

היהודים-הערבים

גלגולו של מושג

בינואר 2008 ציטטה סוכנות הידיעות 'רויטרס' את קביעתו של הנסיך תורכי אלפִיצל, לשעבר שגריר ערב הסעודית בארצות-הברית ובבריטניה, כי הסכם ישראלי-ערבי כולל ייצור מצב נורמלי שבו הערבים 'יתחילו לראות את הישראלים כערבים-יהודים (ההדרגשה שלנן) ולא כסתם ישראלים'. הקביעה הזאת פורסמה בשבועון היהודי הניו־יורקי 'פורוורד' (*Forward*) ונתפסה כפוגענית. במאמר תגובה על הצהרה זו שפורסם אף הוא ב'פורוורד' הציע יוסי אלפר, לשעבר יועץ לראש הממשלה, פרשנות חיובית לדברים: 'הוא [אלפִיצל] הציע את הביטוי "יהודים ערבים" לתועלתו של קהלו הערבי... שרבים מהם... רואים במדינה הישראלית ישות אירופית שנכפתה על האדמה הערבית לאחר מלחמת העולם השנייה'. אלפר המשיך לצמצם את השימוש של המושג בהקשר הישראלי:

יש גם הקשר ישראלי ספציפי לוויכוח היהודי-הערבי. מיעוט קטן מאוד של יהודים פוסט-ציונים בישראל מייחלים באמת לראות את ישראל משולבת באזור עד שהישראלים יהיו יהודים-ערבים... וכן יש מספר יהודים ממוצא מזרחי שדוחים בעצמה את השליטה האשכנזית בחיים בישראל... או בפשטות מבקשים להם שפה ותרבות של ארץ המולדת של סביהם, ומכנים עצמם יהודים-ערבים. אף אחד לא נלהב מזה; ודאי שלא תפגשו בהם בטיסה לקהיר או על הגשר אל מדינת ירדן.¹

משפטים מנמיכים אלה מייצגים ללא ספק את העמדות של הזרם המרכזי בישראל כיום, ששאפתו הלאומית לחיות במדינה יהודית ללא ערבים כלל.

1 אלפר.

הדבר בוודאי תואם את ההשקפה הציונית שדוחה את המיזוג של יהודים וערבים, לא רק בלשון אלא גם בפועל. היועץ הישראלי הרגיע את קוראיו היהודים האמריקנים בכתבו ש'אף אחד [בישראל] לא נלהב מזה'.

עם זאת נראה שאלפר לא דייק בעניין היחס לנושא. שכן הביקורת על המושג יהודי-ערבי והשיח סביבו אלימים ותקיפים, כפי שעולה מתגובות של יהודים בישראל ומחוץ לה. בכנס שנערך לפני כשנתיים באוניברסיטת תל-אביב טען סמי סמוחה, פרופסור לסוציולוגיה יליד עיראק, שהמושג יהודי-ערבי לא תואם את המציאות האמפירית. ואילו ששון סומך, פרופסור לספרות ערבית, טען שמי שמגדירים עצמם יהודים-ערבים מונעים ממניעים פוליטיים. הכחשות אלה לוו במחיאות כפיים נלהבות מן הקהל, כפי שדיווח עיתון 'הארץ'.² במסה זו אנחנו מבקשים לבחון מחדש את המושג יהודים-ערבים ואת המחלוקת סביבו, ולקשר אותו לסכסוך בין יהודים לערבים במזרח התיכון. נקודת המוצא שלנו לדיון במושג יהודים-ערבים היא רגע מעניין בתולדותיו – בשנת 1961 כתבה חנה ארנדט במכתב אישי אל קרל יאספרס:

למזלנו, שלושת השופטים של אייכמן הם ממוצא גרמני, אכן יהדות גרמניה במיטבה. אחריהם התובע הכללי, האונזר, שהוא גליצאי טיפוזי. עדיין אירופי, אבל אדם משעמם ולא סימפטי, שקרוב לוודאי אינו יודע שפה אחת על בוריה ועושה שגיאות כל הזמן. כל דבר מאורגן על ידי כוח המשטרה הישראלי שמעביר בי צמרמורת. השוטרים מדברים עברית אבל נראים ערבים. כמה מביניהם נראים טיפוזים ברוטלים במיוחד שיצייתו לכל פקודה. מחוץ לדלתות בית המשפט צובא האספסוף המזרחי כאילו היינו באסתאנכול או בארץ חצי אסייתית אחרת.³

אף שהגוונים הקולוניאליסטיים-האוריינטליסטיים בכתבתה של ארנדט מורכבים יותר ממה שניתן למצוא בציטטה זו (בעיקר בפרק על האימפריאליזם בספרה 'יסודות הטוטליטריות'), כדאי לשים לב לאופן שבו העתיקה את ההבחנה בין אוקסידנט לאוריינט – שעמד עליה אדוארד סעיד – אל תוך החברה בישראל. כמו כן מעניין לראות כיצד שיקפה את הייררכיית הזהויות האתנית והגזעית שפגשה בבואה לסקר את משפט אייכמן בירושלים. בראש ההיררכייה הציבה ארנדט את האירופיות הגרמנית, שיוצגה על ידי השופטים הנאורים. אף שמעמדה המוסרי של הנאורות הגרמנית התרסק

2 ל'.

3 ארנדט ויספרס, עמ' 434-435.

בעקבות ההיסטוריה הטרגית של המאה העשרים, ארנדט לא איבדה את אמונתה בה. בקטגוריה מתחתיה הציבה את המזרח אירופיות, שנציגה היה האוזנר הגליצאי, שאינו מסוגל לדבר שום שפה בלי שגיאות, אבל בכל זאת מילא את התפקיד החשוב של התובע הכללי. היא בוודאי תמהה כיצד מה שנתפס בעיניה כ'אסיאתי של אירופה' הפך ל'אירופי של אסיה'.

מתחת להאוזנר מיקמה ארנדט בהייררכייה את הישראלים אשר מילאו את תפקיד השוטרים. ארנדט ידעה שהמדינה החליטה בכוונת מכוון להציב שוטרים מזרחים ולא אשכנזים על מנת לשמור ולהגן על אייכמן. הללו אמנם דיברו עברית אבל נראו לה כמו ערבים, ואולי משום כך העבירו בה צמרמורת. ולבסוף, ההמון האוריינטלי שצבא על דלתות בית המשפט, ממש כמו בתיאורים של סעיד ב'אוריינטליזם', שהראה כיצד קהיר, בגדאד או אסתאנבול מדומיינות כערים של אספסוף לוונטיני.

שלוש נקודות ראויות במיוחד לציון בפסקה שציטטנו. ראשית, ארנדט אימצה הגדרות אוריינטליסטיות שהיו מקובלות בשיח האירופי ובתוכו בזה הציוני. שנית, העובדה הטרגית היא שמקורן של ההגדרות האוריינטליסטיות והגזעיות הללו – של ארנדט ושל השיח הציוני – בשיח האנטישמי באירופה, שהגדיר את כל היהודים ללא יוצא מן הכלל כאוריינטלים. שלישית, ארנדט הצביעה על קיומם של יהודים-ערבים בישראל: אלה שמדברים עברית אבל נראים ערבים. בהבחנה זו חשפה ארנדט פן מודחק בשיח הזהויות הישראלי, ורמזה על אפשרות צירופן של שתי זהויות הנתפסות בשיח הציוני כמנוגדות: יהודים וערבים. אולם לקסיקון הזהויות של ארנדט נותר ככול במגבלות השיח הציוני במה שנוגע למערך הזהויות שלו. אף שזיהתה בכירור את הקטגוריה האנומלית הזאת, לא הייתה לה שפה שאפשרה שימוש מפורש בביטוי 'יהודים-ערבים'.

לעומת הפער בשפה אצל ארנדט, העובדות ההיסטוריות משרטטות במערך הזהויות היהודי, אפילו בזה של השיח הציוני, תואי ברור של יהודיות-ערבית. בשנים לפני הקמת מדינת ישראל התבוננה הציונות ביהודים-ערבים בארצות מוצאם. השליחים הציונים שבאו לארצות ערב בתחילת שנות הארבעים על מנת לגייס יהודים להגירה לארץ-ישראל (בפעם הראשונה בעקבות 'תכנית המיליון' להעלאת מיליון יהודים), פגשו יהודים אחרים מאלה שהיו מורגלים אליהם באירופה. רבים מהשליחים דיווחו במכתביהם אל ההנהגה הציונית – בהשתמשם בתיאורים אוריינטליסטיים עסיסיים – כי 'החומר הזה איננו חומר אירופה', 'כל החיים הם בבית קפה' ו'בכל פינה בית זונות ועראק'. מה שהפריע לשליחים הציונים היה ערביותם של היהודים שהם תפסו כיהודים-ערבים, כפי

שדיווחו: 'ההווי של היהודים הוא הווי ערבי', 'כל יהודי שפתו ערבית', 'אינני מסוגל להבדיל בין יהודי, ערבי ונוצרי', 'היהודי חי כמו ערבי, תרבותו ערבית, מליצה ערבית שגורה בפיו'.⁴ קיומם של יהודים שהם גם ערבים, או המכונים ערבים, איים על הפרויקט הציוני, אשר היה מבוסס על הגדרת הסכסוך היהודי-ערבי באופן בינארי ורדוקטיווי, ועל תחושה של איבה היסטורית-טבעית מתמשכת בין יהודים לבין ערבים.

בשני העשורים האחרונים התגבשו בשיח הציבורי קולות מזרחיים אסטרטגיים אשר קראו תיגר על הזהות הישראלית ההומוגנית. בני הדור השני של המזרחים ייסדו ארגונים, תנועות וכתבי-עת משלהם ובהם תבעו שינוי בשלושה תחומים: השפה, הפוליטיקה של הזהויות והשוויון החברתי, ובתוך כך הבליטו את הקשר המורכב והמפותל לעתים בין שפה, זהות ומעמד. בהמשך התפתחו באקדמיה הישראלית ומחוץ לה זרמים ביקורתיים חדשים, חלקם התפתחו בשל חשיפתם של חוקרים לתאוריות ולרעיונות של השמאל החדש, לשיח הפוסט-קולוניאלי ולפרספקטיבות שונות של רב תרבותיות. הזרמים הביקורתיים הללו קראו תיגר על פרדיגמת המודרניזציה במופעיה השונים, ששלטה באקדמיה בשלושת העשורים הראשונים של מדינת ישראל, ופיתחו תאוריות ביקורתיות על מעמד⁵ זהות וצבע.⁶

בוויכוח שהתקיים ומתקיים בזירה הפוליטית המזרחית הנכיהו (מלשון רה-פרזנטציה כמונחים של גיאטרי ספיבק⁷) אינטלקטואלים מזרחים בזירה קטגוריית זהות שכבר נכחה: יהודים-ערבים. בשלבים המוקדמים של הדיון בלטו ביניהם במיוחד שמעון בלס ואחריו אלה שוחט. בעשותם כך העתיקו אותם אינטלקטואלים אל ההקשר הישראלי – לעתים קרובות באופן מלאכותי – מושג מהקשר היסטורי שהוכחש וחשפו מערכת שלמה של יחסי כוח שאינם נראים על פני השטח. בניגוד לצירופים הממוקפים יהודי-מרוקאי, יהודי-עיראקי או יהודי-מצרי – המסמנים לכאורה קטגוריה אובייקטיבית וניטרלית יחסית של ארץ מוצא – הצירוף יהודי-ערבי נושא חומר נפץ של הזדהות עם מי שנחשב בקרב הישראלים אויב. ערביות מופיעה בתרבות ובחברה בישראל כשם גנרי לאויב לאומי. תקדים חשוב ליהודיות-ערבית כבר בתקופת היישוב מופיע ביצירתו הסיפורית של יצחק שמי, אשר כתב את יצירתו העיקרית 'נקמת האבות' (תרפ"ח) מנקודת מבטו של ערבי והעמיד בה מספר ערבי. הוא עשה

4 שנהב, היהודים-הערבים (עברית), עמ' 68-72.

5 סבירסקי וברנשטיין.

6 שוחט, קולומבוס.

7 ספיבק.

זאת בהעמקה ובעקביות עד כדי כך שחוקר הספרות גרשון שקד כינה אותו כבר בשנת 1975 'סופר יהודי-ערבי שכתב עברית'.⁸

על פי מונחיו של קרל שמיט, שזיהה את הפוליטי באמצעות הבחנה בינארית בין אויב לידיד,⁹ לקטגוריה יהודים-ערבים פוטנציאל פוליטי רב עצמה. ואכן היא עוררה זעם רב בקרב קהל הקוראים היהודי בישראל (למשל במקרה של בלס). נראה שהזעם נבע דווקא מן ההתרוצצות, ההתלבטות וחוסר המנוחה הסמנטית, שאינם מאפשרים לקורא היהודי לעכל קטגוריה זו, וחשוב מכך – אינם מאפשרים לו להתנער ממנה בקלות.

הנקודה המרכזית שאנו מבקשים להציג היא שכדי להבין את הפוטנציאל של המושג הממוקף יהודים-ערבים לאתגר את השיח ההגמוני בהקשר הישראלי, יש להתבונן במבנהו ולחלץ אותו מהראייה הסטרוקטורלית הבינארית שהייתה מקובלת במחקר. כדי להבין את האופי הדינמי ומעורר הפולמוס של השימוש במושג זה בשיח בישראל מן הראוי להעמיק ולהבין את היחסים המורכבים בין שני הקטבים של התבנית הסמנטית יהודים-ערבים. לשם כך אנו מבקשים להבחין בין שני מופעים במחקר הביקורתי על יהודים-ערבים: הסטרוקטורליסטי והפוסט-סטרוקטורליסטי.

המופע הסטרוקטורליסטי

כפי שציינו, במופע הראשון החלו אינטלקטואלים, הוגים ופעילים – כמו בלס, שוחט וסמי שלום שטרית¹⁰ – לכנות את עצמם יהודים-ערבים בניסיון לאתגר אפיסטמולוגי ופוליטי של משטר הזהויות הציוני. במופע זה, שאנו מכנים סטרוקטורליסטי, ההבחנה בין יהודים לערבים הייתה בינארית, מעין תמונת מראה הפוכה של השיח הציוני עצמו.

הבינאריות הזאת בולטת במאמרה של שוחט 'הרהורים של יהודיה-ערביה', שהיא תיאור חלוצי של הקטגוריה יהודי-ערבי, לפחות בשיח האקדמי. שוחט כתבה כי סבתה למדה בישראל לדבר במונחים של 'אנחנו' היהודים ו'הם' הערבים. יש להדגיש שהיא תיארה את הביטוי יהודייה-ערבייה כ'סתירה לוגית', כאוקסימורון, מה שמבליט בעליל את הבינאריות החריפה שלו, והיא חיזקה את הבינאריות בדבריה על הכפילות של היהודייה-הערבייה ועל המינוח הבינארי של המלחמה. שוחט הדגישה במיוחד את משמרות הזיכרון

8 שקד, עמ' 5; חבר, עמ' 61-75.

9 שמיט.

10 בלס; שוחט, הרהורים; שטרית.

הקפדניים בישראל אשר מונעים חצייה של קווי ההפרדה התרבותיים ולכן אינם מאפשרים לחיות בסתירות ובניגודים. זו הסיבה, סיכמה, שהובילה אותי ואחרים לעבור לערי בירה קוסמופוליטיות שבהן מותר, לפחות למראית עין, לחיות את הסתירות והניגודים שבזוהתנו'.¹¹ במאמרה 'קולומבוס, פלסטין ויהודים-ערבים' תיארה שוחט את 'התהליך הסמוי של מחיקת המקף', שהעמיד את היהודים-הערבים בפני 'הדילמה הכפויה שאילצה אותם לבחור בין יהדותם לערבותם',¹² שכן 'הסכסוך הישראלי-ערבי הפך את חציית הגבולות בחזרה למעשה בלתי-אפשרי'.¹³ שוחט הציעה אפוא במאמר זה מערכת בינארית שאינה מאפשרת לקיים מערך זהויות היברידי. בהציגה את ההיברידיות כניגוד הקוטבי של הבינאריות, הוצא מכלל חשבון ייצוג אמביוולנטי ולא מתמין של היהודים-הערבי.

מכל מקום במופע הסטרוקטורליסטי נתפס התהליך הפוליטי של דה-ערביזציה של היהודים-הערבים כתהליך מחיקה: מחיקת ההיסטוריה, השפה והתרבות הערבית. דה-ערביזציה, שמזוהה בדרך כלל עם העמדה הציונית כלפי היהודים יוצאי ארצות ערב, נתפסה כפתרון הגמוני לערבותם של היהודים-הערבים. מוסדות המדינה בישראל, שעצם קיומה הושתת על הומוגניזציה לאומית של העם היהודי, התקשו להכיל בתוכה יהודים שהם גם ערבים. בניגוד לפלסטינים, שפיזרה לכל עבר (פיזור גלוי), את היהודים-הערבים התכוונה המדינה היהודית לקבץ ולהכיל בתוכה (קיבוץ גלויות) באמצעות מערכות החינוך, הצבא וההתיישבות. אולם התנאי להכלתם בחיקו של הקולקטיב הישראלי היה מחיקת ערבותם. הצלחתו של הפרויקט הציוני הייתה תלויה ביצירתן של קטגוריות זהות אלה כמנוגדות מהותית ולא כממוקפות. כפי שכתבה שוחט: 'מתוך הפרספקטיבה הציונית, הייתה חשיבות מכרעת למחיקתו של הממד הערבי אצל יהודים-המזרח'.¹⁴

עצמתה של דה-ערביזציה טמונה בפיצול ובהפרדה המוחלטת שביקשה להשיג: ערביות שייכת לשם, יהודיות שייכת לכאן. דוגמאות להפרדה קיימות ברבדים שונים של התרבות והחברה. דוגמה אחת מובהקת היא המאמצים הנכרים של המדינה להפריד את היהודים-הערבים מן הערבים בשכונות מעורבות בלוד, ברמלה או בחיפה ולשכנם בנפרד.¹⁵ ההפרדה ביטאה את החשש מפני אבדן קו הגבול – או מפני הזליגה – בין יהודיות לערביות, ומכאן

11 שוחט, הרהורים, עמ' 244.

12 שוחט, קולומבוס, עמ' 316.

13 שם, עמ' 331.

14 שם, עמ' 332.

15 נוריאלי.

המאמץ לסמנה באופן מוחשי במרחב, כדי להיאבק בכוח ההרסני של עצם החיבור. המאבק הוא במקף המחבר שתי קטגוריות, והיוצר בפעולת החיבור פיצוץ סמנטי שמערער כמה מהנחות היסוד של השיח הלאומי היהודי. ערעור זה הוא הסיבה להתנגדות הרבה לשימוש במושג ולרעש שהוא יוצר באוזן הישראלית.

הפרדת היהודים והערבים לשתי קטגוריות דיכוטומיות שאינן נפגשות בשיח הציוני נועדה אפוא לפתור את האמביוולנטיות והאיום שיצרה הקטגוריה הממוקפת של יהודים-ערבים. לכן בעוד שבמקומות רבים בעולם התאפשרה רב תרבותיות על ידי יצירת מרחב גדול של מיקופים (hyphenations) חדשים, כמו אמריקני-אפריקני, בישראל נחסמה האפשרות הזאת בפני היהודים-הערבים. לחסימה זו היו שותפים גם אנשי אקדמיה כמו סמוחה, שאת דבריו הבאנו לעיל.

הקטגוריה שבאמצעותה ביקש השיח הלאומי להסתיר את התכנית יהודי-ערבי היא מושג העדה. בשיח הישראלי הייתה למושג זה משמעות מצמצמת, משום שהוא מייצר דיון לא-פוליטי פנים-יהודי ואתני, ותוחם את קטגוריית הזוהר לתחומים קהילתיים-מקומיים בעלי אופי תרבותי-פולקלוריסטי. למשל באנתרופולוגיה הישראלית בשנות החמישים הפכה העדה למושג מחקר ותפסה את מקומו של השבט באנתרופולוגיה הקלסית. העדה, המזוהה עם ארץ מוצא, פולקלור, אוכל ומוזיקה, והעיסוק בה – כולל המחקרי – קידמו תפיסה של אתניות תרבותית, בניגוד לאתניות פוליטית, המסוגלת לחצות את גבולות הלאומיות.

בתהליך הפיכתם ל'עדות המזרח' עברו היהודים-הערבים אוריינטליזציה מחודשת. אוריינטליזציה זו שללה ואישרה בעת ובעונה אחת את ערכיותם, כך שהיא גם אפשרה להמשיך לשמר את ההבחנה בין הקטגוריות מזרח ומערב. אוריינטליזציה זו הייתה לא רק דכאנית אלא גם פתיינית, כמו כל הגמוניה. היא נשאה בחובה הבטחה של טמיעה באמצעות מודרניזציה, מיזוג גלויות ונישואי תערובת. במעמדם של המזרחים בתוך לוגיקה פתיינית זו היה פוטנציאל לחציית גבולות ולהתמזגות, אבל אלה לא יכלו להתממש, שכן התממשותם עתידה הייתה להוביל לקריסת דיכוטומיית-העל שבין מזרח למערב. על כן למעשה כל עוד היה השיח הציוני מבוסס על דיכוטומיה הייררכית של מזרח ומערב, הייתה האוריינטליזציה של המזרחים בתוכו ממשיית, גזרה עליהם אי שוויון מתמשך והותירה אותם כאוריינטלים.

כאמור משנות התשעים עלה על פני השטח שיח מזרחי חדש ורחב יותר, שביטא מעורבות רבה מבעבר של בני הדור השני והשלישי של מהגרים

יהודים-ערבים. אלה אתגרו את השאיפה לזהות ישראלית הומוגנית,¹⁶ וחוללו שינוי משמעותי בספרות המשלימות של פעולה פוליטית, פעולה תרבותית ופעולה של צדק חברתי.¹⁷

אנו מבקשים להבהיר שהדה-ערביזציה שהוחלה על היהודים-הערבים לא הייתה תהליך כפוי. כפי שלימד אותנו אנטוניו גרמשי בניתוחו את מושג ההגמוניה,¹⁸ מושאי הדיכוי 'משתפים פעולה' עם הפתרון ההגמוני, במקרה זה הדה-ערביזציה. ההיענות לדה-ערביזציה נבעה מן השאיפה להשתייך ומתהליכים ממסדיים של קואופטציה, אך הסיבה העיקרית הייתה מעמדה השליילי של הערביות בתרבות הישראלית הציונית. עם זאת, כפי שמלמדנו המחקר על הגמוניה, הדה-ערביזציה לא הייתה מחיקה של הערביות בהכרח, כפי שטוענים מספר חוקרים. מה שהתרחש בפועל הוא מחיקה וסימון בעת ובעונה אחת. מחיקה וסימון לעולם אינם יכולים להיות מופרדים זה מזה, לא בשפה ולא בפרקטיקה החברתית.

אולם כאשר אינטלקטואלים ביקורתיים מן המופע הסטרוקטורליסטי ביקרו את הדה-ערביזציה בישראל, גם הם גרסו שתהליך זה טיהר את היהודים-הערבים מערביותם. הם טענו שמחיקת השפה, המוזיקה והתרבות הערבים היו תוצר של דה-ערביזציה. במערך ההמשגה של המופע הסטרוקטורליסטי היה קו גבול הומוגני וברור בין יהודים לערבים, המגדיר אדם בתור יהודי או ערבי. מחאתם של המבקרים ביקשה לערער את קו הגבול הזה וליצור הכלאה של שתי הקטגוריות הבינאריות.

מרתקת העובדה שגם השיח הביקורתי הפוליטי במופע הסטרוקטורליסטי היה כבול בדיכוטומיה הקוטבית של יהודים-ערבים וקיבל אותה כבסיס מושגי לניתוח התרבותי שהציע. את הטענה המרכזית בשיח הביקורתי במופע הסטרוקטורליסטי קל לכאורה להפריך מתוך המציאות הישראלית. המושג יהודי-ערבי אמנם יוצר רעש בשפה, אולם בה בעת הוא יוצר סתירה פנימית הקלה לביטול פוליטי במונחים מהותניים. אחרי ככלות הכול הדור הצעיר אינו דובר ערבית רהוטה, ומרכיבי תרבותו עברו הכלאות וטרנספורמציות כך שבינם לבין המקור הערבי יש קשר מקוטע בלבד, ומשום כך בני דור זה אינם יכולים להיות יהודים-ערבים. זאת ועוד, הייצוג הבינארי הסטרוקטורליסטי משכפל בסופו של דבר את ההבחנה החדה בין יהודים לערבים שהיא נחלתה של ההגמוניה. בעיקר הוא כולא את המחשבה הפוליטית ואת המעשה הפוליטי

16 יונה.

17 יונה, נעמן ומחלב.

18 גרמשי.

בקטגוריות מקובעות, ומקל בכך מאוד על המבקשים לבטל את החשיבות והמשמעות הפוליטיות של הקטגוריה יהודי-ערבי.

המופע הפוסט-סטרוקטורליסטי

במופע הפוסט-סטרוקטורליסטי לא נתפסו עוד היחסים בין יהודיות לערביות כיחסים בינאריים והוצעה הבחנה לא מהותנית ביניהם.¹⁹ הבחנה זו מבוססת על ההנחה שאין קו גבול דק המפריד בין שני המושגים, אלא להפך, קיים ביניהם קו גבול עבה בעל נפח. בנפח זה נאגרים התנועה בזמן והתנועה במרחב שאינם יכולים להיות מוכלים באותו קו גבול דק שהיה נחלת הדור הראשון של המהגרים ושל החוקרים גם יחד. בתוך קו הגבול הזה נעשית עבודת גבול אשר אינה מתארגנת לכלל תוצר בינארי ברור. מבחינה פוליטית המחיקה של ההגמוניה והסימון מחדש משאירים עקבות רבים בשוליים הרחבים שמסביב לאותו קו גבול. זאת ועוד, הקטגוריה של יהודים-ערבים אינה מייצגת את היהודים-הערבים אלא מנכיחה אותם מחדש, מה שספיבק תיארה כמעבר בין רפרזנטציה (representation) לרה-פרזנטציה (re-presentation).²⁰

פרדיננד דה-הוסטיר ביסס את התאוריה של הלשון על הדיאקרטיות של הסימן, שהיא שילוב של ההבדל הבינארי בין מסמנים סמוכים ושל שרירותיות היחס בין מסמן למסומן. המשמעות של המסמן נקבעת על פי ההבדל הבינארי בינו לבין המסמנים הסובבים אותו ועל פי היחס השרירותי בינו למסומן. ז'ק דרידה פיתח את היחס הדיאקריטי וציין באמצעות הנאולוגים *différance* את אקט הדחייה בזמן הטמון באקט הסימון. בצליל המילה בצרפתית אין הבחנה בין *différance* (דחייה, השעיה) לבין *différence* (הבדל), ובכך היא מבליטה את קדימות הכתב לדיבור, אשר נוכח באורח בלתי אמצעי במסגרת המטפיזיקה הלוגוצנטרית.²¹ הנוכחות הבלתי אמצעית של הדיבור מוצגת באמצעות ה-*différance* דווקא כמשנית לכתב, שנוכח באופן מתווך ואמצעי. יוצא מזה שמשמעות אינה בגדר נוכחות בלתי אמצעית אלא מובנית חברתית באמצעות האידאולוגיה, שהיא הדרך שבה אנשים חיים ומייצגים עבור עצמם את תנאי חייהם, ושחקוקה בפרקטיקות תיווך של סימון. אבל יותר מזה יש להדגיש שהניגוד הבינארי הוא ניגוד נוזל, שכולל בתוכו מרכיב מכריע של זמניות.

19 הוכברג, עמ' 37.

20 ספיבק.

21 דרידה, שוליים.

גיל אניג'ר תרם לדיון הלא־בינארי בקטגוריה יהודי־ערבי בהבהירו שהאויבות בין יהודים לערבים כשדה שיח נקבעת על ידי היחס של אירופה אל שניהם, אל היהודי ואל הערבי כאחד. ולכן היהודי והערבי, כמו דת ופוליטיקה, הם נפרדים אבל בלתי ניתנים לניתוק. החיבור בין יהודים לערבים הוא תלוי שיח ואינו ניתן להפרדה או לחיבור בינאריים. אניג'ר אף העלה את השאלה מהי אירופה אשר מבחינה עצמה מן היהודי והערבי גם יחד והופכת את תפקידה שלה בהבחנה – ובאויבות – בין יהודי לערבי לבלתי נראה. הוא ביקש לברר כיצד אויב נהיה אויב, והראה כי האויב נחקק ואחר כך מנוטרל בתוך הזהויות המקוטבות, האתניות והגזעיות, של יהודי וערבי, ובין זהויות אלה. התנועה הזאת של האויב היא תנועת מחיקה וסימון, ולכן היא מערערת את הקוטביות של מי שנמצאים משני צדי המתרס.²²

גיל הוכברג הצביעה על המיקוף הממוקם במרווח המרחבי העבה שמבין בין יהודי לערבי:

[אין המדובר] רק במחיקה המוסתרת במקרה של המזרחי, אלא דוגמה זו של מחיקה מקושרת לגנאלוגיה ארוכה של מקף מוסתר או מחוק, המחבר ומפריד את היהודי והערבי: מקף שמציין קשר נשכח תמיד בין ערבי ליהודי, קשר שנמחק ברגע שהוא מוצג, אם בשיח הקולוניאלי האירופי, בביטויים אנטישמיים מודרניים, בפוליטיקה אנטי־ערבית/מוסלמית או בפרויקט הציוני של התחדשות יהודית.²³

אנו סבורים שהמושג יהודים־ערבים אינו יכול להיות מיוצג בשקיפות על ידי השפה, שהרי זוהי תפיסה מהותנית וסטרוקטורליסטית של קטגוריית זהות. ייצוג שקוף של זהות בשפה (למשל אם אינטלקטואל המגדיר עצמו יהודי־ערבי דובר ערבית) נכשל בהכלת קו הרווח הזה, ובמקומו יש לראות בתיווך הלשוני מדיום בעל נפח ונוכחות שבו נע הניגוד יהודי־ערבי בתוך קו עבה של משמעויות.

מכאן אנו מבקשים להסביר את המעבר בין שני מופעי המחקר, הסטרוקטורליסטי והפוסט־סטרוקטורליסטי, ולעמוד על כוחו הפרשני והפוליטי של השלב הפוסט־סטרוקטורליסטי כפי שהוא בא לידי ביטוי בחיבורים של גיל אייל, אניג'ר, שלומית בנימין, חנן חבר, בני נוריאל, יובל

22 אניג'ר, עמ' xxi-xviii; וראו גם: אלקלעי.

23 הוכברג, עמ' 39.

עברי, שוחט, יהודה שנהב ואחרים.²⁴ במופע הסטרוקטורליסטי לא הייתה בקטגוריה יהודים-ערבים התמודדות עם הטענה שהדיכוטומיה יהודי מול ערבי היא המצאה של פוליטיקת הזהות. דווקא המאמצים לשמר קטגוריה זו הצביעו על ההיבט המדומיין שבה (מדומיין במונחים הפנומנולוגיים של בנדיקט אנדרסון²⁵). לעומת זאת אנו טוענים שהקטגוריה יהודים-ערבים היא צימוד דיסקורסיווי המופיע תמיד יחד, ושצריך לתחזקו כל הזמן, והתחזוקה הזאת נעשית בתוך נפח הגבול עצמו. הטענה היא שכל פעולת מחיקה של הדיכוטומיה הזאת מנכיחה אותה מחדש (re-presentation) שוב ושוב בשפה. תחזוקת הבינאריות במופע הסטרוקטורליסטי חשפה את העובדה שהבינאריות הזאת לא טבעית, ושהיא תמונת מראה פוליטית של השיח הציוני.

המחקר הביקורתי בשלביו הראשונים קיבל אפוא את הבינאריות הזאת כנתון, וכשביקר את הדה-ערביזציה עשה זאת במסגרת בינארית. אבל האמת היא שמעולם לא הייתה דה-ערביזציה מלאה, ומה שהתממש הוא אוריינטליזציה של הזהות היהודית-הערבית וכינונה במסגרת קטגוריה חדשה שנקראה כאמור עדה או עדות המזרח.

כפי שהמחקר הפוסט-סטרוקטורליסטי מראה, דווקא המאמץ לשמר את הדיכוטומיה על ידי מחיקתה (בשיח הציוני) או על ידי הנכחתה מחדש (במופע הסטרוקטורליסטי של השיח הביקורתי) מנכיח את הדיכוטומיה בשפה כמי שאינה מקבלת את קווי המתאר הבינאריים. הדה-ערביזציה ששולטת בשיח הישראלי מסמנת מחדש את צמד הקטגוריות יהודי וערבי בשפה ובפרקטיקה התרבותית. היא משאירה שאריות של סימון שאינן קיימות בהבחנה הבינארית החדה בין יהודי לערבי. כפי שכתבה חביבה פדיה: 'מסומן בתוך העברית רושם שנשאר מן הערבית, אותו רושם שהוא צלו של מה שנשאר תמיד אצל המקור'.²⁶

שאריות הסימון הללו, המופיעות בנפח שבין הקטגוריות, מצביעות על המוגבלות שבהיגיון הסטרוקטורליסטי. יהודי-ערבי אינה קטגוריה מהותנית. היא אינה מבוססת על תכונות תרבותיות 'אותנטיות' של זהות או על ידיעת שפה. זו קטגוריה דיסקורסיווית, המצויה בשיח התרבותי, וקשה למחוק את עקבותיה בשפה. היא גם אינה מייצגת בהכרח קבוצה אתנית מובחנת והומוגנית, כלומר אין פה פעולת ייצוג (representation) פשוטה, אלא כאמור, כמו שהראתה ספיבק, הנכחה מחדש (re-presentation).

24 שוחט, קולומבוס; אייל; חבר, שנהב, היהודים-הערבים (אנגלית);

אניג'ר; נוריאלי; עברי; בנימין.

25 אנדרסון.

26 פדיה, עמ' 120.

על פי הגישה הפוסט־סטרוקטורליסטית, באזור הדמדומים שבין יהודיות לערביות מתנהלת תנועה בכיוונים שונים ומנוגדים, ותנועה זו עומדת ביסוד ההתנגדות הפוליטית העזה שמעוררת הקטגוריה המוכללת. טרי איגלטון וסיניסה מלסוויק וליין מקנזי חילצו את האפשרויות הפוליטיות באפיסטמולוגיה הפוסט־סטרוקטורליסטית.²⁷ ברוח זו טען דייוויד הוי שביקורת אמורה להבחין בין התנגדות אמנציפטורית לבין התנגדות שעוברת קואופטציה על ידי ההגמוניה. העמדה הביקורתית של הפוסט־סטרוקטורליזם מושגת בצורה הטובה ביותר באמצעות ניתוח גנאלוגי:

חוסר היכולת הפוסט־סטרוקטורליסטי לדמיין חברה ללא יחסי כוח הפכה למטרה על ידי מיכאל וולצר ומבקרים אחרים אשר רואים בפוסט־סטרוקטורליזם ביטוי ל'שמאלנות הילדותית' שהייתה מקובלת בשנות השישים. ההנחה היא שמפני שפוסט־סטרוקטורליזם אינו יכול לדמיין חברה ללא כוח, הגישה של הפוסט־סטרוקטורליזם היא של ויתור וייאוש במה שנוגע לאפשרות תיקון חברתי. מכל מקום אין מציינים לעתים קרובות שפוקו לא יכול היה לדמיין חברה ללא התנגדות. כל זמן שהתנגדות כוללת תקווה לשיפור חברתי, הפוסט־סטרוקטורליזם מאופיין בטעות באמצעות ההאשמה שהוא מוותר לסטטוס קוו.²⁸

ובהמשך:

דרידה אינו צריך להיקרא כאתיקה דקונסטרוקטיווית. במקום זאת הוא צריך להיקרא לדעתי כמי שמנסה לפרק כל יומרה לוודאות עצמית מהותנית של נקודת התחלה לתאוריה אתית. במילים אחרות הוא מסביר את האפשרות להתנגדות מוסרית בו בזמן שהוא מבקש למנוע מן ה'מצפון הטוב' של היסודני, לגיטימציה עצמית מטא־אתית.²⁹

לכן במקום קו גבול בין יהודי לערבי יש לדבר כאמור על נפח מרחבי, על שוליים רחבים היברידיים, מרווח שכולל בתוכו תנועה בזמן ובמרחב, ושמיסד זהות על אמביוולנטיות ועל אפשרויות זהות של היסטוריות בעייתיות.³⁰ במקום דה־ערביזציה חדה וחלקה יש לדבר על תנועה של סימון, שמיניה וביה

27 איגלטון; מלסוויק ומקנזי.

28 הוי, עמ' 11.

29 שם, עמ' 181.

30 בית־לחם.

מכוננת בעצם פעולת המחיקה את קיומו של מה שהיא מבקשת למחוק. ביטוי מעניין לכך יש במאמצים הרבים של יהודים יוצאי מדינות ערב להתכחש לערביותם בתגובה על השיח היהודי-הערבי. עצם ההכחשה מבליטה את הקטגוריה המוכחשת של יהודים-ערבים. הנה מה שאמרה למשל אספרנס כהן-מורה בלשון מדחיקה:

למרות שאני סופרת דו-לשונית, הכותבת בשתי השפות הערבית והעברית, ולמרות שאני מסוגלת להביע את עצמי בצורה טובה יותר ומהנה בשפה הערבית, אין אני רואה את עצמי סופרת ערבייה או עיראקית ערבייה-יהודייה, כפי שכמה סופרים יוצאי עיראק אוהבים להגדיר את עצמם.³¹

כהן-מורה הכריזה שאינה ערבייה-יהודייה והמשיכה מסורת של דיון המכחישה את ההזדהות עם התבנית היהודי-ערבי. ג'ואל ביינין כתב שבעקבות מלחמת 1967 קשה היה ליהודי מצרים לשחזר את אמירתו של מוריס פרג'ון במצרים בשנת 1943 'אנחנו יהודים ערבים'.³² הצהרתה של כהן-מורה כי איננה ערבייה-יהודייה, וקריאתו של אלבר ממי – שטען כי מעולם לא חיו היהודים בשלום עם הערבים – 'מי הוא היהודי-ערבי?',³³ הן תמונת מראה מדויקת של הכרזתו של בלס 'אני יהודי-ערבי'³⁴ ושל קביעתה של שוחט שהיא 'יהודייה-ערבייה'.³⁵ ששון סומך תיאר את עצמו בספרו 'בגדאד, אתמול' כבן לדור אחרון של 'יהודים ערבים אשר שורש צמיחתם בקרוב הערבים'.³⁶ בין השאר סיפר כי בהיותו בן שלוש עשרה התקומם נגד מה שנראה לו כפיצול האישיות: 'אני יהודי-ערבי, שבביתו, ואפילו בבית ספרו, מזלזלים בלשון הערבית'.³⁷ אבל הספר זכה לפירוש שריכך מאוד את עוקצו הפוליטי של המושג היהודי-ערבי כפי שהשתמש בו סומך.

פעולת ההנכחה מחדש של הקטגוריה היהודי-ערבי מלמדת שהיחס בין היהודיות לערביות אינו רק מרחבי – אין מדובר רק בהתרחקות ביניהן לאחר ההגירה לישראל – אלא זהו יחס מורכב הרבה יותר. לתוך היחס הבינארי נכנס גורם חשוב – הזמניות של ה-*différance*, והיא יוצרת דינמיות מפרה. בממד

31 כהן-מורה, עמ' 12.

32 ביינין, עמ' 95.

33 ממי.

34 אלקלעי, עמ' 244.

35 שוחט, הרהורים.

36 סומך, עמ' 146.

37 שם, עמ' 46-47.

הזמן הערביות באה אחרי היהודיות, או ההפך ואז מוצגת היהודיות אחרי הערביות, והיחסים ביניהן מערערים את קו הגבול החד והדיכוטומי. למשל בספרו של בלס 'הוא אחר' מתוארת התאסלמות של אינטלקטואל יהודי, והספר פורש את הלבטים, הסתירות ובעיקר את חוסר הלינאריות שבמעבר מיהודיות לערביות כפי שהוא בא לידי ביטוי במרחב הלאומי בעיראק. הוא מציג את אפשרויות הנדירה של המושג, ואלה חושפות את פעולות הטיהור של השיח הלאומי, בין שהוא הוא ציוני ובין שהוא עיראקי.³⁸ לעומת בלס, ששימר את היהודיות-הערבית שלו, ממי נטש אותה. אבל כמו אצל בלס אפשר להבחין אצלו בתנועה בזמן ובמרחב של מי ששואל 'מדוע אינני עוד אויש להרגיש את ה"עוד" יהודי-ערבי'.

הדה-ערביזציה נעשתה כדי לטהר את היהודיות מן הערביות, אולם כפי שאנו יודעים בעקבות ברונו לאטור, תהליך טיהור אינו מסתיים לעולם, וכל פעולת טיהור משמעותה הכלאה מחדש.³⁹ הכלאות אלו באות לידי ביטוי גם בשפה, כפי שהראינו, וגם בפרקטיקה החברתית עצמה. שוחט סימנה את הטיהור שלא הושלם בכתבה שראייה של זהויות 'המשמרת את טוהר האומה, אינה מצליחה להבחין בזהות חדשה שנדבכים מן העבר עדיין מתקיימים בה'.⁴⁰

אין סנכרון מלא בין תהליכי הסימון בשפה לתהליכי אי השוויון החברתיים והפוליטיים. אבל אין ספק שהסימון בשפה, שהוא חלק מן המאבק הפוליטי, קשור לאי השוויון החברתי. ואכן אין זה סוד למי שמכיר את החברה בישראל שהפיצול בין מזרחים לאשכנזים הוא מרכזי במבנה החברה ונוכח בכל מוסדותיה: במערכת החינוך (הפניית מזרחים לחינוך מקצועי),⁴¹ בפוליטיקה (פוליטיקה עדתית), בבתי הסוהר (שיעור גבוה של אסירים וסוהרים מזרחים), בבתי החרושת (שיעור גבוה של פועלים מזרחים), בלשכות העבודה (ריבוי דורשי העבודה המזרחים), בארכיטקטורה העירונית (מזרחים הם רוב תושבי עיירות הפיתוח) ובצבא (חלקם הגדול של המזרחים בקרב הנגדים). העדויות המחקריות להתמשכותו של פיצול זה חד-משמעיות. סוציולוגים וכלכלנים מצאו שההבדלים בין אשכנזים למזרחים בהשכלה ובתעסוקה גדלו בדור השני בהשוואה לדור ההורים.⁴² כאשר בודקים את הפער בין מזרחים לאשכנזים בדור השני והשלישי (כולם ילידי הארץ) מתברר שרק רבע ממקבלי תואר

38 בלס.

39 לאטור.

40 שוחט, קולומבוס, עמ' 337.

41 יונה וספורטא.

42 ראו למשל: כהן; אמית.

ראשון הם מזרחים. שיעור זה כמעט לא השתנה בעשרים השנים האחרונות. אם צמצום הפער יימשך באותו קצב, הפער ייסגר לגמרי רק בעוד תשעים וארבע שנים. ממצאי ההכנסות משכר חמורים אף יותר. משנת 1975 עד 1995 גדל הפער בשכר בין אשכנזים (ילידי הארץ) למזרחים (ילידי הארץ) בכ-10 אחוזים.⁴³ ההבדלים אינם רק בשוק העבודה אלא גם בבעלות על רכוש. שיעור הבעלות על דיור היה בשנת 1983 85 אחוז בקרב יוצאי אירופה, 81 אחוז בקרב יוצאי אסיה ו-63 אחוז בקרב יוצאי צפון אפריקה.⁴⁴

על רקע תהליכי דיכוי אלה אין תמה שמעטים בלבד מבין המזרחים היום בישראל מסכימים לכנות עצמם יהודים-ערבים. יהודי-ערבי הפך להיות במקום זאת מסמן של אוונגרד תרבותי ופוליטי. המעטים שאימצו כינוי זה משתמשים בו בדרך כלל כקטגוריית שיח ביקורתית במגמה לאתגר את הנחות היסוד ואת גבולותיו של השיח הציוני. באתגור זה הם מבקשים להראות שהייתה אפשרות, היסטורית ואפיסטמולוגית, לחבר בין יהודים לערבים בצומת היסטורי מסוים, אפשרות אשר סוכלה על ידי הנסיבות ההיסטוריות של הבניית האיבה כטבעית. מובנים רבים זוהי אפוא קטגוריה המומצאת מחדש כיום כחלק מפוליטיקת הזהויות בישראל.

שימוש בקטגוריות זהות אסרטיביות לשם מחאה חברתית, תרבותית ופוליטית אינו יוצא דופן. דומה הדבר לקריאתם של פעילי שמאל בצרפת עם גירושו של דניאל כהן-בנדיט לגרמניה 'כולנו יהודים גרמנים', אף שהיו צרפתים. השימוש של אינטלקטואלים ופעילים מזרחים בקטגוריה לא-בינארית של יהודים-ערבים מאפשר לאתגר את מערך הזהויות המקובל בחברה בישראל, שכן שימוש מתרים ולא-בינארי זה מהווה אסטרטגיה פוליטית המשבשת את תהליכי המחיקה וההכחשה המאפיינים את פוליטיקת הזהויות הישראלית ומאפשר את שיבתו של המורחק, ועמו את היתכנותו של דו-קיום יהודי-ערבי.

43 כהן והברפלד; כהן הברפלד וקריסטל.

44 [אנא השלימו אסמכתא לנתוני הבעלות על דיור].

קיצורים ביבליוגרפיים

- Terry Eagleton, *Ideology: An Introduction*, London 1991 איגלטון
- גיל אייל, הסרת הקסם מן המזרח: תולדות המזרחנות בעידן המזרחיות, ירושלים ותל-אביב תשס"ה אייל
- Yossi Alpher, 'There Is More to the Arab Jews Controversy Than Just Identity: The Strategic Interest', *Forward*, 28 February 2008 אלפר
- Ammiel Alcalay, *After Jews and Arabs: Remaking Levantine Culture*, Minneapolis 1993 אלקלעי
- קרין אמית, 'מזרחים לעומת אשכנזים: החלוקה האתנית הדיכוטומית והצלחתם של בני הדור הראשון והשני בשוק העבודה הישראלי', עבודת דוקטור, אוניברסיטת תל-אביב, 2001 אמית
- בנדיקט אנדרסון, קהילות מדומיינות: הגיגים על מקורות הלאומיות ועל התפשטותה, תרגם דן דאור, תל-אביב תשנ"ט אנדרסון
- Gil Anidjar, *The Jew, the Arab: A History of the Enemy*, Stanford, Calif. 2003 אניג'ר
- Lotte Kohler & Hans Saner (eds.), *Hannah Arendt Karl Jaspers: Correspondence, 1926-1969*, trans. Robert & Rita Kimber, New York 1992 ארנדט ויספרס
- ג'ואל ביינין, פזורת יהודי מצרים: תרבות, מדיניות וגיבוש גולה חדשה, תרגמה ריטל סלע, תל-אביב 2007 ביינין
- לואיז בית לחם, 'לקראת היברידיות שונה', תיאוריה וביקורת 29 (2006), עמ' 193-204 בית לחם
- שמעון בלס, והוא אחר (הכבשה השחורה), תל-אביב 2005 בלס
- שלומית בנימין, 'נוכחים נפקדים בקוביבה / כפר גבירול', תיאוריה וביקורת 29 (2006), עמ' 81-102 בנימין
- אנטוניו גרמשי, על ההגמוניה: מבחר מתוך מחברות הכלא, תרגם אלון אלטרס, תל-אביב 2004 גרמשי
- Jacques Derrida, *Monolingualism of the Other, or, the Prosthesis of Origin*, trans. Patrick Menash, Stanford 1998 דרידה, מונולינגואליזם
- , *Margins of Philosophy*, trans. Alan Bass, Brighton 1982 דרידה, שוליים
- David Couzens Hoy, *Critical Resistance: From Poststructuralism to Post-critique*, Cambridge 2005 הוי
- Gil Z. Hochberg, *In Spite of Partition, Jews, Arabs, and the Limits of Separatist Imagination*, Princeton & Oxford 2007 הוכברג
- חנן חבר, הסיפור והלאום, קריאות ביקורתיות בקאנון הסיפורת העברית, תל-אביב 2007 חבר
- יוסי יונה, בזכות ההבדל: הפרויקט הרב-תרבותי בישראל, ירושלים ותל-אביב תשס"ה יונה
- ויצחק ספורטא, 'לעצור את הנהירה המבולהת לביה"ס התיכון: החינוך הקדם מקצועי ויצירת מעמד הפועלים בישראל', חנן חבר, יהודה שנהב ופנינה מוצפי-האלר (עורכים), מזרחים בישראל: עיון ביקורתי מחודש, תל-אביב וירושלים תשס"ב, עמ' 68-104 יונה וספורטא

- יונה, נעמן ומחלב --, יונית נעמן ודוד מחלב, קשת של דעות: סדר יום מזרחי לחברה בישראל, ירושלים תשס"ז
- כהן ינון כהן, 'פערים סוציו-אקונומיים בין מזרחים לאשכנזים, 1975-1995', סוציולוגיה ישראלית א, 1 (תשנ"ט), עמ' 115-134
- כהן והברפלד Ynon Cohen & Yitzhak Haberfeld, 'Second Generation Jewish Immigrants in Israel: Have the Ethnic Gaps in Schooling and Earning declined?', *Ethnic and Racial Studies* 21 (1998), pp. 507-528
- כהן הברפלד וקריסטל —, — & Tali Kristal, 'Ethnicity and Mixed Ethnicity: Educational Gaps Among Israeli-born Jews', *Ethnic and Racial Studies* 30 (2007), pp. 896-917
- כהן-מורה אספרנס כהן-מורה, מגדות החידקל לגדות הירקון: סיפורים וזכרונות, ירושלים 2006
- לאטור Bruno Latour, *We Have Never Been Modern*, trans. Catherine Porter, Chicago 1993
- לי ורד לי, 'ישראל-עיראקי, יהודי ערבי או מזרחי', הארץ, 1 במאי 2008
- מלסוויק ומקנזי Sinisa Mlesevic & Lain MacKenzie, *Ideology After Poststructuralism*, London 2002
- ממי Albert Memmi, 'Who is an Arab Jew?', 1975, Jimena, <http://www.harissa.com/eng/whoisanarabjew.htm>
- נוריאלי בני נוריאלי, 'זרים במרחב לאומי: היהודים הערבים בגטו בלוד, 1950-1959', תיאוריה וביקורת 26 (2005), עמ' 13-42
- סבירסקי וברנשטיין שלמה סבירסקי ודבורה וברנשטיין, 'מי עבד במה, עבור מי ותמורת מה? הפיתוח הכלכלי של ישראל והתהוות חלוקת העבודה העדתית', אורי רם (עורך), החברה הישראלית: היבטים ביקורתיים, תל-אביב תשנ"ד, עמ' 120-147 (גרסה ראשונה: מחברות למחקר ולביקורת 4 [1980], עמ' 5-66)
- סומך ששון סומך, בגדאד, אתמול (הכבשה השחורה), תל-אביב 2004
- ספיבק גיאטרי ספיבק, 'כלום יכולים המוכפפים לדבר', יהודה שנהב (עורך), קולוניאליזם והמצב הפוסטקולוניאלי, ירושלים ותל-אביב 2004, עמ' 135-185
- עברי יובל עברי, 'לכתוב אומה: על לאומיות זהויות אתניות ברומן והוא אחר לשמעון בלס', עבודת מוסמך, האוניברסיטה העברית בירושלים, 2006
- פדיה חביבה פדיה, 'שפת הלב: ללבי גיליתי לאיברי לא גיליתי', יגאל זרי (עורך), חזות מזרחית: הווה הנָע בסבך עֵבְרָה הערבי, [תל-אביב] 2004, עמ' 109-121
- שוחט, הרהורים אלה שוחט, 'הרהורים של יהודיה-ערביה', הנ"ל, זיכרונות אסורים: לקראת מחשבה רב-תרבותית: אסופת-מאמרים, תרגמה בן-צבי, תל-אביב 2001, עמ' 242-251
- שוחט, קולומבוס —, 'קולומבוס, פלסטין ויהודים-ערבים', הנ"ל, זיכרונות אסורים: לקראת מחשבה רב-תרבותית: אסופת-מאמרים, תרגמה בן-צבי, תל-אביב 2001, עמ' 298-340
- שטרית שלום סמי שטרית, 'מיהו יהודי ואיזה יהודי הוא?', הנ"ל, שירים

באשדודית: מוקדמים ומאוחרים, 1982-2002, תל-אביב 2003, עמ'

52-51

Carl Schmitt, *The Concept of the Political*, trans. George Schwab,
Chicago & London 1996

שמיט

יהודה שנהב, היהודים הערבים: לאומיות, דת ואתניות, תל-אביב
תשס"ג

שנהב, היהודים-הערבים
(עברית)

Yehouda Shenhav, *The Arab Jews: A Postcolonial Reading of
Nationalism, Religion, and Ethnicity*, Stanford 2006

שנהב, היהודים-הערבים
(אנגלית)

גרשון שקד, 'מבוא', יצחק שמי, נקמת האבות, תל-אביב תשל"ה,

שקד

עמ' 5-20