

מסורתיות ודתיות 'רכה'

מזרחיות חילונית ומזרחיות מסורתית במאבק רשת הנרטיבים הישראלית

אריה קיזל

מאבק הנרטיבים בחברה הישראלית

מאז הקמתה של החברה הישראלית, ובמשך שנות קיומה, מתקיים מאבק ערני בין נרטיבים יריבים בעיצוב הזהות,¹ הזיכרון הקולקטיבי² והשליטה בהם.³ הפרויקט הציוני הוליד מאבק לא רק אל מול האחר, הלא ציוני והלא יהודי, אלא גם מאבק בין נרטיבים בתוך גבולותיו, וכל 'צד' משתמש בשדות חברתיים, כלכליים, טכנולוגיים, תרבותיים, לשוניים ונפשיים.⁴ מאבק זה, מטבעו, נגוע בחוסר סובלנות כלפי נרטיבים אחרים. הוא מייצר שיח שיש בו גיוס של דגמי רב-תרבותיות מוצעת⁵ ותחומי שפה פוסט-קולוניאליסטיים,⁶ שההיסטוריה החברתית וההיסטוריה של הנרטיבים בחברה מתוארת בהם ונעשות בהיסטוריה פעולות אשר יוצרות ומקבעות אמתות לכאורה.⁷

- 1 ראו למשל: Robert S. Wyer, *Memory and Cognition in its Social Context*, L. Erlbaum Associates, NJ 1989
- 2 על זיכרון קולקטיבי ראו: Iwona Irwin-Zarecka, *Frames of Remembrance: The Dynamics of Collective Memory*, Transaction Publishers, NJ 1994; Maurice Halbwachs, *On Collective Memory*, University of Chicago Press, Chicago 1992; Ilan Gur-Ze'ev, *Destroying the Other's Collective Memory*, Peter Lang, New York 2003
- 3 עדית זרטל, האומה והמוות, היסטוריה זיכרון פוליטיקה, דביר, אור יהודה 2002, עמ' 25-77.
- 4 אילן גור-זאב, פילוסופיה, פוליטיקה וחינוך בישראל, אוניברסיטת חיפה וזמורה ביתן, חיפה 1999, עמ' 57.
- 5 יונה יוסי, בזכות הברדל: הפרויקט הרב תרבותי בישראל, מכון ון ליר בירושלים והקיבוץ המאוחד, תל אביב וירושלים 2005, עמ' 36-54, 122-176.
- 6 ראו הרחבה בתוך: יהודה שנהב (עורך), קולוניאליות והמצב הפוסט-קולוניאלי, הקיבוץ המאוחד ומכון ון ליר בירושלים, תל אביב 2004, עמ' 9-24.
- 7 ראו למשל: מרב רוזנטל-מרמורשטיין, הנדון: אשכנזים, עם עובד, תל אביב 2005, עמ' 7-77, 157-159.

לדברי דן בר-און, ה'אחר' בזהות הישראלית המתגבשת עבר ארבע תקופות: העבר שהוא מונוליטי, ההווה הראשון, שהוא התפוררות המונוליטיות; ההווה השני, שהוא הבניה נאו-מונוליטית מול ה'אחר' החיצוני והמאיים; והעתיד, שהוא הכרה בחלקי הזהות שהתפוררו והתחלת דיאלוג ביניהם.⁸ את המונוליטיות הזאת הגדיר ברוך קימרינג 'סוף שלטונם של האחוס"לים – ראשי תיבות של אשכנזים, חילונים, ותיקים, סוציאליסטים ולאומיים (או ציונים), המתבטאת בדרך כלל במעמד חברתי-כלכלי בינוני עד גבוה. היא מאופיינת על ידי מוצא אתני מעין מערבי ודימוי עצמי החותר לתווית תרבותית זו'.⁹

במאבק זה בין נרטיבים, המייצגים גישות שונות שמבקשות לייצג קבוצות אינטרס אשר מייצרות זיכרון קבוצתי חלופי, מיוצרת ומשועתקת תודעה של קבוצות חברתיות, תוך כדי שימוש במניפולציות המתבצעות כדי להבטיח את השליטה המוחלטת של הנרטיב המנצח ושמירת מעמדו ההגמוני, אף שאין הוא דר תדיר בכפיפה אחת עם ההגמוניה הכלכלית של הקבוצה השלטת על ההון הפרטי ועל הכוחות הפוליטיים.

במאמץ ליצור הגמוניה של נרטיב אחד על חשבוננו של האחר או האחרים, מאבק זה מייצג לא רק סוג של כפייה שמפעילה קבוצה כלכלית שלטת על קבוצות חברתיות אחרות, כפי שמגדיר אנטוניו גראמשי,¹⁰ אלא גם חלחול של אינטרסים אל כל שאר הקבוצות. התוצאה המתבקשת: כל הקבוצות האחרות מפתחות או מאמצות תודעה של הסכמה, כמו שטוען פיטר מקלארן, ולפיכך אי-הסכמה תיחשב דבר לא נורמלי והפרה של הרעה הכללית שכוחה רב-השפעה.¹¹ פרקטיקות המאבק משתמשות שימוש מושכל בתבניות שפה ושיח, אשר הופעלו בעבר על ידי נרטיבים אחרים בחברה כלפי אותו נרטיב. מבחינה זו, מיוצר מעגל חברתי של מאבקים חברתיים בלתי פוסקים, אשר מצד אחד מבנים תודעה של שחרור ושל התנגדות לכפייה, ומצד אחר מופנמת בו יצירת ההבדלים, האפליה לרעה והשיח הקולוניאליסטי החדש, שאינו מאפשר השתחררות ממשית וביטוי אמנציפטורי של כל אחת מהקבוצות החברתיות.

קרקע נוחה למאבקים אלו משמש המצב הפוסט-מודרני, כפי שהגדירו ליוטר,¹² בייחוד סביב התמוטטות המטא-נרטיב (במקרה הישראלי, אותו נרטיב-על ציוני). כהגדרת ליוטר, 'ניצול הטכנו מדע הקפיטליסטי שגבר על המועמדים האחרים ליעוד האוניברסלי של ההיסטוריה האנושית [ש]הוא דרך נוספת להרוס את הפרויקט המודרני תחת מראית עין של מימושו'.¹³

- 8 דן בר-און, על ה'אחרים' בתוכנו: תמורות בזהות הישראלית מנקודת ראות פסיכולוגית-חברתית, הוצאת הספרים של אוניברסיטת בן-גוריון בנגב, באר שבע 2005, עמ' 13-19.
- 9 ברוך קימרינג, קץ שלטון האחוסלים, כתר, ירושלים 2001, עמ' 11.
- 10 Antonio Gramsci, *Selections from the Prison Notebooks* (Edited by Q. Hoare and G. Nowell Smith), Lawrence & Wishart, London 1971, p. 12
- 11 Peter McLaren, *Life in Schools: An Introduction to Critical Pedagogy in the Foundations of Education*, Allyn & Bacon, New York 1994, p. 175
- 12 ז'אן-פרנסוא ליוטר, המצב הפוסט-מודרני, הקיבוץ המאוחד, תל אביב 1999, עמ' 7-9, 24-33.
- 13 הנ"ל, הסברים על הפוסט-מודרני, רסלינג, תל אביב 2006, עמ' 35.

הנרטיב הציוני ההגמוני

ערב העליות הציוניות היו בארץ שלוש תרבויות בסיס יהודיות טרום-מודרניות: התרבות היהודית המזרחית, התרבות הספרדית והתרבות האשכנזית.¹⁴ אלו נפגשו בארץ זו עם זו ונוצרו מגעים הדוקים ביניהן ובין התרבות המקומית, תרבותה של אוכלוסייה לא יהודית ששכנה בארץ ישראל מאות שנים ושהיתה נטועה בנופיה וספוגה במסורת אותנטית. ישראל ברטל מבחין בכמה מאפיינים היסטוריים שקבעו את דרכי התגבשותה של התרבות היישובית הטרומ-מדינית בארץ: חברת מהגרים, היעדר שלטון ריכוזי, תרבויות מיובאות וייבוא התרבות.¹⁵ ההשפעה הגדולה ביותר על התמורות התרבותיות בחברה היהודית היתה הופעתה של לאומיות יהודית, שראתה את עצמה בעלת התשובה המונופוליסטית לשימור הזהות האתנית באימפריות הרב-לאומיות שהתחילו להתפרק למרכיביהן האתניים.

בעשורים הראשונים, ימי פריחתה של 'התרבות הצברית הישראלית', כפי שנהגו לכנות אותה,¹⁶ בלט נרטיב כור ההיתוך, שהיה מיוסד על הרצון לעצב 'יהודי חדש'. האליטה, שהורכבה רובה ככולה מיוצאי אירופה, שאפה ליצור גרסה יהודית של מדינת לאום שתתקיים בה זהות בין השלטון לטריטוריה ולהבניית התרבות הלאומית, תוך כדי שליטה מרכזית על הזיכרון הקולקטיבי שהובנה ממרכיבים אתנוצנטריים מובהקים. האליטה שאפה להבנות סגנון לאומי חילוני, להלאים או לעבד ולהתאים את תרבויות האימפריות שמהן הגיעו היהודים ולבטל את טיפוסי התרבות שהביאו עמם המהגרים מכל הגלויות. יואב פלד וגרשון שפיר טוענים כי האזרחות מדרגה שנייה שהוקצתה למזרחים במשטר השילוב הישראלי השתקפה בזיהוים כ'עדות'. על פי זיהוי זה, האשכנזים היו החברה הישראלית הנורמטיבית, ואילו המזרחים, שלא הגיבו על דחיקתם לשולי החברה בניסיון להתגייסות פוליטית על בסיס סממנים תרבותיים משותפים, היו לקבוצה שולית, בין האשכנזים לפלסטינים.¹⁷

התרבויות היהודיות הטרומ-מודרניות, אשר נמהלו בהשפעות תרבויות המדינה במופען האימפריאלי או הקולוניאלי ואשר הגיעו לארץ ישראל עם גלי המהגרים, נתקלו כאן בעצמה תובענית של אידאולוגיה לאומית סדורה למדי שביקשה לחבר בין פוליטיקה לתרבות.

14 ישראל ברטל (עורך), העגלה המלאה, מאה ועשרים שנות תרבות ישראל, מבוא, מאגנס, ירושלים 2002, עמ' ט-י.

15 שם.

16 עוז אלמוג, הצבר – דיוקן, עם עובד, תל אביב 1997, בעיקר עמ' 12-27; ברטל, העגלה המלאה, עמ' ט-י.

17 יואב פלד וגרשון שפיר, מיהו ישראלי: הדינמיקה של אזרחות מורכבת, אוניברסיטת תל אביב, תל אביב 2005, עמ' 114-115; אסתר מאיר-גליצנשטיין, "כאן אוכלים עם סכין ומולג" – מזרח ומערב במפגש הבין תרבותי במדינת ישראל, בתוך: אבי בראלי, דניאל גוטוויץ וטוביה פרילינג (עורכים), חברה וכלכלה בישראל: מבט היסטורי ועכשווי, כרך ב, הוצאת הספרים של אוניברסיטת בן-גוריון ויד יצחק בן-צבי, קריית שדה-בוקר וירושלים 2005; וגם אבי פיקאר, "רכבת מקובלנקה למושב או לאזור הפיתוח" – קליטת העולים מצפון אפריקה ואכלוס הפריפריה בישראל בשנים 1954-1956, שם.

הנרטיב הציוני ביסס את עצמו על הנחת מוצא, שלפיה

ההיסטוריה היהודית היא תולדותיה של האומה הישראלית, שגם לא נפסקו מעולם וגם חשיבותן לא ירדה בשום תקופה. ההיסטוריה היהודית היא מאוחדת על ידי אחדות הומוגנית המקיפה את כל התקופות וכל המקומות שכולם באים ללמד האחד על השני.¹⁸

זו הליבה שהציגו בן-ציון דינור¹⁹ ויצחק בער במאמרם 'מגמתנו', שפתח את כתב העת ציון. היא מצטיינת בדרמטיזציה היסטורית, באחדות של זמן ומקום ובבלעדיות של פתרון. היצירה הציונית התעלתה מעל טקטיקות מקומיות ופרקטיקות קונטינגנטיות ויצרה זהות קולקטיבית, טריטוריאלית, פוליטית וחילונית שביצעה מהלך של קידוש הטריטוריה היהודית סביב ריבונות מכוח צו תנ"כי. היא יצרה נרטיב שיש בו שאיפה לביטול הגלות דרך שליטתה המוחלטת, התבססות על היהודים כעם בחירה, חידוש השפה העברית וביצור זהותה המחלנת של תנועת השחרור הלאומית ובניית דת חדשה, הדת הציונית,²⁰ שהיא יותר מאמונה אשר במרכזה נרטיב המבוסס על רציונליזציה היסטורית, סיבה ותוצאה, עלילה ופתרון.

ככל נרטיב, אשר מיוסד על סיפור שיש בו מכלולי עלילה, ביקשו ראשי מערכת החינוך, ובייחוד בן-ציון דינור, לאחד את התפיסות הקיימות כדי לבצע, לדברי רם, לאומיזציה, ציוניזציה וגם ארץ-ישראלית.²¹ לפיכך הוצגה הציונות כתפיסה לאומית של יהדות כלל-עולמית, ולא כקהילתיות חסרת רצף; כתפיסה פעילה ואקטיבית, ולא כרעיון רוחני בעל אופק משיחי.²² שני עקרונות אלה – האורגניות האקטיבית והטלאולוגיות האינהרנטית –

18 יצחק בער ובן-ציון דינור, 'מגמתנו', ציון רבעון לחקר תולדות ישראל, 1 (1935), עמ' 1-5.
 19 עוד על דינור: אורי רם, 'הימים ההם והזמן הזה: ההיסטוריוגרפיה הציונית והמצאת הנרטיב הלאומי היהודי; בן-ציון דינור וזמנו', בתוך: פנחס גינוסר ואבי בראלי (עורכים), עיונים בתקומת ישראל – סדרת נושא: ציונות: פולמוס בן זמננו – גישות מחקריות ואידאולוגיות, המרכז למורשת בן-גוריון, הוצאת הספרים של אוניברסיטת בן-גוריון בנגב, קריית שדה-בוקר 1996, בייחוד עמ' 130-134.
 20 אלמוג, צבר – דיוקן, עמ' 35. אלמוג מציין כי רבים מהמהגרים החלוצים תפסו את חוויית ההתיישבות בארץ, בעיקר החקלאית, כמונחי הגשמת אוטופיה, ולעתים אף כהתגלות וכקבלת לוחות ברית חדשים. הוא מביא כדוגמה ביטוי סמלי מיוחד לחוויה זו המצוי בשירו של אברהם שלונסקי 'התגלות', שהחלוץ הצעיר מדומה בו לנער שמואל במקדש שילה: שוכב על יצועו ושומע בת קול הקוראת לו לקום ולהתייבב לעבודת הקודש ב'משכן' אשר על גדת מעיין גרעון בעמק יזרעאל.
 21 אורי רם, הזמן של הפוסט: לאומיות והפוליטיקה של הידע בישראל, רסלינג, תל אביב 2006, עמ' 38.
 22 הנרטיב הלאומי הציוני הפך את האפשרות של הקיום הלאומי להנחה היסטורית, ולפיכך על-היסטורית ובעל ייעודיות. כדברי בן-ציון דינור: 'גם לאחר שבטלה המדינה היהודית וגם לאחר שקרקע רגליהם נשטטה מתחת רגלי היהודים והם נתפזרו בין האומות ונקלטו בין הממלכות, לא פסקה אחדותה השלמה של האומה העברית: נשתנו רק תנאי חייה וקיומה, אבל לא עצמותה ומהותה'. ראו: בן-ציון דינור, כתבים היסטוריים ד, דורות ורשומות: מחקרים ועיונים בהיסטוריוגרפיה הישראלית בבעיותיה ובתולדותיה, חלק ו ('ישראל בגולה'), מוסד ביאליק, ירושלים 1978, עמ' 123.

השתלבו במתן הבכורה למהות, אשר הציבה חסינות בפני שינויים היסטוריים, בייחוד אם הם מכוונים לסופניות בשירותן של אידאולוגיות טוטליטריות. יסודות על-היסטוריים אלו סייעו לבניית האחדות האורגנית של הנרטיב הציוני ולחיזוק יסודותיו באופן שהצדיק ביצוע מהלך המפכני ושימוש בפרקטיקות אלימות. הנרטיב הציוני ביקש לייסד את עצמו על בניין אומה, כיבוש שטח, החייאת שפה וקיבוץ גלויות של בני הדת היהודית כתרופה לחוליי האנטישמיות לסוגיה.²³

בהתבסס על התודעה הלאומית היהודית, המתאפיינת בכל מקום ובכל זמן בשלושה מאפיינים – זיכרון ותחושת גורל משותפים, כמיהה לשיבה לנחלת האבות ומיזוג בין ייעוד דתי לזהות לאומית²⁴ – היה אפשר לבצע את המהלך הנרטיבי המהפכני אשר, לדברי רם, 'הוא כה מקובל כיום עד שקשה לחרוג ממנו ולהתכונן בו מבחוץ. הוא מכונן מציאות מובנת מאליה, הוא ה"מובן מאליו" של התרבות הישראלית'.²⁵

המאבק המזרחי הישן כנגד הנרטיב ההגמוני

בעת הפיכת הנרטיב הציוני לפרויקט לאומי טריטוריאלי ותרבותי בוצעו מהלכים אשר הוגדרו 'מדיניות כור היתוך' ואשר הוצדקו כחלק ממהלך בניין אומה וחידושה.²⁶ אלה כללו תהליכי סימון של הראוי, הדירה של הטעון שיפור ומדרג של תהליכי העדפה ואפליה לרעה גלויים וסמויים, בין היתר כלפי המזרחים. כל אלה הביאו לפעולת ראקציה מצד הציבור המזרחי באמצעות 'תנועת המאבק המזרחי', אשר לדברי סמי שלום שטרית היא נעה בין אירועים מרכזיים בציר לינארי ומתנגשת עם השלטון המרכזי, המייצג את נרטיב-העל ההגמוני ופועל בנאמנות בשמו. ציר התנגשות זו מובחן בהתבצרות של ההגמוניה ובאחיזתה הנוקשה בכוונות בית היוצר של כור ההיתוך הישראלי או ציוני מצד אחד, ובניסיונות התמרדות, התקוממות וחתירה שכנגד מצד קבוצות של 'ספרדים' שהפכו ל'בני עדות המזרח' ולבסוף ל'מזרחים' מצד אחר.

סמי סמוחה טוען כי עד שנות השישים היה היחס למזרחים כאל נחותים ומאיימים מבחינה תרבותית, ולדבריו הנהגת תנועת העבודה שלטה במשך שנים רבות על כל מרכזי הכוח וקבעה את המדיניות שיצרה ריבוד עדתי.²⁷ יתרה מזאת, היא הפיצה את התפיסה

23 על השפעת השיח לאחר השואה על מקומן של כמה מקהילות המזרח: ירון צור, 'מקומן של קהילות צפון אפריקה בפזורה היהודית לאחר השואה', בתוך: דן מכמן (עורך), השואה בהיסטוריה היהודית – היסטוריוגרפיה, תודעה ופרשנות, יד ושם, ירושלים 2005, עמ' 275-291.

24 רם, הזמן של הפוסט, עמ' 37.

25 שם, עמ' 29.

26 ברוך קימרינג, מהגרים, מתיישבים, ילידים, עם עובד, תל אביב 2004, עמ' 148-149.

27 סמי סמוחה, 'שסעים מעמדים, עדתיים ולאומיים ודמוקרטיה בישראל', בתוך: אורי רם (עורך), החברה הישראלית: היבטים ביקורתיים, הוצאת ברירות, תל אביב 1993, עמ' 184.

שלפיה העולים המזרחים הם 'דור מדבר' אבוד המאיים כאמור על התרבות הישראלית, ולא פחות מכך גם על הדמוקרטיה הישראלית. צורכיהם של המזרחים הוצגו כמועטים, והם היו אמורים להכיר תודה על כל מה שניתן להם. תופעות אלה תוארו גם בספרים כמו המעברה מאת שמעון בלס²⁸ או האסופים מאת לב חקק.²⁹

בראשית שנות השבעים נראו בחברה הישראלית ניצנים של ביזור ופלורליזם.³⁰ הליכוד הלאומי וההסכמה הכללית שהפרויקט הציוני חפץ להיבנות כיסוד גרעיני גילו סימני חולשה.³¹ קבוצות ומגזרים החלו להבליט ולהדגיש את ייחודם, תוך כדי השמעת טענות על כך ש'האליטה האשכנזית' ומדיניות כור ההיתוך גרמו עוולות, בעיקר למזרחים.³² הגירתה של אוכלוסייה צעירה לפריפריה ועידוד הפעילות הכלכלית בה חיזקו את הכוחות המקומיים. הלגיטימציה החברתית להדגשת מרכזיות הפרט וצרכיו הייחודיים, לעומת צרכים לאומיים קולקטיביים, התאימה לנורמות מערביות מודרניות שהחלו לחדור למדינת ישראל.³³ אלו גם אלו גויסו על ידי נושאי הדגל המזרחי במאבק למרכזו בשיח הישראלי, לא רק כקבוצת לחץ.

- 28 שמעון בלס, המעברה, עם עובד, תל אביב 1964. ראו גם: חנן חבר ויהודה שנהב, 'שמעון בלס: קולוניאליזם ומזרחיות בישראל', בתוך: תיאוריה וביקורת, 20 (אביב 2002), עמ' 289-302. בפתח המאמר מציינים הכותבים כי בסתיו 1965 פורסם בכתב העת אמות (חברת יט, אוגוסט-ספטמבר) מאמר מפרי עטו של בלס 'הערות לוויכוח ישן-חדש', והוא לדבריהם מטרים את השיח האקדמי על מזרחיות בישראל ומציב כמה קטגוריות עקרוניות לדיון כזה, ואף מציג עמדה תאורטית מקורית על ידי מסגור הדיון במונחים קולוניאליים. בריאיון בשנים האחרונות אמר בלס: 'אני יציר התרבות הערבית, כולל הספרות שלה וההיסטוריה שלה. זו אכן זהותי, וגם כשכתבתי בעברית ראיתי את עצמי כערבי. כפי שיש ערבי נוצרי בארץ, יש גם ערבי יהודי כמוני'. ראו: דליה קרפל, 'אני ערבי. יהודי ערבי', הארץ, 1.7.2003. <http://www.haaretz.co.il/misc/1.893416>.
- 29 לב חקק, האסופים, תמוז, תל אביב 1977. ראו גם ניתוח נרחב על ספרים המתארים את המציאות בקרב המזרחים: דרור משעני, בכל העניין המזרחי יש איזה אבסורד, עם עובד, תל אביב 2006.
- 30 רב גולדברגר, המערה המודרנית, מחברה ריכוזית לקהילה דיגיטלית, ידיעות אחרונות, תל אביב 1995, עמ' 19.
- 31 ראו בהרחבה: עוז אלמוג, פרידה משרוליק, שינוי ערכים באליטה הישראלית, אוניברסיטת חיפה וזמורה ביתן, חיפה 2004.
- 32 ראו למשל: ויקי שירן, 'התיוג המכתים: עדות המזרח בחברה הישראלית', עבודה לשם קבלת התואר דוקטור, אוניברסיטת תל אביב 1978; סמי שלום שטרית, המאבק המזרחי בישראל. בין דיכוי לשחרור, בין הזדהות לאלטרנטיבה 1948-2003, עם עובד, תל אביב 2004, עמ' 11; יהודה שנהב, היהודים - הערבים: לאומיות, דת ואתניות, עם עובד, תל אביב 2003. לעניין עדתיות בישראל ראו: אליעזר בן-רפאל, 'עדתיות, תיאוריה ומיתוס', מגמות, כט, 2 (1985), עמ' 190-204; אלכס וינגרוד, 'שינוי והמשכיות במושג של יוצאי מרוקו', מגמות, י, 4 (1960), עמ' 322-335; הרוי גולדברגר, 'מדמים היסטוריים ותרבותיים של תופעות עדתיות', מגמות, כח, 2-3 (1984), עמ' 233-249; חנה אילון, סטיבן שרוט ואליעזר בן-רפאל, 'עדתיות ופוליטיקה - היבטים נשכחים', מגמות, ל, 3 (1987), עמ' 332-348.
- 33 גולדברגר, המערה המודרנית, עמ' 20-21.

ניתוח זה של שטרית את המאבק המזרחי דומה להיסטוריוגרפיה ההגמונית של מדינת ישראל, הנכתבת מנקודת מבט של נקודות עימות עם העולם הערבי (מלחמות ומבצעים צבאיים) או נקודות שינוי במערכת הפוליטית (מערכות בחירות ושינויי שלטון). הוא מתאפיין בקפיצות דרך בין שורה של אירועים מרכזיים כמו מרידות גליות (ואדי סאליב, הפנתרים השחורים, האוהלים) ובין הקמת מפלגות ותנועות חוץ-פרלמנטריות (תמ"י, ש"ס, הקשת הדמוקרטית המזרחית).

שטרית מתייחס לתנועת המאבק המזרחי באותו מובן שהאקדמיה והפוליטיקה האמריקניות מתייחסות לכלל הפעילות הפוליטית של השחורים בארצות הברית בשנות החמישים והשישים כאל 'התנועה לזכויות האזרח'.³⁴

חלוקתו של המאבק המזרחי, שאותו אכנה כאן 'הישן', היא לינארית ונעה בקו היסטורי, וכך גם מתבצע הניתוח שלו. נקודות הציון הן: העשור הראשון של המפגש בין הציונות האשכנזית ליהודי המזרח, שאופיין במעבר מהלם למחאה, במדיניות של אי-שוויון כלכלי חברתי, בתגובות פוליטיות בשנים הראשונות, בתגובות מחאה מוקדמות ובמרד ואדי סאליב, שהוא ראשית המאבק המאורגן. לאחר מכן, מעבר מכור היתוך תרבותי³⁵ ל'סיר לחץ חברתי', המאבק לפני הופעת הפנתרים השחורים³⁶ עד התקוממותם, מעבר לתקופה של פוליטיקה מפלגתית עד בחירות 1977, ולאחריה תנועת האוהלים ועד עידן התודעה הרדיקלית משנת 1981 עד 2003. ציוני הדרך המרכזיים של עידן זה הם 'מרד הקלפיות', תפקידו של דוד לוי, הקמת תמ"י, ש"ס והשיח המזרחי החדש עד הקשת הדמוקרטית המזרחית ששטרית וכן גופים נוספים מכנים אותה 'המזרחים החדשים'.

המאבק המזרחי הישן אופיין ברוב שלביו בניסיון להטבת תנאיהם של יוצאי ארצות האסלאם בישראל, ולא ביציאה כנגד הנרטיב ההגמוני והצדקותיו אלא במאבק כנגד מנגנוניו המגוונים.³⁷ הוא לא יצא כנגד הציונות כתנועת השחרור של העם היהודי וכנגד

34 שטרית, המאבק המזרחי בישראל, עמ' 305.

35 הוגי המדיניות סברו שכור ההיתוך עוצב לא לפי זהותם המקורית של חברי הקבוצה הוותיקה, יוצאי עיירות בפולין וברוסיה, אלא בדמותו של 'הישראלי החדש', שגם הם התאימו את עצמם אליו. דבר זה נחשב לגיטימי. בן-גוריון אמר על כך בדיון בכנסת ב-14 בפברואר 1951: 'אנו רוצים לסגל את העלייה התימנית להווי הישראלי, לחירות הישראלית, לשוויון הישראלי, לתרבות והחברה הישראלית. אנחנו רוצים למחוק כל הבדל מיותר ביניהם ובין יהודי אחר. איננו רוצים שהיחס לאשה, לילד ולילדה יישארו כמו שהיה בתימן [...] יהודי תימני הוא קודם כל יהודי, ואנחנו רוצים להופכו עד כמה שאפשר ובמהירות האפשרית מתימני ליהודי השוכח מאין בא, כמו שאני שכחתי שאני פולני'. להרחבה ראו גם: עדי מאנא, 'ייצוגים חברתיים של קליטת עלייה בשנותיה הראשונות של המדינה', בתוך: אור אמדע וסמדר בן אשר (עורכות), המוכר והזר: ייצוגים חברתיים בקבוצות בישראל, הוצאת הספרים של אוניברסיטת בן-גוריון בנגב, באר שבע 2007, עמ' 104.

36 ראו למשל את סרט התעודה: 'הפנתרים השחורים מדברים' (במאים: סמי שלום שטרית ואלי חמו, הפקה עצמאית) (2003); שלמה סבירסקי, זרעים של אי שוויון, הוצאת ברירות, תל אביב 1995.

37 קרמפף טוען כי ההיסטוריה של המאבק המזרחי בישראל, המוצגת בספרו של שטרית, היא שרשרת אירועים המייצרים נרטיב התפתחות: דיכוי (לפני הקמת המדינה ובשנות החמישים), התקוממות

הלגיטימציה של המדינה כמדינתו של העם היהודי וכמדינה יהודית ריבונית. המאבק נועד להשוות את תנאיהם של אזרחי ישראל המכונים 'מזרחים' לאלה המכונים 'אשכנזים'. המרכיב המרכזי שאפשר לאבחן במאבק המזרחי הוא ביצוע מהלכים, כמה מהם דרמטיים, אשר התקווה שבבסיסם היתה השגת הטבה במצבו הכלכלי, החברתי והפוליטי של הציבור המזרחי בישראל, ובעיקר תיקון עוולות שגרם השלטון.

בספרות המחקר אפשר למצוא הסברים רבים לנושא החרפת הבעיה העדתית ויצירת מצב של חוסר אפשרות להתעלם ממנו. הגורמים העיקריים לכך סוכמו עוד בסוף שנות השבעים:³⁸ עצם קיומן של עדות רבות בישראל, עירוב יחסי או מוחלט של המסגרות שבני העדות הללו חיים ופועלים בהן וחפיפה גדולה בין המעמד החברתי-כלכלי ובין מוצא עדתי. הסברים נוספים היו משקעי המרירות, התסכול ותחושת הקיפוח שנותרו בקרב יוצאי המזרח לאחר שנים רבות שלא טופלו בידי הממסד האשכנזי ועליית כוחם החברתי, התרבותי והפוליטי והיווצרות עילית מזרחית שהזדהתה עם בעיות המזרחים.

בין שני השיחים, הציוני-אשכנזי והמזרחי, התפתח ויכוח עז. ראויות לאזכור עבודות של קלמן כצלנסון על אודות המהפכה האשכנזית;³⁹ זה גם חזר אל הנושא בספרו השני החשבון האשכנזי⁴⁰ ובספרו השלישי מדרך פוליטי לאליטה הצעירה.⁴¹ בספר החשבון האשכנזי מתעכב המחבר על המאבק המתחולל בחברה הישראלית ועל הפלורליזם התרבותי ומציין את התביעות שמשמיעות קבוצות תרבותיות שונות לפלורליזם כזה. אל מול קולות אלו עלה שיח מזרחי שיש בו האשמה כבדה כלפי הקיפוח מצידם של האשכנזים⁴² לצד טענות קיפוח קשות בנוגע לאפליה לרעה של התרומה המזרחית, למשל בספרי לימוד.⁴³

(מרד ואדי סאליב והפנתרים השחורים) ניסיונות כושלים להתארגנות (מפלגת תמ"י, דוד לוי) ולבסוף ניסיונות להתארגנות ולמיסוד (ש"ס, השיח המזרחי החדש ותנועת הקשת הרמוקרטית המזרחית). לרבני קרמפף, החידוש של הספר מאת סמי שלום שטרית הוא בבקשו להציע חלופה להיסטוריה המספרת את סיפור דיכוי המזרחים. זוהי היסטוריה פוזיטיבית, אקטיבית ומכוננת, המתארת את הפעולות הקולקטיביות, המאורגנות והמאורגנות פחות שנקטו המזרחים. זוהי זהות מזרחית של מאבק מתמיד. ראו: אריה קרמפף, 'אהבת האשכנזי: על שיח קולוניאליסטי מהופך', עיונים בתקומת ישראל, כרך 14 (2004), עמ' 565-582. אני מבקש לחלוק על הטענה כי הספר מציג נרטיב שכנגד עד הקמת הקשת והשיח המזרחי החדש, ולטעון כי ספרו של שטרית מספר את ההיסטוריה של המאבק לא מנקודת מבט נרטיבית אלא מנקודת מבט היסטורית.

- 38 אברהם שטל, מתחים ביגודתיים בעם ישראל, עם עובד, תל אביב 1979.
- 39 קלמן כצלנסון, המהפכה האשכנזית, אנך, תל אביב 1964.
- 40 הנ"ל, החשבון האשכנזי 1880-1990, אנך, תל אביב 1989.
- 41 הנ"ל, מדרך פוליטי לאליטה צעירה, טרקלין, תל אביב 1998.
- 42 שאול ביבי, 'לבכס לצערי רק הולך ומתקשה', העיר, 25.9.1998, עמ' 38-40; שרית מגן, 'יש פער עדתי', מעריב, סופשבוע, 26.7.1996, עמ' 16-23.
- 43 יהודה שנהב, 'ספרי ההיסטוריה של עם ישראל', מצד שני (אוגוסט 1999), עמ' 19.

הנרטיב המזרחי החדש

ויכוחים רבים התפתחו במשך השנים סביב השאלה אם קיים בכלל נרטיב מזרחי ואם קיימת זהות אשר יכולה לגבשו ולשעתק אותו, הן היסטורית⁴⁴ והן פוליטית.⁴⁵ אף היום, בעשור השישי של קיום המדינה, שאלת קיומו של הנרטיב המזרחי איננה פתורה והיא נושא למאבק, לעתים פנים-מזרחי.

ספרות המחקר מתחבטת בשאלה איזה נרטיב מזרחי קיים, אם בכלל. לדברי יגאל נזרי,

מזרחיות היא שיח בהתפתחות שהיא בעת ובעונה אחת תיאור מצב והוויה תרבותית. רצון לתת בשיח זה גבולות של זמן ומרחב הניב למעלה משני עשורים של כתיבה ביקורתית מזרחית ששינתה לחלוטין את האופי שבו נתפסו גבולות והגדרות למושג מזרחים. ועם זאת, דווקא המטאפורה הדורית נעשתה זמינה כדי לספר תודעה מזרחית. היא מותנית, פרדוקסלית, בקבלה מושגית של הדבר שכנגדו במובנים רבים מבקשת תודעה זו לצאת: לוח הזמנים של התודעה הישראלית המציב את 1948 כמסלול המראה לכל מה שהתחיל.⁴⁶

מתוך ניסיון ליצור אפיסטמולוגיה של מזרחיות בישראל, כינס בדצמבר 1999 הפורום ללימודי חברה ותרבות בישראל, שפעל במכון ון ליר בירושלים, כינוס רב-משתתפים. הפורום ביקש לעמת ידע אקדמי מאסכולות שונות עם עמדות ביקורתיות שנשמעות ומיוצרות בשדה התרבותי והפוליטי בישראל על מה שמכונה 'מזרחיות בישראל'.⁴⁷ הכינוס נערך כשנתיים לאחר הקמתה של הקשת הדמוקרטית המזרחית, שנוסדה ב-6 במרס 1997, בבית החייל בתל אביב בנוכחות יותר מ-300 איש מכל קצות הקשת הפוליטית.

הכינוס סימן את הפרקטיקות שיעצבו את הנרטיב החדש, ובהן בעיקר שיח אינטלקטואלי ואקדמי שיהיה מגובה בפעולות משפטיות ובהתייצבות בכימות תקשורתיות בישראל ובעולם. המגמה היתה לפרק את הדיכוטומיות המקובלות בין תאוריה ובין פרקטיקה,

44 נהוראי מאיר שטרית, 'ראשית גאולה, ראשית חטאת', אימת החלום, תל אביב 1983; יוסי דהאן, 'עייירות הפיתוח על ספת הפסיכואנליזה', עיתון אחר, 10-12 (1990), עמ' 48-51; אורן יפתחאל וארו צפדיה, מדיניות וזהות בערי הפיתוח: השפעת התכנון והפיתוח על יוצאי צפון אפריקה 1952 עד 1998, המרכז לפיתוח אזורי, באר שבע 1999.

45 רבקה בר-יוסף, 'ה"מרוקאים" – רקע הבעיה', מולד, יז (1959), עמ' 247-251; שמעון שטרית, 'מאבק יהודי המזרח לשוויון ולאיוון בחברה בישראל', בתוך: הג'ל (עורך), חלוצים בדמעה, עם עובד, תל אביב 1991, עמ' 296-299; עדית אלחנני, 'תחושות קיפוח ודפוסי תגובה בקרב שתי קהילות עדתיות בישראל', עבודה לשם קבלת התואר מוסמך, אוניברסיטת בר-אילן, רמת גן 1979.

46 יגאל נזרי, 'משם עצם לשם עצמנו', בתוך: הג'ל (עורך), חזות מזרחית, הווה הנע בסבך עברו הערבי, כבל, תל אביב 2004, עמ' 11-12.

47 הסיכום של הכינוס הובא בתוך: חנן חבר, יהודה שנהב ופנינה מוצפי-הלר (עורכים), מזרחים בישראל: עיון ביקורתי מחודש, מכון ון ליר והקיבוץ המאוחד, ירושלים 2002.

שיח ציבורי ושיח אקדמי, פעילות פוליטית ופעילות אובייקטיבית-ניטרלית, ייצור ידע וצריכת ידע. מטרתו של כינוס זה היתה להעניק ביטוי ממוסד למאמצים ליצירת מרחב אינטלקטואלי שממנו אף אפשר לדבר על 'מזרחיות' ולכתוב עליה.

בהבניית הנרטיב המזרחי, על גווניו, התפתחו גישות עצמאיות, הרואות את הנרטיב המזרחי במנותק מהנרטיב הציוני-האשכנזי ומבחינות באפשרות לכתוב היסטוריה מזרחית אלטרנטיבית. זו תקשורת את יהדות ספרד, על כל חייה הנרחבים, במדינות ערב ובאירופה, לאותו נרטיב, הן מבחינה היסטורית והן מבחינה דתית. בגישה זו תומכים גורמים כמו ש"ס החרדית, ואת הייצוג שלה בחינוך הובילה, בין השאר, יזמת 'קדמה', שהיא חילונית בעיקרה. אל מול גישה זו אפשר להבחין בגישה הרואה בנרטיב המזרחי מחולץ מכור ההיתוך הציוני האלים.⁴⁸ על פי גישה זו, יש לכתוב את ההיסטוריה המזרחית (או הערבית) ולהיאבק על קיומו של אותו נרטיב, הן מבחינה פוליטית והן מבחינות נוספות שימקמו אותו במרכז החברה ויארגו אותו לתוך אחד מדגמי הרב-תרבותיות שמציעים, בייחוד, יוסי יונה ויהודה שנהב.⁴⁹ בבסיס שתי הגישות עומד מאבק, ואולם הן שונות בהתייחסות לאופיו ולאפשרויות ליצירת שותפות נרטיבית בחברה הישראלית-יהודית, או בין כל חלקיה היהודיים והלא יהודיים של החברה בישראל.

כבר יותר מעשור הנרטיב המזרחי החדש הוא בבחינת תפנית נרטיבית במאבק המזרחי בישראל, בגלל אופיו, מטרותיו הגלויות והדרכים הננקטות כדי להשיגן, ובעיקר בגלל השינוי היסודי בהנחות היסוד שלו ובאופן ההסתכלות על המציאות הישראלית ועל הנרטיב הציוני ומייצגיו, וכן בשל היציאה כנגדם באופן המערער על המובן מאליו ודורש את שינויו. מבחינה זו, הוא נרטיב שכנגד במאבק הנרטיבים בחברה הישראלית על עיצוב הזיכרון, הזהות והעמיד הפוליטי. מבחינות רבות, בעיקר היסטוריות, הנרטיב המזרחי החדש הוא המשכה של 'תנועת המאבק המזרחי', כפי שמגדיר אותה שטרית.⁵⁰ על ציר הזמן הוא ההתפתחות שלה, אך למעשה, כאמור, הוא משנה אותה מן היסוד. לדברי ריקי טסלר,

הקשת, לדעת מעצביה, מייצרת שיח לאומי ומדינתי חדש שהאליטות הוותיקות והממסד הישראלי רואים בו שיח חתרני ומנסים להשתיקו באמתלה שהוא חותר תחת הזהות הלאומית ההומוגנית. עוד היא מייצרת שיח פנים עדתי חדש המציע גיוון בהגירת המזרחים ומעצב מחדש את הנרטיב המזרחי ההיסטורי הנאבק על מקומו כמבנה ההגמוני.⁵¹

48 ראו למשל את הניתוח בתוך: משעני, בכל העניין המזרחי יש איזה אבסורד.

49 יונה יוסי ויהודה שנהב, רב תרבותיות מהי? על הפוליטיקה של השונות בישראל, כבל, תל אביב 2005.

50 שטרית, המאבק המזרחי בישראל, עמ' 11.

51 ריקי טסלר, 'אליטות מזרחיות – ממוסדות וחוץ ממסדיות', בתוך: אליעזר בן-רפאל ויצחק שטרנברג (עורכים), אליטות חדשות בישראל, מוסד ביאליק, ירושלים 2007, עמ' 290.

הנרטיב המזרחי החדש נולד בתקופה של תקוות לשלום, על רקע לחיצת יד היסטורית בין יצחק רבין ליאסר ערפאת, בשלות מזרחית אינטלקטואלית וחילופי דורות בשיח המזרחי שהניבו כניסה אסרטיבית של שיח חדש למרכז העשייה הישראלי. הוגי הנרטיב המזרחי החדש הגדירו במרחב זה אשכנזים כבעלי הכוח ומזרחים כחלשים, אשכנזים כפוגעים והמזרחים כנפגעים, אשכנזים כבעלי השררה והמזרחים כנפגעים, האשכנזים כפולשים והמזרחים כמובלים, האשכנזים כמשפילים-אקטיביים והמזרחים כמושפלים-פסיביים, האשכנזים כעשירים והמזרחים כעניים. זהו המרחב המכונה מדינת ישראל. עוד קודם לכן הגדירו אנשי ש"ס נרטיב מזרחי חרדי הנשען בחלקו על מסורתיות מזרחית,⁵² ואולם במאמר זה אינני מבקש לדון בשיח שהניעו, אף כי חשיבותו מרכזית במאבק הנרטיבים בחברה הישראלית.

מיילדי הנרטיב המזרחי החדש סברו כי תחילת שנות התשעים, בעת שהיתה עלייה גדולה מברית המועצות לשעבר, היא ההזדמנות לבצע מהלך נרטיבי פורץ דרך אשר יעלה מדרגה את מהלך המאבק המזרחי הישן. שינוי זה הכיל תביעה להעמדת הנרטיב המזרחי החדש כנרטיב שכנגד הציונות על ההיסטוריוגרפיה, הנחות היסוד, הפרקטיקות הפוליטיות, החברתיות והכלכליות והביצועים שלה. גם התחושות כי רוחות השלום יביאו לשיתוף פעולה אפשרי בין מזרחים לפלסטינים היו בבחינת תמיכה במהלך הנרטיבי. הוגי הנרטיב המזרחי החדש לא ביקשו ליצור מרידה או להקים מפלגה ולא תבעו נתח ב'עוגה הישראלית'. הם ביקשו לערער את הבית הציוני כעובדה נרטיבית יציבה ומוגמרת. אין הוא פרשנות משוכללת יותר של המאבק המזרחי הישן, אלא קריאה מכיוון אחר, אשר מיושמת 'מלמעלה למטה' ובאמצעות חדירה אטית ומתמשכת ללבבות מזרחים ולא מזרחים המבקשים לעבור תהליך זיקוק לאשמת הוריהם, תוך כדי עיגון אקדמי נרחב. הקשת הוקמה מתוך כוונה של חבריה 'להיות גוף בעל סיכוי עצום להיות הגורם המוביל בחברה הישראלית, פוליטית וציבורית',⁵³ והעמידה את המזרחיות כ'עמדה מוסרית ועמדה פוליטית'.⁵⁴ הקשת בחרה את שמה ואת יעדיה מתוך נקודת מבט מזרחית, אף כי היא ראתה בעצמה קבוצה הנאבקת על מטרות כלל-חברתיות.⁵⁵ בניסוחו של משה קריף, ממייסדיה:

52 ראו בעניין זה: יואב פלד (עורך), ש"ס: אתגר הישראליות, ידיעות אחרונות וספרי חמד, תל אביב 2001; בנימין לאו, ממרן עד מרן: משנתו ההלכתית של הרב עובדיה יוסף, ידיעות אחרונות וספרי חמד תל אביב 2005; תמר אלאור, מקומות שמורים: מגדר ואתניות במחוזות הדת והתשובה, עם עובד וספיר, תל אביב 2006; ניסים ליאון, חרדיות רכה: התחדשות דתית ביהדות המזרחית, יד יצחק בן-צבי, ירושלים 2009.

53 משה קריף, המזרחית: סיפורה של הקשת הדמוקרטית המזרחית והמאבק החברתי בישראל 1995–2005, גלובס, תל אביב 2005, עמ' 36.

54 שם. ראו גם: ורד לוי ברזילי, 'בעלי הבית החדשים', הארץ, 5.10.2005.
<http://www.haaretz.co.il/misc/1.1048690>

55 יונה יוסי, בזכות הבדל: הפרויקט הרב תרבותי בישראל, מכון ון ליר בירושלים והקיבוץ המאוחד, תל אביב וירושלים 2005, עמ' 177–179.

מזרחיות בעיניי היא עמדה מוסרית ועמדה פוליטית [...] מותר לנו לפעול לקידום שאלות של צדק חברתי באופן אוניברסלי ולמען כולם, מתוך נקודת מבט מזרחית. [...] בעיני, המרחב המזרחי שסביבנו מחייב עמדה ליהודים, בכל הקשור להמשך ישיבתם כאן. זה אינו מרחב מערבי.⁵⁶

הקשת מייצגת גם כיום, יותר מעשור לאחר הקמתה ולמרות הביקורות הקשות שספגה בעבר ושהיא נתונה בהן גם היום, את הגל הערכני, הרדיקלי והאנטי-ציוני בשיח המזרחי. היא שינתה אותו במידה רבה, ואולם למרות זאת לא ניתן עוד להתעלם מהשפעותיה, ובייחוד מהפוטנציאל הנרטיבי שלה במקרה של שינוי המצב הישראלי והתנאים האזוריים אשר יניעו שיח תוך-יהודי יסודי. אג'נדה מזרחית ייחודית זו מלווה בהצעות קונקרטיות בנוגע ליחסים הפנימיים והחיצוניים של המדינה ולאופייה היהודי. השפעתה של הקשת דרמטית ומתפרסת בכמה כיוונים מרכזיים. פעולותיה הפוליטיות של התנועה ואי-כניסתה לתחומי הפרלמנט הישראלי העניקו לה כוח ניכר בשיח הציבורי ותרמו לשינוי פניו של השיח המזרחי: השינוי עבר ממאבק פוליטי-מפלגתי על תקציבים ועל נתחי שלטון לעבר שינוי פניה של החברה הישראלית ומרכזו הנרטיב המזרחי, תוך כדי פירוק של הנרטיב האשכנזי ובניית אשמה ציונית-אשכנזית כוללת.

שלושת מהלכי הנרטיב החדש

עמדת היסוד של כינון הנרטיב המזרחי החדש היא עמידה אל מול ההיסטוריה הישראלית-יהודית-ציונית-אשכנזית וסימונו של האשכנזי כציוני (לְבָן) שהתווה את נרטיב-העל ההגמוני וכוון את מנגנון השלטון, הפצתו, הצדקתו ואלימותו כלפי מזרחים (וגם אחרים). הוא מאתגר שתי נקודות משיכה, שהן משוכות קונספטואליות באפיסטמולוגיה הקיימת שעוצבה על ידי נרטיב-העל. הנקודות הן ההבחנה בין שתי צורות שיח שלכאורה אינן נפגשות: השיח הערתי והשיח הלאומי. השיח הערתי נתפס כשיח תוך-יהודי המתארגן סביב החלוקה בין אשכנזים למזרחים, והשיח הלאומי נתפס כשיח כלל-יהודי המתארגן סביב החלוקה בין יהודים ללא יהודים.⁵⁷

בו בזמן הנרטיב החדש מבקש לחלץ את הדיון בזהות מזרחית משני קטבים המנסים להשתיקו. הקוטב האחד ממוקד בעמדה המהותנית של זהות המיוחסת למנטליות ולתרבות של המזרחים. הקוטב האחר מתרכז בעמדות הַנְאו־מרקסיסטיות, הרואות במזרחיות מעמד ישראלי שעוצב על ידי כוחות שוק העבודה, פיזור האוכלוסייה והדרה מעצמות כלכליות וממקורות כלכליים וחינוכיים.

56 שם.

57 שנהב, היהודים-הערבים, עמ' 13.

הבניית הנרטיב ההגמוני ביקשה ליצור עיוורון צבעים אשר יעלים את ההקשר הפוליטי והתרבותי שמייצר את הזהות המזרחית וכן את המרחב הישראלי המסוים שהיא משוכפלת בתוכו. זו המעמדית מוחקת את ההיסטוריה הערבית של יהודי ערב, ושתייהן, לדברי שנהב, מחמיצות את העובדה שמזרחיות, כמו אשכנזיות, היא אתר עם שוליים רחבים, חוסר עקביות, חוסר רציפות ופנים רבות.⁵⁸

הנרטיב המזרחי החדש מכיל שלושה מהלכים מרכזיים, אשר יוצרים במידה רבה סתירה נרטיבית. מצד אחד הוא מתכתב כל העת עם הנרטיב הציוני ונאבק בו. מצד אחר הנרטיב החדש נמנע מהתכתבות עם היסודות המעצבים של הנרטיב הציוני כדי לא להעניק לו לגיטימציה ומעוניין להתכתב עצמאית עם מגמות אוניברסליות כמו רב-תרבותיות ופוסט-קולוניאליזם כדי לסתור את הנרטיב הציוני ולשלול את בסיסו.

שלושת השלבים המרכזיים של הנרטיב המזרחי החדש מייצגים את אותה סתירה פנימית ומובנית. השלב הראשון – חשבון עם העבר או משפט היסטורי לצינונות. בשלב זה מתבצע מאבק נרטיבי עם ההיסטוריוגרפיה הציונית בשם המזרחים (ובחלקים אחרים בשם אחרים שמרגישים נפגעים מהפרויקט הציוני) כקולקטיב וכמודרים. המשפט ההיסטורי מציב את הצינונות ואת נרטיב-העל שלה על 'ספסל הנאשמים' ההיסטורי ותובע אותה לדין על 'פשעיה', כדברי אלה שוחט.⁵⁹ ההתחשבנות ההיסטורית אינה רק למטרות של קבלת פיצויים תרבותיים, אלא לצורך 'יישור קו' אשר יאפשר הכרה נדרשת בפרויקט הרב-תרבותי כתחליף למדיניות כור ההיתוך, שביצעה ישראליוציה אלימה של חלקים נרחבים בחברה הישראלית. לפיכך ההתייחסות לאותם חלקים של משפט היסטורי צריכים לכלול כתיבה נרטיבית מאשימה ואסרטיבית, שמבקשת להסיר יסודות של התנצלות בפני הקולוניאליסט הציוני האשכנזי ולתבוע ממנו להביט אל עברו ולהודות באשמתו כחלק מההתנקות שהוא נדרש לבצע לצורך השלמת הפרויקט ההיסטוריוגרפי החדש.

השלב השני – כתיבת היסטוריה מזרחית חדשה וטהורה. היסטוריה זו תהיה בחלקה מנותקת מהצינונות ומהנרטיב ההגמוני שלה, ובחלקה תהיה קשורה אתו בעיקר כדי ליצור עלילה חלופית, שיהיו בה אלמנטים נרטיביים המאגרים את ההיסטוריה ההגמונית וחותרים כנגד הנרטיב הציוני. אלמנטים אלה יהיו איתור 'נקודות אפס' מזרחיות חדשות, חשיפת החלקים ההיסטוריים שהודחקו והועלמו והדגשתם כשוויים להתייחסות מלאה, ולא כפרקים דחוקים בספרי היסטוריוגרפיה. יותר מכול – שלב זה מכוון ליצירת גאווה 'מזרחית' בעבר וקשירתו לערכיות שהתביישה בעצמה (או חונכה להתבייש בעצמה) מתוך עמדה ציונית קולוניאליסטית.

השלב השלישי – יצירת זהות מזרחית-ערבית המתבדלת מהאשכנזיות. הזהות המזרחית-הערבית החדשה חותרת להתנקות מהמרכיבים שנרטיב-העל הציוני ייחס למזרחיות, ובעיקר מהמסורתיות כמאפיין ראשון במעלה, מהערביות שזוהתה כפְּרָה-

58 שם, עמ' 14.

59 אלה שוחט, זיכרונות אטורים: לקראת מחשבה רב-תרבותית. אסופת מאמרים, סדרת קשת המזרח, 12, הוצאת בימת קדם לספרות, תל אביב 2001, עמ' 189, 201.

מודרנית ומהיעדר הקדמה שהונגדה לנחשלות המזרחית. הזהות המזרחית-ערבית החדשה מבקשת להיות היברידית, דינמית, לא קבועה ובעלת התייחסות לאלמנטים מגוונים. אלמנטים אלה יכללו למשל מעמד, צדק חברתי, התייחסות לחלש, רב-תרבותיות במובנה הרחב שתשמש מטרייה לקהלים רבים בחברה הישראלית, ובהם גם לאשכנזים, מתוך מחויבות לשלום אזורי, המשתלב במזרח ולא שולל או מדכא אותו.

הנרטיב המזרחי החדש מבקש לאמץ את הנרטיב הפלסטיני כנקודת התייחסות היסטורית, מודל נרטיבי (שאכנה אותו 'נרטיב אח'), וליצור נקודת מוצא משותפת של שניהם תוך כדי סרטוט מפה פרמידיאליית שבראשה הפוגע האשכנזי ובתחתיתה הנפגעים של הציונות הקולוניאליסטית, המזרחים והערבים שהיו מודרים ומפלים לרעה שיטתית, פרקטית ואידאולוגית. מבנה זה מובלט בדיכוטומיות המכוונת שלו, שאינה מכירה בסבלם של מהגרים אשכנזים. אלה מצאו את עצמם במצב דומה, ואף לא הסכימו אידאולוגית עם נקודת המבט השלטונית הציונית, ולעתים אף הביעו זאת במחאה פוליטית או בהגות אינטלקטואלית. מנקודת מבט נרטיבית מזרחית, אלו אינם זוכים להכרה, ובוודאי אינם נכללים ברשת הנרטיבית, אשר בה נקודת הפתיחה של ההתקבלות היא ארץ המוצא.

הנרטיב המזרחי החדש מכונן על יסודות הספרות הפוסט-קולוניאליסטית, ובייחוד על אדוארד סעיד והומי ק' באבא. ק' באבא קבע כי מהלך שיחשוף את ה'הבדלים' הרבים מספור שעליהם הלובר מנסה להתגבר יכלול גם את היסטוריות הטראומות והאימה הנפשעות, שאותן מוכרח הלובר לחולל ושמפניהן עליו להתגונן. כן יכלול המהלך את השכחה שהוא כופה על עצמו ואת האלימות שהוא גורם, כשהוא הופך את עצמו לכוה שקוף וטרנסצנדנטי של סמכות.⁶⁰ אלה שוחט צועדת בעקבותיו וקובעת שהציונות מצטיינת ב'חרדה פובית'⁶¹ כלפי המזרחים, לא רק כאוכלוסייה מזרחית-יכונית אלא גם כאוכלוסייה אשר בעיני הצברים-הציונים היא גלותית ומעלה בזיכרון את היהודיות השטעטלית הנחותה לכאורה.⁶²

בהסבר פוסט-קולוניאליסטי סעיד, אשר מתפתח כממד של מאבק תרבותי, פוליטי ואקזיסטנציאלי אקוטי ומתייחס לקשת עשירה של חוויות קרבון, כאבים ונוקים,⁶³ קובעת

60 הומי ק' באבא, החומר הלבן (היבט פוליטי של הלובר), עמ' 129. באבא נשען על אחד מטעונו העקביים של פוקו, כי מקום הכוח נותר תמיד בלתי נראה: העריצות של השקוף. לדבריו, עבודה שנעשתה לאחרונה על חוויית ה'לובר' – נושא מתפתח בלימודי התרבות – הופכת את הכיוון הפוקיאני לאקסיומטי כמעט.

61 שוחט, זיכרונות אסורים, עמ' 184.

62 כמשפט שלאחר משפט זה מציינת שוחט, אם כי בסוגריים: 'עיונות אנטי-גלותית זו בוטאה בזמנו גם כלפי עולים חדשים אשכנזים ניצולי-שואה'. ראו: שם, עמ' 184. היא מציינת זאת אף כי ידוע שיהודים רבים שהגיעו מאירופה התלוננו שנים מאוחר יותר על שהעלימו מהם את התרבות האירופית והם נדרשו לאמץ את ההתנהגות הצברית. על כך בתוך: אלמוג, הצבר – דיוקן.

63 ראו: אילן גור-זאב, לקראת חינוך לגלותיות – רב-תרבותיות, פוסט-קולוניאליזם וחינוך-שכנגד בעידן הפוסט-מודרני, תל אביב 2004, עמ' 50. לדברי גור-זאב, הפוסט-קולוניאליזם אינו נרתע מהקונטינגנטיות שאת מרכזיותה, יצירתיותה והרסנותה חושף השיח הפוסט-מודרניסטי.

שוחט כי המהגרים מהעולם השלישי, ובייחוד מארצות ערביות-מוסלמיות, עוררו רגשות 'אנטי-יהודיים' בתרבות הצברית החילונית.⁶⁴ לדעתה, הצבריות נאלצה להתעמת עם המזיגה הלא נוחה של יהודיות עם ערביות שנתפסה כנחשלות, ו'בעיניים ציוניות מודרניסטיות שילוב זה נראָה כמחלה ממארת שיש לחסלה בטרם תתפשט בגוף החברה'.⁶⁵ לפיכך סבל הנרטיב הציוני לדבריה מחרדה מפני ההטרולוסיה⁶⁶ של ריבוי תרבויות עדתיות המאיים על הראוי, שהוא העולם הצברי, תגובה אדיפולית נגד שרידי חוויית השטעטל ומגננה מפני 'פלישתם' של יהודים מזרחים 'זרים', המזהמים את הפנטזיה של מרחב מערבי.⁶⁷ בשל כך 'קבלת פניהם של ה"עולים" בריסוס הדי.די.טי, שנועדה כביכול לחטא אותם מהנגעים שסחבו איתם מארצות ערב, צרבה לא רק את עורם אלא גם את נשמתם',⁶⁸ ודבר זה הוביל להתנכרות שלהם אל עצמם. לדברי שוחט, 'רק בישראל פיתחו המזרחים את השנאה העצמית כלפי יהדותם המזרחית – תופעה שהתפשטה לכדי פתולוגיה שסימניה לא היו ידועים בהיסטוריה שלהם'.⁶⁹

מסורתיות כתותב אפיסטמולוגי: הנרטיב המזרחי החדש והמסורתיות המזרחית

לדברי יהודה שנהב, כדי שלא לשבש את הניגודים המערביים המוכרים שבין דת לחילונית ובין מזרחיות לערביות,

שהינם חלק מן השיח המתרבת של הקולוניאליזם האירופי, הטמיעו חוקרים ואינטלקטואלים את הפרקטיקה הדתית המזרחית בעל כורחה אל תוך מערך הניגודים המוכר, והגדירו לה מקום משלה בתווך בין הקטבים. כך הומצאה הקטגוריה של 'מסורתיות' כמאפיינת את דתיותם של המזרחים.⁷⁰

הפוסט-קולוניאליזם יסביר את ההגמוניה של תרבות המערב, לא במונחים של צדק או של ערכים ראויים, אלא במונחים של כוח יעיל ואלומות שהביאה לתוצאה המקווה, עד כדי סילוק העדרויות לקיומם של יריביה ומתחריה או הרס הרלוונטיות והלגיטימיות שלהם והצגת עצמה כרלוונטית, פרודוקטיבית, דמוקרטית, הומניסטית, אנטי-אלימה, פתוחה ופלורליסטית. שם, עמ' 53.

64 ראו גם: Ella Shohat, *Taboo Memories, Diasporic Voices*, Duke University Press, Durham 2006, pp. 215-216

65 שוחט, זיכרונות אסורים, עמ' 184.

66 אחד ממושגי היסוד הקשורים בכחטין, שמשמעותו ריבוי משמעויות ורבדים בשפה, כולל סתירות פנימיות.

67 שוחט, זיכרונות אסורים, עמ' 184-185.

68 שם, עמ' 187. גם סביב חוויה זו, חוויית הדי-די-טי, שמצוינת פחות בנרטיב המזרחי החדש, אין התייחסות לאשכנזים, בעיקר ניצולי שואה, שלפי הנרטיב הציוני הם חולים שיש לרפאם. ראו: רוזנטל-מרמורשטיין, הנדון: אשכנזים.

69 שם, עמ' 189.

70 שנהב, היהודים-הערבים, עמ' 117.

לדבריו, הקטגוריה 'מסורתיות' היא תותב אפיסטמולוגי ואידאולוגי, שיותר משהוא מסביר את הדת המזרחית, הוא מסגיר את עמדתם האידאולוגית של המגדירים ואת מעמדה של ההבחנה בתוך הציונות המודרנית.⁷¹ דתיותם של המזרחים, לדבריו, לא התמקמה כראוי בתוך מערך הניגודים המקובל שיובא מאירופה. במקום לייצר מרחב שלישי חדש, שממנו אפשר לתאר את הדת המזרחית, אפשרה המצאת ה'מסורת' המזרחית (שנתפסה כמנוגדת למודרניות) למקמה בתוך רצף אירופי מוכר ובר שליטה. ה'מסורתיים' קיבלו עליהם את הזהות הזו, למדו להשתמש בה ואף הפיקו ממנה יתרונות לא מעטים.⁷²

לכך קושר שנהב גם מגמה שהתרחשה לאחר מהפך 1977. לדבריו, מאותו זמן החלה להתפתח בחברה הישראלית רטוריקה של רגישות לתרבויות 'אתניות'. אינטלקטואלים מזרחים החלו לתבוע כי מורשת יהודי המזרח תיכלל בזיכרון הלאומי הקולקטיבי ובתרבות ההגמונית, וביקשו להחליף את הרטוריקה של כור היתוך ברטוריקה פלורליסטית. 'כמעט לא נעשה ניסיון ליצור היסטוריוגרפיה מזרחית חלופית, וזו נשארה כבולה באופני ייצוג העבר שהכתיב השיח הציוני-אירופי, שהיה מעוגן במסורת לאומית וקולוניאלית'.⁷³ שנהב אינו מציין מה יהיו אותה היסטוריוגרפיה מזרחית חלופית ואותה זהות מזרחית חדשה.

71 סביב הוצאת האנציקלופדיה זמן יהודי חדש: תרבות יהודית בעידן חילוני, מבט אנציקלופדי (עורך ראשי: ירמיהו יובל, הוצאת כתר, תל אביב 2007), כתב יהודה שנהב במאמר (הארץ, ספרים, 19.9.2007, עמ' 16-17): 'בישראל רוב רובה של האליטה המגדירה את עצמה כחילונית, היא אליטה אשכנזית-אירופית המקדמת תזה אירופוצנטרית מובהקת. "חילוניות" היא בעצם שם נרדף לאידאולוגיה של השמאל הליברלי, והחריגים אף פעם אינם מהווים חלק ממנה [...] בישראל, לעומת זאת, דווקא "חילוניות" יש תפקיד דומה: היא מהווה נדבך מרכזי בניסיון לדמיין את ישראל כ"אירופה של המזרח התיכון", זו המועמדת בניגוד בולט לעולם הערבי שסביבה, הנתפס כמסורתי ופונדמנטליסטי, אף פעם לא חילוני. תזה זו מאפיינת גם את תפיסתם של עורכי האנציקלופדיה את המזרחים בישראל. למרות הצהרת העורכים כי המיזם האנציקלופדי נולד מתוך שאיפה לקדם אחרות ולמנוע קיטוב, בפועל הם מדירים לא רק את הציבור הדתי והחרדי מן הפרויקט, אלא גם את ציבור המזרחים בישראל. אחרי הכל, רפואי הדתיות והחילוניות בישראל אינם ניטרליים מבחינה אתנית-עדתית, וציבור גדול של מזרחים אינו נענה לאבחנה בין "חילונים" ל"דתיים" ואינו מתמייך בקלות לקטגוריות אלו [...] הסוציולוגים בישראלים כינו את המזרחים "מסורתיים": הם ביקשו לעקוף, באמצעות קטגוריה זו, את בעיית חוסר ההתמיינות של המזרחים לקטגוריות האירופיות. זוהי הסיבה שחלק מהאינטלקטואלים המזרחים הגדירו מחדש את "המסורתיות" כקטגוריה נומינלית ואסרטיבית בפני עצמה (מאיר בוזגלו, חביבה פדיה ויעקב ידגר למשל): הם ביקשו לתת קול למי שקולם אינו יכול להישמע בתדר הבינארי שבו "חילוניות" מוגדרת כהיפוכה של "דתיות", תדר שבו מזרחים רבים תופסים עמדת ביניים של "לא זה ולא זה" והערבים הם כולם "דתיים". הכשל המושגי החמור הזה בא לידי ביטוי, כמוכן, בתוצר שהוציאו עורכי האנציקלופדיה והכותבים בה מתחת ידיהם. הם נכשלו בניסיונם למלא "עגלה תרבותית חילונית" אך "הצליחו" לייצר פרויקט ממוגזע של הייררכיה אתנית. "זמן יהודי חדש" הוא מיזם לבן, המתכתב עם אירופה ועם צפון אמריקה ומחזק בקלילות היסטוריות יהודיות שלמות, אלה שחזו היהודים בארצות האיסלאם.

72 שנהב, היהודים-הערבים, עמ' 117.

73 שם, עמ' 117.

בשלב הראשון של משפט היסטורי וביקורת על הציונות טוען הנרטיב המזרחי החדש כי הציונות הבנתה את עצמה על שלושה מאפיינים – לינאריות, בינריות ומהותניות – אשר משותפים לתהליכי ייצוג בחברה הישראלית ואשר על פיהם המזרחים כמסורתיים נתבעים על ידי הציונות בשחרור היהודי המסורתי מכבלי הדת משום שהדתיות והחילון נתפסים כתהליכים הבאים זה אחר זה ולא כתהליכים המשולבים זה בזה והתלויים זה בזה. לפיכך ראתה החרדיות במימוש הפרויקט הלאומי הציוני המשך של ההיסטוריה של עם ישראל,⁷⁴ והדתיות הלאומית נוטה לראות בציונות מימוש תהליכי גאולה בהשגחה אלוהית.⁷⁵ מטרתו של הנרטיב המזרחי החדש בשלב זה היא להצביע על תהליכים שיחשפו כיצד הכינון של עצמי-חילונית-מודרני-צברי שהוא אשכנזי לעומת אחר-דתית-מסורתית-לא מודרני שהוא מזרחי משמש מנגנון דיסקורסיבי שנתן לגיטימציה להגמוניה החילונית.

לדברי גודמן ויונה, תהליכי הדרה בנוגע לקבוצות בנויים בין היתר על חלוקה בינרית בקרב הציבור היהודי, חלוקה שבין חילונים לדתיים כקטגוריות המוציאות זו את זו. זהויות בינריות מאפשרות לקבץ יחידים ולשייך אותם שיוך חד וברור לקבוצות חברתיות מובחנות. בדרך זו אי-אפשר להשתייך לשתי הקבוצות או הקטגוריות בו בזמן, וגם אי-אפשר שלא להשתייך אל אחת מהן. כך למשל יהודי מסורתי מזרחי בדרך כלל נתפס בעיניהם כשעטנו המייצג זהות ביניים שממנה יש להיחלץ בהיותה צורת קיום שנחשבת מעין דתיות קלושה או חילונית בשלבי התהוות.⁷⁶

חלוקה בינרית כרוכה בדרך כלל גם בהנחה שקבוצות נושאות זהויות מהותניות, כלומר זהויות המתקיימות מחוץ לזמן ולהיסטוריה וללא קשר להשפעות הנובעות מתוך זהות אחרות. זהויות מהותניות נושאות מאפיינים ברורים וקבועים. לדברי גודמן ויונה, החלת מושגים אלה ומיון על פיהם כרוכים במידה רבה של שרירותיות, והם נערכים בתוך הקשרים של יחסי כוח בין קבוצות. לפי הנרטיב המזרחי החדש, ראשי הפרויקט הציוני – בהיותם הקבוצה הדומיננטית – כוננו קטגוריות אלו כאמצעי המאפשר יחסי שליטה ודיכוי. בדרך זו, לדברי גודמן ויונה, הציבור המזרחי מתואר 'מסורתי', היינו נושא של דתיות הנדרשת לעתים לגנאי ולעתים דווקא לשבח, הן בידי הציבור הדתי החרדי והן בידי הציבור החילוני. מצד אחד חרדים וחילונים כאחד מזהים את הדתיות ה'מסורתית' עם נחשלות, עם פרימיטיביות ועם אקזוטיות, למשל מְגִיָה ופולחן קדושים 'לא רציונליים', ומצד אחר דתיות זו מתוארת לעתים כתמה.⁷⁷

74 זו כמובן פרשנות של הנרטיב המזרחי החדש, ואולם בפועל גופים חרדים רבים ראו בעין חמורה את פעולת הציונות ויצאו כנגדה. ראו למשל: יוסף שלמון, דת וציונות – עימותים ראשונים, הספרייה הציונית, ירושלים תש"ן.

75 יוסי יונה ויהודה גודמן, 'מבוא: דתיות וחילוניות בישראל – אפשרויות מבט אחרות', בתוך: הנ"ל (עורכים), מערבולת הזהויות. דיון ביקורתי בדתיות ובחילוניות בישראל, הקיבוץ המאוחד ומכון ון ליר בירושלים, תל אביב וירושלים 2004, עמ' 12.

76 שם, עמ' 12-13.

77 שם, עמ' 20.

עם זאת, גם ההוגים המזרחים החדשים מסכימים כי הדינמיקה וההשלכות של אופני הכינון של זהויות קולקטיביות בהקשר של דתיות וחילוניות בישראל אינן אנלוגיות ליחסי הגומלין של מזרחיות ואשכנזיות.⁷⁸ כך למשל לדעת גודמן ויונה, מפת הציבוריות הישראלית כללה בראשית דרכה חילוניות דומיננטית מצד אחד וחרדיות אנטי-צינונית מצד אחר. במשך השנים, ובייחוד מאז סוף שנות השבעים, השתנתה המפה. יסודות דתיים התחזקו בהגדרת הקולקטיב הישראלי-יהודי, ובשנים האחרונות תהליכי הגמוניזציה של חילוניות ודתיות בישראל מקבלים אפוא ביטויים שונים ומורכבים.⁷⁹

גודמן ופישר טוענים בהקשר זה כי מאז שנות השישים של המאה ה-20 החלו אנתרופולוגים ישראלים לערער על ייצוגים הכרוכים בתזת החילון המנגידה בין חילוניות ליברלית, לאומית ומודרנית לדתיות קפואה, גלותית ומסורתית, המערימה כביכול בעיות בדרכה של החברה החילונית. המחקרים הללו בעיקר גילו כי העולים אינם חווים חילון הולך וגובר בידי כוחות מודרניזציה, אלא עוברים תהליכי הסתגלות ושינוי מבפנים.

מלבד זה, שלא כאשכנזיות, המציעה חילון רדיקלי או דתיות רדיקלית – הדתיות המזרחית מתונה, 'מסורתית' ועשויה לשמש גשר בין 'חילונים' ל'דתיים' בישראל. המחקרים גם יצאו נגד הצגת הדתיות כפרימיטיבית ולא רציונלית, והציעו לבחון את הייחוד הפנימי – ומתוך כך את הרציונליות – של הפרקטיקות והאמונות הדתיות. לבסוף, תהליכי השינוי שחלו באשר למקומה ולכוחה הפוליטי של הדתיות בשנות השמונים יוצרים שילוב חדש בין דתיות לפוליטיקה, מודרניות וישראליות.⁸⁰

יעקב ידגר מעלה טענה בדבר חוסר סובלנותה של הקשת והנרטיב שלה, לטענתו. הוא קובע כי בקרב רבים מן המזרחים – גם בני הדור השני והשלישי בישראל – המסורתיות, המזרחיות והלאומיות הן מרכיבים מרכזיים בתלכיד המורכב של זהותם האישית והקולקטיבית. לדעתו, פוליטיקת הזהויות המזרחית חייבת להתייחס באופן זה

78 בראשית שנות התשעים נערך מחקר מקיף בנושאי דת, עמדות דתיות, יחסי דתיים-חילונים ויחסי דת ומדינה. את המחקר ערך מכון גוטמן בהזמנת עמותת אביחי. קימרינג טוען כי ייתכן שבשל הנחות היסוד וניסוח השאלות, ממצאי המחקר מוטים מעט לכיוון העדפת הדתיות, אך ממצאים אלה הם המשך עקבי פחות או יותר של ממצאים פחות מלאים של סקרים אחרים ומראים על דפוסים קבועים במשך כשני עשורים. במחקר לא נבדקה ה'מסורתיות' כזוהת חברתית. הנ"ל, מהגרים, מתיישבים, ילידים, עמ' 329. להרחבה: Charles Liebman S. and E. Katz, *The Jewishness of Israeli: Respons to the Guttman Report*, New York State University Press, Albany 1997

79 יונה וגודמן, *מערכולת הזהויות, עמ' 14*. לעניין זה ראו גם: Baruch Kimmerling, *The Invention and Decline of Israeliness: State, Society and the Military*, University of California Press, Berkeley 2001

80 יהודה גודמן ושלמה פישר, 'תזת החילון וחלופות מושגיות', בתוך: יונה וגודמן, *מערכולת הזהויות, עמ' 359*. להרחבה בנושא ש"ס ראו: קימרינג, מהגרים, מתיישבים, ילידים, בעיקר עמ' 303-312.

או אחר למרכיבים אלו בזהותם של המזרחים,⁸¹ אף שמתקיימת התנגשות מובנית בין המסורתיות, היוצרת קושי מבחינת ש"ס, ובין ההומניזם האוניברסלי של הקשת. לדברי ידגר, הקשת אמורה להכיל גם את הנוסח המסורתי של הזהות המזרחית בישראל, אולם זו נקשרת בשורה של ערכים, סמלים, עקרונות ונוהגים פרטיקולריים שמתקשים לעמוד בתנאי הסף האידאולוגיים, האוניברסליים שהקשת מציבה.⁸² לטענתו, 'הקשת מצידה הקדיחה תמהיל שונה של זהויות, ערכים וסמלים שנתגלה כלא סובלני כלפי תמהילים קרובים אבל שונים ואחרים'.⁸³ לדבריו,

מערכת הערכים והעקרונות של הומניזם, ליברליזם ורב־תרבותיות אוניברסליים, המשולבים בעדינות בזהות מזרחית פרטיקולרית, מאפשרים ביטוי מוגבל ומצומצם מאוד של אותה זהות מזרחית. האליטה האידאולוגית של הקשת ניסחה מערכת עקרונות (או תמהיל של מרכיבי זהות) המציבה דרישה בלתי מתפשרת לעקיבות אידיאולוגית המחייבת – מבחינת רובם המכריע של המזרחים בישראל – לנטוש מרכיבים מרכזיים של זהותם המזרחית. אם כן, אין זה מפתיע שרובם המכריע של המזרחים בחר דווקא באפשרות ההפוכה וויתר על הקשת לטובת שימור זהותו האתנו־לאומית.⁸⁴

נרטיב המסורתיות המזרחית

תנועת 'מזרח שמש' והשיח שהיא מניעה בישראל, ובמרכזו העמדה היהודית־המסורתית והתפשטותה בשנים האחרונות לכלל רשת חברתית חשובה הן בתחום החברתי והן בתחום החינוך, היא אחת הביקורות המאתגרות על הנרטיב המזרחי החדש. תנועה זו ומאיר בוגלו, הוגה הדעות שלה, מקעקעים את יסודות החילוניות המזרחית שלו, וטוענים שאין מזרחיות

81 יעקב ידגר, 'הקשת וש"ס: נפתוליה ומגבולותיה של פוליטיקת הזהויות המזרחית' בתוך: יונית נעמן, דוד מחלב (עורכים), קשת של דעות: סדר יום מזרחי לחברה בישראל, ספרי נובמבר, ירושלים תשס"ז, עמ' 258.

82 שם, עמ' 259. לדבריו, אין זה מקרה שניסיונות שונים למיסוד של דיאלוג ושיתוף פעולה פורה בין הקשת ובין קבוצות מזרחיות אחרות שחרתו על דגלן את המסורתיות היהודית לא הניבו פירות של ממש, לעומת ש"ס, שהפגינה גמישות רעיונית מפתיעה והפכה את המזרחים המסורתיים לגוף הגדול ביותר של בוחריה.

83 כך למשל ניסח זאת אביו מדינה: 'אני יליד הארץ הזאת, מבית יהודי טוב, בוגר בהצטיינות בית ספר תיכון, מפקד קרבי בשריון במשך 17 שנה, לא ישבתי בכלא 6 אפילו שעה אחת, עוסק לפרנסתי בייצור לייצוא, משלם מיסים, עוצר ברמזור אדום', וגם 'יצאנו לפני שנים רבות מן השמורה המזרחית או המערבית, והתערבנו בערבוביה אחת גדולה אלה באלה. אנו, הדור החדש, התחכנו במסגרת חינוכיות חדשות שאינן מזרחיות אותנטיות ואינן מערביות אותנטיות. ספגנו לתוכנו סגנונות רבים ושונים מן הסביבה החדשה המתהווה'. ראו: אביו מדינה, 'המוסיקה המזרחית: מציאות ודמיון' (תשובה למאמרו של ד"ר אברהם אמזלג), מוסיקה, 9 (1987), עמ' 34-35.

84 ידגר, לעיל הערה 81, עמ' 260.

ללא מסורתיות, אשר יש לה זכות להגדרה עצמית בעולם שקיימות בו שתי גישות – החילונית והחרדית – שמייצגות קטבים של אלטרנטיבות עם אופק אופטימי.⁸⁵ 'ממזרח שמש' היא חלופה של ממש לשיח המזרחי החילוני, שהוא אנטי-ציוני במהותו. היא מאמינה כי חיזוק הזיקה למסורת היהודית שבמרכזה ערכים חברתיים תוך כדי התנדבות ופעילות קהילתית 'מחזק את עם ישראל כחברה סולידרית ומחבר את עם ישראל ליסודות הרוחניים שהביאו להקמת המדינה'.⁸⁶ התנועה יוזמת מוקדי התנדבות של צעירים וסטודנטים, לרבות עולים חדשים מאתיופיה וחבר העמים וכן בני עיירות הפיתוח, ומפתחת מנהיגות קהילתית דרך בתי מדרש לשינוי חברתי, בעיקר בשכונות מוחלשות ובפריפריה הגאוגרפית-חברתית של מדינת ישראל. היא עוסקת בהכשרת רבני קהילה, מחנכים, פעילים חברתיים, סטודנטים וצעירים כסוכני שינוי יהודי-חברתי, כפרטים וכקבוצה, עבור 'כלל ישראל בקהילות ובארגונים השונים'.⁸⁷ פעולותיה הן מיסודה של קרן אבי חי בישראל ומטעם כל ישראל חברים. להבדיל מהוגי הנרטיב המזרחי החדש, חברי 'ממזרח שמש' רואים בעצמם 'משרתים מאות משתתפים מדי שנה מכל גוויי החברה הישראלית: מסורתיים, חילוניים ודתיים; נשים וגברים; מזרחים, אשכנזים, דוברי רוסית ואמהרית'.⁸⁸ מאיר בוזגלו, מהוגיה החשובים של 'ממזרח שמש', הצטרף אל הקשת בראשית דרכה. לאחר מכן מצא את עצמו 'לא פעיל' בה,⁸⁹ בעיקר בגלל ההתנגדות לעמדה של כמה מאבות הנרטיב החדש, המייתרת את המסורתיות (ואולי אף היהודיות),⁹⁰ אבל גם בגלל ביקורות נוספות על דרכה.⁹¹

85 על ההבחנה בין חברה מודרנית לחברה מסורתית: יעקב כ"ץ, 'חברה מסורתית וחברה מודרנית', בתוך: שלמה דשן ומשה שוקד (עורכים), 'יהודי המזרח: עיונים אנתרופולוגיים על העבר וההווה, שוקן, ירושלים ותל אביב 1984, עמ' 27-34. להרחבה נוספת ראו את ספרו החשוב של יעקב ידגר, 'המסורת בישראל: מודרניות ללא חילון, מכון שלום הרטמן, ירושלים 2010.

86 מתוך אתר התנועה: <http://mizrach.org.il/>.

87 שם.

88 שם.

89 בקשר לעזיבת בוזגלו את הקשת אמר שנהב: 'קודם עזבו הערכים לאחר שמאבק הקרקעות שלנו לא נגע לקרקעות שלהם. אחר כך מאיר בוזגלו ראה שהפעלתי לפ-טופ בשבת והחליט לעזוב גם כן עם הפעילים המסורתיים. הפמיניסטיות עזבו כי טענו שהקשת מנוהלת על ידי גברים וכך הלאה [...] עד הקשת, המאבק המזרחי היה מזוהה רק עם מסכנות וחולשה. פעם ראשונה שדווקא אנשים שהצליחו באופן אישי הם שהובילו את המחאה. זה נתן גאווה ומודל דווקא לצעירים מזרחים משכילים'. מתוך: 'יאיר שלג, 'מזרחים ומיסורים', חלק ב, הארץ, 12.12.2006, עמ' 3.

90 בוזגלו אמר: 'הייתי בקשת. היום אני לא בפנים. אבל לא עזבתי. אני לא יכול לבטא את האלמנט של היהדות שם כמו שצריך. יש לי הזמנה להיות בקשת ולהביא אליה את אלמנט היהדות, אבל למרבה הצער אני לא פנוי. הקשת לא הגדירה עצמה כחילונית, אבל היא מגיעה להיות חילונית על כורחה. אני הייתי רוצה לראות תנועה מסורתית'. ראו: 'למסורתיים אין דגל והם מפסידים מכך', שיחה על היחס למסורת, החילוניות ומעמדה של ש"ס (ריאיון עם מאיר בוזגלו. מראיין: רוביק רוזנטל), פנים, 14 (קיץ 2000), עמ' 26.

91 מאיר בוזגלו, 'אידיאולוגיות מזרחיות בחינוך', בתוך: יעקב עירם, ואחרים (עורכים), צמתים: ערכים וחינוך בחברה הישראלית, מחלקת הפרסומים, משרד החינוך, ירושלים 2001.

בוזגלו רואה במזרחיות את ההגדרה הבסיסית, 'אחד המאפיינים שמייצגים את ההווה של יוצאי ארצות האיסלאם'.⁹² הפרויקט הביקורתי של בוזגלו, הראוי לבחינה בגלל האופוזיציה שהוא מייצג לנרטיב המזרחי החדש, הוא דיאלוגי באופיו ואינו שואב מהספרות הפוסט-קולוניאליסטית, הרואה בציונות את האשמה בפשעי האזור ובישראל את הביטוי הפוליטי של אותה אשמה.

בוזגלו לא רק מעמיד את הפיוט במרכז הגותו אף כי הוא מחובר אליו⁹³ אלא שהוא יוצא מנקודת הנחה כי בלא פיצוח של הדיכוטומיות הישראליות (דתי-חילוני, מזרחי-אשכנזי, עברי-יהודי ויהודי-ערבי) אין תקווה לשינוי חברתי וכי אלה כשלעצמן מובילות למבוי סתום. בו בזמן, להבדיל מהוגי הנרטיב המזרחי החדש, הוא רואה בהרגשה של הממד הלאומי הכרוך במהפכה הציונית, פירוש מקורי ומרתק של המסורת היהודית. המרד שבאותו פירוש, לגבי דידו, לעולם לא יסתיר את נאמנותם של המהפכנים ליהדות ולעולמה. הוא משלב ביקורת פנימית על המזרחים החילונים ומבסס את דבריו במידה רבה על תאוריות מודרניסטיות שרווחו בשנות השישים של המאה ה-20, בעיקר בארצות הברית, ושלפיהן יש להיחלץ מהדיכוטומיה שבין המסורת למודרני באמצעות המונח 'חברות פוסט-מסורתיות'.⁹⁴ בחברות האלה תהליך המודרניזציה מתקיים בד בבד עם שמירה על קודים דתיים ותרבותיים מקומיים, ולפיכך כל חברה היא למעשה תערובת של חילון ודתיות, מודרניות ומסורתיות. ויטרוק טוען למשל כי חברות מודרניות אינן ניתנות לאפיון באמצעות פורמט תרבותי וחברתי אחיד משום שהמודרניזציה עצמה מכילה דו-ערכיות וסתירות פנימיות.⁹⁵

ברוך קימרלינג טוען בהקשר זה כי מבחינת דתיותם של המזרחים בישראל, המבוססת על הגדרה עצמית, אמונות ופרקטיקות, הם אינם קבוצה הומוגנית כלל וכלל. לטענתו, אף כי רבים מיוצאי המגרב וארצות האסלאם לדורותיהם רואים בעצמם יהודים מסורתיים או שומרי מצוות הדת, למסורתיות זו אין משמעות אחידה ומחייבת. גבולותיה של החברה המסורתית המזרחית מטושטשים ביותר, והיא כוללת קבוצות ושכבות מגוונות, שמצד אחד יכולות להימנות עם החברה החרדית, ומצד אחר יכולות להיות חלק מן החברה החילונית. לדבריו, להוציא קבוצות זעירות, כמעט לא נמצאת מזרחיות חילונית כאידאולוגיה. לעומת זאת, מזרחיות מסורתית ואף חרדית, שכבר יש לה שורשים בעבר, צמחה כתרבות מובחנת בתוך מדינת ישראל, וכל שכן בארצות המוצא.⁹⁶

92 הנ"ל, 'מזרחיות, מסורת, כור היתוך: עיון פילוסופי-פוליטי'. בתוך: זאב הרוי ואחרים (עורכים), ציון וציונות בקרב יהודי ספרד והמזרח, משגב-ירושלים, המרכז למחקר ולהוראה של מורשת יהדות ספרד והמזרח, ירושלים 2002, עמ' 628.

93 בוזגלו הוא בנו של הרב דוד בוזגלו, מגדולי פייטני יהודי מרוקו.

94 ראו למשל: Ernest Gellner, *Muslim Society*. Cambridge University Press, Cambridge 1974

95 Bjorn Wittrock, 'Modernity: One, None or Many? European Origins and Modernity as a Global Condition'. *Daedalus*, 129 (1) (2000), pp. 31-60

96 קימרלינג, מהגרים, מתיישבים, ילידים, עמ' 301.

אף שאין 'בידינו הגדרה של החרדי, וזאת מן הסתם לא בשל קושי "מדעי", אלא משום שמדובר בזהויות חמקמקות מטבען,⁹⁷ אפשר להגדיר מסורתי על דרך השלילה. החרדי רואה במסורתי אדם שאינו מייחס לדתו את החשיבות הראויה ובעצם מזלזל בה, ואילו החילוני רואה במסורתי מי שעדיין לא השתחרר מכבלי העבר ושאינו עומד ברשות עצמו. משה שוקד סיכם את התפתחות יחסו של השדה האקדמי אל המסורתיות בישראל כתהליך תלת-שלבי. בשלב הראשון נתקלה המסורתיות בזלזול ונתפסה בעיני החברה 'כחלק ממכלול תכונות של תרבות מסורתית שלא זכתה להערכה רבה בחברה הוותיקה – החילונית והאורתודוקסית כאחת';⁹⁸ השלב השני התאפיין בהתעלמות של הסוציולוגים הישראלים מן המסורתיות, שהם ראו בה ביטוי של פולקלור אשר אינו ראוי להתעניינות מחקרית אמיתית; והשלב השלישי כולל התעניינות מחודשת במסורתיות, שהיתה אנתרופולוגית וסוציולוגית בעיקרה.

המסורתיות המוגדרת 'חידתית'⁹⁹ קיבלה פרשנויות רבות.¹⁰⁰ בכמה מהן המסורתיות המזרחית מתויגת כתופעה זמנית, כזו הבאה למשל לשמש את המזרחים בתחרות על משאבים ציבוריים.¹⁰¹ לעתים התייחס המחקר למסורתיות כחלק מפולחנים עממיים, למשל פולחן עלייה לקברי צדיקים.¹⁰²

ידגר וליברמן מציינים כי אף על פי ששדה המחקר מעמיד ספרות ענפה על המזרחים בישראל, חוקרים מעטים בלבד ניתחו את המסורתיות המזרחית כחלופה מודעת לעצמה

97 מאיר בוזגלו, 'המסורת', בתוך: אהרן נחומי (עורך), רב-תרבותיות במבחן הישראליות, המכללה האקדמית תל חי, מאגנס, האוניברסיטה העברית ירושלים תשס"ה, עמ' 155.

98 דשן ושוקד, יהודי המזרח, עמ' 78-91. הציטוט מעמ' 79.

99 יעקב ידגר וישעיהו (צ'ארלס) ליבמן, 'מעבר לדיכוטומיה "דת-חילונית": המסורתיים בישראל', בתוך: אורי כהן ואחרים (עורכים), ישראל והמודרניות, מכון בן-גוריון לחקר ישראל, הציונות ומורשת בן-גוריון, אוניברסיטת בן-גוריון, באר שבע 2006, עמ' 337-366.

100 ראו במיוחד: Moshe Shokeid, 'Cultural Ethnicity in Israel: The Case of Middle Eastern Jews Religiosity', *AJS Review*, 9 (1984), pp. 247-271; Idem, 'The Religiosity of Middle Eastern Jews', in: Shlomo Deshen, Charles S. Leibman and Moshe Shokeid (eds.), *Israeli Judaism*, Transaction Publishers, New Brunswick and London 1995, pp. 213-237.

101 Moshe Shokeid, 'The Religiosity', above note 100, pp. 236-237.

102 ראו למשל: הרווי גולדברג, 'ממדים היסטוריים ותרבותיים של תופעות עדתיות', מגמות, כח (2-3) (1984), עמ' 233-249; שלמה דשן, 'עדתיות ואזרחות בבית כנסת של יוצאי טוניסיה בישראל', בתוך: משה שוקד, עמנואל מרקס ושלמה דשן (עורכים) פרקים באנתרופולוגיה חברתית, שוקן, ירושלים ותל אביב 1980, עמ' 245-253; Eliezer Ben-Rafael, *The Emergence of Ethnicity*; Greenwood Press, London 1982; Idem and Stephen Sharot, *Ethnicity, Religion and Class in Israeli Society*, Cambridge University Press, Cambridge 1991; Harvey Goldberg, 'The Changing Meaning of Ethnic Affiliation', *Jerusalem Quarterly*, 44 (1987), pp. 39-50.

לשמירת המצוות הקפדנית.¹⁰³ לטענתם, ככל מבנה זהות (ובכלל זה הדתי והחילוני), גם זה המסורתי, אינו מוחלט כי אם תלוי הקשר, זמן ומקום, והוא מתעדכן ומשתנה תדיר, תוך כדי התמודדות עם תלכדי זהויות מתחרים ומציאויות חברתיות ופוליטיות משתנות. הם סבורים שאפשר לזהות מגוון רחב של זהויות מסורתיות, או ליתר דיוק תלכדי זהויות מסורתיות, שנעים בין הגדרתה ה'חיובית' והעצמאית של המסורתיות (כלומר קטגוריית זהויות שלמה אשר כשלעצמה מעניקה משמעות חיובית להתנהגותה ואינה תלויה מהותית בטיפוסים האחרים לשם הגדרתה העצמית) ובין הגדרתה ה'שלילית' (זו שאכן מגדירה את עצמה כפוסחת על שתי הסעיפים וממקמת את עצמה באופן סביל בין דתיות לחילוניות). גם המוצא העדתי והגיל משפיעים על בחירת הזהות הדתית.¹⁰⁴ הם אינם באים לשלול את הפרדיגמה של חילונית-מודרני מול דתי-מסורתי, אף על פי שאינם מרגישים נוח אתה, מה גם ששרה המחקר העכשווי נוטה לדעתם לדחות אותה.¹⁰⁵ לדבריהם, בולטת דווקא שרירותה היחסית של הזהות המסורתית המזרחית, שלא התמוססה אל תוך תחומן של קטגוריות הזהות האחרות.¹⁰⁶

שוקד מזכיר שיש להכיר באפשרות העומדת בפני המסורתיים (נוסף לזו של חילון או היטמעות אל תוך האורתודוקסיה הדתית בישראל), והיא הפיכתה של המסורתיות המזרחית למבנה של זהות קולקטיבית, כזה שלמסורתיות יהיה בו תפקיד חשוב מזה שיוחס לה עד כה. המסורתיות המזרחית, הוא כותב, עשויה בתנאים מסוימים להשפיע על התרבות החילונית הדומיננטית. בתנאים של פער גדל בין האורתודוקסיה האשכנזית ובין המגזר החילוני הדומיננטי, שנדמה כי זהותו היהודית נחלשת, שוקד חוזה שהמסורתיות עשויה להפוך למבנה של זהות חוצת עדות.¹⁰⁷

103 יוצא דופן בהקשר זה הוא: Harvey Goldberg, 'Ethnic and Religious Dilemmas of a Jewish State: A Cultural and Historical Perspective', In: Akira Usuki (ed.), *State Formation and Ethnic Relations in the Middle East*. Osaka, The Japan Center for Area Studies, Japan 2001, pp. 46-64

Goldberg, above note 103 104

Bjorn Wittrock, 'Rethinking Modernity', in: *The Annals of the International Institute of Sociology*, 8 (2002), pp. 51-73 and most of the articles in: *Deadalus*, 129 (Winter, 2000)

106 ראו גם: ישעיהו ליבמן, 'מלחמת התרבות בישראל – מיפוי מחדש', בתוך: אניטה שפירא (עורכת), מדינה בדרך: החברה הישראלית בעשורים הראשונים, מרכז זלמן שז"ר, ירושלים 2001, עמ' 249-264.

107 Shokeid, above note 100, p. 237; ידגר וליבמן מבקשים להציע את האפשרות שהמסורתיות

אינה קרבת של המודרניזציה או תהליך המעכב אותה, כי אם תופעה מודרנית, כלומר ביטוי של התמודדות עם המודרנה. זוהי התמודדות חלופית לזו הדומיננטית – הרחייה או ההתאמה. ככזו, ייתכן שיהיה זה נכון יותר לראות במסורתיות ביטוי נוסף לנוכחות של 'ריבוי מודרניות' (Multiple Modernities) – אותה גישה הנולדת מחוסר הנחת שבשיח המודרניזציה ומדגישה במקומו את קיומם הברזומני של מודלים מגוונים של מודרניות, המתקיימים זה לצד זה תוך כדי השפעה הדדית. בהקשר זה המודרניזציה היא הביטוי המערבי, שזכה לדומיננטיות, של אותן מודרניות.

בוזגלו מתמודד עם אתגר המסורתיות מתוך ביקורת על הציונות, אך לא מתוך שלילה שלה. לדבריו, הציונות יכולה היתה להתפרש כתקווה וכסיכוי להוויה יהודית בעידן המודרני, אולם היא טומנת בחובה גם איום על המסורת, זו שאת בניה היא התכוונה להציל. בהקשר זה הוא גם מוביל את השיח הציבורי, הנפוץ בשנים האחרונות, להכרה במסורתיות כמגזר חינוך לגיטימי ורשמי לצד מגזרי החינוך הממלכתי והממלכתי דתי. גישתו מתייחדת במהלך דיאלקטי. מצד אחד מתן כבוד אפיורי לכל מחנה ממחנות היהודים, אך גם הכרה בלגיטימיות של מי שמגדיר את עצמו חילוני, ומצד אחר ערעור על מוחלטות ההבחנה בין הדתי לחילוני, הרווחת בשיח הנוהג היום ביהדות, וחתימה תחתיה. הוא בוחר להציג את החלופה בעזרת רעיון המסורת, אשר בבסיסו היציאה כנגד התאוה למרוד בכל מחיר כחלק מהפרויקט המערבי של האדם האוטונומי שזכה לפרשנויות שונות במשך השנים.¹⁰⁸ לפיכך בחלקים רבים של ביקורתו על אודות הנרטיב החדש נמצאים אלמנטים אשר מערערים את רעיון המרד הנרטיבי המזרחי כמהות. במקום המרד כשלעצמו כנגד הנרטיב ההגמוני, ובעיקר במקום התאוה למרד כשלעצמה, מציב בוזגלו חלופה: נאמנות למסירה שבעיניו היא נשמת אפה של היהדות. היא מקור התפקיד המכונן של מוסד המשפחה והחינוך ביהדות. הצעתו היא לכינון מרחב ששפת היהדות בו מתפתחת כמו העולם שהיא נושאת עמה. הנאמנות השולטת במסירה זו אינה מגבלה על הרציונליות, מטרד שיש לחשוד בו ולראות בו איום, אלא תנאי לתחילתו של תהליך ההתדיינות עם המורשת ועם מסורות רחוקות. ההצעה שלו לנאמנות (למסורתיות) אינה כערך בין ערכים אחרים, ולפיכך הוא אינו מפרש את 'היה נאמן' כחוק אוניברסלי. לדעתו, אין אנו מתקנים את המסורת באמצעות החשד בעולם שנמסר לנו, אלא להפך. הנאמנות והאהבה הן שנותנות לנו כוח להתגבר על קפיאת המסורת על שמריה והפיכתה לשבטיות עיקשת. החלופה שלו לנרטיב המזרחי החדש היא גם תאולוגית, ומבוססת על התפיסה כי נכון לבסס את היהדות לא על שרשרת של דיווחים, אלא על שרשרת מסירות, והוא מבחין בין השניים לא רק במישור התוכן המועבר אלא בפעולת הדיבור שהתוכן מופיע בה. לפי עמדתו, דיווח הוא פעולת דיבור מסוג מסוים, ומסירה היא פעולת דיבור מסוג אחר. הבדל זה יסודו בכך שהיהדות מבוססת על הנאמנות של היהודים להוריהם – של דור לדור שלפניו – ולא רק על המהימנות של הדיווח הביין-דורי.¹⁰⁹

108 הרחבה על עניין המסורת: שלום רוזנברג, 'מסורת ואורתודוקסיה, על הגדרות ומושגי יסוד', בתוך: יוסף שלמון, אביעזר רביצקי ואדם פרוזיגר (עורכים), אורתודוקסיה יהודית, היבטים חדשים, מאגנס, ירושלים, 2006, עמ' 55-78.

109 לדברי בוזגלו, מסירה היא ההעברה מדור לדור, כמו המסירה של המורשת היהודית, ואילו בדיווח מישוה מתאר לאחר משהו שבעיניו הוא אמת. מסירה היא פעולת דיבור שונה, ובמונחים ויטגנשטייניים – היא משחק לשון שונה. תפילה, בדיחה וחישוב מתמטי הם דוגמאות למשחקי לשון כאלה. הוא סבור שמסירה היא פעולת דיבור שאין לזהותה עם דיווח. שלא כמו דיווח, המסירה מחייבת קשר אינטימי בין המוסר ובין הנמען שלו: הנמען מסור למי שמסר לו; הוא נאמן לו ולא רק מאמין לו.

בוזגלו אינו מתכוון לומר שהנאמנות להורים היא הנימוק היחיד להמשיך את שרשרת היהדות.¹¹⁰ יש לזכור הזה מקום חשוב, אך זה אינו הרגש היחיד לאמונה המבוססת גם על האמת העולה מפסוקי המקרא ומהמסורת היהודית. עם זאת, הוא אינו מבטל את הכבוד להורים המגיע מתוך מצוות כיבוד אב ואם. כל המרכיבים יוצרים מעגל שאחד תומך באחר ונתמך על ידי האחר. המסורת מאפשרת לדעתו גם לתקן נושאים בעייתיים העולים מהכתובים המקראיים, כמו יחס לנשים ולגויים.

אין בכוונתו ליצור מחנה שלישי – טריכוטומיה במקום דיכוטומיה – אלא ללכת אל מעבר לדיכוטומיה הגלומה בהבחנה בין 'דתי' ל'חילוני'. הוא רואה בעולם היהודי מרחב שנוצר מתוך הפרשנויות של הנאמנים למסורת זו. הוא אינו רואה במסורת ניגוד למודרנה או מה שעומד מול השינוי, אף שהוא מכיר את השימוש הזה.

הצהרת המסורתיות היא יחס אקטיבי לחיים, שיש בו ויתור מראש על חומרת הביקורתיות ועל ההגדרה העצמית, אבל יש בכך הגדרה עצמית מסוימת. טענתו מסתמכת על זו של ז'אן פול סארטר בדבר אי-האפשרות לברוח מן האחריות ומן החופש. היא באה לידי ביטוי במקרה זה ביחסו לטיעונים, לאידאולוגיות ולמרחב ההגותי. לפיכך בנאמנות למסורת המסורתי מאפשר לזהות (במקרה זה המזרחית) לומר את דברו. היא זו שמנסחת את האמונות ואת הערכים.

לדברי בוזגלו, המסורתי אינו מסורתי משום שחונך לפי ערכים מסוימים. אין מדובר כאן בגרימה סיבתית, ולפיכך הוא גם אינו מחקה את הוריו. המזרחי המסורתי (המכיר שבמסורת יש תבניות, חכמה ושפיות) מעניק לאהבה ולכבוד להוריו כבוד בדיוק כפי שאי-ציות להורים אינו מעורר בהם תחושת בגידה. האדם הוא מסורתי כאשר הוא מקבל עליו מרצון את הנורמות של עולם הוריו. אין הוא יוצא מגדרו כאשר משהו מטיח בו 'אתה אדם לא עצמאי' או 'עדיין לא השתחררת מן הפטריארכליות', וגם לא כאשר בן שיחו מציע רדוקציה פסיכולוגית של יחסו לחיים.

מסורתיות כיחס אקטיבי לחיים

לדעת בוזגלו,

אם הקשת [הדמוקרטית המזרחית] הייתה מסורתית היא הייתה יותר רדיקלית ויותר מהפכנית [...] רדיקליות מסוימת מהסוג המוכר אינה מהפכנית. היא משחקת על המתח הרגיל. דווקא היכולת להימנע מדיכוטומיות מסוימות יכולה להיות מהלך מהפכני. להביא סולידריות ואכפתיות בשם היהדות זה מהלך מהפכני.¹¹¹

110 הרחבות לעמדות אלה: מאיר בוזגלו, 'המסורתי וההלכה: פנומנולוגיה', בתוך: משה אורפלי ואפרים חזן (עורכים), התחדשות ומסורת: יצירה, הנהגה ותהליכי תרבות ביהדות צפון-אפריקה, מוסד ביאליק, ירושלים תשס"ה, עמ' 187-204.

111 ריאיון עם מאיר בוזגלו, לעיל הערה 90.

עמדה זו משתמשת בטרמינולוגיה של תקופת המאבק המזרחי הישן, אשר ביקש לאתגר את הנרטיב הציוני ההגמוני מעמדה של רדיקליות ומהפכנות.¹¹² בוזגלו סבור כי בקרב המזרחים יש שתי עמדות שקיבלו אותן מן המוכן, מעין חלוקה בינרית: העמדה הדתית או החרדית והעמדה החילונית. עמדות אלה ייחסו למסורתי את אי-השלמת תהליך המודרניזציה. לפיכך המזרחים המסורתיים מצאו את עצמם לא רק בין ההבחנה בין דתיות לחוסר דתיות, אלא גם בין שתי עמדות הנוגעות למזרחיות ולהגדרתה. העמדה המזרחית החרדית מציבה את תורת ישראל, כפי שהיא נתפסת על ידי שומרי הגחלת האשכנזים, כנגד לרגליה. העמדה האחרת, העמדה המזרחית החילונית באופייה, מנתחת את המצב במונחים משולבים של דיכוי תרבותי (פלורליזם, רב-תרבותיות) ובמונחים מעמדיים.¹¹³ לכך יש להוסיף את העמדה הפוסט-קולוניאלית הנוגעת למזרחים כקרבן של ציונים אשכנזים בשירותו של פרויקט קולוניאלי, כפי שמיוצג על ידי הקשת. גם לעמדה זו הוא מתנגד.

לדעת בוזגלו, המסורתי מוותר על האפשרות שהגדרתו העצמית תיעשה בדרך של הצהרה על תאוריה אשר הוא נאמן לה. למעשה, הוא אינו רואה את הערך בחשיפה של תאוריה כזו. לא משום שאין הוא יכול למצוא את עצמו מתייסר בבעיות אמונה או בעיצומו של משבר ערכים. אלא מפני שחיינו נעים בדרך אחרת מהחיים של חבריו הרואים אידאל בהגדרה עקיבה של עמדתם.¹¹⁴ המסורתיות היא החלטה לתת מקום אחר לחיי העיון, לאידאולוגיות ולדילמות המוסריות המעסיקות כל מי שחי בחברה המודרנית המורכבת.

112 ואכן, עבודות מעטות שנכתבו על אודות הקשת 'מודרות' את המאבק באמצעות פרספקטיבות אלה. ראו למשל: אופיר עבו, 'הקשת הדמוקרטית המזרחית: בין תודעה לפעולה', עבודה לשם קבלת התואר מוסמך, אוניברסיטת תל אביב 2006. טענתו המרכזית היא כי הקשת בפעילותה ידעה לתמוך היטב בין השיח הליברלי העולה בחברה הישראלית ובין השיח האתנו-רפובליקני המאפיין את התרבות הפוליטית זה דורות. אסטרטגיה זו הביאה לקשת כמה הישגים לא מבוטלים, אבל לא שינתה מהותית את האופי של ההתארגנויות הפוליטיות-חברתיות-מזרחיות מאז הקמת המדינה. בחשבון אחרון, הקשת לא הציגה חלופה רדיקלית ממשית אל מול פעולתו של הממסד, אלא ידעה להשתמש בכלי המשחק החדשים (ליברליזם) והישנים (אתנו-רפובליקניזם) כדי להשיג הישגים בספרה הציבורית. הקשת ביקשה להעלות את מעמדם של המזרחים מדרגה כחלק מן האידאולוגיה הציונית, מכאלה התורמים למפעל הציוני תרומה כמותית בלבד לכאלה התורמים לו תרומה איכותית. בפועל נעשה כאן מאמץ להשוות את התרומה של המזרחים למפעל הציוני לזאת של האשכנזים. גם סמי שלום שטרית בספרו מבצע מדידה דומה וקובע: 'כמבנה האליטיסטי שבחרה לעצמה ניתן לראות כי האפקטיביות של הקשת הדמוקרטית המזרחית מוגבלת מאוד ביכולתה לקיים עימות קולקטיבי עם השלטון הישראלי לאורך זמן, וכיכולתה להניע את הציבור המזרחי לעבר עמדותיה ויעדיה'. בוודאי, כמו שהוא קובע בהמשך הדברים, כפי שעשו למשל הפנתרים. ראו: שטרית, המאבק המזרחי בישראל, עמ' 293.

113 בוזגלו, לעיל הערה 97, עמ' 153.

114 עוד בעניין זה: שלמה דשן, 'הדתיות של המזרחים: ציבור, רבנים ואמונה'. אלפיים, 9 (1994), עמ' 58-44.

בוזגלו מעמיד עמדה מוסרית זו אל מול העמדה הקרטיזאנית, שלפיה האידאל של הקשר קשור בחירות ובתבונה. בהקשר זה היא מקנה משמעות לביטויים 'הגדרה עצמית' ו'כינון עצמי', ועושה זאת על ידי כך שהאדם בודק את דרכו בדרך לנאורות, בדרך כלל כבדיקה ביקורתית המונעת דוגמתיות ואיבוד האוטונומיה העצמית. התפיסות המודרניסטיות והחילוניות הללו התבטאו במונחים כמו 'חילוני', 'מודרני', 'רציונלי', 'אינדיבידואלי', 'אוטונומי' ו'מערבי'. המסורת מוותרת במודע על יחס זה לחייו ולעולם, ואין הוא שואף למצוא את התאוריה שאי-אפשר לערער אותה ואת הערכים האדישים לזהותו. הוא רואה בעצמו חוליה אחת בשרשרת שגם עולמם של הוריו נמצא בה. הדבק המחזיק חוליה זו אינו הביטחון שהוריו דוגלים בתאוריה הטובה ביותר, אלא הנאמנות שלו למה שמסרו לו הוריו.¹¹⁵ במילים אחרות, ההצהרה על המסורתיות היא יחס אקטיבי לחיים, ויש בה ויתור מראש על חומרת הביקורתיות ועל ההגדרה העצמית,¹¹⁶ כלומר במצב זה יש הגדרה עצמית מסוימת, מזרחית. המסורת אינו חוזר על העולם של הוריו. מעצם העובדה שהערכים הללו מועברים בדרך של מסירה עולה שיש מקום לשינוי, לסיגול ולפרשנות.¹¹⁷

בוזגלו מבקש להעמיד חלופה מזרחית נרטיבית. בסיסה אינו יציאה כנגד הנרטיב הציוני ההגמוני ואינו הזדהות עם הפרויקט הפוסט-קולוניאליסטי של סעיד, שוחט, שנהב, יונה ואחרים, אלא התנגדות לניסוח של המסורת 'אידיאולוגיה בצורה של עקרונות כמו "נשוב לשורשים" או "כל בני האדם נולדו בני חורין"'.¹¹⁸ לדעתו, המסורת אינו שונה מאחרים אפילו בכך שגם הוא רואה במילה 'פרימיטיבי' גנאי, אף שאין הוא משתמש בה באותה תדירות כמו מי שמתפאר במודרניותו. מסורת כפי יהודי המזרח היא במוכן הישן, ובו אין היא סוג כללי ואין היא ניתנת לתרגום במילה tradition.¹¹⁹ המסורת הנדונה כאן היא שם פרטי, מסורת ישראל, שהקשר שלו למוכן הסוציולוגי או למוכן הכללי של המסורת מורכב. הפירוש לדברי בוזגלו:

115 ראו למשל: משה שוקד, 'מצוות מול מסורת: מגמות בדתיות של עדות המזרח', מגמות, כח (2-3) (1984), עמ' 250-263; הנ"ל, 'חיי הדת בעולמם של יוצאי המזרח', בתוך: שלמה דשן (עורך), מחצית האומה: עיונים בתרבות ובמעמד של יוצאי המזרח בישראל, הוצאת אוניברסיטת בר-אילן, רמת גן 1986, עמ' 107-130.

116 בוזגלו, לעיל הערה 97, עמ' 156.

117 שם, עמ' 158. משה שוקד קובע בעניין זה כי המסורתית מתקשה מאוד להציע תמונה אידאולוגית קוהרנטית ועקבית. הוא קובע כי יוצאי מרוקו המסורתיים לא פיתחו מערכת עקבית של כללי התנהגות ושל צירוקים פילוסופיים לסגנון מעורב זה של חילוניות ודתיות. כדעבד, הם רואים בעצמם ממשכיכים במסורת אבותיהם, שהותאמה למצב קיומם הנוכחי.

118 בוזגלו, לעיל הערה 92, עמ' 629.

119 ראו למשל: שלמה דשן, 'לבעיית ההגדרה של זהות ערתית: על יוצאי דרום-תוניסיה בארץ', מגמות, כח (2-3) (1984), עמ' 280-291; משה שוקד ושלמה דשן, דור התמורה: שינוי והמשכיות בעולמם של יוצאי צפון אפריקה, יד יצחק בן-צבי, ירושלים 1977.

- ויתור על תוקף אוניברסלי של העקרונות המנחים את חיי. עבור המערבי שהפנים את ערכי תנועת ההשכלה, מה שאני עושה צריך להיות ניתן לדיון רציונלי ויש לו אופי כללי, ולכן הוא מחייב כל יצור רציונלי. בלעדיו הוא חשוד בדעות קדומות.
- המסורתיות דוחה את רעיון המודרנה, שלפיו ישנה קדימות לראשוניות של ה'אני' על פי ההבנה המערבית הקרטזיאנית. עמדה מסורתית אינה מאפשרת ראשוניות זו מכיוון שאמות המידה אשר לפיהן היא מקבלת או דוחה טענות והתנהגויות כוללות את אופן התפקוד שלהן בהיסטוריה כפי שהיא מוצגת על ידי המסורת. לעומת זאת, ראשוניותו של ה'אני' הקרטזיאני המתבטאת לא רק בכך שאין היא מחויבת להתאים את הכרעותיו של האדם למסורת או לחברה שהוא משתייך אליה, אלא הוא מחויב 'להיעלם' משייכותו למסורת ולקהילה פרטית לצורך ביצוע הכרעותיו.¹²⁰
- השאלה על היחס בין המסורתי לפוסט-מודרניזם, כאשר זה נהיה נרטיב המתאר את תקופתנו באורח מסוים, בלתי נמנעת, ולמרות זאת נראית חסרת עניין. המסורת שותף לפוסט-מודרניסט בדחייתו את ה'אני' הקרטזי, אבל הוא נבדל ממנו בקבלת הנורמטיביות של הוריו.
- מסורתיות אינה מוגדרת כשלב טרום-מודרני.¹²¹ נשמתה של המסורת היהודית היא 'והגדת לבנך'. הבן והבת קיבלו עליהם להמשיך את מסורת הוריהם בכל תקופה ובכל תרבות.
- אין ליהדות עניין ראשוני באוניברסליות. עיקר המאמץ של ההוגים בעם ישראל לא היה להוכיח את יתרון היהדות על כל התפיסות או את הכרחיותה של היהדות אלא להסתפק בהוכחת עקביותה בלבד. היא יצירה של קשר לאלוהים בתיווך העבר שלי. משום כך הקישור בין הנאמנות להורים לנאמנות לקדוש ברוך הוא קשור אימננטי ביהדות.
- להיות מסורתי הוא לראות בעצמך חוליה בשרשרת ארוכה.
- בקרב יהודי המזרח עוברת היותם מסורתיים קשורה בראייה של החיים על פי ההלכה כאידאל, ואין למסורתי עניין בשינוי ההלכה. הוא מעריך את ההלכה ומכבד את מי ששומר עליה. אף על פי כן, לא אחת יתגלה פער בין החשיבות שהוא מייחס ובין מצבו. במצב זה קיים מדרג בין החיובים ובין האיסורים. אמנם המסורתי מודה שמדרג זה אינו ראוי ויש לדקדק בקלה כבחמורה, אבל חיי מראים אחרת.¹²²

120 להרחבה בסוגיית נאורות, מודרניות ותזת חילון ראו: יהודה גודמן ושלמה פישר, 'להבנתן של חילוניות ודתיות בישראל: תזת החילון וחלופות מושגיות', בתוך: יונה וגודמן, מערכולת הזהויות, בייחוד עמ' 347-351.

121 להרחבה: סטיבן שרוט, 'היהדות בחברות טרום-מודרניות', בתוך: דשן ושוקד, יהודי המזרח, עמ' 35-50.

122 בוזגלו, לעיל הערה 92, עמ' 631-633.

ההגדרה המקורית של בוזגלו היא זו:

המסורתיות היא הנורמטיביות של העולם של הורי. נורמטיביות זו אינה פשוטה, ומה שכרוך בה ראוי למחקר פנומנולוגי שאינני יכול להידרש אליו כאן בשלמותו. ראשית, אין היא חזרה לעבר ואין היא חיקוי של עבר זה, אלא היא עמדה שרואה את שאלת מחויבותי אל העולם של הורי כשאלה שיש להידרש אליה [...] מה שנראה להורי כבעל חשיבות ובעל ערך הוא מטעם זה בלבד, ובשווי הסיבה, חשוב בעיני יותר מאשר רעיון מתחרה אחר.¹²³

נרטיב 'אהבת ישראל'

בשלב הבא ממשוך בוזגלו בביקורת על הנרטיב המזרחי החדש מתוך המונח 'אהבת ישראל', שיש בו מצד אחד המשך לעמדה המסורתית שאינה מתנצלת, ומצד אחר יציאה כנגד הפרויקט המזרחי החדש ובסיס השיח שלו. הוא מביע את חיבתו לצמד המילים 'אהבת ישראל' ומעיד: 'אנו בוחרים מילים כדי להגדיר אותנו ומילים גם בוחרות בנו' בתארו את הפלורליזם, את העוול ואת הרב-תרבותיות, אך מעמיד כנגדם את אהבת ישראל.

והיא המילה שבחרה בי, 'אהבת ישראל' מצווה אותי להתנכר למילים הקודמות ולשיר אותה [...] אני רוצה להשתמש במילה 'אהבת ישראל' בידועי שהיא לא כל כך רצויה, כדי ליצור הזרה למילים שאנחנו נוהגים להשתמש בהן כמטבע עובר לסוחר [...] יש כאלה שחרדים מן המילה [אהבת ישראל] שכן הם אומרים 'אחדות' וסולידריות הם מסימניו של הפשיזם, ואילו הם בעד ניגודים, מתחים ומחלוקות. כאן נראה לי טמונה סכנה אחרת, שטטוש הייחודיות של ההווה היהודית [...] אהבת ישראל היא ערך יהודי מובהק.¹²⁴

בוזגלו יוצא כנגד העלמת היהודי מהנרטיב המזרחי החדש.¹²⁵ לדבריו,

המילה יהודי כמעט לא הוזכרה בכל הדיונים שהתקיימו עד כה [בקשת]. באמת אני נזכר היה פעם דיון בקשת, דיברו על השואה ועלתה הדילמה: האם לשואה יש נקודת

123 שם, עמ' 630-631. לדעת בוזגלו, המפעל הציוני כפה תהליך הרחקה של היהדות מן הספקולציה. על פי עמדתו, ברנר, אחד העם ולייבוויץ' ביטלו – כל אחד מסיבותיו שלו – את הזיקה ואת היומרה לזיקה של היהדות לשאלות מטאפיזיות ועיוניות. הצורך להציב מספר גדול ככל האפשר של יהודים מתחת למטרייה אחת ביטל את תפקיד האמונות והדעות, ואף את תפקידם של עיקרי היהדות. התוצאה של מהפכה זו היא תפיסה רזה של היהדות, המגובה ברלטיביזם נינוח. החזרת שאלת האמת לדעתו היא ניסיון לערער את שלוותו של רלטיביזם זה.

124 מאיר בוזגלו, 'מה היה לנו? הרהורים על אהבת ישראל', בתוך: גיא אבוטבול, לב גרינברג ופנינה מוצפי-הלר (עורכים), קולות מזרחיים: לקראת שיח מזרחי חדש על החברה והתרבות הישראלית, מסדה, תל אביב 2005, עמ' 105-106, 108, 109.

125 ראו למשל: מרדכי ברילב, ופרי קדם, 'דתיות ודתיות של סטודנטים – האם השכלה אוניברסיטאית מביאה בהכרח לנטישת המסורת הדתית?', מגמות, כח (1984), עמ' 265-279.

מבט ישראלית או נקודת מבט אוניברסלית? לא עלה כלל על דעתם לדבר על נקודת מבט יהודית לשואה.¹²⁶

בדין וחשבון נוקב שעריך עם הקשת הדמוקרטית המזרחית והנרטיב שלה במלאות עשור להולדתה, הוא כתב:

כאשר אני נותן את דעתי על המזרחיות החילונית על תכניה ועל משמעותה, איני יכול שלא לחוש בתחושה של יתמות. הן התופעות 'המזרחיות' בזמר הישראלי העכשווי והן הניתוחים הביקורתיים במסגרת מסורות השיח של רב-תרבותיות ופוסט-קולוניאליזם, מציגים את המזרחיות בעיני כדבר המכיל יתמות.

לדבריו,

אנשי העלייה השנייה יצרו את המזרחיות, ועם הזמן יצרו המזרחים אשכנזיות חדשה, אבל לעניות דעתי המזרחיות שעולה מן הקשת לא מצליחה לנגוע בשורשי המצוקה של העם היהודי שהעלייה השנייה היא רק מביטוייה. חוסר הצלחתה של הקשת לעשות זאת אינו נובע מדוגמטיות או מעיוורון. הוא נובע מכך ששאלת גורלו, זהותו ועתידו של העם היהודי מעולם לא הייתה בראש מעייניה של הקשת. ברצוני להדגיש שוב כי איני טוען שהקשת היא אנטי יהודית, אלא שהיא מסרה את האחריות לנושא זה לצינונות החילונית ולממסד הקיים. המזרחיות החילונית מגדירה את עצמה מתוך זיקה לפרשה אחת בתולדות העם היהודי. פרשה זו, משמעותית ככל שתהיה, נוגעת רק בהיבט אחד בלבד בתולדות העם היהודי. מבחינתי, האתגר המעניין יותר נוגע לתהליכים שהביאו לכך שהסיפור הציוני נהפך להיות הסיפור היהודי.¹²⁷

המהלך הביקורתי שבזוגלו נוקט כלפי הנרטיב המזרחי החדש מכיל כמה שלבים. בראשון הוא רוחח את אי-ההתייחסות למסורת קטגוריה מזרחית מובהקת. בד בבד הוא מפענח את המזרחיות ונותן בה סימנים אשר מבדילים אותה מהחשיבה החילונית-אוניברסלית-ליברלית, ואולם אינו ממקם אותה דווקא במרחב גאוגרפי מסוים, אלא מאפשר לה מרחב יהודי אוניברסלי. במהלך זה הוא גם מאפשר את מתן המעמד למסורתיות בין הדתיות או החרדיות לחילוניות ומחליף אותה ממעמדה הנמוך כיצור כלאיים. עם זאת, הוא מכיר בהיברדיות של ההגדרה שלה וגם בנזילותה, אף כי אינו משתמש במונח 'נזילות'.

בשלב השני בזוגלו מתפנה לטפל בהיעדר היהודיות בנרטיב החדש. בלשונו, יהודיות היא 'אהבת ישראל', שעומדת לדעתו כנגד פלורליזם, עוול ורב-תרבותיות. הנרטיב החדש מכיל לדבריו אוניברסליות חילונית מנקודת מבט ביקורתית בלבד, אך הוא נעדר נקודות מבט יהודיות ייחודיות ופריטיקולריות אשר מביעות אמפתיה ואף ערכי יהדות.

126 בזוגלו, לעיל הערה 124, עמ' 107.

127 בזוגלו, לעיל הערה 81, עמ' 238.

לטענתו, ההיעדר הזה משליך לחלוטין על הצדדים החברתיים של הפרויקט המזרחי החדש. על פי עמדה זו, הנאמנות לזהות היהודית, לגורלו של עם ישראל ולערכיו ולא מהימנות הדיווח על האירוע בהר סיני, היא הקושרת בין פניה הרבים של היהדות שפוגשים בימינו. לפיכך המאבק על הירושה הוא מאבק על הפירוש הנאמן ולא על בחינת ההשלכות מעובדת התגלות האל. המסורת שיצר מעמד הר סיני היא שמאירה אותו, וניתוק הזהות היהודית מזיקתה למסורת זו יסכן בעצם את קיומה כזהות. הפילוסופיה של בוזגלו מקשרת את המזרחי לאדם המאמין ויוצאת כנגד חוסר האמונה, וגם חוסר הסולידריות היהודית, נוסח הנרטיב החדש.
בוזגלו מסכם:

מצבו של המסורתי עדין ומורכב. הכבוד למנהג אינו מתווך על ידי תפיסת הסמכות הרבנית של בני דורו, ממש כשם שיחסו לרב והכבוד שהוא רוחש לו אינם נובעים מטקסט זה או אחר [...] מצד תרבותו, היהודי המזרחי קרוב מבחינות רבות לערבים, כמו במוזיקה ובמאכלים. אף על פי כן, בדרך כלל אין הוא רואה ביחסו לערביות שלו דבר המחייב אותו כפי שמחייב אותו יחסו לאחיו האשכנזי או האתיופי, שתרבותו עשויה להיות שונה משלו. מנגד, שלא כמו החילוני, אין המסורתי מעגן את יהדותו בישראליותו. על פי רוב, הוא אינו נוקט את המהלך המקובל בקרב חילונים – להגדיר את עצמו ביחסם לישראליות שנוצרה בארץ ולתת מקום מהותי בחייהם לארץ ישראל. הדבר אינו סותר את החשיבות העצומה שעשויה להיות לישראליות בהגדרתם העצמית של המסורתיים, אך הישראליות אינה מקלט יחיד לזהותם. כך, בעבור המסורתי יהדותו אינה באה לידי ביטוי בהיותו לא גלותי בלבד, כפי שסוברים (או לפחות סברו) רבים מן החילונים. לבסוף, המסורתי יכול בדרך כלל לחיות בשלווה עם החילוני ועם החרדי כאחד. אין הוא נזקק לדיאלוג בין דתיים לחילונים, ודאי שלא לדיאלוג מלאכותי, משום שבדרך כלל יש לו קרובי משפחה בשני המחנות.¹²⁸

בוזגלו אף מעלה טענה מקורית, השוללת את העמדה שלפיה המסורתיות תשמש גשר בין הדתיות או החרדיות לחילוניות. עצם הרעיון הדיאלוגי בין החרדי לחילוני זר לרוחו של המסורתי, לטענתו, שכן הדיאלוג מניח את הקוטביות כמצב קיומו ואף מרחיב אותה.

המסורתי נע בחופשיות בין המחנות. לא מפריע לו שהם אינם משתייכים למעגל שלו, ואין לו רצון 'לגיייר' את בני שיחו. לפעמים הוא עשוי לאמץ גישה אידאולוגית ולתקוף את שני המחנות, אך בכך הוא רק מציג תמונת ראי לניסיונות של שני המחנות החזקים, המגובים בדרך כלל בכוח מפלגתי, לכבוש אותו. אבל לבד מטרוניה זו או אחרת אין הוא מציע התנתקות של חלק אחד של עם ישראל מחלק אחר.¹²⁹

128 מאיר בוזגלו, שפה לנאמנים: מחשבות על מסורת, קרן מנדל וכתר, ירושלים 2008, עמ' 56-57.
129 שם. במילים אחרות, מצד אחד אין הוא מזהה את היהדות עם דת ואין הוא נותן יד לרטוריקה ההופכת את החרדי ל'מיעוט דתי', אף שהחרדי עצמו עשוי לתת יד לזיהוי כזה, ומצד אחר אין הוא

גם משה קריף, מראשוני הקשת, שותף לחלק מביקורתו של בוזגלו, שמזרחיות פירושה מסורתיות יהודית. לטענתו,

זה כמעט אוקסימורון בעיניי לדבר על מזרחיות חילונית. בית אבא הוא קידוש וחגים. הפניית כתף קרה ליהדות מגיעה בעיניי לא ממקומות מזרחיים כלל. קראתי לקשר שנראה לי ברור בין מזרחיות לצדק חברתי יהודי. ועדת העקרונות [של הקשת] לא הצליחה להסכים על נוסח מוסכם בנושא יהדות, דת ומדינה. היה זה בעיניי פספוס עצום לא לקשור בין עמדותינו החברתיות לטקסטים היהודיים, שהיו עבורי המקור והמבוע לאמת הפנימית החברתית שלי. למרות שליטתנו התודעתית בשיח בעמדות הסוציאלי-דמוקרטיות או המרכזיסטיות, שאלת החיבור למסורת, ליהדות ולבית אבא, קיפלה בתוכה מהות רוחנית ופוליטית רחבה הרבה יותר. אבל חבריי לא הצליחו להגיע לעמדה ברורה בסוגיה זו [...] מאז ועד היום לא קיבלה התנועה כל עמדה בנושא היהדות, בעוד בנושא העימות עם הפלסטינים היא הגיעה עם השני לעמדה מוסכמת.¹³⁰

סיכום

במאמר זה ביקשתי להציג בהרחבה את המאבק הערני בין שני נרטיבים מזרחיים ברשת הנרטיבים הישראלית.

מצד אחד המזרחיות החילונית הרדיקלית האנטי-ציונית כפי שבאה לידי ביטוי בנרטיב המזרחי החדש, המאופיין בשיח המונע בעיקר על ידי הקשת הרמוקרטית המזרחית. הנרטיב המזרחי החדש קבע עצמו כנרטיב שכנגד ומבקש לשנות את הזהות האירופוצנטרית המגזיעה, לדברי הוגיו, המועדפת בישראל. המהלך הנרטיבי שלו קורא לבטל את זהותה הציונית של המדינה והחברה (ומאוחר יותר לא לשלול את ביטול אופייה היהודי) ולהעדיף את הרב-תרבותיות שכחלק ממנה תוסר ההגמוניה הציונית-אשכנזית-אירופית-מערבית. הנרטיב מבקש להציע סדר יום מזרחי חדש אשר יאפשר למזרחים וללא מזרחים, ליהודים וללא יהודים להשתחרר.

מצד אחר בחלופה המזרחית שהיא יהודית מסורתית, שאינה מתנגדת לציונות כביטוי של שחרור לאומי, כפי שבאה לידי ביטוי בפעולתה של התנועה 'ממזרח שמש' ומנוסחת

רואה ביהדותו לאומיות גרדא. יחסו לחילוני אינו נקבע על פי דימוי מסוים (כגון תינוק שנשבה), ואין הוא נוהג בדתי כמי שמאיים להחזירנו אל חשכת ימי הביניים. בערכים רבים הוא שותף לחילוני, ובערכים רבים אחרים הוא שותף לדתי החרדי. כפי שכבר נאמר, הוא אינו רואה באחד טועה ובאחר צודק. איכות זו של המסורתי מקנה לו מקום של כבוד בציבור הישראלי, שכן עצם קיומם של מסורתיים הוא חוליה מקשרת בין חלקים של עם ישראל שקשה לקשר ביניהם בלעדיו. יתרון זה אין בו די ליישב מתחים בחברה הישראלית, אך הוא מאפשר לנו לתאר אותם בדרך אחרת.

130 קריף, המזרחית, עמ' 38.

כבר יותר מעשור על ידי הפילוסוף מאיר בוזגלו ובניסיון להקים זרם מסורתי בחינוך הישראלי. נרטיב זה יוצא כנגד העלמת היהודי והסולידריות הכלל-יהודית כפי שבאה לידי ביטוי בציונות, למרות הביקורת שיש לו כנגד כמה מביטוייה שהפלו לרעה את היהודים המזרחים.

שני נרטיבים אלו חלוקים ביניהם בנקודות היסוד המרכזיות ובהנחות המוצא ההיסטוריות שלהן, ובייחוד בדרך שהן מסרטטות את תמונת העולם העתידית של החברה הישראלית, בעיקר ביחס לקשר שבין היהדות כמסד לציונות ובין אופי המדינה האזרחית. שני הנרטיבים המזרחיים שהוצגו מצטרפים לנרטיב של תנועת ש"ס (שלא נכלל במאמר זה), ואלה מצטרפים לנרטיבים נוספים המתמקמים במרחב הישראלי ונאבקים על הזהות, הזכרון הקולקטיבי ועל הפרקטיקות הלאומיות, האזרחיות ובעיקר החינוכיות, הנובעות ממאבק יום-יומי זה.