

"אבל אני לא רוצה לעצמי זהות אתנית": גבולות חברתיים ומחיקתם בשיחים עכשוויים של אשכנזיות

אורנה ששון-לוי

המחלקה לסוציולוגיה ואנתרופולוגיה והתוכנית ללימודי מגדר, אוניברסיטת בר-אילן

פתח דבר

המושג אשכנזיות שינה את פניו במאה השנים האחרונות באופן דרמטי עד כדי כך שרבים טוענים שאינו רלוונטי עוד בחברה הישראלית היום. ואולם טבלאות השכר או ההשכלה של הלשכה המרכזית לסטטיסטיקה מראות, וכן מייצרות שוב ושוב, את הקטגוריה של "יוצאי אירופה-אמריקה" המעניקה יתרון למי שנתפס כחבר בה, ומלמדות שהאשכנזיות משמעותית בעיצוב הריבוד האתני בישראל. הקשבה זהירה לניואנסים של השיח הציבורי תגלה גם היא שהשימוש במושג "אשכנזי" נפוץ למדי. האשכנזיות חיה וקיימת היום בישראל, גם אם משמעויותיה דינמיות, והן שונות לחלוטין מאלו שהיו לה בעבר.

במאמר זה אני מבקשת לבחון את המשמעויות העכשוויות של האשכנזיות באמצעות ניתוח פנומנולוגי הבוחן שיחים אתניים של אשכנזים ושואל איך אנשים שמוצאם מאירופה-אמריקה תופסים את הקטגוריה של אשכנזיות ומייצרים אותה מחדש באמצעות סוגי שיח שונים.

כנקודת מוצא לדיון אני מבקשת להבחין בין אשכנזיות כקטגוריה חברתית לבין האשכנזים. אשכנזיות כקטגוריה היא תוצר של הבניה חברתית היסטורית ספציפית, דינמית ומשתנה, המזוהה עם תרבות או הביטוס מערביים כפי שהם נתפסים בהקשר הישראלי. קטגוריה זו כוללת גם אנשים ממוצא לא אירופי, שכן על מנת לקבל את "תגמולי האשכנזיות" אין כל צורך להיות ממוצא אירופי, אלא רק להתנהג בדרך שנתפסת כאשכנזית

* אני מודה לסטודנטים בסמינר "אשכנזיות והסוציולוגיה של אתניות בישראל" ששיתפו אותי בראיונות שערכו, ליובל יונאי שאפשר לי להשתמש בראיונות שערכו תלמידים שלו ולשני עוזרי המחקר יונת ליזרוביץ ורועי פראתי שערכו בתבונה וברגישות את מרבית הראיונות למחקר. תודה גם לנסים מזרחי על תובנות ששינו את החשיבה שלי על אתניות, וליהודה שנהב, רותי ברזילי-לומברוזו, גלית אילון, יעל מעוז-שי, יובל יונאי, מיכל לסטר-לוי וטל כוכבי על הערותיהם המאירות לנוסחים קודמים וארוכים (מדי) של המאמר.

(Khazzoom 2003, 488), ואילו אשכנזים, לצורך מאמר זה, הם יהודים שמוצאם מארצות אירופה-אמריקה. הייתי מעדיפה להגדיר את האשכנזים על פי הגדרה עצמית (כמקובל במרשם האוכלוסין בארצות הברית למשל), אבל כפי שאראה בהמשך, אחד המאפיינים של קטגוריית האשכנזיות הוא שחבריה נמנעים לעתים קרובות מהגדרה עצמית אתנית, ולכן שאלת ההגדרה העצמית היא אחת הבעיות שהמאמר עוסק בהן.

חשוב לזכור שאין חפיפה הכרחית בין אשכנזים לבין הקטגוריה של אשכנזיות. למשל, רוב המהגרים מברית המועצות לשעבר הם ממוצא אשכנזי, אבל רק חלק מהם אכן השתלבו במעמד הבינוני באופן שמזכה אותם בפריבילגיות של האשכנזיות. מכאן שהקשר בין אשכנזים לבין קטגוריית האשכנזיות איננו אחיד או יציב. כדי להדגיש את ריבוי הזהויות האשכנזיות בלי לבטל את יחסי הכוח בין אשכנזים למזרחים, אני מציעה את המושג "אשכנזיות הגמונית": לקבוצת האשכנזיות ההגמונית שייכים אלה המחברים בין אתניות אשכנזית (שיכולה להיות מוגדרת על ידי מוצא, תרבות או הביטוס) לבין ותק בישראל, מעמד בינוני (לפחות), חילוניות, אזרחות מלאה והזדהות עם המדינה.¹ מקבץ זה של תכונות, אמונות ופרקטיקות הוא המקבץ ההגמוני, שכן הוא ניצב בבסיס הדימוי העצמי של קבוצות ושל יחידים בישראל אשר נמדדים ומוגדרים ביחס אליו.² המושג "אשכנזיות הגמונית" משמש במאמר כדי לעמוד על ההבדלים בין הדוברים השונים, וכן כדי לפרק את התפיסה של האשכנזים כקבוצה אחידה.

טענתי היא שכדי לשמר את מעמדם המועדף בישראל, אשכנזים רבים משתמשים בשיח אתני כפול: השיח האחד מסמן גבולות אתניים, והאחר מוחק או מטשטש אותם. הפרקטיקה הדיסקורסיבית של היבדלות ממזרחים על ידי סימון גבולות היררכיים משמרת את ההיררכיה התרבותית בין מי שנתפס כמערבי ובין כל מי שנתפס כלא מערבי. פרקטיקת מחיקת הגבולות, לעומת זאת, מאפשרת לאשכנזים להישאר קבוצה חברתית שקופה, לא מסומנת, ובכך לשמור על מעמדה בתור הנורמה האוניברסלית, המסמן שאינו מסומן. השילוב של שתי הפרקטיקות הוא שמשמר את המעמד הפריבילגי של אשכנזים. הציטוט שלהלן, מתוך ריאיון עם סמדר (60), מורה חילונית משכונה בדרום תל-אביב, מדגים את השיח הכפול על אתניות:

ההורים שלי עלו מפולניה, אז זה עושה אותי פולנייה ואשכנזייה. אני לא רואה את עצמי

¹ יוסי יונה (2004) הציע בכנס "האשכנזים" הגדרה שונה במקצת לאשכנזיות הגמונית. לגישתו, שלושה מאפיינים עיקריים מכוננים את הזהות האשכנזית-ישראלית: השואה, מודרניות אירופית ותפיסת אזרחות רפובליקנית. אני מוסיפה להגדרתו בעיקר את המעמד, שהוא קריטי בהגדרת האשכנזיות ההגמונית.

² לוויכוח אם האשכנזים עדיין נמצאים בעמדת הגמוניה ראו ברוך קימרינג (2001; 2004), אשר טען כי האשכנזים עברו, החל במהפך של 1977, ממצב של דומיננטיות סוציו-תרבותית מוחלטת למצב שבו הם קבוצה אחת מני רבות. למרות זאת, הם עדיין הקבוצה הניצבת בראשי הפירמידות של מוקדי הכוח העיקריים של ישראל, והם מהווים את "הנקודה הארכימדית" אשר מולה מתגבשים שאר התרבויות, הקבוצות והכוחות במדינה (קימרינג 2001, 12).

ככה. אני רואה את עצמי צברית ישראלית. יש לי אופי מאוד לא פולני, אלא מזרחי. אני מאוד חמה ומאוד אמפטית לאנשים, שונאת את האפליות הגזעניות. כשעברתי לגור כאן, אז הבנתי שיש פה "מאיפה אתה ומאיפה ההוא". לי זה לא חשוב ותמיד אני הייתי עושה הפוך. אני תמיד עושה דווקא בחיים. [שואלים אותי] מאיפה את? [אני עונה] אני מרוקאית — מה זה אכפת לי?

מכעיס אותי שמעלים את זה כעניין עדתי. למרות שיש דברים בגו. אני רואה את בעלי, לא אצלי. ... בעלי עובד במחלקה באל-על שהם רק שני אשכנזים שם. ויש שם אפליה הפוכה נורא. ... לבעלי יש התבטאויות שאני נורא כועסת עליהן. הוא רואה מישור נוסע בג'יפ ואומר "השחור הזה נוסע בג'יפ". זה הורס אותי, לא יכולה לנסוע אִתו כשהוא מדבר ככה. וזה נובע מהמצב שיש לו בעבודה, שהם לא משכילים האנשים האלה, יש להם כנראה רגשי נחיתות מזה שהם לא אשכנזים. אני לא יודעת מה להגיד, בסביבה שלי אין לי את זה. [אבל] אולי יש בזה משהו. אני לא יכולה להגיד לבעלי שהוא לא מרגיש נכון. הם [האשכנזים] גם מנהלי המחלקה שם. זאת אומרת, ראשי המשמרות. והם [המזרחים] עובדים שלהם. אז ההתבטאויות שלהם, כל מיני התבטאויות של מרוקאי ועולם תחתון. יכול להיות שיש בזה משהו. הם גרים ברמלה, בלוד. אז הוא מרגיש את זה. אני רק שומעת. לי, אותי זה מקומם.

סמדר, להבדיל מרבים אחרים, מודעת להיותה אשכנזייה כיוון שהיא חיה בשכונה מזרחית. אך היא ממהרת להתכחש לזהות זו ומזהה את עצמה עם מזרחיות הן בממד של האישיות ("חמה ואמפטית") והן כאקט פוליטי של התנגדות לאפליה. בחיי היומיום היא נהנית לשחק במחיקת גבולות — באופן כמעט חתרני היא נותנת תשובה שונה בכל פעם ששואלים אותה על זהותה. לכן מקוממת אותה צורת הדיבור של בעלה, והוא מוצג בדבריה כגזען. ואולם בו בזמן היא מציגה את בעלה, מנהל המשמרת האשכנזי, כמי שסובל מקיפוח מצד עובדיו המזרחים. בתוך כך היא מסמנת הבדלים בינה לבין מזרחים, המתוארים כחסרי השכלה, בעלי רגשי נחיתות ומקושרים לפשע ולעולם תחתון. היא מתנגדת לאפליה אתנית ואף מתקוממת כנגד עמדת היתרון שיש לאשכנזים, אבל משחזרת בשיח שלה תפיסות אתניות היררכיות. בדומה לאשכנזים רבים שרואינו לצורך מחקר זה, בשיח שלה בולטים דפוסים כפולים ומכופלים של ייצור גבולות, לעתים עד כדי העלאת שיחים גזעניים, ושל מחיקתם בו בזמן. בנייתו המתמקד בסוגי השיח המשמשים בכינון האשכנזיות אין בכוונתי להתעלם ממקומה של המדינה בכינון הקטגוריות של מזרחיות ואשכנזיות בישראל (למשל באמצעות מדיניות הקליטה, מדיניות הקרקעות ותוכנית האינטגרציה בחינוך). ואולם אני יוצאת מתוך הנחה שבצד פעולות המדינה הממסדיות ריבוד אתני, יש חשיבות גם לדרך שבה אנשים עצמם מפרשים ותופסים את הזהות שלהם. פרשנויות אישיות אלה הן לעתים שיקוף של פעולות המדינה, אבל לעולם אין הן רק שיקוף של פעולות אלה. מחקר שמתמקד בתפיסות הסובייקטיביות של אשכנזים יכול אפוא לתרום לתהליך פענוח האשכנזיות, לבחון איפה נוצר הדימוי האשכנזי ואיך הוא משתמר כמשאב.

בחלק הראשון של המאמר אציג את הדיון התיאורטי המוביל בחקר האשכנזיות בישראל היום. בחלק השני אציג את אופני סימון הגבולות האתניים ומחיקתם בשיח של אשכנזים בשלושה תחומים עיקריים: צבע העור, הבדלים תרבותיים ויחסי כוח אתניים. בחלק השלישי אדון בחיבור שבין אתניות ללאומיות, שהוא המקור העיקרי לשיח הכפול של אשכנזיות בישראל.

אתניות בישראל

התפיסה של אתניות כזהות מהותנית, הנטועה במוצא ובעלת עומק היסטורי ותרבותי (Isaacs 1975), התנפצה לנוכח מחקרים היסטוריים ואנתרופולוגיים אשר חשפו כי זהויות אתניות, שנתפסו כבנות מאות שנים, הן בעצם תוצר חדש יחסית של טרנספורמציות היסטוריות (Jenkins 1994). התפיסות העכשוויות רואות לכן בזהויות אתניות תוצר של הבניה חברתית היסטורית ספציפית, המתגבשת ומשתנה במהלך יחסי הכוח עם המדינה ועם קבוצות אחרות (Omi and Winant 1994). הסברים נסיבתיים ראו בהתחדשותה של זהות אתנית תוצר של אינטרסים כלכליים או פוליטיים, והתמקדו על פי רוב בתחרות בין קבוצות אתניות על מיקום בשוק העבודה (Hechter 1975). גישות ההבניה החברתית הוסיפו את האקטיביות של הקבוצה עצמה ביצירת הזהות האתנית (Nagel 1996). מכאן שזהויות אתניות הן זהויות המיוחסות או נכפות על יחידים בידי כוחות חיצוניים (המדינה ומוסדותיה, קולוניאליזם, קבוצות אתניות אחרות), וגם מוגדרות בידי יחידים וקבוצות המשתייכים להן. כדי להיחלץ מהוויכוח הכמעט בנלי בין תפיסת האתניות כפרימורדיאלית ובין תפיסתה כמובנית חברתית טען ג'ון קומרוף (Comaroff 1996) כי אתניות איננה ישות או מהות (קיימת או מומצאת), אלא היא יחסים: מקורה של זהות אתנית בתהליכים חברתיים המשלבים קבוצה המוגדרת תרבותית לתוך חלוקת עבודה לא שוויונית. הזהות האתנית מתרחשת בפרטי הפרטים של פרקטיקות יומיומיות, באינטראקציות שגרתיות בין ה־ethnicizing ל־ethnicized. ואולם היותן של זהויות אתניות תוצר של הבניה חברתית אינו שולל את המשמעות שלהן עבור המבנה החברתי ועבור היחידים החווים אותן לעתים קרובות כזהויות טבעיות, מולדות, מהותניות (Appadurai 1996).

אני מציעה לנתח אתניות באמצעות הניתוח של ויליאם סיוול (Sewell 1992), שלפיו מבנה חברתי מורכב בו בזמן מסכמות תרבותיות וממשאבים. לפי המשגה זו, מבנה אתני מורכב הן מממד חומרי (חלוקת משאבים) והן מממד סימבולי (תרבות), והשאלה היא איך שני אלה משתקפים או משנים זה את זה (Lewis 2004). ואולם בזמן שאת חלוקת המשאבים המרובדת אפשר להראות באמצעות הנתונים הסטטיסטיים, הרי האידיאולוגיה המתחזקת את המבנה האתני איננה מוצהרת במפורש, ונותרת לרוב סמויה מן העין. אחת הדרכים לחשוף את האידיאולוגיה המשמרת את המבנה האתני בישראל היא לבחון את הגבולות הסימבוליים המיוצרים בשיחים של אשכנזים. גבולות סימבוליים,

לפי מישל למונט, הם אבחנות מושגיות שאנשים יוצרים כדי למיין ולסווג סובייקטים, אובייקטים, פרקטיקות ואפילו זמן ומרחב (Lamont 2000). גבולות אלה מיוצרים דרך אבחנות מושגיות, אסטרטגיות פרשניות ומסורות תרבותיות שתפקידן ליצור, לשמר ולעתים אף לטשטש הבדלים חברתיים ממוסדים כגון מעמד, מגדר וגזע. כשיש הסכמה רחבה על הגבולות הסימבוליים, הם נהיים לגבולות חברתיים ומשמשים להצדקה של אי-שוויון בחלוקת משאבים והזדמנויות.

בישראל, אתניות מהווה ציר מרכזי של אי-שוויון חברתי (בצד מעמד, מגדר ולאומיות). בקרב היהודים שנולדו בישראל בשנים 1983–1985, המזרחים הם 50%, האשכנזים כ-30% והמעורבים — כ-20% (כהן 2006).³ אף על פי שהמבנה הריבוני איננו סטטי, מעמדה של האשכנזיות כקטגוריה המקנה יתרון ופריבילגיות נותר יציב: גברים ישראלים ממוצא אירופי, שאינם מהגרים מברית המועצות לשעבר, נהנים מהמיקום הסוציו-אקונומי הגבוה ביותר המתבטא בערך הדיור שלהם, בהכנסות המשפחה וברמת ההשכלה.⁴ המתאם בין שיוך אתני לבין מעמד סוציו-אקונומי לא השתנה בחמישים השנים האחרונות ואף שועתק בקרב בני הדור השני. שכירים אשכנזים מרוויחים 39% יותר משכירים מזרחים (סבירסקי וקונור-אטיאס 2006), ושיעורי האבטלה של מזרחים גבוהים יותר מאלו של אשכנזים. בין השנים 1975 ל-2001 עוד גדל הפער בשכר בין גברים אשכנזים לבין כל שאר הקבוצות (כהן 2006). נוסף על כך, שיעורם של גברים אשכנזים בסגל האוניברסיטאות, בצמרת הפוליטיקה, באליטות הכלכליות ובאמצעי התקשורת גבוה בהרבה משיעורם באוכלוסייה.⁵

ההתקדמות ברמת החינוך, התעסוקה וההכנסה של המזרחים בישראל לא לוותה בסגירת פערים, הן משום שקצב ההתקדמות של האוכלוסייה ממוצא אירופי היה מהיר יותר (ליסק 2000), והן בשל העלייה הכללית ברמת אי-השוויון בישראל הנובעת ממדיניות כלכלית ניאורליברלית, קיצוץ בתקציבי הרווחה, תהליכי ההפרטה והיחלשות האיגודים המקצועיים (כהן 2006).

שיעור הנישואים המעורבים בישראל עלה בשנות התשעים של המאה ה-20 ל-28%, וכך יגדל חלקם באוכלוסייה של הילדים ה"מעורבים". התחזית של ינון כהן (2006) היא כי במחצית הראשונה של המאה ה-21 הריבוד האתני בקרב היהודים ילידי ישראל יהיה בעל מבנה משולש: בראש סולם הריבוד יעמדו אלה ששני הוריהם ממוצא אשכנזי, אחריהם יהיו אלה שהם אשכנזים חלקית, ובתחתית הסולם יהיו כמחצית מילידי ישראל שאין בהם מן האשכנזיות. לפי תחזית זאת, אתניות בכלל ואשכנזיות בפרט ימשיכו להוות פרמטר ריבוני הקובע סיכויי חיים בישראל.

מתוך מכלול נתונים אלה אפשר להסיק שיש היום, וכנראה תהיה גם בעתיד,

³ ההגדרה היא לפי הקטגוריות של הלשכה המרכזית לסטטיסטיקה, הממיינת קבוצות אתניות על פי ארץ המוצא של האב, הגדרה בעייתית כשלעצמה.

⁴ דהן ואחרים 2002; Lewin-Epstein and Semyonov 2000.

⁵ אברהם ואחרים 2004; שחר 2006; שנהב 2006.

קטגוריה תרבותית-חברתית המוגדרת כאשכנזית, המעניקה פריבילגיות למי שנתפס כחבר בה (Khazzoom 2003). נוכל אפוא לראות באשכנזיות לא בהכרח זהות, אלא בעיקר משאב, הון סימבולי המקנה גישה למשאבים נוספים.

המחקר על אתניות בישראל התמקד עד שנות התשעים של המאה ה-20 בממד המבני-חומרי. הטענה העיקרית היתה כי התגבשותו של המבנה האתני הבינארי בישראל (לפחות עד ההגירה הגדולה מברית המועצות לשעבר בשנות התשעים) היא תוצאה של תחרות בין קבוצות על משאבים ושל פעולותיה של המדינה בתחומי הקליטה, החינוך והדיור (Kraus and Hodge 1990; סבירסקי וברנשטיין 1993). מחקר כזה מניח כי זהויות אתניות נתונות מראש, ומתקשה משום כך להראות את המשמעויות הסובייקטיביות והדינמיות שלהן. לעומתו הציעה חנה הרצוג תפיסה פנומנולוגית, שלפיה אתניות היא תופעה הצומחת ומשתנה מתוך יחסי כוח ובמשא ומתן עם קבוצות אחרות – דומיננטיות – ועם המדינה (הרצוג 1986).

בעשור האחרון התפתח גוף מחקרי אשר בחן את הממד התרבותי של המבנה האתני בישראל באמצעות ההמשגה הפוסטקולוניאלית (סעיד 2000; פנון 2004). אלה שוחט (2001) הראתה כי תפיסות אוריינטליסטיות הנחו את פעולותיה של המדינה ביחס למהגרים מארצות דוברות ערבית. לעומת שוחט, המתמקדת בפעולותיה של המדינה, עזיזה כוזם (1999) בחנה את התהליך ההיסטורי שהחל בסוף המאה ה-18, וטענה כי מקורו של המבנה האתני בישראל בשרשרת של תהליכי אוריינטליזציה, שבהם קבוצה אחת משתמשת בניגוד מזרח/מערב כדי להציג קבוצה אחרת כנחותה. יהודה שנהב (2003) טען כי התודעה הקולוניאלית של הציונות ייצרה את יהודי ארצות ערב כאחרים של אירופה ולכן כקבוצה אתנית נבדלת גם בתוך הפרויקט הציוני, ואילו התודעה הלאומית הציגה את המזרחים כיהודים, ולכן כחלק מן הקהילה הלאומית. הסימביוזה בין דת, לאומיות ואתניות שהפרויקט הציוני מבוסס עליה הגדירה את המזרחים כשייכים וכאחרים בעת ובעונה אחת.

כמו במחקר המבני, גם חוקרים אלה, שהתמקדו ברמה התרבותית, בחנו את היווצרות הקבוצות האתניות ברמת המקרו, ולא התבוננו במשמעויות הסובייקטיביות שיחידים נותנים לתהליכים אלה ברמת המיקרו. המחקר הנוכחי ממשיך את כיווני החשיבה שהציעו כוזם ושנהב, אבל שואל איך מיוצר המבנה האתני מנקודת הראות הסובייקטיבית של האשכנזים הפועלים בתוכו היום.

להבדיל מהמחקר על מזרחיות, המחקר הקיים על אשכנזיות נמצא בתחילת דרכו ועודנו מצומצם. שרה חניסקי (2002) בחנה במאמר חלוצי את תהליך ההתמערבות של האשכנזים במזרח אירופה, שהוביל לכינונה של האשכנזיות העכשווית בישראל כאוניברסלית ונורמטיבית. ההתמערבות של היהודים האשכנזים באירופה, טענה חניסקי, היתה תוצר של משבר המודרניות והחילון שעבר על אירופה, כשהיהודי בגלות הטמיע את מנגנון כינון הזהות המודרני. משמעותה של ההתמערבות היא מחיקתה של התרבות הדיאספורית האשכנזית, אשר נמחקה בעיקר בידי האשכנזים עצמם. ואולם לא זו בלבד שהתכנים

הגלותיים האשכנזיים הושתקו, אלא שגם עצם קיומו של מנגנון ההשתקה הוכחש. הכחשת ההכחשה היא שמקנה להגמוניה האשכנזית אופי מערבי, אוניברסלי, מרובה סמכויות. באופן דומה מזכיר לנו רז יוסף (2005) כי השקיפות של הלובן האשכנזי היא המצאה ציונית מודרנית: במסגרת המסורת של המדע האירופי זוהו יהודים אשכנזים כ"שחורים" או כ"כושים לבנים" והיו נתונים לרדיפות ולפוגרומים. ההתמערבות, לגישתו, נבעה מהרצון להימלט מהרדיפות האנטישמיות, והובילה לכך שאשכנזים חווים את האתניות שלהם כבלתי נראית, טרנסצנדנטית.

המחקר הסוציולוגי מאשש את הטענה של חוקרי התרבות בדבר הדימוי העצמי האוניברסלי של האשכנזים. דפנה בירנבוים-כרמלי (2000) טוענת כי תושבי רמת אביב נוטים לייחס לישראליות שלהם חשיבות רבה יותר מאשר לעדניות שלהם. אראלה שדמי מסבירה כי "האשכנזיות הובנתה כא-עדתית כשם שהיא א-גזעית" (שדמי 2001, 414) על ידי היבדלות גיאוגרפית בין אשכנזים לבין מזרחים, ועמית קמה (2005) טוען כי כותבי המכתבים למערכת הארץ, שמרביטים אשכנזים, מזהים את עצמם עם "כלל עם ישראל" ומניחים שקיימת אחידות בחברה הישראלית.

חסר אפוא מחקר פנומנולוגי הבוחן נרטיבים עכשוויים של אשכנזיות ושואל איך אשכנזים מתייחסים להבדלים אתניים, מתמודדים איתם או מייצרים אותם. מחקר כזה ימחיש את התפקיד של האשכנזים כשחקנים אקטיביים במרחב האתני (Appadurai; ethno-scape; 1996) הישראלי, ויקרא תיגר על התפיסה של אשכנזיות כנורמה אוניברסלית.

הערה מתודולוגית

המאמר מתבסס על 46 ראיונות: שמונה ראיונות שערכו סטודנטים בחוג לסוציולוגיה ואנתרופולוגיה באוניברסיטת חיפה בסוף שנות התשעים; 22 ראיונות שערכו סטודנטים בסמינר מחקר במחלקה לסוציולוגיה ואנתרופולוגיה באוניברסיטת בראילן בשנים 2005–2007; ו-16 ראיונות שערכו שני עוזרי מחקר בשנים 2006–2007. המטרה של כל הראיונות היתה זהה: לעמוד על תפיסות של אשכנזיות בקרב אשכנזים.⁶ מגוון המראיינים רחב ביותר והוא כולל בין השאר נשים צעירות מגוש שגב, נשים וגברים בני שישים ומעלה מקיבוצים חילוניים ודתיים, נשים חרדיות, נשים משכונות בדרום תל-אביב, ועוד. הסטודנטים ראיינו על פי רוב בסביבה החברתית הקרובה שלהם, והדמיון והקרבה החברתיים בין המראייין למראיין אפשרו אמון ופתיחות שאינם מובנים מאליהם בנושא כה טעון.

מחקר על אשכנזיות מציב כמה וכמה בעיות לפני חוקרים וחוקרות בכלל, ולפניי בפרט. הסכנה העיקרית היא לחזור וליפול לתפיסות מהותניות של אתניות, כלומר לתאר

⁶ השאלות הראשונות בכל ראיון היו: מהי הזהות האתנית שלך? ממתי את/ה יודעת את זה? במה באה הזהות האתנית לידי ביטוי? מכאן עברו הראיונות, לפי נטייתם של המראיינים והמראיינים, לשאלות העוסקות במקומה של האתניות בחיי משפחה, ביחסים החברתיים, בחיים המקצועיים וכדומה.

תמונה אחידה של האשכנזים ולייצר ראיפיקציה של אשכנזיות.⁷ סכנה זאת חמורה במיוחד במקרה הזה, מכיוון שמדובר במחקר ראשוני, ולכן הוא איננו מציג את המגוון של תפיסות של אשכנזיות בקרב קבוצות חברתיות שונות, אף שמגוון זה קיים ללא ספק, שכן האשכנזיות (כמו המזרחיות) מצטלבת עם צירים אחרים של אי-שוויון אשר משנים ומאייכים אותה. אני מקווה להתגבר על הצגת האשכנזיות כהומוגנית על ידי הצגת ההקשר הספציפי שכל אחת מהמראיינות מדברת מתוכו, אבל בהחלט דרוש מחקר נוסף כדי לעמוד על השונות הפנימית בתוך הקבוצה הרחבה של אשכנזים בישראל.

הדילמות שאורבות לי באופן אישי בכתיבת מאמר זה מסובכות עוד יותר. למרות שם המשפחה שלי, שממנו מתבקש לחשוב עליי כעל מזרחית, אני אשכנזייה. במשפט זה אני כבר מציעה סימון מהותני, שכן מה המשמעות של המשפט "אני אשכנזייה"? האם מוצאם של הוריי הוא שעושה אותי לאשכנזייה? או, ואולי בעיקר, הפריבילגיות שאני זוכה להן בזכות הביטוס מסוים אשר אני מעבירה גם לילדיי? כך או כך, כאשכנזייה שכותבת על אשכנזיות, קל ליפול למלכודת של "זיכוי" האשכנזים מהעוולות שנעשו בשמם או למענם מצד אחד, או למלכודת של "הכאה על חטא" והאשמת האשכנזים בכל העוולות של המבנה החברתי מצד שני. אני מנסה לא ליפול אף לאחת מהמלכודות האלה, לא תמיד בהצלחה. עם זאת, הימנעות ממחקר על אשכנזיות בעייתית גם היא, שכן אז נשמר המצב הלא סימטרי שבו "המיעוטים" נחקרים ללא הרף, ואילו האשכנזיות נשארת לא מאופיינת, הומוגנית, לכאורה לא מסומנת על ידי ההיסטוריה או הפרקטיקה (ראו Frankenberg 1997). כלומר, היעדר מחקר על אשכנזיות משמר את מעמדה בתור קטגוריה אוניברסלית. אני מסכימה לכן עם אלה שוחט (2001) ועם שרה חניסקי (2002) שאין קריאת תיגר על האשכנזיות כעמדת כוח ללא חשיפה של ההבניות של אשכנזיות, השתנותן וזיהוין עם קטגוריות מערביות. מטרת המחקר אפוא היא לחשוף את האשכנזיות כקטגוריה אתנית בחברה הישראלית, או, בלשונו של הומי באבא: "לחשוף בתוככי מעטה 'הלובן' את היסודות הנאבקים זה בזה, אלה ההופכים אותו למה שהוא — צורה לא יציבה ומעורערת של סמכות", כדי "להדיח את העמדה הלבנה ממעמדה הנורמטיבי" (באבא, 2002, 284).

סימון גבולות אתניים ומחיקתם בשיח של אשכנזים

אשכנזיות כקבוצה שקופה

לשאלה על זהותם האתנית, שהיתה השאלה שפתחה את כל הראיונות במחקר זה, ענו כמחצית מהדוברים בתשובה מכלילה המזהה בינם לבין הקולקטיב הישראלי ו/או היהודי בכללותו: "אני ישראלי, יליד הארץ מהמעמד הבינוני הממוצע, לא עני במיוחד לא עשיר

⁷ על סכנות האסנציאליזציה והראיפיקציה במחקר כזה עומדים כותבים רבים. ראו למשל קמה 2005; Dyer 1997; Frankenberg 1997.

במיוחד, מקום טוב באמצע", אמר רון (28) מחיפה. "אני יהודייה, חילונית וישראלית. אז זהו, ככה אני מגדירה את עצמי", אמרה דינה (70) מקיבוץ בצפון, וניצה, גם היא אשה מבוגרת מקיבוץ, פירטה: "אני אשה, ישראלית, יהודייה. אני מאוד שייכת לתרבות מסוימת: אני רואה את עצמי חלק מתרבות מערבית נאורה חילונית ומאוד מאוד קשורה למורשת אבותיי, הלוא היא היהדות". עמירם, תל-אביב בן 50, הציג את עצמו כמו אלק שעה מן הים באומרו: "לי אין מוצא. אני וילדיי לגמרי ישראלים".

חלק אחר של המשיבים התייחסו לאשכנזיות בתשובתם אבל הרחיקו אותה מעצמם, כמו דוד (51) מחיפה שאמר: "אני ישראלי שמשייכים אותי ליוצאי אשכנז, ואני לא מתכחש לעניין הזה". חלק מהמשיבים, ובייחוד הצעירים שבהם, התייחסו לעצמם כבר בפתיחת הריאיון כאשכנזים,⁸ אבל רובם אימצו את התשובה הכוללת יותר, שמותירה את האשכנזיות כקבוצה שקופה בעיני עצמה.⁹

כך, אף שהנתונים הסטטיסטיים ממחישים את קיומה של קטגוריה פריבילגית של אשכנזיות, נראה כי זוהי קבוצה ללא תודעה קבוצתית. ואולם גם אם אשכנזי אינו תופס את עצמו ככזה, הוא עדיין נתפס בעיני אחרים כאשכנזי ומקבל בשל כך יתרונות חברתיים. במרחב האתני הישראלי לכל שחקן יש אתניות, גם לאשכנזי. מכאן שהיעדרה של תודעה אתנית איננו מלמד שהאתניות איננה קטגוריה רלוונטית ואולי אף מרכזית לחייו. אלא שההגדרה העצמית האוניברסלית, נטולת האתניות, מעידה על כך שאשכנזים רבים תופסים את עצמם כתו תקן לישראליות. לגישתם, אין להם זהות פרטיקולרית, אלא הם מייצגים את האומה בכללותה. כשאשכנזים מגדירים את עצמם כישראלים, הם מבצעים הזדהות עם הקולקטיב הלאומי, אבל בה בעת הם כמו מכריזים על בעלות על הקולקטיב, ובכך אולי גם מאשררים את הבעלות הזאת. כלומר, אשכנזים מייצרים זיהוי בינם לבין הקולקטיב הלאומי על ידי הסוואת הנראות האתנית. נראות תרבותית, טוען רנאלדו רוזאלדו (Rosaldo 1989), משתנה על פי המעמד החברתי: אי-נראות תרבותית ותפיסה עצמית "ניטרלית" מאפיינות את אלה המחזיקים באזרחות מלאה ובכוח מוסדי במדינת הלאום. הצגת התרבות הפרטיקולרית של הקבוצה כאוניברסלית היא שממקמת את הקבוצה בצמרת ההיררכיה החברתית. כך הכוח נשאר סמוי, בלתי נראה — זוהי בדיוק "עריצותו של השקוף" במונחיו של באבא (2002, 284).

אם כן, אפשר לכאורה לחשוב שהאשכנזיות היא קבוצה שיש לה הגדרת "אנחנו" חלשה, קבוצה חסרת תודעה קולקטיבית. ואולם התבוננות חוזרת בשיחים של אשכנזים

⁸ מהראיונות עולה כי יש הבדלים בין-דוריים משמעותיים בתפיסות של אשכנזיות, אבל לא כאן המקום להרחיב עליהם. על הבדלים בין הדורות בתפיסות של אשכנזיות ראו ששון-לוי, בכתובים.

⁹ עם זאת, האשכנזיות "שקופה" רק מבחינתם של אלה השייכים לאשכנזיות ההגמונית. האשכנזיות איננה שקופה בעיני אלה שאינם זוכים לפריבילגיות שלה, כגון מזרחים, אתיופים, פלסטינים ואף אשכנזים ממעמד נמוך — כל ה"אחרים" שאינם זוכים לפריבילגיות של האשכנזים, וממקומם במערכת החברתית רואים אותה היטב.

מראה כי הקבוצות של האשכנזים — אותו "אנחנו" סמוי ומקוטע — נוצרת ומתעצבת לא באמצעות הדגשה של תכנים משותפים, אלא על ידי סימון גבולות בין ה"אנחנו" ל"אחרים", גבולות המסומנים בעוצמה ונחקקים בו בזמן, לעתים באותו משפט עצמו. מטרתם של דפוסי שיח אלה ליצור ולהצדיק הבדלים, ובה בעת להסתיר אותם או לגנותם, ובתוך כך לאשררם מחדש.

אשכנזיות כקבוצה מסומנת: סימון גבולות חברתיים

1. סימון צבע העור

השיח ההגמוני בישראל איננו מאפשר לדבר בגלוי על צבע העור, שכן שיח כזה נקשר למושגי גזע וגזענות השמורים לדיון בתורת הגזע הנאצית ובטראומה של השואה (הרצוג, לייקין ושרון 2008). אכן, כשצבע עור מוזכר בשיח הציבורי, מתעורר גינוי נרחב באמצעי התקשורת.¹⁰ ואולם צבע העור, כמסמן גבולות אתניים, חזר בדבריהם של יותר ממחצית מהמראיינים והתגלה כמוטיב דומיננטי יותר ממה שנדמה בשיח על אתניות בישראל.

דנה (28), מיישוב בגליל, מתארת באמצעות צבע העור את החברה ההומוגנית שבה גדלה: "צחקנו נגיד על קובי שהיה שחור. צחקנו עליו כי הוא היה היחידי שונה. כולם היו אשכנזים והוא היה חצי אשכנזי". לילך (26) מזהה אשכנזיות רק עם צבע עור: "קשה לי להגיד שאני עושה [משהו] כי אני אשכנזייה, וכי אני אשכנזייה אז אני עושה א' ב' ג'. נראה לי יותר זה שאני לבנה אז אני אשכנזייה. אף אחד לא יגיד לי שאני תימנייה". ודינה (70), מורה באולפן קליטה של יוצאי אתיופיה, אמרה: "האתיופים הם נטע זר כאן. מאיזו בחינה? מהמציאות שהם הגיעו, מהצבע שלהם... זו בעיה, זה לא שייך לך".

פרנץ פנון (2004) מלמד את הלבנים על מרכזיותו של צבע העור: הסכמה האפידרמית-גזעית מכפיפה את האדם השחור לחזותו וממזערת אותו לצבע עורו. הכתיבה של מזרחים בישראל חושפת גם היא את מרכזיותו של צבע העור בחוויה היומיומית ובעיצוב היררכיות חברתיות (דהאן-כלב 2002; נעמן 2007). "מי מהמזרחים בישראל, לפחות אלה שגון עורם כהה, לא עבר חוויה פנונית?" שואל ברוך שמעוני (2006, 212). צבע העור הוא שמייצר את חוויית המיון המשפילה בכניסה למועדונים או את הבדיקה הקפדנית בידי מאבטחים, אבל גם מעצב אינטראקציות יומיומיות עם הסביבה החברתית ואף בתוך המשפחה (נעמן 2006; פרנקל 2006). כך צבע העור "אינו משתף פעולה עם הרצון להשתיק את הנושא העדתי בישראל" (פרנקל 2006, 38), והוא חוזר ומשמש מכשיר להיררכיות חברתיות.

בישראל פועלים אפוא זה בצד זה שני שיחים מנוגדים על צבע העור: בצד השיח ההגמוני, השולל אזכור של צבע, פועל שיח סמוי, המעניק שוב ושוב עליונות למראה אירופי של האשכנזי הגבוה והבהיר ומציג אותו בתור המראה האידיאלי (שם, 50; למיש 2004). שני שיחים אלה באו לידי ביטוי בראיונות לעתים קרובות, כשהמדברים אזכרו צבע

¹⁰ ראו למשל בן-יאיר 2006.

עור, ובו בזמן הכחישו את חשיבותו. כך למשל צילה (70), מזכירת בית ספר בקיבוץ דתי, סיפרה על אירועים מילדותה:

תראי, לא היתה לי את המודעות הזאת בכלל שיש דבר כזה, שלא כל עם ישראל אותו הדבר, ורק יותר מאוחר התחילו לדבר על התימנים. ... כולם היו אז, זה לא היה כמו היום, כולם היו אשכנזים. ואם הם לא היו אשכנזים אז הם נראו אותו הדבר. ... הרי יותר חשוב שכולם יהיו יהודים. כי אז כבר כשקצת התבגרתי וכבר התחילה השואה, המוטו היה שהרבה יותר חשוב שהם יהודים, מאשר איך שהם נראים האנשים. כמובן שההורים שלי באו ממנהגים אשכנזיים אז אצלנו המנהגים בבית היו לפי זה. למרות שאבי בגלל שהיה בית כנסת תימני ליד הבית, עזר המון לעולים מתימן, וכדי לתת להם כבוד היה הולך בליל שבת להתפלל אִתָּם. אבא שלי היה "יקה", ממש, והכבוד היה בזה שהוא היה בא לתפילה שלהם והם היו כל כך נרגשים מזה שבא אשכנזי ומתפלל אִתָּם, ו[כ]שהם היו שרים הוא שר אִתָּם, זה היה בשבילם כבוד עצום. ... הם מאוד מאוד העריכו את זה. את יודעת, מבחינת ה... כבוד, אדם לבן מגיע לקבוצה שכולה בצבע אחר וזה שמחה גדולה היתה בשבילם וזה הראה להם שמוכנים לקלוט אותם.

צילה מייצרת גבולות כבר במשפט הראשון: כשהיא היתה ילדה "כולם נראו אותו דבר", ומכאן אנחנו מבינים שהיום לא כולם נראים אותו דבר. במשפט הבא היא מציגה את היהדות כמכנה משותף כללי ובכך מוחקת את הגבולות שנוצרו במשפט הקודם. אביה מוצג גם הוא כמי שמבטל גבולות אתניים בשמה של הדת המשותפת. ואולם כשצילה מדגישה שעצם הנוכחות של אדם לבן בבית הכנסת חולקת כבוד לתימנים, היא חוזרת ומייצרת היררכיה שבראשה ניצב האדם הלבן.

המרכזיות של צבע העור חוצה מגזרים חברתיים ומקבלת ביטוי בקבוצות רבות ומגוונות. מהחברה החרדית עולה הציטוט של אתי (56), המתארת את בת זוגו של בנה החוזר בשאלה:

אני אגיד לך את האמת, לי יש כלה ספרדייה, היא הודית, והיה לי מאוד קשה, הקושי שלי בא מכך שהיא מאוד כהה. בעלי, יחד עם זאת שהוא לכאורה נגד גזענים, אני מרגישה שבאיזה שהוא מקום זה נורא נורא מפריע לו, למרות שהוא אומר שהיא מדהימה, והוא נורא מאושר, אני מרגישה שזה קשה לו. ... כלתי מרגישה עם עצמה לא נוח היום, כמה שהיא היתה דיילת אוויר והיא נורא יפה, היא מרגישה את עצמה לא בנוח בגלל שהיא כהה.

אתי עושה כאן מהלך כפול: ראשית, היא אומרת בכנות שצבע העור של כלתה מקשה עליה. ואולם היא מודעת לבעייתיות של התייחסות לצבע העור, ולכן היא משליכה את הגזענות על בעלה ואף על הכלה עצמה — הכלה היא "שלא מרגישה בנוח" בגלל צבע עורה. בכך אתי מחפשת לגיטימציה לרגשותיה אצל אלה שמוכרזים כלא גזענים, בעלה והכלה, שכן אם אפילו הלא גזענים מרגישים לא נוח עם צבע עור כהה, הרי צבע העור הוא בעיה

אובייקטיבית, וכך גם היא עצמה יכולה להימנע מהתייג כגזענית. יש כאן הצלבה של שיח גזעני עם שיח ששולל גזענות, אך עדיין מאשר אותה.

מחיקת גבולות הצבע נעשית על פי רוב באמצעות הטיעון שאתניות היא מכלול של פרקטיקות תרבותיות והיא אינה תלויה בצבע העור, וכי לצבע אין משמעות ללא הפרקטיקות הנלוות אליו. כלומר, צבע העור מגדיר קטגוריה חברתית בעיקר כאשר הוא משתלב עם הביטוסים מעמדיים ותרבותיים כגון השכלה, שפה ומבטא. כך גלית (17) מנסה ציונה מתארת את קבוצת החברות שלה: "אנחנו חבורה, כאילו אנחנו תשע בנות, מתוכן ארבע לא אשכנזיות. כאילו ממש, כולן מתנהגות כאלה אשכנזיות ... בערך ארבע מעדות המזרח ואין שוני ואין שום דבר, חוץ מצבע העור ו... הג'חנן ביום שבת בבוקר". צביקה (28) מספר על הדיבור האתני בסביבת ילדותו:

הדבר הדומיננטי היה "אנחנו" ו"הם". אצלי בבית. הלבנים והשחורים. ה"וויזוויזים" מול ה... איך קראו לזה? הפרענקים. כן. זה היה אנחנו והם. ... כל פעם שהיה, נאמר, היתה איזו שהיא התנהגות לא מאופקת, אגרסיבית, אז התגובה היתה: "למה אתה מתנהג כמוהם?" רוב החברים שלי היו מזרחיים. עוד הפעם, במושגים שלי לפחות, במושגים של המשפחה שלי, ההבחנה היתה לא אם אתה במוצא שלך אשכנזי או ספרדי, אלא אם ההתנהגות שלך היא התנהגות אשכנזית או ספרדית.

צביקה פותח בסימון גבולות של צבע והתנהגות בין שתי קבוצות מובחנות: "אנחנו", הוויזוויזים הלבנים, לעומת "הם", הפרענקים השחורים. ואולם בהמשך הריאיון הוא מציג מזרחיות ואשכנזיות כצורות התנהגות, ולא כצבע עור. דווקא משום שצביקה וגלית תופסים אתניות כהתנהגות, הציטוטים שלהם מראים עד כמה דומיננטי צבע העור בשיח האתני המקומי.

בחברה הישראלית קיים מגוון גדול מאוד של צבעי עור – מבהיר מאוד ועד כהה מאוד – הן אצל האשכנזים והן אצל המזרחים, ולעתים קרובות אי־אפשר להבחין בזהות האתנית של אדם רק לפי חזותו. מכאן שלשימוש התכוף בצבע עור אין קשר ישיר לצבע ה"ממשי", אלא יש לו משמעות של יצירת גבולות סימבוליים: צבע העור הוא כלי שאשכנזים משתמשים בו כדי להיבדל ממזרחים, כדי להגדירם כאחרים. לכן דרור משעני (2006) משכנע בטענתו כי ניתוח פוסטקולוניאלי רלוונטי לישראל – לא משום שלציונות היו כל האפיונים של הקולוניאליזם האירופי, אלא משום שהתרבות שהביאה לכאן התנועה הציונית מבוססת על דמיון קולוניאלי של שחורות ולובן "שפעיל גם במקומות שבהם שחורות ולובן אינם קיימים כצבעים (והם לעולם אינם קיימים רק כצבעים)" (שם, 32). האשכנזים, טוען משעני, דמיינו את עצמם כלבנים באמצעות ההשחרה של המזרחים והפלסטינים. אם כן, הקטגוריה של אשכנזיות מתבססת גם על תפיסות של לובן ושחורות המסתמכות על הדמיון הקולוניאלי.

הבולטות של צבע העור בשיח של האשכנזים מעלה על הדעת מבנה חברתי גזעי

המניח הבדלים גופניים שאינם ניתנים לשינוי בין קבוצות ומייחס לקבוצות תכונות על פי צבע עורן. למרות זאת, נראה כי היחסים בין אשכנזים למזרחים בישראל אינם ניתנים למיצוי במושג גזענות, ונכון יותר לתארם כתנועה על פני רצף שבין יחסים אתניים ליחסים גזעניים. הן גזע והן אתניות הם קטגוריות המיוצרות, משתנות ונהרסות על ידי פעולה אנושית (Omi and Winant 1994), אבל גזע הוא קטגוריה המתויגת כנחותה אינהרנטית ונכפית על הקבוצה על ידי אחרים, ולכן קלאסיפיקציה גזעית לעולם היא תוצר של יחסי כוח (Cornell and Hartman 1998). יחסים אתניים מקושרים גם הם לכוח, אבל אין בהם הנחות על עליונות ונחיתות ביולוגית, והם מבוססים במידה רבה גם על הגדרה עצמית והזדהות (Jenkins 1994). יתר על כן, הגבולות של האתניות גמישים וניתנים לשינוי יותר מגבולות גזעיים (Bonilla-Silva 1997).

היחסים בין אשכנזים לבין מזרחים נעים על רצף שבין אתניות לבין גזענות מכיוון שהגבולות בין הקבוצות מטושטשים וחדירים, ומשום שהשיח ההגמוני מעודד ביטול של גבולות אלה. למשל, בעוד השיח ההגמוני שולל נישואים מעורבים בין יהודים לפלסטינים, אותו שיח מעודד נישואים בין אשכנזים למזרחים כתופעה מבורכת ורצויה. כלומר לא נמצא ביחסים בין אשכנזים למזרחים את התופעה הגזענית של שאיפה להפרדה ולשמירה על טוהר הגזע, אלא יחסים מורכבים ומתוחים בין קבוצות אתניות.

אמנם, יש הטוענים שהשימוש במושג "אתניות" הוא הדרך העכשווית להסוות את הגזענות כלפי מזרחים בישראל (שנהב ויונה 2008). חוקרים אלה יטענו שהאמירות המתנגדות לגזענות הן רק כיסוי ל"גזענות חדשה", עיוורת צבעים, ואילו הדיבור הגזעני הוא המשקף את האמת של הדוברים. טענה זאת יוצאת מנקודת ראות של תודעה כוזבת, כלומר של אי-אמון בדוברים, והיא שוללת את זכותם לעמדות אמביוולנטיות. אני מאמינה שהאמירות שעלו בראיונות בזכות שילוב בין מזרחים לאשכנזים הן אמיתיות ממש כמו האמירות המייצרות הבדלים וגבולות. אני מציעה לכן להאמין בדוברים, אך לא לצפות מהם לעקביות ולאחידות, אלא להבין ולהמשיג את הסתירות, את ההגיונות השונים שמתוכם הם מדברים ופועלים.

אם מתייחסים בכבוד גם לאמירות המכילות, ולא רק לאמירות המדירות, נראה שהניסיון להכריע אם מדובר במבנה גזעי או מבנה אתני נדון לכישלון. עדיף אפוא לדבר על רצף בין מבנה אתני למבנה גזעי, כשהיחסים בין אשכנזים למזרחים נמצאים קרוב יותר לקצה האתני, אך יש להם גם מאפיינים גזעניים, ואילו היחסים בין יהודים לפלסטינים למשל נמצאים באופן מובהק בקצה של הגזענות. המאמר משוטט לכן בין מושגים של גזענות למושגים של אתניות, בעת שהוא בוחן בעיקר את ייצור הגבולות ההיררכיים, אך גם מראה שוב ושוב את טשטושם, בשמם של מכנים משותפים, ובעיקר בשמן של היהדות והלאומיות המשותפות.

2. סימון הבדלים תרבותיים ומעמדיים

הסימון של הבדלים תרבותיים בין אשכנזים למזרחים נושא גם הוא אופי כפול. אופן אחד הוא סימון העצמי האשכנזי כנטול תרבות (לא "חסר תרבות" כמובן, אלא שקוף מבחינה תרבותית) וסימון ה"אחר" כבעל תרבות פרטיקולרית; האופן האחר הוא סימון אוריינטליסטי באופיו, ולפיו העצמי הוא בעל תרבות מערבית, והאחר מסומן כלא מערבי.

אופן הסימון של העצמי כנטול תרבות עולה מתוך התפיסה העצמית של האשכנזיות ההגמונית כחסרת זהות אתנית, כפי שהראיתי בחלק הקודם. כמו לבנים רבים בארצות הברית, כך גם חלק מהאשכנזים אינם תופסים את המאכלים, המנהגים והמסורות שלהם כתרבות ספציפית המאפיינת רק אותם. מנגד, הם יודעים היטב לאפיין את התרבות המזרחית. כך למשל אמרה דנה (28):

אני מקנאה בעדות המזרח. אני חושבת שהם יותר מחוברים לספרדיות שלהם. האשכנזים פחות מחוברים לאשכנזיות שלהם. אצל הספרדים השורשים משחקים... התבשילים עוברים מדור לדור. את לא תראי את זה אצל האשכנזים. את יודעת להכין גפילטע פיש? רגל קרושה? את מבינה, אני שואלת מישהי בת 23 אם היא יודעת להכין קובה, היא ישר תיתן לי את המתכון מהראש.

כשדנה מצרה על אובדן השורשים האשכנזיים, היא מזהה את המזרחיות עם מסורת תרבותית, המקושרת לתפקידי מגדר סטריאוטיפיים: האשה המזרחית יודעת את המתכון של קובה כבר בגיל 23. בייצוג זה של האשה המזרחית כמסורתית טבוע ייצוג עצמי סמוי של האשה המערבית כחילונית, משכילה, משוחררת ובעלת שליטה על חייה (ראו Mohanty 1988). דנה ואחרים כמוה מקנאים במזרחים על החום המשפחתי ועל המנהגים המסורתיים, אבל אלה משמשים אותם כדי לעשות "עבודת גבולות" ברורה: על ידי סימון המזרחים כבעלי תרבות פרטיקולרית, הם מסמנים את עצמם כבעלי תרבות אוניברסלית, שהיא התרבות המובנת מאליה, היחידה שמתאימה לעולם העכשווי (Perry 2001).

הדרך האחרת של האשכנזים לסמן הבדלים תרבותיים בינם לבין מזרחים היא באמצעות התכנים וההיררכיות שמייצר השיח האוריינטליסטי. בראיונות רבים נקשרה האשכנזיות לשאפתנות, השכלה גבוהה, הצלחה, איפוק רגשי, רציונליות, נימוס, חילוניות, תרבות גבוהה, שמאלנות, מעמד בינוני ומעלה, קור רגשי והתנשאות. בהיפוך כמעט מושלם זוהתה המזרחיות עם רעש (שהוזכר לעתים קרובות מאוד), אמוציונליות והחצנה של רגשות, פסיביות, התלהמות ואלימות, מוזיקה בכיינית, שקרנות, רגשי קיפוח ורגשי נחיתות, דתיות או מסורתיות ויחסי מגדר היררכיים. בה בעת, אשכנזים רבים זיהו מזרחיות עם שמחת חיים אמתית, עם משפחתיות מחבקת ועם חום רגשי. אין צורך להכביר מילים על הדמיון בין דימויים אשכנזיים אלה לבין השיח האוריינטליסטי שמתאר אדוארד סעיד (2000).

אבחנות בעלות אופי אוריינטליסטי עלו למשל בדבריו של צביקה (28), המסביר

מדוע הגדיר את עצמו כישראלי, אשכנזי ואירופי:

אירופאי מבחינתי מגדיר את התרבות שבה אני חי. זאת אומרת, בעיני יכול להיות אשכנזי והתרבות שלו יכולה להיות מזרחית. לכן חשוב לי להדגיש – גם אשכנזי וגם אירופאי. [באירופאי] אני מתכוון כמעט לכל ההיבטים שיש בתרבות. אפשר לקחת למשל מוזיקה. ... ויש אספקטים נוספים כמו מונחים אירופאיים, כמו אינדיבידואליזציה, הישגיות, מול, להערכתי, תרבות מזרחית שהיא יותר קולקטיביסטית. ... לטעמי, חילוניות – זה דת אירופאית, ודתיות – זה דת מזרחית.

ההבדל בטעם במוזיקה משמש את צביקה כדי לתאר מערכת רחבה יותר של הבדלים תרבותיים: אינדיבידואליזם וחילוניות שהוא מייחס למערב, מול קולקטיביזם ודתיות שהוא מייחס למזרח. נירה (34), ממשפחה ירושלמית אמידה, סימנה את תרבותה כך: גדלתי באיזה מין בית אמנותי כזה שיושב על מסורת אשכנזית ארוכת שנים, על תרבות כזאת אירופאית מאוד. כל היחס לאמנות, מוזיקה, כלול בזה, חשיבה מערבית מאוד. ... הישראליות שלנו בעיני ההורים שלי תמיד היה בה משהו נחות לעומת הנימוסים והאינטלקטואליזציה ויכולת השיחה וכל מיני דברים כאלה, ערכים שהם קישרו מאוד ברור עם אירופאיות.

נירה קושרת את האירופיות לדור ההורים ומתארת גבול מדומיין בינם לבינה: אף על פי שגם הם עצמם ילידי הארץ, הם רואים בה ישראלית לבנטינית. אירופיות, בעיניהם, היא תכונה שהולכת ונשחקת.

כהנגדה להצגה העצמית כמערבי, עלה לעתים קרובות הזיהוי של המזרחי כלא מערבי או כערבי. כמו יוסף (טומי) לפיד, שאמר על שירתו של עמיר בניון כי "לא אנחנו כבשנו את טול-כרם, טול-כרם כבשה אותנו" (יודילוביץ' 2002), גם ג'ני, אמריקנית שחזרה בתשובה ונישאה לגבר מזרחי, זיהתה מזרחיות עם ערביות ואלים. בריאיון היא סיפרה על בעלה הישראלי:

כשאני אומרת "יהודים ערבים" הכוונה לכל היהודים שמגיעים מארצות ערב. מרוקן, לוב, עיראק. אני מתכוונת שיהודי מספרד הוא לא יהודי ערבי, אבל יש להם את המנהגים של ארצות המזרח. את יודעת, היהודים הערבים, הם ממש כמו ערבים. הם ממש מתנהגים כמו הערבים המוסלמים. יכול להיות שבגלל המצב ביני לבין בעלי, אני לוקחת את ההגדרות למקום קצת קיצוני, אני חושבת שהוא ממש ערבי, כל ההתנהגות שלו כלפיי, האלימות המילולית. אבל בכל אופן, לדעתי, תסלחי לי, אפשר לומר זאת? היהודים הערבים הם ממש כמו ערבים. בעלי נראה ממש מחבל, הוא מאוד כהה, יש לו זקן שחור...

מהמקום הפגוע של אשה שהיא קורבן לאלים ג'ני משתמשת באשכנזיות שלה כדי להשיג עמדת יתרון על בעלה. גם בעיניה לאתניות יש אופי ממוגדר: מזרחיות מקושרת לגבריות אלימה הממסדת היררכיה מגדרית נוקשה. כדי להתמודד עם האלימות המילולית של בעלה, ג'ני מזהה בין האויב בבית, הגבר המזרחי, לאויב של המדינה, הערבי, וזהו המקום אותה

במעמד גבוה משל בעלה. המושג "יהודים-ערבים", שנועד במקורו למטרות ביקורתיות, מקבל בדבריה משמעויות אחרות: כשג'ני אומרת שיהודים יכולים להיות גם ערבים, אין היא מתכוונת להציע חיבור מחודש לזהותו המפוצלת של המזרחי בישראל או להעניק הכרה לזהויות היברידיות, אלא היא משתמשת בשילוב זה כדי לחזור ולהצדיק היררכיות חברתיות שנוצרו מתוך פרויקט ההתמערבות באופן שיעניק לה כוח, בעיני עצמה לפחות.

לעתים קרובות, סימון הגבולות התרבותיים נעשה באמצעות מושגים חלופיים, לכאורה לא אתניים. דוברים רבים אינם מזכירים מזרחים ואשכנזים או אירופים וערבים, אבל הם מדברים כדרך שגרה על ערסים ופְּרָחוֹת, ולעומתם על צפונים (או חנונים) או פריקים. חלוקות נוספות, כמו קיבוצניקים מול עירוניים, יכולות גם הן להקביל לחלוקה זאת, ובלבד שלא יוזכר שיש כאן עניין בתפיסות אתניות. דנה (28), מיישוב בגליל: "היה לנו קצת חברה שקראנו להם פְּרָחוֹת. אבל עדיין לא ראינו אותם כספרדים. סתם ראינו אותם כפרחים, לא נתנו להם הגדרה אתנית. פרחים אצלנו — מישהי שמגיעה עם אדם נחשבה כפרחה". כינויי גנאי אלה אינם מתייחסים לכאורה למוצא, אלא לדפוסי התנהגות בלבד, אבל הם משמשים שם קוד לתפיסות אתניות ולסטריאוטיפיזציה של מזרחים ומזרחיות (ראו נעמן 2006). כיוון שכינויים אלה לכאורה "נקיים" מאתניות, הם נפוצים מאוד ומשמשים אשכנזים רבים ללא התנצלויות ומחיקות, ונוכחים גם בשפה של מזרחים שימהרו לטעון שאין בכינוי ערס זיהוי אתני, אלא התנהגותי בלבד.

בצד סימון הגבולות התרבותיים מתקיים גם שיח של טשטוש מתמשך של גבולות תרבותיים. דרך עיקרית של טשטוש ההבדלים התרבותיים היא באמצעות הניתוק בין התרבות לבין נשאה. כמו מאמר זה עצמו, גם מרואיינים רבים לא הניחו ש"היחידים הם יורשיה ונושאה של תרבות אחת ויחידה" (בליכר 2004, 78), וגם אלה שסימנו גבולות תרבותיים ברורים לא התקשו לראות במזרחים נשאים של הביטוס אשכנזי ולהפך. ברבים מהראיונות עלה תיאור של קרובי משפחה — גיס, חתן או בת זוג — שהם מזרחים במוצאם אבל אשכנזים בהתנהגותם. כך אמר רפי (60), רופא ממושב מבוסס בשרון:

אני התחתנתי עם עיראקית. במשפחה שלה, כשהייתי נוסע בשבתות לבקר את הדודים או הדודות שלה, הם היו יושבים עם פחים של חמוצים, מלפפונים, בחצר והתרנגולות היו מסתובבות בינינו. הם חיו כמו שהם חיו בעיראק, במושב הזה ליד ירושלים. יש פער אדיר בין סוּזן למשפחה. [כין] היא היתה משוכנעת. ... יכול להיות מרוקאי אשכנזי, איזו שאלה. מרוקאי אשכנזי זה אחד שאוהב לאכול גפילטע פיש, לא, חמין אשכנזי! ואני רואה אותו יושב על ידי בקונצרט ובהצגת התיאטרון של הקאמרי, ומפגין אתי עם השמאל נגד הימין ולא הפוך...

כמו כולם, גם רפי עושה בשיח שלו מהלך כפול. הוא מסמן גבולות תרבותיים באמצעות שיח אוריינטליסטי מובהק כשהוא מתאר את משפחתה של בת זוגו. ואולם הוא מטשטש את הגבולות בין התרבויות כשהוא מנתק את התרבות מהנשאים שלה. הוא מציג את בת זוגו המזרחית כאשכנזייה, אבל ברור מדבריו שהיא נכנסה למשפחה רק אחרי (או בתנאי)

שאימצה את התרבות האשכנזית. כלומר אין כאן תפיסה מהותנית של תרבות, אבל גם לא תפיסה של שוויון בין תרבויות, אלא היררכיה שבה אפשר רק להתקדם מתרבות נחותה לתרבות מתקדמת יותר (בליבר 2004).

"התקדמות" זאת בין התרבויות מקושרת על פי רוב למוביליות מעמדית. שתי מרואיינות, נציגות של האשכנזיות ההגמונית (בנות 60 ממעמד בינוני גבוה המתגוררות בעיר מבוססת בשרון), אמרו שמזרחי יכול להיכנס למעגל החברתי שלהן ("החבורה") רק אם הוא עשיר מאוד או אם יש לו תואר דוקטור. קרן ברודקין (Brodkin 1998) מראה שהכניסה של יהודים ללובן בארצות הברית היתה כרוכה במוביליות מעמדית (רכישת השכלה גבוהה ובעלות על בית בפרברים) שהתאפשרה בגלל מימוש חוק זכויות חיילים משוחררים אחרי מלחמת העולם השנייה. האם הכסף הלבין את היהודים? או שהאפשרות שלהם להשתלב בגזע הלבן פתחה לפנייהם אפשרויות כלכליות? כפי שהראה פנון, זה תהליך מעגלי והדדי: "אתה עשיר מפני שאתה לבן, אתה לבן מפני שאתה עשיר" (כמצוטט אצל באבא 1994, 123). באותו אופן, ייתכן שהשתכנונות היא במידה רבה פרויקט מעמדי: אימוץ הביטוס אשכנזי הוא המנוף המשמש מזרחים כדי לייצר תחושת היכללות ומוביליות למעמד הבינוני. ולבסוף, כמה מהדוכרות טשטשו גבולות אתניים בתארן תהליכים דינמיים של שינוי ביחס לתרבות מזרחית. סמדר (59) מתל-אביב סיפרה:

ברור שאנשים שבאו מאירופה, מול אנשים שבאו מהמזרח או ממזרים, התרבות שלהם היתה שונה. השפה היתה שונה, הרגלים שונים. אבל היום הכול מתערבב. הנה, אני רוקדת ריקודי בטן, שומעת ערבית. מאוד אוהבת את זה. מה קרה? את האמת, בהתחלה לא אהבתי את זה. אמרתי "מה אני בעזה?" אבל כשאת לומדת, מפתחת את עצמך, אז כן. יש לזה קצב, יש לזה יופי משלו. בהחלט.

סמדר התייחסה באופן שלילי לריקודי בטן המזוהים עם ערביות ("מה אני בעזה?"), אבל את השינוי בתפיסה שלה היא מציגה כתהליך חיובי של התפתחות ולמידה. לפי אטיין בליבר (2004), הגזענות החדשה אינה טוענת שקבוצות מסוימות עליונות על קבוצות אחרות, אלא טוענת "אך ורק" שמחיקת הגבולות גורמת נזק, שכן ביטול המרחק התרבותי גוזר מוות אינטלקטואלי על התרבות ה"עליונה". ואולם סמדר ואחרים כמוה תיארו תהליך של שינוי מזרות ומרחק מהתרבות המזרחית ועד היכרות והנאה ממנה, ללא צורך בהגנה על גבולות תרבותיים נוקשים. סימון הגבולות התרבותיים מלווה אפוא גם במחיקה של גבולות אלה, אבל גם כשהגבולות מוצגים כמטושטשים, חדירים או אף מיותרים, ההיררכיה בין התרבויות נשמרת.

3. סימון מבנה אתני

הטענה שקיים אי-שוויון בין מזרחים לאשכנזים בישראל מעלה נושא טעון במיוחד עבור אשכנזים, שכן היא אינה מאפשרת להם להישאר במקום הניטרלי, אלא ממקמת אותם במקום

הבעייתי של המדכא. לכן בייחוד בנושא זה בלט הדפוס של דיבור כפול, המורכב מהכרה במבנה הלא שוויוני ובה בעת מהכחשתו, ואף מהתנערות ממנו והפיכתו. כל אחת מהטענות האלה משמשת אמצעי דיסקורסיבי להתמודדות עם הטיעון כי האשכנזים שייכים לקטגוריה המדכאת, המפלה, המקפחת.

הדרך הראשונה להתנער מאי־שוויון האתני היתה להכיר בו, אבל להפריד בין העצמי לבין המבנה החברתי. סימה, חילונית בת 49 מתל-אביב, אמרה: "הדרך שזה נעשה, זה לא בסדר. אני גם לא לוקחת את זה על עצמי. זה שאני באה מהמוצא האשכנזי, אני לא מרגישה רגשות אשמה, מפני שאני לא עשיתי כלום". ההפרדה בין המבנה לבין העצמי מאפשרת לדוברת להרחיק מעצמה את המציאות של קיפוח ועוול ולהסיר אחריות אישית על אי־שוויון.

דרך אפקטיבית להבחין בין המבנה החברתי לבין העצמי היא האבחנה הכרונולוגית ביניהם, כלומר הטענה הנפוצה שהאפליה והקיפוח שייכים לעבר והיום "זה לא קיים". טענה זאת, הנשמעת בכל שיחה אקראית על אתניות, משקפת את האמונה המודרניסטית שלא רק פערים אתניים, אלא גם זהויות אתניות, ילכו וייעלמו מהעולם בעקבות תהליכי העיור, ההגירה, תקשורת ההמונים, מערכת החינוך האחידה, נישואי התערובת, התגבשות מדינות הלאום ותהליכי הגלובליזציה (Cornell and Hartman 1998). למרות הרנסנס העכשווי של פוליטיקה של זהויות אתניות, גם בשיח הציבורי וגם באקדמיה נשמרת האמונה שהבדלים אתניים הולכים ומתפוגגים (ראו פרס ובן-רפאל 2006). "לפי מה שאני למדתי ולפי מה ששמעתי", אמר גיא (26) מתל-אביב, "עד שנות השמונים היו הבדלים מאוד מהותיים בין עדות אשכנז לעדות המזרח וזה בא לידי ביטוי בחינוך, איפה שהם למדו ואיפה שהם עבדו". ורון הסביר:

אין שום סיבה שאותם אנשים יגידו שדפקו אותנו ויישארנו במצב הזה, אלא לדעתי צריך להגיד, "נכון, זה קרה. כיום להמשיך לדוש בזה לא עוזר לאף אחד. בואו נחשוב על תוכנית קונסטרוקטיבית". ... אני חושב שכיום להכות על חטא זה כבר פאסה.

כלומר, אי־שוויון אתני הוא שמועה רחוקה על ימים עברו. מתוך גישה דומה השליכו מרואיינים רבים מאוד את האפליה על דור ההורים, בטענה כי ההורים שלהם היו גזענים, אבל הם כבר לא:

לאבא שלי היו פה ושם הערות כמו "הוא פרענק". לא שהבנתי מה זה, רק כשגדלתי. כי בשבילי אם הוא היה אומר מילה כזו זה היה יכול להיות שהוא גם פושע או שהוא גנב או שהוא מעם אחר, וזה היה משהו לא טוב (מלכה, בת 70).

אבא שלי, זה בן-אדם הכי גזעני שאנחנו מכירים ... מה זה אומר? אני הסברתי לך, אסור היה לי לדבר עם פרענק. יש יותר גרוע מזה? אני הייתי אומרת לילד שלי [דבר כזה]? זה נראה לי מבחיל. ממש מבחיל. היה לנו ויכוחים על זה אינסופיים בבית (כרמיה, בת 51).

ההורים שלי בשורה התחתונה הם די גזענים. דוגמה טובה: אם אני אביא אשה שהיא לא אשכנזייה תהיה שיחה, לא יודע אם אתי, אבל בין ההורים בטוח. ... אח שלי נשוי לעיראקית, אין לי ספק גם שדיברו על זה. ... משפט גדול אני אגיד לך עכשיו, לאח שלי יש ילד, והדבר הראשון שההורים שלי אמרו כשהילד נולד זה "איזה מזל שהוא לקח את הצבע עור של אחי" (יהב, בן 26).

אילו היו גישות בעלות אופי גזעני אכן מאפיינות רק את דור העבר, היינו צריכים לשמוע עליהן רק מבני השבעים או בני החמישים. ואולם כשגם בני עשרים ואומרים על הוריהם שהם גזענים, אנחנו מבינים שטענה זו היא מנגנון שיחני נפוץ, נלמד, ולא אמירה על תקופה היסטורית ספציפית. זוהי דרך להרחיק את אי-השוויון למחוזות רחוקים, לדורות קודמים, וכך להימנע מהתמודדות עם הנושא.

דרך אחרת להכיר במבנה האתני ולהסיר אחריות אישית לגביו היא להאשים את המזרחים במיקומם במערכת החברתית. בשיח שמחבר בין לוגיקות כמעט מנוגדות, סימה (49) מסבירה:

תראי, היתה אפליה. היא לא באה לדעתי בגלל האתניות, היא באה בגלל הראשוניות, בגלל הוותיקות. אבל זה בא מהם. מפני שלדעתי הם סובלים מרגשי נחיתות שזה לא בא מפה, זה בא מדורות. ... העניין של האפליה, מי שיוצר אותה, זה זה שמשדר אותה. בן אדם שמשדר רגש נחיתות מלכתחילה, הוא מקבל את אותו יחס.

סימה פותחת בהכרה מפורשת באפליה אתנית, ומסבירה אותה באמצעות העיקרון ה"אובייקטיבי" של ותק. ואז, במעין היפוך רטורי, היא מעבירה את הדיון לתחום של הפרט, ומסבירה את אי-השוויון באמצעות רגשי הנחיתות של המזרחים. עכשיו האפליה בעיניה איננה חלק מההיסטוריה הציונית, אלא היא מתקיימת בחלל הרגשות הסובייקטיביים של הפרט בלבד (ליזרוביץ' 2006). כמוה, גם ענב (31) מאשימה את המזרחים בקיפוחם: "אני לא חושבת שהם לא יכולים ללמוד בדיוק כמו האשכנזים. הם יכולים להתפתח ולהגיע להרבה סוגים בדיוק כמו כולם אם הם רק יפסיקו לבכות. ... הם עסוקים יותר מדי בלרחם על עצמם. הם עסוקים בלבכות ולא בלקדם את עצמם".¹¹ כלומר, שוב ושוב מתגלה כאן תודעה שרואה את אי-השוויון ובו בזמן מכחישה אותו על ידי השלכת האפליה, סיבותיה ונשאה על אחרים. מהלך זה מייצר ראיפיקציה של אי-שוויון: אי-השוויון מקבל אופי טבעי, כאילו הוא קיים בעולם באופן מנותק מפעולה אקטיבית של אנשים.

ולבסוף, המופע העכשווי של סימון גבולות אתניים הוא ההצגה של אשכנזים את עצמם כמיעוט מוחלש ונרדף. טיעון זה מופיע במקומות שונים על פני הרצף האשכנזי, מלב

11 על האשמת הקורבן ראו Bartky 2002.

האשכנזיות ההגמונית ועד שוליה של הקטגוריה האשכנזית. כרמיה (51), שחיה בשכונה בדרום תל-אביב, מסבירה:

אנחנו צריכים כאילו להתנצל שאנחנו אשכנזים. כי זה היה נחשב מבחינת סטיגמה פה מבולעת הזו, זה היה נחשב משהו נורא ואיום. ... באנו לשכונה והיינו פה אני חושבת צעירים, האשכנזים היחידים ברדיוס עצום. ... החוויות היו חוויות קשות. קודם כול קראו לי אשכנזייה. התעללו בנו. התעללו בנו בזדון. זה היה ממש מציק. התייחסו אלינו בצורה איומה. זה היה מוקצה. פה בשכונה להיות אשכנזי, זה היה מסוכן.

כאשה אשכנזייה שחיה בשכונה מזרחית, האשכנזיות עבורה היא זהות גלויה וברורה, המתעצבת מתוך יחסים מתוחים עם רוב מזרחי. כמו כרמיה, גם רפי (60), רופא שבא מלבה של האשכנזיות ההגמונית, טוען כי "האשכנזים היום הם בעמדת חולשה, כי מי שולט היום במשרד הפנים? וכל מיני משרדים מאוישים על ידי... הם שולטים, הם בעמדת כוח. האשכנזי לא מקופח?"

הטענה של אשכנזים ש"גנבו להם את המדינה", המקבלת ביטוי בולט בספר הנדון: *אשכנזים* (רוזנטל-מרמורשטיין 2005), גורסת כי האשכנזיות כבר איננה קבוצה הגמונית ושקופה, אלא היא מסומנת כקבוצה מוחלשת: קבוצה שאיבדה את כוחה החברתי והיא היום מגזר אחד מני רבים, ואפילו מגזר נרדף, מאוים ומתגונן. עמדה זאת עלתה במפורש בטור של יאיר לפיד, ביום העצמאות 2005:

הייתי פעם, לפני שהתבלבלתי, האמצע של הישראליות. לא טוב מאחרים, גם לא רע מהם. רק שאז הסבירו לי שאין דבר כזה. שכל אחד מאיתנו שייך לשבט אחר. עלינו לפתח את יכולתנו לקבל את האחר. זה נשמע נפלא, אבל מה אני אמור לעשות אם אין לי שבט? (לפיד 2005).

כל זאת אחרי שבמהלך הטור לפיד סימן היטב את גבולות השבט שלו, על דרך השלילה: "אני לא חרדי ואני לא מתנחל, אני לא מזרחי ואני לא מגולני, אני לא מהפריפריה, אני לא רוסי אני לא אתיופי לא מגוש קטיף ולא יוצא קיבוץ". התוצאה הפרדוקסלית של השקיפות של האשכנזיות היא שיאיר לפיד יכול להכריז על עצמו: "אני סתם, השאירו אותי בחוץ. אני מוכן למחול על העלבון, אבל שמישהו יכניס אותי" (שם). יש כאן הצגה של תמונה הפוכה של המבנה החברתי, שהרי אם יאיר לפיד בחוץ, מי בפנים? להבדיל מדפוס השיח הקודמים, במקרה זה אין רק הכחשה של כל קשר למבנה הלא שוויוני, אלא הכחשה של המבנה החברתי כולו, עד כדי היפוך שלו והצגה עצמית של האשכנזים כמיעוט מוחלש ומודר.

רק דוברות מעטות מכלל המרואיינים התבטאו באופן שונה כשהכירו באי-השוויון האתני וחשו בושה על מיקומן הפריבילגי. נירה (34), בת למשפחה ירושלמית אמידה שלמדה בבית ספר אינטגרטיבי, אמרה: "היה לי איזה בושה קצת בזה שיש לי מבחינה

חומרית כאילו. זה העמיד אותי במקום שהייתי צריכה להתמודד עם זה, שלא נוח לי עם מה שאני מביאה אתי באופן טבעי. מין רגשות אשמה כאלה", ואיילת (27) מחיפה אמרה: תמיד יש לי ויכוחים עם ההורים שלי אם יש אפליה או אין אפליה. הם תמיד אומרים שאין אפליה. [הם אומרים] "הם לא רצו לעבוד, הם עושים עשרה ילדים, הם רגילים שככה וככה וככה". אותי זה נורא ממרמר. עצם העובדה שהרוב בארץ היה אשכנזי והשלטון היה אשכנזי, וגם אם לא היתה אפליה מכוונת, התחושה שאין לך עם מי להזדהות כבר גורמת לך להרגיש מופלה.

[אבל] אני לא יכולה לשפוט אותם כשיש לי עצמי את הקטעים האלה. אני עומדת בסופר ושתי נשים צורחות אחת על השנייה, והדבר הראשון שעלה לי בראש זה "בטח שתי מרוקאיות מטירה". זה קיים גם בי. ... כואב לי שאני כזאת במידה מסוימת.

איילת מציעה שיח לא אופייני — היא מכירה היטב באפליה וזועמת עליה, ועם זה היא מכירה בדעות הקדומות שלה עצמה, איננה מכחישה אותן, אך מתביישת בהן. השיח של נירה ואיילת ייחודי ופחות נפוץ, שכן לא זו בלבד שהן מכירות באי-שוויון אתני, הן גם חשות שהן נושאות באחריות כלפיו.

הראיתי עד כאן שלושה סוגי שיח המשמשים לסימון גבולות סימבוליים בין אשכנזים למזרחים בישראל וכן את הנטייה המתמדת למחוק גבולות אלה תוך כדי סימונם. כדי להבין את מקורותיו של המבנה הדואלי של השיח האתני בישראל יש לנתח אותו בהקשר של היחס של האשכנזים למדינה, והטשטוש שנוצר בין גבולות לאומיים לגבולות אתניים בישראל.

האתניות של הלאומיות

המחקר העכשווי על גזענות בארצות הברית טוען כי החברה האמריקנית איננה גזענית פחות מבעבר, אלא באופן שונה מבעבר. הגזענות החדשה סמויה מן העין (של לבנים) כיוון שהיא מסתמכת על הנחות ליברליות של שוויון הזדמנויות אוניברסלי, ופעולותיה משוקעות בדרך העבודה הנורמלית של מוסדות ויחידים (Bonilla-Silva 1997). לכן המחקר אינו מתמקד עוד באיתור עמדות גזעניות מפורשות, אלא בחשיפה של משטרי הצדקה אלטרנטיביים שבאמצעותם "מכובסות" אידיאולוגיות גזעניות (שנהב ויונה 2008).

מתוך פרספקטיבה תיאורטית זאת, ניתן לפרש את השיח הדואלי שהצגתי עד כאן כמכלול של משטרי הצדקה לגזענות של אשכנזים בישראל. ואולם ניתוח כזה הוא רדוקציוני, שכן הוא מסביר מכלול רחב של אינטראקציות, גורמים חברתיים ונסיבות היסטוריות באמצעות הסבר יחידני של גזענות, ובכך מרדד את המציאות המורכבת. לטענתי, השיח הדואלי של אשכנזים, העסוק לעתים קרובות בייצור הבדלים אתניים ומחיקתם, לא נועד רק להצדיק גזענות, אלא הוא נובע מהדימוי הכפול של המדינה,

הן כיהודית והן כמערבית, ומשקף אותו.¹² כל אחד מדימויים אלה מעלה תפיסה שונה של הקולקטיב, של גבולותיו ושל מקומם של האשכנזים והמזרחים בתוכו. בדימוי הראשון, התופס את המדינה כיהודית, המזרחים הם חלק מהקולקטיב, ולעתים הם אף אלו המעניקים לו את ההצדקה הדתית (ראו שנהב 2003). בקולקטיב המוגדר על פי ההשתייכות הדתית, הגמוניה של הקבוצה האשכנזית איננה לגיטימית ויש להסתירה ולהסוואה. זו אחת הסיבות העיקריות לשקיפות של הקבוצה האשכנזית ולשמירתה על אי-נראות כקבוצה אתנית.

הדימוי השני, של המדינה כמערבית, נובע מתהליך ההתמערבות של התנועה הציונית, שכבר מראשית דרכה כוננה את עצמה על בסיס הנגדתה למזרח.¹³ דמיון המדינה כמערבית, שכאמור קודם למדינה עצמה, איננו מוגבל בשום צורה לאשכנזים בלבד, ושותפים לו באופן פעיל גם מזרחים רבים. מאז שנות החמישים ישראל "משווקת" את עצמה כבעלת בריתם של האינטרסים המערביים באזור, הפנים של משרד האוצר נשואות אל האיחוד האירופי, קבוצות כדורגל או כדורסל משתתפות בליגות אירופיות, ושפת הפרסומות בטלוויזיה היא אנגלית: כל אלה ועוד מאפיינים רבים אחרים מלמדים על שאיפה מתמדת וכוללת של המדינה להיות קשורה בטבורה למה שנתפס כעולם מערבי.

ואולם כשאשכנזים ומזרחים מדמיינים את המדינה כמערבית, הם עושים זאת ממקום שונה. שכן דמיון המדינה כמערבית מציב את המזרחים במקום מפוצל ומורכב, ואילו עבור האשכנזים תפיסת המדינה כמערבית מייצרת זיהוי בינם לבין המדינה. הזיהוי בין המדינה לבין אשכנזיות הדהד בדבריהם של המרואיינים שהציגו את עצמם, כפי שהראיתי לעיל, כ"ישראלים", ובכך כמו תבעו בעלות על הזהות הישראלית הכללית. ניצה (70), מורה למבוגרים מקיבוץ במרכז הארץ, הסבירה מדוע לאשכנזים יש זכות ראשונים על התנועה הציונית ועל המדינה בכלל, מתוך ההקשר ההיסטורי של עליית הלאומיות באירופה:

אני מאוד לא אוהבת את העיסוק בנושא זהות אשכנזית. זה נראה לי מאוד שטוח, כי הרי מה זה אשכנזיות? כל הסיפור, הספרות העברית, המודרנה שקשורה בעברית, זה הכול תרבות אשכנזית. אפילו אם נעשה שמיניות באוויר והקשת הדמוקרטית תירק עלינו, זה לא יעזור, זה הכול בא מהתרבות האשכנזית ויש לזה סיבות. קודם כול היסטורית צריך להבין את זה, למה זה מגיע מהרצל? גם הרעיונות הלאומיים וגם הרעיונות החברתיים וגם כל מה שהספרות תורמת וההגות זה ברובו המכריע רעיונות אירופאים.

האשכנזים יום אחד החליטו שזה יהיה גורלו של העם היהודי שנדד בעולם. ... הציונות אמרה, בואו נחזור אל ההיסטוריה. אנחנו היינו טרמפיסטים במשך שנים. לחזור אל ההיסטוריה ולקחת את גורלך בידך.

כולם מדברים היום למשל על המעצמות האסיאתיות — הסינים יש להם היסטוריה מדהימה,

¹² לשיח הכפול יש סיבות נוספות שלא אעסוק בהן כאן, כמו הניגוד בין עקרונות ריבוניים שיוכיים (אתניים) לבין שיח מריטוקרטי.

¹³ חניסקי 2002; גלזמן 1997; כוזם 1999.

אבל לא הם הלכו לחפש תרבויות אחרות, בגלל זה התרבות המערבית... מרקו פולו בא מוונציה, הוא לא בא משנחאי. וזהו זה.

מרקו פולו מגלה העולמות, הסקרן, הנועז, האקטיבי, בעל היוזמה והמעוף, בא מוונציה ולא מהמזרח – בכך הוא מגלם את תמצית הדימוי של ניצה לאשכנזיות (ראו Dyer 1997). לגישתה, בזמן שהמזרחים היו נתינים של ההיסטוריה, האשכנזים שינו את ההיסטוריה והיו הכוח המניע של התנועה הלאומית, ומכאן זכותם, לדעתה, לעצב את המדינה בצלמים ובדמותם.

ואולם עיצוב המדינה ב"רוחם המערבית" של האשכנזים לא מתאפשר במלואו בשל נוכחותם של המזרחים: המזרחי פוגע באפשרות לדמיון ההומוגני של הלאומיות כמערבית ואשכנזית, שכן הוא מביא אתו את הקטגוריה החיצונית לאומה – הערביות (חבר ואחרים 2002). בתפיסה המערבית של המדינה, המזרחיות איננה חלק מהקולקטיב, אלא היא מסמנת אחרות בעייתית (שוחט 2001). רק עם הוצאה (סימבולית) של המזרחים מגבולות הקולקטיב יכול להתבטל גם ההבדל בין הלאום לבין האתניות, והלאום יכול שוב להיות מוגדר כמערבי ואשכנזי.

מאיר, פנסיונר בן 60 ממרכז הארץ, נציג האשכנזיות ההגמונית, מדגים היטב את הדואליות שבין התפיסה של המדינה כיהודית לתפיסתה כמערבית. מאיר פתח בהכלה של המזרחים בקולקטיב הישראלי, אבל בהמשך טען כי המזרחים הורסים את הישראליות כפי שהוא מבין אותה, ושאותה חשוב לו לשמר:

תשמע, חלק מהישראליות היא גם המזרחיות. אבל ההתקוממות [המזרחית] ... זאת שלילה של התרבות הישראלית שהוקמה כאן במאה האחרונה, במאה העשרים, על השפה שלה, על המיתוסים שלה, על התחושה של הצלת עם ישראל, של בניית בית לאומי, כור היתוך, שלילת הגולה, שלילת הגלות באופן מוחלט.

אני גם אומר לך עוד דבר, חלק מהזרמים האינטלקטואליים במה שקראתי ההתקוממות [המזרחית] טוענים בפירוש שוללים [כאן] תרבות מזרחית מאיזה שהוא סוג. והם באים בשם התרבות הזאת כנגד התרבות הקיימת. ואני תומך שהתרבות הקיימת היא התרבות שלי, היא התרבות הישראלית.

מי שמתקומם נגד מדינת ישראל הזו שבה אני גדלתי, הערכים האלה שאני קראתי של המהפכה של העם היהודי, הסתלקות מהדת, מבתי הכנסת, אימוץ אידיאולוגיה של שינוי פני העם היהודי מבחינה תעסוקתית וסוציולוגית ופוליטית ותדמיתית ומה שאתה רק רוצה – כל מי שיוצא נגד התרבות הזאת ויוצא נגד הישראליות, אני נגדו.

אמנון רז-קרקוצקין טוען כי שלילת הגלות היא שלילה של "כל מה שהוגדר כמזרחי" (רז-קרקוצקין 2005, 348). ואכן, מאיר, בניסוח הפוך, מתנגד למזרחים כיוון שלדבריו הם שוללים את "שלילת הגלות". הצהרתו כי "התרבות הקיימת היא התרבות שלי, היא התרבות

הישראלית" מכריזה על הקשר ההדוק שהוא רואה בין ישראליות לבין אשכנזיות. זיהוי זה משאיר את האשכנזיות סמויה מן העין, וכך הוא רוצה שהיא תישמר. בתשובה לשאלה על זהותו האתנית הסביר מאיר במפורש שהתודעה האשכנזית שלו, הבלתי נסבלת מבחינתו, התעוררה רק בעקבות ההתקוממות המזרחית:

עקרונית אני ישראלי. תשאל אותי במה אתה ישראלי? אני אגיד לך במה לא. נגיד ככה, שההתקוממות המזרחית בעשר-עשרים השנים האחרונות מרגיזה אותי, היא מעמידה אותי בצד השני. זאת אומרת שכאילו אני בטח לא מזרחי. אבל אני לא רוצה לעצמי זהות אתנית. כשמסווגים אנשים לפי מוצא או משהו כזה אז אני בהכרח אשכנזי. לא באופן תודעתי, נגיד ככה. אני אשכנזי רק משום שיש אנשים שמגדירים את עצמם כמזרחים.

מאיר אומר במפורש את מה שנשאר על פי רוב מושק: הוא רוצה שהאשכנזיות תישאר קבוצה סמויה ונורמטיבית. מבחינתו, ההתארגנות של קבוצות מזרחיות איננה לגיטימית, כיוון שהיא מאלצת אותו להכיר בעצמו כאשכנזי, ואיננה מאפשרת כיוון של ציבור יהודי הומוגני (אשכנזי) (ראו שנהב 2006).

הזיהוי של המדינה כיהודית מחד גיסא וכמערבית מאידך גיסא מעצב אפוא שיח כפול ביחסם של אשכנזים אל מזרחים. הראיונות חושפים מאמץ מתמשך לנתק בין השיח האתני לשיח הלאומי, כלומר לטהר את כל אחד מהשיחים וסוג היחסים שהוא מעצב, כדי ששניהם יוכלו להתקיים בו בזמן (ראו לאטור 2005). ואולם לעתים קרובות הנרטיבים של המרואיינים מלמדים כי עבורם אין הפרדה ברורה בין הלאומיות לבין האתניות, אלא שהאשכנזיות, זו ההגמונית לפחות, כמו גולשת לתוך הלאומיות ומגדירה אותה, וזו בדיוק הסיבה שבגללה קשה לראות אותה כאתניות מובחנת.¹⁴

השיח האתני נותר אפוא סמוי, והקבוצתיות של אשכנזים אמורה להיות תמיד מוסווית. שכן אם תהיה האשכנזיות קטגוריה לגיטימית והשיח האתני יקבל ביטוי בקול רם, אזי גם המזרחיות תהיה קטגוריה לגיטימית, הדורשת הכרה בקיפוח, אחריות ופעולה חברתית מצד האשכנזי. דה-לגיטימציה של המזרחיות כקטגוריה חברתית מחייבת מחיקה של הקטגוריה האשכנזית. לכן השיח של אשכנזים רבים מכונן גבולות חברתיים ובכך מייצר קטגוריה חברתית, אבל מאחר שזו נתפסת כקטגוריה לא לגיטימית, יש למחוק אותה. אם כן, זו קטגוריה הגמונית ונשאפת, ובה בעת זו קטגוריה לא לגיטימית, ולכן השיח של האשכנזים כולל לא רק התנשאות על המזרחים, הדרתם ודחיקתם לשוליים, אלא גם ביטול גבולות, קרבה, התנצלות ולעתים רחוקות אף רגשי אשם.

במונחיה של מישל למונט (Lamont 2000) נוכל לטעון כי במקום שאין בו גבולות חברתיים ברורים, ובוודאי אין לגיטימציה לגבולות כאלה, האשכנזיות כקטגוריה פריבילגית

¹⁴ המיזוג בין לאומיות לבין גזע או אתניות מאפיין מדינות רבות (כמו אוסטרליה, ארצות הברית, אנגליה) והוא תמיד ביטוי של כוח, שכן הוא מדיח קבוצות אתניות אחרות לשוליים של הלאום (Roediger 1994; Hage 1998).

מכוננת בעיקר באמצעות יצירה מתמשכת של גבולות סימבוליים, המשמשים להצדקה של אי-שוויון אתני ומעמדי מתמשך. ואולם מכתבתה של למונט נדמה כי אפשר לסווג אנשים באופן ברור כ"גזענים" ו"אנטי גזענים" ואפשר לאפיין בקלות את גבולות הגזרה של כל קבוצה והשיח שלה כך שהקבוצות נותרות מובחנות זו מזו, ואילו במציאות של היחסים האתניים בישראל המצב הרבה יותר "מלוכלך", מעורבב, מבלבל (כוכבי 2006), שכן אי-אפשר למיין את האשכנזים או את המזרחים ל"גזענים" ו"אנטי גזענים", והשיח הגזעני והשיח האנטי-גזעני מצויים בשיח של מרביתנו רוב הזמן. לכן אין שיח אתני, או גזעי, "טהור", אלא שיחים אתניים מרובים שללא הרף מייצרים הבדלים היררכיים ומוחקים אותם. בזמן שיצירת הגבולות הסימבוליים מסמנת היררכיה אתנית ומהווה אידיאולוגיה המצדיקה את המשך "הבעיה האתנית" בישראל, מחיקת הגבולות המסומנים משמרת את השקיפות של הקבוצה האשכנזית, ובכך משמרת מצב של עיוורון אתני, הפועל גם הוא לטובתה של הקבוצה האשכנזית. שני אופני שיח אלה משמרים, במשותף, את המעמד המועדף של הקטגוריה של אשכנזיות במבנה החברתי בישראל.

ביבליוגרפיה

- אברהם, אלי, ענת פירסט ונועה אלפנט-לפלי, 2004. הנעדרים והנוכחים בזמן צפיית שיא: מגוון תרבותי כשידורי ערוצי הטלוויזיה המסחריים בישראל, ירושלים: הרשות השנייה לטלוויזיה ולרדיו.
- באבא, הומי, 1994. "שאלת האחר: הבדל, אפליה ושיח פוסט-קולוניאלי", תיאוריה וביקורת 5 (סתיו): 144–157.
- , 2002. "החומר הלבן (היבט פוליטי של לובן)", תיאוריה וביקורת 20 (אביב): 283–288.
- בירנבוים-כרמלי, דפנה, 2000. צפונים: על מעמד כינוני ישראלי, ירושלים: מאגנס.
- בליבר, אטיין, 2004. "האם קיימת גזענות חדשה?", תיאוריה וביקורת 24 (קיץ): 73–83.
- בן-יאיר, ארנון, 2006. "סדר שפע מבעלי ארומה משתלח בעובדת כלמוכיל: 'את רואה את צבע עורי? אני לבן ואת שחורה; אני אלמד אותך לקח'", הארץ Online, 9.11.2006, <http://www.haaretz.com/hasite/pages/ShArt.jhtml?more=1&itemNo=786112&contrassID=1&subContrassID=0>.
- גלזמן, מיכאל, 1997. "הכמיהה להטרוסקסואליות: ציונות ומיניות באלטנטיבליזם", תיאוריה וביקורת 11 (חורף): 145–162.
- דהן, מומי, נטליה מירוניצ'ב, אייל דביר ושמואל שי, 2002. "האם הצטמצמו הפערים בחינוך?", רבעון לכלכלה 49 (מרץ): 159–188.
- דהאן-כלב, הנרייט, 2002. "כמה שאת יפה, לא רואים שאת מרוקאית", מיכל צלרמאיר ופנינה פרי (עורכות), מורות בישראל: מבט פמיניסטי, תל-אביב: הקיבוץ המאוחד, עמ' 174–186.
- הרצוג, חנה, 1986. עדתיות פוליטית: דימוי מול מציאות, תל-אביב: הקיבוץ המאוחד.
- הרצוג, חנה, אינה לייקין וסמדר שרון, 2008. "אנחנו גזענים?! שיח הגזענות כלפי הפלסטינים אזרחי

- ישראל כפי שהוא משתקף בעיתונות הכתובה בעברית (1949–2000), יהודה שנהב ויוסי יונה (עורכים), *גזענות בישראל*, ירושלים ותל-אביב: מכון ון ליר בירושלים והקיבוץ המאוחד, עמ' 48–75.
- חבר, חנן, יהודה שנהב ופנינה מוצפיהאלר (עורכים), 2002. *מזרחים בישראל: עיון ביקורתי מחודש*, ירושלים ותל-אביב: מכון ון ליר בירושלים והקיבוץ המאוחד.
- חינסקי, שרה, 2002. "עיניים עצומות לרווחה": על תסמונת הלבקנות הנרכשת בשדה האמנות הישראלית, *תיאוריה וביקורת* 20 (אביב): 57–86.
- יודילוביץ, מירב, 2002. "קרקס לפיד", *Ynet*, 22.1.2002, <http://www.ynet.co.il/articles/0,7340,L-157,0168,00.html>.
- יונה, יוסי, 2004. "בין הגמוניה תרבותית לשליטה כלכלית", *הרצאה בכנס "האשכנזים"*, כנס לזכרה של ד"ר ויקי שירן, בית ברל, 3.6.2004.
- יוסף, רז, 2005. "מסומנים: ההבניה של הלובן האשכנזי בקולנוע הציוני", יגאל נורי (עורך), *חזות מזרחית/שפת אם: הווה הנע כסבל עברו הערבי*, תל-אביב: בבל, עמ' 123–135.
- כזום, עזיזה, 1999. "תרבות מערבית, תיג אתני וסגירות חברתית: הרקע לאי-שוויון האתני בישראל", *סוציולוגיה ישראלית* א(2): 385–428.
- כהן, ינון, 2006. "פערי שכר לאומיים, מגדריים ואתניים", אורי רם וניצה ברקוביץ' (עורכים), *אי/שוויון*, באר-שבע: אוניברסיטת בן-גוריון בנגב, עמ' 339–347.
- כוכבי, טל, 2006. "להחזיק את הקצוות באמצע: על כתיבה פוסטקולוניאלית בישראל", *תיאוריה וביקורת* 29 (סתיו): 219–228.
- לאטור, ברנו, 2005. "מעולם לא היינו מודרניים", *תיאוריה וביקורת* 26 (אביב): 43–73.
- ליזרוביץ, יונית, 2006. "ממסמן למסומן: על הבניית האשכנזיות בחברה הישראלית", *עבודה סמינריונית*, המחלקה לסוציולוגיה ואנתרופולוגיה, אוניברסיטת בר-אילן.
- ליסק, משה, 2000. "יחד שבטי ישראל? שסעים עיקריים בחברה הישראלית", יעקב קופ (עורך), *פלורליזם בישראל – מכור היתוך ל"מעורב ירושלמי"*, ירושלים: המרכז לחקר המדיניות החברתית בישראל, עמ' 27–55.
- למיש, דפנה, 2004. "לעוף כחול לבן: גילויי פטריוטיות בפרסומות ישראליות", דניאל בר-טל ואבנר בן-עמוס (עורכים), *פטריוטיזם: אוהבים אותך מולדת*, תל-אביב: הקיבוץ המאוחד, עמ' 317–339.
- לפיד, יאיר, 2005. "מיהו ישראלי?", *מעריב*, 13.5.2005.
- משעני, דרור, 2006. *בכל העניין המזרחי יש איזה אבסורד: הופעת המזרחיות בספרות העברית בשנות השמונים*, תל-אביב: עם עובד.
- נעמן, יונית, 2006. "ידוע שהתימניות חמות במיטה": על הקשר בין צפיפות הפיגמנט לשם התואר פרחי, *תיאוריה וביקורת* 28 (אביב): 185–191.
- , 2007. "שחור על גבי לבן: על מזרחיות כתמונת תשליל", מתי שמואלוף, נפתלי שם-טוב וניר ברעם (עורכים), *תהודות זהות: הדור השלישי כותב מזרחית*, תל-אביב: עם עובד, עמ' 88–95.

- סבירסקי, שלמה, ודבורה ברנשטיין, 1993. "מי עבד במה, עבור מי, ותמורת מה?" אורי רם (עורך), *החברה הישראלית: היבטים ביקורתיים*, תל-אביב: ברירות, עמ' 120–148.
- סבירסקי, שלמה, ואתי קונור-אטיאס, 2006. *תמונת מצב חברתית 2006*, תל-אביב: מרכז אדווה.
- סעיד, אדוארד, 2000. *אוריינטליזם*, בתרגום עתליה זילבר, תל-אביב: עם עובד.
- פנון, פרנץ, 2004. *עור שחור, מסכות לבנות*, בתרגום תמר קפלנסקי, תל-אביב: ספרית מעריב.
- פרנקל, עליזה, 2006. "שחור זה יפה? צבע העור של נשים מזרחיות כאתר חווייתי וזהותי", עבודת מוסמך, התוכנית הבין-תחומית ללימודי מגדר, אוניברסיטת בר-אילן.
- פרס, יוחנן, ואליעזר בן-רפאל, 2006. *קידבה ומריבה: שסעים בחברה הישראלית*, תל-אביב: עם עובד.
- קמה, עמית, 2005. *השבט הצפוני: חטיבה אנושית אחת, עם ישראל אחד*. על כינון זהויות קיבוציות במכתבים למערכת "הארץ", תל-אביב: מכון חיים הרצוג לתקשורת, חברה ופוליטיקה.
- קימרינג, ברוך, 2001. *קץ שלטון האחוּסלים*, ירושלים: כתר.
- , 2004. *מהגרים, מתיישבים, ילידים: המדינה והחברה בישראל בין ריבוי תרבויות למלחמות תרבות*, תל-אביב: עם עובד.
- רוזנטל-מרמורשטיין, מרב, 2005. *הנדון: אשכנזים*, תל-אביב: עם עובד.
- רז-קרקוצקין, אמנון, 2005. "פרספקטיבה יהודית, פרספקטיבה מזרחית, פרספקטיבה ערבית", גיא אבוטבול, לב גרינברג ופנינה מוצפי-האלר (עורכים), *קולות מזרחיים: לקראת שיח מזרחי חדש על החברה והתרבות הישראלית*, תל-אביב: מסדה, עמ' 342–352.
- שדמי, אראלה, 2001. "הכמיהה למלאות ההווה, הכמיהה אל הכוח: הערות ראשוניות על הווייתן של נשים אשכנזיות בישראל", יעל עצמון (עורכת), *התשמע קולי? ייצוגים של נשים בתרבות הישראלית*, ירושלים ותל-אביב: מכון ון ליר בירושלים והקיבוץ המאוחד, עמ' 408–426.
- שוהט, אלה, 2001. *זיכרונות אסורים: לקראת מחשבה רב-תרבותית*, תל-אביב: בימת קדם לספרות.
- שחר, אילן, 2006. "למרות בחירתם של כארבעים חברי כנסת חדשים, פניה של הכנסת לא השתנתה", *הארץ*, 17.4.2006, עמ' 4.
- שמעוני, ברוך, 2006. "זהות שסועה: הרהורים של צבר מזרחי", *תיאוריה וביקורת* 28 (אביב): 209–215.
- שנהב, יהודה, 2003. *היהודים-הערבים: לאומיות, דת ואתניות*, תל-אביב: עם עובד.
- , 2006. "אתניות", אורי רם וניצה ברקוביץ (עורכים), *אי/שוויון*, באר-שבע: אוניברסיטת בן-גוריון בנגב, עמ' 55–64.
- שנהב, יהודה, ויוסי יונה, 2008. "גזענות מהי?", יהודה שנהב ויוסי יונה (עורכים), *גזענות בישראל*, ירושלים ותל-אביב: מכון ון-ליר בירושלים והקיבוץ המאוחד, עמ' 13–46.
- שון-לוי, אורנה. בכתובים, "אני אשכנזי, ההורים שלי לא רואים את עצמם ככאלה": על הבדלים בין-דוריים בתפיסות של אשכנזיות, זאב שביט, אורנה שון-לוי וגיא בן פורת, עורכים, *מיקומים והתמקמויות בחברה הישראלית* (שם זמני), ירושלים: מכון ון ליר בירושלים.
- Appadurai, Arjun, 1996. *Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization*, Minneapolis: The University of Minnesota Press.

- Bartky, Sandra Lee, 2002. *Sympathy and Solidarity and Other Essays*, Lanham, Maryland: Rowman & Littlefield Publishers.
- Bonilla-Silva, Eduardo, 1997. "Rethinking Racism: Toward a Structural Interpretation," *American Sociological Review* 62(3): 465–480.
- Brodin, Karen, 1998. *How the Jews Became White Folk and What That Says about Race in America*, New Brunswick: Rutgers University Press.
- Comaroff, John L., 1996, "Ethnicity, Nationalism, and the Politics of Difference in an Age of Revolution," in Edwin N. Wilmsen and Patrick McAllister (eds.), *The Politics of Difference: Ethnic Premises in a World of Power*, Chicago: The University of Chicago Press, pp. 162–184.
- Cornell, Stephen, and Douglas Hartman, 1998. *Ethnicity and Race: Making Identities in a Changing World*, Thousand Oaks: Pine Forge Press.
- Dyer, Richard, 1997. *White*, London and New York: Routledge.
- Frankenberg, Ruth, 1997. "Local Whiteness, Localizing Whiteness", in idem (ed.), *Displacing Whiteness: Essays in Social and Cultural Criticism*, Durham and London: Duke University Press, pp. 1–33.
- Hage, Ghassan, 1998. *White Nation: Fantasies of White Supremacy in a Multicultural Society*, Annandale, NSW: Pluto Press.
- Hechter, Michael, 1975. *Internal Colonialism: The Celtic Fringe in British National Development, 1536–1966*, London: Routledge.
- Isaacs, Harold R., 1975. *Idols of the Tribe: Group Identity and Political Change*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Jenkins, Richard, 1994. "Rethinking Ethnicity: Identity, Categorization and Power," *Ethnic and Racial Studies* 17(2): 197–223.
- Khazzoom, Aziza, 2003. "The Great Chain of Orientalism: Jewish Identity, Stigma Management, and Ethnic Exclusion in Israel," *American Sociological Review* 68: 481–510.
- Kraus, Vered, and Robert Hodge, 1990. *Promises in the Promised Land*, New York: Greenwood.
- Lamont, Michele, 2000. *The Dignity of Working Men: Morality and the Boundaries of Race, Class and Immigration*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, New York: Russell Sage Foundation.
- Lewin-Epstein, Noah, and Moshe Semyonov, 2000. "Migration, Ethnicity and Inequality: Homeownership in Israel," *Social Problems* 47(3): 425–445.
- Lewis, Amanda, 2004. "'What Group?' Studying Whites and Whiteness in the Era of 'Color-Blindness'," *Sociological Theory* 22(4): 623–646.

- Mohanty, Chandra Talpade, 1988. "Under Western Eyes: Feminist Scholarship and Colonial Discourses," *Feminist Review* 30: 61–88.
- Nagel, Joane, 1996. *American Indian Ethnic Renewal: Red Power and the Resurgence of Identity and Culture*, New York: Oxford University Press.
- Omi, Michael, and Howard Winant, 1994. *Racial Formation in the United States: From the 1960s to the 1990s*, New York: Routledge.
- Perry, Pamela, 2001. "White Means Never Having to Say You're Ethnic: White Youth and the Construction of 'Cultureless' Identities," *Journal of Contemporary Ethnography* 30(1): 56–91.
- Roediger, David R., 1994. *Towards the Abolition of Whiteness: Essays on Race, Politics, and Working Class History*, London: Verso.
- Rosaldo, Renato, 1989. *Culture and Truth: The Remaking of Social Analysis*, Boston: Beacon.
- Sewell, William H., Jr., 1992. "A Theory of Structure: Duality, Agency and Transformation," *American Journal of Sociology* 98(1): 1–29.

