

מזרחיות

חן משגב

1. הקדמה: נקודת מבט אישית ופוליטית על מחאה, אקטיביזם ומזרחיות¹

אנחנו, כצאצאיות וצאצאים לקהילות היהודיות בעולם הערבי והמוסלמי, במשך ובמגרב, וכדור שני ושלישי של מזרחים בישראל, מתבוננים בהתרגשות רבה ובסקרנות עצומה בתפקיד המרכזי שתופסים באומץ כה רב הנשים והגברים בני דורנו ברחבי העולם הערבי בהפגנות ובמחאות למען חירות ושינוי...

המחאה של בני דורנו כנגד הדיכוי, כנגד משטרים משעבדים ומנצלים, והקריאה לשינוי, לחירות ולכינון משטרים דמוקרטיים, אשר יאפשרו את השתתפות האזרחים בתהליכים הפוליטיים, מסמלת רגע דרמטי בהיסטוריה של המזרח-התיכון וצפון-אפריקה שנקרע מזה דורות בין כוחות שונים, חיצוניים ופנימיים, אשר רמסו את זכויותיהם הפוליטיות, הכלכליות והתרבותיות של רוב אזרחיו...

אנחנו חיים במציאות שלטונית שעל אף התיימרותה להציג חזות נאורה ודמוקרטית אינה מייצגת חלקים נרחבים מאוכלוסיית המדינה, בשטחים ובתוך הקו הירוק, רומסת את הזכויות הכלכליות של רוב האזרחים, נמצאת בתהליך של צמצום החירויות הדמוקרטיות, ובונה חומות גזעניות מול תרבות המזרח היהודית והערבית...

אנו מאמינים כי המאבק שלנו כמזרחים בישראל על זכויותינו הכלכליות, החברתיות והתרבותיות, נשען על ההבנה ששינוי פוליטי אינו יכול להישען על מעצמות המערב אשר ניצלו את אזורנו ואת אזרחיו לאורך דורות ארוכים. שינוי חייב לנבוע מתוך דיאלוג פנים-אזורי, ומתוך חיבור למאבקים השונים המתנהלים כיום בארצות ערב, ובאופן ספציפי גם למאבקים של הפלסטינים אזרחי ישראל, לזכויות פוליטיות וכלכליות שוות בתוך מדינת ישראל, ועצירת דחיקתם הגזענית, ושל הפלסטינים בגדה ובעזה, החיים תחת כיבוש צבאי, בתביעתם לסיום הכיבוש ולעצמאות.²

ציטוט זה לקוח ממכתב גלוי שהתפרסם בעברית ובערבית באפריל 2011, שכותרתו "רוח ג'ידדה / רוח חדשה 2011 – מכתב בנות ובני יוצאי ארצות ערב והאסלאם בישראל לבנות ובני דורנו במזרח התיכון ובצפון אפריקה". המכתב קישר בין הזהות המזרחית של בני הדור השני והשלישי למחאות ברחבי העולם הערבי, ומתח קו ישיר בין הדיכוי והמאבק המזרחי בישראל למאבק שהתחולל באותה עת ברחבי המזרח התיכון, וגם למאבק הפלסטיני בשטחים הכבושים. כשהתפרסם המכתב נעניתי לקריאה לחתום עליו ואף לקחתי חלק בכנס רב-משתתפים, יהודים וערבים, בעיר חברון, שבו הוקרא המכתב בשתי השפות.

מכתב-מנשר זה נכתב לאות תמיכה והזדהות עם המאבקים שפרצו באותה עת בעולם הערבי. חודשים ספורים לאחר פרסום המכתב, ביולי אותה שנה, פרצה המחאה החברתית בישראל – אירוע חסר תקדים בציבוריות ובפוליטיקה הישראלית.³ ב-24 ביולי, עשרה ימים לאחר הקמת האוהל הראשון בשדרות רוטשילד – האירוע שסימן את ראשית המחאה – הוקם המאהל הראשון מחוץ לשדרות רוטשילד – המאהל בגינת הקווקזים, בפינת הרחובות לוינסקי והר ציון בתל אביב. שמו הרשמי של מאהל זה, שהתנוסס על שלט גדול בחזית המאהל שפנתה לרחוב לוינסקי, היה "שאגת הדרום", אך בציבור הרחב ובתקשורת התקבע עד מהרה הכינוי "מאהל לוינסקי" שבו אשתמש כאן. המאהל נתפס ומוצב בתודעה הציבורית ובקרב הפעילים כאחיו הרדיקלי והנון-קונפורמיסטי של "מאהל הבורגנות" ברוטשילד.⁴ יתרה מזו, מקימו ומקימותיו מתנועת אחותי, ובמידה לא מעטה גם הפעילים והפעילות, התקשורת והציבור הרחב, ראו בו מייצג של המחאה המזרחית ושל תושבי דרום העיר המקופחים. הצטרפתי לפעילות המאהל מהרגע שהוקם ועקבתי אחר המתרחש בו בשבועות הארוכים שבהם עמד על תלו, עד שפונה סופית באוקטובר 2011.⁵

החתימה על מכתב "רוח חדשה", ועוד יותר מכך ההשתתפות הפעילה במאהל לוינסקי, העלו בי שוב ושוב הרהורים על הקשר בין מחאה, אקטיביזם ומזרחיות, הן באופן כללי והן בהקשר של זהותי האישית כאקטיביסט וכמזרחי. הרהורים אלה, יחד עם המחקר שלי שהלך והתגבש בחודשים שלאחר פירוק המאהל, הניעו את ניסוח הרעיונות שאבקש להציג ולפתח כאן בנוגע למושג "מזרחיות", משמעויותיו הפוליטיות-מרחביות והממד החדשני והנוזל שהוא קיבל במסגרת הפעילות של המאהל.

הפעילות במאהל והמכתב הציפו מחדש בשיח הציבורי, הפוליטי והאקדמי הביקורתי את העניין בזהות מזרחית, ובמחאה ואקטיביזם המבוססים עליה. בעשרים השנים האחרונות, ובמיוחד מסוף שנות התשעים, חלה תפנית בעיסוק במזרחיות ובהזדהות מזרחית, והשיח בנושא התפתח בכיוון רדיקלי הן באקדמיה (ששעריה נשמרו עד אז בידי שומרי סף אשכנזים) והן בשטח, בציבוריות וברחוב, עם צמיחתן של תנועות כמו קדמה והקשת הדמוקרטית המזרחית. ספרים ומאמרים רבים נכתבו על כך בארץ ובחו"ל וכנסים אקדמיים לא מעטים דנו בסוגיה.⁶ אבקש להדגיש כבר בראשית המאמר כי אינני מבקש לערער על הכתיבה הביקורתית הרבה שעסקה במזרחיות בעשור האחרון, אלא להתבסס עליה ולהוסיף לה נדבך, בעיקר לגבי הקשר בין מחאה, אקטיביזם, וזהות והזדהות מזרחית. לכן בחרתי לפתוח דווקא בנקודה מסוימת בזמן ובמרחב: המחאה בעולם הערבי, ההזדהות איתה בקרב הדור הצעיר של מזרחים בישראל, והמחאה החברתית בישראל, ובפרט זו שבמאהל המחאה בגן לוינסקי שבדרום תל אביב. בכך אני מקווה להרים תרומה צנועה לפיתוח של שיח ודיון בנושא, בהקשרים הרלבנטיים של המחאה החברתית בקיץ 2011.

אפתח את המאמר בדיון תיאורטי-פילוסופי שיעסוק בקצרה ובתמצית בחלק מהגדרות וההמשגות השונות המקובלות בשיח סביב מזרחיות, בלי לסקור את כל שפע הספרות שנכתבה על הנושא, ולאחר מכן אעבור לדיון תמציתי בהיבטים של מחאה מזרחית ובמה שאטען שהיה מעין גלגול אחרון שלה – מאהל המחאה בגינת לוינסקי בדרום תל אביב. הדיון במאהל יאפשר לי להתמקד במעבר

משיח על מזרחיות לפעולה פוליטית-מרחבית ממשית המממשת ומאתגרת שיח זה. טענתי הראשונה והמרכזית תעסוק באופן שבו פעולה פוליטית-מרחבית זו, בניגוד למחאות מזרחיות קודמות וכהמשך להן, הרחיבה את השיח המזרחי לקראת מה שיהודה שנהב מכנה "אתר של שוליים רחבים": שכן מצד אחד זו מחאה שנמצאת על רצף היסטורי של מחאות מזרחיות ואקטיביזם המבוסס על זהות מזרחית; מצד שני, בגלל האופי והאג'נדה הפמיניסטית והרדיקלית שעמדה בבסיסה, היא פתחה פתח ואפשרה הגדרה רחבה יותר ואולי אף נזילות מסוימת של "המזרחיות" באופן שחיוק הזדהות עם הזהות המזרחית שהתעצבה במאהל – זהות שהתחברה גם למאבקי זהות במאהל ובמחאה החברתית שהוא ייצג. טענתי השנייה קשורה לשיח המזרחי ולמאהל המחאה בלוינסקי ומתייחסת לאופן שבו הפעולה הפוליטית-מרחבית במאהל אפשרה לא רק הגדרה מחודשת, נזילות והזדהות עם זהות ומאבק מזרחיים, אלא סייעה להם לפרוץ מחדש לתודעה הציבורית ולהפוך לכוח פוליטי בעל השפעה ונוכחות במרחב הציבורי העירוני. אינני מתכוון לומר שהמאבק המזרחי לא היה נוכח עוד קודם לכן במרחב הציבורי או העירוני בישראל בכלל ובתל-אביב בפרט, אלא שהפעילות הפוליטית במאהל לוינסקי יצרה גל חדש של פריצה לתודעה, הן כשיח פוליטי והן כפעולה ממשית במרחב העירוני, ופריצה זו היתה המשך של השיח הקיים ושל פעולות פוליטיות מוקדמות יותר.

עם זאת, ברצוני להדגיש כי הניסיון שאעשה כאן לנסח מחדש את המושג "מזרחיות" ברוח המסורת הלקסיקלית מבוסס על אירוע מוגבל ביותר מבחינת המרחב והזמן – המחאה החברתית של קיץ 2011, ובאופן מיוחד המחאה של מאהל המחאה בנינת לוינסקי במהלך חודשי פעילותו. בעבודה זו אינני מנסה לחתור תחת המחקר ההיסטורי והסוציולוגי⁸ רחב ההיקף הקיים בהקשר של מזרחיות ומזרחים בישראל, אלא לנתח את המשמעויות והביטויים המעשיים של השיח המזרחי כפי שהן עולות מתוך ההתנסות של מחאת קיץ 2011, ובאופן מיוחד מההתנסות של המאהל בגן לוינסקי. בכך מבקשת עבודה זו להוסיף לשיח המזרחי המתפתח באקדמיה ובשטח בהקשר של זהות מזרחית ומחאה.

2. על הגדרות ל"מזרחיות" בשיח האקדמי

רועי וגנר עמד על הקושי להגדיר ולעשות פילוסופיה מעבר לאופק המחשבה הליברלית,⁹ ובמיוחד כאשר מדובר בבני אדם או בקהילות המוצבים באופן מהותני כמושאי מחקר ויש להגדיר ולהבחין אותם ממושגים אחרים. וגנר מציג את התגובה המתבקשת לכך – הסירוב של הסובייקט שהאינטלקטואל מבקש להגדיר להיות מוגדר, שכן בסירוב כזה טמון יסוד של שחרור, והוא מאפשר לראות את "העושר, המגוון, הסתירות, הריבוי, ההתהוות (becoming) וההתאחרות (différance)¹⁰ של אלה שאינן אחת",¹¹ או אפילו לפרק את גבולות התופעה על ידי האינטלקטואל שאולי לסובייקט המוגדר יש זיקה אליו. תוך כדי כך וגנר שולל את האפשרות המעשית לממש אסטרטגיה זו של שחרור,¹² משום ש"סירוב להגדיר גם יחטא למסגרת הדיון, וגם ייוותר כלוא במערך אמצעי הייצור האינטלקטואליים והאקדמיים שמתירה המדינה הליברלית – כלומר בתחומיו של אופק האידיאולוגיה הליברלית."¹³ וגנר בוחר בסופו של דבר בהגדרה על דרך השלילה, המאפשרת לטענתו להגדיר הגדרות במסגרת אופק המחשבה הליברלית.¹⁴

במאמר זה בחרתי לנקוט דרך שונה ומסורתית יותר כדי להגדיר מחדש מהי מזרחיות – מושג שכבר זכה להגדרות והמשגות שונות על ידי כותבים שונים – ולבחון כיצד המושג קיבל משמעות חדשה במחאת קיץ 2011. דרך זו אינה פירוק ואינה שלילה, ויחד עם זאת היא מבקשת להתייחס למושג בצורה לא-מהותנית הבוחנת את גבולותיו ואולי אף מאפשרת את הרחבתם, תוך הוספת ממד חדש לידע ולשיח הקיימים. לפיכך אסקור להלן את השיח הביקורתי הקיים לגבי מזרחיות בעשור האחרון ואת ההגדרות שנוצרו במסגרתו למזרחיות, ולאחר מכן אדגים, על סמך חומרים אתנוגרפיים, את המשמעויות החדשות – הפוליטיות, המרחביות והחברתיות-תרבותיות – של המושגים "מזרחיות" ו"זהות מזרחית" שנוצרו במאהל.¹⁵

שיח הזהות של העשורים האחרונים, טוען יהודה שנהב,¹⁶ מאתגר את סמני הגבול החברתיים – המדומיינים והסימבוליים – ומארגן אותם מחדש במונחים של זמן ומרחב. באמצעות שיח הזהות מתחוללים כיום שינויים פוליטיים, קהילות שמספקות משמעות לחברים בהן, ורפרטוארים תרבותיים. שיח הזהות – זו אולי הטענה החשובה ביותר ששנהב מספק לנו – מייצר קטגוריות מובחנות ומשמש דלק למאבקים אקטיביסטיים ומחאות.¹⁷ תצורות השיח החדשות על זהות, אלו המתארגנות בזירות דיסקורסיביות תרבותיות-פוליטיות פוסט-לאומיות ופוסט-קולוניאליות, עושות זאת בעיקר בנתיב המגדר-מיניות-גזע-אתניות, במקום השילוש הקדוש אינדיבידואל-מעמד-לאום שאפיין את הפוליטיקה "הישנה".¹⁸ ובכן, לאור אותן תצורות שיח חדשות ולאור המחאה החברתית של קיץ 2011, נשאלת השאלה מהי בעצם מזרחיות ומדוע כדאי לדון בה בהקשרים הללו. אפתח בסקירה של כמה המשגות רלבנטיות.

ב"מילון המקוצר לאזרחות" מתייחסים אריאלה אזולאי ועדי אופיר¹⁹ למושג "מזרחי" כעמדה אזרחית וטוענים:

המזרחיות עצמה איננה זהות, אלא עמדה בעלת זכויות יתר, השמורה באופן פרדוקסאלי לאזרחים מופלים לרעה. בכוחה של האפליה הכתובה במתכון האזרחות של המזרחי – כמו של הפלסטינים הישראלים או של הנשים – למנוע את הסתאבות אזרחותם. בזכותה הם מסוגלים לתפוס את האזרחות כפעולת התאזרחות מתמשכת, בלתי פוסקת, ולפעמים גם להבין שאזרחות פגומה – שלהם או של אחרים – היא מחלה מידיקת, ולעולם אינה רק עניין פרטי או סקטוריאלי.²⁰

אזולאי ואופיר טוענים כי המזרחי הוא "שותף אקטיבי בעיצוב זהותו",²¹ והזהות היא עמדה אזרחית שאפשר גם "לחלוף על פניה בלי לשים לב, בלי להרגיש נמען שלה, ולהישאב היישר אל עמדת האזרח המוכנה, לתפוס את האזרחות כעיקרון פורמלי וריק, ולוותר על התנועה, המאבק, הסיכון והסיכוי הכרוכים בפעולת התאזרחות ממושכת."²² מכאן החשיבות בהבנת המהלכים הנדרשים ממזרחים באופן אקטיבי כדי לממש את העמדה האזרחית המורכבת והבעייתית שאזולאי ואופיר מדברים עליה, וגם יואב פלד וגרשון שפיר מתייחסים אליה.²³

פלד ושפיר טוענים כי מחד גיסא, הן במונחי שיח האזרחות הליברלי והן במונחי השיח האתנו-לאומי, העולים המזרחים היו זכאים לזכויות אזרחיות ופוליטיות מלאות, ומאידך גיסא השימוש שהם יכלו לעשות בזכויותיהם הוגבל. ניצול הזכויות הללו כדי לקדם זהות ואינטרסים מזרחיים

מובהקים הוצג כלא-לגיטימי. יתרה מזאת, ה"אזרחות מדרגה שנייה"²⁴ שהוקצתה למזרחים במשטר השילוב הישראלי השתקפה בזיהוים בשיח הישראלי כ"עדות". לדברי פלד ושפיר, השתקפות זאת עומדת מול הפיכת האשכנזים למייצג האולטימטיבי והנורמטיבי של החברה הישראלית. לכך יש משמעות פוליטית לא מבוטלת, המתבטאת בעובדה שלמרות היחס המספרי בין אשכנזים למזרחים והאחוז הגבוה של מזרחים באוכלוסייה, תנועות חברתיות ומחאות של מזרחים זוהו תמיד כ"עדתיות" וכ"בדלניות", בניגוד מוחלט לתנועות אשכנזיות דומות, וכך עוצב גם הביטוי הפוליטי שקיבלו השאיפות והאינטרסים המזרחיים במהלך השנים.²⁵

ההמשגה של זהות מזרחית כעמדה אזרחית וכחלק משיח האזרחות היא למעשה חלק מניסיון המשגה שלה באופן רחב יותר ושנוי במחלוקת, שבמסגרתו ההיבט האזרחי מתווסף להיבט האתני, והאפליה האזרחית או הביטוי הפוליטי שלה מתווספים לזיהויה האתני. בהקשר זה חשוב לומר שתפיסה "אזרחית" זו של אזולאי, אופיר, פלד ושפיר אינה מניחה בהכרח כי אזרחים לא מזרחים היו תמיד שותפים אקטיביים בעיצוב זהותם ואזרחותם, אלא מדגישה את הטבעיות והנורמטיביות של התהליכים שעברו עליהם לעומת זיהוי המזרחים כ"עדה" או כבדלנים.

בעקבות מפגש אינטלקטואלי שכונס ב-1999, הפורום ללימודי חברה ותרבות במכון ון ליר²⁶ הגדיר את המושג מזרחיות כתוצר של פרקטיקות ומנגנוני שיח שפעלו ופועלים בישראל, לרבות פרקטיקות תרבותיות ופרקטיקות של אי-שוויון אתני וכלכלה פוליטית. על פי הגדרה זו יש להתייחס אל "זהות מזרחית" כאל אתר של כינון, כאל תופעה נזילה שמאפשרת "להיות ולא להיות", ובעיקר, לא כאופוזיציה ל"אשכנזיות" אלא כתופעה המכילה בתוכה בין השאר גם את האשכנזיות מתוך יחסים של הכלה והדרה, חיקוי והטמעה.²⁷ הרקע לטענה זו הוא כמובן ההקשר שבו מיוצרות קטגוריות כמו "אתניות" ו"מוכפפות", קרי קולוניאליזם ולאומיות. אבל בניגוד לבינאריות של מזרח מול מערב שהציע אדוארד סעיד, חברי הפורום הציעו, ולטעמי בצדק, לנסח ניסוח מורכב הרואה בזהות אתר מחולל ומובנה חברתית, מרחב שלישי היברידי ברוח התיאוריה של הומי באבא.²⁸ חברי הפורום המשיכו וטענו כי יש לבצע מהלך כפול: גם לקבל הגדרות קיימות כדי לעסוק בכלכלה הפוליטית של המזרחיות, וגם לערער על ההסברים הקיימים ולחלל את משמעותן הפוזיטיבית. בכך למעשה מיוצרות הגדרות רבות של מזרחיות, לא "נקודת מבט מזרחית" אלא "פרספקטיבות מזרחיות" – שמתוכן אפשר לדון במזרחיות כקטגוריה שמפרקת, מכוננת וכותבת מחדש את הדיון על חברה ותרבות בישראל.

יוסי דהאן טוען, ביחס להגדרה של "מזרחיות", כי משמעותה של זהות מזרחית אינה רק סמנטית פוליטית, חברתית, תרבותית וכלכלית.²⁹ לדבריו מדובר במושג שנוי במחלוקת "שפרשנויותיו השונות מבטאות מחלוקות עמוקות על אודות תפיסות חברתיות, כלכליות ותרבותיות, פרשנויות היסטוריות ומערכות מתנגשות של אידיאלים וערכים", ויחד עם זאת "הזהות המזרחית היא זהות דינמית ונזילה המשתנה עם שינוי בנסיבות ההיסטוריות, החברתיות והכלכליות".³⁰ עמדה זו נמצאת גם בבסיס הטענה של מאמר זה.

ההיסטוריונים משה בהר וצבי בן-דור³¹ טוענים כי בכתביה על מזרחיות שוררת הסכמה מועטה לגבי השאלה מהי מזרחיות, וההסכמה קטנה עוד יותר בשאלה מהי ההיסטוריה של המזרחיות

ומה הקשר שלה להיסטוריה היהודית בכללה, ובפרט לזו שלפני קום המדינה. לטענתם ההיסטוריוגרפיה היהודית מעוצבת באופן אקסקלוסיבי על ידי הניסיון היהודי האירופי של מאתיים השנים האחרונות, השואה והקמת מדינת ישראל. לפיכך, שואלים בהר ובן-דור, האם ניתן לדבר על היסטוריות שראשיתן לפני קום המדינה והעלייה-הגירה של שנות החמישים? מה בדבר הקשר להיסטוריה, לזהות ולמקום הערביים? על כך הם משיבים בזהירות כי מזרחיות אינה קטגוריה הומוגנית ומעולם לא היתה, אבל למרכיביה יש פלטפורמה משותפת בקשר שבין יהדות להקשר מזרח-תיכוני מחד גיסא ולהקשר יהודי-אירופי מאידך גיסא. למחשבה המזרחית היתה היסטוריה ארוכה עוד לפני שיהודי המזרח הגיעו למדינת ישראל בשנות החמישים.³² יש לכך קשר ברור גם ליחסי יהודים-ערבים במרחב המזרח תיכוני ולתפיסות היסטוריות ופוליטיות לגביו. אליהו אלישר, למשל, תופס את המרחב המזרח תיכוני כחלק ממרחב אתני אחד, ועל כן לטעמו יהודי המזרח הם מצד אחד חלק מהלאום היהודי, ומצד שני חלק מגוף רחב יותר של אוכלוסיית המזרח התיכון. לדידו, המזרחים כמוהם כפלטטינים: גם הם ערבים, אך בה בעת הם שונים מיתר הערבים במרחב.³³

אבל נניח לרגע את ההיבטים ההיסטוריים ונחזור להגדרות עכשוויות. דהאן טוען שאפשר להגדיר מזרחיות באופן סובייקטיבי ואובייקטיבי.³⁴ באופן סובייקטיבי מדובר בהגדרה עצמית אינדיבידואלית, כזו שמולידה רגשות עוינים ונתפסת כאמירה פוליטית חתרנית המאיימת לפורר את הסדר הקיים ואת הסולידריות הלאומית. לכך יש להוסיף גם פרשנות הרואה במזרחיות תופעה קולקטיבית, כלומר אוסף של התנסויות וחוויות ייחודיות למזרחים שגדלו בחברה הישראלית, חוויות משמעותיות ומעצבות שהשותף להן הוא רגשות עלבון, הדרה ובושה במוצא, בתרבות ובהורים. הנרייט דהאן-כלב³⁵ עסקה בהרחבה באופן שבו נדחקו המזרחים לשולי ההיסטוריה והחברה הישראלית, ובמיוחד הנשים המזרחיות (שאעסוק בהן בהמשך המאמר). למזרחים יוחסו פיגור ונחשלות וההתייחסות אליהם כאל "בני עדות המזרח" ביטאה תפיסה אוריינטליסטית שתפסה אותם כמסה ולא על פי ייחודם כפרטים. על כן החוויה המזרחית, לדברי דהאן-כלב, היא חוויה של דיכוי המשפיעה על תהליכי עיצוב הזהות המזרחית. יחד עם חוויה זו, הגדרה עצמית סובייקטיבית של מזרחיות אינה חייבת להיות שלילית, ובמקרים רבים דווקא מתוך חוויית הדיכוי צמחה זהות עצמית חיובית ומעצימה.

ההגדרה האובייקטיבית למזרחיות מצביעה על מאפיינים משותפים המגדירים את הקולקטיב המזרחי על פי כמה מדדים – כתיאור עובדתי סטטיסטי, כעובדה גיאוגרפית, כהגדרה תרבותית, כהבניה חברתית או כהגדרה פוליטית:

כתיאור עובדתי סטטיסטי הכוונה היא לעובדה ביוגרפית גרידא של מוצא משפחתי, עובדה שאולי היא בעלת משמעות אישית אך נטולת משמעות פוליטית תרבותית עמוקה. כעובדה גיאוגרפית הכוונה היא להגדרה המעמידה במרכזה את המזרח – המזרח התיכון. זו תפיסה הרואה בציונות תנועה של יהודי אירופה שהגיעו לכאן כדי ליצור קולוניה אירופית מערבית מוקפת חומות, בלב המזרח הנתפס כפרימיטיבי ומאיים. בהקשר הזה, מזרחיות פירושה שלילת האידיאולוגיה והפרקטיקות האירופוצנטריות האלה וכינון הזהות הישראלית כזהות שהמזרח

התיכון הוא מרכיב מרכזי בעיצובה, זהות הקשורה להיסטוריה של המקום, לשפה הערבית ולשאיפה להשתלב באזור.³⁶ כהגדרה תרבותית, מזרחיות מציינת מוצא משותף בעל מאפיינים תרבותיים משותפים והיסטוריה משותפת. לכך יש שתי גרסאות – דתית וחילונית. הגרסה הדתית מדגישה את האמונה היהודית של המזרחים שהתקיימה עוד בארצות מוצאם.³⁷ הגרסה החילונית מעמידה את הערביות כמרכיב מכונן של הזהות המזרחית, כלומר מזרחים כ"יהודים ערבים" שהשפה והתרבות הערבית מגדירים את זהותם. המשגה זו של "ערבים-יהודים" שימשה הוגים יהודים כאלבר ממי³⁸ כקטגוריה של זהות, והורחבה לאחר מכן על ידי אלה שוחט³⁹ ויהודה שנהב.⁴⁰ המשגה זו ספגה ביקורת, למשל מצד מזרחים שמוצאם אינו ממדינות ערביות אלא למשל טורקיה, איראן או הודו.⁴¹ הגדרה זו גם עומדת ביסוד המיקום של הקולקטיב המזרחי נוכח הציונות, "האורינט" או המרחב הסובב במזרח התיכון, או המרחב הפלסטיני הקרוב יותר, כלומר המזרחים הם או חלק מהקולקטיב היהודי-ציוני או קטגוריית זהות המתנגדת לציונות ומבקרת אותה. כפי שמציינת סמדר לביא, רוב המזרחים דוחים בשאט נפש את הכינוי "יהודים-ערבים".⁴² הסופרת והמסאית רונית מטלון⁴³ טוענת בהקשר זה כי הקול המזרחי והמפעל הציוני סבוכים בדיאלקטיקה סבוכה ונואשת ושואלת: "איך יכולים המזרחים לדבר ולא מעמדת הקורבן לבדה, איך אפשר להעמיד דיבור מזרחי שלא נושא בתוך מחזור הדם שלו את הדימוי הציוני על המזרחים, והאם בכלל אפשר?"⁴⁴ כדי לענות על כך מביאה מטלון כדוגמה את אביה, הפעיל האנטי-ציוני פליקס מטלון, ומעמידה את פעילותו הפוליטית מול הפעילות הספרותית האינטלקטואלית של הסופרת ז'קלין כהנוב, אשר "יותר מששאלה מהי מזרחיות, היא שאלה מהי ישראליות ומה ראוי שתהיה".⁴⁵ מטלון מנתחת את האופנים השונים של הפעולה אצל שתי הדמויות ומסיקה:

כהנוב לא הבינה את הלאומיות הפלסטינית, כשם שאבי לא הבין את הלאומיות הישראלית, את סמליה, פחדיה ותקוותיה. המקום החסום הזה אצל שניהם ביחס ללאומיות, הוא שאפשר להם את הקריאות הביקורתיות השונות של ההווה הפוליטית והתרבותית הישראלית ביחס אל המזרחים ואל המזרח. בתור מי שהגיעו ממקום של ריבוי תרבותי ומנטאלי, [הם] לא הפסיקו לדבר בשם הריבוי, והציבו אותו שוב ושוב כנגד המונוליתיות הציונית. היכולת שלהם להעמיד פרספקטיבה מזרחית, שמדברת ממקום של ריבוי ולא של צמצום, לא של קורבן, להעמיד חזון תרבותי גלובאלי ולא רק לוקאלי [...] כלפי המזרחים העמידה אותם באופוזיציה חריפה [...] כלפי אתוס הקורבן של החברה הישראלית בכלל.⁴⁶

תפיסה זו של ריבוי ושל פרספקטיבה רחבה עולה בקנה אחד עם התפיסה של מזרחיות שעלתה לטענתי מתוך הפעילות והאקטיביזם שבמאהל המחאה בלוינסקי, כפי שאציגה בהמשך המאמר. עם זאת, ההגדרה של דהאן להבניה התרבותית של מזרחיות המכילה שתי אופציות בינאריות – דתית וחילונית – בעייתית ביותר, בעיקר כשבוחנים את ההיסטוריה הארוכה של יהודי המזרח התיכון בארצות מוצאם וגם לאחר הגירתם-עלייתם לישראל. אמנון רו-קרוצקי⁴⁷ מתייחס ל"מזרחים" כקטגוריה תרבותית מורכבת שנוצרה מאינטראקציה עם התרבות ההגמונית

הישראלית ושלילת הגולה. לפיכך הוא מציע הגדרה קולקטיבית יהודית שאינה מבוססת על המודל הלאומי ושוברת את הדיכוטומיה מזרח/מערב, בעיקר משום שבקרב יהודי המזרח לא התקיימו הדיכוטומיות המערביות-מודרניות של "דת" ו"לאומיות" או "דתיות" ו"חילוניות" עד שנפגשו באידיאולוגיה הציונית לאחר ההגירה לישראל. אמנם כל המהגרים שהגיעו לפלשתינה-א"י ולאחר מכן למדינת ישראל נתבעו להשתנות במסגרת מדיניות כור ההיתוך ויצירת הישראלי החדש, אך עומק השינוי שנדרש מן המהגרים מארצות האיסלאם ומהותו היו גדולים לאין ערוך מזה שנתבעו לו יוצאי אירופה. ההבדל העיקרי היה טמון במקומה של הדת בקרב שתי הקבוצות ובדרך שבה הן תפסו את היהדות: בעוד שרוב המהגרים מארצות אירופה כבר היו דור שני או שלישי לתהליכי חילון, יהדותם של רוב יוצאי ארצות האיסלאם היתה מזוהה בראש ובראשונה עם הדת ועם שמירת המצוות.⁴⁸

למדיניות כור ההיתוך הציונית, טוען מאיר בוזגלו,⁴⁹ היה תפקיד מרכזי ביצירת התודעה המזרחית, וכך גם ביצירת המושג "ישראלי מזרחי" המבוסס על הבינאריות "מזרחי/אשכנזי" – אחת היצירות החשובות של התודעה הישראלית. לפיכך הקולקטיב המזרחי שנוצר בישראל יצר חיבורים בין יוצאי ארצות אסלאמיות שונות שקודם לכן לא היה ביניהם קשר, אבל הוא נבנה על חשבון הקשר בין יהודי ארצות אלו ליהודים שבחרו להגר מהן לארצות אחרות (למשל מרוקאים בצרפת, עיראקים בארצות הברית וכו'). עוד טוען בוזגלו כי אחד ממאפייני ההווה של יוצאי ארצות האיסלאם בישראל קשור למושג המסורת, הנובע בראש ובראשונה מן ההגדרה העצמית שלהם כמסורתיים – בעוד שבמחקר הסוציולוגי נהוג לראות במושג מסורת שלב שלפני החיים המודרניים, כלומר מושג המנוגד למודרניות. הגדרה מקובלת זו לא יכולה להגדיר את מי שמכנים עצמם כיום מסורתיים, ובכללם חלק ניכר מהמזרחים בישראל. בשבילם המסורת היא מסורת ישראל, לא שלב פרימיטיבי וקדם-מודרני, והיא מחוברת ליהדותם. מפאת קוצר היריעה לא אוכל להרחיב עוד על הממד המסורתי, אך אציין כי הוא מערער את הדיכוטומיה שהציעו חוקרים כמו דהאן בדבר פרשנות דתית או חילוניות של המזרחיות, ומאפשר פרשנות שאינה דיכוטומית.

כהבניה חברתית, הכוונה היא ש"מזרחיות" היא המצאה של האשכנזים ושל הציונות, אשר יצרה קולקטיב מזרחי שמעולם לא ראה בעצמו חלק מקולקטיב הומוגני כזה. המצאה ציונית זו, אשר כונתה בכינויים שונים כגון "ספרדים", "בני עדות המזרח" וכדומה, נועדה לשרת את מדיניות ההפרדה והאפליה בין המזרחים לאוכלוסייה הוותיקה. לפי גישת ההבניה החברתית, זהות מזרחית היא זהות ארעית, זהות במעבר, ומטרתה לגרום לבעליה לעבור תהליכי חברות ותרבות שבסופם יזנחו את מאפייניהם התרבותיים הנחותים. בעקבות הטרנספורמציה שהם יעברו תימחק זהותם המזרחית והם יאמצו את הזהות המערבית-לכאורה שמכוננת את הזהות הישראלית.⁵⁰ פנינה מוצפי-האלר⁵¹ מוסיפה כי בישראל יש להבניה החברתית של קטגוריות אתניות משמעות חברתית וחומרית, ולכן חשיפת התהליך הממזרח עשויה לצייר את קווי המתאר של מנגנוני הכוח העומדים מאחוריו, כדי לאתגר את תהליך ההבניה ואף לפרקו.⁵²

לבסוף, מזרחיות כהגדרה פוליטית, כלומר הגדרה מנקודת המבט של המזרחים, שלפיה הצהרה

על מזרחיות פירושה התנגדות לשלילת הזהות המזרחית ולא-הכרה במזרחים כקולקטיב, הצהרה שהיא בגדר "שחרור השד העדתי" מן הבקבוק אל המרחב הציבורי, והצהרה כנגד ההשתקה והדיכוי של מזרחים בישראל.⁵³ ויקי שירן טענה בהקשר זה כי מזרחיות היא הזדהות פוליטית ולא שיוכית, הצהרה פוליטית שמבקשת לערער על החיבור בין מוצא אתני לגישה למשאבים בחברה הישראלית.⁵⁴

המחקר בישראל, בעיקר הסוציולוגי, עסק במזרחים מאז קום המדינה, והציע הגדרות וגישות שונות. לא אוכל לסקור כאן את שלל הגישות בנוגע למזרחיות, לכן רק אצביע על כמה מגמות מרכזיות אשר הובילו למחקר הביקורתי הנוכחי, ואשר הגדרותיו משמשות נקודת מוצא למאמר זה. סמי סמוחה⁵⁵ זיהה שלוש גישות כאלו – התרבותית, המעמדית והפלורליסטית. הגישה התרבותית נובעת מהפרדיגמה הפונקציונליסטית-סטרוקטורליסטית בחקר החברה וגורסת כי אתניות היא בעייתית כל עוד קבוצות מיעוט מחזיקות בתרבות נפרדת, או "טרם אימצו" את התרבות הלאומית. גישה זו, שמייצגה המובהק היה ש"נ אייזנשטאדט, היתה דומיננטית במשך עשרות שנים, השפיעה גם על מדיניות כור ההיתוך ועל בניית האומה הישראלית, ותפסה את המזרחים כבעיה שיש לפתור.⁵⁶ הגישה המעמדית שהחלה לצמוח בסוף שנות השבעים ניוונה מהפרדיגמה המרקסיסטית בגלגוליה השונים, ותפסה את החברה כמערכת של אי-שוויון בין מעמדות, שמתרחשים בה תהליכי התגבשות של המעמדות ומתגלעים ביניהם קונפליקטים. ניתוח חברתי של מזרחיות בהקשר מעמדי כזה מוזהה בעיקר עם שלמה סבירסקי ודבורה ברנשטיין.⁵⁷ לגישה הפלורליסטית אין זיקה ישירה לפרדיגמה סוציולוגית; היא קשורה לאידיאולוגיות ליברליות וצמחה על רקע הביקורת על הגישות התרבותיות והמעמדיות. על שלוש אלה ניתן להוסיף את הגישה הפוסט-קולוניאלית של שנות התשעים ואילך.⁵⁸ גישות רדיקליות פוסט-קולוניאליות כמו זו של אלה שוחט חוללו מהפכה באופן שבו מתייחסים כיום למזרחיות, ובעיקר לביקורת כלפי הגישות הציוניות ומתוך תפיסה של "אפיסטמולוגיה מזרחית",⁵⁹ אשר אינה מדברת על "מזרחיות" אחת אלא על ריבוי עמדות פוליטיות וחברתיות.⁶⁰ לכן אבקש להתמקד בשלב זה בממד הפוליטי ובאופן שבו זהות מזרחית מניעה פעולה פוליטית-מרחבית ממשית, ואחבר זאת גם לתפיסה החדשה יחסית של פמיניזם מזרחי, המתקשר לממד הפוליטי של מזרחיות ולמחאה כפי שהיא באה לידי ביטוי במאהל לוינסקי. בהקשר זה מעניין לציין כי למרות הממד המרחבי המרתק הגלום בעיסוק אקדמי במזרחיות (אפילו המושג עצמו מגלם בתוכו משמעות מרחבית-גיאוגרפית), מעט מאוד גיאוגרפים וחוקרי מרחב בישראל עסקו או עוסקים בנושא,⁶¹ ואילו עבודות בעלות משמעות גיאוגרפית העוסקות במזרחיות בישראל נכתבו דווקא על ידי לא-גיאוגרפים.⁶² תופעה זו יכולה אולי להיות מוסברת בשמרנות של הדיסציפלינה בישראל, הממעטת לעסוק בסוגיות של זהות וכיחסי כוח – לא רק אתניים אלא גם מגדריים, מיניים ומעמדיים – למרות חשיבותם הרבה לעיצוב המרחב החברתי, התרבותי, הפיזי והסימבולי בעיר ומחוצה לה. חלל זה מתמלא דווקא בעבודות הנעשות מחוץ לכותלי המחלקות לגיאוגרפיה.⁶³

3. מזרחיות ומחאה

לפי סמי שלום שטרית, מזרחיות היא זהות ושיח פוליטי שאינו מוגבל רק לאלה המוגדרים על ידי המוצא האתני שלהם. "מזרחיות חדשה" אליבא דשלום שטרית היא ביקורת רדיקלית ושיח חדש שצומחת ממנו מחשבה ופעולה אלטרנטיבית.⁶⁴ טענה זו מחזירה אותנו להגדרה הפוליטית של מזרחיות ולהיסטוריה של המאבק המזרחי, שמבחינת הקאנון הישראלי תחילתו במהומות ואדי סאליב ב-1959,⁶⁵ והמשכו בפנתרים השחורים בתחילת שנות השבעים,⁶⁶ בש"ס בשנות השמונים,⁶⁷ ובהקמת בית הספר קדמה והקשת הדמוקרטית המזרחית בשנות התשעים.⁶⁸ במילים אחרות, הפוליטיקה של המחאה המזרחית מיוצגת באופן מקוטע וספורדי, אבל כפי שמזכיר שנהב,⁶⁹ מחאה מזרחית התחילה כבר בראשית ימי ההגירה לישראל והיא נמשכת באופן רצוף בזירות שונות של החברה הישראלית. אדריאנה קמפ מראה כיצד המחאה התקיימה לאחר קום המדינה ביישובי העולים בפריפריה,⁷⁰ יוסי יונה ואיציק ספורטא הראו כיצד היא לידי ביטוי במערכת החינוך.⁷¹ פנינה מוצפי-האלר הראתה כי כינון המזרחיות החל עוד לפני גלי ההגירה ממדינות ערב אחרי 1948, והיא נמשכת כל העת.⁷² היות שלהתנגדות ולמחאה המזרחית יש ביטויים שונים, אבקש למקד את הדיון הנוכחי במחאות האוהלים, ובמה שלטענתי מהווה גלגול נוסף ועכשווי של המאבק המזרחי ושל מחאות האוהלים המוקדמות יותר – מאהל המחאה בקיץ 2011 בגינת לוינסקי שבדרום תל אביב.

אפתח במחאת האוהלים של שנות השבעים והשמונים, ששלמה חסון⁷³ טען כי היתה "תנועת מחאה עירונית" מהסוג שהפך מאז שנות השישים לתופעה שכיחה בעולם המערבי. תנועת אוהלים זו התארגנה בעיקר סביב מצוקת דיור חמורה בשכונת הקטמונים בירושלים – שכונת מצוקה ופריפריה אורבנית. עד מהרה הפכה הפעילות לרדיקלית, והתנועה נשענה על תודעה חברתית מפותחת והרחיבה את שיח המחאה גם לנושאים כמו חינוך, תרבות, זהות ושכר. סמי שלום שטרית⁷⁴ מסמן את תחילתה של "תנועת האוהלים" הירושלמית בפעילותם הרדיקלית של הפנתרים השחורים בשכונות בירושלים באמצע שנות השבעים, ובאופן מיוחד את ההתארגנות שהחלה דווקא בפעילות אמנותית כקבוצת תיאטרון קהילתי-חברתי. מקבוצה זו נוסד הגרעין של תנועת האוהלים, וההצגות שהקבוצה העלתה התייחסו באופן ישיר וביקורתי להתמודדות הקשה והיומיומית של חבריה ולדילמות של קיום בשכונה מזרחית במציאות של אי-שוויון ודיכוי תרבותי.⁷⁵ מכאן ואילך התפתחה התנועה הירושלמית והפכה למה ששלום שטרית מכנה "תנועת המאבק המזרחי".⁷⁶ תנועת האוהלים דעכה בראשית שנות השמונים, אך יצרה שיח שהשפעתו ניכרה גם שנים מאוחר יותר. ברוך קימרלינג טען כי למרות דעיכתם והיעלמותם של מחאות אלו כתוצאה מקואופטציה או קרימינליזציה של מנהיגים מקומיים וכישלונן של תנועות האוהלים המוקדמות, הן תרמו מאוחר יותר להצלחתה של תנועת ש"ס, וחשוב מכך לענייננו – הן הבליטו את האפשרות למקד את המחאה במרחב שכונתי מוגדר בשלב הראשון, ורק לאחר מכן לצאת אל הזירה הפוליטית הארצית.⁷⁷

צבי בן דור⁷⁸ תיאר את הגלגול הבא של מחאת האוהלים בשנות התשעים המוקדמות, שראשיתה במשבר הדיור החמור של קיץ 1990. משבר זה הוביל אלפי משפחות מחוסרות דיור, בעיקר

צעירים מזרחים, להקים מחנות אוהלים בגנים ציבוריים ברחבי ישראל. מחנות אלה כונו מעברות, ויושביהם אמרו: "בדיוק כמו הורינו, גם אנחנו חיים במעברות", או "חזרנו לשנות החמישים".⁷⁹ היתה זו אמירה חריפה שכוונה ישירות לשלטון הליכוד, אשר טען כי הפער העדתי כבר מאחורינו. מראשית שנות האלפיים זכורה מחאתה של ויקי קנפו, שצעדה ממצפה רמון לירושלים כדי למחות על הקיצוץ בקצבאות לאמהות חד-הוריות, וכשהגיעה לירושלים הקימה עם עוד נשים מזרחיות מאהל מחאה שהתפרק לאחר כמה שבועות.⁸⁰ הגלגול הבא של מחאת אוהלים משמעותית היה המחאה החברתית של קיץ 2011. במאמר זה אתייחס למחאה זו בעיקר דרך הפריזמה של מאהל לוינסקי, אשר הוקם על ידי תנועת "אחותי", אך ראשית אבהיר את ההקשר הרעיוני של הפמיניזם המזרחי שבמסגרתו הוקמה התנועה.

4. פמיניזם מזרחי ופוליטיקה פמיניסטית מזרחית

ויקי שירן⁸¹ הציגה את הפמיניזם המזרחי כגישת ניתוח רלבנטית חדשה שצמחה בעקבות הדיכוי המצטלב של נשים מזרחיות – דיכוי מגדרי, אתני ולרוב גם מעמדי. לפיכך, טענה שירן, פמיניסטית מזרחית מוצאת עצמה נאבקות בכמה חזיתות: מול הדיכוי הגברי, מול הדיכוי הגברי-מזרחי, מול הדיכוי האתני מצד נשים וגברים אשכנזים ומול מדכאיה ועושיה כבת המעמד הנמוך. מלבד אלה, פמיניסטית מזרחית ערה גם למיקומה כמדכאת מתוקף היותה חלק מן הרוב המדכא את המיעוט הערבי-פלסטיני, נשים וגברים כאחד. מוצפי-האלר⁸² תיארה שלב בשיח התיאורטי הפמיניסטי – שלב האתגור הפוסט-קולוניאלי, או בלשונה של אלה שוחט "פמיניזם רב-תרבותי".⁸³ הכוונה היא שאי אפשר לנתק את ניתוח יחסי המגדר מיחסי המעמד, הגזע, הלאום או ההעדפה המינית. בהשפעת תיאוריה פמיניסטית שהחלה להתפתח בשנות התשעים בקרב פמיניסטיות לא-לבנות (נשים שחורות והיספניות בארצות הברית או נשים מהעולם השלישי) חלחה תיאוריה זו גם לישראל, ובאה לידי ביטוי במסגרת שיח ופעולה פמיניסטיים הידועים בכינוי "פמיניזם מזרחי",⁸⁴ ששוחט טוענת כי הוא חלק מפרויקט פמיניסטי רב-תרבותי כלל-עולמי.⁸⁵

הפמיניזם המזרחי לא צמח יש מאין. הנרייט דהאן-כלב⁸⁶ תיארה בפרוטרוט כיצד בשנות השמונים והתשעים המוקדמות נעשו ניסיונות להעלות את הפמיניזם המזרחי על סדר היום הפמיניסטי בישראל, ואת הכישלונות שהם נחלו עד שפעילות מזרחיות פרשו מהתנועה הפמיניסטית שהיתה בה דומיננטיות אשכנזית, וכינוס הכנס הפמיניסטי המזרחי הראשון ב-1995, שהיווה מהפכה של ממש. רחלי אבידוב טענה כי מהפכות חברתיות מתקשות לצמוח באקלים טעון שבו התותחים רועמים והמוזות שותקות, קרי במציאות ביטחוניסטית ושוביניסטית.⁸⁷ לדידה של אבידוב,⁸⁸ שניתחה את הכתיבה והפעילות סביב הפמיניזם המזרחי המתפתח, צמיחתו של פמיניזם מזרחי במציאות זו נראתה כמעט כנס. לדבריה, נס זה אפשר לנשים מזרחיות לפלס דרך, להשמיע קול וליצור שיח שונה המתאר את מציאות החיים הייחודית שלהן. קריאת תיגר זו של הנשים המזרחיות, בין שהיו פועלות, מנקות, אקדמאיות או תושבות עיירת פיתוח, טלטלה את הפמיניזם הישראלי. זה האחרון הואשם בכך שהפך למטא-נרטיב, המייצג נשים אשכנזיות, מבוססות,

הנלחמות על מקום בדירקטוריונים ציבוריים ובקורס טיס, בעוד נשים מזרחיות מעוטות יכולת, שלא לדבר על ערביות, עובדות זרות ואחרות, נאלצות להיאבק שעה-שעה על קיום עצמי ולא על מימוש עצמי.⁸⁹

האירוע המסמן את תחילתו של אותו נס התרחש בשנת 1994 בכנס הפמיניסטי שהתקיים בגבעת חביבה. במהלך הכנס פרצו לבימה באירוע המרכזי נשים מזרחיות, ובאקט של מרד, תוך האשמת הפמיניסטיות האשכנזיות באפליה ובגזענות נגדן, קראו למזרחיות לפרוש מן התנועה ולהקים קבוצה מובחנת משלהן. הכנס הבא התקיים רק בשנת 1999, ובו כבר ניתן היה להבחין בנשים מזרחיות בנות המעמד הנמוך שמעורבותן בלטה למן שלבי הארגון של הכנס, ובמיוחד באירוע החותם. בין השניים התקיים ב-1995 הכנס הפמיניסטי המזרחי, אשר העלה לראשונה סדר יום פמיניסטי מזרחי: "מכלול הנושאים הרואים את הפמיניזם מן הפרספקטיבה של השסע העדתי והשפעותיו על הנשים המזרחיות. מנקודת מבט פמיניסטית, סדר יום – בין אם אליטיסטי בין אם שוויוני – הוא פמיניסטי אם לנגד עיניו עומדת העצמת נשים באשר הן. לפיכך ההיגיון המנחה את הפמיניזם המזרחי הוא העצמתן של המזרחיות."⁹⁰

בפברואר 2000, כשהוקמה תנועת "אחותי – למען נשים בישראל", נפתחו השערים כבר מן ההתחלה גם לנשים שאינן מזרחיות, למשל פלסטיניות ואתיופיות.⁹¹ הנרייט דהאן-כלב עמדה על החשיבות והייחודיות של ייסוד התנועה כביטוי של פמיניזם מזרחי. לטענתה, בניגוד לגישה המסורתית שלפיה הפמיניזם עוסק בזהותן של נשים מוחלשות מתוך כוונה להעצימן מבחוץ על ידי נשים בורגניות, בתנועת אחותי נעשה ניסיון "להתעצם יחד במהלך פעילות למען עצמנו, ללא חיטוט עצמי בסוגיות של זהות ושל דמות האישה המזרחית, כאילו יש כזו."⁹² כתנועה חתרנית ומהפכנית, הפמיניזם המזרחי של אחותי מבקש לתמוך בנשים העושות בעצמן למען שחרורן מדיכוי והכפפה מכל סוג שהוא ובכל מישור פעולה, והוא שואף להבטיח את שמירת כבודן העצמי של נשים ולתמוך בחיי קהילה משמעותיים שבחרו לעצמן. בכך נושא הפמיניזם המזרחי, כפי שהתעצב בתנועת אחותי, בשורה של תמיכה בנשים בתוך קהילותיהן ובקבוצות קטנות – אם בחרו בכך.⁹³ רעיונות אלה, על אף השינויים שעברו במהלך הזמן, השפיעו רבות על האקטיביזם שהתעצב במאהל לוינסקי, שלתנועת אחותי היה חלק נכבד בייסודו ובהנעת הפעילות בו. פעילות זו לא ויתרה על נקודת המבט הפמיניסטית ולא הניחה לסוגיות פמיניסטיות יסודיות שנגעו בלבם של המאבקים המזרחיים להיבלע בו, כפי שקרה למשל בקשת הדמוקרטיה המזרחית.⁹⁴

5. מאהל לוינסקי ושיח ה"מזרחיות"

ב-14 ביולי 2011 הקימה דפני ליף אוהל בשדרות רוטשילד, מהלך שהיווה את נקודת ההתחלה של המחאה החברתית בקיץ זה. עשרה ימים לאחר מכן הוקם המאהל הראשון מחוץ לשדרות רוטשילד, "מאהל לוינסקי". המאהל נתפס ומוצב בתודעה הציבורית ובקרב הפעילים כאחיו הרדיקלי והנון-קונפורמיסטי של מאהל "הבורגנות" ברוטשילד,⁹⁵ למרות המרחק הפיזי הקצר ביניהם. מאהל לוינסקי הוקם על ידי נשים פמיניסטיות מזרחיות מתנועת אחותי בסמוך למטה הפעולה של התנועה בנווה שאנן.

מלבד הרקע הרעיוני הקושר את צמיחתה של תנועת אחותי לרעיון הפמיניזם המזרחי כפי שהצגתי לעיל, המנכ"לית הנוכחית של התנועה, שולה קשת, מוסיפה כי אחותי החלה כיוזמת מחאה תרבותית-אמנותית והפכה עד מהרה לתנועה אקטיביסטית המייצגת גלגול עכשווי וגרסה פמיניסטית וחברתית רדיקלית של "המאבק המזרחי".⁹⁶ לדברי קשת, ראשיתה של התנועה בתערוכה שהתקיימה בבית האמנים בירושלים בשנת 2000, שממנה צמחה התארגנות של קבוצת פמיניסטיות מזרחיות שהחלו באותו זמן לפעול להגדרת סדר יום פוליטי ותרבותי נפרד מזה של ארגוני נשים וארגונים מזרחיים אחרים. הנראות של האמנות המזרחית הפמיניסטית הפכה באחותי לכוח מניע היוצר סולידריות בין נשים מזרחיות, ולעוד נקודת מוצא של אקטיביזם סביב זהות מזרחית פמיניסטית הקושרת בין מגדר, אתניות ומעמד.⁹⁷ בכך דומה תנועת אחותי לתנועת האוהלים הירושלמית המוקדמת יותר, שגם היא החלה את דרכה בפעילות אמנותית, אך בדגש מרחיב בשני מובנים – לא רק מאבק מזרחי נגד קיפוח ואפליה בדיוור, חינוך ומשאבים, אלא גם גישה פמיניסטית ותפיסה חדשה של "מזרחיות" – כזו הכוללת לא רק יהודים יוצאי ארצות ערב אלא גם אתיופים, פלסטינים, מהגרי עבודה ופליטים. גישה חדשנית זו טמונה ברעיונות של הפמיניזם המזרחי, ששואב השראה מהפמיניזם השחור האמריקני ובעקרונות שעמדו בבסיס התנועה מרגע היווסדה, והם באו לידי ביטוי ועיצבו, לטענתי, את סדר היום והאקטיביזם במאהל. האקטיביזם כפי שהוא בא לידי ביטוי יומיומי במאהל לוינסקי היה פעולה פוליטית-מרחבית ממשית שהפכה את השיח של אחותי למעשים.

במאמר זה לא אסקור את תולדות המאהל והמאבקים המרחביים שליוו את קיומו, וגם לא אציג את הממצאים שנאספו במחקר האתנוגרפי שערכתי במאהל במשך החודשיים וחצי שבהם התקיים,⁹⁸ אבל אשתף כאן בכמה מן המסקנות הנובעות מניתוח הממצאים, הנוגעות לשתי הטענות שהזכרתי בראשית דבריי. אני מבקש לטעון כי בהקשר של המחאה החברתית של 2011, מאהל לוינסקי הציג שיח אחר ורלבנטי למיקומו הפיזי, החברתי, התרבותי והסימבולי. בניגוד לשיח המחאה שעלה מרוטשילד, אשר שם דגש על בעיות דיוור וקיום של המעמד הבינוני והצעירים, מאהל לוינסקי הרחיב את התביעה מעבר לנושא הדיוור, וגם כשעלה נושא הדיוור הוא עלה בהקשר לאוכלוסיות שאינן בהכרח מהמעמד הבינוני.⁹⁹ יתרה מזו, המאהל – בעצם קיומו והמאבק המרחבי שליווה אותו – הפך את השיח לפעולה פוליטית בעלת משמעות ונראות. בריאיון שערכתי עם שולה קשת היא דיברה על המעבר שקרה במאהל לוינסקי משיח של מעמד לשיח רחב של זכויות, ותוך כדי כך הציעה הרחבה משמעותית לקולות שבשםם הוקם המאהל ונתבע השינוי:

אנחנו [תנועת אחותי] בחרנו לא להצטרף למאהל שכבר היה קיים ברוטשילד מכיוון שהמאהל ברוטשילד נתפס מלכתחילה כמאהל של המעמד הבינוני-גבוה. כמוכן שזכותם לצאת למאבק גם כן, אבל זה בדיוק המגף שדורס את השכבות המוחלשות יום-יום ואין מה להשוות בין הדיכויים גם אם הם בסופו של דבר התחילו גם כן להרגיש איזו דקירה. [...] צריך לבנות ובנינו סולידריות בין המאהלים ותמיכה הדדית, אבל אנחנו הבנו דבר אחד, וזה שאם אנחנו נלך לרוטשילד אז זה קודם כולל,

איך נאמר את זה, 'יאשר את העניין שהמאבק הוא שם! הוא ברוטשילד! והמאבק של המוחלשים ייבלע בתוך זה. אנחנו רצינו להזכיר שהמאבקים במדינת ישראל כבר למעלה משישים שנה הם על ידי הקבוצות המוחלשות, קרי מזרחים ומזרחיות, פלסטינים ופלסטיניות, בדואים ובדואיות, ועכשיו גם מהגרים ומהגרות ופליטים ופליטות. זאת אומרת יש כאן מאבק על דיור כמו ברוטשילד, אבל המאבק הוא גם על דברים אחרים, לא רק על דיור, וחשוב היה להדגיש את זה, לא להיבלע בתוך מאבק הדיור של רוטשילד. צריך היה להעלות על סדר היום עוד נושאים, וזה מה שהמאהל בלוינסקי עשה. אני אומר לך משהו, זה גם הצליח! ראית בעצמך כמה מאהלים קמו בעקבותינו [...] אין דבר יותר אקטיביסטי מזה, מלבוא ולהקים בתוך הקונטקסט של מאבק האוהלים מאהל רציני שקיבל הכי הרבה התייחסות מחוץ לרוטשילד, הכי הרבה התעניינות. זה הפך להיות מאהל שהעלה נושאים שאף מאהל אחר לא העלה, של פליטים ופליטות, של גזענות! זה לא רק דיור, זה גם הומלסים שעכשיו כולם עוסקים בהם, של נשים, של מנהיגות והנהגה. אנחנו היינו כמו האבן הזו שזורקים ו... אתה יודע... זורקים אבן לנהר ויש מעגלים של השפעה, זה מה שעשינו בלוינסקי. (ריאיון, 11.11.2011).

קשת מדגישה כי המדוכאים הם תושבי האזור, והיא מרחיבה את ההגדרה המקובלת של "שכבות מוחלשות" או "מזרחים" גם לקבוצות אוכלוסייה נוספות כגון פלסטינים, פליטים ומהגרים, שהמאהל ניסה במידה רבה לייצג גם את תביעתם. בכך היא מחברת את המאבק מצד אחד לדורות קודמים של מאבקים מצד מזרחים ואוכלוסיות מוחלשות בישראל, ומצד שני מרחיבה אותו ממאבק "מזרחי" למאבק הכולל בתוכו קשת רחבה של נושאים וסובייקטים מקופחים ומוחלשים. בדיונים ובאסיפות שהתקיימו במאהל התנהלו ויכוחים רבים על חלקם של פליטים ומהגרי עבודה בפעילות, על זכותם ליטול חלק במפגשים, לאכול במטבח במאהל או לגור באוהלים שהוצבו בו. באחת האסיפות הסוערות אמר אחד המשתתפים כי "המהגרים והפליטים היו כאן בגן לפנינו והם יישארו כאן אחרינו, הם חלק מהמאבק וחלק מהמאהל". תפיסה זו קיבלה תמיכה רבה ולא מפתיעה בהתחשב בעובדה שבית אחותי, הנמצא בסמוך ומהווה מוקד עשייה ופעילות לתנועה, דוגל בגישה זו מיום פתיחתו, ופעילות התנועה הנמצאות בו, שרבות מהן תושבות השכונה, מתייחסות לתושבי השכונה כאל חלק מהמאבק המקומי, בין אם מדובר בתושבים מזרחים ותיקים, בקשישים או במהגרים ופליטים.

קשת גם שמה דגש על ההיבט המגדרי, ומציגה את הפעילות במאהל כפעילות פמיניסטית ושוויונית שלא נשארה ברמה הצהרתית אלא חדרה עמוק לפרקטיקה של המאהל. רבות מהפעילות במאהל היו נשים והן אלו שהנהיגו אותו. למעשה נוצר במאהל "מרחב דיסקורסיבי", כזה אשר לטענת קרולין וייצמן¹⁰⁰ מייצר הנהגה ומנהיגות וסדר יום חדש ושונה (למשל, על מה מדברים ועם מי). זהו מרחב פיזי ולא-פיזי, מרחב שמשנה נורמות, דעות ואינטראקציות בין אנשים ויחסי כוח בין אנשים, ומייצג מהפכה פמיניסטית שהעיתונאית צפי סער מ"הארץ" הגדירה אותה כ"מסיטה סוף-סוף את סדר היום הישראלי מהכוחנות הצבאית והכלכלית אל

ענייניה של החברה האזרחית ודורשת שינוי בתחומים שבהם נשים נושאות ברוב הנטל: בריאות, רווחה וחינוך. [...] בלוינסקי נשים הן שמקבלות את ההחלטות במידה רבה, עוד יותר מאשר בשדרות רוטשילד שגם שם הנשים בולטות בין מנהיגי המחאה.¹⁰¹ במרחב הזה יכול להישמע קולה של ורוניק הפליטה הקונגולזית באותה מידה שנשמע קולה של סילבי הפעילה החברתית מפלורנטין, עמליה משכונת שפירא¹⁰² או נציגות ונציגים של קבוצות שהצטרפו למאהל כמו טרנסג'נדרים ואתיופים.

הגיאוגרף אדוארד סוג'ה¹⁰³ טוען כי המרחב עשוי להיות נקודת חיבור לתנועות ומאבקים שלא יכולים בהכרח להתחבר בדרך אחרת, ליצור ולהניע פעולה פוליטית ואקטיביזם. נדמה כי במידה מסוימת מאהל לוינסקי אכן מדגים טענה זו, בעיקר באופן שבו קבוצות שונות מאוד זו מזו התחברו יחד לכדי פעולה פוליטית אקטיביסטית ומרחבית, והצליחו להתמיד בה שבועות ארוכים. את הייחוד של לוינסקי והדפוס החדש של פעילות אקטיביסטית-מרחבית שנוצרה בו ניתן לראות באופן שבו הוא חיבר בין סוגי מאבקים שונים ואנשים מרקעים שונים, ואפשר להם לשתף פעולה תוך יצירת מוקד מרכזי לפעילות.

6. מזרחיות: "אתר של שוליים רחבים"

לוינסקי ייצג למעשה גלגול מחדש ותל-אביבי של ה"מאבק מזרחי", מחאה של דור שבחלקו (הצעיר יותר) הצטרף לראשונה למחאה ובחלקו כבר נכח במחאות קודמות, וכאן, אולי לראשונה, השמיע קול והציג נוכחות במרחב העירוני התל-אביבי – מרחב רב-חשיבות, שכן תל אביב היא "כיכר העיר החברתית של הפוליס הארץ-ישראלית".¹⁰⁴ מאבק זה מהווה כאמור המשך של תנועת האוהלים המוקדמת יותר ושל תפקיד שיש לאמנות ותרבות ולתיאטרון הקהילתי במאבק, ומצד שני זהו מאבק מזרחי המאפשר, אולי (ואני אומר זאת בזהירות רבה) להרחיב במידת מה את המשמעות של מזרחיות ולכלול בתוכה זהויות וסובייקטים שלא היו חלק ממנה קודם לכן, כמו מהגר העבודה, הפליט, הקוויר והטרנסג'נדר. המאבק המזרחי והאקטיביזם של לוינסקי הוא לפיכך תופעה המשכית ובה בעת חדשנית; הוא נשען על היסטוריה ארוכה, אך מכניס לתוכו קהלים חדשים ושולל סוגים של מזרחיות, כפי שניתן לראות בדבריה של קשת שהובאו בסעיף הקודם או באופן שבו פעילות ופעילים בעלי זהויות שונות שולבו באקטיביזם היומיומי במאהל. עם זאת, טענה זו נסמכת על מקרה ייחודי וחד-פעמי במרחב ובזמן. ההרחבה של משמעות המזרחי שעליה אני מדבר מתייחסת בעיקר למי שהיו נוכחים במאהל ובאקטיביזם שנוצר בו ונטלו בו חלק, ומבוססת בעיקר על הזדהות ושיתוף אינטרסים.

האקטיביזם של מאהל לוינסקי אמנם נוצר אד-הוק כתגובה לאירוע מסוים – הקמת המאהל ברוטשילד ומחאת הדיור שהחלה להתפתח – אך עד מהרה הפך למוקד אקטיביסטי קבוע שהתקיים במשך שבועות ארוכים והיה בסיס לפעילות שחרגה מתחומו הפיזי המצומצם. אף על פי שעיקר הפעילות היומיומית (אסיפות, אירועי תרבות, הרצאות, דיונים פוליטיים וכו') תקיים בתוך המאהל או בסביבתו הקרובה, היו גם פעילויות שזלגו למעגלים גיאוגרפיים רחבים יותר. כך למשל התקיימו צעדות כמו "המטאטאים"¹⁰⁵, מסעות אופניים בין לוינסקי למאהלים

סמוכים, מעגל אנושי של פעילים שהקיף את התחנה המרכזית החדשה ועוד. פעילויות אלו חרגו מן ההקשר הפיזי-גיאוגרפי ויצרו קהילה בעלת חזון ומאמץ משותף. במאהל נוצרו קשרים בין אקטיביסטים "ותיקים" לאנשים שזו הפעם הראשונה שהם היו מעורבים בפעילות חברתית, ביניהם דרי הגן.¹⁰⁶ למעשה נוצר במאהל מה שפול צ'טרטון מכנה "מרחב שלישי" – מרחב של התערבות ופעילות ביקורתית שנפגשים בו אקטיביסטים ולא-אקטיביסטים וההבדלים ביניהם מיטשטשים.¹⁰⁷ גם הרקע של הפעילים היה מגוון מאוד מכל הבחינות: גיאוגרפית, גילית, מגדרית, מעמדית, אתנית ואזרחית (כאמור, חלק מהפעילים היו פליטים או מהגרי עבודה שאינם אזרחי המדינה). אלה גם אלה יצרו יחד מעין "מרחב שלישי" של מפגשים, עבודה משותפת, דיונים ומחאה. צריך לזכור שמרחב זה של הזדהות ואקטיביזם, של יצירת משמעות מיוחדת למזרחיות והכלה של סובייקטים נוספים בתוכה, אמנם הכיל גם את שיח המהגרים והפליטים, את השיח הקוירי ואחרים, אך בה בעת נעדרו ממנו אלו שקולם לא נשמע במחאה וחלקם לא היה במאהל ובאקטיביזם שלו, כמו למשל הפלסטינים והפלסטיניות או הבדווים והבדוויות, קבוצות שקשת מתייחסת אליהם בדבריה, ושהאקטיביזם של בית אחותי משתף עימם פעולה בצורות שונות כבר תקופה ארוכה.

המזרחיות של לוינסקי יצרה לא רק מרחב פיזי שהתקיימה בו פעולה פוליטית ממשית, אלא גם מה ששנהב מכנה "מרחב אידיאולוגי חדש",¹⁰⁸ כלומר מרחב שלישי שאינו מציינת לקווי המתאר הפוליטיים המקובלים, כמו להבחנה בין שיח כלכלי, לאומי ועדתי, והוא מטשטש אותם ובו בזמן גם מייצר אותם. במרחב הפוליטי הזה המזרחיות לא קיבלה ביטוי כמהות אחדותית, אלא הופיעה כקו גבול פוליטי-תרבותי שכל המשתתפים בשיח ובפעולה נטלו חלק בשרטוטו. במאהל לוינסקי המזרחיות היתה נוכחת כל העת, בשיח ובייצוג, אבל אפשרה הכלה של מגוון רחב של אנשים וזהויות התואמים את המזרחיות ששנהב מגדיר כבעלת "שוליים רחבים", אתר שמתרחשת בו פעילות מרובה ומפוצלת המייצרת מרחבים חדשים למחשבה ופעולה. אין זה מרחב המעמיד את המזרחיות והאשכנזיות כאופוזיציות בינאריות, אלא מרחב שנוקט טקטיקה של הכלה והטמעה, של נזילות ואולי אף קויריות. דוגמה לכך ניתן לראות בדבריה של פנינה מולדובנו, פעילה ביסקסואלית פמיניסטית שסיכמה את פעילותה במאהל ואת השפעתו עליה ברשימה מעוררת הדים שפורסמה באתר "העוקץ"¹⁰⁹ כתשעה חודשים לאחר פירוק המאהל. המאמר נשא את הכותרת "רבה עם עצמי איזה דגל להניף קודם", ומולדובנו הציגה בו את המאהל כמקום שחידד לא רק את הזהות הפמיניסטית שלה, אלא גם את הזהות המינית ובמיוחד את ההזדהות המזרחית, אף על פי שהיא רומנייה במוצאה:

העיקר שבירת מרכז תל אביב היא סובלנית וליברלית, תמצית המהפכות החברתיות. אני אשכנזיה, רומניה, פמיניסטית מזרחית רדיקלית בתפיסתה. בגיל 31, אני מנסה לפרק מבנים, לבנות זהויות, ולנשום חמצן...

החיבור הזה נכתב כשיח אישי ותרבותי שלי עם פסטיבל "לבי במזרח" ופוליטיקה פמיניסטית, מזרחית ורדיקלית. לאור הגזענות הפושעת כלפי תושבות ותושבי דרום תל-אביב, ומשום ששבוע הגאווה התל-אביבי בפתח, בחרתי לפתוח את החיבור

בראייה כללית ביקורתית על הנעשה בשבועות האחרונים, ומה שסביר להניח שיעשה. לבי עם תושבות ותושבי דרום תל-אביב, עם נשים בסקסואליות, לסביות וטרנסיות הנדחקות לשוליים, עם מי שמעזה לקרוא תיגר על אקטיביזם מדכא, עם מי שמצביעה על כשלים תיאורטיים ופרקטיים, ומי שנמצאת בעמדת כוח ומבקרת יחסי כוח.

בקיץ שעבר הייתי פעילה במאהל לוינסקי... ארגנתי יום גאווה בלוינסקי. אני לא גרה בדרום תל אביב, אבל לבי עם הנשים שם, ולא עם הנשים ב"מרכז הגאה". אני בעד שילוב מאבקים, ללא היררכיה, אך אני לא יודעת כיצד זה מתממש בפועל. אני מאחלת לעצמי ולקוראותיי להמשיך להתחבט בשאלות הללו, לצד עשייה ללא חת.

הדברים של מולדובנו מייצגים לא רק את האופן שבו המחאה בלוינסקי פתחה את הדלת להגדרה רחבה יותר, אולי אף לנזילות מסוימת של מזרחיות, ולחיבור של זהות והזדהות זו עם צירי זהות אחרים כמו זהות מינית, שעליה מדברת מולדובנו. החיבור חיזק את ההזדהות עם הזהות המזרחית ומחבר אותה למאבקים אחרים שבהם היתה מעורבת, כגון מאבקים להט"ביים, ובד בבד עושה רדיקליזציה לשניהם. מולדובנו, אשכנזייה רומנייה, בסקסואלית ואקטיביסטית, החלה להגדיר את עצמה כמזרחית רדיקלית בעקבות החוויה במאהל, אשר סייעה לה להבין את החיבור בין המאבקים הוהותיים הקשורים בחייה ובפעילותה ולחדד את האופן הרדיקלי שבו היא תופסת את החיבור הזה.¹⁰ חשוב להדגיש כי המשמעות הפוליטית של מזרחיות זו, מזרחיות בעלת "שוליים רחבים" שהכילה בתוכה סובייקטים שאינם נופלים תחת הקטגוריה המקורית של מזרחיות, אין פירושה כי כל אחד יכול לחסות בצלה ולהשתייך אליה. הפעילות האקטיביסטית של מולדובנו במאהל חשפה אותה לעוצמת הקיפוח, לשיח המחאה המזרחי ולזהות שהוא מייצר, וגרמה לה להזדהות עמוקה. הזדהות זו לוותה בפעילות ממשית אקטיביסטית במשך תקופה לא קצרה, וזו מצדה אפשרה לה להיות מוכלת אל תוך אותה מזרחיות. אימוץ הזהות המזרחית והזדהות עם הקיפוח והמחאה אינם משהו שכל אחד יכול לעשות יש מאין; יש להם מחיר וצריך לעבור תהליך שלם כדי להיות מוכל בתוך אותה מזרחיות, להזדהות עימה ולפעול כחלק מהמאבק הפוליטי שהיא מייצגת.

כאן המקום לשוב אל הטענה השנייה שהעליתי בפתח המאמר, שהתייחסה לאופן שבו הפעולה הפוליטית-מרחבית במאהל אפשרה לא רק הגדרה מחדשת, נזילות והזדהות עם זהות ומאבק מזרחיים, כפי שעולה בבירור מדבריה של מולדובנו, אלא אפשרה למאבק המזרחי הפמיניסטי שהמאהל ייצג לפרוץ במידה מסוימת לתודעה הציבורית הישראלית באופן שונה מעט (ואולי חיובי יותר) מאשר בעבר, ולהפוך לכוח פוליטי בעל השפעה ונוכחות במרחב הציבורי העירוני. באמצעות השתלבות במחאה החברתית שסחפה את ישראל, ויחד עם זאת התבלטות כמאהל רדיקלי, נון-קונפורמיסטי ופמיניסטי-מזרחי, התאפשרה פריצה ונוכחות של השיח המזרחי ושל התביעות לשינוי. המאהל אמנם לא זכה לסיקור תקשורתי אינטנסיבי כמו המאהל ברוטשילד, אך עצם קיומו והעובדה שעמד על תלו וקיים פעילות אינטנסיבית במשך שבועות ארוכים חידדו

את חשיבותו. יתרה מזו, מאהל לוינסקי יצר קשרים עם מאהלים אחרים מהפריפריה העירונית, כמו המאהלים ביפו ובשכונת התקווה,¹¹¹ ויחד הם יצרו גוש שצעד יחד בהפגנות הגדולות בתביעה משותפת להפסיק את האפליה, הן של מזרחים, הן של פלסטינים אזרחי ישראל והן של שכונות הדרום המוזנחות. החשיבות של חיבורים אלה, מלבד העובדה או התקווה שישמשו בסיס לשיתופי פעולה עתידיים חוצי גבולות של זהות והפרדות מלאכותיות המשמשות את המשטר, היא שינוי במשמעות של הזהות המזרחית עצמה כפי שנתפסה בעבר. עזמי בשארה¹¹² מתאר את הבעייתיות שבתפיסה המסורתית של מזרחיות בישראל:

במציאות הישראלית, שבה שאלת הזהות הישראלית עדיין לא הוכרעה, גילתה הזהות היהודית את עצמה מחדש כזהות ציונית, בד בבד עם התחזקות המרכיב היהודי בה [...] הזהות המזרחית, למשל, היא גילוי מחדש של המוצא והתרבות הערביים אבל במסגרת של זהות מזרחית יהודית חדשה [...] אנו מוצאים זהות ישראלית שעוברת אמנם תהליך הבניה מחדש, אבל ללא הכרעת השאלות היסודיות: היחס אל האחר היהודי והיחס אל האחר הפלסטיני.¹¹³

הרחבת המשמעות של מזרחיות במאהל מעבר לזהות היהודית של מרבית הפעילות והפעילים בו, למשל תוך הכללה של פליטים ומהגרי עבודה, או שיתוף הפעולה עם המאהל הפלסטיני ביפו, יצרו מציאות חדשה המאתגרת את המציאות שתיאר בשארה.

מאידך גיסא, הפעילות האקטיביסטית העלתה אל פני השטח גם תפיסות אחרות בנוגע למזרחיות בהקשר של המחאה החברתית של קיץ 2011. ניסים מזרחי¹¹⁴ למשל טען כי האוכלוסייה המזרחית מן המעמד הנמוך התנגדה למחאה, כיוון שהיא נתפסה בעיניה כאיום זהותי חמור הנובע מתפיסה שונה של זכויות אדם, כלומר בגלל שלפי דעתם זכויות אדם הן מסר בעייתי, בניגוד לתפיסה הליברלית של האליטה האשכנזית האקדמית, המעלה על נס מסר של שוויון וצדק חברתי. מזרחי מציע לראות בהתנגדותם של המזרחים "לא רק תגובה לדחייה ולדכאנות, אלא גם התנהגות עצמאית, הנטועה בעולם משמעות המבכר זהות, סולידריות ותחושת שייכות, על פני ערכים ליברליים של 'צדק חברתי' ו'שוויון הזדמנויות'".¹¹⁵ מזרחי טוען כי מה שנחוץ בישראל הוא מרחב דיאלוגי בין קבוצות אוכלוסייה, מרחב סולידי ומכבד כאחד, שיאפשר לעצב קיום חברתי משותף. מאמר זה מראה כיצד מאהל לוינסקי והמחאה שהוא ייצג, לא רק אפשר מרחב דיאלוגי מהסוג שמזרחי מציע, אלא אף חתר במידה ניכרת תחת ההפרדה שלו בין המזרחים המתנגדים באופן מהותני למחאה ולשיח זכויות האדם והצדק החברתי ובין האליטה האשכנזית. תחת זאת, המחאה של לוינסקי פירקה את המשמעויות המקובלות של מזרחיות ואת הדיכוטומיה מזרחיות-אשכנזיות והרחיבה מאוד את מנעד הסובייקטים שהמזרחיות עשויה להכיל במסגרת מאבק לצדק חברתי.

7. סיכום

במאמר זה הצעתי להסתכל על האקטיביזם של לוינסקי ועל האופן שבו הוא סייע לפרק

ולרכיב מחדש מושגים מוכרים ולתת להם משמעות ופרשנות חדשה. פתחתי את הדיון במזרחיות בהצגה רפלקסיבית אישית של ההקשר שהניע אותי לעסוק במושג ובחיבור שלו לאקטיביזם ומחאה. המשכתי בסקירה תמציתית של השיח האקדמי והאינטלקטואלי הביקורתית של 15 השנים האחרונות סביב ההמשגות השונות של מזרחיות. סקרתי בקצרה כמה נקודות חשובות בהיסטוריוגרפיה של המחאה המזרחית ומאבקי האוהלים המוקדמים, ואת התפתחותם של שיח ופוליטיקה פמיניסטית-מזרחית, ולאחר מכן עברתי לדון בהקשרים העכשוויים יותר של המחאה החברתית של קיץ 2011 בישראל. בהתבסס על המשגות של שנהב בדבר מזרחיות כ"אתר של שוליים רחבים", כזו המייצרת מרחבים אידיאולוגיים חדשים המטשטשים גבולות שיחניים מקובלים בהקשרים אתניים ולאומיים, ניסיתי לבחון אם המחאה החברתית, ובאופן ספציפי הביטוי המרחבי-פוליטי שלה במאהל לוינסקי, אכן יצרו שיח מזרחי חדש. טענתי כי בלוינסקי נפתחה בפני אקטיביסטים אפשרות להזדהות עם המאבק המזרחי בגלגולו העכשווי ולהרחיב את שוליו. אתגור זה של הסדר והשיח המזרחי מוסיף נדבך נוסף לידע הקיים ולהמשגות הביקורתיות של מזרחיות, ובאמצעות מאמר זה העלה אל סדר היום והשיח האקדמי גם תפיסות אחרות של מזרחיות. עם זאת, אני סבור כי השיח החדש הניע פעולה פוליטית ממשית שמצד אחד היא המשך של המאבק המזרחי והפמיניזם המזרחי, ומצד שני אפשר להם לפרוץ לשיח הציבורי הישראלי הרחב דווקא בגלל העיסוק הפוליטי הרחב יותר במחאה, ובעיקר דרך הצבת אלטרנטיבה אחרת, מזרחית, פריפריאלית וזהותית לשיח המחאה המרכזי, האשכנזי והסטודנטיאלי של המעמד הבינוני. בעיקר ביקשתי במאמר זה לאתגר ולחשוב אם ובאיזו מידה השיח והפוליטיקה החדשים שנוצרו והניעו את האקטיביזם במאהל לוינסקי אכן קידמו אותנו לקראת מימוש קריאתה הפמיניסטית-מזרחית של ויקי שירן, "לפענח את הכוח, לברוא עולם חדש".¹⁶

הערות

1. מאמר זה הוצג לראשונה בכנס הלקסיקלי השביעי למחשבה פוליטית ביקורתית שהתקיים ביוני 2012 באוניברסיטת תל אביב. המאמר התפתח מהערך "לוינסקי" שכתבתי לאסופה קריאת המחאה – לקסיקון פוליטי [2011-] ומשיחות שערכתי עם עורכה אריאל הנדל לאחר כתיבת הערך. אני מודה לאריאל הנדל ולמשתתפים בכנס שבו הוצג המאמר לראשונה על הערותיהם אשר סייעו לפתח את הטענות שהועלו בו. כמו כן אני מבקש להודות לאייל גרוס, לחנן חבר ולהנרייט דהאן-כלב על הערותיהם המועילות. האחריות לכתוב מוטלת עלי בלבד.
2. מתוך: "روح جديدة: רוח ג'דידה / רוח חדשה 2011 – מכתב בנות ובני יוצאי ארצות ערב והאיסלאם בישראל לבנות ובני דורנו במזרח התיכון ובצפון אפריקה", פורסם לראשונה ב-12.4.2011 באתר העוקץ (www.haokets.org).
3. להרחבה ראו: דני פילק ואורי רם, "ה-14 ביולי של דפני ליף: עלייתה ונפילתה של המחאה החברתית". תיאוריה וביקורת 41 (קיץ 2013): 17-43. על ההקשרים הלאומיים של המחאה ראו גם U. Gordon, "Israel's 'Tent Protests': The Chilling Effect of Nationalism". *Social Movement Studies*:

Journal of Social, Cultural and Political Protest, 11(3-4), (2012): 349-355

4. ראו: חן משגב, "לוינסקי". בתוך קריאת המחאה: לקסיקון פוליטי [2011-], עורך אריאל הנדל (תל אביב: מרכז מינרווה והקיבוץ המאוחד, 2013), 157-165 (להלן משגב, "לוינסקי").
5. ההשתתפות בפעילות המאהל תוך רישום מדוקדק של המתרחש בו ("תצפית משתתפת"), וכן ריאיונות עם חלק מהפעילות, נעשו במסגרת מחקר הדוקטורט שלי, "אקטיביזם מרחבי בעיר: נקודות מבט של גוף, זהות וזיכרון". אחת הזירות הארגוניות שחקרתי במסגרתו היתה בית אחותי בשכונת נוה שאנן, המוקד הארגוני של תנועת הנשים הפמיניסטית אחותי, שפעילותיה יזמו והקימו את המאהל. המחקר נכתב במעבדה לתכנון, סביבה וקהילה בחוג לגיאוגרפיה וסביבת האדם באוניברסיטת תל אביב ובהנחיית פרופ' טובי פנסטר, אשר היתה שותפה פעילה במחקר בשדה זה.
6. אציין רק כמה כותרים בולטים העוסקים באופן ביקורתי בזהות מזרחית והתפרסמו בישראל בעשור האחרון, מלבדם התפרסמו גם מאמרים רבים וספרים בארץ ובחו"ל שתקצר היריעה מלמנותם כאן: גיא אבוטבול, לב גרינברג ופנינה מוצפי-האלר (עורכים), קולות מזרחיים: לקראת שיח מזרחי חדש על החברה והתרבות הישראלית (תל אביב: מסדה, 2005).
- בלוק #06, גיליון מיוחד של כתב העת בלוק: עיר I מדינה I תיאוריה I ארכיטקטורה בנושא "הגדה המזרחית", עורכים דליה מרקוביץ' ויוסי יונה (סתיו 2008).
- חנן חבר, יהודה שנהב ופנינה מוצפי-האלר (עורכים), מזרחים בישראל: עיון ביקורתי מחודש (ירושלים: ון-ליר והקיבוץ המאוחד 2002) (ולהלן חבר, שנהב ומוצפי האלר, מזרחים בישראל).
- יוסי יונה, יונית נעמן ודוד מחלב (עורכים), קשת של דעות: סדר יום מזרחי לחברה בישראל (ירושלים: ספרי נובמבר, 2007) (ולהלן יונה, נעמן ומחלב, קשת של דעות).
- טובה כהן ושאוֹל רגב (עורכים), אשה במזרח, אשה ממזרח: סיפורה של היהודייה בת המזרח (רמת גן: הוצאת אוניברסיטת בר-אילן, 2005) (ולהלן כהן ורגב, אשה במזרח).
- שלומית ליר (עורכת), לאחותי, פוליטיקה פמיניסטית מזרחית (תל אביב: בבל, 2007).
- יגאל נורי (עורך), חזות מזרחית: הווה הנע בסבך עברו הערבי (תל אביב: בבל, 2004) (ולהלן נורי, חזות מזרחית).
- ענבל פרלסון, שמחה גדולה הלילה: מוזיקה יהודית-ערבית וזהות מזרחית (תל אביב: רסלינג, 2006).
- אלה שוחט, זיכרונות אסורים: לקראת מחשבה רב-תרבותית (תל אביב: קשת המזרח, בימת קדם לספרות, 2001) (ולהלן שוחט, זיכרונות אסורים).
- סמי שלום שטרית, המאבק המזרחי בישראל 1948-2003 (תל אביב: עם עובד, ספריית אופקים, 2006) (ולהלן שטרית, המאבק המזרחי).
- יהודה שנהב, היהודים-הערבים: לאומיות, דת ואתניות (תל אביב: עם עובד, ספריית אופקים, 2004) (ולהלן שנהב, היהודים הערבים).
7. שנהב, היהודים הערבים.
- ההתייחסות הראשונה למזרחיות וזהות מזרחית כבעלת "שוליים רחבים" מופיעה בהקדמה לספרם של

סמדר לביא וטד סוודנברג שבו הם כותבים, כי לזהות המזרחית יש אזורי גבול, "שוליים" רחבים עם הזהות האשכנזית. שוליים רחבים אלה עומדים אל מול הזהות ה"ישראלית" – קרי – אשכנזית – כאשר היא מתעמתת עם הזהות הפלסטינית, ושם אין שוליים רחבים, עקב הסכסוך הישראלי-פלסטיני.

Smadar Lavie and Ted Swedenburg (eds), "Introduction: Displacement, Diaspora and Geographies of Identities", *In Displacement, Diaspora and Geographies of Identities* (Durham and London: Duke University Press, 1996), 1-25.

שנהב משתמש בהמשגה זו מאוחר יותר בספרו העוסק בזהות היהודית-ערבית של המזרחים וממנו השאלתי את ההגדרה.

8. עבודות חשובות בהקשר זה מתפרסמות כבר כמה עשורים, למשל עבודתו המונומנטלית של אליהו אלישר, בן למשפחה יהודית ספרדית שהתיישבה בארץ ישראל במאה השש-עשרה, שבה סקר בצורה אוטוביוגרפית את מעורבותו בהתארגנויות שונות של ספרדים ומזרחים אשר שאפו לקחת חלק בתנועה הציונית ובמוסדותיה. אליהו אלישר, 'לחיות עם יהודים' (ירושלים: הוצאת י. מרכוס, 1980). על עבודה זו כתב שלמה סבירסקי כי "אם כי 'לחיות עם יהודים' הוא אוטוביוגרפיה, הריהו למעשה גם התיאור ההיסטורי המקיף הראשון של ניסיונותיהם של יהודים ספרדים ומזרחים להשתלב בתנועה הציונית מתוך שוויון ועצמיות." אצל שלמה סבירסקי, "סקירת הספר 'לחיות עם יהודים'". מחברות למחקר וביקורת, 6 (1981): 63-66. עבודה חשובה אחרת המתארת את יהודי המזרח בארץ ישראל מהתקופה העותמאנית ועד מועד פרסומו הראשון של הספר בסוף שנות העשרים (תרפ"ח) היא ספרו החשוב של משה דוד גאון שפורסם בהוצאה מחודשת בשנות השמונים, יהודי המזרח בארץ ישראל בעבר ובהווה (ירושלים: הוצאת ועד עדת הספרדים בירושלים והמרכז לשילוב מורשת יהדות המזרח במשרד החינוך והתרבות, 1982). עבודות נוספות בעלות חשיבות היסטורית ומנקודת מבט ציונית נכתבו על ידי יוסף מאיר, אסתר מאיר גליצנשטיין ואניטה שפירא: יוסף מאיר, בבל וכתריאליבקה: לידתה של ציונות מדינית מזרחית (תל אביב: הוצאת ירון גולן, 1998); אסתר מאיר גליצנשטיין, התנועה הציונית ויהודי עיראק 1941-1950 (תל אביב: עם עובד, 1993); אסתר מאיר-גליצנשטיין, בין בגדד לרמת גן: יוצאי עיראק בישראל (ירושלים: יד יצחק בן צבי 2009); אניטה שפירא, יהודים חדשים, יהודים ישנים (תל אביב: עם עובד, סדרת אופקים, 1997).

עבודות אחרות עסקו בתיאור היסטורי-סוציולוגי של האפליה והגזענות כלפי מזרחים בישראל. שתי עבודות חשובות בהקשר זה הן נחום מנחם, מתחים ואפליה עדתית בישראל (היבטים סוציו-היסטוריים) (חיפה: אחדות, 1983); אהרן יצחקי, המסכה: מבוא לאסטרטגיה האתנית של המשטר במדינת ישראל (כותרות הוצאה לאור, 2003). כן התפרסמו עשרות מאמרים חשובים של החוקרים והחוקרות צבי בן-דור, משה בהר, הנרייט דהאן-כלב, עזיזה כוזם, אסתר מאיר-גליצנשטיין ואחרים, שלא אוכל לסקור כאן מפאת קוצר היריעה.

9. רועי וגנר, "מהגרות עבודה". מפתח 1 (2010): 61-90. <http://mafteakh.tau.ac.il/2010/01/1-04>

10. עדי אופיר תרגם זאת אחרת – "הודל", וטען כי הודל הוא מעין תנועה, התרחשות לא פסיבית ולא אקטיבית של התפרשות השפה בזמן ובמרחב, "כאריג של הבדלים" ולא כייצוג של נוכחויות נעדרות. ראו הערה 1 בתוך הומי ק. באבא, "שאלת האחר: הבדל, אפליה ושיח פוסט-קולוניאלי", תיאוריה וביקורת 5

(סתיו 1994): 144–157. תודה לחנן חבר שהסב את תשומת לבי להבדלי התרגום.

11. שם, 63.

12. בהקשר זה נשאלת השאלה אם סירוב זה נעשה על ידי הסובייקט שמנסים להגדיר (קרי, המזרחי) או על ידי הסובייקט המגדיר (אינטלקטואל). אפשר שהסובייקט הוא גם אינטלקטואל – מעמד מיוחד שאינו שמור לא לסובייקט המוגדר שאינו נוקט גם בפעולת האינטלקטואל ולהפך, גם לאינטלקטואל שאינו משתייך לקטגוריה שהיא מושא ההגדרה (קטגוריית המזרחים). אני מודה לפרופ' הנרייט דהאן-כלב על שהאירה את עיני בנקודה זו.

13. שם, 63.

14. שם, 64.

15. המאמר לא יסקור את עבודת השדה האתנוגרפית שערכתי או את ממצאי המחקר בכללותו, אלא יתבסס עליהם כדי לדון במושג מזרחיות העומד במרכזו. לסקירה שיטתית יותר של המחקר, המתודולוגיה והממצאים ראו: חן משגב וטובי פנסטר "הזכות לעיר ואקטיביזם מרחבי: מאהל המחאה בגן לוינסקי", המרחב הציבורי 8 (2014): 9–33 (להלן משגב ופנסטר, "הזכות לעיר"). מאמר אחר מתבסס על השוואה בין שלושה מאהלים בפריפריה העירונית של תל אביב-יפו ובכללם גם המאהל בגן לוינסקי. ראו חן משגב, "פרווקטור על החצר האחורית של ישראל: מחאת האוהלים מנקודת מבט פריפריאלית עירונית". תיאוריה וביקורת, 41 (קיץ 2013) 95–117 (להלן משגב, "פרווקטור").

16. יהודה שנהב, "הערות על זהות ופוליטיקה של זהויות". אתר הקשת הדמוקרטית המזרחית, 2004 (www.ha-keshet.org.il/articles/zehut_yehuda-shenhav.htm) (ולהלן שנהב, "הערות על זהות").

17. גם כותבים אחרים עוסקים בכך, למשל סמי שלום שטרית, "תנועת האוהלים". 50 ל-48, גיליון מיוחד של תיאוריה וביקורת (1999): 291–299 (ולהלן שטרית, "תנועת האוהלים"); שטרית, המאבק המזרחי.

18. שנהב, "הערות על זהות".

19. אריאלה אזולאי ועדי אופיר, "מילון מקוצר לאזרחות", בתוך ימים רעים, עורכים אריאלה אזולאי ועדי אופיר (תל אביב: רסלינג, 2002), 23–43.

20. שם, 36.

21. שם, שם.

22. שם, שם.

23. יואב פלד וגרשון שפיר, מיהו ישראלי: הדינמיקה של אזרחות מורכבת (תל אביב: ההוצאה לאור של אוניברסיטת תל אביב, 2005). ראו במיוחד פרק שני, "מזרחים ונשים: בין איכות לכמות", 99–138.

24. שם, 114.

25. שם.

26. הפורום ללימודי חברה ותרבות, "אפיסטמולוגיה של מזרחיות בישראל". בתוך חבר, שנהב ומוצפי האלר, מזרחים בישראל, 15–27.

27. על הקטגוריה של אשכנזיות טוענת אורנה ששון-לוי שכדי לשמור על מעמד המועדף בישראל, אשכנזים רבים משתמשים בשיח אתני כפול: השיח האחד מסמן גבולות אתניים, והאחר מוחק או מטשטש אותם. הפרקטיקה הדיסקורסיבית של היבדלות ממזרחים על ידי סימון גבולות היררכיים משמרת את ההיררכיה התרבותית בין מי שנתפס כמערבי ובין כל מי שנתפס כלא-מערבי. מחיקת הגבולות, לעומת זאת, מאפשרת לאשכנזים להישאר קבוצה חברתית שקופה, לא מסומנת, ובכך לשמור על מעמדה בתור הנורמה האוניברסלית. השילוב של שתי הפרקטיקות הוא שמשמר את המעמד הפריבילגי של האשכנזים. ראו אורנה ששון-לוי, "אבל אני לא רוצה לעצמי זהות אתנית": גבולות חברתיים ומחיקתם בשיחים עכשוויים של אשכנזיות". תיאוריה וביקורת 33 (2008): 101–129.

28. (Homi K. Bhabha, *The Location of Culture* (London and New-York: Routledge, 1994).

29. יוסי דהאן, "חידתו של השילוש: 'המזרחית', 'הדמוקרטית' וה'קשת'", בתוך יונה, נעמן ומחלב, קשת של דעות, 38–46 (ולהלן דהאן, "חידתו של השילוש").

30. שם, 39.

31. Moshe Behar and Zvi Ben-Dor Benite (eds), "Introduction: Mizrahi and Modern Middle Eastern Thought: Present and Past", In *Modern Middle Eastern Thought: Writings on Identity, Politics, and Culture, 1893-1958* (Waltham, Massachusetts: Brandeis University Press and University Press of New England, 2013), x-xxxvii.

32. ראו גם הערה מס' 8 בהקשר לממד ההיסטורי-סוציולוגי של המזרחיות.

33. ראו אליהו אלישר, לחיות עם פלשתינים (ירושלים: משגב, [1975] 1997). בספר זה פורש אלישר את השקפת עולמו גם בדבר יחסי יהודים-ערבים והפתרונות הרצויים לסכסוך הישראלי-פלסטיני לאור תפיסתו ההיסטורית לגבי מקומם של היהודים במזרח התיכון, תפיסה המבקרת קשות את הציונות אך אינה אנטי-ציונית.

34. שם.

35. הנרייט דהאן-כלב, "פמיניזם בין מזרחיות לאשכנזיות", בתוך מין, מגדר, פוליטיקה, עורכות דפנה יורעאלי, אריאלה פרידמן, הנרייט דהאן-כלב, חנה הרצוג, מנאר חסן, חנה נווה וסילביה פוגל-ביו'אווי (תל אביב: הקיבוץ המאוחד, קו-אדום, 1999), 217–266; הנרייט דהאן-כלב, "נשים מזרחיות: זהות והיסטוריה", בתוך העבריות החדשות: נשים ביישוב ובציונות בראי המגדר, עורכות מרגלית שילה, רות קרק וגלית חזן רוקם (ירושלים: יד יצחק בן-צבי, 2001), 62–45; הנרייט דהאן-כלב, "חקר המזרחים בסוציולוגיה הישראלית – המרוקאים כ'מקרה' של המקרה". פעמים 108 (תשס"ו) 126–87; (ולהלן דהאן-כלב, "חקר המזרחים"); Henriette Dahan-Kalev, "You are So Pretty – You Don't Look Like Moroccan"; *Israeli Studies*, 6(1) (2001): 1–14.

36. שם.

37. שם.

38. למשל שמעון בלס, והוא אחר (תל אביב: זמורה-ביתן, 1991); Albert Memmi, *Jews and Arabs* (New-York: Van Nostrand Reinhold, 1975).

39. שוחט, זיכרונות אסורים.
40. שנהב, היהודים-הערבים, 21. שנהב מציין כי צירוף זה היה אפשרות של דיבור וקיום בצומת היסטורי מסוים, אך היא נגדעה על ידי הנסיבות ההיסטוריות, בעיקר בשל צמיחתו של השיח הציוני והלאומיות הערבית, ועל כן היום זו קטגוריה דיסקורסיבית שהשימוש בה הוא ביקורתי בעיקרו. יגאל נורי מוסיף כי הביטוי "יהודי-ערבי" מניח גיאוגרפיה תרבותית ערבית, ועל כן אינו מכסה את ההיסטוריה של כל היהודים ואף לא את ההיסטוריה של המזרחים, היות שאין היסטוריה מזרחית אחת. לכן, טוען נורי, המונח מדגיש את העתקתה ואת עיצובה של זהות היברידיית חדשה, לא פשוט ערבית ולא פשוט יהודית. ראו נורי, חזות מזרחית, 52.
41. שרון הלוי מביעה אי-נחת מהשימוש של חוקרים מסוימים במושג "יהודים-ערבים" ומהאופן שבו הוא משמש מעין מילה נרדפת למזרחים. לטענתה מושג זה מדיר אותה ואת חוויותיה כאישה ישראלית ממוצא הודי, ומהווה סמל להדרה כפולה, פעם מול הקבוצה ההגמונית כיהודייה מ"המזרח", ופעם נוספת מול קבוצת ההתייחסות שלה כאשה מארץ "מזרחית" שאינה ערבית או אף מוסלמית ברובה. ראו שרון הלוי, "מי היא מזרחית 'אמיתית'?" מזרחיות כזהות פוליטית", בתוך כהן ורגב, אשה במזרח, 283-294.
- גם ברוך שמעוני מבקר את ההגדרה "יהודים-ערבים" ומתאר את הרלבנטיות המוגבלת שלה לזהותו כצבר מזרחי ממשפחה שמוצאה בכורדיסטן. הוא מתאר זהות תרבותית השואבת הן מהחברה הציונית-אשכנזית שסבבה אותו בילדותו והן ממשפחתו שהתרבות הערבית היתה רק חלק קטן ממאפייניה התרבותיים. ראו ברוך שמעוני, "זהות שסועה: הרהורים של צבר מזרחי". תיאוריה וביקורת 28 (אביב 2006): עמ' 209-215.
42. בהקשר זה מציעה לביא ניתוח מעמיק של הקשר בין הפמיניזם המזרחי למאבק נגד הכיבוש. על המגבלות העומדות בפני אקטיביזם המבקש לקרוא תיגר על המשטר הציוני ראו Smadar Lavie, "Mizrahi feminism and the question of Palestine". *Journal of Middle East Women Studies* 7(2) (2011): 56-88. על הקושי הזה וביטוי במאבק מול הרשויות של המשטר הציוני המתנהלות על פי לוגיקה אשכנזית ראו ראובן אברג'יל וסמדר לביא, "שנה למלחמת לבנון עזה: מורה נבוכים מזרחי, עם חזון". סדק 1 (2008): 71-79.
43. רונית מטלון, "אבי בגיל שבעים-ותשע". בתוך קרוא וכתוב (תל אביב: הקיבוץ המאוחד, 2001), 23-32.
44. שם, 24.
45. שם, 25.
46. שם, 29-30.
47. אמנון רז-קרקוצקין, "גלות בתוך ריבונות: לביקורת 'שלילת הגלות' בתרבות הישראלית", חלק שני, תיאוריה וביקורת 5 (1994): 113-132.
48. ברוך קימרלינג, מהגרים, מתיישבים, ילידים (תל אביב: עלמא ועם עובד, 2004), 284 (ולחן קימרלינג, מהגרים, מתיישבים, ילידים).
49. מאיר בוזגלו, "מזרחיות, מסורת, כור היתוך: עיון פילוסופי-פוליטי". בתוך אי-שויון בחינוך, עורכת דפנה גולן-עגנון (תל אביב: בבל, 2004). להרחבה על המושג מסורת והקשר לזהות המזרחית ראו גם מאיר בוזגלו, שפה לנאמנים: מחשבות על המסורת (ירושלים: קרן מנדל וכתר, 2008); ניסים ליאון, "המסורתיות

- המזרחית במבט פוסט-אורתודוקסי: מדתיות שבורה לחילוניות שנקטעה?"; פעמים תש"ע: 89–122. לניתוח פילוסופי-פוליטי של המושג מסורתיות בהקשרו הישראלי ראו גם יעקב ידגר, "מסורתיות". מפתח 5 (2012): 143–164. <http://mafteakh.tau.ac.il/2012/06/07-5>
50. דהאן, "חידתו של השילוש".
51. פנינה מוצפי-האלר, "אתגרים בחקר ההיסטוריה והסוציולוגיה של נשים יהודיות-מזרחיות", בתוך כהן ורגב, אשה במזרח, 9–22 (ולהלן מוצפי האלר, "נשים יהודיות-מזרחיות").
52. מוצפי-האלר מציעה אסטרטגיית מחקר המתמקדת בחיי היומיום של נשים מזרחיות בישראל באתרים שונים, משום ש"מחקר כזה מספק הזדמנות מצוינת לבחינה בו-זמנית של כמה תהליכי יצירה והבניה של זהויות חברתיות". ראו פנינה מוצפי-האלר, "ידע, זהות וכוח: נשים מזרחיות בישראל", בתוך לאחותי: פוליטיקה פמיניסטית מזרחית, עורכת שלומית ליר (תל אביב: בבל, 2007), 87–114 (להלן ליר, לאחותי). מהלך מסוג זה עושה מוצפי-האלר במחקרה על נשים מזרחיות בעיירת הפיתוח ירוחם. ראו פנינה מוצפי-האלר, בקופסאות בטון: נשים מזרחיות בפריפריה הישראלית (ירושלים: מאגנס, 2012).
53. דהאן, "חידתו של השילוש".
54. ויקי שירן, "לפענח את הכוח, לברוא עולם חדש". פנים 22 (2002) (ולהלן שירן, "לפענח את הכוח"). <http://www.itu.org.il/Index.asp?ArticleID=1415&CategoryID=521&Page=1>
55. סמי סמוחה, "שלוש גישות בסוציולוגיה של יחסי עדות בישראל". מגמות כ"ח (1984): 169–206.
56. לניתוח מעמיק של סוגיה זו ראו דהאן-כלב, "חקר המזרחים".
57. המייצגים המובהקים והראשונים של גישה זו היו ספרו של שלמה סבירסקי לא נחשלים אלא מנוחשלים: מזרחים ואשכנזים בישראל, שיחות עם פעילים ופעילות (חיפה: מחברות למחקר ולביקורת, 1981) והמאמרים שהתפרסמו בכתב העת הביקורתי מחברות למחקר ולביקורת בתקופה זו. הנה עוד כמה מהם (ובפירוט לא כולם): שלמה סבירסקי ודבורה ברנשטיין, "מי עבד במה, עבור מי ותמורת מה? הפיתוח הכלכלי של ישראל והתהוות חלוקת העבודה". מחברות למחקר ולביקורת 4 (1980): 5–66; שלמה סבירסקי ושרה קציר, "אשכנזים ומזרחים: יחסי תלות בהתהוות". מחברות למחקר ולביקורת 1 (1978): 21–59. חלק מהמאמרים החשובים שהתפרסמו במחברות למחקר ולביקורת התפרסמו מחדש כעשור מאוחר יותר בקובץ החברה הישראלית: היבטים ביקורתיים שערך אורי רם ב-1993 (תל אביב: הוצאת ברירות).
58. אורי רם מציע ניתוח מבריק של חילופי הדורות והבדלי הגישות ביחס של המחקר למזרחים ולמזרחיות בישראל, תוך הדגשת ההבדלים האידיאולוגיים המנחים כל גישה. ניתוחו מדגיש את הפוליטיקה של הידע בישראל, לא רק במחקר החברתי הסוציולוגי אלא גם במחקר ההיסטורי והפילוסופי, ומראה כיצד למרות חילופי הדורות והגישות המחקריות אין רציפות היסטורית או תמטית ביניהן. אורי רם, הזמן של ה"פוסט": לאומיות והפוליטיקה של הידע בישראל (תל אביב: רסלינג, 2006).
59. אלה שוחט, "שבירה ושיבה: עיצוב של אפיסטמולוגיה מזרחית". בתוך נזרי, חזות מזרחית, 45–82.
60. שוחט, זיכרונות אסורים.
61. יוצאי דופן בהקשר זה הם הגיאוגרפים והחוקרים אורן יפתחאל, חיים יעקובי וארו צפדיה. כמה עבודות בולטות בהקשר זה: אורן יפתחאל וארו צפדיה, "ספריפריה: ערי הפיתוח והמקום המזרחי", בלוק 6)

(2008): 40–46; חיים יעקובי, "מכונת המגורים המזרחית", בתוך צורות מגורים: אדריכלות וחברה בישראל, עורכות ש. כהן וט. עמיר (תל-אביב: חרגול ועם עובד, 2008), 176–193.

Erez Tzfadia and Haim Yacobi, *Rethinking Israeli Space: Periphery, Identity and Protest* (London: Routledge, 2011); Oren Yiftachel and Erez Tzfadia, "Between Periphery and 'Third Space': Identity of Mizrahim in Israel's Development Towns", in *Israelis in Conflict: Hegemonies, identities and Challenges*, eds. A. Kemp, D. Newman, U. Ram and O. Yiftachel (Sussex Academic Press, 2004), 203–235; Oren Yiftachel, *Ethnocracy: Land and Identity Politics in Israel/Palestine* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2006) (ובמיוחד פרקים 9–10).

62. למשל חנן חבר, "לא באנו מן הים: קווים לגיאוגרפיה ספרותית מזרחית", תיאוריה וביקורת 16 (2000): 181–195; אדריאנה קמפ, "נדידת העמים" או 'הבעירה הגדולה': שליטה מדינתית והתנגדות בספר הישראלי", בתוך חבר, שנהב ומוצפי האלר, מזרחים בישראל, 68–36 (ולהלן קמפ, "נדידת העמים"); שנהב, היהודים הערבים.

63. על שמרנותה של הגיאוגרפיה הישראלית והשיח הביקורתי המוגבל בה כתב יורם בר-גל לפני יותר מעשר שנים במאמר שעורר הדים רבים בתוך הדיסציפלינה. בר-גל טען כי הגיאוגרפיה הישראלית תמכה באופן מסורתי ברעיון הלאומי והציוני תוך חיזוק הקשר לטריטוריה המקומית ואימוץ גישות רגיונליות ולא נושאות-תמטיות. לפיכך, טען בר-גל, הגיאוגרפיה הישראלית הומוגנית בגישה, ממעטת בגישה ביקורתית בהשוואה לתחומי ידע כמו סוציולוגיה והיסטוריה ובמיוחד נמנעת מגישות שמטרתן שינוי חברתי וערכי. כך למשל, היחס למי שלא משתייך למרחב הציוני ההגמוני, למשל חרדים וערבים (על כך ניתן להוסיף גם מזרחים) הוא בבחינת "דע את האויב". ראו יורם בר-גל, "על 'זקני השבט', ה'ממשיכים' ו'החדשים' בגיאוגרפיה הישראלית". אופקים בגיאוגרפיה 51 (1999): 7–40. על היחס לערבים בגיאוגרפיה הישראלית ראו גם יורם בר-גל, מולדת וגיאוגרפיה במאה שנות חינוך ציוני (תל-אביב: עם עובד, 1993).

יוצאות דופן בעיסוקן החלוצי, הביקורתי ורב השנים בנושאים של זהות מגדרית בגיאוגרפיה הישראלית הן החוקרות אורנה בלומן וטובי פנסטר. עבודתיהן בנושא רבות מכדי לציין את כולן, ראו למשל את עבודתן המשותפת האחרונה:

Blumen, O, Fenster, T and Misgav, C (eds). Bridging Gender Diversity Into the Globalized World. Special Issue of *HAGAR: Studies in Culture, Politics and Identities*, (2013), Vol 11, no. 1.

64. שטרית, המאבק המזרחי.

65. שם.

66. דבורה ברנשטיין, "הפנתרים השחורים: קונפליקט ומחאה בחברה הישראלית". מגמות כ"ה (1979): 65–79; הנרייט דהאן-כלב, מערכות התארגנות עצמית: ואדי סאליב והפנתרים השחורים – השלכות על המערכת בישראל, עבודה לשם קבלת תואר דוקטור, האוניברסיטה העברית בירושלים, 1992.

67. יואב פלד, "אריה מי שאג, מי לא ירא?": ש"ס והמאבק על הישראליות". בתוך חבר, שנהב ומוצפי-

- האלר, מזרחים בישראל, 272–287.
68. יונה, נעמן ומחלב, קשת של דעות.
69. שנהב, היהודים הערבים.
70. קמפ, "נדידת העמים".
71. יוסי יונה ויצחק ספורטא, "החינוך הקדם מקצועי ויצירת מעמד הפועלים בישראל". בתוך חבר, שנהב ומוצפי-האלר, מזרחים בישראל, 68–104.
72. פנינה מוצפי-האלר, "אינטלקטואלים מזרחים 1946–1951: הזהות האתנית וגבולותיה". בתוך חבר, שנהב ומוצפי-האלר, מזרחים בישראל, 152–190.
73. שלמה חסון, מחאת הדור השני. מחקרי מכון ירושלים לחקר ישראל, מס' 26 (1987).
74. שטרית, המאבק המזרחי; שטרית, "תנועת האוהלים".
75. להרחבה ראו אילנה יונה (עורכת), קולות משכונת הקטמונים (רמת גן: אנדלוס, 2002).
76. שטרית, המאבק המזרחי.
77. קימרלינג, מהגרים, מתיישבים, ילידים, 316.
78. צבי בן-דור, "ההיסטוריה המופלאה של המזרחיים". בתוך המהפכה המזרחית: שלוש מסות על הציונות והמזרחים, עורכת ענבל פרלסון (ירושלים: המרכז לאינפורמציה אלטרנטיבית, 1999), 87–106.
79. שם, 101.
80. להרחבה על מחאה זו ראו הנרייט דהאן-כלב, "סירוב והתנגדות בין משפחה למדינה: פרשת ויקי כנפו", בתוך היכן אני נמצאת? פרספקטיבות מגדריות על מרחב, עורכת רוני הלפרן (אבן יהודה: הוצאת קרן פרידריך אברט ומכללת בית ברל, 2013), 243–282; מירי גל-עזר, "ויקי קנפו: הביטוס, מגדר, לאומיות ומחאה". גדיש: ביטאון לחינוך מבוגרים 10 (2005): 262–290; Smadar Lavie, "Chronicles: Marching on Jerusalem With Israel's Silent Majority." *Affilia: Journal of Women and Social Work* 27(3) (2012): 300–315.
81. שירן, "לפענח את הכוח".
82. מוצפי-האלר, "נשים יהודיות-מזרחיות".
83. אלה שוחט, "פמיניזם מזרחי: פוליטיקה של ג'נדר, גזע ורב-תרבותיות", תרגמה עדה פלדור. מצד שני 6–5 (1996): 29–33 (להלן שוחט, "פמיניזם מזרחי").
84. מוצפי-האלר, "נשים יהודיות-מזרחיות".
85. שוחט, "פמיניזם מזרחי".
86. דהאן-כלב, "פמיניזם בין מזרחיות ואשכנזיות".
87. סמדר לביא הציגה לאחרונה ניתוח של המאבק המזרחי של ויקי קנפו ותיארה בו כיצד הוא הושק והודחק בשם הדאגה לביטחון והמצב הביטחוני הרעוע. ראו Smadar Lavie, "Writing against identity politics: An essay on gender, race, and bureaucratic pain". *American Ethnologist*, 39(4)

- 779-803: (2013).
88. רחל אבידוב, "מגוונות את השיח, מחפשות את העץ: הרהורים על פוסט מודרניזם ופמיניזם מזרחי". מצד שני, 8 (2004): 30-31.
89. שם.
90. דהאן-כלב, "פמיניזם בין מזרחיות ואשכנזיות", 258.
91. תיאור זה מבוסס על מאמרה של הנרייט דהאן-כלב המתאר את התפתחות תנועת אחותי, האידיאולוגיה שהניעה את הקמת התנועה והקשיים שעמדו בדרכה בשלבים הראשונים. ראו הנרייט דהאן-כלב, "תנועת אחותי: חבלי ייסוד 1999–2002" (להלן דהאן-כלב, "חבלי ייסוד"). בתוך ליר, לאחותי, 41–62.
92. שם, 59. בהקשר לאסטרטגיות פעולה של הפמיניזם המזרחי ראו גם דבריה המוקדמים של ויקי שירן, Vicky Shiran, "Feminist Identity vs. Oriental Identity", in *Calling: תנועת אחותי*: eds. Barbara Swirski and Marilyn P. Safir (New-York and London: Teachers College Press, (1993), 303-311.
93. שם.
94. ראו את מאמרה הביקורתי של הנרייט דהאן-כלב על פעילות הקשת הדמוקרטית המזרחית (לצד הישגיה החשובים) – "הדרה מגדרית, גאוגרפית ואתנית: על שלושה חטאי הקשת", בתוך יונה, נעמן ומחלב, קשת של דעות, 249-253.
95. משגב, "לוינסקי".
96. דהאן-כלב, "חבלי ייסוד".
97. שולה קשת, "שדה עדתי: תיק אמניות מזרחיות". תיאוריה וביקורת 26 (2005): 235–240.
98. להרחבה בנושאים אלה ראו משגב ופנסטר "הזכות לעיר".
99. להרחבה בסוגיה זו ראו משגב, "פרווקטור".
100. Carolyn Whitzman, "Stuck at the front door: gender, fear of crime and the challenge of creating safer space". *Environment and Planning A* 39 (2007): 2715-2732.
101. צפי סער, "מותחות את היריעות", הארץ, 9.08.2011.
102. נשים אלו ואחרות היו כולן בחדר החנית של המאבק בלוינסקי ולמעשה הנהיגו את המאהל. הן מוצגות כאן בשמותיהן הפרטיים בלבד.
103. (E. Soja, *Seeking Spatial Justice* (Minneapolis: University of Minnesota press, 2010).
104. אני מודה להנרייט דהאן-כלב על הצעתה להגדיר כך את המרחב התל-אביבי.
105. שתי צעדות כאלה אורגנו על ידי פעילי המאהל, ומטרתן היתה לעורר מודעות ולעודד הצטרפות לפעילות נגד הזנחת שכונות הדרום. הפעילים נשאו עימם חומרי ניקוי ומטאטאים והתכוונו לא רק להזנחה ולכלוך פיזיים אלא גם תרבותיים, חברתיים וחינוכיים. הצעדות התקיימו בשכונות הסמוכות ללוינסקי ואחת מהן נסתיימה בעצרת במאהל עצמו.

106. כאמור, מאמר זה מתבסס על עבודה אתנוגרפית שנעשתה במשך השבועות שבהם פעל המאהל. תובנה זו לגבי משתתפיו, כמו תובנות אחרות שאני מציין כאן, מבוססות על אתנוגרפיה זו. עם זאת, בגלל אופיו הלקסיקלי ומאחר שאינו תיעוד שיטתי של המחקר ושל הממצאים שעלו ממנו אלא ניתוח פילוסופי-היסטורי-פוליטי של המשמעויות העולות מפעילות המאהל שתיעדתי במחקר, החומרים הראשוניים (קטעי תצפיות, ראיונות וכדומה) מוגבלים מאוד. לסקירה שיטתית יותר של הממצאים האתנוגרפיים ראו משגב ופנסטר, "הזכות לעיר".

107. P. Chatterton, "'Give up Activism' and Change the World in Unknown Ways: Or, Learning to Walk with Others on Uncommon Ground". *Antipode* 38(2) (2005): 259-282.

108. שנהב, היהודים הערבים, 211. מובן שהשימוש שאני עושה בהמשגות של שנהב אינן בהכרח אלו שהוא התכוון אליהן, אך לטעמי הן עולות בקנה אחד עם הכיוון הכללי ששנהב מציע.

109. פנינה מולדובנו, "רבה עם עצמי איזה דגל להניף קודם". העוקץ, 6.6.2012 (<http://tinyurl.com/>) p9ozkyh.

110. יש לציין כי ניתוח זה מבוסס לא רק על מאמרה של מולדובנו אלא גם על היכרות אישית איתה ושיחות שניהלנו הן במהלך התקופה שבה התגוררה ופעלה במאהל והן אחריה.

111. להרחבה ראו משגב, "פרווקטור".

112. עזמי בשארה, "מבוא: עניינים שבזהות". בין האני לאנחנו: הבניית זהויות וזהות ישראלית, עורך עזמי בשארה (ירושלים: מכון ון-ליר והקיבוץ המאוחד, 1999), 7-16.

113. שם, 14.

114. ניסים מזרחי, "מעבר לגן ולג'ונגל: על גבולותיו החברתיים של שיח זכויות האדם בישראל". מעשי משפט 1 (2011): 51-74.

115. שם, 67.

116. שירן, "לפענח את הכוח".



