

מחתרת יהודית באלג'יריה, 1940–1942:

היסטוריה ופוליטיקה של זיכרון

יוסי קסנר

ישראל רונן, המחלקה להיסטוריה, האוניברסיטה הפתוחה

מבוא

סיפורה של המחתרת היהודית באלג'יריה,¹ שסייעה לבעלות הברית להשתלט על העיר אלג'יר ב-8 בנובמבר 1942 במסגרת מבצע לפיד, ידוע לחוקרים. עם זאת, בולט העדרה של הפרשה ממחוזות הזיכרון בישראל. במאמר זה נבחן מדוע הגדירו היסטוריונים ישראלים את המחתרת היהודית באלג'יריה כמחתרת צרפתית בלבד ומדוע נדחקה הפרשה מספרי הלימוד, מאתרי ההנצחה ומהמחקר ההיסטורי האקדמי – כל אותם אתרים שפייר נורה (1993) מכנה "מחוזות הזיכרון".

מבצע לפיד היה המבצע ההתקפי הראשון של בעלות הברית במלחמת העולם השנייה. המבצע החל בליל 8 בנובמבר 1942, כשבועיים לאחר תחילת הקרב באל-עלמין, בנחיתת עשרות אלפי חיילים לאורך חופי מרוקו, טוניסיה ואלג'יריה. הצלחת מבצע לפיד השפיעה מאוד על מהלך המלחמה. למבצע היו כמה מטרות: פתיחת חזית נוספת עם הגרמנים כדי להקל על הרוסים בחזית סטלינגרד; איגוף צבאו של רומל מן המערב כדי לסייע להכרעת הקרב במדבר; עידוד צבאות בעלות הברית לאחר ארבע שנים של כישלונות צבאיים; תקיעת טריז בשיתוף הפעולה ההדוק בין גרמניה למשטר וישי; ותרגול כוחות הברית לקראת הפלישה הגדולה לחופי צרפת, שעתידה להביא להכרעת המלחמה.

ההתארגנות המחתרתית של יהודי אלג'יריה החלה להתגבש חודשים ספורים לאחר כניעת צרפת ביוני 1940 וכינון משטר וישי בדרום צרפת, שחל גם על אלג'יריה שהיתה

* תודתנו נתונה לדני גוטוויין, ליוסי דהאן וליקי אשכנזי, על שקראו את כתב היד והעירו הערות חשובות; להנרי סבאון, לדניאל סבאון, לרות שחר (סבאון) ולגד שחר, על שיתוף הפעולה במהלך עבודת המחקר; ולקולט מוסקט-אבולקר ז"ל על שניאותה לשוחח עמנו. כן נתונה תודתנו לשלמה חביליו ולאברהם חביליו, שהיו שליחים בצפון אפריקה מטעם התנועה הציונית (הסוכנות היהודית) ובהמשך מטעם מדינת ישראל.

¹ הסקירה של פעילות המחתרת ושל האירועים הפוליטיים באלג'יריה בשנים 1940–1943 מבוססת בעיקר על עמיפוזילבר 1983; אנסקי [1950] תשכ"ג; Funk 1974; Amipaz-Silber 1992.

מחוז של צרפת. בסתיו 1940 אימץ משטר וישי מרצון את חוקי הגזע הנאציים, וזאת לאחר תקופה ארוכה של הסתה אנטישמית בארצות המגרב בכלל ובאלג'יריה בפרט (אביטבול 1986, 8). אווירה זו הובילה להתארגנות מחתרתית של יהודים בשלב מוקדם זה של מלחמת העולם השנייה. המטרה העיקרית של המחתרת היהודית באלג'יריה היתה להגן על קהילת יהודי אלג'יריה מפני התנכלויות מצד המשטר והאוכלוסייה. בד־כבד התגבשה התארגנות מחתרתית של כמה קצינים צרפתים ששירתו באלג'יריה, ששאפו רק להביא להפסקת שיתוף הפעולה בין צרפת לגרמניה. לשאיפה זו היו שותפות גם קבוצות יהודיות. אולם מטרת־העל של ההתארגנות היהודית היתה להשיב את מעמדם האזרחי של היהודים, שנשלל בידי משטר וישי. הנסיבות הביאו לכינונה של מחתרת מאוחדת בערים אלג'יר ואוראן. רוב חברי המחתרת היו יהודים, ומיעוטם היו קצינים ואזרחים צרפתים. עם מייסדיה נמנו היהודים אנדרי תמים, אמיל אטלאן, שארל בושארה, ז'אן גוזלן, פול סבאון ואביו מוריס ומשפחת אבולקר.

ערב הנחיתה חנה באלג'יר צבא צרפתי שהיה כפוף למשטר וישי ובו כ־42 אלף חיילים. בליל 8 בנובמבר, עם הידיעה על הנחיתה, החלה המחתרת לפעול. בפיקודו של ז'וזף אבולקר, סטודנט יהודי בן 22, השתלטו כ־400 לוחמים — כ־85% מהם יהודים — על כל המתקנים האסטרטגיים בעיר אלג'יר, תוך שהם לוכדים במיטותיהם את רוב מפקדי הכוחות ופקידי הממשל הצרפתים הבכירים ומנתקים את הכוחות מן הפיקוד. התוהו ובוהו שנוצר באלג'יר אפשר למחתרת לשלוט בעיר במשך כ־24 שעות, עד כניסת כוח אמריקני ובו כ־2,500 חיילים בלבד, שקיבל לידיו את העיר בלא־קרב. בפעילות המחתרת נהרגו שני לוחמים, אחד מהם יהודי בשם ז'אן דרייפוס. ייחודה של המחתרת היהודית באלג'יריה היה בכך שפעילותה נועדה לשם הצלה ולא לשם מוצא של כבוד בלבד, והיא תרמה לניצחון צבאי חשוב ששינה את מהלך המלחמה העולמית.

שניים מחשובי החוקרים של יהדות צפון אפריקה, מיכאל אביטבול וחיים סעדון, ביססו במחקר האקדמי — ובעקבותיו במערכת החינוך — את הטענה שהמחתרת באלג'יריה לא היתה מחתרת יהודית אלא צרפתית. קביעתם כי חברי המחתרת לא פעלו "למען אינטרסים יהודיים ספציפיים" קנתה לה שביתה במחקר וסייעה במידה רבה לדחיקת סיפורה של המחתרת ממה שניתן לכוונת מחוזות הזיכרון בישראל (שנהב 2002). אביטבול (1986, 102–108) וסעדון (1996, 216 ואילך) תיארו את קורותיה של המחתרת באלג'יריה ואת תרומתה המכרעת להצלחת מבצע לפיד.

אביטבול (1986, 106) מדגיש כי המחתרת "לא היתה הומוגנית" וחברו בה יחדיו "יהודים ולא־יהודים, פרו־וישיסטים ופרו־גוליסטים, מלוכנים ואפילו אנטישמים מושבעים", אך "היחידים ששיוו לה אופי המוני כלשהו היו היהודים שפעלו בשורותיה: מתוך 377 הקושרים שהשתתפו בכיבוש אלג'יר, היו 315 יהודים". הוא עצמו מכנה אותה כמה פעמים בטבעיות "מחתרת יהודית". אף על פי כן, הוא פוסק בנחרצות כי "אנשי המחתרת היהודים באלג'יריה נמנעו מלשוות לפעילותם אופי קונפציונאלי [כך במקור] יהודי־ייחודי כלשהו;

מאבקם לא שאף אלא לשחרר את צרפת מן העול הגרמני, אף במחיר של התחברות עם חוגי הימין האנטי־רפובליקנים והאנטישמיים ביותר" (שם, 168).

אביטבול קובע עוד כי המחותרת

צמחה מחוץ למוסדות הקהילה: חברה נמנו לרוב עם חוגים שלא הצטיינו בפעילות כלשהי מטעם הקהילה בתקופה שקדמה למלחמה... היא קמה לשם מטרה פוליטית צבאית כללית — שחרור צרפת מן הכיבוש הגרמני — ולא למען אינטרסים יהודיים ספציפיים... אופייה היהודי נבע מגורמים הקשורים במצב הפוליטי של צפון אפריקה (שם, 106).

בכוונתנו לאתגר את קביעותיהם של אביטבול וסעדון הן במישור העובדות ההיסטוריות והן במישור הפוליטיקה של הזיכרון. אנו מבקשים להראות כי היתה זו מחתרת יהודית שחברה לגורמים צרפתיים ופעלה למען אינטרסים יהודיים וגם למען אינטרסים צרפתיים. עוד נטען כי חבירה של גורמים יהודיים ולא־יהודיים יחדיו למלחמה בגרמנים או בעושי־דברם בתקופת מלחמת העולם השנייה אינה חריגה ואינה יכולה לשמש מדד ליהדותה של המחותרת. בבוחנם את המחותרות באירופה לא הפעילו חוקרי שואה את הקריטריונים הללו, מתוך הבנה שקשה מאוד לשפוט אם האינטרסים שהניעו את המחותרות היו יהודיים. לכן נהגו חוקרי שואה להתייחס אל כל הלוחמים היהודים בגטאות, במחנות, ביערות ובקרב הפרטיזנים, וכן אל חיילים יהודים שלחמו בצבאות השונים, כאל לוחמים יהודים שמניעיהם אינם מוטלים בספק. רק במקרה של אלג'יריה הפכה שאלת האינטרסים היהודיים לאמת מידה למתן "תעודת כשרות". לקביעה שהמחותרת באלג'יריה לא פעלה מתוך אינטרסים יהודיים היה תפקיד מרכזי בפסילתה כמחותרת יהודית. לפיכך, נטען להלן כי לא זו בלבד שהטיעון כולו אינו רלוונטי מבחינת חקר השואה, אלא שהפרשנות של אביטבול וסעדון מופרכת ורתומה לאידיאולוגיה פוליטית.

במישור הפוליטיקה של הזיכרון, נציע הסבר למסגרת הרעיונית שממנה נובעת עמדתם ההיסטוריוגרפית. ננסה להתחקות אחר הסיבות לדחיקת המחותרת היהודית באלג'יריה ממחוזות הזיכרון הלאומי־ישראלי — מחוזות שאליהם נוכסו פעילויות מחתרתיות יהודיות מתקופת השואה שנכרכו באתוס היהודי החדש החלוץ, איש עבודת האדמה והמעש, הלוחם שהתחנך בארץ־ישראל על ברכי האידיאולוגיה הסוציאליסטית. לטענתנו, מעבר למשקלם הפוליטי השולי של יהודי אלג'יריה בישראל, נדחקה המחותרת ממחוזות הזיכרון הלאומי־ישראלי משום שאין היא עונה על הקריטריונים המעצבים את הכניסה אליהם:

1. *הקריטריון האירופוצנטרי*, שהוא בדרך כלל מזרח־אירופי, המציג את השואה כאירוע של יהדות אירופה בלבד. תפיסה זו קנתה לה אחיזה איתנה בחקר השואה, לפחות עד השנים האחרונות. יש בה אמנם מידה רבה של אמת, אך לא ניתן להתעלם מהשפעת המלחמה והמדיניות הנאצית גם על הקהילות היהודיות בצפון אפריקה בכלל ובאלג'יריה בפרט, שם נשללו זכויותיהם האזרחיות של היהודים מתוקף חוקי הגזע שיישם משטר וישי בצרפת מרצונו.

2. הקריטריון הצינוני, המציג את כל היהודים שלחמו נגד גרמניה הנאצית, ואת מורדי הגטאות בפרט, כבעלי תודעה חלוצית-ציונית מפותחת. דוגמה אחת מני רבות לתפיסה זו היא דבריו של דוד בן-גוריון בעצרת זיכרון למגיני תל-חי, שם תיאר את לוחמי אי"ל – ארגון יהודי לוחם, איחוד של ארגוני המחתרת היהודית בגטו ורשה – כמי ש"למדו את תורת המיתה החדשה אשר מגני תל-חי וסג'רה ציוו עלינו – מות גיבורים" (שטאובר 2000, 21).

3. הקריטריון הסוציאליסטי, המניח כי דבקות בסוציאליזם מובילה להתנהגות ערכית ולגבורה. תפיסה זו, בכיוונה ההפוך, הביאה לשלילת התארים "לוחם יהודי" ו"מחתרת יהודית" ממי שלא ניזונו מחינוך סוציאליסטי ולא היו חברים בתנועות הנוער החלוציות.

שלוש הפרדיגמות הללו הן מעין קריטריונים לסינון או לקבלה אל מחוזות הזיכרון הישראלי. ניתן לדמות אותן ל"כרטיס כניסה" המורכב משלושה "קופונים": אירופי, ציוני וסוציאליסטי. מי שלא רכש את "הכרטיס המשולש" לא יוכל להיכנס בשערי היכל הזיכרון. היו כמובן מי שלא השתלבו בדיוק אל תוך משולש הפרדיגמות. נזכיר לדוגמה את ההתעלמות רבת-השנים בשיח הישראלי ממאבק אדלמן, ממפקדי מרד גטו ורשה, שהשתייך לתנועת הבונד הלא-ציונית; היו בידי רק שניים מן הקריטריונים המבוקשים: אירופי וסוציאליסטי. בידי המחתרת באלג'יריה לא היה אף אחד מן הקריטריונים. ננסה להוכיח כי הפרדיגמה הציונית-סוציאליסטית שימשה תשתית עיקרית להצגת העובדות על המחתרת היהודית באלג'יריה ולפרשנותן; משום כך, הוצגה המחתרת כצרפתית בלבד ונדחקה ממחוזות הזיכרון הישראלי.

א. מהי התנגדות יהודית בתקופת השואה?

הנימוק העיקרי של אביטבול וסעדון לכך שלא הגדירו את המחתרת באלג'יריה כמחתרת יהודית הוא הטענה שהיא לא פעלה "למען אינטרסים יהודיים ספציפיים". במחקר ובתודעה הציבורית חלו בעשורים האחרונים שינויים והתפתחויות בהגדרה של התנגדות יהודית בתקופת השואה. בשנים הראשונות לאחר השואה הוגדרה התנגדות כפעולה אקטיבית ומזוינת. ככל שחולפות השנים נשחק ומוקדה המימד הצבאי המזוין בהגדרת ההתנגדות ומתגברת ההכרה בצורות שונות של התנגדות, כולל צורות פסיביות. חוקרים רבים התלבטו בשאלות מהי "התנגדות יהודית" ומהו "מניע יהודי". בקצה האחד של הקשת נמצא ראול הילברג,² שהגדיר התנגדות כמעשה מזוין המבוצע בכוח הנשק בלבד. חוקרים רבים הסתייגו מהגדרה כה צרה וחד-ממדית המתעלמת מן הנסיבות החריגות של התקופה.³ במהלך השנים התחזקה ההכרה כי פנים רבים היו להתנגדות היהודית בתקופת

² ראו הילברג 2002; שניידר 2002; שניידר ולוי 2002.

³ מגוון הדעות, מהמצמצמת ועד המרחיבה ביותר, מוצגות במאמרו של דן מכמן תשנ"ה.

השוואה: התנגדות מזוינת ומאורגנת, התנגדות מזוינת וספונטנית והתנגדות פסיבית אישית או קהילתית. חוקר השואה ישראל גוטמן (1985, 220–226) טוען כי אף שמצבם היה קשה לאין ערוך ממצבה של כל אוכלוסייה אחרת בשטח הכבוש, היו היהודים הראשונים להתנגד לגרמנים. יהודה באואר (1982, 120) מצא ששיעור המתנגדים בקרב האוכלוסייה היהודית הנרדפת עלה על שיעור המתנגדים בקרב עמים אחרים. באשר לשאלת המניעים, גוטמן (1985, 220–233; 1988, 297–200) ובאואר (1982, 125) מגדירים לוחם יהודי כלוחם שפעל מתוך מניעים יהודיים, אולם הם נמנעים מ"לבדוק בציניות" ומלמדוד את "האוקטן הציוני" בתודעתם של לוחמים יהודים.⁴

בכנס שנערך בירושלים ב-1968, בנושא "העמידה היהודית בתקופת השואה", נדונו גם צורות העמידה היהודית במערב, ובייחוד בצרפת ובאלג'יריה. ליאון פוליאקוב (תש"ל, 225) הגדיר את מצבם של היהודים בתקופת המרי הצרפתי כ"מיוחד במינו. לצרפתי לא יהודי היתה ההתנגדות עניין של בחירה מרצון, לעומת זאת ראה עצמו היהודי מגויס כמעט באופן אוטומטי לחיים מחתרתיים, שהרי אי-הציות לחוקים, ההצטרפות לאי-החוקיות היו בעבורו הדרך הטובה ביותר להמשך הקיום". פוליאקוב נמנע מקביעה חד-משמעית בעניין המניעים היהודיים, אולם הדגשתו את מצבם "העובדתי המיוחד תחת הכיבוש" מצביעה בהחלט על מניעיהם היהודיים של הלוחמים מקרב יהודי צרפת שהצטרפו לארגוני ההתנגדות. לוסיאן שטיינברג ציין כי לוחמים יהודים בצרפת קראו ליחידותיהם על שם חבריהם שנהרגו, מנהג שאימצו גם לוחמים יהודים קומוניסטים (שם, 235–236). שניהם מדגישים את השיעור הגבוה במיוחד של לוחמים יהודים בארגוני ההתנגדות הצרפתיים, שיעור שהביא גורמים גרמניים לייחס ליהודים כ-80% מן הפעילויות המחתריות בצרפת, בעוד ששיעורם באוכלוסייה הכללית עמד על כאחוז אחד בלבד. על אף ההפרזה, יש בכך כדי להעיד על חשיבותם ועל חלקם הגבוה במיוחד של יהודי צרפת בקרב הכוחות הלוחמים. סביר להניח כי "הפטרויזים העודף" שגילו היהודים נבע ממניעים יהודיים ספציפיים, בגין מצבם "העובדתי המיוחד תחת הכיבוש".

גם ישראל גוטמן שותף לדעה זו. מסקירת ההתארגנויות השונות של יהודים במדינות אירופה מן המזרח עד המערב הסיק גוטמן כי מניעיו של הלוחם היהודי אינם מוטלים בספק אף לא באחד מן המקרים, כולל אלג'יריה,⁵ שלה ייחד שורות אחדות בלבד. גוטמן מציג את ההתנגדות באלג'יריה כ"התנגדות יהודית" וכ"התארגנות יהודית" ואת הלוחמים הוא מכנה "לוחמים יהודים". יתרה מזו, לגוטמן "אין ספק שהניסיון של וישי והמאבק למען ההצלה

⁴ הביטוי "אוקטן ציוני" מובא כאן באירוניה נגד היהירות השיפוטית שהפגינו חוקרים בכוונתם "לאמוד" את מידת התודעה היהודית והציונית.

⁵ גוטמן 1988, 197–203. עם זאת, באנציקלופדיה של השואה, בעריכתו של גוטמן, בערך "אלג'יריה", מובאת קביעתו של כותב הערך, אביטבול (1990, 91) כי "מעטים מאוד היו המניעים 'היהודיים' שלמענם התארגנה". למרות דבריו של גוטמן שהוזכרו לעיל, בספר לימוד שחיבר (תשנ"ט, 152) חוזר גוטמן כלשונם על דבריו של אביטבול מן הערך "אלג'יריה".

חידדו את המודעות והזהות היהודית אצל רבים מאנשי המחתרת היהודית בצרפת". גוטמן נמנע מלהטיל ספק במניעיהם היהודיים של "הלוחמים היהודים" בצרפת ובאלג'יריה, כשם שהוא נמנע בכל מקרה אחר של התנגדות או של לוחמים יהודים בתקופת השואה. כך הוא נוהג גם בתארו את היהודים שלחמו בתנועות פרטיזניות, בצבאות השונים ובמלחמת גרילה כללית. לדבריו, במאבק נגד גרמניה במלחמת העולם השנייה השתתפו קרוב למיליון לוחמים יהודים. במלחמה זו, בשונה מקודמותיה, נלחמו היהודים רק בצד אחד. המדיניות הגרמנית הרצחנית כלפי היהודים יצרה מצב חדש לחלוטין, שבעקבותיו

מניעי החיילים היהודים בצבאות השונים היו שונים מבמלחמות שקדמו לה... המוטיבציה היהודית המיוחדת באה לידי ביטוי מראשית מלחמת העולם השנייה ובכל שלביה... משמעות העניין היהודי המיוחד במלחמה זו היה נהיר לכל יהודי, שהתגייס לצבא שלחם בחזית האנטי-נאצית. הלוחמים היהודים ידעו, כי במלחמה זו, בנוסף למילוי החובה לארצם, הם נאבקים גם על זכות הקיום של העם היהודי (גוטמן 1988, 197–203).

לגוטמן אין אפוא ספק כי "העניין היהודי המיוחד היה גורם חשוב בהכרעתם להתנדב למלחמה" (שם).

רנה פוזננסקי חקרה את ההתנגדות היהודית בצרפת, ובכך תרמה להרחבת הדיון בהתנגדות היהודית מעבר לגבולות מזרח אירופה.⁶ היא מגדירה את ייחודיותו של המאבק היהודי בצרפת ומכנה אותו "אסטרטגיה של הישרדות", הנובעת ממצבם הייחודי של היהודים בתקופה זו. בקרב האוכלוסייה הצרפתית היא מזהה דפוס התנהגות כפול של שיתוף פעולה עם הגרמנים מחד גיסא והתנגדות מאידך גיסא, ואילו אצל היהודים היא מזהה דפוס של התנהגות כפולה מסוג אחר – פסיביות מצד אחד והתנגדות מצד אחר. לדעתה, יהודים הצטרפו לתנועת ההתנגדות מתוך רצון למנוע שבר מוחלט עם החברה הצרפתית (חרף מדיניותה האנטי-יהודית של ממשלת וישי), וכן מתוך תקווה כי ההשתתפות יוצאת הדופן ביחס לשיעורם באוכלוסייה תיזקף לזכותם ותשמש מנוף להשתלכות חוזרת בקרב האומה והחברה הצרפתית בתום המלחמה (Poznansky 1995, 127–128). מסקנתה באה לידי ביטוי במשפט החותם את ספרה: "במלחמת העולם השנייה חוו יהודי צרפת טרגדיה שהיתה אכן יהודית וצרפתית בעת ובעונה אחת" (פוזננסקי תש"ס, 629). באשר להתנגדות היהודית האקטיבית, היא קובעת: לכל מרכיביה של תנועת הרזיסטאנס היהודית – צרפתים או מהגרים, ציונים ואחרים – היתה מטרה כפולה. היה חשוב לארגן את ההגנה על היהודים, אבל גם לשלב את הרזיסטאנס היהודית בתוך תנועת ההתנגדות הכללית, כדי להכין את היהודים להשבת זכויותיהם משכבר הימים. לכן התפתחו לצד המשימות הייחודיות של היהודים גם צורות של הסתגלות והתאמה,

⁶ פוזננסקי 1985, 97–109; Poznansky 1995, 124–158. מעניין שפוזננסקי אינה עוסקת כלל באלג'יריה, אף שאלג'יריה היתה חלק של צרפת. היא מנמקת זאת בקצרה בפתח ספרה המקיף, ראו פוזננסקי תש"ס.

שמקצתן היו תוצאה של חיקוי והעתקה ומקצתן תולדה של בחירה אסטרטגית מכוונת (שם, 575).

בבואה להגדיר מהי התנגדות יהודית, פוזננסקי מתלבטת בין מעורבות בהתנגדות אקטיבית מזוינת על בסיס אישי לבין מעורבות בהתנגדות פסיבית על בסיס קולקטיבי-אתני. עם זאת, היא נמנעת מקביעה חד-משמעית ומותירה לקורא לשפוט אם יש לראות בהתנגדות היהודית חלק מההתנגדות הצרפתית הכללית, או שיש לראות בה התנגדות יהודית בצרפת.⁷ דיון זה מאפשר פרשנות המצביעה על "מניעים יהודיים", אולם זו לא התקבלה על ידי חוקרי המחתרת באלג'יריה. מדוע?

ב. המחתרת היהודית באלג'יריה: מניעים יהודיים, התנגדות יהודית?

קביעתם של אביטבול וסעדון כי המחתרת באלג'יריה לא פעלה מתוך מניעים יהודיים מתבססת על כמה טיעונים: ראשית, הם טוענים שהמחתרת צמחה מחוץ למוסדות הקהילה ושאנשיה לא היו פעילים בקהילה לפני המלחמה; שנית, הם סבורים כי המחתרת קמה לשם מטרה פוליטית-צבאית כללית – שחרור צרפת מידי הנאצים – וכי "אופייה היהודי נבע מגורמים הקשורים במצב הפוליטי של צפון אפריקה" (אביטבול 1986, 106); שלישית, היהודים לא התנו את השתתפותם במחתרת בביטול החקיקה האנטי-יהודית; ורביעית, לדבריהם חברי המחתרת היו חסרי תודעה עצמית יהודית.

הטענה הראשונה אינה מדויקת בפני עצמה. הנרי אבולקר, מתומכי המחתרת, שבלייל 8 בנובמבר 1942 שימש ביתו מטה למפקדת המחתרת, עמד עוד ב-1917 בראש קבוצה של אינטלקטואלים יהודים שהקימו את "הוועד היהודי למחקרים סוציאליים". הוועד הוקם כדי לדאוג לכך ש"לא תיפגע זכותם של היהודים לממש בחופשיות את זכויות האזרח שלהם וכי זו תוכר במלואה" (שם, 13). אביטבול מציין כי מנהיגי המחתרת ב-1942 "לא היו אנשי צבא אלא אזרחים שנמנו עם העילית החברתית של יהדות אלג'יריה..." (שם, 107). מכאן הוא מסיק כי המחתרת היתה מנותקת מהווי חייה של הקהילה היהודית, שכן אותה עילית אינטלקטואלית העדיפה "נוסף על התקשרותה עם התנועות הרעיוניות והזרמים הפוליטיים של התקופה – לפעול בשולי הגופים הקהילתיים, ששקועים היו בבעיות הנוגעות לתחום הדת ולגמילות חסדים" (שם, 13). מן האמור ניתן להבין כי פעילות יהודית קהילתית אופיינית עוסקת בענייני דת ובגמילות חסדים, ואילו פעילות יהודית למען מימוש זכויותיהם האזרחיות של יהודי אלג'יריה היא כביכול פעילות צדדית חסרת חשיבות, "בשולי הגופים הקהילתיים".

⁷ Poznansky 1995, 127. במחקר חדש של צילה הרשקו (2003), נראה כי המחברת פוסקת לטובת "התנגדות יהודית בצרפת" ומתמקדת בפעילות המחתרתית בהקשרה הציוני, ואין היא מזכירה כלל את המחתרת באלג'יריה.

סעדון (1996, 216) מחזק את אביטבול בשלילת המניע היהודי של המחתרת, אף שלדבריו: "ההרכב האתני של קבוצה זו גרם לכך, שחוקרים ראו בה 'מחתרת יהודית' במלוא מובן המילה". והוא מקשה: "האם פעלה הקבוצה בגלל היותה יהודית, או שמא מניעה היו פטריוטיות צרפתית ורצונם לתרום למיגורו של שלטון וישי שכה פגע בהם?" (שם, 220). והרי בסיפא של השאלה עצמה טמון מניע יהודי; לפיכך תמוה כי גם סעדון טוען שחברי המחתרת היו "גוף שפעל ללא קשר עם פעילות יהודית קהילתית קודמת, מטרתם היתה פוליטית צבאית, ולא יהודית ספציפית, אופייה היהודי נקבע על ידי העובדה שהם היו היחידים שלא נתנו את אמונם במשטר וישי" (שם). הוא מוסיף וטוען כי "אופי פעולתה של הנהגת המחתרת היהודית היה יותר צרפתי מאשר יהודי, מאחר שה'שידוך' היהודי-צרפתי לא הותנה בהפסקת התחיקה האנטי-יהודית של וישי" (שם, 221). על כך נעמוד בהמשך.

אביטבול וסעדון לא ראינו עדים מרכזיים מן התקופה כגון קולט אבולקר-מוסקט, פול סבאון, הנרי סבאון ואחרים, והם מתעלמים מעדויות אלו, המפריכות את טענותיהם.⁸ לדברי קולט, במשפחת אבולקר היתה מסורת רבת-דורות של מעורבות בחיי הקהילה ושל אחריות לביטחונה ולשלומה. קולט העידה כי אביה, הנרי אבולקר, היה מעורב כל חייו בעניינים יהודיים והיה פעיל למען הגנה עצמית מפני אנטישמיות. לדבריה, בהחלט ראוי לומר עליו שהיה ממנהיגיה הבולטים של יהדות אלג'יריה, פעל כיהודי צרפתי והיה גם ציוני.⁹ גם הנרי סבאון מעיד על משפחתו ועל משפחות אחרות מן המחתרת, שאמנם "לא היו פעילות באדמיניסטרציה של הקהילה, אבל היו מעורות היטב בחיי הקהילה... אבא ייסד מועדוני ספורט יהודיים".¹⁰

אביטבול וסעדון מסכימים על כך שהמחתרת היתה בראשית דרכה ארגון להגנה עצמית (אביטבול 1986, 106), ובכל זאת אין הם סבורים שפעילותה נבעה ממניע יהודי. ואילו לטענתנו, השתייכותם החברתית של אנשי המחתרת ופעילותם או אי-פעילותם למען הקהילה בעבר אין בהן כדי לשלול את מניעיהם היהודיים בצוק העתים, כאשר סכנה קיומית נתרגשה על יהדות אלג'יריה.

⁸ אנו מודעים לבעיות הכרוכות בהיסטוריה שבעל פה, כגון השלכות מן ההווה אל העבר. עם זאת, העדויות שבידינו מסייעות להבנת מכלול הנסיבות והאירועים. קולט, בתו של הנרי אבולקר ואחותו של ז'וזה אבולקר, שפיקד על הפעולה ב-8.11.1942, היתה ממונה על לוגיסטיקה ועל תקשורת במחתרת. בינואר 1948 קיבלה את צלב המלחמה מממשלת צרפת על פעילותה במחתרת. ב-1927 ביקרה עם משפחתה בארץ-ישראל/פלסטין. ב-1954 עלתה לישראל ומאז התגוררה בירושלים עד לפטירתה בסוף 2003. על מסעה של המשפחה ל"לבנט", ראו ברגמן 1996, 132-145. הנרי סבאון, אחיו הצעיר של פול סבאון שהיה ממפקדי המחתרת, היה בן 15 ב-1942, אבל ניכר שהוא בקיא היטב בנושא. הוא השתתף ברב-השיח על הגנה יהודית בארצות צפון אפריקה שהתקיים בפברואר 1983, שיוזכר בהמשך. הנרי עצמו היה מעורב בפעילות הגנה באלג'יר ובפעילות העפלה מטעם "המוסד לעלייה". ב-1948 עלה לישראל, התגייס לפלמ"ח והשתתף במלחמה.

⁹ שיחה עם קולט אבולקר-מוסקט, ירושלים, 1.1.2002. בביוגרפיה שלה (ברגמן 1996, 92, 141) חזרה אבולקר-מוסקט כמה פעמים על כך שאביה היה ציוני.

¹⁰ שיחה עם הנרי סבאון, רמת השרון, 1.1.2002.

טענתם השנייה של אביטבול וסעדון היתה שהמחתרת קמה לשם מטרה פוליטית-צבאית כללית – שחרור צרפת מידי הכיבוש הגרמני – וכי "אופייה היהודי נבע מגורמים הקשורים במצב הפוליטי של צפון אפריקה". גם טיעון זה נראה תמוה. אינטרסים יהודיים היו מאז ומעולם פועל יוצא של מצב פוליטי, כלכלי, חברתי-פנימי ובינלאומי. הדבר נכון במיוחד בתקופות מלחמה ושינויים חברתיים וכלכליים. וכי ניתן היה לטעון שלשחרור צרפת לא תהיה השפעה על אינטרסים יהודיים ספציפיים? האם ניתן לתחום את פעולותיהם של חברי המחתרת היהודית למניעים צרפתיים בלבד? השלטון הצרפתי בתקופת וישי היה עושה דברו מרצון של המשטר הנאצי. בין שלוש קבוצות האוכלוסייה באלג'יריה – צרפתים, מוסלמים ויהודים – הקבוצה הנפגעת ביותר היתה היהודית. לכן, כל מי שפעל למיגור הברית הנאצית-וישית ולהשבת זכויותיהם ומעמדם האזרחי של יהודי אלג'יריה, בלי קשר למידת מעורבותו הקהילתית בעבר, פעל בהכרח גם ממניעים יהודיים ספציפיים.¹¹ היהודים היו הרוב המכריע במחתרת, "כי מלבדם נתנו כל שאר מרכיבי החברה את אמונם במשטר וישי" (שם); די בקביעה זו כדי להסיק כי הם פעלו ממניעים יהודיים ספציפיים. אין זה מפליא כלל כי דווקא הקבוצה היהודית, שנפגעה בחומרה הרבה ביותר ממשטר וישי, התגייסה באופן כה נחוץ ונחרץ למאבק לניתוח הברית בין צרפת הווישית לגרמניה הנאצית. פירוק הברית בין צרפת לגרמניה אמור היה להניב למיעוט היהודי לא רק רווח והצלה קיומיים, אלא גם רווח אזרחי-פוליטי רב מזה שעתידים היו להפיק הצרפתים והמוסלמים באלג'יריה. לפיכך, במטרה הפוליטית-צבאית ה"כללית" – שחרור צרפת מידי הכיבוש הגרמני – גלומים היו במוכהק אינטרסים יהודיים ספציפיים.

ראיה נוספת לשלילת הטענה אפשר למצוא גם בהסכם המוקדם לשיתוף הפעולה שנחתם בין חברי המחתרת היהודים לשותפיהם הצרפתים ערב הפלישה. שני סעיפים מרכזיים בהסכם עסקו ביהודים ובמעורבותם במחתרת: ראשית, נקבע כי מיד לאחר הפלישה יהיה כל איש חופשי לדרוך בפעולותיו, אפילו נגד האחרים; שנית, נקבע כי ז'וזה אבולקר יהיה ממונה על גיוס האנשים ועל הכנת התוכניות הצבאיות לכיבוש אלג'יר (סעדון 1996, 218).

הדעת נותנת שאילו חברי המחתרת, יהודים כצרפתים, היו נחשבים פטריוטים צרפתים באותה המידה, אזי נושא הפיקוד וגיוס כוח האדם היה נפתר במינויו של קצין צרפתי בכיר ובעל ניסיון שיפקד על פעילויות המחתרת ועל הכנותיה לקראת הפלישה. אולם, ההחלטה שנתקבלה שיקפה את יחסי הכוחות האמיתיים בין השותפים במחתרת. מבין כל הקצינים

¹¹ בלי משים נתמכת דעה זו בדברי סעדון, שכתב את הערך "צפון אפריקה" באנציקלופדיה של השואה באנגלית (Saadon 2001, 445): "אין ספק שיהודי אלג'יריה סבלו יותר מאשר היהודים בשתי ארצות [המגרב] האחרות משום שהם התבוללו יותר אל תוך ההווה (milieu) הצרפתית... המצב הקשה של יהדות אלג'יריה תחת משטר וישי היה הסיבה לכך שכ-800 צעירים יהודים התארגנו כקבוצת מחתרת...". סעדון משתמש במונח אסימילציה לתיאור מצבם של יהודי אלג'יריה, אולם ייתכן כי המונח אקולטורציה מתאים יותר. מעניין שבאותה אנציקלופדיה, בערך "Resistance in Western Europe", כותב אלי צור שהפעולה באלג'יר היתה הישג ייחודי של לוחמים יהודים (Tzur 2001).

הצרפתים, חלקם רמי דרג ועתירי ניסיון, נבחר דווקא ז'וזה אבולקר בן ה-22 לממונה על המטלות החשובות של המחתרת. אבולקר נבחר מאחר שהביא עמו נדוניה שאף אחד מן הקצינים הצרפתים לא יכול היה להביא – "פטריוטים צרפתים" נוספים לכוח האדם של המחתרת. יש לראות בכך לא רק הישג של חברי המחתרת היהודית, אלא הודאה מפורשת מצד השותפים הצרפתים במשקלם המכריע של היהודים. קרוב לוודאי שהצרפתים הבינו כי אם ימונה אחד מאנשיהם הוא יוכל לפקד על קומץ של "פטריוטים צרפתים" בלבד. בפועל, המטלות שהוטלו על אבולקר הפכו אותו למפקד הפעילות המחתרתית גם ללא-מינוי רשמי, מינוי שהתממש הלכה למעשה בליל הנחיתה. אבולקר שימש אפוא גשר בין הצרפתים לבין כוח האדם היהודי הזמין, שפיתח חשדנות וחוסר אמון כלפי הקבוצה הצרפתית, שהאידיאולוגיה הפוליטית שלה היתה נגועה באנטישמיות. אף כי הצהיר על מניעיו הצרפתיים, נתפס אבולקר בעיני היהודים כ"אחד משלנו", ונראה כי כך נתפס גם בעיני שותפיו הצרפתים, שאלמלא כן היו ודאי ממנים קצין צרפתי בכיר במקום צעיר יהודי. באשר לטענה השלישית של אביטבול וסעדון – שהיהודים לא התנו את השתתפותם במחתרת בביטול החקיקה האנטי-יהודית – הרי ההסכמה בדבר חופש הפעולה של השותפים במחתרת לאחר הפלישה מלמדת דווקא על מניעיהם היהודיים הספציפיים. חברי המחתרת הצרפתים חתרו למעשה להקפיא את המצב החדש שנוצר בעקבות ביטול צו כרמיה.¹² מעידות על כך עמדותיהם האידיאולוגיות – היותם אנטישמים, מלוננים ואנטי-רפובליקנים – והתעקשותם לשמר את הסטטוס-קוו החדש גם לאחר נחיתה כוחות בעלות הברית. כלומר, מניעיהם של הפטריוטים הצרפתים היו שונים בתכלית מאלו של חברי המחתרת היהודים. הקשר בין היהודים לצרפתים התגבש כתוצאה מחוסר ברירה של שתי הקבוצות. היהודים היו זקוקים לקשר עם בעלות הברית, והצרפתים היו זקוקים לכוח האדם היהודי. סעדון טוען בצדק כי ללא ה"שידוך עם הצרפתים ספק רב אם היה עולה בידי היהודים לנהל מערכה כה סבוכה של קשרים ומגעים, וסביר להניח כי ההתארגנות המחתרתית היהודית לא היתה חורגת מהגנה על היהודים בשעת הצורך. מאידך גיסא הצרפתים היו זקוקים מאוד לסיוע של היהודים" (שם, 220, ההדגשה שלנו).¹³ לפיכך נראית נכונה יותר מסקנתה של גיטה עמיפוז-זילבר (1983, 55): "השיקול היהודי היה, שאם אי-אפשר לבצע קונספציה זו בלי ברית עם ריאקציונרים, הרי שאין ברירה והדבר הנכון לעשותו הוא לכרות ברית אפילו עם השטן, כל עוד הדבר הוא בבחינת טוב ליהודים". יתרה מזו, רוב כוחות ההתנגדות היהודיים באירופה חברו אף הם לפטריוטים מקומיים לצורך פעילותם המחתרתית.

הסכם שיתוף הפעולה בין חברי המחתרת הצרפתים לחבריה היהודים שיקף את יחסי הכוחות ואת האינטרסים השונים של שני הצדדים. היהודים ויתרו מראש על הדרישה לביטול התחיקה האנטי-יהודית של וישי – ויתור שנתפס בעיני אביטבול וסעדון כעדות להעדרו

¹² צו כרמיה שנחתם ב-1870 העניק ליהודי אלג'יריה אזרחות צרפתית ושוויון זכויות מלא. הוא בוטל ביוני 1940 עם כינון משטר וישי.

¹³ גם כאן, מובלע בדברי סעדון עצמו כי ללוחמי המחתרת היהודים היה מניע יהודי מובהק.

של מניע יהודי — מאחר שהניחו כי עם שחרור אלג'יריה בידי בעלות הברית וכוחות צרפת החופשית יבוא ממילא הקץ על משטר וישי והמצב ישוב לקדמותו. הוויתור על התביעה לביטול התחיקה האנטי-יהודית היה צעד טקטי בלבד, בדרך לניצחון במערכה כולה. ודאי שאין בצעד זה כדי לשלול את המניעים היהודיים של חברי המחותרת.

באשר לקביעה הרביעית, בדבר העדר תודעה יהודית, טען סעדון: "הדבר החשוב לטעמי בעניין זה כיצד חברי המחותרת ראו את עצמם? האם פועלים כיהודים? האם פועלים כצרפתים? ההרכב האתני של הקבוצה אין בו כדי להוכיח על מטרות הפעולה ומהותה".¹⁴ בזיקה לטענה זו נביא את עדותו של אילן ברנס, חבר ה"הגנה" יוצא אלג'יריה:

היהודים השתתפו בפעולות "הליגה נגד האנטישמיות" ובמסגרת זו היתה פרשה ה-8 בנובמבר... בקבוצה הזאת היתה נשמה יהודית... זאת היתה תופעה בולטת של התארגנות יהודית, מעבר למושגים המדברים על ההגנה הציונית... שמעתי הרבה על גטו ורשה ועל התקוממות היהודים בגטו ועל התארגנות יהדות פולין... אם נעשה הקבלה מפולין לאלג'יריה, היתה התארגנות של יהדות אלג'יריה, אם כי אני חושב שהיה רק מספר מצומצם של יהודים שהשתתפו בפעולה.¹⁵

סעדון טוען כי איננו יודעים מה היתה עמדתם של רוב "החיללים האלמונים" של המחותרת. ואולם, למיטב ידיעתנו, לא מיצו אביטבול וסעדון את האפשרות לחקור את הגדרתם העצמית של חברי המחותרת בזמן שרבים מהם עוד היו בחיים, ומקצתם אף חיו בישראל.¹⁶

בראיון שהעניק ז'וזה אבולקר לשבועון *Le Nouvel Observateur* ב-1992, לציון חמישים שנה להשתלטות המחותרת על אלג'יר — אירוע הנתפס בעיני הצרפתים כחלק בלתי נפרד מאתוס הגבורה הצרפתי דווקא — הוא מסביר את ההתגייסות יוצאת הדופן של יהודי אלג'יריה למחותרת. לשאלת המראיין, מדוע הסכים אביו להסתכן יותר מאחרים ולמקם את מפקדת המחותרת בביתו, השיב אבולקר: "זו שאלה ששואלים אותי לעתים קרובות. למה יהודי אלג'יר היו הרוכב... בין השותפים לאירוע של ה-8 בנובמבר? תשובתי היא תמיד אותה תשובה, כי היתה להם המוטיבציה הגבוהה ביותר...".¹⁷ אף כי ז'וזה אבולקר העיד על עצמו באותו

¹⁴ מכתב מחיים סעדון ליוסי קסנר, 26.11.2001.

¹⁵ מגן 1984, 45. על פי ההערכות השתתפו במרד גטו ורשה כאלף לוחמים. במחותרת היהודית באלג'יריה היו כ-800 חברים; כ-400 השתתפו בפועל בהשתלטות על העיר אלג'יר ב-8.11.1942. בעיר אוראן היו כמה מאות חברים נוספים.

¹⁶ בכנס שהתקיים באוניברסיטת בן-גוריון בנגב ב-20.3.2003, בנושא "השואה והשפעתה על יהודי צפון אפריקה והבלקן", הציב סעדון ארבעה יעדים למחקר יהדות צפון אפריקה בתקופת מלחמת העולם השנייה. אחד היעדים היה לתעד עדויות של כל אלו מבני הדור שעודם בחיים, "כדי לשמר, לשחזר את המידע החשוב מאודי". אדרבה, לא מצאנו בעבודותיהם של אביטבול ושל סעדון שימוש בחלק מהעדויות הקיימות, כמו זו של פול סבאון, ולא ניסיון לראיין חברי מחותרת כגון אהרון מסגיש, שהיה תושב נתניה, או קולט אבולקר-מוסקט, ז'אן דניאל, הנרי סבאון, כהן-הדר, ז'וזה אבולקר ואחרים.

¹⁷ בביוגרפיה של קולט אבולקר-מוסקט (ברגמן 1996, 184) משוחזרת שיחה שקיימו ב-1942 קולט, ז'וזה והנרי אבולקר ובה אמר ז'וזה: "אני ארגנתי באוניברסיטה קבוצה של סטודנטים יהודים. זה

ראיון כי "נולדתי לתוך הפטריוטיות והאנטי־פשיזם" — היינו, לשייכות כלל־צרפתית — הוא הכיר במוטיבציה יוצאת הדופן של היהודים להתגייס למחתרת. לתחושה זו שותף ז'אן דניאל, חברו של אבולקר, שראה עצמו פטריוט צרפתי הפועל נגד הפשיזם והנאציזם להשבת זכויותיו כאזרח צרפתי. יש להניח כי חברי מחתרת יהודים נוספים החזיקו בדעה זו, אך אין סימוכין להניח שהיתה זו דעת הרוב, מה גם שרוב חברי המחתרת הגיעו מן החבורה שהתארגנה כבר בשלהי 1940 בקבוצת ג'יאו גרא.¹⁸ מכל מקום, ההבדל המכריע בין ז'וזה אבולקר, ז'אן דניאל ואחרים לבין הפטריוטים הצרפתים הלא־יהודים היה שזכויותיהם האזרחיות של האחרונים לא נגזלו כפי שנגזלו זכויותיהם של הצרפתים היהודים, וכי לחברי המחתרת הצרפתים לא היתה כל כוונה לחדש את תוקפו של צו כרמיה, שבוטל בידי משטר וישי.

אין ספק שמניעיהם של חברי המחתרת היהודית באלג'יריה היו זהים למניעיהם של יהודי צרפת שהתגייסו לרזיסטאנס בשיעור גדול בהרבה מחלקם באוכלוסייה. גם היהודים ברזיסטאנס פעלו למען מטרה כפולה: להביא לשחרור צרפת מידי הכיבוש הגרמני, אך בעיקר להשיב את זכויותיהם כאזרחי צרפת ולהבטיח את השתלבותם החוזרת בחברה הצרפתית לאחר המלחמה. חיזוק לכך קיבלנו מדברי ז'אן דניאל: "הייתי אזרח צרפתי, אנטי־פשיסט וכמובן יהודי!"¹⁹

ואכן, כשנה לאחר המבצע פורסמו בעלון של הסתדרות האיגודים של יהודי אלג'יריה דברי שבח למעורבותם של היהודים במחתרת: "עוד יבוא היום וייקבע כי בעלות הברית נחתו באלג'יר הודות לאומץ הלב ולמסירות של כמה מאות מילדינו־בנינו, שהיו נכונים, מן הרגע הראשון, לכל הקרבה" (עמיפוזילבר 1983, 88). אמירה זו מתקשרת לעדות שמסר מוריס חיון, מחברי המחתרת, על הפעולה ב־8 בנובמבר: "אמנם חיכינו, וחלמנו על רגע זה... אם המבצע יצליח — נהיה חופשיים. אם ייכשל — איננו יודעים מה יהיה צפוי לנו מהשלטונות. הסכנה היתה לא רק לגורלנו האישי, אלא לגורלה של יהדות אלג'יריה בכלל" (שם, 73, 89). אם כן, כשם שבתנועת ההתנגדות בצרפת שזורים היו אלה באלה המניעים היהודיים והצרפתיים, כך לא ניתן להפריד ביניהם גם במקרה של חברי המחתרת היהודית באלג'יריה. ואולם, בעוד שמניעיהם של היהודים שהתגייסו לרזיסטאנס הוכרו כיהודיים, מניעיהם היהודיים של חברי המחתרת באלג'יריה נשללו כאמור באופן קטגורי ונחרץ.

מניעים אוניברסליים לא היו זרים גם בקרב חברי המחתרות היהודיות באירופה. גם לנגד עיניהם לא תמיד עמדה רק טובת היהודים. לעתים לא הבחינו בין ראיית המחתרת

התחיל כבר בראשית המלחמה כדי להגן על היהודים מהתקפות אנטישמיות. חששנו שיהיו פרעות כמו שקרה בקונסטנטין לפני שמונה שנים...". עם כל הזהירות, דומה שיש בדברים משום ביסוס הן למועד ההתארגנות של המחתרת והן למטרותיה המקוריות.

¹⁸ Géo Gras הוא שמו של צרפתי אלג'ירי שראשי המחתרת העסיקו כמאמן כושר. בחסות אימוני כושר באולם ששכרו ושיפצו התארגנה הפעילות המחתרתית.

¹⁹ דבריו נאמרו בתשובה לשאלה על מקור המוטיבציה שלו להצטרף למחתרת, בראיון שערכנו במשרדו במערכת *Le Nouvel Observateur* בפריס ב־9.7.2002.

כגוף הפועל למען הכבוד הלאומי היהודי לבין ראייתה כגוף אנטי־פשיסטי הממלא את חובתו כלפי האידיאולוגיה הקומוניסטית. אלמלא המניע הפוליטי האנטי־פשיסטי לא היה די ביצר הכבוד הלאומי וב"אחריות להיסטוריה היהודית" כדי לעוררם לפעולה באותה המידה (אלתרמן תשמ"ט, 33).

דברים ברוח דומה אמרה קולט אבולקר־מוסקט. לדבריה, חברי המחתרת ראו עצמם יהודים צרפתיים. הם היו אמנם פטריוטים צרפתיים נאמנים, אך מטרתם הראשונה היתה להגן על האוכלוסייה היהודית באלג'יריה ולהסיר את האיום המרחף מעליה. הנהגת המחתרת הבינה כי המצב הפוליטי שנוצר עקב מלחמת העולם השנייה טומן בחובו סכנה גדולה ליהודים, וכי הידרדרות במצב המלחמה עלולה להביא אסון על יהודי אלג'יריה. המידע שהגיע מצרפת חיזק את ההבנה הזו. עדויות נוספות מבססות את הטענה ומלמדות שליהודי אלג'יריה הגיע מידע רב על גורל אחיהם במקומות שונים באירופה בכלל ובצרפת בפרט.²⁰ פוזנסקי (תש"ס) מפרטת את הצעדים הקשים שננקטו נגד יהודי צרפת: גזרות אנטישמיות (שהתקיימו גם באלג'יריה), מצודים וגירוש. מידע זה — שעורר חששות כבדים שמא דפוס הפעולה עלול לחזור על עצמו במקומות נוספים — די היה בו כדי לספק ליהודי אלג'יריה מניע יהודי ספציפי להתגייסות למחתרת. כמו כן, אי־אפשר להתעלם מן החשש שוודאי קינן, שמא עלולה גרמניה לפלוש למדינות נוספות בצפון אפריקה כשם שפלשה ללוב בפברואר 1941.

בהמשך עדותה פירטה אבולקר־מוסקט את עמדתה העקרונית, כי המניעים הצרפתיים לא היו מבוטלים בקרב פעילי המחתרת, ועם זאת גם היא נזקקה להשוואה עם התארגנויות אחרות של יהודים. מניעיהם של כל הלוחמים היהודים באשר הם — יהודים צרפתיים, יהודים פולנים, יהודים רוסים — היו זהים לדעתה. ההבדל היחיד הוא בסיטואציה שהצמיחה את ההתנגדות היהודית. באירופה נבעה ההתנגדות מייאוש מוחלט לנוכח הכליה הוודאית הצפויה ליהודים; מטרתם של הלוחמים והמורדים לא היתה הגנה והצלה, אלא בראש ובראשונה לחימה למען הכבוד היהודי. חברי המחתרת היהודית באלג'יריה, לעומת זאת, החלו את פעילותם במצב עניינים שונה לחלוטין. סכנת הכליה לא היתה מיידית וניתן היה לקוות כי הפורענות לא תגיע (שם, 42–45). הם לחמו לא רק למען הכבוד, אלא למען מטרה רחבה הרבה יותר, שהיתה מחוץ להישג ידם של הלוחמים היהודים באירופה — רווח והצלה והשבת זכויותיהם האזרחיות. לשאלה מי היו חברי המחתרת האחרים, השיבה אבולקר־מוסקט: בני משפחות הקהילה היהודית, סוחרים ובעלי מקצועות חופשיים; הם התגייסו לפעילות בלב שלם, מתוך תחושת הסכנה שאימה על הקהילה היהודית.

רמז להערכה מחדש של סעדון ביחס למחתרת נמצא בהערותו, כי "ייתכן גם, שמיתוסי הגבורה היהודית, עליהם מבקשים לחנך דורות בארץ, הם שהביאו להתייחסות מחודשת ונרחבת במחקר לנושא זה" (סעדון 1996, 222). לדעתו, יש לבחון את פעילות המחתרת "בין

²⁰ עמיפז־זילבר 1983, 44–45. גם רות שחר (סבאון) ציינה בפנינו בעדותה כי באלג'יר התקבל מידע שוטף על המתרחש בצרפת. ז'אן דניאל ציין אף הוא שידיעות על המתרחש בצרפת הגיעו אל יהודי אלג'יריה ובהם הוא עצמו, ידידו ז'וזה אבולקר ואחרים.

שאר ההתארגנויות היהודיות המחתרתיות בצרפת" (שם). עמדה זו חושפת שתי מחלוקות בין החוקרים. ראשית, האם יש לראות את אלג'יריה כחלק מצרפת, ואת יהדות אלג'יריה כחלק מיהדות צרפת? שנית, האם יש לראות במחתרת היהודית באלג'יריה חלק מההתארגנויות היהודיות המחתרתיות בצרפת? לגבי המחלוקת הראשונה, בעוד שאשר כהן (1996) וסעדון רואים באלג'יריה בפרט ובארצות המגרב בכלל חלק בלתי נפרד מצרפת, הרי פוזנסקי (תש"ס, 3) סבורה כי "ההקשר שבו נתגלגל הקיום היהודי בארצות המגרב שונה מאוד, שונה מכדי שתיתכן לכידות – למעט לכידות הנובעת מהחלטות פוליטיות – שתאגד בתוך יצירה אחת את סיפורם של היהודים משני עברי הים התיכון". בהתבסס על הלכידות החברתית והפוליטית שעליה הצביעו כהן וסעדון – ואף הלכידות הפוליטית בלבד, לדעת פוזנסקי – אי-אפשר שלא לראות בפעילותה של המחתרת היהודית באלג'יריה חלק מההתארגנויות המחתרתיות של יהדות צרפת.²¹ אם כן, קביעתם של אביטבול וסעדון לגבי מניעה של המחתרת היהודית באלג'יריה מתעלמת ממסקנותיהם של חוקרים רבים – הנרי מישל, ליאון פוליאקוב, ישראל גוטמן ורנה פוזנסקי – באשר למניעים שהביאו את יהודי צרפת ואלג'יריה להתגייס לפעילות מחתרתית.

נראה כי מה שהיה ברור מעל לכל ספק לפקיד גרמני נעלם מעיניהם של החוקרים. היינץ רותקה (Röthke), ראש המשרד לענייני יהודים בפריס הכבושה, הורה ב-27 במרס 1943 לרכז את כל יהודי צרפת הכבושה במחנות לקראת שילוחם למזרח באמצעי המהיר ביותר. מטרת הוראתו, כך נכתב במסמך שהעביר לעמיתיו, היתה "למנוע מן היהודים למלא תפקיד דומה לזה שמילאו יהודי אלג'יריה בעת נחיתת האמריקנים והבריטים בצפון אפריקה" (Amipaz-Silber 1992, 140–141).

לסיכום, בדיונם בלוחמי המחתרת היהודית באלג'יריה מוצאים החוקרים לנכון לבדוק את שיעור "האוקטן הציוני" בתודעתם ואת מידת פעילותם הקהילתית היהודית לפני המלחמה ואחריה. קריטריונים אלו לא הופעלו לבחינת מניעיהם של הלוחמים והמורדים היהודים בגטאות ובמחנות העבודה והמוות, של הפרטיזנים היהודים ביערות ושל חיילים יהודים שנלחמו כפרטים בצבאות השונים. כמה שונים לוחמי המחתרת באלג'יריה מלוחמים יהודים אחרים? אין הם שונים במאומה. גבורתם שווה לזו של שאר הלוחמים היהודים בתקופה. גם מכלול מניעיהם – היהודיים והאחרים – שווים למניעיהם של שאר הלוחמים היהודים שנלחמו בנאצים ובבעלי בריתם. בנסיבות החריגות של התקופה, הקריטריון המכריע לשאלת המניעים היהודיים הוא הפעולה למען אינטרס יהודי, ולא דווקא התודעה העצמית ועוצמתה של הזהות היהודית. יישום חוקים גזעניים אנטי-יהודיים, התנכלויות פיזיות חוזרות

²¹ בעניין המחותרות של יהודי צרפת, העיר לוסיאן שטיינברג: "שלא כאחיהם בצרפת, יהודי אלג'יר לא היו שסועים בין תודעתם היהודית לזו הצרפתית. מאז 1940 הם פעלו הן כצרפתים בעלי מודעות דמוקרטית המתנגדים לווישי, והן כיהודים אלג'ירים שסבלו סבל רב". דבריו אלו של שטיינברג, המצוטטים אצל עמיפדזילבר 1994, מתיישבים היטב עם דבריו של ז'אן דניאל שהובאו לעיל.

ונשנות, מידע על ההכנות באלג'יריה לקראת גירוש היהודים למחנות באירופה והידיעות על ההתעמרות ביהודי צרפת — כל אלה מקנים בכירור את "הערך המוסף" היהודי.

ג. מדוע נדחק סיפור המחתרת היהודית באלג'יריה ממחוזות הזיכרון בישראל?

המחתרת היהודית הוגדרה כ"בעיה" כבר ברב-שיח שהתקיים ב-1983 בנושא הגנה יהודית בצפון אפריקה. מטרת הכנס היתה "לתעד... את אחד המפעלים הלא-ידועים של התנועה הציונית והחלוצית בארצות המזרח ושל שליחי הארץ בארצות אלו" (מגן 1984, 5). בהגדרה זו יצרו הדוברים זהות בין "הגנה יהודית" ל"הגנה ציונית חלוצית". יצחק אברהמי, מנחה רב-השיח, הציג את נושא ההגנה היהודית באלג'יריה באומרו: "נמשיך באלג'יריה, דווקא משום שאני יודע כי הם הוותיקים (מבחינה כרונולוגית היסטורית) בארגון הגנה יהודית, אם כי מטעמים שונים במקצת" (שם, 15, ההדגשה שלנו). אברהמי לא טרח לפרט במה היו שונים הטעמים של יהודי אלג'יריה, היות שככל הנראה היה ברור למאזיניו כי מדובר בטעמים שונים מאלו "שלנו הציונים". בתשובה לעדותו הכתובה של פול סבאון, שהדגיש את הרוח היהודית ששררה במחתרת, טען אפרים בן-חיים, בן קיבוץ גבעת חיים ושליח התנועה הקיבוצית לצפון אפריקה בשנים 1943–1949: "ודאי שלא היתה זו התארגנות ציונית. זו היתה התארגנות שאי-אפשר אפילו לומר שהיתה התארגנות יהודית. אמנם, בפועל היא היתה מאוד 'יהודית', משום שמתוך 377 האנשים שיצאו לפעולה 90% היו יהודים..." (שם, 21). הנרי סבאון קטע את דבריו של בן-חיים בהערת ביניים: "היהודים התארגנו בתור יהודים... כיהודים הם הגנו על עצמם. דבר זה צריך להיות ברור". בן-חיים מצדו חזר וקבע: "אבל הבעיה היא: האם פעולה זו היתה פעולה של הגנה יהודית או שהיתה זו פעולה של יהודים עם האחרים לשחרור אלג'יריה מעול וישי? נכון שיש בעיה".

בהמשך מתבהרת ה"בעיה". בן-חיים מתאר את הניסיון הראשון להקים הגנה יהודית באלג'יריה. לדבריו, ניסיון זה אירע ב-1946 "וזה קשור עם פול פולנסקי... מפקד ומייסד 'הצבא היהודי' בצרפת. זה היה צבא יהודי-ציוני". כלומר, ההתארגנות המחתרית באלג'יריה בזמן מלחמת העולם היתה אמנם מורכבת ברובה ממכריע מיהודים, אך היא לא היתה ציונית, ולפיכך לא ניתן לכנותה התנגדות יהודית או הגנה יהודית. עם זאת, גם הוא מודה כי "אין ספק גם, שהיהודים באלג'יריה לא חיכו לנו על מנת להתהלך עם נשק" (שם, ההדגשה שלנו). אם כן, ה"בעיה" שבה נתקל בן-חיים אופיינית לפליאה של השליחים מארץ-ישראל על כך שיכולה היתה להתגבש ולפעול התנגדות יהודית בלא הדרכתם והנהגתם של מי שיעקב כרוז²² כינה באירוניה, נציגי "שתי המעצמות", 'המוסד לעלייה' וה'הגנה' (שם, 21–23).

²² יעקב כרוז היה איש שירות ידיעות של ארגון ה"הגנה" ובהמשך איש שירותי הביטחון של מדינת ישראל.

במסגרת מחקרנו בדקנו את יחסם של חוקרים ואנשי אקדמיה לפעילותה של המחתרת היהודית באלג'יריה, כפי שהוא עולה מעשרות ספרים ומאמרים בנושא השואה ובנושא יהדות צפון אפריקה וכן מספרי היסטוריה לבתי הספר, שנכתבו בעזרת יועצים אקדמיים. מן הבדיקה עולה כי בשלושים השנים הראשונות לתום מלחמת העולם השנייה התעלם המחקר לחלוטין מן המחתרת היהודית באלג'יריה, ומאוחר יותר החלו להופיע אזכורים קצרים לפעילותה, שגם להם נלוות בדרך כלל הסתייגויות בנוסח: "מעטים מאוד היו המניעים 'היהודיים' שלמענם התארגנה" (אביטבול 1990, 91). לעומת זאת, בספרו של החוקר האמריקני ארתור פונק (Funk 1974), המתאר את מבצע לפיד ואת האירועים ההיסטוריים והפוליטיים שקדמו לו, זוכים היהודים אנשי המחתרת להערכה רבה יותר מזו שהם זוכים לה באנציקלופדיה של השואה ובספרי לימוד ועיון אחרים. מניעיהם אינם מוטלים בספק במחקרו של פונק, וחלקם במחתרת ותרומתם להצלחת מבצע לפיד זוכים שם לתיאור מאוזן יותר.

בראשית שנות השמונים החלה להסתמן נכונות לשיח רב-תרבותי בחברה הישראלית. פחת החשש מפני ייצור זיכרון פרטי, שלא נתפס עוד כמאיים כל כך על הזיכרון הלאומי, הנשלט בידי המדינה. ואולם, אם היה מקום לקוות כי שינוי מהותי יתחולל גם במשולש הפרדיגמות בעל האוריינטציה האירופית, שזיהה קשר ישיר בין ציונות וסוציאליזם לבין גבורה, לא כך אירע במציאות. מחקרה של גיטה עמיפוז-זילבר ביקש לשלב את סיפורה של המחתרת באלג'יריה בשיח הישראלי ובזיכרון הקולקטיבי, אולם יעד זה לא הושג.

כלפי תוכנית הלימודים בהיסטוריה, שפורסמה ב-1975, נטען כי היא לא אפשרה פלורליזם אמיתי, שכן היא הציגה את קהילות יהודי המזרח בהתאם למונחים השגורים באתוס הציוני, ולא במונחים אוטונומיים שלהן עצמן.²³ לטענתנו, הדבר נובע מכך שהדוכרים והחוקרים של יהדות צפון אפריקה, ושל הקהילות היהודיות בארצות האיסלאם בכלל, בחרו לפלס את דרכה של יהדות זו חזרה אל ההיסטוריה היהודית המודרנית באמצעות ההשתלבות באתוס הציוני, ולא באמצעות יצירת היסטוריוגרפיה מזרחית אלטרנטיבית (שנהב 2002, 145), המשוחררת מכבלי משולש הפרדיגמות האירופיות.

הקריטריון הציוני

את הגושפנקה האקדמית ובעלת הסמכות לדחיקת המחתרת ממחוזות הזיכרון של השיח הישראלי ההגמוני העניקו מיכאל אביטבול ובעקבותיו חיים סעדון. סעדון (1996, 222) טען כי ההתייחסות המחודשת במחקר למחתרת באלג'יריה (הכוונה היא בעיקר לספרה של עמיפוז-זילבר) מבטאת את הרצון להוסיף מיתוס גבורה נוסף ל"מיתוסי הגבורה היהודית, עליהם מבקשים לחנך דורות בארץ". ואולם, כך הוא סבור, אין זה סיפור ראוי כיוון שמדובר

²³ בן עמוס 1995, 267–276. לדעתנו, הדברים תקפים במידה רבה גם לגבי תוכנית הלימודים החדשה מ-1995.

בקבוצה שלא פעלה ממניעים יהודיים. מאחורי הנימוקים לשלילה זו ניצבת למעשה התפיסה, שחברי המחתרת ומטענה האידיאולוגי אינם עומדים בשלושת הקריטריונים הדומיננטיים בשיח הישראלי: אירופוצנטריות, ציונות וסוציאליזם. בעיקר בולט המרחק של חברי המחתרת מן הפרדיגמה הציונית-סוציאליסטית. טענותיהם של אביטבול ושל סעדון בעניין המניעים היהודיים אינן אלא כסות לכך.

ראיה לכך נמצא בדברי סעדון (שם, 221): "מתוך בחינה של כיוון פעולתם לאחר מכן מתברר כי מרביתם לא רק שלא נמשכו לפעילות יהודית לאומית, דוגמת הציונות, אלא חזרו לנהל אורח חיים צרפתי לכל דבר". אם כן, העובדה שחברי המחתרת לא היו ציונים היא שפוסלת את מניעיהם היהודיים. האם מניעיו של יהודי אינם יכולים להיות יהודיים אם אינו ציוני? מה המשקל שיש לייחס, אם בכלל, לכך ש"המחתרת היהודית התפרקה לאחר הפלישה... ולא מילאה שום תפקיד אחר בחיים היהודיים או הצרפתיים של אלג'יריה לאחר המלחמה" (שם, 221-222)? מה גם שטענה זו אינה נכונה עובדתית. לאחר הפלישה היו משפחות חברי המחתרת מעורבות במאבק הכפול שניהלה יהדות אלג'יריה במסגרת השלטון החדש של כוחות צרפת החופשית. פן אחד של המאבק התמקד בשחרור חברי המחתרת היהודים שנאסרו, ובהם הנרי אבולקר (בעוד שחברי המחתרת הצרפתים השתלבו בשלטון החדש). הפן האחר היה המאבק להשבת הזכויות האזרחיות שנקבעו בצו כרמיה. הזכויות הוחזרו במלואן רק כעבור שנה, באוקטובר 1943.

סעדון קובע כי "הערות המופיעות במחקרים שונים בדבר פעילותם הציונית של חברי קבוצה זו אינן מושתתות על בסיס עובדתי ותיעודי"²⁴. ואולם העזרה שהושיטו אנשי המחתרת לפעילות הציונית מתועדת ולא ניתן להכחישה, ולכן סעדון פוטר אותה בכינוי "פעולה פילנתרופית יהודית" (שם, 221). האומנם? חברים מרכזיים בקבוצת ג'אוגרא, לב ההתארגנות של המחתרת היהודית באלג'יר, ובהם בני משפחת סבאון ואחרים, הוסיפו לפעול בארגוני ה"הגנה" וההעפלה בצפון אפריקה מ-1943 ועד שנות השישים. אפרים בן-חיים, שהוזכר לעיל, מעיד:

בין הנחלצים לפעילות היו אבא סבאון ובנו הבכור פול סבאון (שכיהן לאחר מכן במשך 1948 כמפקד ה"הגנה" באלג'יריה)... לא אוכל למנות את כל אלו שעבדו אתנו... וביניהם מר שין אלגרבל, מר מסגיש ומר סמדג'ה, ומספר אנשים אחרים מארגון 'השמונה בנובמבר'. לולא צעירים ומבוגרים אלה וללא האימון המוחלט ושיתוף הפעולה בינם ובין השליחים, ויחסי הקרבה המיוחדים בינינו, לא הינו יכולים לארגן את המפעל האדיר הזה של ההעפלה מצפון אפריקה (ארגון פעילי המחתרת, ההעפלה ואסירי ציון בצפון אפריקה 1988, 15).

בן-חיים מזכיר גם את הנרי סבאון כאחד המקומיים שסייעו לשליחים להקים את התשתית לפעילות ההעפלה ולקיימה. הנרי סבאון עצמו העיד באוזנינו כי ב-1948 עלה לישראל

²⁴ סעדון 1996, הערה 282. סעדון אינו מפרט באילו מחקרים מדובר.

ונלחם במסגרת המח"ל, מתנדבי חוץ לארץ. בן-חיים מעיד כי נעשה מאמץ מיוחד לגייס את יהודי אלג'יריה ששירתו בצבא הצרפתי לעלות ולהילחם בשורות המח"ל (שם, 11). על פי כל אמת מידה, מדובר בפעילות ציונית ולא ב"פעולה פילנתרופית יהודית".

הקריטריון הסוציאליסטי

ההיבט הכלכלי-חברתי נראה לכאורה מנותק מהאירועים ומהנסיבות, אולם מבין השורות עולה שוב ושוב הסתייגותם של אביטבול וסעדון ממעמדם החברתי הבורגני של לוחמי המחתרת. יותר מפעם אחת טורח אביטבול (1986, 107) להדגיש כי מקורם היה מן "העילית החברתית של יהדות אלג'יריה... יוצאי הבורגנות היהודית הגבוהה באלג'יר ובאוראן". הוא כותב כי "העילית החדשה בשלוש ארצות המגרב השתייכה בדרך-כלל למשפחות אמידות..." (שם, 14). גם סעדון (1996, 216) מדגיש את "היותם בני הבורגנות באלג'יר ובאוראן". אורח החיים הבורגני מודגש גם בהתייחסות לאנשי המחתרת. אביטבול (1986, 108) מציין כי רוז'ה קארקסון, ממנהיגי המחתרת היהודית באוראן, היה "תעשיין יהודי צעיר" (שם, 108). בתיאור המחתרת היהודית בעיר אוראן חוזר גם סעדון (1996, 217) על הרקע החברתי של משפחת קארקסון, שהיו "אקדמאים מן הבורגנות העשירה של אוראן". גם הערתו שצוטטה לעיל, כי לאחר המלחמה חזרו לנהל אורח חיים צרפתי לכל דבר, בורגני ולא ציוני, נזקפת לחובתם.

מדוע מודגש שוב ושוב הפרופיל החברתי הבורגני של חברי המחתרת? הכינוי "בורגני" נושא מטען ערכי שלילי באתוס הציוני, הרבה יותר מתיאורים כגון "מעמד ביניים", "מעמד בינוני" או "עירוניים". לכן יש מקום להרהר אם הדגשת הפרופיל הבורגני היא בגדר מסירת מידע רלוונטי בלבד, או שמא יש כאן גם כוונה נסתרת. האם מעמדם החברתי-כלכלי של אנשי המחתרת היה בו כדי לגרוע במשהו מנחישותם לפעול במסגרת המחתרת ולסכן את מעמדם? במקרה זה ניתן דווקא לזהות יתרון במעמדם הבורגני, שסייע ליצירת קשרים עם הקבוצה הצרפתית. לכן אפשר להניח כי המידע האמור בעל הקונוטציה השלילית, שהודגש אצל אביטבול וסעדון פעמים רבות, חיוני לצרכים אחרים, מעבר למסירת מידע גרידא. נראה כי המידע האמור שימש אמצעי לדחיקת פועלם של חברי המחתרת היהודית באלג'יריה ממחוזות זיכרון הגבורה הציוני-ישראלי, בבחינת "הם לא משלנו".

ניסיונות רבים בעבר ביקשו לשוות לזיכרון הגבורה נופך סוציאליסטי-ציוני ולהפיק ממנו רווחים פוליטיים. הלוחמים היהודים בשואה הוצגו בשיח הציבורי בישראל כמגשימים המובהקים של האתוס הציוני הארצישראלי: "הם היו אמונים על ברכי הקיבוץ המאוחד... כל אלה התכונות והערכים אשר חצבו ממקורות המחצב של תנועת הפועלים בארץ ישראל... ידעו לשאת את הערכים והדגל הזה" (שטאובר 2000, 21). חיזוק לטענה זו אנו מוצאים בדבריו של אפרים בן-חיים, שהיה כאמור בן קיבוץ גבעת חיים ושליח התנועה הקיבוצית לצפון אפריקה. כשסיפר על העזרה שקיבל מיהודי אלג'יריה ב-1943, בעת הקמת התשתית למפעל ההעפלה, ציין:

ואילו באלג'יריה עמדו לצידנו מספר אנשים מכובדים ופחות מכובדים, שעבדו במסירות נפש גדולה. לולא האדונים שרקי, יהונתן, סבאון וזאנה, שהעמידו לרשותנו הלוואות גדולות ואף תרומות, פשוט לא היינו מחזיקים מעמד ולא היינו יכולים לפעול. אולם להפתעתי הגדולה לא הסתפקו 'בורגנים' אלה בנתינת כסף, אלה דרשו את שיתופם בעבודה ממשית... (ארגון פעילי המחתרת, ההעפלה ואסירי ציון בצפון אפריקה 1988, 15, ההדגשה שלנו).

נראה כי בשנות השמונים אביטבול וסערון כרכו יחד מוצא חברתי ואורח חיים בורגני עם העדר מניעים יהודיים לפעילות מחתרתית בתקופת מלחמת העולם השנייה. מעניין גם להיווכח כיצד שוב נכרכים יחדיו ה"אוקטן" הציוני-סוציאליסטי עם מניעים יהודיים לפעילות נגד הנאצים ובעלי בריתם.

ד. בניית מיתוס הגבורה בשואה והפוליטיזציה שלה

מאז קום המדינה ולמעשה עד היום, עושים מוסדות המדינה כל שביכולתם כדי להאדיר ולהלל את גבורתם של לוחמי המחתרות היהודיות, הפרטיזנים היהודים והלוחמים היהודים בצבאות השונים, ובמיוחד בצבא האדום. מורשת שלמה התגבשה סביב מיתוס גבורת הלוחמים היהודים. ספרים רבים, מאמרים ועבודות מחקר הוקדשו לסיפורי הגבורה של הלוחמים היהודים בתקופת השואה. יישובים ורחובות נקראו על שמם ומוזיאונים הוקמו להנצחתם. במסע לבניית מיתוס הגבורה הודגש במיוחד חלקם המכריע של חברי תנועות הנוער הציוניות בפעילות המחתרות.

בחינה של האירועים, הדיונים והוויכוחים בנושא הגבורה היהודית בתקופת השואה מביאה למסקנה הבלתי נמנעת, כי הסיבה לדחיקת המחתרת היהודית באלג'יריה ממחוזות הזיכרון הישראלי מצויה במישור הפוליטי והאידיאולוגי. רוני שטאובר (2000), בספרו הלקח לדור: שואה וגבורה במחשבה הציבורית בארץ בשנות החמישים, מתאר לא רק את הפוליטיזציה של השואה בישראל מאז סוף שנות הארבעים, אלא גם את המשוואה החברתית-ערכית שהגתה ההנהגה הפוליטית, הקושרת קשר ישיר בין חינוך ציוני-סוציאליסטי לבין גבורה יהודית בתקופת השואה. משוואה זו ניכרת בהתבטאויות רבות של מנהיגי היישוב ומדינת ישראל, שנהגו לראות בחינוך הסוציאליסטי מעיין שממנו שאב היהודי החדש את תעצומות הנפש לביטויי הגבורה בתקופת השואה.

שלילת ההווה היהודית בגלות,²⁵ על סממניה הכלכליים הזעיר-בורגניים, השתרשה בקרב הציבור בישראל ומנהיגיו והפכה לתפיסה השלטת. תפיסה זו הביאה אותם להאמין כי גבורת המורדים בגטאות היא תוצר ישיר של החינוך הציוני-סוציאליסטי, וכי הפסיביזם

²⁵ על האידיאולוגיה של שלילת הגולה ראו דיונו רחב-היריעה של אמנון רז-קרקוצקין (1993; 1994), שקורא ליצירת פתיחות כלפי בני אדם וציבורים שונים בחברה בישראל, ולשם כך הוא טובע את המונח הנגדי "חיוב הגלות".

שאפיינה לדעתם את רוב הציבור היהודי והנהגות היודנרטים בגטאות היא תוצר ישיר של ההוויה היהודית הבורגנית שהתקיימה בגולה. הפלמ"ח בארץ-ישראל מכאן והמורדים באירופה בתקופת השואה מכאן נתפסו בתודעה הישראלית כתוצרים מובהקים של החינוך הציוני-סוציאליסטי מבית היוצר של היהודי החדש. העיסוקים היהודיים בגולה, על מאפייניהם הבורגניים, נחשבו בזויים ונלעגים לעומת עבודת האדמה של היהודי החדש, שבה ראה האתוס הציוני ערך עליון וכמעט מקודש. לכן, היה זה אך טבעי כי מנהיגי הציבור, כבואם לשפוט בשאלת "התגובה היהודית" בתקופת השואה, ראו לנגד עיניהם את מגרעותיו של היהודי הגלותי.

התנועות הסוציאליסטיות, המפלגות ותנועות הנוער שהשתייכו אליהן, שאפו להפוך את מרד הגטאות למנוף חינוכי לחברה הישראלית. המתאם ההדוק בין החינוך החלוצי הציוני-סוציאליסטי לבין הגבורה בכלל ותנועת המרי היהודית בתקופת השואה בפרט, קנה לו אחיזה בקרב מנהיגי תנועת הפועלים וחבריה, שהיו רוב מניינו של הציבור בתקופת היישוב וראשית המדינה, ולמעשה עד שנות השמונים.

כאן המקום להעיר כי אין בכוונתנו לקדש או לפסול את אתוס הגבורה; תחת זאת, אנו מתייחסים אליו כאל גורם קיים ומבקשים לבקר את המניפולציה הפוליטית והאידיאולוגית הנעשית בשמו. הביקורת היא על אופן הכפפת הזיכרון הכללי-יהודי אל מחוזות הזיכרון הישראלי-ציוני.

ה. המחתרת היהודית באלג'יריה — אבן בוחן לשיח רב-תרבותי

מניעיהם של חברי המחתרת באלג'יריה נשפטו על פי אמות מידה שונות מאלו ששימשו לבחינת מניעיהם של כלל הלוחמים היהודים. ככל הנראה, זהו המקרה היחיד שבו הוטל ספק גורף במניעיהם של לוחמים יהודים בתקופת השואה. חברי המחתרת באלג'יריה פעלו ממניעים יהודיים וגם ממניעים צרפתיים, בדומה ליהודים חברי המחתרות בצרפת, וכשם שהלוחמים היהודים בצבא האדום ובחבורות הפרטיזונים באירופה פעלו ממניעים יהודיים וגם ממניעים רוסיים, פולניים או יוגוסלביים. כפי שהסכימו כמה חוקרים, שחלקם צוטטו לעיל, יהודי בתקופת השואה, עקב "מצבו העובדתי המיוחד", לא יכול היה לפעול רק ממניעים לאומיים-פרטניים.

הטענות ביחס למחתרת באלג'יריה מקורן בהיסטוריוגרפיה הציונית ההגמונית והממוסדת, המאופיינת בנרטיביות קפואה ושמרנית, הממדרת את הזיכרון הספונטני ומכוונת אותו אל תוך תבנית סגורה של ההיגיון הלאומי הממוסד. ההיסטוריוגרפיה הציונית גם מתעלמת מבעיית הקשר שבין אתניות ללאומיות בחברה היהודית בכלל ובזו שבמערב אירופה בפרט. נראה כי אביטכול וסעדון החמיצו הזדמנות לפתח ולעצב נרטיב אחר, חלופי, לצד ההיסטוריוגרפיה הלאומית הציונית ההגמונית. הם יכלו לעשות זאת באמצעות הצגת סיפורה הייחודי של המחתרת היהודית באלג'יריה באופן מאתגר, במסגרת מה שניתן

לכנות "קהילה של זיכרון" – מונח המייצג היסטוריוגרפיה דינמית, מרובת קולות, בלתי נכבשת ופתוחה לדיאלקטיקה של זיכרון ושכחה (שנהב 2002, 105–106). סיפור המחותר היהודית באלג'יריה יכול היה לאתגר נרטיבים קאנוניים של הציונות הלאומית ולקרוא תיגר על הגשר הבלעדי המחבר בין עבר להווה. הסיפור זימן הזדמנות שהוחמצה לערער על החד-תרבותיות של הנרטיב המקודש, המתוחם במשולש הפרדיגמות האירופצנטרית, הציונית והסוציאליסטית. במקום להיות גורם מעצב של זיכרון ושל נרטיב רב-תרבותי, תוך ערעור על הקשר הפוליטי של הזיכרון הציוני-לאומי ועל האינסטרומנטליזציה של העבר, בחרו החוקרים להציג תיזה מנקודת מבט פטרונית של "אוריינטליזם מתקדם", והפכו למעשה לסוכניה של ההיסטוריוגרפיה החד-תרבותית הישראלית ההגמונית. היסטוריוגרפיה זו, בעלת מאפיינים של קולוניאליזם תודעת-רעיוני, נכונה להעניק חיבוק חם ואוהד לאלו המסתופפים בצל קורתה, בתמורה לאימוץ הפרדיגמות של זהותה ההומוגנית. הנכונות להשתעבד מרצון לתפיסת-העל האירופית של הזיכרון הקולקטיבי הישראלי חייבה לוותר על המאבק הטבעי לרב-תרבותיות ולשעבד את הזיכרון המזרחי למחוז הזיכרון הלאומי ההומוגני.

התביעה לשייך את סיפורה של המחותר היהודית באלג'יריה לנרטיב השואה ולזיכרון הקולקטיבי הלאומי עשויה להתפרש כאקט של "בכיינות", בבחינת "גם לנו מגיע". אפשר לכאורה לראות בתביעה זו מהדורה חוזרת של הניסיון לנכס את פוגרום הפרהוד, שהתרחש בעיראק ביוני 1941, לנרטיב הציוני ולנרטיב השואה. ניסיון זה ביטא את רצונם של המזרחים להראות כי הפנימו את האידאולוגיה של כור ההיתוך וכי הם שואפים להיכלל בחברה הישראלית ולהיות שותפים לסמלים הקולקטיביים של הזיכרון הישראלי, שהשואה היא נדבך מרכזי בו.

פוגרום הפרהוד היה אירוע חריג ויחיד ביחסים בין יהודים למוסלמים בתולדות עיראק. הוא נמשך יומיים והתרחש רק בבגדאד, בזמן של אנרכיה שלטונית שנוצרה בשל עיכוב של יומיים בכניסת כוחות בריטיים לעיר במלחמת העולם השנייה. על אף התוצאה הטרגית – כ-150 יהודים נרצחו – לא ניתן לשייך את האירוע לנרטיב השואה. למעשה, המאפיין המשותף היחיד של הפרהוד עם השואה הוא העובדה שהאירוע התרחש בעיצומה של מלחמת העולם השנייה (שנהב 2003). המקרה של אלג'יריה, לעומת זאת, שונה באופן מהותי. אלג'יריה היתה חלק אינטגרלי של צרפת. יהודי אלג'יריה היו אזרחים צרפתים שווים זה כשבעים שנה עד שנכבשה צרפת בידי הגרמנים, והיו משולבים בשלטון הקולוניאלי הצרפתי באלג'יריה. אלג'יריה נודעה כמחוז האנטישמיות ביותר בצרפת והקהילה סבלה מהתנכלויות אנטישמיות בלתי פוסקות בתקופה שלפני המלחמה. כיבוש צרפת בידי גרמניה, כינון משטר וישי, ביטול צו כרמיה, הגזרות האנטישמיות שגזר משטר וישי מרצון על יהדות צרפת ואלג'יריה, המידע על מצבם של יהודי צרפת, ידיעות ושמועות על תוכניות לסמן את היהודים ולגרשם למחנות באירופה והסכנה המוחשית של פלישה גרמנית – כל אלו הופכים את סיפורה של יהדות אלג'יריה לחלק מנרטיב השואה, לפחות מבחינת הסכנה הפוטנציאלית. זאת עוד לפני שדנים

בסיפורה הייחודי של המחתרת, שהחלה להתארגן מיד לאחר תבוסת צרפת, תחילה במטרה להגן על הקהילה היהודית מפני התנכלויות אנטישמיות, עד שבהמשך נמצאה הדרך לחבור לכוחות הברית ולסייע להכרעת הקרב על אלג'יריה במבצע לפיד.

השימוש במושג "שואה" בהקשר לפרהוד – כשכוחות בריטיים נמצאים בסמוך לאירועים, ולא מעבר לים כבאירופה או בצפון אפריקה טרם הנחיתה – יש בו הפרזה רבה, אולם אין הוא פליטת קולמוס; הוא בא לספק את הצביון האירופי הנדרש כדי להיכלל במחוזות הזיכרון הישראלי. המקרה של הפרהוד הוא דוגמה למניפולציה אידיאולוגית ופוליטית שבה "יוצאי המזרח משתתפים ב'שכתוב' עברם כך שישתבץ בתוך זה האירופי", שיתוף פעולה המעיד על "הפנמת האידיאולוגיה של כור ההיתוך – להכללה בחברה הישראלית ולהשתתפות בסמלים הקולקטיביים אשר יצרו זיכרון ישראלי משותף לכל העדות" (שנהב 2002, 111).

מדוע שני המקרים, הפרהוד והמחתרת היהודית באלג'יריה, זכו להתייחסות שונה? להערכתנו יש לכך שתי סיבות. הראשונה היא שאת הפרהוד החלו מוסדות היישוב לפרש עוד ב-1941, מיד עם התרחשותו. המבצע שבמסגרתו הובאו לארץ כ-150 אלף יהודים מעיראק היה שלב ראשון וחשוב ב"תוכנית המליון" של דוד בן-גוריון להגדלת האוכלוסייה היהודית בישראל מקרב יהדות המזרח (יהודי צפון אפריקה טרם נכללו אז בתוכנית). ביחס להיקפה של האוכלוסייה היהודית בישראל באותה עת, היתה יהדות עיראק מאגר אלקטורלי חשוב בראשית ימי המדינה (שנהב 2003). הדגשת היסוד הציוני בקרב יהדות עיראק מצד פקידי שלטון הזיכרון הציוני חברה לרצונם של יהודי עיראק להשיל מעליהם את ערביותם ולעבור מהר ככל האפשר את תהליך הדה-ערביזציה של החברה הישראלית. במסגרת תהליך זה, שכונה "כור ההיתוך", רכשו המהגרים את עקרונות החלוציות, הסוציאליזם והמודרניות, במטרה להשתלב בקולקטיב היהודי-ישראלי: "אנחנו כל כולנו, תופעה והופעה פוליטית לצרכים פוליטיים מדיניים שאנחנו רוצים להשיג אותם" (דוד פתאל, אצל שנהב 2002, 129).

לעומת משקלם האלקטורלי של יהודי עיראק, שהיה משמעותי כבר בראשית שנות החמישים, משקלם האלקטורלי של יהודי אלג'יריה בטל בשישים. נוסף על כך, יהודי אלג'יריה לא מילאו את המצופה מיהודי הגולה, ובראשית שנות השישים העדיפו רובם את ההגירה לצרפת על פני העלייה לישראל. חוסר הנכונות למלא את תפקיד היהודי הפסיבי, הקורבן התמידי, ודאי לא תרם לאהדה מצד פקידי שלטון הזיכרון הציוני.

הסיבה השנייה להתייחסות השונה למקרה העיראקי ולמקרה האלג'ירי היא התגייסותם של מליצי יושר מטעם פקידי שלטון הזיכרון הציוני להצגת המקרה העיראקי כחלק בלתי נפרד ממחוז הזיכרון הישראלי. זאת, לעומת התגייסותם של "מומחים אוריינטליים" כמליצים מזן שונה, שבזכות מומחיותם לכאורה ביהדות המזרח טבעו ביטויים כגון "צמיחה מחוץ למוסדות הקהילה", "חוגים שלא הצטיינו בפעילות כלשהי של הקהילה", "מטרה פוליטית צבאית כללית", "אינטרסים יהודיים ספציפיים" – ביטויים שסייעו לדחיקת הסיפור האלג'ירי מן הזיכרון הקולקטיבי.

מנקודת מבטם של פקידי שלטון הזיכרון הישראלי, ההבדלים בין המקרה העיראקי למקרה האלג'ירי מהותיים וברורים. היהדות בעיראק תוארה בהיסטוריוגרפיה הציונית כיהדות גלותית פסיבית, שרק סיוע וליווי מצד נציגי "שתי המעצמות" – "המוסד לעלייה" וה"הגנה" – העלו אותה על הנתיב הנכון של ציונות, חלוציות והתארגנות מחתרתית להגנה עצמית. ביום הפקודה לא סייעו כל אלה למניעת הפוגרום, וכך הובלט שוב חוסר האונים של היהודים בגולה. יהדות אלג'יריה, לעומת זאת, לא מילאה את התפקיד הקלאסי של היהודי הגלותי, הקורבן הפסיבי. ההתארגנות המחתרתית באלג'יריה היתה פרי יוזמה מקומית של יהודים בורגנים, שלא נזקקו לעזרת היישוב, מוסדותיו והתנועה הציונית-סוציאליסטית. ואף על פי כן, הצליחה המחתרת לסייע לאחד המהלכים המכריעים במלחמת העולם השנייה.

המקרה של יהדות עיראק זוכה אפוא לאהדה רבה בקרב האקדמיה בישראל. כך, למשל, תוארו אירועי הפרהוד באנציקלופדיה העברית כפסע לפני "שואה כללית". בהתאם לנרטיב הציוני הקלאסי, מתוארת בהרחבה התנועה הציונית החלוצית שפעלה בעיראק ואף הצמיחה מחתרת יהודית, ואילו רוב יהודי עיראק מתוארים כקורבנות וכפליטים שנאלצו לנטוש את עיראק ולנוס לישראל.²⁶ אותו השיח, שהפך בגיבוי האקדמיה את פוגרום הפרהוד בעיראק לקו פרשת המים בהיסטוריוגרפיה הציונית של יהדות עיראק ואף לחלק מאירועי השואה, שלל את מניעיה היהודיים של המחתרת היהודית באלג'יריה ודחק את סיפורה ממחוזות הזיכרון הלאומי. העובדות ופרשנותן המוטעית מחזקות את התחושה שסיפורה של המחתרת יכול לשמש מצע לעבודה ביקורתית כלפי הגירסה הרשמית וההגמונית. לכן, אין זה עוד מקרה של "בכיינות", אלא מקרה של שיח עדתי הזכאי להיות חלק אינטגרלי משיח יהודי-ישראלי רב-תרבותי. ביקורתנו כלפי אביטבול וסעדון היא על היטמעותם בחיק הזהות ההומוגנית החד-תרבותית הציונית-לאומית, היטמעות שבאה לידי ביטוי בכיורן העובדות ובניתוחן, ובתרומתם לדחיקת יהדות אלג'יריה ממחוזות הזיכרון הלאומי. תחת זאת, אפשר היה לתת לה במה אוטונומית כ"קהילה של זיכרון", כחלק מתפיסה המאתגרת את הזיכרון הקאנוני הלאומי-ישראלי, באמצעות חשיפת העימות בין האתניות היהודית בחברה המערב האירופית לבין הלאומיות הציונית.

סוף דבר

באמצע שנות השישים התקיימו דיונים בממשלה, במשרד הביטחון וכיד ושם על הענקת "אות הלוחם בנאצים". הוויכוח התמקד בשאלה מי יהיה הגוף שיעניק את האות. בשלהי 1965 קבע ראש הממשלה לוי אשכול כי האות יינתן במשרד הביטחון. במאי 1967 הוענק האות ללוחמים בנאצים ובעוזריהם. חברי המחתרת היהודית באלג'יריה לא זכו לקבל את

²⁶ יהודה שנהב (2002, 110) מותח במאמרו ביקורת על השימוש הציני והפוליטי שנעשה באירועי הפרהוד בידי "הספרות האקדמית והקאנונית וטקסטים שנכתבו על ידי פקידי שלטון הזיכרון הישראלי".

האות, אף על פי שהוא נועד להביע את "ההכרה ההיסטורית והציבורית לכל הלוחמים בנאצים, שכן האות היה כולל, וזכאים היו לקבלו חיילים, פרטיזנים ולוחמי גטאות" (יבלונקה 2001, 192, 328). ההדחקה והאפליה בעיצוב הזיכרון ההיסטורי ניכרות גם ביד ושם; היהודים חברי המחתרות בצרפת אומצו אל מחוזות הזיכרון הלאומי, ועל לוח הזיכרון המוצב באודיטוריום לזכר חללי המחתרות בצרפת נחקק:

בשנות האימה של הכיבוש הגרמני
הצטרפו יהודים רבים על מוצאיהם ועל השקפותיהם
לקבוצות שונות של המחתרת היהודית בצרפת.
מול אדישות העולם היו יהודים אלו תקיפים בדעתם
להילחם כיהודים בנאצים משמידי העם היהודי
ולהשתתף בשחרור צרפת... (ההדגשה שלנו)

סמוך ללוח הזיכרון מוצב לוח ובו חקוקים שמותיהם של היהודים חללי המחתרות בצרפת. מלוח זה נעדר שמו של לוחם המחתרת היהודית באלג'יריה, ז'אן דרייפוס, שנהרג בפעולת ה-8 בנובמבר 1942.

ביבליוגרפיה

- אביטבול, מיכאל, 1986. יהודי צפון אפריקה במלחמת העולם השנייה, יד בן צבי, ירושלים.
- _____, 1990. "אלג'יריה", אנציקלופדיה של השואה, ערך ישראל גוטמן, יד ושם, ירושלים.
- אלתרמן, נתן, תשמ"ט. מחברות אלתרמן, ה, על שתי הדרכים: דפים מן הפנקס, הקיבוץ המאוחד, תל-אביב.
- אנסקי, מיכאל, [1950] תשכ"ג. יהודי אלג'יריה מצו כרמיה ועד השחרור, תרגם מצרפתית אברהם אלמליח, קרית ספר, ירושלים.
- ארגון פעילי המחתרת, ההעפלה ואסירי ציון בצפון אפריקה, 1988. "יום עיון, 1987", תל-אביב.
- באואר, יהודה, 1982. השואה: היבטים היסטוריים, מורשת וספרית פועלים, תל-אביב.
- בן עמוס, אבנר, 1995. "פלורליזם בלתי אפשרי? יהודים יוצאי אירופה ויהודי עדות המזרח בתוכנית הלימודים בהיסטוריה בישראל", החינוך לקראת המאה העשרים ואחת, ערך דוד חן, רמות, אוניברסיטת תל-אביב, תל-אביב, עמ' 267-276.
- ברגמן, תמר, 1996. כמראָה לטושה, עם עובד, תל-אביב.
- גוטמן, ישראל, 1985. בעלטה ובמאבק: פרקי עיון בשואה ובהתנגדות היהודית, ספרית פועלים והאוניברסיטה העברית בירושלים, ירושלים.
- _____, 1988. מאבק בנתיב הייסורים: התנגדות היהודים לנאצים בתקופת השואה, כתר, ירושלים.
- _____, תשנ"ט. שואה וזיכרון: ספר לימוד לחטיבה העליונה, מרכז זלמן שזר ויד ושם, ירושלים.
- הילברג, ראול, 2002. "הגדרה מתוקף צו", תיאוריה וביקורת 21 (סתיו): 35-46.

- הרשקו, צילה, 2003. ההולכים בחושך יראו אור: הרזיסטאנס היהודי בצרפת, שואה ותקומה, 1940–1949, צ'ריקובר, תל-אביב.
- יבלונקה, חנה, 2001. מדינת ישראל נגד אדולף אייכמן, ידיעות אחרונות, תל-אביב.
- כהן, אשר (ערך), 1996. תולדות השואה בצרפת, יד ושם, ירושלים.
- מכמן, דן, תשנ"ה. "התנגדות יהודית בשואה ומשמעותה: הערות עיוניות", דפים לחקר תקופת השואה י"ב: 7–41.
- מגן, אמנון, 1984. הגנה יהודית בארצות המזרח: רב שיח, יד טבנקין, רמת אפעל.
- נורה, פייר, 1993. "בין זיכרון להיסטוריה: על הבעיה של המקום" זמנים 45: 4–19.
- סעדון, חיים, 1996. "תגובות יהודיות בצפון אפריקה", תולדות השואה בצרפת, ערך אשר כהן, יד ושם, ירושלים.
- עמיפז-זילבר, גיטה, 1983. מחתרת יהודית באלג'יריה, משרד הביטחון, תל-אביב.
- _____, 1994. גם בהם פגע הצורך: יהודים מזרחיים בצרפת הכבושה 1940–1944, ראובן מס, ירושלים.
- פוזנסקי, רנה, 1985. "ההתנגדות היהודית בצרפת", זמנים 19/18: 97–109.
- _____, תש"ס. להיות יהודי בצרפת 1939–1945, יד ושם, ירושלים.
- פוליאקוב, ליאון, תש"ל. "צורות העמידה היהודית במערב", העמידה היהודית בתקופת השואה: דיונים בכינוס חוקרי השואה, יד ושם, ירושלים, 224–240.
- רז-קרקוצקין, אמנון, 1993. "גלות בתוך ריבונות: לביקורת 'שלילת הגלות' בתרבות הישראלית — חלק ראשון", תיאוריה וביקורת 4 (סתיו): 22–55.
- _____, 1994. "גלות בתוך ריבונות: לביקורת 'שלילת הגלות' בתרבות הישראלית — חלק שני", תיאוריה וביקורת 5 (סתיו): 113–132.
- שטאובר, רוני, 2000. הלקח לדור: שואה וגבורה במחשבה הציבורית בארץ בשנות החמישים, יד בן-צבי, ירושלים.
- שנהב, יהודה, 2002. "יהודים יוצאי ארצות ערב בישראל: הזהות המפוצלת של מזרחים במחוזות הזיכרון הלאומי", מזרחים בישראל: עיון ביקורתי מחודש, ערכו חנן חבר, יהודה שנהב ופנינה מוצפי-האלר, מכון ון ליר בירושלים והקיבוץ המאוחד, ירושלים ותל-אביב, עמ' 105–151.
- _____, 2003. היהודים-הערבים: לאומיות, דת אתניות, עם עובד, תל-אביב.
- שניידר, נתן, 2002. "ראול הילברג: השמדת יהודי אירופה", תיאוריה וביקורת 21 (סתיו): 21–27.
- שניידר, נתן, ודניאל לוי, 2002. "שיחה עם ראול הילברג על הפוליטיקה של הזיכרון", תיאוריה וביקורת 21 (סתיו): 28–46.
- Amipaz-Silber, Gitta, 1992. *The Role of the Jewish Underground in the American Landing in Algiers, 1940–1942*. Jerusalem: Gefen Publication House.
- Funk, Arthur Layton, 1974. *The Politics of Torch: The Allied Landings and the Algiers Putsch 1942*. Lawrence: University Press of Kansas.
- Le Nouvel Observateur, 1992. "Cinquante ans après, José Aboulker, l'homme du 8 novembre, Parle enfin," *Le Nouvel Observateur*, 1.11.1992, pp. 39–41.

- Poznansky, Renee, 1995. "Reflections on Jewish Resistance and Jewish Resistance in France," *Jewish Social Studies* 2 (1): 124–158.
- Saadon, Haim, 2001. "North Africa," *The Holocaust Encyclopedia*, ed. Walter Laqueur. New Haven and London: Yale University Press, Cols. 444–446.
- Tzur, Eli, 2001. "Resistance in Western Europe," *The Holocaust Encyclopedia*, ed. Walter Laqueur. New Haven and London: Yale University Press, Col. 557.