

הקדמה. מבוא. א. תנאי האפשרות של האפרטהייד: התבוננות מזווית היסטורית-פוליטית. ב. מה העניק לאפרטהייד בדרום-אפריקה את ה"אידיעה"? 1. יחסי עבודה בדרום-אפריקה; 2. תאולוגיה פוליטית בדרום-אפריקה; 3. האחרות הפוליטית של דרום-אפריקה כישות-על; 4. התפקיד והתפקוד של השפה בדרום-אפריקה. ג. פלסטין/ישראל בראי האפרטהייד: 1. יחסי עבודה בפלסטין/ישראל; 2. תאולוגיה פוליטית של הציונות בפלסטין/ישראל; 3. התפקיד והתפקוד של השפה בפלסטין/ישראל; 4. פלסטין/ישראל כישות-על פוליטית. ד. אקולוגיית האנלוגיה בין האפרטהייד לפלסטין/ישראל: המקרה הגבולי של אזרחיה הפלסטינים של ישראל. דברי סיכום.

## הקדמה

לפני כשנה הוציא אלוף פיקוד המרכז צו בדבר הפרדה בתחבורה הציבורית בגדה המערבית בין מתנחלים יהודים לתושבי המקום הפלסטינים. למחרת בוטל הצו בהוראת שר הביטחון משה יעלון, על פי הנחיה של ראש הממשלה בנימין נתניהו.<sup>1</sup> בחרנו לפתוח באנקדוטה זו, המדגימה לכאורה את השוני בין דרום-אפריקה בתקופת האפרטהייד לבין המצב בפלסטין/ישראל: יוהאנס סטריידום (J.G. Strijdom), ראש ממשלת דרום-אפריקה בשנים 1954-1958, קבע כי מהות האפרטהייד היא ש"אני לא אשב לצד יליד באוטובוס".<sup>2</sup> אם אכן זו מהות האפרטהייד, אפשר לטעון שמקרה פלסטין/ישראל אינו מתאים לקטגוריה. סטריידום גם

\* המאמר נכתב במקור עבור הקובץ אנלוגיית האפרטהייד לפלסטין/ישראל וגבולות גזרתה: המבט מפלסטין (הונויידה ג'אנס ועאזר דקואר עורכים) שעתיד להתפרסם בקרוב בערבית ובאנגלית. המאמר שלפניכם עבר התאמות ושינויים מהותיים אחרי תרגומו לעברית. תרגמה מאנגלית: רויטל סלע. אני מודים לאילן סבן, יהונתן אלשך וקורא אנונימי על הערותיהם והצעותיהם המעולות ששיפרו את תוכן המאמר. תודות גם למתרגמת המאמר רויטל סלע ולעורכים מיכאלה קלי ומתן גולדבלט על תרומותיהם בשיפור צורת המאמר ונהירותו.

1 לא חל שינוי במערך הכבישים העוקפים ליהודים בלבד, שהפלסטינים מנועים מלנסוע בהם גם ברכב פרטי. Michael Schaeffer Omer-Man, *Segregation in Israel Does Not Begin or End on Buses*, +972 (May 20, 2015), <http://972mag.com/segregation-in-israel-does-not-begin-or-end-on-buses/106927/>; Amos Harel, *Ya'alon Vows to Revive Plan to Segregate Israelis, Palestinians on West Bank Buses*, HAARETZ, May 20, 2015, <http://www.haaretz.com/israel-news/.premium-1.657384>; Isabel Kershner, *Israel Drops Project Barring Palestinians From Buses to the West Bank*, N.Y. TIMES, May 21, 2015, at A9

2 .DAVID WELSH, THE RISE AND FALL OF APARTHEID 24 (2010)

תיאר את מהות האפרטהייד כעליונות הלבנים: "בכל תחום על האירופי להיות השליט, על האירופי לשמור על הזכות לשלוט במדינה ולהנציחה כמדינת האדם הלבן".<sup>3</sup> אם בודקים את הכרזת העצמאות של מדינת ישראל, אפשר לחשוב שמקרה פלסטיין/ישראל אינו דומה לדרום-אפריקה:

מדינת ישראל [...] תשקוד על פיתוח הארץ לטובת כל תושביה, תהא מושתתה על יסודות החירות, הצדק והשלום לאור חזונם של נביאי ישראל, תקיים שויון זכויות חברתי ומדיני גמור לכל אזרחיה בלי הבדל דת, גזע ומין [אבל לא לאום – תוספת המחברים], תבטיח חופש דת, מצפון, לשון, חינוך ותרבות, תשמור על המקומות הקדושים של כל הדתות, ותהיה נאמנה לעקרונותיה של מגילת האומות המאוחדות.<sup>4</sup>

בישראל גופא<sup>5</sup> (בהמשך נתייחס אל הישות או המדינה המעורפלת והנזילה הזו) לומדים באוניברסיטאות הישראליות אזרחים פלסטינים ויהודים יחד; פלסטינים מועסקים בבתי חולים ישראליים ובני שתי הקהילות הלאומיות סועדים באותן מסעדות. רב הפיתוי לטעון שפלסטיין/ישראל ודרום-אפריקה הן שני סיפורים שונים מבחינה היסטורית, משפטית ומוסרית, ויש היגיון מסוים בטענה זו, אבל הוא חלקי בלבד. במאמר שלפניכם נרחיב את הדיבור על המשותף ועל המבדיל בין שני הסיפורים, במישור הפוליטי ובמישור הקונספטואלי.<sup>6</sup>

## מבוא

נתחיל את הדיון בהבדלים בין דרום-אפריקה בתקופת האפרטהייד לבין פלסטיין/ישראל, ומשם נעבור לרמות העמוקות יותר של הדמיון בין השתיים. התנועה מהשונה לדומה, ובחזרה לשונה, מאפשרת להציג את האפרטהייד כפי שאנו מאמינים שנכון להציגו – כתהליך וכדינמיקה יותר מאשר כמצב סטטי או כמבנה.<sup>7</sup> את התגובה של ישראל הרשמית לצו האלוף

3 שם.

4 הכרזה על הקמת מדינת ישראל, ע"ר התש"ח 1.

5 זה אחד מנושאי המאמר: מהי בריוק ישראל גופא ומה הגדרתה המרחבית, והאם באמת אפשר עדיין לדבר על ישראל במנותק מהשטחים הכבושים – עזזה והגדה המערבית.

6 רן גרינשטיין "על אזרחות ואינטגרציה פוליטית: האם נוכל להפיק לקחים מעלייתו ונפילתו של משטר האפרטהייד?" *משפט וממשל* י 117 (2006), גורס בצדק כי השוואות בעלות ערך עם משטר האפרטהייד מחייבות בחינה של הבסיס ההיסטורי ושל התנאים החברתיים והמשפטיים הייחודיים שממנו צמח משטר זה, כמו גם את האופן שבו הוא הגיע לקצו. נוסף על התייחסות לנסיבות ההיסטוריות-משפטיות, במאמר זה אנו מנסים להבליט את המושגים ואת תנאי השיח שאפשרו את האפרטהייד בדרום-אפריקה ומאפשרים את האנלוגיה לאפרטהייד בפלסטיין/ישראל.

7 "במובן זה הניסוח של אורן יפתחאל על "אפרטהייד וזחל" הולם מאוד: 'Apartheid' in Israel/Palestine is therefore more of a process than a neatly defined system of government". Oren Yiftachel, *Between Colonialism and Ethnocracy: 'Creeping Apartheid' in Israel/Palestine*, in *PRETENDING DEMOCRACY: ISRAEL, AN ETHNOCRATIC STATE* 95, 105 (Na'eem Jeena ed., 2012).

בדבר הפרדה אתנית בתחבורה הציבורית, כפי שביטא אותה שר הביטחון, אנו מבקשים לבאר באמצעות הצגת התהליך ההיסטורי הזה וכך לשבץ אותה בתוך הקשר. אי־אפשר לפטור את תגובתו של יעלון כפתרון סתמי של בעיה ביחסי ציבור וגם אין להתייחס אליה במונחים של ציווי מוסרי קטגורי. השאלות הרלוונטיות למקרה הן: מדוע יצא צו הפרדה כזה רק עתה, אחרי כמעט חמישים שנות כיבוש? מדוע הרגיש יעלון כורח לשנות את צו האלוף ומדוע הגיב כפי שהגיב?

המאמר הוא בחלקו היסטורי או התפתחותי, כלומר: הוא מפרש אפרטהייד לא כהווייה אלא כסיפור של התהוות. לשם בהירות עיונית חשוב להבחין בין אפרטהייד כמצב של התפתחות היסטורית קונקרטית בתנאים של דרום־אפריקה – במונחים של שליטה ומשטר של הפרדה גזעית, לבין התופעה כפי שהוגדרה במשפט בינלאומי וכפי שהיא מגדרת כיום – כאסורה ופלילית. ההשוואה היא בין המצב בפלסטין/ישראל לבין המצב בדרום־אפריקה לפני תקופת האפרטהייד ובתקופת האפרטהייד, אך אין אנו בודקים עד כמה המשטר שישראל מקיימת נופל במסגרת ההגדרה של המשפט הבינלאומי. אנו ערים לכך שדיון כזה אכן מתקיים, אך עיסוק בו חורג מהיריעה המיועדת של המאמר זה.<sup>8</sup>

לא הסתפקנו במאמר בדיבור על המציאות אלא התייחסנו גם לאופן הבנייה ולאופן שבו היא נתפסת, כלומר: לשיח הפוליטי המנסה לתפוס ולהמשיג את המציאות. אפרטהייד אינו רק מציאות אלא גם עדשה שדרכה המציאות נצפית, כלומר: המציאות מבוססת דרך עדשה מסוימת (מסגרת התייחסות פוליטית־נורמטיבית והיגיון מארגן) שבעדה היא מובנית עבורנו ודרכה אנו רואים אותה. לפיכך, המאמר נע בין תיאור מציאות לבין האופן שבו היא נתפסת ונחווית; וליתר דיוק: המאמר מבקש לבחון מדוע התפשטה ההשוואה לאפרטהייד בשיח הציבורי והאקדמי רק לאחרונה, אף שישראל מקיימת מערכות הפרדה וסגרגציה כבר עשרות שנים; מה גרם למצב עניינים זה; ולמה זה פתאום הגיוני ומחכים לאפיין את המאבק הפלסטיני כמאבק באפרטהייד.<sup>9</sup>

המאמר מממש את יעדיו קודם כול באמצעות בחינה של ארבעה רכיבים עיקריים בעלייתו והסדרתו של משטר האפרטהייד בדרום־אפריקה, וגם בנפילתו; ובהמשך – באמצעות השוואה בין הפעולה והדינמיקה של רכיבים אלה לאלו שאותם רכיבים יוצרים בפלסטין/ישראל. אלה הרכיבים: (1) יחסים בשוק העבודה; (2) תאולוגיה פוליטית; (3) אחדות פוליטית של הישות/המסגרת המדינתית החובקת; (4) תפקיד השפה/השפות ותפקודה/ן. אנו גורסים שרכיבים אלה, יחד ולחוד, היו הסוכנים של אחדות פוטנציאלית בדרום־אפריקה במאה העשרים, קרי: יצירת מסגרת מאחדת שבתוכה התרחש האפרטהייד. דווקא בשל הפוטנציאל המאחד הגלום בהם חייבו רכיבים אלה כינון של משטר הפרדה גזעי, ובמילים אחרות: האפרטהייד הוא פרקטיקה של הפרדה בתוך מסגרת מאחדת שנוצרה בסיוע תרומתם של ארבעת הרכיבים שלעיל. על רקע זה אנחנו טוענים כי בפלסטין/ישראל רכיבים אלה ממלאים תפקיד אחר

8 ראו עוד John Dugard & John Reynolds, *Apartheid, International Law, and the Occupied* 867 (2013) *Palestinian Territory*, 24 Eur. J. Int'l L.

9 ראו יהונתן אלשך "פרדיגמת האפרטהייד: היסטוריה, פוליטיקה ואסטרטגיה" בכרך זה לדיון מעמיק בשאלת יישומה של פרדיגמת האפרטהייד על המשטר השורר בפלסטין/ישראל. לדיון דומה, אך משפטי בעיקרו, ראו גרינשטיין, לעיל ה"ש 6.

ולפעמים אפילו הפוך – והוא הדבר שמעכב את הבנת המציאות כאפרטהייד, כמו גם את ההתפתחות של תנועת מאבק משותפת נגדו – אף על פי שבמובנים רבים, ובסיטואציות מסוימות, יש בפלסטין/ישראל רמות הפרדה שאינן נפלות מאלו שהונהגו בדרום-אפריקה (אם לא עולות עליהן).<sup>10</sup>

המאמר בנוי מארבעה חלקים ומהערות מסכמות. בחלק הראשון אנחנו פורשים את תמונת הנסיבות הפוליטיות וההיסטוריות שהובילו למיסוד של משטר האפרטהייד (1948-1994) בדרום-אפריקה. בחלק השני נבחנים ארבעת הרכיבים שקבעו, לדעתנו, את אופי ההפרדה הגזעית שהתגבשה באפרטהייד הדרום-אפריקני, הדינמיקה שלהם ומגבלותיהם. בחלק השלישי מבטנו מופנה לפלסטין/ישראל ואנו בודקים כיצד ארבעת הרכיבים הללו מגבשים את המציאות הדינמית של שליטה והפרדה בשטח. בחלק הרביעי, אנו מתעכבים על מקרה מיוחד – הפלסטינים אזרחי ישראל – ומאירים את השלכותיו על האנלוגיה לאפרטהייד עצמו כמכשיר דיסקורסיבי. לסיום מובאות הערות סיכום קצרות על האופי הפוליטי והקונספטואלי, ועל הפרודוקטיביות שבאנלוגיה בין ההווה בפלסטין/ישראל לבין ההווה שהתקיימה בדרום-אפריקה בתקופת משטר האפרטהייד.

מאמר זה אכן אמור לסרטט קווי דמיון ושוני, במספר לא קטן של נושאים והקשרים, בין שתי "מדינות" ושני תהליכים. אין אפשרות להיכנס במסגרתו לכל הפרטים המעורבים בעיצוב המציאות בכל אחד מהממדים הנדונים, במיוחד אלה הקשורים לפלסטין/ישראל, שכן הנחנו כי חלק מהם ידועים לקורא המקומי (אם כי ברור שלעולם יישארו במחלוקת). לפיכך, יש לראות מאמר זה כהצעה, התוויה וביסוס של תזה בלא שתושלם מלאכת התיקוף שלה.

### א. תנאי האפשרות של האפרטהייד: התבוננות מזווית היסטורית-פוליטית

מדיניות האפרטהייד בדרום-אפריקה כפי שהכרנו אותה – כלומר: כפי שגובשה והוקעה בשיח הבינלאומי – נתקבעה רשמית רק ב-1948, בעקבות מערכת הבחירות שהעלתה לשלטון את דניאל מאלאן (D.F. Malan) ואת המפלגה הלאומית שבראשה עמד. אין בכך כדי לומר שקודם לא היו חוקים שהפרידו בין לבנים, שחורים וצבעוניים. סוף מלחמת הבורים השנייה (1899-1902) – המכונה גם "המלחמה הדרום-אפריקנית" – היה קו פרשת מים בכינון סדר של שליטה גזעית רשמית וגורפת בדרום-אפריקה הקולוניאלית. השלטת עליונות גזעית והכפפה היו הכרחיות ליישוב התחרות בין הלאומיות האפריקנית לזו הדוברת אנגלית במסגרת אחדות לאומית לבנה. ב-1910, בעקבות איחוד דרום-אפריקה לכדי ישות טריטוריאלית עצמאית, ננקטה מדיניות שתיקפה את המיון הכללי-ארצי של ילידים על פי גזע ושללה את זכויות האזרח שלהם (להוציא את הצבעונים באזור הכף).<sup>11</sup>

10 לטיעון אנליטי מגובה בממצאים אמפיריים בדבר חריפות משטר הפריבילגיות וההפרדה הישראלית, בהשוואה למשטר האפרטהייד בדרום-אפריקה, ראו Achille Mbembe, *The Society of Enmity*, 200 RADICAL PHIL. 23 (2016).

11 ANTHONY W. MARX, MAKING RACE AND NATION: A COMPARISON OF THE UNITED STATES, SOUTH AFRICA, AND BRAZIL (1998). מדיניות זו ליכדה את ההתנגדות של השחורים, וכבר

למשטר האפרטהייד קדמה הסגרגציה – מדיניות הפרדה ארצית שהושקה בתום המלחמה הדרום־אפריקנית, ובמובנים רבים גילמה את התבנית האידאולוגית והפוליטית שבה התגבש האפרטהייד והשתכלל.<sup>12</sup> מדיניות ההפרדה ייצגה ניסיון להסדיר יחסי סמכות ושליטה בחברה הטרוגנית שאוחדה למדינה אחת על יסוד עליונות גזעית לבנה.<sup>13</sup> בתקופה שאחרי 1910 חוקקו ואיגדו הקולוניאליסטים הבריטים ושליטי הרפובליקה האפריקנרים חוקים וצווים מפלים רבים נגד אוכלוסייה מקומית, ושללו ממנה זכויות יסוד בסיסיות ובהן הזכות להצביע.<sup>14</sup> חוקים נוספים נחקקו כדי להבטיח את קיום ההפרדה; החשוב שבהם היה חוק אדמת הילידים מ־1913,<sup>15</sup> שקבע כי מותר להם להתגורר רק ב"שמורות" מוגדרות, באזור כולל שהשתרע על 7.3% מכלל שטח המדינה, ורק בו הותר להם לרכוש אדמה ולחיות עליה.<sup>16</sup> החידוש הממשי של משטר האפרטהייד לעומת הסגרגציה שהתקיימה לפניו היה בעובדה שאומץ כמדיניות רשמית שיטתית והשריש את ההפרדה כעיקרון מנחה ומארגן: הפרדה בדיור, במרחבים ציבוריים, בתחבורה ציבורית, במערכת החינוך, באולמות תיאטרון וקולנוע; איסור על נישואים ועל יחסי מין בין־גזעיים (miscegenation); וכן בידול בזכויות פוליטיות ואזרחיות.<sup>17</sup> כל מארג החיים נחצה לשניים. חוק וסדר הושלטו על יסוד מפתח גזעי ונאכפו באלימות. האפרטהייד לא היה רק צירוף מקרי של חוקים; הוא היה עיקרון *sui generis* שחרג מעבר לכל החוקים הללו, הצדיק אותם ושימש תשתית לחקיקת חוקים ותקנות קונקרטיים ולהחלים. במילים אחרות: האפרטהייד גילם פילוסופיית חיים וממשל.<sup>18</sup> הוא היה מקיף, חוקי ונאכף באלימות. למה כוננו אותו ומה הניע את המהלך?

- ב־1909 היא הבשילה לכדי חזית אפוזיציונית מבוססת גזע שלמים נהפכה לקונגרס הלאומי האפריקני (ANC). שם, בעמ' 196.
- 12 SAUL DUBOW, RACIAL SEGREGATION AND THE ORIGINS OF APARTHEID IN SOUTH AFRICA, 1919–36, at 1 (1989).
- 13 כצידוק אידאולוגי לא־שוויון פוליטי התגבשה ההפרדה על בסיס עיקרון כפול: (1) זכות השחורים לזכויות על הקרקע תוכר תמורת ויתור שלהם על שוויון אזרחי; (2) השחורים חוסים תחת כנפי ה"אפוטרופסים" הלבנים, והדרכתם המיטיבה של אלה תעודד אותם להתפתחות אוטונומית. שם.
- 14 Representation of Natives Act 12 of 1936. לסקירת־על של חקיקה גזענית בדרום־אפריקה שלפני האפרטהייד ראו, (Aug. 27, 2002), *Racial Legislation 1806–1947*, O'MALLEY: THE HEART OF HOPE (<https://www.nelsonmandela.org/omalley/index.php/site/q/03lv01538/04lv01646.htm>).
- 15 Native Land Act 27 of 1913.
- 16 MARX, לעיל ה"ש 11, בעמ' 95. חוק זה לא נועד רק לעגן את הכוח והפריבילגיה של הלבנים במרחב הכפרי; הוא נועד גם לפתור את ה"בעיה" של עובדי אדמה שחורים שעברו למען עצמם במקום בשירות המעסיק הלבן. SOL T. PLAATJE, NATIVE LIFE IN SOUTH AFRICA, BEFORE AND SINCE THE EUROPEAN WAR AND THE BOER REBELLION (4th ed. 1998).
- 17 אלשך, לעיל ה"ש 9, בעמ' 155–163.
- 18 בדברים אלה אין משום טענה כאילו האפרטהייד פעל על פי תבנית שלמה ומוגמרת; לא זה היה המצב. גם אין בדעתנו לטעון שלא היו בו סתירות פנימיות. במובנים רבים סבל האפרטהייד מדיסהרמוניה פנימית ברמות שונות, אולם הוא נשא את רוח התקופה ותפקד כעיקרון מנחה.

האפרטהייד, כמסטר רצוי וכתורת ממשל, לא היה מדיניות מקרית או מאולתרת: זה היה המצע שאתו התמודדה המפלגה הלאומית בבחירות ב-1948 וזכתה. ב-1947, בתקופה שקדמה לבחירות, הקימה הפלגה הלאומית את ועדת סאוור (Sauer Commission) שנדרשה ל"סוגיית הילידים". הוועדה הגיעה למסקנה שעל המדינה לבחור בין שתי חלופות: "אינטגרציה והתאבדות לאומית" או "אפרטהייד [...] והגנה על טוהר הגזע הלבן".<sup>19</sup> הוועדה בחרה כמובן בחלופה השנייה. רוח המפלגה הלאומית, על ההצהרה הברורה בסוגיית הילידים הכלולה בו, נוסח בתגובה לדוח חד-משמעי פחות על שיטת ההפרדה מטעם ועדה שהקימה הממשלה בראשות המפלגה המאוחדת – ועדת חוקי הילידים או ועדת פאגאן (Fagan Commission).<sup>20</sup> אמנם דוח פאגאן אימץ מדיניות הפרדה, אך סייג אותה באומרו ש"הרעיון של הפרדה מוחלטת אינו באמת ישים"<sup>21</sup> וש"קהילות של אירופאים ושל ילידים תמיד יתקיימו בערים זו בצד זו, כשהן קשורות בעבודות כלכליים"<sup>22</sup>. עם זאת, יש לזכור שההתיישבות הקולוניאלית בדרום-אפריקה התחילה יותר ממאתיים וחמישים שנה לפני כינונו של מסטר האפרטהייד כמדיניות רשמית.<sup>23</sup> מנקודת מבט זו מתעוררת מיד השאלה הבלתי-נמנעת: למה בעצם נדרשו למתיישבים הלבנים מאתיים שנה לכוונן מסטר אפרטהייד רשמי ומוגדר היטב בדרום-אפריקה? מתוך חקירת הסוגיה הזו ייתכן שגם נוכל להבין מדוע רק לאחרונה התעוררה התודעה למציאות האפרטהייד בפלסטין/ישראל.

מיסוד האפרטהייד ב-1948 היה גם תגובה למשבר בדרום-אפריקה, שאת נסיבותיו הכלכליות והדמוגרפיות צרה היריעה הנוכחית מהכיל. לפיכך ניאלץ להסתפק באזכור העובדה שהשנים שלפני כינון האפרטהייד התאפיינו בנהירה של שחורים לערים, שער אז היו כמעט על טהרת הלבנים, שבהן מילאו הרבה משרות לא מקצועיות בשוק העבודה מאחר שהסתפקו בשכר זעום. הקושי שיצרה מגמה זו במדינה, כפי שהתנהלה עד אז, היה כפול: פתאום היו שחורים מעטים מדי לעבודה באחוזות החוואים הלבנים באזור הכפרי ועודף גדול של שחורים בערים. בשנים 1921–1936 עלה שיעור השחורים בערים ב-94.5% ובעשור שבין 1936 ל-1946 עלה שיעורם שוב ב-57.2%; מספרם בערים האמיר לשני מיליון כמעט.<sup>24</sup> אם כן, יש לראות את האפרטהייד גם על רקע האיום הממשי הזה של פריצת ההפרדה הגזעית. עבור האפריקנר השמרן הייתה העיר אתר הרה-סכנות. חיי הכלכלה יצרו שיתוף מסוים,

19 NEWELL M. STULTZ, *AFRIKANER POLITICS IN SOUTH AFRICA 1934–1948*, at 136 (1974).

התרגום לעברית, כמו שאר התרגומים במאמר, נעשה על ידי מתרגמת המאמר רוית סלע.

20 שם, בעמ' 138.

21 WELSH, לעיל ה"ש 2, בעמ' 19.

22 STULTZ, לעיל ה"ש 19, בעמ' 138. אין לטעות ולחשוב שהדוח הממשלתי של פאגאן התנגד להפרדה. שני הדוחות תמכו בה, רק שהקודם לא היה משוכנע אפשר יהיה לאכוף מדיניות זו במלואה. ראו PETER JOYCE, *THE MAKING OF A NATION: SOUTH AFRICA'S ROAD TO FREEDOM* (2007) 85–86.

23 המתיישבים הראשונים הגיעו כבר במאה השבע-עשרה, אולם הניצחון על ממלכת הזולו – המדינה/האומה הילידית החזקה ורבת-ההשפעה ביותר – התחולל רק ב-1879. על מלחמת הזולו ראו בקישור: <https://www.britannica.com/event/Anglo-Zulu-War> (Mar. 31, 2011), *Anglo-Zulu War*, ENCYCLOPÆDIA BRITANNICA.

24 WELSH, לעיל ה"ש 2, בעמ' 34.

שלא התקיים במקומות אחרים. אמנם הלבנים הגיעו לחיבור הזה כמעסיקים והשחורים – כשכירים מנוצלים, אך בכל זאת התקיים ביניהם "יחד" חברתי במרחב משותף. כפי שסיכמה ועדה של הכנסייה ההולנדית הרפורמית (Nederduitse Gereformeerde Kerk) בהולנדית או DRC בראשי תיבות באנגלית, הגדולה משלוש הכנסיות במסורת ההולנדית הרפורמית בדרום־אפריקה), העיר היא איום:

בשכונות העניות חיים כל הגזעים זה בצד זה, לפעמים חולקים בניין גדול אחד. הם עובדים שכם אל שכם באותו בית חרושת. מעסיקים עירוניים מעוניינים לשלם כמה שפחות עבור עבודה, בלי קשר לצבע או לגזע של העובד, וההקפדה על ציר ההפרדה הגזעי פחות חשובה להם מאשר לאפריקנים.<sup>25</sup>

מציאות זו איימה על הלבנים. הם לא אהבו את הפתיחות העירונית. הם העדיפו במובהק שהשחורים יישארו בקהילות השבטיות שלהם ושלא תהיה כל אפשרות של תודעה סוציאלית פוליטית או של חיי חברה משותפים ללבנים ושחורים.

לפיכך, ה"איום" בדרום־אפריקה היה העיר הפתוחה והמעורבת. הנקודה שאנו מבקשים לפתח היא שאפרטהייד הוא משטר או מדיניות המתפתחים אל נוכח פני פוטנציאל של התערבות, צוותא או מרחב משותף. לא מדובר בהפרדה ובחלוקה מוחלטות אלא בחלוקה בתוך אחדות. אחדות – אמתית או מדומה, פיזית או אפילו מושגית – היא תנאי למציאות של אפרטהייד. בלי מסגרת מאחדת שבתוכה יוצרים הפרדה אין אפרטהייד. לכל אזרח אמריקני יש זכות להצביע לקונגרס, והעובדה שלאזרחי מקסיקו אין זכות כזו אינה כשלעצמה אפרטהייד. אמנם למקסיקנים אסור להצביע לקונגרס האמריקני, אבל מלכתחילה איש מעולם לא חשב שמתור להם. אולם, אם ישללו זכות זו מהאזרחים השחורים או הלטינים של אמריקה, מיד נזהה את ההדרה. אנחנו מזהים הדרה על רקע הכלה, בפועל או בכוח. במילים אחרות, המסגרת הכללית נחוצה כדי להבין מה מופרד ממה.

מהמקרה הדרום־אפריקני אנחנו למדים כי בשלב מסוים בתולדותיה גברה האחדות במרחב המשותף, אם לא בפועל אז לפחות בפוטנציאל, ובה בעת התעורר דחף גובר להפרדה. זה הרגע שבו תבנית החשיבה הגזענית, התובעת עליונות וטוהר, עומדת אל מול מציאות של התערבות ושותפות. זה היה הצומת שהפך את האפרטהייד, כצורת משטר, להכרחי ומחויב המציאות מבחינת הלבנים בדרום־אפריקה.<sup>26</sup>

## ב. מה העניק לאפרטהייד בדרום־אפריקה את ה"א הידיעה?

אילו משתנים הפכו את פתרון האפרטהייד להכרחי? נתחיל בהצגה של סדרת רכיבים שהיו הכרחיים, בעינינו, להתגבשות משטר האפרטהייד כפי שהתגבש. נטען כי אלה היו המשתנים שמילאו תפקיד מרכזי ביצירת מישור משותף לאחדות־בכוח בדרום־אפריקה במאה העשרים. באופן פרדוקסלי, הם גם שהפכו את האפרטהייד להכרחי. אחרי שנדון בצירוף המשתנים או רכיבים הללו, ונבהיר את ההשפעה שהייתה להם, נבחן את כוחם וישימותם למקרה פלסטין/ישראל. אלה הרכיבים: (1) יחסי העבודה; (2) תאולוגיה פוליטית; (3) האחדות הפוליטית

25 שם, בעמ' 11.

26 ועדיין נדרשו 250 שנות התיישבות בטרם כונן האפרטהייד כמשטר מקיף.

של דרום-אפריקה כישות-על; (4) התפקיד והתפקוד של השפה בדרום-אפריקה. כל אחד מרכיבים נדון בהרחבה בספרות המקצועית; אנחנו נטען שהצירוף של כולם פנה לכיוון של יצירת מסגרת משותפת, ודווקא בתוכה נחשף האפרטהייד. הגורמים שהפכו את האפרטהייד להכרחי הם הגורמים שעזרו גם להתגבשות של תנועת אנטי-אפרטהייד, והיא שגיבשה את התודעה בדבר נחיצות הפלת המשטר והחישה את סופו. בהמשך נראה כי אותם משתנים ממלאים בפלסטין/ישראל תפקיד אחר ולפעמים אף הפוך.

## 1. יחסי עבודה בדרום-אפריקה

כאמור, רכיב עיקרי בעלייתו והסדרתו של משטר האפרטהייד בדרום-אפריקה הוא יחסי העבודה במשק. בעיקרון פעלו בחברות המתיישבים שלוש צורות של העסקה או שילוב שלהן: במושבות מעורבות עבדו גם ילידים, במושבות מטעים ייבאו עבדים או אריסים, וחברות שהקימו מושבות על טהרת הגזע הלבן העדיפו עובדים מקרב הלבנים העניים המרודים.<sup>27</sup> לטיב הפועלים שנבחרו היו השלכות כבדות-משקל על הסדר החברתי בחברות מתיישבות, וסדר חברתי זה הוא שקבע במידה רבה את ההכרזים ביניהן. מבחינה היסטורית, הלבנים בדרום-אפריקה ניצלו את האוכלוסייה המקומית השחורה באופן גורף רק מסוף המאה התשע-עשרה.<sup>28</sup> עושרם של קפיטליסטים לבנים התבסס על עבודה זולה של שחורים (ועד שנות החמישים והשישים של המאה העשרים גם על עבודה של לבנים מתחתית הסולם הכלכלי-חברתי, שכוננו "זבל לבן", white trash). במונח זה היו השחורים הכרחיים לאורח חייהם של הלבנים ולעושרם, גם אם לא באופן גורף.<sup>29</sup> על פי הרשומות, כבר ב-1716, כשנפגשו מושל כף התקווה הטובה ומועצתו לענייני מדיניות כדי לדון במחסור שהתגלע בידיים עובדות, הם דנו בשתי חלופות: ייבוא מאירופה של לבנים בני חורין או בני חורין למחצה, או ייבוא של עבדים ממושבות הולנדיות במזרח הרחוק (חלקים מאינדונזיה, מלזיה וסינגפור של היום). רוב מוחלט של חברי המועצה העדיפו את החלופה השנייה.<sup>30</sup> ההכרעה ההיסטורית הזו דנה את הלבנים להיות מיעוט התלוי בעבודת שחורים.<sup>31</sup> יצוין כי את צורת הגיבוש של הקולוניאליזם האירופי בדרום-אפריקה במאה השבע-עשרה יש לתלות בעיקר במניעים כלכליים. יש גם לזכור שמדובר בקולוניאליזם שהבקיע בתור ההשכלה – לפני הרומנטיקה הגרמנית, לפני ביסמרק וגריבלדי, ולפני עליית הלאומיות, האי-רציונליות של שלהי המאה התשע-עשרה והמפנה התרבותי בהבנת החברה וההיסטוריה.<sup>32</sup> ההחלטה בדבר

27 ראו עוד, Baruch Kimmerling, *Zionism and Territory* (1983); Gershon Shafir, *Land, Labor and the Origins of the Israeli-Palestinian Conflict 1882–1914*, at 14 (updated ed. 1996).

28 George M. Fredrickson, *White Supremacy: A Comparative Study in American and South African History* 68–70, 190–91, 194 (1981).

29 Saul Dubow, *Apartheid, 1948–1994*, at 17–18 (2014).

30 Edward A. Tiryakian, *Apartheid and Religion*, 14 *Theology Today* 385, 387 (1957).

31 קשה לקבוע מה היה קורה אילו נבחרה החלופה הראשונה, שכן עד שלהי המאה התשע-עשרה רק מעטים ביקשו להגר לדרום-אפריקה. אנו מודים ליהונתן אלשך על ההע(א)רה הזו.

32 אנו חבים הארה זו ל-Achille Mbembe, שהשמיע אותה בסדנה שהתקיימה ביוהנסבורג באוקטובר 2015.



חברה "מסוג מעורב" התקבלה בשלב מוקדם בתולדות הקולוניאליזם בדרום־אפריקה, בשונה מהקולוניאליזם ההתיישבותי האוסטרלי או הציוני, לדוגמה. האוסטרלים הכריעו לטובת מעמד פועלים לבן והציונים הכריעו לטובת מעמד פועלים יהודי, ובשני המקרים הללו מטרת ההחלטה הייתה טוהר אתני של האוכלוסייה המתהווה, בהתאם ללאומנות (האירופית) האקסקלוסיביסטית.<sup>33</sup>

כדי לסבך קצת יותר את התמונה שסרטנו לעיל ולהשלים אותה, נאמר כי דרום־אפריקה עברה שלבים שונים של התיישבות ובהם פרקטיקות שונות של ניצול ועבודה. תחילה שלט המודל הבריטי המעורב, אך עם התגברות הלאומיות של הבורים/אפריקנרים (שהייתה בחלקה תגובת נגד לקולוניאליזם הבריטי, שהחליף את הקולוניאליזם ההולנדי של המאות השבע־עשרה והשמונה־עשרה) השתנה המצב. מאוחר יותר התהפכה התמונה, והממד של עליונות גזעית השתלט וצבע את כל הפילוסופיה והפרקטיקה של החשיבה הלאומית האפריקנרית.<sup>34</sup> במילים אחרות: בקולוניאליזם המעורב שהנהיגו הבריטים בדרום־אפריקה, כל הקבוצות הגזעיות־אתניות הלא־לבנות מילאו את תפקיד כוח העבודה המנוצל. לעומתו, הלאומנות האפריקנרית בתצורתה האקסקלוסיביסטית, שהחלה מתפתחת אחרי העצמאות ב־1910, נטתה בהדרגה להעדרה של קולוניאליזם טוהר – אך התנאים הקיומיים והדמוגרפיים של האפריקנרים לא אפשרו לוותר על הקולוניאליזם המעורב. על כן, למרות שתחילתו של הקולוניאליזם בדרום־אפריקה אכן היה במודל המעורב והלאומנות האפריקנרית שאחרי 1910 דגלה במודל הטוהר, כורח המציאות חייב את משטר האפרטהייד לשלב את שני המודלים, ועם הקונסולידציה שלו בשנות השישים של המאה העשרים החל התמהיל לבטא מודל ייחודי של לאומנות אקסקלוסיביסטית, עליונות גזעית־אתנית והפרדה. באופן פרדוקסלי, התצורה הייחודית הזו צמצמה והקשיחה את דרגות החופש המאפשרות שילוב של המודל המעורב והטוהר, והביאה את משטר האפרטהייד לצומת הכרעה תרתי־משמע.

## 2. תאולוגיה פוליטית בדרום־אפריקה

הרכיב השני שתרם להתגבשות האפרטהייד כפי שהתגבש הוא התאולוגיה הפוליטית ומקומה בחברה הדרום־אפריקנית. המתיישבים הראשונים שהגיעו לדרום־אפריקה השתייכו לכנסייה ההולנדית הרפורמית (DRC) ובעקבותיהם, חמישים שנה אחר כך, הגיעו פליטים הוגנוטים מצרפת. שתי הקבוצות השתייכו לזרם הפרוטסטנטי והרקע הדתי המשותף הפך עד מהרה לכוח מלכד. במובנים רבים נהפכה הדת – בעיקר עבור הבורים – לתכונה המייחדת אותם מהאוכלוסייה המקומית: היות לבן והיות נוצרי היו שני פנים של אותה זהות עצמית שמחזקים זה את זה הדדית. המתיישבים היו לבנים, "מתורבתים" ונוצרים, והמקומיים היו שחורים, "ברברים" ועובדי אלילים – וכך הושלמה תמונת הניגודים.<sup>35</sup> בראשית הדרך עסקו המתיישבים הללו גם במיסיון ואפילו עלה בידם לנצר כמה לא־לבנים, מהסיבה הפשוטה שכך זכו המתנצרים בחירותם, שהרי נוצרי אינו יכול להיות עבד.<sup>36</sup> בקרב המתיישבים הבריטים

33 SHAFIR, לעיל ה"ש 27, בעמ' 15.

34 אלשך, לעיל ה"ש 9, בעמ' 156-161.

35 TIRYAKIAN, לעיל ה"ש 30, בעמ' 390.

36 שם, בעמ' 388.

הראשונים, שהגיעו לדרום-אפריקה בשלהי המאה התשע-עשרה, היו גם כמה חברים בחברה המיסיונרית הלונדונית (London Missionary Society): אלה הטיפו לשוויון דתי, ואחד ממנהיגיהם (Johannes Van Der Kemp) נשא לאשה בת של "שפחה", מה שהעלה את חמתם של הבורים וסימן את ראשית העוינות בינם לבין הבריטים.<sup>37</sup>

מעניין לציין – אם כי לא מפתיע – שלמעשה החלה מדיניות ההפרדה בכנסיות עצמן, כבר באמצע המאה התשע-עשרה, דווקא מפני שהן היו מקום המפגש של לבנים עם לא-לבנים. כך, המקום הראשון שמיסד הפרדה היה המרחב הראשון שאפשר מרחב משותף. בראשית המאה התשע-עשרה התלבט הסינוד של ה-DRC בשאלה אם צבעוני שהתקבל כחבר בכנסייה צריך לקבל את לחם הקודש והיין על בסיס שווה עם לבן והחליט בחיוב, וכך השתתפו לבנים ולא-לבנים באותם טקסים. זה בדיוק מה שיצר חיכוך ועוינות כלפי הלא-לבנים, והסינוד של קייפטאון סייג את ההכרעה הקודמת: הוא עדיין הדגיש שרצוי לעבוד את האל יחד ולא בנפרד אבל גם התיר סגרגציה.<sup>38</sup>

אין ספק שהקולוניאליזם הדרום-אפריקני רתם תאולוגיה פוליטית לצורכי התבססות והצדקה עצמית. הבורים, במיוחד, גייסו את הנקודות בדוקטרינה הקלוויניסטית שהתאימו למציאות שלהם ולצורכיהם, והדגישו במיוחד את הפרה-דסטיניציה ואת "קהילת הנבחרים".<sup>39</sup> לפי פרשנות זו של הכתובים, השחורים כלל אינם חוסים בצל חסדו של האל ולכן אינם מסוגלים לזכות בישועה. הבורים התמקדו בתנ"ך (הברית הישנה): הם זיהו את עצמם עם העברים, העם הנבחר; את מעשיהם – כנובעים מהתכוונות אלוהית ואת הלא-לבנים המקומיים – עם בני חם הארורים.<sup>40</sup> לפיכך, אין לתמוה על התפקיד שמילאה הכנסייה כשומרת הסף של הלאומיות האפריקנרית, שחתרה ללא לאות לברל את עצמה בו בזמן מהמתיישבים הבריטים ומהאוכלוסייה הילידית. כאשר זכתה המפלגה הלאומית בבחירות ב-1948, קבע הביטאון הרשמי של ה-DRC (Die Kerkbode): "ככנסייה תמיד פעלנו מתוך התכוונות למען הפרדה בין הגזעים. במובן זה האפרטהייד יכול בצדק להיקרא מדיניות כנסייתית".<sup>41</sup> את הלאומיות האפריקנרית אי-אפשר לנתק מקנאות דתית. כך, למשל, ביטאה זאת מועצת הכנסיות בארצות-הברית: "בקרב האפריקנרים כנסייה, אומה, שפה ופוליטיקה כל כך מחוברות ביניהן, עד כי מאוד קשה למיין אותן זו מזו".<sup>42</sup> ההתלבטות בנושא הסגרגציה בתוך ה-DRC לא חדלה מעולם. המיסיון שלה ראה את המאמץ להצדיק את האפרטהייד כ"מינות", ובאמצע שנות השמונים של המאה העשרים משכה הכנסייה

37 ש.ש.

38 ש.ש, בעמ' 390. ההפרדה בכנסיות עוגנה בחוקה של הרפובליקה הדרום-אפריקנית (שנודעה כרפובליקת טרנסוואל) בשנת 1858, שבה נכתב: "העם לא ירשה כל שוויון אנושי בין בני אדם צבעוניים לתושבים לבנים, לא בכנסייה ולא במדינה". ש.ש, בעמ' 391.

39 ROBERT BUIS, RELIGIOUS BELIEFS AND WHITE PREJUDICE 12–13 (1975)

40 ש.ש.

41 Gampi Matheba, *Religion and Political Violence in Apartheid South Africa*, 3 J. CULTURAL STUD. 108, 114 (2001).

42 TIRYAKIAN, לעיל ה"ש 30, בעמ' 393.

את תמיכתה באפרטהייד – אותה תמיכה שהוענקה בשעתו על בסיס פרשנות מסוימת של התנ"ך – והסינוור הכריע שהאפרטהייד הוא משטר שאינו ראוי לתמיכה.<sup>43</sup> הכנסייה הדרום־אפריקנית העצמאית הראשונה, כנסיית ת'מבו (Thembu Church), נוסדה בשנת 1883, נוהלה על ידי שחורים וכמוכן דחתה את רעיון העליונות הלבנה.<sup>44</sup> כפי שטענו אדם ומודלי (Adam and Moodley), העובדה ששני הצדדים – המתישבים והילידים, השחורים והלבנים – נשענו על אותה דוקטרינה נוצרית שמרה את היריבות ב"גבולות אנושיים מסוימים", כך שאף שהכנסייה הייתה אינסטרומנטלית בכינון משטר האפרטהייד ובהצדקתו, היא גם מילאה תפקיד בדה־לגיטימציה שלו שהובילה לקריסתו.<sup>45</sup> בתאולוגיה הפוליטית הנוצרית של דרום־אפריקה היו טמונים גם זרעי ההתנגדות לאפרטהייד. כדת מיסיונרית, שה"אני מאמין" שלה כולל גם ציווי של התרחבות לצורך מיסיון, ושאיננה מוגבלת לקבוצה מסוימת מבחינה אתנית, היו ידיה של הנצרות (ולכל הפחות, הידיים של חלק מנציגיה) מושטות אל האוכלוסייה המקומית השחורה. עד ההכרזה הרשמית על האפרטהייד הגיע מספר הנוצרים השחורים לשיא.<sup>46</sup> בן שבט קוסה (Xhosa) העיר על כך בעצב: "בהתחלה אנחנו החזקנו באדמה והאדם הלבן בתנ"ך, עכשיו לנו יש תנ"ך ולאדם הלבן האדמה".<sup>47</sup> חלק מהחזון ההתיישבותי היה התנחלות בלבכות של התושבים המקומיים, ובין היתר הוקמו לשם מטרה זו בתי ספר נוצריים מיסיונריים. למעשה, כשהוקם הקונגרס הלאומי הדרום־אפריקני של הילידים (South African Native National Congress; SANNC) ב־1912, רוב מנהיגיו היו בוגרי בתי ספר של המיסיון.<sup>48</sup> לשיח התאולוגי הנוצרי לא הייתה תשובה אחידה לשאלה אם יש לשחורים נשמה; היו כאלה שסברו שלא ובלי ספק היו כאלה שהאמינו שכן ושהשחורים שווים ללבנים. אם כן, אף על פי שהתאולוגיה הנוצרית הייתה המשאב האידאולוגי שנרתם לכינון ההפרדה והאפרטהייד, היא גם זו שהצמיחה את זרעי ההתנגדות להם ואת חורבנם. אם בוחנים את העמדות של דזמונד טוטו מגלים את התפקיד שמילאה התאולוגיה הנוצרית כמישור משותף שכל צד ניסה לנכס לעצמו בדרכו ולקידום מדיניותו.<sup>49</sup> בצמתים מסוימים בדרך השתמשו שני הצדדים בכמה מונחי התייחסות משותפים. אם כן, התיאולוגיה הנוצרית, באמצעות הכנסייה, הקימה והצדיקה את האפרטהייד – וגם עזרה בהפלתו.

43 Matheba, לעיל ה"ש 41, בעמ' 117.

44 שם, בעמ' 111.

45 HERIBERT ADAM & KOGILA MOODLEY, SOUTH AFRICA WITHOUT APARTHEID: DISMANTLING RACIAL DOMINATION 198 (1986).

46 Richard Elphick, *The Benevolent Empire and the Social Gospel: Missionaries and South African Christians in the Age of Segregation*, in CHRISTIANITY IN SOUTH AFRICA: A POLITICAL, SOCIAL, AND CULTURAL HISTORY 347, 350 (Richard Elphick & Rodney Davenport eds., 1997).

47 WELSH, לעיל ה"ש 2, בעמ' 30.

48 Elphick, לעיל ה"ש 46, בעמ' 357.

49 על תפקיד תאולוגיית השחרור ומועצת הכנסיות של דרום־אפריקה ודזמונד טוטו ראו Peter Walshe, *The Evolution of Liberation Theology in South Africa*, 5 J.L. & RELIGION 299 (1987).

### 3. האחדות הפוליטית של דרום-אפריקה כישות-על

ב-1910, שמונה שנים לאחר תום המלחמה הדרום-אפריקנית, כוננה הרפובליקה הדרום-אפריקנית כישות פוליטית אחת. ככזו, כל הדרום-אפריקנים – לבנים, הודים, צבעונים ושחורים – זיהו את עצמם כדרום-אפריקנים, במובן של השתייכות לישות המדינתית של דרום-אפריקה וכשותפים בגורלה. כאשר הגיעה המלחמה לסופה ב-1902 צידדו הבריטים בשאיפת הבורים/האפריקנרים ליצור אחדות לבנה, מה שדחף את השחורים להתאחד באופוזיציה.<sup>50</sup>

תחושה זו של שותפות גורל שרדה גם בשפל העמוק ביותר של משטר האפרטהייד.<sup>51</sup> כאשר עוקבים אחרי התגובה של השחורים בדרום-אפריקה לחוק האזרחות באזורי הבנטו מ-1970, מתברר שהם ראו את עצמם קודם כול ולפני הכול כדרום-אפריקנים. החוק התחיל מהלך ששלל משחורים את השתייכותם הלאומית (כלומר: את החיבור המשפטי ביניהם כפרטים לבין מדינת דרום-אפריקה), ותחת זאת זיכה אותם בזכויות פוליטיות ואזרחיות בטריטוריות מוגדרות על פי מפתח אתני. בכך הודרו השחורים מהשתתפות בתהליך הפוליטי המרכזי הכלל-מדינתי שקובע את המעמד המשפטי-פוליטי הכללי שלהם בתחומי המדינה הדרום-אפריקנית.<sup>52</sup> תקנות האפרטהייד, שהעניקו עצמאות לבנטוסטנים, לא העניקו להם את הזכות ללאומיות מסוימת או ללאומיות כלשהי; הן התירו זכויות אזרח רק באזורי המחיה שלהם. פירוש הצעד הזה היה שהשחורים שויכו לאזורי מחיה וחדלו להיות דרום-אפריקנים. באופן פרדוקסלי הם נהפכו בה בעת לאזרחים רשמיים ולבני לאום לא רשמיים של מדינות נעדרות הכרה בינלאומית, המוגדרות טריטוריאלית כחלק מהרפובליקה הדרום-אפריקנית.<sup>53</sup> גישה זו התקבלה בהתנגדות נמרצת מצד השחורים, שדווקא רצו להרגיש את שייכותם לדרום-אפריקה. ההתנגדות (מצד הקונגרס הלאומי האפריקני ומצד ארגוני אופוזיציה שחורים נוספים) לעצמאות שטחי המחיה ולשלילת שייכותם הלאומית של השחורים הייתה עצומה, והבישופ דזמונד טוטו ביטא אותה בבהירות זמן קצר לפני שטרנסקאי הוכרזה עצמאית:

בן לילה הם [השחורים של טרנסקאי] ייהפכו לזרים במקום שלרבים מהם הוא מולדת, ויאלצו לאמץ אזרחות בארץ שרבים מהם כלל אינם מכירים ושלא היה

50 NANCY L. CLARK & WILLIAM H. WORGER, SOUTH AFRICA: THE RISE AND FALL OF APARTHEID 17–18 (2d ed. 2013). בהתייחס לכך כתב דייוויד ולש: "היובילים הקולוניאליים של המחאה החדשה התלכדו לנחל אחד: אם האיחוד של 1910 איחד את הפוליטיקה הלבנה, הוא גם הוליד התארגנות שחורה כלל-ארצית להגנה על האינטרסים". WELSH, לעיל ה"ש 2, בעמ' 36.

51 בדרום-אפריקה שאחרי האפרטהייד התקיימה אזרחות לאומית משותפת, ולכל אזרחיה נשמרו הזכויות וזכויות-היתר שמקנה האזרחות במידה שווה. ההבדלים האתניים, גזעיים, הדתיים והאחרים לא השליכו על מעמד האזרחות הפורמלי. גרינשטיין, לעיל ה"ש 6, בעמ' 147.

52 John Dugard, *South Africa's "Independent" Homelands: An Exercise in Denationalization*, 10 DENV. J. INT'L L. & POL'Y 11, 22–23 (1980).

53 שם, בעמ' 25. יונתן אלשך, לעיל ה"ש 9, מנסח בעמ' 171 עיקרון של משטר מסוג אפרטהייד ברעיון האזרחות הדיפרנציאלית: "חלוקה של כלל האוכלוסייה שתחת ריבונותו בפועל של המשטר לכמה קטגוריות של אזרחות שאינן שוות בזכויותיהן".

להם כל חלק ביצירתה. הם תרמו כל אחד בדרכו לשגשוג של דרום-אפריקה  
האהובה הזו ועתה נדמה שבהינף קולמוס הם יאברו זכות מולדת יקרה.<sup>54</sup>

האחדות הפוליטית הזו יצרה מישור משותף לניהול המאבק. כבר ב-1909, כשראתה אור טיוטה של חוקת דרום-אפריקה, על סעיפיה המפלים נגד שחורים, ונקבע כי החוקה תחול על כלל דרום-אפריקה – פרץ גל מחאה בכל המדינה. השחורים פעלו בתיאום כלל-ארצי והיו להתגייסות זו השלכות מרחיקות-לכת על אופי ההתנגדות הפוליטית המאורגנת שלהם גם בהמשך.<sup>55</sup> ב-1910 הוביל הקונגרס לכינון SANNC, שהתגלגל ב-1923 לקונגרס הלאומי האפריקני (ANC). אמנם המאבק נועד להוליד דרום-אפריקה חדשה, אבל מבחינת ה-ANC החשוב מכול היה לשמור על דרום-אפריקה כמכלול – כאחדות.<sup>56</sup> במובן זה, האיחוד הלבן בתחילת המאה הקודמת, שקבע את דרום-אפריקה כיחידה פוליטית, גרר איחוד שחור כלל-ארצי; מאבק זה כשלעצמו עזר בגיבוש התודעתי של דרום-אפריקה כישות הפוליטית היחידה של כל נתיניה – שחורים, לבנים וצבעוניים.

#### 4. התפקיד והתפקוד של השפה בדרום-אפריקה

בתת-הפרק הזה נדון בתפקיד שמילאה השפה – במיוחד השפה האנגלית – באפרטהייד הדרום-אפריקני ובהשלכותיה. במובן זה, התפקיד המלכד של האנגלית הוא סיפור מורכב יותר, וכפי שנראה בסופו של דבר בפועל היא מילאה תפקיד מאחד, אם גם באורח פחות ישיר מהרכיבים האחרים שדנו בהם.

כאשר הגיעו המתיישבים ההולנדים לדרום-אפריקה במאות השבע-עשרה והשמונה-עשרה, למרו התושבים המקומיים מעט הולנדית (שהתגלגלה לימים לדיאלקט מקומי שנקרא אפריקנס) כדי לענות על צורכי המתיישבים החדשים בארצם. עד מהרה – מרגע שהשתלטו האנגלים על כף התקווה הטובה בראשית המאה התשע-עשרה – היא פינתה את הבכורה לאנגלית. הבריטים יזמו הנחלה של התרבות האנגלית, ומובן כי בעיניהם הייתה שפתם נעלה לאין ערוך מההולנדית/אפריקנס. כבר ב-1822 הוכרזה האנגלית כשפה הרשמית היחידה וכל ההתנהלות המשפטית התקיימה בשפה זו.<sup>57</sup> הבריטים רצו קודם כל להטמיע את ההולנדים, אבל לא רק אותם: גם האוכלוסייה הילידית הייתה מועמדת להטמעה, אם כי בקנה מידה קטן יותר. הפעילות הזו התרחשה באמצעות בתי ספר של המיסיון ובעיקר

54 Dugard, לעיל ה"ש 52, בעמ' 23.

55 CONTENDING IDEOLOGIES IN SOUTH AFRICA 90 (James Leatt, Theo Kneifel & Klaus Nürnberger, eds., 1986).

56 ל-ANC, שדגל מאז הקמתו ברעיון האומה הכלל-אפריקנית ורחה על הסף פוליטיזציה של זהויות שבטיות, אתניות, גזעיות וכו', היה חילוקי דעות עמוקים מאוד עם הזרמים הלאומיים של הזולו (הקבוצה האתנית הגדולה ביותר בדרום-אפריקה) בנוגע להבלטת הייחוד האתני והתרבותי של הרוב השחור אל מול שאר קבוצות האזרחים הגזעיות והאתנו-לאומיות. בשלהי שנות השמונים ובראשית שנות התשעים של המאה העשרים גלשה ריבנות זו למלחמת אזרחים בין תומכי זרם האינקת'ה וזולו ל-ANC כפרובנציית נטאל. למעשה הייתה זו האפיזודה הרצחנית ביותר במשך שלטון האפרטהייד. אלשך, לעיל ה"ש 9, בעמ' 180, ה"ש 92.

57 H. GILMEE, THE AFRIKANERS: BIOGRAPHY OF A PEOPLE 197 (2003)

בקרב אליטות מסוימות. לא רק השפה הונחלה לאליטות הילידיות האלה אלא גם רוח העולם האנגלי של רעיונות, מנהגים ופילוסופיית חיים.<sup>58</sup> האנגלית נותרה השפה הרשמית היחידה עד סוף המלחמה הדרום-אפריקנית, ורק ב-1910 זכתה ההולנדית/אפריקנס שוב במעמד של שפה רשמית, מה שהפך את דרום-אפריקה המאוחדת לישות דו-לשונית מבחינה חוקית.<sup>59</sup> ההולנדים/הבורים לא הגיבו טוב למאמץ הכפוי להתמזג ולהיהפך לאנגלים. בין היתר, הם גיבשו את הלאומנות האפריקנרית שלהם כתגובה לכפיית האנגלית כשפה השלטת והיחידה הרשמית. במילים אחרות, ההולנדית/אפריקנס נהפכה לסמן המרכזי של הזהות האתנית והלאומית של הבורים ההולנדים. כך, בעוד הבורים מסמנים את עצמם אל מול הילידים האפריקנים כלבנים ונוצרים, הם סימנו את עצמם כבורים/אפריקנרים במונחים של השפה אל מול האנגלים ופתחו במערכה נמרצת להחזיר את שפתם למעמד רשמי.<sup>60</sup> בעידן האפרטהייד נועדה המדיניות הלשונית של המשטר נועדה לשמר את ההפרדה בין כל הקבוצות – ודאי זו שבין לבנים לשחורים אבל גם זו שבין אנגלים להולנדים. הממשלה מעולם לא התכוונה ליצור שותפות לשונית, להפך: בשנת 1953 היא חוקקה את חוק החינוך של הילידים,<sup>61</sup> שלפיו התקיים החינוך ביסודי בשפות המקומיות ורק בתיכון הורשו הילידים ללמוד באנגלית או בהולנדית. מטרת הממשלה לא הייתה שימור או פיתוח של השפות המקומיות אלא ביצור של מנגנון ההפרדה שיכפה זהויות מקומיות שבטיות על חשבון זהות מגשרת. משטר האפרטהייד יצא אפילו בקמפיין נגד ההוראה באנגלית בבתי הספר של המיסיון שפעלו בקרב שחורים.<sup>62</sup>

כך קרה שהאפרטהייד נקשר לשני קווים של מדיניות לשונית: מצד אחד – מדיניות ממשלתית לכפייה של שפת האם לשם עידוד של זהות שבטית על חשבון הלאומית, ומצד אחר – מחאת הלאומיות האפריקנרית השלטת בעידן האפרטהייד, שנקשרה לעוונות כלפי השפה האנגלית. תנועת ההתנגדות לאפרטהייד פיתחה חשדנות עמוקה כלפי כל מדיניות שנועדה להפריד בין קבוצות ולהקים חיץ בין גזעים ושבטים, ובכלל זה מדיניות שפת האם. בצדק, היא לא נתפסה כמשקפת אכפתיות לתרבות המקומית, אלא כניסיון לבצע "הפרד ומשול" וכביטוי של עליונות גזעית. מכל מקום, הקהילות השחורות תפסו את האפריקנס

JON ORMAN, LANGUAGE POLICY AND NATION-BUILDING IN POST-APARTHEID SOUTH AFRICA 58 (2008).84

דרום-אפריקה הייתה ועודנה ארץ מרובת שפות. הרבגוניות הלינגוויסטית בדרום-אפריקה היא רכיב בגיבוש זהותה העצמית. הבחנה מרכזית היא בין אלה הדוברים את משפחת לשונות הסו'ו (Sotho) לאלה הדוברים בשפות ממשפחת נגוני (Nguni). בהקשר זה נציין שהחוקה שאחרי האפרטהייד מכירה ב-11 שפות רשמיות בצד אנגלית ואפריקנס: Nbedele, Pedi, Sotho, Zulu, JOHN S. SAUL & PATRICK BOND, SOUTH ו Swazi, Tsonga, Tswana, Venda, Xhosa AFRICA – THE PRESENT AS HISTORY: FROM MRS PLES TO MANDELA & MARIKANA 19–20 (2014).

CLARK & WORGER, לעיל ה"ש 50, בעמ' 28.

Bantu Education Act 47 of 1953.

ORMAN, לעיל ה"ש 58, בעמ' 87.

כשפת המדכאים,<sup>63</sup> ולכן נזקקה תנועת ההתנגדות לשפה משותפת שתאחד את דרום־אפריקה החלופית שלהם ותבחין בינה לבין משטר האפרטהייד. בשנת 1955 אימץ הקונגרס הלאומי האפריקני את מגילת החירות (Freedom Charter), המדברת במונחים של זכויות אדם אוניברסליות המוענקות לפרט כפרט ולא של זהויות קולקטיביות על פי קווי מתאר קהילתניים/לאומיים/שבטיים. סדר יום פוליטי כזה, שפנה לכל הדרום־אפריקנים, היה זקוק לשפה משותפת שתוכל לפנות אל כלל האומה. בהדרגה נהפכה האנגלית לשפת הקונגרס; באמצעותה הם ביטאו את התנגדותם למשטר ולימים היא נהפכה ל"שפת השאיפות ולבסוף לשפת האחדות הלאומית והחירות לאליטות השחורות".<sup>64</sup>

אם כן, כמה גורמים חברו להפוך את האנגלית לשפה הדומיננטית בפועל עבור תנועת ההתנגדות לאפרטהייד. אחד כבר הזכרנו – האפריקנס נחשבה בעיני השחורים כשפת המדכאים. השני, במרוצת החצי השני של המאה העשרים נהפכה האנגלית בהדרגה לשפה המשותפת של השחורים בדרום־אפריקה ולשפת הכלכלה והדיפלומטיה הגלובלית.<sup>65</sup> הגורם השלישי הוא נסיבות היסטוריות: רבים ממנהיגי השחורים התחנכו בבתי הספר האנגלים של המיסיון.<sup>66</sup> הגורם הרביעי הוא שלא הייתה שפה דומיננטית אחת של האוכלוסייה הילידית שהייתה יכולה לקבץ סביבה את כל השבטים והצבעים. יש אירוניה מסוימת בכך שהאנגלית דווקא נהפכה לאטה למדיום "ניטרלי" שכל הקבוצות יכלו לתקשר דרכו.

אמנם כיום האנגלית והאפריקנס כבר אינן נהנות ממעמד רשמי מיוחד לעומת כל שפה אפריקנית מקומית,<sup>67</sup> אולם בפועל אנגלית שולטת בתקשורת ובדיבור הפרלמנט, כך שיותר מ־90% מזמן האוויר בטלוויזיה מתנהל באנגלית, וזה בערך סדר הגודל גם בנאומים בפרלמנט.<sup>68</sup> סקירה זו ממחישה את המרכזיות הגוברת – אטית אך מורכבת – של האנגלית כמכנה משותף וכמדיום תרבותי מאחד, שבאמצעותו קבוצות שונות יכלו לקיים את הדיונים והוויכוחים שלהן ולבטא את השאיפות וההתנגדויות שלהן. בסופו של דבר נהפכה האנגלית לשפה משותפת דומיננטית שכל דרום־אפריקני מדבר בצד השפות הילידיות המקומיות.

## ג. פלסטין/ישראל בראי האפרטהייד

ארבעת הרכיבים שהזכרנו – יחסי עבודה, תאולוגיה פוליטית, אחדות פוליטית של הישות/המסגרת המדינתית החובקת ותפקיד השפה/שפות ותפקודה/ן – הצליחו בתוך 250 שנה

EDWARD B. FISKE & HELEN F. LADD, *ELUSIVE EQUITY: EDUCATION REFORM IN POST-APARTHEID SOUTH AFRICA* 40 (2004) 63

Neville Alexander, *After Apartheid: The Language Question*, in *AFTER APARTHEID: REINVENTING SOUTH AFRICA?* 311, 312 (Ian Shapiro & Kahreen Tebeau eds., 2011) 64

Vivian De Klerk, *Black South African English: Where to from Here?*, 18 *WORLD ENGLISHES* 311 (1999) 65

JAMES D. ANDERSON, *THE EDUCATION OF BLACKS IN THE SOUTH, 1860–1935*, at 110–82 (1988) 66

לסקירה על אודות מדיניות לשונית ותכנון זהות בדרום־אפריקה ראו ORMAN, לעיל ה"ש 58, בפרק 4. 67

שם, בעמ' 95. 68

של קולוניאליזם בדרום-אפריקה ליצור שותפות מסוימת שיצקה תוכן לזיהוי העצמי של אדם כדרום-אפריקני. בה בעת, מבחינת הגזע שתפס את עצמו כעליון ושלט – בתור מיעוט, דווקא השותפות הפוטנציאלית הזו חייבה לכפות הפרדה, אל נוכח מציאות הרת-סכנות מבחינתו, ההולכת ומתממשת, של התערבות גזעית וחברתית. אותם רכיבים, כשלוקחים אותם עד הקצה לכדי אוניברסליזציה, הם שהפכו את תנועת ההתנגדות לאפרטהייד לחלק משמעותי כל כך בדינמיקה שהפילה לבסוף את המשטר. איננו מבקשים לטעון שאין בלתם: האמת רחוקה מכך; משתנים נוספים מילאו תפקיד. אנחנו טוענים שאפשר לייחס לרכיבים אלה, לפחות חלקית, את הצורה שבה התגבש המאבק באפרטהייד ואת הכיוון שאליו פנה. בהתחשב באמור לעיל, כשעוברים למקרה פלסטיין/ישראל כדי לבחון מה אפשר ללמוד מהאנלוגיה לאפרטהייד בדרום-אפריקה, יש להתקדם בזהירות רבה. ראשית יש להביא בחשבון את המציאות החברתית-פוליטית והמשפטית השונה, ובמיוחד החלוקה בתוך הציבור הפלסטיני לשלושה ואולי אף לחמישה מחנות מובחנים בהקשר שעליו אנחנו מדברים, שלכל אחד תביעות ייחודיות. הפליטים הפלסטינים דורשים בראש ובראשונה את זכות השיבה; אלה החיים בשטחים הפלסטינים הכבושים (כיבושי 1967) דורשים לסיים את הכיבוש ולאפשר להם לממש את זכותם להגדרה עצמית במדינה עצמאית; והפלסטינים אזרחי ישראל מנסחים את תביעותיהם במונחי שוויון מלא ואוטונומיה תרבותית במסגרת אזרחות ישראלית.<sup>69</sup> יש להבין את המציאות ואת ההיסטוריה על רקע פניה הרבים של הציונות והשלבים השונים בתולדותיה ובהתפתחותה. אף שנכון יהיה לומר שככלל הציונות לוקה בדרגות שונות של עיוורון ביחס לממד הקולוניאליסטי הבוטה של המיזם, לא יהיה זה נכון להתייחס אל הציונות כמקשה אחת – החל ב"ברית שלום", המשך ברב צבי יהודה קוק וכלה בגוש אמונים.<sup>70</sup> יתר על כן: בשלבי קיומה השונים פיתחה ישראל כלים ואמצעים שונים כלפי כל אחד מהמחנות הללו. הציונות שלפני 1948 אינה בדיוק זו שאחרי, ושליטתה בשטחים שנכבשו ב-1967 אינה זהה ממש לזו שבישראל גופא כלפי אזרחיה הפלסטינים (אם לא מביאים בחשבון את המשטר הצבאי שהוטל על האחרונים בשנים 1948-1966).<sup>71</sup> יש המשכיות אבל גם יש הבדלים, וחייבים לראות אותם כמו גם את ההמשכיות בזמן ובמרחב.

69 ראו עוד Raef Zreik, *The Palestinian Question: Themes of Justice and Power: Part* (להלן: *Zreik, The* II: *The Palestinians in Israel*, J. PALESTINE STUD., Fall 2003, at 42

Raef Zreik, *Palestine, Apartheid, and the Rights Discourse*, (*Palestinian Question II* (להלן: *Zreik, Palestine, Apartheid*) J. PALESTINE STUD., Autumn 2004, at 68

70 ראו עוד David N. Myers, *Can There be a Principled Anti-Zionism? On the Nexus Between Anti-Historicism and Anti-Zionism in Modern Jewish Thought*, 25 J. ISR. HIST. 33 (2006)

71 ראו עוד Raef Zreik, *The Palestinian Question II* (להלן: *Zreik, The Palestinian Question: Themes of Justice and Power: Part I: the Palestinians of the Occupied Territories*, J. PALESTINE STUD., Summer 2003, at 39

Hassan Jabareen, *Hobbesian Citizenship: How the Palestinians Became a Minority in Israel*, in MULTICULTURALISM AND MINORITY RIGHTS IN THE ARAB WORLD (להלן: *Jabareen, Hobbesian Citizenship*) 189 (Will Kymlicka & Eva Pfösl eds., 2014)

AHMAD H. SA'DI, THOROUGH SURVEILLANCE: THE GENESIS OF ISRAELI POLICIES OF POPULATION



נמשיך להלן בניתוח בהתאם לשלבים השונים של הציונות שמנינו לעיל ולמסגרות השליטה המשתנות בפלסטינים, על פי ארבעת הרכיבים שתיארנו לעיל ומתוך מעקב אחר חוט השני העובר בכל השלבים בתולדות הסכסוך הפלסטיני־ציוני. אנחנו מאמינים שהשוואה בין הפרויקט הציוני לבין משטר האפרטהייד<sup>72</sup> תקפה גם אם מביאים בחשבון את גמישותה של הציונות ואת המגוון של אופני השליטה שהיא נוקטת. השוואה תקפה אין משמעותה דמיון מוחלט; משמעותה היא שעצם השוואה יכולה לגרום לנו להבין תהליכים מסוימים ולהצביע על תהליכים פוטנציאליים. עם זאת, כמו כל אנלוגיה, האנלוגיה בין דרום־אפריקה לפלסטין/ישראל יכולה להבהיר מציאות, מהלכים ופרקטיקות ויכולה גם להסתיר ולעמעם חלקים מהם. להלן נבהיר טענה זו.

### 1. יחסי עבודה בפלסטין/ישראל

בסוגיה של יחסי עבודה, כלכלה והעסקת עובדים ערבים אפשר להצביע על ארבעה שלבים בהתפתחות יחסה של הציונות. השלב הראשון – הממד הרעיוני המייסד והמנחה – מתייחס לתקופה שמהעלייה השנייה (1904–1914) עד להקמת מדינת ישראל. השלב השני מתייחס לאזרחים הפלסטינים בתוך מדינת ישראל מאז הקמתה ועד היום; סיום המשטר הצבאי ב־1966 הוא נקודת זמן חשובה ומרכזית. השלב השלישי מתייחס לשטחים הכבושים ולהעסקת עובדים משם בשנים שלאחר מלחמת 1967 ועד לאנתיפאדה הראשונה וחתמת הסכמי אוסלו בין מדינת ישראל והארגון לשחרור פלסטין (אש״ף). השלב הרביעי מתייחס להעסקת עובדים משטחי הרשות הפלסטינית (שטחי A ו־B) מאז הקמתה ועד היום. להלן נתייחס בפירוט לכל אחד מהשלבים.

כבר בשלהי השלב הראשון והמנחה של מפעלה בפלסטין בחרה התנועה הציונית שלא לכלול את הפלסטינים בכוח העבודה, להוציא בנסיבות מיוחדות שבהן הייתה כדאיות תועלתנית מובהקת לכוח עבודה פלסטיני בשירות מטרתה הכללית של הציונות.<sup>73</sup> בדרך כלל ביכרה הציונות עבודה עברית למרות עלותה הגבוהה יותר. אפשר לייחס זאת ללאומנות ששטפה את מרכז אירופה ומזרחה בראשית המאה העשרים, ערש התרבות של חוד החנית הציונית – ההנהגה והמתישבים – באותו זמן.<sup>74</sup> כדי לנצל את תועפות הקרקע שנפלו לידיהם היו המתישבים היהודים באזורי הספר החקלאיים זקוקים להרכבה מאוד ידיים עובדות בעבודה לא מקצועית.<sup>75</sup> כתנועה קולוניאלית, הייתה הציונות צריכה גם להבטיח

MANAGEMENT, SURVEILLANCE AND POLITICAL CONTROL TOWARDS THE PALESTINIAN MINORITY (2013).

72 URI DAVIS, APARTHEID ISRAEL: POSSIBILITIES FOR THE STRUGGLE WITHIN (updated ראו עוד ed. 2003); APARTHEID ISRAEL: THE POLITICS OF AN ANALOGY (Jon Soske & Sean Jacobs eds., 2015); ISRAEL AND SOUTH AFRICA: THE MANY FACES OF APARTHEID (Ilan Pappé ed., 2015).

73 על הפרגמטיות הציונית, התייחסותה האינסטרומנטלית והשימוש שלה בכוח ובאמצעים נוספים ראו אניטה שפירא חרב היונה – הציונות והכוח 1881–1948 (1992).

74 ZEEV STERNHELL, THE FOUNDING MYTHS OF ISRAEL: NATIONALISM, SOCIALISM, AND THE MAKING OF THE JEWISH STATE (David Maisel trans, 1998).

75 SHAFIR, לעיל ה"ש 27, בעמ' 14.

קרקע למתיישביה וגם מתיישבים לקרקעות שכבשה.<sup>76</sup> המטרה הכפולה הזו הולידה מחלוקת מפורסמת ומכריעה בין שני מחנות, שלכל אחד סדר קדימויות אחר בקידום המעשי של המפעל הציוני – "גאולת הארמה" לעומת "כיבוש העבודה". בסופו של דבר נהפך כיבוש העבודה לעיקרון מנחה במימוש של גאולת הקרקע, וכתוצאה מכך הוגבל הציווי הציוני להתפשטות טריטוריאלית.<sup>77</sup> האופי הדמוגרפי של היישוב טרום הקמת המדינה ויעדי הקולוניזציה נקבעו במידה רבה בהתאם לצורת ההתיישבות הלאומית שנבחרה. במילים אחרות, "האינטרס הדמוגרפי" היה לעיקרון המנחה בהתיישבות, על טהרת קבוצה אחת ומוגבלת מבחינת התפשטות טריטוריאלית.<sup>78</sup>

הפרדיגמה המנחה נסדקה במידת-מה אחרי הקמת המדינה. או אז נוצלה עבודה ערבית ככלכלה (ובמידה הולכת וגוברת ככל שהידקה ישראל את המשטר הצבאי), בלי חשש מהתלות העשויה להתפתח בה. היעדר החשש נבע מהשליטה הצבאית בפלסטינים שנשארו בישראל אחרי 1948, מגלי ההגירה היהודית ומביטחון עצמי שאפיין את המדינה היהודית הצעירה.<sup>79</sup> אט-אט הורשו העובדים הפלסטינים הללו להיות חלק מההסדרות הפועלים והצטרפו לארגונים ולאגודים המקצועיים, נוכח הצורך בעבודות בנייה מוגברות ומואצות בעקבות גלי ההגירה. כוח עבודה זה נהפך לחלק מכוח העבודה הישראלי בלי אותו חשש של תלות, שאפיין את התקופה שקדמה להקמת המדינה. שילוב זה בכוח העבודה הישראלי הלך וגבר עם השנים.<sup>80</sup>

השלב השלישי מתחיל אחרי מלחמת 1967, שהחזירה את ישראל למצב העניינים הדמוגרפי שאותו פתרה ב-1948 באמצעות גירוש, הברחה ובריחה. בהרבה מובנים, הביטחון שרכשה ישראל אחרי מלחמת 1948 ביחסיה עם אזרחיה הערבים חזר על עצמו בעקבות מלחמת 1967 ביחסיה עם תושבי השטחים הכבושים. היישוב היהודי הטרנס-מדינתי לא הרשה לעצמו להסתמך על כוח עבודה ערבי, כינון המדינה אפשר הסתמכות כזאת במידה מצומצמת, והכיבוש של 1967 אפשר אותה במידה מוגברת אף יותר, באמצעות העסקה של כוח עבודה זול מהשטחים הכבושים. כך, בפעם השנייה, נסדקה הפרדיגמה של "עבודה עברית", ומעסיקים יהודים רבים העדיפו עבודה פלסטינית זולה. במובן זה אפשר לראות את הפרקטיקה של אי-העסקת כוח עבודה ערבי-פלסטיני כפרקטיקה של הסתמכות עצמית לאגירת כוח ועצמאות; לכן, מרגע שהיישוב נהפך למדינה והמדינה נהפכה למעצמה כובשת, הותר בהדרגה הרסן והאיסור על העסקת עובדים ערבים. מצב עניינים זה נמשך עד האנתיפאדה הראשונה בשלהי 1987.<sup>81</sup>

האנתיפאדה הראשונה חזרה וסרטטה את הקן הירוק בכמה מובנים; סופו של התהליך הוליד את הסכם אוסלו ואת הקמת הרשות הפלסטינית. התהליך הפוליטי הזה, שערער את שליטתה המוחלטת של ישראל ביום-יום הפלסטיני בשטחים הכבושים, הוליד את משטר

76 שם, בעמ' 155.

77 שם, בעמ' 214.

78 שם, בעמ' 160.

79 LEILA FARSAKH, PALESTINIAN LABOUR MIGRATION TO ISRAEL: LABOUR, LAND AND OCCUPATION 79 (2005) 58.

80 KIMMERLING, לעיל ה"ש 27, בעמ' 60-61.

81 FARSAKH, PALESTINIAN LABOUR MIGRATION TO ISRAEL, לעיל ה"ש 79, בעמ' 121-122.

ההיתרים. מאז 1990 ותחילת תקופת פרה־אוסלו, ישראל מקיימת משטר היתרים קפדני ומנהיגה מדיניות של סגר, שהלכה והחריפה בעקבות האנתיפאדה השנייה (סוף 2000–2004) והולידה את חומת ההפרדה. בכך חזרה מדינת ישראל, בהרבה מובנים, למדיניותה המקורית מימי העלייה השנייה. ייתכן שהסיבות לכך היו שונות, אבל בפועל התקבלה רמה גבוהה מאוד של הפרדה תוך הסתמכות גוברת על עובדים זרים.<sup>82</sup> מבחינת יחסי עבודה עם היהודים בישראל, לפלסטינים אזרחי ישראל יש מרחב משותף שדי בו כדי להסביר התפתחות של משטר אפרטהייד (שכן יש מסגרת משותפת), אבל אין ביניהם לבין היהודים אזרחי ישראל הפרדה וסגרגציה ברמה שמוצדק לכנותה "אפרטהייד". בשטחי הכיבוש המצב הפוך: ההגבלות נוקשות אף יותר ממשטר אפרטהייד. לזה עוד נגיע. לסיכום: הדינמיקה המורכבת ורבת־המשמעויות שפירטנו לעיל משפיעה על האנלוגיה האפשרית בין המתרחש בפלסטין/ישראל לבין משטר האפרטהייד שהתקיים בדרום־אפריקה.

## 2. תאולוגיה פוליטית של הציונות בפלסטין/ישראל

בדרום־אפריקה הייתה הדת מרחב חיכוך וכלי לגיטימציה לקולוניאליזם, אבל גם מרחב פוטנציאלי לשיתוף פעולה בין הצד המוכפף לצד המכפיף. המקרה הציוני והתפתחותו בפלסטין/ישראל שונים. יחסי גומלין בין לאומנות, התיישבות ודת הם שכיחים מאוד במיזמים התיישבותיים. במובן זה הציונות אינה יוצאת־דופן, אך היא בולטת כמקרה ייחודי. ייחוד זה מונע יצירת מרחבים משותפים של פעולה, ולכן מעכב את תודעת האפרטהייד ואת הפעולה נגדו. להלן ננסה לבחון מה מייחד את הציונות בהקשר זה.

ליחסי דת ולאומיות צורות ביטוי רבות. אפשר לראות את הלאומיות באנלוגיה לדת: שתיהן ממלאות תפקיד דומה בזהות העצמית ובהתכוונות העצמית של המחזיקים בהן.<sup>83</sup> אפשר גם לחשוף את ההשפעות ההיסטוריות וההשלכות האינטלקטואליות שלהן, דהיינו: ההשפעה של דת מסוימת על התפתחות לאומיות מסוימת. כך, למשל, אפשר לעקוב אחר התפקיד שמילאה הפרוטסטנטיות בגיבוש הלאומיות האנגלית ולראות כיצד רעיונות של שוויון לפני האל תורגמו מאוחר יותר לתפיסת השוויון לפני החוק.<sup>84</sup> דרך שלישית להבין את הקשר בין דת ללאומיות היא ראייתן כשני חלקים ב"מארג", באופן של כינון הדדי ויחסי גומלין מתמשכים, כפי שהציע רוג'רס ברובייקר.<sup>85</sup> בעיניו הדת אינה תופעה שמחוץ ללאומיות אלא בשר מבשרה; היא אינה מסבירה אותה אלא היא חלק ממנה. בכאנו להסביר את המקרה של פלסטין/ישראל, הדימוי של "מארג" משמש אותנו היטב. אנו גורסים

Leila Farsakh, *Independence, Cantons, or Bantustans: Whither the Palestinian State?*, 82 FARSAKH, PALESTINIAN LABOUR MIGRATION TO ISRAEL ;59 MIDDLE E.J. 230, 234 (2005) לעיל ה"ש 79, בעמ' 122. בשני העשורים האחרונים פחתה במידה דרמטית העסקת פלסטינים משטחי הכיבוש: עזתים הוצאו בהדרגה ממעגל העסקה מאז 1990, ומאז 2006 העיר נתונה תחת מצור אכזרי. העסקה של תושבי הגדה המערבית פחתה אף היא.

83 ראו עוד Rogers Brubaker, *Religion and Nationalism: Four Approaches*, 18 NATIONS & NATIONALISM 2 (2012).

84 ראו עוד LIAH GREENFELD, NATIONALISM: FIVE ROADS TO MODERNITY (1992)

85 Brubaker, לעיל ה"ש 83, בעמ' 3, 9.

שהציונות מייצגת סוג מיוחד של מארג, שחסם את האפשרות ליצור מישור פוליטי משותף ליהודים וללא-יהודים – לא כל שכן חזון של אחדות או שותפות. מארג ייחודי זה ממשיך לדחוף את הפלסטינים והיהודים-הישראלים בכיוונים הפוכים זה לזה.

הטיעון בחלק זה של המאמר הוא שבמקרה הציוני החיבור ההדוק בין דת ואתניות, דת ולאומיות, דת והתיישבות ודת ומדינה יצר מציאות שבה הדת מסייעת ליהודים להמשיך להתהוות כקבוצה מתיישבת, כעם לבדד ישכון, כמדינה שהתאולוגיה נר לרגליה.

הציונות נתפסה ועדיין נתפסת בעיני רבים מתומכיה הליברלים כמרד בדת, ובמובן כלשהו היא באמת כזו.<sup>86</sup> עם זאת, אפילו אקדמאים כמו שלמה אבינרי ערים לדיאלקטיקה המסוימת המתקיימת בציונות: היא מייצגת לא רק מרד בדת אלא גם המשך של המיתוס הדתי ופרשנות חדשה שלו.<sup>87</sup> מבחינת הציונות, הדת איננה רק הסבר היסטורי<sup>88</sup> וגם לא מקור להטענת הלאומנות בקדושה ובמיתולוגיה. בכך אין שום דבר ייחודי, אך לטענתנו הייחודיות הציונית טמונה בתפקיד הפנימי שהדת ממלאת ובמארג המשותף לה וללאומיות.<sup>89</sup> כאמור, המארג כשלעצמו אינו מייחד את הציונות, הוא רק מתבטא בה באופן ייחודי. כך, למשל, על הלאומיות האירית באירלנד הצפונית לא היה אפשר לחשוב וגם לא היה אפשר להבינה בלי להתייחס אל השונות הדתית (הדת הקתולית של האירים) בין האירים לבריטים, שכן אלה ואלה דיברו אנגלית.<sup>90</sup> אותו דבר אפשר לומר על הקרואטים והסרבים ביוגוסלביה לשעבר: הייתה להם שפה משותפת, ואת הגיבוש הלאומי הנפרד שלהם, ואת אופי הפוליטיקה שהוא גורר, יש לתלות במידה רבה בקתוליות של הקרואטים ובהשתייכות הסרבית לכנסייה האורתודוקסית.<sup>91</sup> מה שברור בשתי הדוגמאות לעיל הוא שאף שהלאומנים האירים הם קתולים לא כל הקתולים הם אירים, והוא הדין גם בקרואטים. החפיפה החלקית הזו משמעותית, שכן אין חפיפה מוחלטת בין שני המעיינות שמזינים את הזהויות וההזדהויות

86 ראו עוד Shlomo Avineri, *Zionism and the Jewish Religious Tradition: The Dialectics of Redemption and Secularization*, in *ZIONISM AND RELIGION 1* (Shmuel Almog, Jehuda Reinharz & Anita Shapira eds., 1998)

87 Raef Zreik, *Theodor Herzl (1860–1904): Sovereignty and the Two Palestines*, in *MAKERS OF JEWISH MODERNITY: THINKERS, ARTISTS, LEADERS, AND THE WORLD THEY MADE* 46, 56 (Jacques Picard, Jacques Revel, Michael P. Steinberg & Idith Zertal eds., 2016) ראו Amnon Raz-Krakotzkin, *A National Colonial Theology – Religion, Orientalism and the Construction of the Secular in Zionist Discourse*, 30 *TEL AVIVER JAHRBUCH FÜR DEUTSCHE GESCHICHTE* 312 (2002)

88 במובנים רבים, הסבר היסטורי הוא רלוונטי להנהרת מקורן של תופעות, אולם במקרים רבים התנאים שבהם נוצרו התופעות הם התנאים שבהם התופעות ממשיכות להיווצר, בצורה עצמאית ובלי קשר לתנאים המקוריים שמסבירים את הופעתן הראשונה. לדיון מפורט בטבעם ותועלתם של הסברים היסטוריים ראו James Mahoney, Erin Kimball & Kendra L. Koivu, *The Logic of Historical Explanation in the Social Sciences*, 42 *COMP. POL. STUD.* 114 (2009)

89 להסבר נוסף על תת המארג ראו Anthony D. Smith, *The 'Sacred' Dimensions of Nationalism*, 29 *MILLENNIUM: J. INT'L STUD.* 791 (2000)

90 לאירים, יש, כמובן, גם שפה עתיקה משלהם, שאינה אנגלית ושמייהדת אותם.

91 Brubaker, לעיל ה"ש 83, בעמ' 9.

ומגבשים אותן. לעומת זאת, המקרה הציוני מתייחד בחפיפה כמעט מוחלטת בין דת ללאום. קהל היעד של השיח הרתי הוא כמעט אותו קהל יעד של השיח הלאומי (לשיח הציוני יש אותם צרכנים); אליו ורק אליו הוא פונה. לכן, אפילו היו כל היהודים הישראלים נהפכים לאתאיסטים גמורים, החפיפה הרב־רובדית עדיין הייתה מותרת את כל הנושאים הנדונים כאן בשיח תאולוגי־פוליטי אחד.

מקרי החפיפה הללו הם מזן מיוחד, שכן כל שיח בהן מזין את האחר על דרך שלילתו, כחלק מהתחרות על הקהל של הנרטיב בין הממד הרתי לחילוני, וכך דוחף את הקטבים ומרחיק אותם זה מזה, אם כי משמר זיקה ביניהם. ברור שמבחינה קטגורית השיח כן מקים גבולות מסוימים וגם מדגיש את החפיפה – זוהי דת הפונה אל עם אחד, ובמידה מסוימת – לאומיות שפונה רק אל דת אחת.<sup>92</sup>

כדי שלא ליפול להכללות חסרות בסיס, נדגיש כי לצורך הרבה הקשרים ההגדרה הרתית־הלכתית "מיהו יהודי" איננה חופפת את ההגדרה הלאומית יהודית. כך, למשל, לפי חוק השבות: מי שיכול לעלות על פי החוק אינו חייב להיות יהודי במובן ההלכתי כלל וכלל. גם מי שאינו נחשב יהודי מבחינה הלכתית (נולד לאם יהודייה) יכול "לעלות" על פי חוק השבות ונחשב ליהודי מבחינה לאומית.<sup>93</sup> מצב זה פותח מרווח מושגי בין היותו של אדם יהודי מבחינה לאומית (לצורך חוק השבות, המגלם את ההיבט הלאומי היהודי) לבין

92 בהסתמך על תוכנות דומות ביחסים בין לאומיות, אתניות ודת, יהודה שנהב מראה את חוסר האפשרות או ההתממשות של קטגוריית ה"יהודים ערבים" במדינת ישראל הציונית. יהודה שנהב היהודים־הערבים – לאומיות, דת ואתניות (2003).

93 בסמוך להקמת המדינה החל דיון בהסדרה המשפטית של נושאי האזרחות והעלייה. הכוונה של רוב העמלים על הנושא במשרד המשפטים הייתה לא להפריד בחוק בין הבטחת שוויון זכויות לכל אזרח ותושב ובין "קיבוץ גלויות עם ישראל". אולם לבסוף החליטה הממשלה לתמוך בשתי הצעות נפרדות: הצעה לחוק האזרחות והצעה לחוק השבות. ראו רות גביון שישם שנה לחוק השבות: היסטוריה, אידאולוגיה, הצדקה 17-18 (2009). בגרסה המקורית של חוק השבות, התש"י-1950, ס"ח 159, נקבע במפורש בסעיף 1 כי "כל יהודי זכאי לעלות ארצה", אולם המושג "יהודי" הופיע ללא "הגדרה", כלומר משמעותו המדויקת הושארה לפרשנותו של בית המשפט. בחוק השבות (תיקון מס' 2), התש"ל-1970, ס"ח 34, נוסף סעיף 4ב, שבו נקבע כי "יהודי הוא מי שנולד לאם יהודיה או שנתגייר, והוא אינו בן דת אחרת". התיקון אף הוסיף את סעיף 4א שקבע כי גם בן או נכד של יהודי, ובן זוגו, זכאי לעלות מכוח חוק השבות (אך אינו מוגדר כיהודי). לכל אלה הוענקו זכויות עלייה עצמאיות ושוות (בסייג אחד: אדם שהיה יהודי והמיר את דתו מרצון). יש לציין כי תיקון מס' 2 לא כלל את המילה "כהלכה" לאחר המילים "או שנתגייר", בניגוד להנחיות שר הפנים משנת 1960. ראו גביון, שם, בעמ' 48-49. ההגדרה הותירה אפוא את המחלוקת בדבר "מיהו יהודי" עומדת ותלויה, משום שעיקר המחלוקת נסב סביב השאלה למי נתונה סמכות הגיור. הזרמים האורתודוקסיים דורשים שההגדרה תזכה לפרשנות מצמצמת שלפיה הסמכות בנושאי "גיור כהלכה" תיקבע לפי הרבנות הראשית לישראל בלבד, ואילו זרמים אחרים ביהדות כגון היהדות הקונסרבטיבית והיהדות הרפורמית, דרשו שגם להם תינתן סמכות לגייר. התיקון לחוק השבות נתן פתח לעלייה של מאות אלפי אנשים שהגיעו לישראל בשנות התשעים של המאה העשרים מברית־המועצות לשעבר. בין העולים היו כאלה שראו את עצמם שייכים לעם היהודי אף שאינם יהודים לפי ההלכה, אך היו גם עולים שאינם יהודים ואינם בעלי זיקה ליהדות, ועלו לישראל בזכות היותם קרובי משפחה

ההגדרה היהודית ההלכתית. עם זאת, גם אם מרווח זה ילך ויגדל, ציבור השותפים לוויכוח עדיין מוגבל מראש. המרווח הזה הוא שמאפשר את הדיון וקובע את גבולותיו, ובו בזמן גם קובע מי שותף בו ומי לא יכול להיות שותף בו. היהודי "הלאומי" אמנם איננו חופף ליהודי "הדתי", אבל הוא מוגדר בזיקה אליו או בזיקה להגדרה הדתית של היהודי. אכן החפיפה אינה מוחלטת, אבל אין צורך בכזו לצורך הטיעון שלנו. שוב, השאלה איננה אם יש מרווח כזה או לא – שכן ברור שהוא קיים; העניין הוא שההגדרה הדתית היא תחנה הכרחית בהגדרה הלאומית, והשייכות הדתית גם היא נזקקת למבחן אובייקטיבי ביולוגי של שייכות לשבט (נולד לאם יהודייה). במילים אחרות, למרות שהחפיפה בין היהודי הדתי ללאומי אינה מוחלטת, נקודת המוצא הדתית נשאר נקודת ייחוס הכרחית להגדרה הלאומית. מהסיבות הללו ובגלל האינטימיות בין הדת ללאומיות אפשר לכנות את הצינונות "לאומיות דתית".<sup>94</sup> מה שמסבך את העניינים אף יותר הוא העובדה שההשראה לצינונות היא המודל המזרח-אירופי של לאומיות – ולא המודל המערב-אירופי – ושם היא התפתחה. לפי המודל הראשון, השתייכות לאומית היא תלוית תרבות, שפה, דת ומוצא אתני; לפי המודל השני היא מנוסחת במושגים משפטיים-אזרחיים. ההתחדשות הלאומית המזרח-אירופית לא ביקשה לקדם ישות פוליטית ושלטון חוק "מכיל" עבור המגוון הקבוצתי והאתנו-תרבותי.<sup>95</sup> בסוג כזה של לאומיות, האומה מקימה את המדינה ולא להפך, ועל המדינה "לשרת" בראש ובראשונה את האומה. במילים אחרות, המדינה נולדת כשמישמתה מחכה לה – לשרת את האומה שבישרה אותה. זו תפיסת הלאומיות שאימצה הצינונות.<sup>96</sup>

הצינונות לא יונקת רק מהמודל המזרח-אירופי: היא מקרה ייחודי בהיותה לאומית וקולוניאלית, אם תרצו: לאומיות גלותית. כאשר עמדו היהודים להיפך לאומה מודרנית, האומות המזרח-אירופיות התרכזו בדרך כלל בגבולות טריטוריאליים מוגדרים (אם כי לא תמיד בתוך גבול אותה מדינה). היהודים, לעומת זאת, היו מפוזרים וזקוקים בדחיפות למיתוס מודרני חילוני ולמערכת סמלים שתמציא מחדש את ה"ביחד" שלהם. הפרשנות המחודשת של הדת מילאה חלקית את התפקיד הזה ברובד הרוחני, ומפעל ההתיישבות – ברובד החומרי. דוגמה מובהקת לכך מופיעה אצל א"ד גורדון, הנחשב להוגה הדעות הצינוני המשפיע ביותר בקרב אנשי העלייה השנייה. הגותו של גורדון, למרות דימויו כסוציאליסט חילוני, המחישה את האופי הלאומי של הצינונות ואת האופן שבו האמונה היהודית הדתית גלומה בה באופן אורגני. עם ההנהגה של תנועת העבודה הצינונית ה"חילונית" לכאורה, הוא פיתח לאומיות "חילונית למחצה".<sup>97</sup>

במובן עוצמתי אחד, שורשי התודעה הלאומית ההיסטורית של הצינונות טמונים במיתוס תאולוגי (כמיתוס לאומי) המתבטא כ"שלילת הגולה". מיתוס זה מוביל למסקנה בלתי-

של יהודים. ראו, BARUCH KIMMERLING, THE INVENTION AND DECLINE OF ISRAELINESS: STATE, SOCIETY, AND THE MILITARY 199–202 (2001) (להלן: KIMMERLING, ISRAELINESS).

94 עוד על רעיון הלאומיות הדתית ראו Roger Friedland, *Money, Sex and God: The Erotic Logic of Religious Nationalism*, 20 Soc. THEORY 381 (2002); MARK JUERGENMEYER, *The New Cold War? Religious Nationalism Confronts the Secular State* (1993).

95 לעיל ה"ש 74, בעמ' 10–11.

96 ראו עוד שם; KIMMERLING, ISRAELINESS, לעיל ה"ש 93, בעמ' 68–69.

97 לעיל ה"ש 74, בעמ' 52.

נמנעת בדבר הכורח בהתיישבות ציונית בפלסטין המנדטורית (וליתר דיוק "ב"ארץ ישראל" המודרנית, שהוכנתה בשיח הלאומי בגבולות גזרה טריטוריאליים שונים מאלה התנ"כיים) ובריבונות בה – שיבת היהודים לכור מחצבתם, שבעיניהם היה שומם מאז גלו.<sup>98</sup> המפעל הציוני נתפס כהגשמה של ההיסטוריה היהודית וכמימוש הציפיות המשיחיות של היהדות. לכן בוטאה החילוניות הציונית ב"הלאמת" הדת מצד אחד וב"קידוש" הזירה הפוליטית מהצד האחר.<sup>99</sup> האידאולוגיה הציונית נחשבה כפירוש היחיד של המיתוס הדתי שבכתובים, השולל כל פירוש אחר. אמנון רז־קרקוצקין סיכם את התודעה הציונית החילונית כ"אינן אלוהים, אבל הוא הבטיח לנו את הארץ".<sup>100</sup> במילים אחרות, אלוהי העם הנבחר והארץ המובטחת מוסך בשפה העברית והלאומית המתחדשת, אולם "ההבטחה שלו המשיכה לכוון את השיח ולהוות מקור לגיטימציה לתהליך ההתיישבות והגירוש".<sup>101</sup> תפיסה כזו של העידן הציוני – כמימוש ההיסטוריה היהודית – הופך כל הבחנה בין תפיסות דתיות־משיחיות לתפיסות לאומיות ללא משמעותית. בקיצור, צורה זו של לאומיות הפכה את הדת לרכיב מכוון ומארגן ולכן ההשתייכות היהודית הדתית היא חיונית ללאומיות יהודית ציונית. שני העקרונות שזורים אלה באלה לבלי הפרד.<sup>102</sup>

בנקודה זו חשוב להבהיר כי למרות כל מה שהסברנו לעיל, ישראל איננה תאוקרטיה והרבנים אינם מקור החוק, הכנסת היא הגוף המחוקק והעם עדיין ריבון, ועדיין שמורה לבריות חירות הפולחן הדתי גם אם בהרבה מהמקרים לא באופן שוויוני. ישראל איננה

98 Raz-Krakotzkin, *A National Colonial Theology*, לעיל ה"ש 87, בעמ' 315.  
 99 Amnon Raz-Krakotzkin, *Exile, History, and the Nationalization of Jewish Memory: Some Reflections on the Zionist Notion of History and Return*, J. LEVANTINE STUD., Winter 2013, at 37, 49.

100 אמנון רז־קרקוצקין "אינן אלוהים, אבל הוא הבטיח לנו את הארץ" מטעם 71 (2005).  
 101 Raz-Krakotzkin, *Exile, History, and the Nationalization of Jewish Memory*, לעיל ה"ש 99, בעמ' 49.

102 KIMMERLING, ISRAELINESS, לעיל ה"ש 93, בעמ' 200. במסתו "עבודתנו מעתה" מעברות ב 180, 169 (1918), ביאר א' ד' גורדון (1855-1922) את ההצדקה התאולוגית ללאומיות הציונית הסוציאליסטית בפלסטין כך:

יש לנו זכות היסטורית על הארץ, והזכות הזאת נשארה בידינו, כל זמן שכח חיים ויצירה אחר לא קנה אותה קנין שלם. ארצנו, שהיתה לפנינו "ארץ זבת חלב ודבש", בכל אופן מוכשרת לתרבות גבוהה, נשארה שוממה, עניה, שפלה מכל הארצות התרבותיות וגם ריקה (בערך). זהו כעין אשור זכותנו על הארץ, כעין רמז, כי הארץ מחכה לנו. בחיים, בעבודה, וביצירה נקנה או נאשר את זכותנו ההיסטורית על הארץ. ובוה גם הקריטריון ליחסנו אל הערבים מבחינה זו. במסתו "לברור רעיוננו מיסודו" מעברות ב 281, 312 (1920), סיכם גורדון את ההצדקה העקרונית לקומפלקס התאולוגיה הפוליטית של הציונית:

זכותנו על ארצנו היא, כאז כן עתה, במה שהארץ וכל החיים בה זוכים על ידנו. אנחנו בראנו לטבע ארצנו ניב שפתים ואמרנו: אדם בצלם אלהים. והמאמר הזה עשה את שלו בחיי האנושות, במאמר הזה נכרא עולם מלא. בוה קנינו את זכותנו על הארץ, זכות, שלא תבטל לעולם, כל עוד לא בטל התנ"כ וכל התלוי בו.

איראן וגם לא ערב הסעודית, זה ברור – אבל לא זה העניין.<sup>103</sup> השאלה איננה אילו זכויות מוענקות לאנשים בתוך הקולקטיב אלא כיצד מוגדר אותו קולקטיב פוליטי ועד כמה הוא יכול להכיל את התערובת הייחודית של היהדות כדת לא מיסיונרית. הלאומיות היהודית האתנית (בניגוד לאזרחית ה"ישראלית") וקולוניאליזם המתיישבים הציוני הופכים את הפרויקט הציוני למפעל המוקף בחומות רבות המחזקות זו את זו ומקטינות את אפשרות קיומם של סדקים המאפשרים פרויקט מכיל.<sup>104</sup>

לסיכום ייאמר כי הציונות אינה התנועה היחידה שמשלבת בתוכה אלמנטים תרבותיים-אתניים, וגם לא היחידה שרתמה למפעלה את הדת. התפקיד שהדת ממלאת בציונות אינו אינסטרומנטלי בלבד וגם לא שולי; הוא יסודי, מובנה ומהותי: כפי שראינו לעיל, הנרטיב הציוני לא יהיה שלם בלי הדתי. כאשר מוסיפים על כך את רמת האינטימיות השוררת בין השיח הדתי לגאוגרפיה הפוליטית של הארץ ("ארץ ישראל" או ה"ארץ המובטחת"), הציונות מופיעה כמדירה מדי וכפרטיקולרית במידה קיצונית.<sup>105</sup>

### 3. התפקיד והתפקוד של השפה בפלסטין/ישראל

בסעיף 82 לדבר המלך במועצת<sup>106</sup> נקבע שהשפות הרשמיות במדינה הן אנגלית, עברית וערבית. בהינתן שהאנגלית הייתה שפת הריבון הקולוניאלי אז, הסעיף הזה הגדיר את פלסטין המנדטורית כחברה וכמדינה דו-לשונית.<sup>107</sup>

מעשית, קשה לתאר את החברה בפלסטין המנדטורית כדו-לשונית, ולכן אפשר לראות את ההוראה החוקית יותר כמדיניות פורמלית ברמת הממשל והאדמיניסטרציה. שתי הקהילות אמנם התערבבו אבל במידה מוגבלת מאוד. כתי הספר הפלסטיניים לימדו בערבית והיישוב היהודי ניהל את החינוך בעברית (אם כי היו שיעורי ערבית לקבוצות מוגדרות בשל צרכים של קיום פוליטי והתפשטות התיישבותית). אולם, מאחר ששתי הקהילות היו נתונות תחת שלטון בריטי, האווירה אפשרה מידה מסוימות של חילופי תרבות, שכבר לא

Andrew F. March, *Genealogies of Sovereignty in Islamic Political Theology*, 80 Soc. 103 (Res. 293, 300–04 (2013)).

104 יש שיטענו כי ההשוואה לא תהיה שלמה אם נתמקד רק בציונות. אכן, יש גם צד פלסטיני להשוואה: ראו Raef Zreik, *When Does a Settler Become a Native?*, 23 CONSTELLATIONS 351 (2016). אולם, התאולוגיה היהודית נטולת השאיפות המיסיונריות פגשה פלסטינים שרובם מוסלמים. המוסלמים הללו הם חלק מדת חובקת עולם של מאות מיליוני מאמינים, גאים בדתם ובטוחים בעצמם. במובנים רבים, היעדר הרחף המיסיונרי של הציונות נתקל בגישה דומה (על אף המניעים השונים) בצד הפלסטיני המקומי וזה המצב גם היום.

105 ראו עוד: Hans Kohn, *Zion and the Jewish National Idea*, in FROM HAVEN TO CONQUEST: READINGS IN ZIONISM AND THE PALESTINE PROBLEM UNTIL 1948, at 807 (Walid Khalidi ed., 1971).

106 דבר המלך במועצה על ארץ-ישראל, 1922 עד 1947, חא"י ג 2738, 2759. מדובר באופן מעשי בחוקת המדינה, שכן דבר המלך במועצתו היה המסמך המשפטי המכונן של המנדט הבריטי בפלסטין

107 לרקע קצר על המצב הלשוני בתקופת המנדט ראו, Mala Tabory, *Language Rights in Israel*, 11 Isr. Y.B. Hum. Rts. 272 (1981).



הייתה אפשרית אחרי 1948.<sup>108</sup> במובנים רבים היישוב היהודי היה מדינה בתוך מדינה ונהנה מחופש התארגנות ומאוטונומיה משמעותיים ביותר ברוב תחומי החיים – בחינוך, בבריאות, בביטוח, בתעבורה ובאיגודי עובדים.<sup>109</sup>

כאשר הוקמה מדינת ישראל ב־1948 היא שימרה את הסטוס־קוו המשפטי שנהג ערב הקמתה; חלק ממנו שונה ברבות הימים בחקיקה ישראלית.<sup>110</sup> בין השאר ירשה ישראל (לפחות ברמה הפורמלית) גם את המבנה הדר־לשוני שהונהג לפני כינונה. בחלקים של פלסטין שנפלו תחת שלטון ירדן ומצרים (הגדה המערבית ועזה) התקיים משטר דר־לשוני של ערבית. אף שערבית היא שפה רשמית בישראל בגבולותיה מ־1949, משמעות ההגדרה לא לגמרי ברורה. להלן כמה הערות בנושא. ראשית, בהקשר של חינוך: לימודי עברית הם חובה בבתי ספר ערביים אבל בבתי הספר היהודיים אין חובה ללמוד ערבית, מיעוטם מלמדים את השפה וגם זאת במשורה.<sup>111</sup> שנית, במישור הפרקטי: רוב החקיקה העכשווית בישראל אינה מתורגמת לערבית וכך גם הכרעות בבתי המשפט, ושפת הדיון המשפטי היא עברית בלבד. מצד שני, בצד ההצהרתי זכתה השפה הערבית בהכרה מסוימת בתיק מפורסם שנשמע בפני בג"ץ.<sup>112</sup> בשורה התחתונה נאמר שיש חוקרים המאמינים שמעמד ותוקף סעיף 82 מדבר המלך כמועצתו בנושא הערבית נשחק בהדרגה ומשתנה בעטיין של הכרעות בג"ץ מהזמן האחרון או בחקיקה ישירה.<sup>113</sup> הכרעות אלה, לטענתם, אישר(ר)ו את עליונותה הסימבולית של השפה הערבית.<sup>114</sup>

- YONATAN MENDEL, THE CREATION OF ISRAELI ARABIC: POLITICAL AND SECURITY CONSIDERATIONS 108  
 .IN THE MAKING OF ARABIC LANGUAGE STUDIES IN ISRAEL 27, 46, 54 (2014)
- 109 לתיאור מפורט של היישוב היהודי ראו דן הורוביץ ומשה ליסק **מישוב למדינה: יהודי ארץ־ישראל בתקופת המנדט הבריטי כקהילה פוליטית** (1977).
- 110 ראו ס' 11 לפקודת סדרי השלטון והמשפט, התש"ח-1948, שחוקק על ידי המועצה הזמנית של המדינה מכוח מגילת העצמאות. הסעיף קובע כדלקמן: "המשפט שהיה קיים בארץ־ישראל ביום ה' באייר תש"ח (14 במאי 1948) יעמוד בתקפו, עד כמה שאין בו משום סתירה לפקודה זו או לחוקים אחרים שיינתנו על ידי מועצת המדינה הזמנית או על פיה, ובשנויים הנובעים מתוך הקמת המדינה ורשויותיה".
- 111 Yousef T. Jabareen, *Law and Education: Critical Perspectives on Arab Palestinian* 4112/99 בג"ץ. ראו בג"ץ Education in Israel, 49 AM. BEHAV. SCIENTIST 1052, 1057 (2006)
- עדאלה המרכז המשפטי לזכויות המיעוט הערבי בישראל נ' עיריית תל־אביב-יפו, פ"ד נו(5) 393 (2002). לדיון מקיף על מעמד הערבית בישראל ראו Ilan Saban & Muhammad Amara, *The Status of Arabic Language in Israel: Reflections on the Power of Law to Produce Social Change*, ISR. L. REV., Summer 2002, at 5.
- 112 בג"ץ 4112/99, לעיל ה"ש 111.
- 113 ראו, למשל, אביעד בקשי האמנם הערבית שפה רשמית בישראל? (המכון לאסטרטגיה ציונית, 2011), שם הוא טוען כי בשלושת העשורים האחרונים רוקנו החלטות בג"ץ את סעיף 82 מתוכן. לדעה הפוכה ראו אילן סבן "קול (דר־לשוני) בודד באפלה? בעקבות בג"צ 4112/99 עדאלה נגד עיריית תל־אביב-יפו" עיוני משפט כז 109 (2003).
- 114 בה בעת נעשים ניסיונות חקיקה שמטרתם להותיר את העברית כשפה רשמית יחידה בישראל. ראו יהונתן ליס "הצעת חוק: לבטל את מעמדה של הערבית כשפה רשמית בישראל" הארץ

בשטחים שנכבשו ב־1967 הערבית ממשיכה להיות השפה הראשית ואותה מלמדים בבתי הספר, שגם מתנהלים בשפה זו. עובדה זו לא השתנתה עם הקמת הרשות הפלסטינית. גם בשנות השליטה הישראלית הישירה, דרך גופים של הממשל האזרחי, לא עודדה ישראל הוראת עברית בבתי הספר הפלסטיניים וודאי שלא כפתה זאת. אם נניח לרגע בצד את מזרח ירושלים שסופחה, ונתייחס רק למיעוט מספרם של הפועלים הפלסטינים מהגדה המערבית ומרצועת עזה העובדים בישראל (ב־2014 עבדו בישראל מאה אלף פלסטינים מהגדה המערבית ומרצועת עזה, "חוקיים" ו"בלתי־חוקיים"),<sup>115</sup> נראה כי המרחבים הרשמיים היחידים שבהם פלסטינים יכולים ללמוד עברית (בתי חרושת, אתרי בנייה, מרכולים, בתי סוהר וכו') הם מוגבלים מאוד, ובאופן פרדוקסלי מתקיימים בעיקר בהתנחלויות בגדה המערבית, וכמובן במזרח ירושלים, שהיא כאמור מקרה נפרד.<sup>116</sup>

המציאות הלשונית היא שרוב מכריע של יהודים בישראל אינם דוברים ערבית בעוד שרוב מכריע של פלסטינים בגדה המערבית ובעזה אינם דוברים עברית.<sup>117</sup> הקבוצה הדו־לשונית היחידה היא של אזרחי ישראל הפלסטינים. אין די חפיפה בשליטה בשפת האחר: מעטים מדי הפלסטינים דוברים העברית והיהודים דוברים הערבית. התמונה המצטיירת היא של שתי אומות נצות, שלכל אחת שפתה שלה – שפת הקודש של הקוראן לאחת וזו של התנ"ך לאחורת, והן כמעט שוות בגודלן בין הירדן לים.

בהשוואה לדרום־אפריקה אנחנו רואים כי בפלסטין/ישראל חסר מדיום של שפה מקשרת, או דומה לו, שימלא את התפקיד שמילאה האנגלית בדרום־אפריקה. בתקופת המאבק באפרטהייד היה קל לאמץ את האנגלית כמדיום מתווך מפני שהיא שפתו של קולוניזטור שנסוג ושפה בין־לאומית. זה היה המצב גם במדינות נוספות בתקופה הפוסט־קולוניאלית – למשל, בהודו ובהונג־קונג אומצה האנגלית כשפה רשמית. את המישור המשותף הלשוני־תרבותי הזה – דו־לשוניות – צריך יהיה ליצור בפלסטין/ישראל מתוך מודעות וכוונה, כשכל קבוצה לאומית לומדת את שפת רעותה. אין זו משימה בלתי־אפשרית אבל היא דורשת שינויים רגשיים, נפשיים ופוליטיים. אולי אין תמה אפוא שהשיח על אודות "מדינה אחת" מתנהל ומוצא עניין רב בעיקר בקרב האזרחים הפלסטינים של ישראל, שהם דו־לשוניים ומקיימים יחסים וקשרים עם שתי הקבוצות.

:www.haaretz.co.il/news/education/1.2416209 (26.8.2011); יהונתן ליס "הצעת חוק חדשה:

ערבית אינה שפה רשמית" **הארץ** (4.8.2011) www.haaretz.co.il/news/politics/1.1371440

115 מוטי בסוק "מספר הפלסטינים המועסקים בישראל הוכפל בתוך שנתיים" **הארץ** (4.3.2015) www.themarket.com/news/1.2580366

116 ראו Ali Sawafta, *For Many Palestinians, Israel Settlement Work the Only Option*, REUTERS (Feb. 22, 2016), <http://www.reuters.com/article/us-israel-palestinians-workers-.idUSKCN0VV1J6>

117 חסרים נתונים מהתקופה שקדמה לאנתיפאדה הראשונה, שבה עבדו בישראל רבבות פלסטינים. הם ודאי רכשו רמה בסיסית של עברית מדוברת אך, כאמור, אין בידינו נתונים סטטיסטיים בנושא.

#### 4. פלסטין/ישראל כישות־על פוליטית

האם נוכל לדבר על פלסטין/ישראל שבין הירדן לים כיחידה טריטוריאלית־פוליטית אחת? כאשר מדברים על תנאים של אפרטהייד, בתוך איזו אחדות מתקיימת ההפרדה שאליה מתייחסים הדברים?

זה המקום להצביע על ערכוב של שלוש מסגרות טריטוריאליות/פוליטיות, שרבים שוגים בו בחוסר זהירות במסגרת האנלוגיה שהם עושים בין פלסטין/ישראל לאפרטהייד. במסגרת ההשוואה הזו, המסגרת הטריטוריאלית־פוליטית הראשונה שמתייחסים אליה כאל יחידה פוליטית אחת היא כל פלסטין/ישראל שבין הירדן לים. במקרה כזה נוכל לומר שהפלסטינים תושבי הגדה המערבית ועזה חיים תחת משטר דמוי־אפרטהייד בהשוואה לכל האחרים (פלסטינים ולא־פלסטינים) שחולקים אתם את המרחב שבין הירדן לים. מסגרת ההתייחסות השנייה היא הגדה המערבית עצמה, כיחידה פוליטית שבה מתקיים משטר אפרטהייד המפריד בין המתנחלים היהודים לאוכלוסייה המקומית הפלסטינית. המועמדת השלישית לאנלוגיה היא ישראל גופא (בתוך הקו הירוק או בקווי שביתת הנשק מ־1949, שקיבלו הכרה בין־לאומית דה פקטו), בטענה שהאזרחים הפלסטינים חיים בהפרדה ובהפליה הדומות לאפרטהייד. להלן נדון בכל אחת ממסגרות אלה. נקדים לכך הערה התלויה כענן מעל הדיון באנלוגיה בין משטר האפרטהייד למה שמתקיים בפלסטין/ישראל, שאלה מרכזית המייחדת את המקרה של פלסטין/ישראל – שאלת הפליטים הפלסטינים. זכות השיבה הפלסטינית כשאלה פתוחה מצד אחד, אל מול העיקרון המנחה והמארגן של חוק השבות, הופך את הסכסוך נזיל ודינמי מעצם מהותו ויוצר מתחים ומורכבויות שחלקם לא התקיימו בדרום־אפריקה.

בעיית הפליטים הייתה פעם לב הבעיה הפלסטינית. עבורם משטר של אפרטהייד הוא חלק מהפתרון ולא הבעיה,<sup>118</sup> במובן זה שהאפרטהייד מניח נוכחות ומאושש אותה. משטרים דמויי אפרטהייד מדירים את אלה שהם מעוניינים בהדרתם, אולם הדרתם פירושה שהם מוכרים כחלק מהמערכת – אם כי כיחידה נפרדת ומודדת בתוכה. הפליטים, לעומת זאת, אינם רכיב בשום מערכת מנהלתית שבשליטת ישראל; הם פשוט מחוץ למגרש הגיאוגרפי־פוליטי. בהקשר שלנו, השאלה אם גורשו בכוח, ברחו או עזבו מרצון אינה רלוונטית: מה שחשוב הוא שהם לא הורשו לשוב ועדיין אינם מורשים לשוב. אם הם "בחוץ" אין צורך להפלות אותם לרעה.<sup>119</sup> הפליה מניחה נוכחות; היעדר, לעומת זאת, אינו דורש הפליה.

אם ממשיכים את קו המחשבה הזה אפשר להסיק שישראל חסכה מעצמה את המשא הלא נעים של אפרטהייד חד, וברור וממוסד באמצעות פתרון של כוח – גירוש, הברחה או "העזבה" של רובם המכריע של הפלסטינים מהשטח שיועד להקמתה על פי החלטת החלוקה. בלי הגירוש היו עומדות לפני ישראל שתי חלופות: להיות מדינה דמוקרטית של כלל־אזרחיה – כלומר: לוותר על היותה יהודית בלעדית ולקבל את היותה מדינה

118 Zreik, *Palestine, Apartheid*, לעיל ה"ש 69, בעמ' 69.

119 ראו עוד Raef Zreik, *Notes on the Value of Theory: Readings in the Law of Return – A Polemic*, 2 *LAW & ETHICS HUM. RTS.* 1 (2008); *THE POWER OF INCLUSIVE EXCLUSION: ANATOMY OF ISRAELI RULE IN THE OCCUPIED TERRITORIES* (Adi Ophir, Michal Givoni & Sari Hanafi eds., 2009).

דו־לאומית, או להתעקש להיות מדינה יהודית ולא להעניק זכויות פוליטיות לאזרחים הפלסטינים – כלומר: למסד משטר הפרדה שפירושו ויתור על הדמוקרטיה. פירוש דבר הוא שהגירוש מתבקש מהגדרתה של ישראל כ"יהודית ודמוקרטית" ללא שום קשר לשאלה ההיסטורית-עובדתית מדוע הוא התרחש ב-1948. שאלת הפליטים מסככת את האנלוגיה כי השאלה המרכזית איננה השוויון בין שתי קבוצות שונות (כמו שהיה בדרום-אפריקה), אלא צעד אחד קודם – בקביעה איזו אוכלוסייה נמנית ובעלת זכות לקבוע את המשטר העתידי של הארץ הזו. במובן זה הסכסוך אינו של פוליטיקה שמביטה קדימה; הוא אינו נוגע רק בטיב המשטר הפוליטי ובזכויות הנובעות ממנו, אלא בשאלה בסיסית, יסודית וראשונית הרבה יותר: מי הם הסובייקטים הפוליטיים הרלוונטיים, ומה קודם למה – האם קודם תיקבע הדמוגרפיה ורק אז יתיישבו לדון בפוליטיקה או להפך. שלא כבדרום-אפריקה, בפלסטין/ישראל שאלת הדמוגרפיה טרם יושבה. כאן הסכסוך סובב סביב שאלה בסיסית מאוד: למי בכלל הזכות על הפוליטיקה?

בדרום-אפריקה לא הייתה שאלה של פליטים. האוכלוסיות המסוכסכות היו מזוהות והתקיימו במרחב מוגדר היטב מבחינה דמוגרפית. בפלסטין/ישראל הקבוצות הנצות הן רק נציגות של קבוצות גדולות יותר – מיליוני הפליטים הפלסטינים ומיליוני המהגרים היהודים הפוטנציאליים. כפי שהובהר לעיל, המאבק אינו רק על צורת המשטר הפוליטי אלא על עצם הזכות לתבוע זכויות ולהיחשב שייך, ובמילים אחרות: מי כלול. בין אלו קבוצות אנחנו מחפשים פשרה? בפלסטין/ישראל אלה שנעדרים פיזית מהארץ נתפסים כשותפים פעילים במאבק ותופסים את עצמם כשותפים מלאים בו. למאבק באפרטהייד היו הנחות מוצקות ומוגדרות כאשר לגבולות שבתוכם המאבק מתנהל, כאשר לזהות הקבוצות והאוכלוסיות הנאבקות, וגם ביחס למסגרת הפוליטית שמאבק מתנהל בתוכה ועל אופייה. בפלסטין/ישראל, לעומת זאת, מסגרת המאבק רחוקה מלהיות ברורה.<sup>120</sup>

נעבור עתה לשלוש מסגרות ההתייחסות הטריטוריאליות/פוליטיות האפשריות לאנלוגיה. אשר למסגרת הראשונה, בעיני רבים פלסטין/ישראל שבין הירדן לים אינה נחשבת יחידה פוליטית אחת. השטחים הפלסטיניים הכבושים הם גם בתוך ישראל וגם מחוץ לה. לרשות הפלסטינית שליטה מנהלתית על הפלסטינים בשטחים אלה אבל בפועל ישראל שולטת בשטח, בתחום האווירי והימי ובמקורות המים. הרשות מציגה תמונה של שתי מדינות כביכול, כאילו הגדה המערבית אינה חלק מישראל, שהיא מחוץ לגבולותיה "המוכרים בינ"ל דה פקטו".<sup>121</sup> ישראל מעוניינת לקיים את הדימוי הזה מפני שהוא מותיר את הנתונים הפלסטינים מחוץ לתחום אחריותה הרשמית, כאילו היו אזרחי מדינה אחרת שיכולים להציג תביעותיהם לממשלה אחרת – הרשות הפלסטינית. דימוי זה משחרר את ישראל מחובותיה כלפי אותם אזרחים כאילו היו "מחוץ" למדינה – ולפי ההיגיון הזה אין צורך להפרידם כי מראש הם לא נחשבים שייכים. בה בעת, הרשות מעוניינת בדימוי זה של מדינתיות

120 גרינשטיין, לעיל ה"ש 6, בעמ' 149-150.

Azar Dakwar, *Engaging with Sovereignty in Israel/Palestine*, in *RETHINKING THE POLITICS OF ISRAEL/PALESTINE* 29, 30-31 (Bashir Bashir & Azar Dakwar eds., 2014)

ועצמאות,<sup>122</sup> ונמצא שישאל והרשות עושות יד אחת להציג מיצג שווא. זה הדבר היחיד שהרשות הפלסטינית יכולה "למכור" לעמה – מיצג של מדינה: בולים, תקשורת, שגרירויות בכל העולם ודגל המתנופף מעל בניין האו"ם. התשוקה הזו של הרשות הפלסטינית מנציחה את מיצג שתי הישויות הנפרדות ומכשילה אפשרות של התפתחות הדמיון הפוליטי לזהות את הגדה המערבית ואת עוזה כחלק מיחידה פוליטית מאוחדת ולהתייחס אליהן כך. עצם הוויית הרשות מעמעמת את התמונה הבהירה שהייתה מצטיירת בלעדיה.

מ־1967 עד שלהי שנות השמונים לא השתמשו במונח "אפרטהייד" לתאר את המציאות המשפטית והאדמיניסטרטיבית בשטחי הכיבוש;<sup>123</sup> חשבו עליה אז כעל מצב זמני העומד להסתיים. גם תהליך אוסלו יצר רושם של מדינה בדרך, ורק ההתמוטטות של תהליך השלום, ואתו התפוגגות החלום על אפשרות ההפרדות לשתי מדינות, הפכו את האפרטהייד לדימוי נגלה.<sup>124</sup> אם כן, האנלוגיה לאפרטהייד צפה על פני השטח מהרגע שבו אפשרות ההפרדות המלאה, במסגרת פתרון שתי המדינות, נהפכה בלתי־אפשרית, ובמקומה נהפך פתרון המדינה האחת לחלופה מדוברת: הפתרון הפוטנציאלי אפשר לנו לזהות את הבעיה.

במסגרת ההתייחסות הטריטוריאלית/פוליטית השנייה – הגדה המערבית גופא – יש להשוות גם את מעמד הפלסטינים בגדה המערבית למעמד המתנחלים היהודים שם. השוואה זו היא המקרה המובהק ביותר של מערכת הפרדה וסגרגציה נוסח האפרטהייד – בחוקים, במערכות משפט, בחינוך, בכריאות, בתעבורה ובכל תחום אחר בחיים.<sup>125</sup> כאן ההפרדה היא כמעט מוחלטת. באיזו מידה נוכל להתייחס אל הגדה המערבית כיחידה פוליטית נפרדת שמתקיימת בה הסגרגציה הזו? אחרי הכול, הגדה המערבית איננה יחידה פוליטית נפרדת והיא נתפסת יותר כשטח הנתון לכיבוש זמני. לגדה המערבית יש מבנה אדמיניסטרטיבי ולוגיקה משטרית מורכבים, אך היא אינה מדינה אלא יותר משטר בתוך מדינה. כמשטר, נראה שהיא הדומה ביותר למשטר אפרטהייד של הפרדה וסגרגציה במלוא מובן המלה.

כאשר מגיעים לאזרחיה הפלסטינים של ישראל – מסגרת ההתייחסות הטריטוריאלית־פוליטית השלישית – התמונה והאנלוגיה נעשות מורכבות יותר. אף שהם חיים במדינה אחת כבר כמעט שבעים שנה, נראה כי ביחס אליהם מתקיימים התנאים המקדימים לאחדות שבתוכה יכול להתפתח אפרטהייד. כאן יש להקדים ולספר על צורת ההתפתחות של האזרחות

Raef Zreik, "Two States" as Apology, in RETHINKING THE POLITICS OF ISRAEL/PALESTINE, 122  
supra note 118, at 17, 18–19

123 ראו עוד Davis, לעיל ה"ש 72. השוו אלשך, לעיל ה"ש 9.

124 לתיאור כוחה של ישראל בשמירת השטחים "מחוץ" לישראל אף שהיא מספחת אותם "לתוך" ישראל, ראו The Power of Inclusive Exclusion, לעיל ה"ש 119.

125 סקירת־על אמפירית מפורטת על מערכת המשפט הנפרדת אפשר למצוא אצל לימור יהודה ואח' שלטון אחד, שתי מערכות חוק (האגודה לזכויות האדם בישראל, 2014). תיאור מערכת הכבישים העוקפים בגדה המערבית מופיע אצל יחזקאל לייז "משטר הכבישים האסורים בגדה המערבית" (בצלם, אוגוסט 2004), ובתיאור הגרפי Segregated Roads, Visualizing Palestine (May 2012), <http://visualizingpalestine.org/visuals/segregated-roads-west-bank>. תיאור נרחב של משטר האישורים של הצבא הישראלי בשטחי הכיבוש מופיע אצל אלעד כהנא ויונתן קנוניץ' משטר ההיתרים: הפגיעה בזכויות האדם בשטחי הגדה המערבית המכונים "מרחב התפר" (המוקד להגנת הפרט, 2013).

הישראלית ועל מעמד הפלסטינים בתוכה. באופן מקורי, האזרחות הישראלית נכפתה על הפלסטינים בישראל ובעצם גם על מדינת ישראל בעצמה. אף אחד מהצדדים לא בדיוק שש לנישואין הללו, אבל על רקע האתגרים שצצו מיד עם תום מלחמת 1948 שני הצדדים הסתפקו בהם כמעין רע במיעוטו.<sup>126</sup> עם זאת, הפלסטינים לא התייחסו לישראל כאל מדינתם וישראל לא התייחסה אליהם כאל אזרחיה במלוא מובן המלה. בעשרים השנים הראשונות לקיום המדינה היו הפלסטינים נתונים תחת משטר צבאי ומפורדים במשטר היתרים שדמה לשיטה שהייתה נהוגה בדרום-אפריקה.<sup>127</sup> ישראל, כישות מדינית מאוחדת ומוכרת על ידי הקהילה הבינ-לאומית, טרם תפסה אז את עצמה ככזו, והאזורים שהיו תחת שליטה צבאית היו על סף מה שנחשב לשטחי כיבוש. כך, אף שבפועל התקיים משטר של הפרדה וסגרגציה הוא לא נתפס כאפרטהייד; אבל לסיפור הזה יש המשך.

### ד. אקולוגיית האנלוגיה בין האפרטהייד לפלסטין/ישראל: המקרה הגבולי של אזרחיה הפלסטינים של ישראל

אנו מאמינים שיש כמה סיבות לכך שישראל גופא (זו שבגבולות הפסקת האש שקיבלו הכרה בין-לאומית) לא נחשבה באופן היסטורי למשטר אפרטהייד למרות מערכות ההפרדה והסגרגציה שהנהיגה. להלן נמנה את המרכזיות שבהן, אף שוודאי יש נוספות. ראשית, הפלסטינים בישראל נהנו מזכויות פוליטיות רבות שנשללו מהשחורים בדרום-אפריקה, מה גם שבדרום-אפריקה השחורים היו הרוב ואילו הפלסטינים בישראל היו מיעוט. שלילת זכות ההצבעה מהרוב היא תופעה בולטת ובוטה הרבה יותר מכל משטר הפרדה המופעל נגד מיעוט.

שנית, היישוב היהודי שנהפך למדינה היהודית נולד, התפתח והתארגן בחיקו החם של המנדט הבריטי, כישות נפרדת עם מוסדות שטיפלו בכל תחומי החיים, כפי שתואר מעלה. במובן זה, מה שנהפך למדינת ישראל התפתח מתוך קהילה סגורה שתפסה את עצמה והתארגנה כקבוצת מיעוט עם מערכת אוטונומית תחת הגג של המנדט הבריטי. כך, מנטליות ההפרדה, כמו גם המבנה והמוסדות, התפתחו והתגבשו באישור שבשתיקה מצד המנדט ובצללו. באופן ציורי אפשר לתאר זאת כך: קודם הייתה ההפרדה, והולדת המדינה הייתה דווקא ראשית ה"ביחד" והיא שהפרה במידה מסוימת את ההפרדה. מדינת ישראל הייתה תקרה אזרחית שנבנתה על עמודים אתניים-לאומיים. כאשר נולדה המדינה כבר הייתה מציאות של הפרדה, וסיפורה של המדינה הוא בהרבה מובנים סיפור של הכלה (שתיצור צורך בהפרדה מחדש, כפי שנראה להלן).

שלישית, היה ההבדל ההיסטורי בין שני הקולקטיבים האתניים-לאומיים. היו אלו שתי קבוצות שונות מדי מבחינה היסטורית, גאוגרפית, תרבותית, מקצועית וכלכלית מכדי שייחשבו או שיצפו מהן להיות קבוצה אחת. היהודים היו המנצחים במלחמה שבה הובסו הפלסטינים. הראשונים נלחמו להקים מדינה והאחרונים נלחמו נגד הקמתה. היהודים חיו בעיקר בערים והפלסטינים חיו בעיקר בכפרים. רבים מהיהודים היו פליטי שואה, ולחוויה הזו

126 *Jabareen, Hobbesian Citizenship*, לעיל ה"ש 71, בעמ' 194, 204.

127 ADAAH KAY & NADIA ABU-ZAHRA, UNFREE IN PALESTINE: REGISTRATION, DOCUMENTATION AND MOVEMENT RESTRICTION 93, 100-01 (2013).

לא הייתה מקבילה בקרב הפלסטינים שנתרו. היהודים שירתו בצבא והפלסטינים לא. השונות הזו אפשרה לישראל ליצור מערכת של התאמות לכל קבוצה – חוקים והטבות – לניצולי שואה, למשחררים משירות ביטחון, לעולים חדשים, לתושבים באזורי ספר וכו', בלי שהן נחשבו להפליה; הן נחשבו כהבחנות לגיטימיות על יסוד צרכים שונים של קבוצות שונות.<sup>128</sup> רביעית, מוסדות היישוב היהודי בתקופת המנדט נוהלו באמצעות גופים שבראשם עמדה היהדות העולמית (הסוכנות היהודית וקרן קיימת לישראל). אותם גופים המשיכו וממשיכים למלא תפקיד מרכזי מאוד גם אחרי קום המדינה, שכן המשימה של "קיבוץ העם במולדתו ההיסטורית" לא הסתיימה ועדיין היה צורך ליישב יהודים. כך, ענייני עלייה, ובעיקר קרקע והתיישבות, הושארו בידי הגופים ה"פרטיים" הללו.<sup>129</sup> כך, סוגיות יסוד מכרעות השייכות לליבת הרעיון של ריבונות המדינה – כמו אדמה – הושארו במידה רבה בידי גופים שמחוצה לה.

לא נתייחס להלן לכל אחת מהסיבות הללו בנפרד, אלא נבחן איך חלק מהן חברו יחד ליצור מצב השונה מאפרטהייד וחלק חברו ליצור מצב דמוי־אפרטהייד. מעניין לציין כי רק חמישים שנה אחרי 1948 התחילו הפלסטינים להרגיש כחיים במשטר אפרטהייד. זה קרה רק באמצע שנות התשעים, כשהחלו לתבוע ממנהל מקרקעי ישראל זכות לרכוש בתים ביישובים שעד אז היה מובן מאליהם שהם ליהודים בלבד.<sup>130</sup> רק חצי מאה אחרי הקמת מדינת ישראל החלו אזרחיה הפלסטינים חשים את הדרתם מהזירה הציבורית ומזכותם להתיישב בכל מקום בארץ. מרגע שהעזו לתבוע מעמד מלא בזירה הציבורית, מרגע שלקחו ברצינות את אזרחותם – ההתעוררות הזו התפשטה במהירות. אי־אפשר להבין את התביעה ואת ההתעוררות הכל כך מאוחרת הזו לפעילות ציבורית נגד תחושת הדרה אלא על רקע הציפייה שהתפתחה תחילה – ונכזבה – להיות שייכים דווקא. לפתע, שלילת זכותם של בני־זוג פלסטינים לרכוש בית על פי בחירתם נראה ונשמע מפתיע ובלתי־קביל. אין בכך כדי לומר שלא הייתה סגרגציה קודם לכן; הייתה, כל הזמן ובכל מקום, אבל עד אז היא לא הומשגה באופן דומה לזה שמאפיין את שני העשורים האחרונים. אם בכלל חשבו עליה, היא נתפסה כ"טבעית", כחלק בלתי־נפרד ממצב של סכסוך ושל היעדר "אזרחות משותפת", בקיצור: כאילו זו עובדת חיים שיהודים ופלסטינים חיים במדינתם בנפרד. ככל שהתפתח השיח הישראלי על אזרחות, כך הצליחו האזרחים הפלסטינים לנסח את תביעותיהם בשפת

Ilan Saban, *Theorizing and Tracing the Legal Dimensions of a Control Framework: Law and the Arab-Palestinian Minority in Israel's First Three Decades (1948–1978)*, 25 EMORY INT'L L. REV. 299, 359–65 (2011). לסקירה מפורטת של החוקים המקנים הטבות על פי חלוקה לקבוצות בתוך האוכלוסייה היהודית ראו ראף זדיק "אזרחות, זכויות וחובות: על הדיונים בנושא השירות האזרחי בישראל" עיוני משפט 289, 296–297 (2015).

DAVID KRETZMER, *THE LEGAL STATUS OF THE ARABS IN ISRAEL* 94–98 (1990) 129

בג"ץ 6698/95 קעדאן נ' מנהל מקרקעי ישראל, פ"ד נד(1) 258 (2000). למרות הפסיקה התקדימית לטובת התובע, כשקבע בג"ץ בשנת 2000 כי מדיניות הסוכנות היהודים להדרת ערבים מקרקעות לאום היא הפליה על רקע לאומי (ADALAH, *THE INEQUALITY REPORT: THE PALESTINIAN ARAB MINORITY IN ISRAEL* 32 (2011)), מינה מנהל מקרקעי ישראל ועדות קבלה שעקפו בפועל את ההכרעה.

השוויון, עד לנקודה בשנות התשעים שבה תבעו מהמדינה להיות מדינת אזרחיה.<sup>131</sup> בשנות המדינה הראשונות רבים מהם לא הרגישו מספיק "בפנים" כדי לפתח מודעות לכך שבעצם נותרו "בחוץ". במובן זה ישראל גופא היא אכן מסגרת מוצקה דיה, שבתוכה האפרטהייד יכול להתמשש; אולם האפרטהייד, כפי שתיארנוהו עד עתה, זקוק לא רק למסגרת שתחזיק את אחדותו הבסיסית אלא גם לכזו שיצור את ההפרדה שבתוך האחדות.

מכאן ואילך נפנה לממד הדיאלקטי-דיסקורסיבי של האפרטהייד ונטען שיש בישראל מצב מובהק של אפליה ממוסדת, עמוקה מאוד, מבנית ושיטתית המנציחה את נחיתותם של אזרחיה הפלסטינים. חרף הפליה וההדרה השיטתית והממוסדת הזו, מצבם של האזרחים הפלסטינים בישראל – למרות כמה קווי דמיון – לא מגיע לשפל שהיה מנת חלקם של השחורים בדרום-אפריקה (אם כי הדברים יכולים להשתנות בעתיד).

ישראל מקיימת במובהק הפליה מוסדית והיא מכריזה על עצמה כמדינה יהודית לא רק במובנים הסימבוליים;<sup>132</sup> יש גם הפליה ברורה בזכויות על קרקעות וגם הגבלות על פיתוח יישובים פלסטיניים.<sup>133</sup> רוב-רובן של אדמות האזרחים הפלסטינים הופקעו במשך השנים, גם בלי לכלול את קרקעות הפליטים שישראל נטלה לעצמה. לפיכך, אם יש מרחב מובהק המקיים דמיון של ממש לדרום-אפריקה, הרי זה תחום הקרקעות, ההתיישבות, התכנון והבנייה, המחזיק את האזרחים הפלסטינים בתוך מובלעות מחניקות ומונע את התפתחותן. על אף כל זאת עדיין קשה לטעון שמתקיים בישראל משטר אפרטהייד הדומה לזה שהתקיים בדרום-אפריקה. לפלסטינים בישראל זכויות פוליטיות רבות (אף שבכפועל חלקן מוגבלות או בלתי-מספקות) וכמובן הזכות להשתתף בבחירות, לבחור ולהיבחר;<sup>134</sup> ואין הפרדה

- 131 ראו עוד Zreik, *The Palestinian Question II*, לעיל ה"ש 69.
- 132 היותה מדינה יהודית אינה מתמצה רק בהמנון ובדגל אלא גם בפריבילגיות פוליטיות וחברתיות רבות. להלן רשימת מקורות הדנים בממדים שונים של הפליה הנגזרים מהגדרתה: KRETZMER, לעיל ה"ש 129; Ilan Saban, *Minority Rights in Deeply Divided Societies: A Framework for Analysis and the Case of the Arab-Palestinian Minority in Israel*. 36 N.Y.U. J. Adalah's Report to the UN CERD in ;128 לעיל ה"ש 128; זריק, *INT'L L. & POL.* 885 (2004) Response to the List of Issues Presented to Israel (Feb. 1, 2007), <http://www.adalah.org/uploads/oldfiles/eng/intl07/adalah-cerd-feb07.pdf>.
- 133 ראו רע"א 3094/11 אבו אלקיעאן נ' מדינת ישראל (פורסם בנבו, 5.5.2015) ודנ"א 3959/15 אבו אלקיעאן נ' מדינת ישראל – מנהל מקרקעי ישראל (פורסם באר"ש, 17.1.2016) בסוגיית הפינוי והעקירה של שבט אבו אלקיעאן מהיישוב אום אלחיראן/אום עתיר (שהמדינה יישבה אותם על קרקעותיו בשנות החמישים של המאה הקודמת), ובניית יישוב יהודי במקומו ("חירן"/יער "עתיר"). לחומר רקע ראו "עושים סדר: בעקבות דנ"א 9393519 אבו אלקיעאן נ' מדינת ישראל – מנהל מקרקעי ישראל" המשפט ברשת – זכויות אדם – מבזקי הארות פסיקה 55, 3 (2016); יואל הרצברג "יאללה עופו מפה, הדיון נגמר" המקום הכי חם בגיהנום 18.1.2016. [www.ha-makom.co.il/post/veod-yoel-umm-al-hieran](http://www.ha-makom.co.il/post/veod-yoel-umm-al-hieran)
- 134 בכל זאת, יש הגבלות על הזכות להיבחר לכנסת, ישראל מוגדרת בחוקי היסוד כמדינה "יהודית ודמוקרטית", חוק המפלגות אינו מתיר קיום מפלגה שדוחה את ההגדרה העצמית הזו של ישראל, קיימים חוק השבות, מעמדה המיוחד של קק"ל ועוד. החוקים המפלים בעקיפין חשוכים ומשפיעים אף יותר. לתיאור נרחב ראו זריק, לעיל ה"ש 128, בעמ' 295-301 *Discriminatory Laws in Israel*, ADALAH, <http://www.adalah.org/he/law/index>



פורמלית דמוית־אפרטהייד בבתי חולים ובאוניברסיטאות.<sup>135</sup> הפלסטינים בישראל נהנים גם מחופש ביטוי והתארגנות, גם אם מוגבלים בהשוואה לאלה של היהודים.<sup>136</sup> ישראל גם מקיימת בחירות חופשיות על בסיס תקופתי באופן קבע. במובן זה היא מקפידה על שוויון זכויות פוליטי לפחות על פני השטח. אולם, אף שאין לזלזל בדמוקרטיה הפורמלית הזו, מתחת לפני השטח מתקיימת הפליה בעומק החברה בישראל ובמדינתה. אם להשתמש בטרמינולוגיה מרקסיסטית, אפשר לומר ש"מבנה־העל" הפוליטי – אפילו נחזה באמת כשוויוני, ולא זה המצב – עדיין לא היה יכול לחולל שינוי מהותי ברבדים העמוקים – "הבסיס" של תנאי הקיום החומריים והרווחה החברתית של כלל האזרחים ובסדר המוסרי־פוליטי (חלוקת משאבים נדירים ובראשם משאב הקרקע,<sup>137</sup> תזרים הון, תקציבי תכנון ופיתוח וכו')<sup>138</sup>. כדי להמחיש את עומק ההפליה די לציין שמאז קום מדינת ישראל נבנו 700 יישובים עבור האוכלוסייה היהודית ולא נבנה ולו יישוב ייעודי אחד עבור האזרחים הפלסטיניים, נוסף על חוסר ההכרה של המדינה בעשרות רבות של יישובים ערבים.<sup>139</sup> מצב זה מגביל במידה ניכרת את האפשרויות להתעשר כפונקציה של מוצא אתני ואת הנגישות לעמדות של כוח ממשי בחברה ובפוליטיקה הישראלית.<sup>140</sup> אורן יפתחאל כינה את המבנה הנוהג כאן "אתנוקרטיה" והתכוון לסוג משטר השומר על מראית עין של דמוקרטיה ליברלית בשעה שבפועל הוא מקיים מבנה עומק של מדינה־כלכלה־חברה שמטרתה לשרת בעיקר קבוצה אתנית אחת.<sup>141</sup> משטר זה כולל כמה מאפיינים של משטר דמוקרטי אבל רק ברמה השטחית

על הזכות לייצוג פוליטי בתיקון לחוק־יסוד: הכנסת, המתיר לכנסת עצמה בתנאים מסוימים להדיח ח"כ ברוב של 90 מתוך 120: חוק־יסוד: הכנסת (תיקון מס' 44), ס"ח התשע"ו 1086; חוק הכנסת (תיקון מס' 43), התשע"ו-2016, ס"ח 1087.

135 אף שייתכן כי זו המגמה כעת, גם בישראל גופא. חקיקה עכשווית נוטה להגביל יותר ויותר את הפלסטינים אזרחי ישראל. ראו, למשל, Adalah, Israel: New Discriminatory and Anti-Democratic Legislation (Mar. 1, 2016), <http://www.adalah.org/uploads/New-Israeli-Discriminatory-Laws-March-2016.pdf>.

136 אין שוויון של ממש בחופש הביטוי של יהודים ושל פלסטינים. מה שנחשב "הסתה" מפיו של ערבי עשוי בהחלט שלא להיחשב כזה מפיו של יהודי. ראו, למשל, את דעת המיעוט של השופט סלים ג'ובראן ברע"פ 7669/15 מחאג'נה נ' מדינת ישראל (פורסם בנבו, 18.4.2016).

137 חוסר־זמינותו הכרוני של משאב הקרקע הוא כלי שליטה חברתי ופוליטי מרכזי בפלסטינים אזרחי המדינה. ראו Rassem Khamaisi, *Territorial Dispossession and Population Control of the Palestinians, in SURVEILLANCE AND CONTROL IN ISRAEL/PALESTINE: POPULATION, TERRITORY, AND POWER* 335 (Elia Zureik, David Lyon & Yasmeen Abu-Laban eds., 2011).

138 ראו עוד Adalah, לעיל ה"ש 130.

139 ענאיה בנא ואח' התכנון המתארי ביישובים הערביים בישראל – תמונת מצב 9-10 (המרכז הערבי לתכנון אלטרנטיבי ובמקום – מתכננים למען זכויות תכנון, 2012).

140 ראו עוד Nabil Khattab, *Ethnicity, Class and the Earning Inequality in Israel, 1983–1995*, 10 Soc. Res. ONLINE, no. 3, 2005, <http://www.socresonline.org.uk/10/3/khattab.html>.

141 OREN YIFTACHEL, *ETHNOCRACY: LAND AND IDENTITY POLITICS IN ISRAEL/PALESTINE* (2006) אורן יפתחאל ואלכסנדר (סנדי) קדר "על עוצמה ואדמה: משטר המקרקעין הישראלי" תיאוריה וביקורת 16, 67 (2000) אפיינו חברות אתנוקרטיות בשלושה פרמטרים אתניים מעמדיים יציבים יחסית: (1) קבוצת "מייסדים" מכוננת; (2) שכבת "מהגרים"; (3) מיעוטים "ילידיים"

ביותר, ובמישור העמוק הוא מחויב לקידום הטוב המשותף של קבוצה אחת בלבד. בתוך משטר כזה, הנחיתות של קבוצה אתנית אחת איננה תלויה בהשתנות של נסיבות, ולכן אין אופק של שינוי מהותי בחוקי המשחק הנוהגים. האזרחים הפלסטינים אכן מיוצגים בכנסת ובמוסדות הממשל במידה הולכת וגוברת, ושיעורם בשוק העבודה הישראלי אינו ברגרסיה ביחס לגידולם הטבעי,<sup>142</sup> ואף על פי כן לא נצפה שינוי מהותי ביכולתם להשפיע על הרבדים העמוקים של ההתרחבות האתנו-לאומית היהודית-ציונית ועל הריבוד האתני-מעמדי של "החברה הישראלית".<sup>143</sup>

זה המקום להדגיש שאפילו זכויות פוליטיות אלו נמצאות תחת מתקפה בשנים האחרונות, תחת שלטונן של ממשלות הימין. יש להדגיש כי תגובה זו של השנים האחרונות באה לאחר שנים שבהן גברה הנוכחות והבולטות של האזרחים הערבים בשיח הפוליטי והמשפטי, ושל שימוש גובר במערכת המשפט והעלאת סממאות לאזרחי המדינה כמו "מדינת כל אזרחיה". אפשר לטעון כי נוכחות גוברת זו דומה לנוכחותם המוגברת של השחורים בעיר הלכנה בדרום-אפריקה של שנות השלושים, שהובילה לצורך בהפרדה ובסטרטוט מחדש של הגבולות בין הקבוצות. לכן, לא מן הנמנע שהעתיד הקרוב יזמן לנו אפשרות של שיח שהמבנה הדיסקורסיבי שלו מושאל מרטוריקת האפרטהייד. אין צורך להכריע בדבר זיהוי המשטר כפי שהוא כיום, אבל אין ספק שיש בו רכיבים המאפיינים סוגים שונים: דמוקרטיה ליברלית, אתנוקרטיה ואפרטהייד. דיון מפורט ושיטתי בקונסטלציה של הרכיבים הללו חורג ממסגרת המאמר.<sup>144</sup>

מכל הסיבות שמנינו, ברמת הטקסט המשפטי, החוק הישראלי נדמה יחסית "נקי" מהפליה מובהקת ובוטה נגד האזרחים הפלסטינים. במובנים רבים ההפליה והדיכוי אינם ניתנים לזיהוי מפורש בטקסט, אלא רק לפניו או אחריו – במה שמחברו הותיר אילם ככוונת מכוון, ובעיקר מופיעה במבחן התוצאה במציאות בשטח.<sup>145</sup> לדעתנו העיקר הוא יכולת

או "זרים". חברה כזו מתגבשת בתהליכים בו-זמניים של התרחבות אתנו-לאומית ושל ריבוד אתני-מעמדי פנימי.

142 ראו ערן ישיב הערכים בשוק העבודה בישראל (מכון ון ליר בירושלים, 2012).

143 לניתוח הדומה בגישתו הדיאלקטית לניתוח שאנו מציעים, אבל ניחן, בניגוד לניתוחנו, באופטימיות (ולו זהירה) בנוגע ליכולת ההשפעה של האזרחים הפלסטינים על רובדי העומק בפוליטיקה הישראלית, ראו רון גרליץ "יש סיכוי לשוויון?" פרלמנט 76 (2013).

144 לניתוח הצטלבויות של הרכיבים ראו Zreik, *Palestine, Apartheid*, לעיל ה"ש 69; Zreik, *Notes on the Value of Theory Reflection on the Story of Israeli Constitutionalism*, in THINKING PALESTINE 131 (Ronit Raef Zreik, ed., 2008). לעמדה ולדיון המגן על היות המשטר בישראל גופא דמוקרטיה ליברלית (על אף הגדרתה העצמית כ"יהודית" נוסף על "דמוקרטית") ראו אלכסנדר יעקובסון ואמנון רובנשטיין ישראל ומשפחת העמים – מדינת לאום יהודית וזכויות האדם (2003); רות גביוון "המדינה היהודית: הצדקה עקרונית ורמותה הרצויה" תכלת 13, 50 (2002). לאפיון המשלב בין דמוקרטיה אתנית וליברלית ראו: Sammy Smoocha, *Minority Status in an Ethnic Democracy: The Status of the Arab Minority in Israel*. 13 ETHNIC & RACIAL STUD. 389 (1990).

145 ראו עוד Yousef T. Jabareen, *The Politics of Equality: The Limits of Collective Rights Litigation and the Case of the Palestinian-Arab Minority in Israel*, 4 COLUM. J. RACE

המדינה לקיים סוג של עליונות יהודית ממוסדת עם מעט כתמים מפורשים וכולטים בספר החוקים.<sup>146</sup> בין היתר, מצב זה מתאפשר באמצעות פרקטיקות שאינן מוסדרות בחוק ממש, מצד אחד (כמו פרקטיקות של התיישבות); מהצד האחר מצב זה מתאפשר באמצעות שורה של הבחנות חוקיות או משפטיות היכולות לעבור את הרדאר המשפטי-שיפוטי של בתי המשפט הואיל והן מנוסחות כהבחנות לגיטימיות בין סוגי מגזרים ולא דווקא בין יהודים לערבים – יוצאי צבא, ניצולי שואה, תושבי קו העימות, בחורי ישיבות שתורתם אומנותם וכיוצא באלה. כך נהפכת המדינה היהודית לכלי פרשני המרחף מעל, נוכח בכל מקום, שקוף יחסית.<sup>147</sup> לפיכך, המציאות הפלסטינית בישראל נתפסת איכשהו כשונה מזו של השחורים באפרטהייד הדרום-אפריקני. אפשר גם לטעון שאופני השליטה של המדינה היהודית הם סמויים יותר ומתוחכמים יותר. השילוב של שני הממדים – היעדר אמירה מפורשת ותחכום מבחין – מגביל את השיח המשווה לאפרטהייד.

### דברי סיכום

לסיכום נרצה תחילה להדגיש יסודות בעלי חשיבות מכרעת בדוקטרינת האפרטהייד שבהם לא עסק המאמר. ראשית, הקטגוריה והסדר הגזעיים בדרום-אפריקה, שתווכו בשפה ובשיח מוגזעים מיסודם, עיצבו תודעות מובהקות ושונות אצל הקבוצות המוגזעות השונות, דבר שסייע בזיקוק המובהקות של פרדיגמת האפרטהייד.<sup>148</sup> שנית, היסוד הדמוגרפי והיות השחורים בדרום-אפריקה הרוב המכריע של האוכלוסייה, והבניית המקרה הדרום-אפריקני לפי השקפת העולם הליברלית כעריצות הרוב (נוסף על עליונות הגזעית), היווה מכפיל כוח עיקרי במאבק המקומי והכלל-עולמי באפרטהייד. בפלסטין/ישראל, לעומת זאת, הדמוגרפיה גבולית ועמומה והגזענות מאופיינת בהצטלבויות של סמני רקע חברתיים, דתיים ופוליטיים. במילים אחרות, תבניות ההגזעה בפלסטין/ישראל נמצאות ברקע השיח (או בסבט-קסט) ולא בקדמתו: הגזענות מתנסחת בשפה לא גזעית.<sup>149</sup>

הניתוח במאמר מציג נרטיב בדבר האופן שבו עקפה ישראל, מיד עם הקמתה, מצב של אפרטהייד על כל הנובע ממנו. תחילה, באמצעות גירוש והברחה של פלסטינים שנהפכו לפליטים; מאוחר יותר, בהענקת חבילה של זכויות פוליטיות, לכלליות וחברתיות שהותירו את הפלסטינים שנותרו בתחומה בדרגה גבוהה מזו שבה התקיימו השחורים באפרטהייד. הזכויות שהוענקו לפלסטינים אזרחי ישראל גם הסוו את מנגנון ההפליה השיטתית בכמה דרכים והציגו אותו כאילו הוא נובע מדיפרנציאציה לגיטימית. ההקשר דומה ביותר לאפרטהייד

& L. 23 (2013); Raef Zreik, *On Law, Planning and the Shaping of Space*, 1 HAGAR, no. 1, 2000, at 168

146 במאגר החוקים המפלים של עדאלה יש כ-57 חוקים שמשפטי עדאלה סיווגו כמפלים על רקע לאומי-אתני. כמו כן עומדות על הפרק עשרות הצעות חוק המפלות את האזרחים הפלסטיניים. ראו לעיל ה"ש 134 ו-135.

147 זריק, לעיל ה"ש 128, בעמ' 335-336.

148 DUBOW, APARTHEID, לעיל ה"ש 29.

149 השוו יהודה שנהב "מהי גזענות?" שיעור לחיים – חינוך נגד גזענות מהגן ועד התיכון 19 (נועה ריבלין עורכת, 2015).

של דרום-אפריקה בכל הנוגע לפלסטינים בישראל קשור דווקא לבעלות על הקרקע ולנישול הפלסטינים מקרקע, עד כדי כך שנותרו עם כ-3.5% מהשטח של ישראל גופא, שרק כ-72% מהם תחומים באזורי שיפוט מוניציפליים (בסך הכול 2.5% של קרקע פרטית זמינה בבעלות פלסטינית).<sup>150</sup>

לעומת זאת, במובנים רבים, בגדה המערבית ובעזה (למרות השונות הגוברת ביניהן, מבחינת התנאים הממשיים והמשפטיים-ריבוניים) המצב נדמה גרוע יותר מזה שהתקיים בבנטוסטנים באפרטהייד. חזיון התעותעים של "שתי מדינות", שתי תנועות לאומיות, וקיומה של רשות פלסטינית בגיבוי בין-לאומי מנציחים את מראית העין של היעדר אחדות שבתוכה יכולה להיווצר הפרדה. במודע לא התייחסנו למקרה של ירושלים, מפאת המורכבות האמפירית שהיא מגלמת, המעיבה על בירור גבולות הגזרה של האנלוגיה לאפרטהייד בפלסטין/ישראל – שהוא אחת המטרות העיקריות של מאמר זה.

ייעודו של המאמר היה מוגבל מלכתחילה: ביקשנו לדון בכמה מההבדלים בין האפרטהייד הדרום-אפריקני לבין המצב בפלסטין/ישראל. ביקשנו להראות את ההקשר ההיסטורי שבתוכו התפתח האפרטהייד ולטעון שהתנאים שחייבו את הולדתו בדרום-אפריקה הם אלה שבמידה רבה אחראים לגיבוש תנועת הנגד שהביאה לחיסולו. בקרב המשתנים הללו מנינו יחסי עבודה, תאולוגיה פוליטית, שפה, ואחדותה של היחידה הפוליטית שאותה בוחנים. כנגד דמיון רב בין שני המקרים, השונות בגיבוש הדיסקורסיבי ובמשתנים הללו מותירה את ההשוואה בין המקרים מוגבלת. עם זאת, היא מסייעת להבין כיצד זה טרם קמה בפלסטין/ישראל תנועת נגד להפרדה ולסגרגציה. ההשוואה גם מצביעה על כך שלפחות בתוך ישראל גופא, ככל שהזמן עובר נוצרים תנאי רקע שמנכיחים את האזרחים הפלסטינים יותר ויותר בתוך המפה והמרחב הפוליטי. נוכחות גוברת זו הזמינה, ומזמינה, כעבור שבעה עשורים שיח מדיר מצד הרוב היהודי, הרוצה להתבדל בתוך מדינתו הוא.

150 ראו ETHNOCRACY, לעיל ה"ש 141, בעמ' 143. הבעלות הערבית-פלסטינית בקרקע פרטית ערב המלחמה ב-1948, בשטח שנהפך לישראל גופא, נאמדת ב-20.4% עד 28.2% ממנו. לעומת זאת, הבעלות היהודית הפרטית והמוסדית בקרקע תפסה נתח של 8.5% בלבד מהשטח של ישראל גופא. תוך עשור מאז קום המדינה נהפכו כ-93% מהקרקע של ישראל גופא להיות בבעלות או בניהול של מדינת ישראל וארגונים סמי-רשמיים שחורגים מריבונותה המלאה של המדינה כגון קק"ל. הדבר התאפשר על ידי תשתית משפטית-אדמיניסטרטיבית-פוליטית שעקרונה המארגן והמצדיק הוא ייחוד המרחב. מדובר במציאות ייחודית שכמעט אין דומה לה במקומות אחרים בעולם. להרחבה בנדון ראו שם, בעמ' 136-142.