

העדויות היהודית בישראל כתופעה ממשית מתמשכת

סמי סמוחה

חנן חבר, יהודה שנהב ופנינה מוצפי־האלר (עורכים), **מזרחים בישראל: עיון ביקורתי מחודש**, מכון ון ליר בירושלים והקיבוץ המאוחד, תל-אביב 2002, 328 עמודים

שלוש גישות בסוציולוגיה של יחסי העדות בישראל

בראשית שנות השמונים הבחנתי בשלוש אסכולות בסוציולוגיה של יחסי העדות בישראל: התרבותית, המעמדית והפלורליסטית.¹

האסכולה התרבותית, ששלטה אז, גרסה כי תהליך מקיף של טמיעה מתחולל בישראל וההבדלים העדתיים הולכים ומאבדים ממשמעותם. המחזיקים בגישה זו היו מודעים לקיומם של פערים מעמדיים ותרבותיים בין העדות והיו מאוכזבים מקצב ההטמעה של כור ההיתוך הציוני, אך ייחסו את הבעיה העדתית לקשיים אובייקטיביים ולנחשלות תרבותית של רבים מבני עדות המזרח. הגישה התרבותית הזאת מתעלמת מהדומיננטיות האשכנזית בתנועה הציונית וביישוב ומהתמשכותה לאחר הקמת המדינה, מהדיכוי התרבותי והמעמדי של המזרחים בשנות החמישים, מהאפליה העדתית בהקצאת משאבים, מקיומו של שסע מעמדי-עדתי ומההפרדה העדתית הניכרת בתחומים שונים.

האסכולה המעמדית יצאה חוצץ נגד האסכולה התרבותית והציגה את הבעיה העדתית בישראל כחמורה ביותר בשל חפיפתה עם החלוקה למעמדות הנחשבת נורמלית בחברות קפיטליסטיות. הגישה המעמדית מציגה את השסע העדתי כקייב דיכוטומי בין מזרחים ואשכנזים, כאילו היו אלה שני מעמדות עדיים, מטפחת ציפייה לא-ממומשת מהמזרחים לפיתוח תודעה עדתית ומעמדית מתבדלת ומתייחסת ברצינות יתרה לאפשרות התאורטית של סולידריות כלל-מעמדית מעבר לשיוך הלאומי או העדתי (סולידריות בין מזרחים וערבים). האסכולה הפלורליסטית ניסתה לעשות סינתזה בין שתי הגישות הללו וטענה שבישראל שוררת 'דומיננטיות עדתית הולכת ונשחקת' המתבטאת בשני תהליכים סותרים: טמיעה

1. סמי סמוחה, 'שלוש גישות בסוציולוגיה של יחסי עדות בישראל', מגמות, כח, 2-3 (מרס 1984), עמ' 206-169.

גוברת וריבוד אתני. השפעתם המשולבת גורמת לכך שהעדתיים היהודית היא תופעה ממשית ומתמשכת אך היא איננה מחוללת אי-שקט עדתי. העקירה הבלתי-הפיכה מארצות המוצא, הנחיתות ההתחלתית בכושר התחרות, הדיכוי התרבותי, המדיניות של אפליה עדתית והתמריצים לטמיעה פגעו בעולי המזרח, הרסו את תרבותם, העבירו אותם תהליך נמרץ של ישראליות, אך גם קיבעו את מעמדם כקבוצה נמוכה סטטוס.

התפתחויות בגישות ובמחקר בשנות השמונים והתשעים

אילו התפתחויות חלו בגישות ובמחקר על שאלת העדות בשנות השמונים והתשעים של המאה ה-20?

המחלוקת בין האסכולות והחוקרים הצטמצמה. חוקרים מהזרם המרכזי מדברים כיום על שינוי עמוק שהחברה הישראלית עוברת - סקטוריאליזציה שמעכבת את תהליך הטמיעה; ואילו חוקרים מהזרמים הביקורתיים מדברים כיום על התמוטטות ההגמוניה התרבותית והפוליטית של האשכנזים הוותיקים, מצב חדש שיוצר תנאים לשוויון עדתי ומאפשר יותר שילוב וטמיעה. נוסף על אלה יש הסכמה גוברת על תמורות אחרות בתחום העדתי: פתיחות מסוימת לרעיון הרב-תרבותיות המתפשט בעולם המערבי, וכן טשטוש של הדיכוי והמזרחיות האשכנזית בעקבות התבגרות דור של ילידי הארץ שהם חסרי זהות או זיקה עדתית ברורה (בני מוצא מעורב או צעירים אדישים לעדתיות), העלייה ההמונית מברית-המועצות לשעבר, העלייה מאתיופיה, הפיכת המזרחים למיעוט מספרי והופעת ש"ס כתנועה חרדית-מעמדית-עדתית.

בשני העשורים האחרונים נערכו הרבה מחקרים בתחום העדתי, אך הם לא הובילו לשום חידוש מרענן. לא התפרסמו פירושים חדשים או תאוריות חדשות שיש בהם כדי להפריך את האסכולות הקיימות או לכפות עליהן רוויזיה ניכרת. גם לא צמחה שום אסכולה חדשה המובילה לניתוח כוללני שונה של השאלה העדתית.

הגישה הפוסט-קולוניאלית החדשה לבעיה העדתית

קבוצת החוקרים שמאמריהם מקובצים בספר מזרחים בישראל: עיון ביקורתי מחודש שמה לה למטרה ליצור ולהציג גישה חדשה לעדתיות בישראל תוך כדי מתיחת ביקורת על הגישות הקיימות. היא פעלה בתור צוות חשיבה הקרוי 'הפורום ללימודי חברה ותרבות בישראל', שהתכנס במכון ון ליר בשנת 1998-1999 ודן בנושא 'נקודות מבט מזרחיות על חברה ותרבות בישראל'. כמו קודמיהם, גם חוקרים אלה הלכו בדרך סלולה: יישום של פרספקטיבות תאורטיות שהיו באופנה בזמן והחלתן על החברה הישראלית. בעלי הגישה התרבותית הוותיקה השתמשו בפרספקטיבות ששלטו בשנות החמישים: התאוריה

הפונקציונליסטית, מודרניזציה, בינוי אומה וכור היתוך. בעלי הגישה המעמדית יישמו את הפרספקטיבות של תלות, שוק עבודה מפוצל, מרכז-פריפריה, שליטה, ניצול ומושגים נאו־מרקסיסטיים אחרים שהופיעו בשנות השישים והשבעים. בעלי הגישה הפלורליסטית אחזו בפרספקטיבה ייעודית שפיתחו חוקרי אתניות בשנות השישים, לשם מחקר השוואתי של חברות שסועות, ועיקרה סינתזה בין אסכולות מבניות ומרקסיסטיות והנחה שהפלורליזם התרבותי והחברתי הוא תופעה מרכזית באותן חברות.

הפרספקטיבה התאורטית האופנתית בראשית המאה ה־21 היא תערובת של רב־תרבותיות, פוליטיקה של זהות, פוסט־מודרניזם, פוסט־קולוניאליזם וגלובליזציה. זוהי תפישה תיאורטית שאינה מאפשרת התייחסות לכלכלה ולתרבות כשני תחומים נפרדים, אלא כתחומים המבנים זה את זה הדדית' (עמ' 19). הגישה החדשה שמציגים החוקרים בפרק המבוא לספר מיישמת את קווי החשיבה הללו לישראל ולשאלה העדתית. המושגים והכלים הכלליים שנעשה בהם שימוש הם מנגנוני שיח, נרטיבים, דה־קונסטרוקציה, הגמוניה, כתיבה קנונית, פרקטיקות תרבותיות, יחסי כוח, כפיפות, הבניה, אתגור, ייצוגים, פירוק של דיכוטומיות, תשאול של נקודות מבט, היברידיות ועוד. בתחום הספציפי יותר של האתניות, הניתוח מתמקד בחקר ייצור הידע על עדתיות, פירוק דיכוטומיות של זהות (כגון מזרח-מערב ומזרחי-אשכנזי), הגדרה לא־מהותנית של שיוך עדתי, ראיית העדתיות כשאלה ממלכתית ולא כ'בעיה' של המזרחים והצגת נרטיבים ונקודות מבט של מזרחים.

בעלי הגישה הפוסט־קולוניאלית החדשה מבחינים בין שלושה דורות של 'אופני דיבור או שתיקה' על הסוגיה המזרחית: גישת המודרניזציה וכור ההיתוך ('הגישה התרבותית' הנ"ל), הגישות הביקורתיות ('הגישה המעמדית' ו'הגישה הפלורליסטית' הנ"ל) המגדירות את המזרחים כ'אחרים', והגישה הפוסט־לאומית או הפוסט־ציונית המתעלמת מהמזרחים או רואה בהם מכשול לשלום בשל תמיכתם בימין. הקביעה שבשנות התשעים קם דור פוסט־ציוני המציג 'גישה' לשסע העדתי היא מופרכת מיסודה. התעלמות מבעיה או ראייה אידאולוגית של בעיה אינה גישה מדעית ואינה ראויה להיות מסווגת בין הגישות המדעיות. אלה המשיכו לפעול בשנות התשעים ולא נתקלו בשום גישה תאורטית 'פוסט־ציונית' שנתמכה במחקרים אמפיריים.

החוקרים מבקרים את שלושת הדורות ב'מיעוט תשומת הלב שניתנה בהן למיקומם של יצרני הידע בתוך המארג החברתי שהן מנתחות' (עמ' 25), וזה מה שאמורה לעשות, בין השאר, הגישה הפוסט־קולוניאלית. הם משתמשים בשיח הרב־תרבותי והפוסט־קולוניאלי כדי לייצר ולהציג נקודות מבט מזרחיות על הבעיה העדתית. השאלה המתעוררת היא מה היא נקודת מבט מזרחית? הרי לפי הגישה החדשה אין דיכוטומיה מהותית בין מזרחי לאשכנזי, ולכן כיצד אפשר לדבר בכלל על נקודות מבט מזרחיות? מדוע גישה פוסט־קולוניאלית היא מזרחית ולא חשיבה מערבית מובהקת? מדוע יישום של גישה פוסט־קולוניאלית לסוגיה העדתית בישראל הוא חשיבה מזרחית, ואילו יישום של גישה מעמדית או גישה פלורליסטית אינו חשיבה מזרחית? ממתן ניתן לאפיין גישה מדעית כחשיבה מזרחית או כחשיבה אשכנזית? האם חשיבה ביקורתית על השאלה העדתית היא בהכרח מזרחית ואינה יכולה להיות אשכנזית?

האם יש חידוש כלשהו או איזו חשיבה מזרחית ייחודית ביישום של גישה פוסט-קולוניאלית דווקא?

אפשר לחזור על התהיות הללו גם במישור השיח הציבורי. מה עושה את שני הפרויקטים הגדולים והמוצלחים של 'הקשת הדמוקרטית המזרחית' – הפרטת הדיור הציבורי ובלתימת ההפרטה של אדמות חקלאיות – לפרויקטים מזרחיים? הרי הם הצליחו דווקא מפני שהוצגו כמפעלים כלל-לאומיים ולכן תמכו בהם ממסדים מדינתיים וציבוריים. האם המחשבה של בית-המשפט העליון בפסיקתו לטובת 'הקשת הדמוקרטית המזרחית' בעניין הפרטת אדמות החקלאים היא מחשבה מזרחית? מה עושה את הקולות השונים והסותרים הנשמעים בקשת המזרחית – ציונים לעומת לא-ציונים, אנטי-ציונים ופוסט-ציונים; סוציאלי-דמוקרטים לעומת סוציאליסטים; מצדדים בפוליטיקה של זהויות לעומת דוגלים בתרבות אזרחית משותפת – מה עושה את כל אלה לקולות מזרחיים? האם נקודות מבט של מזרחים תומכי הימין אינן מזרחיות? האם נקודות מבט של מזרחים תומכי השמאל הציוני אינן מזרחיות? האם תפיסת העולם של ראשי ש"ס והתומכים הספרדים החרדים בש"ס היא פחות מזרחית מתפיסות העולם של חברי 'הקשת הדמוקרטית המזרחית'? ובכלל – מה עושה את המזרחי למזרחי? אם 'מזרחיות אינה תופעה המוגדרת כאופוזיציה ל"אשכנזיות", אלא תופעה שבין השאר מכילה בתוכה גם את האשכנזיות מתוך יחסים של הכלה והדרה, של חיקוי והטמעה' (עמ' 17), התשובה היא שהכול יכול להיות מזרחי, כי ממילא זהו מושג עמום ומלכתחילה אינו אמור להיות מובחן ממושגים אחרים.

הזרם הפוסט-קולוניאלי רואה במזרחיות קטגוריה לא-מהותנית. האם הזרמים האחרים רואים בה קטגוריה מהותנית? התשובה לשאלה הזאת היא מורכבת ונציגי הגישה החדשה אינם טורחים להתמודד אתה. למשל, מובילי זרם כור ההיתוך רואים בארץ המוצא ולא במזרחיות את הקטגוריה המשמעותית ביותר. דבר זה עשוי להתפרש כמהותני, אך רבים מהם גם רואים בקטגוריה הזאת תופעה חולפת, דבר שאיננו מתיישב עם הגדרה מהותנית. אם מפקדי האוכלוסין בישראל מודדים את השיוך העדתי לפי ארץ לידת הנשאל ולפי ארץ לידת האב, ולא הסב (זה אגב עשוי לבוא בלחץ מדעני החברה), האם יש כאן תפיסה מהותנית חד-משמעית? עם זאת, בקרב חלק לא-מבוטל של הישראלים (אשכנזים, מזרחים וערבים) שוררת גזענות תרבותית הרואה במזרחים בני-אדם נחותים ביכולתם, אך גם בני תיקון (טעוני טיפוח חינוכי ותרבותי). מייצגי הזרם המעמדי והזרם הפלורליסטי מנתחים את המזרחיות בתור 'עדתיות מתהווה' (emergent ethnicity) – האם זוהי תפיסה מהותנית? אני, למשל, גורס שהחלוקה העדתית בישראל כיום היא בין ישראלים ממוצא אשכנזי, ישראלים ממוצא מזרחי, וישראלים ממוצא מערבי.² האם חלוקה זו, המדגישה את הישראליות המשותפת ואת ההיברידיות של השיוך, היא 'מהותנית'? היינו מצפים דווקא מזרם חדש, הרואה עצמו מגדיר, מבהיר ומפרק מושגים ודפוסי חשיבה שגרתיים, שיבחן ויצג ביתר

2. סמי סמוחה, 'יחסי עדות בישראל', האנציקלופדיה העברית, ו (2), מדינת ישראל, ירושלים ותל-אביב

זהירות וביתר דיוק את המורכבות הזאת בגישות התאורטיות השונות לפיצול העדתי בישראל. בפרק האחרון של הספר בעלי הגישה החדשה מציגים 'מנגנוני כינון וייצור הידע הקאנוני על מזרחים בישראל'. הראשון הוא 'כינונה של קהילה אותנטית'. לפי גישה זו, הציונות 'המציאה' את המזרחיות כתחליף ל'ערביות' של יוצאי ארצות ערב. הפרויקט הציוני רואה במזרחים קודם כול יהודים, ולא ערבים המחזיקים בדת היהודית: 'ההיסטוריוגרפיה הציונית-קאנונית טענה להצלחתם של היהודים המזרחים מאוייביהם ה"טבעיים" - הערבים, ואגב כך כוננה בינאריזם קשיח: היהודים הערבים (המזרחים) צריכים היו לבחור בין "ערביות" אנטי-ציונית, לבין "יהודיות" פרו-ציונית. כמעט בפעם הראשונה בהיסטוריה של יהודי המזרח, ערביות ויהודיות הוצבו כאנטונימיות, כלומר, כמסמנים מנוגדים זה לזה' (עמ' 290).

זוהי הצגה פשטנית של מציאות מורכבת למדי, ודווקא גישה פוסט-קולוניאלית, רגישה למיעוטים, לא צריכה להיכשל בה. בעידן הטרום-לאומי (האתני) החזיקו היהודים הלא-אירופים בתרבויות שונות, ובכולן היה רכיב יהודי דתי-תרבותי מובהק: תרבות לדינו (תורכית, בולגרית, ארץ-ישראלית ועוד), תרבות יהודית-עיראקית, תרבות יהודית-תימנית, תרבות יהודית-מרוקנית, תרבות יהודית-פרסית ועוד. האם אפשר לאפיין את כל תרבויות המוצא הללו כתרבויות ערביות? האם השפה הערבית, התשתית של התרבות הערבית, היתה משותפת לכל היהודים הספרדים והמזרחים? האם יהודים מארצות ערב והאסלאם היו יכולים לתקשר ביניהם בשפה הערבית בישראל? התרבויות של היהודים בארצות האסלאם הושפעו במידה רבה מהשלטון הקולוניאלי לפני ההשפעה הציונית וללא זיקה להשפעה הציונית. כך, למשל, בהשפעת המנדט הצרפתי עברו יהודי מרוקו בהדרגה להשתמש בצרפתית במקום ערבית ורכשו דפוסי תרבות מודרניים צרפתיים.

יתרה מזו, במעבר מהעידן האתני-דתי לעידן הלאומי, היהודים בארצות האסלאם הודרו מהלאומיות המקומית. אין שום ספק שהציונות והסכסוך היהודי-הערבי בארץ תרמו להדרה זו. אבל הדרה זו היא בראש ובראשונה פונקציה של אופיה האתני-לאומי המדיר של הלאומיות הערבית והמוסלמית, וסייע לה אופיה האתני-לאומי המדיר של הציונות. זאת טעות ופשטנות רבה מאוד להציג את היהודים בארצות ערב כערבים יהודיים שחיו בשוויון ובשלווה עד בוא הציונות ולעבור בשתיקה על אופיים המדיר והלא-שוויוני של האסלאם ושל הלאומיות הערבית. החוקרים המאשימים את הציונות שהחליפה את הערביות של יהודי המזרח במזרחיות כושלים לפי אותן הנורמות שהם עצמם מפעילים לשם מתיחת הביקורת על הציונות - הם עושים מכל היהודים הללו מקשה אחת ללא הבחנה בין יוצאי ארצות אסלאם שונות, דוברי שפות שונות ונושאי מורשות קולוניאליות שונות.

ומה המשמעות האידאולוגית של התפיסה הרואה במזרחיות המצאה של הציונות? האם אפשר להסיק מכך שהמזרחים בארץ היו אובייקט נשלט, חומר שהממסד והציונות לשו כרצונם? האם לא היה למזרחים רצון משלהם? האם הם תפסו את עצמם בתור ערבים יהודים וזהות זו נשללה מהם בכוח? ואם זה נכון, איך אפשר להסביר את תופעת ש"ס המנופפת בדת ובהוזהות היהודית הספרדית (לא מזרחית ובוודאי לא ערבית) בתור הקטגוריות האותנטיות? האם אין התנשאות ופטרוניות בייחוס ערביות למזרחים בישראל, למרות שהם לא ראו את

עצמם כערבים בארצות מוצאם, לא ראו את עצמם כערבים מאז הגיעם לארץ, והם יחוש עלבון על שימוש בכינוי זה כלפיהם?

מנגנון הייצוג השני שבעלי הגישה החדשה מציעים לנו לראות הוא הומוגניזציה ודיפרנציאציה – שיטות, העלמה ודה־לגיטימציה של המזרחיות מצד אחד וקיבועה מצד אחר. מנגנון זה מציג את המזרחים בו־זמנית גם בתור בעיה וגם בתור קורבן, שייכים ולא־שייכים, נוכחים ונפקדים, 'משלנו' וזרים מאיימים. לא ברור מהו החידוש בגילוי זה. מקובל על כל הגישות כיום שהמזרחים מתקבלים כחברים שווים ומלאים בחברה הישראלית בתנאי שיעברו את מבחן המודרניזציה וירכשו את דפוסי התרבות העברית הישראלית. זאת אומרים בעלי הגישה התרבותית מהזרם המרכזי וגם מבקריהם. גם לא ניתן ללמוד הרבה משני מנגנוני הייצוג הנוספים: כינון הזמן הלאומי (הייצוג הבין־דורי) וכינון המרחב הלאומי (המטפורה הגאוגרפית ותיחום המזרחיות). למשל, אין ספק שהתופעה של הסופר שמעון בלס, סופר ישראלי שכתב גם בערבית ומציג בכתביו את המזרחי כערבי־יהודי, היא אתגר לאידאולוגיה הציונית הבינארית השלטת בישראל. אך כמה סופרים יש כמו בלס? וכמה מונים המזרחים המקבלים תפיסה זו של בלס? והאם מיעוטם נובע רק בגלל שטיפת מוח ציונית?

הגישה הפוסט־קולוניאלית מוצגת רק בפרקי המבוא והסיום של הספר. בפרקים אלה היא ממוצבת בקצרה מול הגישות האחרות ונדונים מנגנוני ייצור הידע על הסוגיה העדתית. אולם לא נעשה שום ניסיון לסכם את הרעיונות המרכזיים של הגישה בשאלות בסיסיות: כיצד נוצרה הבעיה העדתית? מה הם מנגנוני השעתוק? מה הן הקבוצות העדתיות? מהו התהליך העיקרי המתחולל ביחסי העדות? האם הפער העדתי הולך ומצטמצם – או לא? מה הם הכוחות המעצבים את היחסים הבין־עדתיים? ועוד. במקום ניתוח שיטתי של הבעיה העדתית, הובאו המחקרים האישיים של חברי פורום החשיבה. גם לא נעשה ניסיון לעשות סינתזה של המחקרים הללו ולהסיק מהם מסקנות כלליות על השטח העדתי.

כל ההשגות הללו על הגישה הפוסט־קולוניאלית לא נועדו להפחית מערכה אלא לציין את השאלות ואת הקשיים שעליה להתמודד עמם. גישה זו היא תוספת רעננה, ייחודית ובעלת ערך לגישות הביקורתיות הקיימות בדבר העדתיות בישראל. סדר היום של בעלי גישה ביקורתית זו כולל ערעור על ההגמוניה הציונית ואתגור עמדתה כלפי המזרחים, חשיפת העולות שנעשו ונעשות למזרחים, ניתוח ההתנגדויות של המזרחים והצגת המורכבות והסתירות הפנימיות בעמדות ובוהויות של הקבוצות האתניות בחברה הישראלית.

מחקרי הגישה הפוסט־קולוניאלית על הבעיה העדתית

מעבר לשימוש במושגים מסוימים ובפרקטיקות מתודולוגיות מסוימות, נשאלת השאלה האם הגישה הפוסט־קולוניאלית החדשה מייצרת גוף חדש של ידע, פרשנות, או תובנות על העדתיות בישראל, גוף ידע שונה משמעותית מזה הקיים או מנוגד לו. לשם כך יש לבדוק את המחקרים המקובצים בספר. מעניין לציין שיותר ממחצית המחקרים הם היסטוריים, אם

כי הם מנסים לטוות חוט להווה. המחקרים הם ברובם מקוריים וטובים. הם עומדים לעצמם והקשר של רובם לגישה הפוסט־קולוניאלית אינו בהיר, הכרחי, או בלעדי.

המאמר הראשון מתשעת המאמרים האמפיריים בספר הוא מסה קצרה של הסופרת רונית מטלון על ז'קלין כהנוב ועל אביה פליקס מטלון. אלה שתי דמויות שוליות שאתגרו את הפרדיגמה של כור ההיתוך. ז'קלין כהנוב התעניינה בתרבות בלבד והציגה את הדמות של הלבנטיני כטיפוס תרבותי חדש המשלב מזרח ומערב, ואילו פליקס מטלון השמאלני בהשקפותיו חשף את צביעות הממסד המדבר על שוויון ושילוב אך מפלה ומדיר. זו מסה קריאה ומעניינת, אך תרומתה לידע על העדתיים אינה ברורה.

המאמר של אדריאנה קמפ דן בעולים שעזבו את יישובי הפריפריה בשנות החמישים. מטרתו להראות את ההתנגדות של העולים למגמות השלטון במדינה ואת מגבלות הכוח של המדינה לנוכח התנגדותם. המחקר ההיסטורי מתועד היטב וכמובן אינו תואם את הגישה התרבותית של כור ההיתוך ומודרניזציה המתעלמת ממדיניות של שליטה ואפליה עדתית שהיתה נהוגה בשנות החמישים. אך לא ברור במה מחקר זה שונה ממחקר שהיה מבוצע לפי פרספקטיבה ביקורתית אחרת ומה היא בשורתו הפוסט־קולוניאלית. חבל שהמחקר לא דן בסיבות הכישלון הגדול של עולי צפון אפריקה לעזוב את יישוביהם בפריפריה, לעומת סיבות ההצלחה של עולי עיראק ורומניה.

יוסי יונה ויצחק ספורטא דנים בהנמקות ובסיבות להנהגת חינוך קדם־מקצועי בישראל בשלהי שנות החמישים ובשאלה מדוע תועלו רוב בני העולים מארצות האסלאם לחינוך זה. המאמר עוקב אחרי דיונים שנערכו בנושא ומנתח מסמכים היסטוריים, ושיטת החקירה של הזרם הפוסט־קולוניאלי כלל אינה מופעלת במאמר. גם הפרשנות המוצעת בו היא נאו־מרקסיסטית ולכן אין לראות בה חלק מהשיח הפוסט־קולוניאלי. המחברים מראים שבניגוד לגישה הפונקציונליסטית הממסדית, חינוך קדם־מקצועי לא בא לענות על הצרכים ועל הנטיות של ילדים מזרחיים. למרות שבמקורו היה החינוך הקדם־מקצועי מיועד לכלל ילדי ישראל כחלק מפרויקט הפרודוקטיביזציה של העם היהודי, ההתנגדות היעילה של הוותיקים האשכנזים הותירה רק את האפשרות להחיל אותו על בני העולים המזרחיים החלשים, אף־על־פי שגם הם לא רצו בו. כפייתו של חינוך קדם־מקצועי ואחר־כך גם מקצועי על ילדים מזרחיים תאמה את התפיסה שראתה בהם נחותים ביכולת ובתרבות.

כותרת המאמר של יונה וספורטא, 'החינוך הקדם־מקצועי ויצירת מעמד הפועלים בישראל', אינה מדויקת. מעמד הפועלים היהודי נוצר בתקופת היישוב והיה אשכנזי ברובו. בשנות החמישים התחלף הרכבו – רוב הפועלים האשכנזים הוותיקים התקדמו למעמד הבינוני והעולים, רובם מזרחיים, תפסו את מקומם. לא ברור אם החינוך הקדם־מקצועי והמקצועי מילאו תפקיד בגיבוש מעמד פועלים מזרחי. רוב התלמידים בוגרי החינוך הטכנולוגי לא עסקו במקצועות שהוכשרו להם. ללא חינוך זה רובם היו נושרים ממילא מבית־הספר והיו נכנסים למעמד העובדים. הערבים שלא זכו לחינוך טכנולוגי – לא מפני שאינם חלק מהאומה (כנאמר במאמר), אלא מפני שהחינוך הזה יקר והמדינה לא רצתה לכבזו משאבים על ערבים (עד היום הם תובעים להנהיגו אצלם) – נכנסו למעמד הפועלים בלעדיו.

המאמר של יהודה שנהב מוקדש למחקר מקיף של וו'אק, ארגון עולמי של יהודים יוצאי ארצות ערב שפעל בשנים 1975-1999. זה היה ארגון של פעילי ציבור מזרחים מהמסד הציוני. הם ביקשו בדרכם לסייע למערכת ההסברה של משרד החוץ נגד טענות הפלשתינים השוללות את זכויות היהודים על הארץ ונגד תביעת זכותם של הפליטים הפלשתינים לשוב למקומותיהם ולקבל פיצויים. באמצעות ניתוח טקסטואלי של הדיונים שנהב מראה את ריבוי הקולות ואת הסתירות בעמדות המוצגות ומסיק שהמושגים ציונות, ישראליות, מזרחיות וכדומה אינם חד־משמעיים, אלא מתעצבים כל הזמן. לדעת שנהב, וו'אק הציוני מפרק את השיח הציוני בלי משים וגם מפתח שיח עדתי־חתרני. פעילי וו'אק טענו שיהודי ארצות ערב חיו באזור לפני הערבים, ולכן יש ליהודים (מכל העדות) זכויות לגיטימיות לחיות באזור והם אינם נטע זר בתוכו. טענה זו מנוגדת לאקסיומה הציונית בדבר שלילת הגולה ושיבה לארץ־ישראל, כי היא מטשטשת את ההבחנה בין פזורה למולדת. פעילי וו'אק גם טענו שיהודי ערב הגיעו לארץ כפליטים כשם שהפלשתינים עזבו את הארץ כפליטים ובכך התחולל חילוף אוכלוסייה דה־פקטו בין ישראל למדינות ערב. גם טענה זו מנוגדת לאידאולוגיה הציונית הרואה ביהודים עולים שמגשימים את חלום שיבתם למולדת. סתירות בעמדות פעילי הארגון צצו ועלו גם בקשר לרכוש האישי והקהילתי שהשאירו היהודים בארצות ערב – האם הרכוש שייך להם או לישראל והאם צריך לקזזו עם הרכוש שהשאירו הפליטים הערבים בישראל.

הסתירות ששנהב מצביע עליהן לא פגעו באופיו הציוני והממסדי של וו'אק. פעילי וו'אק היו מודעים להן והתמודדו אתן בדרכם. בניגוד לפרשנות של שנהב, אין בדיונים ובפעילויות של וו'אק משום פירוק ואתגור של האתוס הציוני. בכל ארגון, ושנהב יודע זאת היטב, יש ריבוי קולות ומאבקים הן על המטרות והן על האסטרטגיות, אך אלה מתחים וניגודים לגיטימיים המתקיימים בתוך תחומי האתוס של הארגון. המבחן האחרון הוא בתוצאה – פעילי וו'אק פעלו בסופו של דבר על־פי קוד של נאמנות בלתי־מעוררת למדינה ולציונות.

המאמר של פנינה מוצפיי־האלר עוסק ב'אינטלקטואלים מזרחים 1946-1951: הזהות האתנית וגבולותיה'. זהו מאמר המיישם בשיטתיות ובפרוטרוט את השיטה של ניתוח טקסט וקונטקסט של הזרם הפוסט־קולוניאלי. המחברת מנתחת דברים שכתבו כמה אקדמאים צעירים, פרופסיונלים ובני המעמד הבינוני יוצאי עיראק, אנשים שמשום־מה מסווגים כאינטלקטואלים (תואר זה עבר כנראה פחות רציני). הצעירים הקימו התאחדות עולים והיא פעלה כמה שנים ופרסמה ביטאון. החוקרת מוצאת בשיח שלהם נימה ייחודית, חתרנית ואפילו מאיימת על השיח הממסדי, אך הציטוטים הרבים מראים שהשיח שלהם היה ציוני וביקורתם על הממסד נעשתה מתוך פרספקטיבה ציונית. גישה זו גם אפיינה את העסקנים המזרחים של מפא"י בתקופת היישוב והמדינה. 'האינטלקטואלים' הללו ועסקני מפא"י גם העלו מדי פעם את הרעיון שמזרחים יכולים להיות ראש גשר בין ישראל והעולם הערבי. העלאה חדר־פעמית של הרעיון הזה מביאה את הכותבת למסקנה ש'אינטלקטואלים' אלה ממקמים את עצמם כיהודים ערבים על קו התפר בין ישראל המערבית לעולם הערבי. זוהי

מסקנה גורפת ולא־מוצדקת. שליחות התיווך והגישור של המזרחים לא נדונה ברצינות בארץ גם בשל שקיפותה האינטרסנטית ('תנו לנו עמדות כוח, אנחנו יודעים לדבר עם הערבים, הערבים מבינים רק כוח והם יפחדו מאתנו'). הפעילים לא הציגו שום חלופה לצינונות ולמודל כור ההיתוך והם אפילו אימצו את התפיסה שהמזרחים הם בעלי תרבות נחשלת. לעומת זאת, המחברת גורסת שקבוצת מחאה זו אתגרה את הצינונות והציגה חלופה של שילוב תרבותי ופוליטי במרחב מזרח תיכוני, אך חלופה זו 'הושתקה ולא קיבלה ייצוג בהיסטוריוגרפיה שכתבו הקבוצות השולטות' (עמ' 190).

הנן חבר מנתח את החוויה המזרחית בישראל באמצעות טקסטים ספרותיים של הסופרים שמעון בלס, לב חקק, סמי מיכאל, אלי עמיר ועוד. בספרות הקאנונית עלייה של אשכנזים מוצגת כמעבר חד מגולה לגאולה, מגלות לצבריות, ממרחב גויי למרחב ציוני־יהודי הגמוני, תוך כדי מחיקה וייהוד של פלשתינ הערבית. המעבר הקוטבי הזה מסומל במציאות ובמטפורה כחציית ים. לעומת זאת, העלייה המזרחית מוצגת בספרות כתנועה יבשתית ממקום למקום באותו מרחב. המזרחי מכונן בארץ מרחב מזרחי משלו. שלא כמו האשכנזי, אין הוא 'נוקק לאחרות גלות־אשכנזית וגם לא לערביות כאחרות אוריינטלית'. המזרחי מתריס 'כנגד ההכרח למחיקת האחרות המזרחית ושל האחרות הערבית' (עמ' 211). זו מסקנה הנובעת מניתוח כתביהם של סופרים מזרחים בני הדור הראשון להגירה, אנשים ששנות נעוריהם עברו עליהם בארצות ערב (בעיקר עיראק). לכן השניות היא מצב נורמלי בשבילם.

השאלה המתעוררת היא אם שניות זו קיימת גם אצל דור ילידי הארץ המנותקים מאורח החיים של ארצות מוצאם הנחשבות נחשלות ועיונות. גם לא ברור מה משמעות הקטגוריה 'ערביות' בפרשנות זו: האם מחבר זה ומחברי פרקים אחרים בספר מייחסים ערביות למזרחים מעצם מוצאם (גישה מהותנית) או משום שהמזרחים רואים עצמם ערבים יהודים ואף מזדהים עם הגדרה זו (לכך לא הובאה כמעט שום הוכחה)? המזרחיות הלוחמנית ביותר כיום, הטוענת גם לאונטניות, היא זו של ש"ס השוללת את הערביות מכול וכול. אבל גם הסופר סמי מיכאל, אף שהוא מסכים כי יהודי ערב החזיקו בתרבות ערבית, הצהיר לא־פעם שהתרבות הערבית היא תרבות נחשלת והוא מברך בכל לבו על התנתקות ממנה.

את שורת המחקרים האמפיריים חותם מאמרו של מאיר עמור שדן ב'אזרחות ישראלית': מרב־תרבותיות לבין־תרבותיות'. זה מאמר פרשני שאיננו מתבסס על מחקר חדש כמו המאמרים הקודמים. הוא מציג תפיסה אזרחית־מעמדית ומבקר קשות את האידאולוגיה של רב־תרבותיות ואת הפוליטיקה של זהות הנובעת ממנה, זו שחבריו לפורום החשיבה מחויבים לה. בעיני המחבר, מהומות ואדי סאליב, תנועת הפנתרים השחורים ותנועת האוהלים ודומיהן הן תנועות חברתיות דמוקרטיות שנלחמו למען צדק חברתי ושוויון אזרחי לכול, ואילו תמ"י (תנועת מסורת ישראל), בהנהגתה הדתית ובניגוד לצעירי תמ"י החילונים, ובמיוחד ש"ס הן לדעתו תנועות יהודיות לא־דמוקרטיות הנאבקות בשם המזרחים למען ביצור צביונה היהודי של המדינה. עמור מסביר את הצלחתה של ש"ס באמצעות הגורמים לכשלונו של תנועות המחאה שקדמו לה ובהתאמתה לרוח הלא־אזרחית, האתנית־לאומית, הכל־יהודית, הצינונית והמתבדלת של האליטות האשכנזיות השולטות בישראל (אלה שגם תנועת שינוי

שייכת אליהן ובכך היא דומה לאויבתה הפוליטית ש"ס). הוא מבקר גם את 'הקשת הדמוקרטית המזרחית' על האהדה שהוא מוצא בין חבריה לרעיון הרב-תרבותיות והמזרחיות התרבותית. עמור דוגל בדמוקרטיה אזרחית ליברלית פתוחה המקיימת שיח בין תרבויות, בניגוד לדמוקרטיה רב-תרבותית שסועה לעומק, דמוקרטיה רב-תרבותית שהוהויות והבדלי התרבות בה יחריפו את הפירוד הפנימי ואת הקונפליקטים ויסיחו את הדעת מהאזרחות המשותפת ומהמאבק למען שוויון מעמדי.

המאמר של עמור מעניין בעמדה הביקורתית שהוא נוקט. עם זאת אין בו חידוש לא בחומר המובא בו ולא בביקורות המושמעות, כי אלה הן ביקורות ידועות על האידאולוגיה של רב-תרבותיות והפוליטיקה של זהות. התזה של 'בין-תרבותיות' המומלצת כתחליף לתזה של 'רב-תרבותיות' איננה מוסברת כלל, ורק לקראת סוף המאמר אפשר איכשהו לנחש את משמעותה. יש להטיל ספק בטיעון שתנועות המחאה המזרחיות דוגמת הפנתרים השחורים היו בעלות מסר אזרחי אוניברסלי ולא יהודי-מזרחי, כטענת המחבר. חוץ מכמה חוגים מזרחיים שוליים למדי (כמו שרידי הפנתרים השחורים שהצטרפו לחד"ש תמורת שריון מנדט בכנסת לצ'רלי ביטון), המוני המזרחים וגם התנועות שניסו להילחם למענם לא דגלו ואינם דוגלים בדמוקרטיה ליברלית לא-יהודית, ולא תמכו ואינם תומכים בסולידריות בין מזרחים וערבים על בסיס אזרחי או מעמדי.

לספר צורף תרגום מאנגלית, עם קצת שכתוב ועדכון, של מאמר על ש"ס מאת יואב פלד. פלד אינו חבר הפורום והוא בעל גישה מרקסיסטית או נאו-מרקסיסטית מובהקת שאינה עולה בקנה אחד עם הגישה הפוסט-קולוניאלית והרב-תרבותית. הוא מסביר את הצלחתה האלקטורלית של ש"ס באוריינטציה האינטגרטיבית שלה, כלומר בשימוש בשיח האתני-לאומי המדגיש את היות המזרחים יהודים וחלק מהחברה הישראלית. מסר זה נקלט בקרב המזרחים משום שהם רובד ביניים בין אשכנזים וערבים ב'חלוקת העבודה העדתית', ולכן יש להם אינטרס מעמדי לקשור את גורלם עם האשכנזים המבוססים והחזקים ולא עם הערבים הדחויים והמודרים. ההסברים האלה נראים סבירים, אך הם אינם מתיישבים עם העובדה שש"ס היא תנועה פונדמנטליסטית חרדית המנסה להקים חברה חרדית נפרדת לספרדים, כמו שעשו האשכנזים החרדים וכמו שעושה התנועה האסלאמית; הם גם אינם מתיישבים עם העובדה שש"ס נטשה את השאיפה לניעות למעמד הבינוני והציעה במקומה חזרה לבית-הכנסת כאמצעי לפתור את הבעיה העדתית.

הבעיה העדתית מנקודת המבט של הגישה הפלורליסטית

על בסיס הידע המדעי שהצטבר והתמורות ביחסים הבין-עדיים בשני העשורים האחרונים, האסכולה הפלורליסטית ממשיכה לדחות את האסכולה התרבותית ולטעון כי העדתיות מוסיפה לשמש חיץ אמיתי למרות התמשכותו של תהליך הטמיעה. מנגנוני השעווק העדתי הם המשכיות של תרבויות משנה עדתיות, הורשה מעמדית והפרדה גאוגרפית.

- אלה הם גילויי העדתיים בחברה הישראלית בראשית המאה ה-21:
1. הזיכרון הקולקטיבי של מזרחים ואשכנזים שונה ביותר: המזרחים רואים את קליטתם בחברה במונחים של דיכוי תרבותי, אפליה והשפלה, ואילו האשכנזים מאשימים את המזרחים במצבם הנחות – נחשלות, משפחות גדולות, השכלה נמוכה, אי-נכונות להשקיע, מנטליות ה'מגיע לי'. בקשת הסליחה של אהוד ברק מעדות המזרח בספטמבר 1998 בשם מפלגת העבודה לדורותיה היתה צעד חשוב לגישור על פני הפער העדתי בזיכרון הקולקטיבי, אך היא עוררה התנגדות במפלגה ולא לוותה בצעדי תיקון.
 2. מעבר לתרבות עברית ישראלית, המשותפת ליהודים שאינם חרדים ושאנם עולים חדשים, ומעבר לפתיחות תרבותית מסוימת, דפוסי תרבות המזוהים עם האשכנזים נהנים מדומיננטיות ומלגיטימציה רבה ומתחוללת פריחה של תרבויות משנה עדתיות כמו תרבות משנה אנגלו-קסית, רומנית, עיראקית, מרוקנית וכיוצא באלה. אין בישראל תרבות מזרחית אלא רק תרבויות משנה של יוצאי ארצות האסלאם.
 3. למרות תהליך הטמיעה הנמרץ, הרוב המכריע של היהודים כיום חיים בקרב בני עדתם מבחינת חברים, שכנים מדלת לדלת, בני כיתה ובני זוג לנישואין.
 4. השסע הפוליטי מובחן ומוגבר בשסע העדתי: אשכנזים הם רוב מכריע מן התומכים במחנה השמאל המצטמק, ורוב המזרחים תומכים במחנה הימין. לשסע פוליטי זה יש השלכות חמורות על אפשרות ניידות הקולות ממחנה למחנה, כי גם מי שתומך בתהליך השלום ממחנה הימין לא יצביע לשמאל, משום שהוא לא רוצה לנטוש מחנה המזוהה עם בני עדתו. מצד שני גורמים אחרים ממתנים את השסע הפוליטי – גדלה התמיכה של ותיקים אשכנזים ושל עולים רוסים בימין והימין התקרב למרכז המפה הפוליטית.
 5. ההבדלים המעמדיים בין העדות הם גדולים: רוב האשכנזים ממוקמים במעמד הבינוני ומעלה, ואילו רוב המזרחים מצויים במעמד העובדים ומטה. הפער המעמדי הגדול בחברה הישראלית הוא בין אשכנזים לבין מזרחים וערבים. הישגי הערבים קרובים להישגי המזרחים. הישגי הערבים הנוצרים גבוהים מהישגי המזרחים. לערבים ובתוכם לנוצרים יש יתרון על פני המזרחים בחסינות של רבים מהם מפני תחרות עם האשכנזים בשל ההפרדה הרבה הקיימת בין בני שני העמים. הפערים המעמדיים הללו בין העדות מתקיימים למרות הפערים המעמדיים בקרב המזרחים עצמם – בין המזרחים השייכים לרבדים הבינוני ומעלה והניידים לבין המזרחים בני השכבות הנמוכות והלא ניידים. הפערים המעמדיים בקרב המזרחים מעכבים את התפתחותן של תודעה ושל סולידריות מעמדיות-עדתיות ומעלימים את הבעיה העדתית מהשיח הציבורי. השסע העדתי עדיין חסר הכרה ולגיטימציה בהשוואה לשסע הדתי-חילוני, לשסע הערבי-היהודי, לשסע המעמדי ולשסע הפוליטי.
 6. יש פער עדתי גדול בהישגים החברתיים-כלכליים בקרב ילידי הארץ והוא דומה לפער העדתי בקרב ילידי חוץ-לארץ. הפער בין מזרחים ילידי הארץ לאשכנזים ילידי הארץ דומה לפער שבין מזרחים לאשכנזים ילידי חוץ לארץ.
 7. המזרחים מיוצגים באליטות במידה מוגבלת בלבד, חוץ מייצוגם הגדול והמשמעותי באליטה הפוליטית והצבאית.

8. המזרחים עודם סובלים מדרגה ניכרת של סטראוטיפים שליליים מעודנים, דימוי עצמי נמוך, רגשות נחיתות ואפליה מוסדית.

במקום כור היתוך מדומיין ואידאולוגי, כור היתוך שמעולם לא התקיים במציאות, ממשיכים לפעול שלושה כורי היתוך עדתיים: כור היתוך של ישראלים אשכנזים יוצאי ארצות הנצרות, כור היתוך של ישראלים מזרחים מארצות האסלאם, וכור היתוך – עדיין קטן, בניגוד לחזון – של ישראלים מעורבים.

האסכולה הפלורליסטית ממשיכה לראות בעדתיות תופעה ממשית ומתמשכת ואפילו צופה גידול בפערים הבין-עדיתיים בהשפעת שלושה כוחות היסטוריים ארוכי טווח שמעצבים מחדש את החברה הישראלית – העלייה ההמונית הרוסית, הגלובליזציה המואצת וסיום הסכסוך הישראלי-הערבי. העלייה ההמונית הרוסית צפויה להיקלט במעמד הבינוני, לאחר תקופת מעבר, לחבור לעדה האשכנזית השלטת ולהחליש את כוחם של המזרחים המפוצלים בלאו-הכי. הגלובליזציה מגדילה את אי-השוויון החברתי ופוגעת בשכבות הנמוכות התלויות בכלכלה הישנה ההולכת ונשחקת. המעבר לאי-לוחמה מגביר את הגלובליזציה ואת האינדיבידואליזציה ומפחית את הסולידריות החברתית. כל ההתפתחויות הללו מגדילות את אי-השוויון החברתי ובעקיפין שומרות ואף מגדילות את הפער העדתי.

מסיבות שאינן נוגעות בעיקרון לשאלה העדתית, ישראל המאוכזבת מכור ההיתוך אינה עומדת להיהפך לדמוקרטיה רב-תרבותית, אך גם אם אכן יתרחש המעבר הזה, בעל הסבירות הנמוכה, המצב העדתי לא ישתנה מיסודו.³

מסקנה

על אף האכזבות וההתפכחויות מהחלום הציוני של כור ההיתוך, עדיין רווחת בישראל, גם בציבור הרחב וגם במדעי החברה, התפיסה שההבדלים העדיתיים בין היהודים הישראלים הם לא-משמעותיים וחולפים. גישה זו אכן נתמכת בעדויות רבות המצביעות על תהליך ניכר של טמיעה שהתחולל בישראל בחמישים וחמש השנים הראשונות לקיומה.

תפיסה נפוצה זו אינה מקובלת על הגישות הביקורתיות, המעמדית והפלורליסטית, שתי גישות שתוגברו לאחרונה בגישה הפוסט-קולוניאלית. הן גורסות שהעדתיים עודנה משמשת חיץ ממשי בין יהודי ישראל ומשתקפת בזכרונות קולקטיביים מתנגשים, בתרבויות משנה עדתיות, בהפרדה עדתית, בפוליטיקה עדתית, באי-שוויון עדתי במעמד החברתי-הכלכלי, בגזענות סמויה ובקיומם של שלושה כורי היתוך עדיתיים. גם הגישה הפוסט-קולוניאלית

3. דיון מפורט יותר בשסע העדתי בישראל מופיע במאמרי: Sammy Smooha, 'The Persistent Significance of Jewish Ethnicity in Israel', in: Akira Usuki and Kato Hiroshi (eds.), *Islam in the Middle Eastern Studies: Muslims and Minorities* (JCAS Symposium Series No. 7), Osaka 2003, pp. 185-212

העדתיות היהודית בישראל כתופעה ממשית מתמשכת

החדשה שותפה לביקורות אלה וגם היא רואה בעדתיות בישראל תופעה ממשית ומתמשכת אם כי לובשת ופושטת צורות.⁴ העלייה ההמונית הרוסית, הגלובליזציה המואצת ותהליך השלום מכוננים מחדש את החברה הישראלית ומחזקים את ההבדלים העדתיים. חרף השגשוג של תרבויות משנה עדתיות, שחיקת הדומיננטיות של האשכנזים הוותיקים והחתיירה למערב, יש סיכוי קלוש שישראל תהיה לדמוקרטיה אורחית-ליברלית, רבת-תרבותית או דו-לאומית - במתכונות המצויות בעולם המערבי.

4. באופן פרדוקסלי הגישה הפוסט-קולוניאלית היא פחות ביקורתית מהגישה המעמדית ומהגישה הפלורליסטית משום שיש לה נטייה לטשטש הבדלים, למצוא דמיון בין עניים שונים ולזהות היברידיות ודו-ערכיות בכל מצב. כך, למשל, במקום לבקר את העסקנים של וו'אק על הפקרת האינטרסים של הציבור המזרחי שהם התיימרו לייצג, שנהב מעניק להם, בלי להתכוון לכך, לגיטימציה חלקית על-ידי חשיפת השיח שלהם 'המאתגר' את האידאולוגיה הציונית. באמצעות אותה מתודולוגיה ניתן למצוא צידוקים למכביר לטובת הציונות והממסד האשכנזי על-ידי גילוי סתירות, אמביוולנטיות וצירופים מיוחדים בקווי המדיניות והפעולה שלהם.