

MAIA FELDMAN

JØDER, ARABERE OG ARABISKE JØDER

Udviklinger inden for nationalitetsforståelse i Israel

Min kulturelle oprindelse er arabisk. På den baggrund er jeg ikke forskellig fra enhver anden araber – muslim eller kristen. Hvorfor skulle det vække sådan en forbavelse, når jeg siger, jeg er arabisk jøde? (Ballas 1991).

Jeg, som er født i Irak, og som immigrerede til Israel som knægt, har langt mere til fælles med en akademiker, der lige er immigreret fra USA, end med min far, der immigrerede sammen med mig (Amir 1986).

Flertallet af staten Israels befolkning er af mellemøstlig oprindelse – knap 20% er palæstinensiske arabere, og cirka halvdelen af landets jødiske befolkning er indvandret fra forskellige mellemøstlige lande. Hvis mellemøstlige jøder i Israel definerede sig selv som Ballas i førstnævnte citat, ville størstedelen af israelere være arabere. Det gør de imidlertid ikke. Mange vil snarere hævde et tilhørsforhold som i sidstnævnte citat, hvor et fællesskab med en nyankommet vestlig jødisk immigrant fremhæves, og en afstand lægges til enhver form for arabisk fællesskab. Denne form for identifikation stemmer overens med den officielle statslige ideologi, hvor jødiskhed betragtes som en national, primær og substantiel identitet.

Den officielle israelske statistik over statens befolkning indeholder ingen kategori, der bærer betegnelsen „arabiske jøder“. Her består statens befolkning af „jøder“, grupperet i to store underkategorier – „immigranter fra Europa og Amerika“ og „immigranter fra Asien og Afrika“ – og „ikke-jøder“, anført under kategorierne „muslimer“, „kristne“ og „drusere og andre“. Ifølge det israelske identitetskort udgør „jøde“, „araber“ og „druser eller andet“ forskellige „nationaliteter“ (*le'umim*).

Nationalitet og statsborgerskab er ikke det samme i Israel. Den nation, som staten hævder som sin egen, er verdens jøder. Denne ekstra-territorielle nation er institutionaliseret via de såkaldte „Fundamentale love“, vedtaget i stedet for en grundlov. Ifølge „Loven om tilbagevenden“ har enhver jøde betingelsesløs ret til at bosætte sig i Israel og opnå statsborgerskab øjeblikkeligt, og i den såkaldte „Status lov“ defineres statens centrale formål som „samlingen af eksilerne“ og „udviklingen af landet for det jødiske folk“.¹

Mens „arabisk jøde“ er en bureaukratisk umulighed, der i bedste fald vækker forbavelse, vil mange mellemøstlige jødiske israelere identificere sig som *mizrahi* (plur.

mizrahim), ordret „østerlænding“. I studier af „etnicitet“ blandt mellemøstlige jøder er emnet oftest blevet belyst enten med vægt på interne udviklinger blandt mellemøstlige jøder, (deres grad af „integration“, „akkulturation“ o.l.) eller som udtryk for interaktion mellem forskellige jødiske grupper (f.eks. en dynamik mellem en europæisk jødisk elite og nye mellemøstlige immigranter). Staten tildeles oftest en mindre rolle som administrator af naturligt afgrænsede befolkningskategorier. I det følgende vil det blive fremført, dels at kulturel identitet blandt forskellige jødiske grupper ikke udelukkende kan anskues som et internt jødisk anliggende – som både samfundsforskere og lægfolk ellers ofte gør det – og dels at den statslige befolkningspolitik har spillet en central rolle som aktiv skaber af en ideologi om forskel og enshed blandt statens borgere.

En praksis relateret til en opdeling af befolkningen i „nationaliteter“ lægger op til en udvikling mod en essentialistisk forståelse af jødiskhed, som en medfødt, substantiel kvalitet hos personen, og en tilsvarende opfattelse af „arabisk nationalitet“. Jeg skal nedenfor eksemplificere, hvorledes denne nationalitetsforståelse kan give sig udtryk blandt *mizrahim* såvel som blandt israelere, der eksplicit definerer sig som „arabiske jøder“.² I en sammenhæng, hvor det „nationale“ tilhørsforhold oftest forestilles som en naturlig kategori og det statsborgerskabslige fællesskab som en administrativ konstruktion, bevæger nogle mellemøstlige israelere sig diskursivt inden for en mere officielt præget „kulturel pluralisme“, mens andre søger at udfordre den dominerende teori om menneskelige forskelle og enshed.

Udviklingen i Israel siden 1950'erne er et eksempel på, hvorledes grupper af mennesker kan opleve markante kulturelle og biologiske forskelle i forhold til hinanden, og hvordan der i løbet af relativt få år kan opstå en magtfuld oplevelse af enshed. Denne udvikling mod jødisk enshed og „kulturel pluralisme“ skitseres med henblik på at perspektivere de efterfølgende uddrag af samtaler med mellemøstlige jøder om israelsk, *mizrahi* og arabisk-jødisk identifikation. Afsluttende refereres til den juridiske udvikling inden for nationalitetsforståelsen i Israel samt andre tendenser i retning af øget essentialisme.

Da jøder kunne være arabiske

Staten Israels oprettelse i 1948 ledsagedes af voldsomme demografiske forandringer. Cirka 750.000 palæstinensiske arabere blev fordrevet i 1947-48, og den jødiske befolkning fordobledes via immigration i de første fire år efter statsdannelsen til 1.450.000. Hoveddelen var jøder fra arabiske og andre mellemøstlige lande. På trods af at de var en minoritet blandt verdens jøder, kom mellemøstlige jøder til at udgøre majoriteten af Israels jødiske befolkning.

Zionistbevægelsen havde ikke forestillet sig, at netop disse jøder skulle udgøre den jødiske stats befolkning, men at Europas jøder skulle være hovedkandidaterne til statsborgerskab i Israel (Segev 1986:157, 1993:113-22).

Som ministerpræsident Ben Gurion udtrykte det i 1952, på velkendt statsfikseret maner: „Mere end at ramme det jødiske folk, ramte Hitler den jødiske stat [...] Han ødelagde indholdet, statens centrale og grundlæggende arbejdsstyrke. I mangel af den nation var staten Israel nødt til at indhente jøder fra arabiske lande“ (Segev 1986:157; min oversættelse).

Immigranterne kom fra hele Mellemøsten og Nordafrika.³ De ankom til en stat, hvis politiske og administrative ledelse bestod af jøder af øst- og centraleuropæisk oprindelse, de zionistiske „pionerer“, som havde opbygget et netværk af politiske og sociale institutioner, bl.a. med ansvar for immigrantere og tildeling af boliger og arbejde. En uvilje synes at have været udbredt mod immigranterne med arabisk sprog og en fremtoning, der formodedes at dække over en dyb orientalsk primitivitet, typisk specificeret som alvorlig kognitiv tilbageslåen og irrationelle familie- og klientforhold samt en række assorterede egenskaber såsom vanepæget løgnagtighed og snyderi, impulsivitet, overtro, voldelighed, dovenskab, mangel på hygiejne, vanrøgt af børnene m.v.⁴ Et gennemgribende „desocialiserings-resocialiserings“-projekt blev iværksat med en betragtelig infantilisering til følge. Ansatte i et centraliseret statsapparat gik, via et selvbestaltet mandat, ind i områder lige fra familiestrukturer og forholdet mellem køn og generationer til hygiejne, børneopdragelse og fritidsinteresser, sprog, påklædning, personlige navne m.v. Der blev især satset på de unge gennem uddannelsessystemet, ungdomsbevægelser, hæren m.v. i bestræbelserne på at transformere børnene i den ledende befolkningsgruppes billede og ikke i deres forældres (se f.eks. Frankenstein 1953).

„Den jødiske nation“ i den nye stat synes dengang ikke at indebære nogen eksplicit forestilling om biologisk, substantielt slægtskab. Mellemøstlige jøder blev ofte betegnet som en anden „race“ eller et andet „folk“. Her f.eks. af lederen af Jewish Agency:

Er det nogensinde før set, at et folk, som har arbejdet hårdt for at opnå en plads i familien af nationer, fulgte det op med at gøre sig store anstrengelser for at bringe et andet folk, en anden race til dets land, der snart vil overgå det i antal og blive statens primære element? (Berl Locker 1951 i Rejwan 1983:19; min oversættelse).

Statens ledere synes til stadighed bekymrede for, at skellet mellem „jøde“ og „araber“ skulle blive udvisket i forbindelse med immigrationen af arabiske jøder. F.eks. Ben-Gurion igen, i midten af 1960'erne:

Jeg vil ikke have Marokkos kultur her. Og jeg kan ikke se, hvilket bidrag nutidige persere kan yde [...] Vi vil ikke have, at israelere bliver arabere. Vi er forpligtet til at kæmpe imod Levantens ånd, som korrumpere individer og samfund, og bibeholde de autentiske jødiske værdier, som de krystalliseredes i diasporaen (citeret af Rejwan 1967:99-100; min oversættelse).

„Arabiskhed“ mentes tidligere at kunne eksistere som kulturelt og socialt fænomen, der ikke nødvendigvis kun formodedes at være iboende et „arabisk folk“, men også kunne være associeret med jøder. Det er min opfattelse, at skellet mellem jøde og araber, som siden har udviklet sig til en essentialistisk oplevelse af to væsensforskellige og naturligt adskilte „folk“, indledningsvist synes at blive brugt på mere politisk, retorisk vis. Disse forandringer har at gøre med ændringer i forholdet mellem „folket“ og „dets kultur“.

Kulturel pluralisme og jødisk ensshed

Fra slutningen af 1970'erne begyndte israelske antropologer og sociologer at beskrive det, der fik betegnelsen „den nye etnicitet“ (Cohen 1983): en voksende interesse blandt

mellemøstlige jøder for mellemøstlig musik og dans, hellige mænd og helbredelsesformer, traditionelle festligheder m.v. (se f.eks. Weingrod 1985; Goldstein 1990; Cohen 1983). I løbet af få år sås et væld af *mizrahiut*, „mellemøstlighed“ i det offentlige rum. Flere mellemøstlige israelske politiske partier og en række græsrodsbevægelser opstod i begyndelsen af 1980'erne, og i det etablerede politiske liv fik mellemøstlige israelere øget indflydelse.

Denne nye markering ledsagedes af en intens og konfliktfyldt debat om retten til at definere „israelsk kultur“, og om hvorvidt Israel er/bør være „østlig“ eller „vestlig“. Gradvist erstattedes tidligere tiders krav fra officiel side om en fuldstændig transformation til „den nye jøde“,⁵ legemliggjort i de europæisk-jødiske zionistiske pionerer, af et nyt slogan: „kulturel pluralisme“. Statsligt finansierede udstillinger, foredrag, radio- og tv-programmer og teaterforestillinger om ikke-europæiske jøders kultur og traditioner og deres liv før og efter immigrationen til Israel begyndte at dukke op. En afdeling under Kultur- og Undervisningsministeriet benævnt „Centret for integrationen af orientalske jøders arv“, skulle forsyne skoler med historiebøger og andet materiale om mellemøstlige jødiske samfund inden deres immigration til Israel, yde økonomisk støtte og opmuntring til forfattere og kunstnere af ikke-europæisk oprindelse og i det hele taget bibeholde og yderligere tilskynde forekomsten af former og indhold hentet fra orientalsk-jødiske grupper i „israelsk kultur“ (Dominguez 1989:107).

Karakteristisk for disse kulturelt pluralistiske tiltag er blandt andet, at de forskellige mellemøstlige grupper præsenteres ensartet, således at de fremstår som forskellige på nøjagtig samme måde. På tv, i aviser, på udstillinger, i amatørteaterforestillinger og i skolebøger fortælles f.eks. historien om nordafrikanske jøder („deres livsstil, skikke, deres bånd til Zion og deres immigration til Israel“), irakiske jøder („deres skikke, livsstil, og bånd til Zion“) og så fremdeles om yemenitiske, persiske, georgiske jøder m.v. (se Dominguez 1989:145) med små variationer over temaet „skikke og bånd til Zion“. Formålet fra iscenesætternes side synes, som Dominguez påpeger, at være et ønske om at befordre den jødiske kollektivitet med en forskelligartet, forenet folkløse.

Zionistiske anliggender optager en uforholdsmæssig stor plads i disse fortællinger. De korte øjeblikke i mellemøstlige jødiske gruppers historie af zionistisk betydning trækkes frem og bliver centrale emner. Således filmen *Historien om de babylonske jøder*, vist på israelsk tv og lavet til undervisningsbrug med det formål at fortælle 2500 års irakisk jødisk historie. De første 10 af filmens 90 minutter omhandler jødisk religiøs produktion i Babylon siden år 586 f.kr., dernæst følger 10 minutter om dagligdags „skikke“, 50 minutter om progromer gennem tiderne med hovedvægten lagt på zionistbevægelsens aktiviteter omkring 1950 for at bringe irakiske jøder til Israel og 20 minutter om „Centeret for Babylonsk Jødedom“ i Israel, som er etableret af nogle af de forholdsvis få aktive zionister blandt jøderne i Irak, og som i øvrigt har produceret filmen.

Centralt i den nyere diskurs om kulturel pluralisme er, at de forskellige etniske grupper fremstår som *jødiske* „kulturer“, som variationer over en grundlæggende enshed, og at „orientalsk jødisk arv“ antager en særlig israelsk – og de-arabiseret – form. Som en variant af jødiskhed er „orientalsk-jødisk arv“ nu også berettiget til en plads i nationens folkløse. Alt det, som tidligere blev defineret som fremmede, ikke-jødiske kulturtræk, „levantisme“, „orientalsk primitivitet“ etc., og som skulle resocialiseres bort, er nu blevet en del af jødiskhed og inddraget i en forenet jødisk folkløse.

Forholdet mellem „et folk“ og „dets kultur“

Der synes i nogen grad at være tale om en ændret oplevelse af forholdet mellem jødiskhed og kultur. Friedman (1990) har i en artikel om forskellig kulturel identitet i relation til imperiers ekspansion og sammentrækninger og til kolonialisering og „akkulturation“ skitseret forskellige oplevelser af forholdet mellem befolkninger og „deres kultur“ (her er tale om idealtyper). Han nævner forskellen mellem oplevelsen af, at „jeg er græker, fordi jeg gør det og det“, og „jeg gør det og det, fordi jeg er græker“ (op.cit.:26). Førstnævnte indebærer en kulturel identitet, hvor der eksisterer en adskillelse mellem personen og det, han identificerer sig med. Identitet markeres i form af social praksis eller symboler knyttet til en specifik befolkning. Denne oplevelse af forholdet mellem folk og kultur ses bl.a. i visse koloniale situationer, hvor ny kulturel identitet udbredes til og indkorporeres af underordnede befolkninger. Sidstnævnte refererer til en identitet, hvor en iboende essens menes at determinere specifikke kulturelle egenskaber, en form for identitet, som er båret af individet, i kroppen eller „i blodet“. Denne identitetsopfattelse kommer i sin stærkeste form til udtryk i begrebet race eller biologisk afstamning. I en svagere betydning udtrykkes den i idéen om arv, „kulturel afstamning“, noget som læres af hvert individ, men som i raceidéen opleves som en fast, substantiel identitet (ibid.).

Idéen om varierende oplevelser af relationen mellem folk og „deres kultur“ og en ledsagende opfattelse af personen og kollektiviteten i forskellige sociale og historiske sammenhænge kan anvendes som udgangspunkt for en forståelse af en tendens i udviklingen inden for betydningen af jødiskhed, kultur og folk i Israel. I de første årtier efter statens oprettelse blev mellemøstlige jøders kulturelle egenskaber set som specifikt knyttede til dem, og der var tendenser til at se deres kultur som et udtryk for en grundlæggende forskellighed, ligesom en substantiel, „racemæssig“ anderledeshed blev antaget. De mentes dog at kunne tilføres den ideelle nationale kultur gennem en kulturel mission; situationen var en form for intern kolonisationsproces. I dag opleves forskellig kulturel praksis blandt jødiske grupper ikke længere som essentielt forskellig, men er indgydt jødiskhed. Dette hænger for mig at se sammen med, at jødiskhed i Israel i dag, i højere grad end tidligere, opleves som et fundamentalt, iboende træk i individet, noget man som jødisk person besidder. Dette træk menes at være det, der på mest grundlæggende vis definerer personen og folket, og det medfører en oplevelse af essentiel enshed inden for kollektiviteten. Kulturel praksis menes nu at udgå fra en iboende jødiskhed – hvor der er jøder, er der jødisk kultur. Altså i højere grad en oplevelse af, at „jeg gør det, jeg gør, fordi jeg er jøde“.

Man kunne indvende, at der har fundet en faktisk „akkulturation“ sted, at *ashkenazim* (jøder af central-, øst- og nordeuropæisk oprindelse) og *mizrahim* ikke længere er kulturelt forskellige. Det relevante i denne forbindelse er tilstedeværelsen af en *følelse* af enshed inden for en skarpt afgrænset jødisk kollektivitet og en oplevelse af forskellighed i forhold til Andre uden for denne kollektivitet og de kategoriseringsmønstre, dette medfører. Kulturel og social praksis blandt palæstinensiske borgere i Israel bliver næsten per automatik tolket som udtryk for en grundlæggende anderledeshed af fast, „naturlig“ karakter. Derimod er der tendens til at dynamiske, „sociologiske“ faktorer, såsom uddannelses- eller klassemæssige faktorer inddrages som forklaring på forskelle blandt *mizrahim* og *ashkenazim*. Forskelle mellem jøder af henholdsvis europæisk og mellemøstlig oprindelse bliver standardmæssigt betegnet som „det sociale skel“ (*hapaar*

*hevra*ti), det vil sige at det underforstås, at det er samfundsskabte forskelle, ikke „naturlige“. En anden tendens er, at kulturel praksis blandt mellemøstlige jøder ses som udtryk for en *traditional* variant af jødisk praksis, f.eks. deres familiemønster, nordafrikanske jødernes maraboutisme eller det forhold, at arabiske eller berberiske vendinger i hebræisk kan opfattes og betegnes som „traditionel marokkansk-jødisk dialekt“.

Fremmed indflydelse i de forskellige varianter af „jødisk kultur“ anerkendes, men her bliver netop tale om „ekstern indflydelse“ i forhold til stabilt eksisterende jødiske kulturer, der tilsammen udgør én objektiveret „jødisk kultur“. Dog er der én „indflydelse“, som ikke anerkendes i forhold til jødisk kultur: arabisk. Inden for det kulturelt pluralistiske paradigme er „orientalsk jødisk arv“ de-arabiseret. Arabisk kultur, sprog og historie er noget, som udelukkende tilskrives „arabere“. „Orientalisk jødisk kultur“ præsenteres oftest som indeholdende spansk, græsk, tyrkisk, måske „østlig“ indflydelse – alt andet end arabisk – på trods af, at størstedelen af mellemøstlige israelere har en baggrund netop i arabiske lande. I modsætning til de øvrige nævnte „indflydelser“ er der tendens til at underkende arabiskhed som en fritsvævende indflydelse. I sammenhænge, hvor den arabiske „indflydelse“ er åbenlys, behandles dette som illegitimt i forhold til jødiskhed. F.eks. fortalte den irakiske jødiske forfatter Samir Naqqash mig, at det, at en jødisk forfatter, der skriver på arabisk, som Naqqash gør, bliver betragtet som en form for patologi i Israel. Tilsvarende skriver Regev, at musik sunget på arabisk af mellemøstlige jødiske sangere i Israel aldrig bliver spillet i israelsk radio, pga. at radiomedarbejderne oplever det som „en kulturel barriere, der ikke kan overskrides“ (Regev 1995:442).

Et internt jødisk anliggende?

Mellemøstlige israeleres skildringer af deres kulturelle identitet, af forholdet mellem mizrahim og ashkenazim og deres visioner om det israelske samfund er ofte mere flertydige end i de nævnte kulturelt pluralistiske fortællinger. Blandt andet er der folk, der ønsker at ændre grænserne omkring den kollektivitet, der almindeligvis menes at være impliceret i spørgsmålet om, hvilken slags sted Israel er, og hvilken befolkning som udgør den israelske.

Der er flere mizrahibebevægelser, der i deres program understreger en sammenhæng mellem mizrahims kulturelle status i Israel, opfattelsen af „araberne“ og konflikten med palæstinensere og arabiske lande. For eksempel er bevægelsen „Øst for fred“ både rettet mod palæstinensiske araberes rettigheder og mizrahims situation i Israel, og bevægelsens program bygger på, at mellemøstlige jøder har en kulturel og historisk forbindelse til den arabiske verden, der gør dem særligt egnede i fredsforhandlinger. På trods af dette forsøg på at træde uden for konsensus ved at begrebsliggøre problemfeltet på tværs af „nationale“ skel finder man ikke desto mindre ofte blandt bevægelsens medlemmer, at det centrale fokus ligger på internt jødiske relationer. Jeg har tit oplevet, at samtaler, som egentlig skulle handle om relationer mellem mizrahim og palæstinensere, meget hurtigt er kommet til at dreje sig om det, som sås som det egentlige problem: ashkenazim og mizrahim. Problemet, viste det sig, blev reelt artikuleret som et indre jødisk anliggende.

En af bevægelsens grundlæggere er forfatter, 37 år og har arbejdet som konsulent for Kultur- og Undervisningsministeriet vedrørende undervisning i områder domineret af

mizrahim. Hun er „7. generations sefardisk jøde fra Jerusalem“ på moderens side, hendes far kommer fra Marokko.

De formindsker værdien af alt, hvad der blev lavet af jøder, som ikke er af russisk, polsk, europæisk oprindelse. Vi taler om et totalt ashkenazisk overherredømme. Sandheden er, at mizrahi zionisme, som kom før ashkenazisk zionisme, var en *spirituel* zionisme, mere ligesom Bob Marley end det, som du ser her [...] messiansk zionisme. [...] Vi kan ikke se, hvorfor vi skulle være her, når der er racisme jøde mod jøde! Vi forstår ikke, hvorfor vi skulle komme her, når ét barn får en god uddannelse, og et andet ikke får. Og vi mener, at dette er et anliggende for hele det jødiske folk... (interview marts 1993).

Der er en voldsom indignation mod, at man som jøde alligevel ikke er ligestillet. Ulighed og hierarki blandt jøder ses som stående i modsætning til den zionistiske ideologi, og dette opleves som hele den jødiske kollektivitetens anliggende – der er den egentlige reference. Kampen foregår omkring zionistiske værdier, og spørgsmål vedrørende statsborgere af anden „nationalitet“ end jødisk fremstår som et separat anliggende, der tilhører et andet moralsk domæne.

En del mizrahim mener, at kultur forstået som „mentalitet“, musik, mad m.v. faktisk er en faktor, som kan løse en stor del af konflikten mellem Israel, palæstinenserne og de arabiske lande. F.eks. Yossi, politologistuderende, og ifølge ham selv besat af spørgsmål vedrørende den mellemøstlige majoritet (dvs. mizrahim og ikke-jødiske arabere) i Israel:

Hvis jeg i morgen kommer til en arabisk studerende i Damaskus, og jeg er mizrahi, så ved jeg, at det er meget nemmere at tale med ham, på grund af min mentalitet og alt det der, end med en ashkenazi [...] Der er en kemi imellem os, jeg føler det, når jeg taler med arabiske studerende på universitetet. Jeg kan tale med dem, og de er mine venner. Og vi har talt om det. Hvordan definerer jeg det? For det første er det mentaliteten. Den orientalske mentalitet. Det er lidt racistisk at sige det, men det er temperamentet, varmen, generøsiteten... Når jeg taler med nogen, er der ikke nogen distance til dem... det er den orientalske mentalitet... eh... Nej, ved du, hvordan jeg kan fortælle om det: ikke mig og araberne, men ashkenazim og mig. Lad os ta' mine venner... [Med askenazim] er følelsen anderledes.

Vi skal integrere os i denne her region. Dels pga. det ydre spørgsmål og dels pga. den israelske stats demografiske struktur. 50% af den jødiske befolkning er mellemøstlig. Og 17% af den arabiske... nej, jeg mener den israelske befolkning er arabere og drusere. Det giver en stor majoritet af orientalsk kultur (interview juni 1993).

Opfattelsen af „orientalsk kultur og mentalitet“ blandt mange andengenerations arabiske jøder og deres holdninger både til dem selv og til arabere afspejler den orientalisme, der tidligere var rettet imod dem fra den dominerende befolkningsgruppes side, og som i dag hovedsageligt er forbeholdt „araberne“. Uanset graden af objektivisering ligger ønsket om en tilnærmelse til arabiske lande og en vis identifikation med arabere og palæstinensere nogle mizrahim meget på sinde. For nogle repræsenterer palæstinensere en tabt fortid og giver associationer til deres egne forældre og bedsteforældre. Der kan være stærke følelser involveret. Ved et arrangement i den israelske forfatterforening blev en film om identitetskonflikter blandt palæstinensiske borgere i Israel vist. I filmen fortæller en ældre kvindelig palæstinensisk lærer om, at hun og andre palæstinensere blev undervist i hebræisk på seminariet af irakiske jøder. „Vi elskede dem, og de var fuldstændig ligesom os“, siger hun i filmen. Blandt publikum sad to kvindelige israelske forfattere af henholdsvis irakisk og marrokkansk oprindelse, og under denne scene brød begge

sammen i gråd. Bagefter fortalte de, at de genkendte mange af de dilemmaer, som kommer frem i filmen.

Som regel er fællesskabet mellem mizrahim og palæstinensere forestillet og kommer ikke til udtryk i personlig omgangskreds. Derfor kommer det grundlæggende skel mellem jøder og arabere til udtryk, f.eks. som hos Yossi, når fællesskabet mellem mizrahim og arabere skal forklares. Det er nemmere at fortælle om „mig og ashkenazim“ end om „os med den fælles arabiske mentalitet“. Også fremlæggelsen af statistikkerne over statens befolkning og dens mellemøstlige majoritet – arabere og mizrahim versus den europæiske ashkenaziske minoritet – kompliceres af en oplevelse af Israel og israelere som lig med jøder, af at arabere er et andet „folk“, og af at arabere og jøder er to essentielt forskellige folk (jf. Yossi tidligere: „50% af den jødiske befolkning er mellemøstlig. Og 17% af den arabiske... nej, jeg mener den israelske befolkning er arabere og druser“). Det er simpelthen vanskeligt for de fleste at tænke statens befolkning på tværs af de skel, der defineres som „nationale“, og at inkludere statens befolkning – jøder og palæstinensere – i samme kategori. Denne vanskelighed kommer også til udtryk hos folk, der søger at tale på tværs af kategorierne ved at placere „mellemøsterlændinge“ over for „vesterlændinge“.

„Du kan ikke snakke om ‘jøder’ og ‘arabere’ i Israel mere“

Andre mizrahim taler ikke alene om en „fælles arabisk mentalitet“ eller om at „bygge bro“ mellem jøder og arabere, men forsøger rent ideologisk helt at opløse skellet.

Der kom denne her amerikanske antropolog, som var i gang med en doktorgrad om jøder og arabere i Akko. Jeg sagde til hende: 'Du skriver, som om du var ansat i et israelsk propagandakontor eller Sochnut [Jewish Agency]. Du er nødt til at anvende en helt ny terminologi, nyt værktøj, ny teori. For det første kan du slet ikke tale om arabere og jøder længere! Er det dét, som din bog handler om? Hvem er den jøde og den araber? Er det det hele? Vi ser ikke på det israelske samfund på den måde mere, som arabere og jøder. For vi siger: Arabisk og jødisk, det er forvirrende, fordi der er jøder, som både er jødiske og arabere, så hvad vil du gøre med dem?! Måske er de andre kun jøder, europæerne... Dine begreber er helt forkerte. Du kan ikke snakke om jøder og arabere i Israel mere, glem det!' (interview april 1993).

Sammi, 36 år, kom som dreng fra Marokko og har arbejdet som lærer. Han er en blandt yngre mizrahim, der definerer sig selv som arabisk jøde. Det er en meget aktiv kreds af mennesker, der bl.a. er involveret i udgivelsen af tidsskriftet *Iton Aher* („En anderledes avis“), der beskæftiger sig med spørgsmål om mizrahims og palæstinenseres situation. Folk i denne kreds har medvirket i etableringen af Hila, en organisation, der har til formål at befordre en anden og bedre uddannelse for mizrahim i fattigere kvarterer. Nogle driver også en slags uofficiel „missionsvirksomhed“ blandt yngre mizrahim. De hiver fat i folk, som de finder ikke har erkendt de større sammenhænge med hensyn til, hvad det vil sige at være mizrahi, og som de mener lider af „selvhad“. Til dem taler de om årsagen til sammenhængen mellem mizrahioprindelse og underklassestatus og kommer gradvist ind på større spørgsmål, f.eks. sammenhængen mellem „det sociale (jødiske) skel“ og israelere og arabere eller, at baggrunden for, at mellemøstlige jøder ikke deltog i zionist-

bevægelsen var, at de var en del af den arabiske verden og ikke europæere (se Feldman 1995:69-74).⁶

Sammi har som lærer forsøgt lignende „bevidsthedsskabende“ undervisning. Men det er problematisk ikke at tale om „jøder“ og „arabere“ i Israel:

En af mine elever afleverede en stil, hvor han talte meget dårligt om arabere. Så i klassen sagde jeg til ham, at det er selvhad. Det er som at hade sin egen person. 'Antyder du', svarede han ophidset, 'at jeg er araber!' Jeg begyndte stille og roligt: 'Hvor kom dine forældre fra?' Så sagde han, at han ville gå hjem til sin mor og sige, at jeg kaldte ham en araber. Jeg svarede: 'Gør du bare det, jeg skal også kalde din mor en araber... og jeg er selv araber, og jeg er stolt af det'. Så vi endte med at tale om det i flere dage. De respekterer mig, men de kan ikke altid li' mig.

Jeg er nødt til at undervise i zionismens historie, for at de skal bestå deres eksamen. Men jeg underviser i den som noget fjernt, noget de ikke behøver at identificere sig med, som de kan holde ud fra sig og være uenige med. Og jeg fortæller dem: 'Husk at det ikke er jeres historie. I skal vide, hvor I placerer jer selv. Jeres historie startede et andet sted, og den *fortsatte* her, og I må kende jeres historie, selv om ingen har fortalt jer om den'. Men det er meget svært, for du er oppe imod 12 års hjernevask, og de er parate til at gå ud og slå ihjel... og de går i hæren... Jeg laver oralhistoriske projekter, som de er meget optaget af. De interviewer deres forældre, bedsteforældre og onkler og tanter om, hvor de kom fra, deres dagligliv der, forholdet mellem jøder og muslimer, og hvad der foregik, inden zionismen kom.

Sammi blev fyret fra sin stilling i november 1993. Men efter mange års arbejde med førnævnte Hila lykkedes det at få tilladelse og offentlig støtte til et eksperiment inden for uddannelsesområdet. I september 1994 åbnede tre skoler for mizrahiisraelere, der anlægger en mizrahitilgang i undervisningen. Sammi er leder af en af de nye „Kedma skoler“ i Tel Aviv. En „mizrahitilgang“ er bl.a. en videreførelse af nogle af de nævnte metoder og det bagvedliggende perspektiv.

Tabte og nye forestillede fællesskaber

Blandt yngre er en identifikation som arabisk jøde et valg, der ikke alene hænger sammen med et, i israelsk sammenhæng, radikalt politisk standpunkt, men også undertiden har involveret, hvad man kunne kalde et *tab* af forestillet fællesskab: en fremmedgjorthed i forhold til nationale antagelser om naturlige menneskelige fællesskaber og tilhørsforhold (Feldman 1995:71-3,124). De mener, at Israel skal være et sted for dem, der lever i området, og ikke styret af den zionistiske ideologi og princippet om en ekstraterritorial jødisk nation. Som jeg ofte har hørt sagen udlagt: „Jeg har mere til fælles med en palæstinenser fra Østjerusalem end med en amerikansk jøde fra New Jersey“. De ønsker med andre ord at afskaffe et grundlæggende træk i zionistisk ideologi: Ideen om, at jødiskhed indebærer et nationalt fællesskab, og det statslige princip, der tilskynder hele verdens jøder at komme til Israel. Samtidigt understreger de ofte, at de er meget jødiske, men at de, som det f.eks. udlægges, ønsker at „befri jødedommen for zionismens fejltagelser“. Arabisk-jødisk identifikation er også forbundet med en oplevelse af et kulturelt tilhørsforhold til den mellemøstlige region og historie, som hovedsageligt dyrkes sammen med andre mellemøstlige jøder i den nære sociale sammenhæng. Kilderne til viden om mellemøstlige jødernes tidligere liv kommer fra ældre familiemedlemmer og andre ældre

mizrahim, som bliver opfordret til at fortælle om fortiden. Forældres, bedsteforældres og onklers historier bliver sammenlignet og relateret til historiske begivenheder. En anden central kilde til fortiden er mellemøstlige jødiske historikere og kulturforskere i udlandet, som har personlig kontakt til flere i denne gruppe. Deres litteratur cirkulerer og læses indgående, og når Ammiel Alcalay eller Ella Shohat (se litteraturliste) kommer til Israel, arrangeres der møder i private hjem, hvor identitetspolitiske anliggender diskuteres.

Fællesskabet med palæstinensere er igen hovedsageligt forestillet. De omgås palæstinensere i forbindelse med politiske aktiviteter, bl.a. arrangeret af det israelske kommunistparti, som nogle er involveret i, men få har rigtig tætte relationer til palæstinensere. Nogle få har undgået at gøre militærtjeneste og udfører i stedet civile opgaver inden for hæren under deres årlige indkaldelse.⁷ Andre i kredsen nægter at gøre tjeneste i de besatte områder.

Naturliggørelsen af nationalitetsbegrebet

„Mizrahim“ – „østerlændinge“ – er en kategori, der er opstået i Israel. Jeg har tit spurgt israelere om, hvorfor man kan tale om „europæiske jøder“ og „amerikanske jøder“, men ikke om „arabiske jøder“. Ofte har svaret været, at arabere er et folk, en nation, mens Europa og Amerika er steder, geografiske betegnelser. For at forstå hvorfor „arabisk jøde“ fremstår som en begrebsmæssig umulig konstellation, og hvorfor „arabere“ og „jøder“ opleves som to skarpt adskilte og kontrasterende „folk“, er den mangeårige konflikt mellem Israel, palæstinensere og arabiske lande kun en antydningssvis forklaring. Mere specifikt må man vende sig mod nationalitetsbegrebets betydning og praksis, der er tæt forbundet med dannelsen af et jødisk folk i Israel, og mod måden hvorpå den jødiske kollektivitet opleves.

Som indledningsvist nævnt er alle israelske statsborgere opdelt efter „nationalitet“. Begrebet nationalitet til forskel fra statsborgerskab opstod i forbindelse med en modsætning mellem statens erklæring om at være et hjemland for en ekstraterritorial nation med det centrale formål „at udvikle landet for det jødiske folk“ og tilstedeværelsen af ikke-jødiske borgere i Israel, der blev anset for at udgøre en „sikkerhedsrisiko“. I en sådan institutionel struktur bliver det nødvendigt med et eksakt kriterium for national status. Dette har imidlertid på ingen måde været uproblematisk. Hvorledes afgøres en persons „nationalitet“, når her ikke er tale om en statsborgerskabslig status? Hvilke kriterier hos personen er gældende i bestemmelsen af vedkommendes nationalitet? Begrebet „jødisk nationalitet“ som en separat kategori i forhold til jødisk *religion* opstod i den israelske sammenhæng, og sekulære og religiøse kredse i Israel er voldsomt uenige om, hvad der gør en jøde til en jøde. Uklarheder omkring kategorien „jødisk nationalitet“ kommer til udtryk i den såkaldte „Who is a Jew“-konflikt, som har præget Israel i mange år. Kategorien „nationalitet“ (*le'om*), optrådte første gang i et identifikationsdokument i 1949 sammen med kategorierne „statsborgerskab“ og „religion“ (Handelman 1994:445). De ansvarlige for befolkningsregistreringen definerede „statsborgerskab“ som en objektiv juridisk status. „Religion“ blev overladt til individets egen definition. „Nationalitet“ blev ikke defineret. En persons egen erklæring om at være jøde var tilstrækkelig til at blive registreret som værende af „jødisk nationalitet“ og var også fyldestgørende

kvalifikation til statsborgerskab under „Loven om tilbagevenden“. I 1958 brød konflikten imidlertid ud, da Indenrigsministeriet udstedte officielle direktiver for registrering som jøde i befolkningsregistret, som skulle formalisere den hidtidige praksis. Dette medførte en voldsom modstand fra religiøse kredse, som insisterede på, at der ikke var nogen jødisk nationalitet adskilt fra jødisk religion, og at kriteriet for registrering af jødisk nationalitet i det mindste skulle være det religiøse (at man er født af en jødisk mor eller konverteret til jødedommen ifølge ortodoks rabbinisk lov. Se indlæggen i parlamentsdebatten om spørgsmålet i Orr 1983:33-67). Den religiøse opposition medførte, at direktivet blev omstødt, og i 1960 blev det religiøse kriterium det officielle i registreringen af „jødisk nationalitet“, og dette kriterium er fortsat det gældende.

Antropologen Don Handelman (1994) har undersøgt en række af de retssager, som har været ført omkring jødisk nationalitet. Han gennemgår dommernes uenigheder og argumentation i udvalgte sager, som illustrerer forskellige opfattelser af jødiskhed og israelskhed og den kulturelle og juridiske udvikling inden for nationalitetsforståelsen. I en højesteretssag i 1970 anmodede en israelsk general, der havde giftet sig med en ikke-jødisk kvinde, om at få sine børn registrerede som jøder under nationalitetsrubrikken, noget som Indenrigsministeriet hidtil havde nægtet (Handelman 1994:446-47; Huppert 1988). Dommen blev afgjort med en 5 mod 4 afstemning til fordel for generalen. Majoriteten definerede nationalitet som en administrativ kategori beregnet på indsamling af statistisk information. De fremhævede, at nationalitet forstået som en persons identitet skulle behandles, i hvert fald delvist, som et spørgsmål om selvdefinition. Én dommer kommenterede, at der til dato ikke var nogen egentlig ideologisk og folkelig bevidsthed om, hvorvidt nationalitet var et spørgsmål om historisk holdning eller religiøst medlemskab. Der var heller ikke nogen forståelse af den statslige og statistiske idé om, at borgere skulle registreres efter „nationalitet“ (Handelman 1994:447). De 4 dommere, som afviste sagsøgerens anmodning, tilskrev en essentiel kvalitet til en jødisk person. Det blev fremført, at nationalitet var et medfødt tilhørsforhold til en „etnisk gruppe“ (*kvutza etnit*). Nationalt tilhørsforhold var ikke det samme som statsborgerskab. Og medlemskab i en nationalitet var ikke op til det enkelte individ at afgøre.

Betydningen af nationalitetskategorien var ikke desto mindre flydende. Regeringens svar på udfaldet af sagen var imidlertid at stramme loven for registreringen af borgerne. Som følge af denne stramning anmodede en psykolog og menneskerettighedsforkæmper højesteretten om at få ændret sin „nationalitet“ fra „jødisk“ til „israelsk“. Ved sin immigration fra Jugoslavien til Israel i 1949 var George Tamarin blevet registreret som „jøde“ under „nationalitet“ og som „ikke-religiøs“ under rubrikken „religion“. Tamarin hævdede, at en „religiøs-racemæssig“ distinktion, som han ikke følte noget tilhørsforhold til, var blevet påført nationalitetskategorien. Ved at erklære sin nationalitet som „israelsk“ ville han sidestille nationalitet og statsborgerskab og herved udviske den „nationale“ forskel mellem jøder og andre (Handelman 1994:448; se også Tamarin 1973). Højesteret afviste anmodningen enstemmigt i 1972. Retten erklærede, at der er forskel på „identifikation“, som delvist afhænger af egen definition, og „etnisk identitet“ (*zehout etnit*), som kommer fra „etnisk-kulturelle“ karakteristika, der ikke er et spørgsmål om eget valg (Handelman 1994:448). „Etnisk identitet“ var altså igen ensbetydende med en jødisk persons formodede substantielle, essentielle egenskab. Endvidere fremførte retten, at der ikke er nogen basis for at erklære, at der er skabt en unik israelsk nation i Israel. En jøde i Israel tilhører „det jødiske folk“ der, blev det ekspliciteret, ikke bare består af de, som

opholder sig i Israel, men også af diaspora jøder (ibid.). En ekstraterritorial jødisk nation var således en jødes „naturlige“ kollektivitet.

Den statslige juridiske udvikling mod en reificeret, essentialistisk forståelse af den jødiske person og kollektivitet har ifølge Handelman udviklet sig til en central kulturel opfattelse af stor betydning. Forståelsen af enshed er dialektisk forbundet med en oplevelse af essentiel forskellighed mellem jøder og palæstinensiske arabiske statsborgere i Israel.

Nationalitetsbegrebets praksis

Den kulturelle logik som er knyttet til nationalitetsidéen indarbejdes gennem den praksis, som individets formodede, iboende nationale karakteristika bestemmer. Jødisk nationalitet indebærer specifikke rettigheder og pligter, hvoraf en helt central er, at man som jøde gør tjeneste i hæren.⁸ Israelske jøders deltagelse i 6 krige og i vedvarende militære aktioner i forbindelse med Israels 30 år lange besættelse af områder med op mod 2 millioner palæstinensere har skabt og skaber til stadighed en „blodspagt“ mellem nationens individer. Man sætter livet ind som indsats for at forsvare statens og den jødiske kollektivitets eksistens. Nye rekrutter bliver indviet på Massadabjerget, stedet hvor jødiske martyrer ifølge myten kæmpede til det sidste og valgte at begå kollektivt selvmord med æren i behold hellere end at overgive sig til romerne.

Når denne praksis, der involverer liv og død, går i forbindelse med en specifik nationalitetsforståelse, hvor ens nationalitet er en iboende kvalitet, ligger oplevelsen af, at man risikerer at blive slået ihjel som følge af ens medfødte natur, aldrig langt væk.

Det er på baggrund af denne befolkningspolitik og den magtfulde kulturelle logik, som den med tiden har medført, at de citerede mizrahim og arabiske jøder skal forstås. Den logik og praksis, der skaber jødisk enshed og cementerer jøder og arabere som kvalitativt forskellige, er svær at undslippe. Den lægger rammerne for, hvordan mange mizrahim ser „øst-vest“-spørgsmålet i Israel og artikulerer deres krav; som et spørgsmål om lighed inden for den moralske enhed af ens individer og om kulturel oprejsning som en orientalsk-jødisk variant af jødiskhed.

På den anden side skal det også være fremgået, at idéen om de to skarpt afgrænsede folk ind imellem udfordres. Skønt alting peger mod adskillelse, så meget desto mere bemærkelsesværdigt bliver det, at nogle forsøger at udfordre den naturliggjorte sociale orden og se politiske og historiske – og foranderlige – sammenhænge.

Et genetisk fællesskab?

Gennem institutionaliseringen og praktiseringen af nationalitetsbegrebet er der med tiden blevet skabt en sekulær israelsk jødiskhed og en følelse blandt de regionalt forskellige befolkninger i Israel af at være et folk i den specifikke betydning af en biologisk-kulturel enhed. Den essentialistiske definition af jødisk nationalitet er kommet til at betyde, at europæiske og mellemøstlige jøder opfattes som biologisk ens, og eventuelle forskelle defineres som samfundskabte konstruktioner. Denne forståelse af nationen synes ikke at have været til stede op igennem 1950'erne og 1960'erne. Det var angiveligt

heller ikke ledelsens hensigt at skabe nogen racemæssig essentialistisk forståelse af jødiskhed. Der er imidlertid tendenser, der peger i retning af, at en sådan forståelse er en mulighed. Inden for et nyere forskningsfelt, „jødisk genetik“, som opstod i slutningen af 1970'erne, er man nået frem til, at ashkenaziske og nogle sefardiske jøder er tætliggende i genetisk struktur (Tekiner 1990). Både for fagligt og ikke-fagligt kvalificerede har ideen om et tæt genetisk fællesskab indebåret eksistensen af en form for jødisk race. I pressen er budskabet blevet udbredt, at der alligevel er en jødisk race i modsætning til, hvad man fastslog efter konsekvenserne af de nazistiske racelove (ibid.). I mediernes behandling vokser omfanget af det antagede fællesskab. Der tages hverken højde for, at forskningens lødighed bestrides af andre genetikere, eller for at forskningsresultaterne er baseret på ashkenaziske og sefardiske jøder af spansk oprindelse. Det annonceres f.eks., at yeminitiske og polske jøder har mere til fælles med hinanden end med ikke-jødiske yemenitter og polakker, og at fysiske forskelle skyldes klimatiske forhold (ibid.), skønt yeminitiske jøder ifølge undersøgelserne netop genetisk ligner ikke-jødiske yemenitter (Meyers 1985).

To aspekter kommer til udtryk i fænomenet „jødisk genetik“: den vedvarende søgen efter sekulære kilder til jødiskhed (et aspekt af konflikten mellem sekulære og religiøse jøder i Israel) og interessen for enheds- og enshedsskabende faktorer mellem europæiske og mellemøstlige jøder. Jødisk nationalitet i Israel handler netop om disse spørgsmål. Selve begrebet „jødisk nationalitet“ må siges at være indbegrebet af sekulær jødiskhed. Jødisk nationalitet er også en etnificeret national jødisk enhedsidentitet, som har skullet erstatte forskellige regionale og kulturelle tilhørsforhold. En sådan oplevelse har delvist udviklet sig, og i løbet af 1980'erne fremstår enshed blandt ashkenaziske og mizrahi israelere til og med som videnskabeligt dokumenteret.

Noter

1. „Loven om tilbagevenden“ gælder personer med mindst en jødisk bedsteforælder, idet den er udformet som et spejlbillede af Nürnberglovene. „Eksilerne“ henviser til, at enhver jøde uden for Israel anses for at være i eksil i overensstemmelse med zionistisk ideologi, hvor jødiskhed indebærer en nationalitet, og Israel anses som en jødes naturlige hjemland. „Samlingen af eksilerne“ varetages af den halvstatslige organisation Jewish Agency, hvis erklærede formål er at bringe det størst mulige antal jøder til Israel på den kortest mulige tid.
2. Materialet er baseret på 8 måneders feltarbejde i Israel i 1992-93.
3. Bevæggrunde for og omstændigheder omkring de forskellige gruppers emigration varierer og er et komplekst og politisk ømtåleligt anliggende. Se bl.a. Shafir (1989) om baggrunde for yeminitiske jødernes emigration, Beinun (1990) om omstændigheder omkring ægyptiske jødernes emigration, Shibli (1986) om irakiske jøder og Halevy (1987).
4. Holdningerne til de mellemøstlige immigranter blandt „veteranbefolkningen“ (*vatikim*; de zionistiske „pionerer“, der for de flestes vedkommende var indvandret til Palæstina på varierende tidspunkter fra slutningen af forrige århundrede og i perioden mellem de to verdenskrige) er bl.a. tilgængelige via den daværende debat i aviser, referater fra møder i regeringen og i de statslige organer for immigrantanliggender, politikeres og administratorers offentlige udtalelser, tidens sociologiske og psykologiske undersøgelser af de „orientalske“ immigranternes „mentalitet“, biografier m.v. De er efterhånden veldokumenterede, se f.eks. Frankenstein (1953), Rejwan (1964, 1967, 1983), Segev (1986), Shohat (1988), Alcalay (1993).
5. I zionistisk terminologi refererede begrebet til et „nyt sundt menneske“ i eget land i modsætning til „diasporajøden“, som mange zionistiske ideologer anså for at være moralsk fordærvet (se f.eks. Avineri 1980).

6. Nogle vejledende tal fra 1989 inden for det erhvervs- og uddannelsesmæssige område: Blandt jødisk-israelske mænd i alderen 30-34 år var 63,1% jøder af mellemøstlig oprindelse faglærte og ufaglærte arbejdere, mens tallet var 29% for jøder af europæisk oprindelse. 6,1% mandlige mellemøstlige jøder mellem 30-34 år havde en akademisk uddannelse, tallet for jøder af europæisk oprindelse var 28%. Dette på trods af at mizrahim udgjorde 2/3 af israelere i denne aldersgruppe (Israel Studies 30 1989). Gennemsnitsindkomsten blandt ashkenazim er halvanden gange højere end blandt mizrahim (Statistical Abstract of Israel 1996). Statistikker over indkomst er dog svære at beregne, pga. en relativ stor uformel økonomisk sektor.
7. Militærtjeneste er obligatorisk, to år for kvinder, tre for mænd. Derefter indkaldes man til reservetjeneste ca. en måned om året; for kvinders vedkommende indtil de er 24 eller bliver gift, for mænds til de er mellem 45-54 år.
8. Se Feldman (1995) om øvrige rettigheder og pligter, som er afgørende for betydningen af „jødisk nationalitet“ i Israel.

Litteratur

- Alcalay, Ammiel
1993 After Jews and Arabs. Remaking Levantine Culture. Minneapolis: University of Wisconsin Press.
- Amir, Eli
1986 Sephardim and Ashkenazim: A Different Approach. The Jerusalem Quarterly 40.
- Avineri, Schlomo
1981 The Making of Modern Zionism: The Intellectual Origins of the Jewish State. New York: Basic Books.
- Ballas, Shimon
1991 I am an Arab Jew. New Outlook 4(6).
- Beinin, Joel
1990 Was the Red Flag Hanging there? Marxist Politics and the Arab-Israeli Conflict in Egypt and Israel, 1948-1956. Berkeley: University of California Press.
- Ben-Gurion, David
1954 Rebirth and Destiny of Israel. New York: Philosophical Library.
- Cohen, Erik
1983 Ethnicity and Legitimation in Contemporary Israel. I: E. Krausz (ed.): Politics and Society in Israel. New Brunswick: Transaction Books.
- Dominguez, Virginia
1989 People as Subject, People as Object. Selfhood and Peoplehood in Contemporary Israel. Madison, Wis.: University of Wisconsin Press.
- Feldman, Maia
1995 Mizrahim og Ashkenazim. Betydningen af det israelske nationalitetsbegreb for oplevelsen af enshed og forskelle. Magisterkonferens, Institut for Antropologi, Københavns Universitet.
- Frankenstein, Carl (ed.)
1953 Between Past and Future: Essays and Studies of Aspects of Immigrant Absorption in Israel. Jerusalem: Henrietta Szold Foundation.
- Friedman, Jonathan
1990 Notes on Culture and Identity in Imperial Worlds. I: Per Bilde (ed.): Religion and Religious Practice in the Seleucid Kingdom. Aarhus: Aarhus University Press.
- Goldstein, Judith
1985 Iranian Ethnicity in Israel: The Performance of Identity. I: A. Weingrod (ed.): Studies in Israeli Ethnicity. New York: Gordon and Breach Publ.

- Halevy, Ilan
1987 A History of The Jews. London: Zed Books.
- Handelman, Don
1994 Contradictions between Citizenship and Nationality: Their Consequences for Ethnicity and Inequality in Israel. *International Journal of Politics, Culture and Society* 7(3).
- Huppert, Uri
1988 Back to the Ghetto: Zionism in Retreat.
- Institute of Israel Studies
1989 The Persistent Gaps. *The Jerusalem Institute of Israel Studies* 30.
- Mallison, W. T.
1968 The Zionist-Israel Juridical Claims to Constitute "The Jewish People" Nationality Entity and to Confer Membership in It: Appraisal in Public International Law. *George Washington Law Review* 32(5):983-1075.
- Mallison, W. T. & S. V. Mallison
1986 The Palestine Problem in International Law and World Order. London: Longman.
- Meyers, Nechemia
1985 Genetic Links for Scattered Jews. *Nature* 314:208.
- Orr, Akiva
1983 The Un-Jewish State. The Politics of Jewish Identity in Israel. London: Ithaca Press.
- Regev, Motti
1995 Present Absentee: Arab Music in Israeli Culture. *Public Culture* 7:433-45.
- Rejwan, Nissim
1964 Israel's Communal Controversy: An Oriental Appraisal. *Midstream*, June.
1967 The Two Israels: A Study in "Europe-Centrism". *Judaism* 16(1).
1983 Israel's Ethno-Political Cleavage. *Midstream*, June/July:18-22.
- Segev, Tom
1986 1949: The First Israelis. New York: Free Press.
1993 The Seventh Million. New York: Hill & Wang.
- Shafir, Gershon
1989 Land, Labour and the Origins of the Israeli-Palestinian Conflict 1882-1914. Cambridge: Cambridge University Press.
- Shiblak, Abbas
1986 The Lure of Zion. The Case of the Iraqi Jews. London: Al Saqi Books.
- Shohat, Ella
1988 Sephardim in Israel: Zionism from the Standpoint of its Jewish Victims. *Social Text* 19/20:1-35.
1996 Statistical Abstract of Israel. Jerusalem: Central Bureau of Statistics.
- Tamarin, George
1973 The Israeli Dilemma. Essays on a Warfare State. Rotterdam: Rotterdam University Press.
- Tekiner, Roselle
1990 Race and the Issue of National Identity in Israel. *International Journal of Middle East Studies* 23.
- Weingrod, Alex
1985 The Current State of Ethnicity. I: A. Weingrod (ed.) *Studies in Israeli Ethnicity. After the Ingathering*. New York: Gordon & Breach.

