

אוריינטליזם במבחן ההגירה : סטודנטים רוסיים קוראים מזרחיות

עדנה לומסקי-פדר

בית הספר לחינוך, האוניברסיטה העברית בירושלים

תמר רפפורט

בית הספר לחינוך, האוניברסיטה העברית בירושלים

יוליה לרנר

המחלקה לסוציולוגיה ואנתרופולוגיה, האוניברסיטה העברית בירושלים

א. מבוא

גילויים של יחס מתנשא, לעגני ומדיר מצד מהגרים רוסיים¹ כלפי מזרחים² בפרט וכלפי ישראלים בכלל, מוצגים בשיח הציבורי הישראלי כעובדה חברתית המגדירה את טבעו של גל ההגירה מברית המועצות לשעבר. היהודים הרוסיים מוצגים בשיח זה כמי שמשמיעים קול אוריינטליסטי הומוגני ובלתי מתפשר. גם המחקר הסוציולוגי בוחן את היחס המתנשא של המהגרים כלפי התרבות המקומית, ומפרש אותו כביטוי לשיח האוריינטליסטי ברוסיה, שנדד עם המהגרים לישראל.³

מאמר זה בוחן כיצד מהגרות ומהגרים רוסיים, המתחככים באופן יומיומי ובלתי אמצעי עם המציאות הישראלית, מפרשים את המזרחים ואת המזרחיות. בהקשר זה יעלו כמה שאלות: האומנם פרשנותם של הרוסיים היא חד-קולית ואחידה כפי שהיא מצטיירת

* המאמר הוא חלק ממחקר מקיף על מהגרות ומהגרים רוסיים, שנתמך בידי הקרנות הבאות: Memorial Foundation for Jewish Culture; The Rockefeller Foundation, Bellagio Study and Conference Center; האקדמיה הלאומית למדעים; המכון לחקר הטיפוח בחינוך, מרכז סילברט ומכון אשכול, האוניברסיטה העברית בירושלים. ברצוננו להודות לקוראים האנונימיים מטעם תיאוריה וביקורת על הערותיהם המועילות על גרסה קודמת של המאמר. תודה לעזיזה כוזם ולמשתתפים בקבוצת המחקר במכון ון ליר בירושלים בנושא הגירה וזהות, על תרומתם לפיתוח הרעיונות ולחידודם. תודה מיוחדת למרואיינות ולמרואיינים שחלקו עמנו את סיפורי ההגירה שלהם. המושג "רוסיים" מתייחס בפי הישראלים למהגרים יוצאי ברית המועצות לשעבר.

1 ישראלים ותיקים יוצאי ארצות אסיה ואפריקה.

2 לשם 2003; שומסקי 2004; Shumsky; 2004; Fialkova and Yelenevskaya 2004; Al-Haj and Leshem 2000; 2004.

בשיח הציבורי והמחקרי? ואם לאו, אילו קולות נוספים נשמעים ומה מאפשר את צמיחתם? כדי להשיב על כך ננתח סיפורי הגירה של סטודנטיות וסטודנטים רוסים שהיגרו לישראל בראשית שנות התשעים, קבוצה שממנה עתידים להתפתח יורשיה של האליטה הרוסית הנוכחית בישראל. בהמשך לדיון בשאלות אלו, נבחן גם את מי משרתת ההצגה של הקול הרוסי כמדיר וכמתנשא. לשם כך ננתח את יחסי הכוח שבמסגרתם מכוון הקול האוריינטליסטי: בין ותיקים לחדשים, בין הקבוצות הוותיקות השונות, ובתוך ההיררכיה החברתית של הקבוצה המהגרת עצמה.

מניתוח סיפורי המהגרים הרוסים עולה, שהם אמנם מתכוננים במזרחים ובמזרחיות מבעד למודל האוריינטליסטי, אך בו בזמן הם עוקפים, מרככים ומבקרים אותו ואף מציעים פרשנויות חלופיות לקריאה של המזרחים והמזרחיות. הפרשנויות החלופיות שנחשפו בסיפורי המהגרים נדחקות הן מהשיח הציבורי של הישראלים הוותיקים והן מהשיח הרוסי-ישראלי, וכך נוצר הרושם שהקול האוריינטליסטי הוא בלעדי וחד-משמעי. רושם זה משרת, לטענתנו, את האליטות החברתיות המסורתיות של הוותיקים ושל המהגרים גם יחד.

ב. הגירה, אתניות וריבוד חברתי — מבט ישראלי

היחס האוריינטליסטי שמפגינים הרוסים כלפי המזרחים זוכה לתשומת לב רבה, בין השאר משום שהוא מערער על ההיגיון ההגירתי, שלפיו כל קבוצת מהגרים חדשה מתמקמת תחילה בתחתית הסולם החברתי, והיא זו שאמורה לסבול מתיוג ומהדרה מצד הקבוצות הוותיקות, ולא להפך. המהגרים אמורים לעבור תקופת חונכות ארוכה יחסית, שבמהלכה הם יתאפיינו בהלם ובאלם ויימנעו מלהביע עמדות שיפוטיות כלפי הקולטים. בניגוד לציפייה זו, המהגרים הרוסים משמיעים את קולם סמוך מאוד לבואם, ובכך הם מפרים את עקרון הוותק (seniority) ומציבים במקומו עיקרון מרכזי אחר — מערביות מול מזרחיות. מעמדם של המהגרים הרוסים היה מלכתחילה גבוה יחסית, עקב הדמיון האתני והתרבותי בינם לבין האליטות המייסדות של החברה הישראלית, שהגיעו בעצמן מאותם מחוזות גלות. דמיון אתני זה מתגלם לעתים גם בקרבה משפחתית בין ותיקים לחדשים, נוסף על הקרבה התרבותית ביניהם. על כן, נוכחותם של יותר ממיליון מהגרים רוסים מאתגרת את החפיפה, שהיתה קיימת בחברה הישראלית מראשית שנות החמישים עד ראשית שנות התשעים, בין ותק, כוח ו"אתניות לבנה" אירופית-אשכנזית. חפיפה זו התבססה על חלוקה בינארית בין המוצא האירופי-אשכנזי של הקבוצות הוותיקות לבין המוצא המזרחי של בני ההגירות ההמוניות של שנות החמישים, שנחשבו נחותים ומפגרים מבחינה חברתית ותרבותית. המפגש בין המזרחים לרוסים שובר חפיפה זו, שכן הראשונים שואבים את הלגיטימציה לכוחם מעצם היותם ותיקים, ואילו הכוח של המהגרים הרוסים נובע מהאתניות הלבנה שלהם.

על רקע זה ניתן להסביר את ההתנגדות ואת החשש שמגלים המזרחים כלפי הרוסים, שאותם הם תופסים כאיום על מעמדם התרבותי, החברתי והכלכלי.⁴ ההתחככות היומיומת בין המזרחים לרוסים, בעיקר במקומות עבודה ובאזורי מגורים פריפריאליים, הופכת את היחס בין הקבוצות למורכב ולטעון במיוחד.⁵ יחס זה מתפרץ לעתים ולובש צורה של קונפליקטים גלויים ואף אלימים, המגבירים את הריחוק, האיבה והאיום ההדדיים. אמצעי התקשורת בעברית וברוסית רואים בקונפליקטים המוחצנים "חדשות חמות".⁶ הם מבליטים את החיכוך ואת השסע העדתי, ובכך מעצבים את מה שנהוג לכנות "עמדת הציבור".⁷

לצד הבלטת הקונפליקטים, התקשורת מרבה להדגיש גם את היחס המתנשא והמדיר של הרוסים כלפי המקומיים בכלל, וכלפי המזרחים בפרט.⁸ דימיטרי שומסקי (Shumsky 2004), המנתח טקסטים ספרותיים והגותיים שנכתבו בידי אנשי האינטליגנציה דוברת הרוסית בישראל, מקנה תוקף מחקרי להלכי רוח אלו (ראו גם Fialkova and Yelenevskaya 2004).

⁴ קימרינג 1998. תחושות אלו של המזרחים מופיעות גם בעיתונות, ראו למשל אריה דיין, "המזרחים מרגישים שגנבו להם את עיירות הפיתוח", הארץ, 25.6.2002. ביטוי בוטה יותר לתחושות אלו עולה בצילום של אלכס ליבק, שהופיע במוסף מיוחד של עיתון הארץ מ-24.1.2003 לקראת הבחירות לכנסת, ובו נראה גבר, ספק רוסי, החולף על פני כתובת גרפיטי על קיר בעיר אשדוד, שבה נכתב: "אין ערבים, אין רוסים, אין פיגועים".

⁵ פיקאר 2003; צפדיה 2002. רוב המחקרים הבוחנים כיצד תופסים המהגרים את יחס הישראלים כלפיהם אינם מבחינים בין קבוצות מוצא שונות של ישראלים. הישראלים מקוטלגים כקטגוריה מוכללת, ולא ניתן ללמוד על תפיסה דיפרנציאלית של קבוצות אתניות שונות. על פי המחקרים, המהגרים הרוסים רואים את הישראלים באור שלילי, וסבורים שהוותיקים מפנים כלפיהם יחס מנצל וחדשני. ראו Al-Haj and Leshem 2000.

⁶ לדוגמה: יגאל סרנה ואורון מאירי, "מוות בדרך למכולת", ידיעות אחרונות, 27.2.1998; עדה אושפיז, "למחרת כבר לא דיברו על זה", הארץ, 17.7.1998; דניאל בן-סימון, "הרוסים נגד השחורים", הארץ, 11.9.1998; עליזה ארכלי, "חיל נדקר למוות באשקלון", הארץ, 8.11.1998; עדה אושפיז, "זה קרה ביולנדה, בפארק אשקלון", הארץ, 13.11.1998; עדה אושפיז, "סיבוב על עגלת המתח העדתי", הארץ, 4.12.1998; ראלי סער, "מכות בבית הספר: טיוח או דיווח", הארץ, 8.2.1999; ענת טל שיר, "מרוקאים נגד רוסים, ולהפך", ידיעות אחרונות, 20.9.1999; דפנה ישועה, "טוב שהיה פיגוע, פחות רוסים, יותר טוב", מקומון ידיעות בתל-אביב, 23.11.2001.

⁷ שומסקי 2004; Lemish 2000; Shumsky 2004.

⁸ דעות ברוח זו שזורות במאמרים שונים המופיעים בעיתונות בעברית, לדוגמה: "רוק רוסי", מוסף הארץ, 26.12.1997; לילי גלילי, "אנחנו יותר תרבותיים מהפנתרים השחורים", הארץ, 9.4.2000; עדה אושפיז, "ישראלים בשבילי זה זבל", הארץ, 21.4.2000; לילי גלילי, "איך זה שאין עולות מרוסיה במאהל החד-הוריות?", הארץ, 22.9.2003; לילי גלילי, "למה הם שונאים כאן ערבים ומזרחים? מאותן סיבות ששם הם שנאו קווקזים", הארץ, 22.4.2004. ביטוי מובהק לעמדות אלו של הרוסים ניתן למצוא במאמרים שפורסמו בגיליון 19 של כתב-העת ארץ אחרת, שראה אור ב-2003 והוקדש לעלייה/להגירה הרוסית וליחסיה עם החברה הישראלית המקומית. רוב המאמרים נכתבו בידי מייצגי האליטה הרוסית, ובהם מאיה קגנסקיה, דימיטרי סליבניאק ומיכאל וייסקוף. הקול העולה מהמאמרים מתאפיין בהצגת התרבות הרוסית כעליונה ובמבט פטרוני על הישראלים הוותיקים ועל תרבותם.

לטענתו, המהגרים הרוסים מייבאים למרחב הישראלי שיח אוריינטליסטי-אימפריאליסטי.⁹ האינטליגנציה הרוסית-יהודית קוראת את האוריינט החדש בהתבסס על "הכפשה אולטימטיבית של ה'אחר' האוריינטלי", ובדרך זו היא משמרת דימוי עצמי של אליטה בעלת תרבות מערבית גבוהה, מאששת את זהותם הרוסית-אירופית של המהגרים ומבססת את מעמדם התרבותי והחברתי בישראל. לפי שומסקי, השיח האוריינטליסטי ממלא תפקיד דומה בכינון יחסי הכוח והשליטה מול הפלסטינים ובהדרתם המוחלטת מהקולקטיב הישראלי-יהודי. אולם מאמרנו זה אינו עוסק בסוגיה החשובה של יחסם של הרוסים אל הפלסטינים בכלל ואל הפלסטינים אזרחי ישראל בפרט.

בדומה לשומסקי, גם אנו מוצאות שהמודל האוריינטליסטי משמש למהגרים כלי סמלי במאבקם עם המקומיים על מעמדם בחברה הישראלית. עם זאת, איננו מסכימות עם מסקנתו, שמודל זה שולט שליטה גורפת בשדה הפרשני הרוסי. כפי שנראה בהמשך, ניתוחו של שומסקי אינו חושף קולות אחרים הרוחשים בשדה הפרשנות של המהגרים הרוסים. לדעתנו, שומסקי מציג את הקול הרוסי כהומוגני וחד-משמעי משום שבהיותו היסטוריון של הרעיונות, הוא מתעלם מהזיקה בין מעמדם החברתי של הרוסים הן ברוסיה והן בישראל — כיהודים, כמהגרים, כלבנים — לבין השימוש שהם עושים במודל האוריינטליסטי כפרקטיקה של זהות בחיי היומיום.

ג. אוריינטליזם יהודי וציוני

עמדה אוריינטליסטית כלפי המזרח והמזרחים אינה תופעה חדשה בחברה הישראלית, והיא נחשפה במחקר הסוציולוגי הביקורתי (הפורום ללימודי חברה ותרבות 2002). מאז שנות התשעים ועוד קודם לכן (ראו Shohat 1988), העיסוק המחקרי-ביקורתי במזרחיות מקיים דיאלוג מעמיק עם הפרספקטיבה הפוסטקולוניאלית; הוא נשען באופן גורף על ההנחה, שהאוריינטליזם בישראל מכונן קטגוריות של מזרח ומערב ומגדיר את המזרחיות כבעיה. על פי גישה זו, הפרקטיקות והמנגנונים המעצבים את יחסי הכוח בין אשכנזים למזרחים מבוססים על מבט אוריינטליסטי. גישה זו מבקשת לחשוף את עקרונות היסוד הקולוניאליסטיים והאוריינטליסטיים, ההיסטוריים והעכשוויים, שעליהם מושתתים מבני הידע והתודעה של המערבים ביחסם למזרחים, מבנים המארגנים את המערכת הריבודית בישראל.¹⁰ גישה זו גורסת כי התנועה הלאומית הציונית, ובעקבותיה הזהות הלאומית הישראלית, מושתתות על מקורות קולוניאליים שיובאו מאירופה, וכי מקורות אלו עיצבו ועודם מעצבים

⁹ לריסה פיאקובה ומריה ילנבסקיה (Fialkova and Yelenevskaya 2004) מתארות במאמן את הזיקה המורכבת והרב-משמעית של האימפריה הרוסית למזרח ולמערב, הנובעת מעצם מיקומה של רוסיה על קו התפר שבין שתי ציביליזציות אלו.

¹⁰ לדיון במקומו של "המבט הפוסטקולוניאלי" במחקר החברה והתרבות בישראל, ראו חבר ושנהב 2002.

את היחסים בין אשכנזים למזרחים.¹¹ על פי טענה זו, השיח האוריינטליסטי בציונות כונן את "היהודי החדש", שניהל יחסי אהבה/שנאה עם המזרח, תוך מתן עליונות חד־משמעית למהגרים ממוצא אירופי שזוהו עם "התרבות הנאורה". לכך נוספת טענה משלימה, הנשענת על הפרדיגמה הסעידית, ולפיה יהודי מערב אירופה, שהיו בעצמם מושא לאוריינטליזם מצד המערב־אירופים ונתבעו להתמערב, עיצבו דימוי אוריינטליסטי ליהודי מזרח אירופה ותייגו אותם כ"אוסטיוודן" – יהודים מזרחים – ומאוחר יותר, עם בואם לישראל, ביססו דימוי כזה למזרחים (כזום 1999 ; Khazzoom 2003). על פי טענה זו, הציונות כתנועה מערבית בעלת אופי קולוניאלי ייבאה את האוריינטליזם לישראל באמצעות הציונים האשכנזים החלוצים, הנגועים ביחס המתנשא של המערב הקולוניאליסטי והפטרוניליסטי כלפי המזרח (חבר ושנהב 2002, 300–301 ; שנהב 2003) – יחס שהיו נתונים לו בעצמם. עוד לפני שהגיעו לארץ, וביתר שאת עם בואם, זוהו היהודים המזרחים עם תרבות המזרח, שנחשבה נחותה ונכשלת. כדי להתקבל בחברה הישראלית ולהיחשב יהודים חדשים תקינים וראויים, נאלצו המזרחים לשלול את עברם ואת תרבותם (רז־קרקוצקין 1993 ; 1994). השיח האוריינטליסטי, אם כן, הוא נדבך מרכזי בביסוס יחסי הכוח האתניים בחברה הישראלית ובהצדקתה של ההגמוניה האשכנזית.

בשנים האחרונות, בעקבות התפתחויות בתיאוריה הפוסטקולוניאלית עצמה, נעה הספרות הביקורתית מתפיסה הרואה במזרחים ובזהות המזרחית קטגוריה הומוגנית, לתפיסה הרואה את המזרחים כקטגוריה קונטינגנטית ואת הזהות המזרחית כנזילה וכדינמית. ואולם, ספרות זו ברובה לא גילתה, לפחות עד לאחרונה, אותה רגישות תיאורית ומחקרית בנוגע לאשכנזים, והתייחסה אליהם כאילו היו קטגוריה הומוגנית. המחקר הביקורתי כורך יחד קבוצות הגירה/עלייה שונות שהגיעו מהמערב תחת המושג הרחב אשכנזים. כך מתעלם מחקר זה מהבדלים היסטוריים ותרבותיים בין קבוצות אשכנזיות שונות, ומהמבט האוריינטליסטי הייחודי שהביאה עמה כל קבוצה (קימרלינג 1999).

נקודת המוצא של מאמרנו זה היא, שהאתניות הלבנה של המהגרים הרוסים היא גורם מרכזי בתהליך ההתמקמות שלהם ביחס לאשכנזים ולמזרחים גם יחד. אנו מניחות שכדי להבין את יחסי הכוח בין מזרחים לאשכנזים, ואת האופן שבו הם תופסים אלו את אלו, יש לפרק לשניים (לפחות) את הקטגוריה אשכנזים, ולהבחין בה בין ותיקים לחדשים. בכך אנו מבקשות לערער על ההצגה המהותנית של הלבן והלובן, ולהביא בחשבון את האמביוולנטיות ואת יחסי הכוח בין הקבוצות הלבנות השונות, ובינן לבין המזרחים. לדעתנו, יחסם של המהגרים הרוסים כלפי המזרחים מתייחד בכך, שמדובר בקבוצה שולית אחת המבצעת אוריינטליזציה של קבוצה שולית אחרת, בתוך הקשר של יחסי כוח שבהם הקבוצה הראשונה, קרי הרוסים, קרובה בתרבותה לקבוצה המחזיקה בתרבות הממלכתית ההגמונית בישראל. אולם בו בזמן, הרוסים ממוקמים בעמדה שולית, מתוקף היותם חדשים בחברה.

¹¹ הירשפלד 1998 ; טרכטנברג 1998 ; פיטרברג 2004 ; Shafir and Peled 2002.

במאמר זה נחשוף את מופעי האוריינטליזם של המהגרים הרוסיים בישראל בהקשר למיקום המרובה שלהם. נגלה את כוחו מחד גיסא ואת נזילותו ושבריריותו מאידך גיסא.

ד. אוריינטליזם, הגירה ואתניות לבנה

האוריינטליזם, לפי אדוארד סעיד (1978 [2000]), הוא שיח-על תרבותי, המכונן את המזרח כתשליל של כל מה שהוא מערבי. האוריינטליזם משמש כלי לתיוג האחר המזרחי, להדרתו ולשליטה עליו. מדובר באופן שבו המערב מדמה ומתאר את המזרח כאחר וכעולם בעל תכונות נבדלות, המגדירות את זהותו שלו על דרך הניגוד.

תיזת האוריינטליזם של סעיד הפכה עם הזמן לקאנונית, וככזו הוטחו בה אינספור ביקורות.¹² על אף הביקורות הרבות, אין ויכוח על כך שהאוריינטליזם הוא המצאה מערבית-אירופית על אודות המזרח, המצאה הלובשת צורה של ידע מוצק, הופכת למסורת המשמשת אמצעי לפיקוח ולדיכוי, ומשרתת את הפוליטיקה של הכוח. גם היום האוריינטליזם עודנו חלק מרכזי מהפרקטיקה התרבותית המערבית, למשל בקולנוע, וכן בתיאוריה הפוסטמודרנית עצמה (ראו למשל Sardar 1999; Turner 1994).

לא נוכל להזכיר כאן את כל הביקורות שנמתחו על התיאוריה של סעיד, אולם נפרט שלוש מהן הנוגעות לענייננו. הראשונה היא הביקורת של הומי ק' באבא (Bhabha 1994), שקנתה לה שבייתה בתיאוריה הפוסטקולוניאלית. לדברי באבא, ההבחנה של סעיד בין כובש לנכבש, או בין מדכא למדוכא, חוטאת בבינאריות ובראייה מהותנית הן של המדכא והן של המדוכא (להרחבה, ראו חבר ואופיר 1994). זהותם של המדכא ושל המדוכא, טוען באבא, היא אמביוולנטית ורצופת ניגודים, שכן היא כורכת יחד את שני הצדדים בקשר בלתי ניתן לפרימה. הביקורת של באבא חשובה לענייננו, כיוון שהיא מציעה דרך חדשה לבחון את מיקומו ואת זהותו של הסובייקט (הרוסי או המזרחי) כמדוכא וכמדכא גם יחד.

באמצעות המושגים המשיקים היברידיות, תודעה כפולה, זהות מפוצלת ומרחב שלישי, באבא מאתגר ומשעה את הקטבים הבינאריים המשתמעים מהתיאוריה של סעיד. כך הוא מחליף את הזהות מקיבעון מיקומי וממכשלת המהותנות. בכך, באבא מאפשר "לדבר על זהות נסיבתית (קונטינגנטית) שהיא דינמית, מעצבת ומשתנה בתוך יחסי גומלין" (שנהב וחבר 2004, 197).

בעקבות באבא אנו טוענות כי מצב ההגירה מחזק את הנזילות, החמקמקות והנסיבתיות של המיקום, היחסים והזהות. ההגירה — הכרוכה בתנועה במרחב ובהתמקמות של המהגרים בשדות שיח וכוח חדשים — תובעת לבחון מחדש מודלים תרבותיים ישנים ולגייס וללמוד מודלים חדשים. בהקשר הישראלי, כך אנו מניחות, המבט האוריינטליסטי המיובא אינו סטטי, אלא הוא מתעצב מחדש תוך מפגש עם מודלים אלו במציאות חדשה של יחסי

12 ראו למשל Clifford 1980; Halliday 1993; Sardar 1999; Sarker 1994.

כוח. במציאות ריבודית זו, המהגרים הרוסים הלבנים הם בו בזמן מושא לדיכוי ונושאי. מתוך מעמד כפול זה, הרוסים אוהזים במודל האוריינטליסטי כמעשה של התמקמות במבנה הריבוי הישראלי. בנקודה זו אנו מבקשות לפסוע מעבר לתיאוריה של באבא, ששרה אמנם קטגוריות דיכוטומיות, אך לא פרמה את הקשר בין כוח לאתניות לבנה.

ביקורת שנייה על סעיד הובילה את המחקר להתבונן ב"לובן" כמושא, ולהתיק את נקודת המבט מאוריינטליזם לאוקסידנטליזם. במאמרנו זה אנו מבקשות לבצע מהלך דומה: לבחון מחדש את שקיפותו של הלובן ולהגדירו כהבניה תרבותית (Frankenberg 1993). האוריינטליזם, לדידנו, הוא אסטרטגיה מלבינה המכוננת סמכות בשדה הכוח הישראלי, ועל כן לעצם העובדה שהרוסים מסווגים בשיח הישראלי באופן כמעט אוטומטי כמערכים וכאשכנזים (Yonah 2004) יש השלכות על הדרך שבה הם תופסים את הקבוצות המוגדרות "לא לבנות". כך מתגלה הלובן של המהגרים כהבניה תרבותית, שיכולה "לכונן את עצמה כלובן סמכותי" (שנהב וחבר 2004, 198). ואולם, במסגרת השיח והמבנה הריבוי של ישראל זוכה הלובן למשמעות חדשה. האתוס הלאומי של "שיבה הביתה" (homecoming) מבטל אמנם את אחרותם האתנית של המהגרים הרוסים מתוקף יהדותם, אולם הם עדיין מוגדרים אחרים מתוקף היותם מהגרים, חדשים ורוסים. נראה, אם כן, שבתהליך ההתמקמות של הרוסים מול המזרחים ומול האשכנזים גם יחד, פועלים במשולב מרכיבי הלובן והמערכיות, אתוס השיבה הביתה ומצב ההגירה. לטענתנו, את גיוס המודל האוריינטליסטי בידי הרוסים יש להבין מתוך הקשרים אלו.

ביקורת שלישית על המודל המקורי של סעיד, וכן על ממשיותו ועל מבקריו, גורסת כי המחקר על האוריינטליזם מתבסס ברובו על ניתוחי השיח והייצוגים התרבותיים. מסורת דיון זו בוחנת לרוב כיצד מנגנוני הידע הקאנוני מייצרים ומייצגים מזרחיות ומזרחים. אך האומנם כל מה שיש באוריינטליזם הוא ייצוג? ואם לאו, כיצד פועל האוריינטליזם בחיי היומיום, ומה גורלו כשהוא פוגש במציאות חדשה? תשובות לשאלות אלו נציע בהמשך, באמצעות בחינה אמפירית של האוריינטליזם כפרקטיקה פרשנית של המהגרים הרוסים, המתעצבת בתנאים של מפגש יומיומי עם המזרח ועם המזרחים.

לטענתנו, לא ניתן להבין כיצד פועל המודל האוריינטליסטי בלי לבחון כיצד הוא מארגן את עבודת הפרשנות היומיומית. בכך אנו צועדות מעבר להפרדה האנליטית בין שיח של אליטות לבין פרקטיקה של פרשנות יומיומית. סעיד (Said 2003) עצמו הדגיש את הצורך בביקורת פרשנית-הומניסטית, ואכן ההתבוננות המחקרית שלנו מחזירה את הפרט ואת הקבוצה אל מרכז הבמה המחקרית, ומאפשרת לחשוף פרקטיקות פרשניות אלטרנטיביות. ההקשבה לקולם של המהגרים הרוסים מסייעת לנו להתגבר על הסכנה של אוריינטליזם מהותני, המקבע את מיקומם של החזק ושל החלש.

ה. ריבוי קריאות, ריבוי קולות — הערה רפלקסיבית

המחקר המוצג כאן מבוסס על סיפורי ההגירה של ארבעים ושלושה סטודנטים וסטודנטיות שהגיעו לישראל בגל ההגירה הגדול של ראשית שנות התשעים (על שיטת המחקר, ראו נספח). כבר בשלבים הראשונים של קריאת הסיפורים עלה נושא היחס של המהגרים הרוסים כלפי המזרחים והסב את תשומת לבנו. מסיבות שונות הנחנו לסוגיה זו ושכנו לעסוק בה רק כעבור כמה שנים. הקריאה השנייה של החומר, שהתקיימה במרחק של זמן ומקום, הניבה פרשנות שונה מזו שגיבשנו במהלך הקריאה הראשונה. בעוד שבקריאה הראשונה שמענו בעיקר את הקול המתייג והמתנשא של המרוויינים ביחס למזרחים, הרי בקריאה השנייה הבחנו יותר בניסיונותיהם להימנע מהתבוננות מתייגת. בקריאה הראשונה היינו מושפעות יותר מהשיח ומהמחקר המקומיים, המציגים את הרוסים בתור קבוצה מתנשאת המסתגרת בגטו תרבותי. בקריאה השנייה, לעומת זאת, ניסינו לחשוף את הבעייתיות של שיח זה ולא לקבל אותו כמובן מאליו.

הקריאה השנייה היתה קשה מאוד ולוותה במשא ומתן מייגע בינינו החוקרות. עלו בנו תהיות שונות, כגון: האם כל ביקורת כלפי קבוצה המוגדרת חלשה היא תיוג? האם שרטוט גבולות והבחנה בין קבוצות מעידים בהכרח על הסתגרות? האם הגדרה של אחרות היא בהכרח התנשאות? ומכיוון אחר שאלנו: עד כמה הפרשנות שלנו לדברי המרוויינים מונחית על ידי האמפתיה שאנו חשות כלפיהם — אמפתיה ההולכת ומתחזקת עם הזמן? לו היו אותם הדברים נאמרים מפי חברות וחברים בקבוצה הגמונית, האם היינו סלחניות יותר או פחות? תהינו גם: האומנם קריאתנו השנייה נכונה יותר מהראשונה, רגישה יותר מקודמתה?

לאחר דיונים רבים בשאלות אלו, הגענו למסקנה שאין להעמיד את שתי הקריאות זו מול זו. אין קריאה אחת נכונה יותר מהאחרת, אלא שכל אחת מאירה פן מסוים בשדה הפרשני של הנחקרים. מכאן, שאין לפסוח על אף אחת משתי הקריאות, שכן שתיהן יחד מלמדות על שדה פרשני רב־קולי הכולל בתוכו פרשנויות מגוונות ואף סותרות של המהגרים ביחס למקומיים. קריאה רב־שכבתית זו מאפשרת להצביע על הכוחות הצולבים הפועלים על המהגרים במסגרת היחסים האתניים בישראל, לזהות את המקורות התרבותיים השונים הבונים את הרפרטואר הפרשני המנחה אותם בתפיסת המזרחיות, ולחלץ את קולותיהם השונים בתהליך התמקמותם בתוך ההיררכיה האתנית הטעונה כל כך של החברה הישראלית.

ו. יהודים מהאינטליגנציה ולא זונות ומאפיונרים

את הקריאה האתנית של המהגרים יש להבין מתוך האופן שבו הם חווים את המפגש הראשוני עם החברה הישראלית. המרוויינים תיארו אמנם גם מפגשים חמים עם מקומיים מסבירי פנים, אולם האפילו על כך מפגשים רוויי מתח וקונפליקט. רבים תיארו מפגשים קשים עם

מקומיים בזירות ציבוריות שונות: בעבודה, בשכונה, בשוק ובאוניברסיטה. תיאורים של קושי ואכזבה עלו בעיקר כשסיפרו המרוויינים על התקופה הראשונה להגירתם, אז התיישבו רובם, לפחות באופן זמני, באזורי מגורים של בני המעמד הנמוך, שבהם שיעור גבוה של מזרחים. ההתחככות האתנית באזורים אלו היתה אינטנסיבית ולוותה בקונפליקטים. המרוויינים תיארו גם תחושות של השפלה וניצול שעלו בהם נוכח המפגש עם המקומיים, בעיקר כאשר עבדו בעבודות מזדמנות ושוליות (רפפורט ולומסקי-פדר, עומד להתפרסם). כבר במפגשיהם הראשונים עם המקומיים נתקלו המהגרים בסטריאוטיפים שהותוו להם, כפי שתיארה זאת אירנה¹³ בתמציתיות: "שהרוסים גונבים, שהרוסיות זונות"¹⁴. סטריאוטיפים אלו, המפקקים במוסריותם, פגעו מאוד במהגרים, שהבינו כי הישראלים בכלל והמזרחים בפרט אינם מכבדים את התרבות שממנה באו, תרבות העומדת במרכז זהותם כבני האינטליגנציה. ההשתייכות לאינטליגנציה היתה המשאב המרכזי שכוונן את זהותם של היהודים הרוסים, ואותו הם נושאים עמם לישראל (Rapoport and Lomsky-Feder 2002). מודל זה, המנחה את דפוסי החשיבה והפעולה של מי שנחשבים אליטה תרבותית (אקדמאים, סופרים ואלו העוסקים באמנות), מהווה מקור השראה בעבור האוכלוסייה הרחבה יותר של יהודי רוסיה. הם תופסים את עצמם ומפרשים את האחרים מבעד לעדשה של השתייכות לאינטליגנציה. היהודים, כיחידים וכקולקטיב, מבססים את ייחודיותם על עצם קיומה של האינטליגנציה, והם אף תובעים הכרה בייחודיות זו. המפגש עם הארץ החדשה והזרה טומן בחובו איום פן תתפוגג זהות ייחודית זו ותאבד. כפי שתיארה סאשה את התחושה שליוותה אותה עם הגיעה לישראל: "איך אני אמחק את מה שהיה לי? אני לא מסוגלת!".

נוכח המפגש עם המקומיים, חשים המהגרים צורך להגן על זהותם כ"יהודים אינטליגנטיים". צורך זה משפיע עמוקות על האופן שבו הם מפענחים את המפה החברתית והתרבותית של ישראל. בתהליך זה הם בוחנים את ההיררכיות החברתיות המקומיות, מכירים בחשיבותו של הגורם האתני במערכת הריבודית, ולומדים את ההבחנה המקומית בין יהודים מזרחים לאשכנזים, הבחנה שלא היתה מוכרת לרובם ברוסיה.

בבואם לפענח את הסדר האתני-חברתי, מגייסים המהגרים מודלים תרבותיים שרכשו בארץ המוצא כבני האינטליגנציה. מודלים אלו אינם נותרים קפואים, אלא הם נמהלים בידע התרבותי החדש שהם רוכשים בזירות פעולה מקומיות שונות. המודל האוריינטליסטי המיובא פוגש בגרסתו הישראלית, והמודל המשולב ממלא תפקיד מרכזי בתהליך הפענוח.

ז. המבט האוריינטליסטי של האינטליגנציה

רבים מהמרוויינים תיארו את המפגש עם הארץ החדשה כמונחים של שוק והלם, שעלו בהם

13 כל שמות המרוויינות והמרוויינים המופיעים להלן בדויים. דבריהם הובאו כלשונם, ללא עריכה.

14 ראו גם גולן 1997; Golden 2003; Lemish 2000.

כאשר החלו להכיר את הפסיפס האתני המרכיב את הקולקטיב היהודי בישראל. במפגש זה התערער המושג של "מי הוא יהודי" שנשאו עמם מרוסיה. התפיסה העצמית והקולקטיבית של יהודים ברוסיה נשענה על זיקה הדוקה בין דמיון אתני לבן, הון תרבותי משותף ותחושת סולידריות חזקה של היהודים כקבוצת מיעוט. סאשה ביטאה זאת בלשון ישירה ובוטה, כשתיארה בפני המראינת את המפגש עם ישראל סמוך לבואה:

קיבלתי שוק מסוים, כשראיתי ישראלים שחורים, מזרחים ואתיופים. זה היה פעם ראשונה בחיים שלי, שאני ראיתי שיהודי לא תמיד לבן... אני זוכרת, שגם בביקור [ביקור מקדים בארץ לפני העלייה] לא הבנתי, איך האתיופי יכול להיות יהודי. זה היה שוק שבבילי. אני זוכרת שכשחזרתי, השאלה הראשונה ששאלתי את הישראלים [השליחים], איך כושי ואני יש לנו זהות משותפת. אני מצטערת אבל עד פה, אין לי שום זהות משותפת אתו. עד פה. וזהו. זה מה ש... לא הבנתי את זה... מזרחים, אני לא כל כך נגעתי בהם, ראיתי שיש להם צבע עור קצת אחר, ראיתי שיש להם מוזיקה מוזרה שאני לא כל כך מבינה את זה.

סאשה משמיעה הערה גזענית המתבססת על עליונותו של הגזע הלבן. היא מתייחסת אל המזרחים ואל האתיופים בעיקר דרך צבע עורם, דרך הגוף האחר, הטמא כמעט – היא "לא נוגעת בהם". היא מציבה גבולות גזעיים ברורים בין יהודים, שהם תמיד לבנים, לבין בעלי גון עור כהה, שאינם יכולים להיכלל בקבוצה זו. המזרחי או האתיופי אינו שייך, כמעט בבחינת מנודה.

דבריה של סאשה נשמעים לאוזנינו בוטים, גזעניים ודוחים. אולם ניתן לפרשם אחרת אם נעגן אותם בהקשר הנרטיבי של סיפורה ובתרבות שבה גדלה. על פי קריאה זו, סאשה משתמשת באסטרטגיה ייצוגית, שבאמצעותה היא מנסה לשדר למראינת, הילידה, את עוצמת ההלם התרבותי שחוותה עם הגיעה לישראל. מאחר שהתרבות הרוסית ודרכי ההתנסחות שלה חפים מכללי התקינות הפוליטית (ראו קגנסקיה 2003), סאשה עדיין לא למדה שאין זה מקובל להשתמש במושגים גזעניים. בריאיון היא שבה ומשדרת את תחושות ההפתעה, הבלבול וחוסר הנחת שחוותה עם בואה, וזאת בדומה לרוב המרואיינים, מלבד אלו שבאו מהרפובליקות המזרחיות. גם דבריו של אלברט – "אני לא הבחנתי בין ספרדים לאשכנזים עד שהגעתי ארצה" – באים להמחיש למראינת את ההלם שחש במפגשו עם המזרחים. גם אם חלק מהמהגרים היו מודעים עוד בארץ המוצא לקיומם של יהודים לא אשכנזים (יהודים בוכרים, יהודים הרריים), הם ראו בהם נספחים לקבוצה היהודית האירופית, שהיתה הדומיננטית במרחבי ברית המועצות.

כדי להבין את ההפתעה הגדולה של המהגרים, יש לזכור שלפני בואם הצטיירה החברה הישראלית בעיני רוחם כחברה מערבית בעלת תרבות אירופית. דימוי זה זכה לאישור ולחיזוק מצד השליחים הישראלים. מיד עם הגיעם מגלים המהגרים שלא כל הישראלים היהודים דומים להם. הדבר הבולט לעיניהם בזירה הציבורית הוא הדומיננטיות של יהודים לא אירופים. המפגש עם הישראלים בכלל, ועם המזרחים והאתיופים בפרט, מערער את הידע

המובן מאליו של הרוסים באשר להגדרת גבולותיה של האתניות היהודית. מפגש זה כרוך בערעור אמיתות תרבותיות-חברתיות באשר לשאלות מיהו היהודי, מיהו הישראלי ומיהו היהודי הרוסי. ציפיותיהם מתנפצות ועולות בהם שאלות לגבי אופי היחסים בין הקטגוריות החברתיות השונות בישראל. כבואם לפענח את הסדר האתני ולהתמקם בתוכו, הם נעזרים במודל האוריינטליסטי, כפי שראינו בדבריה של סאשה. סאשה אינה יוצאת דופן; נטאשה משמיעה קול דומה, ישיר, בוטה ולא מתנצל:

קבוצות יוצאי מזרח, המרוקאים אם להגדיר... כאילו, זאת אוכלוסייה שאני [לא] מרגישה אליה שום קרבה, לא נפשית ולא... לא יודעת, לא סוציולוגית ולא שום דבר. זה קבוצה שלא רק שלא מעניינת אותי, כן לפעמים, בפרטים השוואתיים, אולי.

מראינת: בתור חוקרת?

נטאשה: [כן], של ספארי. של ג'ונגל. אבל לא יותר מזה. זאת אומרת דפוסי ההתנהגות שלהם זרים לי ומפריעים לי עד כדי כך שאני אתרחק כמה שאפשר מהקבוצה הזאת בכל מיני מובנים, מבחינה של מקום לימודים ומקום עבודה ומקום מגורים וההכנסה שלי אם אצליח, כל דבר. זאת הקבוצה שמסמנת בשבילי עמך, לא במובן של תשתית של החברה, אלא במובן של גורם שמפריע.

נטאשה מתבוננת במזרחים ממרחק ובסלידה, הם זרים ומפריעים לה והיא רוצה להתרחק מהם. בעיניה, הם ילידים פרימיטיביים, המעניינים אותה רק בתור אובייקט להשוואה, לו היתה חוקרת חיות או אנשים בספארי או בג'ונגל. אך להבדיל מאנתרופולוג "טיפוסי", החוקר מחוזות אקזוטיים, לא נשמעו בדבריה שמץ של רומנטיזציה או משיכה לאחרות שלהם. דבריה של נטאשה זוכים למשנה תוקף לאור העובדה שבהיותה בוגרת החוג למדע המדינה באחת האוניברסיטאות בארץ, היא מודעת היטב לכך שביטוייה החריפים נוגדים את השיח האנטי-גזעני המקובל באוניברסיטה שבה המראינת לומדת ("סליחה על הגזענות שלי", היא אומרת למראינת במעין התנצלות לא מתנצלת).

נטאשה, שסבלה בעצמה ברוסיה מקיפוח ומהדרה עקב המראה המזרחי שלה, בונה את המזרחי המקומי בתור האחר האולטימטיבי של המהגרת הרוסייה משכבת האינטליגנציה היהודית. היא מתארת את המזרחי (ובמושגיה שלה, המרוקאי) כחסר ייחודיות אינדיבידואלית ("אנשים שמרגישים את עצמם בסדר רק כשהם ביחד") וכשחיי ("חסר דינמיקה פנימית"). המזרחי הוא האנטי-תיזה למודל האדם שלה: אשה אינדיבידואלית ומתלבטת החותרת להבין את עצמה באופן בלתי מתפשר. לא תמיד מושמעת האוריינטליזציה של המקומיים באופן כה בוטה. אצל אנטון, קול זה מוצג באופן מעודן יותר:

עכשיו אני מתחיל להבין שאין דבר כזה שכולם שווים [בישראל]. כולם שונים. מזרחים שונים מאשכנזים והם נמצאים בדרך כלל במקום היררכי נמוך יותר, למשל גם המצב הכלכלי וגם רמת ההשכלה שלהם — שזה דבר מאוד חשוב — נמוכים הרבה יותר... כך שיש מזרחים ויש אשכנזים, יש חסרי השכלה ויש בעלי השכלה.

אנטון, סטודנט לסוציולוגיה, למד על מורכבות המבנה המעמדי בחברה הישראלית ומודע לקשר בין המרכיב המעמדי לבין אתניות והשכלה. אולם ידע זה אינו מונע ממנו לסכם את דבריו בדיכוטומיה גורפת: "יש מזרחים ויש אשכנזים, יש חסרי השכלה ויש בעלי השכלה". לצד הפרשנות המתייגת את המזרחים כחסרי תרבות, שוכנת לה פרשנות רומנטית יותר המציגה אותם כאנשים חמים, פתוחים ויצריים. משיכה רומנטית למזרח ניכרת בביורו בדבריה של אלה, המתארת משיכה מינית-ארוטית לגוף המזרחי:

יש לי יחס אליהם [למזרחים], אני מאוד אוהבת את המראה החיצוני שלהם, ואני מאוד אוהבת את החמימות שלהם ואת הפתיחות שלהם. אבל הם גם גסים בהרבה דברים... אבל את המראה החיצוני שלהם אני בהחלט אוהבת... העור, העיניים, השערות.

קול זה השמיעו בעיקר נשים מרואיינות, כאשר סיפרו על מפגשיהן עם גברים מזרחים, והוא נדיר בקרב הגברים המרואיינים. הגם שהפן הרומנטי כלפי המזרח מופיע בסיפורים, בולטים יותר דימויים קשים ומעליבים, ולו משום שהם בוטים מאוד.

ח. אוריינטליזציה כהעצמה אישית

קול מתייג חזק במיוחד נשמע כאשר המספרים מתארים מפגש קשה ומשפיל עם המזרחים. את האוריינטליזציה במקרים אלו ניתן לראות באופן פרדוקסי כאסטרטגיה של התנגדות. סיפורה של לארה, שמעסיקה המזרחים האשימו אותה בגנבה, הוא דוגמה מאלפת לכך. את ראשית היחסים עם מעסיקה מתארת לארה דווקא כסיפור הצלחה, ועל כן מתעצמים העלבון וההפתעה שבאים בהמשך:

הרגשתי שם טוב, התייחסו אלי יפה ודווקא בפסח הביאו לי מתנות, ופתאום קרה דבר נורא. לפני איזה כמה ימים, ב-12 בלילה, הם דופקים לי בדלת, אני פותחת, ובקיצור הם הגיעו להאשים אותי שאני גנבתי שם סכום נורא, של איזה 30,000 דולר ותכשיטים.

בעקבות התלונה נלקחת לארה לחקירה במשטרה. היא חשה מושפלת וחסרת אונים מול החוקר, מזרחי במוצאו:

באותו רגע אני בכלל פתאום ראיתי אותו [את השוטר] כמו חיה שחורה כזאת, קוף, ההרגשה הזאת, באמת, אני תיארתי את זה לחברים שלי, איך זה היה, באמת במילים כאלה: שיושב מולי איזה קוף שחור, וההרגשה הזאת שאת הטובה ביותר כל הזמן, החכמה ביותר, ושהוא פתאום אומר לי דברים כאלה, מאשים אותי, בן אדם שבכלל לא מסוגל להבין שיש דברים יותר חשובים מכסף, שיש להם יותר ערך. [דברים] שאם אתה עובר עליהם אתה לא נקי עם עצמך, לא שלם. פתאום אני כבר פתחת את הפה להסביר לו, אבל הבנתי שזהו, שלא, שאני לא יכולה. הוא התחיל [לשאול] כל מיני שאלות: יש לך חברות שעוסקות בזנות? [ואני חשבתי לעצמי] מה פתאום? מה אתה מדבר בכלל?

כדי להדוף את ההשפלה ולהתמודד עם הכוח המופעל עליה, לארה מגייסת את ההתנשאות התרבותית כפרקטיקה של התנגדות, המאפשרת לה להצטייד בכוח נגד מי שעומד מולה — גבר מאיים, בעל כוח וסמכות, המשפיל אותה בכוונה תחילה. במצב של חוסר אוניס מוחלט, ומתוך תחושה קשה שנפלה קורבן לחוסר צדק, אוחזת לארה בחוזקה במשאב היחיד שיש לה — ההון התרבותי, המעניק לה תחושת עליונות. לנה, שעברה מצבים משפילים דומים, מסבירה למראיינת — ילידת הארץ — מהי המשמעות של העליונות התרבותית שחשים הרוסים כלפי הישראלים בכלל וכלפי המזרחים בפרט:

זה שני דברים שונים העליונות התרבותית והסטטוס זה שני דברים שונים... כי העליונות התרבותית זה בעיניים שלי והסטטוס זה בעיני אחרים... תחושת העליונות התרבותית היא בדרך כלל באה מרגשות נחיתות.

לנה מבחינה בין הסטטוס, המגדיר את מיקומם של המהגרים בהיררכיה החברתית החדשה, לבין תחושת העליונות, שהיא תחושה סובייקטיבית שלהם כלפי האחרים. תחושת העליונות, לדבריה, היא פרקטיקה של התגוננות. המהגרים מנסים להתגבר על מצב של דיכוי באמצעות האדרה תרבותית. הרפלקטיביות של לנה וחוסר הנחת שהיא מגלה בריאיון נוכח השימוש הגורף במודל האוריינטליסטי אינם ייחודיים לה, אלא הם משותפים למרואיינים רבים.

ט. מבטים אחרים על המזרחים

המרואיינים משתמשים אפוא במודל האוריינטליסטי כדי לדרג הבדלים אתניים ומעניקים להם פרשנות בוטה ומהותנית, אולם בה בעת הם מציעים דרכים אחרות לפרש הבדלים אלו. הם אמנם מציעים גבולות בינם לבין האחרים, אך במקרים רבים הם גם מסתייגים ומסרבים ליפול בפח הדעות הקדומות. כפי שמסביר ישראל: "אין [לי] שום שלילי ושום יחס חיובי [כלפי המזרחים]. זה תחושה של אחר, הם אחרים". ישראל מנסה לנטרל משיפוטיות את תפיסת האחרות במודל האוריינטליסטי.

בדומה לישראל, גם מרואיינים אחרים מפרקים את מסריו של המודל האוריינטליסטי ואינם מקבלים אותו כמובן מאליו. פירוק זה, כפי שנראה, נעשה באמצעות ארבע פרקטיקות פרשניות שונות, שצירופן מלמד על שדה משמעות עשיר, הכולל — לצד המודל האוריינטליסטי — מודלים אחרים ואף מתחרים. בתוך שדה משמעות זה, המהגרים קוראים מחדש את הריבוד החברתי ואת היחסים האתניים.

עיקר העבודה הפרשנית של המהגרים את המזרחים ואת הריבוד החברתי בין יהודים תומכת במרכיב המהותני והמתייג של המודל האוריינטליסטי. ניתוח משווה שעשינו לפרקטיקות הפרשניות השונות שבהן משתמשים המהגרים מלמד, כי הם מנסים לערער על "הזיקה הטבעית" שמנסח המודל האוריינטליסטי בין "האדם הראוי" לבין

מוצא מערבי, ולחלופין בין חוסר תרבותיות למזרחיות. עם זאת, מהלך פרשני זה אין פירושו שהמהגרים חותרים תחת ההנחה המוצקה שמודל תרבותי אחד עדיף על פני מודלים אחרים. רק מרואיינים בודדים ביקשו לשבור לגמרי את ההיררכיה הזו ולאמץ שיח רדיקלי יותר, התובע שוויון-ערך אתני – למשל השיח הרב-תרבותי או מודלים אחרים של יחסיות תרבותית. איננו טוענות אפוא שהמודל האוריינטליסטי נדחה לגמרי וחדל להתקיים, אלא שלצד השימוש במודל זה המרואיינים גם מתווכחים עמו, מרככים את מסריו ולעתים אף מאתגרים את ההנחות הגלומות בו. לצד המודל האוריינטליסטי, ולעתים אף בניגוד לו, צומחות פרשנויות אחרות, בעלות פוטנציאל לדחוק אותו לשוליים במרוצת הזמן. שלל הפרשנויות בונות יחד שדה משמעות דינמי ורב-קולי, המשתנה בהקשרים חברתיים שונים.

1. השלה של סימנים חברתיים

פרקטיקה פרשנית זו מתייחסת אל הפרט – במקרה זה, המזרחי – כאל אדם בעל תכונות ייחודיות הנגזרות מאישיותו ולא ממוצאו. פעולה זו מחלצת את האדם משיכוו הקבוצתי, מפשיטה אותו מסימנים אתניים מזהים ומגדירה אותו כייחודי. פרקטיקה זו, המכונה בספרות הפסיכו-חברתית פרסונליזציה, נחשבת אחת הדרכים שבאמצעותן ניתן לשנות הגדרות ותיוגים חברתיים (Walter and Cookie-White 1996: 109–131). הפרסונליזציה מאפשרת למפרש לעקוף את ההיררכיה האתנית, המושתתת תמיד על בסיס קולקטיבי. ביטוי לפרקטיקה זו ניתן למצוא בדבריו של מישה, המתפתל בין מודלים מתייגים מחד גיסא לבין חוויות אישיות סותרות מאידך גיסא:

מישה: אני יכול להגיד, התאכזבנו מהישראלים בהקשר כללי... אבל במקרים מסוימים, אני רואה את הבן אדם כאינדיבידואל, אני רואה אותו בעצמו, ואני רואה את התכונות שלו. וזה ישראלי אחר בכלל מההתרשמות שלי מהחברה. ולדעתי... כל האנשים האלה שחיו אתי בדירה [במעונות הסטודנטים] היו הכי טובים מישראלים... [הם הן] ישראלים לא אופייניים. למרות שהווייתך הזו היא מגרוזיה, עלה לפני 15 שנים, שתיים היו פרסים, אחד היה תימני, אחד היה מרוקאי, לא אשכנזים.

מראינת: מעניין. אבל כשאתה אומר התאכזבנו מהישראלים באופן כללי, אני שואלת, זה התאכזבנו מהמזרחים או מהאשכנזים?

מישה: התאכזבנו מהמזרחים.

מראינת: אבל אלה שגרת אתם, הם היו הישראלים הכי טובים?

מישה: כן.

מראינת: קצת סתירה, לא?

מישה: סתירה. איפה לא חסר סתירות?

מישה מחזיק בה בעת במודל פרשני המציב במרכז את התרבות ואת הקבוצה האתנית

("התאכזבנו מהמזרחים") ובמודל המעמיד במרכז את האדם היחיד, נטול מאפיינים מתייגים ("אני רואה את הבן אדם כאינדיבידואל, אני רואה אותו בעצמו, ואני רואה את התכונות שלו"). המתח בין המודלים עולה בהמשך הריאיון, כאשר המראיינת, סטודנטית מהגרת מרוסיה כמותו, מגיבה על דברי הביקורת שהוא משמיע על הישראלים:

מראיינת: אתה אומר, ואני אעשה את זה במילים שלי, לא שלך, שהישראלים הם ברברים...

[מישה קוטע אותה]

מישה: לא אמרתי שהישראלים הם ברברים.

מראיינת: אז תתקן אותי.

מישה: לא ברברים, הם אחרים. לא כמו שאנחנו. לא אותם אנשים.

כאשר המראיינת מעמתת את מישה עם השיח הרוסי המתייג, הוא דוחה אותו ומסרב לאמצו, אף על פי שיכול היה ליצור קואליציה רוסית רגעית בינו לבין המראיינת. מישה אינו חף משיפוט ומתיוג של המזרחים; הוא מאוכזב מתרבותם. אולם נוכח הטענה הבוטה של המראיינת — "הישראלים הם ברברים" — הוא נרתע ומשמיע קול אחר, המבקש להימנע מתיוג אתני. שני קולות אלו סותרים לכאורה זה את זה, אולם למעשה הם אינם מבטלים זה את זה. מישה עסוק ביצירת הבחנות מתייגות, אך כבוגר החוג לסוציולוגיה הוא מודע לבעייתיות הכרוכה בכך וחש חוסר נחת.

ניתן היה לומר שמישה משתמש בפרקטיקה מוכרת להסוואת הגזענות, בנוסח "כמה מחבריי הטובים ביותר הם...". אולם התלבטויותיו של מישה ותנודותיו בין פרשנויות סותרות מלמדות, לדעתנו, שמדובר כאן בעבודה פרשנית משמעותית, ולא רק בניסיון להצניע עמדות גזעניות. יתרה מזו, העובדה שפרקטיקה זו — הפרסונליזציה — אינה עומדת לבדה מול המודל האוריינטליסטי, אלא מופיעה יחד עם פרקטיקות נוספות המתווכחות עמו, מחזקת את טענתנו.

2. הצבת קני-מידה קרבדים אחרים

בדומה לפרסונליזציה, גם פרקטיקה זו מנסה להתמודד עם ההיגיון המהותני הטמון במודל האוריינטליסטי, המקשר בין מאפיינים תרבותיים לבין מוצא אתני. מרואיינים המשתמשים בפרקטיקה זו שומרים, מצד אחד, על דימוי "האדם הראוי" על פי המודל האוריינטליסטי — משכיל, שקול, אוטונומי, שולט בגופו וביצריו, חרוץ והישגי. מצד אחר, בניגוד למודל האוריינטליסטי, הם מקשרים את ההתנהגות הבלתי הראויה למקורות חברתיים שאינם פרימורדיאליים באופיים, אלא מבניים, קרי שוליות חברתית. גרישה, סטודנט למדעי הטבע, מסרב להתייחס לבני אדם על פי מוצאם האתני:

ניסיתי קודם לדבר על היחס שלי לאתניות. יש לי עמדה לגבי זה. זה בעצם פחות או יותר מה שסיפרתי לך לגבי אפליה של נשים... הדבר היחיד שלא צריך לעשות זה לא לשפוט את האדם על סמך לאן הוא משתייך.

גרישה מספר למראיינת, ילידת הארץ, על סרט ישראלי שראה, העוסק בצעירה מזרחית. המסר המרכזי העולה מן הסרט הוא שלצעירה אין סיכוי להתקדם בחיים בגלל מזרחיותה. גרישה מתקשה לקבל את המסר הזה.

מראיינת: החברה הישראלית מאוד מתעסקת בזה. מאוד! אני לא יודעת אם אתה יודע, אבל החברה הישראלית מתעסקת מאוד בשאלה העדתית.

גרישה: כן, ואני גם למדתי את זה מהסרט בפרט, אבל זה הדהים אותי, כי אני אישית אף פעם לא מסתכל על בחורה שהיא שייכת או בחור שהוא שייך לאיזושהי עדה.

מראיינת: תסתכל אבל מסביבך, כמה במחלקה שאתה לומד [מציינת שם של מחלקה יוקרתית במדעי הטבע], כמה מזרחים יש? עשרה, חמישה, וזה העילית של העילית.

גרישה: התחלתי לספר לך שבקיצור שאני אישית לא חושב שאני מייחס בכלל חשיבות גדולה למוצא של האיש שעומד מולי. נכון שמבחינה אובייקטיבית, אם כפי שאת אומרת יש פחות מזרחים מאשר אשכנזים [במחלקה שבה הוא לומד], אז אם אני מדבר עם בן אדם שהוא מזרחי, אז יש יותר הסתברות שהוא יהיה, אני לא יודע, נחות מבחינה אינטלקטואלית מאשר אם עומד מולי מישהו אחר. אבל אני אף פעם לא עשיתי חישובים כאלה, לא יודע למה, אולי זה כיוון שאני בכלל מסתכל על הכל קצת ממבט מלמעלה.

את הקישור המתייג בין מוצא להשכלה מציע גרישה בעקבות הערתה של המראיינת, אך הוא חש לא בנוח עם הדברים ("אני לא יודע"), וחוסר הנחת מתורגם לאמירה מפורשת נגד התיוג ("אבל אני אף פעם לא עשיתי חישובים כאלה"). בהמשך הריאיון, גרישה מציב את הקריטריון ההישגי המריטוקרטי — מאמץ והצטיינות על בסיס אישי — שבאמצעותו הוא ממקם את האדם הניצב מולו. הוא דוגל בעיקרון זה ומבטל קריטריונים שיוכיים כמו מגדר ואתניות. לדידו, קריטריונים הישגיים אוניברסליים ותחרות חופשית הם שצריכים לקבוע את מיקומם של פרטים וקבוצות. הוא דוחה את האפשרות שפרטים אינם מגיעים להישגים בשל השתייכותם לקבוצה מקופחת. לחיזוק טענותיו הוא מתייחס למצבם של היהודים ברוסיה כמיעוט אתני. גם הם סבלו לדבריו מאפליה, אלא שהצטיינות אישית היתה בעיניהם הדרך היחידה לשרוד. זוהי בעיניו הוכחה לכך שהקשר בין התנהגות ראויה לבין מוצא אתני אינו קשר טבעי, אלא נסיבתי. גרישה, הדבק באידיאולוגיה הליברלית של שוויון פורמלי ביחס לקבוצות, תובע מבני הקבוצות האחרות כללי משחק דומים.

גם קריאתו של איליה יונקת מחוויותיו כבן למיעוט אתני ברוסיה. איליה, סטודנט למדעי החברה באוניברסיטה העברית בירושלים, מציג גישה אליטיסטית מאוד: "אני מרגיש שאני לא מוכן ולא מסוגל להזדהות עם שכבות מסוימות באוכלוסייה". את האליטיזם שלו הוא מסביר במיקומו החברתי השולי בארץ המוצא, ובתחושת הזרות הבסיסית שחווה בילדותו כיהודי בסביבה רוסית עוינת. זרות זו גרמה לו לפתח בדלנות והתנשאות כלפי הסביבה, תחושות שהוא נושא עמו גם לישראל, והן המעצבות את יחסו לישראלים. כדי להבין טוב יותר את טיעונו, המראיינת — סטודנטית רוסייה בעצמה — מבקשת מאיליה

למקם את עצמו מבחינה חברתית. ראוי לשים לב לכך שאיליה מנסה במודע להימנע מהכללות על בסיס אתני:

מראינת: עם אילו שכבות אתה במיוחד לא יכול להזדהות בארץ?
איליה: יש את הסטיגמות האלה של יוצאי ארצות מסוימות, או אלה ששייכים למעמדות מסוימים.

מראינת: אל תהיה פוליטיקלי קורקט, עם איזה אנשים אתה לא יכול להזדהות בארץ?
איליה: אם נשתמש במושגים הסטטיסטיים, [אז זה] עם אלה שהם בסטיית תקן אחת מהממוצע. מראינת: מה זה?

איליה: אני לא כמו כולם, גם בגלל היתרונות שלי וגם בגלל החסרונות שלי, אבל אני מאוד נהנה שאני לא כמו כולם... החברה הישראלית היא די מפוצלת, ויש בה כל מיני דגמים. אז אני חושב שאני דומה לאחד הדגמים האלה.

מראינת: מהו הדגם שאתה דומה לו?
איליה: מהו הדגם שאני דומה לו? זה בעיקר אלה שבאים ממשפחות לא של ילידי הארץ. ממשפחות של לא ילידי הארץ, שההורים שלהם באו מארצות אירופה, או מאמריקה. אשכנזים בהחלט. חשופים לתרבות העולמית, לתרבות האירופית.

איליה מסביר שהוא מזהה את עצמו ובראשונה עם המהגרים, עם הלא ילידים, ועם הזרות שמיקום זה מקנה לו. רק אחר כך הוא ממקם את עצמו מבחינה אתנית-תרבותית. איליה משתדל לא לתייג את הקבוצות המקומיות על בסיס אתני, תיוג שלקיומו הוא מודע היטב. גם כאן ניתן לטעון, שאיליה מסווה את מבטו האוריינטליסטי על המזרחים, וכי הוא ודאי למד שאין זה ראוי לאדם משכיל להישמע גזען. גם אם נקבל סברה זו, הרי לטענתנו, גם למידה זו היא משמעותית. עצם הידיעה שאין להשמיע טענות גזעניות יש בה משום אתגור של התפיסה האוריינטליסטית; בהבנה שיש לדבר אחרת טמון פוטנציאל לשינוי תודעה.

3. גיוס הידע האקדמי להבנת האחר

דרך נוספת להתמודד עם התיוג האתני היא שימוש במודלים אקדמיים, שאותם רכשו המהגרים במהלך לימודיהם באוניברסיטה (לרנר 1999). המרוויינים מגייסים ידע אקדמי בבואם להסביר את התנהגותו של האחר. הידע האקדמי מצמיח הסברים חלופיים למודל האוריינטליסטי, הניזונים ממקורות תיאורטיים שונים: מודלים פסיכולוגיים-טיפוליים, תקשורת בין-אישית וגישות מעמדיות. ככלל, ההישענות על ידע אקדמי מקנה למרוויינים תחושה שהם אובייקטיביים ביחסם אל האחר. בו בזמן, ידע זה משמש לעתים מקור כוח חדש, לגיטימי יותר, ביחס למושג התבוננותם.

מודלים פסיכולוגיים-טיפוליים מכוננים מעצם טבעם יחסי כוח המבוססים על ידע (פלרטקין 2004). אלה, בוגרת בית הספר לחינוך, מספרת על עבודתה כחונכת לילד ממוצא מזרחי:

אלה: הילד שלי בהחלט התייחס לרוסיות שלי. היתה לו סטיגמה כזאת חזקה שאי־אפשר להיות חונכת רוסית, אבל אני שברתי לו את הסטיגמה.
 מראינת: זה היה קשה?
 אלה: אני חושבת שדי בקלות. זה ילד כזה שאף פעם אף אחד לא אהב אותו, ואני פשוט נתתי לו קצת אהבה. קצת טיילתי אתו, קצת ליטפתי אותו, קצת התייחסתי אליו כאל ילד טוב, כאל בן אדם, אפשר לשנות את הסטיגמות.
 מראינת: נעלבת בהתחלה מהסטיגמות?
 אלה: לא.

אלה נשענת על מודל תיאורטי המניח קשר בין הזנחה רגשית לבין השתייכות מעמדית, כדי להסביר כיצד נטרלה את הסטיגמות של הילד כלפיה באמצעות עמדה טיפולית מקצועית. עמדה זו אינה מחסנת אותה מלנקוט גישה פטרונית כלפי המשפחה המזרחית, נהפוך הוא: הם [המשפחה] התייחסו אליי די נחמד, אבל כמה פעמים כשהתקשרתי לסבתא שלו, שהיא כבר בחלק מהזמן דעתה לא צלולה, אז היא אמרה: הנה החונכת הרוסייה שלך מתקשרת. אבל לא נעלבתי מזה. אני לא נעלבת מאוכלוסיות כאלה, שהם לומדים מההורים שלהם, שהם בהחלט שייכים לאותה אוכלוסייה, עוד יותר ממנו. אני לא נעלבת מאנשים כאלה...

המודלים הפסיכולוגיים-טיפוליים שרכשה אלה במהלך לימודיה מבוססים בחלקם על הנחות יסוד אוריינטליסטיות. תוך התבססות על הכשר מדעי־אובייקטיבי כביכול, המודלים הללו מכוננים יחסי כוח חדשים, ואף מחזקים לעתים את ההנחות המהותניות ביחס לתרבות המזרחית (יונה וספורטא 2002).

נוסף על הידע הפסיכולוגי, ישנם מודלים תיאורטיים נוספים המציעים למרואינינים דרכים חדשות להבנת התנהגותם של המקומיים. לנה, לדוגמה, נשענת על מודלים של תקשורת בין־אישית כשהיא מסבירה למראינת את ההתנהגות המשפילה שספגה מצד המקומיים: "הבנתי שאני מפוענחת בצורה לא נכונה. הם חושבים שאני זונה ואני בכלל לא". לנה עברה הטרדה מינית, אך היא מספרת על כך לא מתוך כעס, אלא מתוך ניסיון להסביר (אך לא להצדיק) את התנהגותו של הגבר המטריד. לשם כך היא נעזרת במודע במושגים הנגזרים ממודלים של תקשורת, שעליהם למדה באוניברסיטה: "המודעות לנושא הבין־תרבותי התחילה באוניברסיטה, כי אז שמעתי את הקורס של [שם המרצה] על אי־הבנות בתקשורת בין־תרבותית, וזה ריתק אותי. זה היה קורס הכי מעניין אני חושבת שעברתי, באמת". נכונותה של לנה להבין את המתייג ואת המשפיל ניכרת גם בסיפורה על קונפליקט עם צעירה מזרחית במקום עבודתה במלון ביס־המלח. היא אמנם מציינת שהאירוע היה קשה וטראומטי בעבורה, אולם בו בזמן היא מציעה הסבר למקור הקונפליקט: היא [המלצרית] שנאה אותי על כך שאני רוסייה... גם אמרתי לי [לעצמי] אז שזה לגיטימי שהיא תשנא אותי. כי היא מדימונה והיא בגילי והיא בחיים לא תצא מהמלצרות ואני פה

באופן זמני. ואני אלמד את התואר שלי ואני לא אהיה כאן. ואני חושבת שזה [מה שאמרת] לעצמי נכון. זאת אומרת כי לא היה לה רקע אישי לשנות.

לנה מרחיקה את הכעס ואת העלבון באמצעות הסבר סוציולוגי-מעמדי על סיכוייה לניידות חברתית. היא מעצימה את עצמה בעזרת הידיעה שהיא, כבת לאינטליגנציה הרוסית, תתקדם ותרכוש השכלה (לנושא זה בהרחבה, ראו רפופורט ולומסקי-פדר, עומד להתפרסם). בו בזמן היא מנסה להבין את המקורות המעמדיים-אתניים להתנהגות המשפילה של המזרחית כלפיה. מישה מפתח תיזה מעמדית זו ומציע טענה כללית יותר לגבי תחושות הקיפוח המעמדי של בני השכבות הנמוכות:

השכבות הנמוכות של החברה, לדעתי מרגישים קצת מקופחים מבחינה חברתית [כיוון] שהם לא מקבלים אותו סיוע כמו שאנחנו מקבלים, אבל בעצם אנחנו לא מקבלים סיוע כזה ענקי. פשוט באנו לכאן ואנחנו בלי בית, בלי כלום. את יודעת גם באנו בלי כסף, אבל אנשים חושבים שאנחנו מקבלים מכוניות בחינם ולא צריך לעבוד בשביל זה, ומקבלים דירות בחינם.

כאשר המרוויינים מנסים להסביר את המקור לתיוגם ולטינה כלפיהם, בולטת מאוד העובדה שהם משתמשים בגישות אנליטיות שרכשו במהלך לימודיהם באוניברסיטה. לעתים קרובות ניתן לזהות קשר הדוק בין ההסבר של המרווייין/ת לבין תחום לימודיו/ה: אלה היא בוגרת בית הספר לחינוך, לנה למדה תקשורת ומישה למד סוציולוגיה. בעוד המודלים הטיפוליים עיוורים ליחסי כוח, הרי בפקולטות למדעי החברה ובחוגים ללימודי תרבות נחשפים המהגרים למודלים ביקורתיים יותר על יחסים אתניים, ואף לביקורת ישירה על המודל האוריינטליסטי.

4. שיח ביקורתי ואקטיביזם תרבותי

פרקטיקה זו מתקיפה ישירות את המודל האוריינטליסטי ויוצאת במפורש נגד מה שהוא מייצג. בעוד שאת הפרקטיקות הקודמות חילצנו מתוך סיפוריהם של המרוויינים על חוויותיהם האישיות מן המפגש עם המקומיים, פרקטיקה זו עלתה בדרך כלל כאשר עבר המרווייין ממצב של מְסַפֵּר סיפור אישי למצב של אינפורמנט, המספק מידע על קבוצתו. במצב זה עובר המרווייין לעמדה של מתבונן מהצד, המסביר למראיית את תפיסות חבריו באופן מרוחק, "אובייקטיבי" יותר ולעתים אף ביקורתי. מנקודת מבט זו בחנו חלק מהמרוויינים גם את השימוש במודל האוריינטליסטי. לנה, למשל, הסבירה שחבריה נוקטים עמדות מתייגות משום שהם נשענים על מודל רחב יותר – מודל האינטליגנציה – שהוא, כפי שראינו, מרכזי בזהות היהודית-רוסית:

לכל אחד מאתנו יש את המושגים שבהם הוא מפרש את העולם. למשל, אחד הערכים החשובים עבור הרוסים, עבור רוסים הכאילו אינטליגנטים, היהודים הרוסים שבאו מערים גדולות, כי אני לא יודעת הרבה על אוזבקיסטאן וכולי, זה ערך האינטליגנציה... אז מפרשים

לפי זה אוקי, לא קורא ספר אז הוא לא תרבותי, אוקי, הוא שם רגליים על המושב באוטובוס — הוא חיה, הוא לא, הוא לא עושה, הקיצור הוא לא כמוני — אז הוא ברברי.

לנה מונה את המאפיינים שבאמצעותם האינטליגנציה מכוננת את עצמה ביחס לאחרים: התנהגות מתורבתת, חלוקה דיכוטומית בין תרבותי לברברי והיעדר פתיחות וסובלנות לשונה. היא מזכירה לנו כי המודל האוריינטליסטי הוא סכמה בסיסית, המעניקה משמעות למפגש עם הארץ החדשה והמזינה את הנטייה של הרוסים להתבצרות תרבותית מתנשאת, המכונה בספרות המחקרית מובלעת או גטו תרבותי. חלק מהמרואינים מותחים ביקורת קשה על התבצרות זו. לדברי אשר, "הרוסים נשארים רוסים, בעיקר מרצונם החופשי, ולא מכיוון שגרמו להם להישאר רוסים. פשוט לא רוצים להתמוג עם החברה". דן אומר דברים דומים: "מה שמאוד מפריע לי [אצל הרוסים] זה הקטע של לא להתאמץ, לשמור על עצמי... השאלה מה אני מאמץ, על מה אני מוותר ומה אני משדר... אני הרבה זמן הייתי רק בקרב הרוסים ומה שמאוד הפריע לי זה הגטו, הגטאות".

לנה, בעקבות לימודיה בחוג לתקשורת ועבודתה בהנחיית קבוצות, מציגה את המשנה הסדורה ביותר נגד האליטיזם התרבותי הרוסי ומכריזה על מאבק גלוי בו. בריאיון עמה היא פורסת לפני המראינת תהליך של שינוי, מעין מסע תודעתי, שניתן לכנותו "מעליונות תרבותית לאקטיביזם תרבותי". נקודת המוצא במסע זה היא השחרור מהעליונות התרבותית. כאמור, הלימודים באוניברסיטה ציידו אותה בכלים המאפשרים לה להבין את האחר המקומי המדיר אותה. אך לנה מתקדמת צעד נוסף במסע השחרור:

היה לי [תחושה אליטיסטית כלפי ישראלים], אבל אני עברתי [התגברתי] אחרי שלמדתי חצי שנה בגוינט ועברתי קורס להנחיית סדנאות בין-תרבותיות. וזה שינה לי מאוד את התמונה. פשוט במשך חצי שנה עברתי סדנאות בין-תרבותיות וזה שינה לי את התמונה... זאת אומרת איכשהו התפטרתי מהעליונות התרבותית שלי.

בעקבות חוויות של דינמיקה קבוצתית בסדנאות שונות, מאמצת לנה שיח אישיותי-תרבותי חדש, ההופך לכלי העבודה העיקרי שלה במסגרת עבודתה כשליחה ברוסיה: כשאני מדברת עם הסטודנטים הרוסים שלי [מועמדי עליה], כל הסטריאוטיפים האלה מגיעים אליהם. שישאל זה איזה עם של ברברים, זה חור פרוכניציאלי תקוע במזרח תיכון. אני מדברת אתם, למשל, על תרבות אורלית ורוס [מול] תרבות ליטרלית, כשאני אומרת להם: אנחנו, רבותי [הרוסים], עדיין בתרבות ליטרלית, אולי קצת של המאה ה-19. והם [הישראלים] כבר הלכו לטלוויזיה ולמחשב, יש להם מחשבה קצת שונה. זה לא אומר שאנחנו יותר טובים, זה לא אומר שהם יותר טובים. אבל הראש שלנו בנוי בצורה קצת שונה.

לשיטתה של לנה, שינוי תודעתי ופיתוח מודעות עצמית הכרחיים למעבר בין-תרבותי: למהגר של היום הייתי מאוד ממליצה, אלף לעבור סדנה [בין-תרבותית]... בית, באופן כללי להיות פתוח, לנסות לראות את הדברים, כי הרבה מאוד פעמים המהגרים פשוט מאוד לא

מסוגלים לראות, לא מסוגלים לקלוט... ויותר מזה, זאת אומרת, כאילו להעלות את המודעות העצמית שלו, להיות יותר פתוח, יותר רגוע, פחות נוקשה. לנסוע לבקר הרבה במקום שממנו הוא בא. זה מאוד עוזר, גם פסיכולוגית.

לנה תובעת מהמהגר להכיר בשוני הבין-תרבותי ולקבל את האחר על בסיס העיקרון של שוויון-ערך תרבותי. היא מכירה בכוחן המתייג של ההבחנות האתניות ואינה מנסה לעקוף, לנטרל או לרכך אותן. תחת זאת, היא תובעת לשבור את ההיררכיה ביניהן. היא אינה מסתפקת בידע ובהבנה, אלא מצדדת בפעולה תודעתית, המחייבת את המקומיים ואת המהגרים כאחד לשנות את התייחסותם ההדדית ולהתגבר על הבדלים בין-תרבותיים. בהמשך דרכה האקדמית נסעה לנה ללימודי דוקטורט באוניברסיטה יוקרתית בארצות הברית. בעבודת הדוקטור שלה, העוסקת בתרבות הרוסית בישראל, היא מאמצת את הפרספקטיבה הפוסטקולוניאלית. פרספקטיבה זו מחדדת את רגישותה ליחסי כוח, והיא הופכת לרדיקלית יותר בקריאתה את הסוגיה האתנית בישראל. לנה יוצרת עתה קואליציה דמיונית בין הרוסים למזרחים, ומפנה את כעסה אל החברה הישראלית ההגמונית. את הדיון בקולות השונים של הסטודנטים הרוסים, המתווכחים עם המודל האוריינטליסטי באמצעות פרקטיקות פרשניות שונות, נחתום בדבריו של דן. דן, בוגר החוג למדע המדינה ועוסק בהנחיית קבוצות, מיטיב לבטא את הניסיון להשתחרר מהקטגוריות המגבילות והמתייגות שמכתיב המודל האוריינטליסטי:

התחושה הזאת של שחצנות פסולה, היום [כארבע שנים לאחר בואן] אני מבין את כל הטמטום שבזה... מכיוון שלא כל פולני הוא פולני באליטה, ולא כל מרוקאי בתחתית הסולם, אבל הסטיגמה עדיין קיימת... זה לא משנה איך אנשים אחרים מגדירים אותך, זה לא הכל. כלומר, מה שבאמת חשוב בסופו של דבר זה איך אני מגדיר את עצמי. ואני לא יכול להגדיר את עצמי כשייך לקבוצה זו או אחרת. אני אשכנזי ואני לא, אני פולני ואני לא. אני יהודי ואני לא. זה באמת הגדרה ממש קשה. אני גם יהודי וגם לא. וזה נורא קשה לחיות ככה, אבל מצד שני, אני איכשהו נכנס לאינטראקציה עם אנשים ואני מבין את זה.

בתנועה פרשנית מעגלית, דן מצהיר ומסתייג, קובע נחרצות וממתן ("אני... ואני לא...; אני גם... וגם לא..."). הוא מנסה לבטא הן את רצונו להשתחרר מהגדרות ומתייגים חברתיים והן את הקושי שלו לעשות כן. מתוך התבוננות במציאות הוא לומד שהקטגוריות החברתיות אינן מוחלטות. הוא מנסה לנפץ אותן ולהיחלץ מהעמדה המבקרת והשיפוטית, האופיינית כל כך לאינטליגנט הרוסי, עמדה הנראית לו היום פסולה. בעקבות התנסותו המקצועית בטכניקה של דינמיקה קבוצתית, הוא מאמץ מודל חדש ליחסים חברתיים; בעקבות לימודי מדע המדינה, הוא מבין את כוחה של ההבניה החברתית להכיל ולהדיר. בהתבסס על כל אלו, דן בונה מודל של זהות מרובה. הוא מבין את ההכרח לוותר על הדבקות בזהות האתנית שהוא נושא עמו מילדותו, ועם זאת הוא מבין את הקושי הכרוך בויתור זה.

י. אוריינטליזם בשדות הכוח

בניגוד לשיח הדומיננטי בספרות היפה, בעיתונות ובמחקר, המציג את המהגרים הרוסיים כציבור שמפעיל אוריינטליזציה הומוגנית, גורפת וסטטית,¹⁵ אנו מגלות שדה פרשני רב-פנים ונזיל הרבה יותר. המפגש של המהגרים עם המודל האוריינטליסטי בישראל משפיע על התפיסות האוריינטליסטיות שלהם ומעדיכן אותן. יתרה מזו, המפגש שלהם עם מודלים תרבותיים אחרים, יחד עם התנסויותיהם במציאות החיים הישראלית היומיומית ובעיקר האוניברסיטאית, פותחים בפניהם אפשרויות פרשניות חדשות ואף אלטרנטיביות. קשה לחשוף את האפשרויות הללו כאשר ניתוח האוריינטליזם מתבסס על קריאה של מופעיו בשיח הספרותי והעיתונאי בשפה הרוסית בישראל.

ריבוי הפרשנויות מלמד על גמישותם של מודלים תרבותיים, על יכולת השינוי שלהם בתנאים של מעבר בין-תרבותי, ועל כך שהמפגש עם מודלים תרבותיים מקומיים, כבר בשלבי ההגירה הראשונים, משפיע מאוד על עיצוב הזהות המהגרת ועל בניית היחסים החברתיים. מפגש כזה יכול לשעתק את השיח על מזרחים ועל מזרחיות ולתרום לחיזוקו, כפי שמראה שומסקי, אולם הוא יכול גם להרחיב את השיח ולפתוח פתח לפרשנויות ולייצוגים אחרים, חלקם אלטרנטיביים, כפי שאנו מראות. מודלים מקומיים הם בעלי השפעה רבה על עיצוב תפיסותיהם של המהגרים. גם אם מודלים אלו אינם מושרשים עמוק בזהותם של המהגרים בהשוואה למודלים המיובאים מארץ המוצא, יש בהם כדי לעצב את האופן שבו המהגרים קוראים את החברה החדשה.

מהגרים הצעירים אינם קוראים את המזרחיות ואת המזרחים בתוך ואקום חברתי, אלא במסגרת יחסי כוח חברתיים. לשיטתנו, יש לראות בקריאה זו פרקטיקה של התמקמות פרשנית בחברה החדשה. לכן, את משמעותה של האוריינטליזציה, ואת משמעותם של מודלים פרשניים אחרים, יש להבין מתוך יחסי הכוח.

העיסוק התיאורטי באוריינטליזם התבסס בראשיתו על הזיקה בין תנועות הגירה קולוניאליות לבין יחסי כוח. הקולוניאליזם, כך טען אדוארד סעיד (1978) [2000] – שהיו מהגרים והחזיקו בכוח הכלכלי, הפוליטי והתרבותי – הבנו את האוריינטליזם והפכו אותו לעדשה תרבותית שמבעד לה הם פענחו את ה"מזרח" ועיצבו את "היליד המזרחי". הדיון התיאורטי המתנהל כיום סביב המודל האוריינטליסטי – דיון רלוונטי לשאלות של הגירה ואתניות – מחלץ את המודל מהקשרו ההיסטורי הקולוניאלי ומשתמש בו לבחינת מצבי מפגש בין קבוצות אתניות שונות, המתקיימים בארצות הגירה: בין קבוצות המזוהות עם התרבות המערבית לאלו המתויגות כחלק מתרבות המזרח והאיסלאם, או כחלק מתרבות העולם השלישי.¹⁶ על פי ההנחה השלטת בספרות ההגירה, החברה המקומית, שאליה

15 שומסקי 2004; Shumsky 2004; Fialkova and Yelenevskaya 2004.

16 זום 2002; Greenwald 2002; Anthias and Lazaridis 2000.

המהגרים נכנסים או "פולשים", היא הקבוצה המערבית החזקה, והיא זו שמתייגת את המהגרים החלשים ומדירה אותם ברוח התפיסה האוריינטליסטית. לטענתנו, מחקרים ברוח זו משמרים ואף מחזקים את הדיכוטומיה בין אתניות מערבית-לבנה ובעלת כוח לבין אתניות לא לבנה וחסרת כוח. טענתנו זו נסמכת כאמור על הביקורות הרבות שהופנו אל התיאוריה של סעיד, וכן על ספרות החושפת את הבעייתיות של המושג לבנות (whiteness) (למשל Frankenberg 1993; Walter 2001).

ספרות המחקר על הגירה בכלל, וספרות זו בהקשר הישראלי בפרט, מניחות כי קיימת זיקה ישירה בין אתניות לבנה, יחסי כוח בין מהגרים לוותיקים, ושימוש במודל האוריינטליסטי להגדרת האחר. לטענתנו, חקר ההגירה הרוסית בישראל מאפשר לחשוף את הבעייתיות הטמונה בהנחה דומיננטית זו. במקרה של ההגירה הרוסית, גבולות הכוח בין הוותיקים (אשכנזים ומזרחים כאחד) לבין הרוסים החדשים אינם חד-משמעיים; לעתים הם עמומים ונזילים. הסיבות לכך קשורות באופייה המיוחד של ההגירה הרוסית: היקפה הרחב (כ-20% מהאוכלוסייה היהודית בישראל), ההון התרבותי שבו היא מחזיקה, ובעיקר העובדה שהיא נחשבת ל"אתניות לבנה השבה הביתה". כל אלו מעצימים את מעמדם הכפול של הרוסים בנושאי הדיכוי ובו בזמן כמושאי יתרה מזו, במקרה שלפנינו, דווקא המהגרים הם אלו שמתמשים במודל האוריינטליסטי, אך הם גם אלו שמערערים עליו בעזרת מודלים פרשניים חדשים. אפשר היה לטעון שהמהגרים מגייסים פרשנויות חדשות במטרה לרכך את נטיותיהם האוריינטליסטיות ולהצניען מסיבות של תקינות פוליטית. אולם לדידנו, טענה זו מתעלמת מן העובדה שגיוס מודלים מקומיים הוא פרקטיקה מרכזית של התמקמות פרשנית בשדה הכוח של ישראל — שדה הכולל את לא רק את ההיררכיות בין ותיקים לחדשים, אלא גם את ההיררכיות הפנימיות בתוך כל אחת מהקבוצות.

י"א. אוריינטליזם ושיתוף אינטרסים בין אליטות חברתיות

הפרשנות האוריינטליסטית, הרואה במזרחים חסרי תרבות, ברברים ולבנטינים, לא היתה זרה לאוזנינו כחוקרות וכאזרחיות, כשם שאין בה כדי להפתיע את רוב הישראלים. כאמור, השיח הישראלי מציג זאת כקול טיפוסי לרוסים, כאילו היה האוריינטליזם נחלתם הבלעדית של המהגרים. המפתיע הוא דווקא ריבוי הפרשנויות שמצאנו בסיפורי ההגירה, ריבוי המבטא את ניסיונותיהם של המרואיינים לרכך את התפיסה האוריינטליסטית המתייגת והמתנשאת ואף לערער עליה ולבטלה. השאלה המתבקשת היא, אם כן: כיצד ניתן להסביר את הפער בין הדרך שבה מוצג הקול הרוסי הדומיננטי בשיח הציבורי לבין הקולות האחרים העולים ממחקרנו? האם הפער נובע בעיקר מטיבם של אמצעי התקשורת, הנוטים להדגיש את הקיצוניות ואת הפיקנטיות? או שמא אפשר להסביר זאת באופיו של הריאיון, שבמהלכו הנחקרים/ות מרככים את עמדתם המתנשאת במטרה לרצות את המראיינות? גם אם יש מן האמת בהסברים אלו, אנו מבקשות להציע הסבר אחר. לטענתנו, ההבלטה של הפרשנות

האוריינטליסטית בשיח הציבורי משרתת את האינטרסים המשותפים, מאז שנות התשעים, להגמוניה האשכנזית ולאליטה התרבותית של הרוסים. את משמעותה של האוריינטליזציה, כמו גם את אתגורה, יש להבין לא רק מתוך יחסי הכוח בין ותיקים לחדשים, אלא גם מתוך יחסי הכוח בין הקבוצות הוותיקות השונות, ומתוך מערך הכוחות בקרב הקבוצה המהגרת עצמה.

את השיח האוריינטליסטי של המהגרים הרוסים מובילה האליטה התרבותית שלהם, כפי ששומסקי מראה (ראו מאמרו בגיליון זה). שומסקי בוחן את השיח הזה באמצעות עיון בטקסטים ספרותיים ופובליציסטיים, שנכתבו בידי מחברים ומחברות הנמנים עם אליטה זו. לטענתו, יוצאי ברית המועצות לשעבר נושאים עמם לארץ החדשה מודל פרשני אוריינטליסטי-גזעני, ובאמצעותו הם מבססים את הגדרתם כמערכים בישראל ובעולם הגלובלי. אולם זהו הסבר חלקי, בין השאר משום ששומסקי מתעלם מהשפעתם של המעבר הבין-תרבותי ושל המפגש עם החברה הישראלית על המודל האוריינטליסטי. הוא מתייחס אל המודל האוריינטליסטי שייבאו עמם המהגרים כאל מודל סטטי, הממשיך להתקיים ולסמן מזרחיות כפי שפעל לפני ההגירה.

לטענתנו, האליטה הרוסית הנוכחית בישראל מבליטה את השיח האוריינטליסטי ומדירה שיחים אחרים במטרה לבסס את מעמדה לא רק כלפי המקומיים, אלא גם כלפי קבוצתה שלה. אליטה זו, המסרבת לוותר על מקומה כמובילה וכמעצבת תרבותית, נאחזת בתרבות הרוסית, שהיא ההון ומקור הלגיטימציה המרכזי שלה. השיח האוריינטליסטי נועד לשמר את הגבולות התרבותיים של הקבוצה האתנית הרוסית ולהבטיח את מקומה של אליטה זו. בדרך זו מנסה האליטה השלטת להדוף אליטות צעירות יותר, כגון הסטודנטים שראינו, הנשענות לא רק על התרבות הרוסית, אלא גם על מקורות ידע חדשים שאותם הם רוכשים באוניברסיטה.

במהלך לימודיהם, הסטודנטים המהגרים צוברים ידע תרבותי חדש ורוכשים מודלים תיאורטיים שונים – פסיכולוגיים-טיפוליים, כלכליים וביקורתיים. בבואם לערוך הבחנות אתניות, או לבטל הבחנות קיימות, הם מיישמים את המודלים הללו. חלק מן הידע החדש הנרכש באוניברסיטאות מציע מודל התנהגות אוניברסלי, חלקו מבסס סטריאוטיפים אתניים ומקנה להם הכשר מדעי, וחלקו מחזק שיח חברתי ביקורתי על ידי הפניית המבט לעבר קבוצות שוליות. הידע החדש מביא את המהגרים הצעירים לפקפק, ולו מעט, בהנחות היסוד של המודל האוריינטליסטי, ולנסות להבין מחדש את היחס של המזרחים כלפיהם ואת יחסם כלפי המזרחים. ידע זה מאתגר את תחושת העליונות המעוגנת בהשתייכות לאינטליגנציה, אך בו בזמן גם בונה בסיס ליחסי כוח חדשים.

רכישת הידע החדש ויישומו מחזקים את מעמדם של הסטודנטים הרוסים ומקרבים אותם אל האליטה הישראלית המשכילה, שהיא בעבורם מודל הזדהות חדש (לרנר, רפפורט ולומסקי-פדר, עומד להתפרסם). הלימודים האקדמיים מבטיחים לא רק את מעמדם של הסטודנטים בעתיד כחלק מהאליטה המקומית הוותיקה, אלא גם את מעמדם העתידי בקרב

המהגרים בתור יורשיה של האליטה הרוסית הנוכחית. מדובר אפוא באליטה רוסית עתידית, הבונה את עצמה באמצעות התחברות למודלים מקומיים, הטומנים בחובם אפשרויות לאתגר את המודל האוריינטליסטי הנוקשה שבו מחזיקה האליטה התרבותית הרוסית הותיקה. השיח האוריינטליסטי, הזוכה להבלטה במחקר ובאמצעי תקשורת, משרת לא רק את האליטה הרוסית הנוכחית, אלא גם את הקבוצות האשכנזיות הוותיקות. מסוף שנות השבעים ואילך נתונות קבוצות אלו ללחצים כבדים, המכרסמים בדומיננטיות שלהן.¹⁷ את הלחצים מפעילים בעיקר המזרחים, בני הדור השני לגל ההגירה הגדול של שנות החמישים, היוצאים נגד הדומיננטיות של האשכנזים וקוראים תיגר על הזהות הישראלית ההגמונית המזוהה עם המערב.¹⁸ ההגירה הרוסית של שנות התשעים הגדילה באופן משמעותי את שיעור האשכנזים בחברה הישראלית והביאה לשינוי דרסטי במערך האתני של הקולקטיב היהודי. אמנם, הגירה זו מאיימת גם על האליטה האשכנזית החילונית, בעיקר עקב נטייתה לימין הפוליטי (קימרלינג 1998), ועם זאת היא נתפסת כגורם רצוי. בשל הפוטנציאל הדמוגרפי הגלום בה, ההגירה הרוסית מבטיחה כי הקבוצה האשכנזית – על האוריינטציה התרבותית המערבית שלה – תוסיף לשלוט בכיפה.

לו זו בלבד שההגירה הרוסית תורמת לאיזון הדמוגרפי האתני; עצם העיסוק התקשורתי בה משיב את התפיסה האוריינטליסטית אל תוך השיח הציבורי. בדומה ליוסי יונה (Yonah 2004) אנו טוענות שהאוריינטליזם, הנשען על הדימוי של ישראל כמדינה מערבית, נזקק לרוסים כדי לחדש את עצמו, אלא שאוריינטליזם זה מוצנע ומועבר בדרכים סמויות ועקיפות יותר (הלמן ולוי 2001). קולה האוריינטליסטי של האליטה הרוסית הוותיקה שב ומגדיר בגלוי את גבולותיה של האתניות הלבנה בחברה הישראלית והופך אותה לנראית עוד יותר. יתר על כן, שיח תרבותי זה, המחלק את העולם בין מזרח למערב ובין בני תרבות לחסרי תרבות, מחזק סטריאוטיפים הדדיים ומעכב אפשרות של מפגש בין המהגרים הרוסים למזרחים. תהליך זה מקשה על יצירת שיתוף פעולה בין שתי הקבוצות על בסיס סולידריות שמקורה בשוליות ובהדרה מצד הקבוצות הדומיננטיות. שיח זה מעודד את הרוסים לחבור לקבוצות האשכנזיות, הקרובות אליהם יותר מבחינה אתנית ותרבותית, וכך הוא עשוי לשמר את ההגמוניה האשכנזית.

נספח מתודולוגי

במהלך המחקר רואינו עשרים סטודנטים ועשרים ושלוש סטודנטיות, בני 19 עד 25, שהיגרו לישראל מרפובליקות שונות של ברית המועצות לשעבר, מחציתם ממוסקבה ומסנט-פטרבורג. הראיונות נערכו כשלוש עד ארבע שנים לאחר הגיעם לישראל בתחילת

17 לוי 2003; קימרלינג 1998; Shafir and Peled 2002.

18 הפורום ללימודי חברה ותרבות 2002; פלד 2002; שנהב 2003.

שנות התשעים. המרוויינים הגיעו לישראל לאחר שהשלימו את לימודיהם התיכוניים בארץ הולדתם. בזמן הראיונות למדו כולם שנתיים או יותר במוסד אקדמי גבוה בישראל, 85% מהם באוניברסיטה העברית בירושלים, ושלטו היטב בשפה העברית. רוב המרוויינים, מלבד אחת, לא היו נשואים, ול-85% מהם הורים בעלי השכלה אקדמית. המרוויינים ראו את עצמם שייכים לאינטליגנציה היהודית-רוסית, ואף הציגו את לימודיהם באוניברסיטה כחלק מהשתייכות זו.

סיפורי ההגירה סופרו במסגרת ראיונות עומק פתוחים, שהתקיימו בשפה העברית ונערכו בידי שלוש מראיינות (כל אחת ראינה בנפרד). שתיים מהמראיינות הן ילידות הארץ, והשלישית היא סטודנטית מהגרת מברית המועצות לשעבר, בדומה למרוויינים. שיתופה של הסטודנטית בראיונות נועד לצמצם את המרחק החברתי והתרבותי בין החוקרות לסטודנטים (Bourdieu 1996).

כל ריאיון ארך בממוצע כשעתיים וחצי, ולעתים נדרשה יותר מפגישה אחת. בשלב הראשון של הריאיון התבקשו המרוויינים לספר באופן חופשי את סיפור הגירתם, והמראיינת התערכה כדי להבהיר נקודות לא מובנות ולהפיק תיאורים עשירים וגדושים. כדי להעניק מסגרת משותפת לכל הראיונות, נשאלו בשלב השני שאלות ממוקדות יותר, שעסקו בנושאים מוגדרים (למשל, החוויה של "להיות יהודי" בברית המועצות לשעבר, דימויים של הארץ הישנה והחדשה, תפיסות של העצמי ושל האחר בארץ המוצא ובארץ החדשה). כמו כן, התבקשו המרוויינים לפרט על פרקים, מאורעות ואנשים משמעותיים בתהליך ההגירה שלהם. ניתוח הראיונות ופרשנותם נעשו בצוותא, תוך משא ומתן בין החוקרות. ניתוח סיפורי ההגירה נערך בשלוש רמות: ברמה הראשונה, חולצו התמות המרכזיות בכל סיפור אישי ונבחנה הרטוריקה של תמות אלו בהקשר לסיפור ההגירה השלם. ברמה השנייה נותח מכלול הסיפורים כיחידה שלמה. הניתוח כלל מיון ופירוש של התמות המרכזיות ושל הקולות השונים שעלו במהלך הסיפורים. ברמה השלישית, נותחו הסיפורים כמכלול בהקשר לתהליכי ההגירה, לחיים היהודיים ברוסיה ולחברה הישראלית.

ביבליוגרפיה

- גולן, אבירמה, 1997. "תהיי בלונדינית ותסבלי", הארץ, 17.8.1977.
- הירשפלד, אריאל, 1998. "קדימה: על תפיסת המזרח בתרבות הישראלית", קדימה: המזרח באמנות הישראלית, ערכה תמי מיכאלי, מוזיאון ישראל, ירושלים, עמ' 11-31.
- הלמן, שרה, ואנדרה לוי, 2001. "ש"ס בעיתונות", ש"ס: אתגר הישראליות, ערך יואב פלד, ידיעות אחרונות, תל-אביב, עמ' 390-424.
- הפורום ללימודי חברה ותרבות, 2002. "אפיסטמולוגיה של מזרחיות בישראל", מזרחים בישראל: עיון ביקורתי מחודש, ערכו חנן חבר, יהודה שנהב ופנינה מוצפי-האלר, מכון ון ליר בירושלים והקיבוץ המאוחד, ירושלים ותל-אביב, עמ' 15-27.

- חבר, חנן, ועדי אופיר, 1994. "הומי ק. באבא: תיאוריה על חבל דק", תיאוריה וביקורת 5 (סתיו): 141–143.
- חבר, חנן, ויהודה שנהב, 2002. "שמעון בלס: קולוניאליזם ומזרחיות בישראל", תיאוריה וביקורת 20 (אביב): 289–302.
- טרקטנברג, גרסיאלה, 1998. "המזרח והחברה הישראלית", קדימה: המזרח באמנות הישראלית, ערכה תמי מיכאלי, מוזיאון ישראל, ירושלים, עמ' 33–45.
- יונה, יוסי, ויצחק ספורטא, 2002. "החינוך הקדם-מקצועי ויצירת מעמד הפועלים בישראל", מזרחים בישראל: עיון ביקורתי מחודש, ערכו חנן חבר, יהודה שנהב ופנינה מוצפי-האלר, מכון ון ליר בירושלים והקיבוץ המאוחד, ירושלים ותל-אביב, עמ' 68–104.
- כזום, עזיזה, 1999. "תרבות מערבית, תיוג אתני וסגירות חברתית: הרקע לאי השוויון האתני בישראל", סוציולוגיה ישראלית א (2): 385–428.
- לוי, יגיל, 2003. צבא אחר לישראל: מיליטריזם חומרי בישראל, ידיעות אחרונות, תל-אביב.
- לשם, אליעזר, 2003. "ישראל כמדינה רב תרבותית בפתח המאה העשרים ואחת", שונות תרבותית כאתגר לשירותי אנוש, ערכו אליעזר לשם ודורית רוארסטריואר, מאגנס, ירושלים, עמ' 111–130.
- לרנר, יוליה, 1999. "דרך הדעת: מהגרים רוסים באוניברסיטה", עבודת מוסמך, האוניברסיטה העברית בירושלים, ירושלים.
- לרנר, יוליה, תמר רפפורט, ועדנה לומסקי-פדר, עומד להתפרסם. "תסריט אתני מהגר: יהודים רוסים מתמקמים בישראל", מפגש גבולות: הגירה וניהול אוכלוסין בישראל בעידן המודרני, עורכים יוסי יונה ואדריאנה קמפ, מכון ון ליר בירושלים והקיבוץ המאוחד, ירושלים ותל-אביב.
- נודלמן, רפאל, 1998. "בין האימפריה והגטו", פנים 4: 10–16.
- סעיד, אדוארד, [1978] 2000. אוריינטליזם, תרגמה מאנגלית עתליה זילבר, עם עובד, תל-אביב.
- פיטרברג, גבריאל, 2004. "האומה ומספריה: היסטוריוגרפיה לאומית ואוריינטליזם", קולוניאליזם והמצב הפוסטקולוניאלי, ערך יהודה שנהב, מכון ון ליר בירושלים והקיבוץ המאוחד, ירושלים ותל-אביב, עמ' 224–256.
- פיקאר, אבי, 2003. "השסעים של היום זה לא מה שהיה פעם: השפעת העלייה על עיירות הפיתוח", ארץ אחרת 19: 64–66.
- פלד, יואב, 2002. "אריה שאג, מי לא ירא?: ש"ס והמאבק על הישראליות", מזרחים בישראל: עיון ביקורתי מחודש, ערכו חנן חבר, יהודה שנהב ופנינה מוצפי-האלר, מכון ון ליר בירושלים והקיבוץ המאוחד, ירושלים ותל-אביב, עמ' 272–287.
- פלוטקין, גליה, 2004. "פסיכולוגיה קולטת עלייה: השיח הפרופסיונאלי-תרפויטי בפרקטיקת כינון הזהות של מדינת הלאום", עבודת מוסמך, אוניברסיטת תל-אביב, תל-אביב.
- צפדיה, ארז, 2002. "בין הלאום והמקום: מקומיות בערי הפיתוח מול הגירה רוסית", מחקרים בגיאוגרפיה של ארץ-ישראל 16: 97–123.
- קנגסקיה, מאיה, 2003. "לא ישראל היא ש'קלטה' אותי: הלם המפגש עם הישראלים", ארץ אחרת 19: 14–17.

- קימרלינג, ברוך, 1998. "הישראלים החדשים: ריבוי-תרבויות ללא רב-תרבותיות", אלפיים 16: 264–308.
- , 1999. "הממזרחים, הממוזרחים והמתמזרחים", סוציולוגיה ישראלית א (2): 429–433.
- רו-קרקוצקין, אמנון, 1993. "גלות בתוך ריבונות: לביקורת 'שלילת הגלות' בתרבות הישראלית, חלק ראשון", תיאוריה וביקורת 4 (סתיו): 23–56.
- , 1994. "גלות בתוך ריבונות: לביקורת 'שלילת הגלות' בתרבות הישראלית, חלק שני", תיאוריה וביקורת 5 (סתיו): 113–132.
- רפפורט, תמר, ועדנה לומסקי-פדר, עומד להתפרסם. "התסריט האתני הגואל: סיפורי 'עבודת בית' של מהגרות יהודית-רוסיות בישראל", דורות, מרחבים, זהויות: מבטים על בינוי של חברה ותרבות בישראל, עורכים חנה הרצוג, טל כוכבי ושמרון צלניקר, ספר לכבודו של פרופסור ש"נ אייזנשטדט, מכון ון ליר בירושלים והקיבוץ המאוחד, ירושלים ותל-אביב.
- שנהב, יהודה, 2003. היהודים-הערבים: לאומיות דת ואתניות, עם עובד, תל-אביב.
- שנהב, יהודה, וחנן חבר, 2004. "מגמות במחקר הפוסטקולוניאלי", קולוניאליות והמצב הפוסטקולוניאלי, ערך יהודה שנהב, מכון ון ליר בירושלים והקיבוץ המאוחד, ירושלים ותל-אביב, עמ' 189–200.
- Anthias, Floya, and Gabriella Lazaridis, 2000. *Gender and Migration in Southern Europe: Women on the Move*. Oxford: Berg.
- Al-Haj Majid, and Elazar, Leshem, 2000. "Immigrants from the Former Soviet Union in Israel: Ten Years Later," *A Research Report*. The Center for Multiculturalism and Educational Research. Haifa: University of Haifa.
- Bhabha, Homi K., 1994. *The Location of Culture*. London: Routledge.
- Bourdieu, Pierre, 1996. "Understanding, Theory," *Culture and Society* 13 (24): 17–37.
- Clifford, James, 1980. "Review Essay: Orientalism, by Edward Said," *History and Theory* 19: 204–223.
- Fialkova, Larisa, and Maria Yelenevskaya, 2004. "How to Find the West in the Middle East: Perceptions of East and West amongst 'Russian' Jews in Israel," in *Times, Places, Passages: Ethnological Approaches in the New Millennium*, ed. Attila Paládi-Kovács. Budapest: Publishing House of the Hungarian Academy of Sciences, pp. 453–480.
- Frankenberg, Ruth, 1993. *White Women, Race Matters: The Social Construction of Whiteness*. Minneapolis: University of Minnesota press.
- Golden, Deborah, 2003. "A National Cautionary Tale: Russian Women Newcomers to Israel Portrayed," *Nations and Nationalism* 9 (14): 83–104.
- Greenwald, Rachel, 2002. "Orientalism and Contemporary Images of Islam in the Federal Republic of Germany, 1970–1989," Paper Presented in Workshop on Contemporary European Migration, Erfurt, Germany, 7–9.11.2002.
- Halliday, Fred, 1993. "'Orientalism' and its Critics," *British Journal of Middle Eastern Studies* 20 (24): 145–163.

- Khazzoom, Azziza, 2003. "The Great Chain of Orientalism: Jewish Identity, Stigma Management and Ethnic Exclusion in Israel," *American Sociological Review* 68: 481–510.
- Lemish, Dafna, 2000. "The Whore and the Other: Israeli Images of Female Immigrants From the Former USSR," *Gender and Society* 14: 333–349.
- Rapoport, Tamar, and Edna Lomsky-Feder, 2002. "Intelligentsia as an Ethnic Habitus: The Inculcation and Restructuring of Intelligentsia among Russian Jews," *British Journal of Sociology of Education* 23 (24): 233–248.
- Said, Edward, 2003. "Orientalism 25 Years Later: Worldly Humanism v. the Empire-builders," *Orientalism: Western Conception of the West*. Penguin Books.
- Sardar, Ziauddin, 1999. *Orientalism*. Philadelphia: Open University Press.
- Sarker, Sumit, 1994. "Orientalism Revisited: Saidian Frameworks in Writing of Modern Indian History," *Oxford Literary Review*: 205–224.
- Shafir, Gerson, and Yoav Peled, 2002. *Being Israeli: The Dynamic of Multiple Citizenship*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Shohat, Ella, 1988. "Sepharadim in Israel: Zionism from the Stanpoint of its Jewish Victims," *Social Text* 19/20: 1–35.
- Shumsky, Dimitry, 2004. "Post-Zionist Orientalism? Orientalist Discourse and Islamophobia among Russian-Speaking Intelligentsia in Israel," *Social Identities* 10 (1): 83–99.
- Turner, Bryan, 1994. *Orientalism, Postmodernism and Globalism*. London: Routledge.
- Walter, Stephan, and Stephan Cookie-White, 1996. *Intergroup Relations*. Westview Press: Oxford.
- Walter, Bronwen, 2001. *Outsiders Inside: Whiteness, Place and Irish Women*. London: Routledge.
- Yonah, Yossi, 2004. "Israel's Immigration Policies: The Twofold Face of the 'Demographic Threat'," *Social Identities* 10 (24): 195–218.

