויטיות-חגיגיות כמו "העלאת קרנם של היהודים" (ממכתב יהודי צנעה בתימן להנהלת אליאנס העולמית). כך מילאה אותה התפתחות עצמה תפקיד הן בסיפוק ערכי-דת יהודיים מסורתיים והן בערעור על צורת החיים הדתית-מסורתית והולידה תחושה של פרדוקסאליות (משאש 1934; פרלוב ללא תאריך). תחושה כזו של פרדוקסאליות נעדרה מן הניסיון של היהדות האירופית. יהודי מערב אירופה ביקשו להצטרף לקולקטיב חדש של מדינה לאומית אוניברסאלית, אשר דרש דמיון בערכים ובקוד התרבותי בין החברים בקולקטיב; בצורה זו נחלשו הזיקות הדתיות-מסורתיות של היהודים בד בבד עם השיפור במעמד הכלכלי והמשפטי. השיפור במצבם של יהודי מזרח אירופה גרר דחייה של המסגרת האתנית-דתית המסורתית הפרימורדיאלית, והקמתו של קולקטיב לאומי חדש אשר יספק את צורכיהם האנושיים והאוניברסאליים של היהודים.⁷

יהודי המזרח ביקשו בתחילה להתמודד עם הסתירות הפנימיות במצבם בניסיונות חלקיים להסתגלות. שעות הוראה ללימוד עברית ותורה נוספו למערכת הלימודים בבתי-הספר המודרניים של "אליאנס" ורשתות אחרות (Laskier 1983, 235–254); היהודים ניסו להזדהות באופן פוליטי ותרבותי לא עם המתיישבים האירופיים המקומיים, ה־*pies noirs* האנטישמיים, אלא עם מדינת-האם, צרפת (אביטבול 1986א'). הרבנים נטו להרשות פעילויות שנחשבו מפוקפקות או לפחות שנויות במחלוקת מנקודת ראות הלכתית, כדי לא ליצור קרע בינם לבין סקטורים בקהילה שעברו מודרניזאציה. הם ביקשו לשמר את אחדותה של הקהילה המסורתית בלי לוותר על המשך הפקת הרווחים שטמנה בחובה המודרניזאציה בחיים היהודים (זוהר 1988א', 1988ב'; משאש 1934; פרלוב ללא תאריך).

ואולם, אסטרטגיות חלקיות אלה נחשפו במלוא חולשתן כאשר גדלו הלחצים על קהילות יהודיות אלה בשנות ה-30 וה-40, עם עליית הפאשיזם באיטליה, כיבוש צרפת והקמת ממשלת וישי, רדיפות היהודים במלחמת העולם השנייה, ועלייתן והצלחתן של תנועות לאומיות ערביות. מצד אחד הוכח במלחמת העולם השנייה שגם התחברות עם מדינות-אם כצרפת או איטליה אינה יכולה להוות קרקע מספיקה להבטחת שלומם של היהודים (אביטבול 1986א' 168–184; De Felice 1985).⁸ מצד שני, הניכור בין היהודים לבין האוכלוסיה המוסלמית שהקיפה אותם, שהלך וגבר בתקופה הקולוניאלית, גרם לכך שליהודים לא היה כל סיכוי למצוא לעצמם מקום במדינות הלאומיות העצמאיות שלאחר השחרור (אביטבול 1988; סעדון 1989).

מסיבות אלה חיפשו היהודים פתרונות גלובאליים יותר. כפתרון אפשרי לסתירות הפנימיות שאיפיינו את מצבם הופיעה הציונות. במסגרת מדינה עצמאית ויכלו היהודים ליהנות מן המעמד המשפטי והפוליטי המשופר שסיפק להם העידן המודרני, בלי לסכן את עצמם בהתמודדות עם עוינותה של הסביבה. לא פחות חשוב מכך: במסגרת לאומית עצמאית יוכלו היהודים ליטול חלק בתרבות הטכנולוגית ובכלכלת השוק העולמי שסיפקה המודרניות, בלי לסכן את זהותם היהודית הייחודית. כפי

.7

הבדל זה בנסיבות המודרניזאציה מסביר את ההבדל ביחסיהם של הממסדים הדתיים באירופה ובמזרח לתהליכי מודרניזאציה. "פשרנותם ופתיחותם" של הרבנים המזרחיים קשורה בכך שמודרניזאציה במזרח לא הייתה קשורה בשינוי מהותי בהגדרת הקולקטיב. בעיקרו של דבר, המודרניזאציה נטתה להיטיב עם יהודי המזרח ברמה החומרית והאינסטרומנטאלית, ועל כן הרבנים לא גילו כלפיה התנגדות עזה. לעומת זאת, באירופה היה ברור לרבנים שמודרניזאציה כרוכה בשינוי מהותי ורדיקאלי בהגדרת הקולקטיב היהודי. לכן כבר בהתחלה הם פתחו במלחמת חרמה אידיאולוגית נגדה. בגלל הקשר ההדוק בין שינוי הגדרת הקולקטיב לבין היבטים אחרים של המודרניזאציה מצאו את עצמם המנהיגים הדתיים האירופיים שוללים (מי יותר ומי פחות) גם היבטים של מודרניזאציה שלא היו להם כל משמעות דתית או רוחנית. מגמה זו אף קיבלה ביטויים קיצוניים מאוד. בבית מדרשם של אדמו"רי בעלז למשל, שללו לפני מלחמת העולם השנייה את השימוש בחשמל. (כ"ץ 1985; פייקאז' 1990, 97–121).

.8

בכתבי אלבר ממי אפשר לראות את ההתפכחות הזאת בבחינת ניסיון אישי (לוי 1980).

שטוען צור, הציונות, בהיותה תנועה מודרנית ויהודית כאחת, יכולה הייתה לגשר על הפערים שהתגלעו בתוך הקהילה בין יסודות מרדניים לבין השכבות הרחבות (צור 1988). הציונות נדמתה, לכן, כמסגרת שיכולה לפתור הן את הבעיות שנבעו מהתמודדות עם הסביבה והן את הבעיות שנבעו מאופי החיים היהודיים עצמם. הציונות נראתה כמין משעול שדרכו ניתן להמשיך ולקיים קולקטיב מסורתי-למחצה בעולם מודרני.⁹

הגירת יהודים אלה לישראל נבעה, כמובן, מגורמים נוספים: היעדר אפשרות להמשך קיומם של היהודים במדינות שזה עתה קיבלו עצמאות (סעדון 1989), מדינות אשר ביססו את זהותן הלאומית על זיקה פרימורדיאלית לאומה הערבית, שהיהודים לא יכלו ליטול בה חלק; וכן צורכיהם של המוסדות הציוניים בעתודות אנושיות על רקע השמדת יהדות אירופה (אביטבול 1986; סמוחה 1984). אבל יהודי המזרח עצמם העניקו להגירתם משמעות עמוקה יותר. רובם לא ראו אותה רק בגדר פתרון טכני לבעיית הרדיפות; הם ראו בה מוצא מן הסתירה במצבם.¹⁰

המפגש בין הקיבוצים היהודיים

יהודי המזרח הגיעו לישראל כשחיהם מאורגנים באותם דפוסים חצי-מסורתיים שתוארו לעיל, וכתוצאה מכך נמנעו מהם בארץ חברות מלאה בקולקטיב הישראלי-יהודי ואפשרויות גישה למשאבי המקום. בהתייחסויות אל העולים המזרחיים, כפי שבאו לידי ביטוי מפיה של העילית הפוליטית, מפיהם של סוציולוגים ומפי העיתונות (כפי שקובצו על-ידי סבירסקי 1981, 50–56; שגב 1984, 155–187; ליסק 1987), בולטות שלוש נקודות עיקריות:

(1) היעדר יצירתיות תרבותית או חברתית.¹¹

(2) עיסוקים יהודיים מסורתיים, "פרזיטיים".

(3) "פיגור" טכנולוגי.

נקודות אלה מבטאות למעשה תגובה של חברה שעברה מודרניזאציה מזרח-אירופית על ניסיון המודרניזאציה הקולוניאלית שצברו יהודי המזרח. הם נתפשו כלא "יצירתיים" מפני שמבחינתם לא נחוותה המודרניות כשינוי של הקולקטיב היהודי. בתהליך המודרניזאציה שעברו יהודי המזרח, הם לא גיבשו ואף לא ביקשו למסד הנחות חדשות לגבי אופיו של הקיבוץ היהודי. שנית, היות שלא עברו את התמורות שחוללו ההשכלה והציונות, לא הפכו ליצרנים ולא היו נושאי דגל החלוציות. יהודי המזרח לא ראו את סיפור ישועתם האישי כקשור בדרך כלשהי להבניה מחדש של הקולקטיב.

יותר מכך, בגלל הזיקה העמוקה בין התקדמות ברמה הטכנולוגית-אינסטרומנטלית לבין שינויים בהגדרת הקולקטיב שאיפיינה את מודל המודרניזאציה של יהודי מזרח אירופה, נראו יהודי המזרח כ"פרימיטיביים" המצויים בשלב טרום-טכנולוגי. למעשה לא היו ערי החוף בצפון-אפריקה, וכן ארצות הבלקן (כולל טורקיה) והמרכזים העירוניים של סוריה ושל עיראק, שוליים ביחס למרכז הקפיטליסטי-טכנולוגי של המערב יותר מאשר רומניה או פולין. יתר על כן, רבים מהעולים החדשים יוצאי ארצות המזרח ניחנו במיומנויות הרלבנטיות לכלכלה הישראלית המתפתחת, שהייתה מצויה בתהליך השתלבות בכלכלה הקפיטליסטית העולמית. אבל למרות נתונים מטריאליים, "אובייקטיביים" אלה, וכתוצאה ישירה מן המתחים בין

9.

"סיכוי של הפתרון הלאומי
לזכות באהדה ציבורית רחבה
בקרב האוכלוסיה המקומית נבעו
בראש ובראשונה מכך שכך
אוריינטאציה לחברת המקור עם
מודרניות, חידוש ופתח תקווה
לעוצמה ולחיי רווחה..." (צור
1988, 129).

ולגבי מחשבתו של ר' אליהו חזן,
רבה של טריפולי, כתב י' טובי:
"השיבה לארץ תחזיר ליהודי את
ייחודו וגאוותו הלאומית
בשאיפתו לרכוש השכלה מודרנית
חילונית שהינה חיונית ביותר"
(טובי 1988, 183).

10.

קביעה זו מתייחסת למשמעות של
העלייה ולא לגורם המיידי או
המניע שלה. היהודים אמנם היגרו
לארץ בהמוניהם על רקע המתח
הלאומי עם האומות הערביות
ההולכות ומקבלות עצמאות.

ואולם, מניע דומה איפיון את רוב
העליות מאירופה. בין אם מדובר
בהתמוטטות מוחלטת של החיים,
בעקבות המלחמה שלוותה
בפרעות וברעב (העלייה
השלישית), או ברדיפות או
באפליה כלכלית (העלייה
הרביעית). אבל לית מאן דפליג,
המשמעות של בניית קולקטיב
יהודי בארץ-ישראל עבור העולים
בעליות אלה חרגה בהרבה מעבר
לאינסטרומנטלי גרידא.

11.

התייחסות בולטת לאיפיון זה היא
אמרתו המפורסמת של דוד בן-
גוריון: "נסתלקה מהם [עדות
המזרח] השכינה" (השווה: ליסק
1987, 133).

שני המודלים השונים של מודרניזציה יהודית, נתפסה אוכלוסיה שלמה שמקורה בצפון-אפריקה ובמזרח התיכון כאוכלוסיה מפגרת והודבקה לה התווית "נחשלת".¹² יהודי המזרח, שלא שלטו בנרטיב של הציונות החילונית הקלאסית, שהיה הבסיס לסולידאריות החברתית בקרב האוכלוסיה הוותיקה, לא זכו בחברות מלאה בתוך הקולקטיב הישראלי המתפתח. ניצלו אותם ככוח עבודה זול ונייד, ולא ניתן להם כל ייצוג במוסדות שהלכו וסיגלו לעצמם את השליטה בכלכלה ואף בשלטון המדיני (פירוט נרחב בעניין זה, ראה: סבירסקי 1981, 12–50). הנתונים שנאספו על-ידי ענבר ואדלר (Inbar and Adler 1977) מספקים בסיס לטיעון הזה. יהודים מצפון-אפריקה, בעלי רקע דומה, הגיעו לתחומי תעסוקה בעלי מעמד סוציו-אקונומי שונה בצרפת ובישראל. סיבה משכנעת יותר מן ההיכרות עם השפה ועם הגופים המוסדיים והארגוניים גרידא, היא העובדה שצרפת הייתה פלורליסטית יותר מישראל לפני ארבעים שנה, וכן, משום שאין זו מדינה יהודית, לא שימשו סגנון החיים היהודי-המזרחי והמגמות היהודיות הפנימיות בסיס מיוחד להוצאתם של המהגרים היהודים מן הכלל הצרפתי. בצרפת, שבה הייתה הפרדה מודרנית, ממוסדת, בין התחום הפרטי לפומבי, הוכר מעמדם של המהגרים היהודים בספירה של החיים הפרטיים, בעוד שהתחום הציבורי (הכולל את זה הכלכלי), נחשב לבימת פעילות נייטרלית יותר.

נוכח הרחקה זאת מחברות מלאה בקולקטיב ומגישה למשאביו, הגיבו יהודי המזרח בניסיון לכפות על הקולקטיב את גרסתם למשמעות המדינה היהודית: מדינה המאפשרת ליהודים לשגשג כקבוצה אתנית-דתית מסורתית בתוך עולם מודרני. הם ניסו לבנות קולקטיב יהודי-ישראלי אשר ישקף את הנרטיב שלהם ואת הלגיטימאציה האלטרנטיבית המוענקת על-ידו לקולקטיב כזה: החברה היהודית ומדינת ישראל משרתות את הרצון לקידום, לשימור ולתגבור הקולקטיב המסורתי האתני-דתי בתוך עולם מודרני. החברות בקולקטיב כזה מבוססת על תחושה של זיקה ראשונית ונאמנות לקבוצה הפרימורדיאלית. קולקטיב כזה יכלול את המזרחיים כחברים מלאים, ויביא לדחיקת חלק ניכר מבני האוכלוסיה הוותיקה, בעלי השקפת העולם האוניברסאליסטית. המזרחיים פיתחו פרקטיקה של הרחקה מתוך הקולקטיב באמצעות פוליטיקה של דה-לגיטימאציה, אשר הגיעה לשיאה בשנות ה-70 המאוחרות ובתחילת שנות ה-80. במסגרת פרקטיקה פוליטית זו זוהו מפלגת חרות האתנו-צנטרית ואחר-כך מפלגת הליכוד האתנו-צנטרית ואף המסורתית, לא סתם כמפלגות שאפשר להזדהות עם מדיניותן, אלא כגופים המייצגים את הקולקטיב הלאומי הלגיטימי היחיד. בצורתה האגרסיבית ביותר טענה פוליטיקת הדה-לגיטימאציה של בני המזרח הימניים, כי האוכלוסיה הוותיקה, או נציגיה הפוליטיים-הסמליים (המערך, "שלום עכשיו") אינם נאמנים לעם היהודי כפי שזה נתפס במונחים המסורתיים, האתניים-דתיים.¹³

אמנם הקולקטיב-שכנגד המזרחי הינו אלטרנטיבה לקולקטיב הישראלי הוותיק, אך למרות זאת הוא נהנה מלגיטימאציה שמעניקים היבטים מסוימים של הנרטיב מצד האוכלוסיה הוותיקה. דחיית המזרחיים מן הקולקטיב הישראלי הוותיק הייתה בניגוד לאידיאולוגיה הציונית השלטת. האידיאולוגיה הרשמית הייתה כמובן, של "קיבוץ גלויות". האידיאולוגיה הציונית השלטת הסתירה את הדחייה והניצול של המזרחיים, אבל היא תמכה גם ברעיון שהחברה הישראלית צריכה לקלוט יהודי

12.

מאלפים במיוחד בהקשר זה ממציאו של יעקוב נהון (נהון 1987, 29–33) לגבי ההישגים ההשכלתיים של הדור הראשון והשני של יוצאי מצרים ועיראק. בדור ה"אבות" קיים דמיון רב בין שנות ההשכלה של גברים מארצות אלו להישגים ההשכלתיים של "אבות" מרומניה ופולין. כלומר, ליהודים מארצות אלו שחונכו בארץ המוצא יש הישגים דומים; רמת ההשכלה חותכת את הגבולות הגיאוגרפיים. לעומת זאת בדור ה"בנים" – היינו ילדים של יוצאי ארצות אלו שהתחנכו בישראל – יש הבדל גדול בהישגים ההשכלתיים. בנים ליוצאי רומניה ופולין מתאימים לנורמה האשכנזית ואילו ההישגים של הדור השני של ילידי עיראק ומצרים קרובים לאלה של יוצאי תימן, מרוקו ואיראן, והישגים אלה נמוכים כמובן בהרבה. תווית ה"נחשלות" התפשטה כנראה גם לקבוצות של בני עדות המזרח שרכשו בארץ המוצא סטנדרטים אירופיים של מיומנות והשכלה.

13.

פרשנות זו זכתה לתמיכה בדרך שבה מדווחים ישראלים על ערכיהם וזהותם. על בסיס סקר דעת קהל מקיף מאוד שהתבצע בשנת 1985 (Shye 1987) התברר שבני המזרח נוטים לראות את זהותם היהודית במונחים מסורתיים, ונוטים לתמוך בליכוד ובכך (ראה להלן).

באשר הוא יהודי. אמנם בהקשר של הציונות החילונית המהפכנית פירושו של רעיון זה הוא לקלוט כל יהודי ולעצבו מחדש, להפוך אותו ליהודי חדש, יצרני, נורמאלי וכו'. אבל בצורתו החלקית אפשר היה להשתמש ברעיון לגיוס תמיכה לבניית הקולקטיב הישראלי כקולקטיב אתני-דתני מסורתי.

סימנים ראשונים לניסיון זה לבניית קולקטיב אלטרנטיבי, ולהוצאת הציבור הלא-מזרחי מתוכו שנלוותה אליו, נתגלו זמן קצר אחרי שהגיעו העליות הגדולות לארץ. מחקרו של אנטונובסקי מתחילת שנות ה-60 מראה שכוחה של חרות היה גדול בקרב צפון-אפריקנים, בני עדות המזרח האחרות ובקרב ישראלים שנולדו להורים מצפון-אפריקה, יותר מאשר בקרב האוכלוסיה בכללותה (הרצוג 1984). מגמה זו הלכה והתחזקה בהתמדה במשך כל שנות ה-60 וה-70. בשנת 1969 נטו המזרחיים לראשונה להצביע לגח"ל יותר מאשר האשכנזים, וב-1973 הצביעו רוב המצביעים המזרחיים בעד הליכוד. בנייתו של קולקטיב אלטרנטיבי ומדיניות הדה-לגיטימציה קיבלו בולטות מיוחדת בבחירות של 1977, 1981 ו-1984. לא זו בלבד שבני עדות המזרח הצביעו באופן מסיבי בעד הליכוד (ביחס של 1:2 ביחס למצביעי המערך ב-1981),¹⁴ אלא שבנייתו של קולקטיב כזה נעשתה מפורשת יותר ויותר ברמה הסמלית. הליכוד אימץ בהצלחה רטוריקה של מסע בחירות, שתומכי המפלגה הוצגו בו בפירוש כחלק מן הקולקטיב הלגיטימי ("המחנה הלאומי"), ובו בזמן אימצו לעצמם התומכים המזרחיים של הליכוד רטוריקה פוליטית מחרפת, שעל פיה הוצגו המערך, שמעון פרס, תנועת "שלום עכשיו" וכד' כחברי אש"ף, קומוניסטים או "אויבי ישראל" מסוגים אחרים (שמעון פרס הותקף באופן אישי מספר פעמים במהלך מסעות בחירות אלה).

התגברות התמיכה המזרחית בליכוד בסוף שנות ה-60 ובתחילת שנות ה-70 וכן העובדה שהיה מיתאם בין שיעור התמיכה לבין גילו הצעיר של הבוחר, קשורות לכך שרק בשלב זה החל קולם של בני המזרח להיות קול ניד. נידות זו אפשר לייחס – על כך מסכימים כל הכותבים (פרס ושמר, שמיר ואריאן) – להעתקת השליטה במשאבים ממפלגת המערך למדינה; להקטנת תלותם של ילידי המדינה בשירותים ציבוריים, וכן לגידול ולניידות הפיסית של האוכלוסיה בעלת זכות ההצבעה. כל הגורמים האלה הקטינו במידה ניכרת את היכולת לפקח על התנהגות הבוחרים (במיוחד מצד המערך). כינונו של קולקטיב אלטרנטיבי הפך לעניין בולט במיוחד במהלך הבחירות הראשונות שהיו תחרותיות באמת. יותר מכך, לא זו בלבד שאוכלוסיית המצביעים המזרחיים נעשתה ברט שינוי יותר בתקופה זו, אלא שבמהלכה החלו בני עדות המזרח לטפס בסולם הסוציאל-אקונומי לעבר העשירונים האמצעיים. כפי שמראה אייזנשטדט (1984), לגבי אותם בני עדות המזרח שהיו נידים באותה תקופה נודעה חשיבות גדולה לכך שהוצאו מכלל הזרם המרכזי של הקולקטיב. רגשות הטינה של בני שכבות אלה היו בין הגורמים העיקריים שהזינו את יצירתו של קולקטיב אלטרנטיבי מזרחי.

כפי שצינו פרשנים רבים (הרצוג 1984, וראה בביליגראפיה מצורפת למאמר זה), לא היה הליכוד למעשה מפלגה עדתית קלאסית – שהרי הוא נגע בבעיית בנייתו של הקולקטיב היהודי-ישראלי הכללי. לבנייתו של קולקטיב כזה יכולים, כמובן, להיות שותפים גם יהודים אחרים, וכידוע יש מרכיב אשכנזי גדול בליכוד, לא רק בהנהגת המפלגה אלא גם בין הבוחרים, וביניהם בולטים המצביעים הדתיים. הליכוד הוא

14.

שמיר ואריאן (1982), פרס ושמר (1984) והרצוג (1984), מגיעים כולם למסקנה שבני המזרח מצביעים בעד הליכוד מפני שהם מזדהים עם הנטיות המסורתיות והניציות של המפלגה. פרס ושמר מזכירים גם את "השאיפה להימלט מפיקוחו של הממסד", בעוד ששמיר ואריאן מדברים על מרכיב מזרחי כללי שלא ניתן לעשות לו רדוקציה סטטיסטית. כל המחקרים האלה לוקים בפרג-מנטאריות ואינם מקשרים בין דפוסי ההצבעה לבין היבטים אחרים בפנומנולוגיה של מערכות הבחירות.

מפלגה אתנית במובן זה שבני עדות המזרח מצאו בו בעבר, ועודם מוצאים בו כיום, ערוצים פתוחים לכינון קולקטיב יהודי אלטרנטיבי.

למרות שנראה, כי ברגע שניתנה למצביעים המזרחיים יכולת לבטא את עצמם הם בחרו בכיוון אתנר-צנטרי מסורתי מובהק, אין בכוונתי לטעון שהתנהגותם זו הייתה תולדה ישירה ואימננטית של החוויה או ה"מנטאליות" המזרחית שלהם. טענתי היא שהם השתמשו באמצעים שעמדו לרשותם, אמצעים שנשאבו מן הניסיון ומן המטען הסמלי והמושגי שעמד לרשותם, כדי להגיב על כך שהוצאו מכלל חברות מלאה בקולקטיב, שנשללו מהם אמצעי הייצור הבסיסיים ביותר, ושנוצלו בישראל. הם השתמשו באמצעים אלה כדי לבנות טענה נגדית לחברות אקסקלוסיבית בקולקטיב הלאומי, על זכויות-היתר והטובין הנובעים ממנה, אשר לדעתם הייתה טובה יותר, אמיתית ותקפה יותר מזו השלטת.¹⁵

15.

גולדברג (1984) הראה את השימוש שעשו המזרחיים במשאבים היסטוריים ותרבותיים בתחומים רבים: עיצוב הסביבה הפרטית, דפוסי התיישבות, יחסים חברתיים במושבים ועיירות פיתוח ועוד.

יש לציין שהפרקטיקה של בניית קולקטיב-נגד לא הצטמצמה להקשר המפלגתי ולמערכות הבחירות. החרפות והגידופים, ואף ההתקפות האלימות נגד "שלום עכשיו" וארגונים דומים לה היו גם מעשים של עיצוב גבולות הקולקטיב הלגיטימי. המתנגדים המזרחיים ל"שלום עכשיו" לא טענו שהתפיסות שלהם מוטעות או אף מסוכנות (כפי שטען הימין הקיצוני המבוסס – התחיה ואף "גוש אמונים"), אלא שהם ארגון של בוגדים "התוקעים סכין בגב" ובעצם הם ארגון חזית של אש"ף. שיאה של פרקטיקה זו היו הרצח של אמיל גרינצווייג והתרת דמם של אנשי "שלום עכשיו" כאויבי העם.

יש להדגיש כאן שקולקטיב-שכנגד הוא דבר שבונים אותו. לצורך זה היווה הניסיון המזרחי של המודרניזציה מקור חשוב שנוצל במלואו, אך לא היה זה המרכיב היחיד. אבן בניין נוספת מצויה הייתה במתכונת שנשא הקונפליקט הישראלי-ערבי אחרי 1967. אין שום ספק שהמשך ההחזקה בשטחי הגדה המערבית ורצועת עזה, והוויכוח הנמשך לגבי גורלם של אזורים אלה, העתיקו את הנושא הישראלי-ערבי למרכז תשומת הלב הפוליטית ואף נטו להפוך את העימות מעימות בין מדינות לעימות בין הקהילה היהודית-ישראלית לבין הפלסטינית. שתי נטיות אלה חיזקו את הכיוון הפרימורדיאלי-מסורתי בבניית הקולקטיב הישראלי-יהודי, במונחי "הם", האחרים, ומולם "אנחנו".

אך בכל זאת אין להדגיש יתר על המידה את חשיבותם העצמאית של אירועים אלה. לאירועים אין משמעות הנובעת מהם באופן מהותי וקורנת מהם כלפי חוץ. באורח דיאלקטי, הסכסוך הערבי-ישראלי הוא שנתפש וקיבל משמעות במונחים פרימורדיאליים, בגלל כל אותם גורמים שכבר היו נוכחים בחברה הישראלית; כאשר התפרש במונחים אלה, החזיר הסכסוך אור על הגורמים הפרימורדיאליים והעניק להם חזוק.

למרות הדמיון בין הטאקטיקות האשכנזיות והמזרחיות – האשכנזים בנו קולקטיב שהמזרחיים הוצאו ממנו ואז פעלו המזרחיים באופן דומה – אין הסימטריות הזו שלמה. האשכנזים הצליחו לרכוש לעצמם, ולעצמם בלבד, עמדות מפתח פוליטיות, מינהליות וכלכליות. הצלחתם של המזרחיים בחמש-עשרה-עשרים השנים האחרונות, הייתה בעיקרה הצלחה בעלת אופי סמלי. אמנם היה להצלחה זו תרגום לייצוג ולעצמה פוליטיים ממשיים, ובמידה מסוימת אף גרמה לחלוקה מחדש של העושר ושאר המשאבים החומריים; ובכל זאת עדיין נמוך ייצוגם של המזרחיים

בעמדות מפתח כלכליות ומינהליות מכפי שיעורם באוכלוסיה. פרט לכמה גורמים ברורים וקונקרטיים (לדוגמה, האשכנזים כבר מחזיקים בעמדות מפתח, גח"ל הייתה עד שנות ה-60 המאוחרות מפלגה אשכנזית, והנהגתו של הליכוד אשכנזית בעיקרה גם היום) אני מאמין שגם הרעיונות שכל קבוצה בחרה בהם כבסיס להגדרתה העצמית מילאו תפקיד במצב זה. האשכנזים הגדירו את עצמם ואת הקולקטיב אשר בנו כמורדניים. שם תואר זה יכול להעניק לגיטימציה מספקת לתביעה לתפוש עמדות אדמיניסטרטיביות, כלכליות וטכנולוגיות כאחת. המזרחיים הגדירו את הקולקטיב בראש ובראשונה כקולקטיב יהודי. אמנם גם להגדרה זו יש כוח סמלי ניכר והיא יכולה להעניק לגיטימציה לתפקידים פוליטיים, אך היא יעילה פחות ביחס לעמדות ותפקידים אדמיניסטרטיביים, כלכליים וטכנולוגיים.

עימות כאסטרטגיה במאבק העדתי בישראל שלאחר המהפכה הציונית

מדוע נבחרה אסטרטגיה זו של עימות באמצעות בניית קולקטיב-שכנגד? מדוע לא בחרו המזרחיים במסלול של מחאה חברתית רדיקאלית? בשנות ה-70 המוקדמות זו נראתה אכן האפשרות המתקבלת ביותר על הדעת. באותה עת הוקמה תנועת "הפנתרים השחורים", שמחאתה הקולנית זעזעה את הממסד הפוליטי. אך למרות ההבטחה שהייתה גלומה באפשרות זו בשלב מוקדם, היא לא הבשילה לכלל תנועה המונית בעלת בסיס רחב. למרות שתנועות המשך ל"פנתרים השחורים", כמו "פעילי השכונות" ו"תנועת האוהלים" של ימין סוויסה המשיכו לצוץ פה ושם, לעולם לא חרגו ממקומן בשוליים החברתיים והפוליטיים.

כדי לענות על שאלה זו בכוונתי להציע קודם כל דרך להבין את מושג המחאה. מחאה מצביעה בדרך כלל על תופעה שהיא תולדה משנית של אירוע; תופעות של מחאה נשענות בדרך כלל על מערכות ראשוניות של לגיטימציה מחלקת (distributive), ואליהן הן מתייחסות. ב"מערכות ראשוניות של לגיטימציה מחלקת" אני מתכוון לרעיונות או למערכת של רעיונות, המספקים טעמים ואמות מידה להקצאת טובין. הטעמים יכולים להיות מסוגים שונים: "אני זכאי לזכויות או לנכסים מפני שאני אזרח, או מפני שהחוק מעניק לי זכות זו, או מפני שזה המנהג הרווח, וכד'". מערכות ראשוניות אלה נוסדות בדרך כלל בצמוד ליצירת הזהות הקולקטיבית והסולידאריות החברתית בתוך הקולקטיב, והן מהוות חלק מן ההנחות המוסדיות או כללי היסוד של הקולקטיב. התנועות שמייסדות כללי יסוד אלה אינן קבוצות מחאה, אלא התנועות הגדולות המייסדות את המרכז החברתי-פוליטי החדש ומכוננות את הקולקטיביות החדשה. המהפכה הצרפתית אשר יצרה את הבסיס לצמיחת המדינה המודרנית, לא הייתה תנועת מחאה על-פי גישה זו, אלא תנועה המייסדת קולקטיב, אשר מיסדה את ההנחות הבסיסיות בדבר נושאי הזכויות ומושאייהן. במשך המאה ה-19 כמו תנועות מחאה אשר פירשו את ההנחות הממוסדות הנוגעות לזכויות האדם והאזרח, הפוליטיות והחברתיות, וטענו שבהתאם לפרשנותם שלהם לא סופקו זכויות אלה. במלים אחרות, תנועות מחאה צומחות בתוך מסגרת של מסורות פוליטיות ומתייחסות אליהן. מובן שבעצם התייחסותן למסורות פוליטיות אלה הן מחזקות אותן ואת המערכות המעניקות לגיטימציה מחלקת, אשר בתוכן הן ממוקמות.

כל תנועה מזרחית שהייתה בוחרת לבטא מחאה חברתית רדיקאלית, הייתה מוצאת את עצמה, כמו תנועות אחרות מסוגה, בתוך המסורת הפוליטית הטוענת לצדק ולזכויות אוניברסאליים, ובכך הייתה מאשרת מסורת זו ואת הנחותיה ואף מחזקת אותן. הנרטיב הציוני, החילוני-אשכנזי, נשען גם הוא על מסורת זו של זכויות וצדק אוניברסאליים. יתר-על-כן, הוצאת המזרחיים מן הכלל וניצולם אף קיבלו לגיטימציה באמצעות תיאורם כ"נחשלים" וכמי שמעולם לא היו שותפים להנחות האוניברסאליות האלה. לו הייתה תנועת מחאה מבססת את עצמה על תפיסות של צדק חברתי אוניברסאלי, היה פירוש הדבר למעשה, שהיא מקבלת ואף מאשרת את חוקי השיח האשכנזי ואת יחסי הכוח המובלעים בתוכם. לו היו המזרחיים מקימים תנועת מחאה על בסיס נטיות מוכרות אלה, היו מוצאים את עצמם נותנים גושפנקה לאותו שיח שנתן לגיטימציה להרחקתם משותפות מלאה בקולקטיב ולניצולם. הם היו מוצאים את עצמם משחקים במגרש האשכנזי, וכך היו מאשרים מחדש את עמדתם הנחותה ביחס לאשכנזים, שהיו ממשיכים להביט עליהם מלמעלה. השתלבותם הפתטית של סעדיה מרציאנו, ימין סוויסה ואפילו של צ'ארלי ביטון בממסד הפוליטי, מסמלת את עמדת הנחיתות של המזרחיים, המסגלים לעצמם את דפוסי השיח של המחאה החברתית הרדיקאלית, ובכך נותנים אישור ליחסי הכוח הקיימים בין אשכנזים למזרחיים.

המזרחיים מצליחים הרבה יותר כאשר הם מפרקים את השיח האשכנזי ומפתחים שיח חלופי משלהם. בשיח הזה הם מחזיקים בעמדות הגבוהות יותר. דוד מגן, מאיר שטרית ואפילו דוד לוי, נתפשים כנציגים גאים ואוטנטיים יותר של בני המזרחיים מאשר "הפעילים החברתיים" מן הסוג שתואר למעלה. הסירוב לנסח את מאבקם במונחי השיח של המחאה החברתית הרדיקאלית, מונע, למורת רוחם של הרדיקאלים, יצירת חזית פוליטית משותפת של "המדוכאים" (מזרחיים ופלסטינים). נהפוך הוא, יצירתה של קולקטיביות יהודית-ישראלית מסורתית ופרטיקולריסטית מעודדת מדיניות אנטי-ערבית מיליטאנטית.

תנועות מחאה חדשות בתוך הקולקטיב-שכנגד המזרחי

כשם שתנועות מחאה יכולות לצמוח בתוך המערכת האוניברסאלית, כך הן יכולות לצמוח בתוך מערכות ומסורות פרטיקולריסטיות. טענתי היא שמפלגות כך, ש"ס ואגודת-ישראל-חב"ד (או בשמה הרשמי ב-1988: יהדות התורה המאוחדת – אגודת ישראל) ייצגו ב-1984, ובמיוחד בבחירות של 1988, תנועות מחאה כאלה, דבר שהתבטא בהצלחה שהשיגו באזורי הפריפריה בישראל.

נקודת השיא של תמיכת המזרחיים בליכוד הייתה בבחירות של 1981. בבחירות שהתקיימו בשתי הפעמים האחרונות הפסיד הליכוד מנדטים. במיוחד בלטה הירידה בתמיכה בליכוד בבחירות האחרונות באזורי הפריפריה – בעיירות הפיתוח ובשכונות. הטבלה הבאה מצביעה על כך שרוב התמיכה באזורים אלה הועתקה בבחירות של 1988, לאגודת-ישראל-חב"ד ולש"ס, אשר נהנו ביחד מתוספת של חמישה מושבים בבחירות לכנסת השתיים-עשרה.

אחוז הקולות הכשרים

ש"ס	ג'	מח"ל	אמ"ת
ארצי			
כנסת י"ב	4.7	31.1	30.0
כנסת י"א	3.1	31.9	34.9
יישובי פיתוח			
כנסת י"ב	8.5	40.7	23.2
כנסת י"א	3.7	45.7	26.9
חצור הגלילית			
כנסת י"ב	9.4	40.9	14.2
כנסת י"א	2.7	53.9	16.0
כרמיאל			
כנסת י"ב	2.6	32.4	37.0
כנסת י"א	0.6	35.8	40.2
לוד			
כנסת י"ב	5.2	40.0	22.3
כנסת י"א	1.8	43.5	28.2
ירוחם			
כנסת י"ב	18.2	42	16.8
כנסת י"א	10.2	44.5	18.7
שלומי			
כנסת י"ב	4.5	39.9	11.6
כנסת י"א	1.6	54.3	19.0
שדרות			
כנסת י"ב	14.0	39.9	29.0
כנסת י"א	5.4	46.1	22.8
צפת			
כנסת י"ב	10.7	35.4	17.2
כנסת י"א	5.0	45.2	22.0
אשדוד			
כנסת י"ב	12.8	40.6	23.4
כנסת י"א	6.4	44.4	26.2
אזור ירושלים – מושבים			
כנסת י"ב	8.8	35.2	22.2
כנסת י"א	4.9	33.0	32.3
שכונות בירושלים (מספרים מוחלטים)			
קריית מנחם, עיר גנים ב'			
כנסת י"ב	628	2800	969
עיר גנים ג', מנחת			
כנסת י"א	372	2931	1179
פת, שיכוני גונן			
כנסת י"ב	1510	6473	2319
(קטמונים) סן-סימון			
כנסת י"א	939	7026	2672

מקור: תוצאות הבחירות לכנסת
ה-12 – 1.11.88, הלשכה
המרכזית לסטטיסטיקה –
פרסומים מיוחדים 855.

העובדה שהליכוד הפך למפלגה הדומיננטית בחמש-עשרה השנים האחרונות חילקה מחדש במידת מה את העושר. לפי נתוני הלשכה המרכזית לסטטיסטיקה, עשירוני האמצע באוכלוסיה הישראלית מורכבים באופן שווה פחות או יותר מאשכנזים וממזרחיים (סמוחה 1984, 190). המזרחיים רכשו לעצמם כמובן גם עצמה פוליטית משמעותית. אלא שהשכבות השוליות יותר, העשירונים התחתונים של האוכלוסיה (30% שבתחתית) המורכבים כמעט רק ממזרחיים, תושבי "הערים החדשות", עיירות הפיתוח והשכונות, לא הגדילו את יכולת גישתם למשאבים החומריים הללו. למעשה חלה בתקופה זו ירידה בהישגים החינוכיים שלהם, ברמת הכנסתם ובמעמד התעסוקתי שלהם (לביא 1988; נהון 1987; 90, 1991, Peled). מזרחיים אלה הממוקמים בפריפריה, אשר חשו את עצמם נעזבים מחוץ למסכת ההישגים של מזרחיים אחרים, היו נוחים להיענות לקריאה פוליטית שהבטיחה להם חברות מלאה בקולקטיביות היהודית-ישראלית וזכאות ברווחים שחברות כזו מעניקה. זה היה סוג הפנייה הפוליטית שהציעו כך וש"ס ואחר כך אגודת ישראל. בבחירות לכנסת האחת עשרה ב-1984, לאחר שלוש מערכות בחירות כושלות, נכנס מאיר כהנא לכנסת. הרוב המובהק של הקולות שקיבל (26,000) באו מהשכונות ומעיירות הפיתוח (Peled 1991).

דפוס זה של תמיכה שמקורה בשוליים הסוציורכלליים ובפריפריה החברתית חזר על עצמו בבחירות 1988. על-פי סקר שנעשה באפריל 1988 היתה התמיכה עבור כך, בקרב מדגם שנלקח מעיירות פיתוח, חזקה הרבה יותר מאשר במדגם שנלקח מהאוכלוסיה הכללית. תומכי כהנא בעיירות הפיתוח מהווים מעין מעגל בתוך מעגל. הם בעלי מעמד סוציורכללי נמוך יותר, "אופי מזרחי" יותר ודתי יותר משאר אוכלוסיית העיירות שנדגמה. כמו כן בניתוח רגרסיה שנעשה מנבאים SES נמוך ודתיות גבוהה תמיכה חזקה עבור כהנא (Peled 1991).

היסוד המרכזי באידיאולוגיה של כך הוא הדאגה לרווחה, שלמות וטהרה של הקולקטיב הפרימורדיאלי-דתי המסורתי היהודי. הפרימורדיאליזם הקיצוני באה לידי ביטוי בעקרון שמבחין את כך מכל יתר מפלגות הימין: התביעה להחיל את ה"טרנספר" גם על ערבים אזרחי ישראל. כך רואה ומציגה את הסכסוך הישראלי-ערבי כסכסוך בין-קהילתי – בין הקהילה היהודית לקהילה הערבית וקיומן של מדינות אזרחיות (כמו מדינת ישראל) בעצם לא רלבנטי מבחינתה לסכסוך. הדאגה לשלמותו של הקולקטיב היהודי הפרימורדיאלי באה לידי ביטוי בשורה שלמה של עמדות ופעולות של כך: פעולות נגד קשרים בין יהודיות וערבים (ניסיון להפריד זוגות מעורבים) והניסיון להעביר חוק בכנסת האוסר קשירת יחסי אישות ביניהם, תעמולה נגד מגורי ערבים בשכונות וביישובים יהודיים וכו'.

הפעולות לשמירת שלמות הקולקטיב הפרימורדיאלי – הניסיון להפריד זוגות מעורבים והפגנות נגד שיכון ערבים בתוך יישובים יהודיים – נעשות באזורי שוליים ובתוך אוכלוסיית המצוקה. עובדה זאת מכוונת, כך נראה, להדגיש בפני קבוצות אוכלוסין אלו שגם הם כלולים בקולקטיב הפרימורדיאלי היהודי, שדואגים להם בתור חברים מלאים בקולקטיב זה, ושמגיעות להם כל זכויות היתר של חברים מלאים – כגון פרנסה, ביטחון פיסי וכו'.

פלד הבליט ממצאים שיש להם רלבנטיות ישירה להבנת עלייתה של כך וכוח המשיכה שלה בפריפריה: שתומכי כהנא נוטים הרבה יותר להאמין, מאשר

האוכלוסיה הכללית ואף יתר המצביעים בעיירות הפיתוח, שעובדים ערביים גורמים לאי־ביטחון תעסוקתי בקרב יהודים ויש להרחיק אותם משוק העבודה היהודי. הרצון להרחיק את ערביי ישראל והשטחים משוק העבודה הישראלי הינו חלק מהניסיון להבנות את הקולקטיב הישראלי כקולקטיב יהודי פרימורדיאלי אקסקלוסיבי. יש להרחיק את הערבים משוק העבודה כמו שיש להרחיק מנישואים עם ילדי ישראל וממגורים בשכונות יהודים. העמדת הקולקטיב הישראלי על בסיס יהודי פרימורדיאלי טהור קשורה כמובן הן לדתיות החזקה של תומכי כהנא והן לסטאטוס הסוציו־כלכלי הנמוך מאוד שלהם. מי שחש חוסר ביטחון רב לגבי חברותו המלאה בקולקטיב הישראלי־יהודי רכש ביטחון במידה וחברותו בקולקטיב הובנתה על בסיס יהודי־פרימורדיאלי טהור. במחקרו של פלד היתה תרומה ממשית: הוא העלה בצורה חדשה את השאלה האם התמדה של המזרחיים בימין ובימין הקיצוני מבוססת על שיקולים רציונאליים או אי־רציונאליים. לעומת רוב המחקר שקדם לו ניסה פלד להצביע על גורם רציונאלי בבסיס התמיכה המזרחית בכהנא: יחסי תחרות בשוק העבודה בין פועלים ערבים לפועלים יהודים. ואולם פלד לא הצליח להוכיח בצורה משכנעת את טענתו. אדרבה, מחקרו הראה מתאם לא משמעותי בין חוסר ביטחון תעסוקתי (המשתנה האופרטיבי העיקרי שלו) לבין תמיכה בכהנא (0.15 – מתאם פירסון) ובניתוח הרגרסיה לא היה יחס משמעותי בין משתנה זה לבין תמיכה בכהנא. אמנם אני מסכים עם פלד ששיקולים רציונאליים מכוונים את התנהגותם הפוליטית של המזרחים אבל הם מתייחסים לא לנכסים כלכליים אלא לנכסים סימבוליים (שהם, במידה רבה, המפתח לנכסים כלכליים) כמו חברות מלאה בקולקטיב היהודי־ישראלי.

לפי השערות שמרניות כך הייתה אמורה לקבל לפחות שלושה מנדטים בכנסת ה־13 לפני פסילתה. כפי שמציין פלד רק מקצת (אם בכלל) מתוך הקולות של כך עברו למפלגות הימין החילוניות, אכן, דומה שקולות כך עברו למפלגות דומות לכך: בעלי אופי חרדי שמעלים על נס את הזהות היהודית המסורתית, פרימורדיאלי, אגודת ישראל – חב"ד ו"ש"ס.¹⁶ ש"ס הפתיעה כבר ב־1984 כאשר השיגה ארבעה מושבים בכנסת. ואולם בבחירות לכנסת ה־12 היא הפכה למפלגה השלישית בגודלה במדינה עם שישה מושבים. אגודת ישראל בצרפה את חסידות חב"ד אליה זינקה משניים לחמישה מושבים.

ברוב מבצעי ההסברה שלה בשנים האחרונות, הדגישה חב"ד את מרכזיותן המכרעת של זיקות ביולוגיות פרימורדיאליות. בביקורת שהטיחה התנועה כנגד נישואי תערובת ובניסיונותיה החוזרים ונשנים לתקן את חוק השבות, ביטאה חב"ד על דרך השלילה את החשש שמא יתערבו לא־יהודים "בזרע קודש". על דרך החיוב הדגישו מבצעי התעמולה למען "אהבת ישראל" שוב ושוב שלכל היהודים יש חלק באותה מהות אלוהית והם שונים בסוגם מהלא־יהודים. המסר של הרבי מלובביץ' וברכתו מיועדים, לכן, מעצם טיבם ליהודים כולם – "לכל בני ובנות ישראל בכל מקום שהם". מכל נקודת מבט שהיא, המסר של חב"ד הוא שכל יהודי הוא חבר לגיטימי בקולקטיב היהודי באשר נולד יהודי.¹⁷

הרב ברוך אבוחצירה, הדמות המרכזית השנייה בהיערכותה של אגודת ישראל בפריפריה, מייצג אף הוא את עצמתם של קשרי־דם. מקובל על הכול שכוחות הברכה והריפוי שלו מיוחסים לקשר הדם שיש לו עם אביו, הבאבא־סאלי. עובדת היותו

16.

לפי סקר שנעשה בדצמבר 1987 של ה־Smith Research Center בתוך מדגם של 1210 מבוגרים מתוך האוכלוסיה היהודית בישראל, כך הייתה מקבלת 2.4% מן הקולות, ואילו כל המפלגות החרדיות ביחד היו מקבלות רק 4.1%. למעשה בבחירות עצמן הם קיבלו למעלה מ־10% (ברצוני להודות לחנוך סמית עבור מתן רשותו לצטט את הסקר).

17.

"תורה צוה לנו משה מורשה קהילת יעקב" (דברים ל"ג, ד') "ירושלמינו תלוי בהנהגתו של היורש, כי אם במציאתו בתור יורש, להיותו מזרע של יעקב". "דבר מלכות", כפר חב"ד, טבת תשנ"א.

פושע שהורשע בדין ונואף לשעבר, כנראה רק מחזקת את הטענה שאת סגולותיו הוא חב לקשרי הדם, שכן אין בו ובאישיותו שום צד זכות, הכול מיוחס לסגולות קשרי הדם. המסר ברור לגמרי: די בזהות היהודית הפרימורדיאלית כדי להבטיח חברות מלאה בקולקטיביות היהודית-ישראלית, גם ליהודים הנמצאים בשוליה של החברה הישראלית. המוטיב המרכזי בתעמולה של האגודה, הרבי מלובביץ' והבאבא ברוך (אשכנז ומזרח) ביחד, מייצג את האופי המאחד והקולט אל תוך הכלל של עם ישראל האמיתי, הפרימורדיאלי. הסיסמה השלטת – אחדות ישראל – משמעה בעצם ששום יהודי איננו מוצא מחיקו של הכלל.

בניגוד לגישה הכלי-יהודית של האגודה, מדגישה ש"ס שהספרדים והמזרחיים הם היהודים האמיתיים. האפקט התעמולתי הזה נוצר על-ידי הדגשת התרומה הספרדית לתרבות היהודית (למשל, בתשדירי הבחירות בטלוויזיה, שהראו את הרב פרץ על רקע ספרים המבליטים את תרומתם של הרמב"ם ושל רבי יוסף קארו), הבלטת הדבקות המזרחית המיוחדת בסמלים היהודיים (למשל, בתשדיר מספטמבר-אוקטובר 1988, בנאומו של הרב פרץ על אודות אשה ספרדייה המנשקת ספר תורה, שעליה אומר הרב שיש בה תרבות יותר מאשר בפרופסורים באוניברסיטה) וכן על-ידי הצגה חוזרת ונשנית של הרב עובדיה יוסף, "הראשון לציון", הסמכות ההלכתית הגדולה ביותר של הדור.

כך, ש"ס וגם אגודת ישראל-הב"ד מקבלות את ההגדרה המזרחית האלטרנטיבית לקולקטיב היהודי-ישראלי, היינו, היותו קולקטיב מסורתי, אתני-דתי. אך מאחר שהן פונות אל קבוצות מקופחות ומייצגות אותן, מדגישות התנועות החרדיות תימות ומוטיבים חדשים שמעניקים חברות מלאה בקולקטיב אפילו לבני קבוצות אלה. שיעור ההצבעה למפלגות החרדיות בבחירות האחרונות מבטא את חוסר שביעות הרצון מהליכוד. אך המאבק להשגת חברות ולמימוש רווחים הכרוכים בה מצד אלה החשים את עצמם עדיין מקופחים, התנהל בתוך אותו עולם מושגי שבתוכו פועל הליכוד. כמו מפלגות המחאה השמאלניות הפועלות בתוך המסורת האוניברסליסטית שלהן, פרשו גם מפלגות המחאה החרדיות מחדש את המסורת הפרימורדיאלית הפרטיקולריסטית ואת ההגדרה העצמית הנובעת ממנה. פרשנות זו ביקשה לאפשר גם לקבוצות השוליים המקופחות ליהנות מנכסים חומריים וסמליים.

מסקנות

הדיון שלעיל אמור להבהיר כי מתחים עדתיים בישראל קשורים קשר הדוק לאופיה של ישראל כמדינה יהודית. מלכתחילה היה כינונה של הקולקטיביות הישראלית על-ידי האוכלוסיה האשכנזית הוותיקה אמור להעניק רווח והצלה לאוכלוסיה היהודית הזקוקה להם כל כך. מלכתחילה הוצאה האוכלוסיה המזרחית מהכלל על בסיס הטענה לחוסר התאמתה לאמות המידה של קיום בריא. המזרחיים, בגלל הניסיון ההיסטורי שלהם, ובגלל היחס הרע שזכו לו מצדה של האוכלוסיה הוותיקה, פעלו למען יצירתה של חברה יהודית-ישראלית אלטרנטיבית שתתבסס על קולקטיביות יהודית מסורתית.

בעקבות העלייה הרוסית נתעוררה לאחרונה ציפייה להתחדשות המתח העדתי. אינני סבור שציפייה כזו מבוססת. אחת המגמות ארוכות הטווח בחברה הישראלית

היא התרחקות גדלה והולכת מן הנרטיבים היהודיים שהעניקו לגיטימציה למפעל הציוני בעיני קבוצות האוכלוסיה השונות שנטלו בו חלק. התרחקות זו קשורה בעיקרה לגורמים שאינם תלויים בשאלה העדתית, בין אם מדובר בתהליכים אימננטיים של יצירת שגרת חיים אחרי דעיכת התהליך המהפכני (רוטיניזציה), ובין אם בתהליכים פוליטיים ספציפיים, כמו הכיבוש המתמשך של הגדה המערבית ורצועת עזה. אך בכל זאת נראה שגם ריבוי הנרטיבים היהודיים תרם את תרומתו. קיומם של נרטיבים מתחרים מערער על הקנוניות ועל ה"מובנות מאליו" של איזה מן הנרטיבים האלה, ובכך – על יכולתו להגדיר ללא עוררין את המציאות החברתית. ריבויים של מיתוסים יהודיים מתחרים גורם בטווח הארוך להתרחקותה של החברה הישראלית מכל מיתוס יהודי שהוא. אני מאמין, על-כן, שהנושא העדתי הוא ביסודו בעיה חולפת בהיסטוריה של ישראל. בטווח הארוך אינני מאמין שמישהו בחברה הישראלית ימצא לנכון לנסות ולבנות זהות קיבוצית על בסיסו של נרטיב יהודי. למעשה, מה שנראה לכאורה כ"התייחדות" של השיח הפוליטי והאידיאולוגי עקב הצלחתן של המפלגות החרדיות, יכול להסתבר כהקדמה להיעלמו של שיח זה, אם אלה לא יצליחו לספק את מה שהבטיחו.

כמה מן התמורות של העת האחרונה מצביעות גם הן, כך נראה, בכיוון זה. בשנים האחרונות ניכר שהמאבק העדתי שכך. הסקירות שהופיעו בידיעות אחרונות (פלוצקר 1990) לדוגמה, מצביעות על כך שהבעיה העדתית אינה נתפסת עכשיו כבעיה חברתית ופוליטית מרכזית. הבעיה העכשווית של חסרי הדיור מצביעה אף היא על כיוון דומה. מתוך לקט הידיעות שהופיעו בעיתונים נראה, שלמרות שרובם המכריע של יושבי מחנות האוהלים הם ממוצא מזרחי, הרטוריקה העדתית נעדרת באופן בולט. קבוצות המחאה של "אנשי האוהלים" מעדיפות להציג את עצמן כ"זוגות צעירים", "קרבתנות המשכנתא" וכד'. ואם אפשר לראות בפעולותיו של משרד החינוך סימן לרוחות הנושבות בציבור ולמוקדי הלחץ שבו, אפשר למצוא עדות נוספת לנטייה האמורה בסילוק נושא הפערים החברתיים-כלכליים מתכנית הלימודים באזרחות ומבחינות הבגרות.

כמו הסכסוך הערבי-ישראלי, לא ייעלמו כפי הנראה גם הבעיות החברתיות המזינות את המתח העדתי, אך צורתן תשתנה לגמרי. במקום שיתבססו על נרטיבים יהודיים מקיפים העוסקים ב"בריאות חברתית" וב"העלאת קרן ישראל", יהיו הבעיות החברתיות מעוגנות במציאות המקומית. יש אף מקום לשער שגם זהויות קיבוציות יעברו תהליך של לוקליזציה, הן יועתקו מן ההקשר הזמני להקשר המרחבי. ייתכן שכמה מהן יהפכו לעדויות באמת (השווה: הירשפלד 1990), כלומר מושרשות בייחוד הנובע מן החיים בארץ המקור, ולא בייחוד הנובע מן ההיסטוריה או מן המיתולוגיה היהודית.

המכון לחינוך יהודי יוצר ע"ש שון, ירושלים

ביבליוגרפיה

- אביטבול, מיכאל, 1978. **משפחת קורקוס וההיסטוריה של מארוקו בזמננו**, מכון בן-צבי, ירושלים.
- _____, 1979. "אמאנצפציה וארגון קהילתי בצפון אפריקה", **פעמים**, 1.
- _____, 1986א'. "יהודי אלג'יריה, תוניסיה ומארוקו 1940–1943", **פעמים**, 28.
- _____, 1986ב'. "מבוא: היהודים ופתיחת צפון אפריקה", בתוך: אטינגר, שמואל (עורך), **תולדות היהודים בארצות האסלאם (חלק שני)**, מרכז זלמן שז"ר לתולדות ישראל, ירושלים.
- _____, 1986ג'. "תהליכי מודרניזציה וההתפתחות בעת החדשה", בתוך: אטינגר, שמואל (עורך), **תולדות היהודים בארצות האסלאם (חלק שני)**, מרכז זלמן שז"ר לתולדות ישראל, ירושלים.
- _____, 1988. "בין יהודים לסביבתם המוסלמית בצפון אפריקה במאות ה-19 וה-20", בתוך: שמואל אלמוג ואחרים (עורכים), **בין ישראל לאומות, קובץ מאמרים שי לשמואל אטינגר**, החברה ההיסטורית הישראלית, ירושלים.
- אטינגר, שמואל, 1986. **תולדות היהודים בארצות האסלאם (חלק שני)**, מרכז זלמן שז"ר לתולדות ישראל, ירושלים.
- אייזנשטדט, ש.ג., 1973. **החברה הישראלית: רקע, התפתחות ובעיות**, הוצאת הספרים ע"ש מאגנס, ירושלים.
- _____, 1980. "היהדות הקדומה של ובר ודפוס ההיסטוריה היהודית", **תרביץ**, מ"ט, תש"מ.
- _____, 1984. "הערות לבעיה העדתית בישראל", **מגמות**, כ"ח, תשמ"ד.
- _____, 1988. "מודרניזציה בלי התבוללות – הערות למבנה החברתי של יהדות בבל", **פעמים**, 36.
- בכר, ניר, 1990. "מי ראה גנב יהודי במרוקו", **כל העיר**, 19.9.90.
- בנסימון-דונאט, דורית, 1977. "אמנספיציה או תלישות – חברה במעבר", בתוך: שלום בר-אשר (עורך), **יהודים במרוקו השריפית**, החברה ההיסטורית הישראלית, ירושלים.
- ברינקר, מנחם, 1987. **יהודיותו של ברנר**, האקדמיה הלאומית הישראלית למדעים, ירושלים.
- ברנאי, יעקב, 1986. "היהודים באימפריה העותמאנית", בתוך: אטינגר, שמואל (עורך), 1986. **תולדות היהודים בארצות האסלאם (חלק שני)**, מרכז זלמן שז"ר לתולדות ישראל, ירושלים.
- גודלברג, הרוי, 1984. "ממדים הסטוריים ותרבותיים של תופעות עדתיות", **מגמות**, כ"ח, תשמ"ד.
- _____, בדפוס. "החברה היהודית 1830–1918", שלום בר-אשר (עורך), בתוך: **יהודי צפון אפריקה**, משגב ירושלים, ירושלים.
- דינור, בן-ציון, 1972. **במפנה הדורות**, מוסד ביאליק, ירושלים.
- הירשברג, חיים, 1957. **מארץ מבוא השמש**, ההסתדרות הציונית העולמית, המחלקה לענייני הנוער והחלוץ, ירושלים.
- הירשפלד, אריאל, 1990. "נגמרת זהות ומתחילה זהות אחרת", **פוליטיקה**, יולי 1990.
- הרצוג, חנה, 1984. "האמנם עדתיות פוליטית?", **מגמות**, כ"ח, תשמ"ד.
- זוהר, צבי, 1983. "משנתם ההלכתית של חכמי ישראל במצרים המודרנית", **פעמים**, 16.
- _____, 1988א'. "תגובות הלכתיות למודרניזציה 1882–1918", בתוך: י"מ לנדאו (עורך), **תולדות יהודי מצרים בתקופה העותמאנית**, משגב ירושלים, ירושלים.
- _____, 1988ב'. "ייחוסו של הרב עבדאללה סומך לתמורות המאה הי"ט כמשתקף ביצירתו ההלכתית", **פעמים**, 36.
- חסון, יעקב, 1988. "חדירת המודרניזציה לרחוב היהודי במצרים, 1870–1918", בתוך: י"מ לנדאו (עורך), **תולדות יהודי מצרים בתקופה העותמאנית**, משגב ירושלים, ירושלים.
- טובי, יוסף, 1988. "שורשי יחסה של יהדות המזרח אל התנועה הציונית", בתוך: שמואל אלמוג, ישראל ברטל ואחרים (עורכים), **תמורות בהיסטוריה היהודית החדשה**, החברה ההיסטורית הישראלית, ירושלים.
- כ"ץ, יעקב, 1985. **היציאה מהגטו**, עם עובד, תל-אביב.
- לביא, ויקטור, 1988. **אבטלה בערי הפיתוח**, מכון ירושלים לחקר ישראל, ירושלים.
- לוי, סוזן, 1980. "בין יהודים לערבים ולצרפתים בתוניסיה בכתבי אלבר ממי", **פעמים**, 4.

לילינבלום, משה ליב (מל"ל), 1970. כתבים אוטוביוגרפיים, ההדיר והקדים מבוא שלמה בריימן, מוסד ביאליק, ירושלים.

ליסק, משה, 1987. "דימויי עולים – סטריאוטיפים ותיוג בתקופת העליה הגדולה בשנות החמישים", קתדרה, 43. משאש, יוסף, 1934. שאלות ותשובות מים חיים, פאס, מרוקו. נהון, יעקב, 1987. דפוסי התרחבות ההשכלה ומבנה הזדמנויות התעסוקה – המימד העדתי, מכון ירושלים לחקר ישראל, ירושלים.

סבירסקי, שלמה, 1981. לא נחשלים אלא מנוחשלים, מחברות למחקר ולבקורת, חיפה. סיון, עמנואל, 1979. "שנאת-יהודים באלג'יריה כתולדה של מצב קולוניאלי", פעמים, 2. סמוחה, סמי, 1984. "שלוש גישות בסוציולוגיה של יחסי עדות בישראל", מגמות, כ"ח, תשמ"ד. סעדון, חיים, 1989. "העליה מתוניסיה בתקופת מאבקה לעצמאות", פעמים, 39. פייקאז', מנדל, 1990. חסידות פולין בין שתי המלחמות ובגזרות ת"ש – תש"ה ("השוואה"), מוסד ביאליק, ירושלים. פלוצקר, סבר, 1990. "המשפחה הישראלית – קווים לדמותה", ידיעות אחרונות, מוסף שביעי של פסח, 15.4.90. פרלוב, אמירה, ללא תאריך. "יחסו של הרב משאש יוסף לבעיות מודרניזציה והלכה במרוקו ובאלג'יריה בתחילת המאה העשרים". (עבודה סמינריונית באוניברסיטה העברית).

פרס, יוחנן, ושמר שרה, 1984. "הגורם העדתי בבחירות לכנסת העשירית", מגמות, כ"ח, תשמ"ד. צור, ירון, 1988. "השפעת המצב הקולוניאלי על התפתחות הפעילות הציונית בצפון אפריקה בין שתי מלחמות עולם, יהדות זמננו, 4, תשמ"ח.

צמחוני, דפנה, 1988. "קווים לראשית המודרניזציה של יהודי בבל במאה ה-19 עד שנת 1914", פעמים, 36. שגב, תום, 1984. 1949 – הישראלים הראשונים, דומינו, ירושלים. שוורצפוקס, שמעון, 1987. האליאנס בקהילות אגן הים-התיכון בסוף המאה הי"ט והשפעתו על המצב החברתי והתרבותי, משגב ירושלים, ירושלים.

שורקי, נתן אנדה, 1975. קורות היהודים בצפון אפריקה, עם עובד/הספריה הציונית, תל-אביב. שטאל, אברהם, 1987. "זנות בקרב יהודים כתופעת לוואי למעבר מתרבות לתרבות", מגמות, כ"ד, תשמ"מ. שמיר, מיכל, ואשר אריאן, 1982. "הצבעה עדתית בבחירות 1981", חברה, מדינה ויחסים בין-לאומיים, 19–20. שנער, פסח, 1980. "יחסי יהודים ומוסלמים במגרב בן זמננו בראי הספרות", פעמים, 4. שרוטר, דניאל, 1984. "יהדות אנגליה וקהילות מוגדור", פעמים, 17.

Ben-Rafael, Eliezer, 1982. *The Emergence of Ethnicity*. Westport/London: Greenwood Press.

De Felice, Rienzo, 1985. *Jews in an Arab Land: Libya 1835–1970*. Austin, Texas: University of Texas Press.

Fischer, Shlomo, forthcoming. "Empire, Self-Identity and the International Relations of the Jews in the Second Temple Period," in S. Trigano (ed.), *La Société juive à travers les âges*. Paris: Arthème Fayard.

Goldberg, Harvey, and Rachel Rosen 1982. "The Itinerant Jewish Peddler in Tripolitania at the End of the Ottoman Period and During Italian Rule," in Michel Abitbol (ed.), *Communautés juives des marges du Maghreb*. Jerusalem: Institut Ben-Zvi.

Herzberg, Arthur, 1966. *The Zionist Idea*. New York: Harper and Row.

Inbar, Michael, and Chaim Adler, 1977. *Ethnic Integration in Israel*. New Brunswick, New Jersey: Transaction Books.

Katz, Jacob, 1982. "The Jewish Diaspora: Minority Position and Majority Aspirations," *The Jerusalem Quarterly* 25.

- Laskier, Michael, 1983. *The Alliance Israélite Universelle and the Jewish Communities of Morocco, 1862–1962*. Albany, New York: State University of New York Press.
- Lewis, Bernard, 1984. *The Jews of Islam*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press.
- , 1986. *Semites and Antisemites*. New York: Norton.
- Maòz, Moshe, 1982. “Communal Conflicts in Ottoman Syria,” in Benjamin Braude and Bernard Lewis (eds.), *Christians and Jews in the Ottoman Empire*. New York: Holmes and Meier.
- Miège, J. L., 1985. “Bourgeoisie juive du Maroc au 19e siècle,” in J. L. Miège (ed.), *Les relations intercommunautaires juives en méditerranée*. Paris: CNRS.
- Peled, Yoav, 1991. “Labor Market Segmentation and Ethnic Conflict: The Social Basis of Right-Wing Politics in Israel,” in Asher Arian and Michael Shanir (eds.), *The Election in Israel — 1988*. Boulder, Colorado: Westview Press.
- Rejwan, Nissim, 1985. *The Jews of Iraq*. Boulder, Colorado: Westview Press.
- Smith Research Center, 1987. *Public Opinion Survey* (December).
- Shye, Samuel, 1987. *Social Integration in Israel*. Jerusalem: The Israel Institute of Applied Social Research.
- Zenner, Walter P., 1982. “Jews in Late Ottoman Syria,” in Shlomo Deshen and Walter P. Zenner (eds.), *Jewish Societies in the Middle East*. Washington, D.C.: University Press of America.