בין "קבוצה" ל"קבוצתיות" – מבט מחודש על העמדה ה"מזרחית" בביקורת המזרחית של המשפט

ניסים מזרחי*

מאמר זה מבקש לבחון מחדש את העמדה ה"מזרחית" בביקורת המזרחית של המשפט. באמצעות ההבחנה של הסוציולוג רוג'רס ברובייקר בין "קבוצה" (group) ל"קבוצתיות" (groupness), המאמר משרטט את הפער בין תפיסת המזרחיות המאפיינת חוקרות ופעילים מזרחים ביקורתיים לבין תפיסתה בקרב מזרחים ומזרחיות מן השורה. בעוד חוקרים ופעילים ביקורתיים רואים במזרחים קבוצת מיעוט מופלית, מזרחים מן השורה אינם נוהגים לראות בעצמם חלק מקבוצת מיעוט (לצד פלסטינים, מהגרי־עבודה, פליטים, להט"בים ואחרים), וחייהם אינם בנויים על המאבק המזרחי. במקום זאת, הם נטמעים בקולקטיב היהודי, מחוברים באופן פעיל ומלא למדינה, וחווים את חייהם כבעלי אופק פתוח. הטענה המרכזית של המאמר היא כי אל לביקורת המזרחית של המשפט להתעלם מממצאים אלו, ויתרה מזו – עליה להטמיעם בעמדתה הביקורתית. אימוצם יאפשר לה לגבש עמדה מחקרית צנועה, קשובה ואמפתית, שתאזן בין הזהות המזרחית הרווחת, שהיא בעיקרה זהות לאומית־יהודית כללית, לבין העמדה המזרחית־הביקורתית, המבקשת צדק חברתי לחברים בקבוצת המיעוט המזרחית כמו־גם בקבוצות מיעוט אחרות. מהלך זה יאפשר לביקורת המזרחית של המשפט לייצר אקטיביזם משפטי שיהיה מחובר בטבורו לקהילה שלמענה הוא פועל ואשר יזכה בתמיכתה. זאת ועוד, הוא גם יסייע לה בייסוד זרם ביקורתי המפנה את מבטו בחזרה אל הגישות הביקורתיות השולטות בחקר המשפט באקדמיה העולמית, וזאת מתוך

---

* פרופסור, החוג לסוציולוגיה ואנתרופולוגיה, אוניברסיטת תל־אביב; עמית־מחקר בכיר וראש תחום "אתגר החיים המשותפים" במכון ון ליר. אני מבקש להודות מעומק הלב לד"ר כנרת שדה על עריכת תוכן מופתית, שתרמה להצגה חדה ומדויקת יותר של הטיעונים ושל המהלך התאורטי הכללי; לעורכות הגיליון פרופ' יפעת ביטון וד"ר קארין כרמית יפת על ההזמנה להשתתף בגיליון המיוחד, על קריאתן הקפדנית של טיוטת המאמר והערותיהן המעולות ומאירות העיניים; לד"ר מירב אלוש-לברון ולד"ר דנה אלכסנדר על הערותיהן החשובות והמחכימות ולד"ר אורי מאוטנר, ד"ר אדנה זואודו וד"ר גיל רוטשילד-אליאסי על תגובותיהם המעניינות והמלמדות לגרסה מוקדמת של הטקסט; למישל צ'רניחובסקי על טיפולה המקצועי והמסור בהכנת הטקסט לפרסום, ולעורך הלשוני גיא פרמינגר על עריכת לשון רגישה, מקצועית ומדויקת.

כוונה לעדכנן ולאתגרן לנוכח מציאויות חברתיות – בישראל ובעולם – שאינן מתמיינות להגיונות הליברליים־הביקורתיים. מתוך כך תוכל הביקורת המזרחית של המשפט להרחיב ולהעמיק את תרומתה התיאורטית הייחודית לשדה האקדמי־המשפטי.

מבוא. א. על טיבה האנליטי של הקטגוריה המזרחית: 1. כשל ה״קיבוץ״ (groupism) – קופסת האיזומורפיזם הליברלי; 2. מזרחיות במבחן ה״קבוצתיות״; 3. ״מזרחיות״ – בין שתי רשתות מתנגשות. **ב. על האתגר הניצב לפתחה של הביקורת המזרחית של המשפט. ג. סיכום.**

מבוא

במאמרו ״דתיות, לאומיות, ליברליזם – מחשבות בעקבות טיעונו של ניסים מזרחי״ נענה מנחם מאוטנר למשימה הניצבת על סדר־היום של הגילוין המיוחד הנוכחי: להעניק בסיס תיאורטי ומחקרי לזרם הביקורת המזרחית של המשפט בישראל. כנקודת המוצא של מאמרו בחר מאוטנר במאמרי ״מעבר לגן ולג׳ונגל״. בכך הוא לא רק חלק לי כבוד גדול, אלא גם זיכה אותי באפשרות להציג בתגובה את מחשבותיי על האתגר הניצב לפתחם של חלוצות וחלוצי הביקורת המזרחית של המשפט. על בסיס קריאתו ב״מעבר לגן ולג׳ונגל״, מאוטנר מנתח את ההתנגדות לליברליזם שמבטאים מזרחים מרקע חברתי־כלכלי נמוך ככזו שמקורה בעמדה יהודית־לאומית.[1] נוסף על כך, הוא בוחר לפרש עמדה זו לא רק כאיום על הליברליזם, אלא גם כהזדמנות לתיקונו. למעשה, מאוטנר מציג באופן יסודי ומעמיק את העמדה הלאומית כטומנת

1 אגב, איני בטוח שהדגש שמאוטנר שם בסוגיה הטריטוריאלית בתיאור הלאומיות הישראלית העכשווית אכן נמצא בהלימה עם הסנטימנט הלאומי־המזרחי הרווח. להבדיל מתנועות בימין האידיאולוגי ובציונות הדתית, נאמנותם של מזרחים למדינה ולזהותה היהודית אינה קשורה בהכרח לקידוש הטריטוריה, אלא לזיקתם אל העם היהודי ולחתירתם לקידום טובתו. כך, למשל, מצביעי ליכוד מזרחים המשיכו לתמוך במנחם בגין גם לאחר שחתם על הסכם השלום עם מצרים, שהיה כרוך בנסיגה משטחי חצי־האי סיני ועורר התנגדות תקיפה בקרב הציונות הדתית. גם עמדותיו הפשרניות של הרב עובדיה יוסף בסוגיית השלום לא עוררו תרעומת בקרב ציבור מאמיניו ולא נתפסו כ״שמאלניות״. זאת, משום שבבסיס עמדתו – אשר נסמכה על מקורות סמכות יהודיים, ולא על המשפט הבין־לאומי – ניצבה הדאגה לקידום הטוב היהודי, ולא הכללי. גם סקר אחרון שבדק את עמדות הציבור כלפי השליטה הישראלית בשטחי יהודה ושומרון הצביע על כך שרוב הציבור היהודי בישראל חושב ששליטה על עם אחר אינה טובה לישראל ואף אינה מוסרית, אך עם זאת סבור שאין בררה אחרת. דהיינו, הציבור הרחב (ובכלל זה מזרחים מסורתיים בוחרי ימין) אינו רואה בכיבוש רכיב לאומי חיובי או אידיאלי. זאת ועוד, את העדר ההתלהבות של הציבור המזרחי מהסוגיה הטריטוריאלית היה אפשר לראות גם לאחרונה סביב חוסר העניין שעוררה אפשרות הסיפוח, מצד אחד, והוויתור עליה בעבור הסכמי השלום עם איחוד האמירויות, מצד אחר. גם כאן נראה כי בסדרי העדיפויות של הציבור המזרחי טובתו של עם־ישראל קודמת לריבונות על שטחי ארץ־ישראל. עוד על עמדתו של הרב עובדיה בסוגיית השלום ראו ניסים ליאון **המצנפת והדגל – לאומיות־שכנגד בחרדיות המזרחית** (2016). לתוצאות הסקר שהזכרתי ראו כנרת שדה ״על דתיות ושלום בישראל: תוצאות ראשונות מתוך סקר של החברה בישראל״ (הרצאה בכנס של פרויקט ״קולות שונים, חזונות שונים: מרחיבים את דמיון השלום״, מכון ון ליר בירושלים, 14.3.2019) https://bit.ly/3qdVZuQ.

בחובה מסר חשוב לליברלים וכנושאת הזמנה לבחינה מחודשת של הליברליזם עצמו. בדיוק משום כך, העמדה הליברלית שהוא משרטט היא בעיקרה עמדה צנועה, קשובה ואמפתית – כזו המבקשת לקיים דיאלוג עמוק, סולידרי ומכבד (גדמריאני בלשונו) עם קבוצות האוחזות בתפיסות־עולם אחרות, ולעיתים אף מנוגדות.

ברוח הצעתו החשובה של מאוטנר אטען גם אני כי הביקורת המזרחית של המשפט צריכה לצמוח מתוך עמדה צנועה, קשובה ואמפתית, המאזנת בין הזהות המזרחית של אנשים מן השורה, שהיא בעיקרה עמדה לאומית־יהודית כללית, לבין ההבנה המחקרית־האקטיביסטית של המזרחיות כעמדה ביקורתית, המבקשת צדק חברתי לחברים בקבוצת המיעוט המזרחית כמו־גם בקבוצות מיעוט אחרות. במילים אחרות, טענתי תהיה שהאתגר המונח לפתחה של הביקורת המזרחית של המשפט הוא לייצר מרחב ביקורתי המבקש להגשים את ייעודה הנורמטיבי (הליברלי־הביקורתי) של ביקורת המשפט המזרחית – תיקון עולם והסרת עוולות – אך זאת לצד נכונות להרחבת גבולות הביקורת, ללמידה ולהתחדשות על בסיס הקשבה אמיתית לכל אותן חוויות חיים ותפיסות־עולם מזרחיות החורגות מהתסריט הליברלי־הביקורתי המוכר.

את טענתי אבסס על הבחנתו של הסוציולוג האמריקאי רוג׳רס ברובייקר בין ״קבוצה״ (group) ל״קבוצתיות״ (groupness). הבחנה זו תסייע לי בהצגת הפער בין תפיסת המזרחיות המאפיינת חוקרות ופעילים מזרחים ביקורתיים, הרואים במזרחים קבוצת מיעוט מופלית, לבין הקבוצתיות המזרחית, שאופיינית לרוב הנשים והגברים שמוצאם בארצות האסלאם וצפון אפריקה, ואשר אינה נענית (ולעיתים אף מתנגדת בעוצמה) לאותם תסריטים ביקורתיים־ליברליים. לצורך כך אפתח בהצגת הבחנתו של ברובייקר. לאחר־מכן אציג את שורשיה ההיסטוריים־החברתיים של העמדה המזרחית־הביקורתית ואת המתח שנוצר במפגש בינה לבין מזרחים מן השורה, שחייהם מעוגנים ברשתות חברתיות של משמעות החורגות מהמעגלים החברתיים של פעילים ואינטלקטואלים ביקורתיים. בהמשך לכך אציג ממצאים ממחקרים קודמים בישראל וממחקר בין־לאומי משווה המבהירים את מאפייניה הייחודיים של הקבוצתיות המזרחית, את חולשתה היחסית ואת ההיגיון הפנימי המנחה אותה. לסיכום אתייחס להשלכות של חקירת הקטגוריה המזרחית לגבי הביקורת המזרחית של המשפט.

א. על טיבה האנליטי של הקטגוריה המזרחית

נקודת המוצא שלי לניתוח טיבה האנליטי של הקטגוריה המזרחית היא בהבחנה של הסוציולוג האמריקאי רוג׳רס ברובייקר בין ״קבוצה״ (group) ל״קבוצתיות״ (groupness).[2] לטענת ברובייקר, במציאות החברתית, כפי שהיא מוכרת לנו בחיי היומיום, רווחת התפיסה כי קבוצות מסוגים שונים – אתניות, גזעיות, לאומיות או אחרות – מתקיימות כ״דבר״ בעולם, כאובייקט ממשי. במילים אחרות, קיומן של קבוצות נתפס כדבר מובן מאליו, כחלק מהדיבור השגור על שפתותיהם של פוליטיקאים, של עיתונאים, של מעצבי דעה ושל אנשים מן השורה. בשפה המקומית (הוורנקולרית) מילים כגון ״מזרחים״, ״ערבים״ או ״אשכנזים״ מסמנות קבוצות

2 ROGERS BRUBAKER, ETHNICITY WITHOUT GROUPS 7–27 (2004).

אתניות ולאומיות שונות כאובייקטים ממשיים ויציבים בעולם, והקטגוריות הקבוצתיות הללו מתפקדות כחלק בלתי־נפרד מההיגיון החברתי ומהמפות הקוגניטיביות המנחות אנשים מן השורה. הן גם חלק מעולם התופעות החברתי המשמש מושא למחקר.

אולם ברובייקר מתריע מפני נטייה רווחת של חוקרים וחוקרות במדעי החברה לאמץ את הקטגוריות העממיות, המקומיות, הללו ולהפוך אותן לקטגוריות אנליטיות, כלומר, לקטגוריות שבאמצעותן הם מסבירים את המציאות החברתית. במילים אחרות, הוא מצביע על הזליגה המסוכנת מהשימוש בסימון אתני של קבוצה כמשתנה מקומי, יומיומי, שצריך להיות **מוסבר** באמצעות המחקר, לבין השימוש באותו סימון כמושג אנליטי שבאמצעותו המציאות החברתית מוסברת, כלומר, כמשתנה ״**מסביר**״. מצב זה של בלבול קטגוריאלי מסוכן, לטענתו, משום שהוא כרוך בקיבוץ מהותני של אנשים לכלל ״קבוצה״ – ישות מהותית שניתן לייחס לה ״אינטרסים״ ו״סוכנות״ (agency). זאת, כאשר במציאות החברתית יחידים דווקא מקובצים יחדיו באופנים ובהקשרים שונים (על־ידי גבולות מדיניים, היסטוריה משותפת, דמיון פנוטיפי ועוד), והקבוצתיות שלהם היא תהליכית, דינמית, משתנה ותלוית־הֶקשר, דבר שהנטייה הסוציולוגית ל״קיבוץ״ (groupism) מתקשה לתפוס. אגב, תהליכי ״קיבוץ״ אינם מתרחשים באופן זהה ביחס לכלל הקבוצות באשר הן. כך, למשל, קטגוריות קבוצתיות מעמדיות, כגון ״מעמד הפועלים״, מופיעות לעיתים בספרות המחקר במירכאות, דבר המבהיר שקבלתן כקטגוריות אנליטיות אינה מובנת מאליה. לא כך מצבה של ה״אתניות״, שמתפקדת בדרך־כלל כקטגוריה שאינה מוטלת בספק.

כתגובה על הנטייה הרווחת במדעי החברה להשתמש באתניות כקטגוריה אנליטית, כ״קבוצה״, ברובייקר מציע לבחון אתניות, גזע ולאומיות דווקא דרך העדשה של ״קבוצתיות״. בהיותה ״קבוצתיות״, אתניות (או כל קטגוריה קבוצתית אחרת) אינה נתפסת כמהות, כדבר, כישות – דהיינו, כאובייקט קונקרטי תָּחום ויציב – אלא מובנת במונחים תהליכיים, דינמיים, כתוצר של יחסי־גומלין וכאירוע. בהמשך לכך, החשיבה על אתניות כקבוצתיות מתמקדת בזיהויה כקטגוריה פרקטית, כפעולה בתוך הֶקשר, כסכמה קוגניטיבית, כמסגרת שיח, כשגרה ארגונית, כתצורה מוסדית, כפרויקט פוליטי, כאירוע משתנה ותלוי־הקשר. בדיוק משום כך קיומה של אתניות, כמו קיומן של קטגוריות אחרות בעולם, מותנה במשמעות שהשחקנים החברתיים מקנים לה. לכן גם נוכחותה כקטגוריה משמעותית ובעלת ערך משתנָה בקרב שחקנים שונים בשדה. כך, למשל, חשיבותה בחייהם של אנשים מן השורה עשויה להתגלות כזניחה, בעוד בקרב אנשים ש״חיים למענה״ התפקיד שהיא ממלאת לגביהם יכול להתגלות כמכריע.[3] לכן, לטענת ברובייקר, כאשר ״יזמים אתנו־פוליטיים״ או אקטיביסטים למיניהם מתארים קבוצה אתנית, התיאור הזה יכול להיות כרוך לא רק בהנכחה של קטגוריה חברתית קיימת, אלא גם בפעולה פרפורמטיבית של ייצורה. פעולה זו עשויה להיות כמובן תולדה של ״מהותנות אסטרטגית״, בלשונה של גיאטרי ספיבק, שמשמעה התייחסות זמנית של היזמים האתניים/הלאומיים ל״קבוצה״ כאל ישות בעלת זהות יציבה ולכידה, למרות מודעותם המלאה

3 שם, בעמ׳ 10.

לטבעה המקוטע, וזאת לצורך קידום מהלך פוליטי.[4] אולם גם אם הנכחתה ואף כינונה של הזהות האתנית נובעים מפעולה מודעת של מה שברובייקר מכנה "groupism" ותורגם כאן ל״קיבוץ״, נוכחותה העוצמתית של ״הזהות הקבוצתית״ נותרת תחומה למרחב האקטיביסטי, ואינה משתקפת בהכרח בחוויית החיים של כלל ״אוכלוסיית־המטרה״. בדיוק משום כך ברובייקר טוען כי על הסוציולוגים להימנע מקריאה לא־מבוקרת של המשמעויות שיזמים אתניים ואקטיביסטים מציגים לפניהם, שכן זו עלולה להוביל אותם לטעות אופטית בקריאת התופעה בהקשרה הכללי.

כדוגמה ל״ליקוי המאורות״ שעלול להיגרם מערבוב לא־מבוקר בין אתניות/לאומיות כקטגוריה אנליטית לבין משמעותה בהקשר העממי, ברובייקר מתייחס לאירועים שהתרחשו בעיר קלוז׳ בחבל טרנסילווניה שברומניה, אשר למן נפילת משטר צ׳אושסקו בשנת 1989 נהפכה לכאורה לאתר של קונפליקט אתנו־לאומי מתמשך בין רומנים להונגרים. ברובייקר טוען כי תיאור סיבת הקונפליקט כיריבות בין ״קבוצות״ (״הונגרים״ נגד ״רומנים״) מתעלם מהשימוש הרטורי שעשו ארגונים לאומיים שדיברו בשם ה״קבוצות״. לטענתו, השחקנים הראשיים ביצירת הקונפליקט היו למעשה הארגונים, ולא הקבוצות עצמן. לראיה, כך לטענתו, למרות הרטוריקה והפרקטיקה של הארגונים, רמת ה״קבוצתיות״ של התושבים נותרה נמוכה. מסקנתו של ברובייקר היא לא ש״אתניות אינה קיימת״, אלא שעל־מנת להבין כיצד היא פועלת, כדאי להתחיל לא ב״רומנים״ וב״הונגרים״ כקבוצות (groups), אלא ב״רומנים״ וב״הונגרים״ כקטגוריות חברתיות. מהבחנה זו נגזר מערך שונה לגמרי של שאלות. אם מתחילים ב״קבוצות״, השאלות שנשאלות הן: מה הן רוצות? מה הן דורשות? כיצד הן תופסות את עצמן ואת הקבוצות האחרות? אלה שאלות שמובילות לתפיסה מהותנית באשר לזהותן, לסוכנות שלהן, לאינטרסים שלהן וכולי. לעומת זאת, אם נקודת המוצא היא שאתניות היא קטגוריה המתפקדת כמשתנה תלוי, ניתן להתמקד בתהליכים וביחסים במקום במהויות, כלומר, להתמקד ב״קבוצתיות״ של הנחקרים. ניתן להתחקות אחר מה שאנשים וארגונים עושים עם הקטגוריות של ״אתניות״ ו״לאומיות״, לבחון כיצד הקטגוריות מעצבות את הפעולות ואת הפרקטיקות שלהם, ולעמוד על שאלות כגון מדוע, כיצד, באיזה הקשר ועל־ידי מי נעשה שימוש בקטגוריות אתניות או לאומיות. שאלות אלו חשובות במיוחד, שכן ביכולתן לקרב את החוקרים לאופנים שבהם הקטגוריות האתניות מתפקדות בחייהם של אנשים מן השורה (כלומר, של מי שאינם חוקרים או פעילים) ולהבנה מהימנה יותר של המציאות החברתית.

למען הסר ספק, האזהרות של ברובייקר, כמו־גם קריאתו להתחקות אמפירית אחר ״קבוצתיות״, אין משמען התעלמות ממצבים של אי־שוויון, של הדרה או של הכפשה, וגם לא חלילה התעלמות מהשלכותיהם הממשיות של תהליכים כוחניים אלו על חייהם של אנשים בעולם. אולם ההבנה הסוציולוגית של תנאי ההיתכנות של תופעות מעין אלה אינה תלויה בהנחה מראש בדבר קיומן בעולם של קבוצות ״גזעיות״ ו״אתניות״. במילים אחרות, על המחקר החברתי לבחון את תנאי האפשרות של תהליכי הדרה והפליה ואת דרכי פעולתם, כמו־גם את ההיגיון הפנימי של השימוש ששחקנים חברתיים עושים בקטגוריות אתניות, אך זאת

---

4 Gayatri Chakravorty Spivak, *Can the Subaltern Speak?*, *in* MARXISM AND THE INTERPRETATION OF CULTURE 271 (Cary Nelson & Lawrence Grossberg eds., 1988).

מבלי לפתוח את ניתוח המציאות בהנחת קיומן של ״קבוצות״ כמשתנה מסביר המנחה את החשיבה התיאורטית והמחקרית.

בטרם אעבור לדון בהשלכותיה של ההבחנה של ברובייקר על הנושא העומד כאן על הפרק – הביקורת המזרחית של המשפט – אציג את הבחנתו כפי שאפשר להבינה בהקשר של הקטגוריה האתנית של מזרחיות, וזאת באמצעות הטבלה הבאה:

מזרחיות כ״קבוצה״ (group)	**מזרחיות כ״קבוצתיות״ (groupness)**
מזרחיות כמסמן מקבע מושג תָּחום, ממשי, בעל מהות ומשמעות יציבות משתנה מסביר עובדה מוגמרת	מזרחיות כתופעה חברתית בעולם מושג דינמי, תהליכי, משתנה, נזיל, קונטינגנטי משתנה מוסבר סמן, אמת־מידה

אם כן, מהן ההשלכות שיכולות להיות להבחנה בין ״קבוצה״ ל״קבוצתיות״ לגבי פיתוחה של אסכולה ביקורתית־מזרחית במשפט? צֶבר ממצאים עקיב, שאותו אציג מייד, מצביע על פער בין תיאורם של מזרחים בספרות הביקורתית ובשיח האקטיביסטי כ״קבוצה״ לבין גילוייה של המזרחיות בקרב אנשים מן השורה, כלומר, כ״קבוצתיות״. בעוד הראשונים מבינים את המזרחיות כ״קבוצת מיעוט אתנית״ **נבדלת** (לצד קבוצות מיעוט אחרות) החשופה לאי־שוויון ולהפליה, ה״קבוצתיות״ של מזרחים מן השורה מצביעה על רמת השתייכות חלשה מאוד לקבוצה המזרחית כקבוצה נבדלת, אל מול תחושת השתייכות חזקה לקבוצת הרוב, דהיינו, לקולקטיב האתנו־לאומי־דתי היהודי. יתר על כן, ההגדרה האקטיביסטית והאקדמית־הביקורתית של מזרחיות כ״קבוצה״ מעוררת לא פעם בקרב האחרונים אי־נחת (במקרה הטוב) או אף התנגדות עזה (במקרה הרע). לנוכח זאת אטען כי הביקורת המזרחית של המשפט צריכה לצמוח מתוך מודעות לפער הזה ולמתח הנלווה אליו, והאתגר הניצב לפתחה הוא יצירת מרחב ביקורתי מאוזן. כלומר, עליה לעצב מרחב המשלב בין המחויבות הנורמטיבית הליברלית־הביקורתית לתיקון עולם, דהיינו לקידומו של צדק חברתי ולהסרת עוולות, לבין הנכונות להרחבת גבולות הביקורת, ללמידה ולהתחדשות מתוך עמדה הקשובה לקבוצתיות המזרחית, אשר אינה נענית לתסריט הליברלי־הביקורתי הרווח בקרב פעילים ואקדמאים מזרחים כאחד.

בחלק הבא אבחן את ההקשר החברתי־ההיסטורי שמתוכו צמחה ההגדרה הביקורתית־האקטיביסטית של מזרחיות כ״קבוצה״, ואציג ממצאים מסדרה של מחקרים המעידים על מורת־הרוח שמזרחים מן השורה חשים ביחס להגדרה זו.

1. כשל ה״קיבוץ״ (groupism) – קופסת האיזומורפיזם הליברלי

הסימביוזה שמתגלה מפעם לפעם בין השיח האקטיביסטי־המזרחי לבין השיח הביקורתי באקדמיה באה לידי ביטוי בהגדרת המזרחים כקבוצת מיעוט בעלת ״זהות קבוצתית נבדלת״. מדובר בתהליך שבעבודות קודמות כיניתי ״איזומורפיזם ליברלי״.[5] באמצעות המונח

---

5 Nissim Mizrachi, *On the Mismatch Between Multicultural Education and Its Subjects in the Field*, 33 BRIT. J. SOCIOL. EDUC. 185, 188 (2012); Nissim Mizrachi, *Translating Disability*

איזומורפיזם (״איזוס״ – שווה; ״מורפה״ – מבנה), שאת מובנו הסוציולוגי שאלתי מפול דימג׳יו ווולטר פוול,[6] אני מבקש להצביע על דפוסי החשיבה והפעולה החקייניים שאימצו תנועות חברתיות במערב, ובכלל זה השיח המזרחי בישראל, החל בשליש האחרון של המאה העשרים. תנועות אלו צמחו כתגובה על הליברליזם מהגל הראשון, שרווח באמריקה הצפונית ופעל מתוך עיוורון להבדל (מגדרי, אתני או אחר) ומתוך ההנחה שעקרון שוויון ההזדמנויות יתממש במציאות של ״אזרחים ניטרליים״ (נטולי צבע, מגדר או כל זהות מכתימה או מנמיכה אחרת). הנחת־המוצא של האיזומורפיזם הליברלי, לעומת זאת, היא ששוויון אמיתי יושג דווקא בזכות ההכרה בהבדל.[7] פוליטיקת הזהויות החדשה הזאת נולדה על רקע השינוי שחל במערב המודרני בהבנת טיבן של זהויות אישיות וקבוצתיות, שנתפסו ככאלה שאינן נגזרות עוד ממיקומו של היחיד ביחס לסדר החברתי ולמוסדות החברתיים הקיימים, אלא נובעות ממקורות אינדיווידואליים־פנימיים, אותנטיים, שגילוים כרוך באינטרוספקציה. אם כן, בבסיסה של פוליטיקת הזהויות החדשה ניצבת התביעה המודרניסטית להכרה בזהות נבדלת ואותנטית של יחידים וקבוצות.[8]

תפיסה זהותית זו מנחה את האיזומורפיזם הליברלי על חמשת מאפייניו. המאפיין **הראשון** הוא תביעה קבוצתית להכרה על בסיס זהות קבוצתית סטיגמטית (שחורים, להט״בים, מזרחים, אנשים עם מוגבלויות וכולי). המאפיין **השני** הוא אימוץ הזהות שנחשבה סטיגמטית כזהות קבוצתית ואישית חיובית ואותנטית (״שחור הוא יפה״). המאפיין **השלישי** הוא התביעה להשתתפות שווה על בסיס הכרה בזהות הנבדלת, בשונה מתביעה לשוויון למרות ההבדל. במילים אחרות, זוהי תביעה להנכחת ההבדל כתנאי לשוויון. המאפיין **הרביעי** הוא ערעור על תפיסת ה״ניטרליות״ של הסדר הקיים וחשיפתו כסדר מוטה הנתון בשליטתה של קבוצה הגמונית (גברים, אשכנזים, בעלי גוף בריא, סטרייטים וכולי). המאפיין **החמישי** והאחרון הוא ההכרה בזכות האוניוורסלית של קבוצות מיעוט אחרות לתבוע הכרה בזהותן הנבדלת כבסיס להשתתפות שווה בחברה.

ההיגיון האיזומורפי הליברלי אומץ בישראל על־ידי שחקנים מזרחים – אקטיביסטים ואקדמאים – במהלך שנות התשעים של המאה העשרים, ולא בכדי.[9] כפי שטענו דימג׳יו ופוול

---

in a Muslim Community: A Case of Modular Translation, 38 CULTURE MED. & PSYCHIATRY 133, 139 (2014).

6 Paul J. DiMaggio & Walter W. Powell, *The Iron Cage Revisited: Institutional Isomorphism and Collective Rationality in Organizational Fields*, *in* THE NEW INSTITUTIONALISM IN ORGANIZATIONAL ANALYSIS 63 (Walter W. Powell & Paul J. DiMaggio eds., 1991).

7 בהקשר הישראלי ראו יוסי יונה **בזכות ההבדל – הפרויקט הרב־תרבותי בישראל** (2005).

8 Charles Taylor, *The Politics of Recognition*, *in* MULTICULTURALISM: EXAMINING THE POLITICS OF RECOGNITION 25 (Amy Gutmann ed., rev. ed. 1994).

9 ״הקשת הדמוקרטית המזרחית״ מייצגת אולי יותר מכל את אימוץ האיזומורפיזם הליברלי כטיפוס אידיאלי של דפוס פעולה אקטיביסטי־מזרחי, כשלצד קידומה של הפוליטיקה של ההכרה, פעלה ״הקשת״ גם לקידום צדק חלוקתי (הזרוע המשלימה של צדק ליברלי). חשוב לציין כי על־אף קשת הדעות שאפיינה את חבריה וחברותיה (אשר כללה, למשל, את הזרם המסורתי מבית־מדרשו של פרופ׳ מאיר בוזגלו), הזרם הבולט ב״קשת״ בשנות התשעים של המאה העשרים היה של

בהקשר סוציולוגי־ארגוני, אימוץ דפוסי פעולה חקיניים מוצלחים ומוכרים הוא מקור ללגיטימציה רחבה ל״שחקן חדש״ (ארגון או תנועה) בסביבה החברתית שבה הוא פועל. אכן, לחיבור של ״מזרחיות״ למרחב האתני הגלובלי ולאימוצם של דפוסי מאבק שזכו בהכרה בקרב האליטה הליברלית והאקדמית הבין־לאומית היה כוח רב ומעצים. מעמדה זו יכלו אינטלקטואליות ואקטיביסטים מזרחים לנסח את טענותיהם במונחים אוניוורסליים, השואבים את תוקפם מתיאוריות צדק המוכרות בעולם המערבי ה״פרוגרסיבי״ ומנורמות ציבוריות מקובלות במערב, שאליו נשואות עיניהם של חבריה וחברותיה של האליטה האשכנזית המקומית. מעמדה זו היה אפשר להעמיד על ראשה את התמונה המְדרגית – המדומה אך המושרשת – המבדילה בין ״המזרחי המקומי״ ל״אשכנזי האוניוורסלי״. יתר על כן, מעמדתם האוניוורסלית יכלו אינטלקטואלים מזרחים־ביקורתיים לחשוף את שורשיה הקרתניים ואת התנהלותה הקלוקלת של האליטה האשכנזית השלטת, ולשפוט את התנהלותה של המדינה הציונית יציר־כפיה. מתוך אותו היגיון אוניוורסלי היה אפשר גם לדמיין חיבור בין פלסטינים למזרחים כחלק מ״איחוד מאבקים״ אל מול ההגמוניה האשכנזית, ולזכות בתמיכתן של תנועות מיעוטים אחרות. לא זאת אף זאת, השפעתו של השיח המזרחי החדש חרגה מגבולות החברה האזרחית והאקדמיה, והוא קנה לו אחיזה במעגלי השמאל הליברלי ובשיח הציבורי והתקשורתי הכללי.[10]

אולם, בעוד שתהליך זה, המנכיח את הזהות המזרחית כקטגוריה אנליטית (כלומר, כ״קבוצה״), זכה בהצלחה לא־מבוטלת בעולם האקטיביסטי והאקדמי ובמעגלים של השמאל הליברלי־הביקורתי, הוא היה כרוך בהתרחקות מהקטגוריה הזהותית של ״מזרחיות״, כלומר, מהמשמעות שהמושאים של המחקר והפעולה האקטיביסטית מייחסים לה. אין זה פלא. חשוב להבין כי אימוצו של האיזומורפיזם הליברלי כרוך בהפניית חלק לא־מבוטל של האנרגייה והפעילות החברתית פנימה, לטובת זיכוך וטיהור של העמדה הביקורתית והוכחת ההשתייכות לפלג האוונגרדי של המחנה הליברלי. אולם, באופן פרדוקסלי, דווקא המאמץ הזה, שמהווה כרטיס כניסה למחנה הליברלי הביקורתי, מרחיק לא אחת את התנועות הליברליות מאוכלוסיות־המטרה האורגניות שהן מבקשות לייצג.[11] במילים אחרות, הצטרפות למשפחת הפוליטיקה של הזהויות כרוכה לעיתים בסגירות חברתית ובנתק מאותם חברים ב״קבוצת המיעוט״ שאינם משתייכים למחנה הליברלי.[12]

שמאל ליברלי, שביקש לנסח סדר־יום מזרחי במונחים אוניוורסליים. ראו **קשת של דעות – סדר יום מזרחי לחברה בישראל** (יוסי יונה, יונית נעמן ודוד מחלב עורכים 2007).

10 אין משמעות הדבר שהשיח המזרחי־הביקורתי זכה בתמיכה גורפת בחוגים אלו או אף התקבל בהם בברכה תמיד.

11 עוד על כך בהקשר של שיח ביקורת המוגבלויות ראו ניסים מזרחי ״על גבולותיו החברתיים של השיח הביקורתי על מוגבלויות״ **לימודי מוגבלות: מקראה** 332, 335 (שגית מור ואח׳ עורכים 2016).

12 חשוב לציין שלצד האקטיביזם המזרחי בגרסתו השמאלנית־הליברלית צמחו גרסאות נוספות של אקטיביזם שהן בעלות מכוונות מסורתית ולאומית. כזה הוא, למשל, האקטיביזם מבית־מדרשן של תנועת ״ממזרח שמש״ ושל תנועת ״תיקון״, שהכה שורשים כבר בשנות התשעים של המאה העשרים. בראשית ימיה של ״הקשת הדמוקרטית המזרחית״, ייצג פרופ׳ מאיר בוזגלו את הגישה שביקשה לחבר בין הזהות המזרחית לזהות היהודית, להבדיל מגישות שנטו לחבר את הזהות

הפער בין תהליך ה״קיבוץ״ (groupism) המאפיין מזרחים בשיח הביקורתי – האקדמי והאקטיביסטי כאחד – לבין ה״קבוצתיות״ של מזרחים מן השורה עלה בכמה מחקרי־שדה שנערכו החל בשלהי העשור הראשון של שנות האלפיים ועד היום. כך, למשל, במאמרי ״לא רוצים סוציולוגיה״ הצבעתי על הפער בין ההבחנות הסוציולוגיות המוצקות והמשכנעות בדבר תהליכי ההסללה ואי־השוויון האתני בשדה החינוך לבין דחיית התיאור הסוציולוגי לסוגיו, ובכלל זה מחקרי ריבוד המציגים נתונים סטטיסטיים מוצקים המצביעים על הסללה אתנו־מעמדית בבית־הספר על־ידי רוב השחקנים בשדה, ביניהם גם התלמידים עצמם.[13] בעבודה אחרת בחנתי עם עמיתים את האופן שבו התלמידים והמורים מבינים את תהליכי ההסללה בבית־הספר לנוכח תמונת ההסללה הברורה שהתקבלה לאחר בדיקה סטטיסטית קפדנית. גם במקרה זה הייתה ל״מזרחיות״ נוכחות מזערית במסגרת ההסברים שסיפקו תלמידים מכלל המוצאים, ובכלל זה תלמידים ממוצא מזרחי, שהיו הרוב בקרב התלמידים במסלולים הנמוכים.[14] זאת ועוד, השימוש שלנו, החוקרים, בקטגוריות האתניות עורר אי־נחת בקרב התלמידים, ואחדים מהם אף הביעו בכתב, בשולי השאלון שמילאו, את מורת־רוחם ממשמעותן ה״גזענית״ של השאלות.[15] קריאה קרובה של ההגיונות החלופיים שבהם הם השתמשו אפשרה לנו, החוקרים, לזהות קבוצתיות אחרת שמארגנת את חיי היומיום שלהם (ההבחנה בין ״ערסים״ ל״פריקים״) ומאפשרת להם להביע את מחאתם מבלי לזהות את עצמם כ״קבוצה אתנית״, כמו־גם להעניק לאורח חייהם ערך מוסרי ולשרטט לעצמם אופקים עתידיים להצלחה ולחיים טובים.[16]

דוגמה חריפה יותר לדחיית הקטגוריה האקטיביסטית־הביקורתית של מזרחיות ניתן למצוא במחקרי־שדה שנערכו בבתי־הספר של קדמה בירושלים ובתל־אביב.[17] מדובר בשני בתי־ספר שהוקמו על־ידי פעילים חברתיים בשנות התשעים של המאה העשרים כחלק מהמאבק המזרחי להקמת בתי־ספר עיוניים למזרחים בשכונות המצוקה ובפריפריה. על רקע זה היוו בתי־הספר

היהודית עם זו הערבית ו/או לדבוק בעמדה האוניוורסלית/החילונית־הליברלית. נוסף על כך יש יוזמות נוספות, עדכניות, דוגמת ״תור הזהב״, שאותן מובילים צעירים מזרחים בני הדור השלישי, המבקשים לחבר את המזרחיות עם הלאומיות.

13 ניסים מזרחי ״לא רוצים סוציולוגיה: פדגוגיה ללא חברה בשדה החינוך בישראל״ **אלפיים** 34, 42 (2009).

14 ניסים מזרחי, יהודה גודמן ויריב פניגר ״׳הם ׳פריקים׳ ואנחנו ׳ערסים׳: שלילתם של אתניות ומעמד בתפיסת תהליכי ההסללה בבתי ספר בישראל״ **פרקטיקה של הבדל בשדה החינוך בישראל: מבט מלמטה** 83, 92–93 (יוסי יונה, ניסים מזרחי ויריב פניגר עורכים 2013); Nissim Mizrachi, Yehuda C. Goodman & Yariv Feniger, *'I Don't Want to See It': Decoupling Ethnicity and Class from Social Structure in Jewish Israeli High Schools*, 32 ETHNIC & RACIAL STUD. 1203, 1210 (2009).

15 פרשנותנו הראשונית להערות התלמידים הייתה צפויה למדי: ראינו בהן עדות לבלבול הנובע מחוסר הבנה. אולם הערותיהם, כפי שאני מסביר בגוף הטקסט, העידו כי חוסר ההבנה היה דווקא שלנו.

16 ניסים מזרחי ״הסוציולוגיה בישראל לאן? מסוציולוגיה של חשד לסוציולוגיה של משמעות״ **מגמות** נא(2) 69, 84–85 (2017) (להלן: מזרחי ״הסוציולוגיה בישראל לאן?״).

17 בית־ספר קדמה בתל־אביב הוקם ב־1994 ונסגר ב־1999. בית־ספר קדמה בירושלים הוקם ב־1994 ופועל עד היום.

הללו זירת מפגש בין מחנכים ומחנכות שצמחו מתוך מעגלי האקטיביזם המזרחי לבין אוכלוסיית התלמידים וההורים. המחקר שנערך בבתי־הספר הצביע על התנגשות בין המחנכים והמחנכות לבין ההורים והתלמידים סביב הקטגוריה של ״זהות מזרחית״ ו״מזרחיות כקבוצה״. בסצנה אתנוגרפית הלקוחה ממחקרו של גד ניסים מתואר מורה בקדמה תל־אביב המסביר לתלמידיו את הבעיה הפוליטית שיש לו עם ״אשכנזים״, תוך ניסיון לעורר בהם תודעה פוליטית.[18] אולם הערותיו נתקלות בבוז ובהגחכה מצד התלמידים, אשר מסרבים להבין את ״הבעיה״, מייחסים למורה רגשי נחיתות ובזים לו על שנאת האשכנזים שלו. גם הנסיונות לחנך תלמידים מזרחים בבית־הספר של קדמה תל־אביב ל״פוליטיקה של זהויות״ או להזדהות עם מיעוטים אחרים, כגון ערבים־פלסטינים, מהגרי־עבודה, נשים וכולי (הרכיב החמישי באיזומורפיזם הליברלי), נתקלו בהתנגדות עזה. למעשה, התלמידים הבינו את ההצעה הזו כלוקה בטעות קטגורית, בערבוב מין בשאינו מינו, משום הכללתם כיהודים עם קבוצות לא־יהודיות, לא כל שכן כאלה המאיימות על זהותה היהודית של המדינה.[19]

דוגמה נוספת לקוחה מעבודת התֶזה של אמיליה כהן, שהייתה בזמן כתיבת המחקר תלמידת מוסמך בחוג לסוציולוגיה ואנתרופולוגיה באוניברסיטת תל־אביב ופעילה מזרחית.[20] העבודה נכתבה בתגובה על האדישות שבה הצלחתה האקדמית מתקבלת בקרב צעירים בני גילה מקרית־גת, עיר נעוריה, אך בעיקר בניסיון להבין את התרעומת שפעילותה הפוליטית מעוררת. עבודתה של כהן התחקתה אחר האופן שבו בניה ובנותיה של קבוצת השווים שלה בקרית־גת מגדירים חיים ראויים והצלחה. מן הניתוח שלה עולה כי הנחקרים מסרבים להתמיין למונחים הסוציולוגיים של צדק חלוקתי וניעות חברתית או לפוליטיקת זהויות מזרחית. הם אינם תופסים את עצמם כמשתייכים ל״קבוצה״, לא כל שכן ל״קבוצת מיעוט אתנית״ שחבריה מייחלים לגאולה, ל״שחרור״ או לכל־הפחות ל״ניעות חברתית״. הם גם אינם רואים במזרחיות זהות גרעינית או זהות ראשונית נבדלת המגדירה את היחס בין ״אנחנו״ ל״הם״.[21] למעשה, הבחנה לעומתית הרבה יותר מבחינתם היא ההבחנה בין ״אנחנו״ לבין ״השמאלנים מתל־אביב״. מן הממצאים עולה גם שהחיים בפריפריה אינם מובנים על־ידיהם מתוך מחשבה מתמדת על ההזדמנויות שהחמיצו בשל מגוריהם בפריפריה ומתוך השוואה למסלולי החיים העומדים לרשותם של בני קבוצות אחרות החיים במרכז. במקום זאת, חייהם נחווים כחיים שלמים וראויים כשלעצמם. למעשה, הנחקרים רואים בהקמת משפחה ובניהול חיי משפחה מלאים בסביבה המוגנת של הפריפריה — המתאפיינת לדידם בביטחון אישי ומשפחתי, בתנאי מחיה ראויים ובעבודה מתגמלת — אידיאל קהילתני של הגשמה עצמית.

לסיום חלק זה, במחקר מקיף נוסף שערכתי, אשר תוצאותיו יתפרסמו בספר המצוי בשלבי כתיבה, חשפתי באופן מבוקר מזרחים ומזרחיות מרקעים שונים לנתונים של אי־שוויון אתני ולמצבים של הסללה והדרה המתועדים בספרות המחקרית. ככלל, רובם התייחסו למצבים אלו

---

18 לתיאור הסצנה ראו Mizrachi, *On the Mismatch Between Multicultural Education and Its Subjects in the Field*, לעיל ה״ש 5, בעמ׳ 193.

19 שם.

20 אמיליה כהן **׳בית עם גינה, חום והגנה׳: עולם המשמעות של מזרחים בפריפריה** (עבודת תזה לקראת תואר שני, אוניברסיטת תל־אביב 2016).

21 ראו RICHARD JENKINS, SOCIAL IDENTITY (3rd ed. 2008).

כאל חלק מתהליכי בינוי אומה. גם אם הכירו באי־השוויון, הוא לא נתפס בעיניהם כעוול בל יימחה, ולא הוביל לתודעה פוליטית או לגיבושה של זהות מזרחית כקבוצת מיעוט נבדלת הניצבת בשורה אחת עם קבוצות מיעוט אחרות. במילים אחרות, ההכרה באי־השוויון לא הובילה לשינוי תודעתי ולא ערערה את הזיקה העמוקה של רוב־רובם של הנחקרים למדינה.

כל הדוגמאות הללו מרמזות כי ה״קבוצתיות״ של רוב המזרחים מן השורה שונה למדי מתפיסת ה״קבוצה״ המזרחית הרווחת אצל פעילים וחוקרים ביקורתיים. אכן, כפי שאראה מייד, בחינה שיטתית יותר של הקבוצתיות המזרחית, שנערכה במסגרת מחקר בין־לאומי משווה, מחזקת את המסקנה הזאת.

2. מזרחיות במבחן ה״קבוצתיות״

בעשור האחרון ערכתי פרויקט מחקר בין־לאומי משווה יחד עם מישל למונט (Michele Lamont) וחוקרות וחוקרים נוספים.[22] המחקר בחן בכמה מדינות בעולם את האופנים שבהם אנשים מן השורה המשתייכים לקבוצות מיעוט מתמודדים עם סטיגמטיזציה והפליה. בחירת הקבוצות תאמה את ההגדרות הרווחות בספרות לקבוצת מיעוט (group), אולם המחקר עצמו דווקא התחקה אחר הקשר בין ״קבוצתיות״ (groupness) לבין אסטרטגיות התגובה של הנחקרים. בישראל הקבוצות הנבחרות היו ערבים־פלסטינים אזרחי ישראל, אתיופים וכן מזרחים, בעיקר מרקע חברתי־כלכלי נמוך. הקבוצתיות של מזרחים נבחנה על־פי כמה מדדים מקובלים, שאציג מייד. אולם כבר בראשית הניתוח עמדנו על גורם משמעותי המבחין בינה לבין שתי הקבוצות הישראליות הנוספות, והוא ההכרה ב״יהדותה״, המשפיעה השפעה הרת־גורל על המיקום של המשתייכים אליה ביחס לממשל הפוליטי־היהודי של מדינת־ישראל. בעוד פלסטינים ישראלים מוגדרים באופן חד וברור כ״אחר״ הלא־יהודי,[23] ויהדותם של יוצאי אתיופיה הייתה ועודנה נתונה במחלוקת (דתית ועממית), יהדותם של מזרחים אינה מוטלת בספק – עובדה התורמת להזדהותם המלאה עם הנרטיב הציוני ולתחושת ההשתייכות העמוקה שלהם למדינה.[24] חשוב לזכור בהקשר זה שישראל אינה תואמת את המודל הליברלי של ״מדינה ניטרלית״ ו״אזרחות אוניוורסלית״. פלסטינים ישראלים הם אומנם אזרחים באופן פורמלי, אך במידה רבה הם חיים ״לצד״ המדינה, ומעורבותם בסֵפֵרות חיים שונות היא מוגבלת. הם גם נתונים בסגרגציה מרחבית (יישובים נבדלים, להוציא ערים מעורבות), מוסדית (מערכת חינוך נפרדת) ודתית. הם דוברי ערבית, שאינה שגורה בפי מרבית הציבור היהודי,

---

22 Michèle Lamont & Nissim Mizrachi, *Ordinary People Doing Extraordinary Things: Responses to Stigmatization in Comparative Perspective*, 35 ETHNIC & RACIAL STUD. 365 (2012); MICHÈLE LAMONT ET AL., GETTING RESPECT: RESPONDING TO STIGMA AND DISCRIMINATION IN THE UNITED STATES, BRAZIL, AND ISRAEL (2016).

23 במקרה הנדון אין מדובר ב״אחר ניטרלי״, אלא בקבוצה בעלת זהות לאומית נבדלת, הנתפסת על־ידי הרוב היהודי כמזוהה עם האויב החיצוני הפעיל.

24 ראו Nissim Mizrachi & Hanna Herzog, *Participatory Destigmatization Strategies Among Palestinian Citizens, Ethiopian Jews and Mizrahi Jews in Israel*, 35 ETHNIC & RACIAL STUD. 418, 422, 429 (2012).

ובכלל זה יהודים ממוצא מזרחי.[25] גם הגבולות החברתיים בין יהודים לערבים אינם עבירים בכל הקשור לספֵרה המשפחתית (נישואים מעורבים בין יהודים לערבים נחשבים טבו מבחינת שני הצדדים) ולספֵרה הפוליטית – מפלגות ערביות מעולם לא היו חלק מהממשלה. לפלסטינים אזרחי ישראל יש גם זהות לאומית נבדלת, המזוהה על־ידי רוב היהודים כזהותו של האויב החיצוני הפעיל. לכן כל ניסיון להציב ״מזרחים״ ו״ערבים״ כקבוצות מיעוט המתחרות על משאבים מול אותה קבוצה הגמונית ובמרחב מדינתי ניטרלי נתפס על־ידי מזרחים כטעות קטגורית.[26]

אומנם, שיתופי־פעולה בין מזרחים מרקע חברתי־כלכלי נמוך לבין ערבים מתקיימים בהקשרים של מאבקים ממוקדים ונקודתיים ברמת הרשות המקומית או בנושאים כגון דיור ציבורי[27] או במאבקים אל מול מערכת החינוך,[28] אך הם נותרים בספֵרה המקומית, ואינם משנים את נאמנותם של המשתתפים משתי הקבוצות לקולקטיב הלאומי (היהודי או הפלסטיני). במילים אחרות, חיבורים בין מזרחים מרקע חברתי־כלכלי נמוך לבין פלסטינים בהקשרים של צדק חלוקתי אינם מתורגמים לברית פוליטית בזירה הלאומית כנגד המדינה או ההגמוניה האשכנזית־הציונית. באופן דומה הדגימה ויקי ברונשטיין את ההפרדה המתקיימת בין עובדים מזרחים לבין עובדים ערבים־פלסטינים במוסכים במרכז הארץ. ממצאיה מצביעים על כך שיחסי העבודה הטובים והמקצועיים בין מזרחים לבין פלסטינים אינם משנים את עמדותיהם הפוליטיות של העובדים או את הזדהותם המלאה עם הקולקטיב הלאומי שאליו הם משתייכים. במילים אחרות, העובדים המזרחים והעובדים הפלסטינים מותחים קו ברור בין ספֵרת העבודה לבין הספֵרה הפוליטית.[29]

מדד מקובל לבחינת ״קבוצתיות״, שגם בו נבדלה הקבוצה המזרחית משתי הקבוצות האחרות, הוא זיהוים החיצוני של חברי ה״קבוצה״ כחברים בקבוצה מובחנת לעומת האופן שבו הם מזהים את עצמם. יהודים־ישראלים שמוצאם בארצות האסלאם וצפון אפריקה אינם מזוהים בהכרח מבחינה פנוטיפית כ״מזרחים״. להבדיל מיוצאי אתיופיה, המזוהים פנוטיפית כ״שחורים״ ועל־כן חווים את עצמם כ״אחרים״ במרחב הציבורי, זיהוים של מזרחים מסתמך בדרך־כלל על הביטוס, על מעמד, על מבטא וכולי, ולא בהכרח על צבע העור. מדובר בקבוצה מגוונת מבחינה פנוטיפית, ולנשים וגברים רבים ממוצא מזרחי המשתייכים למעמד־הביניים יש אפשרות זהותית של הדחקה – ואפילו העלמה – של מסמנים אתניים כאשר הם מקיימים אינטראקציות במרחב הציבורי.[30] תהליך מחיקת ה״מזרחיות״ מתאפשר במיוחד לנוכח

---

25 ראו יהודה שנהב ואח׳ **ידיעת ערבית בקרב יהודים בישראל – דוח** (2015) din-online.info/pdf/vn29.pdf.

26 Lamont & Mizrachi, לעיל ה״ש 22; Lamont et al. לעיל ה״ש 22.

27 ראו **תמורה – המרכז המשפטי לקידום השוויון** www.tmura.org.il.

28 ראו פעילות משותפת ליהודים ולערבים בארגון הל״ה, שבה השתתפתי במשך שנים מספר כמרצה וכמלווה.

29 ויקי ברונשטיין **המוסך כמרחב מוגן? היחסים בין עובדים יהודים ועובדים ערבים במוסך הרכב ועולמות המשמעות שלהם** (עבודת מחקר לשם קבלת תואר שני, אוניברסיטת תל־אביב, 2015).

30 אבי שושנה ״אתניות ללא אתניות – ׳אני מעבר לסיפור הזה׳: סדרי מדינה, חינוך וזהויות אתניות חדשות״ **סוציולוגיה ישראלית** יד 245 (2013).

התופעה השכיחה בקרב מזרחים ומזרחיות משכילים של נישואים לאשכנזים – עניין הכרוך לא אחת בשינוי שם המשפחה, כמו־גם בהטמעת הביטוס מעמדי, הכולל סגנון לבוש, רטוריקה, חיתוך דיבור, מבטא וכולי.

גם בהתייחס לפרמטר הבא, המכונה בספרות ״תחושת גורל משותף״ (linked fate), מזרחים נעדרים בדרך־כלל סיפר (נרטיב קבוצתי) מחבר שבאמצעותו הם מקנים פשר למסלול חייהם.[31] אחד הסימנים לבחינת נוכחותה של תחושת גורל משותף נעוץ באופן שבו אנשים מן השורה מסבירים את סיכוייהם לנוע לעבר עמדה חברתית נחשקת. אנשים החווים תחושת גורל משותף יסבירו את סיכוייהם האישיים כחלק מהשתייכותם לקבוצה. אולם מזרחים אינם קושרים על־פי־רוב בין סיכויי הצלחתם כפרטים לבין ״מזרחיותם״. זאת, למרות נסיונות של ארגונים מזרחיים מגוונים בחברה הישראלית לייצר נרטיב מארגן ל״מזרחיות״ שיתורגם ל״תודעה פוליטית״ ויתבסס על חוויית החיים המשותפת שלהם בישראל (״הקשת הדמוקרטית המזרחית״) או על יחסם למסורת (״ממזרח שמש״, למשל). נראה שעד כה שום התארגנות פוליטית של מזרחים על בסיס זהות אתנית משותפת לא צלחה, להוציא את תנועת ש״ס, שחיברה מזרחים רבים לנרטיב יהודי כללי.[32] החיבור ליהדות – משאב יקר־ערך – אִפשר למזרחים להעמיק את זהותם היהודית, להטעין את חייהם במימד רוחני, ולהעצים את תחושת ההשתייכות שלהם לקולקטיב היהודי הכללי כשווים ואף כטוענים לכתר. במבט היסטורי אין לשלול כמובן את האפשרות שבנסיבות אחרות היו מזרחים עשויים להסכים להעצמת המימד הערבי בזהותם. עם זאת, ההכרה בקונטינגנטיות ההיסטורית של תמונת המצב הנוכחית אינה מפחיתה מכוחה הפוליטי הממשי או מהשתמעויותיה ביחס לסיכויים הקלושים לגיבוש קבוצתיות אתנית מאחדת של מזרחים המבדלת אותם מהציבור היהודי הכללי.

חשוב להדגיש כי על חוסר המובהקות בזיהוים הפנוטיפי של מזרחים ועל העדר חוויית הגורל המשותף הנבדל שלהם מתווסף גם רכיב דמוגרפי המקשה את היווצרותה של חוויית הקבוצתיות שלהם: מזרחים אינם מיעוט דמוגרפי; להפך, הם קבוצת הרוב בקרב היהודים בישראל,[33] ומשקלם הדמוגרפי משפיע על האופן שבו הם חווים את עצמם כקבוצת הרוב, או בניסוח עממי – כ״עם־ישראל״. גם המדד של עוצמת הגבולות החברתיים והסמליים בחברה היהודית בישראל מתגלה כגורם המחליש את מידת ה״קבוצתיות״ של מזרחים. כך, למשל, שיעור הנישואים של מזרחים מחוץ ל״קבוצה״, בעיקר עם אשכנזים, הוא גבוה, ותלוי במעמד, ובעיקר בהשכלה.[34] על כל אלה מתווספים גם מגוון ארצות המוצא והתרבויות הנבדלות שמהן

---

31 עוד על תחושת גורל משותף ראו Evelyn M. Simien, *Race, Gender, and Linked Fate*, 35 J. BLACK STUD. 529 (2005).

32 ראו את הבחנתה של חנה הרצוג מלפני ארבעה עשורים בקירוב: חנה הרצוג **עדתיות פוליטית – דימוי מול מציאות: ניתוח סוציולוגי־היסטורי של הרשימות ה״עדתיות״ לאספת־הנבחרים ולכנסת (1920–1984)** (1986).

33 ינון כהן ״פוליטיקה מרחבית ופערים בין יהודים לפלסטינים במחוזות בישראל״ **סוציולוגיה ישראלית** יז 7, 17 (2015).

34 Barbara S. Okun, *The Effects of Ethnicity and Educational Attainment on Jewish Marriage Patterns: Changes in Israel, 1957–1995*, 55 POPULATION STUD. 49 (2001). מאז פורסם מאמרה של אוקון לא נערכו מחקרי־מעקב בנושא, אולם לנוכח מכלול המגמות הסוציולוגיות המוכרות יש להניח שמגמה זו נמשכה גם בשנות האלפיים.

היגרו המזרחים, פיזורם על־פני כל שכבות האוכלוסייה ואזורי המגורים, הניעות המעמדית הניכרת שהם חווים[35] והיטמעותם החברתית עם אשכנזים בכל ספֵרות החיים. כל אלה מקשים גיבוש זהות מזרחית לכידה ונבדלת המתאפיינת ברמת קבוצתיות חזקה.[36] אם זהותה של קבוצה מתגבשת אל מול קבוצה אחרת[37] — ״אנחנו״ מול ״הם״ — אזי ״הם״ לגבי רוב המזרחים הם ״הגויים״, ובהקשר הפוליטי המקומי ״הערבים״, בעוד ״אנחנו״ משמעו ״יהודים״. אומנם, מזרחים מזהים לעיתים את האשכנזים כ״אחרים״ בהקשרים תרבותיים, משפחתיים, פוליטיים ומוסדיים, ואף מכירים בגילויים של הפליה והדרה, אולם הכרה זו נותרת בדרך־כלל בגבולות הפולקלור או הסכסוך הפנים־יהודי ה״משפחתי״, שנתפס כחלק מתהליך בינוי אומה.[38]

גם בהקשר הבין־לאומי ההשוואתי של המחקר התגלתה הקבוצתיות של המזרחים כחלשה במיוחד בהשוואה ליתר הקבוצות, ובכלל זה גם הקבוצות הברזילאיות פֶּרֶטוֹ וַפַּרדוֹ (Preto, Pardo)[39] וכן האפרו־אמריקאים בארצות־הברית. כך, למשל, בתשובה לשאלות ״מהו הלקח או השיעור שלמדתם מהוריכם ותעבירו לילדיכם בהתמודדותם עם תופעות של הדרה?״ או ״מה לדעתכם תהיה אסטרטגיית ההתמודדות האידיאלית של ילדיכם?״ הביעו נחקרים מכל הקבוצות, בדרכים שונות, את חשש מפני מה שהעתיד צופן לילדיהם, והציעו דרכים שונות להתמודדותם עימו. בהקשר הישראלי דיווחו פלסטינים ישראלים כי לא למדו מהוריהם מספיק על המצב הפוליטי, אבל בכוונתם ללמד את ילדיהם ולהכין אותם לבאות, ואתיופים צפו שילדיהם ימשיכו לסבול מגזענות, ודיווחו כי ידאגו לכן לחזק את תחושות הביטחון העצמי והערך העצמי של ילדיהם. מזרחים, לעומת זאת, השיבו שחשוב להם לחנך את ילדיהם לא להיות גזענים.[40] כלומר, הם ראו בילדיהם חלק מקבוצת הרוב, שעלולה לחטוא בגזענות כלפי קבוצות המיעוט, ולא כחלק מקבוצת מיעוט המהווה מושא לגזענות.[41] נוסף על כך, בניגוד לכל הקבוצות האחרות במחקר (הן מישראל הן מברזיל ומארצות־הברית), כאשר מרואיינים מזרחים התבקשו לתאר תופעות של סטיגמה והדרה, הם תיארו זאת בגוף שלישי, דרך סיפור שהם שמעו, ולא באמצעות חוויה אישית. כמו־כן, הסיפורים התמקדו בעיקר בהקשרים משפחתיים (במשפחות מעורבות) או חבריים (קבוצות חברים מעורבות), ונשאו אופי פולקלוריסטי. זאת,

---

35 ראו דוח של מרכז אדוה המצביע על צמיחתו של מעמד־הביניים המזרחי בישראל בשנים 1992–2010: נוגה דגן־בוזגלו ואתי קונור־אטיאס **הרובד הבינוני בישראל 1992–2010 – תמונת מצב** (מרכז אדוה, 2013) https://bit.ly/3IiaPGT.

36 לניתוח שיטתי של מזרחים על־פי פרמטרים של ״קבוצתיות״ ראו Mizrachi & Herzog, לעיל ה״ש 24, טבלה 4.1; Lamont et al., לעיל ה״ש 22, בעמ׳ 210.

37 Jenkins, לעיל ה״ש 21.

38 בספר עתידי, שמצוי כעת בהליך כתיבה, אציג ניתוח מפורט של ממצאים המצביעים על פער בין הכרה בקיומם של מִדרג אתני והפליה נגד מזרחים לבין גיבוש תודעה פוליטית.

39 שתי האוכלוסיות הללו מוגדרות כקבוצות אתנו־גזעיות על־פי המכון לגיאוגרפיה וסטטיסטיקה של ברזיל. הגדרתן כקטגוריות סטטיסטיות היא ביטוי לתרגום בירוקרטי של מערכת הסיווג העממית של המציאות האתנו־גזעית המורכבת בברזיל.

40 Lamont et al., לעיל ה״ש 22, בעמ׳ 258.

41 ממצא זה פתוח כמובן לפרשנויות שונות, ביניהן כאלה הרואות בתגובות אלה של מזרחים עדות ל״הכחשת״ מציאות קשה וכואבת. אולם בהקשר ההשוואתי בולט הניגוד בין תגובתם של מזרחים לבין זו של נחקרים מקבוצות מיעוט אחרות בארץ ובעולם. ניגוד זה, המתווסף על המאפיינים האחרים של חולשת הקבוצתיות המזרחית, מחזק את הכיוון הפרשני המוצע כאן.

בניגוד לערבים־פלסטינים אזרחי ישראל, למשל, שדיברו בגוף ראשון על חוויות של הדרה והכפשה שחוו, בעיקר במרחב הציבורי.[42]

3. ״מזרחיוּת״ – בין שתי רשתות מתנגשות

החקירה השיטתית של מזרחיוּת כקבוצתיות זורעת אור על הנתק בין אקטיביסטים ואקדמאיות מזרחים לבין אוכלוסיית־המטרה שלהם. נדמה כי שתי הקבוצות פועלות מתוך שתי רשתות חברתיות של משמעות אשר נבדלות זו מזו. בשתי מילים, רשת חברתית של משמעות היא המעטפת החברתית שלנו, המורכבת מהאנשים והדמויות הרלוונטיים לחיינו, אשר החיים איתם ולצידם מעצבים את החוויה המוסרית (moral experience) שלנו כפרטים.[43] ברשת החברתית שבתוכה ארוגים חיינו מצויה הקהילה המוסרית שלנו, ובה מתעצבות תחושות־הבטן שלנו והיכולת שלנו להבחין בין ״טוב״ ל״רע״. במילים אחרות, בתוך הרשת החברתית שלנו מתעצבות האינטואיציות המוסריות והקוגניטיביות שלנו באשר לטבעו של הסדר החברתי המצוי והראוי גם־יחד, שהן מה שכיניתי במקום אחר ״עולם המשמעות״ שלנו.[44] אם כן, עולם המשמעות שלנו אינו טבוע בסובייקט (לצורך העניין – בסובייקט המזרחי) כלל ועיקר, ולכן גם אין מניעה עקרונית להחליף אותו. אך החלפתו כרוכה בדרך־כלל גם בהחלפת הרשת החברתית, וזה עניין לא־פשוט כלל וכלל. אנשים אומנם נעים בין רשתות חברתיות של משמעות – למשל, חוזרים בתשובה או בשאלה – ולעיתים אף ממוקמים ביותר מרשת אחת. אולם, מכיוון שרשת המשמעות מתקיימת בתוך הֶקשר חברתי יציב, הקשור בטבורו גם לגורמים מבניים, קשה מאוד – ולפעמים אף נראה לשחקנים החברתיים עצמם כבלתי־אפשרי – להיפטר ממנה ולדלג בקלילות לאחרת, ובכך להמיר עולם משמעות אחד באחר. אל לנו לשכוח שרשת חברתית של משמעות היא גם המקור לארגז הכלים התרבותי של היחיד, לרפרטואָרים התרבותיים שהוא מכיר, אותם רפרטואָרים שמאפשרים לו להקנות פשר לחייו, לייצר קווי פעולה שמאפשרים לו לקדם את מטרותיו ולהתמודד עם מציאות חברתית משתנה.

אם כן, הנתק בין תפיסת המזרחיוּת של פעילים ואקדמאיות מזרחים לבין תפיסת המזרחיוּת של אוכלוסיית־המטרה שלהם – מזרחים מן השורה שחייהם נטועים מחוץ לשדה הביקורתי – נעוץ במיקומם ברשתות משמעות נבדלות, שעל כל אחת מהן מוטען עולם משמעות אחר, ולעיתים אף מנוגד. האקטיביזם הביקורתי – הרואה במזרחים ״קבוצת מיעוט״ נבדלת אשר אמורה, בהתאם למאפייני האיזומורפיזם הליברלי, לזהות את עצמה ככזו ולהכיר גם בתביעותיהן של ״קבוצות מיעוט אחרות״ – נתקל במזרחיוּת המגלה נאמנות עמוקה לקבוצת הרוב היהודי הלאומי. זאת ועוד, כל אחת מרשתות המשמעות הללו, זו הליברלית־האוניוורסלית וזו היהודית־הלאומית, רוויה כריזמה חברתית,[45] דבר שרק תורם להעמקת השבר

---

42 Mizrachi & Herzog, לעיל ה״ש 24, בעמ׳ 430, טבלה 4.

43 לדיון במושג ״חוויה מוסרית״ ראו ARTHUR KLEINMAN, WHAT REALLY MATTERS: LIVING A MORAL LIFE AMIDST UNCERTAINTY AND DANGER 1–26 (2006).

44 ניסים מזרחי ״מעבר לגן ולג׳ונגל: על גבולותיו החברתיים של שיח זכויות־האדם בישראל״ **מעשי משפט** ד 51 (2011); מזרחי ״הסוציולוגיה בישראל לאן?״, לעיל ה״ש 16.

45 מונח ששמעתי מד״ר שלמה פישר.

בין שתי הקבוצות. כוחן הכריזמטי של שתי הרשתות מבטא לדידי גם את הגרעין המוסרי הטמון בהן, ולא רק את הצלחתן האינסטרומנטלית או את כורח הנסיבות המבניות שהוליד אותן – דבר שעליו כבר הרחבתי בעבר וארחיב עליו עוד מייד, ואשר למרבה הצער **שני הצדדים**, הנטועים בתוך הרשתות החברתיות ועולמות המשמעות הנגזרים מהן, מתקשים להכיר בו.[46]

עם זאת, אין בדברים הללו כדי לשלול את זליגתם של רעיונות בין שתי הרשתות. למעשה, הרטוריקה והפרקטיקה הזהותיות־הליברליות חלחלו גם אל חוגי הימין הלאומי־המזרחי. כך, למשל, שיח הרב־תרבותיות הליברלי שגור בפיה של חברת הכנסת והשרה מירי רגב, אשר מעלה על נס את הזכות של מזרחים – כמו־גם של קבוצות אחרות (ובכלל זה ערבים) – להכרה תרבותית ופוליטית, ובה־בעת מקדמת שיח לאומי־יהודי מסתגר. דוגמה נוספת היא השר אמיר אוחנה, אשר זוכה בתמיכה רחבה בקרב פעילי ליכוד מזרחים על־אף השתייכותו המוצהרת לקהילה הגאה. נוכחות שניהם במרחב הפוליטי המזוהה עם הימין המזרחי מעידה על השינוי שהתחולל בשיח המזרחי־הלאומי בשנים האחרונות בהשפעת האקטיביזם המזרחי־הביקורתי, אך גם על גבולות המסגרת הרעיונית (היהודית־הלאומית) שבתוכה רעיונות בדבר צדק חברתי יכולים להתקבל באהדה. דוגמה נוספת וחשובה היא המאבק המר והמתמשך על נחל העאסי, שאותו מובילים צעירים וצעירות מזרחים משכילים (חלקם קצינים במילואים) שאינם מזוהים עם השמאל הפוליטי. תביעותיהם ליצירת גישה חופשית לכלל הציבור לחלק הנחל העובר בלב

---

46 עדות לקושי זה ניתן למצוא בתגובותיהם של חוקרים ופעילים מזרחים על מאמרי ״מעבר לגן ולג׳ונגל״, לעיל ה״ש 44. הללו מתעקשים לייחס לי עמדה מהותנית כלפי מזרחים הדבקים בעולם משמעות יהודי־מקומי, שאותו בחרתי להציג באמצעות ״הטיפוס האידיאלי״ של כבוד מסוג honor. אני שב ומבהיר גם עכשיו שההבחנה בין honor ל־dignity אינה חופפת את ההבחנה בין ״מזרחים״ ל״אשכנזים״. למעשה, ככל שהדבר נוגע ב־honor וב־dignity מדובר בעולמות משמעות הנטועים בכמה וכמה ״רשתות חברתיות של משמעות״ המתקיימות זו לצד זו הן בקרב מזרחים (מזרחים המשתייכים לשמאל הליברלי־הביקורתי לעומת מזרחים המשתייכים למחנה האתנו־דתי־לאומי על גווניו השונים) הן בקרב אשכנזים (אלה המשתייכים לשמאל הליברלי לעומת אלה המשתייכים לציונות הדתית או לקהילה החרדית). הדבר נכון גם ביחס לפלסטינים, לאתיופים ולשחקנים חברתיים מקבוצות אחרות בישראל. לנוכח זאת, תיאור עולם המשמעות של מזרחים המשתייכים למחנה היהודי־הלאומי ככזה המזוהה עם ״הטיפוס האידיאלי״ של כבוד מסוג honor אינו נגזר ממהות כלשהי המיוחסת למזרחים כיחידים או כקבוצה. זאת ועוד, איני רואה שום דבר מנמיך או מכתים בייחוס כבוד מסוג honor – המושתת על תפיסת ״המעלה הטובה״ – לקהילה נתונה. יתר על כן, בניגוד לכבוד מסוג dignity, שהוא אחיד, פרוגרמתי, חיצוני לרקמת החיים של קהילות רבות ונכפה עליהן מלמעלה, מופעיו של honor בעולם הממשי הם רבים (honors) ומגוונים, והם אינם מנת־חלקה של קהילה מסוימת. החשש מפני ייחוס כבוד מסוג honor למזרחים בהקשר הישראלי מובן בהחלט לנוכח השימוש המכפיש והמנמיך שנעשה בו ביחס אליהם (כמו ביחס לקבוצות מזרח־תיכוניות רבות אחרות) בשיח הציבורי ובמחקר. ראו בהקשר זה MICHAEL HERZFELD, ANTHROPOLOGY THROUGH THE LOOKING-GLASS: CRITICAL ETHNOGRAPHY IN THE MARGINS OF EUROPE (1987). אולם אין הכרח שחוקרים ופעילים מזרחים יקבלו על עצמם את שיפוט הערך השלילי של honor על כל גווניו ורבדיו, מתוך הצורך ״להגן על שמם הטוב״ של המזרחים, תוך דחיית ערכו **החיובי** והתכחשות למרכזיותו בחייהם. מהבחינה הזאת נראה כי מזרחים מן השורה מציגים עמדה רדיקלית יותר ביחס לשמאל הליברלי מזו שפעילים מזרחים ביקורתיים מוכנים ליטול על עצמם. ראו בהקשר זה ליהי יונה ״מעבר ל׳מעבר לגן ולג׳ונגל׳: על עלייתו של שיח ההבדל בתיאוריה המזרחית״ **מעשי משפט** יא 77 (2020).

קיבוץ ניר־דוד מתנסחות במונחים של צדק חלוקתי ושל מחאה נגד זכויות־היתר של ההגמוניה האשכנזית. מאבקם מתכתב עם מאבקים קודמים של ״הקשת הדמוקרטית המזרחית״, ובפרט עם בג״ץ **הקרקעות**,[47] ומהדהד אותם. עם זאת, המאבק על העאסי אינו חוצה את גבולות השיח הלאומי המשותף, ולכן זוכה בתמיכתם של חברי הכנסת משה ארבל מש״ס וקרן ברק מהליכוד. למעשה, המאבק על העאסי מהווה דוגמה מובהקת לשימוש בשיח ליברלי לצורך תיקון חברתי־כלכלי בעל גוון עדתי במסגרת השיח הלאומי. זהו מאבק של מעמד־ביניים לאומי־מזרחי על הנרטיב המשותף ועל עיצוב התודעה הלאומית.[48] נוסף על כך, גם האקטיביזם המזרחי התגוון עם התרחבותו של השיח המסורתי מבית־מדרשן של ״ממזרח שמש״ ו״תיקון״ והופעתן של תנועות צעירים (דור שלישי) המבקשות לקדם שיח מזרחי־לאומי, דוגמת ״תור הזהב״.

אם כן, הרטוריקה הביקורתית־המזרחית התפשטה למחוזות חברתיים מגוונים, וחלחלה גם למרחבים לאומיים, דתיים ואחרים, שבהם היא נהפכה לחלק מהרפרטואר התרבותי של השחקנים החברתיים, המאפשר להם לקדם אותה תוך שמירה על עולם המשמעות האתנו־לאומי היהודי־המסורתי.

ב. על האתגר הניצב לפתחה של הביקורת המזרחית של המשפט

מהתיאור המפורט עד כה של חולשת ה״קבוצתיות״ המזרחית, מצד אחד, ושל הפער בינה לבין הזהות המזרחית החזקה של פעילות ואקדמאים מזרחים, מצד אחר, עולות שתי שאלות מטרידות במיוחד בהקשר של הגיליון המיוחד הנוכחי. ראשית, האם בהכרה בחולשתה של הקבוצתיות המזרחית יש משום התכחשות לקיומם – או משום המעטה מחומרתם – של אי־השוויון והפליית המזרחים, שאכן התקיימו (ומתקיימים) בישראל זה עשורים רבים? התשובה שלי, שאותה אציג מייד בהרחבה, היא ״לא״. והשאלה השנייה: האם אקטיביזם מזרחי כמו־גם ביקורת משפט מזרחית, הנאבקים למען צדק חברתי, נדונו מראש להישאר בד׳ אמותיו של המרחב הביקורתי־הליברלי, הרחק מחוויית החיים של מזרחים מן השורה? גם לשאלה זו תשובתי היא ״לא״.

באשר לשאלה הראשונה, חשוב להבהיר שחקירת הקבוצתיות של מזרחים מן השורה אינה מניחה שתהליכי ״קיבוץ מהותני״ הם מנת־חלקו של השיח הביקורתי בלבד. הקטגוריה ״מזרחים״, בדומה לקטגוריות אתניות אחרות, נולדה בתוך המרחב של מדינת־ישראל עם ההגירה אליה של קהילות שונות ומגוונות מכלל התפוצות. יתר על כן, היא נולדה כקטגוריה

---

47 בג״ץ 244/00 **עמותת שיח חדש, למען השיח הדמוקרטי נ׳ שר התשתיות הלאומיות**, פ״ד נו(6) 25 (2002).

48 אינס אליאס ״רוצים לדעת מהן בעיות העומק של החברה הישראלית? לכו לטבול בנחל העאסי״ **הארץ** (26.11.2020) https://bit.ly/34OkXcE.

פוליטית, אשר תוחזקה ושועתקה על־ידי מוסדות המדינה.[49] חשוב לזכור כי השיח הביקורתי בישראל צמח כתגובה על תיאוריות מודרניזציה מוקדמות, שהתייחסו למסורתיותם של מזרחים ולדבקותם בימין הדתי והלאומי כתולדה של מיקומם הנחות, הטרום־מודרני, ואפילו הפרימיטיבי, בסולם ההתפתחות הליניארי והאוניוורסלי של המודרנה.[50] זאת ועוד, תהליכי ״קיבוץ מהותני״ של מזרחים ומזרחיות לא חלפו מן העולם עם הופעתן של גישות ביקורתיות. הם ממשיכים להתקיים גם כיום בשיח הציבורי, בהקשרים מוסדיים ובזירות חברתיות שונות, ביניהן גם מערכת המשפט. והם מתקיימים, חשוב לציין, לצד הכחשת הקטגוריה המזרחית, אשר במקרה של המשפט מנטרלת את יכולת ההתנגדות המשפטית של מזרחים לגילויים חמורים של הפליה מתמשכת נגדם.[51] למעשה, נראה שחולשת הקבוצתיות המזרחית מאפשרת את קיומו של היחס הכפול כלפיהם, הכולל הפליה וסטיגמטיזציה על בסיס קיבוצם כמזרחים, מצד אחד, לצד הכחשת עצם קיומם כקבוצה, מצד אחר.

כיצד השיח הביקורתי־המזרחי של המשפט אמור להתייחס לחולשת הקבוצתיות של מזרחים ולדיסוננס המהדהד בין הצורך להנכיח את המזרחיות כקבוצת מיעוט החשופה לדיכוי ולהפליה לבין גילוייה של המזרחיות כזהות חלשה בחוויית חייהם של מזרחים רבים בישראל? במילים אחרות, כיצד הביקורת המזרחית של המשפט אמורה להתמודד עם הסובייקט המזרחי, שמסרב לקבל את תפקידו כ״קורבן״ באותו תסריט איזומורפי־ליברלי שהוא כה כריזמטי לגביה אך דחוי על־ידיו? הנטייה להתעלם מעמדתם של מזרחים מן השורה, להשתיק את קולם או לייחס להם חוסר הבנה – וחמור מכך: תודעה כוזבת על שלל מופעיה (חוסר הבנה של האינטרס ה״אמיתי״ שלהם, הפנמת הדיכוי, צורך נואש להתקבל, השתכנזות ועוד) – מוכרת בשיח הביקורתי הכללי והמזרחי כאחד. אולם אימוץ בלתי־מודע של נטייה זו עלול להוביל את הביקורת המזרחית של המשפט אל עמדה שהיא לא רק פטרנליסטית, טהרנית ומסתגרת, אלא גם – ואפילו בעיקר – חוטאת למציאות.

למעשה, אני מבקש להציג את ה״קבוצתיות״ המזרחית כנושאת מסר כפול לביקורת המזרחית של המשפט. ראשית, זהותם הקבוצתית החלשה של מזרחים מן השורה מבהירה כי נדרש אימוץ ניואנסי של תיאוריות על גזע ואתניות שיהיה רגיש למקרה הישראלי. כאמור, רוב המזרחים בישראל אינם רואים את עצמם כ״קבוצת מיעוט״. חייהם אינם בנויים על המאבק המזרחי. הם נטמעים בקולקטיב היהודי, מחוברים באופן פעיל ומלא למדינה, וחווים את חייהם – במידה רבה של צדק – כבעלי אופק פתוח. כל אלה הם ממצאים אשר אל לביקורת המזרחית

---

49 ראו יהודה שנהב **היהודים־הערבים – לאומיות, דת ואתניות** (2003); Nissim Mizrachi, *'From Badness to Sickness': The Role of Ethnopsychology in Shaping Ethnic Hierarchies in Israel*, 10 SOC. IDENTITIES 219 (2004) (להלן: Mizrachi, *From Badness to Sickness*).

50 ראו, למשל, קרל פרנקנשטיין **החיצון – בעיה חברתית** (1983), הדן באופן נרחב בהגדרת המזרחים כ־"unfit" – ״בלתי־מתאימים״ – לפרויקט הציוני, אשר העלה על נס את בריאתו של היהודי החדש, החילוני, הרציונלי והמודרני. בהקשר הסוציולוגי ראו את ספרו המכונן של שלמה סבירסקי **לא נחשלים אלא מנוחשלים – מזרחים ואשכנזים בישראל: ניתוח סוציולוגי ושיחות עם פעילים ופעילות** (1981). לניתוח השימוש ב״תרבות״ באתנופסיכולוגיה הישראלית ראו Mizrachi, *From Badness to Sickness*, לעיל ה״ש 49.

51 ראו את מאמרה החלוצי של יפעת ביטון ״מזרחים במשפט: ה׳אין׳ כ״יש״״ **משפטים** מא 455 (2011).

של המשפט להתעלם מהם, ויתרה מזו – עליה לאמצם. אימוץ זה יאפשר לה לא רק לייצר אקטיביזם משפטי המחובר בטבורו לקהילה שלמענה הוא פועל, אלא גם לייצר מחקר המפנה את מבטו בחזרה אל אותן תיאוריות של אתניות (אמריקאיות בעיקרן) השולטות באקדמיה העולמית, וזאת מתוך כוונה לעדכנן ולהתאימן למציאויות חברתיות נוספות, ואפילו למציאות האמריקאית עצמה.[52]

שנית, וברוח טיעוניו של מנחם מאוטנר בדבר חשיבות הלאומיות לליברליזם, על ביקורת המשפט המזרחית לראות בהתנגדות של הסובייקט המזרחי לסדר־היום הליברלי המוצע לו (למרות אי־השוויון שהוא סובל ממנו) משום הזמנה ללמידת מגבלותיו של הדקדוק הליברלי־האקטיביסטי, והזדמנות לפתח, להרחיב ולהעשיר את ביקורת המשפט הליברלית.[53] ביקורת משפט מזרחית כזו, המאזנת בין הרצון להגשים את ייעודה הנורמטיבי (הליברלי־הביקורתי) – תיקון עולם – לבין הנכונות להרחבת הביקורת, ללמידה ולהתחדשות מעבר לגבולות המחשבה הליברלית, תוכל אולי גם לזכות בתמיכתם הרחבה של מי שאת מלחמתם היא נלחמת: מזרחים מן השורה.

ניתן למצוא גם כיום מהלכים של אקטיביזם ביקורתי משפטי־מזרחי רגיש המחובר לעולמות המשמעות של קהילות לא־ליברליות. דוגמה אחת לכך היא טיפולו של מכון ״תמורה״ במשפחותיהן של התלמידות שנפגעו במסגרת פרשת עמנואל. במאמר הדן בפרשה בוחנות יפעת ביטון ואלה גלאס כיצד שימוש אסטרטגי בארגז הכלים המשפטי־הליברלי אִפשר לנציגות המכון להציע לתובעים – הורים מהקהילה החרדית־המזרחית שילדותיהם הודרו מבית־ספר אשכנזי־חרדי – מענה משפטי הולם ואפקטיבי בהקשר של סכסוך אתני־דתי בין שתי קבוצות המשתייכות לקהילה.[54] במסגרת החלופות המשפטיות שהוצגו לפניהם בחרו התובעים להפנות את תביעתם לערוץ האזרחי־הנזיקי, ולא לבית־המשפט העליון. לטענת המחברות, בחירה זו נבעה מהעדפתם לפתור את הבעיה באופן מעשי ובתוך הקהילה החרדית, בניגוד לפנייה לבית־המשפט העליון, שהתפרשה על־ידיהם כמתן לגיטימציה להיותה של

---

52 על הפער בין ההנחות הליברליות של מדעי החברה האמריקאיים לבין תמיכתם של העניים החיים באמריקה התיכונה (middle America) בימין – תופעה שאותה כינה העיתונאי תומס פרנק ״הפרדוקס הגדול״ – ראו THOMAS FRANK, WHAT'S THE MATTER WITH KANSAS? HOW CONSERVATIVES WON THE HEART OF AMERICA (2004). גם הסוציולוגית האמריקאית ארלי הוכשילד תיארה את הקושי של האקדמיה האמריקאית הליברלית ״לשבור את חומות האמפתיה״ כדי להבין את מי שחיים ״בצד האחר״: ARLIE RUSSELL HOCHSCHILD, STRANGERS IN THEIR OWN LAND: ANGER AND MOURNING ON THE AMERICAN RIGHT (2016). אולם נראה שאוזלת־ידה של האקדמיה האמריקאית בהבנת ״הפרדוקס הגדול״ חורגת מהאוכלוסייה הלבנה של אמריקה התיכונה. שיעורי התמיכה הגבוהים בטראמפ בבחירות האחרונות לנשיאות ארצות־הברית בקרב היספנים ושחורים מעידים כי הפתרונות הליברליים אינם מתקבלים כמובנים מאליהם אפילו בקרב קבוצות מיעוט אמריקאיות מובהקות.

53 הכוונה היא לספרות הכללית במסגרת ה־CLS וכן לזו הנוגעת ב־Ethnic Minority Legal Studies. למאמר המבקש לקדם עמדה ליברלית צנועה ולהרחיב את גבולותיו של שיח זכויות האדם לנוכח ״אתגר ההשתייכות״ בהקשר הישראלי ראו דנה אלכסנדר ״שייכות, זהות, גבולות: על אתגור החוקתיות של זכויות אדם בישראל״ **מעשי משפט** יב 13 (2021).

54 Yifat Bitton & Ella Glass, *A Woman of Valor Goes to Court: Tort Law as an Instrument of Social Change Under Multiculturalism*, 31 ISR. STUD. REV. 107 (2016).

ערכאה ליברלית־חילונית מקור סמכות לגבי הקהילה החרדית. הטיפול בפרשת עמנואל הוא דוגמה לאקטיביזם מזרחי־משפטי קשוב לקהילה, הפועל באופן גמיש ואסטרטגי כחלק מהמאבק המתמשך בהפליה ובהדרה חברתית. אולם הוא גם ממחיש את האתגרים הניצבים בפני ביקורת משפט מזרחית הנכונה להתייחס ברצינות לעולמות המשמעות של קהלים לא־ליברליים.

ראשית, ההכרה בעולמות משמעות לא־ליברליים כרוכה בוויתור על עמדת הוודאות של המוסר הליברלי, העומד ביסוד האקטיביזם המזרחי במשפט – אותה עמדה כריזמטית הטוענת את האקטיביזם במשמעות ובארוס פוליטי. זאת ועוד, היא מערערת על האימוץ המובן מאליו של ״מערכת ההפעלה״[55] הליברלית של המשפט, אשר מציידת את האקטיביסטים בכלי פעולה אפקטיביים בשדה המשפט. בהמשך לכך, משמעות הרחבתה של הביקורת הליברלית על־ידי אימוץ תובנות המגיעות מעולם משמעות דתי, לאומי ו/או קהילתני אינה ברורה דייה. האם מדובר בהרחבת גבולות הביקורת הליברלית או שמא בנטישת המרחב הליברלי ובמעבר למרחב חלופי אשר טיבו אינו ידוע, בוודאי בהקשר המשפטי? אלה רק חלק מהאתגרים המונחים לפתחם של חלוצות הביקורת המזרחית של המשפט וחלוציה – חוקרות ופעילים כאחד.

ג. סיכום

מאמר זה קיים דיון מחודש במשמעותה של המזרחיות באסכולה המזרחית המתפתחת בביקורת המשפט בישראל. על בסיס הבחנתו של ברובייקר בין ״קבוצה״ ל״קבוצתיות״ בחנתי את הפער בין תפיסת המזרחיות בשיח הביקורתי לבין תפיסתה על־ידי מזרחים ומזרחיות שאינם נמנים עם המחנה הביקורתי. טענתי כי בניגוד לחוקרות ולפעילים הביקורתיים, רוב המזרחים בישראל אינם חווים את עצמם כחלק מקבוצת מיעוט הסובלת מדיכוי ומהדרה לצד קבוצות מיעוט אחרות (למשל, פלסטינים, מהגרי־עבודה, להט״בים ואחרים), אלא כחלק מקבוצת הרוב אשר מזוהה עם ״עם־ישראל״ ורואה את עצמה כמחוברת באופן עמוק, אורגני ומלא למדינה היהודית. פער זה נעוץ בשורשיה ההיסטוריים־החברתיים של העמדה המזרחית הביקורתית ובהשתייכותם של הפעילים והאינטלקטואלים המזרחים לרשת חברתית של משמעות הנבדלת מהרשתות שבתוכן מעוגנים חייהם של מזרחים מן השורה. בהמשך לכך הצגתי נתונים ממחקר בין־לאומי משווה המצביעים על רמת ה״קבוצתיות״ הנמוכה במיוחד של מזרחים בהשוואה לחברים בקבוצות מיעוט אחרות. ממצאים אלו מעניקים נדבך נוסף להבנת מקורות ההתנגדות של מזרחים מן השורה לזיהוים כחלק מקבוצת מיעוט נבדלת. בהמשך לכך הצעתי כי הבחינה המחודשת של המזרחיות מבעד לעדשת ה״קבוצתיות״ נושאת מסר חשוב לביקורת המזרחית של המשפט: היא מבהירה כי נדרש אימוץ ניואנסי של תיאוריות על גזע ואתניות שיהיה רגיש למקרה הישראלי. יתרה מזו, טענתי כי קריאה קרובה של הקבוצתיות המזרחית תאפשר לביקורת המזרחית של המשפט לייצר אקטיביזם משפטי המחובר בטבורו לקהילה שלמענה

---

55 ביטוי ששמעתי בהקשר זה מפרופ׳ יפעת ביטון.

הוא פועל, כמו־גם להפנות את מבטה אל התיאוריות הליברליות (האמריקאיות בעיקרן) השולטות באקדמיה העולמית מתוך כוונה לעדכנן ולהתאימן למציאויות חברתיות נוספות המתאפיינות בהתנגדות של קהלים רחבים לעקרונות הליברליים של הביקורת.

מהלך זה לניסוח מחודש של המאמץ הביקורתי־המשפטי הוא חלק ממגמה רחבה יותר במחקר הביקורתי המבקשת להרחיב את גבולות הביקורת אל מעבר לגבולות הדקדוק הליברלי־הביקורתי בן זמננו.[56] זהו מהלך הכרוך באימוצה של עמדה אפיסטמית צנועה המבקשת להתחקות מקרוב אחר קולותיהם וחוויית חייהם של הנחקרים והנחקרות, המהווים מקור ללמידה, להמשגה תיאורטית ולהרחבה והעמקה של הביקורת. מתוך עמדה זו, גילויי ההתנגדות של מזרחים (או של חברים בקבוצות מיעוט אחרות) ל״גאולה״ ליברלית לא רק שאינם נתפסים כ״אנומליה״ או כ״בעיה״, אלא נתפסים כעמדות בעלות היגיון פנימי שיש להכירן ולחוקרן. חקירה כזאת מאפשרת להחזיר את המבט הביקורתי כלפי הדקדוק הליברלי של הביקורת, ולבחון מחדש את גבולותיו החברתיים ואת שורשיו הקרתניים. אני סבור כי מגמה תיאורטית זו, המתגלה כפורייה בחקר החברה, יכולה להיות רלוונטית לא פחות לחקר המשפט והחברה, ולמעשה כבר מצאה את ביטויה במחקרים שבחנו את הנתיב הנזיקי כנתיב משפטי עוקף בעבור קבוצות לא־ליברליות,[57] את אתגרי החוקתיות הליברלית לנוכח גילויי ההתנגדות בחברה בישראל לשיח זכויות האדם,[58] ואת התנאים לדיאלוג פורה ומכבד בין שיח דתי (חרדי־מזרחי) לבין שיח זכויות האדם.[59] בהמשך לכך אני מציע כי העמקת הזיקה בין הביקורת המזרחית של המשפט לבין המרחב הרעיוני המתהווה במדעי החברה תאפשר לפתוח אפיקים חדשים לחשיבה ולפעולה הנדרשים לנוכח האתגרים הניצבים בעת הזאת בפני חוקרות ופעילים ביקורתיים של המשפט בישראל ובעולם.

---

56 ראו מזרחי ״הסוציולוגיה בישראל לאן?״, לעיל ה״ש 16.

57 Bitton & Glass, לעיל ה״ש 54.

58 אלכסנדר, לעיל ה״ש 53.

59 Kineret Sadeh, *Cultural Brokerage and Translation of Human Rights in the Face of Cultural Opposition: A Case of Deliberative Activism in Israel*, 20 J. HUM. RTS. 468 (2021).