

שלוש מסות על הציונות והמזרחים

המהפכה המזרחית

- ▶ פתח דבר
מיכאל ורשבסקי
- ▶ מזרחים בישראל: הציונות מנקודת
מבטם של קורבנותיה היהודים
אלה שוחט
- ▶ האם שאלת המזרחים רלוונטית
לעתיד המזה"ת כולו?
שיקו בהר
- ▶ ההיסטוריה המופלאה של המזרחיים
צבי בן-דור

שלוש מסות על הציונות והמזרחים

המהפכה המזרחית

1999

הוצאת המרכז לאינפורמציה אלטרנטיבית

ת"ד 31417, ירושלים 91313

aicmail@alt-info.org

aic.netgate.net

עורכת: ענבל פרלסון

פרסום זה יצא בסיוע **Solidarite Socialiste**

Belgian Foreign Ministry—ו

תוכן עניינים

מיכאל ורשבסקי

7 פתח דבר

אלה שוחט

מזרחים בישראל: הציונות מנקודת מבטם של

11 קורבנותיה היהודים

שיקו בהר

65 האם שאלת המזרחים רלוונטית לעתיד המזה"ת כולו?

צבי בן-דור

87 ההיסטוריה המופלאה של המזרחיים

פתח דבר

ארבעת הטקסטים המתפרסמים בחוברת זו יצאו לאור תחילה בערבית ובאנגלית, וזאת על אף שנכתבו ע"י מחברים ישראלים. הם פורסמו בשפות לועזיות כי ראינו לנכון להביא לידיעת הציבור הלא-ישראלי את ניתוחיהם של הוגים ופעילים מזרחיים, המנתחים את מעמדם של המזרחיים בתפישה הציונית ובמדינת ישראל. נושא זה אינו מוכר דיו מחוץ לגבולותיה של החברה הישראלית, וחשיבותו הפוליטית, החברתית והתרבותית מחייבת מוסד המתיימר להפיץ מידע אלטרנטיבי, להביאו לידיעת אותם האנשים המעוניינים להבין טוב יותר את המציאות הישראלית, חלקם על מנת לשנותה באופן יסודי. אלא שפרסומם באנגלית, במסגרת כתב העת News From Within, עורר תגובות רבות, מקוראים ישראלים דווקא. תגובות אלה חשפו קודם כל עד כמה, בנושא זה, גדולה הבורות בקרב אנשים המתיימרים להשתייך לשמאל. אך מעבר לבורות נחשפה גם אטימות גדולה: 50 שנה לאחר המעברות, 25 שנה לאחר הפנתרים השחורים, מסרבים אינטלקטואלים ישראלים רבים, וביניהם גם פעילי שמאל לא מעטים, לראות את המציאות, קל וחומר לשנותה. מכאן ההחלטה לפרסם את אותם הטקסטים גם בעברית, ולתרום תרומה צנועה למלחמה החיונית נגד ההדחקה.

"ארץ ללא עם לעם ללא ארץ", הציונות היא מפעל הדחקה אחד גדול. הדחקה של מה שנעשה לבן המקום, הפלסטיני, ובעצם של עצם קיומו. שנות דור, והופעתו על הבמה הפוליטית של התנועה

הלאומית הפלסטינית החדשה, אש"ף, היו נחוצות כדי להתחיל במלאכת ההחייאה של הפלסטיני בתודעה הקולקטיבית הישראלית, ועוד שנות דור כדי להגיע להכרה רשמית של ממשלת ישראל בדבר קיומו של העם הפלסטיני. ייתכן שנצטרך יותר מדור נוסף כדי שעם ישראל יקבל גם אחריות על העוול שגרם לבני המקום, בהקמת המדינה ולאחריה.

אך הצינונות לא רק הדחיקה את הפלסטיני. היא הדחיקה כל מה שלא תאם את הנרטיב שלה ואת יעדיה הפוליטיים. היא הדחיקה את ההיסטוריה היהודית, הן במזרח אירופה והן בעולם הערבי; היא הדחיקה את האדישות הרועמת כלפי רצח יהודי אירופה במלחמת העולם השנייה; היא הדחיקה את הטרנספר של יהודי עיראק ותימן, ואת הרס קהילותיהם המפוארות; היא הדחיקה ארבעים שנה של רמיסת קיומם התרבותי של יהודי המזרח ואת הגזענות המבנית שהופעלה כלפיהם תחת הסיסמה של מיזוג גלויות וכור ההיתוך.

בין לימוד "תולדות הארץ" לבין ההיסטוריה של פלסטין/א"י, אין כל דמיון; בין ההיסטוריה היהודית הנלמדת בבתי הספר הישראליים לבין האמת ההיסטורית, כל קשר מקרי בהחלט; בין מערכי הלימוד על "משטר וחברה בישראל", לבין המציאות הישראלית של יובל השנים האחרונות, המרחק עצום ורב.

החזרת הקורבן אל התמונה היא משימה חיונית אם רוצים שתמונה זו תשקף איכשהו את המציאות. הכרה בקיומו ובייחודו התרבותי היא משימה שנייה, חיונית כדי לאפשר דו-קיום בין שונים. אך שתי המשימות הללו אינם יוצרות עדיין שוויון. שוויון מחייב מעבר מהפריפריה אל המרכז, כלומר שינוי מערכות ההגמוניה הישנות, בין אם ע"י הגדרה עצמית ועצמאות, אשר מאפשרות יצירת שתי מערכות הגמוניה מקבילות, בין אם ע"י יצירת קולקטיב אחד, הבנוי על פלורליזם שוויוני.

הפיכתה של ישראל לחברה דמוקרטית, המושתתת על שוויון בין כל תושביה, מחייבת מהפכה: חברתית, מוסדית ותרבותית, בה מושג האזרחות ינותק כליל מהלאום, ומושג הפריפריה ייעלם. אין מדובר רק בשינוי תרבותי, כי אם בראש וראשונה בשינוי חברתי בו יחסי השליטה, ובראש וראשונה השליטה הכלכלית, יפנו מקום לשוויון. שוויון כזה לא יושג על-ידי קואופטיציה של "נציגים" מהפריפריה, ולא על-ידי הגדלת מספר השעות בהן מושמעת מוסיקה מזרחית בקול ישראל. הוא דורש שינוי בסיסי של העדיפויות הלאומיות, חלוקה מחדש של המשאבים, ונישול אלה שמרוויחים מהשיטה הקיימת מעמדות הכוח שלהם. במילים אחרות – מהפכה.

מהפכה זו תצלח אם סך כל הקורבנות של השיטה הקיימת מאז הוקמה המדינה, ועוד קודם לכן, יאחדו את כוחותיהם כנגד אלה שעיצבו אותה בדמותם ועל-פי האינטרסים שלהם, ויחתרו להקמת חברה בה אין יהודים ו"מיעוטים", ו"ישראלים" ובני עדות המזרח. אלא מדינת אזרחיה השווים, ללא הבדל לאום, מוצא או תרבות. לפני שלושה עשורים כמעט, העלו הפנתרים השחורים את הקריאה "מתי יהיה בוזגלו כמו פייגין?" קבוצה קטנה ושולית ענתה להם אז: "כשמחמוד ובוזגלו יאבקו ביחד נגד אויביהם המשותפים". עברו 28 שנה מאז, ובוזגלו עדיין נחשב כ"ישראל השנייה", כי מדינת ישראל עדיין מדינה יהודית, היינו מדינה יהודית-מערבית. אכן, המאבק לשוויון אינו ניתן לחלוקה.

מיכאל ורשבסקי

מזרחים בישראל: הציונות מנקודת מבטם של קורבנותיה היהודים

השיח הביקורתי האלטרנטיבי באשר לישראל ולציונות התמקד עד עתה בעיקר בסכסוך היהודי/ערבי, וראה את ישראל כמדינה ריבונית מכוננת, שכרתה ברית עם המערב נגד המזרח, ושהקמתה התבססה על שלילת המזרח ועל שלילת זכויותיו הלגיטימיות של העם הפלסטיני. ברצוני להרחיב את מונחי הדיון אל מעבר לדיכוטומיות קודמות (מזרח מול מערב, ערבי מול יהודי, פלסטיני מול ישראלי), ולשלב סוגיה שהושמטה בניסוחים קודמים, והיא נוכחותה של ישות מתווכת, זו של היהודים הערבים או המזרחים, היהודים הספרדים שהגיעו בעיקר מהארצות הערביות והמוסלמיות. כפי שאטען, ניתוח מורכב יותר חייב להתחשב בתוצאותיה השליליות של הציונות לא רק עבור העם הפלסטיני, אלא גם עבור היהודים הספרדים המהווים כיום את רוב האוכלוסייה היהודית בישראל. משום שלא זו בלבד שהציונות דוברת בשם פלסטין והפלסטינים, ובכך "חוסמת" כל ייצוג-עצמי פלסטיני, היא אף מניחה כי היא דוברת בשם היהודים המזרחים. תוצאתה הישירה של השלילה הציונית את המזרח הערבי-מוסלמי והפלסטיני, אם כך, היא שלילת היהודים ה"מזרחים", שכמו מהפלסטינים, אם כי באמצעות מנגנון מתוחכם יותר, שאכזריותן פחות גלויה, נלקחה גם מהם זכות ההגדרה העצמית. בישראל, וגם

על בימת דעת הקהל העולמית, כמעט תמיד היה קולה ההגמוני של ישראל זה של היהודים האירופאים, האשכנזים, בעוד שהקול הספרדי, לרוב, עומעם או הושק.

הציונות טוענת כי היא תנועת השחרור של כל היהודים, ואידיאלוגים ציונים לא חסכו כל מאמץ בניסיונם להפוך את המונחים "יהודי" ו"ציוני" למלים נרדפות. הציונות, למעשה, הייתה בראש ובראשונה תנועת השחרור של יהודים אירופאים (באופן בעייתי, כידוע) ואם לדייק יותר, של אותו מיעוט זעיר של יהודים אירופאים היושבים בישראל. למרות שהציונות טוענת כי היא מעניקה מולדת לכל היהודים, לא לכולם ניתנה מולדת זו באותה נדיבות. יהודים ספרדים הובאו לישראל קודם כל מסיבות אירופאיות-ציוניות ספציפיות, ומהרגע שהגיעו אליה הופלו בשיטתיות על ידי הציונות, שחילקה את האנרגיות שלה ואת משאביה החומריים באופן דיפרנציאלי, תמיד לטובתם של יהודים אירופאים ותמיד תוך פגיעה ביהודים מזרחים. במאמר זה ברצוני להראות את מצב הדיכוי המובנה בו מתנסים יהודים ספרדים בישראל, לשרטט בקצרה את מקורותיו ההיסטוריים של דיכוי זה, ולהציע ניתוח סימפטומטי של השיחים (discourses) - ההיסטוריוגרפי, הסוציולוגי, הפוליטי והעיתונאי - המעבירים דיכוי זה תהליך של סובלימציה, מכסים עליו ומנציחים אותו.

על גבי הבעייתיות מזרח/ מערב מונחת סוגיה נוספת, קשורה אך לא זהה, זו הנוגעת לקשר בין העולמות - ה"ראשון" וה"שלישי". למרות שישראל אינה מדינת עולם שלישי על פי כל הגדרה פשוטה או מקובלת, הרי שיש לה זיקות והקבלות מבניות עם העולם השלישי. הקבלות שבדרך כלל אינן זוכות להכרה אפילו, ואולי במיוחד, בתוך ישראל עצמה. באיזה מובן, אם כך, יכולה ישראל, על אף השקפותיהם של דובריה הרשמיים, להיראות כשותפה ב"עולם השלישי"? ראשית, במובנים דמוגרפיים טהורים, את רוב אוכלוסיית ישראל אפשר

לראות כעולם-שלישי או לפחות ככזו שמקורה בעולם השלישי. הפלסטינים מהווים כעשרים אחוז מהאוכלוסייה, בעוד שהספרדים, שרובם הגיעו בעבר הקרוב מארצות כמו מרוקו, אלג'יריה, מצרים, עיראק, אירן והודו, ארצות שבדרך כלל נחשבות לחלק מהעולם השלישי, מהווים חמישים אחוז נוספים מהאוכלוסייה, וכך אנו מקבלים סך של כשבעים אחוז מהאוכלוסייה שהיא עולם-שלישי, או שמקורה בעולם השלישי (וכמעט תשעים אחוז, אם כוללים את הגדה המערבית ואת עזה). ההגמוניה האירופאית בישראל, במובן זה, היא תוצר של מיעוט מספרי מובהק, מיעוט המעוניין לטשטש את "מזרחיותה" של ישראל כמו גם את היותה "עולם שלישי".

בתוך ישראל, מהווים יהודים אירופאיים אליטת עולם ראשון השולטת לא רק בפלסטינים, אלא גם ביהודים מזרחים. הספרדים, כיהודי עולם שלישי, מהווים לאום-בתוך-לאום, הנתון תחת קולוניזציה חלקית. הניתוח שלי חב תודה לשיח האנטי-קולוניאלי באופן כללי (פרנץ פאנון, איימה סזארה) ובייחוד לתרומתו החינוכית של אדוארד סעיד לשיח זה, ביקורתו הגנאלוגית את המזרחנות כמעריך הדיסקורסיבי בעזרתו יכולה הייתה התרבות האירופאית לנהל - ואפילו לייצר - את המזרח במהלך תקופת פוסט-ההשכלה¹. הגישה המזרחנית מציבה את המזרח כאוסף תכונות, מייחסת ערכים כוללניים להבדלים אמיתיים או דמיוניים, לרוב תוך הענקת יתרון למערב על חשבון המזרח, כדי להצדיק את זכויות היתר של הראשון ואת תוקפנותו. המזרחנות נוטה לקיים את מה שסעיד מכנה "עמדת עליונות גמישה", המכניסה את המערביים לסדרה שלמה של יחסים אפשריים עם המזרח, כשידם של המערביים תמיד על העליונה. מאמרי, אם כך, עוסק בתהליך בו מיוצר ומשוכפל קוטב אחד בדיכוטומיה מזרח/ מערב כהגיוני, מפותח, גבוה ואנושי, והאחר כיוצא-דופן, בלתי מפותח ונחות, אך במקרה זה, כפי שהוא משפיע על יהודים מזרחיים.

ההשקפה לפיה הספרדים הם אנשי עולם-שלישי מדוכאים, חותרת נגד זרם השיח הדומיננטי הקיים בארץ והמופץ על ידי התקשורת המערבית מחוץ לישראל. על פי שיח זה, "הצילה" הציונות האירופאית את היהודים הספרדים משלטונם האכזר של "שוביהם" הערבים. היא הוציאה אותם מ"תנאים פרימיטיביים" של עוני ואמונות טפלות, והכניסה אותם בעדינות לחברה מערבית מודרנית המאופיינת בסובלנות, דמוקרטיה, ו"ערכים אנושיים", ערכים שהכירו רק באופן מקרי ומעורפל ב"סביבות הלבנטיניות" מהן באו. בתוך ישראל הם סבלו, כמובן, מבעיית "הפער", לא רק בין רמת חייהם לבין זו של יהודים אירופאים אלא גם מבעיית "השתלבותם הלא-מלאה" בתוך השפע והליברליזם הישראליים, בהיותם מוגבלים עקב עיצובם המזרחי, האנאלפביתי, הרודני, הסקסיסטי והטרומ-מודרני באופן כללי בארצות מוצאם, כמו גם עקב נטייתם להוליד משפחות גדולות. למרבה המזל, על כל פנים, עשו הממסד הפוליטי ומערכות הרווחה והחינוך כל שהיה ביכולתם "לצמצום הפער" על ידי הכנסת היהודים המזרחים בסוד דרכי החברה המודרנית התרבותית. מזל שגם נישואים מעורבים מתקדמים במהירות, וספרדים זכו להערכה חדשה על "ערכי התרבות המסורתיים" שלהם, על מוסיקת הפולקלור שלהם, מטבחיהם העשירים והכנסת האורחים החמה. בעיה רציני אחת, בכל אופן, נשארה. בגלל חינוכם הלא מספיק ו"חוסר ניסיונם בדמוקרטיה", נוטים יהודי אסיה ואפריקה להיות שמרנים קיצוניים, אפילו ריאקציונרים, ופנאטים דתיים, בניגוד ליהודים האירופאים הליברליים, החילוניים והמשכילים. בהיותם אנטי-סוציאליסטיים, הם מהווים את בסיס התמיכה במפלגות הימין. זאת ועוד, עקב "התנסויותיהם הקשות בארצות ערב", הם נוטים להיות "שונאי ערבים", ומבחינה זו הם היו "מכשול לשלום", שמנע מ"מחנה השלום"

להגיע לה"סדר הגיוני" עם הערבים.

בעוד רגע אדבר על השקר היסודי בשיח הזה, אך קודם כל ברצוני לדבר על תפוצתו הרחבה, כי בשיח הזה חולקים הימין וה"שמאל", ויש לו גרסאות מוקדמות ומאוחרות, כמו גם נוסחים דתיים וחילוניים. אידיאולוגיה המגנה את הספרדים (ואת ארצות העולם השלישי של מוצאם) פותחה על ידי האליטה הישראלית ובוטאה על ידי פוליטיקאים, אנשי מדעי החברה, מחנכים, סופרים, ותקשורת ההמונים. אידיאולוגיה זו מנצחת על סדרה משולבת של שיחים המבוססים על דעות קדומות בעלות צלילים קולוניאליסטיים ברורים. בהקשר זה, לא מפתיע למצוא את הספרדים מושווים, על ידי האליטה, לעמים "נחותים" אחרים, הנתונים תחת קולוניאליזם. בדיווחו על הספרדים בכתבה מ-1949, בעת העלייה ההמונית מארצות ערביות ומוסלמיות, כתב העיתונאי אריה גלבלום:

זוהי עליית גזע, שלא ידענו עדיין כמוהו בארץ... לפנינו עם שהפרימיטיביות שלו היא שיא. דרגת השכלתם גובלת בבורות מוחלטת, וחמור עוד יותר חוסר הכשרון לקלוט כל דבר רוחני. בדרך כלל הם עולים רק במשהו על הדרגה הכללית של התושבים הערבים, הכושים והבארבארים שבמקומותיהם; בכל אופן זוהי דרגה נמוכה עוד יותר ממה שידענו אצל ערביי ארץ-ישראל לשעבר...

... הללו נעדרים גם שרשים ביהדות. לעומת זה הם נתונים לגמרי למשחק האינסטינקטים הפרימיטיביים והפראיים... בפינות מגוריהם של האפריקאים במחנות תמצא את הזוהמה, משחק הקלפים בכסף, שתייה לשכרה זונות. רבים מהם מוכי מחלות עיניים רציניות, מחלות עור ומין. כל זה, בלי להזכיר פריצות וגניבות [עצלות כרונית ושנאת העבודה]. אלמנט א-סוציאלי זה אין דבר בטוח מפניו.. מסרבת עליית-הנוער, שהיא מוסד רשמי, לקבל ילדי מארוקאנים מן המחנות... והקבוצים אינם רוצים לשמוע על קליטתם של אלו בתוכם!²

בציטוט אוהד של עצה ידידותית מדיפלומט וסוציולוג צרפתי, מבהירה

הברית כעבדים, הרחיק לעתים עד כדי הטלת ספק ביכולתם הרוחנית ואף ביהדותם של הספרדים⁹. בכתבה בשם "תהילת ישראל", שפורסמה בשנתון הממשלה, מקונן ראש הממשלה על כך ש"נסתלקה השכינה מעדות יהודי המזרח", בעודו משבח את יהודי אירופה על ש"במאות שנים האחרונות עמדה יהדות אירופה בראש העם גם מבחינת הכמות וגם מבחינת האיכות"¹⁰. נאומים וכתובים ציוניים קידמו לעתים קרובות את הרעיון, החשוד מבחינה היסטוריוגרפית, שיהודי המזרח, לפני "קייבוצם" לישראל, היו איכשהו "מחוץ" להיסטוריה, ובכך חזרו, באופן אירוני, על הערכות מהמאה ה-19, כמו אלה של הגל, על פיהן היהודים, כמו השחורים, היו מחוץ להתקדמות הציויליזציה המערבית. ציונים אירופאים דומים במובן זה לקולוניאליסט של פאנון, שתמיד "עושה היסטוריה"; שחיייו הם "תקופה חשובה", "אודיסיאה", ומולו מהווים הילידים "רקע כמעט לא אורגני".

שוב בשנות החמישים המוקדמות, כתבו כמה מהאינטלקטואלים הישראלים המהוללים באוניברסיטה העברית בירושלים מאמרים בנוגע ל"בעיה העדתית". "עלינו להכיר", כתב קרל פרנקנשטיין, "את המנטליות הפרימיטיביות של רבים מבין העולים מארצות נחשלות", והציע שאפשר להשוות מנטליות זו ביעילות ל"ביטויי הפרימיטיביות של ילדים או של מפגרים בשכלם או של מופרעים בנפשם". חוקר נוסף, יוסף גרוס, ראה את העולים כסובלים מ"נסיגה נפשית", ומ"התפתחות לקויה של האני". הסימפוזיון הנרחב בנוגע ל"בעיית העדות" נבנה כדיון על "מהותה של הפרימיטיביות". רק החדרה חזקה של ערכי תרבות אירופה, סכמו החוקרים, תציל את היהודים הערבים מ"נחשלותם"¹¹. ובשנת 1964 פרסם קלמן כצנלסון את מאמרו, הגזעני בבידור, "המהפכה האשכנזית", בו מחה על קבלתם המסוכנת של יהודים מזרחים במספרים גדולים לישראל, טען לנחיתותם הגנטית והמהותית הבלתי הפיכה של הספרדים, בחשש לזיהום הגזע האשכנזי על ידי נישואים מעורבים וקרא לאשכנזים

מסקנת הכתבה את ההקבלה הקולוניאלית הפועלת בגישות אשכנזיות כלפי ספרדים. בבססו את הערותיו על הניסיון הצרפתי בקולוניות האפריקאיות, מזהיר הדיפלומט:

אתם עושים בישראל את השגיאה הפטאלית, שעשינו אנחנו הצרפתים... אתם פותחים את שערכים לרווחה וללא הקפדה נמרצת והסדר נמרץ, לפני בני אפריקה... עליית חומר אנושי מסוים עלולה להוריד אתכם ולעשותכם למדינה לאוואנטינית - ואז נחרץ גורלכם ואתם מדרדרים לאבדון³.

במקרה שמישהו מדמיין ששיח זה הוא תוצר הזיותו של עיתונאי מבודד מיושן, עלינו רק לצטט את ראש הממשלה דוד בן גוריון, שתיאר את העולם הספרדים כ"עשוקי חינוך", החסרים אפילו "ידיעת אלפא-ביתא" ו"ללא סימן של חינוך יהודי או אנושי"⁴. בן גוריון שב וביטא בוז לתרבותם של היהודים המזרחיים: "איננו רוצים שישראלים יהפכו לערבים. מחובתנו להיאבק ברוח הלבאנט, המשחיתה יחידים וחברות, ולשמר את הערכים היהודים האותנטיים כפי שהתגבשו בגולה"⁵. במשך השנים חיזקו מנהיגים ישראלים בהתמדה דעות קדומות אלה, המקיפות ערבים ויהודים מזרחים, והעניקו להן לגיטימציה. עבור אבא אבן, ה"מטרה צריכה להיות החדרת רוח מערבית [בספרדים], ולא להניח להם לגרור אותנו לתוך מזרחיות בלתי-טבעית"⁶. ושוב: "אחד החששות הגדולים המייסרים אותנו... הוא הסכנה שמא עדיפותם המספרית של עולים ממוצא מזרחי תאלץ את ישראל להשוות את רמתה התרבותית לזו של העולם השכן"⁷. גולדה מאיר הציגה את הספרדים, באופן קולוניאליסטי טיפוס, כמי שבאי מזמן אחר, פחות מפותח, שעבורה היה במאה השש-עשרה (אחרים הגדירו אותו במעורפל "ימי הביניים"): "הנוכל", שאלה, "להעלות עולים אלה לרמת ציויליזציה נאותה?"⁸ בן גוריון, שכינה יהודים מרוקאים "פראים" בישיבת ועדה בכנסת, ואשר השווה ספרדים, בגנאי (ובאופן שחשף אותו), לשחורים שהובאו לארצות

להגן על האינטרסים שלהם לנוכח רוב ספרדי משגשג. גישות כאלה לא נעלמו; הן עדיין נפוצות, ומובעות על ידי יהודים אירופאים מכל קצות הקשת הפוליטית. שולמית אלוני ה"ליברלית", ראש התנועה לזכויות האזרח וחברת-כנסת, הוקיעה מפגינים ספרדים כ"כוחות שבטיים ברבריים" ה"מונעים כעדר לצלילי הטאם-טאם" ומזמרים כ"שבט פראי"¹². ה-trope המשתמע, של ההשוואה בין ספרדים לאפריקאים שחורים, דומה באופן אירוני לאחד הנושאים החביבים על האנטישמיות האירופאית, זה של ה"יהודי השחור". (בשיחות יהודיות-אירופאיות מתייחסים, לפעמים, אל ספרדים כ"שוורצע הייעס", או "חיות שחורות"). אמנון דנקר, בעל טור ביומן ה"ליברלי" "הארץ", המועדף על אינטלקטואלים אשכנזים והידוע ברמתו העיתונאית הנחשבת גבוהה, פשט את עורן של תכונות ספרדיות והציגן כשורות לתרבות האיסלמית, הנחותה בביורר ביחס לתרבות המערבית "שאנו מנסים לאמץ כאן". בהציגו את עצמו כקורבנה המיוסד של "סובלנות" רשמית כביכול, מבכה העיתונאי על שהוא נאלץ לחיות עם מזרחים תת-אנושיים:

זאת לא תהיה מלחמת אחים [בין אשכנזים לספרדים]. לא משום שלא תהיה מלחמה, אלא משום שלא תהיה נטושה בין אחים. כי אם אני צד למלחמה הזאת, הכפויה עלי, אני מסרב לכנות את הצד השני "אחים" שלי. אלה לא אחי, אלה לא אחיותיי. עזבו אותי, אין לי אחות ... הם מטילים על ראשי את השמיכה הדביקה של אהבת ישראל ומבקשים ממני להתחשב בחסך התרבותי, ברגשות הקיפוח האותנטי.. ומניחים אותי בכתוב אחד עם בבון אחוז-אמוק ואומרים לי: או-קיי, אתם עכשיו ביחד ותתחילו לקיים דיאלוג. אין ברירה... הבבון נגדי והשומר נגדי ונביאי אהבת ישראל עומדים בצד, קורצים בעין חכמה לעברי ואומרים לי: דבר איתו יפה. זרוק לו בננה, ככלות הכל אנשים אחים אתם...¹³

שוב נזכרים אנו בקולוניאליסט של פאנון, שאינו יכול לדבר על הנתונים תחת קולוניזציה בלי להזדקק לדימויים מעולם החי, הקולוניאליסט שמונחיו זואולוגיים.

השיח הגזעני בנוגע ליהודים מזרחים, על כל פנים, אינו תמיד כל כך נסער ואלים; במקומות אחרים הוא לובש צורה "אנושית" ו"נעימה" יחסית. קראו, לדוגמא, את One People: The Story of the Eastern Jews של דר' דבורה והרב מנחם הכהן: טקסט "אוהב" וחדור דעות קדומות אירופוצנטריות¹⁴. בהקדמתו, מדבר אבא אבן על "איכות אקזוטי" של קהילות יהודיות "בשוליו החיצוניים של העולם היהודי". גוף הטקסט והתמונות המלוות אותו מוסרים סדר-יום אידיאולוגי ברור. לכל האורך מושם הדגש על "דרכים מסורתיות", "מנהגים מקסימים", "מלאכות" טרום-מודרניות, על סנדלרים ומעבדי נחושת, על נשים ה"אורגות בנולים פרימיטיביים". אנו למדים על "מחסור בספרי לימוד בתימן", והעדויות המצולמות מראות רק כתבי קודש בכתובות ובספרי תורה, ולעולם לא כתבי חול. שבים ומזכירים לנו, כי כמה מיהודי צפון אפריקה חיו במערות (נראה שאינטלקטואלים כמו אלבר ממי וז'אק דרידה ניצלו ממצב זה) ופרק שלם מוקדש ל"שוכני המערות היהודים".

התיעוד ההיסטורי האמיתי, על כל פנים, מראה שהרוב המוחץ של היהודים המזרחיים היה עירוני. אין, כמובן, כל מעלה בעירוניות, ואף אין כל פגם ב"מגורים דמויי-מערות". הדבר הבולט ביותר, מצד הפרשנים, הוא מעין "תשוקה לפרימיטיביות", מיזראביליזם (miserabilism) המצייר את הספרדים כחפים ממודרניות ומטכנולוגיה. תמונות הסבל הספרדי מוצגות בניגוד לפניהם המאירות של הספרדים בישראל עצמה, בלומדם לקרוא וברוכשם טכנולוגיה מודרנית של טרקטורים וקומביינים. הספר מהווה חלק מתעשיית יצוא לאומית רחבה יותר המתמקדת ב"פולקלור" ספרדי, תעשייה המפיצה סחורות

(מופקעות, לעתים קרובות) – בגדים, תכשיטים, חפצי פולחן, ספרים, תמונות וסרטים – בקרב מוסדות יהודיים מערביים הלהוטים אחר אקזוטיקה יהודית. כך מפענח הישראלי האשכנזי את המסתורין העוטף את היהודים המזרחים – דגם הנפוץ גם במחקרים אקדמיים. ספרה של אורה גלוריה ג'קוב-ארזוני The Israeli Film: Social and Cultural Influences 1912 - 1973, לדוגמא, מתאר את הקהילה הספרדית ה"אקזוטית" בישראל כמוכת "מחלות טרופיות שכמעט אינן ידועות" – הגיאוגרפיה פה היא די דמיונית – וכ"חסרת-כל, למעשה". יהודי צפון אפריקה, כך נאמר לנו – בשפה מפתיעה, זמן רב כל כך אחרי שקיעת הרייך השלישי – היו בקושי "טיהורי גזע", ובקרוב מוצאים "כישופים ואמונות טפלות אחרות, מנותקות לגמרי מכל חוק יהודי"¹⁵. אנו נזכרים בדיווחו האירוני של פאנון על התיאור הקולוניאליסטי את הילידים: "יצורים משותקים, גוועים בקדחת, דבקים במנהגי אבותיהם".

גניבת ההיסטוריה

עיוות ההיסטוריה של הנתונים תחת קולוניזציה, ואפילו מהיקתה, הוא ממאפייניו העיקריים של הקולוניאליזם. הצגת היהודים הספרדים כבאים מחברות כפריות נחשלות, חסרות כל קשר עם הציויליזציה הטכנולוגית, היא, במקרה הטוב, קריקטורה פשטנית, וסילוף מוחלט במקרה הגרוע. בתקופת ההגירה הספרדית, הערים הגדולות והמרכזיות כאלכסנדריה, בגדאד ואיסטנבול לא היו נחשלות ושוממות, ללא חשמל ומכונות, כפי שניתן להבין מהתיאור הציוני הרשמי, וארצות אלה אף לא היו מנותקות באורח פלא כלשהו מדינמיקות אוניברסליות של תהליכים היסטוריים. למרות זאת נידונים ילדים ספרדים ופלסטינים בבתי ספר ישראליים ללמוד היסטוריה של העולם המייחסת עליונות להישגי המערב בעודה מוחקת את ציויליזציות

המזרח. יתרה מזאת, הדינמיקות הפוליטיות של המזרח התיכון מוצגות רק ביחס להשפעתה המפרה של הציונות על השממה שקדמה לה. בסיפור הציוני השליט אין הרבה מקום לפלסטינים וגם לא לספרדים, אך בעוד שהפלסטינים מחזיקים בסיפור-נגד ברור, הסיפור הספרדי שבור ומעוגן בהיסטוריה של שתי הקבוצות. בהבדילה מן המזרח ה"רע" (המוסלמי ערבי) לבין המזרח ה"טוב" (היהודי ערבי), לקחה על עצמה ישראל "לנקות" את הספרדים מערביותם ולגאול אותם מ"החטא הקדמון" של השתייכותם למזרח. ההיסטוריוגרפיה הישראלית קולטת את יהודי אסיה ואפריקה לתוך הזיכרון הרשמי המונוליתי של יהודי אירופה. תלמידים ספרדים לא לומדים שום דבר בעל ערך על ההיסטוריה הייחודית להם כיהודים במזרח. בדומה לילדים סגללים ווייטנאמיים שלמדו ש"לאבותיהם הגאולים היו עיניים כחולות ושיער בלונדיני", בילדים ספרדים מוחדר הזיכרון ההיסטורי של "אבותינו, שישבו בשטעטלים בפולניה וברוסיה", כמו גם הגאווה באבות הציונים המייסדים שהקימו יישובים חלוציים נידחים באזור פראי. ההיסטוריה היהודית נתפסת כאירופאית בבסיסה, ושתיקתם של טקסטים היסטוריים העוסקים בספרדים מהווה דרך אלגנטית להסתרת נוכחותו המביכה של ספרדי "אחר", המוכלל פה תחת ה"אנחנו" האירופאי-יהודי.

מהפרספקטיבה של הציונות הרשמית, מופיעים יהודים מארצות ערביות ומוסלמיות על הבמה העולמית רק כשהם נראים על מפת המדינה העברית, בדיוק כמו שההיסטוריה המודרנית של פלסטין נראית כאילו החלה עם חידושו הציוני של המנדט התנ"כי. היסטוריה ספרדית מודרנית, במובן זה, מוצגת כאילו החלה בהגעת יהודים ספרדים לישראל, או אם לדייק, במבצעי "מרבד הקסמים" או "עלי בבא" (האחרון מתייחס להבאת יהודי עיראק לישראל ב-1951-1950), בעוד שהראשון מתייחס לזו של יהודים תימנים ב-1949-1950). השמות עצמם, השאולים מ"אלף לילה ולילה", מעלים באוב גישות

מזרחניות על ידי הבלטת דתיותם הנאיבית ונחשלותם הטכנולוגית של הספרדים, שעבורם מטוסים מודרניים היו "מרבדי קסמים" שהובילו אותם אל הארץ המובטחת. הפירוש הציוני לאלגוריית יציאת מצרים, אם כך, הדגיש את העבדות ב"מצרים" (מצרים משמשת כאן כסינקדוכה לכל ארצות ערב) ואת מותו המבורך של "דור המדבר" (הספרדי). הציונות האירופאית לקחה על עצמה את התפקיד הפטריארכלי של האבות, במסורת היהודית שבעל-פה, המעבירים לבניהם את התנסויות עמם ("והגדת לבנך ביום ההוא..."). וסיפורי האב (Pater) הציוני כיסו על אלה של האבות הספרדים, שסיפוריהם הפכו לבלתי זמינים לבנים.

מאחר שסונן דרך רשת אירופוצנטרית, מציג השיח הציוני את התרבות כמונופול של המערב, המפשיט את עמי אסיה ואפריקה, כולל עמים יהודים, מכל ביטוי תרבותי. התרבות העשירה של יהודים מארצות ערביות מוסלמיות כמעט שאינה נלמדת בבתי ספר ובמוסדות אקדמיים בישראל. בעוד שהיידיש זוכה להערכה ומסובסדת באופן רשמי, מוזנחים הלאדינו ודיאלקטים ספרדיים אחרים – "אלה שאינם דוברים יידיש", אמרה פעם גולדה מאיר, "אינם יהודים" – במפנה אירוני בהיסטוריה, הפכה היידיש עבור ספרדים לשפת המדכא, שפת-צופן הקשורה לזכויות-יתר¹⁶. בעוד שעבודותיהם של שלום עליכם, י.ד. ברקוביץ' ומנדלי מו"ס נבחנות בפירוט, נתקלות עבודותיהם של אנואר שאול, מורד מיכאל וסלים דרוויש בהתעלמות, וכשנדונות דמויות ספרדיות, מטושטשת ערביותן. הרמב"ם, יהודה הלוי ואבן גבירול נראים כתוצרי מסורת יהודית חסרת הקשר, או השייכת לספרד, כלומר, לאירופה, ולא למה שאפילו המזרחן ברנרד לואיס מזהה כ"סימביזה היודו-איסלמית". הכל נקשר על מנת לטפח את הרושם שהתרבות הספרדית לפני הציונות הייתה סטאטית ופסיבית, מונחת, כמו אדמת הבור בפלסטין, בציפיה לחדירתה המפרה של הדינאמיות האירופאית¹⁷. למרות שההיסטוריוגרפיה הציונית בנוגע

לספרדים מורכבת מקפיצות סלקטיביות ומחרידות מפוגרום (ביניהן מפרידות, בדרך כלל, מאות שנים), כחלק מתמונה של חיי דיכוי והשפלה שאינם יודעים רחם, למעשה, הספרדים חיו באופן כללי די בנוחות בחברה הערבית-מוסלמית. לא ניתן לדון בהיסטוריה הספרדית בטרמינולוגיה אירופאית-יהודית; אפילו המלה "פוגרום" נובעת מייחודיות ההתנסות האירופאית-יהודית, ומשקפת אותה. בה בעת, אל לנו לעשות אידיאליזציה ליחסי יהודים-מוסלמים. בעוד שנכון שהתעמולה הציונית הגזימה בהיבטים השליליים של מצב היהודים בארצות מוסלמיות, ובעוד שמצבם של יהודים אלה במשך למעלה מאלף וחמש מאות שנה היה ללא ספק טוב יותר מאשר בארצות הנוצריות, נשארת בעינה העובדה שהסטטוס של דהימי שחל על היהודים ואף על הנוצרים כמיעוטים "נסבלים" ו"מוגנים" היה, במהותו, בלתי שיוויוני. אך עובדה זו, כפי שמראה מקסים רודינסון, ניתנת להסבר על ידי התנאים הסוציולוגיים וההיסטוריים של אותה התקופה, ולא הייתה תוצר של אנטישמיות פתולוגית בסגנון אירופאי¹⁷. הקהילות הספרדיות, בעוד ששמרו על זהות קולקטיבית חזקה, היו, באופן כללי, ילידיות משולבות היטב בארצות מוצאן, והיוו חלק בלתי נפרד מחיי החברה והתרבות. יהודי עיראק, למשל, שהיו ערביים ממש במסורותיהם, השתמשו בערבית אפילו במזמוריהם ובטקסי הדת שלהם. המגמות הליברליות והחילוניות של המאה העשרים חיזקו עוד יותר את הקשר בין יהודי עיראק לתרבות הערבית, ואפשרו ליהודים לתפוס מקום בולט בחיים הציבוריים והתרבותיים. סופרים, משוררים וחוקים יהודים מלאו תפקיד חיוני בתרבות הערבית, כשתרגמו, למשל, ספרים משפות שונות לערבית. יהודים הצטיינו בתיאטרון העירקי הדובר ערבית, במוסיקה, כזמרים, כמלחינים וכנגנים בכלים מסורתיים. במצרים, בסוריה, בלבנון, בעיראק ובתוניסיה, הפכו יהודים לחברים ברשויות המחוקקות, במועצות מוניציפליות, במערכות המשפט ואף הועסקו

בעמדות כלכליות בכירות; שר האוצר בעיראק בשנות הארבעים היה אישק ששון, ובמרצים ג'מאס סנואה – עמדות בכירות יותר, באופן אירוני, מאלה שספרדים בדרך כלל מגיעים אליהן במדינה היהודית.

הפתרון מציון

ההיסטוריוגרפיה הציונית מציגה את הגירתם של יהודים ערבים כתוצאתה של היסטוריה ארוכה של אנטישמיות, כמו גם של מסירות דתית, בעוד שפעילים ציוניים מהקהילות הערביות-יהודיות מדגישים את חשיבותה של המחויבות הציונית-אידיאולוגית כמוטיבציה להגירה. שתי הגרסאות מזניחות יסודות מכריעים: האינטרס הכלכלי הציוני בהבאת ספרדים לפלסטין/ישראל, האינטרס הפיננסי של משטרים ערביים ספציפיים ביציאתם, התפתחויות היסטוריות בעקבות הסכסוך הערבי/ישראלי, כמו גם הקשר הבסיסי בין גורלם של הערבים-היהודים לבין זה של הפלסטינים. היסטוריונים ערבים, כפי שמראה עבאס שיבלק בספרו *The Lure of Zion*, הפחיתו גם הם בהערכת המידה בה פעלה מדיניותן של מדינות ערב לעידוד יהודים לעזוב, לרעתן, ובאופן אירוני לטובת העניין הציוני, ופגעה הן בערבים-יהודים והן בפלסטינים¹⁸. ראשית, חשוב לזכור שספרדים, שחיו במזרח התיכון ובצפון אפריקה במשך אלפי שנים (פעמים רבות אף לפני הכיבוש הערבי), פשוט לא היו להוטים להתיישב בפלסטין והיו צריכים להיתפס ב"פתיון" כדי לבוא לציון. למרות המיסטיקה המשיחית, שהוותה חלק אינטגרלי מהתרבות הדתית הספרדית, הם לא חלקו בתשוקה האירופאית-ציונית לשים "קץ לגלות" על ידי יצירת מדינה עצמאית המאוכלסת באב-טיפוס יהודי חדש. ספרדים תמיד קיימו קשר עם "הארץ המובטחת", אך קשר זה היה חלק "טבעי" מהזרימה בתוך ארצות האימפריה העות'ומנית. עד שנות השלושים ובעיצומן, לא היה זה יוצא דופן לספרדים לקיים

עליות-לרגל בעלות אופי דתי לחלוטין, או מסעות עסקים לפלסטין, לעתים בעזרת חברות תחבורה בבעלות יהודית. (למרות שהמערך המוחי הגיאוגרפי הציוני השליך על ארצות מוצאם של הספרדים את המושגים "רחוקות ונידחות", ברור למעשה שהן היו קרובות יותר לארץ ישראל מפולין, רוסיה או גרמניה).

לפני השואה והקמת מדינת ישראל, הייתה הציונות תנועת מיעוט בקרב יהדות העולם. רוב היהודים הספרדים היו אדישים או לעתים אפילו עוינים כלפי הפרוייקט הציוני. המנהיגות העירקית-יהודית, למשל, שיתפה פעולה עם ממשלת עיראק כדי להפסיק את הפעילות הציונית בעיראק; רבה הראשי של עיראק אפילו פרסם "מכתב פתוח" ב-1929 בגנות הציונות והצהרת בלפור¹⁹. בפלסטין מחו כמה ממנהיגי הקהילה היהודית (הספרדית) המקומית באופן רשמי נגד תכניות ציוניות. ב-1920 הם חתמו על עצומה אנטי-ציונית שאורגנה על ידי פלסטינים ערבים, וב-1923 נפגשו כמה פלסטינים יהודים בבית-כנסת כדי להוקיע את השלטון האשכנזי-ציוני – כמה מהם אף הריעו למועצה המוסלמית-נוצרית ולמנהיגה, מוסא חאזאם אל-חוסייני – אירוע שהמועצה הלאומית היהודית הצליחה למנוע את פרסומו בעיתונים²⁰. הציונות, בתקופה הזו, יצרה דילמות אידיאולוגיות קשות עבור קהילות פלסטיניות יהודיות, מוסלמיות ונוצריות כאחד. התנועה הערבית הלאומית בפלסטין ובסוריה הבחינה בקפידה, בשלביה הראשונים, בין המהגרים הציונים לבין התושבים היהודים המקומיים (בעיקר ספרדים) "החיים בשלוה בקרב הערבים"²¹. עצומת המחאה הראשונה של ערביי ירושלים נגד הציונות הצהירה בנובמבר 1918: "ברצוננו לחיות... עם אחינו הישראלים בני הארץ המקוריים תוך שוויון; זכויותיהם כזכויותינו וחובותיהם כחובותינו"²². הועידה הכלל-סורית ביולי 1919, שהיה בה גם נציג ספרדי, אפילו טענה כי היא מייצגת את כלל הערבים-הסורים, מוסלמים, נוצרים ויהודים. מניפסט הועידה הפלסטינית הראשונה בפברואר 1919 עמד גם הוא על

ההבחנה יהודים-מקומיים / ציוניים, ואפילו במרץ 1920, במהלך ההפגנות ההמוניות נגד הצהרת בלפור, התנגדה עצומת המחאה של נצרת וכפריה רק להגירה הציונית, ולא ליהודים באופן כללי: "היהודים בני ארצנו, החיים עמנו בארץ מלפני הכיבוש, הם אחינו בני-ארצנו וכל יהודי העולם הם אחינו"²³. בה בעת, היו אמביוולנטיות וחששות אמיתיים בקרב ערבים יהודים, כמו גם בקרב ערבים מוסלמים ונוצרים. בעוד שחלק מהערבים המוסלמים והנוצרי קיימו בקפדנות את ההבחנה ציונים / יהודים, אחרים היו זהירים פחות. הכומר האנגליקני הפלסטיני של נצרת פרסם טיעונים תיאולוגיים נגד "היהודים" באופן כללי, בעוד שהמון ערבי ב-1920 ושוב ב-1929 לא הבחין בין מטרות ציונית ככאלה, לבין הקהילות המסורתיות שלא היו ממש מעורבות בפרוייקט הציוני²⁴. הציונות, אם כך, הכניסה בינאריזם כאוב ליחסים השלווים-לשעבר בין שתי הקהילות. על הספרדים היהודים הופעל לחץ לבחור בין "ערביות" אנטי-ציונית לבין "יהודיות" פרו-ציונית. לראשונה בהיסטוריה של הספרדים, הוצבו ערביות ויהודיות כהפכים. המצב הוביל את הפלסטינים הערבים, בינתיים, לראות את כל היהודים כציונים פוטנציאליים לפחות. בלחצם של גלי ההגירה אשכנזים-ציונים וכוחם התופח של ממסדיהם, התערערה ההבחנה יהודי-ציוני לטובת הציונות האירופאית. אם הייתה התנועה הערבית הלאומית שומרת על הבחנה זו, כפי שראה אפילו ההיסטוריון הציוני יהושע פורת, היו לה סיכויים משמעותיים לגייס תמיכה ספרדית לעניין האנטי-ציוני.

מחוץ לפלסטין, בינתיים, לא הייתה זו משימה קלה לציונות לעקור את הקהילות הערביות-יהודיות. בעיראק, למשל, למרות הצהרת בלפור ב-1917, למרות מתחים שיצרו התנגשויות פלסטיניות / ציוניות בפלסטין, למרות תעמולה ציונית בקרב יהודים ספרדים בארצות ערביות-מוסלמיות, למרות ההתקפות הלא-אופייניות מבחינה היסטורית על עירקים-יהודים ב-1941 (התקפות שאינן

ניתנות להפרדה מהסכסוכים הגיאופוליטיים של התקופה), ואפילו לאחר הכרזת המדינה היהודית, רוב הערבים היהודים לא היו ציונים ועדיין לא רצו להגר. אפילו אחרי הקמת המדינה בנתה הקהילה היהודית בעיראק בתי ספר חדשים ולא צמצמה את היקף היזמות, ראייה ברורה לכוונה ממוסדת להישאר. כאשר ב-1950 הודיעה ממשלת עיראק שכל היהודים שרצו לעזוב היו חופשיים לעשות זאת, בתנאי שיוותרו על אזרחותם ורכושם, וקבעה זמן מוגבל לעזיבה, רק מספר משפחות הגישו בקשות לאשרות יציאה. מאחר שהגזר לא הספיק, היה צורך במקל. תא מחתרת יהודי, בפיקוד סוכנים חשאיים שנשלחו מישראל, טמן פצצות במרכזים יהודיים כדי ליצור היסטוריה בקרב יהודי עיראק ולזרז יציאה המונית לישראל²⁵. במקרה אחד, ב-14 בינואר 1951, הושלכה פצצה לחצר בית הכנסת מסעודה שם טוב בבגדאד, בזמן שהתאספו בו מאות אנשים²⁶. ארבעה אנשים, בהם ילד בן 12, נהרגו, ועשרים נפצעו. נראה שפעולות אלה היו תוצר של קנוניה בין שתי קבוצות - ישראלים ציונים (כולל קבוצה קטנה של עירקים ציונים) ופלגים בממשלת עיראק (בעיקר המושל בעל האוריינטציה הבריטית, נורי סעיד), שהיו נתונים ללחצם הבינלאומי של מסעות-הגיוני שהובילה הציונות, ושהיה להם אינטרס פיננסי מיידי בגירוש יהודי עיראק. לכודה בתחבולות שיתוף-הפעולה בין ממשלת עיראק לציונים, נכנסה הקהילה הספרדית לפאניקה וממש אולצה לעזוב²⁷. מה שתומכיה כינו בעצמם בשם "ציונות אכזרית" -

כלומר, הרעיון שהיה על הציונים להשתמש באמצעים אלימים כדי לעקור יהודים מהגולה - השיג את מטרותו. אותו תהליך היסטורי שנישל פלסטינים מרכושם, מאדמותיהם ומזכויותיהם הלאומיות-פוליטיות, היה קשור לתהליך שנישל ספרדים מרכושם, מאדמותיהם ומשורשיותם בארצות ערב (ובתוך ישראל עצמה, מההיסטוריה שלהם ומתרבותם). תהליך כולל זה עבר אידיאליזציה צינית בהצהרותיה הדיפלומטיות הרשמיות של ישראל,

שהציגו אותו כסוג של "חילופי אוכלוסין ספונטניים", וכהצדקה לגירוש פלסטינים, אך הסימטריה היא מלאכותית, משום שמה שנקרא "שיבתם מהגלות" של הערבים היהודים היה רחוק מספונטני ולא יכול בשום אופן להיות מושווה למצב הפלסטינים, שהוגלו ממולדתם ורוצים לשוב אליה. בישראל עצמה, כשהפלסטינים אולצו לעזוב, עברו הספרדים טראומה משלימה, כמו סוג של בבואה בנגטיב של ההתנסות הפלסטינית. העולים החדשים הפגיעים קבלו פקודות מפקידים יהירים, שקראו להם "אבק אנושי" וצופפו אותם במעברות, שנבנו בחיפזון מפח גלי. רבים הופשטו משמותיהם הערביים, הפרסיים והתורכיים "הבלתי ניתנים לביטוי", והולבשו בשמות "יהודיים" על ידי בירוקרטים ישראלים דמויי-אלוהים. התהליך בו נהרסו גאווה ארוכת ימים, ביטחון עצמי ויצירתיות קולקטיביים, נחנך כאן. זה היה סוג של "מעבר ביניים" ספרדי, בו מראית-העין של "שיבה מגלות" מרצון כסתה על מערכת מתוחכמת של כפייה. אך בעוד שהפלסטינים הורשו לטפח רוח לוחמה של נוסטלגיה בגלות (בין אם היה זה תחת דרכון ישראלי, סורי, כווייתי, או על בסיס אישור-מעבר), אולצו ספרדים על ידי מצב האין-מוצא בו היו שרויים לדכא את הנוסטלגיה המשותפת שלהם. התפיסה המתפשטת, של "עם אחד" המתאחד במולדתו העתיקה, אסרה על קיום כל זיכרון אוהב לחיים שלפני מדינת ישראל.

"עבודה עברית": מיתוס ומציאות

ה"קיבוץ" הציוני "מארבע כנפות תבל" לא היה מעולם היוזמה הברוכה שתוארה בשיח הרשמי. מאז ימיה המוקדמים של הציונות, נתפסו ספרדים כמקור לעבודה זולה אותו צריך היה לתמרן כדי שיהגר לפלסטין. המבנה הכלכלי המדכא ספרדים בישראל נערך בימיו המוקדמים של היישוב. בין עקרונותיה המכוונים של הציונות

הסוציאליסטית, למשל, היו התפיסות התאומות של עבודה עברית ועבודה עצמית, על פיהן על האדם, ועל הקהילה, להשתכר מעבודתם ולא מעבודה שכירה, רעיון שמקורו בתקופת ההשכלה במאה ה-18. הוגי-דעות, סופרים ומשוררים יהודיים רבים כמו מאפו, ברנר, בורוכוב, גורדון וכצנלסון הבליטו את הצורך לשנות את היהודים בעזרת "עבודה יצרנית", בייחוד עבודה חקלאית. הוגים אלה קידמו את העבודה העברית כתנאי-מוקדם להבראה יהודית. המדיניות והביצוע של העבודה העברית השפיעו עמוקות על הדימוי-העצמי ההיסטורי החיובי של החלוצים העברים ומאוחר יותר של הישראלי, כמעורב ביוזמה לא-קולוניאלית, שלהבדיל מאירופה הקולוניאליסטית לא ניצל את ה"ילידים" ונתפס, לכן, כנעלה מוסרית בשאיפותיו.

בהשלכותיה ההיסטוריות הממשיות, על כל פנים, היו לעבודה העברית תוצאות טראגיות שיצרו מתחים פוליטיים לא רק בין ערבים ליהודים, אלא אף בין ספרדים לאשכנזים, כמו גם בין ספרדים לפלסטינים. בתחילה ניסו המתיישבים האירופאים היהודים להתחרות בפועלים ערבים על עבודות אצל מעסיקים יהודים שהתיישבו מוקדם יותר; לכן משמעות ה"עבודה העברית" במציאות הייתה החרמת עבודה ערבית. דרישות העולים למשכורות גבוהות יחסית מנעו את העסקתם, ועובדה זו הובילה להגירה ניכרת. בתקופה שבה אפילו העניים ביותר מבין היהודים הרוסים פנו לכיוון האמריקות, היה קשה לשכנע יהודים אירופאים לבוא לפלסטין. רק לאחר כשלון ההגירה האשכנזית החליטו הממסדים הציוניים להביא ספרדים. יעקב טהון מהמשרד הארצישראלי כתב ב-1908 על בעיה זו של "פועלים עברים". לאחר שפירט את המכשולים הכלכליים והפסיכולוגיים העומדים בפני מטרת העבודה העברית, כמו גם את הסכנות הכרוכות בהעסקת המוני ערבים, הוא הציע, יחד עם פקידים ציונים אחרים, לייבא ספרדים ל"החלפת" פועלי החקלאות הערבים. מאחר ש"היהודים האשכנזים - ספק הוא אם מוכשרים הם לעבודה אחרת חוץ מן המלאכה

בעיר", טען, "יש מקום ליהודי המזרח, ובעקר לתימנים ולפרסים, גם במקצוע החקלאות". כמו הערבים, המשך טהון, הם "מסתפקים במועט", ו"מבחינה זו מסוגלים הם גם להתחרות עימם"²⁸. בדומה לכך, בשנת 1910 פרסם שמואל יבנאלי בהפועל הצעיר (כתב-העת הרשמי של מפלגת הפועלים הציונית בארץ ישראל, ומאוחר יותר חלק ממפלגת העבודה) כתבה בשני חלקים תחת הכותרת "תחיית העבודה ויהודי המזרח", בה קרא לפתרון יהודי מזרחי ל"בעיית הפועלים הערבים. עיתון הצבי נתן ביטוי לעמדה הולכת ומתרחבת זו:

זהו הפועל הפשוט, הטבעי, המסוגל לעבוד הכל, בלי בושת, בלי פילוסופיה וגם בלי שירה. והאדון מרקס ודאי שאינו מונח לא בכיסו ולא במוחו. אין בדעתי לומר שהיסוד התימני צריך להישאר במצבו כמו שהוא, כמצב הפרא, הברברי, שהוא נמצא בו עכשיו... התימנים של היום הזה עדיין עומדים על אותה המדרגה השפלה של הפלחים... הם יבואו ויקחו, והם יכולים לקחת, את מקומם של הערבים²⁹.

היסטוריוגרפים ציונים מחזרו את המיתוסים הקולוניאליסטים האלה, שהוחלו גם על ערבים וגם על ערבים יהודים, כאמצעי להצדקת המיקום המעמדי לתוכו הושלכו הספרדים. פועלים תימנים הוצגו כ"פועלים סתם", "חומר היולי" מבחינה חברתית, בעוד שפועלים אשכנזים הוצגו כ"יוצרים" ו"אידיאליסטים, המסוגלים להתמסר לאידיאל, ליצור דפוסים ותוכן חדש של חיים"³⁰.

מאחר שנחשבו בעיני הציונים האירופאים כמסוגלים להתחרות בערבים אבל כבלתי-מושמעים כלפי רעיונות סוציאליסטיים ולאומיים נשגבים יותר, נראו הספרדים כפועלים מיובאים אידיאליים. לכן, המושג של "פועלים טבעיים" בעלי "צרכים מינימליים", ששימש בידי אישים כבן-גוריו וירתור רופין, מילא תפקיד אידיאולוגי מכריע, מושג שבאופן עמוק היה קשור לצבע; אם לצטט את רופין: "ניכר בהם [ביהודי תימן] נופך דם ערבי, וצבע עור להם שחום עד מאד"³¹.

לספרדים היה יתרון נוסף, מאחר שהיו, בדרך כלל, נתינים עותומניים, ולכן, להבדיל מרוב האשכנזים, לא היו להם קשיים חוקיים בכניסה לארץ, בין היתר תודות לייצוג יהודי (ספרדי) בפרלמנט העותומני³².

מפותים לרעיון של גיוס "יהודים בדמות ערבים", הסכימו אסטרטגים ציונים לפעול על פי "האופציה הספרדית". באינטרס הכלכלי-פוליטי הבוטה, שהניע את ה"קבוצה" הסלקטיבי הזו, ניתן להבחין בביורר במכתבי השליח יבנאלי מתימן, בהם הצהיר על כוונתו לבצע סלקציה של "אנשים צעירים וחזקים" בלבד לעליה³³. דיווחיו על הפועלים התימנים הפוטנציאליים נכנסים לפרטים הקטנים בנוגע לתכונותיהן הפיזיות של קבוצות תימנים באזורים שונים, ומתאר את יהודי דלעה, למשל, כ"בריאים" ובעלי "רגליים חזקות", בניגוד ליהודי כעתבה, המתוארים כבעלי "פנים צמוקות" ו"ידיים רזות"³⁴. מדיניות זו של סלקציה בהתאם למעין-השבחת-גזע חזרה במהלך שנות החמישים במרוקו, כשגברים צעירים נבחרו לעליה על בסיס בדיקות פיזיות ומבחני התעמל.

בעודם משלים את הספרדים, לעתים קרובות, באשר למציאויות ב"ארץ זבת חלב ודבש", תכננו שליחים ציונים את הגירתם של למעלה מ-10,000 ספרדים (רובם תימנים) לפני מלחמת העולם הראשונה. הם הוצבו לעבודה בעיקר כפועלי יום חקלאיים בתנאים קשים באופן קיצוני, להם, למרות המיתולוגיה הציונית, הם בהחלט לא היו רגילים. משפחות תימניות צופפו יחד באורוות, ברפתות, במרתפים חסרי חלונות (עבורם היה עליהם לשלם), או שהיו פשוט חייבים לגור בשדות. תנאים סניטריים גרועים ותת-תזונה גרמו להתפשטות מחלות ומוות, בעיקר בתינוקות. מעסיקי הממסד הציוני, בעל האדמות האשכנזים והמפקחים התייחסו ליהודי תימן בברוטליות, ולעתים ניצלו אפילו את הנשים והילדים, שעבדו מעל עשר שעות ביום³⁵. תוצאתה של חלוקת העבודה האתנית, בשלב מוקדם זה של הציונות, הייתה חלוקת עבודה על פי מין. ב-1907 כתב טהון על

על ידי הציונות המעשית, הייתה אלמנט מכריע בתביעות הציוניות על פלסטין. חלק מהציונים חששו שפועלים ערבים באדמות יהודיות יכריזו יום אחד כי "האדמה שייכת לאלה שמעבדים אותה", ומכאן הצורך בפועלים (ספרדים) יהודים. גרסה מעוותת זו של עבודה עברית הולידה תחרות מבנית לטווח ארוך בין פועלים ערבים לבין קבוצת הפועלים (הספרדים) היהודים שהאמינה בשלטון הרוב, ושעתה הורדה לדרגת תת-פרולטריון.

רק לאחר כשלון ההגירה האירופאית – אפילו בתקופה של אחרי השואה בחרו רוב יהודי אירופה להגר למקומות אחרים – החליט הממסד הציוני להביא מהגרי ספרדים במאסות. בקיצור, פנטזיית ההצלה של הציונות האירופאית בנוגע ליהודי המזרח כיסתה על הצורך להציל את עצמה מהתמוטטות כלכלית ופוליטית אפשרי. בדומה לכך, בשנות ה-50 המשיכו פקידים ציונים להפגין אמביוולנטיות בנוגע ליבוא ההמוני של יהודים ספרדים. אך שוב, צרכים דמוגרפיים וכלכליים – ליישב את הארץ ביהודים, לאבטח את הגבולות ולהשיג פועלים שיעבדו וחיילים שילחמו – אילצו את הציונים האירופאים לשנות את תכניותיהם. לאור עובדות אלה, מאלף לקרוא את הגרסאות המטוהרות שקודמו אפילו על ידי אלה שהיו מעורבים באופן הישיר ביותר בניצול העבודה הספרדית. שליחותו המפורסמת של יבנאלי לתיומן, למשל, עברה תמיד אידיאליזציה בטקסטים ציוניים. הפער בין השיח ה"פרטי" לבין זה הציבורי יותר בולט במיוחד במקרה של יבנאלי עצמו, שמכתביו למוסדות הציוניים מדגישים את החיפוש אחר עבודה זולה, אבל כתיב זיכרונותיו מציגים את פעילותו במעין שפה דתית, ככזו המביאה "לאחינו בני-ישראל, הנדיחים בארצות תיומן, בשורה מארץ-ישראל, בשורת התחייה, בשורת הארץ והעבודה"³⁹.

היתרונות הנלווים לכך שמשפחות תימניות גרו באופן קבוע בישובים, כך ש"נשיג גם זאת שהנשים והנערות יוכלו לעבוד במשק הבית, במקום הערביות העוסקות עכשיו כמשרתות כמעט בכל משפחה של קולוניסטים בשכר גבוה"³⁶. ואכן, הנשים והילדות "בנות המזל" עבדו כעוזרות, אשר עבדו בשדות. ניצול כלכלי ופוליטי הצטרף לרגשות עליונות אירופאיים מצויים. כל טיפול שהוענק לספרדים נחשב לגיטימי, מאחר שההנחה הייתה שהם חסרי כל תרבות, היסטוריה או הישגים חומריים. זאת ועוד, מספרדים נשללו ההטבות הסוציאליות שהוענקו לפועלים אירופאיים³⁷. דרך ההסתדרות הצליחה הציונות של תנועת העבודה למנוע מתימנים בעלות על הקרקע או הצטרפות לקואופרטיבים, וכך הגבילה אותם לתפקיד שכירים. כמו שקרה עם הפועלים הערבים, האידיאולוגיה ה"סוציאליסטית" הדומיננטית בציונות לא העניקה כל עירבון נגד האתנוצנטריות. בעודם מציגים את פלסטין כארץ ריקה שתיגאל על ידי עבודה יהודית, הציגו האבות המייסדים את הספרדים ככלי-קיבול פסביים, שיעוצבו על ידי רוחה המחייה של הציונות הפרומתיאנית.

בה בעת, לא הוקסמו הציונים מהאפשרות של "זיהום" הישובים בפלסטין כתוצאה מהחדרת יהודים ספרדים לתוכם. רעיון זה עורר התנגדות בקונגרס הציוני הראשון³⁸. בטקסטים שלהם ובכינוסיהם, ציונים אירופאיים הפנו את הערותיהם בעקביות ליהודים אשכנזים ולאמפריות הקולוניאליות שהיו עשויות לתמוך במולדת לאומית; חלומות החזון על מדינה יהודית ציונית לא עוצבו עבור הספרדים. אך הגשמת הפרוייקט הציוני בפלסטין, בצירוף עם הגישה התוקפנית הנלווית כלפי כל העמים המקומיים, הביאו עמן את האפשרות לניצול יהודים ספרדים כחלק מהבסיס הכלכלי והפוליטי. האסטרטגיה של טיפוח רוב יהודי בפלסטין ליצירת מולדת יהודית לאומית הייתה כרוכה תחילה ברכישה ולאחר מכן בהפקעה של קרקע ערבית. מדיניות יצירת הכיבוש היהודי של קרקע ערבית דה-פאקטו, שהועדפה

הדיאלקטיקות של התלות

בעיות אלה, שהתקיימו בצורה עוברית בעידן הטרומ-מדינה, הגיעו ל"הבשלתן" המרה לאחר הקמת ישראל, אך עכשיו תורצו באמצעות מערך מתוחכם יותר של רציונליזציות ואידיאליזציות. התפתחותה הכלכלית המהירה של ישראל במשך שנות החמישים והשישים הושגה על בסיס חלוקת רווחים בלתי-שוויונית שיטתית. המבנה הסוציו-אקונומי, אם כך, נוצר בניגוד למיתוסים השוויוניים שאפיינו את ייצוגה-העצמי של ישראל עד לעשור האחרון. החלטותיהם המפלגות של פקידים ישראלים נגד ספרדים החלו להתקבל עוד לפני הגעת הספרדים לישראל, והיו מבוססות במודע על ההנחה שלאשכנזים, שהכריזו על עצמם "מלח הארץ", הגיעו תנאים טובים יותר ו"פריבילגיות מיוחדות"⁴⁰.

בניגוד למהגרים אשכנזים, טופלו ספרדים באופן בלתי-אנושי כבר במחנות שנבנו על ידי הציונים בארצות מוצאם וגם במשך המעבר. דו"ח של הסוכנות היהודית על מחנה באלג'יר מדבר על מצב שבו "יותר מחמישים איש גרו בחדר של ארבעה או חמישה מטרים רבועים"⁴¹. רופא שעבד במחנה מעבר למהגרים צפון אפריקאים במרסיי, העיר שכתוצאה תנאי הדיור הגרועים ומהירידה האחרונה בתזונה מתו ילדים, והוסיף "אני אינני מבין מדוע בכל ארצות אירופה מחלקים מלבושים לעולים ולאנשי צפון-אפריקה אין מחלקים דבר"⁴². כשמידע על אפליה אנטי-ספרדית בישראל הסתנן חזרה לצפון אפריקה, חלה ירידה בהגירה. חלק עזבו את מחנות המעבר כדי לחזור למרוקו, בעוד שאת האחרים, אם לצטט שליח של הסוכנות היהודית, "צריך עכשיו לקחת בכוח כדי להעלותם על האוניה"⁴³. בתימן גרם המסע דרך המדבר, שהוחמר כתוצאה מהתנאים הבלתי-אנושיים במחנות המעבר הציוניים, לרעב, למחלות ולמוות המוני, שתוצאתם הייתה סוג אכזרי של "סלקציה טבעית". חברי הסוכנות

היהודית, שחששו מנטל הטיפול בתימנים חולים, הורגעו על ידי חברם יצחק רפאל (מהמפלגה הדתית לאומית), שהבטיח כי "אין לחשוש למספר גדול של חולים כרוניים, שהרי הם צריכים ללכת ברגל בערך שבועיים. חולים קשה לא יוכלו ללכת"⁴⁴.

הבזו היהודי-אירופאי כלפי החיים והרגישויות היהודים-מזרחיים – שלעתים הושלך על ספרדים על ידי "מומחים" מזרחנים אשכנזים, שטענו שהמוות היה עבור הספרדים "איזה דבר טבעי ושכיח" – בלט גם במקרה הידוע לשמצה של "ילדי תימן החטופים"⁴⁵. בהיותם שרויים בטראומה ממצואות החיים בישראל, נפלה קבוצת ספרדים, רובם תימנים, טרף לחוליה של רופאים, אחיות ועובדים סוציאליים חסרי מצפון, שסיפקו כשש מאות תינוקות תימנים לאימוץ לזוגות אשכנזיים חסרי-ילדים (חלקם מחוץ לישראל), באומרם להורים הטבעיים כי הילדים מתו. הקנוניה הייתה נרחבת דיה כדי לכלול הוצאה שיטתית של תעודות פטירה מזויפות עבור הילדים המאומצים, וכדי להבטיח שמעל למספר עשורים יושתקו דרישות ספרדיות לחקירה, ושמידע יוסתר ויתומרן על ידי לשכות ממשלתיות⁴⁶. בשלושים ביוני, 1986, קיימה הועדה הציבורית לגילוי ילדי תימן הנעדרים מצעד מחאה המוני. המצעד, בדומה למחאות והפגנות ספרדיות רבות, נתקל בהתעלמות כמעט מוחלטת מצד התקשורת, אך חודשים ספורים לאחר מכן הפיקה הטלוויזיה הישראלית סרט תיעודי בנושא, שהאשים את התווה ובוהו הבירוקרטי של התקופה ב"שמועות" מצערות, והנציח את המיתוס על פיו הורים ספרדים הם וולדנים רשלניים מועטי חוש אחריות כלפי ילדיהם.

האפליה האתנית נגד הספרדים החלה עם התיישבותם הראשונית. עם הגיען לישראל, פוזרו הקהילות הספרדיות השונות, למרות רצונן להישאר יחד, על פני הארץ. משפחות הופרדו, קהילות ותיקות פוררו ומנהיגים מסורתיים נושלו מעמדותיהם. רוב היהודים המזרחים יושבו במעברות, בכפרים מרוחקים, בישובים חקלאיים ובשכונות

עירוניות שחלקן רק רוקנו מדייריהן הפלסטינים. כשהותשו שירותי הקליטה, הקימו רשויות ההתיישבות "עיירות פיתוח" בעיקר באזורים חקלאיים ובשטחי ספר שהפכו, כצפוי, למטרות לתקיפה ערבית. המדיניות המוצהרת הייתה "חיזוק הגבולות", לא רק נגד התקפות ערביות צבאיות, אלא גם נגד כל ניסיון של פליטים פלסטינים לחזור למולדתם. למרות שהתעמולה הישראלית הללה את הקיבוצים האשכנזים המוגנים יותר על האומץ שלהם לגור על הגבול, למעשה, מספרת הקטן (כ-3% מהאוכלוסייה היהודית, וחצי מזה אם מחשיבים רק את יישובי הספר) בקושי אפשר להם לאבטח גבולות ארוכים, בעוד הישובים הרבים יותר של הספרדים על הגבול הבטיחו בטחון מסוים. זאת ועוד, יישובי ספר ספרדים חסרו את התשתית החזקה של הגנה צבאית שסופקה לישובים האשכנזים, עודה שהובילה לאבדן חיים ספרדיים. גם ההפרדה האתנית האופיינית לשיכון הישראלי החלה בתקופה זו. בעוד שהאשכנזים נוטים לחיות באזורים הצפוניים המשגשגים יותר, מרוכזים ספרדים באזורים הדרומיים העשירים פחות. למרות המעין-הפרדה-גזעית הזו, קשורות שתי הקהילות באופן כללי ביחסי תלות, בהם משרתות השכונות העניות את השכונות המיוחסות, מבנה יחסים המשקף את זה שבין הקיבוצים ה"סוציאליסטיים" לבין שכונותיהם, עיירות הפיתוח.

במקרים בהם הועברו ספרדים לבתים קיימים - ובישראל בתים קיימים משמעם שיכונים פלסטיניים - ספרדים התגוררו לרוב בתנאים קשים, משום שעל פי גישתן המזרחנית של הרשויות הישראליות לא היה כל פסול בלצופף משפחות ספרדיות רבות בבית אחד, בהתבסס על ההנחה שהם היו "רגילים" לתנאים כאלה. שכונות ספרדיות אלה הופלו בשיטתיות בצרכי תשתית, בקידום החינוך והתרבות ובייצוג-עצמי פוליטי. באחר כך, כשחלק מהשכונות האלה היו למכשול בפני אכלוס בדרגה נחשבת יותר, אולצו הספרדים, בניגוד לרצונם ולמרות הפגנות אלימות, לעבור לשכונות "מודרניות" עניות אחרות. ביפו,

למשל, שיפצו הרשויות, לאחר העברת הספרדים, את אותם הבתים שסירבו לשפץ עבור דייריהם הספרדים, ובכך אפשרו את השינוי שהפך אזורים ביפו ה"מזרחית" למקומות "בוהמיים" תיירותיים, מנוקדים בגלריות לאמנות. מאוחר יותר עברה שכונת מוסררה הספרדית בירושלים תהליך דומה. עכשיו, כשהשכונה כבר לא קרובה לגבול כמו לפני 1967, ניסו הרשויות להעביר את התושבים הספרדים ולאצם לגור בהתנחלויות בגדה המערבית, שוב תחת העמדת הפנים של שיפור תנאיהם החומריים. הדגם ברור ושיטתי. האזורים שפנו בכוח מהספרדים הפכו במהרה מטרות להשקעות גדולות שהובילו להתיישבות אשכנזית, בה נהנית האליטה ממגורים בסביבה "מזרח-תיכונית", אבל בלי אי-הנוחות הכרוכה בנוכחות פלסטינית או ספרדית, בזמן שהשכונות הספרדיות החדשות הופכות לשכונות מצוקה מרוששות.

ככוח עבודה זול, נייד ונוח לתמרון, היו הספרדים חיוניים להתפתחותה הכלכלית של מדינת ישראל. הצורך בשיכון המוני בשנות החמישים הביא להפיכתם של ספרדים רבים לפועלי בניין בשכר נמוך. הרווחים הגבוהים שנצברו מהעבודה הזולה הובילו להתרחבותן המהירה של חברות בנייה, שנוהלו על ידי אשכנזים או שהיו בבעלותם. ספרדים, שגויסו ביחוד למגזרים ממוכנים ובלתי-מקצועיים בייצור החקלאי בפרוייקטים ממשלתיים רחבי-היקף, סיפקו את רוב כוח העבודה ליישוב הארץ. במקרה של הישובים החקלאיים, הם קבלו קרקעות עניות ומועטות יחסית לישובים האשכנזיים השונים כמו הקיבוצים, ואמצעי ייצור מתאימים הרבה פחות, שתוצאתם הייתה ייצור נמוך יותר, הכנסה נמוכה יותר, והתמוטטות כלכלית הדרגתית של רבים מהישובים הספרדיים⁴⁷. לאחר שההתפתחות הכלכלית ועבודות הבניין הגיעו לנקודת רוויה בסוף שנות החמישים ובתחילת שנות השישים, פעלה הממשלה לתיעוש הארץ, ושוב מילאו הפועלים הספרדים תפקיד מכריע בהתפתחותה המהירה של ישראל. מגזר ספרדי רחב

החשוב בהם הוא ההסתדרות. ההסתדרות שולטת במגזר החקלאי, בקיבוצים ובאיגודים המקצועיים הגדולים במגזר התעשייתי. עם מפעליה, הקואופרטיבים השיווקיים, מערכות התחבורה, המוסדות הפיננסיים ורשת השירותים החברתיים שלה, היא בעלת כוח אדיר. (סולל בונה, חברת בניין הסתדרותית, למשל, יכלה בקלות "לשתק" קבלנים פרטיים מהליכוד). כסוג של קריקטורה על התאגדות מקצועית, למרות הכרזותיה על האידיאולוגיה הסוציאליסטית שלה, הפעילה בדרך כלל ההסתדרות את הוכחה העצום לטובת האליטה, העדיפה בעקביות אשכנזים לעמדות ניהול של הצווארון הלבן וספרדים לעבודות מקצועיות ולא-מקצועיות של הצווארון הכחול, והשאירה את האחרונים פגיעים ביותר במצבים של סגירת מפעלים או פיטורי עובדים. אותו מבנה של יחסי דיכוי פועל בתהליך שבו מפעלים אזוריים (אפילו מפעלים ממשלתיים אזוריים) נוטים להיות מנוהלים בעיקר על ידי קיבוצים אשכנזים, בעוד שהפועלים הם ברובם ספרדים או פלסטינים. הממסדים הדומיננטיים, ובאופן ספציפי יותר האליטה ה"סוציאליסטית" – ציונית, כפו על הספרדים נחשלות, וזאת בניגוד להכחשות ציוניות בנוגע להתרחשותם של תהליכים אלה או לטענות שתהליכים אלה היו לא מודעים ובלתי מחושבים.

השיח הסוציאליסטי-הומניסטי הדומיננטי בישראל מחביא את הדיאלקטיקה השלילית הזו של עושר ועוני מאחורי פסאדה מטעה של שוויוניות. להסתדרות ולמפלגת העבודה, הטוענות כי הן מייצגות את העובדים, יש מונופול על השפה הסוציאליסטית. חגיגות האחד במאי שלהן, הנפת הדגלים האדומים לצד הכחול-לבן, ונאומיהן בשם "מעמד הפועלים" מכסים על העובדה שהרשת של מפלגת העבודה מייצגת בעצם רק את האינטרסים של האליטה האשכנזית, שחבירה, למרות הכל, עדיין מתייחסים לעצמם בנוסטלגיה כאל ארץ ישראל העובדת. הספרדים והפלסטינים, רוב הפועלים בישראל, יוצגו על ידי מחלקות מיוחדות בהסתדרות הנקראות, בהתאמה, "המחלקה

הפך בתקופה זו לפרולטריון תעשייתי. (בשנים האחרונות נע שכרם החודשים של פועלי קו-הייצור במפעלי טקסטיל סביב 150 – 200 דולר, סכום השווה, באופן כללי, לשכרם של פועלי עולם-שלישי רבים)⁴⁸. למעשה, פניותיה של ישראל להשקעות זרות (בעיקר יהודיות) התבססו בחלקן על "משיכת" כוח עבודה מקומי זול. שכרם הנמוך של הפועלים הוביל לפער מתרחב בתעשייה בין המשכורות הגבוהות לבין אלה הנמוכות. עיירות פיתוח, החיוניות לייצור תעשייתי, הפכו ממש ל"עיירות חברה", בהן הפך מפעל אחד למעסיקה העיקרי היחיד של עיירה שלמה, שעתידה קשור ללא מוצא בעתיד החברה⁴⁹. בעוד שהמערכת הורידה את הספרדים לתחתית חסרת עתיד, היא דחפה את האשכנזים במעלה הסקאלה החברתית, ויצרה ניידות בניהול, שיווק, בנקאות ועבודות טכניות. מסמכים שפורסמו לאחרונה מגלים את רוחב ההיקף בו הייתה האפליה מדיניות מחושבת, שביועין העניקה זכויות יתר למהגרים האירופאים, ולעתים יצרה מצבים חריגים, בהם ספרדים משכילים הפכו לפועלים לא מקצועיים, כשאשכנזים משכילים הרבה פחות תפסו עמדות ניהול גבוהות⁵⁰. שלא כמו הדגם הקלאסי, בו קשורה הגירה לרצון בשיפור אינדיבידואלי, משפחתי וקהילתי, בישראל היה התהליך הזה, בשביל ספרדים, הפוך במידה רבה מה שעבור מהגרים אשכנזים מרוסיה או מפולין היה עליה חברתית, היה עבור מהגרים ספרדים מעיראק או מצרים ירידה. מה שהיה עבור מיעוטים אשכנזיים נרדפים פתרון מסוים ומעין גאולה תרבותית, היה עבור ספרדים השמדה מוחלטת של מורשת תרבותית, אובדן זהות, והשפלה חברתית וכלכלית.

פסאדת השוויוניות

מדיניות האפליה הזו בוצעה תחת חסות מפלגת העבודה והגופים המסונפים אליה, שהאימפריה שלהם כללה מערך זרועות ומוסדות,

המזרחית" ומ"מחלקת המיעוטים". (מיותר לציין, כי ההסתדרות אינה מוטרת מניצולם הכלכלי של פועלי הגדה המערבית ורצועת עזה). המניפולציות על השפה הסינדיאקליסטית וסיפוח הסיסמאות הסוציאליסטיות שמשו, לכן, כמסך עשן להסתרת הדיכוי. כתוצאה מכך נאלצו מיליטנטים ספרדים להתעמת עם סלידה עמוקה בקרב ספרדים ממעמד נמוך כלפי המלה "סוציאליסט" עצמה, שהייתה קשורה, לגביהם, לדיכוי במקום לשחרור.

למרות שהשיח המליוריסטי הרשמי מציע הפחתה הדרגתית של הפער בין ספרדים לאשכנזים, חוסר השוויוניות בולט היום, למעשה, יותר מאשר לפני שני דורות⁵¹. השיטה ממשיכה לשכפל את עצמה, למשל, בהתייחסות השונה המופנית כיום למהגרים אירופאים בהשוואה לזו המופנית אל מתיישבים מזרחים ותיקים. בעוד שספרדים בני הדור השני נתקעים בשיכונים ירודים בשכונות עניות, מהגרים רוסים שרק הגיעו (יוצאי הדופן הם הגרוזינים הספרדים) מיושבים על ידי הממשלה בשיכונים נוחים באזורים מרכזיים. (אני לא בוחנת כאן את האפליה ממנה סובלים האתיופים, שעוברים עכשיו את מה שעברו הספרדים בשנות החמישים, בתוספת ההשפלה שבהטרדה דתית). נאמנותו האתנית של הממסד נעשית ברורה במיוחד ביחס למדיניות הגירה. בעודו מקדם כביכול את העלייה הכלל-עולמית ואת סוף הגלות, עקב חששו (שאינו מוזכר) מיתרון דמוגרפי ספרדי, מקדם הממסד במרץ את הגירתם של יהודים סובייטים - שרובם היו מעדיפים לעבור למקומות אחרים - כשהוא נוקט סחבת בתגובה לאתיופים שרוצים נואשות ושחייהם בסכנה.

מערכת החינוך בישראל, שהיא ברובה בלתי-שוויונית ופועלת תוך הפרדה גזעית, משכפלת אף היא את חלוקת העבודה האתנית באמצעות מערכת מסלולים המכוונת תלמידים אשכנזים בעקביות לעמדות צווארון לבן יוקרתיות, הדורשות הכנות אקדמיות קפדניות, ומכוונת תלמידים ספרדים לעבודות צווארון כחול בסטאטוס נמוך. במקצועות

הצווארון הלבן כפול ייצוגם של האשכנזים מזה של הספרדים. בתי הספר בשכונות אשכנזיות נהנים משירותים טובים יותר, ממורים טובים יותר ומסטאטוס גבוה יותר. לאשכנזים יש בממוצע שלוש שנות לימוד יותר מלספרדים. שיעור נוכחותם בבתי ספר אקדמיים גבוהים גבוה פי 2.4, ופי 5 באוניברסיטאות⁵². זאת ועוד, רוב הילדים המזרחים לומדים בבתי-ספר שיועדו על ידי משרד החינוך בשביל "טעוני הטיפוח", ייעוד שבבסיסו מונחת השוואה בין שונות תרבותית לנחיתות. מערכת החינוך, כפי שניסח זאת שלמה סבירסקי, מתפקדת כ"מנגנון אדיר של הדבקת תוויות, שיש לו, בין היתר, אפקט של הנמכת ההישגים והציפיות של ילדים מזרחים והוריהם"⁵³.

בכל רמה שהיא - מדיניות הגירה, פיתוח עירוני, מדיניות עבודה, סובסידיות ממשלתיות - אנו מוצאים את אותו הדגם של אפליה הנוגעת אפילו בפרטי החיים היומיומיים. הממשלה, למשל, מסבסדת מוצרי מזון בסיסיים מסוימים, שאחד מהם הוא לחם בסגנון אירופאי; לעומת זאת, הפיתה, המועדפת כמזון בסיסי הן על ידי ספרדים והן על ידי פלסטינים, אינה מסובסדת. תהליכים מפלים אלה, שעוצבו בתקופתה הראשונה של הצינונות, משוכפלים מדי יום ובכל רמה, ומגיעים עמוק לתוככי המערכת החברתית בישראל. כתוצאה מכך סובלים הספרדים, למרות היותם רוב, מתת-ייצוג במרכזי הכוח הלאומיים; בממשלה, בכנסת, בדרגים הגבוהים בצבא, בשירות הדיפלומטי, בתקשורת ובעולם האקדמי, וסובלים מייצוג-יתר באזורי השוליים הנושאים סטיגמה בחיים המקצועיים והחברתיים.

ההסברים הסוציולוגיים הדומיננטים ל"בעיה העדתית" בישראל לא מייחסים את מעמדם הנחות של יהודים מזרחים לטבעה המעמדי של החברה הישראלית, אלא למוצאם בחברות "טרום-מודרניות" ו"נחשלות תרבותית". שמואל אייזנשטדט וחסידי הרבים, חוקרי מדעי-החברה, שאלו רבות מהארסנל האינטלקטואלי של חקר הפיתוח והמודרניזציה ה"פונקציונליסטי" האמריקאי, והעניקו למרמה

מדע ודמוקרטיה. כפי שמראה סבירסקי, הסוּתה הצגה זו את התהליכים ההיסטוריים הממשיים על ידי ערפול מספר עובדות: ראשית, שהאשכנזים, לא בשונה מהספרדים, באו אף הם מארצות שהיו בפריפריה של המערכת הקפיטליסטית העולמית, ארצות שנכנסו לתהליך התיעוש והפיתוח המדעי-טכנולוגי בערך באותו הזמן עם ארצות המוצא של הספרדים; שנית, שגם החברה הפריפריאלית של היישוב לא הגיעה לרמת פיתוח המשתווה לזו של חברות ה"מרכז"; ושלישית, שה"מודרניות" האשכנזית התאפשרה תודות לכוח העבודה שסופק על ידי ההגירה המונית הספרדית⁵⁵. הבסיס האתני של הליך זה הושמט אפילו על ידי רוב האנאליסטים המארקסיסטיים, המדברים באופן כללי על "פועלים יהודים", פשטנות המקבילה, בערך, לדיבור על ניצולם של פועלים "אמריקאיים" בשדות כותנה דרומיים.

מבחני הנימוס

היהודים המזרחים מייצגים בבירור ישות בעייתית עבור ההגמוניה האירופאית בישראל. למרות שהציונות מטילה את הספרדים ואת האשכנזים אל קטגוריה יחידה של "עם אחד", מאיימת "שונותם" המזרחית של הספרדים על האגו-האידיאלי האירופאי, המפנטז את ישראל כשלוחה של אירופה ב"מזרח התיכון, אך לא ממנו". בן-גוריון, כזכור, ניסח את חזונו האוטופי על ישראל כ"שוויץ של המזרח התיכון", בעוד שהרצל קרא למיניאטורת-מדינה קפיטליסטית-דמוקרטית בסגנון מערבי, שתתאפשר בהסדרם של פטרונים אימפריאליים כאנגליה או אפילו גרמניה. המוטיב העיקרי בטקסטים ציוניים הוא הקריאה ליצירת "אומה נורמלית ומתורבתת", בלי אינספור ה"עיוותים" וצורות הנידוי האופייניות לגולה (כפי שהראו כמה פרשנים, הסלידה הציונית מ"אי-הנורמליות" של השטעטל, מזכירה לעתים קרובות, באופן מוזר, בדיוק את אותה האנטישמיות שהציונות אמורה

אידיאולוגית הילה של רציונליות מדעית. תפקידה רב-ההשפעה של תיאוריית ה"מודרניזציה" הזו נובע מהתאמתה המושלמת לצרכי הממסד. איזנשטדט שאל מה"פונקציונליזם הסטרוקטורלי" האמריקאי (פארסונס) את השקפתו הטלאולוגית של "קדמה" המעבירה אותנו מחברות "מסורתיות", על מבניהם החברתיים הפחות מורכבים, אל "מודרניזציה" ו"פיתוח". מאחר שהמערך החברתי הישראלי נראה היה כישות שנוצרה באופן קולקטיבי במהלך תקופת היישוב, נתפסו המהגרים כמשלבים את עצמם לתוך השלם הדינמי הקיים, של חברה מודרנית שנבנתה לפי דפוסים מערביים. הנחת-היסוד של הציונות, "קיבוץ הגלויות", תורגמה, לכן, לז'רגון הסוציולוגי של פונקציונליזם סטרוקטורלי. "קליטת" המהגרים הספרדים לתוך החברה הישראלית הייתה כרוכה בקבלת הקונסנזוס הממוסד של החברה ה"מארכת" ובנטישת מסורות "טרום-מודרניות". בעוד שלמהגרים האירופאים נדרשה רק "קליטה", למהגרים מאפריקה ואסיה נדרשה "קליטה באמצעות מודרניזציה". בגלל המסורת האיזנשטדטית היו צריכים היהודים המזרחים לעבור תהליך של "דה-סוציאליזציה" – כלומר, מחיקת מורשתם התרבותית – ושל "רה-סוציאליזציה" – כלומר, התבוללות באורח החיים האשכנזי. לכן, שונות תרבותית נקבעה כסיבה לקשיי ההסתגלות. (לתיאוריה הזו תהיה בעיה להסביר מדוע ספרדים אחרים, שבאו מאותן ארצות "טרום מודרניות", ולעתים אף מאותן המשפחות, לא סבלו מכל קשיי הסתגלות מיוחדים בערים "פוסט-מודרניות" כמו פאריס, לונדון, ניו-יורק ומונטראול). לפעמים הקורבן אפילו "מואשם בהאשמתה" של מערכת מדכאת. כך הסוציולוג יוסף בן-דוד: "במקרים כאלה יחריפו הקשיים העדתיים את משבר ההגירה... המהגר נוטה להסביר את כישלונו על ידי הטלת האשמה, בגלוי או במרומז, על קיפוח עדתי"⁵⁶.

האשכנזים, על כל פנים, החביאו מאחורי המונח המחמיא "החברה הישראלית" ישות שהייתה אמורה לגלם ערכי מודרניות, תעשיה,

לתעב). ה"אוסטיודן", שנדחקו לשולים באירופה במשך זמן רב, הגשימו את תשוקתם להפוך לאירופה, באופן אירוני, במזרח התיכון, והפעם על גבם של ה"אוסטיודן" שלהם, היהודים המזרחים. לאחר שעברו את "מבחני הנימוס" בעצמם, כ"שחורים" של אירופה, הם כופים עכשיו מבחני תרבות של ה"שחורים" שלהם⁵⁶.

הפרדוקס של היהדות החילונית נעוץ בניסיונה לשים קץ לגלות, שבמהלכה עברו יהודים סבל רב במערב כשלבם היה אמור להיות במזרח - הרגשה המצויה בחזרה היומית כמעט על השורה "שנה הבאה בירושלים" - רק כדי להקים מדינה שהאוריינטציה האידיאולוגית והפוליטית שלה הופנתה באופן כמעט בלעדי כלפי המערב. באותו ההקשר עלינו להבין את דיכוי הספרדים לא רק כאנשי המזרח התיכון אלא גם כמגלמים, עבור המוח הצברי-הציוני, את מה שבטעות נתפס כמזכיר יהודיות שטעטלית "נחותה". (גישה זו בוטאה בזמנו גם כלפי עולים חדשים אשכנזים). המהגרים מהעולם השלישי, ובייחוד מארצות ערביות-מוסלמיות, עוררו רגשות "אנטי-יהודיים" בתרבות הצברית בעלת האוריינטציה החילונית בגלל הרעיון המאיים של ההטרונגיות של תרבויות יהודיות, ובגלל המזיגה הלא-נוחה של "יהודיות" עם מה שנתפס כ"נחשלות". שילוב זה נראה היה כמחלה ממארת שיש לחסלה: דחף אידיאולוגי שנתגלה בצעדים שננקטו כדי להפשיט יהודים ספרדים ממורשתם: תימנים דתיים שפאותיהם גולחו, ילדים שממש אולצו ללמוד בבתי-ספר אירופו-ציוניים, וכן הלאה. את הפתיחות כלפי התרבות המערבית, אם כן, יש להבין בתוך ההקשר של הטרולוסיה (heteroglossia) מאיימת, כתגובה נגד שרידי תרבות השטעטל כמו גם נגד חדירת יהודים מזרחים "זרים". השונות התרבותית הספרדית הפריעה במיוחד לציונות החילונית, שטענתה לייצוג עם יהודי אחד התבססה לא רק על רקע דתי משותף, אלא גם על לאומיות משותפת. קשריהם התרבותיים וההיסטוריים החזקים של ספרדים עם העולם הערבי/מוסלמי,

שהיו חזקים יותר, מבחינות רבות, מאלה שהיו להם עם האשכנזים, איימו על תפיסת הלאום ההומוגני הדומה לזה שעליו התבססו תנועות לאומיות אירופאיות.

הספרדים שבאו תחת שליטתן של רשויות אשכנזיות דתיות חוייבו לשלוח את ילדיהם לבתי-ספר אשכנזיים דתיים, בהם למדו את הצורות ה"נכונות" האשכנזיות לקיום מנהגי היהדות, כולל תפילה במבטא יידישאי, נורמות טקסיות וקודים של לבוש, שהעדיפו את הצבעים הכהים מפולין של לפני מאות שנים. חלק מהיהודים הספרדים, אם כך, אולצו להיכנס לתבנית האורתודוקסית. תיאורם הקריקטורי של ספרדים כפנאטים דתיים, כשלא היה התוצר של מאוועיס פוי, קשור לבלבול אירופוצנטרי בין דתיות לאורתודוקסיות. למעשה, מבחינה היסטורית היה הקרע העמוק של הפיצול החילוני-אורתודוקסי, האופייני כל כך להתנסות היהודית-אירופאית, די זר לתרבות הספרדית. בקרב הספרדים התנהלו החיים היהודיים, בדרך כלל, באווירה גמישה וסובלנית, שטשטשה הן חוקים מופשטים והן היררכיה רבנית. אין זה נדיר, בקרב ספרדים, שבאותה המשפחה מתקיימות מגוון של דרכים להיות יהודי/ה, בלי שמגוון זה יהיה כרוך בקונפליקט. בישראל, ההתנגשות המעמידה יהודים חילוניים נגד אורתודוקסים מפרידה בעיקר בין אשכנזים ולא בין ספרדים, שרובם, בין אם דתיים או חילוניים, חשים דחייה כלפי נוקשותם של שני המחנות, ומודעים לדרכים בהן דכאו, אף כי היו אלו דרכים שונות.

כחלק אינטגרלי מהטופוגרפיה, מהשפה, מהתרבות ומההיסטוריה של המזרח התיכון, הספרדים בהחלט היו קרובים לאלה שנקבעו כאויב המשותף לכל היהודים: הערבים. הממסד, בפחד מפלישת המזרח למערב, דכא את מזרח-תיכוניותם של ספרדים כחלק מניסיון להפריד בין שתי הקבוצות ולזרוע ביניהן עוינות. בעקביות הוטלה על ערביות ומזרחיות סטיגמה של רעות שיש לעקרן. עבור הערבים-

האשכנזית לאחר תקופת ההשכלה, לא היה מעולם חלק בקיום הספרדי בעולם המוסלמי; עבור הספרדים, סעלבאסט-האס (כלפי מזרחיותם) הייתה צריכה "להילמד" מהאשכנזים, ש"למדו" בעצמם שנאה-עצמית לרגלי האירופאים ובין שורותיהם. גם פה אנו נתקלים בהפכים בעייתיים, במקרה הזה אלה המציבים את המלים "ציונות" ו"אנטישמיות" כמנוגדות (אך נושא זה ראוי לדיון נפרד).

הדמוניזציה של הספרדים

כפי שראינו, פועלת גישת ה"הפרד ומשול" כלפי יחסי ספרדים/פלסטינים על ידי הפיכת הספרדים למטרות הנגישות ביותר להתקפות ערביות כמו גם בעיות אידיאל ה"עבודה העברית". אך גם מנגנון הכוח היומיומי בחברה הישראלית מטפח לחצים כלכליים מוחשיים, היוצרים מתח בין שתי הקהילות. אלה מבין הספרדים, הממשיכים להוות את רוב פועלי הצווארון-הכחול היהודים מושמים בתחרות מתמדת עם פלסטינים על עבודות ומשכורות, מצב המאפשר לאליטה לנצל את שתי הקבוצות, פחות או יותר כרצונה. בדומה לכך, ההשקעות הממשלתיות הניכרות בהתנחלויות בגדה המערבית דחפו ספרדים לעבור לשם מסיבות כלכליות - להבדיל מהסיבות האידיאולוגיות המניעות מתנחלים אשכנזים רבים - מה שעורר רוגז בקרב פלסטינים. לבסוף, עקב ההפרדה הגזעית בין שתי הקבוצות, נוטים ספרדים ופלסטינים בישראל ללמוד אלה על אלה בעיקר דרך התקשורת, הנשלטת בידי אשכנזים, ולא באמצעות מגע ישיר. לכן לומדים הספרדים לראות את הפלסטינים כ"טרוריסטים", בעוד שהפלסטינים לומדים לראות את הספרדים כ"כהניסטים פנאטים", מצב שאינו מעודד הבנה והכרה הדדיות.

למרות שהשיח של השמאל הליברלי בישראל עשה בשנים האחרונות צעדים קטנים לעבר הכרה ב"ישות הפלסטינית", הוא עדיין ממשיך

היהודים, משמעות הקיום תחת הציונות היא סכיזופרניה עמוקה וחמורה, המערבת גאווה-עצמית עקשנית עם דחייה-עצמית כפויה, תוצרים אופייניים למצב של אמביוולנטיות קולוניאלית. הדילמות האידיאולוגיות של הספרדים נובעות מהסתירות הטבועות במצב בו דוחקים בהם לראות יהדות וציונות כמלים נרדפות, ויהודיות וערביות כהפכים (לראשונה בהיסטוריה שלהם). זאת למעשה כאשר הם גם ערבים וגם יהודים, ומושקעים באידיאולוגיה הציונית, מבחינה היסטורית, חומרית ורגשית, פחות מהאשכנזים.

ספרדים בישראל אולצו להתבייש בעור הזית הכהה שלהם, בשפתם הגרונית, בסלסולי רבע-הטון במוזיקה שלהם, ואפילו במסורות הכנסת-האורחים שלהם. ילדים שניסו נואשות להתאים עצמם לנורמה "צברית" חומקנית, אולצו להתבייש בהוריהם ובארצות מוצאם הערביות. לעתים הובילו תכונותיהם הפיזיות השמיות של ספרדים למצבים בהם הם נחשבו בטעות לפלסטינים ולכן נעצרו או הוכו. מאחר שערביות הובילה רק לדחיה, הפנימו ספרדים רבים את הפרספקטיבה המערבית והפכו לחדורי שינאה-עצמית. לכן, לא זו בלבד שה"מערב" בא לייצג את ה"מזרח", אלא שבמשחק מראות קולוניאלי קלאסי, המזרח יכול היה לראות את עצמו רק דרך מראתו המעוותת של המערב. בהחלט נכון, כפי שאמר מלקולם X, שפשעו החמור ביותר של האדם הלבן היה לגרום לאדם השחור לשנוא את עצמו, והממסד בישראל צריך לתת את הדין על דברים רבים. למעשה, שנאת-ערבים אצל יהודים מזרחים היא כמעט תמיד צורה מוסווית של שנאה עצמית. כפי שמראה מחקר מ-1978, עולה הכבוד שרוחשים ספרדים לערבים עם הערכתם העצמית⁵⁷.

עוינות ספרדית כלפי ערבים, עד כמה שזו אכן קיימת, היא במידה רבה "תוצרת כחול-לבן"⁵⁸.

יהודים מזרחים נאלצו ללמוד לראות את הערבים, את עצמם, כאחר. לסעלבאסט-האס, המסוימת, שאפיינה לפעמים את הקהילה

לאטום הרמטית את הסוגיה הספרדית כ"בעיה חברתית פנימית", שתיתפר לאחר השגת השלום. בדיוק כפי שהשיח הזה מוחק את מקורותיו ההיסטוריים של המאבק הפלסטיני ומביט אחורה בנוסטלגיה אל עברה הדמיוני, טרום הגירוש מגן-עדן, של "ישראל היפה", כך הוא גם מוחק את מקורותיו ההיסטוריים של הכעס הספרדי ובונה את מיתוס ה"ריאקציונרים". בעיה אחת נדחפת למגירה של ענייני ה"חוץ" ה"פוליטיים" והשניה לזו של עניינים "הברתיים" ו"פנימיים"; משמעותן ההדדית של שתי הסוגיות וקשרן המשותף לשלטון האשכנזי נתקלים בהתעלמות. התנועה הספרדית מהווה, למעשה, איום מיידי יותר על זכויות-היתר ועל הסטאטוס האשכנזים, מאשר פתרון העתידי המופשט והדחוי לנצח של השאלה הפלסטינית. בעוד שאת ה"בעיה הפלסטינית" עוד אפשר להציג כהתנגשות בלתי נמנעת של שני לאומים, הרי שהכרה בניצול הספרדים ובנישולם מתרבותם במדינה יהודית הידועה כשוויונית, טומנת בחובה כתב-אישום כלפי המערכת הישראלית עצמה כדכאנית חסרת-תקנה כלפי כל עמי המזרח.

מנהיגי "שלום עכשיו" כמו אלוף (במיל.) מרדכי בר-און מייחסים את חוסר ההתלהבות הספרדית כלפי "שלום עכשיו" ל"נטיה חזקה ימינה של צעירים רבים מעדות המזרח" ול"נאמנותם המשולהבת למנהיגותו האישית של מנחם בגין", הסימפטומטית ל"נטיה טבעית ומסורתית בקרב חלקים מתוך אוכלוסיה זו להליכה אחרי מנהיג כריזמטי" וכל זה מצטרף ל"אי-אמון עמוק ומושרש אל הערבים"⁵⁹. האחר הספרדי מצטייר כבלתי-בקורתי וכמי שפועל על פי אינסטינקטים, ובהתאם למסורות מזרחיות-רודניות, כמי שתומך בקלות על ידי דמגוגים פטריארכליים. הספרדים, כשאינם זוכים להתעלמותו של ה"שמאל" הישראלי, מופיעים רק כשעירים לעזאזל, האחראים לכל מה שלא טוב בישראל: "הם" הרסו את ישראל היפה; "הם" הופכים את ישראל למדינה ימנית אנטי-דמוקרטית; "הם"

תומכים בכיבוש "הם" מכשול לשלום. דעות קדומות אלה מופצות על ידי "שמאלנים" ישראלים בכנסים, בהרצאות ובפרסומים בינלאומיים. הצגתם הקריקטורית של הספרדים היא דרך להנות מדימוי התהילה-העצמית של "אנחנו במערב הליברלי" בפני דעת הקהל העולמית, בתקופה שבה אין להכחיש כי ישראל איבדה את משיכתה ה"מתקדמת" ואת הסטטוס שלה, שבעבר לא הוטל בספק, בעודם ממשיכים, בישראל עצמה, להנות מעמדה נוחה כחלק אינטגרלי מהממסד. הפיכה נוחה זו של הספרדים לשעירים לעזאזל, האחראים למצב שיצרו ציונים אשכנזים, מוחקת את מציאותן של פעילויות ספרדיות משמעותיות פרו-פלסטיניות, כמו גם את חוסר הנגישות הספרדית לתקשורת, שתוצאתה היא אי-יכולת לצאת נגד האשמות כאלה, המתקבלות ברצינות על ידי פלסטינים ועל ידי דעת הקהל מסביב לעולם. בדמוניזציה של הספרדים טמון יתרון נוסף, משום שהיא ממקמת את תנועות המחאה האליטיסטיות בעמדה נרקסיסטית של רודפי-שלום נצחיים, החייבים לשאת את עוונותם של הממשלה, הימין, הספרדים, ופלסטינים סוררים. הקדוש המעונה של השמאל היחצ"ני ה"יורה ובוכה" אינו תורם כמעט דבר לשלום, אך הוא יוצר אשליה אופטית של כוח-שלום אופוזיציונלי ובר-קיימא. אפילו הכוחות המתקדמים במחנה השלום, התומכים במדינה פלסטינית לצד ישראל, נוטשים רק לעתים רחוקות את רעיון המדינה היהודית המערבית, שמשמעותה הבלתי-נמנעת היא דיכויים האתני והמעמדי של ספרדים. בהקשר כזה, אין זה מפתיע שחברי "שלום עכשיו" הם כמעט רק אשכנזים, ושבתנועה זו אין כמעט השתתפות ספרדית, או, לעניין זה, פלסטינית.

עיונות ספרדית כלפי "שלום עכשיו", במקום שתידון במונחים אתניים ומעמדיים, נעקרת בנוחות על ידי ליברלים אשכנזים אל סוגיית-ההסחה של מה שאמור להיות האיבה הספרדית הכללית כלפי ערבים. ניסוח זה מתעלם מכמה נקודות מכריעות. ראשית, האנטי-ערביות

הזהות היהודיות-אירופאיות השונות. מפלגות אלה, שנוסדו בידי אשכנזים המנהיגים אותן ושולטים בהן, הן אתר מאבק על חלוקת הכוח בין הקבוצות האשכנזיות השונות. בתוך המבנה הזה אין כמעט מקום לשאיפות ספרדיות. במלים אחרות, הרוב היהודי-ספרדי נדחק פוליטית לשוליים במדינה יהודית, שנהוג להתייחס אליה בטעות כאל "הדמוקרטיה היחידה במזרח התיכון". הסיבות ההיסטוריות לדחיקה זו אל השוליים הן מורכבות ובקושי ניתן לפרטן כאן, אך נכללים בהן הגורמים הבאים: המורשת ההיסטורית של השליטה האשכנזית במערך הממסדי המפלגתי לפני הגעתם ההמונית של הספרדים; האינרציה של מבנה היררכי הנשלט מלמעלה וכמעט אינו מותיר מקום לשינויי-כיוון רציניים; הדה-לגיטימציה של ההנהגה הספרדית המסורתית; תנאים אובייקטיביים קשים, בשנות החמישים והשישים, שהותירו מעט זמן ואנרגיה לארגון פוליטי וקהילתי מחודש; וכן דיכויים כמו גם "קנייתם" של מתקוממים ספרדים.

התמרון הפוליטי של המהגרים הספרדים החל ממש עם הגעתם, ולפעמים עוד לפני כן, כשמוניסי-חברים ממפלגות ישראליות התחרו על תמיכה ספרדית בארצות המוצא המזרחיות. בישראל, המהגרים פגשו בשדות התעופה לא רק בפקידים שהיו אחראים על הליכי הגעתם, אלא גם בנציגי המפלגות השונות, שחילקו את הספרדים לאורך הקשת הפוליטית הקיימת. במעברות, כמו גם בכפרים פלסטיניים, שלטה הממשלה באכלוסיה דרך תיוכם של "מכובדים", שהוסמכו לחלק טובות הנאה תמורת קולות. בזמן הקמת המדינה היו דיונים על הכנסת "כיסא" ספרדי בין שנים-עשר חברי הקבינט הראשונים, ואנרגיה ניכרת הושקעה במציאת משרה שתהייה הפחות משמעותית ("לשר הספרדי", אמר דוד רמז ממפלגת העבודה, "לא יכולה להיות פרטנזיה גדולה")⁶¹. באותו הזמן, המערך הממסדי האשכנזי טען תמיד לייצוג האינטרסים של כל היהודים, כולל ספרדים, כפי שבא לידי ביטוי בהתפשטותן של "המחלקות המזרחיות". בשונה

מהווה חלק אינטגרלי מהפרקטיקה ומהאידיאולוגיה הציוניות; ספרדים אינם צריכים להפוך לשעירים לעזאזל על מה שהממסד האשכנזי בעצמו קידם; שנית, אשכנזים מהווים את הנהגת מפלגות הימין ואשכנזים רבים מצביעים למפלגות אלה. (סקרים שנערכו במהלך הבחירות ב-1981 הראו, ששלושים וששה אחוז מהאשכנזים שאינם ילידי הארץ וארבעים וחמשה אחוז מהאשכנזים ילידי הארץ בחרו בליכוד [60]. ספרדים, בחלקם, הצביעו גם לעבודה ולמפלגות ליברליות אחרות, כולל למפלגה הקומוניסטית.) למעשה, אחוזי ההצבעה הגבוהים יחסית של הספרדים עבור הליכוד אינם קשורים כמעט למדיניותו כלפי הערבים; זהו ביטוי מינימלי, גם אם אינו במקומו, למרד הספרדי נגד עשורים של דיכוי מידי מפלגת העבודה. מאחר שספרדים לא יכולים לייצג את עצמם באמת במערכת הפוליטית הישראלית, הופכת הצבעה עבור האנטרסים של האופוזיציה למעמד השליט, כפי שניסחו זאת כמה ספרדים מיליטנטיים, לדרך "לחזק את הצבוע כדי להחליש את הדוב". כמה פעילי שמאל ספרדים עצמאיים ראו את הליכוד, למשל, כ"מקלט ללילה" בו יוכלו יהודים מזרחים למצוא מפלט זמני, בעודם מתחילים ליצור התקוממות ספרדית חזקה. בכל מקרה, הבדל בין הליכוד לעבודה בנוגע לפלסטינים לא היה הבדל במעשה אלא רק בשיח, האחד תוקפני-לאומי והאחר הומניסטי-ליברלי. ההבדל בין שתי המפלגות בנוגע לספרדים, דומה, הוא פחות במדיניות, ויותר בניגוד שבין משיכה פופוליסטית (הליכוד) לבין התנשאות אליטיסטית (העבודה).

האידיאולוגיות של המפלגות הישראליות, מכהנא ועד לקומוניסטים - מדתיות אורתודוקסית לא-ציונית שמקורה באופוזיציה האנטי-ציונית המזרח-אירופאית, דרך לאומיות דתית המבליטה את "קדושת הארץ" (צורה דתית של נושא נפוץ בלאומיות האירופאית), ועד לציונות הדומיננטית החילונית-הומניסטית, המבוססת על אידיאלים אירופאים מתקופת ההשכלה - "מתרגמות" פוליטית את דילמות

מפלסטינים, מספרדים מעולם לא נשללה גישה רשמית למוסדות אשכנזיים כלשהם, והם הורשו, ואפילו עודדו, למצוא מפלט בארגונים קיימים. כעסים מעמדיים, לכן, יכלו להיות מסולקים דרך ארגונים "סוציאליסטיים", בעוד שפעילויות יהודיות מסורתיות יכלו להתארח במוסדות דתיים.

סימנים של התמרדות ספרדית

למרות מכשולים אלה, תמיד היו התנגדות והתקוממות ספרדית. כבר במחנות המעבר היו הפגנות של "לחם עבודה". בהתייעצות פוליטית עם בן-גוריון תיאר דוד הורוביץ, שהיה אז מנכ"ל משרד האוצר, את האוכלוסיה הספרדית במחנות כ"עם מתמרד", ואת המצב כ"חומר העלול להתלקח" וכ"דינמיט"⁶². התקוממות גדולה נוספת נגד מצוקה ואפליה החלה בשכונת ואדי-סאליב בחיפה ב-1959. הרשויות הישראליות דכאו את המרד באמצעות טרור צבאי ומשטרתית. זאת ועוד, מפלגת העבודה (מפא"י) נסתה לערער את ההתארגנות הפוליטית שצמחה מהמהומות על ידי חיוב תושבי שכונת-המצוקה להצטרף למפלגה אם רצו למצוא עבודה. מרד רחב-היקף נוסף פרץ בשנות השבעים, כשהפנתרים השחורים הישראלים קראו להרס המשטר ולזכויותיהם הלגיטימיות של כל המדוכאים, ללא הבדל דת, מוצא או לאום. הממסד נזעק, ומנהיגי התנועה עוכבו והושמו תחת מעצר מנהלי. בנקודה זו פתחו הפנתרים השחורים בהפגנות שזעזעו את כל המדינה. בהפגנה שהפכה מאז למפורסמת (מאי 1971), יצאו עשרות אלפים לרחובות בתגובה על דיכוי משטרתית, וזרקו בקבוקי תבערה על מטרות משטרתיות וממשלתיות. באותו ערב נעצרו 170 פעילים, אושפזו 35, ונפצעו יותר מ-70 שוטרים וקצינים. המרד של הפנתרים השחורים, ששאלו את שמם מהתנועה האמריקאית, הונהג על ידי ילדי המהגרים, רבים מהם עבריינים שעברו דרך מרכזי

שיקום או בתי סוהר. לאחר שהבינו בהדרגה את טבעה הפוליטי של "נחיתותם", הם חיבלו במיתוס "כור ההיתוך" בכך שהראו שבישראל היהודית יש לא עם אחד, אלא שניים. לעתים קרובות הם השתמשו במונח "דפוקים ושחורים" כדי לבטא את מיקומם האתני/ מעמדי של ספרדים, וראו את המורדים האמריקאים השחורים כמקור השראה. (הבחירה בשם "פנתרים שחורים" גם מהפכת באירוניה את ההתייחסות האשכנזית לספרדים כאל "חיות שחורות"). מאוחר יותר, בדצמבר 1982, פרצו מהומות בתגובה לרצח תושב שכונת-מצוקה מזרחית על ידי המשטרה, כשכל פשעו היה בבניית הרחבה בלתי-חוקית לביתו הצפוף.

הממסד, בינתיים, ניסה בעקביות לתרץ את כל ביטויי ההתמרדות הספרדית. הפגנות ה"לחם עבודה" הוצגו כתוצאת פעולות ההסתה של מהגרים עיראקים שמאלים; הפגנות ואדי סאליב והפנתרים השחורים היו ביטוי של "מרוקאים מועדים לאלימות"; פעילויות התנגדות אינדיבידואליות היו סימפטומים של "נזיריזם" או "קשוי הסתגלות". גולדה מאיר, ראש הממשלה התלוננה במהלך התקוממות הפנתרים השחורים, באופן אימהי על ש"הם לא ילדים נחמדים". בעיתונות ובמחקרים אקדמיים תוארו המפגינים כקיצונים שנפלטו משולי הפרולטריון, והתנועות הוצגו בתקשורת כקריקטורה של "התארגנות עדתית" המנסה "להפריד את האומה". התנגדויות אתניות ומעמדיות דוכאו לעתים קרובות בשם אסון שכמו עמד להתרגש על "הביטחון הלאומי". בכל המקרים, כל הניסיונות לפעילות פוליטית ספרדית עצמאית נתקלו בצעדי-הנגד של המקל-והגזר הממסדיים, צעדים שנועדו על הקשת שבין מחוות סמליות ל"שינוי", שתועלו באמצעות תשתית הרווחה, דרך "קנייתם" השיטתית של פעילים ספרדים (הצעת עבודות ופריבילגיות היא מקור כוח רציני בארץ קטנה וריכוזית) ועד להטרדות, רצח אופי, מאסרים, עינויים, ולפעמים גם לחצים לעזוב את הארץ.

זוהי שנת הארבעים לעצמאות המדינה האשכנזית הקרויה ישראל, אבל מי הולך לחגוג? אחינו המזרחים היושבים בבתי הכלא? אחיותינו הזונות מתל-ברוך? בנינו בבתי הספר, האם הם יחגגו את הירידה ברמת החינוך? האם נחגוג את התיאטרון האשכנזי – "סלאח" של קישון? או את הפנאטיות הגואה בחברתנו? את הבריחה משלום? את המוזיקה המזרחית המשודרת רק בגטאות של התקשורת? את האבטלה בעירות הפיתוח? נראה, שלמזרחים אין שום סיבה לחגוג. השמחה והאורה הן רק לאשכנזים, ולתפארת מדינת האשכנזים.⁶³

התנגדות ספרדית, למרות שהיא נמחקת או מואפלת על ידי הסכסוך הישראלי/ ערבי, ולמרות הטרדות מצד הרשויות, קיימת תמיד, ומשתנה בצורות ארגון שונות. למרות הניסיונות לזרוע עוינות בין ספרדים לפלסטינים, תמיד היו פעילויות ספרדיות למען צדק לפלסטינים. רבים מאנשי הדור הספרדי המבוגר יותר, מחוץ לישראל ובתוכה, השתוקקו לשמש גשר לשלום עם הערבים והפלסטינים, אך מאמציהם נדחו או נגדעו בידי הממסד בעקביות.⁶⁴ בשנות השבעים קראו הפנתרים השחורים, שראו עצמם כ"גשר טבעי" לשלום, ל"דיאלוג אמיתי" עם הפלסטינים, שהם "חלק אינטגרלי מהנוף הפוליטי במזרח התיכון" וש"חייבים להרשות לנציגיהם לקחת חלק בכל הפגישות והדיונים העוסקים בחיפוש פתרון לסכסוך".⁶⁵ הפנתרים היו גם בין הקבוצות הישראליות הראשונות שנפגשו עם אש"ף. בשנות השמונים קראו תנועות כמו "המזרח אל השלום" ו"החזית המזרחית" בישראל ו"פרספקטיבות יהודיות-ערביות" בצרפת – (השמות עצמם מצביעים על השלת הבושה העצמית ועל אוטופיית ההשתלבות במזרח הפוליטי והכלכלי) – קראו למדינה פלסטינית עצמאית שתונהג על ידי אש"ף. "החזית המזרחית" הדגישה שהספרדים אינם ציונים במובן המקובל, אלא "במשמעות התנ"כית של 'ציון', של חיים יהודיים במקום לידת העם היהודי". הם הדגישו גם את "אסירות-התודה לארצות ערב שהעניקו [לנו] הגנה במשך מאות שנים" ואת ה"אהבה והכבוד [החזקים

ההתקפות המתוזמרות על פעילים פוליטיים ספרדים עצמאיים – כולל על ידי ה"שמאל" – נערכו בשם ה"אחדות הלאומית" בפני האיום הערבי. לכל אורך הדרך, ההנחה הייתה שהמפלגות הדומיננטיות לא היו "עדתיות" – כמו בדרך כלל, גם כאן משקפת מלה זו אסטרטגיה של דחיקה אל השוליים, המבוססת על הניגוד המרומז בין "נורמה" לבין "אחר" – כשלמעשה, הממסדים הישראליים הקיימים היו כבר מבוססים עדתית על פי ארצות המוצא, מציאות המוסווה בפסאדה הלשונית, שהפכה את האשכנזים ל"ישראלים", ואת הספרדים ל"בני עדות המזרח". לשון-הרבים הזו "כסתה" על עובדת עליונותם המספרית של הספרדים, בהדגישה ריבוי מוצאים, בניגוד למה שהוצג כאחדות (אשכנזית) ישראלית קודמת, והסתירה את העובדה שהספרדים, ללא הבדל בין ארצות מוצאם, באו לישראל כדי להוות ישות קולקטיבית המבוססת על זיקות תרבותיות כמו גם על התנסות הדיכווי המשותפת. כמו הרבה קבוצות שלטון אתניות אחרות, הישראלים האשכנזים בושו בכינויים; רק לעתים רחוקות הם התייחסו אל עצמם, או אל כוחם, כאשכנזים(ים); הם אינם רואים את עצמם כקבוצה אתנית (בין השאר בגלל ש"אשכנזי" מעלה את הזיכרון ה"בלתי מחמיא" של יהודי השטעטל). לספרדים, על כל פנים, אין חלק בבושה הזו. ספרדים, ללא קשר לנאמנותם הפוליטית המלאכותית, מתייחסים לעתים קרובות ל"מדינה האשכנזית", ל"עיתוננים האשכנזיים", "הטלוויזיה האשכנזית", "המפלגות האשכנזיות", "בית המשפט האשכנזי" ולפעמים אפילו ל"צבא האשכנזי". הרוב המוחץ של עריקים מהצבא מצוי בקהילה הספרדית, בעיקר בקרב המעמדות הנמוכים ביותר, שהתנהגותם מגלה אי-רצון "לתת משהו למדינה האשכנזית הזו", וזאת בחברה שהמבנה שלה שולח מסר תת-הכרתי: "הילחמו בערבים ואז נקבל אתכם". מאמר מערכת בעיתון של שכונה ספרדית, שכותרתו "ארבעים שנה למדינה האשכנזית" מסכם את התחושות הספרדיות לאחר ארבעה עשורי מדינה:

הספרדיים] לתרבות הערבית", מאחר ש"אין כל ניכור בין הקיום הערבי לבין זה המזרחי [יהודי]"⁶⁶.

אחרית דבר

במובנים רבים, הייתה הציונות האירופאית הונאה וגזלה אדירה שהופעלה על ספרדים, דיכוי תרבותי בהיקף עצום, ניסיון, שהצליח בחלקו, לחסל תוך דור או שניים אלפי שנות ציויליזציה מזרחית שורשית, מאוחדת עם זאת שהייתה מגוונת. עלי להבהיר, כי הטיעון שלי כאן אינו מהותני (essentialist). איני מציבה בינארזים חדש של עיונות נצחית בין אשכנזים לספרדים. למרות הבדלים תרבותיים ודתיים חיו שתי הקבוצות, בארצות ובמצבים רבים, בדו-קיום בשלום יחסי; רק בישראל הן מתקיימות ביחסי תלות ודיכוי. (בכל מקרה, רק 10% מהיהודים האשכנזים נמצאים בישראל). ברור שיהודים אשכנזים היו קורבנותיה העיקריים של האנטישמיות האירופאית על סוגיה האלימים ביותר, עובדה שמגבירה את הרגישות לא רק כלפי ביטויי השקפה פרו-פלסטינית, אלא גם כלפי ביטויי השקפה פרו-ספרדית. מצפים שביקורת ספרדית תדוכא בשם הסכנה ל"אחדות העם היהודי" בעידן של לאחר-השואה (כאילו שגם בכל האחדויות, ובעיקר אלה שנבנו לאחרונה, לא היו הבדלים וצרימות). הטיעון שלי גם אינו מוסרני ואינו עוסק בניתוח-אופי, ואינו מציב סכמה דואליסטית המנגדת יהודית מזרחים כטובים אל מול אשכנזים מדכאים רעים. הטיעון שלי הוא מבני – זהו ניסיון להסביר באופן תיאורטי את "מבנה הרגש", את זרם הזעם העמוק כלפי הממסד הישראלי, המאחד את רוב הספרדים בלי קשר להשתייכותם המפלגתית המוצהרת. הטיעון שלי הוא אנליטי ומתייחס למצב נתון; אני טוענת שהמערך החברתי-פוליטי הישראלי ממשיך לייצר את נחשלותם של היהודים המזרחים.

רוח-רפאים רודפת את הציונות האירופאית, רוח המאיימת בכך שכל קורבנות הציונות – פלסטינים, ספרדים (כמו גם אשכנזים ביקורתיים, בישראל ומחוצה לה, שמודבקת להם סטיגמה של מרי-נפש חדורי "שנאה-עצמית") – יבינו את ההקבלות הקושרות את דיכוייהם. כדי להעלות רוח זו, עשה הממסד הציוני בישראל כל מה שהיה בכוחו: חרחור מלחמה ופולחן ה"בטחון הלאומי", תיאורה הפשטני של התנגדות פלסטינית כ"טרורזם"; טיפוח מצבים שזירזו בניית מתח ספרדי-פלסטיני; הצגתם הקריקטוריסטית של ספרדים כ"שונאי-ערבים" וכ"פנאטים דתיים"; קידום "שנאת-ערבים" ודחייה עצמית ספרדית באמצעות מערכת החינוך והתקשורת; ודיכויים או "קנייתם" של כל אלה שיכלו לקדם ברית פלסטינית-ספרדית. בשום דרך אין בכוונתי להשוות את הסבל הפלסטיני עם זה הספרדי. ברור שהפלסטינים הם אלה שנפגעו באופן המחפיר ביותר בידי הציונות. וכן אין לי כוונה להשוות את הרשימות הארוכות של פשעים שבוצעו נגד שתי הקבוצות. הנקודה היא זו של זיקה והקבלה, ולא זהות מושלמת בין אינטרסים או התנסויות. אני לא מבקשת מפלסטינים להשתתף בצערם של חיילים ספרדים שעלולים להיות בין אלה שיורים בהם. ברור שאין אלה ספרדים שנהרגים, פעם אחר פעם, ברחובות עזה או במחנות הפליטים בלבנון. על הכף, על כל פנים, לא מוטלת תחרות על אהדה אלא חיפוש אלטרנטיבות. עד עכשיו היו הן הפלסטינים והן הספרדים האובייקטים, ולא הסובייקטים, של המדיניות והאידיאולוגיה הציונית, ועד עכשיו הם שמשו כלי משחק, אלה כנגד אלה. אבל הספרדים לא היו אלה שקבלו את ההחלטות המכריעות שהובילו לעקירתם האכזרית ולדיכויים של הפלסטינים – אפילו אם הספרדים גויסו כבשר-תותחים לאחר מעשה – בדיוק כפי שהפלסטינים לא היו אלה שעקרו, ניצלו והשפילו את הספרדים. המשטר הנוכחי בישראל ירש מאירופה סלידה עמוקה כלפי כיבוד זכויות ההגדרה העצמית של עמים לא-אירופאיים; מכאן

הערות

1. Edward Said, Orientalism, (New York: Vintage, 1978), p. 31
2. אריה גלבלום, הארץ, 22 באפריל, 1949.
3. כנ"ל.
4. דוד בן גוריון, נצח ישראל (תל אביב: עיינות, 1964), עמ' 34.
5. מצוטט ב-, Sammy Smoooha, Israel: Pluralism and Conflict, (Berkeley: University of California Press, 1978), p. 88.
6. Abba Eban, Voice of Israel (New York, 1957), עמ' 76, כפי שמצוטט ב-Smoooha.
7. Smoooha, עמ' 44.
8. כנ"ל, עמ' 88 – 9.
9. מצוטט ב-Tom Segev, The First Israelis (New York: The Free Press, 1986), עמ' 156 – 157.
10. מצוטט בתום שגב, 1949: הישראלים הראשונים, (ירושלים: הוצאת דומינו, 1984) עמ' 156.
11. הציטוטים לקוחים משגב, עמ' 157.
12. מצוטט ב-David K. Shipler, Arab and Jew (New York: Times Books, 1986), עמ' 241.
13. אמנון דנקנר, "אין לי אחות", הארץ, 18 בפברואר, 1983.
14. Dr. Devora and Rabbi Menachem Hacohen, One People: The Story of the Eastern Jews, (New York: Adama Books, 1986).
15. Ora Gloria Jacob Arzooni, The Israeli Film: Social and Cultural Influences, 1912-1973 (New York: Garland Press 1983), p. 22, 23, 25.
16. על צורות העידוד השונות הניתנות לידיש בישראל, ראו יצחק קורן (מהמועצה העולמית לידיש ולתרבות יהודית), "מכתב למערכת", מעריב, 4 בדצמבר, 1987.

האיכות המוזרה, והבלתי-מתאימה של השיח שלה, של הדיבורים האטאוויסטיים על "האומות המתורבתות" ועל "העולם התרבותי". כשם שאי אפשר לדמיין שלום בין ישראל לערבים בלי להכיר ולאשר את זכויותיו ההיסטוריות של העם הפלסטיני, כך שלום אמיתי אינו יכול להתעלם מזכויותיהם הקולקטיביות של היהודים המזרחים. תהיה זו פעולה קצרת רואי לשאת ולתת רק עם אלה המצויים בעמדות כוח או המחובקים על ידיו, תוך ביטול שעבודם של יהודים מארצות ערביות ומוסלמיות כבעיה "יהודית פנימית"; עמדה המקבילה לנקיטת הגישה הציונית, לפיה השאלה הפלסטינית היא בעיה ערבית "פנימית". איני מציעה, כמובן, שכל הספרדים מתאימים לניתוח שלי, למרות שרובם יתמכו בחלקים רבים ממנו. אני מציעה, לעומת זאת, שרק ניתוח כזה יכול להסביר את מורכבויותו של המצב הנוכחי ואת עומקו ורוחבו של הזעם הספרדי. לבסוף, תקוות הניתוח שלי היא לפרוש פרספקטיבה רחבת-טווח, שעשויה לסייע למאמץ גדול יותר לתנועה אל מעבר למבוי-סתום בלתי נסבל בהווה.

17. Maxime Rodinson, "A Few Simple Thoughts on Anti-Semitism", in *Cult. Ghetto, and State* (London: Al Saqi Books, 1983).
18. ראו Abbas Shibliak, *The Lure of Zion*. (London: Al Saqi 1986).
19. יוסף מאיר, מעבר למדבר (ישראל: משרד הבטחון, 1973), עמ' 19, 20.
20. יהושע פורת, צמיחת התנועה הלאומית הערבית-פלסטינאית, 1919 – 1929 (תל-אביב: עם עובד, 1976), עמ' 49.
21. כנ"ל, עמ' 48.
22. כנ"ל.
23. כנ"ל, עמ' 48 – 49.
24. כנ"ל, עמ' 49.
25. ראו העולם הזה, 20 באפריל, 1966; עיתון הפנתר השחור 9 בנובמבר, 1972;
- Wilbur Grane Eveland, *Ropes of Sands: America's Failure in the Middle East* (New York: Norton, 1980), p. 48-49, Abbas Shibliak *The Lure of Zion*; Uri Avnery, *My Friend, the Enemy* (Westport, Connecticut: Lawrence Hill & Company, Publishers, 1986), p. 133-140.
26. שגב, עמ' 167.
27. ראו "Denaturalization" ו-"Exodus" ב-Abbas Shibliak, *The Lure of Zion*, עמ' 78 – 127.
28. מצוטט ביוסף מאיר, התנועה הציונית ויהודי תימן (תל-אביב: ספריית אפיקים מוציאים לאור, 1983), עמ' 43.
29. מצוטט במאיר, עמ' 48.
30. ראו יעקוב זרובבל, עלי חיים (תל-אביב: הוצאת הספריה י.ל. פרץ, 1960), עמ' 27 – 326.
31. ארתור רופין, פרקי חיי (תל-אביב: עם עובד, 1986), ספר שני, עמ' 27.

32. יעקב רבינוביץ, הפועל הצעיר, 6 ביולי 1910.
33. שמואל יבנאלי, מסע לתימן (תל-אביב: עיינות, 1963), עמ' 106.
34. כנ"ל, עמ' 83 – 90.
35. מאיר, עמ' 97 – 98.
36. מצוטט במאיר, עמ' 44.
37. ראו מאיר, בייחוד עמ' 113 – 121. ראו גם ניצה דרויאן, באין 'מרבד קסמים', (ירושלים: מכון בן-צבי לחקר קהילות ישראל במזרח, תשמ"ב), עמ' 134 – 148.
38. מאיר, עמ' 58.
39. מאיר, עמ' 65.
40. שגב, עמ' 74 – 171.
41. מצוטט בשגב, עמ' 169 (בגרסה האנגלית).
42. מצוטט בשגב, עמ' 166.
43. שגב, עמ' 167 ו-328.
44. כנ"ל, עמ' 330.
45. כנ"ל, עמ' 178.
46. ראו דב לויטון, "עלית 'מרבד הקסמים' כהמשך היסטורי לעליות מתימן מאז תרמ"ב: ניתוח סוציו-פוליטי של עלייתם וקליטתם של יהודי תימן בישראל בעת החדשה". תיזה ל-M.A. שנכתבה בחוג למדעי המדינה באוניברסיטת בר-אילן, 1983. שגב, עמ' 331, 87 – 185.
47. שגב, עמ' 73 – 172.
48. שלמה סבירסקי ומנחם שושן, עירות פיתוח בישראל (חיפה: ברירות מוציאים לאור, 1986) עמ' 7.
49. ראו סבירסקי ושושן.
50. לציטוטים מכמה מהמסמכים ראו שגב, בעיקר "חלק ב': בין ותיקים לעולים חדשים", עמ' 105 – 155.

62. שגב, עמ' 160.
63. בני זאדה, "ארבעים שנה למדינה האשכנזית", פעמון מס' 6 (דצמבר 1987).
64. אבא אבן, לדוגמא, התנגד "להתייחסות אל עולינו מארצות המזרח כאל גשר לעבר שילובנו עם העולם דובר-הערבית". (Smooha, עמ' 88).
65. מצוטט ממסיבת עיתונאים של הפנתרים השחורים שנערכה בפאריס במרץ 1975.
66. הציטוטים לקוחים ממספר נאומים שנשאה החזית המזרחית בפגישה עם אש"ף בוינה, ביולי 1986.

51. יעקב נהון, "דפוסי התרחבות ההשכלה ומבנה הזדמנויות התעסוקה: המימד העדתי". (ירושלים: מכון ירושלים לחקר ישראל, 1987).
52. Smooha, עמ' 79 - 178.
53. Shlomo Swirski, "The Oriental Jews in Israel," Dissent vol. 31, no. 1, (Winter 1984), p. 84.
54. Yosef Ben David, "Integration and Development," in S.N. Eisenstadt, Rivkah Bar Yosef and Chaim Adler, eds., Integration and Development in Israel (Jerusalem: Israel Universities Press, 1970), p. 374.
55. שלמה סבירסקי, לא נחשלים אלא מנוחשלים: מזרחים ואשכנזים בישראל (חיפה: מחברות למחקר ולבקורת, 1981), עמ' 4 - 53.
56. לדיון במפגשה של החילונית האירופאית-יהודית עם התרבות הפרוטסטנטית ראו John Murray Cuddihy, The Ordeal of Civility (Boston: Beacon Press, 1974).
57. ראו האשם מחמיד ויוסף גוטמן, "אוטו-סטריאוטיפים והטרו-סטריאוטיפים של יהודים וערבים תחת תנאי מגע שונים", פסיכולוגיה וייעוץ בחינוך (ירושלים: משרד החינוך והתרבות), מס' 16 (ספטמבר 1983).
58. ראו מחקר בשם: The Sephardic Community in Israel and the Peace Process (New York: Institute for Middle East Peace and Harreit Arnone and Ammiel, eds. (Development, CUNY, 1986 Alcalay.
59. מרדכי בר-און, שלום עכשיו: לדיוקנה של תנועה (תל-אביב: הקיבוץ המאוחד, 1985), עמ' 89 - 90.
60. Swirski, "The Oriental Jews in Israel", p. 89 - 90.
61. שגב, עמ' 170.

האם שאלת המזרחים רלוונטית לעתיד המזה"ת כולו?

החוקרת אלה חביבה שוחט היא אחת מן הפעילות המזרחיות המשכילות כיום. אך זאת לדעת, שהיא גם אישה אמיצה ביותר שהצליחה בכשרון רב לקשור את שאלת המזרחים עם עניינים פוליטיים בעלי חשיבות עליונה לעולם השלישי' באופן כללי. בעשותה כן, הייתה שוחט צריכה להתגבר על מכשולים אקדמיים, מעמדיים, גזעניים, אתניים ופוליטיים עצומים העומדים בפני כל מזרחי ביקורת. את מאמרה מ-1988 המתפרסם כאן שוב יש לקרוא בהקשר של שאר עבודותיה מאירות העיניים שהן חומר חובה לקריאה לכל מזרחן ביקורתי. אשתמש במאמרה כנקודת מוצא, ואפתח את הטיעון המזרחי בהקשר של ההיסטוריה הפוליטית של המזה"ת כולו במאה ה-20. בעשותי כן אני מקווה לקשר בין שאלת המזרחים לבין האפשרות של עתיד מתקדם באזורנו.

I

הבה נפתח בכך שנבקש מן הקורא לבחון היטב את האמירות הבאות: I. 'אנו פונים אל העולם שתינתן לעם הפלסטיני רשות לממש את זכותו להקים מדינה דמוקרטית משלו, שבה יוכלו כל האנשים, ללא דעות קדומות באשר לגזעם או דתם, לחיות בשוויון'. II. זכותו של

לכך שגם חוגים שהם ביקורתיים בדרך-כלל אינם מבינים את ההיסטוריה הפוליטית של האזור לאשורה. אנא הרשו לנו להסביר טענות אלו, משום שאנו, המזרחים, מקבלים לעתים רחוקות הזדמנות לעשות כן.

II

אחת השאלות העיקריות שמעסיקות חוגים מזרחים ביקורתיים, ואשר אנו להוטים לשתף בה את כל המזרחנים הביקורתיים, היא זאת: אם יכולה להיות זהות קולקטיבית הניתנת למימוש פוליטי בהתבסס על כמה גורמים פוטנציאליים (למשל 'קשר ראשוני', אזורי, אתני, דתי, שבטי, 'אזרחי', לשוני, לאומי, מעמדי, וכו') - איך זה שבמזה"ת במאה ה-20, הלאומנות שרדה, ויותר חשוב, נטתה להיות נשלטת ע"י השפה של הדת - בשעה שגורמים פוטנציאליים אחרים לקולקטיביות פוליטית שהיו קיימים באזורנו (כמו לשוני, מעמדי, אזורי וכו') מעולם לא צמחו באותה עצמה כמו לאומנות דתית? אנו רוצים להציע הנחה פוליטית מזרחית טנטטיבית שעל-פיה, אנו מאמינים, מזרחנים ביקורתיים יוכלו להתחיל לענות לשאלה פוליטית טורדת זו. הנחתנו היא כדלהלן: להבנה ביקורתית קפדנית של הדינמיקות הפוליטיות והכלכליות במאה ה-20 הקשורות לקהילותינו (דהיינו, ערביות-יהודיות) יש יכולת גדולה לעזור בהבהרת שני עניינים חשובים. הראשון הוא ההיווצרות הפוליטית של 'האומות' הדמיוניות הישראלית והערבית. השני הוא מדוע לאומנות דתית הופכת למציאות השולטת ומתקיימת לאורך זמן, שלפיה התהוו בסופו של דבר באזורנו קבוצות פוליטיות, ולא על-פי גורמים פוטנציאליים אחרים לקיום קבוצות שיכלו להפוך לפוליטיות. במלים אחרות, ההנחה המזרחית שלנו בתשובה על השאלה העיקרית שלעיל היא, שהבנה ביקורתית ויסודית של הדינמיקות הפוליטיות והכלכליות

העם הערבי לעצמאות אינה משתמעת לשתי פנים ושאלתם אינה קשורה למצבם של היהודים [האירופאים] העקורים. אנו בטוחים כי ממשלתכם, שעקרונוטיה ומדיניות החוץ שלה מתבססים על זכותם של עמים להגדרה עצמית, תעמוד לצידם של הערבים בתלאותיהם'. III. 'פרסום הצהרת בלפור ביקשה בריטניה להסיט את המאבק הערבי ממאבק בקולוניאליזם למאבק ביהודים [הערבים] וליצור קרע שיאפשר לה להמשיך ולנצל את הערבים'. IV. 'ליהודים אין מטרה שונה מאשר לחברה הערבית הסובבת אותם. אנו רואים היעדר דמוקרטיה בארצות ערב כגורם המספק קרקע פורייה לצינונות. לכן, אנו מדגישים את הצורך לגייס את ההמונים הערבים ומוסדות עממיים ודמוקרטיים למאבק נגד הקולוניאליזם, שגם הוא אחראי לביסוס הפעילות הצינונית בפלסטין.

הבה נבקש כעת מן הקורא לנחש מי כתב ופרסם את ארבע האמירות הללו, מתי והיכן. אולי אינטלקטואלים ישראלים פוסט-ציונים, או חברים בתנועה האנטי-ציונית 'מצפן' בישראל? אולי אדוארד סעייד או עזמי בישראל (במיוחד האמירה הראשונה)? אולי שוחט עצמה? לא, אמירות אלו לא נכתבו ע"י אף אחד מכל האנשים הללו, שכולם הופיעו בזירה הפוליטית במזה"ת שנים רבות לאחר שנאמרו הדברים הללו.

אמירות מדגמיות אלו (ועוד רבות כמוהן) נכתבו ופורסמו ע"י קבוצות פוליטיות של יהודי-ערב בעולם הערבי כולו, כבר בין 1930 ו-1947, זאת אומרת, לפני קיומה של מדינת ישראל. אין אנו מצטטים אמירות אלו לדוגמה כדי לבטל את חשיבותם הפוליטית של אנשים וארגונים ביקורתיים אחרים, אלא כדי לטעון שכמעט אף אחד אינו טורח ללמוד ברצינות את ההיסטוריה המזרח-תיכונית שלנו בכללותה, במיוחד ערבים ויהודים אשכנזים. יתרה מזאת, אנו מבקשים לטעון שההכחשה (הפוליטית) השיטתית של ההיסטוריה שלנו ע"י ישראלים ציונים ולא-ציונים וגם ע"י ערבים, היא אחת הסיבות המרכזיות

שלנו המזרחים - שאומצה לעתים רחוקות ע"י חוקרים ביקורתיים של המזה"ת - היא להציע הסבר פוליטי מבוסס על יחסים, כלומר לא טליאולוגי, לגיבוש הסוציו-פוליטי המתהווה של הפוליטיקה הלאומית באזורנו, וכתוצאה מכך, להשפעה הישירה שלה על התוצאה של הקונפליקט לאחר 1948. בטענה שיש תועלת מוגבלת בלימוד דרכיהם של הערבים ושל הציונים לשחרור לאומי כל אחד לחוד, אנו המזרחים טוענים קודם כל שהמפגש הכלכלי והפוליטי הקריטי בין דרכם של הערבים ודרכם של הציונים לשחרור לאומי עובר בראש ובראשונה דרכנו, יהודי-ערב. במלים אחרות, אנו טוענים שמה שקרה פוליטית וכלכלית לבערך מליון יהודי-ערב - שפשוט ע"י קיום עתיק במזה"ת ובסדר שונה של השתלשלות האירועים במאה ה-20 יכלו להיות, ואכן היו, בתוך וגם מחוץ לשני הפרוייקטים הלאומיים היריבים, הערבי והיהודי - זהו הגורם החשוב ביותר הבלתי מוסבר עד היום, שיכול להצדיק (1) היבטים עיקריים של התוצאה הפוליטית והכלכלית של הקונפליקט, ו-(2) המבנה הריכוזי הדתי של הלאומיות ששרדו בסופו של דבר באזור.

הטיעון השני שלנו הינו כדלהלן: הגם שאנו מייחסים תפקיד מרכזי להיסטוריה שלנו בהבנת שתי התוצאות שצוינו לעיל, אנו גם טוענים שמעולם לא היה לנו, יהודי-ערב, כוח כלכלי או פוליטי עצמאי או משמעותי, וגם לא שום שליטה על המבנה חברתי-פוליטי, כלכלי ולאומי, שהביאו להיותנו מרכזיים כסוכנים בשתי התוצאות המורכבות הללו. במלים אחרות, הטיעון השני שלי הוא שמרכזיותנו בעיצוב המזה"ת של המאה ה-20, שאשכנזים וערבים מבינים אותה רק לעתים רחוקות, באה לידי קיום לא בגלל פעולותינו הבינלאומיות, אלא בעיקר בשל כפיפותנו הברוטלית למעשיהם הפוליטיים, הכלכליים והמשפטיים הן של הציונות והן של הלאומיות הערבית - לעתים לבד ולעתים כתוצאה של שיתוף פעולה מבני לא מכוון (המוסבר ביתר פירוט בסעיפים VII ו-VIII בהמשך) - שהחל בערך ב-1917.

הקשורות לקהילות יהודי-ערב במאה ה-20 הינה תנאי הכרחי לעצם האפשרות להבין פוליטית שתי חידות. הראשונה היא ההיווצרות הפוליטית של הקולקטיבים הלאומיים הישראלי והערבי. השנייה היא הבסיס הדתי שעליו התממשו לבסוף שני הקולקטיבים הלאומיים הללו, תוך דיכוי סימולטני של גורמים פוטנציאליים מתחרים לקולקטיבים פוליטיים אחרים שהתקיימו באזורנו (למשל מעמדי, לשוני, אזורי וכו'). הבה נעבור בקצרה גם על השאלה העיקרית וגם על ההנחה המזרחית הפוליטית המאפשרת אולי לתת תשובה לשאלה.

III

מזרחנים לעתים רחוקות מבינים כי בזמן שבלפור פרסם את הצהרתו ב-1917, לא היה שום דבר בלתי נמנע בתוצאות של המאבק בין הלאומיות היהודית והערבית ולא במבנה הפנימי הסוציו-פוליטי של כל אחת מן הלאומיות. במזה"ת שאנו מכירים כיום היו ב-1917 מספר גורמים פוטנציאליים לאחדות חברתית ו/או פוליטית. לכן הגורמים שקבעו בסופו של דבר את מאזן הכוחות הפוליטי והכלכלי בין ישראל ומדינות ערב לאחר 1948 (שהחל תוך-כדי התהליך המורכב של היווצרות המדינות) גם הם לא היו מוכרים בשנת 1917. גורמים שונים הוצעו ע"י מומחים ופעילים פוליטיים כהסבר להיווצרות הקונפליקט היהודי-ערבי, כמו (1) הכוח של תחושת ה'לאומיות' הציונית; (2) עליונותה הצפויה בארגון ולוחמה בשיטות אירופאיות; (3) יכולתה להפעיל לחץ פוליטי בינלאומי באירופה ובאמריקה; (4) רגשי האשמה של אירופה על הפשעים שבוצעו ע"י הגרמנים; או (5) רצונם של האירופאים לפטור את עצמם ללא אי-נוחות גדולה, על חשבונה הבלעדי של אכלוסיה אחרת, לא אירופאית, הפלסטינים. בהינתן שהציונות והלאומנות הערבית עיצבו זו את דרכה של זו לשחרור לאומי שלאחר הקולוניאליזם הבריטי, המטרה העיקרית

הטיעון השלישי והאחרון שאנו רוצים להציג, הוא שההשפעות הסופיות של הלאומיות היהודית והערבית זו על זו – באמצעות יהודי-ערב, שתמיד נמצאו בקצוות הרחוקים ביותר של שתי הלאומיות – היו ברובן תוצאות בלתי מכוונות. לכן, אם הייתה אפשרות להבהיר את שלושת הטיעונים שלעיל, זאת אומרת שהפרספקטיבה הפוליטית שלנו המזרחיים יכולה לסייע לחוקרים ביקורתיים של המזה"ת להסביר, ראשית כל, איך הקו התוחם את ה'אומות' הערבית והישראלית נבנה, הופעל ולבסוף נמתח מבחינה היסטורית ע"י ניכורים פוליטיים, ושנית, מה היו התהליכים הפוליטיים והכלכליים שעזרו לבנות את המציאות הפוליטית השולטת שעליה נטו זהויות קולקטיביות במזה"ת להתגבש (שוב, תוך עדיפות ביחס לגורמים פוטנציאליים אחרים שיכלו לשמש כבסיס לקולקטיבים פוליטיים שהתקיימו באזורנו).

IV

לפני שנשרטט באופן סכמתי את שלושת הטיעונים שלעיל, עשוי הקורא הספקן, בודאי יהודי אשכנזי או ערבי פלסטיני, לשאול, ובצדק: מהו השיקול הפוליטי להתמקדות בקהילות יהודי-ערב הנתפסות בדרך כלל כשוליות גם פוליטית וגם מספרית – בשעת ניתוח תהליכים רב-מימדיים כמו ההתגבשות של הציונות והלאומיות הערבית זו כנגד זו?

התשובה המזרחית היא פשוטה. בלי קשר למה שאולי נראה כי הפכנו להיות לבסוף, במונחים של הזדהותנו הפוליטית, אין מחלוקת על כך שבקו הזינוק של הקונפליקט, הווה אומר – לפני התהוות הלאומיות הערבית והיהודית העוינות – אנו, יהודי-ערב, היינו ערבים, והיינו יהודים. לא היה צורך לציין כפילות זו. ישראלים וערבים רבים עדיין מופתעים לשמע המונח 'יהודי-ערב', ועדיין

מתקשים להכיר בעצם האפשרות או בקיומנו ההיסטורי. כפי שהסבירה שוחט, מומחים ופעילים פוליטיים כאחד עדיין מתקשים להבין זאת כמושג. יהודי-ערבי אינו ביטוי ל'חריג טראגי', כלומר, בן או בת להורה ערבי (פלסטיני) והורה ישראלי (יהודי אירופאי). נראה כי ההיסטוריה הרצופה שלנו במשך 2,500 שנים במזה"ת הייתה צריכה להספיק כדי להבהיר שאין כל מסתוריות באוקסימורון לכאורה של ישותנו הערבית-יהודית. עם זאת, לאור הברוטליות ההיסטוריוגרפית והאקדמית מצד הציונות והלאומיות הערבית כלפי ההיסטוריה שלנו, ברור כי תופעה זו אינה מקרית: כפי שנראה בהמשך, שאלתנו מבלבלת די יפה גם את המנגנון ההיסטוריוגרפי של הציונות וגם את זה של הלאומיות הערבית.

יתרה מזאת, לפני המאה ה-20 יתכן שהייתה הצדקה היסטורית לנתח קבוצות מיעוט יהודיות בעולם הערבי בנפרד מקבוצות מיעוט אחרות, אם-כי לא הייתה סיבה מבוססת לעשות זאת. במאה ה-20 לעומת זאת, משתנה התמונה לחלוטין. ברגע שהציונות, כלומר, הלאומיות היהודית המזרח-אירופאית, נכנסה למזה"ת, צמחו באזור דינמיקות סוציו-פוליטיות, כלכליות, אידיאולוגיות, לאומיות ובינלאומיות חדשות וכוללניות, ויחד איתן, ההצדקה התיאורטית לנתח את יהודי ערב במבודד ממיעוטים אחרים במזה"ת.

יש להבין את המסגרת ההיסטורית המיידית לשאלת המזרחים תוך התייחסות לגירוש הפלסטינים ע"י הציונים ב-1948. לעתים קרובות מדי התהליך הנורא הזה נתפס לחומרה כדוגמא מזרח-תיכונית היסטורית ל'חילופי אוכלוסין'. הסיבות לגירוש של בערך 800,000 פלסטינים ע"י הציונים האירופאיים ב-1948 הן די ברורות, ובכל מקרה היו נושא לדיון ערני בחוגים האקדמיים והפוליטיים גם יחד. המשך המחקר בחטא הזה (שהינו בין שאר הדברים, גם אנטי יהודי) הוא הכרחי ויש לעודד אותו. אך בניגוד לכך, ה'ציאה' כפי שהיא נקראת, של 870,000 יהודי ערב (סוריים, מרוקאים, אלגיריים, לוביים,

מצרים, לבנונים, תימנים ועיראקים, בעיקר לישראל) נדחקה לשוליים בחוגים האקדמיים והפוליטיים. בדרך כלל אין מסבירים אותה כלל, מלבד להסביר את אי-קיומה (ראו במס' V בהמשך).

לכן, הבה נציג את שאלתנו לכל חוקר של המזה"ת: בהינתן שהחוגים הביקורתיים מסכימים על-כך שלא היה לנו, יהודי-ערב, כל קשר ישיר למאורעות הקשים שהתרחשו מיילים רבים מאתנו בין יהודים אירופאיים ובין פלסטינים עד 1948 (ואפילו לאחר מכן), מה בדיוק היו המבנים הפוליטיים, כלכליים ומשפטיים באזור שגרמו כמעט בו-זמנית למצב דומה בשמונה קהילות מבוססות של יהודי-ערב ואשר גרמו ל"ציאה" ('אקסודוס') שלנו (וכפי שאנו המזרחים טוענים, גם השפיעו רבות על התהוות התופעה של הלאומיות במזה"ת בהמשך)?

אנו מאמינים שתשובה זהירה וביקורתית מאד לשאלה זו הנה תנאי מוקדם הכרחי ביותר לעתיד מתקדם כלשהו באזורנו. בנוסף לכך, תשובה כזו יכולה לעזור להסביר תהליכים חשובים שהתרחשו ברוב המדינות במזרח התיכון (וישראל בכללן), וכך עיצבו במידה רבה את הקונפליקט שלאחר 1948.

V

טווח אופני הבנה של אתניות ולאומיות הוא אכן רחב, אך ניתן לחלוקה לשני קוים עיקריים. פרימורדיאליסטים (כמו Geerts, Weber, Shils או הסוציולוג הישראלי איזנשטדט / Eisenstadt) טוענים שזהות אתנית הנה על פי רוב נתונה. אדם נושא בירושה או מסוציאליזציה מוקדמת סימנים אתניים (חותמות אתניות) כמו קרבה משפחתית דת או שפה – לאורך כל חייו. התיזה הפרימורדיאליסטית, על צורתיה הרבות, היא בעלת ערך מוגבל להסבר האפשרות של קיום זהויות אתניות, לאומיות, אזוריות, דתיות, מעמדיות, לשוניות או אחרות, שהן חופפות וניתנות לשינוי, או למה בתנאים פוליטיים

וכלכליים מסוימים חלוקות חברתיות מסוימות מקבלות חשיבות פוליטית גדולה יותר מאחרות.

ההבנה הפוליטית השניה של אתניות ולאומיות רלוונטית ומתאימה יותר לצרכינו. היא מאמצת פרספקטיבה יותר אינסטרומנטלית, קונסטרוקטיביסטית ומצבית. תוך החלשת התפיסה ה'פרימודיאליסטית' של 'זהויות נתונות', מייחסת גישה זו יתר חשיבות לתהליך דינמי, הדרגתי, פתוח וטרנספורמטיבי של היווצרות זהות קולקטיבית. כתוצאה מתהליכים כלכליים ופוליטיים – כמו התפתחות כלכלית, היווצרות מדינה, הגורמים הממסדיים של המדינה המודרנית ו/או הדת המבוססת, התפקיד של אליטות אסטרטגיות, או יחסי כוחות, שליטה – זהות אתנית או לאומית נתונה לשינויים ומפנים היסטוריים מתמשכים, הגדרות מחדש ופוליטיזציה. על-כן ניתן להסביר את התהליך של הגדרת אתניות, לאומיות או כל קולקטיביות אחרת, בצורה הטובה ביותר, כדיאלקטי, מבחינה כלכלית ופוליטית: הדיאלקטיקה היא בין קבוצות חברתיות שונות ו/או בינן לבין המדינה, והכוח האימפריאלי. מהן ההשלכות האפשריות לשאלה של יהודי ערב/ מזרחים, כמו גם למזה"ת כולו?

ראשית, הבנה פוליטית, כלכלית או סוציולוגית קשיחה כזאת של יהודי ערב במאה ה-20 אינה קיימת באופן כללי בחוגים האקדמיים או הפוליטיים במזה"ת. אותן עבודות שכן נכתבו, משקפות מספר ליקויים בולטים בגישה. מאחר ושאלתנו איננה אקדמית בלבד, אלא גם פוליטית, התוצאה היא, שרוב העבודות הן גם פולמוסיות וגם אוריינטליסטיות, ונכתבו מנקודת מוצא אידיאולוגית נסתרת לכאורה – לפעמים פרו-ציונית, ופעמים אחרות פרו-ערבית. ככלל, שתי הגרסאות נוטות לשכתב את ההיסטוריה המזרח-תיכונית בכללותה מנקודת ראות שלאחר הקונפליקט.

במונחים רחבים, קבוצה אחת אשר בדרך כלל מצדדת בציונות, מציגה את ההגירה של יהודי ערב למדינה היהודית כתוצאה של

בעניינים אחרים – שמתחת ביקורת על פעולות ועמדות של הממשלות והתנועות הלאומיות הערביות ביחס ליהודי-ערב משחקת בהכרח לידיה של הציונות. אבל השקפה כזאת יש לה השלכות פוליטיות רציניות: לעתים רחוקות קורה ששאלת יהודי-ערב נתפסת כמוטיב פנימי של ההיסטוריה של המאה ה-20 בחברות הערביות לגמרי בנפרד משאלת הציונות, כחלק אינטגרלי של פוליטיקה פנימית של הערבים במאה ה-20.

על כן קצת אירוני, שלא הציונים בלבד, אלא גם אנשים שהם ביקורתיים בשאר הדברים, תומכים בעמדת הצד הערבי, אשר עקב הבורות היחסית הזאת מוצא קושי להכיר בעובדה הפשוטה שהיו – ועדיין ישנם – יהודים שהם ערבים. בקצרה, בניסיונם להסביר את ההתפתחות ואת התוצאה של הקונפליקט ושל התהוות הלאומיות המזרח-תיכוניות, רוב האנשים ממה שניתן לכנות שני צדדיו של העימות דבקים באבחנה פשוטית של 'ערבים' מול 'יהודים' שאנו נפנה עתה לבחנה.

VI

לקרוא תגר על שני הצדדים של ההבחנה 'ערבי' מול 'יהודי' ע"י הכנסת עצמנו מחדש בעצמה לניתוח הפוליטי פירושה לעורר פרשנות-מחדש מקיפה של ההיסטוריה הפוליטית של מזה"ת במאה ה-20. ברור שפרשנות זאת (עדיין?) אינה מקובלת. כמזרחיים אנו טוענים שהבנה פוליטית מדויקת של השתלשלות האירועים סביב קבוצות המיעוט של יהודי-ערב הנמצאות בקצה של הלאומיות היהודית והערבית גם יחד, ונקלעו שלא מרצונן לאזור-ספר פוליטי בין השנים, יש לה פוטנציאל גדול להקרין הבנה פוליטית חדשה על המזה"ת שלאחר 1948, וע"י כך גם על האפשרות לעתיד מתקדם באזורנו. למטרה זאת כל ניתוח חייב להימנע מלהיות האשמה היסטורית

היסטוריה ארוכה של דיכוי ודעות קדומות גזעיות ודתיות בעולם האיסלמי. לאחר שקבעו את הטענה הא-היסטורית החד-צדדית הזאת, ממשיכים הכותבים בדרך כלל בהזגשת המחויבות האידיאולוגית שיש כביכול ליהודי ערב כלפי הציונות כמניע נוסף, לאקסודוס. בניסיון ליצור היסטוריה יהודית אוניברסלית אחידה ומשותפת (במונחים של סבלם של היהודים כמיעוט דתי והמודעות הלאומית של היהודים), מסתמכים אקדמאים ציונים קודם כל על מה שתואר לעיל כטיעון המבוסס על הגישה הפרימורדאליסטית. שנית, בסופו של דבר הם מיישמים גישות שאולי מתאימות לניסיונם הסוציופוליטי המתמשך והמיוחד של היהודים בהקשר האירופאי, למקרה של יהודי המזרח התיכון. מצד שני, הגירתם של יהודי ערב לא זכתה לתשומת לב מספקת מצד מומחים מסורתיים או ביקורתיים בעלי מה שניתן לכנות 'אוריינטציה ערבית'. לרוב הם מתייחסים לתנועת אוכלוסין זאת כאל התוצאה היחידה של הפעילות והתעמולה הציונית. כמו עמיתיהם האקדמיים הציונים, מומחים עם 'אוריינטציה ערבית' כזאת עדיין לא העמידו במבחן ביקורתי את מבנה העמדה שאומצה בסופו של דבר ע"י לאומנים ערבים ביחס למיעוט של קהילות יהודי ערב עד ליציאתם המסיבית שלאחר 1948. כתוצאה מכך, מומחים אלו לא יכולים להעריך נכונה את ההשפעות של העמדה הערבית הזאת-לא רק על יהודי ערב וישראל, אלא גם (כפי שאנו המזרחים הביקורתיים היינו טוענים) על התהוות אותה הלאומיות הערבית ששרדה בסופו של דבר. ע"י כך, מפחיתים המומחים בערכה של האפשרות שהפוליטיקה של תנועות לאומיות וגם ממשלות ערביות, גם אם לא במודע, היו לא רק פגיעה עצמית, אלא ממש מדיניות ציונית (ראה מס' VII בהמשך).

כרגע מספיק לומר כי נראה שהסיבה לבורות יחסית זו של מומחים בעלי 'אוריינטציה ערבית' כזאת בקשר לשאלה שלנו הנה תוצאה של אמונה רווחת, אם גם מוטעית, גם בקרב חוגים שהם ביקורתיים

ומוסרית כנגד היווצרות הלאומיות הציונית או הערבית, או ביקורת צדקנית על 'שגיאות' אידיאולוגיות אשר אילו 'תוקנו' היו יכולות להוביל לתוצאה פוליטית מוצלחת יותר במזה"ת. במקום זאת, נראה כי מה שנחוץ הוא טיעון מבני היסטורי בנוגע לתוצאות הבלתי מכוונות והבלתי צפויות של היווצרות שתי התנועות הלאומיות היריבות, כדי להראות איך שתיהן היו תוצר של ההיסטוריה ששתיהן ביקשו בעצמן להבינה ולעצבה (כפי שיוסבר בהרחבה בפרקים VII ו-VIII להלן). בקצרה, באתי לאמר שבניגוד למה שאנו לומדים מניסיונותיהם של רוב החוגים להסביר את האינטראקציה בין האימפריאליזם לבין הלאומיות בעולם הערבי או את הקונפליקט הערבי-ישראלי - ללא הבנה ביקורתית ומדויקת של ההיסטוריה הפוליטית והכלכלית המורכבת והמשתנה שלנו עצמנו במאה ה-20, אין אפשרות להבין מבחינה פוליטית את התהליכים הבאים:

1. המכניזם הפוליטי הפנימי שעיצב את היווצרותה של ישראל ושל המדינות הערביות גם יחד, כמו-גם את התצורה הדתית הלאומנית הסופית ששרדה (כמובן לא בגלל יהודי-ערב, אלא כתוצאה מהמדיניות של הלאומנים הציונים והערבים שאנו היינו כפופים לה);
2. הסיבות האמיתיות לתוצאה הנוכחית של הקונפליקט הזה - תבוסתם של הערבים מפני הציונות - ומספר היבטים של מאזן הכוחות הפוליטי בין ישראל לבין העולם הערבי;
3. גורמים עיקריים בהתפתחות הכלכלה הישראלית (קודם כל בתקופה שקדמה ל-1967, אך גם לאחר מכן) ובניגוד לכך ההתפתחות והצמיחה הכלכלית האיטית של לפחות מדינה ערבית אחת - עיראק - שלקהילה היהודית בה הייתה חשיבות פוליטית וכלכלית רבה.

כדי להתחיל להבין את שלושת התהליכים המורכבים הללו יש להשיג שינוי אנליטי ופוליטי בניתוח הכוחות החברתיים העומדים מאחורי ההתגבשות הלאומית של האזור, של ההתפתחות ההיסטורית של הקונפליקט, ולבסוף, של הכוחות החברתיים שעיצבו את התוצאה

הפוליטית והכלכלית של הקונפליקט. הצעד העיקרי בשינוי כזה הוא לנטרל באופן קיצוני את האבחנה הדיכוטומית הנהוגה בין 'יהודים' מול 'ערבים'. אבחנה זאת הנה טליאולוגית, והנה אך ורק תוצאה של מצב הדברים בעקבות הקונפליקט. מבחינות רבות זוהי גם תוצאה של דיקטאט פוליטי של הלאומיות היהודית והערבית כאחד, אשר הפכו, אולי לא במודע, להבחנה קונצפטואלית מקובלת על אנשים רבים המנסים להבין ולהסביר את הקונפליקט.

בניגוד לכך, כפי שהוצג באופן מבריק ע"י שוחט - האבחנה ההיסטורית המקובלת גם באזור וגם בין יהודי-ערב, הייתה תמיד האבחנה בין 'מוסלמי', 'נוצרי' ו'יהודי', ולא 'ערבי' מול 'יהודי' כפי שנוהגים המומחים. אפילו בישראל בתקופה של אחרי 1948, כשיהודי ערב היו כ-60% מהאוכלוסייה היהודית, ההנחה הייתה ש'ערביות' כוונתה לתרבות ושפה שהיא נחלת הכלל גם אם ישנם הבדלי דת. לכן, כל ניתוח של התגבשות הפוליטיקה הלאומית באזור, כמו-גם המקור והתוצאה של הקונפליקט, צריך להתחיל באבחנה מקובלת בין שלוש קבוצות הנבדלות זו מזו באופן ניכר (במקום שתיים - 'ערבים' מול 'יהודים' - כפי שנהוג בדרך כלל). הקבוצה הראשונה היא הציונים שבין היהודים האירופאים, אשר עקב גורמים פוליטיים וכלכליים חיצוניים מזרח-אירופאיים ספציפיים טיפחה מודעות לאומית-יהודית. הקבוצה השנייה היא 'הערבים' אשר בהקשר הספציפי שלנו מציינת, על דרך האמירה, את 'הערבים הלא-יהודיים'. הקבוצה השלישית, שממנה מתעלמים באופן שיטתי החוגים האקדמיים והפוליטיים כאחד, היא יהודי-ערב. ברובם המכריע יהודי-ערב לא היו בעד ולא נגד הציונות, אלא פשוט לא ציונים. שלא כציונים שבין יהודי אירופה, הם לא פיתחו מודעות יהודית-לאומית, וזה ודאי לא היה מקרה. אולי באופן פרדוכסלי לפחות בשביל כמה ישראלים וערבים, היו מספיק יהודים-ערבים בעלי מודעות ערבית-לאומית ביקורתית (כפי שהודגם בארבעת הציטוטים בפרק מס' I לעיל). במקרים מסוימים - כמו

במצרים ובעיראק בשנות ה-40 - הרחיקו יהודי-ערב לכת אף יותר, והקימו ארגונים פעילים בלתי-ציונים ואנטי-ציונים (על בסיס ליברלי או מרקסיסטי).

ההשלכה של שינוי אנליטי ופוליטי זה לגבי הכוחות החברתיים הנמצאים ביסודה של היווצרות הלאומיות היהודית והערבית היא חשובה: משמעותה היא כי הבנה כוללת של מעמד הכלכלי, הפוליטי והתרבותי של יהודי-ערב / המזרחיים בקצה של שתי הלאומיות עדיין חסרה, ועקב זאת, ניתוח ביקורתי מלא של התצורה הלאומית הסופית של ישראל ושל המדינות הערביות ושל המכניזם המונח ביסודו של הקונפליקט - גם הוא חסר בקרב החוקרים הביקורתיים של המזה"ת. לאור האמור לעיל, כל שנוכל להציע כאן הוא שרטוט סכמתי וטנטטיבי של הבנה מזרחית ביקורתית כזאת.

VII

בהתבססות של הציונות על מעמד הפועלים היהודים-ערבים שלה לאחר 1948 (כלומר, אנחנו), הפכה הפוליטיקה של החלקים הדומיננטיים בתוך הלאומיות הערבית בלא כוונה להיות לא שונה מן המדיניות הציונית. לכן לאחינו ואחיותינו בעולם הערבי (שכמובן אינם יהודים) אנו רוצים לומר שיותר משאנו מוכנים להודות בדרך-כלל, היו אלה גורמים פנימיים בתוך הלאומיות הערבית אשר תרמו לתבוסה מפני הציונות (וכך גם, אולי במידה פחותה יותר, גורמים חיצוניים המתקשרים לפוליטיקה האימפריאליסטית באזור). במילים אחרות, מזרחים ביקורתיים אומרים שפרספקטיבה ערבית רדיקלית וביקורתית באמת צריכה להתמודד באומץ ולנתח את ההיסטוריה הערבית המשותפת שלנו ברגעים היפים יותר והיפים פחות שלה. זה מחייב לעזוב לחלוטין את הגישה הפשטנית 'הבכיינית' והאשמת האימפריאליסטים הבריטים או הציונים האירופאיים בלבד בתוצאה

הנוכחית של הקונפליקט. בנוסף לכך, פרספקטיבה זאת הנה אוריינטליסטית ולא שום דבר אחר מכיוון שהיא מתייחסת לאנשים הערבים כאל אובייקטים בלבד, אשר חייהם תמיד נקבעים ע"י שחקנים חיצוניים בלבד, במקום להתייחס אליהם כאל נתינים אנושיים פוליטיים שתמיד הייתה להם לפחות מעט השפעה על קביעת חייהם עצמם בכל רגע נתון (בעבר, בהווה או בעתיד).

נראה כי הלאומיות הערבית נתנה למדינה הציונית האירופאית לא פחות מאשר את מעמד הפועלים (הערבים-) יהודים הלא-ציונים ברובם. ישראל הצעירה לא יכלה לקוות לקבל 'מתנה' יותר טובה מזו, מאת אלה המעידים על עצמם בדרך-כלל, ומתוארים בדרך-כלל ע"י אחרים, כאויבי המדינה הציונית, כלומר, הלאומיות הערביות. הכלכלה בישראל שלאחר 1948 התבססה ברובה על הפליטים היהודים יוצאי מדינות-ערב, שנוצלו ביעילות ע"י מדינת הציונות האירופאית לא רק כלכלית, אלא גם פוליטית, דמוגרפית וצבאית.

מנותקים באחת מ-2500 שנות ההיסטוריה שלהם במזה"ת, נתונים במה שהפך ברבות הימים להיות אחת הדוגמאות המקיפות ביותר במאה ה-20 למשבר כלכלי, פוליטי ותרבותי, לא הייתה ליהודי-ערב כל ברירה אלא להשלים עם המצב החדש והשונה שאליו נקלעו לא מתוך בחירה, שלא היה להם כמעט שום תפקיד פעיל בו, ושהיו בעצמם קורבנותיו, שניים רק לפלסטינים. אלא שיש לסייג אמירה זו: הפלסטינים הפכו לקורבן ה'ראשון' רק מאוחר יותר. במשך השנים 1948-1952, היו הפלסטינים ויהודי-ערב פליטים פוליטיים וכלכליים 'באופן שווה', נעקרו באופן ברוטלי מארצות מולדתם ומרכושם. עם צמיחתם של מבנים פוליטיים, לאומיים וכלכליים חדשים באזור, האנשים שאיתם חלקו יהודי-ערב אותה שפה, תרבות, כלכלה, היסטוריה (ואם תרצו, גם את אותה 'חזות' ופזיונומיה ערבית) - כלומר, במילים אחרות, 'הערבים הלא-יהודים' - הפכו עתה ל'אויב', בשעה שהאנשים שהיו 'האויב' עד לאותו זמן - כלומר

האירופאים הקולוניאליסטים בכללם ולא יהודי אירופה בפרט! – הפכו כעת להיות 'מצליהם'. המבנים החברתיים החדשים שנכפו על יהודי-ערב היו תוצר של הרעיון הפנימי והמעשה של האידיאולוגיה הציונית: הפרדה בין יהודים ולא-יהודים, ושל המכניזם הפוליטי הפנימי בתוך הלאומיות הערבית שהמאבק האנטי-אימפריאליסטי שלה כוון לבסוף לא רק כנגד הקולוניאליסטים, לדוגמה על בסיס אזורי, אלא גם נגד המרכיב הפנימי, המקומי והנאמן ברובו, כלומר קהילות המיעוט הלא-ציוני של יהודי-ערב.

המבנים החדשים שנכפו על יהודי-ערב נוצלו על ידי התנועה הציונית האירופאית, שללא ספק הייתה אחת התנועות המצליחות ביותר במאה ה-20. ישראל ניצלה בהצלחה רבה את הצמיחה בת כ-50% של אוכלוסיית ישראל בשטחים שהחזיקה לאחר 1948. יהודי-ערב הפליטים עברו תהליך מהיר של פרולטרזציה. לפחות עד כיבוש הגדה המערבית ב-1967, התבססה כלכלתה הפוליטית של מדינת ישראל הצעירה בעיקר על יהודי-ערב שהביאו אותה למודרניזציה מוקדמת. הם איישו את קווי הייצור בתעשייה המתפתחת ואת הסקטור החקלאי, על פי רוב כעובדים שכירים. בנוסף לכך, הבטיחה ישראל שיהודי-ערב יתיישבו באזורים לא מאוכלסים בתחומי גבולותיה החדשים לאחר 1948 במדבר הנגב הדרומי (מול מצרים), לאורך הגבול הירדני, או בין הים התיכון וים כינרת (מול לבנון וסוריה). וכך ההשפעה של הלאומיות הערבית על ישראל הייתה בעיקרה תוצאה לא מכוונת ובדרך זו הוצאתם של יהודי-ערב מתוך האומה הערבית גרמה בלי להתכוון לכך לעיצוב וחזוק הציונות.

VIII

מצד שני, אנו רוצים לומר לישראלים האירופאים האשכנזים שהייתה זו בדיוק הציונות שלהם שחזקה, עיצבה ועזרה ללאומיות הערבית

לקבל את צורתה הייחודית הסופית. אנו רוצים גם להודיע להם שהתוצאה הבלתי מתוכננת והבלתי צפויה של הציונות האירופאית היא שהיו אלה היהודים שלה עצמה, אירופאים או לא, אשר הפכו בסופו של דבר לקורבנות פעולותיהם של הציונים עצמם. כדי להבהיר: במונחים מבניים, התנועה הציונית האירופאית תרמה רבות להיווצרות המצב הסוציו-פוליטי במזה"ת שבו תנועות שחרור לאומיות ערביות בעלות הפוטנציאל להיות מתקדמות ואנטי-אימפריאליסטיות הפכו במהירות לחריגות בשלב מוקדם של היווצרותן. בסופו של דבר ע"י פעילות לפי קווי הלאומנים הנשלטים ע"י הדת, לא הצליחה הלאומיות הערבית לכלול בתוכה את קבוצות המיעוט היהודי הלא-ציוני העתיק, הנאמן והמעורה היטב במדינות ערב, לא בפעילותן הפוליטית לשחרור לאומי ולא ביצירת המדינות הערביות העצמאיות בעידן שלאחר הקולוניאליזם. אך ע"י הגברה שיטתית ומכוונת של המתחים בין הערבים המוסלמים לבין הערבים היהודים, תרמו הנציגים הציונים האירופאים בכל העולם הערבי באופן משמעותי להיווצרות הלאומיות הדתית אשר שרדה לבסוף. יחד עם זאת, התוצאה הסופית הבלתי מכוונת של הציונות היא שהתגבשות לאומית זו (שהייתה אקראית לולא כן) היא היא אשר הפכה בסופו של דבר לבעיה העיקרית של מדינת ישראל לאחר 1948, ויתרה מזאת, של אזרחיה; וזה נמשך עד היום הזה.

ולבסוף, אנו המזרחים טוענים כי לגבי דינו (לכל הפחות) הציונות והלאומיות הערבית הן יריבות רק למראית עין: מעמדות פוליטיות יריבות שיתפו שתי התנועות פעולה בהרחקתנו הפוליטית מארצות מולדתנו הערביות. אני חוזר: הרחקתם של יהודי-ערב ע"י הלאומיות הערבית הייתה בדיוק מה שהתנועה הציונית קיוותה לו ופעלה למענו, שכן מטרתה של התנועה הציונית הייתה למעשה זהה, כלומר, הפרדה בין יהודים ללא-יהודים. ואולם אינטראקציה מבנית בלתי מודעת זו בין התנועה הציונית והלאומיות הערבית, תוצאתה הייתה

בהרחקתנו, אשר השפיעה באורח משמעותי על המבנה הסוציו-פוליטי של הציונות ושל הלאומיות הערבית וגם עזרה מאד לחיזוק הבסיס הדתי שהן פעלו עליו ותבעה מחיר סוציו-פוליטי בסיסי משתי התנועות.

ארחיב בקצרה על נקודה זו: המדינות הערביות הפסידו את אחת הקהילות המקומיות המוכשרות והתורמות ביותר שלהן. לאורך כל ההיסטוריה הערבית, יהודי-ערב היו אלמנט חשוב בחברה הערבית בכללה, בפוליטיקה, בכלכלה, במסחר, בקשרים בינלאומיים, בבירוקרטיה, בבנקאות ובתחומים אחרים. לא תהיה זאת השערה בעלמא לטעון שיהודי ערב היו יכולים בודאי להמשיך ולתרום לחברה הערבית. בניגוד למקרים אחרים בחלקים אחרים של העולם, אשר בהם יש הפרדה פוליטית, במקרה מסוים זה שאנו דנים בו, היעדרן של הקהילות של יהודי-ערב מן העולם הערבי פירושה לא היה נוכחותם החדשה במקום אחר, שהיא תופעה פוליטית טבעית, כי אם נוכחותן הפורייה בקרב התנועה הלאומית שהיא היריבה הישירה שלו.

דבר יותר בסיסי אולי הוא המחיר הפוליטי שהציונים בעצמם נאלצו לבסוף לשלם במחצית השנייה של המאה ה-20 כתוצאה מתרומתם המשמעותית להרחקת יהודי-ערב מארצות מוצאם. עצם העובדה שפעילות הציונים הייתה בין הגורמים לכך שמקומם של היהודים נפקד מן החברה הערבית לראשונה בהיסטוריה של המזה"ת, הייתה בעלת משקל גדול על כל הקונפליקט שלאחר 1948. אם נוסיף לכך את עצם קיומה של מדינה יהודית בעלת הגדרה דתית, היעדרות חדשה זו של היהודים מן העולם הערבי היא אשר תרמה לעצם היווצרותה של הבדלנות על-פי קוים דתיים מוגדרים שהמשיכו להתקיים באזור. חיוני לזכור שתופעה זו אינה 'טבעית' כלל וכלל, אלא הבדלנות הפוליטית בעיקרה על-פי קוים בעלי הגדרה דתית היא תופעה חדשה בהיסטוריה של המזה"ת: היא הפכה לתופעה

היסטורית משמעותית רק לאחר 1948. מבחינה זו דרישתם של המזרחים היא צנועה: הבנה ברורה וביקורתית של ההתנסות הפוליטית של יהודי-ערב במאה ה-20 היא, לכל הפחות, מרכיב חשוב בהסבר התופעה הזאת.

IX

שלא כרבים מחוקרי המזה"ת הביקורתיים בתקופה זו של 'שלום', הבה ננסה אנו לסכם את הטענה המזרחית המתוארת לעיל לא מתוך שאיפה מוסרית, אלא כריאליסטים פוליטיים. לצערנו, או שלא, ההיסטוריה הפוליטית בכלל - או זו של הרחקות לאומיות של הפלסטינים ו/או של יהודי-ערב בפרט - אינה כמו שטיח שאפשר לקפל בקלות. אם חשיבה פוליטית רצונית איננה למעשה מפלט, הרי היא במקרה הטוב אחד המרכיבים בפוליטיקה; על-פי רוב לא בין המרכזיים. ובכל זאת, אם ימצא הקורא את טענתנו משכנעת לפחות בחלקה, הרי שזהות קולקטיבית היא בהחלט מוגדרת ולכן ניתנת למימוש פוליטי על מספר בסיסים אפשריים. אך העובדה החשובה ביותר היא שכך הוא הדבר לא רק בנוגע לעבר, אלא גם בנוגע לעתיד.

דוגמאות מרחבי העולם - מיוגוסלביה לשעבר ועד לרואנדה - מראות שחלק מן הבסיסים יכולים להיות דת מגויסת למטרות פוליטיות, תהיה זאת יהדות, הינדו, אולי גם אסלם. יחד עם זאת ישנם גורמים אחרים הנראים כמתאימים יותר לשמש כבסיס לקולקטיבים פוליטיים; למשל הגורם האזורי או המעמדי. דרום-אפריקה החדשה היא הדוגמה הטובה ביותר לבסיס פרוגרסיבי שעליו נבנה קולקטיב פוליטי.

חוקרי המזה"ת יכולים - למעשה חייבים - לנסות לדמות ולבנות באופן סימולטני קולקטיבים פוליטיים אלטרנטיביים ומתקדמים יותר.

יחידים שחברו לצורך זה מלכתחילה הם שצריכים לעשות זאת, מכיוון שממשלותינו אינן ששות, בלשון המעטה, לעשות זאת. כל מה שאנו יכולים לומר היום לאחינו אחיותינו וחברינו במזרח התיכון – פלסטינים מוסלמים ונוצרים או יהודים אשכנזים – הוא שאנו, המזרחיים הביקורתיים, נמשיך לנסות לבנות זהויות פוליטיות קולקטיביות מתקדמות וכוללניות שכאלה. זה מה שאנו בוחרים ללמוד מהורינו; כמה מהם כתבו ופרסמו את ארבע האמירות שציטטנו בפרק I לעיל, וטוב יעשה הקורא אם יחזור ויעיין בהן עתה בתשומת לב רבה.

ההיסטוריה המופלאה של המזרחיים

I: מבוא: "יהודים יאים"

דוד ס., סוחר נעלים מניו-יורק ובעליו הגאה של מפעל הנעלים 'אנא כורדי' ('אני כורדי') ואשר לפי חתימתו הינו 'פנתר שחור' לשעבר, פרסם מודעה מזמינה במהדורה האמריקנית של העיתון הישראלי ידיעות אחרונות (20 בדצמבר 1996). מר ס., שהיה בעבר פנתר שחור שמוצאו מהעדה הכורדית בישראל וכיום איש עסקים אמיד בעיר ניו-יורק, מציע \$50,000 למי שיוכל להסביר מדוע יהודים שמוצאם ממרוקו, תוניס, מצרים, אתיופיה, תימן, סוריה, עיראק, כורדיסטן ולבנון, צריכים להיקרא 'ספרדים', 'בני עדות המזרח' או 'מזרחיים'. מעניין כי מר ס. שכח כמה ארצות מזרח-תיכוניות לא כל-כך קטנות כאיראן, טורקיה ואלג'יריה. הפנתר השחור הכורדי מציע בונוס של \$15,000 לכל אחד מאנשי התקשורת או האקדמיה הישראלית שייענה לאתגר.

ברור כי מר ס. אינו מסכים למונחים האתניים שמשמשים בהם עבור יהודים כאלה, ובמקומם הוא מציע מונח חדש, 'יאה' המורכב מראשי תיבות של המלים 'יהודי ארצות האיסלאם'. זוהי בחירה חכמה, כיוון שלמלה 'יאה' יש משמעות נוספת והיא 'מתאים' או 'נאה'. דוד ס. מציע להשתמש במונח זה כחלק אינטגרלי במשפט בעברית, לדוגמה: יאה ויאה, יאים, יאות. הוא אף טבע את המושג 'מוסיקה יאה' (למכלול המוסיקה הערבית-ישראלית המוכרת בישראל כ'מוסיקה מזרחית'). בהתאם לכך, לפי הבנתי את טענתו של מר ס., יהודים אלה שהם מושא המונח 'יאה' צריכים להיקרא 'יהודים

יאים', יהודים מתאימים, או נאים. זוהי הצעה מבריקה, אם נזכר בטרונגייתה הידועה של גולדה מאיר ביחס לפנתרים השחורים: הם לא נחמדים'.

לא יכולתי לבקש סיפור מתאים יותר לפתוח בו מאמר זה, שנכתב במלאת עשור לפרסום החלוצי של אלה שוחט 'ספרדים בישראל: ציונות מנקודת מבטם של קורבנותיה היהודים (*Sephardim in Israel: Zionism from the standpoint of its Jewish victims*), הזוכה לציון חגיגי בכתב העת News From Within המתפרסם ע"י המרכז לאינפורמציה אלטרנטיבית (AIC). מרקסיסטים מסורתיים רבים עשויים לתמוה על עובדה זו, ועל העניין הממושך שמגלה כתב-העת בנושא המזרחיים. מוזר שכתב עת מסוג זה יבחר להקדיש תשומת לב לטיפול בנושא הקולקטיב הידוע כיום כ'מזרחיים', או 'יהודים בני עדות המזרח'. זאת משום שהמזרחיים אינם מהווים מעמד מובחן לפי קני המידה המרקסיסטים או הליברליים, ואף אינם מהווים מיעוט לאומי או אתני בעל מאפיינים הניתנים לתיאור ברור וחד. הקולקטיב הקרוי 'מזרחיים' הוא חמקמק ובלתי ניתן לבודד אותו, ובכל זאת נראה שהנושא בעל נוכחות גבוהה וזוכה לעיסוק נרחב. ממודעתו של מר ס. ניתן להבין שהדיון שנסוב סביב השאלה מי הם, או מה הם, מזרחיים, עדיין נמשך ברמות שונות ואף לובש צורות חדשות ופונה לכיוונים חדשים. מר ס. צודק בהציעו שהמזרחיים ייקראו 'יאים'. 'יהודי ארצות האסלם' היא ודאי דרך פחות פרובלמטית להגדיר ולתאר קבוצת אנשים זו. אך המונח של מר ס. חסר את המשמעות הפוליטית המשויכת למונח 'מזרחיים' שיש לו קשר הדוק לשאלה הפוליטית שהציקה לאזורינו במשך למעלה ממאה שנים. המונח של מר ס. נראה מנותק מהקשר הפוליטי המסוים מאד שבו מתנהל הדיון המוזכר למעלה, אך למעשה, מר ס. ומודעתו הגם חלק מההקשר הפוליטי הזה.

מאמרי אינו מכוון, אפוא, לעסוק בשאלה מיהם המזרחיים, אלא

בפוליטיזציה שלהם. לפי דעתי פוליטיזציה של המזרחיים היא צורך דוחק יותר מן השאלות האחרות הקשורות אליה. חיבורי הקצר יבחי את המסלולים או הנרטיבים השונים, אם תרצו, שאליהם 'גויסה' ההיסטוריה של המזרחיים מיום הקמת מדינת ישראל. כמו-כן אסקור את ההקשרים הפוליטיים שבהם נוצרו המסלולים הללו. במלים אחרות, עניינו של מאמר זה בהיסטוריה כפי שהיא מסופרת או נכתבת, ולא 'מה שקרה'.

בעזרת הדיון במסלולים השונים הללו אני מתכוון גם לעקוף את השאלות בעניין מי הם המזרחיים. שאלות אלו מסורבלות ומורכבות מבחינה פוליטית, וטמונה בהן סכנה לרדוקציה.

דיונים פוליטיים על מזרחיים בקבוצות פעילים מזרחיים או מזרחיים ואשכנזים במערב, בצידה הביקורתי של המפה הפוליטית בישראל, מסתיימים לעתים קרובות ע"י נקיטת הגישה ה'פולקלוריסטית' המתמצה בנושאים כמו 'כמה חתיכות קובה או בקלאווה ממעשה ידי אמו צריך אדם לאכול כדי לזכות בתואר 'פעיל מזרחי'. זוהי בעיה אקוטית בזירה הפוליטית בישראל, במיוחד בקרב פעילים מזרחיים המחפשים דרכים חדשות להתארגן ולפעול. אם לאמור זאת בצורה בוטה, מאחר והמעט שהמזרחיים יודעים על עצמם מסונן דרך אמצעי התקשורת הציונית/ אשכנזית הבוחרים בקפידה מספר עובדות ומוחקים את כל השאר, כדאי שנתחיל מביקור באמצעי התקשורת הללו. אפתח, לכן, בדיון בבעיית הזהות של המזרחיים. אחר-כך אעבור להיסטוריות של המזרחיים, ולבסוף אדון בעבודתה של שוחט.

הבעיה עם ה'מזרחיים'

הזהות המזרחית היא ככל הנראה אחת היותר בעייתיות, כתוצאה משינויים רדיקליים ודרמטיים שהתרחשו במזה"ת בשנות ה-40 המאוחרות ובשנות ה-50. כפי שצינתי לעיל, המונח מתייחס באופן

כללי לאותם יהודים שמוצאם במדינות ערביות או מוסלמיות במזה"ת. אלא שהדברים אינם כה פשוטים, מאחר שהמלה 'מזרחיים' טעונה גם במשמעויות והגדרות פוליטיות ותרבותיות, שכולן נובעות ממצבם המיוחד של המזרחיים בישראל. למעשה, הגדרות אלה הן לעתים בעלות חשיבות רבה יותר מן ההגדרה הבסיסית שלעיל. זאת מכיוון שכולן סובבות סביב העובדה שהמזרחיים כקבוצה, נמצאים מבחינה היסטורית ובמידה רבה גם כלכלית, פוליטית ותרבותית, בעמדה נחותה מזו של האשכנזים – הישראלים שמוצאם מאירופה. מנקודת מבט זאת נעשית זהות המזרחיים הרבה יותר מורכבת. הבה נדגים את המורכבויות הללו. רוב המזרחיים יעדיפו להזהרות לפי ארץ מוצאם, אפילו אם נולדו בישראל במקרים רבים. מזרחי יזדהה כפרסי, עיראקי, תימני, סורי או מרוקאי, מאחר ולהגדרות אלו עדיין יש משמעות רבה יותר מאשר המונח מזרחי. פרסי למשל, מדבר פרסית, או תערובת של פרסית ועברית, אוכל מאכלים פרסיים, מתפלל (או לא) בבית-כנסת פרסי, מאזין למוסיקה פרסית, וכך הלאה. לאדם כזה המונח מזרחי הינו ברוב המקרים חסר משמעות. המונח 'מזרחי' הוא אפילו מגוחך כשמדובר על יהודי מרוקאי המזדהה כמי שמוצאו מן המגרב – החלק המערבי של העולם הערבי. למונח 'מזרחי' לא תהיה כל משמעות או תהיה משמעות אחרת לגמרי לגבי יהודי עיראקי החי בלונדון או לוס אנג'לס, לא כל שכן שנחאי או בומביי. למושג 'מזרחי' יש משמעות רק בהקשר הישראלי של אשכנזים/מזרחיים.

השחרור הראשון: הייצוג הציוני

זהות מזרחית, אם כן, הנה 'צעירה' וההיסטוריה שלה מתקיימת בתוך ההיסטוריה של מדינת ישראל שבה נוצרה, גם במונחים של 'מה שקרה' וגם במונחים של 'מה שסופר' / נכתב'. התנועה הציונית

ריכזה את רוב מאמציה באירופה (ובמידה פחותה יותר בשתי האמריקות), ורק כאשר התחוויר לה כי לא תוכל להסתמך על יהדות אירופה כמקור לכוח-אדם למדינה שזה אך נוצרה, פנתה אל יהדות המזה"ת וריכזה מאמצים ב'השבתם הביתה'.

לכן כניסתם, או יותר נכון 'התקבלותם' של יהודי-ערב לתוך מסגרת ההגות והעשייה הציונית הייתה מאוחרת. היא התרחשה תוך כדי הימים ההיסטוריים של הקמת מדינת ישראל. הציונות כרעיון וכתנועה כבר הייתה קיימת למעלה מ-50 שנה, אך הורגשה אך מעט בקרב הקהילות היהודיות במזה"ת. ראוי לציין עם זאת, כי בכל מקום שבו הייתה פעילות ציונית נראית לעין הייתה גם התנגדות חזקה אליה. זה נכון במיוחד לגבי הקהילות בעיראק ובמצרים, וניתן לראות זאת לדוגמה בעבודותיהם של יואל בינון, עבאס שיבלאק וגם בעבודותיהם של היסטוריונים ציונים כנסים קזז, אם נבחן אותן לעומק.

כפי שהראה תום שגב בספרו, 1949: הישראלים הראשונים והראו זאת גם היסטוריונים אחרים אחריו, הנהגת התנועה הציונית לא הייתה נלהבת וגילתה הססנות לנוכח נקודת מפנה זאת. קולות רמים של התנגדות נשמעו בממשלה, ובניגוד למדיניות כלפי יהדות אירופה, נטתה התנועה הציונית להיות כאן יותר 'סלקטיבית' במדיניות ההגירה שלה. מתוך הכרה בצרכיה של ישראל בכוח אדם לעבודה ולמאמץ המלחמתי, חיפשו הפעילים הציונים בארצות המזה"ת את 'הצעירים והחזקים'. שירו של אלתרמן, 'ריצתו של דנינו', על יהודי מרוקאי צולע שהוכרח לרוץ כדי להוכיח כי הוא חזק מספיק, ממחיש זאת היטב. גם הצלתם של יהודים מזרח-תיכוניים אלו לא הייתה משימה קלה כלל וכלל. במקרים רבים היו הסוכנים הציונים צריכים להתגבר על קשיים פיננסיים וטכניים. היה עליהם להשתמש בכל טריק מניפולציה והטעייה כדי להבטיח שיתוף פעולה מצד השלטונות הערבים מחד, והסכמתם של אלה שנועדו להינצל, מאידך. אלא שחוסר הנכונות להציל את אלה שנועדו להינצל לא בלטה

כל-כך לעיני המתבונן מחוץ לחוגי ההנהגה הציונית הפנימיים, ובמיוחד לאלה שאליהם כוונה פעולה זו. בספרי ההיסטוריה נראה כאילו התנועה הציונית פעלה בהקשר של אירוע משיחי למחצה, אפילו קוסמי. הגיבורים בתרחיש זה היו הסוכנים הציונים שפעלו כדי להציל את מאות אלפי היהודים במזה"ת, שתפקידם בסיפור היה שולי.

וכך ניתן למבצע שחיסל כמעט לגמרי את יהדות עיראק השם 'מבצע עזרא ונחמיה', לזכר המאורע שהתרחש לפני 2,600 שנה בתקופת התנ"ך, כאשר המלך הפרסי נתן את רשותו לגולי בבל לשוב לישראל. את שיבתם של 70,000 מהם בהנהגתו של עזרא הסופר (דמות חשובה במסורת יהודי עיראק) מסביר התנ"ך כתוצאה של אצבע האלוהים. במקרה של יהודי תימן נבחרו שמות עוד יותר אקזוטיים: 'מבצע' אחד נקרא 'על כנפי נשרים' (גם כאן יש אזכור למקורות התנכיים, כאשר אלוהים אומר שהוא יאסוף את כל הגולים ויביאם לישראל על כנפי נשרים) ומבצע אחר נקרא 'מרבד הקסמים'. בקיצור, יהודי המזרח נגאלו על-ידי התנועה הציונית. לאחר 2,000 שנות סבל וייסורים קובצו כולם והובאו לישראל על מרבדים קסומים ועל כנפי נשרים. זה היה הדמיון האשכנזי במיטבו.

באותם ימים גדולים התנועה הציונית לא רק עשתה וחלמה, אלא גם ביטלה מעשה וחלום אחרים. ההיסטוריה תיארה את סיפוריהן של העליות ההרואיות כרגעים החשובים ביותר בהיסטוריה של יהודי ארצות המזה"ת. בדיוק כפי שהפכה את הפעילים הציונים של אותן קהילות לגיבורים ומנהיגים שלהן. כל השאר, רבנים, מנהיגים חילוניים או מהפכנים קומוניסטיים, נשכחו. קחו למשל את הסרט 'סיפורה של יהדות בבל', שהופק ע"י המרכז ליהדות בבל בישראל, שהוא אחד מאותם 'מוזיאונים', או יותר נכון, בתי-עלמין, להיסטוריה ותרבות של יהודי-ערב. הסרט בן 90 הדקות נועד לספר את ההיסטוריה בת 2,500 השנים של קהילת יהודי עיראק, לפי החלוקה הבאה: 10

דקות מוקדשות להיסטוריה של היהודים בבבל, מחורבן בית ראשון וגלות בבל - כולל נושאים כיצירת התלמוד והגאונים, מנהיגי יהדות בבל עד למאה העשירית לספירה; 10 דקות נוספות מוקדשות לחיי היום-יום בקהילה; 20 דקות מוקדשות לסבל ולפוגרומים ולתקוות היהודים לעזוב את עיראק, כולל ראיונות עם 'מומחים' בנושא; 30 דקות למאבק הציוני להשבת הבנים לגבולם ו-20 דקות על ההיסטוריה של המרכז עצמו, כולל ראיונות עם מייסדיו ומנהליו (שהם כמובן כמה מן הגיבורים שהוזכרו בקטע הקודם). הרגעים הציונים ההרואיים בהיסטוריה של קהילות המזה"ת הפכו לנושאים מרכזיים בתכניות לימודים, וכך שמשו מכשיר לאינדוקטרינציה. שיאה של 'תכנית יהדות מרוקו' בבית הספר התיכון שלי היה העלאת מחזה המתאר את סיפורה של 'אגוז', ספינה של יהודים ממרוקו שטבעה בנסיבות מסתוריות בדרכה לישראל באמצע שנות ה-50. לא ידענו מי האנשים שקיפחו את חייהם על ספינה זו אך ידענו היטב את כל הפרטים אודות אלה שארגנו את ה'מבצע'. מובן, כי כל תלמיד ממוצא מרוקאי שובץ בהפקה, אפילו בתפקיד הקברניט האשכנזי של הספינה.

המציאות באותם ימים הרואיים דווקא הייתה שונה. חלק מן המהגרים נדחסו למשאיות ונשלחו 'ליישוב' את אזורי הספר כחקלאים והרוב בילו שנים ארוכות במחנות מעבר. בהתיישבויות החקלאיות בספר (מושבי העולים), במעברות, במערכת החינוך הרחק מבני המשפחה (פנימיות), בעיירות הפיתוח ובשכונות העוני בא הקץ ליהודי-ערב. במקום זאת בא לעולם המונח 'בני עדות המזרח'. הרשו לי לסטות כאן ולהשמיע הערת-אגב קצרה על השם הזה. די ברור מדוע קיים המושג שבטים מזרחיים, אבל למה המלה 'בני'? במבט ראשון זה עשוי להיראות כשימוש רגיל בעברית, משהו כמו 'בני ישראל', אבל עיון מדקדק יותר בשפה העברית הישראלית של שנות ה-50 מגלה דבר אחר. קחו למשל ביטוי מגוחך אחר, 'בני מיעוטים', שהומצא בשנות ה-50 כדי לתאר פלסטינים תחת שלטון

ישראל. ישנו דמיון מעניין בין שני הביטויים 'בני מיעוטים' ו'בני עדות המזרח'. שניהם הומצאו כדי לתאר שתי זהויות חדשות ובלתי אפשריות שנוצרו בעקבות אירועי 1948, ערבים-ישראלים ויהודי-ערב החיים בישראל. כפי שהיה בלתי אפשרי להיות ערבי-ישראלי לאחר 1948, היה בלתי אפשרי להיות יהודי-ערבי. הצורך במונחים חדשים ברור אפוא. אך למה 'בני'? לפי דעתי יש הרבה הגיון בשימוש במלה 'בני': מי שאך זה איבד את מולדתו וחירותו (כמו במקרה של הפלסטינים), או את תרבותו והמבנה החברתי והמנהיגות המסורתיים (כמו במקרה של המזרחיים), האם יכול להיות 'אבי' דבר מה? נראה שלא, הוא יכול להיות רק 'בן'. לכן הולידו האבות המייסדים של התנועה הציונית שני סוגי 'בנים' בשנות ה-50 - בני המיעוטים ובני עדות המזרח.

פרק-ביניים - האינטגרציה

בה בשעה שעתידם של בני ישראל הפלסטינים לא היה ברור כלל, עתיד בניה המזרחיים היה ברור למדי. הם היו אמורים לעבור 'אינטגרציה'. לא ברור עם מי או עם מה, מאחר שהממסד הציוני מעולם לא טען כי על המזרחיים לעבור אינטגרציה עם האשכנזים או עם המדינה (מזרח-), אירופאית. אופייה זה של ישראל מעולם לא הוגדר בפירוש. לכאורה לא היה כל צורך באינטגרציה, ישראל הוגדרה כמדינה יהודית והמזרחיים היו יהודים ה'שבים לגבולם'. כמה עיתונאים ופוליטיקאים אשכנזים התבטאו בבירור בנושא זה ואמרו כי האספסוף הנחשל במחנות המעבר צריך לעבור שינוי. מאז שנות ה-50 נעשתה ה'אינטגרציה' המסלול החדש והעיקרי של המזרחים בישראל. הבה נסקור בקצרה את ציוני הדרך במסלול זה: הדבר התחיל כשבן-גוריון טבע את המושג 'דמטכ"ל תימני' כאמת מידה לשוויון בין אשכנזים ומזרחים. מאז שובץ מסלול האינטגרציה

של המזרחיים במאות סמלים - החל באלפי ילדים שסומנו כ'טעוני טיפוח' הזקוקים ל'העשרה' במוסדות ל'חינוך מיוחד' ומערכת חינוך נפרדת, דרך עשרות זמרים/ות תימניים אקזוטיים, מושב אחד משוריין ל'ספרדי' בבית המשפט העליון. בממשלת מפא"י היה מוסד נוסף של אינטגרציה שנודע בשם תיק לשר ספרדי (בדרך-כלל תיק המשטרה) ואויש בדרך-כלל על-ידי אותם פעילים ציוניים שנטלו חלק פעיל במאמצי העלייה. שלמה הלל, שהיה פעיל בימי מבצע עזרא ונחמיה היה העיראקי הראשון בתפקיד זה.

המזרחיים עשו את דרכם לאינטגרציה בשקט על פי רוב. זאת כנראה הסיבה להפתעתם הגדולה של אנשי הממסד כאשר כמה מזרחיים מסיתים ומעוררי מהומות הצליחו להוביל חלקים מן הציבור המזרחי כנגדם. מבין תקריות רבות בין אזרחים מזרחים לבין הממסד הישראלי, שני אירועים זכורים במיוחד - 'מהומות' ואדי סאליב ב-1959, ותנועת הפנתרים השחורים בשנות ה-70 המוקדמות.

בשני המקרים הללו הממסד הופתע ונטה להטיל את האשמה על 'אלכוהוליסטים מתוסכלים' ו'אלמנטים קרימינליים' שהסיתו את הציבור המזרחי השקט והובילו אותו למרי נגד הממסד. 'הם לא נחמדים' קוננה גולדה מאיר ב-1971 לאחר פגישתה עם מנהיגי הפנתרים השחורים. מפליא לראות כיצד התקשורת הישראלית ככלל התייצבה לעזרת הממשלה וגינתי ה'מהומות'. בשני המקרים הצליחה הממשלה לשבור את תנועות המחאה באמצעות מניפולציה וחלוקת טובות הנאה. זאת הייתה גם הזדמנות פז ל'מנהיגים המזרחיים המקומיים' כמו משה שחל, לשעבר מוריס פטאל, לפלס את דרכם אל המושב בכנסת בשנת 1959. שנים לאחר ששירת את אדונו במפא"י כל-כך טוב בפרשת ואדי סאליב וכ'מביא קולות', הצליח להגיע לכנסת. גם הוא תוגמל בסופו של דבר על-ידי תיק המשטרה (והיה לעיראקי השני בתפקיד זה).

אינטגרציה מוצלחת הפכה לקוד המעיד על מישהו שהוא 'מזרחי

טוב'. כאשר מרדכי וענונו 'בגד' ומסר את סודות האטום של ישראל לעיתונות הבריטית ב-1986, סירבה התקשורת הישראלית להתייחס למניעיו ולעקרונותיו הפוליטיים. הוא הוצג בפני הציבור הישראלי כ'מרוקאי שלא הפנים את האינטגרציה'. לא כך היה המקרה כאשר אשכנזי 'מלח הארץ' כאודי אדיב 'בגד' במולדת. במלים אחרות, בוגדים אשכנזים תמיד פועלים (באופן אירוני) מתוך אמונה באידיאלים אצילים אך מסוכנים, בניגוד לבוגדים מזרחיים הפועלים מתוך 'בלבול' כתוצאה מ'כשולן באינטגרציה'.

ניתן לסכם את הגרסה של מפא"י להיסטוריה של המזרחיים כך: המזרחיים חיו במשך 2,000 שנה בגלות מתוך ציפייה לגאולה שתבוא על-ידי התנועה הציונית. לאחר שנגאלו על-ידי התנועה הציונית והובאו לישראל, הם עברו תהליך של אינטגרציה שגייע לקצו כאשר יהיה לישראל 'רמטכ"ל תימני', אם לצטט את דברי בן-גוריון. לעתים הסבירו פקידים במפא"י ואינטלקטואלים המקורבים למפא"י את הקשיים שהתלוו לתהליך זה של אינטגרציה כנובעים מן העובדה שהמזרחיים פשוט הגיעו 'אחרי' האשכנזים השולטים. לעתים הם אף הצביעו על העובדה שהמזרחיים שהיו 'פסיבים', לא נטלו חלק ב'מעשה הציוני הגדול' כסיבה למצבם הקשה בישראל. לפי טענתם, למזרחיים 'מגיע פחות', כי עלייתם לא הייתה 'עלייה ציונית' אלא 'משיחית' ולכן פחותה בערכה. הגיון ציוני זה יצר קו מעורפל אך מתמשך בין האופי הנחות של העלייה המזרחית ובין מעמדה הנחות בישראל. לא מפתיע, כי עלייה אשכנזית, בלי קשר לעיתוייה, לא נחשבה למשיחית. ולא מפתיע, כי העיקרון האומר ש'האחרון שהגיע הוא הנחות יותר' לא יושם על 120,000 היהודים שהגיעו לישראל מרוסיה בשנים 1971-1970.

השחרור השני

שנת 1977 הייתה נקודת מפנה בהיסטוריה של המזרחים. אמנם מסלול האינטגרציה עוד לא הסתיים, אבל שינה את כיוונו באופן קיצוני. הכל קרה הודות לתבוסה הפוליטית של מפא"י (כיום מפלגת העבודה) בבחירות שהתקיימו במאי 1977 והודות לפוליטיקאי לא שגרתי, מנחם בגין. בגין זכה בבחירות ב-1977 בגלל צירוף של נסיבות בלתי רגילות, שאינן קשורות בהכרח למזרחיים - השלכות מלחמת יום הכיפורים, התפטרותו של רבין מראשות הממשלה, עריקת המפד"ל מן הקואליציה עם מפלגת העבודה, המפלגה הדמוקרטית קצרת הימים, וכו'. הוא הבין שהוא ומפלגתו, הליכוד, צריכים לחזק את מעמדם בשלטון על-ידי בניית ציבור בוחרים חדש - המזרחים. העובדה שהליכוד מעולם לא היה 'המפלגה של המזרחים' ומעולם לא התעסק בבעיותיהם החברתיות והתרבותיות לא עצרה בעד בגין ושאר מנהיגי הליכוד (הפולנים ברובם המכריע) מלהציג את עצמם כ'ביתו הטבעי' של ציבור המזרחים. לאמתו של דבר המזרחיים לא הזדהו בבירור עם הליכוד עד לאחר הבחירות ב-1977. תהליך זה התרחש בעיקרו בין 1977 והבחירות ב-1981.

עם הקמת מדינת ישראל ב-1948 וגלי העלייה המסיבית במהלך שנות ה-50 היו השחרור הראשון של המזרחיים, 1977 הייתה השחרור השני שלהם. הליכוד נבנה מתחושות העוינות הכנה שחשו הרבה מזרחים כלפי מפלגת העבודה, ויצר נרטיב חדש. על פי ההיסטוריה החדשה של המזרחיים שנוצרה על-ידי הליכוד, המזרחים, שהיו תחת 'דיכוי של מפא"י', 'שוחררו' עתה על-ידי הליכוד - 'מפלגתם האמיתית'. לכן בארבע השנים המכריעות שבין 1977 ו-1981 הומצאו הרבה תפיסות ומונחים כדי לשרת את הנרטיב החדש ולקשור את המזרחים אל הליכוד. למשל הביטוי 'שלושים שנה' נטבע אז כסמל לאותה 'תקופת דיכוי'. נעשה בו שימוש באותה הדרך שבה השתמשה ההיסטוריוגרפיה הציונית בביטוי 'אלפיים שנה' לציון עידן הגלות

שנדחה על-ידי הסניף המקומי של מפלגת העבודה. בימיו הראשונים של שלטון הליכוד היה לוי הגיבור והדוגמה ל'שיוון המלא' בין מזרחים ואשכנזים שהיה קיים בליכוד, 'הבית הטבעי של המזרחיים'. מפא"י 'שנאה' את המזרחים, ואילו הליכוד 'מכבד' אותם, זאת הייתה הסיסמה.

הליכוד הציג את לוי ופוליטיקאים מזרחיים אחרים בליכוד כנציגים 'האוטנטיים' של המזרחיים, והם היו אחראים ליסוד תרבותי חדש של עידן השחרור השני: המצאת המסורת המזרחית. זה היה תהליך תרבותי מרתק שבו הומצאו מחדש רבות מן המסורות של יהודי-ערב, ועברו פופולריזציה ופוליטיזציה. הראשונה והעיקרית שבהן הייתה מסורת המימונה של יהודי מרוקו, שהפכה מחגיגה ביתית בלילה הראשון שלאחר הפסח להתקבצות המונית ומפלצתית שנחוגה בפארקים עירוניים ואצל פוליטיקאים.

והרי המסורות החדשות של החגיגה: ביום המימונה כל מרוקאי גאה להיות כזה וללוש בגד מסורתי (ערבי!). הסימן הראשון להתקרב החג הוא דיווח טלוויזיוני על 'ההכנות לחגיגה'. הכתבים מבקרים בביתו של פוליטיקאי מרוקאי מאחת המפלגות הגדולות (המימונה של 1996 נחוגה בביתו של רפי אלול, פוליטיקאי מרוקאי אוטנטי ממפלגת העבודה); אחר-כך באה הכתבה הרגילה על הנשים המרוקאיות (קרובות משפחה של אותו פוליטיקאי) המכנינות מופלטה, המאכל המסורתי, ומפזמות (בערבית) את שירי המימונה המסורתיים. במהלך היום כוללים הדיווחים על 'אירועי המימונה' בעיקר תמונות תקריב של ראש הממשלה האשכנזי טועם מן הכיבוד, והנשיא האשכנזי חובש תרבוש מרוקאי אדום. על-פי אותו עיקרון אך בהרבה פחות הצלחה, המציא הממסד החדש את ה'סהרנה' הכורדית, ה'סיירן' הפרסי, וה'תימניאדה' התימנית. כיום, חמש-עשרה שנים לאחר המצאת המסורת המזרחית, המימונה רחקה מאד במטרותיה ובתכנה

היהודית שהסתיים עם הקמת מדינת ישראל. במלים אחרות, מזלם של המזרחיים התמזל פעמים: אם הציונים 'גאלו' אותם מ'אלפיים שנים' של דיכוי ערבי, בא עכשיו הליכוד וגאל אותם מ'שלושים שנים' של דיכוי על-ידי מפא"י (למעשה אלה היו פחות מ-30 שנים). הליכוד גם השליך מהקונפליקט הישן בין הציונות של העבודה והתנועה הציונית הרביזיוניסטית אל הנרטיב הזה. הויכוח הישן בין בן-גוריון וז'בוטינסקי/ בגין הוצג עתה כקונפליקט בין ברקוביץ ממפא"י לבין בזוגלו מן הליכוד. ההיסטוריה של הטרדות ולעתים אף רדיפות של חברי ליכוד על-ידי מפלגת העבודה הוצגו עכשיו כחלק מ'הסיפור היותר גדול' של דיכוי המזרחיים בידי מפלגת העבודה. בסיפור הזה נעשה שימוש במיוחד בזמן מערכת הבחירות בשנת 1981 כאשר הליכוד עמד בפני תבוסה. הציבור המזרחי, בעידודם של מר בגין וחבריו, 'שיחרר' את עצמו מתוך הטרדת נציגים של מפלגת העבודה. אחד המקרים המפורסמים ממערכת הבחירות של 1981 היה בעירת הפיתוח בית-שמש שרוב תושביה מזרחיים, כששמעון פרס התקבל בעגבניות רקובות (מאוחר יותר הוכח, שהאנשים המעורבים באירוע קיבלו תשלום מן הליכוד). בגין עצמו העמיד פנים שהוא מזרחי באחד הימים בתל-אביב, באחת מהופעותיו הטובות ביותר על הבמה.

בימי השחרור השני צץ סוג חדש של פוליטיקאי מזרחי. אלה היו 'מנהיגים צעירים מקומיים' בדרך כלל מעיירות הפיתוח, שהביסו את המפא"יניקים הוותיקים בבחירות המקומיות. אנשים כמו מאיר שטרית מיבנה, משה קצב מקרית-מלאכי, דוד מגן מקרית-גת היו לסמל השחרור החדש ונדחפו על-ידי בגין לכנסת. מעל לכולם ניצב דוד לוי, 'מפקד המשנה' של בגין, שסיפור חייו האישי הפך לסיפורם הסמלי של כל המזרחיים. לוי נולד במרוקו ועלה לישראל באמצע שנות ה-50, התיישב בעיירה בית-שאן (לשעבר הכפר הפלסטיני ביסאן). הוא היה פועל בניין שפנה לפעילות פוליטית בליכוד לאחר

ממה שהייתה. העם קורא לה 'חגיגת הפריימריס', שם שמצביע על ההיבט הפוליטי והמפלגתי שלה.

מאפיין נוסף של שחרור המזרחיים על-ידי בגין היה השימוש בשואה. בספרו "המליון השביעי", מציין תום שגב שבימיו של בגין ניתנה למזרחיים הזכות לקחת חלק במורשת השואה. בגין 'הקנה לכולם' את השואה בכך שהפך את כולם לקורבנותיה, ובכך אפשר למזרחים ליטול חלק בחוויה. משמעות הדבר שבגין 'העלה' את המזרחיים, בדרך מוזרה מאד, למקום שבו עמדו האשכנזים.

אמנם ימיו של בגין בשלטון היו קצרים יחסית, ולמרות שאת מקומו תפס יצחק שמיר, אדם יבש שלא חיבב במיוחד את דוד לוי או את המזרחיים, עדיין נעשה שימוש בתדמיתו של בגין כגואל המזרחיים. בבחירות של שנת 1992, תשע שנים לאחר שבגין התפטר, הפיקו כמה פוליטיקאים מן הליכוד קלטת של הזמר המרוקאי המהולל סמי אלמוגרבי, להפצה בין המצביעים. הקלטת הכילה 'קסידה' ארוכה בערבית מרוקאית מעורבת בעברית, אשר סיפרה את הסיפור הארוך מהימים האפלים של שנות ה-50 תחת שלטונה של מפלגת העבודה, עד בוא מפלגת הליכוד. הזמר שר על בגין, 'האיש הטוב' ש'אהב אותנו כאב וזקף את ראשינו'.

גם אנשים ממפלגת העבודה, בצד השני של המפה הפוליטית קיבלו בדרכם שלהם את השחרור על-ידי בגין כעובדה. הם כמובן חששו מכך וראו זאת בצורה שונה. במאמר שנכתב לרגל מלאת חמש-עשרה שנים לניצחון הליכוד ב-1977, כתב העיתונאי אמנון דנקנר: 'הילידים ניצחו' (דנקנר, חדשות, 15 במאי 1992). במקרה אחר ימין סוסיטה, פעיל מזרחי, שלח מברק לגורבצ'וב, וביקש ממנו לעצור את העלייה הרוסית של 1990. ימין התעמת בשידור חי מול אורי גורדון, ראש מחלקת העלייה בסוכנות היהודית דאז. גורדון זעם על ימין: 'אתה מטורף', צעק, 'העלייה הזאת תבלום את תהליך הלבנטיניזציה של ישראל'. אכן, נראה היה בעיני מפלגת העבודה ולוויניה כי הליכוד

יוצר רושם של 'לונטיניזציה'. שלום עכשיו, שהרוב המכריע של חבריו הם אשכנזים והוא מקורב למפלגת העבודה, הציג את עצמו כ'ישראל השפויה', כניגוד ל'אספסוף הבגיניסטי' המזרחי המשיחי. בימי גל העלייה הרוסית ב-1990 - 1991 הייתה בדיחה מזרחית שכינתה את העולים הללו 'עולי טרפנטין', כי תפקידם היה 'לדלל' את ה'צבע השחור' בישראל.

אחת התוצאות היותר הרסניות של השחרור על-ידי הליכוד הייתה האמונה הנפוצה ש'עכשיו' 'הפער' כבר 'מאחורינו'. 'הפער', ושנות החמישים נתפסו כ'ימים שחורים' למזרחיים וכך היה יותר קל ליצור ריחוק מהם. כל זה היה 'בעבר', והמסר היה: 'ימים אלו עברו ואינם עוד'. סיסמה זו הפכה לאמת הרווחת מהר מאד, על אף שישראל הפכה פחות ופחות שוויונית. המצב בעיירות פיתוח רבות ובשכונות העוני בערים הלך והחמיר, מצב החינוך והדיור התדרדר. פעילים מזרחיים שטענו את ההפך התקבלו כאנשים התקועים עדיין בשנות ה-50.

בקיץ 1990 היה משבר דיור חמור שהוביל אלפי משפחות מחוסרות דיור, רובן צעירים מזרחיים, להקים מחנות אוהלים בגנים ציבוריים ברחבי ישראל. מחנות אלו כונו 'מחנות מעבר' (מעברות). יושביהם אמרו כי 'בדיקו כמו הורינו, גם אנחנו חיים במעברות' וגם 'חזרנו לשנות ה-50'. בכך יצרו קשר ישיר בין המצב בשנות ה-50 ובין שנות ה-80 המאוחרות. זאת הייתה אמירה חריפה שכוונה ישירות אל אותה הסיסמה: 'הפער' בכלל לא 'מאחורינו', ושנות ה-50 לא כל-כך רחוקות, אלא הן כאן ועכשיו.

אפשר לסכם את גרסת הליכוד להיסטוריה של המזרחים כדלהלן: המזרחיים חיו 2,000 שנה תחת שלטון ערבי, שעשה אותם 'עוינים באופן טבעי' לערבים. המזרחיים חיו 30 שנה בתנאים נחותים תחת שלטון מפא"י/ מפלגת העבודה, שעשה אותם עוינים למפלגת

העבודה. כל זה נגמר כאשר הליכוד, 'הבית הטבעי' של המזרחים, ניצח בבחירות ב-1977. הליכוד חיסל את 'ישראל השניה' שיצרה מפא"י, הפער מאחורינו.

תגובת המזרחים – השחרור השלישי

באמצע שנות ה-80 שוב שינתה ההיסטוריה של המזרחיים כיוון, גם אם באופן חלקי. הפעם השינוי נעשה לא על-ידי גורם ציוני אלא דתי. קבוצה של מזרחים בוגרי ישיבות חרדיות / אולטרא-אורתודוקסיות אשכנזיות הקימה את המפלגה הדתית של הספרדים, ש"ס. היו סיבות טובות להקמתה של ש"ס, בשל מצבם המחפיר של המזרחים בישיבות האשכנזיות ובחברה החרדית בכלל. חברה זו, שנשלטה לחלוטין ע"י רבנים אשכנזיים, הפגינה גזענות גלויה נגד המזרחים. מייסדיה של ש"ס, שכולם בוגרי החינוך החרדי, רצו לחולל שינוי על-ידי הקמת מפלגה משלהם ומערכת חינוך משלהם. וכך נכנס לזירה הפוליטית בישראל סוג חדש של פוליטיקאי מזרחי הלבוש בסגנון אורתודוקסי מזרח-אירופאי.

הנחת היסוד של ש"ס הייתה פשוטה, אך עוצבה באומנות רבה: המזרחים היו כולם יהודים דתיים לפני שהגיעו לישראל, ועכשיו הם אינם דתיים. לכן הם צריכים לחזור לימי הזהור של עברם הדתי. דרך חשיבה זו הייתה קצת שונה במבנה מזו של התנועות הציוניות החילוניות, אף שהתנועה הציונית גם היא השתנתה והדגישה יותר את עברם של יהודי-ערב. מייסדי ש"ס הדגישו בתחילה את עברם של יהודי-ערב אבל אחר-כך נתנו פירוש מחודש להיסטוריה של המזרחים בישראל. מהלך זה היה דומה למה שעשה הליכוד. לפי ש"ס, אפשר לסכם את מה שקרה בישראל במלה עברית אחת חזקה: שמד – שפירושה במקרה זה 'השמדה רוחנית'. הם הקפידו מאוד לכוון את ההאשמה הזאת אל גוף מאד מסוים וקונקרטי בתוך

התנועה הציונית – הקיבוצים. לצורך זה החיו את הסיפורים האמיתיים על מקרים של 'חילון מאונס' שעברו ילדים מזרחיים בקיבוצים בשנות ה-50. במקרה אחד מן הידועים ביותר ב-1988, התעמת הרב יצחק פרץ, מנהיג ש"ס דאז, בשידור חי בטלוויזיה עם נציג התנועה הקיבוצית המאוחדת (התק"ם) ופשוט חזר שוב ושוב על המלה היחידה הזאת: שמד, שמד, שמד. מנהיגי ש"ס ריכזו את התקפתם על הקיבוצים כי לא יכלו להרשות לעצמם לצאת כנגד התנועה הציונית כולה; הם נטפלו לאחד המרכיבים החלשים יחסית בה. ש"ס לא טרחה, עם זאת, להציל את מעט הקיבוצניקים המזרחים. לעומת זאת ריכזה ש"ס את מאמציה בקרב עירוניים מזרחיים עניים. ש"ס הסבירה שמצוקתם הכלכלית, החברתית והתרבותית של המזרחים נובעת מכך שבהיותם בישראל נטשו את מנהגייהם הדתיים. תוך קריאה 'לחזור' ל'ימי הזהור' של עברם של יהודי-ערב (להחזיר עטרה ליושנה), הקימה ש"ס מערכת חינוך מצליחה בשכונות העוני של המזרחים ובעיירות הפיתוח. במוסדות חינוך אלה המנוהלים על-ידי מזרחיים בסגנון אשכנזי "משתחררים" שוב ילדים מזרחים קטנים, אך רק כל עוד הם נשארים דתיים. ש"ס הקימה גם מערכת לתמיכה כלכלית במשפחות עניות.

עד-כה הייתה ש"ס הכוח המזרחי היחיד שזכה להצלחה פוליטית בישראל, ללא ספק בגלל התייחסותם לבעיות הכלכליות האמיתיות של משפחות מזרחיות צעירות עירוניות רבות. השאלה באשר לש"ס, עם זאת, נשארה סוג הפתרון הדתי שהם מציעים למזרחים. הגרסה המזרחית ל'שטעטל' המזרח-אירופאי אולי מצילה נפשות מזרחיות, אך ספק אם ביכולתה לעשות יותר מזאת. הגרסה של ש"ס להיסטוריה של המזרחים הנה כדלהלן: המזרחים חיו חיים קהילתיים דתיים במשך 2000 שנה. בחייהם בישראל הם איבדו את דרך החיים הדתית, ועכשיו, תחת הדרכתה של ש"ס הם יחזירו אותה לעצמם.

אלה שוחט ושחרור ההיסטוריה של המזרחים

לאחר שסקרנו את ההיסטוריות השונות של המזרחים שנכתבו בישראל מאז הגיעם של יהודי-ערב והיווצרות המזרחיים, אנו יכולים לראות שיש מספר נקודות חשובות משותפות לכולן. כולן מבחינות ב'קרע' בין העבר של יהודי-ערב לבין ההווה של המזרחיים לאחר 1948. כתוצאה מכך, העבר הזה שונה שוב ושוב על-פי צרכיהן של המפלגות הפוליטיות השונות בישראל. היה הכרחי ליצור את הקרע, במיוחד מכיוון שהיה חשוב למחוק כל קשר וזיקה בין יהודי-ערב לבין התרבות הערבית שלהם, הזהות שלהם, אם תרצו. ברגע שהולבש הקרע על ההיסטוריה של יהודי-ערב ניתן היה לנכס את העבר שלהם ולשנות אותו, וכך היה אפשר לעצב מחדש את המודעות ההיסטורית של יהודי-ערב שהגיעו לישראל. זה נכון גם ביחס לפירוש הלא-ציוני של ש"ס את ההיסטוריה של המזרחיים, שגם הוא מבוסס על הקרע שנגרם על-ידי הציונים. ההיסטוריה של המזרחיים, יהודי-ערב בישראל, זכתה גם היא לפירושים שונים ומשונים. זה בהחלט מדהים, ומצריך גישה ביקורתית וזהירה. כל הפירושים הללו מצביעים על הצורך לאחוז בפרשנות לא-ציונית להיסטוריה של המזרחיים. השמאל הלא-ציוני יכול היה להצמיח היסטוריה שכזו, אך מעולם לא עשה כן. לא כאשר מעמד הפועלים היה רובו ככולו מזרחיים, ואפילו לא לאחר שקמה תנועת הפנתרים השחורים. למרות תבוסתה של זו האחרונה, היא היוותה למעשה את האיום הגדול ביותר על הממסד הציוני, מוסדותיו, תפיסותיו הפוליטיות והתרבותיות, וכל הנחות היסוד והערכים שצמחו אי-פעם מתוך החברה הישראלית. אף תנועה או ארגון שמאלי לא הציב אי-פעם סימן שאלה כה גדול בסופה של כל הנחה ציונית. תנועת הפנתרים השחורים גם היא ריסקה את ההנחה האופיינית של השמאליים שהמזרחים 'מטבעם' נוטים לתמוך בימין. פעילים מזרחים ביקורתיים, לפני ואחרי הפנתרים השחורים, פנו לעתים קרובות

לשמאל או דיברו באופן גלוי עם אש"ף (אפילו הרבה לפני שלום עכשיו). אינני אומר שהשמאל לא תמך או לא פעל בימיה של תנועת הפנתרים השחורים. השאלה שלי היא למה הוזנחה 'האופציה המזרחית' על-ידי השמאל לאחר תבוסתה של התנועה. למשל, השמאל היה 'שקט' ולא מוכן לפעולה בימי משבר הדיור ב-1990. דוגמה נוספת היא הקשיים שנתגלעו לאחרונה בתקשורת בין ארגונים מזרחיים ביקורתיים לבין ארגוני שמאל קיימים. אחרי כל השנים הללו והסיפורים המופרכים של ההיסטוריה של המזרחיים, עלייתה של מגמה ביקורתית חדשה אצל המזרחיים (וישנם סימנים בימים אלה שלא מדובר במגמה בלבד) הנה מתבקשת ובאה בעייתה. השאלה היא עד כמה השמאל הישראלי הישן מוכן לקראתה, ואיך, אם בכלל, נוכל לשלב כוחות ולפעול ביחד. לשאלה מדוע השמאל הישראלי מעולם לא ניסה ולא הצליח ביצירת מסגרת רעיונית לבסיס משותף לפעילות פוליטית של מזרחיים ותנועות שמאל עדיין אין מענה.

מרכיבים של מסגרת כזו ניתן אולי לראות בחיבורה של אלה שוחט "ספרדים בישראל: ציונות מנקודת ראותם של קורבנותיה היהודים". בחיבור חדשני זה, אלה שוחט מצוירת דפוסי היסטוריה של המזרחיים, השונים באופן ניכר מאלה שהוצגו לעיל. שוחט פותחת באי הסכמה עם הפרשנות הציונית של ההיסטוריה של המזרחיים וממשיכה בחשיפת הגישות הגזעניות ששיחקו תפקיד חיוני בבנייתה. שוחט גם חולקת על תודעת הקרע בין ההווה של המזרחים ובין העבר של יהודי-ערב ומציעה פרספקטיבה שתראה בהיסטוריה של המזרחים בישראל את המשכו של העבר שלהם. אי אפשר להגזים בחשיבותה של עבודה זו - שהינה שחרור ההיסטוריה של המזרחיים ויהודי-ערב מן התפיסה ההיסטורית הציונית.

עבודות, מחקרים, סרטים וחיבורים ספרותיים חשובים רבים הנוגעים להתפלגות של כוח-העבודה ושל מערכת-החינוך בישראל על-פי מאפיינים אתניים נכתבו בשנים שחלפו, ומקרים רבים של אפלייה

נגד מזרחים הועלו לסדר-היום, נדונו ונחקרו. בחיבורה 'ספרדים
בישראל' מציעה שוחט תפיסה היסטורית רחבה יותר, שעל-פיה יש
לבחון את העבודות הללו. בזאת טמונה, לדעתי, חשיבותה של
עבודתה. תפיסה זו היא הצעד הראשון לקראת בניית מסגרת לא-ציונית
שתוכל להוות בסיס לחשיבה ביקורתית ופעילות פוליטית של מזרחיים.