

**לזכור את השואה במדינת האפרטהייד:
זיכרון השמדת יהודי אירופה בתרבות ובשיח בדרום אפריקה 1948-1994**

חיבור לשם קבלת תואר דוקטור לפילוסופיה

מאת

רוני מיקל אריאלי

הוגש לסנט האוניברסיטה העברית בירושלים

ספטמבר/2018

**לזכור את השואה במדינת האפרטהייד:
זיכרון השמדת יהודי אירופה בתרבות ובשיח בדרום אפריקה 1948-1994**

חיבור לשם קבלת תואר דוקטור לפילוסופיה

מאת

רוני מיקל אריאלי

הוגש לסנט האוניברסיטה העברית בירושלים

ספטמבר/2018

עבודה זו נעשתה בהדרכתם של

פרופסור לואיז בית-לחם ופרופסור עמוס גולדברג

שלמי תודות

בפתח עבודתי, ברצוני להודות מעומק הלב לשני מנחי המסורים- פרופסור לואיז בית-לחם ופרופסור עמוס גודלברג- על חמש שנים של למידה והתפתחות בלתי פוסקת. תודה על הליווי המקצועי והאנושי, כמו גם, על התמיכה לאורך כל שלב ושלב בדרך. הנחייתכם ביטאה מיזוג עדין של סבלנות והכוונה, מאור פנים ומקצועיות אין קץ. הייתם לי למורי דרך במסע מאיר עיניים והצעותיכם המחכימות, הערותיכם החשובות והאמון שנתתם בי לאורכו ולרוחבו של מסע זה, סייעו בידי לסיים את עבודת הדוקטורט בהצלחה.

ברצוני להודות גם לחברי הוועדה המלווה את מחקר זה- פרופסור מנואלה קונסוני ופרופסור ג'קי פלדמן- על העצות החשובות והמועילות לאורך השנים. לפרופסור מילטון שיין ממרכז קפלן למדעי היהודית באוניברסיטת קייפטאון, תודה על קבלת הפנים החמה ועל העצות וההערות החשובות שנתן לי במהלך עבודת המחקר. כמו כן, ברצוני להודות לקולגות שסייעו לי במהלך הדרך בקריאה של הטיוטות השונות, במתן עצות ובתמיכה והכוונה במסעי זה. במיוחד ברצוני להודות לדוקטור רותם גלעדי, דוקטור טל זלמנוביץ', דוקטור קרין ברקמן, דוקטור נינה פישר, אלדד בן אהרון ורון לוי, על התמיכה, ההקשבה והחברות.

תודה נוספת נתונה לרשימה ארוכה של אנשים שפגשתי במהלך עבודת השדה האינטנסיבית של חמשת השנים האחרונות וסייעו לי הן ברמה האישית הן ברמה המקצועית, באופן שלא יסולא בפז. ראשית, ברצוני להודות להילרי וברטי לובנר שאימצו אותי אל חיק משפחתם והפכו למשפחה שלי בדרום אפריקה. ברטי ז"ל, הלך לעולמו באפריל 2016 ואני חבה לו ולהילרי תודה גדולה על התמיכה ועל האמונה בי לאורך הדרך. כמו כן, ברצוני להודות למשפחת פוקס ובפרט לרב משה פוקס מפרטוריה, ולסוזן אדמונדס ז"ל מזרבו, על אירוח אדיב בביתם.

ברצוני להודות לארכיונאים בארכיונים השונים בהם ביקרתי ועבדתי במהלך תקופת המחקר: נעמי מוסיקר מארכיון רוכלין ביוהנסבורג, אנדרה מוחמד מארכיון מיאבויה באוניברסיטת הקייפ המערבי, יסמין מוסה מארכיון קרן אחמד קטרדה בלנסיה, מיכל זינגר מארכיון המרכז להנצחת השואה ורצח העם בקייפטאון, דבורה מתיוס מארכיון ההיסטוריה של דרום אפריקה, ניקולס וולפה מארכיון חוות ליליסליף, חואן-פול בורק מספריית מרכז קפלן למדעי היהדות באוניברסיטת קייפטאון, קייר שורינגה מהמכון הבין-לאומי להיסטוריה חברתית באמסטרדם, ג'וזפין מאן מארכיון בית אנה פרנק באמסטרדם, ורבים אחרים שסייעו לי לאורך הדרך. אני חבה תודה מיוחדת למנהלי המרכזים להנצחת השואה ורצח העם בקייפטאון, בדרבן וביוהנסבורג: ריצ'רד פרידמן, מרי קלוק וטלי נייטס, על הזמן הרב שהם הקדישו לי בעת ביקורי במרכזים, על החיבור לאנשי מפתח בקהילות המקומיות, על ההכוונה לחומרים, ועל הראיונות המרתקים. זו ההזדמנות להודות גם למרואיינים נוספים שפינו מזמנם ופתחו את דלתם עבורי: לאחמד קטרדה ז"ל, למאירה אוסרין מהפדרציה הציונית בקייפטאון, לז'אן-אריק דובלמן מהמחלקה הבינלאומית בבית אנה פרנק באמסטרדם, ולאולון ליאל, לשעבר שגריר ישראל בדרום אפריקה, תודה על מפגשים וראיונות מאירי עיניים ומרתקים.

חובה נעימה היא להודות גם לקרנות שתמכו בכתיבת עבודה זו: עבודת מחקר זו נתמכה על ידי מועצת האיחוד האירופי בתכנית המסגרת השביעית של האיחוד האירופי (FP/2007-2013) גרנט ERC מספר 615564, בשנים 2014-2018. כמו כן, נתמכה עבודת המחקר על ידי תכנית הופמן למנהיגות ואחריות חברתית באוניברסיטה

העברית בירושלים, בין 2014-2017. ברצוני להודות לפדרציה הציונית הדרום אפריקאית בישראל על הסיוע במציאת מקומות לינה במוקדים השונים בהם ביקרתי בדרום אפריקה. כמו כן, ברצוני להודות לקרן כריסטה מריה בדרום אפריקה, על גרנט נסיעה לשנת 2014, לרשות לתלמידי מחקר באוניברסיטה העברית, על גרנט נסיעה לשנת 2014 ולמרכז דינור להיסטוריה יהודית על הענקת גרנט נסיעה לשנת 2016. ברצוני להודות גם למכוני המחקר השונים שמצאו את עבודתי כראויה לפרסים ולתמיכה: למכון הבינלאומי לחקר השואה ביד ושם על מלגת תמיכה במחקר לשנת 2015, למכון ליהדות זמננו ע"ש אברהם הרמן על פרס ויזנטל לשנת 2016, ולמרכז פוזן לחקר האנטישמיות והגזענות על פרס רוברט ויסטריך לשנת 2018.

תודה אחרונה ומיוחדת לאישי גיא ובני אורי, כמו גם למשפחתנו המורחבת, על שאפשרו לי להשקיע שעות רבות בעבודת המחקר במהלך השנים האחרונות, ואף תמכו, סיעו ועודדו. על אף הקשיים הכרוכים בנסיעות המרוכות, כמו גם בשעות העבודה הממושכות, נרתמתם כולכם כמקשה אחת לסייע בידי לבצע את המחקר על הצד הטוב ביותר. במידה רבה, הגעתה של עבודתי זו לכדי סיום היא בזכותכם.

עבודת מחקר זו מבקשת לבחון את התצורות התרבותיות והשיחניות של זיכרון השואה בחברה הדרום אפריקאית, במהלך שנות משטר האפרטהייד ובתקופת המעבר מאפרטהייד לדמוקרטיה (1948-1994). המחקר מדגים כיצד במהלך אותן שנים תוּך זיכרון שואת יהודי אירופה על ידי הקהילה היהודית המקומית אל הקהילות האחרות שהרכיבו את המיעוט הלבן ההגמוני במדינה, באמצעות שימוש באתוס הנצחה הלאומי ובערוצים הממלכתיים המקובלים ותוך התעלמות מההקשר המקומי של רדיפה גזעית ואפרטהייד. תיווך זה של זיכרון השואה הושפע רבות מההקשר הדרום אפריקאי הייחודי, אך גם מתנודות דיסקורסיביות ותרבותיות שיובאו מישראל וגם ממדינות המערב ובפרט מאמריקה ובריטניה. באמצעות חשיפת היסטוריה של דיאלוגים מתוחים בין הקהילה היהודית לבין הקהילה ההגמונית הלבנה בדרום אפריקה, מבקש המחקר להתייחס אל הקהילה היהודית המקומית כקהילת גבול – מיעוט המהווה חלק מהמיעוט ההגמוני הלבן, אך גם מסומן כקבוצה דתית, חברתית ותרבותית מובחנת ולעיתים אף כגזע מובחן בפוליטיקת הגזעים הדרום אפריקאית. אין בשימוש במונח "קהילת גבול" לרמז על שוליות כלכלית או חברתית של הקהילה היהודית בדרום אפריקה שהרי ניתן להצביע על השתלבות של היהודים במסחר ובכלכלה המקומית, עוד טרם כינון משטר האפרטהייד ובייתר שאת במהלכו. אולם במקביל להשתלבות זו, אירעו אירועים רבים אשר הזינו את חששות הקהילה באשר למעמדה בדרום אפריקה לאורך השנים. בבסיס המחקר עומדות חששות אלה כמניע מרכזי של הקהילה היהודית בהבניית זיכרון השואה לא רק כזיכרון קולקטיבי קהילתי, אלא גם ככלי למיגור אנטישמיות ברמה הלאומית.

הטענה העומדת במרכז מחקר זה היא כי בהקשר המקומי הייחודי של האפרטהייד בדרום אפריקה, היווה זיכרון השמדת יהודי אירופה מסגרת דרכה שאלות של גזע עברו טרנספורמציה. מחד גיסא, הקהילה היהודית אימצה את הטרגדיה היהודית באירופה כחלק מההיסטוריה הקולקטיבית שלה ואף תיווכה אותה לקהילות המיעוט הלבן ההגמוני כחלק מתהליך רחב יותר של אקומודציה למשטר האפרטהייד כמשטר גזעני שאינו אנטישמי. בחינת אמצעי התיווך של המסר האנטי-אנטישמי למיעוט הלבן דרך סיפור השמדת יהודי אירופה ותוך התעלמות מהרלוונטיות שלו להקשר המקומי של אפליה גזעית, חושפת את ניהולה של פוליטיקת הגזעים בתוך הקהילה הלבנה עצמה (כולל היהודים). מאידך גיסא, פעילים נגד האפרטהייד, יהודים ולא-יהודים, לבנים, שחורים, צבעוניים ויהודים, בני הקהילות השונות בחברה הדרום אפריקאית, ביקשו לספק אלטרנטיבה לנרטיב הלבן ולשרטט חיבורים בין האנטישמיות הנאצית ובין הגזענות המקומית בדרום אפריקה, תוך הצבת השמדת יהודי אירופה כתמרור אזהרה, במסגרת מאבקם לשינוי המשטר הקיים, לשוויון ולחירות.

המחקר משחזר את זיכרון הנאציזם והשואה בדרום אפריקה בתקופת האפרטהייד החשוכה, חושף את ייצוגיו ואת תכניו, ובוחן את תהליכי התהוותו ואת השינויים שהתחוללו בו במהלך חמשת העשורים של משטר האפרטהייד. באמצעות ניתוח היסטורי-תרבותי של סרטים, מחזות, אנדרטאות ותערוכות, וכן מסמכים רשמיים, גזרי עיתונות, אוספים אישיים וספרי זיכרונות, מבקש המחקר להצביע על הפרדוקס שטמון במיצובו של זיכרון השואה במסגרת אתוס הנצחה הלאומי של מדינה בעלת משטר גזעני. עבודת שדה מקיפה בארכיונים בדרום אפריקה, בישראל ובאירופה הולידה קורפוס חומרים עשיר שמתוכו חולצו מרכזי הכובד של הזיכרון ותודעת השמדת יהודי אירופה, כמו גם של אופני הנצחה וזיכרון דומיננטיים שבלטו בתרבות ובשיח בדרום אפריקה לאורך

תקופת האפרטהייד. זיהוי מרכזי הכובד התרבותיים ביחס להשמדת יהודי אירופה בציבוריות הדרום אפריקאית, תוך לקיחת השפעתם של אירועים מקומיים וגלובליים בחשבון, הם שהכתיבו את חלוקת פרקי המחקר הן מבחינה כרונולוגית הן מבחינת תמטית. מתוך כך, כולל המחקר ארבעה פרקי ניתוח כרונולוגיים המציגים סקירה היסטורית של אירועים מרכזיים בזירה המקומית והבין-לאומית, המהווה תשתית לבחינה מעמיקה של תצורות תרבותיות ושיחניות דומיננטיות של זיכרון השואה במהלך חמשת העשורים של משטר האפרטהייד. כמו כן, כולל המחקר פרק חוצה כרונולוגיה המתמקד בבחינת קולות אלטרנטיביים לשיח ההגמוני שנכח בציבוריות הלבנה בזמן האפרטהייד, ביחס לנאציזם ולהשמדת יהודי אירופה.

הפרק הראשון מתמקד בעשור הראשון למשטר האפרטהייד ועוקב אחר השינוי במעמדה של הקהילה היהודית מקהילת מהגרים המתאבלת על אובדן קרוביה במזרח אירופה ומנציחה את השואה, תוך התמודדת עם האנטישמיות המקומית מהימין האפריקנרי, לקהילה המהווה חלק מהמעמד השולט במשטר האפרטהייד. הפרק עוסק במאמצי הקהילה היהודית בהקמת אנדרטאות לזכר הקורבנות היהודים באירופה, כחלק מאתוס ההנצחה המקומי, ובאדפטציה המקומית להצגה של "יומנה של אנה פרנק", שזכתה להצלחה בקרב הקהל הלבן בשלהי שנות החמישים. מאחר שהקהילה ההגמונית הלבנה התקשתה להזדהות עם הנרטיב האוניברסאלי של השמדת יהודי אירופה שהתמקד במאבק נגד גזענות, מדגימים מקרי הבוחן לעיל כיצד באמצעות שימוש בנתיבים לאומיים רשמיים, יהודי דרום אפריקה הצליחו לתווך את השואה כטרגדיה יהודית בלבד תוך התמקדות במסר האנטי-אנטישמי ותוך התעלמות מההקשר המקומי של סגרגציה ואפרטהייד.

הפרק השני מתמקד בראשית שנות השישים ומדגים כיצד האירועים המקומיים שקדמו למשפט כדוגמת הטבח בשארפויל (21 במרץ 1960) ומשפטי הבגידה (1956-1961), במסגרתם בלטו שמות האקטיביסטים היהודיים, העמידו את הקהילה היהודית במצב מורכב, והצבעות ישראל במועצת האו"ם נגד האפרטהייד הגבירו מורכבות זו. הגבולות המתמשכת של הקהילה היהודית נבחנת במסגרת הפרק באמצעות בחינת תגובות הציבור הדרום אפריקאי הלבן לפרשת לכידתו של אדולף אייכמן, העמדתו למשפט בישראל והוצאתו להורג. הפרשה עוררה, עוד משלב לכידתו של אייכמן, סערה ברחבי העולם כולו ובפרט במדינות המערב. בעוד שאפשר לזהות קווי דמיון רבים בין התגובות בדרום אפריקה לאלה בעולם המערבי בכל הנוגע למשפט, ניתוח מעמיק של השיח הדרום אפריקאי הלבן מגלה מבעד לביקורות ומופעי הסולידריות, תופעה מרתקת של תחרות על הסבל האנושי. תופעה זו מספקת הצצה לעמדות המגוונות בקרב קהילות ההגמוניה הלבנה, לא רק ביחס לפרשת אייכמן עצמה, אלא גם באופן כללי יותר ביחס לישראל, לציונות ולקהילה היהודית המקומית.

הפרק השלישי בוחן את תפקיד צנזור האפרטהייד בשימור זיכרון השואה היהודי בזירה הציבורית הדרום אפריקאית במהלך שנות השבעים. מחד גיסא, עוסק הפרק במאמצי הקהילה היהודית לגייס את מערכת הצנזורה של משטר האפרטהייד למאבקה נגד ספרות הכחשת השואה, תוך התמקדות במאבק הקהילה היהודית נגד פרסום העלון של מכחיש השואה הבריטי, ריצ'רד הארווד (Harwood), "האם שישה מיליון באמת מתו? האמת". מאידך גיסא, עוסק הפרק בפעולותיה של הקהילה היהודית נגד אותה מערכת צנזורה, כשזו החליטה לצנזר תכנים המכילים ייצוגים מובהקים של השואה היהודית במדיות התרבותיות השונות במדינה (טלוויזיה, תיאטרון וקולנוע). בחינה ביקורתית של החלטות מערכת הצנזורה בפרשות השונות חושפת בייתר שאת את עמדת משטר האפרטהייד בכל

הנוגע למעמדה של הקהילה היהודית במדינה כקהילה פריבילגית נפרדת שיש להגן עליה. ניכרת בהחלטות אלה מעין הצהרה ממלכתית על הכלת הטרגדיה היהודית כחלק מההיסטוריה של הקהילה היהודית, ותוך שרטוט הקבלות לנרטיב הלאומי, בעיקר לאור ביקורו של פורסטר ב"יד ושם" בשנת 1976.

הפרק הרביעי הינו הפרק חוצה הכרונולוגיה, המפנה את המבט אל סיפורי חייהם של שני פעילים בולטים נגד האפרטהייד, ההודי הדרום אפריקאי אחמד קטרדה והארכיבישוף השחור דזמונד טוטו, תוך התמקדות במקום שתופס זיכרון השואה במאבקם נגד האפרטהייד. הפרק נכתב במסגרת פרויקט מועצת המחקר האירופי *Apartheid – The Global Itinerary* ונשען על הפרדיגמה של לואיז בית-לחם, המציעה לראות באפרטהייד כמסמן פוליטי ותרבותי רב עוצמה ודינמי בזירה הציבורית הגלובלית, ועל מודל הזיכרון הרב-כיווני של רוטברג, המציע קיום משותף של זיכרונות טראומטיים במרחב ציבורי נתון, הכרוך במשא ומתן בין-תרבותי. בעוד שהפרדיגמה של בית-לחם מתמקדת בתנועה הצנטריפוגלית של המונח "אפרטהייד" מחוץ לדרום אפריקה, פרק זה שם דגש על תנועתם של אחמד קטרדה ודזמונד טוטו, שני סוכנים המשוקעים באופנים שונים בתנועת האנטי-אפרטהייד, אל מחוץ לדרום אפריקה, במטרה לבחון כיצד מיובאות תפיסות ועמדות על אודות השמדת יהודי אירופה בחזרה אל דרום אפריקה. בחינה זו מספקת הצצה לפוליטיקה של זהויות במרקם המורכב של החברה הדרום אפריקאית ולפוטנציאל הגלום בחיבורים בין נרטיבים, זיכרונות, אידיאולוגיות ותפיסות מקומיות, ליצירת סולידריות חוצה גבולות.

הפרק החמישי בוחן את תפקידו של זיכרון השואה במעבר מאפרטהייד לדמוקרטיה (1990-1994), באמצעות ניתוח האירועים הגלובליים והמקומיים שהובילו להגעתה של התערוכה הנוודת "אנה פרנק בעולם: 1929-1945" לדרום אפריקה למשך שמונה עשר חודשים, בין השנים 1994-1995. התערוכה, שהוגדרה כפרויקט משותף של בית אנה פרנק באמסטרדם, וועד הצירים היהודי דרום אפריקאי ושגרירות הולנד בפרטוריה, זכתה לתהודה ברמה הלאומית וכוונה לתלמידי בתי הספר התיכוניים ברחבי המדינה ולקהל הרחב. בתקופה קריטית זו של מעבר מאפרטהייד לדמוקרטיה, ביקשה הקהילה היהודית להבטיח את מעמדה במסגרת הממשל החדש המתהווה, אך הפעם, עם בעלי הבית החדשים – הרוב השחור. חוסר היציבות הפוליטית והחברתית שאפיין תקופה מורכבת זו הטעין את הסוגיות המרכזיות עמן התמודדה הקהילה היהודית והכתיב שינוי בשיח המקומי על אודות השואה, משיח המתמקד בפרטיקולריות של השמדת יהודי אירופה לכזה המבקש למנף פרטיקולריות זו לכדי זיכרון לאומי מוסכם המתמקד בזכויות אדם. במסגרת התערוכה, השואה מוצבה כעבר היסטורי טראומטי כאשר האפרטהייד היה עוד בחזקת הווה מתמשך ומיצוב זה זימן תהליכים של דמיון היסטורי של שני אירועים שונים, השואה והאפרטהייד, שצירופם המדומיין טמן בחובו פוטנציאל לא רק לניכור אלא גם להבנה הדדית ולאמפתיה.

תוכן עניינים

I	תקציר	1
3	1. מבוא	3
5	1.1. תיאור מצב המחקר	5
6	1.1.1. שאלת המחקר	6
6	1.2. בסיס תיאורטי ומושגי מפתח	6
6	1.2.1. בין זיכרון להיסטוריה	6
10	1.2.2. זיכרון השואה	10
17	1.2.3. זיכרון השואה ודה קולוניזציה	17
19	1.2.4. קהילת גבול	19
21	1.2.4.1. קהילה היהודית הדרום אפריקאית כקהילת גבול – התנאים ההיסטוריים	21
30	1.3. מתודולוגיה ובסיס המקורות למחקר	30
32	1.3.1. מגבלות המחקר	32
35	1.4. מבנה עבודת המחקר	35
1960–1948	2. זיכרון חקוק באבן: הנצחת השואה בדרום אפריקה בפתחו של משטר האפרטהייד, 1960–1948	39
39	2.1. קהילה היהודית בדרום אפריקה – עשור ראשון להנצחת השמדת יהודי אירופה	40
47	2.2. אנדרטאות להנצחת השמדת יהודי אירופה במסגרת אתוס ההנצחה הלאומי בדרום אפריקה	47
63	2.3. זיכרון בתיאטרון: המחזה "יומנה של אנה פרנק" בדרום אפריקה	63
66	3. השואה עומדת למשפט במדינה גזענית: התגובות למשפט אייכמן בקרב המיעוט הלבן ההגמוני בדרום אפריקה	66
66	3.1. שנות השישים, שנות החרדה – היהודים בדרום אפריקה, סקירה תקופתית	66
76	3.2. בין זיכרונות מתחרים לנרטיבים מנוגדים: תגובות המיעוט הלבן לחטיפתו של אדולף אייכמן והברחתו לישראל	76
87	3.3. "האנושיות בשיא ובשפל": תגובות המיעוט הלבן למשפט אייכמן ולגזר הדין	87
100	4. בין הכלה להכחשה – זיכרון השמדת יהודי אירופה ומערכת צנזורת האפרטהייד (1970-1979)	100
101	4.1. מערכת הצנזורה בדרום אפריקה – סקירה היסטורית	101
106	4.2. בין עדנה דיפלומטית לאנטישמיות מקומית: יהודי דרום אפריקה בשנות השבעים	106
115	4.3. זיכרון השואה מבעד לעדשת צנזור האפרטהייד	115
115	4.3.1. היסטוריה בטלוויזיה: "עולם במלחמה"	115
122	4.3.2. המאבק לאיסור הפצת עלון הכחשת השואה "האם שישה מיליון אכן מתו? האמת"	122
130	4.3.3. תרגום "יומנה של אנה פרנק" לאפריקנס בחסות המדינה	130
133	4.3.4. ייצוגי השואה בקולנוע: הדיון סביב הקרנת הסרט האיטלקי "שבע יפיות"	133
135	4.3.5. המיניסדרה "שואה": סיפורה של משפחת וייס בטלוויזיה הדרום אפריקאית	135
141	5. בין אקטיביזם לזיכרון: זיכרון השואה במאבקם של אחמד קטרדה ודזמונד טוטו נגד האפרטהייד	141
143	5.1. האנלוגיה הנאצית ברטוריקת המאבק נגד סרגציה ואפרטהייד	143

5.2. מיוהנסבורג לאושוויץ מאמסטרדם לרובן איילנד: זיכרון השואה במאבקו של אחמד קטדרה נגד האפרטהייד	146
5.2.1. מיוהנסבורג למזרח אירופה: הרהורים על האפרטהייד באתרי ההרס וההשמדה הנאציים	148
5.2.2. לקרוא את "יומנה של אנה פרנק" ברובן איילנד	157
5.3. בין שואה, אפרטהייד ונכבה: מאבקו של ארכיבישוף דזמונד טוטו נגד האפרטהייד בדרום אפריקה	165
5.3.1. ביקור הארכיבישוף טוטו ב"יד ושם"	174
6. תערוכת "אנה פרנק בעולם: 1929-1945" בדרום אפריקה הדמוקרטית- סיפורו של פרויקט לאומי	182
6.1. מאמסטרדם לדרום אפריקה דרך לונדון: התנאים שהובילו לנדידת התערוכה "אנה פרנק בעולם: 1929-1945" לדרום אפריקה	182
6.2. המעבר מאפרטהייד לדמוקרטיה: נקודת מבט יהודית	185
6.3. מאחורי הקלעים של תכנון תערוכת "אנה פרנק בעולם: 1929-1945" בדרום אפריקה הדמוקרטית	199
7. סיכום	219
8. ביבליוגרפיה	227
9. נספחים	243
9.1. נספח 1: הפסל "קריעה"	243
9.2. נספח 2: אנדרטת "הטרק הגדול", פרטוריה	244
9.3. נספח 3: הדמויות על קירות אנדרטת "הטרק הגדול", פרטוריה	245
9.4. נספח 4: אנדרטת "בדמייך חי", גטו וורשה	246
9.5. נספח 5: מודל אנדרטת "ששת המיליונים"	247
9.6. נספח 6: אנדרטת "ששת המיליונים", בית העלמין היהודי ווסט פארק, יוהנסבורג- כיתוב בעברית וביידיש	248
9.7. נספח 7: אנדרטת "ששת המיליונים", בית העלמין היהודי ווסט פארק, יוהנסבורג- כיתוב באנגלית ובאפריקנס	249
9.8. נספח 8: אנדרטת "ששת המיליונים", בית העלמין היהודי ווסט פארק, יוהנסבורג	250
9.9. נספח 9: אנדרטת "מגילת האש", ירושלים	251

1. מבוא

עבודת מחקר זו מבקשת לבחון את התצורות התרבותיות והשיחניות של זיכרון השואה בחברה הדרום אפריקאית, במהלך שנות משטר האפרטהייד ובתקופת המעבר מאפרטהייד לדמוקרטיה (1948-1994). בתקופת האפרטהייד, היחס להשמדת יהודי אירופה בידי הנאצים עוצב באופנים שונים על ידי יהודים ולא יהודים ממגוון הקשת הפוליטית והחברתית של דרום אפריקה. היו מי שזיהו לאורך השנים נקודות השקה בין חוקי נירנברג לחוקי האפרטהייד, בין הגסטפו למשטרה החשאית הדרום אפריקאית ובין הלאומנות הנאצית לזו האפריקנרית, אך הספרות המחקרית מצביעה על כך שמלבד כמה קולות אופוזיציוניים בשוליים, לא נרשמה בציבוריות הדרום אפריקאית התייחסות לסבל היהודי בשואה כאנלוגיה לסבלם של קורבנות האפרטהייד.¹ אין הדבר מצביע על היעדרו של זיכרון שואת יהודי אירופה מהתרבות ומהשיח בחברה הדרום אפריקאית, שהרי בלב מחקר זה עומדת הטענה כי במהלך תקופת האפרטהייד, אימצה הקהילה היהודית המקומית את הטראומה של השמדת יהודי אירופה כמרכזית בהיסטוריה הקולקטיבית שלה. יתרה מכך, המחקר מדגים כיצד במהלך אותן שנים תווך זיכרון שואת יהודי אירופה על ידי הקהילה היהודית המקומית אל הקהילות האחרות שהרכיבו את המיעוט הלבן ההגמוני, באמצעות שימוש באתוס ההנצחה הלאומי ובערוצים הממלכתיים המקובלים ותוך התעלמות מההקשר המקומי של רדיפה גזעית ואפרטהייד. תיווך זה של זיכרון השואה הושפע רבות מההקשר המקומי הייחודי של סגרגציה ואפרטהייד, אך גם מתנודות דיסקורסיביות ותרבותיות שיובאו מישראל וגם ממדינות המערב ובפרט מאמריקה ובריטניה. באמצעות ניתוח היסטורי-תרבותי של סרטים, מחזות, אנדרטאות ותערוכות, וכן מסמכים רשמיים, גזרי עיתונות, אוספים אישיים וספרי זיכרונות, מבקש מחקר זה להצביע על הפרדוקס שטמון במיצובו של זיכרון השואה במסגרת אתוס ההנצחה הלאומי של מדינה בעלת משטר גזעני.² המחקר משחזר את זיכרון הנאציזם והשואה בדרום אפריקה בתקופה חשוכה זו, חושף את ייצוגיו ואת תכניו, ובוחן את תהליכי התהוותו ואת השינויים שהתחוללו בו במהלך חמשת העשורים של משטר האפרטהייד.

הנטייה הפרו-נאצית המובהקת של הימין האפריקנרי במהלך שנות השלושים והארבעים של המאה העשרים, והתפתחותו של השיח סביב "הבעיה היהודית" בפוליטיקה הדרום אפריקאית באותן שנים, השפיעו באופן ניכר על עיצובו של זיכרון השואה המקומי בחסות הקהילה היהודית. "הבעיה היהודית" הופיעה בציבוריות הדרום אפריקאית כבר בראשית המאה העשרים, בעקבות ההגירה המאסיבית של יהודים ממזרח אירופה ובפרט מליטא. היהודים מוצבו כ'אחרים' שהשתלבותם בחברה המקומית מוטלת בספק וסטראוטיפים על אודות השתלטותם של יהודים על הכלכלה התמזגו עם סטראוטיפים על אודות נטייתם של חברי הקהילה לשמאל הרדיקלי, בעקבות המטען הסוציאליסטי שהביאו עימם המהגרים המזרח אירופאים.³

¹ Shirli Gilbert, "Anne Frank in South Africa: Remembering the Holocaust During and After the Apartheid," *Holocaust and Genocide Studies* 26, no.3 (2012): 366–393; Milton Shain, *A Perfect Storm: Antisemitism in South Africa 1930-1948* (Johannesburg and Cape Town: Jonathan Ball Publishers, 2015); Gideon Shimoni, *Community and Conscience: The Jews in Apartheid South Africa* (Waltham: Brandeis University Press, 2003); Milton Shain, "South Africa," in *The World Reacts to the Holocaust*, eds. David S. Wyman, Charles H. Rosenzweig (Maryland: Johns Hopkins University Press, 1996), 670-689.

² הערה: החומרים הארכיוניים בשפה האנגלית תורגמו לעברית לצורכי מחקר זה באופן עצמאי על ידי הכותבת.
³ Shain, *A Perfect Storm*.

לאורך כל שנות האפרטהייד, החשש מפני אנטישמיות בחסות המדינה ריחף מעל ראשיהם של חברי הקהילה היהודית במידת מה ואפיזודות אנטייהודיות נקודתיות חזרו והציתו את חוויות העבר הלא רחוק. במצב עניינים זה, מוצבה השמדת יהודי אירופה כחלק מרכזי בהיסטוריה הטראומטית של הקהילה היהודית המקומית, על אף שמרבית מחבריה היו כבר אזרחי דרום אפריקה בזמן שהזוועה התחוללה על אדמת אירופה. גם היחסים הדיפלומטיים בין ממשל האפרטהייד לממשלת ישראל, אשר היו נתונים לשינויים דרמטיים במהלך השנים, הזינו את חששותיה של הקהילה היהודית המקומית והשפיעו על עיצוב זיכרון השואה המקומי. בשל הזדהותה של רוב הקהילה היהודית הדרום אפריקאית עם התנועה הציונית, מוצבה המדינה היהודית הצעירה עם הקמתה כתשובה המתבקשת לטרגדיית השואה. גם הממשל הדרום אפריקאי הלבן, ראה בהקמת מדינת ישראל כפתרון אולטימטיבי לבעיית ההגירה היהודית של שנות השלושים והארבעים, שבינתיים ירדה מסדר היום הפוליטי המקומי. עם זאת, התנהלותה הדיפלומטית האמביוולנטית של ישראל ביחס למשטר האפרטהייד, העלתה במהלך השנים טענות כלפי הקהילה היהודית המקומית בדבר נאמנות כפולה ואף הציתה גילויי אנטישמיות נקודתיים.⁴ כך קרה שהקשר שבין השואה לתקומה, אשר עמד במרכז השיח על אודות זיכרון השואה בישראל עם הקמתה, גויס על ידי הקהילה היהודית המקומית ותווך ככלי למאבק באנטישמיות המקומית, וכמגננה האולטימטיבית נגד כל ביקורת שהושמעה כלפי מדינת ישראל, הציונות והיהדות.

מחקר זה מדגים כיצד כמיהתה של הקהילה היהודית להשתלב באוכלוסיית המיעוט הלבן הדומיננטי, לצד החשש מהתחדשות האנטישמיות המקומית, הזינו חדשים לבקרים את החששות של הקהילה היהודית. אחד הביטויים הבולטים לחששות אלה הוא הנצחת שואת יהודי אירופה באופן אינטנסיבי בזירה המקומית ותיווכה לציבור הדרום אפריקאי הלבן, תוך התעלמות מהרלוונטיות של לקחי השואה להקשר המקומי. במילים אחרות, הפרויקט היהודי-קהילתי של הנצחת השואה ותיווכה לחברה הדרום אפריקאית ביקש להתמקד באנטישמיות כתופעה המובחנת מהמבנה הגזעני שאפיין את האפרטהייד. מיקוד זה סייע בהפיכתה של הקהילה היהודית מקהילת מהגרים המתאבלת על אובדן קרוביה במזרח אירופה והמנציחה את השואה, תוך התמודדות עם האנטישמיות המקומית, לקהילה המזוהה עם המיעוט הלבן, הדומיננטי במשטר האפרטהייד. ההתמקדות באנטישמיות כציר מרכזי מאפשרת הצצה אל הדרכים שבהן נוהלה פוליטיקת הגזעים בתוך הקהילה הלבנה עצמה (כולל היהודים), וכן אל הדרכים שבהן נוהלה ההשתלבות של הקהילה היהודית למשטר האפרטהייד החל מ-1948,⁵ כמשטר גזעני שאינו אנטישמי. אם כן, המחקר מבקש לחשוף את מרכזיות זיכרון השואה בהבניית זהותה של הקהילה היהודית בדרום אפריקה ולהדגים כיצד שאלות של גזע ואנטישמיות עברו טרנספורמציה דרך השואה, בהקשר הספציפי של דרום אפריקה. בעוד מרבית פרקי המחקר עוסקים בבחינת עמדות הציבוריות הלבנה ביחס לשואת יהודי אירופה, ברצוני להפנות את המבט גם אל קולות אלטרנטיביים, באמצעות התמקדות במקומות שתופסים זיכרונות

⁴ Sasha Polakow-Suransky, *The Unspoken Alliance- Israel's Secret Relationship with Apartheid South Africa* (New York: Random House, 2010).

⁵ להרחבה על מדיניות האקומודיציה של הקהילה היהודית למשטר האפרטהייד ראה:

Shimoni, *Community and Conscience*; Sander L. Gilman and Milton Shain, *Jewries at the Frontier: Accommodation, Identity, Conflict* (Urbana and Chicago: University of Illinois Press, 1999).

מלחמת העולם השנייה, הנאציזם והשמדת יהודי אירופה בסיפורי חייהם של שני מנהיגים בולטים במאבק נגד האפרטהייד: הפעיל היהודי, דרום אפריקאי והאסיר הפוליטי אחמד מוחמד קטרדה (Kathrada) והארכיבישוף השחור הדרום אפריקאי, וזוכה פרס נובל לשלום לשנת 1984, דזמונד מפילו טוטו (Tutu). מחקר זה אינו מתיימר להציע בחינה מקיפה של המופעים הדיסקורסיביים על אודות היחס להשמדת יהודי אירופה בקרב האוכלוסיות המדוכאות בחברה הדרום אפריקאית. עם זאת, באמצעות ניתוח קשרים מסועפים בין נרטיבים אישיים לנרטיבים חברתיים-תרבותיים, מאפשרים סיפורי החיים של קטרדה וטוטו הצצה למגוון תפיסות ועמדות ביחס למלחמת העולם השנייה, לנאציזם ולהשמדת יהודי אירופה בחברה הדרום אפריקאית, וכן לתפיסות האפרטהייד כאידיאולוגיה וכניסיון חיים.

1.1. תיאור מצב המחקר

עד כה נכתבו מחקרים רבים העוסקים בזיכרון השואה במדינות שונות ברחבי עולם. עם זאת, למרות נוכחותה הגוברת והולכת של דרום אפריקה בתרבות ובפוליטיקה הגלובלית ועל אף קיומה של קהילה יהודית אולטרה-ציונית בתוכה, טרם נחקר זיכרון השואה באופן רחב ומעמיק בהקשרים אלו. מחקרים רבים פורסמו באשר לתולדותיה של הקהילה היהודית בדרום אפריקה, אך אלו עוסקים בעיקר בהגירתם של היהודים לדרום אפריקה, בהקמתה של הקהילה ומוסדותיה, במעמדה הבולט של הציונות בקרב חברי הקהילה ובהתמודדותם עם משטר האפרטהייד.⁶ בנוסף, קיימים מחקרים המתמקדים באנטישמיות בדרום אפריקה, תוך בחינת שורשי התופעה בזירה המקומית ובפרט באנטישמיות שאפיינה את המדינה בשנות השלושים והארבעים.⁷ בניגוד לכך, קיימת ספרות מחקרית מצומצמת באשר ליחס הקהילה היהודית המקומית להשמדת יהודי אירופה, והחוקרים שעסקו בנושא התמקדו בעיקר בבחינת אופני הנצחת השואה במהלך שנות הארבעים והחמישים של המאה העשרים,⁸ או במקום שתופס זיכרון השואה בתקופת הפוסט-אפרטהייד.⁹ בהקשר זה, יוצא דופן מאמרה של שירלי גילברט (Gilbert), העוסק בדמותה של אנה פרנק

Shimoni, *Community and Conscience*; Richard Mendelson and Milton Shain, *The Jews in South Africa: An Illustrated History* (Johannesburg and Cape Town: Jonathan Ball Publishers, 2008); Claudia Bathsheba Braude, *Contemporary Jewish Writing in South Africa* (Lincoln and London: University of Nebraska Press, 2001.); Oren Baruch Stier, "South Africa's Jewish Complex," *Jewish Social Studies* 10, no.3 (2004): 123-142.

Shain, *A Perfect Storm*; Milton Shain, *The Roots of Anti-Semitism in South Africa* (Charlottesville and London: University Press of Virginia, 1994); Jocelyn Hellig, *Anti-Semitism in South Africa Today* (Tel Aviv University: The Project for the Study of Anti-Semitism, 1996); Patrick Jonathan Furlong, *Between Crown and Swastika: The Impact of the Radical Right on the Afrikaner Nationalist Movement in the Fascist Era* (Johannesburg: Witwatersrand University Press, 1991).

Juliette Peires. *Ruling by Race: Nazi Germany and Apartheid South Africa* (Cape Town: Century City, 2008); Shirli Gilbert, "Jews and Racial State: Legacies of the Holocaust in Apartheid South Africa," *Jewish Social Studies* 16, no.3 (2010): 32-64; Michael, A. Green, "South African Jewish Responses to the Holocaust, 1941-1948" (master's thesis, University of South Africa, 1987); Shain, "South Africa."

Shirli Gilbert, "Remembering the Racial State: Holocaust Memory in Post-Apartheid South Africa,"⁹ in *Holocaust Memory in a Globalizing World*, eds. J. S. Eder, P. Gassert, & A. Steinweis, (Gottingen, DE: Wallstein Verlag: 2016), 199-214; Tali Nates, "But, apartheid was also genocide... What about our suffering?" Teaching the Holocaust in South Africa- opportunities and challenges," *Intercultural Education*, 21, no.1 (2010): 17-26; Tracey Petersen, "Politics, Policy and Holocaust Education in South Africa," *Policy and Practice: Pedagogy about the Holocaust and Genocide Papers*, 11 (2013).

כסמל שמייצר, בדרכים מגוונות, משמעות להיסטוריה ולפוליטיקה המקומית בדרום אפריקה בתקופת האפרטהייד ולאחר המעבר לדמוקרטיה.¹⁰ העיסוק של גילברט בזיכרון השואה דרך בחינת ייצוגיו המגוונים של "יומנה של אנה פרנק" במהלך ששת העשורים האחרונים תורם רבות להבנת תהליכי התעצבותו של זיכרון שואת יהודי אירופה בדרום אפריקה. אולם, המיקוד בדמותה של אנה פרנק, שהפכה מאמצע שנות החמישים לסמל המוחשי ביותר למיליוני קורבנות השואה ברחבי העולם כולו, חשוב ככל שיהיה, אינו מספק את התמונה השלמה על אודות התעצבותו של זיכרון השמדת יהודי אירופה בהקשר הדרום אפריקאי הייחודי. מחקר זה מבקש להוסיף להרחיב תמונה מחקרית זו באמצעות עריכת סינתזה מקיפה של התצורות הדיסקורסיביות והתרבותיות הדומיננטיות של זיכרון השואה בחברה הדרום אפריקאית במהלך תקופת האפרטהייד, על סמך מחקר ארכיוני מקיף ומעמיק.

1.1.1 שאלת המחקר

מחקר זה מבקש לבדוק מה היו ההקשרים ההיסטוריים שבמסגרתם התעצב זיכרון השמדת יהודי אירופה בחברה הדרום אפריקאית מסוף מלחמת העולם השנייה ועד לנפילת משטר האפרטהייד וכיצד השפיעו תהליכים מקומיים וגלובליים על אופני הזיכרון וההנצחה ועל השיח על אודות הנאציזם והשואה בזירה המקומית. בלב המחקר מוצבת השאלה – כיצד נזכרת שואת יהודי אירופה במרחבה הציבורי של מדינה בעלת משטר גזעני מוצהר, בעידן שבו תהליכים של דה־קולוניזציה שטפו את היבשת האפריקאית ושיח זכויות האדם צבר תאוצה ברחבי עולם המערבי, זאת במקביל להתגבשותה של המלחמה הקרה, שבמסגרתה הוצבה דרום אפריקה על ידי המערב כחיץ מפני השתלטות סובייטית על אפריקה. מחד גיסא, ההתמקדות במאמצי הקהילה היהודית להנצחת שואת יהודי אירופה ותיווכה לקהילות הציבור הדרום אפריקאי הלבן, מאפשרת לבחון את תפקידיו של זיכרון השואה בעיצוב תפיסות של גזע ביחס ליהודים, ובמאבק נגד האנטישמיות מקומית. מאידך גיסא, בחינת היחס לנאציזם ולשואה בסיפורי חייהם של דרום אפריקאים שאינם משתייכים לקהילות המיעוט הלבן, מספקת הצצה לקולות שאינם הקולות ההגמוניים ולמקום שתפס זיכרון השואה במסגרת המאבק נגד האפרטהייד, וכן לתפיסות מלחמת העולם השנייה, הנאציזם והשואה בחוגים הרדיקלים, המושתקים והמדוכאים בחברה הדרום אפריקאית, בזמן האפרטהייד ובמהלך המעבר מאפרטהייד לדמוקרטיה.

1.2 בסיס תיאורטי ומושגי מפתח

1.2.1 בין זיכרון להיסטוריה

הוגים ומבקרי תרבות רבים עסקו בשאלת ההבחנה בין הזיכרון להיסטוריה. ההיסטוריון הצרפתי ז'אק לה גוף (Le Goff) הציב את הזיכרון ככלי שדרכו נבנה נרטיב היסטורי. בעוד שההיסטוריה היא לדידו זמן ליניארי הכפוף לסיבה ותוצאה, הזיכרון מתאפיין בזמן מעגלי וחסר כיוון פרוגרסיבי, הנתון לשינויים.¹¹ גם

¹⁰ Gilbert, "Anne Frank in South Africa."

¹¹ Jacques Le Goff, *History and Memory* (New York & Oxford: Columbia University Press, 1992).

ההיסטוריון הצרפתי פייר נורה (Nora) עסק בהרחבה בקשר הדיכוטומי בין זיכרון להיסטוריה, וטען כי הזיכרון עוסק תמיד בחברות חיות, כפוף לדיאלקטיקה של זיכרון ושכחה, נתון לסילופים שבתת-מודע, פגיע וחשוף למניפולציות והתאמות. ההיסטוריה, מאידך, מתמצית תמיד בהבניה בעייתית ולא שלמה של מה שכבר לא קיים.¹² באופן דומה, ההיסטוריון הגרמני יאן אסמן (Assmann) טען כי בעוד שההיסטוריה היא ייצוג משוחזר של העבר, הזיכרון הוא במהותו תופעה דינמית המתפתחת בהווה, שבמסגרתה אנו מעניקים משמעות לאירועי העבר.¹³

החוקר המייסד שטבע את המושג 'זיכרון קולקטיבי' הוא מוריס הלבואקס (Halbwachs), שפיתח את התפיסה כי הקולקטיב משפיע על עיצוב זיכרון הפרט. לדידו, זיכרונות אינדיבידואליים מתהווים תמיד בהקשר חברתי והוא תופס את הזיכרון הקולקטיבי כמוצר פוליטי ותרבותי, הלובר צורה בתוך מערכת המשתנים והאינטרסים הפוליטיים והחברתיים של קהילה נתונה. בהיותו מועבר ומונחל בתוך קבוצות חברתיות מובחנות, הזיכרון נתון לשינויים, בהלימה עם חילופי העתים וחילופי שלטון. לדידו של הלבואקס, אלסטיות זו של הזיכרון הקולקטיבי היא שמבדילה אותו מההיסטוריה.¹⁴ בהמשך להלבואקס, טוען אסמן כי המאפיינים שאדם שואב מהשתייכותו לחברה ולתרבות ספציפיים אינם משתמרים במהלך הדורות בשל אבולוציה פילוגנטית, אלא כתוצר של תהליכי חיברות, מנהגים ומסורות. לדידו, עיצובו של הזיכרון אצל היחיד היא פעולה בסיסית של כינון הזהות החברתית והתרבותית שלו, המוציאה אותו מבדידותו וקושרת אותו לקהילת שייכות. אסמן מבחין בין הזיכרון הקומוניקטיבי, המבוסס על תקשורת יום-יומית שוטפת, לבין הזיכרון התרבותי, המבוסס על תוצרי תרבות, כדוגמת טקסים, מסורות ואנדרטאות. לדידו, בניגוד לזיכרון הקומוניקטיבי, הזיכרון התרבותי לא מתפתח באופן טבעי ויום-יומי, אלא כתוצר של עיסוק מתמיד במסורות ובמנהגים מתוך כוונה מודעת.¹⁵ בעוד שאסמן ממעיט בערכו של הזיכרון היום-יומי כגורם שביכולתו לעצב את הזיכרון התרבותי, ומתמקד בעיקר בתרבות הצורנית (טקסים, אנדרטאות, טקסטים וכיוצא בזה) ובהשפעותיה על הזהות החברתית, ההיסטוריון משה צוקרמן טוען כי "פרקטיקות היומיום, שעה שהן מגיבות מסיבות אקטואליות לאירועי-מפתח מן העבר שלא באמצעות אותן 'אובייקטיביזציות תרבותיות' ממוסדות [...], עשויות לחולל מודיפיקציות משמעותיות בצורות הקליטה והפירוש של 'נכסי צאן ברזל' שהשתמרו ב'זיכרון הקולקטיבי'.¹⁶ במילים אחרות, הזיכרון הקולקטיבי מתגלם לא רק בתצורות התרבותיות המייצגות אותו, אלא גם בשיח האקטואלי המתנהל סביבו. על כן, טוען צוקרמן, לא די בבחינת מופעים ממוסדים של זיכרון קולקטיבי נתון באתרי הנצחה, בטקסים ובטקסטים רשמיים על מנת לחשוף עמדות מקומיות ביחס אליו, ויש להתייחס גם לייצוגים היום-יומיים שלו, על מנת לבחון את קידודיו של

Pierre Nora, introduction to *Realms of Memory: Rethinking the French Past* (New York & Chichester, West Sussex: Columbia University Press, 1996), 1-20.

Jan Assmann, *Cultural Memory and Early Civilization* (Cambridge, New York, Melbourne, Madrid, Cape Town, Singapore, Sao Paulo, Delhi, Tokyo, Mexico City: Cambridge University Press, 2011), 17.

Maurice Halbwachs, *The Collective Memory* (Chicago: The University of Chicago Press, 1992).¹⁴

Jan Assmann, "Collective Memory and Cultural Identity," *New German Critique*, 65 (1995): 125-1526.

¹⁶ משה צוקרמן, שואה בחדר האטום: ה"שואה" בעיתונות הישראלית בתקופת מלחמת המפרץ (תל אביב: הוצאת המחקר: 1993), 16.

הזיכרון בהקשר היסטורי נתון.¹⁷ לקידוד אליו מתייחס צוקרמן יש תפקיד כפול: "הוא מעורר את התודעה הרדומה, אך בשעת הצורך הוא גם משמש מתווך בהשבת המודחק. טיבו של צורך זה תלוי במידה רבה בהתרחשות ההווה, הניזונה גם מזיכרונות העבר של האדם ומרגעי ההיזכרות שלו".¹⁸

אם כן, הזיכרון הקולקטיבי מתגלם לא רק בתודעה ובשיח, אלא גם במערכת האמצעים שאותם מכונן ומשמר הקולקטיבי. זיכרון זה הוא פונקציונאלי, וקבוצות חברתיות משתמשות בזיכרון ובהנצחת ההיסטוריה שלהן לשם הגשמת מטרות שונות, ובעיקר על מנת לתחום את הקהילה ולשרטט את גבולות השייכות אליה. הזיכרון מציב מערכת ערכים אשר מולה מאשרת הקהילה את תפיסת עולמה ובכך מגדירה את השייך ומדירה את ה"אחר". מדובר במוצר חברתי פוליטי שהוא תוצר של פרקטיקות תרבותיות המבטאות את מאזן יחסי הכוח בחברה. זהו השדה למשא ומתן תרבותי, שבאמצעותו מתחרים נרטיבים שונים על מקומם בהיסטוריה.¹⁹ בהקשר זה, טוענים חוקרי זיכרון רבים כי מערכת היחסים בין זיכרונות קולקטיביים שונים מתעצבת במסגרת תחרותית בפוליטיקה מקומית של זהויות. המחזיקים בתפיסה זו רואים בנרטיב ההיסטורי כנרטיב סגור של משחק סכום אפס של זיכרונות, שבמסגרתו מתחוללת דחייה של האחר ושל סבלו. על כן, הזיכרון הקולקטיבי אינו רק מכונן זהות משותפת אלא גם שדה לוויכוחים אידיאולוגיים וזהותיים וקשור קשר הדוק לשאלות של כוח ושל הון סמלי.²⁰

החברה הדרום אפריקאית מהווה שדה מרתק לבחינת הטענה בדבר כוחו הסמלי של הזיכרון הקולקטיבי בשל ההיסטוריה המקומית של קולוניאליזם, סגרגציה ואפרטהייד. בשנת 1910 נוסד איחוד דרום אפריקה על ידי האפריקנרים שהתיישבו באזור בשנת 1652 ועל ידי הבריטים שכבשו את האזור בסוף המאה השמונה עשרה.²¹ עם הגעתם של הבריטים לאזור, היחסים בין המתיישבים האפריקנרים לשלטונות הבריטיים עלו במהרה על שרטון ובמרכז המתח בין השניים עמד חששם של הראשונים מפני שינוי צביונה האפריקנרי של המושבה ונישול מעמדם. כוחה הרב של האימפריה הבריטית באזור, לצד התרוששותם הכלכלית של האיכרים האפריקנרים, הובילו לגל הגירה המוני של אפריקנרים ממושבת הכף הבריטית במהלך אמצע המאה התשע עשרה, במה שלימים יקרא "הטרק הגדול" (Die Groot Trek) ויהפוך לאירוע לאומי מכונן של האומה האפריקנרית.²² בעקבות הטרק הגדול, הקימו המהגרים האפריקנרים שורה של רפובליקות עצמאיות בפנים הארץ ובאזור נטאל, אולם המתיחות עם השלטונות הבריטיים הלכה וגברה, וכך גם עם השבטים האפריקניים הילידיים שחיו באזורי הרפובליקות. מצב זה, לצד העלייה בחשיבותם הכלכלית של אזורי הרפובליקות בעקבות גילויי הזהב שם בשליש האחרון של

¹⁷ שם, x.

¹⁸ שם, 7.

¹⁹ Marita Sturken, *Tangled memories: The Vietnam war, the AIDS epidemic, and the politics of remembering* (Berkeley: University of California Press, 1997).

²⁰ Jeffrey C. Alexander, *Remembering the Holocaust: A Debate* (New York: Oxford University Press, 2009); Peter Novick, *The Holocaust in American Life* (New York: Houghton Mifflin Company, 1999).

²¹ נייג'ל וורדן. צמיחת המדינות החדשות באפריקה: התהוותה של דרום אפריקה המודרנית (תל אביב: האוניברסיטה הפתוחה, 2002), 25-29.

²² Richard Elphick and Hermann B. Giliomee, *The Shaping of South African Society* (Cape Town: Maskew Miller Longman, 1989), 472-518.

המאה התשע עשרה, הובילו להסלמה אלימה בין השלטונות הבריטיים לאפריקנרים וזו הגיעה לשיא עם פרוץ המלחמה האנגלו-בורית (1899 - 1902).²³

במהלך המלחמה העקובה מדם, איבדו האפריקנרים את עצמאותם הריבונית ועוונותם כלפי הבריטיים נשתמרה גם לאחר שנחקק, בשנת 1910, חוק האיחוד (The Act of Union), שבמסגרתו ניתנה זכות בחירה וייצוג בפרלמנט ללבנים בלבד. במסגרת האיחוד, עליונותם של הלבנים עוגנה בחוקה ומוסדה סגרגציה בתפיסת המרחב הציבורי בדרום אפריקה. הוגדרו מרחבים (פיזיים, תרבותיים, חברתיים, כלכליים) שמיועדים ללבנים וכאלה המיועדים לאוכלוסיות שהוגדרו "לאלבנות" או "לאאירופאיות". הסגרגציה הגזעית שהונהגה בדרום אפריקה חילקה את החברה לארבע קבוצות גזע: אירופאים (קבוצה הכוללת את המתיישבים האפריקנרים והאנגלים), ילידים/בנטו (קבוצה הכוללת את העמים הילידים השחורים בדרום אפריקה, בני עמים ושבטים רבים), צבעונים (קבוצה המורכבת מבני תערובת של צאצאי המתיישבים האפריקנרים ובני שבטים אפריקאים) והודים (מהגרים שיובאו כפועלים משועבדים לענף קנה הסוכר בנטאל משנת 1860 ואילך, ורובם נותרו בדרום אפריקה לאחר סיום תקופת השעבוד).²⁴ בשנת 1948 הורחבה הסגרגציה הגזעית על ידי משטר האפרטהייד אשר דגל בעליונות הלבן על האוכלוסיות הלא לבנות, והתבסס על מערכת חוקים ותקנות שמטרתן להנציח עליונות זו, נוכח הנחיתות המספרית של הלבנים בדרום אפריקה.

בחסות האפליה הגזעית והדיכוי, עודדה ממשלת האפרטהייד את הקבוצות החברתיות השונות לפתח תרבות נפרדת, תוך קידום מפורש של זכויותיהן של קהילות המיעוט הלבן. במציאות זו, של ריבוי תרבויות מקבילות ומנוגדות, יכלה קהילת המהגרים היהודית לשמר את תרבותה הקולקטיבית הנפרדת. כפי שאראה בפרקי המחקר, במסגרת מאמצי שימור אלה, אימצה הקהילה היהודית את זיכרון השמדת יהודי אירופה כחלק מרכזי בזיכרון הקולקטיבי הקהילתי. ואולם זיכרון זה, שהושפע מאירועים מקומיים וגלובליים לאורך השנים, לא נותר בגבולות הקהילה בלבד. בכל הנוגע לקהילות המיעוט הלבן, פריצת גבולות זו נעשתה ביוזמת ובחסות הקהילה היהודית המקומית שביקשה לתווך את זיכרון השמדת יהודי אירופה ללבנים ככלי למאבק באנטישמיות ולהשתלבות בחברה הלבנה השלטת. יצוין גם כי בכל הנוגע לקהילות השחורות, ההודיות והצבעוניות, ולקולות האופוזיציוניים מתוך הקהילה הלבנה עצמה, היו גם יחידים שביקשו לפרוץ את גבולות הזיכרון היהודי ולגייסו למאבק נגד האפרטהייד. אם כן, מחקר זה מצביע על זיכרון השואה והנצחתה בדרום אפריקה ככלי חשוב להתבוננות בזירה של מאבק בין אינטרסים של קבוצות שונות, החושף את הקשיים והקונפליקטים שעימם התמודדו קבוצות בחברה, שלעתים קרובות ניתבו את התודעה לשכחה, להכחשה ולהדחקה, אף אם לא הייתה להם נגיעה ישירה לאירוע הנזכר. המחקר מבקש להראות כיצד היחס לנאציזם ולהשמדת יהודי אירופה בדרום אפריקה, היה מערך תודעתי גמיש ונתון לשינויים, שהושפע לא רק מהנסיבות של השואה עצמה (כאירוע היסטורי) אלא גם מהנסיבות הספציפיות של כל קבוצה וקבוצה ומיקומה בסדר החברתי והפוליטי ומהנסיבות המקומיות והבין-לאומיות.

²³ וורדן, צמיחת המדינות החדשות באפריקה, 45-51.

²⁴ גדעון שמעוני, "דרכה של הקהילה היהודית והתנועה הציונית בחברה הדרום-אפריקנית [1910-1948]" (חיבור לשם קבלת תואר דוקטור לפילוסופיה, האוניברסיטה העברית בירושלים, 1974), 1.

1.2.2. זיכרון השואה

מאז תום מלחמת העולם השנייה והגילויים על אודות גורלם של יהודי אירופה, הופיעו פרקטיקות חברתיות ותרבותיות, אישיות וקהילתיות, מקומיות ואוניברסאליות להנצחת הזוועה במקומות רבים ברחבי העולם, בדרכים שונות ועל ידי אוכלוסיות מגוונות.²⁵ עד עצם היום הזה, זיכרון השואה מקבל ייצוג בחברות השונות בכמה ערוצים שונים, אך לא לגמרי נפרדים, כאשר הערוץ הראשון הוא של המחקר ההיסטורי-אקדמי, שהרי השואה מסתמנת כאחד האירועים הנחקרים ביותר במאה העשרים.²⁶ הערוץ השני והרלוונטי יותר למחקרי הוא השיח הציבורי שיורגן הברמס (Habermas) מגדיר כ"שימוש ציבורי של ההיסטוריה".²⁷ במונח זה כולל הברמס את כלי התקשורת (עיתונות, רדיו וטלוויזיה), יצירות ספרות ואמנות, קולנוע, מוזיאונים, אנדרטאות ועוד.²⁸ מסגרות אלה משקפות שיח ומבטאות אופנים תרבותיים ואמנותיים להנצחת השואה, לאו דווקא תוך התייחסות למקורות היסטוריים מוצקים, אלא יותר תוך תיאור החוויות האישיות, הרגשות והעמדות על אודות רצח העם היהודי באירופה בהקשרים ספציפיים.

עד ראשית שנות התשעים של המאה העשרים כמעט שלא נערכו מחקרים היסטוריים באשר לדרכים השונות שבהן תפסו חברות העולם שלאחר המלחמה את הרדיפה ואת הרצח ההמוני של יהודי אירופה. התפנית הגיעה בראשית שנות התשעים; בתקופה זו החלה להתגבש הסכמה כללית בקרב היסטוריונים, לדידם, על אף התעניינות תקשורתית רבה ברחבי העולם בעקבות שחרור מחנות הריכוז הנאציים במהלך החודשים אפריל-מאי 1945, ומשפטי נירנברג בשנים 1945-1946, העניין בהשמדת העם היהודי היה מצומצם במהלך שנות הארבעים והחמישים, קולם של הניצולים לא הושמע ורק מעט מחקרים היסטוריים נעשו בתקופה זו בנושא.²⁹ יתר על כן, חוקרים רבים טענו כי הודות לדומיננטיות של האג'נדה האנטי-פשיסטית הליברלית בקרב מדינות המערב בתקופה שלאחר המלחמה, זהותם של היהודים כקורבנותיה העיקריים של מדיניות הגזע הנאצית טושטשה לעיתים קרובות והסבל היהודי נבלע במצוקתן

²⁵ דויד סזארני, "הופעת המונח 'שואה' כמושג תרבותי בישראל ובגולה אחרי מלחמת העולם השנייה", ישראל 6 (2006): 65-86; יהודית תידור באומל, "ליזכרון עולם: הנצחת השואה בידי הפרט והקהילה במדינת ישראל", עיונים בתקומת ישראל 5 (1995): 364-387.

²⁶ עמוס גולדברג, "השואה וההיסטוריה: נתקים בעידן פוסטמודרני" תאוריה וביקורת 40 (2012): 121-154; דן מכמן, "נושא אחד, קולות אחדים: לשון ותרבות בחקר השואה", בתוך השואה- הייחודי והאוניברסאלי, עורכים שמואל אלמוג, דניאל בלטמן, דוד בנקיר ודליה עופר (ירושלים: הוצאת יד ושם והמכון ליהדות זמננו ע"ש אברהם הרמן, האוניברסיטה העברית, 2001), 8-38.

²⁷ מונח זה נהגה על ידי יורגן הברמס לשם הגדרת הדרך שבה מעצבים את ההיסטוריה של העבר בתודעה הציבורית לצורך עיבוד חברתי שלו.

²⁸ Jürgen Habermas, "Concerning the Public Use of History," *New German Critique* 44 (1988): 40-50.
²⁹ Donald Bloxham, *Genocide on Trial: War Crimes Trials and the Formation of Holocaust History and Memory* (Oxford: Oxford University Press, 2001); David S. Wyman, *The World Reacts to the Holocaust* (Baltimore and London: The Johns Hopkins University Press, 1996); David Cesarani and Eric J. Sundquist, introduction to *After the Holocaust: Challenging the Myth of Silence*, by David Cesarani (London: Routledge, 2012), 1-15; Judith Miller, *One, By One, By One: Facing the Holocaust* (New and Schuster, 1991); Jeffrey Herf, *Divided Memory- The Nazi Past in the Two Germanys* (Cambridge, Mass. and London: Harvard University Press, 1997); Hasia R. Diner, *We remember with reverence and love: American Jews and the myth of silence after the Holocaust 1945-1962* (New York: New York University Press, 2010); Novick, *The Holocaust in American Life*; מנואלה קונסוני, רזיסטנצה או שואה- זיכרון הגירוש וההשמדה באיטליה 1945-1985 (ירושלים: הוצאת מאגנס, 2010).

של קבוצות לאומיות, אתניות או דתיות אחרות, שסבלו אף הן מהברוטליות הנאצית.³⁰ מנאלה קונסוני, ג'פרי הרף, פיטר נוביק ואחרים טוענים כי בחלק מהמדינות הדבר נבע מכך שהניצולים ביקשו שלא לבדל את עצמם משאר הקורבנות כדי שלא יזוהו כקורבנות פאסיביים.³¹ כמו כן, מצביעים חוקרים אלה על פרוץ המלחמה הקרה כמניע מרכזי של אינטרסים פוליטיים שונים שהביאו לפיצול זיכרון המלחמה ולהדחת השואה ממנו בשנים אלו, במסגרתם כל מדינה באירופה אימצה לעצמה אחת משתי גישות שנולדו בעקבות המלחמה. הגישה הסובייטית, שנשענה על דוגמות מרקסיסטיות, הדגישה את המלחמה האנטי־פשיסטית כחלק מהמלחמה בקפיטליזם האימפריאליסטי ודחקה את הנרטיב היהודי של השואה. מנגד, הגישה המערבית ששאבה כוחה מאמונות הדמוקרטיה הליברלית ומעקרונות המשפט והצדק המערביים, עסקה בגינוי הנאציזם והפשיזם ובהענשה בלי להטיל אשמה קולקטיבית.³²

פיטר נוביק טען כי המניע הפוליטי הברור שעמד מאחורי הגישה האמריקאית ביחס לשואת יהודי אירופה קשור קשר הדוק עם המלחמה הקרה המתהווה, שבמסגרתה הפכה ברית־המועצות, שנתפסה במהלך מלחמת העולם השנייה כבת בריתן של מדינות המערב, לאויב; לעומתה, גרמניה, שהיוותה בזמן המלחמה מולדתו של הצורך הנאצי, הייתה לידיד. צורך השעה הפוליטי האמריקאי הכתיב סילוק של העוינות ושל השנאה כלפי גרמניה בקרב הציבור האמריקאי כולו והוא, לדידו של נוביק, מניע מרכזי לכך ששואת יהודי אירופה נעדרה מהשיח הציבורי בארצות־הברית בשנים הראשונות לאחר המלחמה.³³ גם דניאל לוי (Levy) ונתן שניידר (Sznajder) טענו כי בתקופה שלאחר המלחמה במערב גרמניה ובארצות־הברית הובנה השמדת יהודי אירופה כתוצר של המלחמה ועל כן כמעט שלא הופיעה באופני ההנצחה הציבוריים. לדידם, משפטי נירנברג, שהחלו בנובמבר 1945, הם הדוגמה המובהקת לתפיסת רצח העם היהודי בידי הנאצים כאחד מפשעי המלחמה הרבים שהם ביצעו בזמן מלחמת העולם השנייה. במסגרת המשפט, הוצגו כראיות קטעי וידאו שצולמו על ידי הצבא הבריטי והצבא האמריקאי במחנות הריכוז הנאציים וייצוגי הניצולים הופיעו במדיה המערבית. עם זאת, אף על פי שהעובדות והתצלומים הוצגו לציבור הרחב מיד לאחר המלחמה, השמדת יהודי אירופה טרם הובנה כאירוע ייחודי וחסר־תקדים.³⁴

לעומת ההיסטוריונים הרבים הטוענים לעניין מזערי בהשמדת העם היהודי בשנות הארבעים והחמישים, קיימים מחקרים המסתייגים ממיתוס השתיקה בכל הנוגע לשואת יהודי אירופה בתקופה שלאחר המלחמה. מייקל רוטברג (Rothberg) ונייל לוי (Levi) טענו כי אין לראות בהיעדרה של תודעת השואה

Pieter Lagrou, "Victims of Genocide and National Memory. Belgium, France and the Netherlands, 1945-1966," *Past and Present* 154 (1997): 181-222; Pieter Lagrou, *The Legacy of Nazi Occupation. Patriotic Memory and National Recovery in Western Europe, 1945-1965* (Cambridge: Cambridge University Press, 2000), 7; David Cesarani, "How Post-war Britain Reflected on the Nazi Persecution and Mass Murder of Europe's Jews: A Reassessment of Early Responses," *Jewish Culture and History* 12, no.1-2 (2010): 96.

³¹ קונסוני, רזיסטנצה או שואה; Carolyn Janice Dean, *Aversion and Erasure: The Fate of the Victim After the Holocaust* (Ithaca & London: Cornell University Press, 2010); Novick, *The Holocaust in American Life*.

³² קונסוני, רזיסטנצה או שואה; Herf, *Divided Memory*; Novick, *The Holocaust in American Life*.

³³ Daniel Levy and Natan Sznajder, "The Postwar Years," in *The Holocaust and Memory in the Global Age*, (Philadelphia: Temple University Press, 2006), 57-95.

היהודית כאירוע חסר־תקדים במהלך השנים הראשונות שלאחר המלחמה כעדות לשתיקה, מאחר שמותם של ששת מיליון יהודי אירופה משך באותן שנים תשומת לב גלובלית בצורות שונות ומגוונות.³⁵ חסיה דינר (Diner) טענה כי באמריקה לא הייתה כלל שתיקה בנוגע לשואה וכי מיד לאחר מלחמת העולם השנייה ניכרו אופנים להנצחתם של זיכרונות פרטיים של השואה בתרבות הציבורית של הקהילה היהודית האמריקאית.³⁶ גם דויד סזאראני (Cesarani), שבחן את זיכרון השואה בבריטניה, הסתייג ממיתוס השתיקה וטען כי בין השנים 1945-1960, המודעות להשמדת יהודי אירופה בידי הנאצים התבססה על הדימויים והזיכרונות שתוכו במדיית ההמונים הבריטית מאפריל 1945. הוא הגדיר את תודעת השואה בבריטניה באותן שנים כתודעה נוכחת ונעדרת בו זמנית: עבור אחדים היה נראה כאילו קיימת שתיקה מוחלטת ביחס לגורל יהודי אירופה, בעוד שעבור אחרים, היו העובדות בדבר הקטסטרופה של השואה ידועות ונוכחות.³⁷

גם באשר לישראל חלוקת דעות החוקרים בנוגע למקומה של השואה בציבוריות הישראלית בשני העשורים הראשונים שלאחר המלחמה. מרבית החוקרים טענו כי גם בישראל שררה שתיקה בכל הנוגע לשואה היהודית וכי בעשור הראשון למדינה השמדת יהודי אירופה לא הייתה מוקד לדיון ציבורי, לא הופנמה אל תוך מערכת החינוך ולמעשה, לא היוותה אלא רכיב שולי בגיבוש הזהות הישראלית.³⁸ בהקשר זה, חשוב במיוחד ספרו של ההיסטוריון רוני שטאובר, *הלקח לדור* (2000),³⁹ שדן בפולמוס הציבורי שהתנהל במדינת ישראל בעשור הראשון סביב הנצחת הטרגדיה של השמדת יהודי אירופה. שטאובר הדגים כיצד "שאלות הנוגעות להליכה אל המוות בלא התנגדות, שיתוף הפעולה עם הנאצים, הסגרת יהודים לידי הרוצחים ועוד [...] נשארו כעצב חשוף בעולם היהודי בכלל ובחברה הישראלית בפרט בשנות החמישים".⁴⁰

לדיו, התגובה היהודית בשואה נדונה בשנות החמישים מתוך הפריזמה האידיאולוגית מבית מדרשו של דויד בן־גוריון, שחתר להדגיש את האתוסים והמיתוסים הקשורים במאבק על עצמאותה של מדינת ישראל, תוך הדחקת התפיסה כי רוב הציבור היהודי נהג בפסיביות מוחלטת נוכח ההשמדה הנאצית. הדחקה זו נועדה להוקיע את הסטראוטיפ של היהודי הגלותי והפאסיבי "שהתעצב בתרבות העברית והופנם ביישוב לפני המלחמה".⁴¹ אליבא דשאול פרידלנדר, המיצוב הסביל של קורבנות השואה בעשור הראשון לקום המדינה, הוא העומד מאחורי שתיקת הניצולים, שהחלה להתפורר רק בעקבות משפט אייכמן בשנת 1961, אירוע שהציב את עדויות הניצולים על מרכז הבימה הציבורית.⁴² אל מול הטוענים למיתוס השתיקה, דליה עופר (2001) ואניטה שפירא (1997) גורסות כי בשנים 1948-1963, השואה הופיעה בלב הדיון הציבורי בישראל וכי בפועל, הנושא מעולם לא ירד מסדר היום הציבורי: בשנת 1952 עלה נושא השילומים מגרמניה

Neil Levi and Michael Rothberg, introduction to *The Holocaust: Theoretical Readings* (Edinburgh: 35

Edinburgh University Press, 2003): 6-7.

Diner, *We Remember with Reverence and Love*. 36

Cesarani, "How Post-War Britain Reflected on the Nazi Persecution and Mass Murder of Europe's 37

Jews," 123.

38 דליה עופר, "מבט לאחור יובל – הציונות והיישוב נוכח השואה, 1933-1948", בתוך: ישראל גוטמן (עורך) *תמורות יסוד*

בעם היהודי בעקבות השואה, 443-472 (ירושלים: יד ושם, 1995); אניטה שפירא, *יהודים חדשים יהודים ישנים* (תל-אביב:

הוצאת עם עובד, 1997); תום שגב, *במיליון השביעי- הישראלים והשואה* (ירושלים: הוצאת כתר, 1991).

39 רוני שטאובר, *הלקח לדור: שואה וגבורה במחשבה הציבורית בארץ בשנות החמישים* (ירושלים, יד בן צבי, 2000).

40 שם, 269.

41 שם, 265.

42 שאול פרידלנדר, "השואה בין זיכרון להיסטוריה", *מדעי היהדות* 30 (1990): 13.

לדיון בזירה הציבורית; בשנת 1953 החלה פרשת קסטנר ואף בתחום התרבות אפשר היה למצוא ספרות ושירה רבים העוסקים בנושא. לדיון, השואה בישראל הייתה למיתוס שלא אפשר לזיכרונות הפרטיים לבוא לידי ביטוי בזירה הציבורית, אך השואה כעניין פוליטי הייתה חלק מרכזי בשיח הישראלי של אותן שנים.⁴³

בדומה לפרידלנדר, חוקרים רבים ברחבי העולם הציבו את משפט אייכמן בשנת 1961 כנקודה בה ההתעניינות בשואת היהודים גברה ברחבי העולם כולו.⁴⁴ המשפט זכה להתייחסות נרחבת בתקשורת הישראלית והבין-לאומית, בעיקר בשלבי הראשונים ובפסק הדין שבסיומו. במשפט הובאו עדויות ניצולי השואה אל מרכז הבימה, ואלה, דרך סיפוריהם האישיים של הניצולים, העלו לתודעה את הניצולים כיחידים. בד בבד עם הרשתות של אייכמן והוצאתו להורג, מימש המשפט את החוק לעשיית דין בנאצים ובעוזריהם ובמקביל הגשים מטרות חינוכיות ותרבותיות וקידם את תיעוד השואה והנצחתה, תוך הכרה בין-לאומית במעמדה של ישראל כמייצגת של ששת מיליון קורבנות השואה היהודיים.⁴⁵ חוקרי זיכרון השואה בישראל טוענים כי המשפט הביא לשינוי בתודעת השואה ועדית זרטל גורסת כי "הלכידה עצמה, ההכנות למשפט, המשפט ותוצאותיו, נהפכו בדיבור הישראלי סמל לריבונות ולכוח הישראליים, לגבורה ואף לגבריות ישראלית מסוג חדש, שנאצלה לחברה הישראלית כולה".⁴⁶ המשפט סומן כנקודת מפנה, לא רק בהפיכת זיכרון השואה מזיכרון קולקטיבי המתעלם מהחוויה האישית והמתמקד באתוס הגבורה, לזיכרון המשמיע את עדויות הניצולים והמתנער מתפיסתם של השורדים כקורבנות פאסיביים אשר הובלו כצאן לטבח.⁴⁷ מדובר היה גם, אליבא דזרטל, "בנקודת מפנה בתהליך גיוסה המאורגן והגלוי של השואה לשירות המדיניות הישראלית, לשירות הפוליטיקה בישראל, ובמיוחד בהקשר של הסכסוך הישראלי-ערבי".⁴⁸

פרשת אייכמן שהסעירה את ישראל, עוררה, כאמור, עניין רב ברחבי העולם כולו, ומדינות העולם עקבו אחר התגלגלות הפרשה מתחילתה ועד סופה באדיקות רבה, מה שתרם רבות לעיצובו של זיכרון השואה בתרבות המערב.⁴⁹ הגם שהושמעו ברחבי העולם ביקורות על הפרשה משלב חטיפתו של אייכמן מארגנטינה ועד להוצאתו להורג בישראל, לא גרע הדבר מתפיסתו של המשפט כמאורע שמטרתו לעשות צדק היסטורי והוא אף שימש זרז לפתיחתם של משפטים אחרים נגד נאצים שהסתתרו ברחבי העולם.⁵⁰

⁴³ שפירא, *יהודים חדשים יהודים ישנים*; דליה עופר, "השיח הישראלי על השואה" בתוך *השואה בהיסטוריה היהודית*, עורכים דוד בנקיר ודן מכמן (ירושלים: יד ושם, 2001), 293-328.

⁴⁴ Wyman, *The World Reacts to the Holocaust*; Miller, *One, By One, By One*; Herf, *Divided Memory*; Novick, *The Holocaust in American Life*; Dean, *Aversion and Erasure*.

⁴⁵ חנה יבלונקה, *מדינת ישראל נגד אדולף אייכמן* (תל אביב: הוצאת יד בני צבי וידיעות אחרונות, 2001); רחל אוירבך, "עדים ועדויות במשפט אייכמן", *ידיעות יד ושם* 28 (דצמבר 1961); גדעון האוזנר, *משפט ירושלים* (תל אביב: בית לוחמי הגטאות והקיבוץ המאוחד, 1980).

⁴⁶ עדית זרטל, *האומה והמוות: היסטוריה, זיכרון ופוליטיקה* (אור יהודה: הוצאת דביר, 2002), 140.

⁴⁷ אהרן אפלפלד, *סיפור חיים* (תל אביב: הוצאת כתר, 1999); עוז אלמוג, *הצבר – דיוקן* (תל אביב: הוצאת עם עובד, 1997); דניאל גוטוויין, "הפרשת השואה: פוליטיקה, זיכרון והיסטוריוגרפיה", *דפים לחקר השואה* ט"ו (1998): 7-52; עירית קינן, הלל - נרגע הרעב, ניצולי השואה ושליחי ארץ ישראל בגרמניה 1945-1948 (תל אביב: הוצאת עם עובד, 1996); אניטה שפירא, *ההליכה על קו האופק* (תל אביב: הוצאת עם עובד, 1989); שפירא, *יהודים חדשים יהודים ישנים*; יבלונקה, *מדינת ישראל נגד אדולף אייכמן*.

⁴⁸ זרטל, *האומה והמוות*, 144.

⁴⁹ Andy Pearce, *Holocaust Consciousness in Contemporary Britain* (New York and London: Routledge, 2014), 22-23;

זרטל, *האומה והמוות*, 19.

⁵⁰ המשפט החשוב ביותר בהקשר זה היה משפטם של פושעי אושוויץ שנפתח בשנת 1963 בפרנקפורט.

כך, למשל, לוי ושניידר טענו כי בארצות הברית, סייעה הטלוויזיה בהפיכת משפט אייכמן לאירוע תקשורת ושינתה את מיצובה האוניברסאלי של השואה כאחד מפשעי הנאצים במסגרת המלחמה, לאירוע ייחודי בעל שם, מאפיינים וזיכרונות משלו.⁵¹

גם בזירה המחקרית אקדמית עורר המשפט פולמוס נרחב ברחבי העולם המערבי, סביב ביקורתה של הפילוסופית היהודייה חנה ארנדט, שסיקרה את המשפט מטעם העיתון האמריקאי "הניו יורקר" וטענה נגד ניהול המשפט, שנועד, לדבריה, להצדיק את קיומה של מדינת ישראל. מאמריה קובצו לספר שעורר ויכוח חריף בעיקר בקרב הקהילות היהודיות באמריקה.⁵² בספרה, טבעה ארנדט את הביטוי "הבנאליות של הרוע" וטענה כי מארגני המשפט, שנוהל כמשפט ראווה של התנועה הציונית, לא לקחו מספיק בחשבון את אחריות הביורוקרטיה הגרמנית לשואה והבנאליות שנוצרת במשטר טוטליטארי לגבי חיי אדם.⁵³ כמו כן, ביקרה ארנדט את שיתוף הפעולה של היודנראטים היהודיים עם שלטונות הנאצים, שיתוף פעולה שהקל, לטענתה, על הוצאת הפתרון הסופי לפועל.⁵⁴ עמדותיה של ארנדט הסעירו את העולם היהודי וגררו תגובות של אנשי רוח יהודים דוגמת גרשום שלום, שטען כי המשפט הצדיק השמעת עדויות וכי מי שחולל את השואה הם אנשים כאייכמן, ועל כן יש להתמקד במעשיהם, גם אם סביבתם נתנה להם אישור לכך.⁵⁵

אף על פי שרבים הצביעו על משפט אייכמן כציון דרך מרכזי שהציב את השואה על מפת השיח ההיסטורי, החינוכי, המשפטי והתרבותי בישראל ובתפוצות, מספר חוקרי זיכרון טענו שיש למצב דווקא את מלחמת ששת הימים בשנת 1967 כנקודת מפנה מרכזית בכל הנוגע לזיכרון השואה. תום שגב טען כי "ששת ימי המלחמה הושו לא אחת לששת ימי הבריאה. בעיני רבים זו הייתה שעת אפס, כמו אחרי השואה והקמת המדינה: ההיסטוריה הציונית כמו התחילה מחדש".⁵⁶ עדית זרטל הצביעה על גיוסו של זיכרון השואה לשירות הפוליטיקה הישראלית, תהליך שאומנם החל עם עליית הנאצים לשלטון בגרמניה טרם המלחמה, אז גייסה הציונות את ההתרחשויות באירופה לצרכיה הפוליטיים, אך הגיע לשיאו במלחמת ששת הימים.⁵⁷ באשר ליהדות ארצות הברית, פיטר נוביק טען כי מלחמת ששת הימים היא שהחזירה את השואה לתודעה, בעיקר בשל האווירה של מצור וסכנה קיומית למדינת ישראל עקב איומו של נאצר בהשמדת ישראל. השיח היהודי האמריקאי התמקד בסכנה מפני שואה נוספת והציבור היהודי האמריקאי החל לאמץ בייתר שאת את מחויבותו כלפי ישראל. כך, הפכה השואה ל"אני מאשים" נוקב של התנועה הציונית נגד כל העולם המפקיר תמיד את היהודים.⁵⁸

מתוך אוירה של מצור וסכנה קיומית למדינת ישראל, ערב מלחמת ששת הימים, התפתחה התפיסה בדבר ייחודיות השואה. תפיסה חדשה זו, נשענה על הטענה כי השואה היא אירוע ייחודי, השונה באופן טוטאלי מכל אירוע אחר בהיסטוריה האנושית והיא שיקפה את התפיסה העצמית של היהודים כקורבן

⁵¹ Levy and Sznajder, "The Postwar Years," 109.

⁵² נעמה שפי, "משפט אייכמן ומשפטו בישראל," ישראל 2 (2002): 208-197.

⁵³ חנה ארנדט, אייכמן בירושלים-דו"ח על הבנאליות של הרוע (תל אביב: הוצאת בבל, 2007 [1963]).

⁵⁴ שגב, המיליון השביעי, 337.

⁵⁵ שם, 336-339.

⁵⁶ שם, 368.

⁵⁷ זרטל, האומה והמוות, 137.

⁵⁸ Novick, *The Holocaust in American Life*.

האולטימטיבי ואת הנאצים כתוקפים האולטימטיביים. בהקשר זה טען נוביק כי השואה ומדינת ישראל הפכו מתחילת שנות השבעים לשני עמודי התווך של הדת האזרחית של יהדות ארצות הברית. הכחשת השואה נתפסה כהכנה לשואה נוספת, והחלה להופיע תפיסה של השואה כזיכרון ייחודי יהודי שאין להשוות אליו כל אסון אנושי אחר.⁵⁹ עמדה זו הלכה והתחזקה בשנות השבעים והשמונים, כאשר קהילות ציוניות בעולם כולו, ובפרט בישראל, החלו להתמקד בגילויי אנטישמיות ברחבי העולם, בצורך להעמיד לדין פושעי מלחמה ובתופעות של הכחשת שואה.⁶⁰ עדית זרטל, יהודה באואר, אניטה שפירא ואחרים טענו כי במהלך שנות השמונים והתשעים הודגשה בישראל האנטישמיות, וזיכרון השואה קיבל אוריינטציה של כוח. הלקח העיקרי מזוועות השואה תורגם להשקעת מאמץ מאסיבי בחיזוקה של מדינת ישראל, ומניעת כל ויתור או פשרה ביחסיה עם שכנותיה ועם אומות אחרות.⁶¹ השוואת השואה לאירועים אחרים הייתה לטאבו, ובעוד שחוקרים רבים ביקרו את תפיסת ייחודיות השואה היהודית כמכשיר לכינון האתוס הלאומי ולמתן לגיטימציה לפעולות מדינת ישראל, חלקים נרחבים בעולם הציוני תפסו טענות אלה כביטויים להכחשת שואה, לאנטישמיות ולאנטי-ציונות.⁶²

בסוף שנות השבעים עלתה המיני-סדרה האמריקאית 'שואה' לאקרנים בארצות הברית ולאחר מכן במדינות רבות אחרות, והחדירה את ייצוגי השואה לשיח הציבורי ברחבי הגלובוס.⁶³ בעקבות שידור המיני-סדרה, לצד ההכרה בפוטנציאל של הטלוויזיה ככלי חינוכי שעשוי לגעת בקהלים רבים, החלו להופיע התנגדויות למסחורה של הטרגדיה היהודית ולמגבלות הקשורות בייצוגה, בעיקר בקרב ניצולי שואה ובראשם אלי ויזל.⁶⁴ כך או כך, עם הופעתה על מסכי הטלוויזיה בסדרה אמריקאית פופולארית, הפכה השמדת יהודי אירופה לנושא מרכזי בשיח הציבורי ברחבי העולם המערבי.⁶⁵ כפי שציינה מיכל גבעוני בספרה "אתיקת העדות- היסטוריה של בעיה" (2015), בעקבות הקרנת הסדרה בטלוויזיה האמריקאית באפריל 1978 וכביטוי לרצונם של ניצולי שואה שהתגוררו בארצות הברית להסתייג מהפיכתה של השואה לטרוויאלית על מסכי הטלוויזיה, החלו להופיע פרויקטים לתיעוד עדויות של ניצולים במטרה לייצג את השואה ולהשמיע את גרסת הקורבנות.⁶⁶ השפעתו של שיח זה גברה בשנות השמונים עם הקרנת הסרט התיעודי "שואה" של קלוד לנצמן (1985), עם התנהלותו של ויכוח ההיסטוריונים בגרמניה, ועם הופעתם של פרויקטים שונים לאיסוף עדויות הניצולים, אשר קשרו את מושג העדות בזיכרון השואה ואת החרדה

Ibid., 154. ⁵⁹

Pearce, *Holocaust Consciousness in Contemporary Britain*, 26-27. ⁶⁰

⁶¹ זרטל, האומה והמוות; אניטה שפירא, יהודים, ציונים ומה שביניהם (תל אביב: הוצאת עם עובד, 2007); יהודה באואר, הרהורים על השואה (הוצאת יד ושם ואוניברסיטת בן גוריון, 2008).

⁶² אלחנן יקירה, פוסט ציונות, פוסט שואה: שלושה פרקים על הכחשה, השכחה ושילית ישראל (המכון לחקר הציונות וישראל ע"ש חיים וייצמן, אוניברסיטת תל אביב, הוצאת עם עובד, 2007).

⁶³ Levy and Natan Sznajder, "Debates and Reflections," in: *The Holocaust and Memory in a Global Age* 96-130 (Philadelphia: Temple University Press, 2006).

⁶⁴ Tom Dreisbach, "Transatlantic Broadcasts: Holocaust in America and West Germany," *Penn History Review*, 16, no.2 (2009): 76.

⁶⁵ Levy and Sznajder, "Debates and Reflections," 116.

⁶⁶ מיכל גבעוני, אתיקת העדות- היסטוריה של בעיה (תל אביב: ון ליר והקיבוץ המאוחד, 2015), 131-132.

מאבדנו עם מות הניצולים, תוך מיצוב השואה כאירוע מכונן בהיסטוריה האנושית.⁶⁷ הניצולים מוצבו באותן שנים כגיבורים שיש להם סיפורים לספר ולקחים לחלוק עם הדורות הבאים.⁶⁸

נקודת ציון היסטורית חשובה נוספת, בכל הנוגע לזיכרון השואה בזירה הגלובלית, היא נפילת מסך הברזל בשנת 1989. כפי שטוענת קונסוני, "עם תום המלחמה הקרה בא לקצו לא רק העימות הפוליטי בין מזרח למערב, אלא הסתיימה גם ההתנגשות בין שתי הפרשנויות שהיו בסיס לניחות ולהתייחסות לנאציזם, לפשיזם ולשואה, שהציבו ארצות־הברית מצד אחד וברית־המועצות מהצד האחר".⁶⁹ במצב עניינים זה, טוענים לוי ושניידר להיווצרותו של משטר זכויות אדם גלובלי, במסגרתו מילא זיכרון השואה תפקיד חשוב בארגון מחדש של הזירה הבין־לאומית בשל הצבתו כערך מוסרי בלתי מעורער.⁷⁰ אל עמדתם מצטרפים חוקרים נוספים הטוענים כי מראשית שנות התשעים הופיעו ברחבי העולם מסגרות נרטיב חדשות ותיווכן באמצעות מוסדות פוליטיים ותרבותיים מיצבו את השואה כייצוג סמלי דומיננטי של הרוע, אירוע שנעקר ממרחב וזמן, בשל קשירתו למעשים אחרים של חוסר צדק וזיכרונות לאומיים טראומטיים אחרים בעולם ובסיס למוסר על־לאומי אוניברסאלי.⁷¹

הסקירה שלעיל רלוונטית במיוחד לבחינת התפתחותו ועיצובו של זיכרון השואה בדרום אפריקה בזמן האפרטהייד ובתקופת המעבר לדמוקרטיה. פרקי המחקר מראים כיצד הבנתה הקהילה היהודית את זיכרון השמדת יהודי אירופה, תוך אימוץ הטרגדיה היהודית כמרכיב מרכזי בזהות הקהילתית המקומית. מאחר ואי אפשר לבודד את התנועות בעיצובו של זיכרון השואה הדרום אפריקאי מתהליכים ומאירועים שהשפיעו על התפתחותם של זיכרונות השואה בזירה הגלובלית, בפרט במדינות המערב ובמדינת ישראל, הסקירה לעיל מציגה לא רק צמתים קריטיים לבחינה השוואתית של התעצבותו של זיכרון השואה המקומי, אלא גם מצביעה על האלסטיות והנזילות של זיכרון השואה, על תכניו התרבותיים והדיסקורסיביים. הצמתים המשותפים לעיצובו של זיכרון השואה המקומי ולעיצובם של זיכרונות דומים ברחבי העולם המערבי ובפרט באמריקה, אירופה המערבית וישראל, כוללים, בין היתר, את הקמת מדינת ישראל, משפט אייכמן, מלחמות ישראל, גלי הכחשת שואה ואנטישמיות, חדירת ייצוגי השואה למדינת ההמונים והתפתחותה של תמת העדות, וכן נפילת מסך הברזל. אולם, צמתים משותפים אלה אינם עדות להעתקה של זיכרון שואה זה או אחר מזירה לאומית אחת לאחרת ומחקר זה מבקש להצביע על הקשרים, ההתכתבויות, ההבחנות וההסתעפויות של צמתים אלה בהקשר הדרום אפריקאי הייחודי של תקופת האפרטהייד.

Dean, *Aversion and Erasure*; Wyman, *The World Reacts to the Holocaust*; Alon Confino, *67 Foundational Pasts: The Holocaust as Historical Understanding* (Cambridge: Cambridge University Press, 2012);

גולדברג, "השואה וההיסטוריה: נתקים בעידן פוסטמודרני"; גבעוני, *אתיקת העדות*.

David B. MacDonald, *Identity Politics in the Age of Genocide: The Holocaust and Historical Representation* (London and New York: Routledge, 2008), 21-23.

⁶⁹ קונסוני, *רזיסטנצה או שואה*, 147.

Daniel Levy and Natan Sznajder, "Memory Unbound: The Holocaust and the Formation of Cosmopolitan Memory," *European Journal of Social History* 5, no.1 (2002): 87-106.
⁷¹ Confino, *Foundational Pasts*; Alexander, *Remembering the Holocaust: A Debate*.

1.2.3. זיכרון השואה ודה קולוניזציה

בסוף המאה העשרים, החלו להופיע מחקרים הגורסים כי לזיכרון השואה תפקיד מרכזי החוצה גבולות אתניים ולאומיים.⁷² לוי ושניידר טוענים כי זיכרון השואה מספק יסודות לזיכרון קוסמופוליטי חדש המכיל בתוכו את האפשרות לחציית גבולות שכזו. אין בכוונתם של לוי ושניידר לחתור להפיכת זיכרון השואה לאוניברסלי במובן של פרשנות אחידה גלובלית אחת, אלא להפיכתו לזיכרון קוסמופוליטי שמשמעויותיו נולדות מתוך מפגשים בין הגלובלי למקומי. לטענתם, השואה נזכרת מחוץ לגבולות האתניים והלאומיים של הקורבנות היהודים והתליינים הגרמנים, על ידי אנשים שאין להם בהכרח קשר ישיר אליה.⁷³

בהקשר זה מצביע צ'ארלס מאייר (Maier) על שני נרטיבים מוסריים בולטים במאה העשרים – נרטיב השואה והנרטיב האנטי־קולוניאלי. לדידו, הנרטיב המערבי של המאה העשרים, המסופר על ידי היסטוריונים ופילוסופים, אוצרי מוזאונים, מפיקי סרטים ומומחים משפטיים, מתמקד בשואה או ברציחות הפוליטיות הקומוניסטיות סטליניסטיות כאירועי השיא ההיסטוריים של המאה.⁷⁴ עם זאת, מחוץ לעולם המערבי מסתמן, לדידו של מאייר, נרטיב מרכזי אחר המדגיש את השליטה של המערב על חברות העולם שבעבר היה נהוג לכנותו "עולם שלישי". על אף שנרטיב מוסרי זה התמקד לעיתים קרובות באפיונות שבמסגרתן ערערו החברות הכבושות על השלטון הקולוניאלי ואף הביסו אותו, נרטיב העל המשיך להדגיש את הפערים הכלכליים השוררים בין המרכז לפריפריה, בין חברות מפותחות לחברות מפותחות פחות, בין עולם ראשון לעולם שלישי. לדידו של מאייר, שני נרטיבים מוסריים אלה טוענים לרלוונטיות עכשווית ולעיתים אף מצטלבים. כך, למשל, "סטודנטים לחקר העבדות האמריקאית וסטודנטים לחקר האפרטהייד בדרום אפריקה מצאו את החוויות של יהודי אירופה לרלוונטיות ביותר לזוועות שהם חוקרים".⁷⁵

גם מיקל רוטברג הצביע על כך שהזיכרון הקולקטיבי של השואה הופיע בשנות החמישים והשישים במקביל לתהליכים מתמשכים של דה־קולוניזציה, מאבקים לזכויות אזרח וניסיונות השלמה עם עבר של קולוניאליזם, עבדות וגזנות.⁷⁶ לדידו, התקופה שבין השנים 1945-1962 הביאה עמה גם את העלייה בהכרה בהשמדת יהודי אירופה כצורה חסרת־תקדים של רצח עם בעידן המודרני וגם את ההכרה הלאומית והעצמאות הפוליטית של מדינות רבות שהיו כפופות לקולוניאליזם האירופי. אליבא דרוטברג, לא מדובר בהצטלבות מקרית בין שתי ההיסטוריות הנפרדות. העובדה שהשואה כיום מוצבת באופן תדיר נגד היסטוריות גלובליות של גזנות, עבדות וקולוניאליזם, בתחרות מכוערת על סטאטוס הקורבנות, היא חלק מהסירוב להכיר בהצטלבויות המוקדמות של היסטוריות אלה.⁷⁷ כתחליף למודל התחרות בין זיכרונות

Michael Rothberg, *Multidirectional Memory: Remembering the Holocaust in the Age of Decolonialization* (Stanford University Press, 2009); Alexander, *Remembering the Holocaust*; Confino, *Foundational Pasts*; Bryan Cheyette, *Diasporas of the Mind: Jewish and Postcolonial Writing and the Nightmare of History* (New Haven and London: Yale University Press, 2013); Daniel Levy and Natan Sznajder, *The Holocaust and Memory in the Global Age* (Philadelphia: Temple University Press, 2006).

Levy and Sznajder. *The Holocaust and Memory in the Global Age*.⁷³

Charles S. Maier, "Consigning the Twentieth Century to History: Alternative Narratives for the Modern Era," *American Historical Review* 165, no.3 (2000): 826.

Ibid., 826-827.⁷⁵

Rothberg, *Multidirectional Memory*, 22.⁷⁶

Ibid., 6-7.⁷⁷

קולקטיבים, מציע רוטברג מודל רב־כיווני של קיום משותף של טראומות במרחב הציבורי, במסגרתו כל קולקטיב משתחרר מזיכרון הטראומה כמעצב של זהות לאומית אקסקלוסיבית ומאפשר קיום רב־כיווני של זיכרונות החורג מן המסגרת הלאומית והאתנית. רוטברג אינו מכחיש כי המפגש בין טראומות היסטוריות ממקומות שונים או מתקופות שונות אומנם עשוי לייצר תחרות ביניהן, אך לדידו טמון במפגשים מסוג זה גם הפוטנציאל ליצירת מרחב לתהליכי משא ומתן בין־תרבותיים שעשויים לכונן אמפתיה וסולידריות.⁷⁸

עמדותיהם של רוטברג, מאייר, לוי ושניידר ואחרים רלוונטיות במיוחד עבור מחקר זה, שבמסגרתו נבחן המפגש בין שני נרטיבים היסטוריים של המאה העשרים – סיפור השואה וסיפור האפרטהייד בעידן הדה־קולוניזציה – בצורה מורכבת. מפגש זה מגלם פרדוקס מרתק: שואת יהודי אירופה, שבעקבותיה הועלה על נס משטר זכויות האדם הגלובלי, מונצחת ונוכרת במדינת האפרטהייד באפריקה הדרומית, שמרבית אזריכליה תמכו בנאציזם בעברם הלא רחוק ואף סירבו לחתום על האמנה לכל באי עולם בדבר זכויות האדם שאימצה העצרת הכללית של האו"ם ב־10 בדצמבר 1948. החוויה הקולוניאלית הייחודית של האפרטהייד יצרה מציאות במסגרתה לאורך השנים, כל קהילה סיפרה סיפור אחר על אודות המלחמה, הנאציזם והשמדת יהודי אירופה, בהתאם למקומה בסדר החברתי והפוליטי.

בעוד שעבודת מחקר זו חושפת את תפקידו של זיכרון השואה במסגרת הדיאלוגים המתוחים שבין הקהילה היהודית לקהילות המיעוט הלבן, מבקש המחקר לשפוך אור גם על דיאלוגים מתוחים אחרים, שהתנהלו מחוץ לקהילה היהודית ואף מחוץ לגבולות המיעוט הלבן, במסגרת מאבקם של יחידים נגד האפרטהייד. מלחמת העולם השנייה היוותה בסיס להעלאת המודעות למצוקתם של השחורים בדרום אפריקה, הן בחוגים ליברלים הן בחוגים רדיקלים ברחבי המדינה, אך השיחים האנטי־פשיסטים והאנטי־נאצים שאליהם נחשפו הפעילים בחוגים אלה, היו מגוונים ועוצבו רבות על ידי המציאות שהכתיבה המלחמה הקרה בין מזרח למערב, בעשור הראשון שלאחר מלחמת העולם השנייה. יתרה מכך, ריאן ארווין (Irwin) טוען כי בעשור השני לאחר המלחמה, הושפעה האופוזיציה לאפרטהייד גם מתהליכי הדה־קולוניזציה שהחלו לקבל תאוצה ביבשת אפריקה, כאשר הוא מציב את ועידת בנדונג באפריל 1955, שבמסגרתה נועדו דיפלומטים מעשרים ותשע מדינות עצמאיות חדשות, וכן עשרות פעילים מרחבי אפריקה, כאירוע מכונן עבור הדרום הגלובלי.⁷⁹ שלוש שנים לאחר ועידת בנדונג, בשנת 1958 נוסדה הקבוצה האפריקאית (The African Group), שמטרתה הייתה לקדם את הנושאים המשותפים למדינות היבשת באו"ם ובמהלך השנים האפרטהייד בדרום אפריקה היווה נושא מרכזי באג'נדה שלה.⁸⁰ תהליכים אלה, לצד הופעתן של תנועות האנטי־אפרטהייד ברחבי העולם בשנות השישים, הביאו להתפתחותה של מה רוב סקניר מכנה "תרבות פוליטית טרנס־לאומית חדשה" שהציבה לה למטרה להביא לסיומו של משטר האפרטהייד הדכאני.⁸¹

Ibid., 2-3, 17-19.⁷⁸

Ryan M. Irwin, *Gordian Knot: Apartheid and the Unmaking of the Liberal World Order* (Oxford: Oxford University Press, 2012), 3-6.⁷⁹

Paul Taylor and A. J. R. Groom, *United Nations at the Millennium: The Principal Organs* (London: Continuum, 2000), 237.⁸⁰

Rob Skinner, *The Foundations of Anti-Apartheid: Liberal Humanitarians and Transnational Activists in Britain and the United States, c. 1919-64* (New York: Palgrave Macmillan, 2010), 5-6.⁸¹

בהקשר זה חשוב לציין כי בין השנים 1948-1973 הפך האו"ם לזירה חשובה במאבק נגד האפרטהייד וכי ניתן לאתר גיוויים חוזרים ונשנים למשטר הדרום אפריקאי הגזעני בפורמים הבינלאומיים השונים. יהונתן אלשך טוען, "עד שנת 1966 גינתה העצרת הכללית של האו"ם את משטר האפרטהייד במונחים של פגיעה בעקרונותיהן וברוחן של מגילת היסוד של האו"ם ושל הצהרת זכויות האדם, כמו גם בהתייחסות לסכנה הנשקפת לשלום ולביטחון הבין-לאומיים בשל החיכוכים והמתיחויות שמדיניות זו יוצרת בדרום אפריקה ומעבר לה."⁸² אלשך טוען שהחלטת העצרת הכללית של האו"ם מה-16 בדצמבר 1966 לגנות את משטר האפרטהייד בגין פשע נגד האנושות מסמלת תפנית ברטוריקה של האו"ם בשל "מסגור האפרטהייד כזוועה מובהקת ומופלגת."⁸³ ואכן, ניכר כי הגדרת האפרטהייד כ"פשע נגד האנושות" קשרה אותו לנאציזם ברמת המוסדות הבין-לאומיים החשובים ביותר של התקופה, ואמנת האפרטהייד שאושרה בעצרת הכללית של האו"ם בשנת 1973, חיזקה את מיצוב זה.⁸⁴ על כן, אין זה מפתיע שחיבורים בין הנאציזם לאפרטהייד הדהדו בהחלטות האו"ם ובהצהרות של המתנגדים לאפרטהייד, על גווניהם.

חשוב לציין כי בחינת הדיונים שהתנהלו וההחלטות שהתקבלו בפורומים השונים של האו"ם חורגת מגבולות מחקר זה, המתמקד ביחס לנאציזם ולשואה בתוך דרום אפריקה. על כן, מחקר זה מבקש לשפוך אור על הרטוריקה ועל האסטרטגיות של פעילים בתנועת המאבק נגד האפרטהייד בתוך דרום אפריקה, באמצעות הפניית המבט אל שתי דמויות מפתח במאבק נגד האפרטהייד, המדגימות היבטים שונים של הסירקולציה של הרעיונות האנטי-פשיסטים והאנטי-נאצים, וכן של עמדות ביחס למלחמת העולם השנייה ולהשמדת יהודי אירופה. ההתמקדות בסיפורי חייהם של אחמד קטרדה ושל דזמונד טוטו אינה מעידה על הכלל, אך מספקת הצצה למגוון הרחב של תפיסות ועמדות שאפיין את ההתנגדות לאפרטהייד. כך, מבקש המחקר לספק ממד חיוני לשדה הידע הקיים על אודות זיכרון השואה בעידן הדה-קולוניזציה, ולהדגים באופן ספציפי כיצד המאפיינים הייחודיים של האפרטהייד בדרום אפריקה, וכן היחסים בין דרום אפריקה למדינות העולם, הכתיבו את היחס של הקבוצות השונות בחברה מורכבת זו לנאציזם ולשואה.

1.2.4 קהילת גבול

בפרק המבוא של הספר *Jewries at the Frontier: Accommodation, Identity, Conflict* (1999)⁸⁵ סנדר גילמן מציע להשתמש ברעיון של גבול (frontier) כאמצעי לתיאור קהילות פריפריאליות בלי לערער על האוטנטיות שלהן. הוא בוחן את המודלים המסורתיים של מרכז-פריפריה, העוסקים בהיסטוריה היהודית וטוען שאלה מספקים מבנה סמלי להבנת חוסר האפשרות הטמון בחיים בגלות. גילמן טוען כי בעבר הוגדרה ארץ ישראל, ובאופן ספציפי יותר ירושלים, כמרכז עבור העם היהודי, בעוד שהגלות הוגדרה כחוויה פריפריאלית. הקמת מדינת ישראל הובילה לכך שהגלות הייתה למציאות דה-פקטו מבחינה גיאוגרפית, בעוד

⁸² יהונתן אלשך, "פרדיגמת האפרטהייד: היסטוריה, פוליטיקה ואסטרטגיה," בתוך משפט, מיעוט וסכסוך לאומי, עורכים: ראף זריק ואילן סבן, (תל אביב: סדרת הספרים "משפט חברה ותרבות" הפקולטה למשפטים ע"ש בוכמן, אוניברסיטת תל אביב, 2017): 165-166.

⁸³ שם.

⁸⁴ יהונתן אלשך, "אפרטהייד כפשע נגד האנושות," זמנים, 138 (2018): 125-126.

⁸⁵ Sander Gilman and Milton Shain. *Jewries at the Frontier: Accommodation, Identity, Conflict* (University of Illinois Press, 1999).

שפעולת העלייה לארץ ישראל שנדחתה באופן מתמיד עד הקמת המדינה, הפכה אז לאפשרות ממשית.⁸⁶ בשנות התשעים, טוען גילמן, החליפה השואה את ירושלים והוצבה כמרכז החדש של ההיסטוריה היהודית, מה שהציב את יתר ההיסטוריה היהודית כפריפריה חדשה והביא לצורך בהגדרת היסטוריה זו במונחי המרכז החדש. כך מוצבה קריאת ההיסטוריה היהודית מימי הביניים עד שנות העשרים של המאה העשרים כקריאה מטרימה לשואה, חקר האנטישמיות כתופעה אירופאית תורגם רק ביחס למרכז החדש ואפילו חקר המקורות והמשמעות של הקמת מדינת ישראל נוסחו במונחי השואה.⁸⁷ עם זאת, גילמן טוען שהתפשטות מודל המרכז פריפריה להבנת ההיסטוריה היהודית כרוכה בקשיים ובעוד שבעבר הגלות נתפסה כמרחב שולי, מנוכר וככישלון לעם היהודי, אותו מרחב שולי אומנם טומן בחובו את פוטנציאל הניכור ביחס ליהדות אך מאידך, גם את הפוטנציאל להפוך למרחב המאפשר רדיקאליות, יצירתיות והעצמה אינטלקטואלית.⁸⁸

מתוך כך, קורא גילמן לעיבוד מחדש של ההיסטוריה היהודית כהיסטוריה נטולת מרכז, המתמקדת בדינמיקה של שינויים, עימותים והשתלבות, היסטוריה המתמקדת בהווה במסגרתו לכל המשתתפים ניתן קול.⁸⁹ הוא מגדיר את המונח "קהילת גבול" כקהילה הממוקמת במרחב באופן שאינו מוכתב באמצעות מרכז ופריפריה, אלא באמצעות עימות מתמיד בשוליים, אם כי מגעים בין הגבול למרכז עשויים להוליד עבור קהילה שכזו מרחב לא רק לעימותים אלא גם להשתלבות. גילמן תופס גבול כמושג קולוניאלי ופוסט-קולוניאלי שאפשר ליישמו בדרכים מורכבות בכתבת היסטוריה יהודית חדשה. לדידו, ברגע שמהים את המודל המסורתי של מרכז-פריפריה, הגבול הופך למרחב שבמסגרתו האינטראקציות המורכבות של הגדרת העצמי והאחר מתאפשרות. הוא גורס כי ברגע שאנו מבינים שהמבנה הדו-קוטבי של מרכז-פריפריה משמר את ההפרדה בין ההגדרה הסמלית של היהודי לבין המציאות, מודל קהילת הגבול עשוי להוביל לקריאה חדשה של ההיסטוריה היהודית של העת המודרנית, במסגרתה הסמלי הופך לפונקציה רבת משמעות גם לזהות הפנימית וגם לחיצונית, כהרחבה של רשת המשמעויות לתוך כל האספקטים של הבנתנו את היהדות.⁹⁰

בהקשר הדרום אפריקאי טוען גילמן כי יהדות דרום אפריקה במאה השנים האחרונות הוא מקרה בוחן מורכב עבור רעיון היהודים כקהילת הגבול, בשל ההומוגניות התרבותית המאפיינת את הקהילה, שורשיה הליטאים האורתודוקסים, מעמדה החברתי ויחסיה עם קבוצות אחרות בדרום אפריקה.⁹¹ במסגרת פרקי הספר מתוארת יהדות דרום אפריקה כקהילה המחזיקה במעמד אוטונומי שאותו תבעה בעצמה, אך מעמד זה בהרבה מובנים גם נכפה עליה נוכח האנטישמיות המקומית. כך, טוען גילמן, הרעיון המורכב של החיים בשולי החברה והיבשת עיצב וממשיך לעצב את הצורך של הקהילה היהודית בדרום אפריקה בדרכים ייחודיות להגדרה עצמית.⁹²

Sander L. Gilman, "Introduction: The Frontier as a Model for Jewish History," in: Sander Gilman⁸⁶ and Milton Shain. *Jewries at the Frontier: Accommodation, Identity, Conflict* (University of Illinois Press, 1999), 2-5.

Ibid., 3-4.⁸⁷

Ibid., 5.⁸⁸

Ibid., 11.⁸⁹

Ibid., 12.⁹⁰

Ibid., 6.⁹¹

Ibid., 7.⁹²

במסגרת מחקר זה ברצוני לבחון את מיצוב הקהילה היהודית הדרום אפריקאית כקהילת גבול באמצעות שימוש ברעיונו של גילמן, תוך הסתכלות על העמדה היהודית אל מול ההגמוניה הלבנה בדרום אפריקה מבלי לייחס לקהילה זו ערך של שוליות. באמצעות חשיפת היסטוריה של דיאלוגים מתוחים בין הקהילה היהודית לבין הקהילה ההגמונית הלבנה בדרום אפריקה, מבקש המחקר להתייחס אל הקהילה היהודית המקומית כקהילת גבול – מיעוט המהווה חלק מהמיעוט ההגמוני הלבן, אך גם מסומן כקבוצה דתית, חברתית ותרבותית מובחנת ולעיתים אף כגזע מובחן בפוליטיקת הגזעים הדרום אפריקאית. אין בשימוש במונח "קהילת גבול" לרמז על שוליות כלכלית או חברתית של הקהילה היהודית בדרום אפריקה שהיא אפשר להצביע על השתלבות של היהודים במסחר ובכלכלה המקומית, עוד טרם כינון משטר האפרטהייד ובייתר שאת במהלכו. אולם במקביל להשתלבות זו, אירעו אירועים רבים אשר הזינו את חששות הקהילה באשר למעמדה בדרום אפריקה לאורך השנים. בבסיס המחקר עומדים חששות אלה כמניע מרכזי של הקהילה היהודית בהבניית זיכרון השואה לא רק כזיכרון קולקטיבי קהילתי, אלא גם ככלי למאבק באנטישמיות ברמה הלאומית. תופעת הגבוליות של יהדות דרום אפריקה אומנם רלוונטית גם לקבוצת המיעוט הלבנה השולטת במנגנוני המדינה. במובנים רבים, השלטון הלבן הגדיר את אופייה של המדינה ואת מידת ההכלה וההדרה שלה דרך קבוצת הגבול שהיא היהודים. בכך הפכה הגבוליות לפונקציה משמעותית עבור קבוצות המיעוט ההגמוני ולא רק עבור הקהילה היהודית עצמה.

1.2.4.1. הקהילה היהודית הדרום אפריקאית כקהילת גבול – התנאים ההיסטוריים

הקהילה היהודית בדרום אפריקה נוסדה על ידי יהודים בריטיים שהגיעו ליבשת בתחילת המאה התשע עשרה, אליהם הצטרפו מסוף המאה התשע עשרה מהגרים יהודים ממזרח אירופה ובעיקר מליטא. ההערכה היא שבין השנים 1880-1910 היגרו לדרום אפריקה כארבעים אלף יהודים ועוד כשלושים אלף היגרו למדינה עד שנת 1948. כמו כן, בין השנים 1933-1937 הצליחו להיכנס לדרום אפריקה שלושת אלפים ושש מאות פליטים יהודים מגרמניה הנאצית.⁹³ כפי שמתאר שמעוני, המהגרים היהודים שהגיעו לדרום אפריקה מבריטניה, הניחו את היסודות למבנה המוסדי של הקהילה עם הקמת בית הכנסת הראשון בקייפטאון כבר בשנת 1841. בהמשך, בשנת 1898, הוקמה הפדרציה הציונית של דרום אפריקה.⁹⁴ בשנת 1903 הוקם וועד הצירים היהודי הדרום אפריקאי בטרנסוואל ובשנת 1904 הוקם וועד דומה באזור הקייפ. שני ארגונים אלה מוזגו בשנת 1912 לוועד לאומי אחד שהיה ארגון ההנהגה הרשמי של הקהילה. אומנם, בתחילת המאה העשרים, הנהגת הקהילה הורכבה בעיקר מיהודים שהיגרו לדרום אפריקה מבריטניה, אך בהדרגה החלו להשתלב בהנהגה גם מהגרים יהודים מליטא, והקהילה התאפיינה בתודעה אתנית עמוקה שהביאו עימם המהגרים מארצות מוצאם ושקיבלה חיזוק בתנאים המיוחדים ששררו בדרום אפריקה.⁹⁵ עם הגעתם של המהגרים היהודים הראשונים לדרום אפריקה, הם נטמעו בקרב קהילות דוברי האנגלית במדינה, התמקמו בעיקר בערים והשתלבו בכלכלה ובמסחר וכבר באמצע המאה התשע עשרה,

Shimoni, *Community and Conscience*, 1-2; Shain, *A Perfect Storm*, 110-128. ⁹³

Shimoni, *Community and Conscience*, 2. ⁹⁴

Ibid. ⁹⁵

המהגרים היהודים־בריטים התבססו כרוכלים, סוחרים ובעלי מחסנים.⁹⁶ עם זאת, המעורבות היהודית בכלכלה הדרום אפריקאית קיבלה תנופה בעקבות גל ההגירה המאסיבי של יהודי מזרח אירופה בשנות השמונים של המאה התשע עשרה, שהופיע ברגע מכוון לכלכלה הדרום אפריקאית, עם ובעקבות התפתחות מכרות היהלומים והזהב ותהליכי העיור המוגברים.⁹⁷ מתחילת המאה העשרים ועד סוף מלחמת העולם השנייה עברה הכלכלה הדרום אפריקאית תהליכי תיעוש מוגברים. לאור נטיית המתיישבים האפריקנים לחיי הכפר ולעבודת האדמה ולאור המחויבות הקולוניאלית של המתיישבים הבריטים שהעדיפו לייבא מוצרים מבריטניה הגדולה על מנת לענות על הביקוש המקומי מאשר לייצאם בעצמם, יזמים יהודים שזיהו את הפוטנציאל הטמון בביקוש המקומי, פנו לפיתוח תעשייה מקומית שהתמקדה תחילה בייצור טקסטיל ומוצרי עץ. כמו כן, במהלך שנות השלושים, עם הגעתם של פליטים יהודים מגרמניה הנאצית שהתמחו בתחומי הקרמיקה, חיתוך היהלומים והאופנה, החלו גם תעשיות אלה להתפתח בדרום אפריקה.⁹⁸ יהודי דרום אפריקה הצליחו גם בתחום המסחר ובמיוחד בהקמת רשתות של חנויות זולות למכירת מוצרים שיוצרו בייצור המוני. בתחום השירותים בלט מספרם הרב של עורכי הדין, הרופאים ורואי החשבון היהודים ועסקי הפרסום והבידור היו ברובם בבעלות יהודית. מאחר שרוב המשרות הבלתי־מקצועיות ועבודות הכפיים אוישו באופן בלעדי על ידי האוכלוסייה השחורה, היהודית והצבעונית בדרום אפריקה, המהגרים היהודים נטו באופן טבעי להשתלבות בתפקידים יזמיים ונהנו מפוטנציאל הניידות הכלכלית שאפיין את הציבור הלבן בכללותו.⁹⁹

עוד בטרם כינון משטר האפרטהייד, לצד הניידות הכלכלית ממנה נהנו חברי הקהילה, בלטה נוכחותם של יחידים יהודים בארגונים רדיקאליים מן הצד השמאלי של המפה הפוליטית במדינה. המפלגה הקומוניסטית הדרום אפריקאית (The Communist Party of South Africa – CPSA) הוקמה ב־30 ביולי 1921, בכינוס בו השתתפו נציגים משישה ארגונים וביניהם החברה הסוציאליסטית היהודית של קייפטאון והחברה הסוציאליסטית היהודית של יוהנסבורג.¹⁰⁰ הייתה זו המפלגה היחידה בדרום אפריקה שפתחה את דלתה לחברים מכל הקבוצות החברתיות והגזעיות במדינה, ועקב כך רוב חבריה בראשית שנות השלושים היו שחורים, אך היהודים היו אחוז ניכר מקרב ההנהגה הלבנה הפעילה של המפלגה ומילאו תפקיד מרכזי בהתפתחותה האידיאולוגית ובפעולה הארגונית.¹⁰¹ כמו כן, בלטה נוכחותם של יהודים בתנועת האיגודים המקצועיים, שלרוב השתייכו לאגף המיליטנטי "עיוור הצבעים" של התנועה, ועל כן היו המארגנים העיקריים של איגודים לא לבנים בשנות השלושים.¹⁰² עמנואל סטנר (Suttner), טוען בספרו,

Jocelyn Hellig, "The Jewish Community in South Africa," in *Living Faiths in South Africa*, edited ⁹⁶ by Martin Prozesky and John de Gruchy (New York and London: St. Martin's Press and Hurt & Company, 1995), 156.

Mendel Kaplan, *Jewish Roots in the South African Economy* (Cape Town: C. Struik Publishers, ⁹⁷ 1986), 29; Marcus Arkin, *South African Jewry- A Contemporary Survey* (Cape Town: Oxford University Press, 1984), 58.

Arkin, *South African Jewry*, 59. ⁹⁸

Ibid., 59-60. ⁹⁹

Sheridan Johns, "The Comintern, South Africa and the Black Diaspora," *The Review of Politics*, ¹⁰⁰ 37, no.2 (1975): 200-234.

¹⁰¹ שמעוני, "דרכה של הקהילה היהודית והתנועה הציונית בחברה הדרום-אפריקנית [1910-1948]," 247-248. ¹⁰² שם, 249-252.

המיליטנטיות הפרולטרית, הם שיצרו פתיחות לעמדות רדיקליות ולאמפתיה כלפי אלה האוכלוסיות המדוכאות בדרום אפריקה.¹⁰³

בעוד שהלובן היהודי בהקשר הדרום אפריקאי מיצב אפוא את היהודים בעמדת כוח אל מול הקהילות הלא לבנות במדינה, ביחס לשאר הקהילות שהרכיבו את אוכלוסיית המיעוט הלבן במדינה, סבלה הקהילה היהודית הדרום אפריקאית מאפליה חוקתית יותר מכל קהילה לבנה אחרת.¹⁰⁴ ההשתלבות הכלכלית הולידה עוינות של קהילות המיעוט הלבנות, ובפרט של זו האפריקנרית, כלפי הקהילה הקטנה המתהווה וזו הגיעה לשיאה בשנות השלושים והארבעים, עם ייבוא רעיונות ומסרים מגרמניה הנאצית ומאיטליה הפשיסטית. מילטון שיין טוען כי בעוד שרוב החוקרים ממצבים את ההתפרצויות האנטישמיות של שנות השלושים והארבעים כתוצר שלך נסיבות התקופה – אי יציבות פוליטית, הגירה מאסיבית של יהודים והתעמולה הנאצית – ביטויי אנטישמיות בדרום אפריקה הושפעו מסטראוטיפים יהודיים ששורשיהם היו משוקעים באופן עמוק בחוויה הדרום אפריקאית מסוף המאה התשע עשרה. על אף שדרום אפריקה לא חוותה אנטישמיות מאורגנת עד תחילת שנות השלושים, לא הייתה המדינה נקייה מרעיונות ומקולות אנטי-יהודיים בראשית המאה העשרים.¹⁰⁵ המושג "הבעיה היהודית" הופיע בדרום אפריקה עוד בראשית המאה העשרים, במסגרת השיח על הגבלת הגירה שנוהל על ידי הזרם האפריקנרי הפוליטי המתון, שהיווה חלק אינטגרלי מהלאומיות האפריקנרית מתחילת המאה.¹⁰⁶

בשנת 1902 נחקק חוק הגבלת הגירה בדרום אפריקה, שכוון למניעת הגירה מאסיה, אך שירת גם להגבלת כניסת יהודים מאחר שהגביל את כניסתם של מהגרים שאינם דוברי שפות אירופאיות וקבע כי היידיש, שהייתה שפתם של מרבית יהודי מזרח אירופה, אינה נחשבת כשפה אירופאית.¹⁰⁷ בהגדרת היידיש כשפה לא אירופאית, לא רק שהחוק משנת 1902 מיצב את המהגרים היהודים ממזרח אירופה כאחרים לא רצויים שהיטמעותם בחברה הדרום אפריקאית מוטלת בספק, אלא גם איים על מעמדם של יהודי דרום אפריקה שכבר חיו במדינה ושמרביתם דיברו יידיש והגיעו במקור ממזרח אירופה בסוף המאה התשע עשרה. עדות לאיום שחשו יהודי דרום אפריקה היא תגובת הקהילה לחוק בצורת הקמת וועד הצירים של יהודי דרום אפריקה בשנת 1903, שהישגו הראשון היה בשכנוע הממשלה להכיר ביידיש כשפה אירופית.¹⁰⁸

ספרו של מילטון שיין, *A Perfect Storm* (2015) עוסק בהתרחבות תופעת האנטישמיות בדרום אפריקה בשנות השלושים והארבעים, תוך בחינת מופעי האנטישמיות המקומיים בהקשר הפוליטי והתרבותי הייחודי של אותן שנים (1930-1948). שיין מצביע בספרו על מרכזיות העיסוק ב"בעיה היהודית"

Immanuel Suttner, *Cutting Through the Mountain: Interviews with South African Jewish Activists* ¹⁰³

(New York: VIKING, 1997), 2.

Hellig, "The Jewish Community in South Africa," 156. ¹⁰⁴

Shain, *The Roots of Anti-Semitism in South Africa*, 3-8. ¹⁰⁵

Ibid., 1-5; Furlong, *Between Crown and Swastika*, 46. ¹⁰⁶

Hellig, "The Jewish Community in South Africa," 157. ¹⁰⁷

Ibid., 157. ¹⁰⁸

בפוליטיקה הדרום אפריקאית הלבנה בכלל ובלאומיות האפריקנרית בפרט.¹⁰⁹ מאמצע שנות העשרים, שני שלישי מיהודי דרום אפריקה עבדו במסחר ובפיננסים. כפי שציינתי לעיל, במקביל לבולטות הכלכלית של היהודים, ייצוגם של חברי הקהילה בחוגי השמאל הפוליטי ובפרט במפלגה הקומוניסטית המקומית הזין אף הוא את הסטראוטיפים האנטישמיים שהופיעו בעקבות ההגירה היהודית המאסיבית ממזרח אירופה בסוף המאה התשע עשרה.¹¹⁰ שיין תולה את הופעתם של הסטראוטיפים היהודיים גם בנסיבות המקומיות של מיתון ורמות אבטלה גבוהות של אמצע שנות העשרים וגורס כי העיסוק האפריקנרי בתורת הגזע ובשימור אופייה הנורדי הלבן של דרום אפריקה הולידו אובססיה כלפי היהודים. אובססיה זו, לצד האיום היהודי הנתפס על הכלכלה ובמידה מסוימת גם מעורבותם הבולטת של יהודים בחוגים רדיקליים, הביאו לחקיקת חוק מכסות ההגירה של 1930 (The Quota Act).¹¹¹ החוק קבע שאדם שלא נולד באזורים שצוינו בו,¹¹² לא יוכל להגר לדרום אפריקה ועקרונות החוק קבעו את שאיפתה של האומה האפריקנרית לשימור הבסיס הגזעי שלה, מתוך התפיסה שאזרחי מזרח ודרום אירופה הם במידה רבה שונים מאזרחי מערב אירופה ונחותים מהם.¹¹³ בפגישה שהתקיימה בין וועד הצירים של יהודי דרום אפריקה לדניאל פרנסואה מלאן, שר הפנים, החינוך ובריאות הציבור דאז מטעם ממשלת המפלגה הלאומית, טען מלאן כי החוק משרת את האינטרס היהודי מאחר שהוא מונע את יצירתה של בעיית גזע נוספת בדרום אפריקה, תוך שהוא מצביע על תפיסת היהודים כגזע נפרד.¹¹⁴

להתגבשותה של "הבעיה היהודית" בדרום אפריקה של שנות השלושים והארבעים יש להוסיף אלמנט מרכזי נוסף המקבל ביטוי בייבוא רעיונות מגרמניה הנאצית המתהווה. למפלגה הנאצית הוקמו סניפים מקומיים בדרום אפריקה כבר בשנת 1932, טרם עלייתו של אדולף היטלר לשלטון בגרמניה, ואלה יועדו בייחוד לתושבי דרום אפריקה הגרמנים. ללא התערבות מצד ממשלת דרום אפריקה, התרחבה המפלגה למרכזי האוכלוסיות ביוהנסבורג, פרטוריה, דרבן, בפורט אליזבת ובבלומפונטיין.¹¹⁵ כמו כן, כחודש לאחר עליית היטלר לשלטון בגרמניה, הוקמה התנועה הנוצרית הנציונאל-סוציאליסטית הדרום אפריקאית בראשותו של לואיס ויכרדט (Louis T. Weichardt), תחת השם "החלוצות האפורות" (Greyshirts). תנועה זו הושפעה רבות מהצלחתו של היטלר, מתנועת "החלוצות החומות" ומהתעמולה הנאצית.¹¹⁶ בטרנסוואל, האפריקנר מאני ווסלס (Manie Wessels) ייסד בדצמבר 1933 את התנועה האנטישמית המקבילה – "החלוצות השחורות" (Blackshirts). התנועה סבלה מפיצולים בתוכה, שהובילו בסופו של

¹⁰⁹ Shain, *A Perfect Storm*, 1-6.

¹¹⁰ Ibid., 4-5.

¹¹¹ Ibid., 5.

¹¹² המדינות שמהן אפשר היה לקלוט מהגרים, על פי חוק ההגירה משנת 1930, היו: מדינות חבר העמים הבריטי, אוסטרליה, בלגיה, דנמרק, צרפת, גרמניה, הולנד, איטליה, נורבגיה, פורטוגל, ספרד, שוודיה, שווייץ וארצות הברית. להרחבה ראה:

Judah Daniel Elazar and Peter Medding, *Jewish Communities in Frontier Societies- Argentina, Australia, and South Africa* (New York: Holmes & Meier, 1983)

¹¹³ Ibid., 156.

¹¹⁴ Shain, *A Perfect Storm*, 23-25.

¹¹⁵ Furlong, *Between Crown and Swastika*, 16.

¹¹⁶ Ibid., 20; Shain, *A Perfect Storm*, 33, 53-62; Shain, "South Africa," 670-689.

דבר לפרישת כריס הבמאן (Chris Havemann) מהתנועה ולהקמת "תנועת העם" (Die Volksbewegung – The People's Movement) הלאומנית שפעלה באזור יוהנסבורג.¹¹⁷

התנועות הפרו־נאציות שהחלו להופיע כפטריות לאחר הגשם הולידו פעולות אנטישמיות נגד התכנסויות יהודיות והפצת עלונים אנטישמיים. ברחבי המדינה וברחובות הערים המרכזיות החלה לבלוט נראותם של קבוצות בעלות סממנים נאציים מובהקים, שענדו את צלב הקרס, הצדיעו במועל יד, לבשו מדים וערכו מצעדים.¹¹⁸ אם לא די בכך, האנטישמיות עברה מהספּרה הפרטית אל התחום המפלגתי־פוליטי הפומבי כאשר פוליטיקאים ממגוון הקשת הפוליטית תייגו את היהודי כ"אחר" בלתי רצוי בחברה הדרום אפריקאית והזינו את חששותיה של יהדות דרום אפריקה מפני עליית מדרגה באנטישמיות המקומית.¹¹⁹ בעוד שהתנועות הפרו־נאציות היו שוליות בפוליטיקה הדרום אפריקאית הלבנה, הכוח שצברו ברחובות ובכפרים לא נעלם מעיניהם של פוליטיקאים מזרמים מתונים יותר, שהחלו גם הם לעסוק באופן אינטנסיבי ב"בעיה היהודית", תוך התמקדות בשאלת ההגירה, בטענה שכניסתם של מהגרים יהודים נוספים עשויה לפגוע בפרנסתם של אפריקנרים מהשכבות הנמוכות של החברה.¹²⁰ ההגירה בטפופים של יהודים שנמלטו מגרמניה הנאצית עם עלייתו של היטלר לשלטון בשנת 1933, הלכה וגברה ככל שעברו השנים ודיפלומטים דרום אפריקאים באירופה החלו לדווח כי משרדיהם המקומיים מוצפים בפניות של יהודים גרמנים המבקשים להגר אל דרום אפריקה והזהירו מפני המהגרים הבלתי קרואים.¹²¹

מה שסימן ביתר שאת את המעבר של הדיון ב"בעיה היהודית" מקבוצות הימין הרדיקלי בשוליים אל מרכז הפוליטיקה המתונה הלבנה היה חוק הזרים (Aliens Bill) שהציגה המפלגה המאוחדת בשנת 1937. על אף שהמילה "יהודי" מעולם לא הוזכרה במסגרת ניסוח החוק, הוא היווה תגובה ישירה להגעתם של שלושת אלפים ושש מאות פליטים יהודיים מגרמניה הנאצית למדינה בין השנים 1933-1937. במסגרת החוק נקבע כי הגירה תאושר רק על ידי וועדה שתעניק אישורי כניסה לדרום אפריקה על בסיס מאפיינים מתאימים וצפיות גבוהות להשתלבות באוכלוסייה האירופאית המקומית.¹²² כמו כן, קבע החוק כי שפת היידיש לא תופיע עוד ברשימת השפות האירופאיות והטיל הגבלות על זרים בתחומי התעסוקה והרכוש.¹²³ חוק הגירה זה, שנחקק לפני פרוץ מלחמת העולם השנייה, קיבל חיזוק בדיון שנערך בקונגרס המפלגה הלאומית שהתקיים בנובמבר 1939, אז הצהירו חברי הקונגרס כי "הקונגרס משוכנע שהגזע היהודי אינו ניתן להיטמעוּת בקרב האוכלוסייה האירופאית והאיחוד מבקש שכלל ההגירה היהודית לתוכו תיפסק [...]. הקונגרס גם מעודד קביעת תקנות שיגבילו השתתפות יהודים במסחר ובתעסוקה למספר מקצועות בהתאם לכוחם המספרי".¹²⁴

¹¹⁷ Furlong, *Between Crown and Swastika*, 20-21.

¹¹⁸ Shain, *A Perfect Storm*, 42-44, 48-50.

¹¹⁹ Ibid., 45.

¹²⁰ John Simon, "South African Jewish Experience," in *Jewries at the Frontier: Accommodation, Identity, Conflict*, eds. Sander L. Gilman and Milton Shain (Urbana and Chicago: University of Illinois Press, 1999), 78-79.

¹²¹ Ibid., 110.

¹²² Furlong, *Between Crown and Swastika*, 67; Shain, *A Perfect Storm*, 144-150.

¹²³ Ibid., 144-150.

¹²⁴ ברצוני להודות לפרופסור לואיז בית לחם על ההפניה למקור זה:

בתגובה לאווירה האנטישמית של שנות השלושים המאוחרות, הוחלט בוועדת הכנסיות של וויטוורסטנד בשנת 1937 לגנות את התעמולה האנטישמית. הוועדה קראה לשיתוף פעולה יהודי-נוצרי במאבק נגד האנטישמיות, קריאה שהובילה ליצירת החברה היהודית-נוצרית הדרום אפריקאית (The South African Society of Jews and Christians) באותה שנה.¹²⁵ מטרת הארגון היו לשמר ולקדם יחסים טובים בין יהודים ללא יהודים באמצעות הרצאות, פרסומים ומתן שירותים ציבוריים. בין היתר, הקים הארגון את המגזין הליברלי החודשי *Common Sense*, ביולי 1939, בתמיכה כספית של וועד הצירים היהודי של דרום אפריקה. העמדה האנטי-אנטישמית שבה נקטה החברה היהודית-נוצרית אומנם הופצה בדרכים מגוונות אך ההחלטה הפרלמנטרית השנויה במחלוקת בדבר הצטרפותה של דרום אפריקה לבעלות הברית במלחמתם נגד גרמניה בשנת 1939, הותירה קולות אלה ברקע והביאה את התעמולה האנטישמית למרכז. ג'יימס ברי מוניק הרצוג (Hertzog), ראש הממשלה דאז, שהחזיק בעמדות אנטי-בריטיות, טען שלא מתקבל על הדעת שדרום אפריקה תילחם לצד בריטניה העוינת כלפי העם האפריקאני וסבר שעל דרום אפריקה להישאר ניטרלית. מנגד, יאן סמאטס (Smuts) הפרוביריטי, שכיהן כשר המשפטים, תמך בכניסה למלחמה לצד בריטניה, ולאחר דיונים סוערים בפרלמנט, ב־6 בספטמבר 1939 הכריז האיחוד על מלחמה נגד גרמניה.¹²⁶ תגובת הנגד להחלטת הפרלמנט התבטאה בהופעתן של תנועות פרו-נאציות נוספות.¹²⁷

אחת התנועות הפרו-נאציות שבלטו במסגרת תגובת הנגד להחלטת הפרלמנט על היציאה למלחמה נגד גרמניה הנאצית הייתה התנועה "אוסוה בראנדואך" (Ossewa Brandwag – OB) שהוקמה בפברואר 1939 והתמקדה בטיפוח הלאומיות האפריקאנית.¹²⁸ לצד הרצוג שפרש מהממשלה באותה עת, אחד ממנהיגי הבולטים של התנועה היה ג'ון פורסטר (Vorster), ששלושה עשורים לאחר מכן יהיה ראש הממשלה הדרום אפריקאי הראשון שיבקר ב"יד ושם" בירושלים,¹²⁹ ביקור עליו ארחיב בפרק השלישי. ממסמכים דיפלומטיים גרמניים רשמיים עולה כי בשנת 1940, הנהגת התנועה הציעה לספק לרייך השלישי מאה ושבעים אלף חברים מטעמה, שילחמו לצד גרמניה הנאצית,¹³⁰ ובשנת 1942 הכריז פורסטר: "אנו עומדים מאחורי הלאומיות הנוצרית שהיא בעלת ברית של הנציונאל-הסוציאליסטים [...] אפשר לכנות מערכת אנטי-דמוקרטית שכזו כדיקטטורה אם תרצו. באיטליה מכנים זאת פשיזם, בגרמניה נאציונל-סוציאליזם ובדרום אפריקה לאומיות נוצרית" – הכרזה שהובילה להכרזתו כאויב האיחוד ושליחתו למחנה כליאה ממשלתי.¹³¹

"Jewish Question Discussed at Nationalist Congress", *The Zionist Record*, November 10th, 1939, 21.

Milton Shain, "Ambivalence, Antipathy, and Accommodation: Christianity and the Jews," in ¹²⁵ *Christianity in South Africa: A Political, Social, and Cultural History*, eds. Richard Elphick and T. R. H. Davenport (Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1997), 282.

Shain, *A Perfect Storm*, 232. ¹²⁶

Brian J. Barker, et al., *Illustrated History of South Africa: The Real Story* (Cape Town: The ¹²⁷

Reader's Digest Association South Africa, 1988), 348-349.

Ibid., 348-349. ¹²⁸

Polakow-Suransky, *The Unspoken Alliance*, 3. ¹²⁹

Ibid., 18. ¹³⁰

Ibid., 4. ¹³¹

בשנות 1940 הקים אסוולד פירו (Pirow) את תנועת "הסדר החדש" (Die Nuwe Orde), התנועה האנטישמית המתוחכמת ביותר בדרום אפריקה. התנועה נוסדה על מנת להוות קבוצת לחץ נציונאל-סוציאליסטית בתוך המפלגה הלאומית המחודשת (Die Herenigde Nasionale Party) שהקימו הרצוג ומלאן בינואר 1940. התנועה התנגדה לאנטישמיות הפומבית שהתבססה על טיעונים של דם וגזע בטענה שזו אינה יעילה. במקום טיעונים אלה, יצרה התנועה הבחנה קטגורית בין שלושה סוגי יהודים: קבוצת היהודים שנטמעו בחברה האפריקנית ולכן יש להעניק להם זכויות מלאות; קבוצת היהודים שהגיעו לדרום אפריקה לפני מלחמת העולם הראשונה והם יהיו משוללי זכויות אזרחיות אך יורשו להישאר בדרום אפריקה בהתאם להתנהגות נאותה; וקבוצת היהודים שהיגרו לדרום אפריקה לאחר ה-4 באוגוסט 1914 ויחשבו כמהגרים לא חוקיים ומשוללי זכויות.¹³²

אומנם, במהלך שנות השלושים והארבעים, רוב התנועות הללו נותרו שוליות בפוליטיקה המקומית, אך למרות זאת, האווירה הפוליטית שנוצרה עודדה פוליטיקאים אפריקנים מהימין המתון יחסית, לאמץ את המסר האנטישמי, כפי שניכר בדיונים בקונגרס ובהגבלות ההגירה שצוינו לעיל. לאור זאת, חששות הקהילה היהודית באשר למעמדה גברו לקראת בחירות 1948. חששות אלה קיבלו ביטוי בכתבה שפורסמה עיתון האפריקני *Die Burger*, ביוני 1948:

תוצאות הבחירות הכלליות היכו בקהילה היהודית בדרום אפריקה כרעם ביום בהיר. מכל הקבוצות הגזעיות, היהודים היו הכי פחות מוכנים לניצחון המפלגה הלאומית [...] ההנהגה היהודית נקטה עמדה תקיפה בכל הקשור בבחירות, 'במידה כזו שהייתה מוכנה לייעץ ליהודים להצביע כקבוצה גזעית נגד המפלגה הלאומית'. זה יוצא דופן משום שכמנהג, מנהיגים יהודיים עושים מאמצים רבים לדאוג שלא תהיה תופעה של הצבעה אחידה של הקהילה היהודית. עמדה זו מובנת משום שכל עוד הפוליטיקה הגזעית נמשכת, הדבר הופך להיות מאד מסוכן עבור היהודים. באמצעות ההמלצה להצבעה קבוצתית, ההנהגה היהודית מתעלמת מהאזהרות שנתן ד"ר מלאן באוקטובר האחרון [...] שבמידה וההנהגה היהודית תמליץ לקהילה היהודית להתנגד למפלגה הלאומית כקהילה, הדבר לא יתרום לקידום האינטרסים של הגזע היהודי.¹³³

במהלך מערכת הבחירות של שנת 1948, "הבעיה היהודית" כמעט שלא הופיעה בשיח הציבורי. השמדת יהודי אירופה והקמתה של מדינת ישראל סימנו את סיומו של גל ההגירה היהודית, והמפלגה הלאומית בראשות מלאן התמקדה בנושאים חברתיים וכלכליים שלוו בהבטחות מעורפלות על הפרדה טריטוריאלית בין גזעים. בחזונו של מלאן, דרום אפריקה בראשותו תשמר עליונות לבנה ותהווה חיץ נגד האיום הקומוניסטי, שאותו זיהו הלאומנים האפריקני בקרב הרוב השחור.¹³⁴ כך קרה שבסוף שנות הארבעים, בזמן שמלחמת העולם השנייה והשמדת יהודי אירופה היוו בסיס להצהרת העצרת הכללית של האו"ם לכל באי עולם בדבר זכויות האדם והמריצו תהליכים של הגדרה עצמית ודה-קולוניזציה ברחבי העולם, דרום אפריקה צעדה בדיוק בכיוון הנגדי וכווננה את משטר האפרטהייד הגזעני.

¹³² Shain, *A Perfect Storm*, 240-241; Shimoni, *Community and Conciseness*, 15.

¹³³ "H.P. Press Says Jewish Leaders Disobeyed Malan's Warning and Advised Followers to Vote Anti-Nationalist", *Die Burger*, 8 June 1948, Items of Jewish Interest, June 1948, Rochlin Archive, Johannesburg.

¹³⁴ Shain, *A Perfect Storm*, 282-283.

הגדרת היהודים כגזע הוא מוטיב חוזר בפוליטיקה הפרלמנטרית והחוקי-פרלמנטרית האפריקנרית במחצית הראשונה של המאה העשרים. רטוריקת הגזעים בדרום אפריקה מצביעה על היותה של החברה הדרום אפריקאית גזענית במוצהר, והשימוש הספציפי בהגדרת "הגזע היהודי" או "הבעיה היהודית" מבטא את תפיסת הקהילה היהודית כגזע נפרד. רטוריקה זו היא ראייה לכך שעל אף שהיהודים היגרו לדרום אפריקה ממדינות אירופאיות והיו לבני עור, הלובן היהודי לא היווה מצב נתון במסגרת הסגרגציה הגזעית המקומית. היהודים המזרח-אירופאים מוצבו כזרים שהיטמעותם בחברה מוטלת בספק, ובמסגרת שיה זה שולבו סטראוטיפים הנוגעים למסורת הסוציאליסטית שאותם מהגרים בלתי רצויים הביאו עימם מארצות מוצאם, עם סטראוטיפים הנוגעים להשתלטותם של המהגרים על הכלכלה המקומית, תוך שהם גוזלים את פרנסתם של האפריקנרים.¹³⁵ בעוד שסטראוטיפים אלה, שנכחו בדרום אפריקה בשלושת העשורים הראשונים של המאה העשרים, מיצבו את המהגרים היהודים כגזע נפרד המהווה סכנה עבור הגזע הנורדי העליון, דחיקתם של סטראוטיפים אלה אל השוליים עם כינון משטר האפרטהייד לא העלימה לחלוטין את תפיסת היהודים כגזע במסגרת פוליטיקת הגזעים המקומית. כפי שאראה במהלך פרקי המחקר, בסוף שנות הארבעים, הנורמליזציה של הלובן היהודי על ידי הקהילה ההגמונית הלבנה בכלל ועל ידי אדריכלי האפרטהייד האפריקנרים בפרט, תוך זניחת המסרים האנטישמיים והפרו-נאצים, היוותה חלק מפרקטיקה פוליטית לשימור שלטון המיעוט הלבן על הרוב השחור. במצב עניינים זה, הקהילה היהודית נחשבה למיעוט המהווה חלק מהמיעוט ההגמוני הלבן הפריבילגי, אך גם סומנה כקבוצה דתית, חברתית ותרבותית מובחנת ולפרקים אף כגזע מובחן בפוליטיקת הגזעים הדרום אפריקאית.

לאחר סיום המלחמה ועם כינון משטר האפרטהייד בשנת 1948, נעלמה האנטישמיות המקומית, לכאורה, ממרכז השיח הציבורי ו"הבעיה היהודית" הוסרה משולחן הדיונים הפוליטי. אולם, מראשית שנות החמישים, היוו בולטות השמות היהודים באופוזיציה לאפרטהייד, בדומה להצבעות ישראל באו"ם נגד דרום אפריקה, קרקע פורייה למפגני אנטישמיות ברחבי המדינה, לא רק מצדן של תנועות ימין רדיקליות בשוליים אלא גם מצד נציגי הממשל.¹³⁶ בעוד שהקהילה היהודית הרשמית לא ששה לבקר את משטר האפרטהייד ונקטה במדיניות אי-התערבות בנושאים פוליטיים פנימיים, אקטיביסטים יהודים מהזרם הליברלי וכן מזה הקומוניסטי סימנו את עברם הפרו-נאצי של מנהיגי המפלגה הלאומית כראיה להיותם ממשיכי דרכו של היטלר בפרטוריה ואף גייסו את האנלוגיה הנאצית כתמה מרכזית בתעמולת המאבק נגד האפרטהייד.¹³⁷ הנרטיבים על אודות המעורבות היהודית במאבק נגד האפרטהייד מקבלים לעיתים קרובות מעמד מיתי כאשר נקודת הכניסה לתוך נרטיב זה היא השמדת יהודי אירופה או היסטוריה מוקדמת יותר של רדיפות היהודים במזרח אירופה. ההנחה הרווחת בנרטיבים אלה היא שהזדהותם של אקטיביסטים יהודים עם סבלם של השחורים בדרום אפריקה מקורה בזהותם היהודית הקולקטיבית ובהיסטוריה היהודית של דיכוי ורדיפה. בעוד שאין ספק שאלה היו רלוונטיים במיוחד עבור דור המהגרים המזרח אירופאיים שחוו את האלימות הפוליטית שהופנתה כלפי יהודים במעגליהם המשפחתיים הישירים, לואיזו בית-לחם קוראת לבחון את

Ibid. ¹³⁵

Simon, "South Africa Jewish Experience," 79-80. ¹³⁶

Furlong, *Between Crown and Swastika*, 3-4. ¹³⁷

המעורבות היהודית במאבק נגד האפרטהייד על רקע המורשת הארגונית שהביאו עימם המהגרים המזרח אירופאים ולא רק כתוצר של מוסר יהודי.¹³⁸

כפי שציין סטנר, במרבית המקרים היה זה מטענם התרבותי המזרח אירופאי של מרבית המהגרים היהודים שהגיעו לדרום אפריקה מסוף המאה התשע עשרה, שהניע אותם בפועלם נגד האפרטהייד.¹³⁹ מטען זה כלל רעיונות סוציאליסטיים שמקורם לרוב היה בחברותם בבונד, האיגוד הכללי של הפועלים היהודיים ברוסיה, ליטא ופולין, שקרא לצדק ושוויון כלכליים וחברתיים ולזכויות פוליטיות ליהודים כפרטים וכמיעוט לאומי במקומות בהם הם חיים. גלן פרנקל הציג את הפעילים היהודיים המזרח אירופאיים כדוגמה קלאסית ליהודים שאינם יהודים (Non-Jewish Jews) וטען שאותם פעילים אומנם לא התכחשו לשורשיהם האתניים, אך התייחסו אל יהדותם כבלתי רלוונטית בניגוד לעקרונות של אוניברסליזם ואוטופיה סוציאליסטית.¹⁴⁰ אם כן, קווי המחשבה הסוציאליסטיים, הקומוניסטיים והבינ'לאומיים, הם שהנחו את מרבית האקטיביסטים היהודיים שלימים הפכו לדמויות אייקוניות של המאבק נגד האפרטהייד והשיח האנטי-פשיסטי שהכתיב הגוש הסובייטי בשנים שלאחר המלחמה, עיצב את תפיסותיהם על אודות הגזענות והדיכוי בזירה המקומית.

מאחר שהקומוניזם הוצא אל מחוץ לחוק בדרום אפריקה בשנת 1950, מרבית האקטיביסטים היהודיים (והלא יהודיים) היו נתונים להגבלות מתמידות של המשטר, מעצרים תכופים ואף גלות. שמותיהם של רות פירסט, ארתור גולדרייך, בריאן בנטינג ואחרים הופיעו ברשימות השחורות של משטר האפרטהייד ובלטו ברשימות הנאשמים במשפטי הראווה הפוליטיים שנערכו במדינה בשנות החמישים והשישים ובפרט במשפטי הבגידה (1956-1961) ובמשפט ריבוניה (1963-1964). הנראות היהודית במשפטים הפוליטיים הולידה ביקורת נוקבת כלפי היהודים בציבוריות הלבנה ובפרט בזו האפריקנרית, והזינה את חששות הקהילה היהודית מפני התחדשותה של האנטישמיות המקומית. הקהילה הרשמית חזרה והדגישה השכם וערב כי מדובר בפעולות של יחידים שאינם מייצגים את עמדת הקהילה וכי לא קיים קול יהודי אחיד ברחבי המדינה.¹⁴¹

בעוד ששנות השבעים סימנו התחדשות חיובית ביחסים בין ישראל לדרום אפריקה, אשר נסכה בקהילה היהודית האולטרה-ציונית תחושת ביטחון יחסית, ההסלמה ואי היציבות הפנים מדינתית, שנמשכו עד סיום משטר האפרטהייד בשנת 1994, השפיעו על היהודים כמו על שאר תושבי הרפובליקה.¹⁴² המציאות הפוליטית והחברתית המורכבת ומוכת האלימות הובילה בין היתר להקצנת הכוחות הימנים במדינה, וכך גם לחזרתן, באופן נקודתי, של אפיזודות נארנאציות ואנטישמיות. לאפיזודות אלה מן הימין, נוספו במהלך שנות השמונים גם תקריות אנטי-ציוניות מהצד השמאלי של המפה הפוליטית המקומית. הגילויים על אודות

Louise Bethlehem, "Discussant's Response to Hanno Plass: 'Jews against Apartheid: The Exile in Britain 1960-1990,'" (paper presented at the Perception of Apartheid in Western Europe, 1960-1990 Workshop, University of Copenhagen, May 7-9, 2015).

Suttner, *Cutting Through the Mountain*, 2-3.¹³⁹

Glenn Frankel, *Rivonia's Children: Three Families and the Cost of Conscience in White South Africa* (Johannesburg: Jacana Media, 2011).

Shimoni, *Community and Conscience*, 60-61.¹⁴¹

Ibid., 242.¹⁴²

היחסים הצבאיים בין ישראל למשטר האפרטהייד, הזינו את חשש הקהילה היהודית מפני התחזקות הקולות האנטי-ישראליים בקרב אוכלוסיית הרוב במדינה והשיח האנטי-ציוני שהתמקד בגינוי הכיבוש הישראלי הלך והתגבש.¹⁴³ קולות אלה נתפסו לרוב על ידי הקהילה היהודית כקריאת תיגר על הלגיטימיות של קיומה של ישראל ועל כן כביטוי מובהק לאנטישמיות והזינו את חששות הקהילה באשר לעתידם בתקופת המעבר מאפרטהייד לדמוקרטיה. לאורך השנים, אפיזודות אלה אומנם לא הביאו לשוליות ממשית של הקהילה היהודית ביחס למרכז ההגמוני הלבן, אולם הן בוודאי הבנו תחושה מתמשכת של פגיעות חברתית בקרב הקהילה, שאותה אני מגדירה כקהילת גבול, המודגמת במסגרת כל פרקי המחקר.

1.3. מתודולוגיה ובסיס המקורות למחקר

במסגרת המחקר ערכתי עבודת שדה מקיפה בארכיונים בדרום אפריקה, בישראל ובאירופה. בדרום אפריקה איסוף החומרים המתמקד בארכיונים הבאים: ארכיון רוכלין לתיעוד מסמכי וועד הצירים של יהודי דרום אפריקה ביוהנסבורג (South African National Library – SAHA), הארכיון הלאומי בפרטוריה, הספרייה הלאומית בפרטוריה ובקייפטאון (South African National Library), ארכיון רובן איילנד באוניברסיטת הקייפ המערבי (Robben Island Museum, Mayibuye Archive), ספריית מרכז קפלן ללימודי יהדות באוניברסיטת קייפטאון (Kaplan Centre, University of Cape Town), ארכיון הדפים ההיסטוריים באוניברסיטת ויצוטרסראנד שביוהנסבורג (Historical Papers Research Archive), ארכיון קרן אחמד קטרדה בלנסיה (Ahmed Kathrada Foundation Archive), ארכיון הרדיו של תאגיד השידור הממשלתי של דרום אפריקה, ביוהנסבורג (South African Broadcasting Corporation Radio Archive) והארכיונים של שלושת המרכזים להנצחת השואה ורצח עם (בקייפטאון, ביוהנסבורג ובדרבן). בישראל, התמקד איסוף החומרים בגנזך המדינה, בספרייה הלאומית, בארכיון המנהלי של יד ושם ובארכיון הציוני המרכזי בירושלים. באירופה, התמקד איסוף החומרים בספרייה הלאומית הבריטית בלונדון (British National Library), בבית אנה פרנק באמסטרדם (Anne Frank House Archive) ובמוסד הבין-לאומי להיסטוריה חברתית באמסטרדם (International Institute for Social History).

החומרים שנאספו ומהווים קורפוס מחקר זה הם מקורות כתובים ופומביים כגון סרטים, הצגות ותערוכות. בנוסף, מתמקד המחקר בכתבי עיתונות קהילתיים ולאומיים לצד כתבי עת ועלונים של הקהילות והקבוצות השונות, וכן בחומר ארכיוני עשיר הכולל מסמכים רשמיים, התכתבויות, נאומים וזיכרונות הרלוונטיים לנושא המחקר. לשם עיבוי הקורפוס הארכיוני, נערכו במסגרת המחקר מספר ראיונות אשר התקיימו עם דמויות מפתח בדרום אפריקה, באירופה ובישראל, שלקחו חלק בעיצובו של זיכרון השואה המקומי. הראיונות התקיימו במתכונת של ראיונות חצי פתוחים והשאלות הותאמו באופן ספציפי לכל מרואיין בהתאם לרקע שממנו הוא הגיע ובהתאם לתפקידו. כל המרואיינים חתמו על טופס הסכמה מדעת שהוכן מראש וכלל הסבר כללי על המחקר ועל מטרת הריאיון. כמו כן, כלל הטופס פסקה המיידעת את

¹⁴³ אלון ליאל, צדק שחור: המהפך הדרום אפריקני (תל אביב: קו אדום, הוצאת הקיבוץ המאוחד, 1999), 68-69.

המרואינים על זכותם לקבל את תמלול או את הקלטת הריאיון ועל האפשרות להעיר על התמלול ואף למנוע את פרסום הריאיון במסגרת המחקר בכל שלב. השימוש בראיונות כחלק ממתודולוגיית המחקר וטופס ההסכמה מדעת שנוסח לטובת המחקר אושרו על ידי וועדת האתיקה למחקרים בבני אדם שאינם רפואיים בבית הספר לחינוך בספטמבר 2016.¹⁴⁴

שיטת המחקר היא איכותנית־פרשנית ומבוססת על ניתוח היסטורי־תרבותי משולב עם ניתוח שיח ביקורתי רב היבטים. מאחר שהזיכרון הוא תמיד אין סופי וכולל כיוונים וביטויים רבים, באמצעות ניתוח טקסטואלי, מחקר זה ביקש לחלץ מתוך העושר העצום את מרכזי הכובד של הזיכרון והתודעה ולהצביע על אופני הנצחה וזיכרון דומיננטיים, וכן על נרטיבים בולטים ומתחרים בחברה הלבנה בדרום אפריקה, לאורך תקופת האפרטהייד. זיהוי מרכזי הכובד התרבותיים ביחס להשמדת יהודי אירופה בציבוריות הדרום אפריקאית, תוך לקיחת השפעתם של אירועים מקומיים וגלובליים בחשבון, הם שהכתיבו את חלוקת פרקי המחקר הן מבחינה כרונולוגית הן מבחינת תמטית. המחקר בוחן את הגורמים המיקרו־פוליטיים השונים שפעלו בחברה הדרום אפריקאית, מתוך שאיפה לאתר את האתרים והאירועים במסגרתם התקיימה אינטראקציה בין הקהילה היהודית לקהילות השונות בחברה הדרום אפריקאית ובפרט לקהילות המיעוט הלבן. זאת מתוך הכרה בכך שבמרבית ממרכזי הכובד מובילה הקהילה היהודית את עיצובו של המטא־נרטיב, ובחלק מהמקרים מובילים גורמים מיקרו־פוליטיים אחרים. אם כן, באמצעות ניתוח התצורות הדיסקורסיביות והתרבותיות של זיכרון השואה בזירה הדרום אפריקאית, עורך מחקר זה מהלך מטא של קישור הנרטיבים המקומיים השונים המשקפים את תודעת השואה, תוך ביצוע סינתזה המבחינה בבעייתיות הטמונה בהגזעה בדרום אפריקה מבעד לאותם תתי־נרטיבים קהילתיים.

כפי שצוין לעיל, הניתוח הטקסטואלי של החומרים הארכיוניים מגובה בחלק מהפרקים בראיונות חצי מובנים. מרבית הראיונות שנערכו במחקר זה היו ראיונות עומק עם בעלי תפקידים שונים, ביניהם מנהלי המרכזים להנצחת השואה ורצה עם בדרום אפריקה בעבר ובהווה, בעלי תפקידים במחלקה הבין־לאומית של בית אנה פרנק בעבר ובהווה, אנשי מפתח בקהילה היהודית הדרום אפריקאית ובשגרירות ישראל בדרום אפריקה בעבר. מטרת הראיונות הייתה לגבות את המסמכים הארכיוניים בעדויות שבעל פה של אנשי מפתח, על מנת להעשיר את המחקר ולשפוך אור על ייצוגי הליבה שאפיינו את עיצובו של זיכרון השואה בחברה הדרום אפריקאית במהלך תקופת האפרטהייד. הבחירה בראיונות העומק כמתודה לעיבוי ולגיבוי הממצאים הארכיוניים נעשתה תוך התבססות על הגדרתן של רותאלן ג'ולסלון ועמיה לייבליך למחקר נרטיבי כשיטת חקירה המבוססת על דיווחים מילוליים של פרטים על אודות חוויותיהם, הרלוונטיות לא רק לבחינת סיפורי חיים שלמים אלא גם להתייחסויות לאירועים ספציפיים של אינדיבידואלים, בתגובה לשאלות פתוחות של החוקר.¹⁴⁵ בעוד שראיונות העומק לעיל התמקדו בסוגיות ובעיות העיקריות של המחקר ונוהלו באופן מובנה בעיקרו, חלקים רבים בראיון נוהלו כשיחה חופשית המאפשרת את ניתוחם הטקסטואלי בכלים

¹⁴⁴ אישור מס' 13092/2016 מוועדת האתיקה למחקרים בבני אדם שאינם רפואיים בביה"ס לחינוך ניתן ב-13 בספטמבר, 2016. לפקולטה למדעי הרוח אין וועדת אתיקה פקולטאית ועל כן נעזרתי בוועדת האתיקה של בית הספר לחינוך.
¹⁴⁵ רבקה תובל-משיח וגבריאלה ספקטור-מרזל, מחקר נרטיבי: תאוריה, יצירה ופרשנות (ירושלים: הוצאת הספרים ע"ש י"ל מאנגס ומכון מופ"ת, 2010), 13.

השאולים מאסטרטגיית המחקר הנרטיבי. נקודת המוצא של אסטרטגיה זו היא שהנרטיב מהווה כלי באמצעותו האדם מפיק משמעות. מחקר נרטיבי מאפשר חקירה של היבטים זהותיים של יחידים וקבוצות כאשר הנרטיב מהווה "מפגש אינטראקטיבי בין סיפור החיים, הזהות, ההקשר והתרבות".¹⁴⁶ שיטה זו שימשה גם לניתוח הריאיון שנערך עם אחמד קטרדה, שבשונה מהראיונות האחרים שנערכו במסגרת מחקר זה, נוהל כריאיון נרטיבי מיסודו, במסגרתו התבקש המראיין לספר את סיפור חייו באופן חופשי עד כמה שאפשר.¹⁴⁷

1.3.1. מגבלות המחקר

במבוא לספר השדות באפריקה: חוויות של מחקר והבניית ידע (2016) טוענת לין שלר (Schler) כי ההיסטוריה הקולוניאלית של יבשת אפריקה מאפשרת לחוקרים לערוך מחקר על אפריקה בלי שיצטרכו לדרוך על היבשת עצמה, באמצעות שימוש בחומרים שנשמרו בארכיונים של המעצמות הכובשות באירופה. כפי שמציינת שלר, יש לתת את הדעת באשר למגבלה זו בשל אופיו החד־צדדי של הארכיון, שבדרך כלל מספק לחוקר תמונה חלקית בלבד, מנקודת מבטו של הכובש.¹⁴⁸ המקרה הדרום אפריקאי אינו לגמרי שונה בהקשר זה, על אף ההיסטוריה הקולוניאלית הייחודית של המדינה לעומת זו של מדינות אחרות ביבשת אפריקה. בעוד שבמסגרת משטר האפרטהייד ההיסטוריה של אוכלוסיות ההגמוניה הלבנה נשתמרה ותועדה היטב, ההיסטוריה של הקהילות שתויגו במסגרת האפרטהייד כלא־לבנות, הוזנחה מאד ונקודת מבטן השתמרה לרוב על ידי אינדיבידואליים באוספים פרטיים, אם בכלל.¹⁴⁹

העובדה שמרבית הארכיונים הדרום אפריקאים בהם עשיתי שימוש ביטאו היסטוריה חד־צדדית, היוותה מגבלה משמעותית עבור מחקרי והיא שהכתיבה את המיקוד ביחסים המתוחים בין הקהילה היהודית לקהילות ההגמוניה הלבנה, תוך התייחסות מוגבלת יותר לקולות של הקהילות השחורות, ההודיות והצבעוניות במדינה, שלא היו בנמצא באופן אותנטי בארכיונים הלאומיים. הסעד המרכזי שביקשתי לתת כמענה למגבלה זו מקבל ביטוי בפרק הרביעי של המחקר, העוסק במקום שתופס זיכרון השואה בסיפורי חייהם של שני פעילים נגד משטר האפרטהייד, שלא השתייכו לקהילות המיעוט הלבן. איסוף החומרים לפרק זה התמקד בראיונות, ביוגרפיות ואוטוביוגרפיות, אוספים פרטיים של אותם אינדיבידואלים בדרום אפריקה עצמה, ועבודת שדה בארכיונים באירופה ובישראל, בהם תועדו חוויותיהם של האינדיבידואלים בעת ביקוריהם מחוץ לדרום אפריקה.

¹⁴⁶ נעמה לויצקי, "איכותו של המחקר האיכותני: המקרה הנרטיבי," בתוך סוגיות במחקר נרטיבי: תבחיני איכות אתיקה: סיכום קבוצות עניין, עורכים עמיה ליבליך, איתן שחר, מיכל קרומר-נבו ומיה לביא-אג'אי (הוצאת המרכז הישראלי למחקר איכותני של האדם והחברה, 2009), 16.

¹⁴⁷ סנדרה יובצ'לוביץ ומרטין ו' באואר, "הריאיון הנרטיבי," בתוך מחקר איכותני- שיטות לניתוח טקסט תמונה וצליל, עורכים מרטין ו' באואר וג'ורג' גאסקל (רעננה: האוניברסיטה הפתוחה, 2011), 69-88.

¹⁴⁸ לין שלר, "מבוא," בתוך השדות באפריקה: חוויות של מחקר והבניית ידע, עורכות רותי ג'יניאו, נועה לוי ולין שלר (חיפה: הוצאת פרדס, 2016) 7-30.

¹⁴⁹ Mapungubwe Institute for Strategic Reflection (MISTRA). *Nation Formation and Social Cohesion: An Enquiry into Hopes and Aspirations of South Africans* (Johannesburg: Real African Publishers, 2014).

בהקשר זה, חשוב להתייחס למספר אתגרים. הראשון שבהם קשור לשימוש בראיונות כמקור מחקרי. כפי שציינתי לעיל, באוגוסט 2016 נפל בחלקי הכבוד לראיין את אחד ממובילי ההתנגדות לאפרטהייד, ההודי־דרום אפריקאי, אחמד קטרדה, בביתו שביוהנסבורג. המפגש עם קטרדה, שנוהל כראיון נרטיבי פתוח לגמרי, הוליד נדבך של היסטוריה שבעל פה שלא היה כלול בהצעת המחקר הראשונית. השימוש בראיון של קטרדה, לצדם של מסמכים כתובים שלו ואודותיו, מתקופת האפרטהייד, שופך אור על היסטוריה עשירה ומורכבת של הקהילה היהודית בדרום אפריקה. מאחר שכאמור, מרבית החומרים הארכיונים שהיו בידי ייצגו את הקולות של הציבור הלבן ששלט במדינה, עדותו של קטרדה היוותה אפשרות אמיתית להרחבת הנרטיב ההיסטורי כך שיכלול גם קולות אלטרנטיביים לאלה של הקהילות הלבנות במשטר האפרטהייד. בהקשר זה רלוונטית טענתה של לין שלר כי "איסוף היסטוריה שבעל פה מהווה מקור אפשרי לידע עשיר על תולדות אפריקה שאין למצוא בארכיונים, והיסטוריונים הסתמכו רבות על עדויות שבעל פה לצורך דמוקרטיזציה של תיאורי העבר שלנו".¹⁵⁰ אך גם סעד זה אינו נטול מגבלות מחקריות. מעבר לביקורת השמרנית הנפוצה בדבר מהימנותם ההיסטורית של ראיון או עדות, יש לתת את הדעת על כך שסיפור חיים של אדם מהווה פרשנות סובייקטיבית ספציפית שאינה בהכרח מעידה על הכלל. האתגר במחקר הנרטיבי הוא לנתח את הקשר בין הנרטיב האישי והנרטיב החברתי־תרבותי על מנת להשמיע "קולות" מושקעים במציאות נתונה. עם זאת, יש להישמר מפני השלכה והכללה של קול אינדיבידואלי כלפי קבוצה חברתית שלמה ולהתמקד במקום זאת בסיפור הפרטי ובדרך שבה אותו אינדיבידואל מספר את ההיסטוריה שלו – "מה הוא מדגיש ומה הוא משמיט, כיצד הוא מציג את עצמו (כגיבור או כקורבן) וכדומה – מעצב את זהותו".¹⁵¹

בהקשר זה, חשוב לציין מגבלה מחקרית נוספת, הקשורה בהסתמכות על אוטוביוגרפיות. ניתוח נרטיבים אוטוביוגרפיים מהווה נדבך קריטי להבנת המקום שתופס זיכרון השואה בקרב קהילות שונות בחברה הדרום אפריקאית ובפרט בקרב הקהילות המדוכאות במדינה. אוטוביוגרפיה מהווה סוגה ספרותית ייחודית שרבים הגדירו כלא לגמרי היסטוריה ולא לגמרי פנטזיה.¹⁵² פול גרידי (Gready) טוען כי יש לקרוא אוטוביוגרפיות לא כעובדות מדויקות אלא כמסגרת שונה של תקפות ולגיטימיות, מאחר שהמספר אינו מהווה במקרה זה מדיום טבעי דרכו נכתבים האירועים. לדידו של גרידי, המספר הינו סוכן פעיל המעצב נרטיב במסגרתו האירועים נבחרים באופן סלקטיבי, מוסדרים, מופשטים ומועברים אל הקורא כעדות לחוויה אינדיבידואלית הנתפסת, מפורשת ונתבעת על ידי הכותב כשלו.¹⁵³ על אף אתגר הייצוג הסלקטיבי של המציאות, במסגרתו נעדר לרוב הקשר בין הטקסט, הכותב והחוויה, תופעה שג'ימס יאנג (Young) מכנה ביחס לעדויות השואה כ"עקירה של עדות" (Displacement of Testimony),¹⁵⁴ בהקשר הדרום

¹⁵⁰ לין שלר, "של מי הסיפור הזה? אג'נדות סותרות באיסוף היסטוריה שבעל-פה בניגריה בתוך השדות באפריקה: חוויות של מחקר והבניית ידע, עורכות רותי ג'יניאו, נועה לוי ולין שלר (חיפה: הוצאת פרדס, 2016), 128.

¹⁵¹ תובל-משיח וספקטור-מרזל, מחקר נרטיבי, 170.

¹⁵² Paul Gready, introduction to *Writing as Resistance: Life Stories of Imprisonment, Exile, and Homecoming from Apartheid South Africa* (Lanham, Boulder, New York and Oxford: Lexington Books, 2003), 6-7.

¹⁵³ Ibid., 6-7.

¹⁵⁴ James Edward Young, *Writing and Rewriting the Holocaust: Narrative and the Consequences of Interpretation* (Indiana University Press, 1988), 22-23.

אפריקאי מספקים סיפורי החיים של פעילים נגד האפרטהייד, גולים או אסירים פוליטיים, חלון להצצה אל האפרטהייד כאידיאולוגיה וכניסיון חיים. על כן, ביוגרפיות ואוטוביוגרפיות מהוות ז'אנר ספרותי שעשוי לשרת אג'נדות רדיקאליות ולמלא תפקיד כצורת התנגדות וכסוכנות פוליטית משחררת.¹⁵⁵ איני טוענת כי סעדים אלה מהווים סעדים מתקנים לעוולת החד־צדדיות שנובעת מאופיו של הארכיון הדרום אפריקאי, אך יש בהם ניסיון לצאת לרגע מהשיח ההגמוני הלבן ולתת במה לקולות שנדחקו לשוליים במהלך תקופת האפרטהייד, על מנת לשקף במעט את המגוון של עמדות ותפיסות ביחס לנאציזם ולשואה בזירה הדרום אפריקאית המורכבת.

מגבלה נוספת שקשורה אף היא לחד־צדדיות של הארכיון הדרום אפריקאי, היא מגבלת השפה. מאחר ששפות ההגמון הלבן הרשמיות היו אפריקנס ואנגלית, ומאחר שאיני דוברת אפריקנס, היה עלי להתמודד בדרכים יצירתיות עם חוסר זה. האתגר האמור נפתר באופן חלקי בלבד הודות לדיוויד סאקס, שהצטרף לוועד הצירים של יהודי דרום אפריקה כחוקר בכיר בשנת 1997 והתמנה למנהל שותף בוועד בשנת 2006. בפגישתי הראשונה עם סאקס, בפברואר 2014, הוא העביר אלי אוצר בלום – קובץ עצום המכיל תרגום לאנגלית וקטלוג נושאי של קטעי עיתונות רבים שפורסמו בעיתונות הלאומית באנגלית ובאפריקנס מסוף שנות הארבעים ועד סוף שנות התשעים, ושהיו בעלי עניין עבור הקהילה היהודית. מקור זה לא הכיל את כול הכתבות הרלוונטיות עבורי והיה עלי לקחת בחשבון אף את העובדה שעצם מלאכת התרגום הוא תמיד פוליטי, בעודי משתמשת בחומרים אלה. אך בעזרת התרגום האמור נחשפתי למגוון העמדות שהופיעו בעיתונות הלאומית הלבנה במהלך תקופת האפרטהייד ביחס ליהודים בכלל ולזיכרון השואה בפרט. באשר לחומרים ארכיונים נוספים באפריקנס, שלא תורגמו על ידי סאקס או אחרים, נעזרתי בתוכנות תרגום, במילון אפריקנס־אנגלית ובעמיתים דוברי השפה, על מנת לעשות בהם שימוש.

מגבלת שפה נוספת שבה נתקלתי קשורה בכך שאיני דוברת יידיש. כפי שציינתי לעיל, הקהילה היהודית הדרום אפריקאית הוקמה על ידי מהגרים יהודים שהגיעו למדינה ממזרח אירופה, החל מסוף המאה התשע עשרה. מרבית המהגרים היהודים דיברו יידיש, שפה יהודית השייכת למשפחת השפות הגרמאניות.¹⁵⁶ היידיש לא נכללה בתכנית הלימודים בבתי הספר היהודיים וטרם כינון משטר האפרטהייד היו דוברי היידיש מנוכרים מהזרם המרכזי של הקהילה היהודית, בעיקר בשל העובדה שרבים מהם היו חברים בארגונים אנטי־ציוניים מהצד השמאלי של המפה ובשל החשש שנוכחותם של המהגרים המזרח אירופאים ישפיע לרעה על יחסה של ממשלת דרום אפריקה כלפי הקהילה כולה. אך למרות זאת, כבר בשנת 1890 יצא לאור העיתון הראשון ביידיש, "דער אפריקנר ישראל" (Der Afrikaner Israel) ובעקבותיו החלו להופיע מספר עיתונים נוספים שפעלו בדרום אפריקה עד ראשית שנות השמונים של המאה העשרים.¹⁵⁷ בעוד שלאחר מלחמת העולם השנייה והשואה, מוצבה היידיש על ידי התנועה הציונית העולמית שקידמה את תחיית השפה העברית, כסמל לגלותיות, בדרום אפריקה במהלך תקופת האפרטהייד זכתה

Gready, "Introduction," 9. ¹⁵⁵

Veronica Belling, "Yiddish," in *The Social and Political History of Southern Africa's Languages*, ¹⁵⁶
eds. Tomasz Kamusella and Finex Ndhlovu (London: Palgrave Macmillan, 2018), 331-339.
Ibid., 334-335. ¹⁵⁷

השפה לפריחה ספרותית ותרבותית בקרב חלקים בקהילה המזרח אירופאית ודרום אפריקה הייתה למרכז בין-לאומי קטן אך חשוב לשימור תרבות היידיש. בנוסף לעיתונות היידיש הענפה, בין השנים 1949-1987 פורסמו חמישה עשר אוספים של חיבורים וסיפורים קצרים, עשרים ואחד כרכי שירה, עשרות רומנים, כרכים וספרי זיכרונות שעסקו רובם ככולם בחייהם של היהודים במדינות המקור, בהסתגלות של המהגרים בדרום אפריקה וביחסים בין הקהילות השונות בחברה הדרום אפריקאית לבין היהודים.¹⁵⁸ מאחר שאיני דוברת יידיש, היה עלי להותיר נדבך חשוב זה מאחור, על אף שסביר להניח כי ניתוח שיח העיתונות הקהילתית ביידיש, וכן היצירות התרבותיות הנוספות, עשוי היה לספק תשקיף מרתק של החיים היהודיים המזרח אירופאיים בדרום אפריקה תחת משטר האפרטהייד וכן של זיכרון הנאציזם והשואה הקולקטיבי של הקהילה. עם זאת, מאחר שהמחקר עוסק בביטויים הרשמיים המרכזיים של זיכרון השמדת יהודי אירופה, תוך התמקדות במרכזי הכובד של זיכרון זה במהלך תקופת האפרטהייד, היעדרו של נדבך היידיש, מרתק ככל שיהיה, אינו גורע מהתמונה הכללית שמבקש מחקר זה להציג.

1.4. מבנה עבודת המחקר

עבודת המחקר כוללת חמישה פרקי ניתוח. הפרק הראשון עוסק בתצורות התרבותיות והדיסקורסיביות שלבש זיכרון השואה בדרום אפריקה בשנים 1945-1960, תוך התמקדות במאמצי הקהילה היהודית בהקמת אנדרטאות לזכר הקורבנות היהודים באירופה, כחלק מאתוס ההנצחה המקומי. כמו כן, עוסק הפרק באדפטציה המקומית להצגה של "יומנה של אנה פרנק", שזכתה להצלחה בקרב הקהל הלבן בשלהי שנות החמישים. הפרק עוקב אחר השינוי במעמדה של הקהילה היהודית מקהילת מהגרים המתאבלת על אובדן קרוביה במזרח אירופה ומנציחה את השואה, תוך התמודדת עם האנטישמיות המקומית מהימין האפריקני, לקהילה המהווה חלק מהמעמד השולט במשטר האפרטהייד. מאמצי הקהילה להקמת אנדרטאות לזכר יהודי אירופה שנספו בשואה, משתקפים בניתוח השיח הקהילתי והלאומי שהתגלעו סביב הקמת האנדרטה "קריעה" (1955) ואנדרטת ששת המיליונים (1959) ביוהנסבורג, על ידי הפסל היהודי-דרום אפריקאי, הרמן וולד. בעוד שהאנדרטאות הוקמו בחסות הקהילה היהודית ואף הוצבו במתחמים יהודיים, ניתוח צורני ושיחני של האנדרטאות, מצביע על המרכזיות של זיכרון השואה עבור הקהילה היהודית המקומית, לא רק כזיכרון קולקטיבי-קהילתי אלא גם ככלי להשתלבות בחברה ההגמונית הלבנה המתהווה בראשית שנות האפרטהייד. באופן דומה, האדפטציה המקומית להצגה של "יומנה של אנה פרנק", ביקשה להבליט את יהדותה של אנה פרנק, וגייסה את התיאטרון ככלי חינוכי במאבקה באנטישמיות המקומית. מאחר שהקהילה ההגמונית הלבנה התקשתה להזדהות עם הנרטיב האוניברסאלי של השואה שהתמקד במאבק נגד גזענות, באמצעות שימוש בנתיבים לאומיים רשמיים, יהודי דרום אפריקה הצליחו לתווך את השואה כטרגדיה יהודית בלבד תוך התמקדות במסר האנטי-אנטישמי. כך הפך זיכרון השמדת יהודי אירופה, בראשית ימי האפרטהייד, מחד גיסא למנוף עבור הקהילה היהודית שאפשר לה להימלט ממעמדה כקהילת גבול ולהיטמע

Ibid., 335. ¹⁵⁸

בקרב הקהילה ההגמונית הלבנה, ומאידך גיסא כגשר עבור קהילות המיעוט הלבן, שבמציאות זו ביקשו בהכללת היהודים כחלק מקבוצת הרוב.

הפרק השני מתמקד בראשית שנות השישים וחושף את הגבוליות המתמשכת של הקהילה היהודית באמצעות בחינת תגובות הציבור הדרום אפריקאי הלבן לפרשת לכידתו של אדולף אייכמן (Eichmann), העמדתו למשפט בישראל והוצאתו להורג. כפי שצוין בחלק התיאורטי לעיל, הפרשה עוררה, עוד משלב לכידתו של אייכמן, סערה ברחבי העולם כולו ובפרט במדינות המערב. בעוד שאפשר לזהות קווי דמיון רבים בין התגובות בדרום אפריקה לאלה בעולם המערבי בכל הנוגע למשפט, ניתוח מעמיק של השיח הדרום אפריקאי הלבן מגלה מבעד לביקורות ומופעי הסולידריות, תופעה מרתקת של תחרות על הסבל האנושי. תופעה זו מספקת הצצה לעמדות המגוונות בקרב קהילות ההגמוניה הלבנה, לא רק ביחס לפרשת אייכמן עצמה, אלא גם באופן כללי יותר ביחס לישראל, לציונות ולקהילה היהודית המקומית. הפרק מדגים כיצד האירועים המקומיים שקדמו למשפט כדוגמת הטבח בשארפויל ומשפטי הבגידה, במסגרתם בלטו שמות האקטיביסטים היהודיים, העמידו את הקהילה היהודית במצב מורכב, והצבעות ישראל במועצת האו"ם נגד האפרטהייד הגבירו מורכבות זו. במצב עניינים רגיש זה, הקהילה היהודית-הציונית בדרום אפריקה ביקשה למצב את עצמה כקהילה קורבנית מחד גיסא, אך כאסופה ניטרלית של אזרחים אינדיבידואליים בעלי עמדות מגוונות בכל הנוגע לעניינים הפוליטיים הפנימיים מאידך גיסא. בעוד משפט אייכמן מוצב על ידי הקהילה כאמצעי המרכזי לחשיפת הזוועות שעברו היהודים בשואה, בפני העולם כולו ובפרט בפני הציבור הדרום אפריקאי, מיצב זה של קולקטיב סובל, שאיחד את יהודי דרום אפריקה לצד יהודי העולם כולו סביב השואה, לא מונף על ידי הקהילה הרשמית לכדי השמעת ביקורת כלפי רדיפות אחרות המבוססות על אידיאולוגיה גזעית, כדוגמת האפרטהייד בדרום אפריקה עצמה.

הפרק השלישי בוחן את תפקיד צנזור האפרטהייד בשימור זיכרון השואה היהודי בזירה הציבורית הדרום אפריקאית במהלך שנות השבעים. מחד גיסא, עוסק הפרק במאמצי הקהילה היהודית לגייס את מערכת הצנזורה של משטר האפרטהייד למאבקה נגד ספרות הכחשת השואה, תוך התמקדות במאבק הקהילה היהודית נגד פרסום העלון של מכחיש השואה הבריטי, ריצ'רד הארווד (Harwood), "האם שישה מיליון באמת מתו? האמת סוף סוף" (1974) על ידי העיתון האולטרה-ימני *South African Observer*. מאידך גיסא, עוסק הפרק בפעולותיה של הקהילה היהודית נגד אותה מערכת צנזורה, כשזו החליטה לצנזר תכנים המכילים ייצוגים מובהקים של השואה היהודית במדינות התרבותיות השונות במדינה (טלוויזיה, תיאטרון וקולנוע). מקרי הבוחן שבהם עוסק הפרק הם: שידור הפרק העוסק במחנות ההשמדה מתוך סדרת הטלוויזיה הדוקומנטרית הבריטית, "העולם במלחמה" (*The World at War*) בטלוויזיה הממשלתית (1976), הפקת התיאטרון של "יומנה של אנה פרנק" באפריקנס בפרטוריה (1977), הקרנת סרט הקולנוע האיטלקי "שבע היפיות" (1977) ואישור המיני סידרה האמריקאית "שואה" להקרנה ציבורית ולמכירה בקלטות וידאו לשימוש ביתי (1978). העוקץ הפוליטי-חברתי הטמון בפרק זה קשור באופן הדוק בהגדרת החזרת ונשנית של הקהילה היהודית כקהילה נפרדת על סמך הקטגוריות להגדרת חומר כבלתי רצוי, שנקבעו בחוק הפרסומים משנת 1974. החלטותיה של מערכת הצנזורה בפרשות השונות משקפות בייתר שאת את עמדת משטר האפרטהייד בכל הנוגע למעמדה של הקהילה היהודית במדינה, ויש בהן מעין הצהרה

ממלכתית על הכלת הטרגדיה היהודית כחלק מההיסטוריה של הקהילה היהודית, ותוך שרטוט הקבלות לנרטיב הלאומי, בעיקר לאור ביקורו של פורסטר ב"יד ושם" בשנת 1976. עם זאת, מניתוח השיח סביב הפרשות ניכר כי האנטישמיות של שנות השלושים והארבעים לא נעלמה לחלוטין מהציבוריות הלאומית בכלל והאפריקנרית בפרט. קולות אלה תחזקו היטב את האמביוולנטיות שאפיינה את הקהילה היהודית שנעה באופן מתמיד בין הכלה להדרה, ובין פתיחות להתכנסות, בעודה משמרת את עצמה כקבוצה דתית וחברתית נפרדת, אך במקביל שומרת על ערוץ חיובי ופתוח עם משטר האפרטהייד תוך שהיא מתכתבת עם הקהילה הלבנה ההגמונית.

הפרק הרביעי נכתב במסגרת פרויקט מועצת המחקר האירופי *Apartheid – The Global Itinerary* ונשען על הפרדיגמה של לואיז בית לחם, המציעה לראות באפרטהייד כמסמן פוליטי ותרבותי רב עוצמה ודינמי בזירה הציבורית הגלובלית.¹⁵⁹ בעוד שהפרדיגמה של בית לחם מתמקדת בתנועה הצנטריפוגלית של המונח "אפרטהייד" ושל יצירות תרבותיות מחוץ לדרום אפריקה, פרק זה מבקש לבחון את הערוצים הספציפיים של סירקולציה תרבותית שבאמצעותם מיובאות תפיסות ועמדות על אודות השמדת יהודי אירופה לתוך דרום אפריקה. הפרק מאמץ את מודל הזיכרון הרב-כיווני של רוטברג, המציע קיום משותף של זיכרונות טראומטיים במרחב ציבורי נתון, הכרוך במשא ומתן בין-תרבותי, ושם דגש על תנועתם של אחמד קטרדה ודזמונד מפילו טוטו, שני סוכנים המשוקעים באופנים שונים בתנועת האנטי-אפרטהייד, אל מחוץ לדרום אפריקה, במטרה לבחון את היווצרות הרב-כיוונית של זיכרון השואה בזירה דרום אפריקאית. תנועתם של קטרדה וטוטו אל מחוץ לדרום אפריקה מקבלת משמעות עם חזרתם למולדתם, ומאפשרת מעקב אחר מנגנונים של זיכרונות לוקאליים כמו גם גלובליים. אם כן, במסגרת הפרק חוצה הכרונולוגיה, מופנה המבט אל שני מקרים ייחודיים אלה, שבמסגרתם נעשתה התייחסות ספציפית לסבל היהודי בשואה כרלוונטי לסבל המקומי, תוך התמקדות במקום שתופס זיכרון השואה בסיפורי חייהם של הפעילים הדרום אפריקאים נגד האפרטהייד. בעוד הייחודיות של האינדיבידואלים הללו אינה מצביעה על הכלל, בחינה מעמיקה של סיפורי חייהם מצביעה על קולות אלטרנטיביים לקולות הלבנים ומספקת הצצה לפוליטיקה של זהויות במרקם המורכב של החברה הדרום אפריקאית ולפוטנציאל הגלום בחיבורים בין נרטיבים, זיכרונות, אידיאולוגיות ותפיסות מקומיות, ליצירת סולידריות חוצה גבולות.

הפרק החמישי בוחן את תפקידו של זיכרון השואה במעבר מאפרטהייד לדמוקרטיה (-1990) (1994), באמצעות ניתוח האירועים הגלובליים והמקומיים שהובילו להגעתה של התערוכה הנוודת "אנה פרנק בעולם: 1929-1945" לדרום אפריקה למשך שמונה עשר חודשים, בין השנים 1994-1995. התערוכה, שהוגדרה כפרויקט משותף של בית אנה פרנק באמסטרדם, וועד הצירים היהודי דרום אפריקאי ושגרירות הולנד בפרטוריה, זכתה לתהודה ברמה הלאומית וכוונה לקהל הדרום אפריקאי על גווניו, ובפרט לתלמידי בתי הספר התיכוניים ברחבי המדינה. בתקופה קריטית זו של מעבר מאפרטהייד לדמוקרטיה, ביקשה הקהילה היהודית להבטיח את מעמדה במסגרת הממשל החדש המתהווה, אך הפעם, עם בעלי הבית

Louise Bethlehem, "Apartheid: The Global Itinerary: South African Cultural Formations in Transnational Circulation 1948-1990," ERC research proposal, 2013.

החדשים – הרוב השחור. חוסר היציבות הפוליטית והחברתית שאפיין תקופה מורכבת זו הטעין את הסוגיות המרכזיות עמן התמודדה הקהילה היהודית והכתיב שינוי בשיח המקומי על אודות השואה, משיח המתמקד בפרטיקולריות של השמדת יהודי אירופה לכזה המבקש למנף פרטיקולריות זו לכדי זיכרון לאומי מוסכם המתמקד בזכויות אדם. כך קרה שבעוד במהלך תקופת האפרטהייד הודחקו כל הלקחים שאפשר היה ללמוד מהשואה, שהיו רלוונטיים להקשר המקומי של סגרגציה ואפרטהייד, הרי בתקופת המעבר מאפרטהייד לדמוקרטיה, גויסו דווקא אותם לקחים של השואה שהודחקו במשך שנים על ידי הקהילה היהודית והוצבו, במסגרת הפרויקט הלאומי, במרכז הבימה הציבורית. השואה מוצבה כעבר היסטורי טראומטי כאשר האפרטהייד היה עוד בחזקת הווה מתמשך ומיצוב זה זימן תהליכים של דמיון היסטורי של שני אירועים שונים, השואה והאפרטהייד, שצירופם המדומיין טמן בחובו פוטנציאל לא רק לניכור אלא גם להבנה הדדית ולאמפתיה.

2. זיכרון חקוק באבן: הנצחת השואה בדרום אפריקה בפתחו של משטר האפרטהייד, 1948 –

1960

בתקופה שלאחר מלחמת העולם השנייה, הפכה הקהילה היהודית בדרום אפריקה מקהילת מהגרים המתאבלת על אובדן קרוביה במזרח אירופה והמנציחה את השמדת יהודי אירופה, תוך התמודדות עם האנטישמיות המקומית, לקהילה המזוהה עם המיעוט הלבן, הדומיננטי במשטר האפרטהייד. קלאודיה ברודי (Braude) טוענת כי עם כינון משטר האפרטהייד בשנת 1948, הוכנסו היהודים לקטגוריית "הלבנים", במדינה שתחת חוקיה חולקו האזרחים לקבוצות גזעיות ותרבותיות שונות.¹ כפי שתיארתי בהרחבה בפרק המבוא, הקטגוריות הגזעיות היו נוכחות בחברה ובפוליטיקה הדרום אפריקאית גם במהלך העשורים שקדמו לכינון משטר האפרטהייד. באותן שנים, המהגרים היהודים לא התאימו באופן מידי לקטגוריות החברתיות והחוקתיות שקיבעו את קבוצות האירופאים שהרכיבו את המיעוט הלבן. מאידך, לא היה אפשר להתייחס אל הקהילה היהודית כקהילה שולית או ככזאת שמצבה קרוב לזה של קהילות שנכללו בקטגוריית "הלא-אירופאים". מצב ביניים זה תחזק את חששותיה של הקהילה היהודית באשר למעמדה בהיררכיית הגזעים המתהווה בשנת 1948.² על רקע המשיכה של הלאומנות האפריקאית לאידיאולוגיה הנאצית בכלל ולרעיונות אנטישמיים בפרט, רבים מאלה שלימים הפכו לאדריכלי האפרטהייד, היו פעילים במהלך שנות השלושים והארבעים בתנועות ימין פרו-נאציות והתנגדו נחרצות להצטרפותה של דרום אפריקה למלחמת העולם השנייה לצד בעלות הברית ונגד מי שהם ראו כבת בריתם הטבעית-גרמניה הנאצית.³ על אף שאדריכלי האפרטהייד זנחו את המסרים הפרו-נאצים והאנטישמיים לאחר המלחמה, החשש מפני האפשרות של אנטישמיות ממוסדת בחסות המדינה החדשה המתכוננת קינן בלבבותיהם של מנהיגי הקהילה היהודית הקטנה, שביקשו להבליט את הלובן היהודי ואת נאמנותם של חברי הקהילה לענייני הלבנים, על מנת להבטיח את מקומם של היהודים תחת המשטר החדש.⁴ חששותיהם של היהודים למעמדם במבנה הכוח החברתי הדרום אפריקאי החדש השפיעו על התנהגותם הפוליטית, התרבותית והחברתית ועיצבו את זהותם.⁵

לצד הבניית מעמדה הגבולי של הקהילה היהודית, נוכח החששות שתוארו לעיל, אפשר לטעון, אפוא, כי תקופת התהוותו של משטר האפרטהייד סימנה את התבססותה של הומוגניות יהודית קהילתית נוכח החקיקה הגוברת של הפרדה גזעית. במדינה שבה ההפרדה התרבותית בין כל הקהילות השונות בחברה עוגנה בחוק, ממשלת האפרטהייד עודדה את הקהילה היהודית, כמו כל קבוצה אתנית בדרום אפריקה, להמשיך ולשמר את זהותה האתנית הנפרדת.⁶ הפרדה זו קיבלה ביטוי בקיומם של מוסדות הנהגה קהילתיים רשמיים, בתי ספר יהודיים, בתי כנסת ומרכזי תרבות, וכמותם במאמצי הקהילה להנצחת הטרגדיה שפקדה

¹ Braude, *Contemporary Jewish Writing in South Africa*, ix-x.

² Ibid., ix-x.

³ Mendelson and Shain. *The Jews in South Africa: An Illustrated History*, 105-134.

⁴ Braude, *Contemporary Jewish Writing*, ix-x.

⁵ Stier, "South Africa's Jewish Complex," 126.

⁶ Hellig, "The Jewish Community in South Africa, 156.

את יהודי אירופה. כפי שציינתי בהרחבה בפרק המבוא, בתקופה שלאחר המלחמה, קהילות יהודיות גדולות אחרות בעולם היו עסוקות יותר בהנצחה קהילתית פנימית, ונטו לטשטש את זהות הקורבן היהודי בזירה הציבורית, תוך שהן נצמדות לנרטיב הפרוגרסיבי שראה בנאציזם כרוע האולטימטיבי וביהודים כקורבן אחד מיני רבים של רוע זה.⁷ אך כפי שאראה כעת, בדרום אפריקה, לעומת זאת, זיכרון השואה לא רק הפך לזיכרון קולקטיבי קהילתי עבור הקהילה, אלא גם תווך אל קהילות המיעוט הלבן ההגמוני באמצעות ערוצים לאומיים ועל פי אתוס ההנצחה המקומי. פה טמונה, לטעמי, ייחודיותו של סיפור הנצחת השואה הדרום אפריקאי. פרק זה מתמקד בהקמת האנדרטאות בדרום אפריקה, וכן באדפטציה המקומית להצגה של "יומנה של אנה פרנק", מאחר שתצורות תרבותיות אלה מבטאות בייחוד שאת את תהליכי עיצובו של זיכרון השמדת יהודי אירופה כזיכרון קולקטיבי של הקהילה היהודית, ואת תיווכו הראשוני אל הקהילות הלבנות. סוגיות אלה מאפיינות את השנים הראשונות של משטר האפרטהייד ומשקפות את התבססות ההשתלבות היהודית בתוך הסדר הלבן.

2.1. הקהילה היהודית בדרום אפריקה – עשור ראשון להנצחת השמדת יהודי אירופה

משום שרוב יהודי דרום אפריקה היגרו למדינה מליטא, בזמן שהקהילה התמודדה עם האנטישמיות המקומית, היא גם דאגה רבות לגורלם של יהודי אירופה תחת הכיבוש הנאצי.⁸ הקהילה ניסתה לסייע לקורבנות היהודים באמצעות איתור קרובים,⁹ שליחת כספי תרומות, תרופות, מזון ובגדים.¹⁰ מסקירת העיתונות הקהילתית בדרום אפריקה בולטים במיוחד ניסיונות הסיוע לכאלף ושש מאות פליטים יהודיים שבמהלך מסע בריחתם ממדינות שונות במרכז אירופה לארץ ישראל, נשלחו בסוף דצמבר 1940, על ידי המנדט הבריטי, למתקן כליאה באי מאוריציוס שבאוקיינוס ההודי, שהיה אז קולוניה בריטית. מבחינה גיאוגרפית, האי מאוריציוס היה קרוב לדרום אפריקה, ועל כן יכלה הקהילה לשלוח חבילות סיוע ולעקוב אחר תנאי המחיייה של הפליטים שם, בקלות רבה יותר.¹¹ הקהילה סייעה לפליטים באספקת מזון, בגדים, תרופות וחומרי קריאה והקשר בין הקהילה היהודית בדרום אפריקה לניצולים שנכלאו במאוריציוס נשמר גם לאחר סוף המלחמה.¹²

⁷ Jeffrey C. Alexander, "On the Social Construction of Moral Universals- the Holocaust from War Crime to Trauma Drama," *European Journal of Social Theory* 5, no.1 (2002): 6-7.

⁸ Gilbert, "Jews and Racial State," 37.

⁹ "Lists of Jewish Survivors," *South African Jewish Chronicle*, August 17th, 1945; "Lists of Survivors," *South African Jewish Chronicle*, January 4th, 1946; "Register of Jewish Survivors," *South African Jewish Chronicle*, January 11th, 1945, Jacob Gitlin Library, Cape Town.

¹⁰ "Help for Polish Refugees," *Hashalom*, January 1940; "Clothes for refugee's," *Hashalom*, March 1942, Durban Jewish Club Archive, Durban; "S.A. Jewish War Appeal," *Jewish Affairs*, July 1942;

"Problems of Aliens and Refugees," *Jewish Affairs*, July 1942, Rochlin archive, Johannesburg.

¹¹ "J.W.A. to Clothe Mauritius Detainees," *South African Jewish Chronicle*, May 4th, 1945, 214;

"Mauritius Detainees leave for Palestine," *South African Jewish Chronicle*, August 24th, 1945, 402, Jacob Gitlin Library, Cape Town.

¹² "Mauritius Detainees Arrive in Palestine: Moving Scenes," *South African Jewish Chronicle*, August 31th, 1945, 442, Jacob Gitlin Library, Cape Town.

בנובמבר 1946 הועבר בית העלמין היהודי במאוריציוס, שבו קבורים 127 פליטים שנפטרו במהלך תקופת כליאתם באי, לאחרייתו של וועד הצירים של יהודי דרום אפריקה ובשנת 1998 אף החליטה הקהילה לממן את שיקום המצבות. על המעורבות של וועד הצירים היהודי בדרום אפריקה בשיקום מצבות בית העלמין היהודי במאוריציוס ניתן לקרוא באתר

בנוסף, בדומה לקהילת הישוב היהודי בפלשתינה, הקהילה הדרום אפריקאית קיימה ימי זיכרון שנתיים כבר מדצמבר 1942.¹³ ב-7 בדצמבר 1943 הוכרז עוד יום אבל קהילתי שלווה בדרשות מיוחדות בבתי הכנסת, ויום שלישי של אבל לזכרם של היהודים שנטבחו באירופה התקיים ב-14 במרס 1945.¹⁴ יום האבל השלישי התקיים בשיתוף עם ארגוני הרבנים של פלשתינה ושל ארצות הברית במתכונת של צום מזריחה ועד שקיעה, הועברו דרשות זיכרון מיוחדות בכל בתי הכנסת באחר הצהרים של אותו היום, מעסיקים התבקשו לאפשר את הגעתם של עובדים יהודים לבתי הכנסת שלהם לטקסים ונאסר על קיום אירועים ציבוריים או בידוריים בקהילה היהודית.¹⁵ שש שנים לאחר מכן, בשנת 1951, הוחלט בישיבת וועד הצירים של יהדות דרום אפריקה להקים את ארגון "שארית הפליטה" למען ניצולי השואה הדרום אפריקאים, במטרה שזה יהווה עבור הניצולים בית קהילתי שבו יוכלו לקיים מפגשי הנצחה ולקדם קשרים חברתיים ותרבותיים בין הניצולים לקהילה, לסייע בשילוב הניצולים בענייני הקהילה ובהמשך גם לשמר את זיכרון השואה ולהעבירו אל הדורות הבאים.¹⁶

כינונו של משטר האפרטהייד, כשבועיים לאחר הקמתה של מדינת ישראל בשנת 1948, הכניס נדבך נוסף לתוך תמונה מורכבת זו והשפיע באופן ניכר על עיצובו של זיכרון השואה כזיכרון קולקטיבי של הקהילה היהודית המקומית. מעבר לעובדה שהקהילה היהודית הדרום אפריקאית הייתה ברובה ציונית, ולכן הושפעה מהשיח הציוני שאפיין את השנים הראשונות להקמת המדינה שהתבסס סביב הדיכוטומיה של שואה ותקומה, היחסים בין ממשלת ישראל לממשלת דרום אפריקה היו כבר מהשלב הראשוני לא יציבים והדבר הותיר אותותיו על הקהילה הקטנה. בעת ההצבעה בעצרת האו"ם על תכנית החלוקה, ב-29 בנובמבר 1947, תמך סמאטס, ראש ממשלת דרום אפריקה דאז, ומי שהיה דמות מרכזית בהצהרת בלפור, בהקמת מדינה יהודית בארץ ישראל¹⁷ ואף התייחס לניצולי הטרagedיה היהודית באירופה כצידוק מרכזי להקמתה: "כל האנשים בדרום אפריקה יקבלו בברכה את ההחלטה של הממשלה להכיר במדינה היהודית החדשה – ישראל. כעת כשליהודים יש מדינה משלהם הם יוכלו לפחות להציל חלק מהיהודים שנרדפו באירופה

הקונגרס היהודי האפריקאי - <http://www.africanjewishcongress.com/MAURITIUS2.htm> [כניסה אחרונה: 1 בפברואר, 2016].

הקשר בין הקהילה היהודית למאורציס נתן את אותותיו שוב ב-4 בנובמבר 2014, אז נחנך חדר הנצחה לזכר אותם פליטים, שוב בבית העלמין היהודי, ושוב בסיוע של הקהילה היהודית בדרום אפריקה. לצפייה בהזמנה לפתיחת חדר הנצחה ניתן לפנות לאתר הקונגרס היהודי האפריקאי - <http://www.africanjewishcongress.com/MAURITIUSIND.htm> [כניסה אחרונה: 1 בפברואר 2016]

Jewish Affairs, 1944 3, no. 12 (May 1944), Kaplan Centre Library, University of Cape Town, Cape Town.

Ibid.¹³

Gilbert, "Jews and Racial State"; Green, "South African Jewish Responses to the Holocaust, 1941–1948."

"Israel Mourns," *South African Jewish Chronicle*, March 9th, 1945, 111, Jacob Gitlin Library, Cape Town.

Xavier Piat-ka, "She'erith Hapletah," in *Sacred Memory: Recollections of the Holocaust by Survivors Living in Cape Town*, ed. Gwynne Schrire (Cape Town: Holocaust Memorial Council, 1995), 194-198.

"Telegram from Gen. Smuts to Mr. Moshe Shertok", May 1948, 141-142, Items of Jewish Interest,¹⁷ Rochlin Archive, Johannesburg.

ולהעניק להם בית חדש".¹⁸ למרות זאת, כשלושה ימים לאחר קבלתה לאומות המאוחדות, ב-14 במאי 1949, תמכה ישראל בהחלטה בדבר קיומו של דיון בין ממשלות הודו, פקיסטן ואיחוד דרום אפריקה במסגרת ועידת האו"ם בנוגע ליחס המפלה כלפי הודים בדרום אפריקה.¹⁹

במאמר העוסק ביחסים הדיפלומטיים בין ישראל לדרום אפריקה בשנים 1949-1952, מנתח רותם גלעדי את המדיניות הרב־ממדית הישראלית בשאלות הקשורות באפריקה ובדרום אפריקה בפרט. אליבא דגלעדי, באותן שנים, הכלל המנחה במדיניות החוץ הישראלית היה אי נקיטת צד ביריבות החדשה בין מזרח למערב. ישראל הסתמכה באותה תקופה על תמיכה כלכלית מיהדות אמריקה אך במקביל ביקשה להבטיח גישה ליהודים שהיו מצויים מעבר למסך הברזל וגלעדי מציב את המלחמה הקרה, עיקרון הבלתי מעורבות הישראלי ותחושת השליחות האוניברסלית שאימצה לעצמה המדינה היהודית בעקבות השמדת יהודי אירופה, כהכרחיים להבנת היחסים בין ישראל לדרום אפריקה באותן שנים.²⁰

למרות האמביוולנטיות הישראלית כלפי ממשל האפרטהייד החדש, נעתרה ממשלת דרום אפריקה לבקשת ישראל להקמת קונסוליה כללית ישראלית ביוהנסבורג ביוני 1949, בנוסף לצירות הישראלית שכבר ישבה בפרטוריה ובקיפטאון,²¹ ואדוארד דויד גוטיין מונה לשגריר הישראלי הראשון בדרום אפריקה.²² הקשרים הדיפלומטיים בין המדינות הלכו והתהדקו ובשנת 1950, ביקר משה שרת, שר החוץ הישראלי דאז, בדרום אפריקה לבקשת הקהילה היהודית,²³ לרגל יום העצמאות השני של ישראל.²⁴ יתרה מכך, ביוני 1953, ראש ממשלת דרום אפריקה, דניאל מלאן, ביקר בישראל.²⁵ מלאן, שהיה ראש הממשלה הזר הראשון שביקר במדינת ישראל, מסר לעיתונות הישראלית עם בואו כי מאז צעירותו חלם "לבקר בארץ הקודש ולהשתטח במקומות הקדושים".²⁶ הוא חזר והדגיש כי אין הוא מעוניין לדון בנושאים מדיניים במסגרת הביקור וכי ברצונו להקדיש את זמנו לסיור במקומות הקדושים,²⁷ אולם, על אף הגדרת הביקור כביקור פרטי בעל אופי דתי, נפגש מלאן עם דויד בן־גוריון, ראש ממשלת ישראל דאז, בירושלים.²⁸

¹⁸ "A Decision Welcomed by All," *Die Suiderstem*, 27 May 1948, Items of Jewish Interest, May 1948, 142, Rochlin Archive, Johannesburg.

¹⁹ UNHCR- The United Nations Refugee Agency, "Treatment of People of Indian Origin in the Union of South Africa," UN General Assembly, 11 November 1953, <http://www.refworld.org/docid/3b00f0802c.html> [Accessed on March 13, 2016].

²⁰ Rotem Giladi, "Negotiating Identity: Israel, Apartheid, and the United Nations, 1949-1952," *The English Historical Review*, 132, no.559 (2017): 1440-1472.

²¹ "Israel-South African Relations, 1961-1967 Introduction," Prime Minister's Office, Israel State Archives. http://www.archives.gov.il/archivegov_eng/publications/electronicpirsum/israel-southafrican/israelsouthafricanintroduction.htm [Accessed on: February 10, 2016]

²² David Fachler, "The Jewish Factor in Israeli Foreign Policy: The Case of South Africa (1948-1994)" (master's Thesis, the Hebrew University of Jerusalem, 2012), 18.

²³ Naomi Chazan, "The Fallacies of Pragmatism: Israeli Foreign Policy towards South Africa," *African Affairs*, 82, no.327 (1983): 172.

²⁴ ימימה רוזנטל, משה שרת, ראש הממשלה השני- מבחר תעודות מפרקי חייו (1894-1965), (ירושלים: גנוך המדינה-הסדרה להנצחת זכרם של נשיאי ישראל וראשי ממשלותיה, 2007), 416.

²⁵ "Israel-South African Relations, 1961-1967 Introduction," Prime Minister's Office, Israel State Archives. http://www.archives.gov.il/archivegov_eng/publications/electronicpirsum/israel-southafrican/israelsouthafricanintroduction.htm [Accessed on: February 10, 2016]

²⁶ "ד"ר מלאן מגיע היום," *שערים*, 15 ביוני 1953, עיתונות יהודית היסטורית, הספרייה הלאומית, ירושלים.

²⁷ "ד"ר מלאן הגיע ויצא לירושלים," *מעריב*, 15 ביוני 1953, עיתונות יהודית היסטורית, הספרייה הלאומית, ירושלים.

²⁸ "ד"ר מלאן הגיע לביקור פרטי," *הבקר*, 16 ביוני 1953, עיתונות יהודית היסטורית, הספרייה הלאומית, ירושלים.

לעיתונות המקומית מסר מלאן, "התרשמתי ביותר מהמקומות הקדושים בארץ ובעיקר ממה שנעשה על ידכם בשטח החקלאות ופיתוח הקרקע של ארץ הקודש. רשמיי הם עמוקים ובלתי נשכחים, ועם צאתי אני אומר לכל אחד מכם מקרב לב 'שלום'".²⁹ עוד אמר מלאן כי התרשם ביותר מביקורו על הר הכרמל, במקום ההיסטורי שבו נזכרת בתנ"ך מלחמת הנביא אליהו נגד עובדי הבעל. הוא הוסיף, "יש למקום זה משמעות היסטורית מיוחדת לעם היהודי [...] פרישה זו שימשה מפנה במאבקו של העם היהודי נגד האלילות. תמיד חשבתי כי זהו אחד הרגעים הגדולים ביותר בהיסטוריה היהודית".³⁰ עם חזרתו לדרום אפריקה, החל מלאן להשמיע את הערצתו כלפי יכולתם של היהודים לשמר את זהותם הלאומית על אף עשורים של מצוקה, ואף תיאר את הקמת הבית היהודי בארץ ישראל כאירוע היסטורי חשוב.³¹ הייתה זו תפנית חדה ביותר מהקולות שהשמיע מלאן במהלך שנות השלושים והארבעים נגד הגירה יהודית למדינה, ונקודת מפתח זו מסמנת בייתר שאת את הנורמליזציה של תהליך הלבנת הקהילה היהודית הדרום אפריקאית.

עם עלייתו של מלאן לשלטון בשנת 1948 הביעו היהודים את חששותיהם מפני נטיותיו האנטישמיות של ראש הממשלה הנכנס. בעיתון הקהילה, *Jewish Affairs* מיוולי 1948, פורסם כי "ראש הממשלה מבטיח שהוא וממשלתו מתנגדים לכל אפליה נגד כל חלק באוכלוסייה האירופאית [...] אנו מקווים שהגלגל יסתובב ונחזור לתקופה שבה המדיניות המפלגתית לא הייתה נגועה כלל בדעות קדומות אנטי-יהודיות, ולתקופה שבה היחסים בין הקהילה היהודית למפלגה היו ידידותיים".³² ואכן, עם הקמת משטר האפרטהייד, היה על מלאן לשמר את הדומיננטיות של המיעוט הלבן שהיווה עשרים וחמישה אחוזים מהאוכלוסייה בדרום אפריקה, מול השחורים, היהודים והצבעוניים שהיוו שבעים וחמישה אחוזים מכלל האוכלוסייה, ועל כן היה זקוק להסכמה הגמונית בנוגע לגיטימיות השלטון הלבן. הוא ניתק את קשריו עם התנועות הפרו-נאציות והחל להשמיע קולות של התנגדות לאנטישמיות כך שהביקור בישראל המחיש בייתר שאת את נסיגתו מעמדותיו הישנות. עדות נוספת להתמוטטותה הסופית של האנטישמיות הממוסדת הגיעה בשנת 1951, כאשר בסניף המפלגה הלאומית בפרובינציית טרנסוואל, הוחלט לאפשר ליהודים להצטרף למפלגה.³³

על אף המגעים הדיפלומטיים בין ישראל לדרום אפריקה, היציבות ביחסים בין המדינות לא החזיקה זמן רב. כך למשל, ב-2 בדצמבר 1950, הוחלט בעצרת האו"ם לדחות את טענות ממשלת איחוד דרום אפריקה כי מדיניות הסגרציה הגזעית של האפרטהייד אינה נחשבת לאפליה אלא להתפתחות נפרדת, ונקבע כי האפרטהייד מבוסס על דוקטרינות של אפליה גזעית, החלטה שזכתה לתמיכת ישראל ושלושים ושלוש

²⁹ "מלאן נפרד ב'שלום', "שערים", 18 ביוני 1953, עיתונות יהודית היסטורית, הספרייה הלאומית, ירושלים.
³⁰ שם.

³¹ Gilbert, "Jews and Racial State," 52-53.

³² "The Government and the Jews," *Jewish Affairs*, July 1948, 2-3, Rochlin Archive, Johannesburg.

³³ Polakow-Suransky, *The Unspoken Alliance*, 20.

מדינות נוספות.³⁴ בשנת 1955 שוב הצטרפה ישראל לגינוי דרום אפריקה בעצרת האו"ם, הפעם על אפליית המיעוט היהודי בקרב אוכלוסייתה. בתגובה לכך, הזהיר העיתון האפריקנרי *Die Burger* כי הצבעה זו של ישראל עלולה להיות הרת אסון עבור הקהילה היהודית בדרום אפריקה, שמנסה לגייס כספים לטובת חימוש ישראל. בעקבות איום זה, ביקש ציר ישראל בדרום אפריקה דאז, יצחק בבלי, ממשד החוץ שייוועצו עמו בנוגע לכל החלטה ישראלית הנוגעת לדרום אפריקה, מאחר שהחלטות אלה הוות גורל עבור הקהילה היהודית המקומית.³⁵

היחסים הרעועים בין ישראל לדרום אפריקה היוו ללא ספק גורם נוסף להבניית מצבה האמביוולנטי של הקהילה היהודית בדרום אפריקה, שהיא אשמה פעם אחר פעם בנאמנות כפולה (מחד גיסא לישראל ומאידך גיסא לדרום אפריקה). אל מול האשמות אלה נקטה ההנהגה הרשמית של הקהילה בעמדה בלתי מתערבת נחושה וטענה שלצד תמיכת הקהילה בציונות ובמדינת ישראל כבית לאומי לעם היהודי, אין היא אחראית להחלטות המדיניות של ממשלת ישראל ביחסה לאפרטהייד.³⁶ גם בכל הנוגע לפעילותם של אינדיבידואלים יהודים נגד האפרטהייד, הקפידה הקהילה היהודית לשמור על ניטרליות וטענה כי הקהילה כקהילה אינה יכולה להכתיב את העמדות הפוליטיות של חבריה, וגם לא לשאת באשמה על פעולותיהם ואמירותיהם של אינדיבידואלים.³⁷ כך היה גם במקרה של הרב אנדרה אונגר (Ungar) שנולד בכודפשט והגיע לדרום אפריקה בשנת 1955, בגיל 25, וכיהן כרב הקהילה הרפורמית בעיר פורט אליזבת. הרב אונגר נחרד מהאפרטהייד הדרום אפריקאי ועד מהרה גם הביע את דעתו בפומבי במסגרת דרשותיו ובפלטפורמות ציבוריות אחרות.³⁸ בעיתון *Die Transvaler* מה־15 בנובמבר 1956 צוטט אונגר אומר כי "גזענות היא מעשה זוועה וחוק אזורי הקבוצות (The Group Area Act 1950) הוא זוועה בזויה", ציטוט שהוגדר על ידי העיתון האפריקנרי כהתקפה פראית נגד החוק.³⁹ תגובת ממשלת האפרטהייד לא איחרה לבוא ובדצמבר 1956 החליטו גורמים בממשל שלא לחדש את אשרת השהייה של הרב אונגר, שהודיע במקביל על עזיבתו להנהגת קהילה היהודית. בדיון בוועד הצירים של יהודי דרום אפריקה מה־12 בדצמבר 1956 הודגש בתגובה כי הוועד שומר על ניטרליות בכל הנוגע לנושאים פוליטיים, ונטען שלייהודים יש את

³⁴ "Treatment of people of Indian origin in the Union of South Africa : resolution / adopted by the General Assembly," A/RES/395(V), Voting Record Search, UN Library Home, http://unbisnet.un.org:8080/ipac20/ipac.jsp?session=1TL7875948E41.16522&menu=search&aspect=power&npp=50&ipp=20&spp=20&profile=voting&ri=&index=.VM&term=395&matchoptbox=0%7C0&oper=AND&x=0&y=0&aspect=power&index=.VW&term=&matchoptbox=0%7C0&oper=AND&index=.AD&term=&matchoptbox=0%7C0&oper=AND&index=BIB&term=&matchoptbox=0%7C0&limitbox_1=VI01+%3D+vi_a&ultype=&uloper=%3D&ullimit=1950&ultype=&uloper=%3D&ullimit=&sort= [Accessed on March 13, 2016].

³⁵ Fachler, "The Jewish Factor in Israeli Foreign Policy," 19.

³⁶ "Israel's Vote in UN," *The Sunday Times*, November 11, 1962, Items of Jewish Interest (November 15th, 1962), Rochlin Archive, Johannesburg.

³⁷ Shimoni, *Community and Conscious*, 63.

³⁸ Ibid., 36.

³⁹ Ibid., 36.

הזכות לפעול כאינדיבידואלים אך הקהילה לא יכולה לקחת קרדיט או לקבל אשמה על מה שעושה כל אינדיבידואל.⁴⁰

בשנת 1956 עלו לכותרות בדרום אפריקה משפטי הבגידה, במסגרתם נשפטו מאה חמישים ושישה פעילי הקונגרס הלאומי האפריקאי בגין בגידה במולדת. בין הנאשמים היו מאה וחמישה פעילים שחורים, עשרים ואחד הודים, שבעה צבעונים ועשרים ושלושה לבנים, מתוכם ארבעה עשר יהודים.⁴¹ יתרה מכך, כל הנאשמים היהודים במשפט היו קשורים למפלגה הקומוניסטית הדרום אפריקאית (CPSA) בשלבים שונים טרם הוצאתה מחוץ לחוק במדינה בשנת 1950 ומרביתם היו גם חברים בקונגרס הדרום אפריקאי הדמוקרטי ובארגונים אופוזיציוניים אחרים.⁴² מספר השמות היהודיים בקרב המצויים על ספסל הנאשמים בלט והשיב למרכז הבימה הציבורית סטראוטיפים על אודות החתרנות היהודית, שאפיינו את השיח הציבורי של תחילת המאה העשרים. גם זהותו היהודית של הסנגור שייצג את הנאשמים, ישראל מייזלס, בלטה בשיח על אודות המשפט. מייזלס, שהיה בעברו מנהיג הקהילה הן בוועד הצירים הן בפדרציה הציונית, הגן על הנאשמים בבגידה במשטר האפרטהייד ומולו התייצב בעמדת התובע אוסוולד פירו (Pirow), הלאומן האפריקנר שבשנות הארבעים היה ממקימי התנועה הפרו־נאצית 'סדר חדש' (New Order), שהגנה על העליונות הלבנה.⁴³ אומנם, בסופו של דבר בוטלו ההאשמות נגד רוב הנאשמים, אך הבולטות של יהודים בארגוני ההתנגדות לאפרטהייד הגבירה את החששות של הנהגת הקהילה הרשמית באשר לאפשרות לפגיעה קולקטיבית במעמדה של הקהילה, בשל מעשיהם של אינדיבידואלים. חששות אלה חיזקו את התבצרותה של הקהילה היהודית הרשמית מאחורי העמדה הבלתי מתערבת בכל הנוגע לענייני הפנים בדרום אפריקה.⁴⁴ בשנת 1958, עלה לשלטון בדרום אפריקה הנדריק פרוורד (Verwoerd) שבשנות השלושים היה ממובילי ההתנגדות להכנסת פליטים יהודיים מגרמניה לדרום אפריקה. לאחר שחובקה על ידי ממשלת מלאן התחדש כעת חששה של הקהילה היהודית באשר לאפשרות של גל אנטישמי נוסף.⁴⁵ מלבד עברו הפרו־נאצי, בתחילת שנות החמישים, היה פרוורד ידוע בלאומנותו הקיצונית ובתפיסתו הטוטלית של האפרטהייד. בנאום לפרלמנט הדרום אפריקאי בספטמבר 1958 התנבא פרוורד כי "מדיניות הפרדת הגזעים תחול לא רק בין לבנים ללא־לבנים, אלא תורחב ותהיה בת־תוקף גם בין צבעונים לבין אפריקאים ובין אפריקאים לבין הודים".⁴⁶ האסטרטגיה שהביא עמו פרוורד גררה גינויים נוספים בעצרת האו"ם אך כאשר ישראל הצביעה שוב נגד דרום אפריקה בעניין האפליה הגזעית, הדבר לא התקבל בשקט. העיתון *Die Transvaler* הזדעק,

אזרחי דרום אפריקה התיישבו בישראל ועזרו בבניין הארץ שנאבקה נגד כוחות מתנגדים חזקים. מדרום אפריקה נמשך תזרים של עזרה כספית בלי הפרעות. יחסי ידידות קיימים בכל תחומי החיים כראוי לארצות ידידותיות, ישראל נאבקה בבעיות קשות ובכללן בשאלת גזע. ברית דרום אפריקה

⁴⁰ "Rabbi Ungar," Minutes of South African Jewish Board of Deputies, Executive Council, December 12th, 1956, 8623, Rochlin Archive, Johannesburg.

⁴¹ Hellig, "The Jewish Community in South Africa," 157; Shimoni, *Community and Conscious*, 60.

⁴² Shimoni, *Community and Conscious*, 60-61.

⁴³ Ibid., 61.

⁴⁴ Ibid., 60-63.

⁴⁵ Polakow-Suransky, *The Unspoken Alliance*, 30.

⁴⁶ "הדיכוי הגזעני בדרום אפריקה יוגבר," *קול העם*, 17 בספטמבר 1958, עיתונות יהודית היסטורית, הספרייה הלאומית, ירושלים.

לא עשתה דבר כדי להחמיר את בעיותיה של ישראל. ואפשר היה לצפות שגם ישראל תכיר ותעריך באהדה את הבעיות המיוחדות של ארצנו וננו ותפעל בהתאם לזה. אכזבה היא, לכן, שישראל הצטרפה עוד פעם, כמו קודם, אל הגוש הקומוניסטי באו"ם נגד דרום אפריקה.⁴⁷

עמדותיה הלא יציבות של ישראל ביחס לאפרטהייד העסיקו רבות גם את הקהילה היהודית המקומית שאומנם חזרה והדגישה כי אין ביכולתה להתערב במדיניות החוץ של ישראל וכי אינה אחראית לעמדתה. אך יחד עם זאת, הודגש בוועד הצירים כי,

מדינת ישראל עומדת על משמר זכויות היהודים בכל מקום ואם לא תעמוד לימין המיעוטים הדתיים והגזעיים ולא תשמיע את קולה נגד אפליות גזעניות תפסיד את זכותה למחות על קיפוח זכויות היהודים בכל ארץ שהיא. אומנם, ישראל נתונה במצב מבודד כמעט בזירה הבין־לאומית ועליה להעריך את ידידותה של דרום אפריקה, אבל בשאלת האפרטהייד הגזעי העברי הוא רגיש מאד, ואין ישראל יכולה להיות צד נייטרלי בשאלה זו.⁴⁸

העמדה הישראלית, כפי שזו מוסברת על ידי וועד הצירים היהודי לעיל, מדגימה את טענותיו של גלעדי באשר לניסיון הישראלי "לאכול את העוגה ולהשאיר אותה שלמה", בכל הנוגע למדיניות החוץ הישראלית כלפי דרום אפריקה באותן שנים.⁴⁹ אם מדינת ישראל לא תשמיע קול זעקה נגד אפליה גזעית של עמים אחרים, תאבד זו את זכותה להמשיך ולהגן על זכויותיהם של יהודים ולהיאבק באנטישמיות. מאחר שזכות קיומה של מדינת ישראל קשור בלתי ניתן להתרה בהשמדת העם היהודי באירופה, שהייתה תוצר של אנטישמיות קיצונית, אפליה ורדיפה של יהודי אירופה, ישראל לא יכולה להיות נייטרלית בשאלת האפרטהייד. אולם, אין זה אומר שישראל לא רואה בדרום אפריקה כידיתה. הסבך שאליו נקלעה ישראל בהקשר זה הוא קשה להתרה, שהרי בהתנגדות לאפרטהייד בזירה הבין־לאומית הבטיחה ישראל את זכותה להיאבק בסוג אחר של גזענות, בצורת אנטישמיות, ולקדם את מפעל העלייה. מאידך, התנגדות זו הטילה צל כבד על יהדות דרום אפריקה שהייתה מצויה במלכוד והואשמה בנאמנות כפולה, בשל מדיניותה של ישראל. הזיגוג הישראלי בין התנגדות להימנעות נוצר מניסיון לשמר את היחסים בין המדינות ולא לנקוט בעמדה חד־משמעית שלא אפשר יהיה לסגת ממנה. במצב עניינים מורכב זה, הקהילה היהודית הרשמית התבצרה בעמדה הבלתי מתערבת, אך תוך ניסיון מתמיד להסביר את הרגישות הישראלית ולהדגיש את העבר היהודי הטראומטי הלא רחוק.

פרק זה נחתם באירוע טראומטי בזירה המקומית – הטבח בשארפויל ב־21 במרץ, 1960 – שבמהלכו ירו שוטרים דרום אפריקאים לעבר מפגינים שחורים שהתאספו על מנת למחות נגד חוקי אישורי המעבר, שהיה אחד מחוקי האפרטהייד הקשים ביותר שהוטלו על השחורים במדינה. בטבח נהרגו שישים ותשעה מפגינים ונפצעו רבים נוספים, מה שהוביל להקמת הזרוע הצבאית של הקונגרס הלאומי האפריקאי, להכרזת ממשלת האפרטהייד על מצב חירום שכלל איסור קיום כינוסים ציבוריים, הוצאה אל מחוץ לחוק של כל הארגונים הפוליטיים האפריקאים ורדיפה של מאות פעילים נגד המשטר.⁵⁰ לאחר הטבח, הופנתה

⁴⁷ "ישראל ודרום אפריקה באו"ם", 7 זכר, 22 בדצמבר 1958, עיתונות יהודית היסטורית, הספרייה הלאומית, ירושלים. שם.⁴⁸

⁴⁹ Giladi, "Negotiating Identity."
⁵⁰ Shimoni, *Community and Conscience*, 63.

לראשונה תשומת לב בין לאומית משמעותית למתרחש בדרום אפריקה,⁵¹ והדבר הוביל בתחילת שנות השישים לרגרסיה משמעותית ביחסים הדיפלומטיים בין ישראל לדרום אפריקה, ולהאשמות חוזרות ונשנות כלפי הקהילה היהודית באשר לנאמנותה הכפולה – מחד גיסא כלפי דרום אפריקה, ומאידך גיסא כלפי ישראל. מצב מורכב זה, מיצב את הקהילה היהודית בדרום אפריקה כקהילת גבול המצויה במצב אמביוולנטי. כפי שאראה בפסקאות הבאות, מצב זה קיבל ביטוי מרכזי בהבניית זיכרון השמדת יהודי אירופה כזיכרון קולקטיבי, שעל אף ואולי אפילו בשל היותו זיכרון קהילתי פרטיקולארי, היווה כלי למאבק באנטישמיות המקומית, וכן להשתלבות ולהכלה של הקהילה היהודית בתוך הקהילה הלבנה ההגמונית. על רקע היסטורי זה יש להבין את מפעל האנדרטאות הייחודי של יהודי דרום אפריקה בשנות השבעים.

2.2. אנדרטאות להנצחת השמדת יהודי אירופה במסגרת אתוס ההנצחה הלאומי בדרום אפריקה

בספרה של תמר קטקו, "זיכרון נפרד מאבן" (2010) היא טוענת כי "אומות, תנועות פוליטיות וארגונים חברתיים מקימים אנדרטאות ואתרי זיכרון למען עיצוב עברם מיסודו".⁵² לדידה, באמצעות אנדרטאות, מתגבשות קהילות זיכרון ומועבר מסר אידיאולוגי, חינוכי ותרבותי אשר באים לידי ביטוי בעיצובה הצורני והטקסטואלי של האנדרטה, וכן במפגש בין המבקר באתר ההנצחה לבין "הנוף האנדרטאי".⁵³ כפי שציינתי בפרק המבוא, במדינות הלאום מובנה הזיכרון הקולקטיבי סביב מה שפייר נורה מכנה "מחוזות זיכרון" (*Les Lieux de Mèmoire*), המסמלים את הקשר בין תודעה לטריטוריה.⁵⁴ אך בעוד נורה מתייחס בדבריו לאתרי הנצחה המוקמים בטריטוריות שבהן התחוללו הזוועות, עולה השאלה, האם אפשר לייצר מחוזות זיכרון דומים גם באתרים המרוחקים מהטריטוריה שבמסגרתה התקיים האירוע הנזכר?

חסיה דינר טוענת שבתקופה שלאחר מלחמת העולם השנייה בזירה הלא־אירופאית לא נבנו אנדרטאות ציבוריות בערים שבהן חיו קהילות יהודיות גדולות. אומנם, באירופה כן נבנו אנדרטאות, אך כולן נבנו במקומות בעלי קשר ישיר לקורבנות, מקומות שבהם החיים היהודיים פרחו בעבר ובמהלך השואה נהרסו על ידי הנאצים. מחוץ לאירופה, לעומת זאת, לא הייתה קהילה יהודית שבנתה אנדרטה לזכר הנספים.⁵⁵ אומנם, הקהילה היהודית בניו יורק הכריזה כבר בשנת 1946 על בניית אתר הנצחה לזכר גיבורי מרד גטו וורשה וששת מיליון היהודים שנרצחו בידי הנאצים, אך בעוד אבן הפינה לאנדרטה הונחה ב־19 באוקטובר 1947 בפארק ריוורסייד וניצבת שם עד היום, האנדרטה עצמה מעולם לא נבנתה.⁵⁶ "יד ושם" בירושלים, הוגדר כאנדרטה לאומית בישראל בשנת 1953 ומהווה אתר יוצא דופן בהקשר זה, שכן על אף היותה מרוחקת גיאוגרפית מאזורי הזוועות, ישראל תפשה עצמה, ועדיין תופשת כ"יורשת הרוחנית והמעשית של כלל קורבנות השואה".⁵⁷ יתרה מכך, בשונה ממדינות אחרות בעולם, ישראל לא היוותה

⁵¹ Polakow-Suransky, *The Unspoken Alliance*, 30.

⁵² תמר קטקו, "אבנים ומילים: אמנות הזיכרון של השואה", בתוך: זיכרון נפרד מאבן: אתיקה של הגדת השואה (תל אביב: הוצאת הקיבוץ המאוחד, 2010), 107-108.

⁵³ שם, 108.

⁵⁴ Goldberg, "Ethics, Identity, and Antifundamental Fundamentalism," 5.

⁵⁵ Diner, *We Remember with Reverence and Love*.

⁵⁶ James E. Young, *The Texture of Memory: Holocaust Memorials and Meaning*, (New Haven: Yale University Press, 1993), 288-289.

⁵⁷ תידור-באומל, "לזיכרון עולם: הנצחת השואה בידי הפרט והקהילה במדינת ישראל."

חברת מיעוט יהודית ועל כן השאלה האם להנציח את קורבנות השואה היהודיים במרחב הציבורי המשותף של הרוב הלא-יהודי לא הייתה קיימת בהקשר הישראלי.

בדרום אפריקה, שכאמור הייתה מרוחקת מאד מהאזורים שבהם התחוללה הטרגדיה היהודית באירופה, השקיעה הקהילה משאבים רבים בבניית אנדרטאות לזכר קורבנות השואה בתקופה שלאחר המלחמה. התוכניות להקמת אנדרטה לזכר ששת מיליון היהודים שנרצחו בידי הנאצים החלו בסוף שנות הארבעים עם הוויכוח סביב יצירתו של הפסל הרמן וולד- "קריעה"⁵⁸. וולד נולד בהונגריה בשנת 1906 למשפחה אורתודוקסית בת שמונה ילדים וגדל על בירכי המסורת החסידית. כשהחל להביע עניין בגילוף צורות ודמויות הוא נתקל בהתנגדות נחרצת מצד אביו שהיה רב אורתודוקסי והתנגד לתחביב החדש של בנו בשל הצו הדתי נגד עשיית פסל ותמונה. על כן, המשיך וולד בתחביבו בסתר עד לרגע בו אביו נחשף לגילוף דיוקנו של בנימין זאב הרצל, מייסד התנועה הציונית, והדבר ריכך את ליבו. ב־1928, סיים וולד את לימודיו בהצטיינות באקדמיה בבודפשט והצטרף לסטודיו של הפסל המפורסם, אנטון הנאק (Hanak) בווינה. לאחר מכן המשיך וולד את לימודיו בברלין, אך עליית הנאצים לשלטון בגרמניה בשנת 1933 אילצה אותו לעבור לפאריס ומשם ללונדון. הוא היגר לדרום אפריקה בשנת 1937, לאחר שאחיו – ד"ר מרכוס וולד – התיישב בדרום אפריקה ומונה להיות מנהיג הקהילה היהודית בקימברלי. וולד התמקם ביוהנסבורג, שם פתח סטודיו משלו.⁵⁹

במהלך מלחמת העולם השנייה התנדב וולד ליחידת ההנדסה של הצבא הדרום אפריקאי. כאשר השתחרר מהצבא בשנת 1944 הוא פתח מחדש את הסטודיו שלו ביוהנסבורג וחוויותיו מהמלחמה החלו להשתקף בחלק מיצירותיו.⁶⁰ חשוב לציין שעבודותיו של וולד מושפעות עד מאד מחוויות חייו אך אי אפשר להצביע בבירור על גישה אמנותית אחידה בהן. חלק מעבודותיו מושפעות מזרם האימפרסיוניזם ומהזרם האסתטי הקלאסי ואילו אחרות מושפעות מזרם הדיוקנאות הריאליסטי ומיד הדמיון.⁶¹ יחד עם זאת, בחלק גדול מעבודותיו ניכרת השפעה יהודית ובולט השימוש בדימויים תנ"כיים ובסמלים יהודיים, מה שמעיד על ההשפעה העמוקה של שורשיו האורתודוקסים מביית.⁶² כמו כן, יצירותיו מאופיינות במתן צורה לנושאים יהודיים כמעט תמיד באופן דרמטי, תוך הדגשת דפוסים חזקים, רבי-עוצמה ומאסיביים.⁶³

בשנת 1946 פיסל וולד את יצירתו "קריעה" לזכר מות הקדושים של יהדות אירופה. זהו פסל של אדם, הנישא לגובה שלושה מטרים, הקורע את בגדיו לאות אבל. וולד מתאר את היצירה:

המשמעות של "קריעה" היא קריעת הבגדים, סמל למנהג האבל היהודי שמקורו בימים המקראיים אך נשמר עד היום. הדמות מייצגת את היהודי של ימינו, העומד נגד אויביו, מתאבל על אחיו אך

⁵⁸ לתמונה של "קריעה" ראה נספח 1.

⁵⁹ "Herman Wald Biography," Herman Wald Site, <http://www.hermanwald.com/pages/Biography.aspx> [Accessed on: October 25, 2014].

⁶⁰ Ibid.

⁶¹ Ibid.

⁶² Edgar Bernstein. "Herman Wald and His Work," 1971, 1, Wald Herman 199, Rochlin Archive,

Johannesburg.

⁶³ Ibid., 2.

עם תקווה וגאווה, ברגליים תקיפות הנטועות בקרקע, באומרו – 'אני כאן כדי להיות' – במטרה לבטא את הזכות המולדת של כל אדם, יהודי או בן גזע אחר.⁶⁴

אפשר לראות ביצירה זו של וולד, משנת 1946, קריאה לתקומת ישראל וחיבור מוקדם למדי בין שני אירועים שיהפכו לדרמטיים בהיסטוריה היהודית – השמדת יהודי אירופה והתקומה של מדינת ישראל שטרם החלה להרים ראשה, תוך הדגשת הניגודיות בין הצער והתקווה. הדמות העצומה של גבר העומד גאה ובטוח כשרגליו נטועות באדמה, משולבת עם סממני האבל היהודיים המרמזים על הטרגדיה הגדולה של העם היהודי באירופה.

בעיתונות הלבנה בשפה האנגלית קיבלה היצירה החדשה חשיפה זמן רב לפני רכישתה כאנדרטרה רשמית בידי הקהילה היהודית הדרום אפריקאית. ב־19 ביוני 1946 פורסמה בעיתון *Sunday Express* כתבה שכותרתה "סמל לכאוס ותקווה", ובה תוארה "קריעה" כמסמלת את הציטוט התנ"כי "וְקָרְעוּ לְבָבְכֶם וְאֶל-פְּגָדֵיכֶם" (יואל ב, יג). בכתבה, הובא ציטוט של וולד לפיו היצירה מבטאת את המצב הכאוטי שבו מצוי העולם כעת, אך גם תקווה לעתיד.⁶⁵ יממה לאחר פרסום זה, ב־20 ביוני 1946 פורסמה כתבה בעיתון *The Star*, המתארת את "קריעה" כדמות סימבולית עצומה שנוצרה לזכר הסבל של העם היהודי. הכתבה תיארה את הסימבוליות התנ"כית של קריעת הבגד, אך הוסיפה כי וולד הסביר שהפסל מסמל גם תקווה לעתיד וכי החזק של היצירה מבוטא באמצעות הזרועות השריריות הקורעות את הבגד וכי הראש הזקוף מבטא את הרצון להתגבר על העצב והיאוש.⁶⁶

בעיתונות היהודית בדרום אפריקה, קיבלה "קריעה" התייחסות דומה עם חשיפתה. בעיתון *The South African Jewish Times* מה־28 ביוני 1946, תוארה היצירה כמייצגת אדם המנסה להשתקע במקום לא לו, בעודו מתאבל בצורה היהודית המסורתית באמצעות קריעת בגדיו, אבל על כל אחיו ברחבי העולם, אך עם ראש מורם בהתרסה ובתקווה לעתיד טוב יותר. כמו בדבריו של וולד עצמו, גם בכתבה תוארה הדיכוטומיה שמציג הפסל בין הסבל להתנגדות, בין הייאוש לחזק – כאשר זרועות חזקות קורעות את הבגד בייאוש פראי, דבר המסמל את גורלם העגום של יהודי אירופה מחד גיסא, ואת התקווה לשינוי עבור שארית הפליטה מאידך גיסא.⁶⁷

כאמור, וולד גדל בבית אורתודוקסי-חסידי והחינוך היהודי שקיבל מאביו וממוריו הדתיים הותירו חותם ברור על חייו ועבודתו.⁶⁸ מעבר לאימוץ הבנייה קונקרטי יהודית בשימוש בשם היצירה – "קריעה",

⁶⁴ "Herman Wald Public Works," Herman Wald Site,

http://www.hermanwald.com/pages/Public_Work.aspx [Accessed on: February 2, 2016].

⁶⁵ "Symbol of Chaos and Hop", *Sunday Express*, 19.6.1946, Herman Wald Resources-Articles,

Herman Wald Site, [http://www.hermanwald.com/pdfs/na/1946-07-](http://www.hermanwald.com/pdfs/na/1946-07-19%20(014)%20Sunday%20Express.pdf)

[19%20\(014\)%20Sunday%20Express.pdf](http://www.hermanwald.com/pdfs/na/1946-07-19%20(014)%20Sunday%20Express.pdf) [Accessed on: March 21, 2016].

⁶⁶ "Giant Figure by Sculptor", *The Star*, June 20, 1946, Herman Wald Resources-Articles, Herman

Wald Site, [http://www.hermanwald.com/pdfs/na/1946-06-](http://www.hermanwald.com/pdfs/na/1946-06-20%20(167)%20The%20Star%20Johannesburg.pdf)

[20%20\(167\)%20The%20Star%20Johannesburg.pdf](http://www.hermanwald.com/pdfs/na/1946-06-20%20(167)%20The%20Star%20Johannesburg.pdf) [Accessed on: March 21, 2016].

⁶⁷ "'KRIA', Herman Wold's Latest Work," *South African Jewish Times*, 28/6/1946, Herman Wald

Resources-Articles, Herman Wald Site, [http://www.hermanwald.com/pdfs/na/1946-06-](http://www.hermanwald.com/pdfs/na/1946-06-20%20(167)%20The%20Star%20Johannesburg.pdf)

[20%20\(167\)%20The%20Star%20Johannesburg.pdf](http://www.hermanwald.com/pdfs/na/1946-06-20%20(167)%20The%20Star%20Johannesburg.pdf) [Accessed on: March 21, 2016].

⁶⁸ "Herman Wald Biography," Herman Wald Site,

<http://www.hermanwald.com/pages/Biography.aspx> [Accessed on: January 3, 2016].

הניכר כאמור בשימוש במנהג האבל היהודי, יש לזכור שקריעת הבגד היהודית המסורתית היא סמלית וכוללת גזירה של חלק קטן מחולצת המתאבלים. אצל וולד לעומת זאת, ניכרת הקצנה של אקט קריעת הבגד, המרמזת על הקרע הגדול שחווה העם היהודי באירופה. באמצעות השימוש באלמנט המיתי של קריעת הבגד, מנהג שהיה נהוג עוד מימי המקרא ונשתמר כחובה דתית מקובלת עד ימינו, פונה וולד אל המיתולוגיה היהודית הא־היסטורית ויוצר הגשמה שלה על גבי הפסל. כך, אין כל ספק בנוגע לזהותה היהודית של הדמות המיוצגת ב"קריעה", ופעולת קריעת הבגד הגרוטסקית חושפת מתוך האבל את החזק, בצורת השרירים הבלטים מבעד לקרע.

אפשר לאתר בדמות השרירית של וולד גם רמזים להשפעות של היהדות המודרנית והציונות. בעיקר בולטת ההשפעה של יהדות השרירים,⁶⁹ מושג שטבע מקס נורדאו בנאומו בקונגרס הציוני השני בשנת 1898, המבטא יהודי מסוג חדש, בעל עוצמה נפשית וגופנית, שבכוחו להגשים את יעדי הציונות.⁷⁰ נורדאו טבע מושג זה שעה שדיבר על הצורך בחינוך גופני של היהודים כנגד שמונה-עשרה מאות של רדיפת העם היהודי בגלות ואף כרך את יהדות השרירים עם דמותו של בר-כוכבא,⁷¹ שבה, לדידו, התגלמה היהדות המחושלת במלחמה, הששה עלי קרב.⁷² באשר ליהודי הגלות, נורדאו דיבר על "הננסים העלובים שבגטו המזרחי, מחוסרי האונים, הרזים והצנומים, הגונחים ומשתעלים". היהודי החדש שתיאר נורדאו מהווה אנטיזה של היהודי הגלותי המתואר לעיל – הן מבחינה חיצונית (דמות גבוהה, חסונה ושרירית) הן מבחינת תחומי העיסוק (היהודי החדש עובד בעבודות יצרניות ופיזיות), ובכך יצר נורדאו את דמות המופת היהודית, המבוססת על היהדות הקדומה שנמחקה בעקבות הגלות.⁷³

אמנים יהודיים רבים בתחילת המאה העשרים התבססו ביצירותיהם על העבר היהודי, מנהגיו המוכרים וסמליו הידועים.⁷⁴ אם נצרף לעובדה זו את משיכתו של וולד לציונות, וכן את הריאיון בעיתון *Jewish Affairs* (מגיליון אפריל) 1947, אז העיד וולד כי השאיפה שלו היא שהפסל יוצב בפלשתינה, "כאנדרטה לעבר וכמגדלור לעתיד",⁷⁵ ניכר כי "קריעה" פוסלה תחת השפעת העולם היהודי-ציוני. אם כן, אפשר לטעון כי יצירתו של וולד היא יצירה יהודית ויתרה מכך, ציונית, וכאמור וולד העיד כי היצירה תוכננה כאנדרטה לזכר ששת מיליון היהודים שנרצחו בשואה כבר בשלבי יצירתה, טרם רכישה וחניכתה כאנדרטת הקהילה היהודית בדרום אפריקה. אולם, האנדרטה של וולד נושאת כמה שכבות של משמעות ומקבלת את מובנה מכמה הקשרים שאיתם היא מנהלת דיאלוג אינטר-טקסטואלי. כפי שאראה

⁶⁹ ברצוני להודות לדוקטור איילה לוי, על ההכוונה בעולם המושגים הארכיטקטוני בכלל, ועל ההמלצה לחומרי הקריאה בפרט.

⁷⁰ יצחק קונפורטי, "היהודי החדש במחשבה הציונית: לאומיות, אידיאולוגיה והיסטוריוגרפיה", ישראל, 16 (2009): 67-68. לא לחינם לאגודות הנוער היהודיות הראשונות שהלכו בדרכו של מקס נורדאו נבחרו השמות 'בר-כוכבא' ו-'מכבי צעיר'.

⁷¹ אבות הציונות בחרו מההיסטוריה היהודית מספר גיבורים שבהם הם זיהו את הגיבור היהודי אליו יש לשאוף, והציבו אותו ואת דמותו במרכז הבמה התרבותית היהודית. מידע נוסף בנושא ניתן למצוא במאמרו של אריאל שוורץ, "גיבורים בעל כורכם", אטיף-כתב עת, (2014): 17-82.

⁷² שמואל אלמוג, "מ'יהדות השרירים' ל'דת העבודה'", *הציונות: מאסף לתולדות התנועה הציונית והישוב היהודי בארץ-ישראל*, ט' (1984): 137-146.

⁷³ שוורץ, "גיבורים בעל כורכם", 72-73.

⁷⁴ נורית שלה-כהן, "בצלאל" של שץ, 1929-1906 (מוזיאון ישראל: ירושלים, 1982), 25.

⁷⁵ Joseph Sachs, "Herman Wald", *Jewish Affairs*, April 1947, South African Jewish Artists- No.6, Herman Wald Resources-Articles, Herman Wald Site, [http://www.hermanwald.com/pdfs/na/1947-04-00%20\(019\)%20SA%20Jewish%20Affairs.pdf](http://www.hermanwald.com/pdfs/na/1947-04-00%20(019)%20SA%20Jewish%20Affairs.pdf) [Accessed on: March 21, 2016].

כעת, בחינת אסטרטגיות הנצחה שרווחו ברחבי העולם באותה תקופה, וכן בדרום אפריקה עצמה, חושפת רבדים נוספים של משמעות ומצביעה על כך ש"קריעה" פוסלה גם בהשפעתן של מגמות כלליות יותר של אמנות הנצחה לאחר מלחמת העולם השנייה ובאופן ספציפי בדרום אפריקה.

דנה אריאלי-הורוביץ עוסקת באמנות במדינות טוטליטריות וטוענת כי מנהיגי דיקטטורות בתקופה שבין שתי מלחמות העולם נמשכו לסגנון האמנות הריאליסטי שבו ראו אמצעי להקטנת אי-הבהירות שאותה זיהו עם האמנות המודרנית. האמנות המופשטת נתפסה כחתרנית ומוגרה, שמא תפעל כערוץ תקשורת בלתי מפקח. לדידה של אריאלי-הורוביץ, "האמנות המופשטת היא חסרת גבולות, נטולת כל יכולת לדבר בשפת הלאום, הגזע או מלחמת המעמדות, ולפיכך מאיימת על האחדות של החברה [...] לעומת זאת, הסגנון הריאליסטי של האמנות המגויסת שידר המשכיות ושאלף ליצור דיאלוג עם העבר".⁷⁶

בהקשר זה, ברצוני לפנות תחילה ליישום המקומי של מגמה זו ולבחון את "קריעה" ביחס לאנדרטת "הטרק הגדול" (Voortrekkermonument),⁷⁷ המהווה את הביטוי המרכזי לאתוס הנצחה האפריקנרי שאפיין את משטר האפרטהייד. אנדרטת "הטרק הגדול" עוצבה על ידי ג'רארד מוארדייק (Moerdijk) בשנת 1938 ונחנכה בשנת 1949 ליד פרטוריה.⁷⁸ האנדרטה הציגה את האירוע המרכזי בלאומיות האפריקנרית – הטרק הגדול של 1838, שבמסגרתו גברים, נשים וילדים אפריקנרים, הביעו מחאתם על השלטון הבריטי באזור הקייפ ועל תהליך האמנציפציה של העבדות באזור, ויצאו למסע שארך שמונה שנים בעגלות מסע מקייפטאון לשם כינון רפובליקות עצמאיות באזור שיקרא בהמשך מדינת אורנג' החופשית והטרנסוואל.⁷⁹ אירוע מכונן נוסף בלאומיות האפריקנרית, המוצג באנדרטה, הינו "קרב נהר הדמים" שבמסגרתו הביסו קומץ חלוצים אפריקנרים יותר מעשרת אלפים מבני שבט הזולו. כמו כן, ה"לאגר", מערך קרב מפורסם שפותח עוד בסוף המאה השמונה עשרה והיווה שיטת התבצרות שבמסגרתה הציבו הלוחמים האפריקנרים את כרכרותיהם במעגל לחניית לילה כשנשקם מופנה כלפי חוץ, בעוד הנשים והילדים התרכזו בתוך המעגל, הפך לסמל להישרדותם של האפריקנרים לנוכח איום קיומי.⁸⁰

ב-1938, מאה שנים לאחר שיצאו החלוצים האפריקנרים לטרק הגדול, תריסר עגלות שוורים ועליהם משפחות אפריקנריות בלבוש מסורתי יצאו ממקומות שונים במדינה על מנת לשחזר את אותו מסע מיתי שהסתיים בשני יעדים חשובים עבור הלאומיות האפריקנרית – העיר פרטוריה והאתר שבו התחולל "קרב נהר הדמים". תנועת הנוער האפריקנרית סיימה את ביום הטרק ביצירת נהר של אש, באמצעות לפידים בוערים שהובערו בו זמנית על ידי מאות בני נוער ברחבי המדינה, מקייפטאון ועד לגבעת האנדרטה, כסמל להפצת הציביליזציה מהקייפ ועד הצפון הרחוק. אירוע זה סימל ביתר שאת את הניסיון להבנות זהות

⁷⁶ דנה אריאלי-הורוביץ, *אמנות ורודנות- אוונגרד ואמנות מגויסת במשטרים טוטליטריים* (תל אביב: אוניברסיטת תל אביב, הוצאה לאור, 2008), 266.

⁷⁷ ברצוני להודות לפרופסור לואיזו בית לחם על שהסבה את תשומת ליבי להשפעה אפשרית זו. לתמונה של אנדרטת "הטרק הגדול" בפרטוריה, ראה נספח 2.

⁷⁸ Dunbar Moodie, *The Rise of Afrikanerdom: Power, Apartheid, and the Afrikaner Civil Religion* (University of California Press, 1975), 19.

⁷⁹ Annie, E. Coombes, *History After Apartheid: Visual Culture and Public Memory in a Democratic South Africa* (Durham and London: Duke University Press, 2003), 26.

⁸⁰ אוריאל אבולוף, על-פי תהום: אומה, אימה ומוסר בשיח הצינוני (חיפה: הוצאת ספרי חמד, 2015), 57-58.

אפריקנרית קוהרנטית יש מאין, תוך השאלת השפה התיאטרלית שיושמה בהצלחה כה רבה על ידי הנאצים בגרמניה ושהתגלמותה ניכר בעצרות הנאצים באצטדיון נירנברג.⁸¹ האנדרטה, שנחנכה בשנת 1949, משקפת את אתוס ההנצחה שאפיין את הלאומיות האפריקנרית באותה עת, כאשר משאבי מדינת האפרטהייד נותבו להנצחת "הטרק הגדול". אומנם, תכנונה של האנדרטה החל טרם כינון משטר האפרטהייד, אך חניכתה כשנה לאחר מיסוד העליונות הלבנה מעניקה ביטוי טקסי ללאומיות האפריקנרית.

אפשר לראות ברכישת האנדרטה של וולד לזכר ששת מיליון היהודים שנרצחו בשואה, כאנדרטה רשמית של הקהילה היהודית בדרום אפריקה, כשכפול של המעשה האנדרטאי במסגרת אתוס ההנצחה האפריקנרי. במדינה שבה המיעוט הלבן ההגמוני השקיע משאבים עצומים בהבניית זהותו הלאומית באמצעות אנדרטה, ביקשה הקהילה היהודית לאמץ אתוס הנצחה דומה אך במתחם יהודי ותוך קיום ההפרדה הנחוצה על בסיס מדיניות האפרטהייד. מטרת אנדרטת "הטרק הגדול" שהוגדרה במדריך הרשמי של האנדרטה משנת 1954, היא לעורר גאווה ותחושת שייכות לאומה של גיבורים בקרב האפריקנרים, "על מנת לחזק את אהבת המולדת ואת האמונה באל".⁸² כלומר, האנדרטה מהווה גלעד להנצחת גיבורי העבר של העם האפריקנרי, אך גם פונה אל העתיד במונחים של בניין האומה האפריקנרית, הגדרה המזכירה את הבניית הדיכוטומיה אצל וולד ב"קריעה", בין הרצון להנציח את העבר הכואב, לפנייה אל עתיד טוב יותר.

הגוף האפריקנרי מקבל ביטוי בגופיהם של האבות האפריקנרים המייצגים את המהלך ההיסטורי של "הטרק הגדול", תוך הדגשת הסבל הגופני והרוחני שאותם חלוצים היו צריכים לעבור, כאשר הדמויות האפריקנריות מייצגות מערך של סבל וגבורה.⁸³ מערך זה של סבל וגבורה דומה למערך האבל והחזוק של היהודי החדש של וולד, שכאמור התנוסס ב"קריעה" כדמות שרירית וחסונה הקורעת בגדיה כאות אבל. על קירותיה הפנימיים של אנדרטת "הטרק הגדול" מוטבעות דמויות של לוחמים אפריקנרים המתאבלים על מות הגיבורים ובאולם העליון ישנן ארבע דמויות הגיבורים המסמלות הקרבה, גבורה וחזוק לאומי, עם מוטיבים תנ"כיים בולטים.⁸⁴ המוטיב התנ"כי בשתי האנדרטאות נובע מתוך תפיסת "העם הנבחר" הקיימת בדת היהודית ובתנועה הציונית אך גם בקלוויניזם האפריקנרי אשר הושפע במידה רבה מדימויים שאוליים

Coombes, *History After Apartheid*, 26; ⁸¹

קיימים מחקרים המצביעים על דמיון בין המבנה האדריכלי של אנדרטת הטרק הגדול למבנים האדריכליים הנאציים, והדבר אינו מפתיע לאור השפעת הנאציזם בזירה הדרום אפריקאית בכלל, האפריקנרית בפרט, באותן שנים. אחד המאפיינים הנאציים הבולטים הוא התיאטרליות האדריכלית. כמו מנהיגים טוטליטריים אחרים, גם היטלר ראה באדריכלות כלי לביסוס והעצמת שלטונו, אך בניגוד למנהיגים אחרים שהתמקדו באדריכלות להנצחת שמם שלהם, הוא ייחס לאדריכלות הנאצית רבדים היסטוריים וחברתיים. עיצובם של המבנים והאצטדיונים בתקופתו של היטלר, נועד לאפשר אלוס של מאות אלפי בני אדם במסגרת מצעדי התעמולה הנאציים וקיים דמיון שלא ניתן להתעלם ממנו בין מצעדים אלה לחגיגות מאה השנים לטרק הגדול שנערכו בשנת 1938 בדרום אפריקה, אשר הכתיבו את מבנה האנדרטה העתידית ככזה שיאפשר מצעדים דומים בהמשך. להרחבה ראה:

Yvette Hutchison, "Staging a Nation: the Voortrekker Monument and Freedom Park," in *South African Performance and Archives of Memory* (Manchester and New York: Manchester University Press, 2013), 104-106.

Quoted in: Elizabeth Delmont, "The Voortrekker Monument: Monolith to Myth" (paper presented ⁸² at History Workshop- Myth Monuments Museums: New Premises? Johannesburg, University of the Witwatersrand, July 16-18, 1992).

Hutchison, "Staging a Nation: the Voortrekker Monument and Freedom Park," 104-105. ⁸³
⁸⁴ לתמונה של הדמויות המוטבעות על גבי קירות אנדרטת "הטרק הגדול" ראה נספח 3.

מהברית הישנה ועיצב את הלאומיות האפריקנרית, תוך מיצוב האפריקנרים כעם הנבחר של אפריקה הדרומית ואת "הטרק הגדול" כיציאת מצרים האפריקנרית.⁸⁵

לצד הדמיון התמטי בין שתי האנדרטאות, חשוב להתייחס גם להשפעתן של מגמות רחבות יותר על אתוס ההנצחה המקומי ובפרט לסגנון הפיסול הקלאסי שאפיין מדינות טוטליטריות כגרמניה בתקופת היטלר, ברית המועצות בתקופת סטלין ואיטליה בתקופת מוסוליני. אריאלי-הורוביץ מדגישה כי ההסמלה והמונומנטליות של האמנות הטוטליטרית התאפיינה בדמויות הענק המתנשאות לעשרות מטרים מעל פני האדמה. התמות שחזרו על עצמן בסגנון אמנות זה הן של דמויות שפניהן יצוקות ברזל, נחושות, חסונות ונעדרות קמטים, וכן דמויות של לוחמים, תוך הדגשת גבורתם ואומץ ליבם.⁸⁶ השימוש של וולד בדימוי הגוף הגברי והשרירי ביחס לגבר היהודי, דימוי שכה מזכיר את אלה המופיעים בפיסול הנאצי, האפריקנרי, והסובייטי, מצביע על כך שהאנדרטה של וולד משתייכת למגמה כללית של אמנות פיסול אירופאי בת התקופה, המבליטה גבריות שרירית שהנאצים וכמותם הסובייטים והאפריקנרים עשו בו שימוש נרחב והפכו אותו לזרם האמנות המרכזי במשטריהם.

אחד המאפיינים המרכזיים של אותה מגמה כללית שעליה הצבעתי לעיל, הוא סגנון הריאליזם הסוציאליסטי, שאפיין את אתוס ההנצחה האירופאי בתקופה שלאחר מלחמת העולם השנייה, בעיקר באזורים שבהם התחוללו הזוועות. הריאליזם הסוציאליסטי הוא זרם המיוחס לכל יצירת אמנות הנוצרת בסגנון ריאליסטי והמכילה מסר סוציאליסטי.⁸⁷ אחד האמנים הבולטים בסגנון הריאליזם הסוציאליסטי הוא האמן נתן רפפורט, יוצר אנדרטת *בדמיך חיי*⁸⁸ שנחנכה ב-19 באפריל 1948 בוורשה לזכר מרד הגטו. רפפורט שהיה פסל פולני-יהודי, נמלט בזמן המלחמה לברית-המועצות ועבד כפסל עבור המשטר הסובייטי. עבודתו מאופיינת בריאליזם סוציאליסטי ומשתמשת במוטיבים יהודיים, וכן בזרם האמנות הקלאסית והמודרנית שאליה נחשף בתקופת לימודיו בצרפת ואיטליה. גובהה של האנדרטה הוא אחד עשר מטרים והיא כוללת קיר דו-צדדי, כשבכל צד שלו מופיע תבליט של דמויות: בצד המערבי מופיע פסל ברונזה המתאר קבוצה של לוחמים המסמלים את המאבק ואת המרד, ואילו בצד המזרחי נושא התבליט תמה שונה, בהראותו את הסבל ואת מסירות הנפש של הנשים, הילדים והזקנים החפים מפשע, חסרי האונים, מול הצורר הנאצי.⁸⁹

גם רפפורט, כמו וולד, השתמש בדיכוטומיה שבין הסבל לגבורה באמצעות הצגת הלוחמים היהודים מלפנים והיהודים ההולכים אל מותם מוסתרים מאחור. על שני התבליטים המנוגדים טוען דיויד רוסקיס כי "הגבורה כשלעצמה כה בוטה ובולטת עד שהיא חותרת תחת יומרתה [...] ובינתיים ציור המעונים, העשוי באותו סגנון, טוען כי הגלות היא תכונה תדירה וצפויה של החיים היהודיים, אשר שום גבורה, רבה ועצומה ככל שתהיה, לא תוכל אי פעם לשנותה". עוד טוען רוסקיס כי יש לבחון באופן ביקורתי

⁸⁵ Gideon Shimoni, *Jews and Zionism: The South African Experience (1910-1967)* (Cape Town: Oxford University Press, 1980), 64.

⁸⁶ אריאלי-הורוביץ, *אמנות ורודנות*, 266.

⁸⁷ שם, 185.

⁸⁸ לתמונה של אנדרטת *בדמיך חיי* ראה נספח 4.

⁸⁹ Young, *The Texture of Memory*, 155.

את מיקומה של האנדרטה במרכז ורשה, "בארץ שלקחה הגדול הוא המרד שנכשל, נעשית אנדרטה כזאת חלק ממיתולוגיה נרחבת יותר, ואם נקדים ונתבונן בעידן הסטליניסטי, פירושה שיראו במרדכי אנילביץ' כמין סטכאנובצ'י יהודי, מין גיבור־עבודה סוציאליסטי".⁹⁰ בצד המזרחי, המציג את הקורבנות, מבליט רפפורט את זהות היהודית באמצעות סממנים יהודיים ברורים כמו ספר התורה שבו אוחו אחד המעונים. כפי שב"קריעה" של וולד השימוש בסממן היהודי של קריעת הבגד לאות אבל מבהיר למתבונן את זהותה של הדמות, כך גם האחיזה בספרי הקודש, הזקן העבה והדמויות השפופות באנדרטה של רפפורט, מבהירים למתבונן כי הקורבנות שבתבליט הם יהודים. אולם, לצד הדמיון הרב בין שתי האנדרטאות, ההבדל המרכזי הוא שבאנדרטה של וולד מדובר בדמות אחת המבטאת את האבל לצד התקומה, בעוד אצל רפפורט ישנה הבחנה ברורה בין הגיבורים למעונים.

כמו רוסקיס, חוקרים נוספים הצביעו על אימוץ הריאליזם הסוציאליסטי באנדרטאות להנצחת השואה בארצות קומוניסטיות, תוך נטישת זהותם היהודית של הקורבנות. כפי שציינתי בהרחבה בפרק המבוא, אין הדבר מפתיע לאור אימוץ הנרטיב הסובייטי של המלחמה נגד הפשיזם, שסימן את היהודים כחלק מקורבנותיה הרבים. אולם בישראל, עם הקמתה, הודגשה הזהות היהודית באנדרטאות השואה והריאליזם הסוציאליסטי שימש להבניית החזון של "משואה לתקומה" תוך הדגשת הזהות היהודית החלוצית, החזקה, וטשטוש הקורבן שהובל כצאן לטבח. רפפורט, שעלה לישראל בשנת 1950, חנך כבר במאי 1951 את אנדרטת מרדכי אנילביץ' בקיבוץ יד מרדכי. הפסל הוצב על גבעה שעליה ניצב מגדל המים של הקיבוץ, שהוקם בימיו הראשונים אך נפגע במלחמת העצמאות ויצא מכלל שימוש. הצבת הפסל של מפקד מרד גטו ורשה לצד המגדל ההרוס הניחה את היסודות לרעיון הסמלי של המעבר "משואה לתקומה". פסל הברונזה של אנילביץ' מציג גבר רב קומה, חסון ויפה שחולצתו הפתוחה חושפת את שריריו וידו אוזחת ברימון. לפסל הוצמדה לוחית שעל גביה כתובים דבריו האחרונים של אנילביץ' – "שאיפת חיי נתמלאה ההגנה העצמית הייתה לעובדה [...] אשרי טוב לי שהייתי בין ראשוני הלוחמים בגטו".⁹¹ כמו באנדרטה בוורשה, גם כאן הבנה רפפורט את אנילביץ' אשר בזמן הקרב היה צנום וחלש, כבחור חסון וחזק המיצג את הגיבור הבלתי מנוצח, בהשראת הפסל "דוד" של מיכאלנג'לו המסמל אף הוא דמות תנ"כית, לכאורה חלשה, אשר עמדה בגבורה אל מול החזקים ממנה.⁹² גופו החסון של אנילביץ', והשרירים שנגלים מבעד לחולצתו, מזכירים מאד את גופו השרירי של היהודי אצל וולד, ומסמלים אף הם את היהודי החדש, הנגזר מיהדות השרירים של נורדאו שהוזכר לעיל, שמיצב את היהודי החדש כפועל חלוצי וכלוחם חזק.

אם כן, הגם ש"קריעה" מבטאת חלק ממגמה כללית באמנות ההנצחה של התקופה שלאחר מלחמת העולם השנייה, אשר הושפעה רבות מהאמנות המגויסת של אירופה הקלאסית, וכן מהריאליזם הסוציאליסטי, אפשר לזהות השפעות יהודיות וציוניות בולטות בעיצובה, לצד השפעות מקומיות הקשורות באתוס ההנצחה האפריקנרי של אותן שנים. כפי שאראה כעת, ניתוח השיח על אודות "קריעה" ברמה

⁹⁰ דויד רוסקיס, אל מול פני הרעה: תגובות לפרענות בתרבות היהודית החדשה (תל אביב: הקיבוץ המאוחד, 1993), 297.

⁹¹ שגב, המיליון השביעי, 443-444.

⁹² ברטי אקרט, "אנדרטת מגילת האש של נתן רפפורט", בתוך מבחר מאמרים בדיעת הארץ, עורך אלי שילר (הוצאת ספרים אריאל, 1982), 113-118.

הקהילתית והלאומית, מדגים את תפיסתה של האנדרטה היהודית בציבוריות הלבנה ההגמונית כחלק מאתוס ההנצחה של משטר האפרטהייד אך גם כצורת הנצחה קולקטיבית יהודית נפרדת.

היצירה עוררה ויכוח סוער בתוך הקהילה היהודית שהייתה אמביוולנטית באשר לרכישת הפסל כאנדרטה קהילתית. ב־9 בדצמבר 1949 נכתב בעיתון *The South African Jewish Times*: "היצירה המדהימה טרם נרכשה על ידי הקהילה, ועשויה להיעלם משום שמבחינה קולקטיבית, הקהילה אינה מעוניינת ויש בתוכה קולות הטוענים שהאנדרטה מנוגדת לציווי היהודי – 'לא תעשה לך פסל, וכל תמונה'".⁹³ שבועיים לאחר מכן, פורסם באותו עיתון מכתב הקורא לקהילה היהודית לרכוש את "קריעה" כאנדרטה קהילתית: "קריעה" היא אנדרטה לא לזכר המתים אלא עבור הניצולים, מדובר בהצהרה על כך שאנו חיים, ביטוי של צער על השכול שלנו אך גם ביטוי להתנגדותנו. 'עם ישראל חי' הוא המסר של 'קריעה'.⁹⁴ בנאומה של הסופרת שרה גרטרוד מילין בכינוס הנהגת הקהילה היהודית בסטודיו של הרמן וולד ביוהנסבורג בשנת 1950, היא אמרה: "אנו זקוקים לאנדרטאות בגלל שאנשים שוכחים. אנדרטאות אינן מיועדות למתים אלא לאלה שחיים. אנחנו כל הזמן בסכנת שכחת ששת מיליון המתים ופסל זה יזכיר לנו. בפסל מאסיבי זה, מר וולד סיפק אנדרטה ראויה לששת מיליון היהודים שנרצחו בידי היטלר". מילין המשיכה ואמרה,

הדמות [ב"קריעה"] קורעת את בגדיה לאות אָבֵל, אך לצד האבל ישנם גם תקווה וגאווה על פניה. הראש מורם בנחישות. זו דמות המסמלת לא רק אבל אלא גם נחישות להמשיך הלאה. הנה החזה החשוף לעבר העולם [...] ניכר כי הדמות מנסה לומר: הנה אני וכאן אעמוד. הדמות שוולד יצר מייצגת את הסיבולת היהודית ואנו חבים לו תודה על שיישם מחשבות אלה לכדי צורה קונקרטיית.⁹⁵

בעקבות קולות נחושים אלה מתוך הקהילה היהודית, הוקמה ביוני 1950 וועדה לרכישת הפסל של וולד ביוהנסבורג, כאנדרטת הקהילה לזכר יהודי אירופה. הכוונה הראשונית הייתה ש"קריעה" תמוקם בבית הקהילה היהודית ביוהנסבורג.⁹⁶ ב־27 בינואר 1950 פורסמה כתבה בעיתון *The Zionist Record* המבטאת את החשיבות של רכישת "קריעה" על ידי הקהילה היהודית: "עלו טענות שיצירת אמנות זו צריכה להירכש על ידי וועד הצירים היהודי הדרום אפריקאי. על היצירה להיות מוצגת במתחם ציבורי יהודי עד שימצא לה מקום קבוע בבניין הקהילה (ביוהנסבורג)".⁹⁷ ב־6 במרץ, 1955, נערך טקס חניכת "קריעה" כאנדרטה לזכר יהודי אירופה שנרצחו בשואה, בבית האבות ובית החולים היהודי למחלות כרוניות ויטסוטרסטנד, בסנדרינגהאם שביוהנסבורג. בטקס נכח ראש עיריית יוהנסבורג, מר גלין מוריס (Morris)

⁹³ "On Transvaal Soil—J.M. Sherman's Stories and Poems," *South African Jewish Times*, 12 December 1949, Rochlin Archive, Johannesburg.

⁹⁴ "Herman Wald's Kria," *South African Jewish Times*, 30 December 1949, Rochlin Archive, Johannesburg.

⁹⁵ "The Art of Herman Wald," *Jewish Guide New Year Annual*, October 1951, 19, no. 109, Herman Wald Resources-Articles, Herman Wald Site, [http://www.hermanwald.com/pdfs/na/1951-10---%20\(037\)%20Jewish%20Guild.pdf](http://www.hermanwald.com/pdfs/na/1951-10---%20(037)%20Jewish%20Guild.pdf) [Accessed on: March 21, 2016].

⁹⁶ "Jewish Community to Acquire Kria—Imposing Sculpture by Herman Wald," *South African Jewish Times*, 27 June 1950, Rochlin Archive, Johannesburg.

⁹⁷ "Community to Acquire Wald's Statue," *The Zionist Record*, 27 January 1950, Herman Wald Resources-Articles, Herman Wald Site, [http://www.hermanwald.com/pdfs/na/1950-01-27%20\(030\)%20Zionist%20Record.pdf](http://www.hermanwald.com/pdfs/na/1950-01-27%20(030)%20Zionist%20Record.pdf) [Accessed on: March 21, 2016].

ששיבחה את יצירת האמנות ואת מבנה בית האבות באומרו כי הדאגה לקשישים מהווה מאפיין בולט של היהודים וכי העיר יוהנסבורג מברכת את הקהילה היהודית על הקמת בית האבות החדש. על גבי הבימה שעליה הוצב הפסל הופיע הכיתוב בעברית, אנגלית ואפריקנס: "לזכר יהודי אירופה שמתו מות קדושים, 1945-1939".⁹⁸ השימוש בשפה העברית, שהיא שפת הקודש היהודית, ברור בהקשר זה, וכן השימוש בשפה האנגלית שכאמור הייתה שפתם של רוב בני הקהילה היהודית. אך השימוש בכיתוב באפריקנס בנוסף לעברית ואנגלית, על אף מיקום האנדרטה במתחם יהודי, מצביע על הציות לנורמות המקובלות במסגרת אתוס ההנצחה הלאומי. באמצעות השימוש בכיתוב באפריקנס, ניכרת ההכרה של הקהילה במעמד האפריקנס כשפה רשמית בדרום אפריקה ויתרה מכך, כשפת ההגמון הלבן. כך, הצבת הפסל של וולד כאנדרטה לזכר הקורבנות היהודיים באירופה במתחם בית אבות יהודי, עם כיתוב באפריקנס, מצביעה על שימור אתוס ההנצחה בגבולות ההפרדה הנחוצה לאפרטהייד, אך גם על פריצתם של גבולות אלה במונחים מסוימים. הנספים היהודים הונצחו על ידי הקהילה היהודית, אך ההנצחה כוונה לא רק כלפי חברי הקהילה עצמה אלא גם כלפי הקהילה הלבנה ההגמונית בכללותה.

בעיתונות הלאומית הדרום אפריקאית, הוגדר הפסל כאתר אָבֶל המוקדש לזכר הקורבנות היהודיים באירופה בין השנים 1945-1939, הגדרה המצביעה על התקבלות זיכרון השמדת יהודי אירופה בקהילות המיעוט הדרום אפריקאי הלבן. גם העיתונות הבריטית התייחסה להצבת האנדרטה, אך שם הוגדרה היצירה כ"מחקר מלחמה ראוי לציון".⁹⁹ תפיסת "קריעה" כאנדרטה לזכר קורבנות המלחמה ולא כאנדרטה לזכר הקורבן היהודי, מצביעה גם היא על הנרטיב הפרוגרסיבי שאפיין את מדינות המערב בתקופה שלאחר מלחמת העולם השנייה. כפי שציינתי בהרחבה בפרק המבוא, היסטוריונים רבים, וביניהם מנואלה קונסוני, פטר נוביק, ג'פרי הרף ואחרים, טוענים כי על אף העניין הרב במלחמת העולם השנייה ובנאציזם, העניין בהשמדת העם היהודי היה מינימאלי בשנות הארבעים והחמישים.¹⁰⁰ תיאור האנדרטה כאנדרטת מלחמה בעיתונות המערבית מחוץ לדרום אפריקה, מדגיש את העובדה שבמדינות המערב, הרצח ההמוני קושר באופן מיידי לזוועות אחרות של המלחמה ולקונפליקטים האתניים וההיסטוריים שליוו אותה. במסגרת נרטיב זה, המדיניות השיטתית של אפליה, רדיפה ואלימות המונית נגד היהודים סומנה כדוגמה אחת נוספת לאכזריות הנאצית ולא כדבר ייחודי.¹⁰¹ בדרום אפריקה, לעומת זאת, הוצגה השמדת יהודי אירופה כסיפור יהודי ייחודי, בדומה לנרטיב הציוני שנכח בישראל.

הקהילה היהודית לא הסתפקה בהצבתה של האנדרטה בבית אבות יהודי ובמקביל, בשנת 1955, מועדון יהודי פולין ביוהנסבורג הוביל דיונים לגבי בניית אנדרטה רשמית נוספת לזכר ששת מיליון היהודים

"Moving Opening Ceremony of New Jewish Aged Home and Hospital," *The Jewish Herald*, 1⁹⁸ January 1957, Herman Wald Resources-Articles, Herman Wald Site, [http://www.hermanwald.com/pdfs/na/3000-00%20\(180\)%20Jewish%20Herald%20.pdf](http://www.hermanwald.com/pdfs/na/3000-00%20(180)%20Jewish%20Herald%20.pdf) [Accessed on: March 21, 2016].

"Sculpture from South Africa: 'A remarkable war study,'" *The Tatler and Bystander*, 12 November 1947, Rochlin Archive, Johannesburg.
¹⁰⁰ קונסוני, רזיסטנצה או שואה, 12-14;

Novick, *The Holocaust in American Life*, 61-80; Herf, *Divided Memory*, 69-106, 201-267. Alexander, "On the Social Construction of Moral Universals," 6-7.¹⁰¹

שנרצחו באירופה.¹⁰² מודל של האנדרטה העתידה להיבנות בבית הקברות היהודי בווסט פארק שביהנסבורג, הוצג לראשונה לעיתונות הקהילה היהודית במאי 1956.¹⁰³ המודל, שכלל שישה אגרופים האוחזים בששה שופרות ענק, היוצרים שש קשתות ובמרכזן להבת תמיד, הוגש על ידי הרמן וולד וועדה מיוחדת הוקמה לטובת הפרויקט.¹⁰⁴ מיד לאחר מכן, וועד הצירים הדרום אפריקאי פרסם פנייה לכל הארגונים היהודיים, וכן ליחידים, לתרום כספים לבניית האנדרטה ובמסגרת הפנייה הוגדר הפרויקט כמאמץ חשוב לייצוג הקהילה.¹⁰⁵ הגדרת פרויקט ההנצחה כמאמץ לייצוג הקהילה ולא כדרך להנציה את העבר הטראומטי ואת הקורבנות, מרמזת לכך שהאנדרטה נועדה כלפי חוץ, אל הציבור הלבן, ולא כאתר הנצחה קהילתי בלבד.

אף על פי שהאנדרטה, ללא ספק, כוונה להיות אתר הנצחה קהילתי, היא הוצגה כפרויקט נרחב בהרבה מזה של "קריעה", ומשכה את תשומת ליבה של העיתונות הלאומית כבר בשלבי התכנון שלה. העיתון *The Daily Rand* פרסם ב-17 ביולי 1956 כתבה תחת הכותרת "Rand Man Creates Memorial to Mark Death of 6m. Jews" המגזין *The South African Engineer* פרסם בגיליון ספטמבר 1957 כתבה נרחבת העוסקת באנדרטת הברונזה והכריז שהאנדרטה מהווה תזכורת עבור הקהילה היהודית, אך גם עבור אחרים, באשר לרצח עם בקנה מידה שאין כמוהו מאז ימיו של ג'ינגיס חאן.¹⁰⁷ תיאור זה של האנדרטה הציב את השמדת יהודי אירופה כאירוע הטראומטי וההרסני ביותר של העת המודרנית. לא מדובר בניסיון נוסף למצב את הנאציזם כרוע האולטימטיבי תוך הסתכלות על היהודים כחלק מקורבנות המלחמה, כפי שקרה במקרים רבים בעולם ממזרח וממערב, אלא בהכרה במרכיבים האנטי-יהודיים שהובילו לרצח העם היהודי באירופה והצבת השמדתם של יהודי אירופה, ולא של המלחמה, במרכז. במסגרת הכתבה תוארו האנדרטה והאלמנטים היהודיים הסמליים שאפיינו אותה ונכתב כי העיצוב כולל שש ידיים האוחזות בשישה שופרות מסורתיים המשמשים לזמן את המתפללים היהודים לתפילה בראש השנה וביום הכיפורים.¹⁰⁸

ב-31 באוגוסט 1958 התקיים טקס הנחת אבן היסוד לאנדרטה בבית הקברות והאירוע סוקר בעיתונות היהודית והלאומית בדרום אפריקה. ב-1 בספטמבר, פרסם העיתון *The Rand Daily Mail* כתבה המתארת את הטקס ובה תואר כי קבוצות ניצולים ממחנות הריכוז הנאציים עמדו בין היציקות הגסות של מספר חלקים של האנדרטה. הכתבה תיארה את המבנה העתידי של האנדרטה וציינה כי הכיתוב על גבי

¹⁰² "Monument to Martyred Jews to be Built in Johannesburg," *South African Jewish Times*, 6 May 1955, Holocaust commemoration 1950s folder 520.2, Rochlin Archive, Johannesburg.

לתמונה של מודל אנדרטת ששת המיליונים ביהנסבורג ראה נספח 5.

¹⁰³ "Rand Memorial to Jewish Martyrs," *The Jewish Herald*, 19 May 1956, Holocaust commemoration 1950s folder 520.2, Rochlin Archive, Johannesburg.

¹⁰⁴ Ibid.

¹⁰⁵ "Monument Committee Appeals to community," *South African Jewish Times*, 25 January 1957, Holocaust commemoration 1950s folder 520.2, Rochlin Archive, Johannesburg.

¹⁰⁶ "Rand Man Creates Memorial to Mark Death of 6m. Jews," *The Rand Daily Mail*, 19 July 1956, Holocaust commemoration 1950s folder 520.2, Rochlin Archive, Johannesburg.

¹⁰⁷ "Foundry Drama Has Happy Ending—CO2 Process used for Bronze Monument Casting," *The South African Engineer*, September 1957, Holocaust commemoration 1950s folder 520.2, Rochlin

Archive, Johannesburg.

¹⁰⁸ Ibid.

אבני היסוד – "לא נשכח", יופיע בארבע שפות – אנגלית, אפריקנס, יידיש ועברית.¹⁰⁹ השימוש בארבע השפות הללו בכיתוב מצביע על כך שאף על פי שהאנדרטה מהווה אתר הנצחה קהילתי יהודי, היא כוונה גם כלפי הקהילה הלבנה בכללותה. כמו במקרה של "קריעה", גם כאן, האנדרטה והכיתובים שעליה, מייצגת את הפנייה לספֵרה הציבורית הלאומית באמצעות השימוש בערוצים לאומיים שהיו מקובלים באותה תקופה. בסופו של דבר, בשנת 1959, הוצבה האנדרטה בבית העלמין היהודי בווסט־פארק שביוהנסבורג, על בימה ייעודית שעליה הוטבעו טקסטים שונים בעברית, ביידיש, באפריקנס ובאנגלית. הטקסט בעברית כלל ביטויים ממגילת איכה, המכילה שירות קינה ועוסקת בחורבן ירושלים ובהגליית יושביה, על מנת לקבע את האבל הנורא ולשרטט הקבלה בין השואה היהודית לחורבן בית המקדש. לשון הטקסט:

זיכרון עולם
לששת המיליונים הקדושים
שמסרו נפשם על קדושת השם
ת"ש-תש"ה
זכור את אשר עשה לך עמלק
של ימינו אלה
הביטו וראו אם יש מכאוב כמכאובי
נער וזקן בתולותי ובחורי נפלו בהרב
על אלה אני בוכייה עיני עיני ירדה מים.¹¹⁰

הכיתוב ביידיש, לעומת זאת, היה נטול אלמנטים תנ"כיים והיה תיאורי בהרבה ביחס למקומות בהם התחוללו הזוועות, במנותו את שמות מחנות ההשמדה שבהם נרצחו יהודי אירופה. להלן התרגום:

יזכור
זכור את מיליוני היהודים
היהודים שנהרגו על קידוש השם
ולמען קידוש השם
זכור את טרבלינקה
זכור את מידאנק
זכור את בוכנוולד
זכור את אושוויץ
זכור את מקלחות הגז
זכור את ששת מיליון היהודים¹¹¹

כפי שציינתי בפרק המבוא, חשוב לזכור שהיידיש הייתה חלק מהמטען התרבותי שהביאו עימם המהגרים היהודים מליטא אל דרום אפריקה וכי השפה זכתה לפריחה ספרותית ותרבותית בקרב חברי הקהילה המזרח אירופאים במהלך תקופת האפרטהייד.¹¹² על כן, אין זה מפתיע שהקהילה החליטה לכלול באנדרטה גם כיתוב ביידיש.

הטקסטים באנגלית ובאפריקנס היו זהים זה לזה, אך שונים מאד מהטקסטים היהודיים ביידיש ובעברית. בעוד הטקסט העברי שאב מתוך ההיסטוריה היהודית הקדומה על מנת להנציח את הטראומה

¹⁰⁹ "A Monument to 6m. Jews-Tears at Ceremony," *The Rand Daily Mail*, 1 September 1958, Holocaust commemoration 1950s folder 520.2, Rochlin Archive, Johannesburg.

¹¹⁰ לתמונה של אנדרטת ששת המיליונים ביוהנסבורג עם הכיתוב בעברית וביידיש ראה נספח 6.

¹¹¹ לתמונה של אנדרטת ששת המיליונים ביוהנסבורג עם הכיתוב בעברית וביידיש ראה נספח 6.

¹¹² Belling, "Yiddish", 34-335

היהודית של העידן המודרני, ובעוד הטקסט ביידיש דיבר על קידוש השם תוך פירוט שמות מחנות ההשמדה הנאצים בהם הושמדו שישה מיליון היהודים, הטקסטים באנגלית ובאפריקנס היו קצרים יותר ומפורטים פחות. תוכן הכיתובים באנגלית ובאפריקנס מצביע על מיצוב האנדרטה כגלעד "לזכרם של ששת מיליון היהודים שבמסגרת אי-האנושיות של בני אדם כלפי בני אדם, הושמדו במחנות המוות באירופה בשנים 1939-1945, לא נשכח זאת".¹¹³ יש להניח שהסממנים היהודיים דוגמת ההתייחסות למגילת איכה ולחורבן בית המקדש או השימוש במונח "מתו על קידוש השם" הוצאו מהטקסטים באפריקנס ובאנגלית בשל היותם סממנים יהודיים מובהקים. מתוך שאיפה לתווך את השמדת יהודי אירופה לאוכלוסיות הלבנות, בחרה הקהילה היהודית להציג בפני המבקרים הלא-יהודים, דוברי האנגלית והאפריקנס, טקסט שעמו יוכלו להזדהות. אין פירושו של דבר שבטקסטים שלעיל לא הודגשה זהות היהודית של הקורבן, שהרי לצד הסימבוליקה היהודית של האנדרטה, צוין בטקסט במפורש שישה מיליון יהודים נרצחו במחנות המוות, אך מן הפרטיקולרי אפשר לראות מעבר ישיר אל המסר האוניברסלי הממצב את השמדת יהודי אירופה כביטוי האולטימטיבי לחוסר האנושיות של בני אדם כלפי בני אדם אחרים, מסר שעמו עשויים המבקרים הלא-יהודיים להזדהות יותר מאשר עם המסרים היהודיים שהופיעו בטקסטים ביידיש ובעברית.

בדומה ל"קריעה", גם אנדרטת "ששת המיליונים" הייתה רוויה בדימויים תנ"כיים וכללה שתי שורות של שלושה אגרופי ברונזה העולים מתוך האדמה, אווזים בשישה שופרות ששפתותיהם מופנות למרכז האנדרטה, מה שיצר חלל שבמרכזו הוצבו אותיות בעברית שכאשר קוראים אותן מלמטה למעלה הכיתוב הוא הדיבר השישי – "לא תרצח". אותיות אלה יצרו בצורתן נר תמיד המיתמר לגובה ארבעה וחצי מטרים. הסמליות של המספר שש בולטת כאן – הדיבר השישי המופיע במרכז האנדרטה, מספר האותיות המרכיבות את הדיבר "לא תרצח" הוא שש, וכך גם ששת השופרות, כאשר כל שופר היוצא מתוך האדמה מייצג מיליון יהודים שנרצחו בשואה וגובהו שישה מטרים.¹¹⁴

כפי שצוין לעיל, המגזין *The South African Engineer* פרסם בספטמבר 1957 כתבה נרחבת על אנדרטת "ששת המיליונים"; תחת תמונה המתארת את החלק המרכזי של האנדרטה – האותיות העבריות המרכיבות את הדיבר "לא תרצח", נכתב: "החלק הגדול שיוצב במרכז האנדרטה מורכב מאותיות בעברית שממוקמות זו על גבי זו. הדת היהודית לא מאפשרת לכלול דמויות אדם בעיצוב".¹¹⁵ בהסבר זה טמון העידון האסתטי שניכר באנדרטת ששת המיליונים ביחס ל"קריעה". באם בנוגע ל"קריעה" היו קולות בקהילה היהודית שהתנגדו לחניכת הפסל כאנדרטה, בעיקר בשל האיסור היהודי "לא תעשה לך פסל וכל תמונה", באנדרטת "ששת המיליונים" נפתרה הדילמה מראש, שכן וולד אימץ אלמנטים של זרם הפיסול המופשט, אך עדיין השתמש באלמנטים פיגורטיביים ברורים, כאשר האגרופים העוצמתיים האוחזים בשופרות מזכירים את גופו של היהודי החסון של "קריעה" והשופרות משרתים כאלמנט היהודי הסמלי. וולד מתאר את האנדרטה כך,

¹¹³ לתמונה של אנדרטת ששת המיליונים ביוהנסבורג עם הכיתוב באנגלית ובאפריקנס ראה נספח 7.

¹¹⁴ לתמונה של אנדרטת ששת המיליונים בבית הקברות ווסט פארק ביוהנסבורג ראה נספח 8.

¹¹⁵ "Foundry Drama Has Happy Ending—CO2 Process used for Bronze Monument Casting," *The South African Engineer*, September 1957, Holocaust commemoration 1950s folder 520.2, Rochlin Archive, Johannesburg.

אנדרטה זו מציגה שישה אגרופי ברונזה אדירים המתפרצים מתוך האדמה כמחאה של הקורבנות. כל אגרופ המייצג מיליון יהודים שנרצחו על ידי הנאצים ואוחז בשופר, חצוצרת הפולחן היהודי, בגובה עשרים מטרים. האגרופים, העומדים זה מול זה בזוגות, יוצרים שלוש קשתות המסמלות את התלאות שהעם היהודי עבר במשך דורות של רדיפות. במרכז ישנה להבה בצורת נר תמיד. באמצעות השופרות, המתים זועקים את הדיבר השישי "לא תרצח", בעוד נר התמיד מעוצב דרך האותיות העבריות וכאשר הוא בוער, הלהבה יוצרת את הדיבר מתוך האש.¹¹⁶

מהתיאור של וולד ניכר כי אי אפשר להתעלם מנוכחותה של האנדרטה בבית העלמין היהודי ביוהנסבורג. גודל האלמנטים השונים באנדרטה מצביע על השאיפה להנכיח את הזיכרון בנוף. הידיים שבוקעות מהאדמה מסמלות משהו קמאי ומיקומן בבית הקברות היהודי מזדה את בקיעתן מן הקבר, מיקום המבטא את הפסוק "קול דמי אחיך צועקים אלי מהאדמה" (בראשית, פרק ד', פסוק י'). בנוסף, חוסר החיבור בין השופרות, מצביע על אסתטיקה של שבר. הפער שנפער בעקבות אי-החיבור בין הקשתות מסמל את חוסר היכולת לייצג את האירוע הטראומטי והטרגי של השמדת יהודי אירופה, ולהבת התמיד הממרכזת את הפער שנפער מסמלת את התמה המרכזית של האנדרטה, המופיעה על גבי אבני היסוד שלה – "לא נשכח".

בכתבה מהעיתון *The South African Jewish Times* מה-7 בנובמבר 1952 רואיין וולד לאחר חזרתו מביקור ארוך בישראל, אירופה וארצות-הברית. וולד ציין כי הוא הופתע לטובה לגלות שאנדרטאות רבות נחנכו ברחבי ארץ ישראל, על אף התנגדויות הגורמים הדתיים. עוד הוא ציין כי הופתע לראות את ההתקדמות שניכרה בתחום הפיסול בארץ.¹¹⁷ כפי שצינתי בניתוח האמנותי של "קריעה", גם בישראל בלט סגנון הריאליזם הסוציאליסטי באנדרטאות השואה. האנדרטה המפורסמת ביותר שהוקמה בישראל להנצחת קורבנות השואה היא "מגילת האש" של רפפורט.¹¹⁸ אנדרטה זו הוקמה ביזמת מסדר "בני ברית" בארצות-הברית ובתרומתו והוצבה בהרי ירושלים בשנת 1968. האנדרטה עשויה מברונזה ומתנוססת לגובה שמונה מטרים בצורת שני גלילי מגילה, כרמז להיות העם היהודי עם הספר. גליל אחד מתאר את השואה ומתארים בו בין היתר המחנך היהודי ד"ר יאנוש קורצ'ק, שצעד אל המוות יחד עם חניכיו בגטו וורשה; שורת קסדות המתייחסות לחיילים הנאצים; לוחם מגטו וורשה האוחז ברימון; דמויות יהודים הכלואים מאחורי גדרות תיל וניצולי שואה על סירות בניסיונם לעלות לארץ במבצעי העפלה. הגליל השני מתאר את התקומה ובמסגרתו מופיעים סמלי הארץ השונים – עצי זית, רב התוקע בשופר ליד הכותל המערבי, מנורת בית המקדש, דמותו של אליהו הנביא, אנשים רוקדים הורה ודגלים מתנופפים לצד מלאך התוקע בחצוצרה. בעיתון "דבר" הוגדרה האנדרטה כבעלת נושא כפול של שקיעה ושל תקומה.¹¹⁹ בדומה לאנדרטת "ששת המיליונים" של וולד, גם את אנדרטת "מגילת האש" אפשר לראות ממרחק של עשרות מטרים בשל גובהם הרם של הגלילים, ובין שני הגלילים נוצר מעין חלל שאומנם הוגדר על ידי ברטי אקרט במאמרו לגיליון

¹¹⁶ "Herman Wald Public Works," Herman Wald Site,

http://www.hermanwald.com/pages/Public_Work.aspx [Accessed on: January 2, 2016].

¹¹⁷ "Israel is Making Great Headway in the Arts, Says Herman Wald," *South African Jewish Times*, 7

November 1952, Herman Wald Online Documents, Newspaper Articles, Herman Wald Site,

[http://www.hermanwald.com/pdfs/na/1952-11-7%20\(047\)%20S.A.%20Jewish%20Times.pdf](http://www.hermanwald.com/pdfs/na/1952-11-7%20(047)%20S.A.%20Jewish%20Times.pdf)

[Accessed on: March 21, 2016].

¹¹⁸ לתמונה של אנדרטת מגילת האש ראה נספח 9.

¹¹⁹ "אנדרטת מגילת האש," *דבר*, 10 ביוני 1977, עיתונות יהודית היסטורית, הספרייה הלאומית, ירושלים.

מאמרים על ידיעת הארץ (1982) כמשמש לשמירה על יציבות האנדרטה מפני לחץ הרוחות באזור, אך גם מסמל את השבר "האין סופי שממנו באות תהלוכות המובלים למחנות השמדה ושל המתמרדים למעלה: ממנו יוצאים מהגליל השמאלי, דוד והמלאכים המקבלים את פני השבים ירושלימה".¹²⁰ הדיאלקטיקה המאפיינת את האנדרטה של רפפורט דומה עד מאד לזו המאפיינת את אנדרטת "ששת המיליונים" של וולד. שתי האנדרטאות בולטות בגודלן בנוף הסביבה, והפער שנפער בשתי היצירות מסמל את השבר שנוצר בעקבות השואה, ואת הקשיים בייצוג אסתטי של אירוע כה טראומטי.

אנדרטת "ששת המיליונים" נחנכה בעשרה במאי 1959 והטקס שודר בשידור ישיר בתחנת הרדיו הדרום אפריקאית (South African Broadcasting Corporation – SABC), שהייתה תחת שליטה ממשלתית במהלך תקופת האפרטהייד, ושידורה בשפה האנגלית ובאפריקנס.¹²¹ ההחלטה לשדר את האירוע בתחנת הרדיו הממשלתית מחזקת את טענתי כי האנדרטה כוונה לא רק לציבור היהודי אלא גם לכלל הקהילות הלבנות. יתרה מכך, קהילות המיעוט הלבן, באמצעות מוסדותיהם הרשמיים, דהיינו הרדיו הממשלתי, התעניינו באירוע וראו חשיבות בשידור הטקס. כלומר, לא מדובר בתיווך של הנצחת קורבנות השואה לקהילות הלבנות בלבד, אלא גם ביוזמה מצד המיעוט הלבן ההגמוני עצמו לקחת חלק, או לכל הפחות לכבד את מפעל הנצחה היהודי. האירוע היה אירוע יהודי, אך אפשר לראות בשידורו ברדיו הממלכתי כאות להכרה של הממשל והקהילות הלבנות בכללותן בהשמדת יהודי אירופה כחלק מרכזי בזהותה הקולקטיבית של הקהילה היהודית המקומית.

בטקס נכה הרב מרדכי נורוק, נציג סיעת המפלגה הדתית לאומית בכנסת ישראל הרביעית,¹²² אשר הגיע לדרום אפריקה במיוחד לכבוד האירוע.¹²³ גם אירוע זה סוקר בעיתונות היהודית והלא-יהודית בדרום אפריקה.¹²⁴ על פי דיווח בעיתון *The Star*, ניצולי מחנות הריכוז יצרו משמר כבוד ולהבת אש התמיד לובתה במרכז האנדרטה.¹²⁵ בעיתון *The Rand Daily Mail* נכתב כי גברים חמורי סבר ונשים בוכיות – רבים מהם איבדו את קרוביהם בתאי הגזים באושוויץ וברגן-בלזן – זרמו אל בית הקברות מאוטובוסים וכ-3000 מכוניות.¹²⁶ תיאורים אלה בעיתונות הלאומית משקפים גם הם את העניין הלאומי בקהילה היהודית ואת ההכרה בשואה כטרגדיה היהודית.

האירוע סוקר גם ב־*The New York Times* ב־11 במאי 1959, תחת הכותרת "מכבדים את קורבנותיו של היטלר באפריקה". גם בכתבה זו הודגש כי התמה שמיוצגת באנדרטה – "לא נשכח" –

¹²⁰ אקרט, "אנדרטת מגילת האש של נתן רפפורט", 114.

¹²¹ "Unveiling on 5/10—SABC to Broadcast Proceedings," *The Jewish Herald*, 1 May 1959, Rochlin Archive, Johannesburg.

¹²² מתוך אתר כנסת ישראל, חברי כנסת, מרדכי (מקס) נורוק, פעילות בכנסת-

[כניסה אחרונה: 11 במרץ, 2016]. http://www.knesset.gov.il/mk/heb/mk.asp?mk_individual_id_t=517

¹²³ "Memorial to Concentration Camp Dead," *Items of Jewish Interest*, 14 May 1959, Kaplan Center, University of Cape Town.

¹²⁴ Ibid.

¹²⁵ "Jewish Memorial Unveiled," *The Star*, 11 May 1959, Holocaust commemoration 1950s folder 520.2, Rochlin Archive, Johannesburg.

¹²⁶ "Jewish Community Remembers," *The Rand Daily Mail*, 11 May 1959, Holocaust commemoration 1950s folder 520.2, Rochlin Archive, Johannesburg.

המופיעה בבסיס האנדרטה בעברית, יידיש, אפריקנס ואנגלית, הוצגה במהלך הטקס על ידי חלק מהדוברים, וקיבלה פרשנות אירונית כאשר היא ניתנה באקלים הספציפי של יחסי הגזע בדרום אפריקה.¹²⁷ מעניינת העובדה שדווקא ה־*The New York Times* התייחס לאירוניה שבנאומו הנציגים היהודיים שהתעלמו מהמסר האוניברסאלי של השואה ומהרלוונטיות שלו להקשר המקומי שבמסגרתו הם עצמם חיים. כתבה זו איימה לפתוח תיבת פנדורה שהקהילה היהודית הרשמית לא הייתה מעוניינת לפתוח ובוודאי שלא המשטר עצמו. באותה עת, הקהילה עדיין ניסתה להתמודד עם חרדותיה לגבי האפרטהייד ולהשתלב במשטר החדש. כפי שצוין לעיל, האנדרטאות של וולד נחנכו בתקופה שבה קהילות יהודיות מחוץ לאירופה נמנעו מהקמת אנדרטאות ציבוריות והתמקדו בעיקר בהנצחה פרטית של הקהילות היהודיות, מחוץ לספרה הלאומית. על כן, במקום אנדרטאות הופיעו בבתי הקברות היהודיים ברחבי העולם מצבות זיכרון שהיו נטולות אלמנטים ויזואליים של פיסול. שלא כמו אנדרטאות, מצבות הזיכרון נטולות לרוב סממנים אידיאולוגיים ומאופיינות בהיעדר אתוס הגבורה הפיזית בשואה תוך התמקדות בזוועות בלבד.¹²⁸ לעומת זאת, האנדרטה מוגדרת כיצירת אומנות שמטרתה לענות על צורך חברתי מסוים; היא מקבעת את הזיכרון ההיסטורי במרחב הציבורי והוא נעשה ל"נוף של זיכרון".¹²⁹ בהקשר זה, חשוב לציין שבמהלך העשור הראשון של משטר האפרטהייד שני אתרי הנצחה נוספים הוקמו בשתי קהילות יהודיות מרכזיות בדרום אפריקה – בקייפטאון ובדרבן. האתר בקייפטאון הוקם ב־3 באוקטובר 1954 בבית הקברות היהודי פינלנדס. תכנונו הוטל על וועדה שהורכבה מנציגויות חברה קדישא של בתי הכנסת בעיר.¹³⁰ המצבה עוצבה באמצעות שימוש באבן גרניט שחורה ומוקמה למרגלות הר השולחן כמצבת זיכרון.¹³¹ האתר בדרבן עוצב גם הוא כמצבת אבן ונחנך בערב יום כיפור, ב־11 באוקטובר 1959, בבית הקברות סטלווד.¹³² כאמור, מיקום מצבות הזיכרון בבתי העלמין הקהילתיים ואפיון צורתן כמצבות אפיין גם את שאר הקהילות היהודיות הלא־אירופאיות ברחבי העולם, אשר חיפשו דרך להנציה את השמדת יהודי אירופה בתוך הקהילה המקומית שלהם. סגנון הנצחה זה קשור לטקסי אבל וניכר בו כי הקהילות היהודיות, בהקמת מצבות זיכרון בבתי הקברות המקומיים, ניסו למצוא מנוחה נכונה לקורבנות השואה שלא זכו לה.

¹²⁷ "Victims of Hitler Honored in Africa," *The New York Times*, 1 May 1959, Herman Wald Online Documents, Newspaper Articles, Herman Wald Site.

¹²⁸ תידור, "לזיכרון עולם: הנצחת השואה בידי הפרט והקהילה במדינת ישראל," 29.

¹²⁹ מולי ברוג. "נוף של זיכרון: אנדרטאות השואה והגבורה ביד ושם," אריאל: כתב עת לידיעת ארץ ישראל, 170 (1998):

47.

¹³⁰ "Consecration of Memorial to Memory of the 6,000,000 Jews who Perished During the Nazi Persecutions," *The South African Jewish Chronicle*, 8 October 1954, Herman Wald Online Documents, Newspaper Articles, Herman Wald Site.

¹³¹ "Cape Town Jewry Say Kaddish," *South African Jewish Times*, 8 October 1954, Herman Wald Online Documents, Newspaper Articles, Herman Wald Site.

¹³² "Memorial to 6,000,000," 12 October 1959, Holocaust commemoration 1950s folder 520.2, Rochlin Archive, Johannesburg.

2.3. זיכרון בתיאטרון: המחזה "יומנה של אנה פרנק" בדרום אפריקה

זיכרון השמדת יהודי אירופה תוּך באותן שנים גם דרך התרבות הפופולארית המקומית, כאשר הקהל הדרום אפריקאי הלבן התוודע לראשונה ל"יומנה של אנה פרנק". שירלי גילברט במאמרה "Anne Frank in South Africa: Remembering the Holocaust During and After the Apartheid"¹³³, עוסקת בדמותה של אנה פרנק כסמל בהיסטוריה ובפוליטיקה המקומית בדרום אפריקה בששת העשורים האחרונים. "יומנה של אנה פרנק" שנכתב במקור בהולנדית מבוסס על היומן האישי שכתבה נערה יהודייה שנאלצה להסתתר במשך למעלה משנתיים עם בני משפחתה ועם אנשים נוספים במחבוא סודי באמסטרדם, בימי מלחמת העולם השנייה. המחזה "יומנה של אנה פרנק" הופק בברודווי בשנת 1955 על ידי הזוג אלברט האקט (Hackett) ופרנסיס גודריץ' (Goodrich) וזכה להצלחה מסחררת ופרסים רבים, מה שהוביל להצלחתו ברחבי העולם. בזמן שגרסאות דומות של המחזה הועלו על בימות ברחבי העולם כולו, תוך שכולן מתבססות על התסריט של הזוג האמריקאי, גם בדרום אפריקה הועלו מספר גרסאות של המחזה. הגרסה הראשונה הועלתה ב-1957 על ידי המפיק הדרום אפריקאי, היהודי הידוע לאונרד סאץ' שהצליח למשוך קהל רב בקייפטאון ולאחר מכן ברחבי דרום אפריקה במשך שמונה חודשים.¹³⁴ במקביל, הוצגה גרסה נוספת של המחזה בהפקת מינה שנאייר, בתיאטרון ביוהנסבורג.¹³⁵

בהתאמת היומן לברודווי, בררו גודריץ' והאקט את הטקסט ואף הרחיבו מעבר לו והמציאו סצנות שלא הופיעו ביומן המקורי. הכותבים עשו זאת באמצעות אסטרטגיית אדפטציה שהושפעה מהתרבות האמריקאית המקומית ומההקשר הפוליטי והחברתי. במסגרת אותה אסטרטגיה, עברו הדמויות מהיומן תהליך של דה-יהודיזציה, על מנת שהקהל האמריקאי יוכל להזדהות עמן.¹³⁶ כך, בתהליך של אוניברסליזציה ואמריקניזציה, הפכה אנה מנערה יהודייה באמסטרדם לנערה מהבית השכן.¹³⁷ אולם, כפי שטוענת גילברט, לעומת ההצגה שהועלתה בברודווי, שטשטה לחלוטין את זהותה היהודית של אנה פרנק, בדרום אפריקה סיפורה של אנה הוצג כסיפור יהודי והודגשה החשיבות שבחשיפת הקהל הלא יהודי למאבק באנטישמיות.¹³⁸

בספר אוטוביוגרפי העוסק בחלקו בהיסטוריה של התיאטרון בדרום אפריקה, מתאר לאונרד שך

את המוטיבציה שהניעה אותו להמחזיז את הטקסט של אנה פרנק:

בהפקת "יומנה של אנה פרנק" מצאתי את עצמי מעבד סיטואציה שלצערי יכולתי להזדהות אתה בקלות. הרגשתי מחויב להפוך סיטואציה זו לידועה בקרב אנשים שלא רצו להיות מעורבים בשל אדישותם או בורותם, או פשוט משום שהם לא יכלו להעלות בדעתם שאכזריות כה מחושבת יכולה

¹³³ Gilbert, "Anne Frank in South Africa."

¹³⁴ Leonard Schach, *The Flag is Flying: A Very Personal History of Theatre in the Old South Africa* (Cape Town, Pretoria and Johannesburg: Human Rousseau, 1996), 90-92.

¹³⁵ Johannesburg Repertory Players program for *The Diary of Anna Frank*, BIOG 199, FRANK, A. 199, Rochlin Archive, Johannesburg.

¹³⁶ Edna Nahshon, "Anne Frank from Page to Stage," in *Anne Frank Unbound: Media, Imagination, Memory*, eds. Kirshenblatt-Gimblett, Barbara & Shandler, Jeffrey (Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press, 2012), 66.

¹³⁷ Gilbert, "Anne Frank in South Africa," 370.
¹³⁸ Ibid., 372.

להתרחש במאה העשרים [...] ועבור מי שפשוט הכחיש כי הזוועות התרחשו בכלל. לצערי אומתו הנחות אלה שלי באמצעות תגובות עצובות ומעציבות של קהלים שונים שצפו במחזה.¹³⁹

ואכן, התגובות למחזה בדרום אפריקה היו מגוונות. המחזה של שך הועלה לראשונה בפרמיירה חגיגית ב-6 בינואר 1957, הוצג בקייפטאון וזכה להצלחה ניכרת. לאחר מכן, נדד המחזה לפורט אליזבת, לדרבן, לבלומפונטיין ולקימברלי לסיבוב הופעות שארך חודש. דונלד אינסקיפ (Inskip) מתאר את תגובות הקהל ומציין במיוחד את סיבוב ההופעות בדרבן, עיר שנחשבה לבעלת קהל קשה בתחום התיאטרון, שם ההצגה שברה את כל שיאי מכירות הכרטיסים והמבקרים המקומיים יחסו את ההצלחה של המחזה לפשטות ולכנות שבו ולמציאות שבהפקתו. בעיתון *The Daily News* נכתב שאם תחילה נתפס סיפור המחזה כעניין אישי, במהרה הוא גדל לממדים של זיכרון בלתי נשכח.¹⁴⁰ בעיתון *The South African Jewish Chronicle* מה-8 בפברואר 1957 נכתבה ביקורת שעסקה בשאלה כיצד הגיב הקהל הלא-יהודי בדרום אפריקה למחזה העוסק בטרגדיה של יהודי אירופה. המבקר תיאר בכתבה כיצד הגיבו להצגה כשלושים תלמידות תיכון לא-יהודיות שישבו לידו בקהל: "צפיתי בהן. עיניהן היו מרותקות לבמה. כאשר המסך האחרון ירד והאורות בבית התיאטרון נדלקו, הן נעמדו בשקט ובעיניים אדומות, ואני קיבלתי את התשובה שלי".¹⁴¹

גילברט טוענת במאמרה כי הסיבה להדגשת יהדותה של אנה פרנק בדרום אפריקה טמונה במציאות הפוליטית של סרגציה ואפרטהייד, שעודדה הבנייה של זהויות נפרדות לכל קבוצת גזע כחלק ממדיניות ההתפתחות הנפרדת. בהינתן מרכזיות הזיכרון להבניית הזהות הקהילתית, אין זה מפתיע, לדידה, שבתקופה שבה "יומנה של אנה פרנק" הגיע לדרום אפריקה, השמדת יהודי אירופה הגדירה במידה רבה את הקיום היהודי מבחינה דתית ולאומית כמעט ללא התייחסות להקשר הדרום אפריקאי. עבור רוב היהודים, הלקח המרכזי מהשמדת יהודי אירופה היה איום האנטישמיות והצורך בשימור מדינת ישראל חזקה, ומעט חיבורים נעשו להקשר המקומי של אפרטהייד וגזענות. באווירה זו, ונוכח האנטישמיות האפריקנית במהלך שנות המלחמה, אין זה מפתיע ששך היה מוכן להדגיש את האספקטים היהודיים של הסיפור של אנה פרנק. בנוסף, גילברט מציינת כי הלגיטימציה להבלטת היהודיות בגרסת המחזה הדרום אפריקאית משקפת גם את השינוי ההדרגתי ביחסים בין יהודים לאפריקנים באותה עת.¹⁴² עם זאת, היא מדגישה כי על אף הבלטת ההקשר ההיסטורי הספציפי של המחזה באמצעות הדגשת יהדותה של אנה פרנק, גם הגרסה הדרום אפריקאית לא הרחיבה את העיסוק במחזה מעבר לזהותה היהודית של אנה כיהודייה תחת הכיבוש הנאצי. לא הייתה במחזה כל התייחסות מפורשת למעשי הנאצים הלא אנושיים בחיי היומיום, מה שעשוי היה להתקבל באינחוחות בקרב חלקים מהקהל הלבן בדרום אפריקה. המחזה לא עסק בעומדים מהצד ובאופן כללי עסק מעט מאד בשואה ובגורמים לה. במקום זאת, התמקד המחזה בסיפור האינדיבידואלי של אנה פרנק כקורבן יהודי בהקשר היסטורי ספציפי, תוך שהוא, מחד גיסא, נמנע מהתייחסות להשלכות הרחבות יותר של הסיפור

¹³⁹ Schach, *The Flag is Flying*, 90-91.

¹⁴⁰ Donald Percival Inskip, *Stage by Stage: the Leonard Schach Story* (Cape Town and Pretoria: Human & Rousseau, 1977), 55-56.

¹⁴¹ "From My Desk- By Hasofer: The Diary of Anne Frank," *The South African Jewish Chronicle*, 8 November 1957, 8, Kaplan Centre, University of Cape Town.

¹⁴² Gilbert, "Anne Frank in South Africa," 372.

והרלוונטיות שלהן להקשר המקומי, הדרום אפריקאי, ומאידך גיסא נמנע מההזדהות שאותה ביקשו המפיקים האמריקאים להשיג בקרב הקהל באמצעות האוניברסליזציה.¹⁴³

אם כן, כמו בקהילות יהודיות במקומות אחרים בעולם, גם בדרום אפריקה אפשר לזהות מאמצים להנצחת השואה בקרב הקהילה היהודית. מאמצים אלה נובעים בעיקר מהקשרים המשפחתיים של חברי הקהילה ליהדות ליטא שהושמדה כמעט לחלוטין בשואה. אולם, בדרום אפריקה, שלא כמו במקומות אחרים בעולם, כוונת מאמצים אלה במידה מסוימת גם לספירה הציבורית הלאומית, שמצדה גם גילתה עניין בכך. מחד גיסא, מאמצי ההנצחה אפשרו לקהילה להתאבל על הטרגדיה הפרטית שלה, אך מאידך גיסא, הם אפשרו לה להשתלב במשטר החדש ולהיאבק באנטישמיות המקומית באמצעות יצירת הזדהות עם הטרגדיה היהודית בספירה הציבורית-לאומית. הקהילה הלבנה ההגמונית על מוסדותיה, ביקשה גם היא, באמצעות זיכרון השמדת יהודי אירופה, לכלול את הקהילה היהודית, בתוך האתוס הלבן של דרום אפריקה. התבוננות מעמיקה על שתי התצורות התרבותיות שלבש זיכרון הטרגדיה היהודית בדרום אפריקה בתקופה שלאחר מלחמת העולם השנייה, אנדרטאות מחד, והמחזה "יומנה של אנה פרנק" מאידך, מאפשרת לבחון באופן ביקורתי את מיצובה של הקהילה היהודית בדרום אפריקה כקהילת גבול.

כפי שתיארתי בתחילת הפרק, באקלים הפוליטי של כינון האפרטהייד, המפלגה הלאומית ביקשה להגדיל עד כמה שאפשר את קבוצת הלבנים ההגמונית לשם שימור העליונות הלבנה ולכן, כאמור, ניתקה את קשריה עם התנועות הפרו-נאציות והתרחקה מהמסר האנטישמי שלה עצמה מהתקופה שלפני המלחמה. אי-הרצון של הקהילה היהודית להתבדל מהקהילות המיעוט ההגמוני, לצד החשש מהתחדשות האנטישמיות עקב הצבעות ישראל בעצרת האו"ם נגד דרום אפריקה מחוץ ובולטות השמות היהודיים בקרב מתנגדי האפרטהייד מבית, הבנו, להבנתי, את הגבולות המנטאליים של הקהילה היהודית. הביטוי הבולט לגבולות זה ניכר בהנצחת שואת יהודי אירופה ביתר שאת בזירה המקומית ובתיווכה לציבור הדרום אפריקאי הלבן תוך התייחסות מוגברת לשואה היהודית בלי להתייחס ללקחיה הרלוונטיים להקשר הדרום אפריקאי הרחב. במילים אחרות, המיקוד של זיכרון השואה והנצחתה בדרום אפריקה היה באנטישמיות כתופעה המובחנת מהמבנה הגזעני שאפיין את האפרטהייד. באשר לקהילה ההגמונית הלבנה, זו התקשתה להזדהות עם הלקחים האוניברסליים של השמדת יהודי אירופה שהתמקדו במאבק בגזענות. לכן, באמצעות שימוש בנתיבים לאומיים רשמיים, יהודי דרום אפריקה הצליחו לתווך את השואה כטרגדיה יהודית בלבד. הטרגדיה של יהדות אירופה שימשה עבור הקהילה היהודית כמנוף שאפשר לה להימלט ממעמדה כקהילת גבול ולהשתלב בקרב הקהילה ההגמונית הלבנה. במסגרת זו, הקהילות הלא-לבנות נשמרו מחוץ למעגל הזכרים.

Ibid., 373.¹⁴³

3. השואה עומדת למשפט במדינה גזענית: התגובות למשפט אייכמן בקרב המיעוט הלבן

ההגמוני בדרום אפריקה

בראשית שנות השישים, עסקה העיתונות הלאומית באנגלית ובאפריקנס באופן אינטנסיבי בפרשת לכידתו של אדולף אייכמן (Eichmann), העמדתו למשפט בישראל והוצאתו להורג. אוטו אדולף אייכמן היה פושע מלחמה נאצי שבתקופת הרייך השלישי עבד כראש המחלקה היהודית בגסטאפו, בדרגת אובר-שטורמבנפיהרר (סגן-אלוף) באס אס, ומהאחראים הראשיים להוצאתה לפועל של תכנית הפתרון הסופי להשמדת יהודי אירופה במהלך השואה. בשנת 1960, נחטף אייכמן על ידי המוסד הישראלי בארגנטינה והובא למשפט בישראל, שם הורשע ונידון למוות בתלייה. כפי שצוין בהרחבה בפרק המבוא, הפרשה עוררה סערה עולמית, בפרט במדינות המערב, עוד משלב לכידתו של אייכמן. הגם שאפשר לזהות קווי דמיון רבים בין התגובות בדרום אפריקה לאלה בעולם המערבי בכל הנוגע למשפט, ניתוח מעמיק של השיח הדרום אפריקאי הלבן מגלה, מבעד לביקורות ומופעי הסולידריות, תופעה מרתקת של תחרות על הסבל האנושי. תופעה זו מספקת הצצה לעמדות המגוונות בקרב קהילות המיעוט ההגמוני הלבן, לא רק ביחס לפרשת אייכמן עצמה, אלא גם באופן כללי יותר ביחס לישראל, לציונות ולקהילה היהודית המקומית. השיח המנותח בפרק אומנם מתמקד בתגובות לפרשת אייכמן, אך כפי שאדגים, הוא מהווה ראי לתודעת השואה בקרב קהילות ההגמוני הלבן ומשטר האפרטהייד בתקופה הנידונה, ומתחזק את מיצובה המתמשך של הקהילה היהודית המקומית כקהילת גבול.

פרק זה מבקש להדגים כיצד באמצעות משפט אייכמן, הגלובלי הובא קרוב יותר לספרה המקומית ומיצב את השואה במרכז השיח הציבורי. במסגרת הפרק אסקור תחילה את האירועים המקומיים והגלובליים של ראשית שנות השישים ואת השפעתם על הקהילה היהודית הדרום אפריקאית. לאחר מכן, אתמקד בניחות השיח הלאומי על אודות משפט אייכמן באמצעות התמקדות בעיתונות הלאומית באפריקנס ובאנגלית, בעיתונות היהודית המקומית ובפרוטוקולים רשמיים של ישיבות הנהגת הקהילה. במסגרת מורכבות האירועים המקומיים והגלובליים, חושף הפרק את שאיפתה של הקהילה היהודית לגייס את משפט אייכמן ככלי לתיווך נרטיב השמדת יהודי אירופה לקהילות הלבנות במדינה. בד בבד, ממפה הפרק את הביקורת שהושמעה בעיתונות הלאומית באנגלית ובאפריקנס נגד חטיפתו של אייכמן, משפטו והוצאתו להורג. מיוי זה מצביע על המקום הנזיל והלא יציב של זיכרון השואה בחברה הדרום אפריקאית, ועל היווצרותן של מובלעות של תחרות בין זיכרונות מקומיים של סבל ושל קורבנות.

3.1 שנות השישים, שנות החרדה – היהודים בדרום אפריקה, סקירה תקופתית

אחד האירועים המכוננים של שנות השישים בזירה הדרום אפריקאית הוא הטבח שהתחולל ב-21 במרץ 1960 בעיירה שארפויל שבדרום אפריקה, אז התעמתו כוחות משטרה חמושים עם מפגינים שחורים שיצאו למאבק בלתי אליים בחוקי האפרטהייד ששללו מהם את חירות התנועה וכפו עליהם לשאת תעודות מעבר. ההפגנה שהתקיימה מול תחנת המשטרה המקומית בשארפויל דוכאה באכזריות על ידי השוטרים, שהרגו

שישים ותשעה מפגינים ופצעו רבים נוספים.¹ ברמה המקומית, אירועי שארפוויל הובילו להסלמת האפרטהייד והממשלה הדרום אפריקאית הכריזה על מצב חירום מדיני ואף הוציאה את הקונגרס הלאומי האפריקני (ANC) אל מחוץ לחוק. ברמה הבינלאומית, אירועי שארפוויל זכו לגינויים מקיר לקיר ויום ה-21 במרץ הוכרז באו"ם כיום המאבק הבינלאומי בגזענות.²

על אף שמדובר היה באירוע מכוון הן ברמה המקומית הן ברמה הגלובלית, בדו"ח התקופתי של וועד הצירים של יהודי דרום אפריקה, המסכם את פעילות הוועד בין אפריל 1958 לאוגוסט 1960, לא נמצאה התייחסות ישירה לטבח.³ למרות זאת, התהודה שקיבל הטבח בקהילות יהודיות אחרות ברחבי העולם, אילצה את הקהילה היהודית הדרום אפריקאית לספק הסברים והבהרות בנוגע לעמדותיה ביחס למדיניות האפרטהייד. בדו"ח עצמו, אם כן, לא נמצאה הצהרה רשמית של הקהילה היהודית ביחס לטבח, אלא בעיקר הסבר להיעדרה של הצהרה שכזו. נטען בו כי הוועד אינו מציג עמדה נחרצת בנוגע לבעיות הגזע במדינה משום שאין זה מתוקף תפקידו של גוף זה להתערב בזירה הפוליטית בנושאים שאינם קשורים באופן ספציפי ליהודים. יחד עם זאת, צוין בדו"ח כי הוועד הדגיש, מאז ומתמיד, את האחריות של היהודים כאינדיבידואלים לקיים את חלקם בקידום יחסים טובים יותר בין הגזעים.⁴ בעוד ההצהרה כללה קריאה של וועד הצירים לתפקידם של היהודים בחיי היומיום שלהם, לקדם יחס הומניטארי ולפעול למען יחסים המבוססים על הבנה ורצון טוב בין הקבוצות והגזעים השונים בדרום אפריקה, לא נשמעה בה קריאת תיגר על המדיניות הגזענית ולבטח לא קריאה מפורשת לפעולה נגד האפרטהייד.

תפיסת הנהגת הקהילה היהודית בנוגע לאפרטהייד בדרום אפריקה הוסברה בייתר שאת בדו"ח שכתב אדגר ברנשטיין (Bernstein), נציג סוכנות הידיעות היהודית (Jewish Telegraphic Agency) ביוהנסבורג ופורסם בעיתונות יהודית ברחבי העולם. העיתון האפריקנרי *Dagbreek* פרסם, ב-22 במאי 1960, כתבה נרחבת על אודות הדו"ח שכתב ברנשטיין, במסגרתה נטען כי הפרסומים השונים על כך שיהודי דרום אפריקה לא משמיעים את דעתם בנוגע לאפרטהייד בשל חשש לגורלם, רחוקים מהאמת. ברנשטיין ציין כי בדרום אפריקה חיים כמאה אלף יהודים שאינם חוששים לעתידם משום שהם יודעים שהממשלה רואה בהם אזרחים שווים זכויות במדינה. החלק החשוב בהצהרתו של ברנשטיין, המהווה הדובר הרשמי של הקהילה היהודית במסגרת תפקידו כנציג הסוכנות, הינו החלק שבמסגרתו הוא תאר את דרום אפריקה כמדינה עצמאית וריבונית שבה שלושה מיליון האזרחים הלבנים, שדרום אפריקה היא ביתם הבלעדי, נאלצים לדאוג לתנאי מחייה הוגנים עבור עשרה מיליון שחורים המשתייכים לעשרות שבטים שונים והמצויים ברמת ציביליזציה שונה מזו של הלבנים. האפרטהייד, אליבא דברנשטיין, מהווה ניסיון לפתור בעיה זו באמצעות הפרדה.⁵ מחיקת העבר הקולוניאלי של דרום אפריקה, כאילו אבותיהם של שלושה מיליון האזרחים הלבנים בדרום אפריקה לא הגיעו למדינה שהייתה כבר מיושבת על ידי עמים ילידים, היא

¹ Shimoni, *Community and Conscious*, 63.

² Polakow-Suransky, *The Unspoken Alliance*, 30.

³ South African Jewish Board of Deputies Report, April 1958- August 1960, 9, Rochlin Archive, Johannesburg.

⁴ Ibid., 9.

⁵ "South African Jews Answer Apartheid Critics," *Dagbreek*, 22 May 1960, Items of Jewish Interest (May 24th, 1960), Rochlin Archive, Johannesburg.

שאפשרה לברנשטיין לתווך לעולם היהודי את האפרטהייד כפתרון ולא כבעיה, ובכך להעביר את הקהילה היהודית מעמדה נייטרלית לכאורה, אל עמדה אקטיבית שמסבירה את מדיניות האפרטהייד ואף מצדדת בה ומצדיקה אותה.

בעוד הקהילה היהודית ניסתה לשמר סטאטוס קוו עם ממשלת האפרטהייד, מדינת ישראל לעומתה, נקטה באותן שנים בפעולות יזומות נגד דרום אפריקה בזירה הבין-לאומית והפכה בכך את היחסים הידידותיים של שנות החמישים, למתוחים ומעורערים. על אף שחגיגות העשור הראשון למדינת ישראל קודמו בברכה בקרב הנהגת ממשלת האפרטהייד, תוך הכרה בהישגיהם של הישראלים, ניכר כי ההצבעות של ישראל בעצרת הכללית של האו"ם בנושאים הקשורים לדרום אפריקה, עוררו ביקורת לעיתים תכופות בעיתונות הפרו-ממשלתית, הן באנגלית הן באפריקנס.⁶ באופן טבעי, מיהרו מנהיגי הקהילה היהודית לאמץ את אהדת הפוליטיקאים הדרום אפריקאים כלפי המדינה הציונית הצעירה, עם הקמתה, אך באותה מהירות הבהירו כי לקהילה אין כל יכולת השפעה על מדיניות החוץ של ישראל, תוך שהם מציינים כי "יש להבין שבמדינות רבות חי מיעוט יהודי וכי ביחס לנושאים של זכויות אדם, ישראל חושבת שזה הכרחי לאמץ עמדה עקרונית, שהרי אם לא תעשה כן, כיצד תוכל ישראל להשמיע קולה במקרים של רדיפה נגד יהודים?"⁷ עמדה זו יש לפרש לאור הצהרתו של מיכאל קומיי (Comay), מנכ"ל משרד החוץ הישראלי דאז, שטען, "לישראל יש רגשות אמפתיה וחברות כלפי דרום אפריקה והמדינה מודעת לקשרים ההיסטוריים המחברים בין שתי הארצות [...] הסיבות המשפיעות על יחסה של ישראל נובעות מתוך עמדתה הייחודית ואין בכך להעיד על חוסר ברצון טוב ביחס לדרום אפריקה".⁸

"עמדתה הייחודית" של ישראל כפי שזו משתמעת מהדברים של קומיי לעיל, מזמנת פרשנות ביקורתית של המניעים העומדים מאחורי יחסה של ישראל לאפרטהייד. משתמע מכך כי הצבעות ישראל באו"ם לא בהכרח נבעו מתוך התנגדות מפורשת לאפרטהייד, או מתחושות סולידריות כלפי השחורים בדרום אפריקה, אלא מתוך רצונה של ישראל להשיג לגיטימציה למאבקה נגד האנטישמיות, באמצעות אימוץ של עמדה עקרונית ביחס לזכויות אדם. המדינה שהוקמה בעקבות הניסיון להשמדת העם היהודי באירופה ושהקדישה את כל מאמציה למיגור האנטישמיות ברחבי הגלובוס, לא יכלה להתנער מעמדתה הייחודית, כמדינתו של עם בעל היסטוריה טראומטית של רדיפה גזעית, בשיקוליה הבין-לאומיים. הסיבה לכך היא שהתעלמות מעין זו עשויה לערער על זכותה של ישראל להילחם למען זכויותיהם של יהודים בתפוצות. עדות לעמדה זו אפשר למצוא בהצהרתה של שרת החוץ הישראלית דאז, גולדה מאיר, בכנסת ישראל, באפריל 1960, ביחס למאורעות שארפויל, הצהרה שעוררה סערה בעיתונות הדרום אפריקאית. מאיר טענה להתנגדות נחרצת מצד ממשלת ישראל לרדיפה גזענית בכל צורה, וקראה להגנה על זכויות האדם בכל מקום בעולם. עוד הוסיפה כי ממשלת ישראל מקווה בכל ליבה שיימצא פתרון צודק לבעיה הטרגית של דרום אפריקה. הנושא הדרום אפריקאי הועלה בכנסת ישראל כאשר חבר סיעת מפא"י, מר הרצל ברגר, שאל האם משלחת ישראל לאו"ם התבקשה על ידי גורם כלשהו להגיע לדיון במועצת הביטחון

⁶ Jewish Board of Deputies Report, April 1958- August 1960, 17-18, Rochlin Archive, Johannesburg.

⁷ Ibid., 18.

⁸ Ibid., 18.

של האו"ם על מנת לתמוך בבקשת הגוש האפרו־אסיאתי לדון באירועים בדרום אפריקה. שרת החוץ אישרה שממשלת ישראל לא התבקשה על ידי האו"ם, או כל גורם אחר, להשתתף בדיון, ואפשר להסיק משובתה שהייתה זו יוזמה של ממשלת ישראל לתמוך בבקשת הגוש האפרו־אסיאתי ולגנות את האפרטהייד בדרום אפריקה ולא דבר שנכפה עליה בעל כורכה.⁹

יתר על כן, ביוני 1960 דווח בעיתונות הדרום אפריקאית כי ראש ממשלת ישראל, דוד בן־גוריון, תומך בעמדת ההסתדרות להטלת חרם כלכלי על דרום אפריקה. וועד הצירים של יהודי דרום אפריקה פרסם בעיתון *Dagbreek* את תגובת הקהילה היהודית הרשמית לנושא והדגיש,

לקהילה אין כל השפעה על המדיניות של ההסתדרות, התאחדות העובדים הישראלית (שיכול להיות שהושפעה בנושא זה מיחסיה עם ארגוני עובדים בין־לאומיים אחרים) [...] הרוב המוחלט של יהודי דרום אפריקה יוטרדו מאוד במידה ואכן יוטל חרם על המדינה על ידי כל ארגון ישראלי ואף מאמינים שחרם שכזה לא יוטל לעולם. היחסים בין דרום אפריקה לישראל היו מאד לבביים והקהילה היהודית מקווה שיחסים אלו ימשכו לטובת רווחת שתי המדינות.¹⁰

תגובה זו של וועד הצירים, מטיבה לבטא את חששה של הקהילה מהחמרה ביחסים בין ישראל לדרום אפריקה, אך גם מצביעה על אינטרסים נוספים לשימור היחסים בין המדינות, מתחת לפני השטח. מה שרק נרמז בהצהרת וועד הצירים, נאמר במפורש על ידי העיתון האפריקנרי *Die Vaderland* שדיווח, ב־2 במאי 1960, כי ישראל הצטרפה לחרם כלכלי על מוצרים דרום אפריקאים שימשך כחודשיים, ובכך התעלמה מהסיוע הכלכלי והצבאי שקיבלה עד כה מטעמם של יהודי דרום אפריקה, בהסכמתה האדיבה של הממשלה הדרום אפריקאית.¹¹ דברים אלה, לצד דבריו של קומיי, מצביעים על המוטיבציה הישראלית, לצד פעילותה נגד האפרטהייד בפורומים בין־לאומיים, להימנע מניתוק מוחלט של היחסים עם דרום אפריקה באותן שנים. המניע לשימור היחסים על אש קטנה, הוא קיומה של הקהילה היהודית הציונית הגדולה והעשירה בדרום אפריקה, והחשש שהידרדרות משמעותית ביחסים בין המדינות עשוי להוביל לפגיעה בה. בין השורות אפשר לקרוא את החשש כדו־כיווני: מחד, עמד החשש מפני התנקמות של ממשלת האפרטהייד בקהילה היהודית, אך מאידך, היה זה גם חשש כלכלי שכן ישראל זכתה לתמיכה כספית ענפה מיהדות דרום אפריקה, שהייתה ברובה ציונית. ניתוק היחסים בין המדינות עלול היה להוביל לניתוקן של תזרים התרומות מיהדות דרום אפריקה, דבר שמדינה צעירה ומתפתחת כישראל ביקשה להימנע ממנו.

מניע נוסף להצבעותיה של ישראל נגד האפרטהייד בעצרת הכללית של האו"ם טמון היה ברצונה של ישראל להתקרב למדינות אפריקה השחורה כדי לקבל את תמיכתן המדינית, דבר שהיה כרוך בהתרחקות מדרום אפריקה ואף בפנייה מופגנת נגדה. כך למשל, ביולי 1961, בביקור של נשיא רפובליקת וולטה עילית בישראל, מסרו ראש ממשלת ישראל, דויד בן־גוריון והנשיא יאמוגו (Yaemogo) הצהרה משותפת שבה החשיבו השניים את מדיניות האפרטהייד בדרום אפריקה כהרסנית כלפי הרוב האפריקאי של המדינה.

⁹ "Israel on S.A. Problems," Items of Jewish Interest, B. (April 21, 1960), Rochlin Archive, Johannesburg.

¹⁰ Jewish Board of Deputies Report, April 1958- August 1960, 18, Rochlin Archive, Johannesburg.

¹¹ "Israel's Twelfth Anniversary," *Die Vaderland*, 2 May 1960, Items of Jewish Interest A. (May 5th, 1960), Rochlin Archive, Johannesburg.

הצהרה זו עוררה ביקורת חריפה בדרום אפריקה. כך למשל, העיתון האפריקנרי *Die Transvaler* טען כי מדובר בפעולה ישראלית עוינת כלפי דרום אפריקה ואף תהה באשר לקשר שבין מדיניות הגזע של הרפובליקה הדרום אפריקאית לבין הביקור של ראש מדינה זרה בישראל.¹²

הדרדרות היחסים בין המדינות הגיעה לשיא באוקטובר 1961 בעקבות הצטרפותה של ישראל לשישים ושבע משלחות נוספות (בעיקר מטעם מדינות אפריקאיות ואסיאתיות, אך שכללו גם את הולנד וארגנטינה) בתמיכה בהחלטה לגנות את שר החוץ הדרום אפריקאי, אריק לאו (Louw) על אמירות פוגעניות שכלל נאומו בעצרת הכללית של האו"ם, נאום שעסק במדיניות הדרום אפריקאית. החלטה זו של ישראל עוררה סערה בדרום אפריקה ולא עזמו טען כי אומנם לא ציפה שישראל תעמוד לצידה של דרום אפריקה בהחלטה אך כן ציפה שזו תימנע מהצבעה, "לאור העובדה שהממשלה הדרום אפריקאית וכן אחדים מבין חברי הקבינט, יצאו מגדרם בעבר על מנת לטפח יחסים טובים עם ישראל".¹³ עוד הוסיף לאו, ש"כמו במקרה של ההולנדים שהפכו את דרום אפריקה לביתם, כך גם דרום אפריקאים בעלי קשרים גזעיים ודתיים לישראל לא יהיו שבעי רצון נוכח הפעולה העוינת של המשלחת הישראלית באו"ם".¹⁴ באמירתו זו, חשף לאו את תפיסת ממשל האפרטהייד בנוגע לקהילה היהודית בדרום אפריקה. ההתייחסות ליהודים כקבוצה גזעית ודתית נפרדת, שתוארה בהרחבה בפרק המבוא, ביטאה את ההפרדה החברתית שעמדה בלב אידיאולוגיית האפרטהייד, לפיה היהודים נתפסו אומנם כחלק מהקהילה הלבנה ההגמונית אך הובחנו בגזעם ובדתם על פי היררכיית הגזעים המקומית, מבני הקהילות הלבנות האחרות. למרות שאפשר לקרוא את הצהרתו של לאו, על כך שהקהילה היהודית לא תהיה שבעת רצון מהחלטת ישראל באו"ם כציפייה לגיוני מטעם הנהגת הקהילה, אפשר, במקביל, לקרוא בין השורות רמיזה על השפעה אפשרית של החלטה זו של ישראל על הקהילה היהודית המקומית, מה שעשוי להיתפס כאיום על חבריה.

באשר לקהילה היהודית עצמה, בדו"ח התקופתי של וועד הצירים צוין כי הוועד היה נתון ללחצים רבים שהופעלו מצד חלקים בציבור היהודי, וכן מצד העיתונות הלאומית, בדרישה שהקהילה היהודית תצא בהצהרה רשמית בנוגע לאמירותיו של לאו. במסגרת ההצהרה, שתוכנה היה זהיר ומסויג, נטען כי יהודים רבים מבקרים את הצבעת ישראל באו"ם שתמכה בגיוני נאומו של לאו באו"ם, וכי בהחלטותיה בנושאי מדיניות חוץ, על ישראל לקחת בחשבון את מורכבות הנושאים בהם היא דנה ואת עדינותם. עוד נטען בהצהרה, שהמקרה האמור עוסק בשאלת חופש הביטוי בפורומים בין-לאומיים וכי בנסיבות אלה היה על ישראל להצטרף לאומות המערביות האחרות ולהימנע מהצבעה על הצעת הגוש האפרו-אסיאתי. דובר וועד הצירים הוסיף כי כולו תקווה שפרשה זו לא תפגע ביחסי החברות הקיימים בין ישראל לדרום אפריקה.¹⁵ בשונה מהצהרות קודמות, שבמסגרתן שמר וועד הצירים על עמדה בלתי מתערבת בעניינים פוליטיים, תוך שהוא מדגיש את זכותה הריבונית של מדינת ישראל להחליט את החלטותיה בענייני חוץ ואת אוזלת ידה של הקהילה היהודית באי יכולתה להשפיע או להתערב בהחלטות אלה, מדובר כאן בהצהרה חסרת תקדים

Jewish Board of Deputies Report, September 1960- August 1962, 10, Rochlin Archive, ¹²

Johannesburg.

Ibid., 11. ¹³

Ibid. ¹⁴

Ibid., 11-12. ¹⁵

לכאורה, המביעה ביקורת על ישראל. עם זאת, בעוד המסר המרכזי בהצהרה זו עוסק בגינוי ישראל על החלטתה, השימוש במונח "יהודים רבים" מצביע על תיאור של הלך רוח ולא על נקיטת עמדה רשמית מצד הקהילה, ובכך מאפשר לוועד לשמר מראית עין של ניטרליות. יחד עם זאת, ההסבר לייחודיותה של הצהרת הוועד, על אף שזו סתרה את תפיסת עולמו בכל הנוגע לניתוק מוחלט של הקהילה מהחלטותיה של מדינת ישראל כמדינה ריבונית, טמון בניסיון להבדיל הצבעה זו מהצבעות בנושאים אחרים הקשורים לדרום אפריקה. ההצבעה בעד גינוי נאומו של לאו נצבעה על ידי הוועד כפגיעה בזכותה של דרום אפריקה לחופש ביטוי בזירה הבין-לאומית, ועל כן כשונה מהצבעות אחרת של ישראל באו"ם, שעסקו באופן ישיר במדיניות האפרטהייד.¹⁶ כך הכשיר הוועד את הדרך לגינוי, שכאמור נמסר לאחר להצים מקומיים רבים.

זאת ועוד, המחלוקת ביחס להצבעת ישראל באו"ם קיבלה תפנית לא צפויה כאשר ב-19 בנובמבר 1961, פורסם בעיתון *Sunday Times* תוכנו של מכתב פרטי שנכתב על ידי ראש הממשלה דאז, הנדריק פרוורד (Verwoerd), ב-2 בנובמבר באותה שנה. המכתב הופנה לסידני איסט (East), תושב יהודי מקייפטאון, בתגובה למכתב שהפנה איסט לפרוורד בנוגע להצבעת ישראל באו"ם. במכתב, אימץ פרוורד טון מאיים כאשר הבהיר שיחסה של ישראל כלפי דרום אפריקה מהווה "טרגדיה עבור יהודי דרום אפריקה, וכי למזלה של הקהילה, יהודים רבים, וארגונים יהודיים בדרום אפריקה, ביקרו את ההצבעה הישראלית באו"ם ומנעו תגובה חריפה יותר בתמיכתם בדרום אפריקה".¹⁷ איום נוסף זוהה במכתבו של פרוורד כאשר זה ציין שהתמיכה של יהודים רבים במפלגה הפרוגרסיבית ושל כה מעטים מהם במפלגה הלאומית לא חמקה מעיניו וכי פעולה זו של ישראל, המגיעה באופן מתוזמר לצד מתקפות אחרות על מדיניות ההתפתחות הנפרדת, מהווה טרגדיה אמיתית עבור הקהילה היהודית בדרום אפריקה.¹⁸ העיתונות הדרום אפריקאית סערה בעקבות פרסום גלוי כל כך של מה שנתפס כאמצעי הפחדה מפורש כלפי הקהילה היהודית וכן כ-"פגיעה בזכותם של אזרחי המדינה, יהודים, אנגלים, אפריקנרים, צבעוניים ואפריקאים, להחליט באופן אינדיבידואלי באיזו מפלגה ברצונו לתמוך".¹⁹ העיתון *The Rand Daily Mail* דווח ב-20 בנובמבר 1961 כי המכתב עורר דאגה רבה בקרב הקהילה היהודית בדרום אפריקה והדגיש כי מבחינה היסטורית, העם היהודי הוא עם רגיש, אולי אפילו יתר על המידה, לרמיזות אנטגוניסטיות ביחס אליו, דוגמת אלה שהופיעו במכתבו של פרוורד. במסגרת הכתבה נכתב: "שוב אנו נאלצים להתמודד עם העיסוק הבלתי פוסק של הלאומיות האפריקנרית באנשים כחברי קבוצות במקום לראותם כאינדיבידואלים".²⁰ בעוד החלק האחרון של הכתבה מבקר במפורש את תפיסת ההתפתחות הנפרדת המצויה בבסיס אידיאולוגיית האפרטהייד, החלק שקודם לו ושעוסק בדאגה שעורר המכתב בקהילה היהודית, מבטא את תפיסת הקהילה היהודית כקבוצה

Ibid., 12. ¹⁶

Ibid., 13; "The Verwoerd Letter," *The Sunday Times*, 26 November 1961, Jewish Community 1937-1965, file 131, Historical Papers research archive, University of Witwatersrand, Johannesburg.

"A Ridiculous Letter," *The Rand Daily Mail*, 20 November 1961, Jewish Community 1937-1965, ¹⁸ file 131, Historical Papers research archive, University of Witwatersrand, Johannesburg.

"Veiled Threat in Letter- Verwoerd's 'Astonishing Statement' on Jews," *Cape Times*, 26 November ¹⁹ 1961, Jewish Community 1937-1965, file 131, Historical Papers research archive, University of Witwatersrand, Johannesburg.

"A Ridiculous Letter," *The Rand Daily Mail*, 20 November, 1961, Jewish Community 1937-1965, ²⁰ file 131, Historical Papers research archive, University of Witwatersrand, Johannesburg.

חברתית, תרבותית ודתית נפרדת, המבוסס על אותה אידיאולוגיה. ההכרה בהיסטוריה היהודית הטררגית כמקור ל"רגישות היתר" של הקהילה היהודית המקומית, בכל הנוגע לאמירות תוקפניות כלפי חבריה, אומנם נועדה לעורר אמפתיה כלפי היהודים, אך בין השורות אפשר לאתר רמיזה מזלזלת להיסטוריה היהודית בכל הנוגע לאנטישמיות, לאור אירועי השואה.

פרוורד דאג להבהיר את תוכן מכתבו השנוי במחלוקת בנאום שנשא בכנס השנתי של המפלגה הלאומית, שהתקיים באוניברסיטת וויטוטרסראנד ביוהנסבורג, כשלושה ימים לאחר הפרסום. הוא הכחיש את הדיווחים שפירשו את מכתבו כאיום וכהחזקת היהודים כבני ערובה בכל הנוגע לישראל והדגיש כי הביקורת שלו על ישראל לא קשורה כלל ליחסו לאזרחים יהודים בדרום אפריקה. כמו כן, ביטל פרוורד לחלוטין את הטענה כי בדבריו השתמע איום על היהודים בגין תמיכתם במפלגה הפרוגרסיבית והדגיש כי כוונתו הייתה לנסות לשכנע את היהודים שבחרו במפלגה הלא נכונה, בלי לפגוע בזכותם האזרחית לבחירה חופשית.²¹ לצד טיעונים אלה, המשיך פרוורד לתקוף את ישראל על הצבעתה באו"ם גם בנאום והכריז כי היחסים עם ישראל לא יהיו ידידותיים כבעבר, נוכח ההצבעה. בעוד מדינות רבות הצביעו נגד דרום אפריקה באו"ם, התמקד פרוורד דווקא בהחלטה של מדינת ישראל, מדינה שאותה תיאר כמדינת אפרטהייד בעצמה, לגנות את מדיניות הגזע הדרום אפריקאית.²² הגדרתו של פרוורד את ישראל כמדינת אפרטהייד בשלב כה מוקדם, מובאת לא כביקורת על ישראל או כגינאי, אלא בניסיון לייצר בסיס משותף בין ישראל לדרום אפריקה, באמצעות הקבלה בין מדינות האפרטהייד הדרום אפריקאית למדינות הישראליות, ובכך להעניק לגיטימציה למונח השנוי במחלוקת. עבור פרוורד, מדינות דרום אפריקה כלפי הלא־לבנים אינה שונה מהמדינות הישראליות כלפי יהודים, ובכך הוא לא רק שרטט הקבלה בין הלאומיות האפריקאית לזו הישראלית יהודית, אלא גם ניסה לשרטט קווי דמיון בין מצבי האיום הקיומיים שבהם מצויים המיעוט הלבן בדרום אפריקה והיהודים בישראל, זה מפנים וזה מחוץ. בעשותו כן, הפך פרוורד את האפרטהייד בשלב מאד מוקדם ממסמן גיאוגרפי של דרום אפריקה, לפרדיגמה פוליטית לגיטימית שקיימת גם במקומות נוספים ברחבי הגלובוס, ובפרט בישראל.

היחסים העכורים בין ישראל לדרום אפריקה שעמדו בלב השיח הציבורי בדרום אפריקה בתחילת שנות השישים, העלו השכם וערב את שאלת הנאמנות הכפולה של חברי הקהילה היהודית ואף הציתו מפגני אנטישמיות מקומיים ברחבי המדינה. כך למשל, על פי דיווח בעיתון *Cape Argus* מה-18 בינואר 1960, הכיתוב "מוות ליהודים" רוסס על גבי דלת המוסך בביתו של בריאן בנטינג (Bunting) בקייפטאון וכן על גבי תא טלפון ציבורי בשכונת גרדנס בעיר.²³ בנטינג עצמו היה חבר פעיל במפלגה הקומוניסטית הדרום אפריקאית (CPSA), עד להוצאתה אל מחוץ לחוק בשנת 1950. בשנת 1952, מונה בנטינג לנציג הבוחרים האפריקנים בחבל הקייפ המערבי בפרלמנט הדרום אפריקאי, אך הוא גורש מהפרלמנט בשנת 1953, בשל

Jewish Board of Deputies Report, September 1960- August 1962, 13, Rochlin Archive, ²¹

Johannesburg.

"Dr. Verwoerd and Israel," *Cape Argus*, 24 November 1961, Jewish Community 1937-1965, file ²²

131, Historical Papers research archive, University of Witwatersrand, Johannesburg

"Anti-Semitic Incidents," *Cape Argus*, 18 January 1960, Items of Jewish Interest (January 28, ²³

1960), Rochlin Archive, Johannesburg.

מעורבותו במפלגה הקומוניסטית.²⁴ החל משנת 1948, עבד בנטינג כעורך הראשי של העיתון *The Guardian* שהיה מזוהה עם המפלגה הקומוניסטית ועם הקונגרס הלאומי האפריקאי (ANC) ואף נאסר לפרסום בשנת 1952, אך הוקם שוב ושוב בשמות שונים על מנת לחמוק ממערכת הצנזורה של האפרטהייד.²⁵ במקביל, היה בנטינג מעורב בעריכת עיתוני שמאל רדיקלים רבים דוגמת *New Age*, *Peoples' World* ו-*Advance, Clarion*, שהודפסו והופצו בקייפטאון במהלך שנות החמישים והשישים.²⁶ לאור זאת, יש לשער שהסיבה המרכזית לריסוס הכיתוב האנטישמי על גבי דלת ביתו של בנטינג נבעה מהשילוב של יהדותו ונטיותיו הקומוניסטיות שבלטו בייתר שאת על גבי דפי העיתונים שערך. בנטינג לא היה היחיד שנחשד במעורבות פוליטית נגד האפרטהייד במה שהוביל לתגובות אנטישמיות. אירועים דומים התרחשו בסוף שנות החמישים ובתחילת שנות השישים, סביב פרשת משפטי הבגידה, שתוארה בהרחבה בפרק הקודם. עם לכידתם של מאה חמישים ושישה פעילים פוליטיים בידי משטרת האפרטהייד, בתגובה להחלטת קונגרס העם בקליפטאון מה-26 ביוני 1955, לאמץ את צ'רטר החירות,²⁷ התגלה במהרה כי עשרים ושלושה מתוך הנאשמים היו לבנים, ויותר ממחציתם יהודים.²⁸ כפי שצוין בפרק הקודם, לכולטות היהודית בקרב הנאשמים נוספה גם הכולטות של יהודים בצוות ההגנה ובקרב מקימי קרן ההגנה שהוקמה לשם איסוף תרומות למען הנאשמים²⁹ כאשר בתסריט כמעט תיאטרלי, הוצב הסנגור היהודי כמגנם של הפעילים הנרדפים אל מול התובע האפריקנרי, תומך הנאצים כמגנם הראשי של בני המיעוט הלבן. בפועל, הוצגו הדברים בעיתונות האפריקנרית באופן שונה בתכלית. במדינה שבה הקומוניזם הוצא אל מחוץ לחוק עוד בשנת 1950, הסנגור היהודי הוצב כמגנם של הקומוניסטים הבוגדניים, בעוד התובע, בדומה לפוליטיקאים אפריקנרים אחרים מהצד הימני של המפה הפוליטית שלקחו חלק פעיל בתנועות הפרו-נאציות של שנות השלושים והארבעים, הותיר מאחור את עברו האנטישמי והוצב כמגנו של המיעוט הלבן וכשומר עליונותו.

השילוב של הנראות היהודית ברשימות המתנגדים לאפרטהייד והצבעות ישראל באו"ם נגד האפרטהייד, היווה קרקע פורייה למפגני אנטישמיות מקומיים ברחבי המדינה. באפריל 1960, הונחו על מפתן של חנויות בדרבן עלונים אנטישמיים,³⁰ ובדצמבר דווח בעיתון *The Sunday Express* על צלבי קרס שצוירו על גבי דלתות של בתי כנסת ברחבי המדינה.³¹ הדיווחים על אנטישמיות בדרום אפריקה הגיעו לשיא בינואר 1961, כאשר פיצוץ בבית הכנסת הגדול ביוהנסבורג הרעיד את רחוב וולמארנס

²⁴ שמעוני, "דרכה של הקהילה היהודית והתנועה הציונית בחברה הדרום-אפריקנית [1910-1948]", 249-250.

²⁵ Corinne Sandwith, "'Yours for Socialism': Communist Cultural Discourse in Early Apartheid South Africa," *Safundi: The Journal of South African and American Studies*, (2013): 10.

²⁶ Les Switzer, *South Africa's Alternative Press: Voices of Protest and Resistance, 1880-1960* (Cambridge: Cambridge University Press, 1997), 282-286.

²⁷ "Union-Wide Raids-Organizations Involved," *The Daily New*, 5 December 1956, Press Digest 1950s, no. 47, Rochlin Archive, Johannesburg.

²⁸ Shimoni, *Community and Conscience*, 60.

²⁹ Ibid., 61.

³⁰ "Anti-Semitic Pamphlets," *The Natal Mercury*, 26 April 1960, Items of Jewish Interest, B. (April 28, 1960), Rochlin Archive, Johannesburg.

³¹ "Swastikas on the Rand," *The Sunday Express*, 4 December 1960, Items of Jewish Interest, B. (December 8, 1960), Rochlin Archive, Johannesburg.

(Wolmarans Street) ומהחקירה עלה חשד שלא מדובר בתאונה, אלא בוונדליזם בכוונה תחילה.³² בעיתון *East Province Herald* דווח, ב־23 בינואר, כי חוקרי הצתה הגיעו למסקנה כי המקור לפיצוץ הוא חומר נפץ ועוד נכתב כי דרום אפריקה מתמודדת עם מספיק בעיות בלי שיפתחו מחדש דלתות האנטישמיות.³³ תעלומת הפיצוץ בבית הכנסת הופיעה בעיתונות דרום אפריקאית במהלך מספר חודשים ולמרות שלא נמצאו חשודים בהצתה, בעיתונות הועלו חשדות כי מדובר בפעולה של קבוצות נאו־נאציות מקומיות.³⁴

במקביל, ספרות אנטישמית החלה להופיע במרכזי הערים. בדו"ח תקופתי של וועד הצירים של יהודי דרום אפריקה צוין כי לצד יבוא של חומרים אנטי־יהודיים שמקורם בארצות־הברית, באוסטרליה ובמקומות נוספים ברחבי העולם, לתוך דרום אפריקה, ניכרת עליה בפרסום חומרים אנטישמיים מקומיים.³⁵ החומרים המקומיים והמיובאים, זכו לרוב לגינויים גורפים בעיתונות הלאומית, דוגמת הגינוי שהופיע בעיתון *The Natal Witness* מה־3 בפברואר 1960, לספרו של ג'ון סחוהמן (Schoeman), חוואי מברודרסטרום (Broederstroom) שבטרנסוואל ואנטישמי ידוע. הספר, שכותרתו 'נופים' (Vistas), הופץ בפרטוריה, וגונה בשל תכניו האנטישמיים. לגינוי התלוותה גם התהייה מדוע הממשלה שאוסרת לפרסום סרטים וספרים מסוימים מסיבות פוליטיות, מאפשרת הפצה של מסמך שכזה.³⁶ על פי הדו"ח התקופתי של וועד הצירים ניכר כי חלק נרחב מספרו של סחוהמן הוקדש לנאום שניתן על ידי אריק לואו בפרלמנט הדרום אפריקאי בשנת 1939, שעסק בתיקונים לחוק הזרים ולחוק ההגירה. עוד דווח בדו"ח כי העלון הופץ בחינם ובתפוצה רחבה באוניברסיטאות, בספריות ציבוריות, בבתי ספר ובמוסדות נוספים וכי הוועד הפנה את תשומת ליבן של הרשויות לעלון ואף פנה בנושא לשר לענייני פנים שהשיב כי בהינתן החקיקה הקיימת, וועד הצנזורים אינו מחזיק בסמכות לבחינת חומרים מודפסים שנויים במחלוקת המיוצרים בדרום אפריקה.³⁷

מערכת הצנזורה של משטר האפרטהייד, שעליה ארחיב בפרק הבא, התפתחה במהלך השנים לכדי מערכת חוקים דכאנית שהתבססה על חוק הפרסומים והבידור (The Publication and Entertainment Act) משנת 1963, ועל הרחבתו (The Publication Act) בשנת 1974.³⁸ אך בשנת 1960, עת הופץ ספרו של סחוהמן ברחבי המדינה, רק פרסומים שיובאו מחוץ למדינה היו נתונים לצנזורה מתוקף סמכותו של השר לענייני פנים, בעוד פרסומים מקומיים בשפה האנגלית נבדקו על ידי פקידי המכס הדרום אפריקאים ונאסרו לפרסום על סמך חוקים שונים, ובעיקר על בסיס החוק לדיכוי הקומוניזם משנת 1950 (The

"The Synagogue Damage," *Rand Daily Mail; The Star; Die Vaderland*, 21 January 1961, Items of ³² Jewish Interest, A. (January 26, 1961), Rochlin Archive, Johannesburg.

"The Synagogue Damage," *The East Province Herald*, 23 January 1961, Items of Jewish Interest, A. ³³ (January 26, 1961), Rochlin Archive, Johannesburg.

"Rand Synagogue Blast," *The Rand Daily Mail*, 2 March 1961, Items of Jewish Interest, B. (March ³⁴ 9, 1961), Rochlin Archive, Johannesburg.

Jewish Board of Deputies Report, April 1958- August 1960, 16-17, Rochlin Archive, Johannesburg. ³⁵

"Anti-Semitic Book Published in Union," *The Natal Witness*, 3 February 1960, Items of Jewish ³⁶ Interest, B. (February 11, 1960), Rochlin Archive, Johannesburg.

Jewish Board of Deputies Report, April 1958- August 1960, 16-17, Rochlin Archive, Johannesburg. ³⁷

Margreet de Lange, *The Muzzled Muse: Literature and Censorship in South Africa* (Amsterdam: ³⁸ John Benjamins Publishing Co, 1997), 7.

Suppression of Communism Act, 1950).³⁹ על כן, תשובתו של השר לענייני פנים לפניית וועד הצירים היהודי בנוגע לספר של סחוקמן אינה תמוהה שהרי הצנזורה על פרסומים מקומיים לא הייתה אז באופן רשמי באחריותו. אולם, תשובה זו מעוררת תהיות לאור העובדה שחומרים מקומיים רבים כן היו נתונים לצנזורה באותן שנים, כפי שדווח בהרחבה בעיתון *The Star* מה-12 בדצמבר 1961.⁴⁰ יתרה מכך, בחיבורה "Censored, Banned, Gagged" (1963), עסקה הסופרת הדרום אפריקאית נדין גורדימר (Gordimer) בחוויותיהם של סופרים דרום אפריקאים שספריהם נאסרו לפרסום בארץ מולדתם. היא כתבה,

אף על פי שהשר לענייני פנים וחברי הפרלמנט הלאומיים מעולם לא הזכירו סיבות פוליטיות לצנזורה [...] כמעט ללא יוצא מן הכלל, כל הספרים שנכתבו על ידי כותבים דרום אפריקאים ונאסרו לפרסום, צונזרו מסיבה פוליטית: אי־התאמה עם הדימוי שמבקש משטר האפרטהייד להציג על אודות החיים הדרום אפריקאים.⁴¹

אם כן, אפשר להסיק כי באותן שנים, מערכת הצנזורה הייתה מעורפלת וסלקטיבית ביותר, והתמקדה בפרסומים מקומיים בשפה האנגלית, בעוד ספרו של סחוקמן הופץ באפריקנס ועל כן לא היה נתון לצנזורה באופן אוטומטי וההחלטה לגביו הייתה נתונה לשיקול דעתו של השר.

לצד הפצתם של תכנים אנטי־יהודיים בעין מפריע, החלו בתחילת שנות השישים להופיע שוב תנועות וארגונים בעלי אוריינטציה פרו־נאצית, שרווחו בימין האפריקנרי בשנות השלושים והארבעים. באוגוסט 1961 דווח בעיתונות הלאומית על הקמת של תנועה נאו־נאצית שנקראת תנועת ה־88, שהציבה לה למטרה להתחזק ולצבור תהודה במהלך חמש השנים הבאות והצהירה כי ברצונה לפתור את בעיית הגזע בדרום אפריקה באמצעות שימוש בשיטות הפעולה של הרייך השלישי.⁴² כמו כן, בדצמבר 1961 דווח בעיתונות הדרום אפריקאית כי העיתון האפריקנרי *Die Boerenasie* שהמטה שלו ישב בפיטרמרציבורג, הוא שופרה של רשת ארגונים פשיסטים המנהלים תעמולה למען שחרורו של רודולף הס, שהיה מזכירו האישי של היטלר ונחשב לאחד הבכירים במפלגה הנאצית בזמן המלחמה.⁴³

כשבועיים לאחר שפרשת משפטי הבגידה הגיעה לסיומה בזיכוי גורף של כל הנאשמים, נפתח משפט אייכמן בירושלים ולכאורה העביר את מוקד העניין הציבורי מן הזירה הפנים־מדינית אל עבר ישראל הרחוקה. אך כפי שאראה כעת, מורכבות האירועים מבית ומחוץ היוו קרקע פורייה לתגובות ביקורתיות במיוחד כלפי משפט אייכמן בחברה הדרום אפריקאית הלבנה. תגובות המיעוט הלבן ההגמוני בדרום אפריקה ללכידתו של אייכמן על ידי המוסד הישראלי, וכן למהלך המשפט, פסק הדין וההוצאה

Ibid., 32; 74-75.³⁹

The Star, 12 December 1961, AD1912 59.2 Censorship 1974, Historical Papers research archive,⁴⁰ University of Witwatersrand, Johannesburg.

Nadine Gordimer, *Telling Times: Writing and Living, 1950-2008*, (London, Berlin, New York: Bloomsbury, 2012), 122.⁴¹

"Neo-Nazi Groups in South Africa," *The Sunday Times*, 13 August 1961, Items of Jewish Interest,⁴² A. (August 24, 1960), Rochlin Archive, Johannesburg.

"Anti-Semitic Propaganda," *The Natal Witness*, 16 December 1961, Items of Jewish Interest⁴³ (December 21, 1961), Rochlin Archive, Johannesburg.

להורג, מהוות אם כן, ראי לא רק לתפיסות שבלטו באותה תקופה בחברה הדרום אפריקאית הלבנה ביחס להשמדת יהודי אירופה, אלא גם בנוגע לקהילה היהודית המקומית, וכן לישראל ולתנועה הציונית.

3.2. בין זיכרונות מתחרים לנרטיבים מנוגדים: תגובות המיעוט הלבן לחטיפתו של אדולף אייכמן והברחתו לישראל

בדו"ח התקופתי של וועד הצירים של יהודי דרום אפריקה דווח כי במהלך 1960-1962 הושפעו היחסים בין הקהילה היהודית לשאר הציבור הדרום אפריקאי לא רק מהתפתחויות פנימיות ברפובליקה הדרום אפריקאית, אלא גם מהאירועים ההיסטוריים הקשורים בלכידתו, משפטו והוצאתו להורג של אדולף אייכמן. במסגרת הדו"ח, סומן משפט אייכמן כמניע חשוב בחשיפת החלקים המתונים באוכלוסייה הדרום אפריקאית לתוצאות האמתיות של הנאציזם, אך גם כגורם מצית עבור גורמים פרו-נאציזם במדינה.⁴⁴ תיאור זה אינו מדויק לגמרי, שכן ניתוח השיח על אודות פרשת אייכמן בעיתונות הלאומית באנגלית ובאפריקנס חושף תגובה מקומית ביקורתית בהרבה מזו שמתוארת בדו"ח וועד הצירים היהודי. אכן, ניתוח השיח שהתחולל במסגרת העיתונות היהודית המקומית מצביע על מאמצי הקהילה היהודית להציג את זוועות השמדת יהודי אירופה על הבימה הציבורית באמצעות סיקור מקיף של התגלגלות הפרשה. יתרה מכך, ניתוח השיח הלאומי המקומי מגלה כי הנהגת הקהילה היהודית דאגה להגיב במהרה לכל ביקורת שהועלתה בנוגע לפרשת אייכמן, בין אם זו כוונה כלפי הקהילה עצמה, כלפי הציונות או כלפי ישראל והתנהלותה במהלך הפרשה. בעוד הקהילה היהודית הרשמית ראתה בכל ביקורת מקומית פעולה המבזה את זכר קורבנות השואה היהודים שמאחוריה עומדים מניעים אנטישמיים, כפי שנראה כעת, השיח המורכב שהחל להופיע על גבי העיתונות הלאומית, באפריקנס ובאנגלית, חשף תחרות מקומית על זיכרון, תוך השמעת ביקורת ברורה על הבעלות היהודית על הסבל האנושי במעין משחק סכום אפס.⁴⁵

ביוני 1960 נלכד בארגנטינה אדולף אייכמן, אחד מגדולי הפושעים הנאצים, על ידי שליחי המוסד הישראלי. משפטו, שהחל ב-11 באפריל 1961, היה לאירוע מכונן בהיסטוריה של החברה הישראלית, שהותיר את רישומיו בתודעה הציבורית עד היום. הגאווה על לכידתו של אייכמן, והעובדה שנשפט על ידי שופטים יהודים בבית העם בירושלים, הדגישו את התגלמות הממלכתיות והריבונות של המדינה הישראלית החדשה, והיוו ביטוי מובהק להגשמת הציונות.⁴⁶ לצד הגאווה הרבה, חשף המשפט את סיפורי הניצולים שהחברה הישראלית הקשיבה לראשונה לקולם; מפגש זה, בין הניצולים לבין החברה הכללית, הביא לשינוי בהתייחסות לקורבנות השואה ולניצולים כאחד.⁴⁷ לא בכדי, סימנו חוקרים רבים את משפט אייכמן כנקודת מפנה בהפיכת זיכרון השואה מזיכרון קולקטיבי המתעלם מהחוויה האישית, לזיכרון הנותן קול לעדויות הניצולים.⁴⁸ יותר מעשור קודם לכן, המאבק להקמת המדינה, הכמיהה לחברה חדשה ולעיצוב דמותו של

Jewish Board of Deputies Report, September 1960- August 1962, 15-16, Rochlin Archive, ⁴⁴ Johannesburg.

⁴⁵ להרחבה על תפיסת התחרות בין זיכרונות קולקטיביים ראה :

Rothberg, *Multidirectional Memory*, 1-32.

⁴⁶ שגב, *המיליון השביעי*, 310.

⁴⁷ שם, 310-311.

⁴⁸ אפלפלד, *סיפור חיים*; יבלונקה, *מדינת ישראל נגד אדולף אייכמן*; שפירא, *ההליכה על קו האופק*; אלמוג, *הצבר – דיוקן*; קינן, *הלל – נרגע הרעב*; גוטוויין, "הפרטת השואה: פוליטיקה, זיכרון והיסטוריוגרפיה."

הישראלי החדש הביאו להדגשת מיתוס הגבורה של לוחמי המחתרות, הפרטיזנים ומורדי הגטאות, בקרב החברה הישראלית, תוך השתקת ששת מיליון הקורבנות שנתפסו כמי "שהלכו כצאן לטבח", כפי שציינת בהרחבה בפרק המבוא. משפט אייכמן הציב את הקורבנות במרכז והעדויות שנשמעו מעל בימת בית המשפט חדרו ללבבות, הקנו ידיעה חדשה והבנה מעמיקה על מה שהתרחש שם בימי האימה, ועוררו הזדהות הולכת וגוברת עם הניצולים ועם עברם, הזדהות שנמשכת גם כיום.

פרשת אייכמן עוררה עניין רב ברחבי העולם כולו, ומדינות העולם עקבו אחר התגלגלות הפרשה מתחילתה ועד סופה באדיקות רבה, מה שתרם רבות לעיצובו של זיכרון השואה בתרבות המערב.⁴⁹ חנה יבלונקה מציינת בספרה *מדינת ישראל נגד אדולף אייכמן* (2001) כי לכידתו של אייכמן בידי המוסד הישראלי אומנם נתפסה על ידי ישראל כצעד היסטורי, אך הפכה עד מהרה לשערורייה בין־לאומית שהשפיעה על יחסיה הדיפלומטיים של המדינה הצעירה לא רק עם ארגנטינה עצמה, שריבונותה נפגעה על ידי ישראל. ההפרה הגלויה של החוק הבין־לאומי מצידה של ישראל, עוררה סערה בדיוני מועצת הביטחון של האו"ם,⁵⁰ וגם בשיח הציבורי ברוב מדינות המערב. בארצות־הברית, הפרשה היוותה הידיעה המובילה במדיות החדשותיות ורשת הטלוויזיה האמריקאית המובילה CBS הכריזה כי החדשות על אודות לכידתו של אייכמן "חשמלו את העולם [...] כאילו היטלר עצמו נלכד".⁵¹ אולם, בשלב לכידתו של אייכמן, העיתונות היומית, לצד סיקור התגלגלות הפרשה, פרסמה גם מאמרי מערכת המגנים את התנהלותה של ישראל בפעולת החטיפה, תוך התעלמות מופגנת מהחוק הבין־לאומי, והמטילים ספק ביכולתם של שופטים יהודים־ישראלים לקיים משפט הוגן לאייכמן.⁵² יתר על כן, סקר שנערך באמריקה בשנת 1962, קבע כי חמישים אחוזים מהמשיבים חשו כי ישראל היא המקום הראוי לקיום המשפט, בעוד שלושים ושישה אחוזים מהמשיבים טענו כי יש לשפוט את אייכמן בבית משפט בין־לאומי, שבעה אחוזים מהמשיבים טענו כי יש להסגירו למשפט בגרמניה, אחוז אחד מהם טענו שיש לשחררו ושישה אחוזים מהמשתתפים לא הביעו דעה בנושא. ניתוח מעמיק של הסקר קבע כי ניכרה הסכמה בקרב הקבוצות שהשתתפו בסקר, על כך שהשפעתו החיובית של המשפט היא בכך שהוא יהווה תזכורת לעולם כולו באשר לזוועות הנאצים. אך יחד עם זאת, הועלה ספק באשר ליכולתה של ישראל להעמיד את אייכמן למשפט הוגן.⁵³

קולות דומים עלו גם בדרום אפריקה, שם סיקרה העיתונות הלאומית את הפרשה עם הגעת הידיעות הראשונות על לכידתו של אייכמן בידי שירותי הביטחון הישראלים וחטיפתו ממקום המסתור שלו בארגנטינה, והדיווחים הראשונים עסקו בפרטי החטיפה, וכן במידע אודות אייכמן עצמו, לצד הפגנת אמפתיה כלפי סבלם הצפוי של ניצולי השואה, אם יתקיים משפט. ב־5 ביוני 1960 פורסמה בעיתון *The Sunday Express* כתבת שער שעסקה בלכידתו של אייכמן, במסגרתה נמסר כי "המשפט של אדולף אייכמן, בן החמישים ושלוש – המתנקש רמ־הדרג של היטלר, אדם שטוען שהוא אוהב כלבים וילדים –

⁴⁹ זרטל, *האומה והמוות*, 19.

⁵⁰ יבלונקה, *מדינת ישראל נגד אדולף אייכמן*, 53.

⁵¹ Deborah E. Lipstadt, *The Eichmann Trial* (New York: Schiken Books, 2011), 24.

⁵² Ibid., 24-25; Novick, *The Holocaust in American Life*, 127-134.

⁵³ Szymon Pietrzykowski, "Holocaust, Israeli Statehood and Jewish Identity: International Reception of the Eichmann Trial (1961-1962)," *Pisma Humanistyczne XIV* (2016): 117-157.

עומד להיות סיוט עבור יהודים ששרדו את הפתרון הסופי לבעיה היהודית". במסגרת הכתבה צוטט ניצול שואה שסיפר כי הוא יודע שיתבקש להגיע לתת עדות וכי עבורו תהיה זו חוויה נוראית שכן הפצעים הישנים יפתחו שוב כשיאלץ לשחזר את הברוטליות שאפפה חלק זה בחייו.⁵⁴ ב-27 במאי 1960, הקדיש העיתון האפריקני *Die Volksblad* כתבה נרחבת לסיפורו של אייכמן ולניסיון ההשמדה השיטתית של יהודים בגרמניה הנאצית. בכתבה, נטען כי "מידת אחריותו הישירה של אייכמן להשמדה מהווה נושא למחלוקת. עם זאת, במהלך שנות המלחמה, קיבל אייכמן אחריות מלאה על השמדת יהודי אירופה. כעת, יהיה עליו לתת דין וחשבון על כך בבית משפט ישראלי".⁵⁵

לצד האמפתיה כלפי ניצולי השואה, הופיעה ביקורת נוקבת על פעולת החטיפה הישראלית, שנתפסה כפגיעה בוטה בריבונות הארגנטינאית, בשל העובדה שלא תואמה באמצעים דיפלומטיים או אחרים. ב-10 ביוני 1960 דווח בעיתון *Cape Times* כי,

ארגנטינה צודקת בטענותיה כי שטחיה נפרצו על ידי כוח זה, ריבונותה הלאומית וכבודה נפגעו ואדם שחי תחת הגנתה הוצא מתחומיה ללא ידיעתה. בנוסף לכך, העמדה החוקית היא מורכבת ביותר, שכן ישראל טוענת לזכותה לשפוט אדם בגין פשעים שבוצעו נגד עם שלא חי בישראל – שהרי ישראל לא הייתה קיימת כמדינה בזמן שהפשעים התרחשו בו.⁵⁶

גם העיתון *Natal Witness* פרסם, ב-11 ביוני 1960, כתבה שתיארה את ההיסטוריה הטרגית של היהודים ואף התייחסה להתגברות האנטישמיות בדרום אפריקה עצמה: "בדרום אפריקה (פילוסופיה פוליטית מסוימת נמצאת במגמת עלייה, והדבר מוביל לפחד ולא־ינחוח בקרב הקהילה היהודית המקומית". עם זאת, לצד הקריאה לאמפתיה כלפי היהודים, נטען בכתבה כי,

איננו יכולים להימנע עוד מתגובה בנוגע לפרשת אייכמן שכן התוכן של המכתב הרשמי שנשלח על ידי ממשלת ישראל לממשלת ארגנטינה, אם אכן מה שדווח בעיתונות אמת, מרתיח בחוסר הגינותו. ואם אי אפשר להתעלם מהמכתב, אין להתעלם גם מהפרשה עצמה. עלינו לומר בפומבי כי חטיפתו של אייכמן על ידי ממשלת ישראל, על אף הנסיבות הייחודיות של המקרה, היא שערווייה שקשה לסלוח עליה.⁵⁷

השערווייה שאליה התייחס העיתון, הובהרה בהרחבה בכתבה שפורסמה ב-16 ביוני 1960, בעיתון האפריקני *Die Volkeblad*, שעסקה בפרשת אייכמן והחוק הבין־לאומי. הכתבה העלתה שתי שאלות מרכזיות – "מה מקנה לישראל את הזכות לשפוט מיוזמתה אדם על פשעים שלכאורה ביצע בארץ אחרת נגד עם שרק לאחר המעשים הקים מדינה משלו? והאם לא יאה שבית משפט בין־לאומי יזמן במקומה?" בכתבה נמסר כי ישראל נחושה להמשיך עם המשפט וטוענת לחוקיותו לפי הצהרת בעלות הברית משנת 1943 שקבעה כי פושעי המלחמה הנאצים יוכלו לעמוד למשפט על ידי העמים והאנשים שכלפיהם ביצעו

⁵⁴ "Eichmann's Capture," *The Sunday Express*, 5 June 1960, Items of Jewish Interest, A. (June 9, 1960) Rochlin Archive, Johannesburg.

⁵⁵ "The Eichmann Case," *Die Volksblad*, 27 May 1960, Items of Jewish Interest, A. (June 9, 1960), Rochlin Archive, Johannesburg.

⁵⁶ "Eichmann Case," *The Cape Times*, 10 June 1960, Items of Jewish Interest, A. (June 16, 1960), Rochlin Archive, Johannesburg.

⁵⁷ "The Eichmann Case," *The Natal Witness*, 11 June 1960, Items of Jewish Interest, A. (June 16, 1960), Rochlin Archive, Johannesburg.

את הפשעים.⁵⁸ תהיות דומות עלו בכתבה שפורסמה ב־17 ביוני 1960 בעיתון האפריקנרי *Die Vaderland* שם נכתב,

ליהודים עמדה הזכות, ללא צל של ספק, לחוש לא מסופקים בנוגע לעובדה שפושע המלחמה לכאורה, אייכמן, חי וקיים וקיבל מקלט בארגנטינה. אך מה שהישראלים עשו בארגנטינה לא יכול להיות מוצדק. הם הבריחו החוצה אזרח ארגנטינאי, ואף על פי שארגנטינה הייתה ביחסי חברות עם גרמניה במלחמה האחרונה, אין זה מקנה ליהודי ישראל את הזכות לנהוג כרצונם.⁵⁹

עוד צוינה בכתבה האירוניה בכך שדווקא ישראל שטוענת השכם וערב נגד פלישת צבאות ערב לגבולותיה, עושה צעד כה חסר תקדים וחסר מעצורים ופולשת לגבולותיה של מדינה זרה בעצמה.⁶⁰ הצבת טענת ישראל לסכנה מפני פלישת צבאות ערב לגבולותיה אל מול הטענה לפגיעת ישראל בריבונותה של ארגנטינה במסגרת פעולת חטיפתו של אייכמן והברחתו לישראל היא מרתקת. כפי שאראה בפרק הבא, בסוף שנות השישים ובייתר שאת בתקופה שבין מלחמת ששת הימים למלחמת יום הכיפורים, העיתונות האפריקנרית השתמשה בטענת ישראל לסכנה מפני פלישת צבאות ערב כאיום קיומי ממשי, כנקודת הזדהות עם המיעוט הלבן ההגמוני בדרום אפריקה. זו הרבתה להשתמש באתוס הלאגר האפריקנרי שהוזכר בפרק הקודם, אשר הדגיש את הנרטיב האפריקנרי של "קרב נהר הדמים" ככזה של קרב של מעטים מול רבים. אך בעוד הסכנה הישראלית נשקפת מחוץ, הסכנה הדרום אפריקאית נשקפת מבית. אולם חטיפתו של אייכמן על ידי הישראלים, שהתרחשה כעשור קודם לכן, מעידה על עמדה שונה ביחס לסכנה הישראלית. מאחר שישראל עצמה פלשה לגבולותיה של מדינה ריבונית, במקום הסולידריות המקומית כלפי הסכנה הקיומית של ישראל מפני מדינות ערב המקיפות אותה, הופיעה ביקורת על כך שדווקא מדינה שמגוננת על גבולותיה בקנאות כזו, נקטה כלפי ארגנטינה באופן שנוגד את החוק הבינלאומי וכן את העקרונות שעל בסיסם תולה ישראל את טענותיה באשר לסכנת הפלישה אל גבולותיה שלה.

במקביל לביקורת על לכידתו וחטיפתו של אייכמן ולצד הפגנת אמפתיה מדודה כלפי היהודים בגין נסיבות המקרה, הועלתה בעיתונים מקומיים רבים בשפה האנגלית התהייה בנוגע ליכולתה של ישראל לנהל משפט הוגן בנושא כה רגיש, טענה שכאמור נשמעה ברחבי העולם המערבי כולו בעת התרחשות הפרשה. ב־17 ביוני 1960, נכתב בעיתון *The Natal Mercury* כי "בנסיבות המקרה, יש להודות כי הדרישה להשיב את אייכמן לארגנטינה הינה דרישה מוגזמת הנוגדת את הטבע האנושי", וכי על האו"ם תהיה מוטלת כעת האחריות לשכנע את דעת הקהל העולמית כי אייכמן אכן יזכה למשפט הוגן בישראל.⁶¹ קול דומה הושמע בעיתון *The Daily News* ב־14 ביוני 1960, שם נכתב כי אומנם הישראלים אשמים בעבירה על החוק הבינלאומי "אך מי יכול להאשיםם בעודנו זוכרים את זוועות בלזן, המוות וההרעבה?" עוד צוין בכתבה כי פרשת אייכמן מהווה מקרה מיוחד וכי כיום חיים נאצים רבים בתחומי ארגנטינה, מה שמעלה

⁵⁸ "The Eichmann Case," *Die Volksblad*, 16 June 1960, Items of Jewish Interest, A. (June 23, 1960), Rochlin Archive, Johannesburg.

⁵⁹ "The Eichmann Case," *Die Vaderland*, 17 June 1960, Items of Jewish Interest, A. (June 23, 1960), Rochlin Archive, Johannesburg.

⁶⁰ Ibid.

⁶¹ "The Eichmann Case," *The Natal Mercury*, 17 June 1960, Items of Jewish Interest A. (June 23, 1960), Rochlin Archive, Johannesburg.

בספק את האפשרות למשפט הוגן עבור אייכמן, ולכן על ממשלת ארגנטינה לחוש הקלה על המבוכה שהישראלים חסכו ממנה. עם זאת, הוסיף העיתון כי לישראל יש תפקיד אחד ברור והוא להבטיח שאייכמן יקבל משפט הוגן, על אף שבית משפט בין-לאומי עשוי לבצע את המלאכה בקלות רבה יותר כך שבמידה ואייכמן יימצא אשם, יהווה עונשו ביטוי של שיקוץ מטעם העולם כולו.⁶² התהיות באשר ליכולתה של ישראל לנהל משפט הוגן בפרשת אייכמן אינן תמוהות והן קשורות בקשר הדוק לעובדה שאייכמן עצמו הואשם ברצח העם היהודי שעל בסיסו ובעקבותיו הוקמה המדינה היהודית המבקשת להעמידו למשפט. כאמור, החששות מפני נקמה יהודית/ישראלית לצד החששות שבהחלטה להעמיד את אייכמן למשפט בישראל ייגזר דינו עוד טרם יחלו הדיונים, הועלו על ידי עיתונים רבים מכל צדי המתרחש. תהיות דומות עמדו במוקד הדיון הציבורי בקרב יהודים ולא-יהודים ברחבי העולם במהלך אחד עשרה החודשים שחלפו בין חטיפתו של אייכמן והבאתו לארץ לפתיחת המשפט.⁶³

במהלך התגלגלות הפרשה, לצד דיווחים שוטפים החלו להתפרסם מכתבים בנושא, שנשלחו למערכות העיתונים השונים. חשוב לציין כי על אף שמדובר במכתבים של יחידים שאינם בהכרח מעידים על הלך הרוח הלאומי, ניכר כי הופעתם של המכתבים בעיתונות הלאומית באנגלית ובאפריקנס זיכתה את תוכנם בתהודה רבת היקף. עדות לתהודה זו הופיעה הן בתגובות של אזרחים שפורסמו בעיתונים השונים לאותם מכתבים, הן בהצהרות הרשמיות שסיפקה ההנהגה היהודית לכל פרסום שכזה. על כן, הדיאלוג הבלתי אמצעי שנוצר על גבי המדיה המודפסת, מאפשר הצצה לא רק לעמדות ספציפיות כלפי המשפט, השואה והיהודים, אלא גם לדרכי ההתמודדות של הקהילה היהודית המקומית עם הביקורת שהופנתה כלפי ישראל, הציונות והיהדות. דוגמה לדיאלוג מסוג זה אפשר למצוא במכתב שפורסם ב-29 ביוני 1960, בעיתון *The Star*, שבמסגרתו נדונה השאלה מה הייתה תגובת ממשלת ישראל אם קבוצה של "מתנדבים" מבריטניה היו מגיעים לישראל וחוטפים את הטרוריסטים היהודים שהיו אחראים לרצח של חיילים בריטים רבים בתקופת המנדט. עוד נכתב כי על היהודים לזכור שהם לא היחידים שסבלו בשל איוולת האדם כלפי חבריו,⁶⁴ אמירה המבטאת ביקורת נוקבת על השימוש של הקהילה היהודית בהשמדת יהודי אירופה על מנת לתבוע בעלות על הסבל בהיסטוריה האנושית, אך גם מעקרת את פשע השואה מתוך בצמצומו לכדי פשע שבין אדם לחברו ולא פשע סיסטמתי על רקע גזעי.

השימוש במונח "מתנדבים" בהקשר זה נעשה בנימה צינית ולאור תגובתה הרשמית של ישראל כלפי ארגנטינה לאחר החטיפה, שלימים קיבלה את התואר "התגובה הכי לא דיפלומטית בהיסטוריה הדיפלומטית".⁶⁵ בתגובה הישראלית הראשונית נמסר כי,

ממשלת ישראל לא ידעה כלל שאייכמן בא בארגנטינה כי שרותי הביטחון הישראליים לא הודיעו לה על כך ורק לאחר קבלת מברק שגריר ישראל בבואנוס איירס ב-2 ביוני 1960 בררה הפרטים עם שרותי הביטחון אשר עצרו את אייכמן [...] מאז גמר מלחמת העולם השנייה החלו מתנדבים

⁶² "The Eichmann Case," *The Daily News*, 14 June 1960, Items of Jewish Interest A-B. (June 23, 1960), Rochlin Archive, Johannesburg.

⁶³ שפירא, *יהודים, ציונים ומה שביניהם*, 112.

⁶⁴ "The Eichmann Case- Letters in the Press," *The Star*, 29 June 1960, Items of Jewish Interest A. (July 7, 1960), Rochlin Archive, Johannesburg.

⁶⁵ Lipstadt, *The Eichmann Trial*, 21.

יהודיים (בתוכם גם ישראלים אחדים) לחפש את אייכמן, האחראי הראשי להשמדת יהודי אירופה.⁶⁶

זאת ועוד, לא רק שמשמעת בשימוש במונח "מתנדבים" בכתבה ביקורת על התגובה הישראלית המיתממת לארגוני הברית בעקבות החטיפה; השוואת החטיפה של אייכמן על ידי מתנדבים ישראלים עם חטיפה היפותטית של יהודים שלפני קום מדינת ישראל היו חברים במחתרת היהודית, בידי מתנדבים בריטיים, מהווה ביקורת ברורה על הנרטיב הציוני של תקומת הבית היהודי בארץ ישראל. הגדרת אנשי המחתרות היהודיות ביישוב היהודי בפלשתינה בתקופת המנדט הבריטי, כטרוריסטים יהודים, חותרת תחת הנרטיב היהודי-ציוני שראה במאבק נגד החיילים הבריטים בתקופת המנדט כמלחמה לשחרור לאומי ובארגוני המחתרת היהודיים כתנועות לשחרור לאומי.

התגובה הרשמית של הקהילה היהודית, שפורסמה לצד המכתב, התעלמה לחלוטין מכינויים של אנשי המחתרת היהודית 'טרוריסטים', והסתפקה בגינוי על עצם הצבת אירועים המתרחשים במסגרת קונפליקט בין מדינות (בריטניה וישראל) אל מול רצח העם הנוראי והברוטלי ביותר שהתרחש בהיסטוריה. בתגובה נמסר: "להציב באותה קטגוריה, אפילו כאנלוגיה, אירועים שמתרחשים במסגרת קונפליקט בין שתי מדינות מול רצח העם המרושע והברוטאלי ביותר בהיסטוריה האנושית, הינו מעשה לא יאה ולא רלוונטי".⁶⁷ על אף שמבחינה היסטורית לא נכונה הייתה הטענה כי המעשים שייחס כותב המכתב לטרוריסטים היהודיים נעשו במסגרת קונפליקט בין מדינות, העובדה שהקהילה היהודית הציבה את לוחמת המחתרת של היישוב היהודי במנדט הבריטי כקונפליקט בין מדינות מדגימה ביותר שאת את התביעה ההיסטורית של העם היהודי על מדינת ישראל כבית לאומי לעם היהודי.

באשר לטענת הכותב לבעלות היהודית על הסבל האנושי, נכתב בתגובת הקהילה,

אמנם נכון הדבר שהיהודים אינם היחידים שסבלו בידי הנאצים, אך העם היהודי הוא האומה היחידה שהופעלה נגדה פעולה מכוונת של רצח עם. רצח העם קיבל על ידי קהילת האומות המאוחדות מעמד של פשע העומד בפני עצמו; ולהגדיר את הפשע שנעשה על ידי גרמניה הנאצית נגד העם היהודי כתוצאה של איולת האדם כלפי חברו, מהווה אטימות. מכתב זה מהווה הוכחה נוספת לכך שרק באמצעות העמדת אייכמן למשפט בישראל יחשפו הטבע וההיקף של הזוועות שנעשו בידי גרמניה הנאצית כלפי העם היהודי.⁶⁸

תגובת הקהילה לעיל, שתשוב ותופיע לאורך כל הפרשה, לא רק מבטאת את תחושת הצדק ההיסטורי שאפפה את פרשת אייכמן מצד ישראל וחלק ניכר מיהדות העולם. היא מבטאת ביותר שאת תפיסה שהחלה להירקם בחברה הישראלית ובמרבית הקהילות היהודיות הציוניות בגולה באותה תקופה ושרבים מחזיקים בה עד עצם היום הזה, בדבר ייחודיות השואה, תפיסה המדגישה את תמצית הטרראגיות של הגורל היהודי. תפיסה זו נשענת על הטענה כי השואה היא אירוע ייחודי, השונה באופן מוחלט מכל אירוע אחר בהיסטוריה

⁶⁶ תיק פרשת אייכמן התכתבות והדים, תעודה 4, 7 ביוני 1960, משרד החוץ אל נציגויות ישראל בחו"ל, גנזך המדינה, ירושלים,

<http://www.archives.gov.il/archives/#/Archive/0b0717068032898d/File/0b07170680d01f4a/Item/0907170684cee19f> (כניסה אחרונה 2.8.2017).

⁶⁷ "Questions about the Eichmann Affair," *The Star*, 29 June 1960, file 527. Eichmann A. 1961,

Rochlin Archive, Johannesburg.
Ibid. ⁶⁸

האנושית. טענה זו מתמקדת בשילוב הייחודי של מאפיינים אידיאולוגיים, היסטוריים, תרבותיים, טכנולוגיים ותעשייתיים שהובילו לעוצמתה ולהיקפה ההרסני של השמדת יהודי אירופה. בממד התודעתי-תרבותי-חינוכי, חיזקה תפיסת ייחודיות השואה את התפיסה העצמית של היהודים כקורבן האולטימטיבי ומיצבה את הנאצים כתוקפים האולטימטיביים. אחד מנציגי הבולטים של תפיסה זו היה ההיסטוריון ישראל גוטמן, שהדגיש את הטוטאליות של השואה היהודית ואת העובדה שמהותה של השואה היא ברצח שניתנה לו גושפנקה אידיאולוגית. לדידו,

השואה נבדלת מהפשעים הדומים לה ומהוה מאורע חסר תקדים בתולדות ישראל ובקורות העמים [...] טשטוש ייחוד השואה, או אינטגרציה במניין ארוך של פשעים, גם אם נעשים מתוך רצון טוב, עוזרים לסילוף התמונה ההיסטורית ועלולים להוליך להחייאת האידיאולוגיה הרצחנית. לפיכך, הבנת הייחוד היא לא רק קיום חובת הזכירה אלא ההמחשה של משמעות האירועים והסכנות הטמונות בהם.⁶⁹

תפיסת ייחודיות השואה נכחה בקרב הקהילה היהודית הדרום אפריקאית שכאמור רובה ככולה הייתה ציונית, וזיכתה אותה בביקורת נוקבת מצד העיתונות הדרום אפריקאית, בטענה שהיהודים קיבלו על עצמם את הבעלות ההיסטורית על הסבל האנושי. מכתבים דומים לזה שפורסם בעיתון *The Star*, המתמקדים בהשוואות בין הסבל היהודי למושאי סבל שונים, במה שלבש צורה של תחרות על הסבל, החלו להופיע בעיתונים השונים. המכתבים, שעסקו ברוב המקרים בהעלאתם של זיכרונות טראומטיים מקומיים ובהשוואתם לזיכרון היהודי של טראומת השואה, לרוב לא הכילו בתוכם טענות הכחשת שואה גרידא, אם כי אפשר היה לראות בהם ביקורת נוקבת על ההפרזה, לכאורה, של היהדות, בכל הנוגע לממדי השואה. מכתבים אלה חושפים מתחים בין הקהילות הלבנות השונות במדינה, ביחס למקומם של זיכרונות קולקטיביים טראומטיים בזירה הציבורית.

בהקשר זה רלוונטית פרדיגמת הזיכרון הרב-כיווני של מיקל רוטברג, שעליה הרחבתי בפרק המבוא.⁷⁰ במקום התחרות בין זיכרונות, הציג רוטברג כי את הזיכרון הקולקטיבי כרב כיווני, ככזה המושך את תשומת הלב למעברים הדינמיים המתרחשים בין מקומות וזמנים שונים במהלך פעולת הזיכרון. לדידו, קשה לשער האם פעולת זיכרון נתונה תניב תחרות או הבנה הדדית וסולידריות ולעיתים שתי התנובות מתרחשות במקביל.⁷¹ בעוד רוב חוקרי הזיכרון התמקדו בתנובה הראשונה, באמצעות הזיכרון הרב-כיווני מבקש רוטברג להראות כיצד בזיכרון טמון הפוטנציאל להבניית אמפתיה וסולידריות לפחות באותה תדירות בה הוא מבנה עוינות ותחרות.⁷² אך בעוד מדבריו של רוטברג ניכר כי הוא מתייחס לרב-כיווניות של זיכרונות טראומטיים של קורבנות, בחברה הדרום אפריקאית מיטשטש לעיתים הגבול בין התליין לקורבן שהרי האפריקנרים, אדריכלי האפרטהייד, מעולם לא תפסו את עצמם כתלייני הארץ אלא דווקא כקורבן שהוא מעין קדוש מעונה, תפיסה העומדת במרכז הדת האזרחית האפריקנית.⁷³

⁶⁹ ישראל גוטמן, "ייחודה ואופייה האוניברסלי של השואה", בתוך *כעלטה וכמאבק* (תל אביב: ספריית פועלים, 1995), 53.

⁷⁰ Rothberg, *Multidirectional Memory*.

⁷¹ *Ibid.*, 11.

⁷² *Ibid.*, 19.

⁷³ Moodie, *The Rise of Afrikanerdom*, 22.

הסוציולוג האמריקאי רוברט בלה (Bellah) הגדיר את המושג "דת אזרחית" כמערכת של אמונות, סמלים, טקסים והנחות שבאמצעותם המדינה מפרשת את ההיסטוריה החילונית שלה.⁷⁴ הוא טען כי מטרתה של הדת האזרחית היא לאגד אזרחים סביב האומה והממשלה שלהם באמצעות אמונות דתיות רחבות משותפות, ובכך לספק פרשנות רוחנית להיסטוריה הלאומית ולהטעינה במשמעות ובתכלית.⁷⁵ בדרום אפריקה, נטענה ההיסטוריה הלאומית של הקהילה האפריקנית באלמנטים קלוויניסטים מובהקים שאותם הזכרתי בקצרה בפרק הקודם, כאשר עסקתי באנדרטת "הטרק הגדול" ובהשפעת אתוס ההנצחה של משטר האפרטהייד על אתוס ההנצחה של הקהילה היהודית המקומית.⁷⁶ תאולוגיה אזרחית זו התבססה על האמונה שאלוהים בחר עבור העם האפריקני גורל ייחודי – הקמת רפובליקה דרום אפריקאית הנסמכת על ערכים קלוויניסטים. הנרטיב הקולקטיבי המרכזי התמקד, כאמור, בשני אירועים של סבל ומוות – הטרק הגדול והמלחמה האנגלו-בורית. במסורת הנוצרית-קלוויניסטית נתפס הסבל כמבחן שאלוהים מעמיד בו את מאמיניו ועל כן הקמת הרפובליקה הדרום אפריקאית שמה קץ לסבל שהביאו עמם הטרק הגדול והמלחמה הגדולה, כאשר האנלוגיה לסבלו של ישו, בשל צליבתו, חזרה ותחזקה את דמות האפריקני כקדוש מעונה.⁷⁷ תפיסה זו של האפריקנים כקורבנות הופיעה במכתבים רבים שפורסמו בעיתונות האפריקנית ביחס למשפט אייכמן. כך, למשל, במכתב שפורסם במגזין של העיתון *Die Volksblad* ב-1 ביולי 1960, על ידי אדם שכינה את עצמו *Regverdig* ('צדיק' באפריקנס), נכתב כי מזהים הדבר שגרמניה, שהייתה ועודנה אומה מתורבתת מאד, הולידה כל כך הרבה פושעי מלחמה במהלך מלחמת העולם השנייה, בעוד בעלות הברית יצאו מהמלחמה בכבוד כה רב. הכותב הוסיף כי העולם כולו היה עד לכך שעד סוף שנת 1945, לא פחות מאחד עשר מנהיגים גרמנים נשפטו בגין פשעי מלחמה, ונוכח עובדה זו, הוא תוהה כיצד אפשר לכנות את המקרים הבאים:

(1) הבריטים שהשליכו שלושים אלף נשים וילדים למחנות במהלך מלחמת הבורים, ושמטוכם עשרים וחמישה אלפים קיפחו את חייהם בקור, ברעב ובהתעללות. (2) מחיקת העיר הגרמנית דרזדן, שבמהלכה נהרגו חמישים אלף נשים וילדים חפים מפשע. (3) כשהאמריקאים השמידו חצי מיליון נשים וילדים יפנים באמצעות פצצת אטום. כיצד אפשר לכנות מקרים אלה ועוד רבים אחרים? מעשי גבורה? הישגים מערביים? האם אין אלה האחראים על אותם מעשים פושעי מלחמה גם כן? מדוע הם לא מזומנים בפני בית משפט כמו אייכמן וגרמנים אחרים שנשפטו בנירנברג? כך נראה צדק מערבי?⁷⁸

בעוד הכותב לא הכחיש את השמדת יהודי אירופה בידי הנאצים וגם לא יצא להגנתו של אייכמן, הוא ביטא את מורת רוחו על כך שבצל השמדה זו, הוסוו פושעים דומים לכאורה, שביצעו בעלות הברית, אשר יצאו נקיות כפיים מהמלחמה. יתר על כן, הכותב סימן קורבנות, אשר נתפסו עד כה כמשתייכים לצד התליינים

Phillip E. Hammond, "The Sociology of American Civil Religion: A Bibliographical Essay," *Sociological Analysis* 37, no.2 (1976): 169-182; Robert N. Bellah, "Civil Religion in America," *Daedalus* 134, no.4 (2005): 40-55.

Fredrick Mark Gedicks and Roger Hendrix, "Uncivil Religion: Judeo-Christianity and the Ten Commandments," *West Virginia Law Review* 110 (2007): 274-304.

Moodie, *The Rise of Afrikanerdom*, 22.⁷⁶

Ibid., 14-15.⁷⁷

"The Eichmann Case- Letters in the Press," *Die Volksblad*, 1 July 1960, Items of Jewish Interest A.⁷⁸ (July 7, 1960), Rochlin Archive, Johannesburg.

(האפריקנרים, היפנים והגרמנים) ובעוד אין ספק שבכל המקרים שאותם ציין הכותב נהרגו אזרחים חפים מפשע במסגרת מלחמות עקובות מדם, בחר הכותב להתעלם מהשוני שבין קורבנות השואה לקורבנות אחרים של המלחמה. פעולה זו של השוואת השואה לפשעי מלחמה אחרים היא בעייתית במונחים של רוטברג מאחר שאינה עומדת על השוני שבין שלל האירועים ההיסטוריים המתוארים ובכך עוקרת את האפשרות ליצירת אמפתיה וסולידריות.

התגובות למכתב זה לא איחרו לבוא, וגורמים רשמיים בקהילה היהודית מיהרו לגנות את תוכנו בטענה לזילות השואה בעצם הניסיון להשוות בין רצח שיטתי של עם שלם לבין פשעי מלחמה. אך התגובה המרתקת והיוצאת דופן הגיעה דווקא מניצול שואה שהתגורר בקייפטאון, בשם ורטיימר. זה טען כי הוא הבחין בכך ש,

אנשים מסוימים מפקפקים בסיפורים על אכזריות הנאצים, ומזלזלים בראיות הרבות הקיימות לגביה, אך במקביל מצטטים סיפורים על המחנות הבריטיים בזמן מלחמת הבורים, כדוגמה לאכזריות אמיתית [...] השמדתם בגז של מיליוני אנשים חפים מפשע לא ניתנת למחילה דרך זכרם של עשרים וששה אלף הנשים והילדים האפריקנרים שמתו במחנות. הסבל שלהם, כמו סבלם של החפים מפשע שנהרגו בדרזדן וביפן, היה תוצר של החיים באזורי מלחמה. קולות התנגדות לסבלם של הבורים, הגרמנים או היפנים צריך להוות בסיס לטיעונים נגד המלחמה ולא נגד הבריטים, הרוסים או האמריקאים.⁷⁹

דבריו של ורטיימר לעיל מתיישבים עם פרדיגמת הזיכרון הרב־כיווני של רוטברג. בעוד ספרו של רוטברג משנת 2009 מתמקד בביטויים לרב־כיווניות של הזיכרון כפי שאלה מופיעים בחוויותיהם ובכתיבתם של מיעוטים מדוכאים וקולות שוליים, חיבור מאוחר יותר שלו מבקש לחקור כיצד פועל הזיכרון הרב־כיווני בקרבם של העומדים מנגד, משתפי פעולה או אחרים המהווים חלק מהקהילה ההגמונית הדומיננטית, גם אם אינם מיישמים בפועל את מדיניותה.⁸⁰ ורטיימר מתאים לקטגורית "המעורבים" שמציב רוטברג בחיבורו, בשל השתייכותו לקהילה היהודית המקומית, שהיוותה חלק מהמיעוט הלבן. באופן כה ייחודי, הצליח ורטיימר לחלץ פוטנציאל לסולידריות בתגובתו למכתב רווי התחרות של *Regverdig*. בתיאור סבלם של היהודים שהושמדו בתאי הגזים, לצד סבלם של הנשים והילדים האפריקנרים שמתו במחנות הבריטיים, וסבלם של האזרחים הגרמנים והיפנים שנהרגו בהפצצות בגרמניה ויפן, ביקש ורטיימר, בדומה לרוטברג, להדגיש את חוסר החשיבות של משחק סכום אפס בתודעה הקולקטיבית המקומית. לדידו, מוות של אחד אינו מכפר על מוות של אחר וסבלם של אלה אינו מתבטל לאור סבלם של אלה. הוא טען כי גרמני כאדם אינו גרוע מכל אדם אחר והוסיף כי את הזוועות הנוראיות שביצעו הנאצים יש לייחס לתכונות אנושיות ולא לאומיות.⁸¹ על פרשת אייכמן כתב ורטיימר כי לתחושתו,

החטיפה הייתה הרפתקה ילדותית שלא תוביל לשלום אלא רק תיצור בעיות וקשיים, והמחאות בארגנטינה הן רק קצה הקרחון. משפט אייכמן בבית משפט ישראלי, במדינה ועל פי חוק שלא היו קיימים בתקופה שהפשעים נעשו בה, לא רק תוביל לבעיות חוקתיות אלא גם תספק לאייכמן עצמו

⁷⁹ "The Eichmann Case," *Die Volksblad*, 15 July 1960, Items of Jewish Interest A. (July 21, 1960),

Rochlin Archive, Johannesburg.

⁸⁰ Michael Rothberg, "Multidirectional Memory and the Implicated Subject: On Sebald and Kentridge," in *Performing Memory in Art and Popular Culture*, eds. Liedeke Plate and Anneke Smelik (New York and London: Routledge, 2013), 40.

⁸¹ *Ibid.*

במה, מה שעשוי להוביל לתוצאות הרסניות עבור היהודים עצמם. יתרה מכך, בריחתו של אייכמן למדינה זרה, התזכורת היום יומית של נפילתו ונפילת מפלגתו, הפחד המתמיד שלו מפני נקמת אויביו, ואולי גם התפיסה המחודשת שלו עצמו ומצפונו, היוו לבטח עונש כבד יותר מאשר זה שכל בית משפט לצדק יכול היה לגזור עליו.⁸²

התחרות על הסבל נמשכה גם במהלך המשפט עצמו, בעיקר במסגרת התכתבויות פומביות של אזרחים בעיתונות. כך למשל ב־6 ביולי 1961, פורסם בעיתון *Cape Argus* מכתב שטען,

המקרה של אייכמן מהווה פרודיה לצדק. אייכמן כבר נמצא אשם וגונה, אז מדוע עורכים משפט ומבזבזים כספים? למה לא לעשות מה שעשו אומות אחרות – לסלוח ולשכוח? למה להמשיך לתבוע ענישה מגרמניה על פשעי הנאצים? האם גרמניה לא שילמה את המחיר בהעברת מיליונים בלעדיהם מדינת ישראל לא יכלה להתקיים? אף אחד לא מכחיש את הפשעים הבלתי נתפסים שנעשו נגד היהודים בידי הנאצים, אך מיליוני בני אדם, לא־יהודים, נרצחו בידי הנאצים. האם אנשים אלה מקבלים גם הם פיצויים מגרמניה? נקודה נוספת שעולה מהראיות במשפט אייכמן היא שחלק מהיהודים שיתפו פעולה עם הנאצים וסייעו בשליחת אחיהם למוות במחנות ההשמדה, כדי להציל את עצמם. מספיק עם משפט אייכמן! הדרישה לליטרת הבשר עשויה רק להוביל לחידוש האנטישמיות.⁸³

מאחר שמדובר במכתב אנונימי, לא ברורה לחלוטין זהותו של הכותב, אך בהנחה שמדובר בכותב שאינו יהודי, אפשר לקרוא את דבריו לא רק כהתרסה נגד הבעלות היהודית על הסבל וטשטוש סבלם של הקורבנות הלא־יהודיים בשואה, אלא גם כאזהרה על כך שהעיסוק במשפט אייכמן יוביל להצתת השנאה כלפי יהודים. כפי שצוין לעיל, בנוסף לעיסוק בעצם החטיפה של אייכמן, עסק השיח הציבורי בהחלטה להעמיד את אייכמן למשפט דווקא בישראל וביכולתה של זו לנהל משפט הוגן עבור אייכמן בנסיבות הקיימות. ב־5 ביולי 1960 נכתב בעיתון *The Star* כי אם אייכמן עדיין אזרח גרמני, יש להסגירו לגרמניה המערבית ולהעמידו שם למשפט שבמסגרתו יוכלו עדים ישראלים להשמיע טיעוניהם. עוד נכתב כי אם אייכמן נחשב לאזרח ארגנטינה, הגורמים שאיתרו אותו יכלו לבקש מרשויות גרמניה המערבית לדרוש את הסגרתו, דרישה שארגנטינה קרוב לוודאי הייתה נענית לה.⁸⁴ ב־22 ביולי 1960 פורסם באותו עיתון, כי לצד אי־חוקיות החטיפה, שאותה השווה הכותב לפועלם של גנגסטרים, ישנה גם הבעיה של העמדת אייכמן למשפט בישראל, שכן,

גם אם בית המשפט הישראלי ימצא כי הנאשם הינו חף מפשע, או משום שלא מדובר באייכמן עצמו כלל או משום שהתברר שמישהו אחר ביצע את הפשעים שבהם מואשם אותו אייכמן (כביכול), כיצד תנהג ממשלת ישראל אז? יש לשאול לא רק איזה פיצוי תוכל ישראל להציע לאותו קורבן חף מפשע, אלא גם איזה הסבר תוכל זו להציע לאו"ם ולבית המשפט הבינ־לאומי.⁸⁵

כתבה זו זכתה לתגובה רשמית מפי הקונסול הכללי של ישראל בדרום אפריקה, יעקוב דורון, שמסר כי כאשר אייכמן הובא בפני שופט השלום בישראל והודיעו לו על סעיפי האישום שהוא מואשם בהם, הוא

Ibid. ⁸²

"The Eichmann Trial, Letters," *The Cape Argus*, 6 July 1961, Items of Jewish Interest A. (July 13th, ⁸³ 1961), Rochlin Archive, Johannesburg.

"The Eichmann Case," *The Star*, 5 July 1960, Items of Jewish Interest A. (July 14, 1960), Rochlin ⁸⁴ Archive, Johannesburg.

"Eichmann Case," *The Star*, 22 July 1960, Items of Jewish Interest, A-B. (July 28, 1960), Rochlin ⁸⁵ Archive, Johannesburg.

הודה כי הוא אכן אדולף אייכמן ולכן השאלה של טעות בזיהוי אינה תקפה במקרה זה. באשר לשאלה כיצד תנהג ממשלת ישראל במידה ואייכמן ימצא זכאי בבית המשפט, ענה דורון כי הגישה של ממשלת ישראל במקרים מסוג זה קרוב לוודאי תהיה דומה לזו של כל ממשלה אחרת במצב דומה. בכל הנוגע למבצע העברת אייכמן מארגנטינה לישראל, ממשלת ישראל העבירה את התנצלותה לממשלת ארגנטינה על כל פגיעה שנעשתה בחוקיה של ארגנטינה במעשה הלכידה והדבר נחשב בקרב נציגי מעצמות העולם באו"ם כפיצוי מספק על הפגיעה בריבונות הארגנטינאית בידי ישראל במצב עניינים ייחודי זה. עוד הוסיף, כי ההשוואה בין לכידת אייכמן לבין חטיפה הנעשית על ידי גנגסטרים היא מגוחכת ובכך נחתמה ההתכתבות בנושא.⁸⁶

בעוד תגובתו של הקונסול הישראלי בדרום אפריקה הייתה קצרה ועניינית, העיסוק בפרשה בעיתונות היהודית המקומית, היה נרחב ביותר והעיתונים היהודיים דאגו לפרסם דו"חות ומאמרי דעה המצדדים בזכותה החוקית של ישראל להעמיד את אייכמן למשפט בירושלים. לצד תגובות רשמיות מטעם הקהילה, ומכתבי תגובה של יחידים מחבריה, שנמסרו לעיתונים הלאומיים השונים, במטרה להתעמת עם הביקורת שהוטחה בישראל, סיקרה העיתונות היהודית את הפרשה בהרחבה, ואף דאגה להשמיע עמדה אוהדת כלפי ישראל, במה שהסתמן כראי לשיח הציבורי שהתחולל בישראל וכראיה לתמיכה הגורפת של הקהילה היהודית הדרום אפריקאית בציונות. כך למשל, ב־15 ביולי 1960, פרסם העיתון היהודי *The Zionist Record*, דו"ח של הקונגרס היהודי האמריקאי שטען כי על פי החוק הבין לאומי פשעים מסוימים, כמו פיראטיות למשל, מאפשרים העמדה למשפט בכל מדינה בה מוחזק הנאשם. עוד הוסיף הדו"ח כי רצח העם שבו מואשם אייכמן אינו פחות אוניברסאלי באופיו מפשע הפיראטיות ולכן מדינת ישראל רשאית להעמידו למשפט. כותבי הדו"ח ציינו את החלטת העצרת הכללית של האו"ם לאמץ את עקרונות החוק הבין לאומי, כפי שנקבעו במשפט נירנברג ב־1946, שכללו, בין היתר, הוצאה אל מחוץ לחוק של רצח המוני. על כן, נטען בדו"ח כי אימוץ עקרונות אלה באו"ם מאפשר לכל מדינה שהצליחה לאסור את אייכמן, כולל ישראל, להעמידו לדין. בכל הנוגע לדרכים שבהן נתפס אייכמן והובא לישראל, נטען בדו"ח כי בית המשפט העליון האמריקאי קבע כי התנאים שבמסגרתם הושגה החזקה בנאשם אינם משפיעים בשום צורה על המשפט של אותו נאשם, אפילו במקרים בהם נאשמים הובאו בכוח ממדינות אחרות לארצות הברית. עוד נכתב כי קיימים שני נוהגים בכל הנוגע לקביעת תחום השיפוט במקרים פליליים – הראשון מבוסס על הטריטוריה שבתחומיה התרחשה העבירה והשני נקבע על ידי הלאומיות של הנאשם שנפגעו מהעבירה, נוהג שעל בסיסו עומדת זכותה של ישראל להעמיד את אייכמן למשפט בתחומיה.⁸⁷

הדיווחים בעיתונות היהודית עסקו רבות בשיח הציבורי שהתחולל באותה עת בישראל, והקפידו לראיין גורמים בקהילה שביקרו בישראל בזמן התגלגלות הפרשה. כך ביקשה הקהילה היהודית הרשמית להעניק לגיטימציה לא רק לחטיפה עצמה אלא גם לעצם העמדת אייכמן למשפט בישראל, כביטוי לריבונותה של המדינה הצעירה ולניצחונה במאבק נגד האנטישמיות. ב־19 באוגוסט 1960, דווח בעיתון *The Jewish*

⁸⁶ "The Eichmann Case," *The Star*, 1 August 1960, Items of Jewish Interest, A. (August 4, 1960), Rochlin Archive, Johannesburg.

⁸⁷ "Israel Has Full Legal Right to Try Eichmann, Says Jewish Congress Study," *The Zionist Record* 15 July 1960, file 527 Eichmann A.1961, Rochlin Archive, Johannesburg.

Times כי בכינוס הקהילה היהודית בקייפטאון, סיפר השופט יוסף הבסטיין (Hebstein) על מפגש שקיים עם קבוצת בני נוער ישראלים במהלך ביקורו בישראל, וציין כי בני הנוער הביעו דעות מגוונות ביחס למשפט. בעוד שהיו שטענו נגד עונש מוות לאייכמן, כולם הסכימו כי יש להעמידו למשפט בישראל ולהוכיח לכל המכחישים כי רצח שישה מיליון יהודים בידי הנאצים אכן התרחש.⁸⁸ המיצוב של משפט אייכמן כפתרון האולטימטיבי להכחשת השואה, אינו מקרי בעתות שבהן עלונים מקוריים וספרות הכחשת שואה מיובאת החלו לשטוף את העולם ובפרט את דרום אפריקה, כפי שצינתי בחלק הקודם של פרק זה. המשפט שעתיד היה לחשוף את מפעל ההשמדה הנאצי באמצעות ראיות ועדויות היווה עבור היהודים לא רק הזדמנות לצדק היסטורי בנקמה על מותם של ששת המיליונים, אלא גם דרך להגיש לעולם כולו את הנרטיב של השמדת יהודי אירופה ואת מדינת ישראל כתשובה האולטימטיבית לשואה, על מגש של כסף, והקהילה היהודית בדרום אפריקה ללא ספק זיהתה פוטנציאל זה גם בהקשר המקומי.

הבניית נרטיב זה בעיתונות היהודית הדרום אפריקאית נעשתה גם באמצעות סיקור מהלך הפרשה מנקודת מבטם של אנשי מפתח. כך למשל, בתקופה שקדמה למשפט, פרסם העיתון *The Jewish Herald* ראיון שערך עם האדריכל היהודי שנודע כ"צייד הנאצים" שמעון ויזנטל (Wiesenthal). ויזנטל סיפר למערכת העיתון כי לאחר ששוחרר ממחנה הריכוז מאוטהאוזן הוא החליט לברר האם אייכמן עודנו בחיים וגולל את המאמצים הרבים לאיתורו של הפושע הנאצי הנמלט ברחבי העולם, עד לתגלית כי רוצח מיליוני היהודים, מועסק במחלקת המים של עיריית בואנוס איירס.⁸⁹ כמו כן, כחודשיים וחצי לפני פתיחת המשפט, פורסמה בעיתון *The Jewish Times*, כתבת רקע על מי שעתיד היה להיות התובע הראשי, הפרקליט גדעון האוזנר. האוזנר תואר בכתבה כאדם שהתעניין מאז ומתמיד בעמדה של האינדיבידואל מול החברה, עניין שמקורו באביו שהיה נציג היהודים בפרלמנט הפולני, אך גם בניסיון שהוא עצמו צבר בעשור של עבודה במגזר הפרטי, טרם מינויו לתפקיד התובע הכללי של ישראל. האוזנר ציין כי משפט אייכמן יכלול הצגה של העובדות על אודות גורלם של שישה מיליון יהודים שנרצחו בידי הנאצים, באמצעות שחזור ההיסטוריה של אותם ימים, תוך התמקדות בתפקידו של אייכמן בשואה. עוד הוסיף כי בעיני החוק, אייכמן נחשב לחף מפשע עד שיוכח אחרת וכי הוא יופיע בפני בית המשפט הישראלי כאדם חף מפשע ויזכה למשפט הוגן.⁹⁰

3.3. "האנושיות בשיא ובשפל": תגובות המיעוט הלבן למשפט אייכמן ולגזר הדין

משפט אייכמן נפתח ב־11 באפריל 1961, יממה לפני שהשלימה החללית "ווסטוק" הקפה סביב כדור הארץ והשיבה בשלום את הקוסמונאוט הסובייטי, יורי גגארין, לאדמת ברית המועצות, ובכך הכתירה אותו לאדם הראשון שביקר בחלל. עם פתיחת המשפט, הופיעה בעיתונות הקלוויניסטית אפריקנרית ביקורת השופכת אור על מקומה של הנצרות בדת האפריקנרית. העיתון *Die Kerkblad*, ששימש אורגן הכנסייה

⁸⁸ "We Must not Hang Eichmann," Said Young Israeli- Judge Herbstein's Impressions of Israel Today," *The Jewish Times*, 19 August 1960, file 527 Eichmann A.1961, Rochlin Archive, Johannesburg.

⁸⁹ "Adolf Eichmann's Capture: Investigator Tells Why," *The Jewish Herald*, 4 November 1960, file 527 Eichmann A.1961, Rochlin Archive, Johannesburg.

⁹⁰ "The Man Who Will Prosecute Eichmann," *The Jewish Times*, 20 January 1961, file 527 Eichmann A.1961, Rochlin Archive, Johannesburg.

הרפורמיסטית של דרום אפריקה (Gereformeerde Kerk – GK), פרסם כתבה המציבה את דמותו של גגארין אל מול דמותו של אייכמן, תחת הכותרת "האנושיות בשיא ובשפל". קודם לניתוח תוכנה של הכתבה, חשוב לציין כי ה-GK הוקם בשנת 1859, כאשר פול קרוגר (Kruger), שלימים יכהן כנשיא הרפובליקה הדרום אפריקאית קרוב לעשרים שנה (בין השנים 1881-1900), הנהיג פרישה מארגון הכנסיות הרפורמיות ההולנדי באפריקה (Nederduitsch Hervormde Kerk Van Afrika – NHK) והזמין את הכומר ההולנדי השמרן דירק פוסטמה (Postma) להצטרף אליו ולהנהיג את הארגון, על רקע החלטת ה-NHK להחיל שירת מזמורים מודרניים בכל קהילותיו.⁹¹ חברי הכנסייה החדשה שכוננו "Doppers" ("שמרנים" באפריקנס), היו חקלאים אפריקנרים מאזורי ספר וראו עצמם מייצגי הקלוויניזם באזור אפריקה הדרומית,⁹² וכחלוצים האמתיים (Vootrekkers), נבחרו האל למשימה אלוהית, בדומה לבני ישראל.⁹³ הם נחשבו לסמן השמרני ביותר בקרב הכנסיות הרפורמיסטיות ההולנדיות בדרום אפריקה ולעמוד השדרה של הדת האזרחית האפריקנית, שעליה הרחבתי לעיל.⁹⁴

כפי שציינתי קודם לכן, במסגרת הדיון בתחרות על הסבל האנושי, דמות הקדוש המעונה עמדה במרכז הדת האזרחית האפריקנית, והקדוש המעונה האולטימטיבי היה ישו עצמו שנצלב מחוץ לירושלים בעודו חסר הגנה. הלאומיות האפריקנית שרטטה אנלוגיה ברורה בין סבלו של ישו שניצלב על ידי בני עירו, לבין סבלם של האפריקנרים בעקבות הטרק הגדול ובעקבות המלחמה האנגלו-בורית.⁹⁵ גם ביחס לפרשת אייכמן חזר והופיע השימוש בצליבתו של ישו כחטא האולטימטיבי והראשוני בהיסטוריה האנושית. בכתבה ב'*Die Kerkblad* נטען כי "האנושות שמסוגלת לערוך מסע לחלל, מסוגלת גם לרצוח מיליוני אנשים. שתי דמויות אלה (גגארין ואייכמן בהתאמה) מדגישות את העובדה שאין זה משנה כמה גבוה יטפס אדם, הוא יכול לנהוג גם כאנרכיסט וכאדם ירוד". עוד נכתב, כי השפל אינו טמון באדם אלא במקום העמדתו למשפט – ירושלים, שכן "אייכמן ביצע את החטאים הנוראים ביותר באנושות, אך ישו נצלב מחוץ לירושלים לאחר שלא מצא מקלט בתא זכוכית. צליבתו של ישו היא הנקודה השפלה ביותר באנושות. משם נפתחה הדרך לפסגות גבוהות של גאולה נצחית ותהילה".⁹⁶

אפשר לראות במסר זה, הממצב את צליבת ישו כחטא הקדמון המהווה המקור לחטאים ולהצלחות בהיסטוריה האנושית, עדות למרכזיותה של הנצרות הקלוויניסטית עבור הקהילה האפריקנית ההגמונית הדרום אפריקאית. כמו כן, אפשר לפרש את הכתוב כרמז להיררכיה נוצרית-קלוויניסטית של שפל אנושי המסמנת את הטרגדיה היהודית כשפל פחות נורא מצליבת ישו, המוצב כנקודה השפלה ביותר בהיסטוריה

Irvin Hexham and Karla Poewe, "The Spread of Christianity among Whites and Blacks in Transorangia," in *Christianity in South Africa: A Political, Social, and Cultural History*, eds. Richard Elphick and Rodney Davenport (Berkeley: University of California Press, 1997), 126.

Marjorie Hope and James Young, *The South African Churches in a Revolutionary Situation* (Maryknoll, New York: Orbis, 1981), 18-19.

Hermann Giliomee, *The Afrikaner: Biography of a People* (London: Hurst & Company, 2003), 177-179.

Moodie, *The Rise of Afrikanerdom*, 60.⁹⁴

Ibid., 151.⁹⁵

"The Eichmann Trial," *Die Kerkblad*, 31 May 1961, Items of Jewish Interest A. (June 8, 1961),⁹⁶ Rochlin Archive, Johannesburg.

האנושית. עדות להיררכיה זו היא ההדגשה כי אייכמן קיבל הגנה בתא הזכוכית, בעוד שישו לא מצא מקלט בירושלים. ניכרת כאן התרסה כלפי היהודים אשר דאגו לגונן על אייכמן במהלך הדיונים המשפטיים ובנו עבורו תא מזכוכית ממוגנת, בשל חשש לנקמה בחייו. לישו לעומת זאת, לא ניתנה הגנה על ידי היהודים והוא ניצל מחוץ לחומות העיר, אולי במרומז ועל פי הסטראוטיפ המקובל – באשמת היהודים. היררכיה זו מחזירה למרכז את הדיון בסבל כסוג של משחק סכום אפס ומהווה ביקורת מרומזת על הבעלות שלקחה היהדות על הסבל האנושי, באופן שלכאורה ביטל טרגדיות אחרות שהתחוללו במהלך ההיסטוריה האנושית. אך יותר מכל, אפשר לאתר בכתבה ביטויים לניצורה של השואה, כאשר זהותו היהודית של הקורבן של אייכמן נותרת אנונימית, פעולה המרוקנת מתוכן את הכוונות האנטישמיות שעמדו בבסיס חטאיו של אייכמן. אנונימיות הקורבנות של אייכמן בהגדרתם כ"אנשים" מוחקת את תורת הגזע ואת הרדיפה שחוו יהודי אירופה, ומעבירה את קורבנות השואה מהזירה הייחודית של קורבנות פשעים נגד האנושות אל זירת קורבנות המלחמה.

באשר לגאריין, אל מול אייכמן, המוגדר "אדם ירוד", האסטרונוט הסובייטי מוגדר בכתבה כאנרכיסט, על אף הצלחתו. יש לשער שהביקורת המובעת כלפי גאריין נובעת מהיותו סובייטי וקשורה קשר הדוק למקום שתפסה דרום אפריקה בעימות הבין-גושי שהחל לאחר מלחמת העולם השנייה. כפי שציינתי בפרק הקודם, הקולות הפרו-נאצים בימין האפריקנרי בשנות השלושים והארבעים, הושתקו כמעט לחלוטין ערב כינון משטר האפרטהייד, בשנת 1948, ואדריכלי האפרטהייד שתמכו בימי המלחמה בהיטלר באופן מופגן, התנערו מעברם הפרו-נאצי והצטרפו לעולם המערבי בגינוי הפשיזם מקיר לקיר.⁹⁷ בשנת 1950, חמש שנים לאחר סיום המלחמה והניצחון במאבק נגד הפשיזם, המפלגה הקומוניסטית הדרום אפריקאית, שבמהלך המלחמה עמדה לצד הממשלה במאבק נגד הפשיזם, הוצאה אל מחוץ לחוק, תוך הגדרת הקומוניזם כאויב החדש של המדינה.⁹⁸ מדיניות ממשלתית זו הייתה תולדה של מאבק חדש בזירה הבין-לאומית, בין הגוש המזרחי שבראשו ברית המועצות, לגוש המערבי שבראשו עמדה ארצות-הברית, שלימים קיבל את הכינוי "המלחמה הקרה". בתוך מטריקס גלובלי זה, היה על ממשלת דרום אפריקה להחליט אם לתמוך בגוש המערבי ובכך להוקיע את הקומוניזם, או שמא לתמוך בגוש המזרחי תוך אימוץ הקומוניזם והוקעת האימפריאליזם של מדינות המערב. מאחר שאידיאולוגית האפרטהייד עמדה בניגוד מוחלט לקומוניזם הסובייטי, שביקש לאחד את פועלי העולם ללא הבדלי דת, גזע ומין, ומאחר שרבים מהקולות האופוזיציוניים לסגרגציה ולימים גם לאפרטהייד בתוך דרום אפריקה, הגיעו מתוך התנועה הקומוניסטית המקומית, סימנה ממשלת האפרטהייד את הקומוניזם כרעה חולה ומסוכנת וכך גם זכתה לתמיכת המערב שמיצב את דרום אפריקה כחיץ נגד הכוחות הקומוניסטים ביבשת השחורה.

הפרשנות שהוצגה לעיל, באשר לכינוי גאריין כאנרכיסט כביטוי לאנטי-קומוניזם העומד במרכז הדת האזרחית האפריקנית, מקבל חיזוק נוסף בכתבה המפורסמת בעיתון האפריקנרי *Die Burger*, ב-17 ביוני 1961, שעסקה בדיוק באותם אירועים והשתמשה בדיוק באותם ביטויים, תוך התייחסות לגאריין

⁹⁷ Sandwith, "Yours for Socialism," 5.
⁹⁸ Ibid., 5; Drew, *South Africa's Radical Tradition*, 34-35.

ולאייכמן כסמלים לניצחון ולשפל האנושי, בהתאמה. בכתבה נכתב כי "הכבוד של גגארין הוא הכבוד של האנושות והשפל של אייכמן הוא השפל של האנושות, ללא קשר לעם שאליו הם שייכים, שניהם אנשים כמו כולנו". אך לצד ההכרה בהישגיהם לחיוב ולשלילה של השניים, נחתמה הכתבה במסר דתי ברור: "גגארין ואייכמן הם חוטאים שצריכים ללמוד להכיר את האל בניצחון ובשפל. ללא רחמי האל אף אחד מאתנו לא יכול לחיות".⁹⁹ בעוד שהחטא המיוחס לאייכמן ברור, מה שמעניין במסר זה הוא דווקא החטא המיוחס לגגארין, שלכאורה בפתחת הכתבה מקבל מוניטין חיובי כסמל לניצחון האנושי, אך ממוצב בסופה כחוטא שעליו ללמוד להכיר את האל. מסר זה משקף אף הוא עמדה קלוויניסטית אנטי־סובייטית ואנטי־קומוניסטית מובהקת, שאפיינה את ממשלת האפרטהייד.

כמראה לקולות אלה, פורסם ב־10 באוגוסט 1961 בעיתון השמאל *New Age* מאמר דעה על אודות משפט אייכמן מפיו של העיתונאי הסובייטי לאונידוב (Leonidov), קול יחסית חריג בשיח הדרום אפריקאי הממלכתי, שכאמור היה אנטי־סובייטי. במסגרת הכתבה שאל לאונידוב:

מי מאשים את אייכמן? שישה מיליון המתים? לא, לא רק הם לבדם. שלושה מיליארד החיים מאשימים אותו. לא רק היהודים נרצחו אלא כל האנושות הייתה מצויה תחת איום הפשיזם. יחד עם אייכמן בתא הנאשמים ישבו גם שותפיו לפשע, הניאופשיסטים של ימינו, מחרחרי הנקמה והמיליטריסטים. האייכמנים הפוטנציאליים החדשים מסוכנים יותר לעולם מאשר זה הישן.¹⁰⁰

העיתון *New Age* הוקם בשנת 1954 על ידי רות פירסט (First), גובן מבקי (Mbeki) ובריאן וסוניה בונטינג (Bunting), כולם אנשי האיגודים המקצועיים, אקדמאים ועורכים בעלי נטיות שמאל־סוציאליסטיות מובהקות. הכתבות בעיתון ביקשו לשקף את מצבם של השחורים, היהודים והצבעונים בדרום אפריקה ולהציג את המציאות של האפרטהייד תוך התמקדות במצב הסוציו־פוליטי והכלכלי. דבריו של לאונידוב מספקים הצצה מרתקת לנרטיב הקומוניסטי של מלחמת העולם השנייה, שאליו התייחסתי בהרחבה במסגרת פרק המבוא. במסגרת נרטיב זה, הרדיפה וההשמדה של יהודי אירופה נהדפה לאחור בעוד שהסבל של אזרחי המדינות הקומוניסטיות, וכן שחרורם ההרואי על ידי הצבא האדום, הוצבו במרכז. נרטיב זה ייצר האחדה של כל קורבנות המלחמה כקורבנות ההתנגדות לפשיזם ובכך, בעצם, מחק את המניע האידיאולוגי הספציפי של הנאציזם, כגורם להשמדת היהודים: הקורבנות נרצחו בידי הנאצים לא בשל זהותם האתנית או הגזעית אלא בשל התנגדותם לפשיזם.¹⁰¹ נרטיב זה היה שונה בתכלית מסיפור השואה שבו התמקדה ושאותו הנציחה הקהילה היהודית הרשמית בדרום אפריקה, סיפור שעסק ברדיפת יהדות אירופה ובהשמדתה, בסבלם של הקורבנות היהודים ובהקמתה של ישראל כאלטרנטיבה האפשרית היחידה למען הניצולים.

שני קולות אלה זה מול זה, מרכזיים או שוליים ככל שיהיו, מהווים מיקרוקוסמוס לפערים ולתפיסות על אודות מלחמת העולם השנייה והשואה, בין מזרח למערב. העמדה האפריקנית־נוצרית גייסה

⁹⁹ "Eichmann Trial," *Die Burger*, 17 June 1961, Items of Jewish Interest A. (June 22th, 1961), Rochlin Archive, Johannesburg.

¹⁰⁰ "Eichmann's Story, Russian Report," *New Age*, 10 August 1961, Items of Jewish Interest A. (August 17, 1961), Rochlin Archive, Johannesburg.

¹⁰¹ Genevieve Zubrzycki, *The Cross of Auschwitz: Nationalism and Religion in Post-Communist Poland* (University of Chicago Press, 2009), 103-105.

נרטיב המתעלם מהספציפיות של השואה היהודית ומייצר האחדה בין היהודים לקורבנות האחרים במלחמה נגד הפשיזם, תוך פעולה אקטיבית של החלפת דמותו של אויב האומה, מהנאציזם לקומוניזם. עמדה זו, המשקפת את הלך הרוח הדתי-ציבורי של החברה הדרום אפריקאית הלבנה ההגמונית, ובפרט את הלאומיות האפריקנית, קיבלה ביטוי ברור במדיניות הפנים והחוץ של משטר האפרטהייד, אשר שם לו למטרה לדכא את הקומוניזם האתאיסטי מבית ומחוץ. אל מול עמדה זו, מוצב הנרטיב הקומוניסטי של המלחמה, בקולו של לאונידוב, המבטא גם הוא האחדה של הקורבנות היהודים עם האנושות כולה שנאלצה להתמודד עם איום הפשיזם. אולם, בעוד שבשני המקרים נעשה טשטוש ברור של זהות הקורבן היהודי תוך דחיקתו אל מאחורי הקלעים, הנרטיב הסובייטי שיוצג על ידי לאונידוב סימן את המערב הקפיטליסטי הנאו-פשיסטי כאויב החדש שמחליף את האויב הפשיסטי.

על אף שהן העמדה האפריקנית-דתית והן העמדה הקומוניסטית לא הציבו את הנרטיב של השמדת יהודי אירופה במרכז השיח, לא ניתן לזהות בהן טענות להכחשת הפתרון הסופי. עם זאת, היו גורמים בדרום אפריקה שכן ביקשו למצב את המשפט כמצג שווה של היהודים והציונות, תוך שהם משתמשים בטיעוני הכחשת שואה. העלון "אייכמן אינו אשם" (*Eichmann is not Guilty*) שנכתב על ידי ג'ון סחוהמן (Schoeman), היה ביטוי מרכזי לכך. העלון שהיווה שיר הלל לאייכמן על משימתו החשובה לשחרור גרמניה מהעם היהודי, הופץ בתפוצה רחבה במדינה וההכנסות מהפצתו הוקדשו למימון ההגנה על אייכמן.¹⁰² טיעוני הכחשת שואה הושמעו גם על גבי העיתונים הלאומיים, בעיקר דרך מכתבים למערכת, כדוגמת זה שפורסם בעיתון *The Daily Dispatch* ב-20 ביוני 1961, ובו נטען כי בתקופה שבה הסיפורים על אודות מחנות הריכוז וההשמדה הגרמניים מוצגים על ידי עדים משוחדים והיסטוריים המעידים בפני בית משפט לא כשיר, הקומוניסטים מציגים את אגדות שארפויל ככלי בידי מלעיזים.¹⁰³ אמירות אלה העמידו בספק את אמיתות עדויות הניצולים על אודות חוויותיהם, אך בין השורות אפשר לראות בהן שוב רמיזה למעורבות היהודית-קומוניסטית בתעמולה נגד משטר האפרטהייד, בטענה כי בדומה לסיפורי השואה הבדויים, גם במקרה של שארפויל בודים האקטיביסטים היהודים סיפורים ואגדות על טבח, על מנת לקדם את מטרותיהם. התגובות למכתב לא איחרו לבוא והתמקדו בעיקר בגינוי הזלזול שהפגין הכותב כלפי ניצולי השואה היהודיים שכונו "עדים היסטוריים", בטענה שלאור אופיים של הפשעים שבוצעו נגד העם היהודי בלתי-נמנע הוא שהניצולים המעידים יביעו רגשותיהם.¹⁰⁴ יושב ראש וועד הצירים של יהודי דרום אפריקה במזרח לונדון, מר אדלסון (Adleson), הוסיף כי עדותו של אייכמן עצמו בבית המשפט מהווה הפרכה ברורה של טיעוני הכותב וגינה את המכתב הקר והציני שנכתב על הזוועות שביצעו אייכמן ומפקדיו, והתעלם מהעובדה שעל אף הזוועות, שבהן הודה אייכמן עצמו, קיבל הנאשם משפט הוגן.¹⁰⁵

¹⁰² "Eichmann Trial, Schoeman," *New Age*, 25 May 1961, Items of Jewish Interest A. (June 1st, 1961), Rochlin Archive, Johannesburg.

¹⁰³ "The Eichmann Trial," *The Daily Dispatch*, 20 June 1961, Items of Jewish Interest A. (June 29th, 1961), Rochlin Archive, Johannesburg.

¹⁰⁴ "The Eichmann Trial, Vitally Important," *The Daily Dispatch*, 22 June 1961, Items of Jewish Interest A. (June 29, 1961), Rochlin Archive, Johannesburg.

¹⁰⁵ *Ibid.*

בעוד שרוב העיתונים עסקו בסיקור מהלך המשפט תוך מתיחת ביקורות נוקבות על התנהלות ישראל בפרשה, אפשר לאתר בשוליים כמה הקבלות אמיצות, חלקן ישירות וחלקן עקיפות, בין הנאציזם לאפרטהייד. דוגמה עקיפה פורסמה ב־*Rand Daily Mail* ב־4 במאי 1961, אז דווח על סימפוזיון שנערך על משפט אייכמן במרכז הקהילה היהודית ביוהנסבורג, במסגרתו אמר רבינוביץ', הרב הראשי של יוהנסבורג, כי "כל מדינות העולם ובייחוד אלה שקיימת בהן אפליה גזעית, עומדות למשפט יחד עם אדולף אייכמן בירושלים". בעוד שהנאום ברובו עסק בסכנה הטמונה באנטישמיות, הרב רבינוביץ' טען כי על הקהילה להישמר מפני כל אידיאולוגיה שמשמעה פגיעה בכבוד ובערכים של כל אינדיבידואל,¹⁰⁶ אמירה שאפשר לפרשה כביקורת מרומזת נגד אידיאולוגיית האפרטהייד. לא הייתה זו הפעם הראשונה שבה השמיע הרב רבינוביץ' ביקורת נגד האפרטהייד וקריאה לפעולה קולקטיבית של הקהילה בנושא. במהלך שנות החמישים, הקפיד הרב להשמיע את עמדותיו במסגרת דרשות ונאומים ציבוריים, ואף השתתף בהפגנות נגד מדיניות האפרטהייד, לצד מנהיגים נוצריים. כך למשל, במרץ 1958, ביקר הרב במסגרת דרשה בבית הכנסת הגדול, בנוכחות נציגי הקונגרס ה־21 של וועד הצירים, את אי שביעות רצונו מהעמדה הניטרלית של וועד הצירים ביחס לאפרטהייד. הוא תפס את השמעת הביקורת על סוגיות אתיות של בעיות חברתיות כחלק מרכזי בתפקידו כמנהיג דתי וחזר והדגיש כי על פי היהדות, כל בני האדם נולדו שווים בפני האל ועל כן ההפרדה גזעית מהווה בגידה בעקרונות היהדות.¹⁰⁷ בעוד שבסימפוזיון שנערך על משפט אייכמן, לא הזכיר רבינוביץ' את המילה "אפרטהייד" באופן מפורש, ניתוח של אמירותיו הקודמות מלמד כי הוא קרא לקהילה היהודית המקומית להשמיע את קולה נגד האידיאולוגיה של האפליה הגזעית במדינה. הצבת מדינות העולם כולו, ובפרט מדינות הנוקטות במדיניות מפלה על בסיס גזע כמו דרום אפריקה, על ספסל הנאשמים לצד אייכמן, מצביעה על קווי הדמיון בין המדיניות הנאצית כלפי היהודים, שאותה מייצג אייכמן, ובין מדיניות האפרטהייד בדרום אפריקה. אך יתרה מכך, ניכר כי רבינוביץ' הציב את מדינות העולם כולו כחלק מה-"עומדים מנגד", אלה שאל מול עיניהם התחוללה רדיפת יהודי אירופה והשמדתה, ושתקו. הרב הקביל את שתיקת העולם בעבר לשתיקה הנוכחית של מדינות העולם כולו ושל הקהילה היהודית בדרום אפריקה בפרט, נוכח רדיפת השחורים, היהודים והצבעונים בדרום אפריקה, ורמז על הסכנה הטמונה בה.

דוגמה מפורשת יותר לשרטוט קווי דמיון בין הנאציזם לאפרטהייד, במסגרת המשפט, הופיעה ב־12 ביולי 1961, בעיתון *Cape Times*. בעיתון דווח כי כאשר התובע הישראלי הכללי, גדעון האוזנר, שאל את אייכמן האם הוא מודה בכך שהיה שותף לרצח מיליוני יהודים, ענה אייכמן כי מבחינה חוקית אין הוא מודה משום שהוא מילא אחר פקודות והיה אחראי לגירושם בלבד. עוד דווח בכתבה כי כאשר האוזנר חידד את שאלתו וביקש שאייכמן לא יתייחס לפן המשפטי אלא לתחושות האשם שלו, השיב אייכמן כי הוא אכן חש רגשות אשמה בגין הרצח אך מכחיש כל אחריות משפטית למעשה. בכתבה שורטטו קווי דמיון בין הטיעון של אייכמן למילוי אחר פקודות ובין טיעונים דומים מטעם האדמיניסטרציה של האפרטהייד. כך, למשל, נטען בעיתון, פקידי ממשל האפרטהייד קיבלו פקודה לפנות מאות משפחות מבתיים במזג אוויר

"Eichmann 'World is on Trial,'" *The Rand Daily Mail*, 4 May 1961, file 527 Eichmann A. 1961, ¹⁰⁶ Rochlin Archive, Johannesburg.
Shimoni, *Community and Conscience*, 40. ¹⁰⁷

סוער, ביודעם שבין אם הם צודקים חוקית או לא, תינוקות וקשישים רבים יסבלו מקור. כאן הציבה הכתבה את השאלה – היכן האחריות המוסרית מתחילה ומסתיימת?¹⁰⁸

ביקורת פוקחת עיניים זו, באשר לרלוונטיות של משפט אייכמן להקשר המקומי של דרום אפריקה, הייתה חריגה בשיח המקומי. ההתמקדות בהשוואה בין מדיניות גזענית אחת למשניה לא התקבעה במודל תחרותי אלא לשם השמעת ביקורת גלויה כלפי מדיניות האפרטהייד, באמצעות הקבלה בין הנאציזם לאפרטהייד, שהציבה בקו אחד את קציני האס אס ושוטרי דרום אפריקה כגורמים נטולי אחריות חוקית למעשיהם בשל העובדה שהם מלאו אחר פקודות. ההשוואה בין גירושם של היהודים למחנות ריכוז והשמדה לבין גירושן של משפחות שחורות, הודיות וצבעוניות מבתיהן במסגרת חוק אזורי הקבוצות (1950) שאסר על לא לבנים להתגורר בערים, הצביעה על האופי הגזעני המובהק של שני המשטרים, הנאציזם בגרמניה והאפרטהייד בדרום אפריקה, וביקרה בכך את ההתנערות מאחריות מוסרית של המוציאים לפועל.

לצד עמדות ליברליות אלו, קיבל גם קולו של אייכמן עצמו מקום של כבוד בעיתונות הלאומית, כאשר המגזין *Personality*, פרסם במהלך החודשים יולי-אוגוסט 1961, סדרת כתבות תחת הכותרת "הסיפור שלי, מאת אדולף אייכמן". הסדרה תוארה במגזין כסדרת מאמרים שנכתבו על ידי אייכמן בזמן שהותו בכלא הישראלי ובחלק הראשון שפורסם צוטט אייכמן מודה לאל על שבמהלך המלחמה לא נאלץ להוציא להורג בעצמו אף אדם. עוד הוסיף אייכמן כי בשום אופן לא הרג חפים מפשע או הורה על שליחת חפים מפשע להורג וכי אין לו מושג מה רוצים ממנו הישראלים. "קיבלתי את ההוראות וביצעתי את תפקידי. כמובן שכעת אני מבין שהארכיטקט של הוראות אלה, אדולף היטלר, היה מהאנשים הטיפשים ביותר בהיסטוריה. מדוע, מדוע הוא ביצע את הפלישה השגויה לרוסיה?"¹⁰⁹ בחלק השני של הסדרה תיאר אייכמן את בריחתו מגרמניה ואת הגעתו לארגנטינה. הוא טען שהיטלר אינו האשם הבלעדי בהצתת השנאה אלא גם הרוסים, הצרפתים, האנגלים והאמריקאים, תוך שהוא מדגיש, "כמו כל השאר גם אני רק קיבלתי פקודות, כצופה מהצד, מחויב אמונים בשבועה". אייכמן הכחיש במאמר זה את הטענות שעל פיהן גזל כספים מהיהודים במהלך המלחמה וצבר בשל כך הון רב. הוא תיאר את חייו הסגפניים בארגנטינה ואת לכידתו על ידי הישראלים והוסיף כי אשמתו היחידה היא טיפשותו על שנתפס בסופו של דבר. אייכמן סיכם חלק זה בסדרה בתיאור העברתו לישראל ובמאסרו, והוא נחתם במשפט "היהודים היו מוכנים לנקום בקצין האס אס, אדולף אייכמן".¹¹⁰

החלק האחרון בסדרה היווה מעין כתב הגנה של אייכמן, שטען כי מעולם לא הרג או הורה להוציא להורג שום יהודי ושתפקידו התמצה בארגון העברתם של היהודים למחנות הריכוז. עוד הוסיף אייכמן כי מעציב אותו לדעת שנכשל בתכניתו לפעול על פי מצפונו ולהציל מיליון יהודים, תוך שהוא מתייחס למשא ומתן שניהל מעט לאחר הפלישה הגרמנית להונגריה, עם היהודי-הונגרי, יואל ברנד, שפעל בוועדת העזרה

¹⁰⁸ *Cape Times*, 12 July 1961, file 527 Eichmann A.1961, Rochlin Archive, Johannesburg.
¹⁰⁹ "Eichmann's Story," *Personality*, 27 July 1961, Items of Jewish Interest B. (August 3, 1961), Rochlin Archive, Johannesburg.
¹¹⁰ "Eichmann's Story," *Personality*, 10 August 1961, Items of Jewish Interest A. (August 17, 1961), Rochlin Archive, Johannesburg.

וההצלה בבודפשט משנת 1942.¹¹¹ אייכמן תיאר בדבריו את מה שידוע כיום כעסקת ה"משאיות תמורת דם", שאותה הציג לברנד באפריל 1944, במסגרתה הסכים לכאורה לשחרר מיליון יהודים תמורת תשלום שכלל בין היתר גם משאיות ופרטים אחרים בהם חפצו הנאצים. אך כפי שציין ההיסטוריון יהודה באואר בספרו "יהודים למכירה" (2001)¹¹² קיימות מעט מאד עדויות להשתלשלות המשא ומתן והמהימנה ביותר בהן היא זו של קורט בכר (Becher), שהיה ממונה על בחינת הצעות יהודיות מסוג זה מטעם הנאצים. בעדות שנתן בכר במסגרת משפטי נירנברג הוא מסר: "המשאיות היו בעיה גדולה. לכן דובר על משאיות, היינו 10,000 משאיות. היו דיונים רבים. הימלר אמר לי: 'קח מהיהודים כל מה שתוכל. הבטח להם כל מה שתמצא. מה נקיים – זה עניין אחר.'¹¹³ יתרה מכך, אייכמן תיאר את המשא ומתן שניהל מול ברנד כמאמץ אמתי להצלת יהודי הונגריה, ואף הפנה אצבע מאשימה כלפי הפוליטיקאים הבריטים אשר עיכבו את ברנד בקהיר ובכך לכאורה הרסו את העסקה. בפועל, עסקה זו כמו עסקאות דומות אחרות שניהלו קציני אס אס מול גורמים יהודיים, לא היו אלא ניסיון למציאת דרך למשא ומתן עם המערב להשגת שלום נפרד בין שירותי הביטחון של האס אס ובין בעלות הברית,¹¹⁴ ולבטח לא ניתן לראות בהן פעולה המונעת ממניעים הומניטריים מצדו של אייכמן. את דבריו אלה סיכם אייכמן במילים: "אני גרמני. הייתי חבר ברייך האחרון ומילאתי את תפקידי כפי שציוו עלי. הרייך נהרס, ואולי אף אני נהרסתי בעצמי. אך אם אכן כך הדבר, אלך אל מותי עדיין גאה בכך שאני גרמני."¹¹⁵

השיח הציבורי בימים שלפני הכרעת הדין במשפט אייכמן היה סוער ועסק בעיקר בהצגת הטיעונים השונים בעד ונגד האפשרות של מתן גזר דין מוות. עוד טרם פתיחת המשפט, הושמעה התנגדות לגזר דין המוות הצפוי לאייכמן, מתוך הקהילה היהודית בדרום אפריקה. העיתון *The Rand Daily Mail* דיווח כי הרב האורתודוקסי אברהם חיים לאפין (Lapin) אמר בדרשת השבת שלו בבית הכנסת ביוהנסבורג כי יש לשלוח את אייכמן יחד עם מצפונו, להתמודד עם העולם וכי עבור אייכמן יהיה זה גרוע בהרבה להירקב בכלא כפי שנרקבו האסירים שהוא ביקש להשמיד, מאשר לקבל עונש מוות, שהרי עונש מוות לאדם יחיד זה בגין רצח של שישה מיליון יהודים אינו מידתי.¹¹⁶ בעיתון *Pretoria News* נטען ב־23 באוגוסט 1961 כי הצהרת הסכמתו של אייכמן להישפט בישראל הוצאה ממנו על ידי חוטפיו באופן לא קביל וכי כמה היבטים במהלך המשפט אינם תואמים את הסטנדרטים של הדין הפלילי הנהוג. באשר לגזר דין מוות שהוטל על אייכמן טען העיתון כי הדבר לא יתרום למעמדו של העם היהודי בעולם, בעוד שהפגנת רחמים תעניק לו הערכה רבה בכל מקום.¹¹⁷ בעיתון *Eastern Province Herald* נטען ב־12 בדצמבר 1961, כי מותו

¹¹¹ "The Eichmann Trial," *Personality*, 24 August 1961, Items of Jewish Interest A. (August 31, 1961), Rochlin Archive, Johannesburg.

¹¹² יהודה באואר, *יהודים למכירה: משא ומתן בין יהודים לנאצים, 1945-1933* (ירושלים: יד ושם, 2001). שם, 217.

¹¹³ שם, 216.

¹¹⁴ שם, 216.

¹¹⁵ "The Eichmann Trial," *Personality*, 24 August 1961, Items of Jewish Interest A. (August 31, 1961), Rochlin Archive, Johannesburg.

¹¹⁶ "Don't Hang Eichmann- S.A. Rabbi," *The Rand Daily Mail*, 25 February 1961, file 527 Eichmann A. 1961, Rochlin Archive, Johannesburg.

¹¹⁷ "What Should be Done with Adolf Eichmann?" *Pretoria News*, 23 August 1961, file 527 Eichmann A. 1961, Rochlin Archive, Johannesburg.

של אדם אחד לא יוכל לכפר על מותם של מיליונים או לבטל את מעשיו הפסולים של אייכמן. "במקרה הטוב יהיה זה מעשה של נקמה שיפוטית – עין תחת מיליון עיניים, שן תחת מיליון שיניים". בכתבה הודגש כי אין מערכת העיתון קוראת לשחרר את אייכמן, אך מציינת כי תהא זו מחווה גדולה מצד הישראלים, "לחוס על חייו חסרי המשמעות, כפי שעשה העם היהודי במקרים רבים בהיסטוריה".¹¹⁸

טיעונים דומים, אם כי לא זהים, עלו גם בקרב חוגים ליברליים בעולם היהודי באשר לפסק הדין. כך למשל, כעשרים אנשי רוח ישראלים וביניהם מרטין בובר, הוגו ברגמן וגרשם שלום, פנו אל נשיא מדינת ישראל דאז יצחק בן-צבי בבקשה שלא להוציאו להורג. במכתבם כתבו,

אין אנו מבקשים על נפשו, כי יודעים אנו שאין איש הראוי פחות ממנו לרחמים, ואין אנו באים לבקש ממך מתן חנינה לו. אנו מבקשים את החלטתך (למנוע את הוצאתו להורג) למען ארצנו ולמען עמנו. הכרתנו היא שסיום משפט אייכמן על ידי הוצאתו להורג ימעט את דמות השואה ויסלף את משמעותו ההיסטורית והמוסרית של משפט זה.¹¹⁹

פסק הדין, המכיל מאות עמודים, הוקרא במלואו במשך שלושה ימים רצופים, בין ה-11-13 בדצמבר 1961, בבית המשפט המחוזי בירושלים, ויומיים לאחר מכן, ב-15 בדצמבר, הוקרא גזר הדין בבית המשפט ובו נידון אייכמן למוות. בהתאם לרוח הלאומית ביחס לשאר חלקי הפרשה, גם גזר הדין עורר סערה בעיתונות הלאומית בדרום אפריקה. בעיתון *The Natal Witness* נטען ב-16 בדצמבר 1961, כי שופטיו של אייכמן לא חיפשו תגמול אלא גזרו על אייכמן עונש מוות משום שאין הוא ראוי לחיות. אך העונש האמתי הוא שאייכמן יכיר בטבעם של מעשיו – אין כאב גדול מזה שייוצר בשל כך שהוא יראה עצמו, גם אם לרגע אחד בלבד, כפי שאחרים רואים אותו. עוד נטען בכתבה כי יש להבין את תחושת השליחות של האנשים שלכדו את אייכמן ונטען כי בתקופה האחרונה, רוח חדשה נושבת בקרב קהילות יהודיות, ובעיקר בקרב הקהילה הישראלית,

הן (קהילות) נחושות להוריד את המסך מעל הטרגדיה רבת השנים של פוגרומים חוזרים ונשנים ורדיפות. בעבר, היהדות שרדה בזכות רכינתה תחת הסערה, אך כיום, היהודים נחושים להיאבק על זכויותיהם. לכידתו של אייכמן והחיפוש אחר אשמים נוספים, מהווה מסר לאנושות כולה כי אם נחוץ הדבר, יחפשו היהודים את רודפיהם בקצוות תבל על מנת להעמידם לדין ולהשיג צדק.¹²⁰

נימת האהדה כלפי המשפט נשמעה גם מדיווחיו של העיתון האפריקני *Die Burger* שב-16 בדצמבר 1961, טען כי אנשים כמו אייכמן מהווים מקרה חריג שאינו מתאים לדפוסים היום-יומיים וכי אם המשפט התבסס על נורמות מבוססות, כפי שאכן היה, אין פסול בו. הפסול אם כן, לטענת העיתון, אינו במשפט עצמו אלא ברגשות השנאה העזים שעורר: "הרוח הארורה של אושוויץ משמיעה קולה ויוצרת מעגל הרסני אינסופי של נקמה". על כן, נטען בעיתון, תהיה זו טעות להפוך את אייכמן לחוליה נוספת בשרשרת המוות

¹¹⁸ "Eichmann's Sentence," *The East Province Herald*, 13 December 1961, Items of Jewish Interest A. (December 21, 1961), Rochlin Archive, Johannesburg.

¹¹⁹ שגב, *המיליון השביעי*, 341.

¹²⁰ "Eichmann's Sentence," *The Natal Witness*, 16 December 1961, Items of Jewish Interest A. (December 21, 1961), Rochlin Archive, Johannesburg.

ההרסנית.¹²¹ בעוד שניכרת השלמה עם המשפט עצמו וחשיבותו, נשמעת ממערכת העיתון ביקורת נוקבת על גזר הדין. גם העיתון *The Star* פרסם כתבת מערכת שמטרתה הייתה לתקוף, באמצעות המקרה של אייכמן, את השימוש בעונש המוות, בטענה כי הוצאתו של אייכמן להורג לא תועיל ליהודים כיום. העיתון *The Rand Daily Mail*, לעומת זאת, בחר לצדד בישראל וטען כי האלטרנטיבה הנוספת היחידה שהייתה לישראל היא לשלוח את אייכמן למאסר עולם, מה שהיה הופך את אייכמן למיזג ראווה.¹²² העיתון האפריקני *Die Burger* דיווח כי "מותו של האדם המסכן והקטן הזה בוודאי לא יפצה על הפשעים הנוראיים שבהם הואשם", ובכתבה הועלתה השאלה האם לא היה אפשר להפעיל מידה גדולה יותר של רחמים ולחוס על חייו ובכך אף לשבור את מעגל השנאה וההאשמה הנגדית האופפות את המקרה. עוד נטען בכתבה, כי ההחלטה לתלות את אייכמן היא החלטה פוליטית שמטרתה להראות לעולם כולו ולעולם הערבי בפרט שישראל אינה חלשה. באותו עיתון דווח כי חבר הפרלמנט מטעם המפלגה הלאומית, קוארטס (Coertze), מסר כי הוא אינו רוצה להצדיק את היטלר במעשיו אך הוא מתנגד לדרך שבה מאשימים אינדיבידואלים במעשים שעשו בכאלה נסיבות. אל קוארטס הצטרף חבר פרלמנט נוסף מהמפלגה הלאומית, ויסה (Visse) שטען שגזר הדין מוגזם ולא הכרחי מאחר שהמלחמה כבר הסתיימה.¹²³ בעוד שאמירות אלה צרמו וודאי לאוזני הקהילה היהודית הרשמית, קריאה מעמיקה שלהן חושפת את הזהירות הננקטת מפי הפוליטיקאים האפריקנים שלא מעיזים לתמוך באופן גלוי בנאציזם אלא רק קוראים ליהודים להניח את העבר מאחור. זהירות זו מהווה עדות לכך שבעוד שהנרטיב על אודות השמדת יהודי אירופה עדיין לא חדרה במלואה לקונצנזוס, התמיכה בנאציזם בדרום אפריקה כבר לא נחשבה לגיטימית בראשית שנות השישים.

ברצוני לחתום את סקירת השיח על אודות משפט אייכמן בחברה הדרום אפריקאית באנקדוטה לכאורה שולית, שאמיתותה אינה ברורה לחלוטין, שהופיעה בעיתונות הלאומית עם הכרעת הדין במשפט. ב-24 בדצמבר 1961, דווח בעיתון *The Sunday Times* על מר לואיס ארסמוס (Erasmus), אזרח דרום אפריקאי מפרטוריה שפנה לשגרירות ישראל בדרום אפריקה והציע את שירותיו כתליינו של אייכמן. ארסמוס מסר למערכת העיתון כי אין הוא מבקש שכר על שירותיו וכי אם ממשל ישראל תסכים לכסות את הוצאות הנסיעה שלו מדרום אפריקה לישראל וחזרה, הדבר יספק אותו. בכתבה הוסבר כי החלטתו של ארסמוס לפנות לשגרירות הישראלית בנושא הגיעה בעקבות דוחות שקרא על מחנות הריכוז וההשמדה הנאצים שאליהם נקשר אייכמן. כמה שנים קודם לכן, שכרה עיריית פרטוריה את שירותיו של ארסמוס, להרעלת כלבים בגז. ארסמוס ציין כי הרגיש שעל אייכמן לשלם על הסבל שגרם לאנשים רבים כל כך

"Eichmann's Sentence," *Die Burger*, 16 December 1961, Items of Jewish Interest A. (December 21, 1961), Rochlin Archive, Johannesburg.

"Eichmann's Sentence," *The Rand Daily Mail*, 16 December 1961, Items of Jewish Interest A. (December 21, 1961), Rochlin Archive, Johannesburg.

"Reaction of the S.A. Press," *The Jewish Herald*, 12 June 1962, file 527 Eichmann A. 1961, Rochlin Archive, Johannesburg.

והעיד כי הוא עצמו הרעיל בגז רק כלבים וסבלם עדיין חקוק בזיכרונו ולכן החליט להפסיק בעבודה זו. נכון לאותה עת, דיווח העיתון כי פנייתו של ארסמוס טרם קיבלה התייחסות מטעם השגרירות הישראלית.¹²⁴ אנקדוטה זו כשלעצמה אומנם אינה מעידה על דבר, אך נהיית רלוונטית אם נצרפה לעובדה שלאחר הכרעת הדין במשפט אייכמן דווח בעיתון *The Star* על שמועות שישראל פנתה לממשלת דרום אפריקה בבקשה להשאלת תליין שיוציא להורג את אייכמן.¹²⁵ השמועה בדבר פנייה ישראלית לממשלת דרום אפריקה בבקשה לסיוע בהוצאת אייכמן להורג אומנם פורסמה בעיתונות הלאומית, אך זכתה להכחשה רשמית על ידי שר המשפטים דאז, פורסטר, שהצהיר כי לא נעשתה פנייה מטעם שום ממשלה זרה לדרום אפריקה בנושאים רשמיים הקשורים במחלקת בתי הכלא.¹²⁶ נוכח היחסים המתדרדרים בין ישראל לדרום אפריקה, בעקבות הצבעות ישראל נגד האפרטהייד במועצת האו"ם באותה תקופה, יש לשער כי מדינת ישראל לא הייתה ממהרת לבקש את עזרתה של דרום אפריקה בנושא כה רגיש. יחד עם זאת, לא התקבלה הכחשה רשמית בנושא, מטעם הקונסוליה הישראלית.

ספרו של האנס־יואכים נויבאוואר (Neubauer), *The Rumour: A Cultural History* (1999)¹²⁷ עוסק בכוחה התרבותי של השמועה בעיצוב התודעה הקולקטיבית. למרות ששמועות מכילות, לעיתים קרובות, טענות הניתנות לאימות עובדתי, הן עשויות לפעול גם כמניפולציה בידי סוכנים חזקים או כוחות אנונימיים כדי להשיג מטרות ספציפיות.¹²⁸ שמועות פורחות בקהילה המצויה תחת איום מדומיין או אמתי, שחבריה חווים בידוד, ואבדן של חיי חברה נורמליים, פחד ותשישות. במצב עניינים שכזה, רלוונטי פחות לעסוק במידת נכונותה של שמועה, אלא בהשפעתה בזירה ציבורית נתונה.¹²⁹ בעוד שאין במסמכים הארכיונים עדות לפנייה של ארסמוס וגם לא לפנייה, לכאורה, של ממשלת ישראל לממשלת דרום אפריקה בנושא, הדיווחים בעיתונות מצביעים על האפשרות שפניות כאלה, בצורה זו או אחרת, עלו על הפרק בזירה הציבורית במהלך המשפט. כמו כן, בין אם נכונים הדיווחים ובין אם לאו, הופעתם בעיתונות הפופולרית הלבנה מהווה אינדיקציה להלך רוח מעט מרוכך ביחס לישראל בכל הנוגע למשפט. יחד עם זאת, התיאטרליות שבהבאת תליין דרום אפריקאי לשם הוצאת אדולף אייכמן להורג בירושלים היא מטלטלת ונוטפת אירוניה: מדינת האפרטהייד, הדוגלת במדיניות של אפליה גזעית, מתגייסת לסייע למדינה היהודית שהוקמה בעקבות שואת יהודי אירופה, בהוצאה להורג של אחד ממנהיגי הנאצים, שנשפט בירושלים בגין פשעיו הגזעניים כלפי היהודים.

האירוניה המשתמעת מאנקדוטה זו מבטאת את מורכבות השיח ההגמוני הלבן, כראי למצבה האמביוולנטי של הקהילה היהודית בדרום אפריקה כקהילת גבול. הכתבות מרמזות על ניסיון אקטיבי מצדו

¹²⁴ "Pretoria Man Offers to Hang Eichmann," *The Sunday Times*, 24 December 1961, file 527

Eichmann A. 1961, Rochlin Archive, Johannesburg.

"Eichmann Hangman Reply," *Star*, 23 March 1962, file 527 Eichmann A. 1961, Rochlin Archive,

Johannesburg.

¹²⁶ Ibid.

¹²⁷ ברצוני להודות לדוקטור עמוס גולדברג על שהסב את תשומת לבי לתחום ידע זה, כמו גם על ההכוונה להפניות

הרלוונטיות.

Hans-Joachim Neubauer, *The Rumour: A Cultural History* (London: Free Association Books, 1999).

¹²⁸ Ibid., 3.

¹²⁹ Ibid.

של משטר האפרטהייד, להעניק לגיטימציה למדיניות ההפרדה הגזעית, באמצעות סיוע למדינת ישראל בהוצאה להורג של מייצג הרוע הנאצי ונציג האנטישמיות. בכך, נחשפת שוב התפיסה של האנטישמיות כתופעה נפרדת מהגזענות, שנכחה בחברה ההגמונית הלבנה. התנדבותו לכאורה של אזרח אפריקנר להוציא לפועל את גזר דין המוות של אייכמן, והשמועות על סיוע אפשרי מצד ממשלת דרום אפריקה רבת הניסיון, בהוצאה להורג על פי חוק, מבטאים לא רק רצון טוב ואמפתיה כלפי הסבל היהודי, מצדו של המיעוט האפריקנרי, אלא גם התנערות ממסרים אנטישמיים שאפיינו את חברי אותו מיעוט כעשור וחצי קודם לכן. אך כפי שניכר לעיל, הקולות האנטישמיים שהוחרשו כמעט כליל במהלך השנים שלאחר המלחמה, החלו שוב לעלות על פני השטח על רקע פרשת אייכמן, אם כי באופן מעט יותר מוסווה ומתוחכם.

משפט אייכמן העניק לגיטימציה עצומה למדינת ישראל ברחבי העולם כולו, ובדרום אפריקה בפרט. אך האירועים המקומיים שקדמו למשפט כדוגמת הטבח בשארפווייל ומשפטי הבגידה, שבמסגרתם בלטו שמות האקטיביסטים היהודיים, העמידו את הקהילה היהודית במצב מורכב, והצבעות ישראל במועצת האו"ם נגד האפרטהייד הגבירו מורכבות זו. במצב עניינים רגיש זה, הקהילה היהודית-ציונית בדרום אפריקה ביקשה למצב את עצמה כקהילה קורבנית מחד, אך כאסופה ניטרלית של אזרחים אינדיבידואליים בעלי עמדות מגוונות בכל הנוגע לעניינים פוליטיים מאידך. בעוד שמשפט אייכמן מוצב על ידי הקהילה כאמצעי המרכזי לחשיפת הזוועות שעברו היהודים תחת נחת זרועם של הנאצים, בפני העולם כולו ובפרט בפני הציבור הדרום אפריקאי, מיצוב זה של קולקטיב סובל, שאיחד את יהודי דרום אפריקה לצד יהודי העולם כולו סביב השואה, לא מונף על ידי הקהילה הרשמית לכדי השמעת ביקורת כלפי רדיפות אחרות המבוססות על אידיאולוגיה גזעית, דוגמת האפרטהייד בדרום אפריקה עצמה. בעוד שראינו שאגפים מסוימים, הן בקהילה היהודית הן מחוצה לה, כן קישרו באופן ברור יותר או פחות בין הנאציזם למשטר האפרטהייד, נותרו קולות אלה בשוליים בלבד.

יתר על כן, העלאת נרטיב השמדת יהודי אירופה על נס על ידי הקהילה היהודית בדרום אפריקה, הולידה ביקורת נוקבת מצד הציבור הדרום אפריקאי הלבן, שביקש לגנות את הבעלות שתבעו היהודים על הסבל האנושי. הפניות הרבות של יחידים לעיתונות הלאומית, בטענה להכרה בסבל של עמים אחרים, לצד הסבל היהודי, אומנם יכלו לטמון בחובן פוטנציאל לסולידריות, אך במקום זאת סימנו היררכיה של סבל במעין משחק סכום אפס, במסגרתו הסבל היהודי חסם את ההכרה בסבלם של אחרים. בהקשר זה, חשובה טענתו של ההיסטוריון יהודה באואר (2012)¹³⁰ שהתחרות על הקורבנות היא מסווה לפוליטיקה, היא עוסקת בהקבלות בין זוועות אך אינה עומדת על ההבדלים בין אירועים. בביקורת שהושמעה בדרום אפריקה, לא היה ניסיון לייצר האחדה בין הקורבנות וסבלם במטרה לטעון כי היהודים סבלו בדיוק כמו האפריקנרים במלחמת הבורים, או כמו האזרחים הגרמנים בהפצצות בעלות הברית בדרזדן. במקום זאת, הונע השיח לכיוון ביקורת על היהודים, על כך שבהתמקדותם בסבל קבוצתם, הם מחקו סבל של אחרים. כצפוי, תגובת הקהילה היהודית בדרום אפריקה לביקורת, מבטאת בייתר שאת את תפיסת ייחודיות השואה.

¹³⁰ יהודה באואר, "שואה ורצח עם", (מאמר שהוצג במסגרת סימפוזיון על שואה ורצח עם, האוניברסיטה העברית בירושלים ומוסד ואן ליר, 2-4 בספטמבר 2012).

הקהילה ראתה בכל ניסיון להשוואה בין אירועים טרגיים שונים לשואת יהודי אירופה כזילות וכפגיעה בזכר הקורבנות ורק מעטים מתוכה טרחו לנסות להצביע בטיעוניהם על ההבדלים העובדתיים בין האירועים, מה שהיה יכול לספק ראייה לטיעון הייחודיות. בכך, שיחקה הקהילה היהודית הישר אל ידיהם של המקורגים, והחמיצה את ההזדמנות למימוש הפוטנציאל ליצירת שיח של סולידריות.

4. בין הכלה להכחשה – זיכרון השמדת יהודי אירופה ומערכת צנזורת האפרטהייד (1970-1979)

מערכת הצנזורה הדרום אפריקאית תחת משטר האפרטהייד נועדה לתחזק את האידיאולוגיה הדומיננטית על מנת לשלוט במידע ובפרשנויות של התנסויות חברתיות. מדובר באחד הכלים המרכזיים שעמדו לרשות אדריכלי האפרטהייד לדיכוי התנגדויות ולשימור השליטה של המיעוט הלבן במדינה. בשנת 1974 עבר חוק הפרסומים הדרום אפריקאי, שכלל תיקונים לחוק הפרסומים משנת 1963 ושהיווה את לב מערכת הצנזורה. החוק החדש כלל תיקונים ושינויים שהביאו לחיסול הביקורת השיפוטית על הליכי הצנזורה ולאחידה ממשלתית הדוקה יותר על המדיות התרבותיות. לא בכדי התהדקה אחיזת הממשלה במערכת הצנזורה. לאחר שפרסומים ספרותיים וסרטי קולנוע רבים היו כפופים לבדיקה של הצנזור, שחקן חדש נכנס לזירה התרבותית בדרום אפריקה, כאשר שידורי טלוויזיה ראשונים עלו לאוויר בשנת 1976. אף על פי שמדובר היה בשידורים במסגרת מונופול טוטאלי של תאגיד השידור הממשלתי הדרום אפריקאי (South African Broadcasting Corporation- SABC), הטלוויזיה נתפסה על ידי הממשל כאיום ממשי על העם האפריקנרי בפרט, ועל העליונות הלבנה בכלל, ואי לכך, מנגנוני הפיקוח עליה נעשו נוקשים.

כמו בשני העשורים הראשונים למשטר האפרטהייד, גם בשנות השבעים הייתה הקהילה היהודית בדרום אפריקה מצויה במצב אמביוולנטי. בהשוואה לשנות השישים, שבמהלכן נאלצה הקהילה להתמודד עם בולטות של אקטיביסטים יהודים בארגונים ובפרשיות נגד המשטר, ועם האשמות על נאמנות כפולה לדרום אפריקה ולישראל, הרי ששנות השבעים סימנו התחדשות חיובית ביחסים בין המדינות, מגמה אשר נסכה בקהילה תחושת ביטחון יחסית. יתרה מכך, כפי שאדגים בהמשך, בתקופה בה הכריז האו"ם כי הציונות היא סוג של גזענות, שורטטה מעין שותפות גורל בין דרום אפריקה לישראל, ובין העם האפריקנרי לעם היהודי. עם זאת, השנים שבין משפט ריבוניה (1964) למהומות סוטו (שתחילתן ביוני 1976), אופיינו בתסיסה פוליטית ובדיכוי מאסיבי מצד ממשל האפרטהייד כלפי ארגונים אפוזיציוניים באשר הם. ההסלמה ואי-היציבות הפנים-מדינית, השפיעו על היהודים, כמו על שאר תושבי הרפובליקה, והביאו, בין היתר, להקצנת הכוחות הימנים במדינה, וכך גם להופעה, באופן נקודתי, של אפיוזודות נאו-נאציות ואנטישמיות. המצב הרגיש במדינה הוביל גם להגירה מאסיבית של יהודים אל מחוץ לגבולותיה מתחילת שנות השבעים. פרק זה מבקש להתמקד בתקופה טעונה זו ולבחון את תפקיד מערכת הצנזורה של משטר האפרטהייד בשימור זיכרון השואה בזירה הציבורית הדרום אפריקאית. חשוב להדגיש כי הפרק אינו מבקש לאתגר את העובדה שמערכת הצנזורה של משטר האפרטהייד היוותה כלי דכאני וגזעני, אלא להדגים כיצד מערכת מדכאת זו שתמציתה בסגרציה תרבותית וחברתית, היוותה, באופן אירוני, כלי יעיל עבור הקהילה היהודית במאבקה נגד סוג אחר של גזענות בדרום אפריקה, בצורת הכחשת שואה ואנטישמיות. במסגרת הפרק אבקש לתאר את תיווכה של השואה דרך המדיות התרבותיות הפופולאריות השונות (ספרות, טלוויזיה, תיאטרון וקולנוע) שעליהן פעלה באופנים שונים צנזורת האפרטהייד, תוך התמקדות במספר פרשיות מרכזיות, המבטאות בייתר שאת את האמביוולנטיות שבה הייתה שרויה הקהילה היהודית בשנות השבעים.

4.1. מערכת הצנזורה בדרום אפריקה – סקירה היסטורית

כינונה של מערכת הצנזורה החל עוד בתקופת איחוד דרום אפריקה, טרם הקמת משטר האפרטהייד, כאשר וועד הצנזורים הראשון נוסד תחת חוק הבידור (The Entertainments {Censorship} Act, 1931) משנת 1931. גוף ממשלתי זה התמקד תחילה במדיום הקולנועי, שהיה אז חדש יחסית, ובכל הצורות של ייצוגים חזותיים, וכן במופעי תיאטרון. בשנת 1934, הורחבו סמכויותיו של הוועד לבחינת ספרים וכתבי עת מיובאים, מה שהעמיק וחיזק את השליטה הממשלתית, שהייתה באותה עת בידי המפלגה המאוחדת (United Party) שדגלה בעליונות לבנה, על הפצתם של חומרים מודפסים ברחבי המדינה. מאחר שבשלב זה היה שר הפנים אמון על חומרים מיובאים בהתאם לחוק גיהול המכסים (The Management Act, 1913), שאסר ייבוא של מאמרים הנושאים תוכן מגונה, גם או מעורר התנגדות, ומאחר שהחלטותיו של וועד הצנזורים החדש בכל הנוגע לחומרים מודפסים היו ונתרו בגדר המלצה בלבד, נותר מירב הכוח בידיהם של שר הפנים ופקידי המכס.¹

אם כן, במהלך תקופת איחוד דרום אפריקה, וגם בראשית תקופת האפרטהייד, פרסומים שיובאו מחוץ למדינה נבדקו על ידי פקידי המכס ואילו פרסומים מקומיים נאסרו לפרסום על סמך חוקים שונים, ובשנות האפרטהייד הראשונות, בעיקר על בסיס החוק למיגור הקומוניזם משנת 1950 (The Suppression of Communism Act, 1950).² אך היסודות למה שבהמשך יכונה "מערכת הצנזורה של האפרטהייד" הונחו בשנת 1954 כאשר ממשלת האפרטהייד בראשותו של דניאל מלאן הכריזה על הקמת וועדת חקירה לבדיקת פרסומים לא רצויים. וועדה זו הוקמה בתגובה למקרה שנדון בבית המשפט בשנת 1953 ועסק בכתבה על זנות שפורסמה בשני עיתונים אפריקנרים פופולאריים ועוררה סערה במעגלים רשמיים ובעיקר בקרב קבוצות כנסייתיות שונות. הוועדה, שנוסדה במטרה לצבור הון פוליטי, נועדה לבחון את הרגולציה בכל הנוגע לספרים מקומיים ומיובאים והייתה אחד הביטויים המרכזיים להרחבת כוחה של המדינה והשתלטותה על המרחב הציבורי בתקופה שבמהלכה האופוזיציה הפרלמנטרית נגד הסדר החדש עוד יכלה להשמיע קולות של מחאה גלויה.³

רק בסוף שנת 1960, כאשר ממשלת האפרטהייד הכריזה על מצב חירום בעקבות הטבח בשארפויל, הוחלט ליישם חלק מהמלצות וועדת החקירה משנת 1954. בעוד שהממשלה התעלמה לחלוטין מהמלצות הוועדה לנקיטת צעדים פרוגרסיביים לקידום הספרות, היא בחרה לאמץ את המלצותיה הרגרסיביות ולכונן מערכת צנזורה ריכוזית חדשה שאף תבחן פרסומים טרם הוצאתם לאור. טיוטת החוק, שכללה גם הפעלת צנזורה על העיתונות, זכתה לגינויים מקיר לקיר הן בתוך הפרלמנט הדרום אפריקאי הן מחוצה לו ובשנת 1962 הגישה הממשלה טיוטה שנייה שלמראית עין נראתה פחות אוטוריטארית. לאחר התאמות ושינויים התקבלה הטיטה בשנת 1963, במסגרת חוק הפרסומים והבידור (The Publication and Entertainment Act, 1963), שהיווה אבן היסוד של מערכת הצנזורה של משטר האפרטהייד.⁴

¹ Peter, D. McDonald, *The Literature Police: Apartheid Censorship and its Cultural Consequences* (Oxford: Oxford University Press, 2010), 21.

² De Lange, *The Muzzled Muse*, 7.

³ McDonald, *The Literature Police*, 22.

⁴ Ibid., 32.

החוק החדש קבע שכל הפרסומים יוכלו להיות נתונים לבדיקה ולהיאסר לפרסום אם ימצאו מזיקים או פוגעניים כלפי האינטרסים של המדינה ושל אזרחיה. מטרת החוק הייתה להכיל את תפיסת החיים הנוצרית בדרום אפריקה תוך הגנה על ערכים נוצריים, על מנת לשמר את הרוח הלאומית האפריקנית ולחזקה.⁵ החוק קבע כי הוצאה לאור והפצה של חומרים בלתי־רצויים, בין אם הם מקומיים או מיובאים, מהווה עברה סטטוטורית שעשויה להוביל לקנסות גבוהים ואף לעונש מאסר,⁶ ובמסגרתו הוגדרו שש קטגוריות לחומרים בלתי־רצויים.⁷ הקטגוריה הראשונה קבעה כי חומר מסוים יוגדר בלתי־רצוי במידה והוא או חלק ממנו מגנה, פוגע או מזיק למוסר הציבורי; הקטגוריה השנייה הכילה תחת החוק כל חומר המהווה חילול קודש או פוגעני כלפי התחושות הדתיות של חלק כלשהו מתושבי הרפובליקה; הקטגוריה השלישית התייחסה לחומר המביא קבוצה מאוכלוסיית הרפובליקה לכדי לעג או ביזוי כבלתי־רצוי; הקטגוריה הרביעית הכילה את החוק על חומרים שעשויים להזיק ליחסים שבין תושבי הרפובליקה השונים; הקטגוריה החמישית התייחסה לחומר שעשוי לפגוע בביטחון המדינה, בטובת הכלל או בשלום ובסדר הטוב; והקטגוריה השישית קבעה כי חומר בלתי־רצוי הוא גם כזה המציג נושאים מגונים, פוגעניים או מזיקים למוסר הציבורי במסגרת הליך שיפוטי, או חומר המציג נושאים מגונים הכוללים פרטים רפואיים, כירורגיים או פיזיולוגיים שגילויים עשוי להיות פוגעני או מזיק למוסר הציבורי.⁸

הקטגוריות נכתבו באופן מעורפל ולמראית עין ניכר כי נועדו להגן על כל הקבוצות החברתיות בדרום אפריקה באופן שוויוני, אך בפועל, היוו ביטוי נוסף לשימור העליונות הלבנה במסגרת אידיאולוגיית האפרטהייד. הסיבה לכך טמונה בחלק בחוק שהגדיר את הקמתו של דירקטוריון הפרסומים (Directorate of Publications) שתפקידו היה למנות וועדות להערכת כל חומר שיוגש לבדיקה. על פי החוק, חברי הוועדות נבחרו מרשימה שהרכיב הדירקטוריון ושאישר שר הפנים, ועל כן מדובר היה במינויים פוליטיים ולא מקצועיים גרידא, אשר אפשרו את השליטה הממשלתית על מערכת הצנזורה החדשה. החוק קבע כי לא רק עובדי הממשל וגופים כמו המשטרה או פקדי המכס יוכלו להעמיד חומרים לבדיקה, אלא גם הציבור עצמו. עוד קבע החוק, כי אפשר יהיה להעביר החלטה של וועדת פרסומים להערכה מחודשת בבית המשפט, פתרון שעבור רבים לא היה ישים, בשל העלויות הגבוהות שהיו כרוכות בפניות לבית המשפט באותם ימים, ועל כן לא גרר ערעורים רבים.⁹

בשנת 1974, חוקק הפרלמנט חוק חדש (The Publication Act) שבמסגרתו נותרו הקטגוריות לחומרים בלתי־רצויים כפי שהוגדרו במסגרת החוק משנת 1963. עם זאת, הזכות לערער בבית המשפט על החלטת הצנזור בוטלה ובמקומה הוקם וועד הערעור על פרסומים (The Publications Appeal Board), מה שחיסל לחלוטין את הביקורת השיפוטית על הליכי הצנזורה וחזק את האחיזה הממשלתית במערכת הצנזורה.¹⁰ במסגרת החוק, שר הפנים לא רק החזיק בידיו את הכוח למנות את חברי הדירקטוריון ולהשפיע

⁵ De Lange, *The Muzzled Muse*, 14.

⁶ McDonald, *The Literature Police*, 32-33.

⁷ De Lange, *The Muzzled Muse*, 8.

⁸ Section 26 (2) of the Act of 1963 in Statutes of the Republic of South Africa.

⁹ De Lange, *The Muzzled Muse*, 8.

¹⁰ Ibid., 9; McDonald. *The Literature Police*, 34.

על הרשימה שמתוכה בחר הדירקטוריון את חברי הוועדות הממונות; בנוסף, היה בכוחו להורות לוועד הערעורים לשקול מחדש החלטה של וועדה מסוימת ואף להורות לדירקטוריון על מינוי וועדה לבחינת פרסום מסוים, במידה ולא עשה זאת. יתר על כן, ארבעה עשר חברי וועד הערעורים מונו על ידי נשיא המדינה, מה שהעמיק את אחיזתה של הממשלה במערכת.¹¹ החוק החדש חלש על רוב המדיות התרבותיות הקיימות, החל בהוצאות ספרים, סרטים, תקליטים, מופעי בימה, יצירות אמנות ואפילו צילום חובבני וקבע כי אחזקה בכל חומר שנקבע כבלתי־רצוי היא עברה שתגרור קנסות או מאסר.¹²

התנגדויות לחוק החדש הושמעו באופוזיציה כבר עם הגשת הצעת החוק לקבינט. ב־2 בינואר 1974 אמרה הלן זוסמן (Suzman), חברת המפלגה הפרוגרסיבית, לעיתון *The Argus* שהיא מזועזעת מכך שהממשלה עשויה לכפות הגבלות נוספות על חירות האזרחים לקרוא, לראות ולשמע. היא הביעה את ספקותיה באשר להצהרות הממשלה כי וועד הפרסומים החדש יהיה יותר גמיש מקודמו וביקרה בחריפות את המלצות החוק לביטול מוחלט של הזכות לערער בפני בית המשפט.¹³ גם הסופר אלן פטון, שהיה ממקימי המפלגה הליברלית הדרום אפריקאית, ביקר בחריפות את החוק החדש בטענה כי יש לדרוש ייצוג רחב בוועדת הפרסומים ולהותיר במסגרת החוק אפשרות לערעור על החלטות הוועדה בפני בית המשפט.¹⁴ הוא טען כי עתיד הכתיבה היצירתית בדרום אפריקה נתון בסכנה תחת חוק הצנזורה החדש וקרא לביטולו.¹⁵ אולם, על אף קולות המתנגדים, נכנס חוק הפרסומים מספר 42 משנת 1974 לתוקפו, בעודו מתמקד בצנזור פרסומים כתובים (ספרים, עיתונים וכדומה) וכן סרטים, הצגות ותערוכות. השופט לאמי סניימן (Snyman) מונה ליושב הראש הראשון של וועד הערעור על פרסומים, שנוסד בעקבות חוק הפרסומים בשנת 1974. סניימן כיהן בתפקידו במשך חמש שנים והיה ידוע בעמדותיו השמרניות, שבמובנים רבים עיצבו את תפיסת הצנזורה בדרום אפריקה באותה תקופה. כדי לנסות להבין את עמדותיו של סניימן, כדאי להתבונן בנאומו בטקס הענקת פרס נייל סמית' עבור הסרט הטוב ביותר בשנת 1979, אז אמר סניימן שהתפקיד של וועד הפרסומים הוא לשאול מה האדם הממוצע ברחוב חושב ולקבוע, על בסיס התשובה לשאלה זו, את הסטנדרטים המוסריים לקביעה האם חומר הוא ראוי או לא־ראוי לפרסום.¹⁶ בבסיס מערכת הצנזורה עמדה השאיפה של השלטון הלבן לשימור הסטאטוס קוו, תוך חיזוק האידיאולוגיה השלטת לשם שליטה חברתית. ראייה לכך היא הצהרתו של סניימן עצמו כי אינו מודע לקיומם של חברים שחורים בוועד הצנזורים וכי החלטה בנושא אינה נתונה בידיו אלא בידי הפרלמנט. בהצהרה, סניימן לא רק מבהיר כי בוועד הצנזורים חברים לבנים בלבד אלא גם כי תפקידו של הוועד הוא לשרת את בני המיעוט ההגמוני.¹⁷

De Lange, *The Muzzled Muse*, 9. ¹¹

"South Africa's Censorship Laws," 1 June 1951, Index on Censorship, ¹²

<http://journals.sagepub.com/doi/abs/10.1080/03064227508532421> (Accessed on 9/1/2017).

"Censorship Proposals Under Fire," *The Argus*, 2 January 1974, AD1912 59.2 Censorship 1974, ¹³

Historical Papers research archive, University of Witwatersrand, Johannesburg.

"Paton's Fears on SA Censors," *The Argus*, 5 April 1974, AD1912 59.2 Censorship 1974, Historical ¹⁴

Papers research archive, University of Witwatersrand, Johannesburg.

"Paton Hits at New Censor Bill," *The Natal Witness*, 14 August 1974, AD1912 59.2 Censorship ¹⁵

1974, Historical Papers research archive, University of Witwatersrand, Johannesburg.

Derek Jones, *Censorship: A World Encyclopedia* (London and New York: Routledge, 2001), 2297.¹⁶

Keyan Tomaselli. *The Cinema of Apartheid: Race and Class in South African Film* (New York: ¹⁷
Routledge, 2013), 13, 16-17.

האדם הממוצע בדרום אפריקה, אם כן, הינו האדם הלבן, האירופאי ולא בני האוכלוסיות השחורות, ההודיות והצבעוניות, המהוות רוב במדינה.

בשנת 1976, הופיע שחקן נוסף שהיה על מערכת הצנזורה להתמודד עמו – הטלוויזיה. כפי שטוען רוב ניקסון (Nixon), כבר בתחילת 1949 חוק השידור המקומי (Broadcast Amendment Act) החיל את השליטה בטלוויזיה תחת תאגיד השידור הדרום אפריקאי, אך הייתה זו התנגדותה הנחרצת של המפלגה הלאומית להכנסת מדיום החדש, שרוקנה החלה זו מתוכן ממשי.¹⁸ בשנת 1960, פרוורד, ראש ממשלת דרום אפריקה דאז ומי שהיה אחד הארכיטקטים המרכזיים של משטר האפרטהייד, השווה את הסכנות הטמונות בהכנסת המדיום החדש לדרום אפריקה לאלה שטמונות בשימוש בגז רעיל או בפצצת אטום. פרוורד לא היה לבדו במערכה נגד המדיום הטלוויזיוני. באותן שנים, נתפסה הטלוויזיה כאויב הפוטנציאלי המרכזי של המפלגה הלאומית שחששה מפני האפשרות שבאמצעות המדיום החדש, יוחדרו אל תוך החברה הדרום אפריקאית רעיונות זרים שמקורם במחשבה מערבית דקדנטית מחד ובאידיאולוגיות קומוניסטיות מהמזרח, מאידך. תפיסת המסוכנות הכפולה הטמונה בטלוויזיה, כפי ששורטטה על ידי משטר האפרטהייד, התמקדה, אם כן, בטענה כי הטלוויזיה הינה מדיום שמקדם באופן בו־זמני רעיונות קומוניסטיים לצד מונופוליים קפיטליסטיים בסגנון האמריקאי, שני רעיונות שנתפסו כזרים וכמסוכנים עבור השימור העצמי האפריקני.¹⁹ יחד עם זאת, התנגדות המפלגה הלאומית למדיום הטלוויזיוני נבעה לא רק מהחשש מהדירתם של רעיונות זרים אל תוך המדינה, אלא גם ממניעים פנים־מדינתיים. הטלוויזיה מוצבה כסוכן של היתוך תרבותי במהלך תקופה בה המשטר הקדיש את מירב מאמציו ליישום האידיאולוגיה הבנטוסטנית שלו. מטרת אידיאולוגיה זו הייתה לכאן את ההתנגדות האפריקאית ולשלוט בכוח העבודה האפריקאי באצטלה של מתן מענה לשאיפות הפוליטיות של בני האוכלוסייה השחורה נטולי הזכויות, תוך הבחנתם כעמים שונים והפרדתם התרבותית, הטריטוריאלית והפוליטית. אדריכלי האפרטהייד ופרוורד בראשם, טענו כי הטלוויזיה מסוכנת מאחר וזו, בהיותה סוכן להיתוך תרבותי, עשויה לחתור תחת תכנית האפרטהייד להפרדת קהילות על פי קווים לכאורה לאומיים ואתניים.²⁰

המתנגד הגדול ביותר של הטלוויזיה במהלך שנות השישים היה אלברט הרצוג, אז חבר קבינט ושר הדואר והטלגרף, שהיה אחראי גם על ענייני המדיה במדינה, ושראה במדיום החדש "קופסא שחורה ומרושעת" שתחתור תחת המוסר וחיי המשפחה.²¹ ב־1968, לאחר עשור בתפקיד, פוטר הרצוג מתפקידו בשל השקפותיו הריאקציונריות והבדלניות, ועזיבתו אמנם קידמה את הכנסת המדיום הטלוויזיוני למדינה, אך כפי שניקסון טוען, היה זה רק סימפטום לשינויים עמוקים ומוקדמים יותר ביחסם של האפריקנים כלפי רעיון הקהילה הבין־לאומית שאותו סימלה הטלוויזיה.²² לאחר ההתנקשות בחייו של פרוורד ב־6 בספטמבר 1966, בקייפטאון, החלו להופיע בלקסיקון האפריקני שני מונחים שיצרו קרע בלאומיות האפריקנית:

¹⁸ Rob Nixon, *Homelands, Harlem and Hollywood: South African Culture and the World Beyond* (New York, London: Routledge, 1994), 43-45.

¹⁹ Ibid., 46.

²⁰ Ibid., 46.

²¹ Randall Harrison and Paul Ekman, "TV's Last Frontier: South Africa," *Journal of Communication*, 26, no.1 (1976): 103; Nixon, *Homelands, Harlem and Hollywood*, 45.

²² Nixon, *Homelands, Harlem and Hollywood*, 71.

"נאור" (Verlig) ו"שמרן" (Verkramp). המונח הראשון התייחס לזרם בלאומיות האפריקנית שטען לפתיחות כלפי הזירה הבין־לאומית והכיר בהתפתחויות ובשינויים המתרחשים, תוך כיבוד המסורת האפריקנית הנוצרית־קלוויניסטית, ואילו המונח השני, שאותו ייצג הרצוג, טען לסגירות, בדלנות ובידוד כבסיס לכוח האפריקני.²³

באופן אירוני, שורשיו של קרע זה ניתנים לאיתור בהצלחה המסחררת של הלאומיות האפריקנית בגיבוש הכוח הפוליטי ובהרחבת הבסיס הכלכלי של חבריה, באמצעות העדפת עסקים בבעלות אפריקנית ומתן תעסוקה לעובדים אפריקנים בלתי־מקצועיים בבירוקרטיה של האפרטהייד, תוך שחיקת שכרם של העובדים השחורים והפעלת דיכוי אלים וחסר רחמים כלפי כל התנגדות שחורה. הסגירות שאפיינה את הלאומיות האפריקנית של ראשית שנות האפרטהייד הובילה, אם כן, במהלך שנות השישים, ליצירתה של שכבה אפריקנית קפיטליסטית רבת־עוצמה ששינתה את ההרכב המעמדי של המיעוט האפריקני השולט, וערעה את התפיסות השמרניות שאפיינו את המפלגה הלאומית מראשיתה.²⁴ שינוי זה הוביל להצטלבות בין האינטרסים הכלכליים של האפריקנים לאלה של דוברי האנגלית במדינה, שראו בטלוויזיה כנכס בעל פוטנציאל מסחרי ובשנת 1969, החלו ארגוני הסחר האפריקנים והאנגלים לשלב מאמצים להפעלת לחצים על ממשלת האפרטהייד לשם הכנסת הטלוויזיה למדינה.²⁵ מהלכים אלה אומנם הובילו לפיצול במפלגה הלאומית ולהקמת המפלגה הלאומית המחודשת (The Herstigte Nasionale Party – HNP) האולטרה־שמרנית, באותה שנה, אך זו הפכה במהרה לכוח יחסית פריפריאלי בכלל, ובדיון סביב הכנסת המדיום הטלוויזיוני לדרום אפריקה בפרט.²⁶

הקש ששבר את גב הגמל היה הרגע ההיסטורי של הליכת האדם הראשון על הירח ביולי 1969, רגע שאזרחי העולם המערבי צפו בו בשידורים חיים על המסך הקטן שבסלון ביתם, בעוד שהדרום אפריקאים נאלצו לקרוא עליו בעיתוני החדשות.²⁷ זמן קצר לאחר נחיתת האדם הראשון על הירח, הכריזה המפלגה הלאומית על הקמת וועדה לבחינת היתרונות והחסרונות של הכנסת הטלוויזיה למדינה, וזו כללה תשעה חברי האחווה האפריקנית (Broederbonders) וארבעה חברים מקהילת דוברי האנגלית בדרום אפריקה. דו"ח הוועדה השווה בין השפעות הטלוויזיה בחמש עשרה מדינות וביניהן בארצות־הברית, בריטניה, איטליה, יפן וגרמניה,²⁸ ולאחר דיונים ארוכים, במרץ 1971, שלחה הוועדה את הדו"ח לקבינט הדרום אפריקאי, במסגרתו הכריזה על הכנסת המדיום הטלוויזיוני לדרום אפריקה תוך ארבע שנים.²⁹ שידורים טלוויזיוניים ניסויים החלו במאי 1975 ביוהנסבורג, וביוני אותה השנה בקייפטאון ובדרבן, במתכונת של שעת שידור אחת כל ערב ושידור חוזר בצהרי היום למחרת. במהלך אוקטובר הגדיל תאגיד השידור הדרום אפריקאי (SABC) את שעות השידור וב־5 בינואר 1976 נחנך לוח זמני שידור שכלל חמש שעות בערב וזמן שידור נוסף בסופי שבוע, שהוקדש לשידורי הספורט. השידורים היו דו־לשוניים ובכל ערב שודרו

Ibid., 71. ²³

Ibid., 72. ²⁴

Ibid. ²⁵

Harrison and Ekman, "TV's Last Frontier," 104; Nixon, *Homelands, Harlem and Hollywood*, 72. ²⁶

Nixon, *Homelands, Harlem and Hollywood*, 72-74. ²⁷

Ibid., 71. ²⁸

Ibid.; Harrison and Ekman, "TV's Last Frontier," 104. ²⁹

במשך שתיים וחצי תכניות באפריקנס ובמשך שתיים וחצי נוספות בשפה האנגלית.³⁰ בעוד שתאגיד הטלוויזיה היה בשליטה ממשלתית מוחלטת, הוא הוקם כשנה לאחר שנחקק חוק הפרסומים ולכן תקנות החוק לא חלו באופן רשמי על המדיום הטלוויזיוני. כפי שנראה בהמשך פרק זה, ובפרט בבחינת שידור תכנית סדרת הטלוויזיה הדוקומנטרית הבריטית, "עולם במלחמה" (*The World at War*), מצב עניינים זה הוביל למציאות מעורפלת ובלתי יציבה.

4.2. בין עדנה דיפלומטית לאנטישמיות מקומית: יהודי דרום אפריקה בשנות השבעים

בעוד שהאנטישמיות שהייתה מקובלת בשנות השלושים והארבעים בדרום אפריקה איבדה מהלגיטימיות שלה בקרב ממשל האפרטהייד כבר בתחילת שנות החמישים, תנועות פרו־נאציות ואנטישמיות נותרו בשולי החברה, על אש נמוכה. עם זאת, גברה לעיתים האש המכלה בצורת תנועות נאו־נאציות חדשות, הפצת ספרות הכחשת שואה ואירועים אנטישמיים נקודתיים, אשר עוררו מחדש את חששות הקהילה היהודית והובילו לתגובות נגד נחרצות שהופיעו גם במרכז הדיווחים בעיתונות הלאומית, באנגלית ובאפריקנס. אחד האירועים הבולטים, בעל ניחוח אנטישמי מובהק, היה ציון חגיגות יום הולדתו של היטלר על ידי הנוער הגרמני בדרום אפריקה, ב־20 באפריל 1967, אירוע שקיבל את הכינוי "פרשת הילברו". הפרשה החלה כאשר ביום ה־20 באפריל השמיע הנוער הגרמני קריאות "הייל היטלר" במסבאה הגרמנית שבשכונה הפרברית הילברו שבויהנסבורג, לציון יום הולדתו של היטלר, מה שהוביל לעימות עם צעירים יהודים שנכחו במקום. בעקבות האירוע, יצאו בני נוער יהודים להפגין בשכונה, במחאה על האקט האנטישמי. העיתון *Rand Daily Mail* דיווח ב־11 במאי 1967 כי ראש הממשלה, פורסטר, הורה לחקור את הפרשה וכיוון אצבע מאשימה לעבר העיתונות, שלטענתו ליבתה את הפרשה וסיפקה לציבור דיווחים שקריים.³¹ עוד דווח כי המשטרה פתחה בחקירה מקיפה בנושא וכי ארבעה עיתונאים נחקרו בגין דיווחים שפרסמו.³² בעוד שבקהילה הגרמנית המקומית הביעו תמיהה על הסערה וטענו כי לא מדובר בפעולה אנטישמית מתוכננת אלא במעשה קונדס של צעירים שנעשה בבדיחות הדעת, בקהילה היהודית סערו הרוחות. הרב ברנרד קספר (Casper), שהיה אז רבה הראשי של פדרציית בתי הכנסת של דרום אפריקה, דיווח לעיתון כי הוא אומנם לא תומך בלקיחת החוק לידיים אך מבין את מחאתם של הצעירים היהודים, שהרי אי אפשר לצפות שיהודי יראה בחגיגות יום הולדתו של צורר מיליוני היהודים באירופה כבדיחה. עוד הוסיף הרב וטען כי ניסיונות אנטישמיים לא מאורגנים שכאלה הופכים לנפוצים יותר ויותר במדינה ואסור להתעלם מהם.³³

Harrison and Ekman, "TV's Last Frontier," 104-105. ³⁰

"Prompt Govt. action urged against neo-Nazis," *The Rand Daily Mail*, 11 May 1967, Jewish Community, 1952-1975, 131.1, Historical Papers Research Archive, University of The Witwatersrand, Johannesburg. ³¹

"4 Newsmen Questioned on Beerhall Clash," *The Rand Daily Mail*, 13 May 1967, Jewish Community, 1952-1975, 131.1, Historical Papers Research Archive, University of The Witwatersrand, Johannesburg. ³²

"Nazism not a Beerhall Jok- Rabbi Hits at Nazi Revival," *The Rand Daily Mail*, 13 May 1967, Jewish Community, 1952-1975, 131.1, Historical Papers Research Archive, University of The Witwatersrand, Johannesburg. ³³

הקהילה היהודית אומנם הכירה בכך שפרשת הילברו, ומפגני אנטישמיות אחרים, היוו פעולות של יחידים,³⁴ אך דאגתה גברה ביולי 1973, עם הקמתה של חזית התנגדות האפריקנרית (The Afrikaner Weerstandsbeweging –AWB), מפלגה לאומנית ימנית שהפעילה דמגוגיה המזכירה את התעמולה הנאצית, השתמשה בסמלים המזכירים את צלב הקרס, והבהירה כי היהודים לא יכולים להיות שווים זכויות במדינה הנוצרית הדרום אפריקאית.³⁵ במקביל להתפתחויות אלה, החל באותן שנים ייבוא מאסיבי של ספרות הכחשת שואה לדרום אפריקה, ומעבר להפצת ספרים, החלו עיתונים באנגלית ובאפריקנס לפרסם חלקים מספרים מיובאים. כך למשל, חלקים מספרו של ארתור בוטס (Butzs) "המתחה של המאה העשרים" (*The Hoax of the Twentieth Century*), הופיעו במגזין החודשי האולטרה-ימני *South African Observer*. ספרות קלאסית זו של הכחשת שואה התאימה לתפיסת העולם הקונספירטיבית של המגזין, שעיצב עורכו, סידני בראון (Brown), ששיבח את עבודתו של בוטס – שאותה תאר כמשלבת עבודה של היסטוריון גאוני עם ידע טכני של מדען.³⁶

בכל הנוגע ליחסה של הקהילה היהודית לאפרטהייד, נותרה הקהילה בעמדתה הבלתי מתערבת. בשנת 1972 העביר קונגרס וועד הצירים של יהודי דרום אפריקה החלטה שקבעה שבעוד שוועד הצירים מכיר במגוון העמדות הקיימות בקרב חברי הקהילה היהודית ביחס למדיניות הגזע ולבעיות הפוליטיות במדינה, הקהילה כולה שותפה לאתגרים ולהזדמנויות הרבות הכרוכות ביצירת מדינה בעלת יחסי שלום יציבים והמבוססים על צדק, בין הקבוצות והגזעים בתוכה. כמו כן, נקבע כי הקהילה כולה שותפה לשאיפה לשמר את זכותם של כל אזרחי הרפובליקה לחיים בכבוד וביטחון, תוך שמירה על זהותם הקבוצתית ועל תרבותם, ותוך שימור שוויון הזדמנויות לכלל האזרחים בכל התחומים. הקונגרס קרא בהחלטה זו לכל היהודים לתרום למטרות אלה בפעילותם היום-יומית, בהתאם לערכי היהדות.³⁷ הצהרה מעומעמת זו, שלכאורה אפשר לפרשה כביקורת על מדיניות האפרטהייד, ניתנת להבהרה באמצעות בחינת פרשנותו של ההיסטוריון היהודי, הדרום אפריקאי, גוסטב שרון (Saron) בחיבורו על יהדות דרום אפריקה, שפורסם בשנת 1973. שרון, שבמשך שנים רבות היה חבר בוועד הצירים, ומעורב פעיל בקהילה היהודית, הסביר בחיבורו כי אומנם קיימת הסכמה בקרב מנהיגי הקהילה באשר לעקרונות המוסריים של היהדות וללקחים ההיסטוריים המחייבים את היהודים לרגישות לאפליה על בסיס גזע, אך בהקשר המקומי של מאבק פוליטי בין מיעוט לבן לרוב שחור, הקהילה לא הצליחה להפריד בין עקרונות מוסריים ופוליטיים ולכן החליטה ההנהגה היהודית שלא להצהיר על עמדה יהודית קולקטיבית בכל הנוגע ליחסי הגזע במדינה.³⁸ אם כן, הנקיטה

"Claim by Board Chairman- Evidence of anti-Jewish Propaganda in South Africa," *The Star*, 24³⁴ December 1967, Jewish Community, 1952-1975, 131.1, Historical Papers Research Archive, University of The Witwatersrand, Johannesburg.

Leonard Weinberg and Peter H. Merkl, *The Revival of Right Wing Extremism in the Nineties* (New York: Routledge, 2014), 255.³⁵

Shain, "South Africa," 682.³⁶

Franklin Hugh Adler, "South African Jews and Apartheid," *Patterns of Prejudice*, 34, no.4 (2000): 23-36.³⁷

Gustav Saron, *The South African Jewish Board of Deputies, its role and development: an analytical review on its 70th anniversary* (Johannesburg: The South African Jewish Board of Deputies, 1973).³⁸

בעמדה רשמית של אי־מעורבות במדיניות האפרטהייד מצד ההנהגה היהודית, הייתה פעולה ממושכת לשימור סטאטוס קוו בין הקהילה לממשל.

היחסים בין ישראל לדרום אפריקה השפיעו גם הם על הלכי הרוח בקהילה היהודית בזירה המקומית. בעוד שבשנות השישים קשרי ישראל עם דרום אפריקה התאפיינו במתיחות הולכת וגוברת, בעיקר בשל רצונה של ישראל להתקרב למדינות אפריקה השחורה, לאורך אותן שנים נמנעה ישראל מניתוק טוטאלי של היחסים עם דרום אפריקה, דווקא בשל קיומה של הקהילה היהודית הגדולה והמבוססת שם. כך למשל, במהלך שנות החמישים והשישים הייתה ישראל עקבית בהצבעתה באו"ם נגד מדיניות האפרטהייד של דרום אפריקה, אך נמנעה מההצבעה בשאלת גירושה של דרום אפריקה מהאו"ם.³⁹ שנת 1967 שבה פרצה מלחמת ששת הימים בין ישראל למדינות ערב, הייתה נקודת מפנה ביחסים בין ישראל לדרום אפריקה, כאשר גל של אמפתיה כלפי ישראל הופיע בקרב האוכלוסייה הדרום אפריקאית הלבנה, לצד גל של ניכור בקרב האוכלוסייה השחורה.⁴⁰ על הצטלבות האינטרסים בין שתי המדינות נכתב בשנת 1968 בעיתון *Die Burger* שהיה העיתון הרשמי של המפלגה הלאומית באזור הקייפ,

לישראל ודרום אפריקה יש הרבה מן המשותף. שתיהן מצויות במאבק קיומי ושתיהן מצויות בהתנגשות מתמדת עם הרוב המכריע באו"ם. שתיהן מהוות מוקדי כוח אמינים באזוריהן, שם הן מתפקדות כחיץ מפני אנרכיה אנטי־מערבית [...] הכוחות האנטי־מערביים הובילו את ישראל ואת דרום אפריקה למציאת אינטרסים משותפים שיש לתעל ולא להכחיש.⁴¹

היחסים בין דרום אפריקה לישראל התחזקו עוד יותר בשנת 1973, בעקבות מלחמת יום הכיפורים, שהובילה אף היא לתמיכה כלכלית מאסיבית של יהודי דרום אפריקה בישראל, ולהתגייסות של יהודים למאמץ המלחמתי. מדענית המדינה נעמי חזן סימנה את התקופה שבין 1967 ל־1973 כתקופת מעבר שבמסגרתה, לאחר הקיפאון היחסי ביחסים בין המדינות במהלך שנות החמישים והשישים, החלו מגעים לחידוש יחסי מסחר בין דרום אפריקה לישראל.⁴² מדינות אפריקאיות רבות החלו להתנכר לישראל ועד סוף מלחמת יום הכיפורים נשמרו יחסים דיפלומטיים בין ישראל לארבע מדינות אפריקאיות בלבד (מאוריציוס, לסוטו, מלאווי וסוודלנד), אותן מדינות אשר קיימו גם יחסים דיפלומטיים עם דרום אפריקה.⁴³ יתרה מכך, המכה המוחצת שספגה ישראל ושהורידה לטמיון כל ניסיון ישראלי לשיתוף פעולה עם מדינות ביבשת אפריקה, הגיעה בנובמבר 1975, עם ההכרזה בעצרת האו"ם שהציונות היא צורה של גזענות.⁴⁴

³⁹סיכום קשרי ישראל עם דרום אפריקה 1961-1967, "גנוז המדינה, ירושלים,

<http://www.archives.gov.il/chapter/%D7%A1%D7%99%D7%9B%D7%95%D7%9D-%D7%A7%D7%A9%D7%A8%D7%99-%D7%99%D7%A9%D7%A8%D7%90%D7%9C-%D7%A2%D7%9D-%D7%93%D7%A8%D7%95%D7%9D->

1967-1961-1967 (כניסה אחרונה ב-11.1.2017). /%D7%90%D7%A4%D7%A8%D7%99%D7%A7%D7%94-1961-1967 Azim Husain, "The West South Africa and Israel: Strategic Triangle," *Third World Quarterly*, 4, ⁴⁰ no.1 (1982): 70.

⁴¹Bernard Magubane, 'Israel and South Africa: the nature of the unholy alliance,' UN Seminar on the Palestine Question, Arusha, Tanzania: 14-8 July 1980.

⁴²Chazan, "The Fallacies of Pragmatism," 172.

⁴³Gideon Shimoni, "South African Jews and the Apartheid Crisis," *American Jewish Year Book*, 88

(1988): 3-58; Hellig, "The Jewish Community in South Africa," 8-9. ⁴⁴Shimoni, *Community and Conscious*, 156.

ב-10 בנובמבר 1975 התקבלה החלטה 3379 של העצרת הכללית של האומות המאוחדות, אשר קבעה כי ציונות היא צורה של גזענות ואפליה גזעית. ההחלטה סימנה הישג גדול עבור שיתוף הפעולה הנרקם בין העולם הערבי והעולם הסובייטי ועברה בתמיכה של שבעים ושתיים מדינות ובכללן מדינות ערב, רוב מדינות הגוש המזרחי ומדינות אסיה, ומדינות רבות באפריקה שמדרום לסהרה. שלושים וחמש מדינות הצביעו נגד ההחלטה וביניהן מדינות המערב, רוב מדינות מרכז אמריקה ומספר מדינות באפריקה, ונמנעו שלושים ושתיים מדינות. דרום אפריקה, שכבר בנובמבר 1974 החליטה העצרת הכללית של האו"ם להשהות את פעילותה בעצרת בשל ההתנגדות הבין-לאומית למדיניות האפרטהייד, נספרה בין הנמנעות.⁴⁵ וועד הצירים של יהודי דרום אפריקה גינה בחריפות את החלטת האו"ם וטען כי יש לראות בה מתקפה מכוונת על הציונות שהיא אחד האידיאלים היהודיים החשובים ביותר. דניס דימונד, מנכ"ל וועד הצירים טען כי ההחלטה מצביעה על הדעיכה המוסרית של האו"ם הסובל מעיוורון ומדעה קדומה. לדידו, מדובר היה בחתירה תחת כל האידיאל של כבוד האדם משום שהאו"ם הווה במקרה זה בובה על חוט המופעלת על ידי קבוצות לחץ ציוניות שביקשו להשתמש בפורום הבין-לאומי למטרותיהן המוטעות והמטעות. בהמשך הצהרתו, פנה דימונד אל לקחי העבר וטען כי היו שביקשו להסוות את האנטישמיות שלהם באמצעות חזות אידיאולוגית, כמו הנאציזם והפשיזם. הטרגדיה האמתית, לדידו, היא שבעצם ההחלטה בעצרת האו"ם, האידיאלים שעל בסיסם הקימו אומות העולם את הגוף הבין-לאומי, התנפצו לחלוטין, מה שמעלה את השאלה החשובה באשר להמשך קיומו של האו"ם בעתיד. דימונד, שהיה, כאמור, ממנהיגי הקהילה היהודית שרובה ככולה הייתה גם ציונית, קהילה שחיה במדינה שהמטרה בה הוגדר כמטרה בעל אידיאולוגיה גזענית מובהקת והדוגל באופן פומבי בהפרדה, סיכם וטען כי התנועה הציונית רחוקה מלהיות גזענית ושאפה תמיד רק לחירות ולשלום של אנשיה והגנה עליהם מפני רעות הגזענות.⁴⁶ הצהרה זו של דימונד אינה הצהרת כזב שהרי הקהילה היהודית הרשמית בדרום אפריקה אכן דאגה במהלך השנים להגן על אנשיה מפני האנטישמיות המקומית, אך במקום להרחיב את היריעה ולהתייחס לאנטישמיות כסוג אחד מיני רבים של גזענות, בחר דימונד בהצהרתו להשתמש בביטוי "רעות הגזענות" ביחס לאנטישמיות, ובכך לצמצם את המונח גזענות לכדי שנאת יהודים בלבד, ולעקר את המשמעות הרווחת של המושג שמגדירה גזענות כהתייחסות שלילית לבני אדם בשל מוצאם האתני או צבע עורם. יותר מכל מבטאת ההצהרה לעיל את התפיסה שאפיינה את הקהילה היהודית הרשמית שראתה באנטישמיות כגזענות מסוג ראשון במעלה, כרעה חולה שיש להיאבק בה, אך תוך הימנעות מבחינה ביקורתית של סוג אחר של גזענות מבית, בדמות האפרטהייד הדרום אפריקאי.

במקביל להצהרת וועד הצירים, ארגנה הפדרציה הציונית הדרום אפריקאית עצרות המוניות ברחבי המדינה, במחאה על ההחלטה. בהצהרה שמסרה הפדרציה הציונית לעיתון *The Rand Daily Mail* ב-15 בנובמבר 1975, קרא הארגון ליהודי דרום אפריקה לעמוד לצד ישראל ולמחות נגד ההשמצה של האו"ם

⁴⁵ "The United Nations: Partner in the Struggle against Apartheid," UN against Apartheid, The United Nations, <http://www.un.org/en/events/mandeladay/apartheid.shtml> (Accessed on 9/1/2017).

⁴⁶ "S.A. Jewry Condemns UN Resolution: Board of Deputies Statement," *The Rand Daily Mail*, 15 November 1975, Press Items of Jewish Interest No. 23 (20 November 1975), Rochlin Archive, Johannesburg.

את הציונות.⁴⁷ ב-17 בנובמבר, דיווח העיתון *The Star* על עצרת ביוהנסבורג שמנתה כשלושת אלפים יהודים שהביעו את זעקתם על כך שהאנשים שסבלו הכי הרבה במאה הנוכחית ובתקופות שלפניה מגזענות, מושמצים כעת באו"ם באמצעות ההחלטה שהציונות היא צורה של גזענות.⁴⁸

חרף הימנעותה בפועל של דרום אפריקה מההצבעה באו"ם, בלטה תמיכת ממשל האפרטהייד בישראל בשיח הציבורי. ראייה לכך היא ההצבעה פה אחד, לגנות את החלטת האו"ם, שהתקבלה בקונגרס המפלגה המאוחדת (United Party – UP) ב-12 בנובמבר 1975, כפי שדווח בעיתון *The Friend*.⁴⁹ באופן כללי, העיתונות הלאומית תמכה בגינוי ההחלטה וסיקרה בהתעניינות רבה את מחאת יהודי דרום אפריקה. ב-11 בנובמבר, פורסם בעיתון *Pretoria News* שהחלטת האו"ם מהווה גושפנקא בין-לאומית לאנטישמיות וכי העולם הנאור צריך להתאחד נגד הניסיונות לגזענות בין-לאומית נגד ישראל או נגד כל עם אחר.⁵⁰ בכתבה באותו נושא בעיתון האפריקנרי *Die Volksblad*, נטען כי העובדה שהאו"ם התעלם מפניותיהן של אמריקה ומדינות מערביות אחרות, שהתנגדו להחלטה, משמעה כאילו שפך האו"ם על פניהן של אותן מדינות דלי עם מים קרים. עוד פורסם בעיתון כי הדבר מקבל משנה תוקף אם לוקחים בחשבון את התעלמות האו"ם מהשלכות החלטתו, שמשמעה הענקת חנינה סימבולית על הזוועות של האנטישמיות ורצח ששת מיליון היהודים בידי הנאצים.⁵¹

אפילו העיתון האולטרה-ימני האפריקנרי, *Die Transvaler*, שהיה ידוע בעמדותיו האנטישמיות והאנטי-ציוניות, והווה האורגן המרכזי של המפלגה הלאומית המחודשת (HNP), סיקר את החלטת האו"ם והפגין סולידריות עם מחאת הקהילה היהודית נגדה. אך לצד הפגנת התמיכה, נכתב כי יש לזכור שלפני מספר שנים תמכה ישראל בהחלטות האו"ם נגד דרום אפריקה, שנועדו לצייר את דרום אפריקה כגזענית ופשיסטית. עם זאת, צוין כי מדובר בתקופה שונה וכי ישראל כעת מצויה בקשרים חזקים עם דרום אפריקה, ומשום שהאו"ם הפך לכלי תעמולתי נגד ישראל כפי ששימש נגד דרום אפריקה בעבר, מתקיימת מחאה גדולה נגד פעולה זו של האו"ם. לצד הביקורת הברורה על "טעויות העבר" של ישראל, ביחס לדרום אפריקה, השתמש העיתון במקרה הנ"ל גם כשירת הלל לחופש הביטוי בדרום אפריקה וטען כי ההפגנות הקהילה היהודית מהוות מפגני כוח חופשיים שמקבלים ביטוי בדרום אפריקה דווקא בשל המאבק של הממשל למען חירויות האדם, ונגד הכוחות הקומוניסטים.⁵²

בהמשך להקבלה שנערכה ב-*Die Transvaler* בין החלטת האו"ם נגד האפרטהייד להחלטתה נגד הציונות, בעיתון *Die Burger* נטען כי קווי הדמיון בין ההיסטוריה הקדומה והעכשווית של ישראל לבין זו

Ibid.⁴⁷

The Star, 17 November 1975, Press Items of Jewish Interest No. 23 (20 November 1975), Rochlin Archive, Johannesburg.

The Friend, 12 November 1975, Press Items of Jewish Interest No. 23 (20 November 1975), Rochlin Archive, Johannesburg.

Pretoria News, 11 November 1975, Press Items of Jewish Interest No. 23 (20 November 1975),⁵⁰ Rochlin Archive, Johannesburg.

Die Volksblad, 11 November 1975, Press Items of Jewish Interest No. 23 (20 November 1975),⁵¹ Rochlin Archive, Johannesburg.

Die Transvaler, November 1975, Press Items of Jewish Interest No. 23 (20 November 1975), Rochlin⁵² Archive, Johannesburg.

של האפריקנרים בדרום אפריקה, מציבים את שתי המדינות במסלול משותף אל מול יומרות הזירה הבין־לאומית. עוד נטען, כי הגזענות, המוגדרת על ידי העולם כחטא הבלתי נשכח של דרום אפריקה, מהווה כתב אישום שמטרתו לאחד את כל האנשים בעלי העור השחור סביב איבה משותפת, ולפלג את בעלי העור הלבן. מדובר בניסיון של הפוליטיקאים הערבים להשיג את תמיכת השחורים במאבקם נגד ישראל, בשיטה דומה לזו שבמסגרתה הוקם הלובי נגד דרום אפריקה שפעל באופן נלהב באו"ם במהלך השנים. "העיונות הבין־לאומית כלפי ישראל מהווה איום מידי שכן ישראל נולדה מתוך מלחמה וצבאות רבים הידפקו על גבולותיה עוד מהקמתה. דרום אפריקה, לעומת זאת, מתמודדת עם טרור פנימי ועם התקוממות בתוך גבולותיה, אך ללא סכנה מיידית הנשקפת בצורת מתקפה קונבנציונאלית".⁵³ במילים אחרות, ניכרת כאן לא רק הקבלה בין החלטת האו"ם הקובעת כי מדיניות האפרטהייד מבוססת על דוקטרינות של אפליה גזעית מה־2 בדצמבר 1950, לבין ההחלטה, כ־25 שנים לאחר מכן, כי הציונות היא צורה של גזענות. קווי הדמיון הנגזרים כאן גולשים לעבר הקבלה בין מצבי איום קיומיים, בעוד דרום אפריקה אומנם מתמודדת בעיקר עם אתגרים מבית וישראל בעיקר באתגרים של סכנה מיידית מחוץ, אך שאיפת ה"אויב" של דרום אפריקה הלבנה, זה הפנימי, דומה לזו של האויב של ישראל, זה החיצוני.

מבעד לסולידריות המשתמעת מהטקסטים בעיתונות האפריקנרית כלפי ישראל והציונות, ניכרת האיבה של אלה כלפי מוסדות האו"ם. כפי שציינתי בפרק המבוא, החל מאמצע שנות השישים, המאבק במשטר האפרטהייד הפך "לסוגיה הקונקרטית, שדרכה ביקשו המדינות הפוסט־קולוניאליות- בשיתוף פעולה עם המדינות הקומוניסטיות- להשפיע על הסדר הבין־לאומי".⁵⁴ בניסוחו של האפרטהייד כפשע נגד האנושות, בהחלטת העצרת הכללית של האו"ם משנת 1966, ביקשו אותן מדינות למסגר את האפרטהייד כזוועה קיצונית המצדיקה התערבות בינלאומית.⁵⁵ כמו כן, ב־30 בנובמבר 1973 נחתמה באו"ם האמנה הבינלאומית בדבר חיסול וענישה של פשע האפרטהייד שנכנסה לתוקפה ב־18 ביולי 1976. התפתחויות אלה הסעירו את ממשלת האפרטהייד שגינתה בפה מלא את הניסיונות הבינלאומיים החוזרים ונשנים להפנות את החוק הבינלאומי נגדה, תוך שהיא מפנה אצבע מאשימה כלפי הכוחות הסובייטים שלטענתה עמדו מאחורי ניסיונות אלה.⁵⁶ יתר על כן, כפי שמציין אלשך, במסגרת הדיונים הרבים שנערכו באו"ם בדבר אמנת האפרטהייד, החלו להופיע הצהרות הכורכות יחד את המאבק באפרטהייד ואת המאבק בציונות. אליבא דאלשך, "הניסיון הגיע לשיאו המפורסם בהחלטה 3379 [...] שקבעה כי 'הציונות היא צורה של גזענות ואפליה על רקע גזעי' אך קולות אלה החלו להתמוסס במחצית השנייה של שנות השבעים.⁵⁷ אם כן, יש לשער שהאיבה שחש ממשל האפרטהייד כלפי מוסדות האו"ם נוכח ההחלטות הרבות לגינוי האפרטהייד, לצד הקולות המצביעים על מקור קולוניאליסטי וגזעני זהה לדרום אפריקה ולמדינת ישראל, הם שהביאו לפרץ הסולידריות כלפי ישראל בעיתונות המקומית.

⁵³ Die Burger, November 1975, Press Items of Jewish Interest No. 23 (20 November 1975), Rochlin Archive, Johannesburg.

⁵⁴ אלשך, "פרדיגמת האפרטהייד", 168.

⁵⁵ שם.

⁵⁶ שם, 173.

⁵⁷ שם, 173-174.

ביוני 1975, עוד טרם התקבלה החלטה 3379 בעצרת הכללית של האו"ם, החלו מגעים דיפלומטיים בין ישראל לדרום אפריקה, לשם פתיחת שגרירות דרום אפריקה בישראל. אולם, היחסים הדיפלומטיים בין המדינות הגיעו לשיא פריחתם באפריל 1976, במהלך ביקורו הרשמי הראשון של ראש ממשלת דרום אפריקה, ג'ון פורסטר (B.J. Vorster) בישראל. פורסטר התקבל בישראל בכבוד רב והסכמי שיתוף פעולה נחתמו בין שתי המדינות.⁵⁸ במסגרת נסיעתו של פורסטר לישראל הוא ביקר במוזיאון "יד ושם" בירושלים. כפי שצינתי בפרק המבוא, במהלך מלחמת העולם השנייה החזיק פורסטר בעמדות אנטי-בריטיות ופרו-נאציות,⁵⁹ והיה חבר בתנועה התרבותית הפרו-נאצית, "אוסוה בראנדוואך" (Ossewa Brandwag), שהתמקדה בטיפוח הלאומיות האפריקנית.⁶⁰ עובדה זו לא חמקה מעיניו של בראון, עורך העיתון *The Observer*, שכאמור היה השופר המרכזי של ממשלת האפרטהייד בשפה האנגלית, והקדיש לביקור את הכתבה הראשית בגיליון מאי 1976. הכתבה נפתחה בתהייה האם פורסטר, שבשנות הארבעים המוקדמות נאבק נגד הקומוניזם, הדמוקרטיה, הבריטים והיהודים הבולשביקים, והתפלל לניצחון גרמניה הנאצית במלחמה, יכול היה לתאר לעצמו, בחלומותיו הפרועים ביותר, ששלושים וחמש שנים לאחר מכן הוא ייטוש את עקרונותיו השמרניים, יקבל את הדוקטרינה הציונית-קומוניסטית ואף ימצא את עצמו בביקור באתר ההנצחה לזכר ששה מיליון היהודים שלכאורה נרצחו בידי הנאצים, בירושלים.⁶¹

בישראל, הוצג ביקורו של פורסטר כביקור חשוב לאין שיעור. בכתבה שפורסמה בעיתון דבר ב-5 באפריל, 1976, נמסר כי ביקורו של פורסטר בישראל בא על רקע השיפור ביחסי ישראל-דרום אפריקה שהחל מאז מלחמת יום הכיפורים. עוד דווח כי,

בזמנו אישר פורסטר אישית הגדלת המכסה שאפשר להעביר מדרום אפריקה לישראל. לאחר מלחמת יום הכיפורים הועלתה הקונסוליה הכללית של ישראל ביוהנסבורג לדרגת שגרירות ולפני חודשים אחדים הועלתה הקונסוליה הכללית של דרום אפריקה בתל אביב לדרגת שגרירות. בשנים האחרונות התרחב במידה ניכרת היקף הסחר ההדדי בין ישראל לדרום אפריקה.⁶²

בכתבה שפורסמה באותו עיתון ב-11 באפריל נמסר כי,

ראש ממשלת דרום אפריקה הביע את תקוותו, כי הביקור בארץ לא יפגע בקשרי ארצו עם מדינות ערב. בדומה מקווה ישראל, כי ביקור זה – שאיננו משנה את יחסנו העקרוני נגד כל צורה של אפליה גזעית – לא יפגע בהבנה שיש עדיין כלפינו אצל חלק ממדינות אפריקה המתונות, אף כי גם הן לא עמדו במבחן במלחמת יום הכיפורים והקריבו את הקשרים הקונסטרוקטיביים עמנו על מזבח סיסמת האחדות האפריקאית שנוצלה לרעה על ידי מדינות ערב והכוחות הרדיקליים האנטי-מערביים ביבשת.⁶³

אם כן, הביקור השנוי במחלוקת היה בעל חשיבות כלכלית מרכזית עבור שתי המדינות. ישראל הייתה תלויה בפורסטר בכל הנוגע להעברת תרומות מהקהילה היהודית הדרום אפריקאית לישראל ועל כן קיימה יחסי מסחר ודיפלומטיה עם ממשלת דרום אפריקה, על אף סלידתה של ישראל ממדיניות האפרטהייד.

⁵⁸ Shimoni, *Community and Consciousness*, 157.

⁵⁹ Shain, "South Africa," 683.

⁶⁰ Brian J Barker et al. *Illustrated History of South Africa*, 348-349.

⁶¹ "S.A. Observer on Prime Minister's visit to Israel," 10 June 1976, Press Items of Jewish Interest No. 12, Rochlin Archive, Johannesburg.

⁶² "פורסטר יבוא כאורחו של רוח" מ, "דבר", 5 באפריל 1976, עיתונות יהודית היסטורית, הספרייה הלאומית, ירושלים.

⁶³ "חשיבותו של ביקור", "דבר", 11 באפריל 1976, עיתונות יהודית היסטורית, הספרייה הלאומית, ירושלים.

גינזיים בדבר הביקור המתקשר הושמעו בעצרת האו"ם ודוברים ערביים הצביעו על הביקור של פורסטר בישראל כהוכחה הטובה ביותר לכך שהציונות היא סוג של אפרטהייד.⁶⁴ בתגובה לדברים אמר חיים הרצוג, שגריר ישראל באו"ם דאז, כי אין לפרש את הביקור כעדות לכך שישראל תקבל עתה את עקרונות האפרטהייד. הוא מסר,

המאבק נגד הגזענות החל על מנת למנוע את חזרתם של הפשעים הנוראיים שבוצעו נגד היהודים באירופה, שעונם היחיד היה עצם היותם יהודים. עם זאת, הפעולה נגד הגזענות התעוותה לאחר מכן. הערבים המשתוקקים כי כל השטח שבין האוקיינוס האטלנטי לבין המפרץ הפרסי יהיה ערבי ואשר השתלטו על הכרדים ועל האפריקנים, מאשימים עתה את ישראל כי היא גזענית [...] ישראל תמכה בעבר בכל המערכות נגד הגזענות, אולם בשל עיוותן הנוכחי, היא תתנגד לכך עתה והיא קוראת לכל הארצות לבל יתמכו בה כל עוד אין המערכה נגד הגזענות מופרדת בבירור מן ההתקפות על הציונות.⁶⁵

הקהילה היהודית הרשמית בדרום אפריקה קיבלה בזרועות פתוחות את הידוק היחסים והפדרציה הציונית וועד הצירים ערכו כינוס חגיגי ב־10 במאי 1976, לכבודו של פורסטר, לציון ביקורו בישראל, במעמד שר החוץ ד"ר הילגרד מולר (Muller), מזכיר משרד החוץ בראנד פורי (Fourie), ופורסטר עצמו. המאורע ציין את חגיגת היחסים הדיפלומטים המתהדקים בין ישראל לדרום אפריקה, בחסות הקהילה היהודית, והוא סוקר בהרחבה באמצעי התקשורת המקומיים, באנגלית ובאפריקנס. העיתון האפריקני *Beeld* דיווח ב־11 במאי 1976 כי ראש הממשלה פורסטר אמר בנאומו בקייפטאון שדרום אפריקה וישראל מהוות דוגמה לאפשרות לשיתוף פעולה בתחומים מגוונים, על אף המחלוקות בענייני מדיניות. יו"ר הפדרציה הציונית בדרום אפריקה, ג'וליוס וינסטיין (Weinstein), כך דווח, ברך על הביקור של פורסטר בישראל וציין כי דרום אפריקה נבנתה על ידי מהגרים ממדינות רבות ועל אף מחלוקות מסוימות שמקורן בהיסטוריה של דרום אפריקה, היהודים תרמו גם הם לבניית המדינה.⁶⁶ בעוד שבשתי האמירות לעיל אפשר לאתר רמיזה למחלוקות של ישראל ושל הקהילה היהודית עם מדיניות האפרטהייד, תוך שימת הדגש גם על ידי פורסטר ביחס לישראל וגם על ידי יו"ר הפדרציה הציונית ביחס לקהילה היהודית, על שיתוף הפעולה האפשרי, על אף מחלוקות אלה, מדבריו של יו"ר וועד הצירים, דויד מאן (Mann) נשמעה ביקורת נוקבת יותר על האפרטהייד. מאן אמר בכינוס כי הוא מאמין שניכרת דחיפות ברמה הבין־לאומית בכל הנוגע לדרום אפריקה.

"ישנה הבנה כי עלינו להתרחק מהר ככל האפשר ממדיניות האפליה המבוססת על גזע או צבע עור, ועלינו להעניק לכל אדם כבוד ושוויון הזדמנויות למימוש הפוטנציאל הטמון בו".⁶⁷ למרות זאת, ניכר כי פורסטר עצמו, וכן העיתונות המקומית, התעלמו לחלוטין מהביקורת שנרמזה מנאומו של מאן במסגרת החגיגות. בעוד שרבים מקרב יהודי דרום אפריקה שחשו אי־נוחות לנוכח היחסים הקרים בין שתי המדינות במהלך שנות השישים, ברכו על היחסים המתהדקים בין ישראל לדרום אפריקה, היו בין חברי הקהילה גם כאלה שהביעו ביקורת על הביקור של פורסטר בישראל.⁶⁸ אחד מהמבקרים היה הרב דויד רוזן, שהיה הרב

⁶⁴ "הרצוג מבקר את המערכה המעוותת נגד הגזענות," מעריב, 30 באפריל 1976, עיתונות יהודית היסטורית, הספרייה הלאומית, ירושלים.

⁶⁵ שם.

⁶⁶ "Banquet for Prime Minister," 13 May 1976, Press Items of Jewish Interest No. 10, Rochlin Archive, Johannesburg.

⁶⁷ Adler, "South African Jews and Apartheid," 190.

⁶⁸ Mendelson and Shain. *The Jews in South Africa*, 178-179.

של שכונת סי פוינט בקייפטאון באותן שנים ושהחרים את הכינוס שנערך בקייפטאון לכבוד פורסטר במחאה על מדיניות האפרטהייד. במקביל, בעיתון הסטודנטים היהודי של אוניברסיטת קייפטאון *Strike*, פורסמה כתבה שתמציתה תהייה באשר לעובדה שוועד הצירים הניטרלי לכאורה, קיים חגיגות לכבודו של מנהיג המפלגה שכל ערכיה נוגדים את ערכי היהדות.⁶⁹ אך בעוד שקולות אלה נותרו בשוליים, הקונצנזוס סביב התהדקות היחסים בין המדינות נותר בולט מעל מפני השטח.

פחות מחודשיים לאחר הביקור של פורסטר בישראל, פרץ לתודעה העולמית מרד התלמידים בסוטו, שהייתה מקבץ של עיירות שחורים בשולי העיר יוהנסבורג. בבוקר ה-16 ביוני 1976, אלפי תלמידים לבושים במדי בית ספר צעדו ברחובות, לכיוון בית הספר התיכון באזור אורלנדו של העיירה. אנשי המשטרה שהופתעו מהצעדה שחררו כלבי שיטור אל עבר הקהל וריססו את התלמידים בגז מדמיע ובתחמושת חיה והמהומות הובילו לגל של מחאות תלמידים וסטודנטים באזורים שונים ברחבי המדינה.⁷⁰ מהומות סוטו לא פרצו יש מאין. כפי שמציין ג'וליאן בראון (Brown) בספרו *The Road to Soweto* (2016), המהומות היוו התפרצות געשית בתגובה ליותר מעשור של חקיקה דכאנית בחסות המדינה, רדיפה פוליטית של ארגונים אופוזיציוניים עד להוצאתם אל מחוץ לחוק, מאסרים פוליטיים ומשפטי ראווה. כל אלה הובילו לגלים של מחאות תלמידים וסטודנטים מסוף שנות השישים, וכן לשביתות פועלים מתחילת שנות השבעים, אשר עיצבו את הגיאוגרפיה של המחאה בערים. במקביל, החלו להיווצר תנועות מחאה שחורה בעיירות, והמדינה בתגובה הגבירה את מאמציה לצמצום הלגיטימציה של מחאות ציבוריות.⁷¹ אירועי סוטו היוו טריגר לאקטים נוספים של התנגדות בחלקים נוספים במדינה, שנמשכו עד סוף שנות האפרטהייד וששיאם היה באמצע שנות השמונים. בעוד שהעניין הבין-לאומי בדרום אפריקה הגיע לשיא בעקבות המהומות העקובות מדם, היחסים בין פרטוריה לירושלים המשיכו להתהדק. יחד עם זאת, המהומות האלימות במדינה זרעו חששות גם בקרב הקהילה היהודית שחבריה החלו להגר באחוזים גבוהים מהמדינה. גלי הגירה גדולים של יהודים החלו כבר בראשית שנות השבעים, אך הגיעו לשיא בשלושת השנים שלאחר מהומות סוטו, עת היגרו מהמדינה יותר יהודים מאשר בשבע השנים שקדמו למהומות, הגירה שמניעה המרכזיים היו מאי-היציבות הפוליטית ומהמיתון הכלכלי.⁷²

חשוב לציין כי במהלך אותן שנים, הקהילה היהודית אומנם לא הצליחה להיחלץ לחלוטין ממצבה האמביוולנטי כקהילת גבול, אך המשיכה לפעול באופן שגרתי לקידום השתלבותה במשטר הלבן. חיזוק מוסדות הקהילה, בתי הכנסת ובתי הספר היהודיים, וכן הבטחת הזכויות הכלכליות של חבריה, אנשי העסקים היהודיים שהיוו שמן עבור גלגלי הכלכלה של משטר האפרטהייד, שימשו מצע נוח למדי שבאמצעותו קידמה הקהילה היהודית את האינטרסים הפנימיים שלה ושל חבריה. שימור עמדה ניטרלית בכל הנוגע למדיניות האפרטהייד, לצד תמיכה נלהבת ביחסים הנרקמים בין דרום אפריקה לישראל, עשויים היו, לכאורה, להוביל את הקהילה לתחושה של אינטגרציה ושל שייכות. עם זאת, השפעתם של המתחים

⁶⁹ Ibid., 178-179.

⁷⁰ Julian Brown, *The Road to Soweto: Resistance and the Uprising of 16 June 1976* (Johannesburg: Jacana, 2016).

⁷¹ Ibid., 1-20.

⁷² Mendelson and Shain, *The Jews in South Africa*, 175.

הפנים־מדינתיים ששיאם במהומות סוּוטו ביוני 1976, לא פסחה על אף אחד מתושבי הרפובליקה. ההקצנה שאפיינה את שנות השבעים, באה לידי ביטוי בהגברת האלימות והדיכוי על ידי המיעוט הלבן. זו הובילה גם להופעתו של ימין רדיקאלי יותר שעוטר עצמו בקישוטים פרוטו־פאשיסטיים ולעיתים גם אנטישמיים. על אף שלא היה מדובר באנטישמיות ממוסדת אלא בפעילות של בודדים, ניכר כי הקהילה היהודית לא הקלה ראש בנושא, וגייסה את כל כוחה לטובת מאבק בתנועות, ארגונים ותכנים אנטישמיים. במקביל לניסיונות למיגור מופעי אנטישמיות, ויש לשער שגם כתוצר ישיר של מופעים אלה (לצד גורמים נוספים שתוארו לעיל), המשיכה הקהילה היהודית להגביר את מאמציה בתיווך הטרגדיה של השמדת יהודי אירופה לקהל הלבן ההגמוני. במסגרת החלק הבא של פרק זה, אבקש להראות כיצד גייסה הקהילה היהודית את מערכת הצנזורה הדכאנית של משטר האפרטהייד, שהייתה מבוססת על דוקטרינה גזענית של עליונות לבנה, לטובת מאבק בסוג אחר של גזענות, באמצעות מאבק בהפצת ספרות הכחשת שואה, ותוך קידום והפצה של חומרים העוסקים בשואת יהודי אירופה.

4.3. זיכרון השואה מבעד לעדשת צנזור האפרטהייד

כפי שזיינתי בהרחבה בפרק המבוא, בעוד שהלובן היהודי אפשר לקהילה ליהנות מהפריבילגיות שמעניק משטר האפרטהייד לאזרחיו הלבנים, נהנתה הקהילה גם מסוג מסוים של אוטונומיה דתית ותרבותית שמקורה בהפרדה הגזעית של קבוצות חברתיות במשטר האפרטהייד. אחד הביטויים הבולטים לכך בשנות השבעים הייתה חדירה מסיבית של זיכרון השואה לתוך הזירה הציבורית הדרום אפריקאית הלבנה במדיומים הלאומיים השונים. יש להדגיש כי אין כוונתי למופעי הנצחה קהילתיים המבטאים זיכרון קולקטיבי מקומי (שהיו קיימים בייתר שאת במרכזי הקהילות היהודיות במדינה עוד מימי המלחמה), אלא בהצגות תיאטרון, סרטי קולנוע, תכניות טלוויזיה וספרים העוסקים בשואת יהודי אירופה, שיועדו לקהל הרחב, והופצו לעיתים קרובות במדיומים שהיו בשליטה ממשלתית מלאה, וכמעט תמיד תחת פיקוחה של מערכת הצנזורה הממלכתית. באמצעות התמקדות בחמש תצורות תרבותיות של השואה במדיומים השונים, אבקש להדגים כעת את תפקידה הקריטי של מערכת הצנזורה של משטר האפרטהייד בהכלה והדחקה של תכנים בזירה הציבורית הדרום אפריקאית.

4.3.1 היסטוריה בטלוויזיה: "עולם במלחמה"

כפי שצוין לעיל, המדיום הטלוויזיוני שנכנס לדרום אפריקה בשנת 1975, הביא עמו בשורה וצמצם את המרחק בין התוכן לאזרח בעודו פורץ לסלון ביתם של אזרחי הרפובליקה. אחת התכניות המכוננות ששודרו על ידי תאגיד השידור הממשלתי (SABC-TV) היא סדרת הטלוויזיה הדוקומנטרית הבריטית, "עולם במלחמה" (*The World at War*), שכללה עשרים ושישה פרקים, ועלתה למסכים בדרום אפריקה בחודש מאי 1976. הסדרה ששידורה בבריטניה החל ב־31 באוקטובר 1973, תיארה באופן כרונולוגי את אירועי מלחמת העולם השנייה תוך שימוש בצילומים היסטוריים ובראינות. היא הופקה על ידי ג'רמי יסאקס (Isaacs) לרשת המסחרית הבריטית *Thames TV*, והתמקדה בנקודת מבט גלובלית על המלחמה, כשכל

פרק עסק בחזית מסוימת, בסדרת אירועים או בנושאים שהתרחשו במשך מספר שנים.⁷³ הסדרה זכתה לתהודה גלובלית ונרכשה על ידי תאגידי שידור ברחבי העולם כולו במשך למעלה מעשרים שנה, ותהודה זו שיקפה את העניין ההולך וגובר בשנים אלו במלחמה ובשואה בכל העולם המערבי.⁷⁴ בדרום אפריקה, עלתה הסדרה לכותרות כבר באוגוסט 1975, אז נאסרו כל פרקיה להקרנה בבתי הקולנוע בדרום אפריקה על ידי וועד הפרסומים, בטענה כי מדובר בתכנים אלימים וקשים לצפייה. הסדרה, שבאופן אירוני הוגשה לוועד הפרסומים לבדיקה על ידי הפדרציה הציונית של דרום אפריקה, מתוך שאיפה של זו להקרנה במקומות ציבוריים, נמצאה על ידי הוועדה הממונה בנושאת תכנים בלתי רצויים ועל כן החליטה האחרונה לאסור את הקרנת הסדרה בציבור תחת חוק הפרסומים משנת 1974. עם זאת, החוק נחקק טרם כניסת המדיום הטלוויזיוני לדרום אפריקה, ולכן לא חל עליו, מה שהוביל לרכישת הסדרה על ידי תאגיד השידור הציבורי הדרום אפריקאי ולתחילת שידורה על גבי מסכי הטלוויזיה הביתית במדינה, כשמונה עשר חודשים לאחר מכן, במאי 1976.

כבר במהלך חודש אפריל 1976, כאשר שידורי הסדרה היו בגדר תכנון בלבד, החלה העיתונות היהודית המקומית לסקר את הסדרה באופן נרחב ואוהד. העיתון *The Jewish Herald* הדגיש, ב־20 באפריל 1976, כי שידור הסדרה דווקא בעיתוי כל כך צמוד להחלטת האו"ם מנובמבר 1975, כי הציונות היא צורה של גזענות, הוא קריטי, משום שבאמצעות הסדרה ייחשף הדור הצעיר לזוועות הנאצים כלפי היהודים. הכתבה שהתפרסמה בעיתון יהודי מקומי, ביקשה להדגיש את החשיבות של זיכרון השואה כלפי הקהילה היהודית פנימה. היא הסתיימה בציטוט של אלכסנדר סולז'ניצין, סופר והיסטוריון רוסי שהיה אחראי במידה רבה לחשיפת מערכת מחנות העבודה הסובייטית לעיני המערב: "עם שלא זוכר הינו עם שאיבד את ההיסטוריה שלו ואת נשמתו".⁷⁵

עם זאת, לקראת שידורי הסדרה בדרום אפריקה, החל השיח הציבורי הער סביב שידור הסדרה להתמקד בשאלה האם יש לשדר את פרק מספר עשרים, העוסק במחנות ההשמדה. פרק זה הופק על ידי מיכאל דרלאו (Darlow), על פי התסריט של צ'ארלס בלומברג (Bloomberg) ועבודת החקר של דרורה כץ (Kass) וסוזאן מקונאצ'י (McConachy). כבר בשלבי התכנון, קיבל הפרק מקום ייחודי ביחס לפרקים האחרים בסדרה. ראייה לכך היא העובדה שבעוד שעשרים וחמישה הפרקים האחרים בסדרה הציגו את ההתרחשויות כאשר ברקע נשמע קולו של הקריין, לורנס אוליבייה (Olivier), פרק עשרים נפתח כשאוּלִיבִייה עצמו ניצב מול המצלמה ומזהיר את הצופים מפני המראות קשים שהם צפויים לראות, תוך שהוא מדגיש את החשיבות בצפייה בפרק למרות הקושי, משום שהדברים הללו התרחשו במציאות ואסור שיקרו שוב. ההחלטה להציב את אוליבייה מול המצלמה היא שמיצבה, בין היתר, את הפרק המדובר ככזה הדורש התייחסות מיוחדת. הפרק כלל ראיונות עם שלושה קציני אס אס לשעבר ועם חמישה ניצולי שואה, בליווי

Patricia Aufderhede, *Documentary Film: A Very Short Introduction* (Oxford: Oxford University Press, 2007), 97.

Jack C. Ellis and Betsy A. McLane, *A New History of Documentary Film* (New York and London: The Continuum International Publishing Group Inc, 1995), 253.

"6,000,000," *The Jewish Herald*, 4 April 1976, South African Holocaust Commemoration 520.2,⁷⁵ Rochlin Archive, Johannesburg.

תמונות ממחנות ההשמדה, ותיאר את מכונת ההשמדה הנאצית בפירוט. הוא שודר בבריטניה ב-27 במרץ 1974 בשעה תשע בערב במלואו, ללא הפסקות פרסומות, ולווה באזהרה מוקדמת לצופים באשר לתוכן הקשה הצפוי. התגובות לפרק בבריטניה היו חלוקות: הייתה הסכמה שהמראות היו קשים מנשוא אך יש שהוסיפו כי אותם מראות קשים אינם ראויים לשידור, בעוד שאחרים טענו כי דווקא בשל הקושי של המראות עלינו לצפות בפרק, לזכור ולא לשכוח.⁷⁶

כאמור, גם בדרום אפריקה עורר הפרק על מחנות ההשמדה שיח הציבורי סוער. הקולות שקראו להשמיט את הפרק היו רבים והטיעון המרכזי היה שהפרק מכיל מראות הקשים לצפייה. לטיעון זה התלוו גם החששות מפני ערעור היחסים בין הגרמנים ליהודים במדינה, תוך התמקדות בטענה שהפרק מבזה את הקהילה הגרמנית הדרום אפריקאית, מה שהופך את תוכנו לחומר בלתי־רצוי בהתאם לקטגוריות של חוק הפרסומים. כך למשל, בעיתון *Natal Witness* מה־10 במאי 1976, נכתב כי הקהילה הגרמנית בדרום אפריקה מתנגדת לשידור הפרק וחוששת כי תוכנו יעלה זיכרונות מרים שעדיף שיישכחו, ויעורר שנאה כלפי העם הגרמני. תאגיד השידור הדרום אפריקאי מסר בתגובה כי ההחלטה לשדר את הפרק עומדת בעינה. לשון התגובה,

רצח העם היהודי, אך לא רק היהודים, קרה. הוא קרה באמצע המאה העשרים בחברה המתורבתת והמחונכת ביותר. העם הגרמני לא צריך לחשוש מהקרנת הפרק. אם הסדרה מלמדת משהו, היא מלמדת שהתקופה החשוכה של היטלר נפלה כמכה על עמו ועל האנושות כולה. חשוב שהדורות הצעירים יותר, שלא חוו את המלחמה, יוכלו ללמוד משהו מהזוועות הללו.⁷⁷

במקביל, העיתון *Die Transvaler* מה־12 במאי 1976, עסק בשאלה האם שידור הפרק ישפוך אור על השאלות – כמה העם הגרמני ידע על אודות מחנות ההשמדה והאם היטלר נתן את הפקודה להשמיד את העם היהודי. שתי הכתבות לעיל משרטטות את החשש שהפרק יפגע בקהילה הגרמנית בדרום אפריקה ויצית רגשות שנאה כלפי חברי הקהילה, וכן יערער את היחסים בין הקהילות השונות ברפובליקה, ובפרט בין הקהילה הגרמנית לקהילה היהודית.

במקביל לטיעונים אלה, העלו עיתונים באנגלית ובאפריקנס מהצד הימני של המפה הפוליטית, טיעונים שהם בחזקת הכחשת שואה של ממש, בדרישתם לצנזר את הפרק. אלה גרסו כי רצח ששה מיליון יהודי אירופה בידי הנאצים הוא מיתוס וכי התיאור המובע בפרק לגבי מחנות הריכוז וההשמדה מהווה עיוות ההיסטוריה.⁷⁸ הקהילה היהודית והנהגת וועד הצירים ניהלו קרב תקשורתי נגד טיעוני ההכחשה ומיהרו להגיב לכל כתבה או מכתב ולגנותו מקיר לקיר. כך למשל, במכתב שפורסם בעיתון *Die Volksblad* ב־22 במאי 1976, כתב חבר וועד הצירים, מר הורוביץ: "הלוואי והיה זה נכון ושישה מיליון יהודים לא היו נרצחים בידי הנאצים, משום שאז מיליוני אנשים חפים מפשע לא היו מאבדים את חייהם בצורה כה

⁷⁶ Taylor Downing, *The World at War* (London: Palgrave Macmillan, 2012), 136-142.

⁷⁷ "Die Afrikaner and Mr. Diamond," 24 June 1976, 80, Press Items of Jewish Interest No. 13, Rochlin Archive, Johannesburg.

⁷⁸ "World at War- Genocide," 10 June 1976, 71, Press Items of Jewish Interest No. 12, Rochlin Archive, Johannesburg.

ברוטאלית וסיסטמית. הטרגדיה היא שהשואה אכן קרתה, על אף ניסיונותיהם של ארגונים מסוימים להטיל ספק בכך".⁷⁹

תאגיד השידור הדרום אפריקאי, שעמד איתן בעמדתו כי יש לשדר את הפרק ולא לפגוע ברצף של הסדרה, הודיע כשלושה ימים לפני השידור הצפוי כי הפרק על מחנות המוות לא ישודר. מנכ"ל התאגיד, יאן סוונפואל (Swanepoel) הודיע שבגלל הפרסום הרב שניתן לנושא מחנות הריכוז וההשמדה בטלוויזיה בעת האחרונה, התאגיד הרגיש שהפרק עשוי לפגוע באנשים מסוימים, ולכן החליט להימנע משידורו.⁸⁰ יו"ר וועד הצירים של יהודי דרום אפריקה, יוליוס רוזטנשטיין (Rosettenstein) תיאר את החלטת התאגיד כמגוחכת וטען כי אין לה כל צידוק. רוזטנשטיין טען כי תמציתה של ההחלטה היא בדיכוי ודחיקה של אחד הלקחים המוסריים החשובים ביותר של המלחמה וכי הוא רואה בהחלטה ניסיון מכוון לעוות את ההיסטוריה.⁸¹ חשוב להזכיר כי וועד הפרסומים אסר את הקרנת הסדרה בבתי הקולנוע כאשר הסדרה כולה הוגשה אליו על ידי הפדרציה הציונית כשמונה עשר חודשים קודם לכן. בעצם ההחלטה של התאגיד שלא לשדר את הפרק, החיל התאגיד את החלטת וועד הפרסומים, שנגעה לאיסור הקרנת הסדרה בבתי הקולנוע, על המדיום הטלוויזיוני והחזיר לה את תוקפה. אולם, יש להוסיף ולומר כי מדובר בהחלטה סלקטיבית, שהרי ב־15 במאי, אז החליט התאגיד על ביטול שידור הפרק על מחנות ההשמדה, הסדרה עצמה כבר שודרה על מסכי הטלוויזיה הדרום אפריקאית. בעוד שוועד הפרסומים אסר את הקרנתה של הסדרה כולה כמקשה אחת, על מסכי הקולנוע הדרום אפריקאי, בטענה לתכנים אלימים, תאגיד הטלוויזיה בחר לפסול רק את הפרק השנוי במחלוקת, כאשר בתגובתו אין כל אזכור למידת האלימות המבוטאת בפרק, שהיוותה הבסיס לפסילה הראשונית מטעם הוועד. במקום זאת, ישנה התייחסות כללית לאפשרות שתוכנו יפגע באנשים מסוימים. בעוד שיש לשער, לאור השיח הציבורי שהתעורר בנושא, שהכוונה כאן היא לבני הקהילה הגרמנית ברפובליקה, מתוך תלותו של משטר האפרטהייד בסולידרית הלבנה ומתוך חשש אמתי לפגוע בהם, ניכר כי עמדת התאגיד נבעה גם מהסתייגות מהנכחה ויזואלית מסיבית מדי של השואה ושל הנאציזם, לאור החוטים הרבים שכבר קשרו בין האידיאולוגיה הנאצית למשטר האפרטהייד.

גם מהתגובות להחלטת התאגיד שלא לשדר את הפרק, ניכר כי ההחלטה קשורה באופן ישיר לאפשרות שתכני הפרק יפגעו ברגשות חברי הקהילה הגרמנית במדינה. ב־16 במאי 1976, דיווח העיתון *Sunday Express* כי אלפי צופים כועסים פנו לתאגיד השידור במחאה על החלטתו לבטל את שידור הפרק. כתב הטלוויזיה, בריאן ברו (Barrow) כתב בעיתון *Cape Times* ב־17 במאי ביקורת חריפה על החלטת התאגיד לאסור את הפרק לשידור וטען כי לא ברור מי הם אותם הנפגעים הפוטנציאליים עליהם מגן התאגיד בהחלטתו, "היהודים? הגרמנים? הילדים שלנו? או שמא קיים חשש שהשחורים יראו האדם הלבן ביצע זוועות ברבריות ברמה שלא נשמעה אפילו באפריקה השחורה?"⁸² בנוסף, ב־17 במאי דווח בעיתון *Rand*

Die Volksblad, 22 May 1976, 71, Press Items of Jewish Interest No. 12, Rochlin Archive, ⁷⁹ Johannesburg.

May 1976, 59, Press Items of Jewish Interest No. 12, Rochlin Archive, Johannesburg. ⁸⁰

*Ibid.*⁸¹

Sunday Express, 16 May 1976; *Cape Times*, 17 May 1976, 59, Press Items of Jewish Interest No. ⁸² 12, Rochlin Archive, Johannesburg.

Daily Mail כי הקונסול של גרמניה המערבית ביוהנסבורג גינה את ההחלטה לאסור את שידור הפרק בטענה שהזוועות המוצגות בו אכן התרחשו ולכן, על אף האפשרות שהדבר יעורר רגשות אנטי־גרמניים, יש לשדר את הפרק.⁸³

בסופו של דבר, לאחר שלושה ימים סוערים במיוחד, חזר בו התאגיד מהחלטתו והפרק השנוי במחלוקת שודר בטלוויזיה הדרום אפריקאית בתאריך המיועד, ב־18 במאי. יום קודם לכן, ב־17 במאי, דיווח העיתון *The Argus* כי ההחלטה של התאגיד לחזור בו מאיסור שידור הפרק מהווה אינדיקציה לשיקול הדעת הראשוני הלקוי שממנו סבל התאגיד. סיפור מלחמת העולם השנייה לעולם לא יהיה שלם ללא סיפור מחנות ההשמדה – "הפרק לא מראה רק מה גרמניה של היטלר עשתה אלא מה אנשים יכולים לעשות לאנשים אחרים. הפרק מדגים את חוסר האנושיות שעלול להופיע גם בחברות המתקדמות ביותר ומהווה אזהרה איומה לכולנו".⁸⁴ העיתון *Rand Daily Mail* דיווח, ב־18 במאי, כי התאגיד חזר בו מהחלטתו בעקבות לחץ ציבורי וכי במאי הסדרה, מר ג'רמי יצחקס, שנמצא בדרום אפריקה בסיור הרצאות טען כי הפרק על מחנות ההשמדה הוא חשוב מכדי להשמיטו מאחר שהוא חושף את הסכנות הטמונות ברעיון העליונות הגזעית.⁸⁵ מאידך, העיתון *Die Vaderland* דיווח על תחושות קשות בקרב הקהילה דוברת הגרמנית בפרטוריה לאחר החלטת תאגיד השידור לחזור בה ולשדר את הפרק העוסק במחנות ההשמדה. בעיתון דווח כי איש העסקים לאונרד ואן בלוטניץ (Van Blotnitz) כבר יצר קשר עם עורך דינו ביוהנסבורג לשם הגשת ערעור לוועד הפרסומים, על ההחלטה לשדר את הפרק, אך עורך הדין של ואן בלוטניץ ציין כי התאגיד לא כפוף לוועד הפרסומים ולכן לא ניתן להגיש את הערעור.⁸⁶

הפרק שודר במועד המתוכנן, וכצפוי, עיתוני הבוקר שלאחר שידור הפרק המתקשר כללו סיקורים נרחבים של התגובות לשידור. העיתון *The Daily News* דיווח כי יו"ר המועדון הגרמני בדרבן, הפטמן (H. Haptman), טען כי הפרק הוא אנטי־גרמני ומהווה סרט תעמולה יהודי. לעומת זאת, הקהילה היהודית חזרה והדגישה כי הפרק אינו סרט תעמולה אלא דוח דוקומנטרי היסטורי בעל ערך רב.⁸⁷ בתגובה, דווח העיתון *The Star* ב־20 במאי, כי חברים בקהילה הגרמנית בדרבן נדהמו מהצהרתו של יו"ר המועדון הגרמני בעיר וכי הקונסול של גרמניה המערבית בדרבן הצהיר כי הוא מגנה את ההצהרה של הפטמן. העיתון פרסם גם ראיונות שערך עם מספר אנשים שצפו בפרק, וכלל גם ראיונות עם ניצולי שואה שסיפרו על חוויותיהם.⁸⁸

Rand Daily Mail, 17 May 1976, 61, Press Items of Jewish Interest No. 12, Rochlin Archive,⁸³ Johannesburg.

The Argus, 17 May 1976, 71, Press Items of Jewish Interest No. 12, Rochlin Archive, Johannesburg.⁸⁴

"World at War- Genocide: Ban Reversed," *The Rand Daily Mail*, 18 May 1976, 60, Press Items of Jewish Interest No. 11 (26th May 1976), Rochlin Archive, Johannesburg.⁸⁵

Die Vaderland, May 1976, 61, Press Items of Jewish Interest No. 11 (26th May 1976), Rochlin Archive, Johannesburg.⁸⁶

The Daily News, 19 May 1976, 61, Press Items of Jewish Interest No. 11 (26th May 1976), Rochlin Archive, Johannesburg.⁸⁷

The Star, 20 May 1976, 61-62, Press Items of Jewish Interest No. 11 (26th May 1976), Rochlin Archive, Johannesburg.⁸⁸

גם בשבועות שלאחר שידור הפרק, לא שכחה האש ועיתונים מהצד הימני של המתרס המשיכו לעסוק בפרשה. כך, למשל, ב־29 במאי, העיתון *Die Afrikaner* שב וגינה את החלטת תאגיד השידור לשדר את הפרק על אף שזו נאסרה לפני שנתיים על ידי וועד הפרסומים. עוד צוין בכתבה כי מוזר שוועד הפרסומים אסר על הקרנת הסדרה בבתי הקולנוע, אך לא מצא לנכון להתערב ולמנוע את שידורה בטלוויזיה הממלכתית. הכתבה התמקדה בעיקר באדם שעמד מאחורי עבודת המחקר שעליה מבוססת הסדרה, צ'ארלס בלומברג (Bloomberg), עיתונאי שהועסק בעבר על ידי עיתון ה־*Sunday Times* ביוהנסבורג ושבמהלך שנות השישים נקשר שמו עם פרשת היעלמות מסמכים שבסופו של דבר מצאו דרכם למערכת אותו עיתון.⁸⁹ בלומברג היה כתב פוליטי בעיתון *Sunday Times* בשנות השישים והשבעים, ובשנת 1963 פרסם סדרת כתבות ביקורתיות על האחווה האפריקנית (Afrikaner Broederbond), ארגון אפריקני קלוויניסטי סודי בדרום אפריקה, שהוקם בשנת 1918 ופעל לקידום אינטרסים אפריקנים. הארגון השפיע רבות על החיים הפוליטיים והחברתיים בדרום אפריקה בעיקר בשנות האפרטהייד, אז רבים מאדריכלי האפרטהייד היו חברים בארגון. פרשת המסמכים שאליה התייחס העיתון *Die Afrikaner* קשורה לאותה סדרת כתבות של בלומברג על אודות הארגון ופעילותו בכל תחומי החיים ברפובליקה. בעוד שנעשו ניסיונות לסכל את דיווחיו של בלומברג, שכללו גם פשיטות משטרתיות על משרדי העיתון ביוהנסבורג, ראש הממשלה דאז, הנדריק פרוורד (Verwoerd) מינה וועדה לחקירת ההאשמות שהופנו בכתבות נגד האחווה האפריקנית.⁹⁰ קשירת שמו של בלומברג בפרשה שהסעירה את הקהילה הלבנה ההגמונית בכלל ואת ההנהגה האפריקנית בפרט, הייתה מיועדת להטיל דופי על תוכן הפרק שעסק במחנות ההשמדה, שתסריטו נכתב על ידי בלומברג עצמו. בתגובה לכתבה בעיתון האפריקני, נכתב בעיתון *Rand Daily Mail* ב־31 במאי, כי ההתנגדות לשידור הפרק העוסק במחנות ההשמדה בטלוויזיה הדרום אפריקאית על ידי *Die Afrikaner* והמפלגה שאותה הוא מייצג חושפת את הגזענות העירומה בתפיסת חייה של קבוצה אידיאולוגית זו.⁹¹

גם עורך העיתון *Observer*, בראון, בחר לתקוף את תאגיד השידור הציבורי על הקרנת הפרק על מחנות ההשמדה, בגיליון יוני 1976 של העיתון. הוא טען כי הכניעה של ממשלת פורסטר לכוחות העולם הציוני הביאה להידוק שליטתה של הציונות סביב צווארו של תאגיד השידור הדרום אפריקאי, שמהווה כעת כלי להשמעת תעמולה ציונית ואנטי־גרמנית. עוד הוסיף בראון, כי הפרק העוסק בהשמדת ששת מיליון יהודי אירופה בידי הנאצים כסרט תיעודי שעוסק במלחמת העולם השנייה, בדומה לסדרה כולה, לא הופק על ידי היסטוריונים אלא על ידי שני יהודים ציוניים המציגים סיפור חלקי של המלחמה, בעוד שהצד השני של הסיפור נמחק לחלוטין. הפרק על מחנות ההשמדה, טען בראון, הינו יתד נוסף במערכת התעמולה הפועלת נגד גרמניה והעם הגרמני בידי הציונים. התמונות של הגופות המוצגות בפרק יכולות להיות גם תמונות שצולמו במינכן או בכל עיר גרמנית אחרת שבה נטבחו מאות אלפי אזרחים גרמניים במסגרת

⁸⁹ *Die Afrikaner*, 29 May 1976, 72, Press Items of Jewish Interest No. 12 (10 June 1976), Rochlin Archive, Johannesburg.

⁹⁰ Charles Bloomberg, *Christian Nationalism and the Rise of the Afrikaner Broederbond in South Africa, 1918-1948* (Houndmills, Basingstoke, Hampshire and London: The MacMillan LTD, 1989), vii-ix.

⁹¹ "HNP and Genocide," *The Rand Daily Mail*, 31 May 1976, 72, Press Items of Jewish Interest No. 12 (10 June 1976), Rochlin Archive, Johannesburg.

ההפצצות האוויריות של בעלות הברית. בראון המשיך וטען כי לשני מיליון הצופים הדרום אפריקאים שנחשפו לפרק לא נאמר, למשל, שבדו"ח של הוועדה הבין-לאומית של הצלב האדום שפורסם בשנת 1948 אומנם מצוין כי יהודים, כמו אנשים אחרים באירופה של תקופה המלחמה, סבלו תלאות אך לא צוינו כלל קיומם של תאי גזים או עדות למדיניות מכוונת לרצח עם. כאן הפנה בראון את הקוראים אל עלון הכחשת השואה הבריטי שפרסם ריצ'רד וראל, תחת השם ריצ'רד הארווד, בשנת 1974, עלון שאליו אתייחס בהרחבה בהמשך.⁹² ב-13 ביוני 1976, בתגובה לכתבה רחבת ההיקף של בראון מסר מזכיר וועד הצירים של יהודי דרום אפריקה, אלק גולדברג, לעיתון *The Sunday Times*, שמדובר בכתבה מגוחכת וכי ההאשמות של בראון הן המיתוס שכן כל גרמני בעל מוניטין מכיר בזוועות הנאצים.⁹³

אם כן, שידור הסדרה בדרום אפריקה עורר סערה ציבורית במהלך החודשים אפריל עד יוני 1976. בקרב הקהילה היהודית, שציזדה בהקרנת הפרק השנוי במחלוקת על השמדת יהודי אירופה, הפכה הסדרה במהרה למדורת השבט. היא שודרה בבתי הספר היהודיים, במרכזי הקהילה, וכן בטלוויזיה הביתית כמעט בכל בית, והפכה עד מהרה לנושא שיחה מרכזי בסלון היהודי הדרום אפריקאי. הביקור של ראש ממשלת דרום אפריקה, פורסטר, בישראל באפריל 1976, ובפרט ביקורו ב"יד ושם", היוו בסיס לגיטימציה ההולכת וגוברת עבור הנהגת הקהילה היהודית, לתיווך שואת יהודי אירופה לקהילה הלבנה ההגמונית, והסערה סביב הפרק שעסק בשואה היהודית, הוכרעה בסופו של דבר על בסיס לגיטימציה זו. מה שמרתק במקרה בוחן זה, היא העובדה שטענות מצד חברי הקהילה הגרמנית בדרום אפריקה, על כך שהפרק העוסק במחנות ההשמדה מכיל תכנים העשויים לפגוע ברגשותיהם ואף להצית שנאה ולערער את היחסים בין קבוצות במדינה, נדחו על הסף. זאת, למרות ההיסטוריה הפרו-נאצית של מנהיגי האפרטהייד בכלל ופורסטר בפרט, בשנות השלושים והארבעים, ועל אף שטענות אלה עלו בקנה אחד עם הקריטריונים לחומרים בלתי רצויים, שנקבעו בחוק הפרסומים. על אף הסערה הציבורית והביקורת הרבה, בעיקר מטעמים של עיתונים אפריקאנים המייצגים את הימין הרדיקאלי, אך גם מצדם של עיתונים מתונים יותר, ועל אף ההלימה הברורה בין טענות אלה לקריטריונים שעמדו בבסיס מערכת הצנזורה של האפרטהייד, שודר הפרק בסופו של דבר. כמובן שאפשר לתלות זאת בסיבות בירוקרטיות, שכן מערכת הצנזורה הייתה באותה עת נטולת כל סמכות בכל הנוגע למדיום הטלוויזיוני, ולכן החלטותיה לא היו תקפות בכל הנוגע לתוכניות התאגיד. אולם, לאור נחישותה של הקהילה היהודית והיחסים המתהדקים בין דרום אפריקה לישראל, אפשר לראות בכך ביטוי להיטמעותה של הקהילה היהודית בתוך הקהילה הלבנה ההגמונית ולמתן הלגיטימציה להיסטוריה היהודית, גם במחיר של פגיעה אפשרית בקבוצה אחרת או של ערעור היחסים בין קבוצות במדינה.

⁹² "The Six Million," *The Observer*, June 1976, 80-81, Press Items of Jewish Interest No. 13 (24 June 1976), Rochlin Archive, Johannesburg.

⁹³ *The Sunday Times*, 13 June 1976, 81, Press Items of Jewish Interest No. 13 (24 June 1976), Rochlin Archive, Johannesburg.

4.3.2. המאבק לאיסור הפצת עלון הכחשת השואה "האם שישה מיליון אכן מתו? האמת"

בשנה שבה התחוללה הסערה סביב שידור הפרק שעסק במחנות ההשמדה, עלתה לכותרות בדרום אפריקה סערה נוספת, הפעם ביחס לספרות הכחשת שואה שהופצה במדינה. במסגרת השיח הציבורי הער בנושא בלט הדיון סביב הפצתו של העלון הבריטי "האם שישה מיליון אכן מתו? האמת" (*Did Six Million Really Die? The Truth at Last*) שיצא לאור לראשונה בשנת 1974. העלון נכתב על ידי ריצ'רד וראל (Verrall), מכחיש שואה בריטי ידוע, תחת הפסבדונים ריצ'רד הארווד (Harwood). וראל נולד בשנת 1948 באנגליה ולאחר שהתחנך במערכת החינוך הממלכתית הוא קיבל תואר ראשון בהיסטוריה ממכללת ווסטפילד שמהווה כיום חלק מאוניברסיטת לונדון. במהלך שנות השישים, היה וראל חבר במפלגה השמרנית הבריטית אך הוא עזב את המפלגה בתחילת שנות השבעים על מנת להצטרף לתנועה הנאו-נאצית, אולטרה-ימנית, החזית הלאומית (The British National Front – NF).⁹⁴ וראל כתב חיבורים רבים שתמציתם הכחשת שואה והראשון ביניהם היה העלון "האם שישה מיליון אכן מתו? האמת" שפורסם על ידי הוצאת הסקירה ההיסטורית (*Historical Review Press*), נדפס באלפי עותקים ותורגם למספר שפות לשם הפצתו ברחבי העולם ובעיקר בצפון אמריקה, אירופה והמזרח התיכון.⁹⁵

העלון עסק בהפרכת הטענות לרדיפת יהודי אירופה והשמדתם, תוך סקירה של מדיניות גרמניה כלפי היהודים לפני מלחמת העולם השנייה ובמהלכה. בעלון, ביקר וראל בחומרה מגוון של משפטים שנערכו נגד פושעי מלחמה, וביניהם משפטי נירנברג, משפטי אושוויץ ומשפט אייכמן, בטענה לחוסר יושרה משפטית ולסטנדרטים נמוכים של הראיות שהוצגו. בנוסף, ביקר הכותב את אובייקטיביות ומשוא הפנים של השופטים. בהמשך, ניסה וראל להוכיח כי הנתון של שישה מיליון יהודים שנרצחו בשואה הוא בלתי הגיוני מבחינה סטטיסטית משום שלדידו, תחת הכיבוש הנאצי לא חיו באותה עת יותר משניים וחצי מיליון יהודים.⁹⁶ וראל טען שההפרזה, לכאורה, בממדי השואה על ידי בעלות הברית, נועדה להסתיר את רגשות האשמה שלהן על הפגיעות שהן עצמן פגעו בזכויות אדם, דוגמת הטלת הפצצות האטומיות בערים יפניות והתקיפה האווירית על מרכזי אוכלוסייה דוגמת דרזדן שבגרמניה. עוד הוסיף, כי הפרזה זו בממדי השואה משרתת כטקסט מקדים להקמת מדינת ישראל.⁹⁷

בדרום אפריקה, פורסם העלון לראשונה בשנת 1975 על ידי שני סמנים ימניים בעיתונות הדרום אפריקאית – המגזין החודשי בשפה האנגלית *The South African Observer* והעיתון *Die Afrikaner* באפריקנס.⁹⁸ שני העיתונים, שבחינת עמדותיהם בכל הנוגע לשידור הפרק על מחנות ההשמדה שהוצג לעיל, מצביעה על נטיותיהם האנטישמיות והאנטי-ציוניות, ועל היותם תומכים נלהבים של משטר

Stephan E. Atkins, *Holocaust Denial as an International Movement* (Westport, Connecticut and London: Praeger, 2009), 117-118.

Michael Whine, "Holocaust Denial in the United Kingdom," in *Nationalist Myths and Modern Media: Contested Identities in the Age of Globalization*, eds. Jan Herman Brinks, Stella Rock, and Edward Timms (London: Tauris Academic Studies, 2005), 70; Ray Hill and Andrew Bell, *The Other Face of Terror- Inside Europe's Neo-Nazi Network* (London and Toronto: Grafton Books, 1988), 226-227.

Atkins, *Holocaust Denial as an International Movement*, 118.⁹⁶

Ibid., 118.⁹⁷

Shimoni, *Community and Conscious*, 72; Shain, "South Africa," 682.⁹⁸

האפרטהייד, דאגו לפרסם חלקים מתוך העלון ואף העניקו לו ביקורות חמות ואוהדות, לצד ביקורות דומות שפרסמו ביחס לחומרי הכחשת שואה אחרים שהופצו באותן שנים.

ביוני 1976, פנה וועד הצירים של יהודי דרום אפריקה לוועדת הפרסומים של ממשלת האפרטהייד בבקשה להעמיד את העלון המדובר לבדיקה במסגרת הוועדה הרלוונטית, בתקווה שזו תחליט לאסור את פרסומו ואת המשך הפצתו במדינה.⁹⁹ העלון הוגש לוועדה יחד עם צרופה של מסמכים וביניהם הודעה לעיתונות מטעם וועד הצירים של יהודי בריטניה, שהצהיר כי כותב העלון, ריצ'רד הארווד, לא קיים. בנוסף, צורף מכתב בנושא מהמכון לענייני יהודים (The Institute for Jewish Affairs) שהיה מכון מחקר יהודי בין-לאומי שהתמקד בניתוחים פוליטיים, משפטיים וכלכליים בנושאים הנוגעים לחיי היהודים בתפוצות, ושמשרדיו ישבו באותה תקופה בלונדון. בין המסמכים נמסר גם מכתב מאוניברסיטת לונדון המצהיר כי הארווד לא קשור למוסד בשום צורה. לאחר בחינת החומרים, אסרה הוועדה את העלון לפרסום בטענה כי אין לתכנון ערך היסטורי או מדעי, הוא מכיל שקרים ומהווה חומר פוגעני כלפי חלקים מאוכלוסיית הרפובליקה.¹⁰⁰

במרכז פניית וועד הצירים של יהודי דרום אפריקה לוועד הפרסומים עמדה הטענה כי העלון מהווה הפרה של חוק הפרסומים מספר 42 משנת 1974, בהתאם לסעיף 10(1)(a) שהגדיר תוכן בלתי רצוי ככזה המגנה, פוגע או מזיק עבור המורל הציבורי. בעוד שוועד הצירים טען לטעם נפגם בהפצת העלון עבור המורל הציבורי ברמה הלאומית, החלטת הוועדה בפועל מבטאת דווקא טעמים אחרים, ספציפיים יותר, לפסילת העלון. הוועדה קבעה כי העלון מהווה חומר פוגעני כלפי חלקים מאוכלוסיית הרפובליקה, קביעה הממחישה שמשטר האפרטהייד תפס את הקהילה היהודית כקבוצה דתית ותרבותית נפרדת, שיש להגן עליה מתוקף אידיאולוגיית ההפרדה הגזעית. כאמור, בעוד שמשמעת כאן תפיסה רבת-תרבותית ופלורליסטית לכאורה, הרואה במדינה כמטריית ההגנה על הקבוצות השונות בחברה, הכוונה המסתתרת מאחורי הקריטריונים המעומעמים של מערכת הצנזורה, כפי שציינתי לעיל, מבטאת דווקא את היסודות הטוטליטריים של מדינת האפרטהייד. תפיסת היהודים כגזע, שהייתה ניכרת כל כך בקרב הימין האפריקנרי בשנות השלושים והארבעים, ושתוארה בהרחבה בפרק המבוא, עברה בחסות האפרטהייד נורמליזציה ואקומודציה כאשר הלובר היהודי אפשר לקהילה ליהנות מהפריבילגיות של הקהילה הלבנה ההגמונית, תוך שימור מידה של אוטונומיה תרבותית ודתית במסגרת ההפרדה הגזעית הממוסדת בחסות המדינה. בעוד שהקהילה היהודית ראתה בתוכן העלון כתעמולה פוגענית כלפי הציבור הדרום אפריקאי בכללותו, קביעתה של הוועדה כי מדובר בחומר העשוי לפגוע באופן ספציפי ברגשותיה של קהילה היהודית מצביעה על הכוח של מערכת הצנזורה בהנכחת אידיאולוגיית האפרטהייד, הלכה למעשה, בחברה הדרום אפריקאית.

התגובות להחלטת וועד הפרסומים לא איחרו להגיע וב-30 ביולי 1976 דווח בעיתון *Die*

Afrikaner, כי,

⁹⁹ "The Appeal That Failed- Special Report," *Jewish Affairs*, September 1977, 79–80, Kaplan Centre Library, Cape Town University.

¹⁰⁰ *Ibid.*, 80; "Appeal- Banning of 'Did Six Million...'" *The Citizen*, 23 June 1977, 75, Press Items of Jewish Interest No. 13 (June 30, 1977), Rochlin Archive, Johannesburg.

האפיזודה מהשבוע שעבר, בכל הנוגע לאגדת ששת המיליונים, נחשפה עם החלטת וועד הפרסומים לאסור את פרסומו של העלון תחת הכותרת "האם שישה מיליון באמת מתו?" בטענה שהוא מכיל חומר בלתי רצוי ואחרי התפתחויות אלה ברור כי וועד הצירים של יהודי דרום אפריקה הוא הנהגה המרכזי שכן מדובר בגוף שהציג את ההתנגדות הגדולה ביותר נגד הצנזורה על העיתונות.¹⁰¹

עוד נטען בכתבה כי העלון מהווה הפרכה של שקרי השואה באמצעות שימוש בראיות שלא ניתנות להפרכה. גם בראון, עורך העיתון *Observer*, פרסם מכתב שכתב בגיליון אוגוסט 1976, במסגרתו הוא פנה אל וועד הפרסומים בדרישה לדעת על בסיס מה הוחלט לאסור את העלון לפרסום. בראון טען,

אנו במערכת העיתון מוצאים שמזר יותר שעלון דוגמת "האם שישה מיליון אכן מתו?" אשר מהווה ניסיון ברור לבחון את העובדות בשטח ונכתב למטרות חשיפת האמת ההיסטורית ולטובת עתיד האדם המערבי, נמצא על ידי הצנזור כחומר בלתי רצוי, בעוד שסרטי תעמולה אנטי-גרמניים ואנטי-מערביים רבים מציפים את המדינה חודש אחרי חודש, שנה אחר שנה – שלושים ואחת שנים לאחר סיום מלחמת העולם השנייה – נמצאו ראויים לצפייה על ידי אותו צנזור.¹⁰²

במכתבו, ציין בראון את הניסיון הכושל מצד וועד הצירים של יהודי בריטניה בשנת 1974, לתבוע את כותב העלון ואת מפיציו על הסתה גזענית תחת חוק יחסי הגזע הבריטי (The Race Relations Act, 1965) ולאסור את העלון לפרסום בבריטניה.¹⁰³ בדו"ח של הוועדה היהודית להגנה ויחסים בין קבוצות בבריטניה מהשנים 1973-1976 נכתב,

תועדו פניות לתובע הכללי בנוגע לפרסום שראה אור ביולי 1974. הפרסום ראה אור דרך בית הוצאת הספרים *Historical Review Press* בשם הכותב ריצ'רד הארווד. שם זה נמצא כנינוי הספרותי של רובין ביוקלייר (Beauclair) שמתגורר בווריקשייר ובעל קשרים לחזית הלאומית הבריטית [...] הכותב טוען שקיבל את נתוניו הסטטיסטיים מהצלב האדום, אך משרד הצלב האדום הבין לאומי בג'נבה מכחיש מסירת נתונים מסוג זה. מבחינת הנושא עולה כי קבוצות ימין קיצוני מפיצות את העלון בחלקים נבחרים במדינה זו, בצרפת ובדרום אפריקה. השגרירות המערב גרמנית יצרה קשר עם הוועדה בנוגע לתרגום גרמני של העלון.¹⁰⁴

בבריטניה, עורר העלון שיח ציבורי מיד עם הפצתו. ב-17 ביוני 1974, פרסם העיתון *The Daily Express* כי זהות הכותב בדויה וכי חיפושים אחריו הובילו את מערכת העיתון אל רובין ביוקלייר, חוואי בריטי שלא הכחיש שהוא קשור לחזית הלאומית הבריטית. ביוקלייר מסר למערכת העיתון כי סיפור השמדתם של יהודי אירופה הוא מיתוס וכי מטרת הפרסום היא לחנך את האנשים ולחשוף את האמת.¹⁰⁵ כפי שציין בראון במכתבו, התובע הכללי הבריטי הודיע ביולי 1974 כי בקשת וועד הצירים של יהודי בריטניה לתבוע את כותב העלון אינה בת-ביצוע במסגרת חוק יחסי הגזע.¹⁰⁶ אך בכך לא נחתמה הפרשה בבריטניה. כשנתיים

¹⁰¹ "The Six Million Jews- Jewish Victory," *Die Afrikaner*, 5 August 1976, 103-104, Press Items of Jewish Interest No. 16 (30 July 1976), Rochlin Archive, Johannesburg.

¹⁰² "Letter from S.E.D. Brown," *The Observer*, August 1976, Press Items of Jewish Interest No. 17 (August 19, 1976), Rochlin Archive, Johannesburg.

¹⁰³ *Ibid.*

¹⁰⁴ The Board of Deputies of British Jews Annual Report 1972 and 1973-1976, Jewish Defence & Group Relations Committee, 32 Meetings Report, "Anti-Semitic Publications," 87.

¹⁰⁵ "Research Report on Antisemitism," The Institute of Jewish Affairs, 11 July 1977, Holocaust Denial News Cutting and Pamphlets 520.31, Rochlin Archive, Johannesburg.

¹⁰⁶ Lionel Kochan and Miriam Kochan, "Western Europe-Great Britain," *American Jewish Year Book*, 76 (1976): 300.

לאחר מכן דווח בעיתון הבריטי *Observer* כי העלון של וראל הופץ בבתי ספר ברחבי בריטניה ויתרה מכך, התגלה כי נעשה בו שימוש במסגרת שיעורי היסטוריה בבית הספר לבנות בלונדון. עוד דווח, כי מאות אלפי עותקים של העלון הופצו בשפה האנגלית וקיימים גם תרגומים להולנדית וגרמנית.¹⁰⁷

גם בקנדה הפכה הפצת העלון המדובר לפרשה מתוקשרת, כאשר בשנת 1985, התובע הכללי הקנדי תבע את ארנסט זונדל (*Züundel*), מהגר גרמני ונאצי נלהב, על הצתת עוינות בחברה ואיסובלנות גזעית באמצעות בית ההוצאה לאור שבבעלותו, *Samisdat Perss*.¹⁰⁸ זונדל היגר לקנדה בשנת 1958, כשהיה בן 19, והתמקם במונטריאול. בסוף שנות השישים עבר זונדל לטורונטו שם הצטרף לתנועה הקיצונית "האחדות המערבית" והפך לעורך שותף בעיתון הגרמני *Torontoer Zeitung*. כבר אז, החל זונדל לשלוח חומרי תעמולה גרמניים וחומרים ניאון-נאציים לקבוצה קטנה של אנשים וביניהם גם לרבנים של מונטריאול. למרות זאת, באותן שנים לא נחשב זונדל לדמות נאון-נאצית בולטת בקנדה ואפשר לומר שמיקומו מתחת לרדאר הוא שאפשר לו בסוף שנות השבעים להפוך למפיץ המרכזי של פרסומים וספרות הכחשת שואה בקנדה.¹⁰⁹ חשוב לציין שחרף התעלמותם של מוסדות המדינה ושל ארגוני הקהילה היהודית בקנדה מהפוטנציאל המפוקפק הטמון בזונדל, זונדל עצמו ביקש פרסום ותהודה רבה ולא ניסה להסתתר. הוא הקים מספר ארגונים להגנה על כבוד הגרמנים הקנדיים שלטענתו הושמצו על ידי התקשורת בייחוד לאחר שידורי הסדרה האמריקאית "שואה", בטלוויזיה הקנדית בשנת 1978, שאליה אתייחס בהמשך הפרק.

¹¹⁰ ככל ששמו הרע קיבל תהודה רבה יותר, כך גדלה אימפריית ההוצאה לאור שלו.¹¹¹

המשפט נגד זונדל נפתח בינואר 1985 וכתב התביעה התמקד בשני אישומים נפרדים העוסקים בפרסום והפצה של שני עלונים. הראשון הוא מאמר באורך ארבעה עמודים תחת הכותרת "המערב, מלחמה ואסלאם", והשני הוא העלון של וראל במהדורת 1980. המשפט, שהתקיים בטורונטו, נמשך שלושים ושמונה ימים וזכה לתמיכה מהקהילה היהודית המקומית הרשמית.¹¹² עם זאת, הסיקור הרב שקיבל המשפט בעיתונות הקנדית, שכלל הצהרות רבות מפי זונדל עצמו בכל הזדמנות שנקרתה בדרכו, היוו מקור לתסכול רב עבור חלקים בקהילה היהודית שטענו כי המשפט יציב את השואה תחת חקירה, ולא את זונדל עצמו, וכי הסיקור התקשורתי רק יועיל לזונדל להשיג את מטרותיו.¹¹³ בסופו של דבר, זונדל נמצא אשם על ידי חבר המושבעים בגין פרסום והפצת העלון של וראל ונגזרו עליו חמישה עשר חודשי מאסר, על פי החוק הפלילי הקנדי, בגין פרסום דברי שקר ובכללם פרסום והפצה של ספרות הכחשת שואה, וכן פגיעה באינטרס

¹⁰⁷ "World Jewish Congress Press Survey," 14 December 1976, Holocaust Denial News Cutting and Pamphlets 520.31, Rochlin Archive, Johannesburg.

¹⁰⁸ Ward Churchill, *A Little Matter of Genocide: Holocaust and Denial in the Americas 1492 to the Present* (San Francisco: City Lights Books, 1997), 23.

¹⁰⁹ Franklin Bialystok, *Delayed Impact: The Holocaust and the Canadian Jewish Community* (Montreal & Kingston, London and Ithaca: McGill-Queen's University Press, 2000), 231.

¹¹⁰ בהמשך הפרק אתייחס בהרחבה לתהודה הגלובלית של המיני-סידרה האמריקאית "שואה" ובפרט לאופן שבו התקבלה בדרום אפריקה.

¹¹¹ Bialystok, *Delayed Impact*, 231.

¹¹² *Ibid.*, 221, 233.

¹¹³ *Ibid.*, 234.

הציבורי. במקרה זה הוגדר כי הציבור שהאינטרס שלו עשוי להיפגע הם חברי הקהילה היהודית הקנדית ששרדו את השואה וקרובי משפחותיהם של קורבנות השואה.¹¹⁴

זונדל ערער על פסק הדין וזכה בערעור על בסיס פרוצדוראלי, אך הואשם שוב בשנת 1988 באותם אישומים, ושוב נמצא אשם ונגזרו עליו תשעה חודשי מאסר. הוא ערער על פסק הדין בבית המשפט המחוזי שדחה את ערעורו, ועל כן פנה זונדל לבית המשפט העליון בטענה שהדין הפלילי שעל בסיסו הורשע פוגע בחופש הביטוי המובטח במסגרת סעיף 5.2(b) של צ'רטר הזכויות והחירויות הקנדי. ב-28 באוגוסט 1992, פסק בית המשפט העליון הקנדי כי החלק הרלוונטי מהדין הפלילי אכן אינו חוקתי ומהווה הפרה של חופש הביטוי. עוד קבע בית המשפט שהקוד מחייב את הביטויים הנידונים להיות אלימים וכי בית המשפט מצא שהעלון המדובר אינו אלים, וזונדל זוכה מכל אשם.¹¹⁵ אך מספר שנים לאחר מכן, בגרמניה, מדינה שחוקיה אוסרים פרסום והפצה של ספרות הכחשת שואה, הורשע זונדל במהלך ביקור מולדת שערך בשנת 1991, בגין הסתה לגזענות ושנאה, ונגזר עליו לשלם קנס בסך 9,000 דולר. הוא גורש סופית לגרמניה בשנת 2005 לאחר שבית המשפט הפדראלי בקנדה פסק כי הוא מהווה איום לביטחון המדינה והוא נאסר מיד עם חזרתו לגרמניה.¹¹⁶

בעוד שהפרשות של זונדל והעלון התרחשו בקנדה ובגרמניה בשנות השמונים והתשעים, בדרום אפריקה נידון העלון בזירה המשפטית בצמוד להפצת מהדורתו הראשונה, באוגוסט 1976. סידי בראון (Brown) יחד עם הלמוט הנסל (Hansel) שהיה מהנדס כימי ומזכיר הליגה נגד תעמולה אנטי-גרמנית, וד"ר היינס ג'וסף דוסי (Doussy), שתואר בעיתונות המקומית כרופא ומנכ"ל של חברות, הגישו ערעור לוועד הפרסומים על החלטת מערכת הצנזורה לאסור את העלון של וראל לפרסום במדינה.¹¹⁷ הדיונים בוועד הערעורים החלו ב-27 ביוני 1977, אז טענו המערערים באמצעות עורך דינם, כי המכתבים שהועברו לוועדה שדנה בעלון, מאת המכון היהודי הבין-לאומי בלונדון ומוועד הצירים של יהודי בריטניה הטו את החלטת הוועדה. בתגובה, הזכיר קונסול הוועדה כי הוועדה רשאית, על פי חוק הפרסומים להתייחס לעובדות נתונות.¹¹⁸ ויו"ר וועד הערעורים על פרסומים, השופט לאמי סנימן, פסק נגד הערעור אך אפשר למערערים לפנות בנושא לבית המשפט העליון.¹¹⁹

הוועדה הממונה שבחנה את העלון הגישה לסנימן דו"ח המפרט את המניעים להחלטתה כי מדובר בחומר בלתי-רצוי. במסגרת הדו"ח נכתב שבמידה וימצא כי מטרת הפרסום היא אך ורק לחקור את מותם,

Ibid., 232-233; Leonidas E. Hill, "The Trial of Ernst Zundel: Revisionism and the Law in Canada," ¹¹⁴ *Simon Wiesenthal Annual*, 6 (1989): 165-219.

Nicholas J. Karolides and Margaret Vald, *Literature Suppressed on Political Grounds* (New York: ¹¹⁵ Infobase Publishing, 2014), 149-150.

"Ernst Zundel Sentenced to 5 Years for Holocaust Denial," *CBC News*, 15 February 2007, ¹¹⁶ <http://www.cbc.ca/news/world/ernst-zundel-sentenced-to-5-years-for-holocaust-denial-1.659372> (Accessed on 28/5/2018).

"Appeal- Banning of 'Did Six Million...'" *The Citizen*, 23 June 1977, Press Items of Jewish ¹¹⁷ Interest No. 13 (June 30, 1977), Rochlin Archive, Johannesburg.

"Ban appeal postponed," *The Rand Daily Mail*, 23 June 1977, Did Six Million Did Die: ¹¹⁸ Photocopies of Written Evidence Refuting Claims in the Book, 520.31, Rochlin Archive, Johannesburg.

"Appeal- Banning of 'Did Six Million...'" *The Citizen*, 23 June 1977, Press Items of Jewish ¹¹⁹ Interest No. 13 (June 30, 1977), Rochlin Archive, Johannesburg.

לכאורה, של ששת מיליון היהודים במהלך מלחמת העולם השנייה, נושא זה כשלעצמו אינו בלתי־רצוי. אך במקביל נכתב כי החד צדדיות של העלון, השפה הלא אקדמית שבה הוא כתוב והספק שניכר באשר להכשרתו של הכותב כהיסטוריון, כל אלה מביאים לכך שהעלון אינו ראוי לתיאור "מחקר היסטורי עובדתי".¹²⁰ באשר לזהות האוכלוסייה שעשויה להיפגע מתוכן העלון, הדו"ח קבע כי הקהילה היהודית בהחלט נחשבת לקבוצה בעלת מערכת דתית, חינוכית ותרבותית שזכויותיה מוכרות, בדומה לקבוצות אחרות בחברה הדרום אפריקאית כדוגמת האפריקנרים, בני הקוסה ועוד. תפיסה זו של הקהילה היהודית כקבוצה חברתית ודתית מובחנת לוותה בהכרה בכך שלרבים מבני הקהילה יש בני משפחה שנרצחו במחנות ההשמדה וכי הסבל היהודי מהווה חלק מהתרבות ומההיסטוריה היהודית בדרום אפריקה. הוועדה הגדירה את העלון כ"הגזמה אנטישמית המסכנת את המדינה" והדגישה כי חלק מהטיעונים המצויים בו אינם מתיישבים עם האמת וכי תוכנו מקדם עוינות.¹²¹

לאחר קבלת דו"ח מפורט שכזה, קשה היה להאמין שהשופט סניימן יקבל את הערעור על החלטת הוועדה. עם זאת, הפניית המערערים לבית המשפט העליון מצביעה על גמישות מפקפקת מצדו של השופט, שהיה כאמור אפריקנר שמרן. כפי שציניתי לעיל, חוק הפרסומים החדש משנת 1974 ביטל כל פיקוח שיפוטי בהקמת וועד ערעורים שיהווה תחליף לפנייה לבית המשפט העליון בנוגע לערעורים על החלטות מנהלת הפרסומים. אולם, כשהדבר נגע להכחשת שואה וכשאחד המערערים היה עורך של עיתון המהווה תומך נלהב של מדיניות האפרטהייד, מוכן היה סניימן לאפשר את מעורבותו של בית המשפט העליון לפני משורת הדין. אפשר לתרגם זאת כניסיון של סניימן להתנער מאחריות בכל הנוגע להחלטה והמקרה שלפנינו מהווה עדות מצוינת לשליטה המלאה שהייתה לממשל האפרטהייד במערכת הצנזורה ולמשוא הפנים שנלווה להליכי הצנזור במדינה. בעוד שוועדה שלכאורה אמורה להיות מקצועית, בחנה את העלון של וראל ומצאה שהוא בלתי רצוי לפרסום, ובעוד שסניימן עצמו פסק נגד הערעור על החלטת הוועדה, נפתח למערערים ערוץ נוסף לפעולה, כזה שבאופן רשמי אמור להיות חסום – בית המשפט העליון. יש לציין שערוץ פעולה זה היה במובנים רבים ערוץ ללבנים בלבד, בעיקר בשל העלויות הכבדות שהיו כרוכות בהגשת עתירה לבית המשפט העליון, עלויות ששימשו אליבי עבור הממשלה כנגד המתנגדים לחוק הפרסומים החדש משנת 1974, כמניע מרכזי בהחלטה לבטל את זכות העתירה לבית המשפט העליון בנושאי צנזורה ולהקים גוף ייעודי שיעסוק בעתירות.

כתב הערעור החריף שהגישו בראון, הנסל ודוסי לבית המשפט העליון התייחס לכל הסעיפים שצוינו בדו"ח הוועדה לעיל בקפידה. תחילה מסרו המערערים כי הם מכחישים את נושא העלון כפי שפורש על ידי הוועדה. כאמור, הוועדה קבעה כי העלון עוסק בשואה היהודית כמזימה בדינית של ישראל לשם השגת כספים מגרמניה. בתגובה, טענו המערערים שהנושא של העלון הנדון הוא חקירה היסטורית עובדתית בנוגע לשאלה האם נרצחו במציאות שישה מיליון יהודים בשל תכנית השמדה, או בכל דרך אחרת במהלך מלחמת העולם השנייה. עוד הוסיפו המערערים, שגם אם יתגלה שהנושא שבו עוסק העלון הוא אכן כפי

Ibid.¹²⁰

"In the Appeal Board for Publication- Response to Declaration," Did Six Million Really Die ¹²¹ photocopies of written evidence refuting claims in the book 520.31, Rochlin Archive, Johannesburg.

שפורש על ידי הוועדה, הם מתנגדים להגדרת נושא שכזה כבלתי־רצוי וקוראים לראותו כספקולציה פוליטית. בנוסף, הדגישו המערערים שהעובדות שניתנו בעלון גובו בהפניות לכל המקורות לשם בדיקת הפרטים וכי הקוראים עצמם הם אלה שיש להותיר להם את הבחירה אם לקבל או לא לקבל את העובדות המוצגות בו. בכתב הערעור נמסר כי המערערים מתנגדים להגדרת הוועדה את הקהילה היהודית בדרום אפריקה כקבוצה חברתית תחת סעיף (d)(c)(2)47 של חוק הפרסומים 1974 וכי גם אם וועד הערעורים אכן מצא כי הקהילה היהודית מהווה קבוצה לפי הסעיף הרלוונטי אזי, לטענתם, אותם יהודים לא אמורים להיפגע מתכני העלון משום שכתב האישום בו אינו מופנה כלפיהם אלא כלפי מדינת ישראל והצינונות. יתרה מכך, המערערים הכחישו את הטענה שהעלון מבזה את היהודים מאחר שיהודי הרפובליקה לא קשורים לנטען בעלון. לדידם, העלון לא מקדם עוינות ויתרה מכך, במידה ואכן נכונה הטענה שלא התבצע רצח של מיליוני יהודים, מידע מסוג זה אמור לשמח את הקהילה היהודית בדרום אפריקה. אל כתב הערעור צרפו המערערים שלושה ספרי הכחשת שואה נוספים, "הדרמה של יהודי אירופה", מאת פול רסינייר (Rassinier), "המתיחה של המאה העשרים", מאת ארתור בוטס (Butz) ו"שקרי אושוויץ", מאת תיאס כריסטופרסן (Christophersen). כתב הערעור נחתם בבקשת המערערים לביטול החלטת הוועדה או לכל הפחות לספק אלטרנטיבה משפטית אחרת עבורם.¹²²

לאחר שהערעור הוגש לבית המשפט העליון, עסקה התקשורת המקומית בדיון הקרב בהרחבה. העיתון *Sunday Express* פרסם כתבה ב־4 בספטמבר 1977 תחת הכותרת "משפט נאצי מדהים בפרטוריה", שבה דווח כי אחד המשפטים יוצאי הדופן ביותר שראתה דרום אפריקה יתקיים בפרטוריה כאשר בית המשפט יתבקש לקבוע אם הנאצים אכן השמידו שישה מיליון יהודים או לא. העיתון הגדיר את הערעור כ"משפט נירנברג קטן" וציין כי וועד הצירים של יהודי דרום אפריקה שלח נציגים לבריטניה, לגרמניה ולישראל על מנת לאסוף ראיות לתמיכה באיסור פרסום העלון.¹²³

ואכן, כפי שפורסם ב־*Sunday Express*, בכל אותה עת, הקהילה היהודית עמלה רבות למען איסוף עדויות וראיות המחזקות את ההחלטה לאסור את העלון לפרסום. וועד הצירים של יהודי דרום אפריקה מינה את ארתור סוזמן (Suzman), שהיה במשך שנים רבות יו"ר וועדת יחסי הציבור של וועד הצירים, ואת דניס דימונד, שהיה באותה עת מנכ"ל וועד הצירים, כחוקרים מרכזיים, ומטרתם הייתה לחשוף את הטכניקות המטעות והשקריות של כותב העלון ולהציג בפני וועד הערעורים בסיס עובדתי בכל הנוגע לשואה.¹²⁴ מסעם המחקרי של דימונד וסוזמן החל בישראל, שם הם ראינו ניצולי שואה רבים לצד דמויות ישראליות מרכזיות כדוגמת גדעון האוזנר, שהיה התובע הכללי של ישראל והתובע במשפט אייכמן, ויצחק ארד, שהיה מנכ"ל "יד ושם" בירושלים. בנוסף, הם בחנו את כל המסמכים הנוגעים למשפט אייכמן ועשו שימוש נרחב בספריה ובארכיון "יד ושם". במסגרת אותו ביקור, ראינו השניים גם את ראול הילברג,

¹²² "Appeal Board Regarding the Decisions of the Publication Act in the Appeal of Helmuth Hansel (Appellant) and Committee of Publication (Respondent)," September 1976, Did Six Million, Really Die: Photocopies of Written Evidence Refuting Claims in the Book, 520.31, Rochlin Archive Johannesburg.

¹²³ "Amazing Nazi Trial for Pretoria," *The Sunday Express*, 4 September 1977, The South African National Library, Pretoria.

¹²⁴ "The Appeal That Failed-Special Report," 83, Kaplan Centre Library, University of Cape Town.

ההיסטוריון וחוקר מדע המדינה באוניברסיטת וורמונט ואחת האוטוריטות המובילות בתחום השואה באותה עת. הריאיון עם הילברג נערך עת השתתף בכנס ההיסטורי השלישי הבין-לאומי שנערך ב"יד ושם" בירושלים באפריל 1977.¹²⁵

דימונד וסוזמן ביקרו גם בבריטניה, שם הם קיימו ראיונות בין היתר עם לורד אלווין ג'ונס שהיה באותה עת התובע הכללי בבריטניה, וששנים 1945-1946 היה אחד התובעים במשפטי נירנברג. בנוסף הם גבו תצהיר משר המלחמה של היטלר, אלברט שפר (Speer), שריצה באותה עת עונש מאסר של עשרים שנים, שנגזר עליו במסגרת משפטי נירנברג.¹²⁶ במכתב ששלח שפר לדימונד ב-19 באוקטובר 1977, נכתב כי הוא קרא את העלון המדובר ושמה מאד שיכל לתרום להפרכת שקריו.¹²⁷ הראיונות והתצהירים שתוארו לעיל הינם רק חלק קטן מהעבודה הנרחבת שנעשתה על ידי סוזמן ודימונד, שהיוותה הבסיס לתצהיר הרשמי שוועד הצירים של יהודי דרום אפריקה תכנן לשלוח לוועד הערעורים, ובהמשך גם לבית המשפט העליון, בתגובה לערעור.

הדיון בבית המשפט העליון נקבע ל-11 בספטמבר 1977 אך ארבעה ימים לפני השימוע, משכו המערערים את ערעורם ואיסור פרסום העלון נותר בתוקף.¹²⁸ במכתב שכתב בראון לוועד הפרסומים, ושפורסם בעיתון *Observer* ב-9 בספטמבר, הוא טען שהצנזורים הושפעו מקבוצות לחץ יהודיות בהחלטתם לאסור את העלון פרסום.¹²⁹ לעיתון *Sunday Express* מסר בראון שהערעור בוטל אך ורק בשל קשיים פיננסיים שלו ושל שני המערערים הנוספים.¹³⁰ ב-4 בספטמבר, דווח בעיתון *Sunday Times* כי הוסר הערעור שהגישו שלושה דרום אפריקאים ימנים נגד איסור פרסומו של העלון הנאו-נאצי על אודות השמדת היהודים. בראיון עם דוסי, אחד המערערים, נמסר כי אחת הסיבות להגשת הערעור מלכתחילה הייתה שהוא לא האמין שיש לאסור ספרים מדעיים לפרסום.¹³¹

וועד הצירים של יהודי דרום אפריקה ביקש שהראיות והתצהירים הרבים שאסף לאורך תקופת ההכנה לערעור לא ירדו לטמיון והחליט להוציאם בספר בן מאה ועשרים עמודים, תחת הכותרת "שישה מיליון אכן מתו: האמת תיחשף". ב-18 בספטמבר 1977 דווח בעיתון *Sunday Express* כי ארגונים יהודיים בחו"ל, בייחוד במדינות דוברות אנגלית, מחכים בצפייה לפרסום הספר, בתקווה שיהיה כלי עזר עבורם במאבקם נגד ספרות פרו-נאצית.¹³² העיתון *Sunday Tribute* דיווח כי הספר הושק על ידי וועד

Ibid., 81–82. ¹²⁵

Ibid., 81–83. ¹²⁶

"Albert Speer Letter to Diamond," *Heidelberg*, 19 October 1977, Did Six Million Die: Photocopies of Written Evidence Refuting Claims in the Book, 520.31, Rochlin Archive, Johannesburg. ¹²⁷

"The Appeal That Failed-Special Report," 80, Kaplan Centre Library, University of Cape Town. ¹²⁸

"Jews' Booklet Appeal is Withdrawn," *Pretoria News*, 10 September 1977, Did Six Million Really Die: Photocopies of Written Evidence Refuting Claims in the Book, 520.31, Rochlin Archive, Johannesburg. ¹²⁹

"Attack by Brown," *The Sunday Express*, 11 September 1977, Press Items of Jewish Interest No. 19 ¹³⁰ (September 23, 1977), Rochlin Archive, Johannesburg.

"Nazi Backers Drop Banned Book Appeal," *The Sunday Times*, 5 September 1977, Did Six Million Really Die: Photocopies of Written Evidence Refuting Claims in the Book, 520.31, Rochlin Archive, Johannesburg. ¹³¹

"Publication of Book," *The Sunday Express*, 18 September 1977, Press Items of Jewish Interest No. 19 (September 23, 1977), Rochlin Archive, Johannesburg. ¹³²

הצירים היהודי בקמפיין חובק עולם שמטרתו להילחם נגד ארגונים אנטישמיים קיצוניים שמפיצים תעמולה נגד עובדות רצח העם היהודי בידי הנאצים.¹³³

אם כן, העלון של וראל הוביל לדיון ציבורי בבריטניה בשנות השבעים ולדיונים משפטיים בקנדה ובגרמניה בשנות השמונים והתשעים, אך באופן אירוני, דווקא בדרום אפריקה בתקופת האפרטהייד נאסר העלון לפרסום במהדורתו הראשונה. הסגרגציה התרבותית בקרב כל הקבוצות החברתיות היוותה את מהות האפרטהייד ואפשר לראות במקרה זה דוגמה נוספת לדרך שבה מערכת הצנזורה הכה זכאנית של האפרטהייד אפשרה לקהילה היהודית לשמר את זיכרון השואה, ולייתר דיוק, למנוע הכחשת שואה ואנטישמיות.

4.3.3. תרגום "יומנה של אנה פרנק" לאפריקנס בחסות המדינה

בשנת 1977, בעקבות השיח שהתחולל סביב הפרק על מחנות ההשמדה, ובהסתמך על העלון של וראל, אנשי ימין רדיקאלי בפרטוריה פנו לוועד הפרסומים בבקשה שזה יקבע כי "יומנה של אנה פרנק" מהווה חומר בלתי רצוי ובכך הוצבה פעם נוספת השואה תחת זכוכית המגדלת של צנזור האפרטהייד. כפי שציינתי בהרחבה בפרק הראשון, בשנת 1957 הופק "יומנה של אנה פרנק" בדרום אפריקה למחזה על ידי המפיק הדרום אפריקאי, היהודי הידוע לאונרד סאץ' שהצליח למשוך קהל רב בקייפטאון ולאחר מכן ברחבי דרום אפריקה במשך שמונה חודשים.¹³⁴ על אף הצלחתו המסחררת של המחזה והיומן במהלך שנות החמישים, רק בשנת 1972 תורגם היומן לאפריקנס לראשונה על ידי פרד נל (Fred Nel) ואף הופק על ידו לתיאטרון והוצג באוניברסיטת סטאלנבוש בחודשים מאי-יוני באותה שנה. באפריל 1977 הופיע תרגום נוסף של היומן לאפריקנס, הפעם על ידי החוקר האנס הורן (Horne) מהמחלקה ללימודי דרמה באוניברסיטת פרטוריה. תרגום זה נעשה בהזמנת וועד אומנויות הבמה של טרנסוואל (Performing Arts Council of the Transvaal), גוף במימון ממשלתי שהוקם בפרטוריה בינואר 1963, במטרה להחליף את התיאטרון הלאומי הממשלתי (National Theatre Organization). הוועד נרשם כחברה שלא למטרות רווח, ובראשו עמדה וועדה בראשות מנהל המחוז ונציגיהם של כל בעלי העניין שכללו את אנשי המחוז, עיריות הערים יוהנסבורג ופרטוריה, המחלקה לחינוך לאומי, המגזר העסקי וכן נציגי האמנים. תפקידם היה לספק לאמנים קרקע פורייה לפיתוח ולקידום דרמה, בלט, מוסיקה ואופרה, ברחבי טרנסוואל.¹³⁵

כפי שחוקרת התיאטרון לורן קרוגר טוענת, הוועד לאמנויות הבמה נועד להביא לידי ביטוי את חיוניות החיים האמנותיים של המדינה ולבטא את שאיפותיה התרבותיות, באופן ששיקף במידה רבה את סדר היום הלאומי שהכתיב משטר האפרטהייד. במהלך שנות השישים והשבעים שיעור המופעים באפריקנס היה גבוה בהרבה מזה של המופעים בשפה האנגלית והתיאטראות נמנעו מהתמודדות עם נושאים

¹³³ "Publishes Rebuttal of 'Did Six Million...'" *The Sunday Tribute*, 16 October 1977, Press Items of Jewish Interest No. 21 (October 20, 1977), Rochlin Archive, Johannesburg.

¹³⁴ Schach, *The Flag is Flying*, 90-92.

¹³⁵ Loren Kruger, *The Drama of South Africa: Plays, Pageants and Publics Since 1910* (London and New York: Routledge, 2005), 100.

שנויים במחלוקת עבור החברה הדרום אפריקאית, כדוגמת גזע ומיניות.¹³⁶ לוועד היה תפקיד מוסדי מרכזי בדרמה הגדולה של הלאומיות האפריקאית, כפי שהוגדר בדו"ח וועדת חקירה שהוקמה בשנת 1977 לבחינת אמנויות הבמה בדרום אפריקה, שהציב את החינוך הלאומי כמשימה החשובה ביותר של התיאטרון, באמצעות מיסודם של שפה ורגשות לאומיים. יתרה מכך, הוועד פעל לקידום אפריקנים בכל רמות התעסוקה, החל באנשי רוח וסופרים שהפיקו או תרגמו מחזות וכלה בטכנאים שעבדו מאחורי הקלעים.¹³⁷ כאן המקום לציין כי לצד הדומיננטיות האפריקאית בוועד לאמנויות הבמה, ניכרה מעורבות יהודית ענפה בתחום התיאטרון בכלל ובוועד לאמנויות הבמה בטרנסוואל בפרט. יהודים דרום אפריקאים רבים היו מעורבים באופן פעיל בתיאטראות המקומיים בין אם ככותבי מחזות, כשחקנים או כמפיקים, בתפקידי מאחורי הקלעים או בתפקידי אדמיניסטרציה וגיוס כספים.¹³⁸ דוגמה מובהקת לכך היא זו של סם מוס (Moss), יהודי דרום אפריקאי שנולד ביוהנסבורג ועבד כשחקן בשלהי שנות הארבעים. בראשית שנות השבעים נבחר מוס לכהן כראש עיריית יוהנסבורג ובמקביל עבד כיו"ר תיאטרון אלכסנדר וכנציג מועצת העיר בחבר הנאמנים של התיאטרון העירוני (The Board of Governors of the Civic Theatre), וכן בחבר הנאמנים של הוועד לאמנויות הבמה של טרנסוואל.¹³⁹

על כן, כאשר בשנת 1977, פנה הוועד לאמנויות הבמה של טרנסוואל ללאונרד שך שבאותה עת התגורר בישראל, בבקשה שישוב לדרום אפריקה על מנת להפיק את ההצגה "יומנה של אנה פרנק" באפריקנס, לא היה הדבר תמוה, הן בשל העובדה ששך עצמו הפיק, כאמור, את המחזה המבוסס על היומן בשפה האנגלית, עוד בשלהי שנות החמישים, והן בשל מעורבותם של יהודים רבים בענף התיאטראות ובוועד בטרנסוואל בפרט. יתר על כן, מאחר שהחינוך הלאומי האפריקני הוצב כתפקיד מרכזי של התיאטראות הדרום אפריקאים ושל הוועד בטרנסוואל בפרט, אין זה מפתיע שבמקביל להפקת המחזה באפריקנס, הוכנס "יומנה של אנה פרנק" לרשימת הקריאה המומלצת בבתי הספר הממשלתיים באפריקנס וההצגה נדדה בבתי ספר באזור טרנסוואל.¹⁴⁰

הפרשה, שהיא מעניינת בפני עצמה, רלוונטית לענייננו דווקא לאור התגובות שעוררה ההצגה, שכללו, כאמור, פניות של ארגוני ימין רדיקאלי בפרטוריה לוועד הפרסומים בבקשה לפסול את ההצגה כחומר בלתי-רצוי. הטענה כי מדובר בתעמולה יהודית שקרית שנועדה לפגוע בעם הגרמני התבססה על חלקים מתוך המשפט האמריקאי המתקשר של מאיר לוין נגד המחזאים האמריקאים האקט וגודריץ' ואוטו פרנק. מה שהפך לדיון משפטי מר מאד שנמשך לא פחות מעשרים וחמש שנים והסתיים רק עם מותם של המעורבים, התבסס על חילוקי דעות באשר למידת הדגש שניתן לזהות היהודית של אנה פרנק. בעוד שהמחזה של לוין נדחה על ידי אוטו פרנק בשל היותו יהודי מדי, הגרסה של האקט וגודריץ' הייתה

Ibid., 96.¹³⁶

Ibid., 97.¹³⁷

Percy Baneshik, "Theatre," in *South African Jewry: A Contemporary Survey*, ed. Marcus Arkin¹³⁸ (Cape Town: Oxford University Press, 1984), 160.

"Profiles: New Mayors' Beliefs," *The Star*, 23 January 1970, Historical Papers research archive,¹³⁹

University of Witwatersrand, Johannesburg.

Ibid., 91-92.¹⁴⁰

אוניברסלית יותר והדגישה פחות את זוועות השואה היהודית.¹⁴¹ פרשה זו הייתה עבור מכחישי שואה כר נרחב להישען עליו מאחר שאיחדה את היומן והמחזה לישות אחת שאין לה תוכן ונוסח מוגדרים. בהקשר זה, מסמנת דינה פורת את שנות השבעים כתקופה שבמסגרתה התעצב בבירור הקשר שבין הכחשת השואה בכלל ובין כפירה באותנטיות היומן בפרט והעלון של ריצ'רד וראל שימש ראייה מרכזית עבור המכחישים.¹⁴² בתת־פרק שכותרתו "רב מכר – תרמית" ('Best Seller – A Hoax'), במסגרת העלון, טוען וראל ש"יומנה של אנה פרנק" הוא דוגמה מדאיגה לדרך שבה מייצרים אגדה באמצעות תעמולה. הוא הסתמך על פסיקתו כביכול של בית המשפט העליון של מדינת ניו יורק, שקבע כי מאיר לוין הוא זה שכתב את הדיאלוגים ביומן ופרנק עיבד אותם בלשונה של נערה, ובכך עיוות את כוונותיו של לוין והשתמש במשפט כראיה לשקריות היומן.¹⁴³

גם בדרום אפריקה התבססו הפונים לוועד הפרסומים על טיעונים לחוסר אותנטיות של היומן, תוך הישענות על העלון של וראל ועל הפרשה האמריקאית של לוין ופרנק. העיתון *Die Afrikaner* דיווח, ב־15 באפריל 1977, כי חוגים רחבים בציבור בפרטוריה אחוזי הלם לאור החלטת וועד אומנויות הבמה של טרנסוואל להציג תעמולה שקרית שכזו. עוד הוסיף העיתון וטען כי הוועד הוקם ומתוחזק מכספי משלם המיסים לקידום תיאטרון אפריקני וכי הופעות מסוג זה אינן תואמות את הכוונה שלשמה הוקם התיאטרון.¹⁴⁴ אמירה זו לא רק מגדירה את הלאומיות האפריקנית אלא גם מדירה את היהודים מהתרבות האפריקנית ובכך מהשתייכותם למיעוט ההגמוני. בנוסף, העיתון *The Citizen* דיווח ב־25 באפריל 1977 כי כוחות ימין קיצוני בפרטוריה התלוננו על ההפקה של "יומנה של אנה פרנק" והרסו פוסטרים המפרסמים את ההצגה בפרברים המזרחיים. בעקבות זאת, אגרד ואן דר הובן, מנהל הוועד לאומנויות הבמה מסר לעיתון כי התגובות הללו מצביעות על כך שישנם אנשים שלא מסוגלים לקבל את העובדה שרצח זה התרחש וכי עצוב לחשוב שהאנושות לא למדה את הלקח.¹⁴⁵

במסגרת הפרשה, עסקה העיתונות האפריקנית גם בתחושות שעוררה הפרשה בקהילה היהודית. ב־25 באפריל 1977, דיווח העיתון האפריקני *Hoofstad* כי הקהילה היהודית בפרטוריה מוטרדת מההתרחשויות החדשות בעקבות ההפקה של היומן באפריקנס. העיתון פרסם הצהרה רשמית של הקהילה בנושא שבמסגרתה הביעה הנהגת הקהילה זעזוע מהעובדה שההצגה "יומנה של אנה פרנק" מעוררת כזו מחלוקת,

הטרגדיה של אנה פרנק מוכרת בכל העולם וכן בגרמניה. אלה שטוענים שהסיפור הוא שקרי מבססים את טענתם על המשפט האמריקאי המפורסם שהתחולל סביב הפקת היומן. מקרה זה לא עסק באותנטיות של היומן אלא רק בתסריט. העובדה היא שראיות והיסטוריה הם חסרי משמעות

¹⁴¹ דינה פורת, "מערכה בת ארבעים שנה – יומנה של אנה פרנק ומכחישי השואה, 1958-1998", בתוך *השואה: הייחודי והאוניברסלי*, ספר *יובל ליהודה באואר*, עורכים שמואל אלמוג, דניאל בלטמן, דוד בנקיר ודליה עופר (ירושלים: הוצאת יד ושם, 2002), 160-183.

¹⁴² שם, "176".

¹⁴³ Richard Harwood. *Did Six Million Really Die? The Truth at Last* (London: Historical Review Press, 1974), 28.

¹⁴⁴ "Nastiness over Anne Frank Play," *Die Afrikaner*, 15 April 1977, 49-50, Press Items of Jewish Interest No. 9 (5 May 1977), Rochlin Archive, Johannesburg.

¹⁴⁵ "Nastiness over Anne Frank Play," *The Citizen*, 25 April 1977, Press Items of Jewish Interest No. 9 (5 May 1977), Rochlin Archive, Johannesburg.

עבור מיעוט זה. הם לא מייחסים כל חשיבות לאותנטיות של היומן עצמו או לניסיון של הנאצים להשמיד את כל הקהילה היהודית. מאמץ נואש זה, לנסות להסתיר או לעוות את האמת, מצליח. הגיע הזמן שהציבור הדרום אפריקאי יתנגד להתנהגות שכזו.¹⁴⁶

בסופו של דבר, הפניות של קבוצות ימין רדיקליות העלו חרס והמחזה הוצג בהצלחה מרובה בתיאטראות ברחבי טרנסוואל במהלך סוף שנות השבעים. גם באשר לפרשה זו יש לשער שהסיבה לכך טמונה ביחסים המתהדקים בין ישראל לדרום אפריקה ולאור הביקור של פורסטר במוזיאון "יד ושם" כשנה קודם לכן. ההחלטה לתרגם את היומן ואת המחזה לאפריקנס על ידי וועד אומנויות הבמה של הטרנסוואל היא פועל יוצא של מגמה רחבה יותר של גיוס מדיום התיאטרון ככלי לחינוך לאומי בבתי הספר הממלכתיים, מגמה שתוארה לעיל. הבחירה בתרגומו של הטקסט המפורסם של אנה פרנק מצביעה על הכרה בזיכרון השואה כחלק מההיסטוריה של הקהילה היהודית בדרום אפריקה, והחלתו כרלוונטי למערכת החינוך הממלכתית מרמזת על חשיבות הטקסט ברמה הלאומית. אומנם, היומן לא הוכנס כקריאת חובה בבתי הספר התיכוניים, אך הכנסתו לרשימת הקריאה המומלצת, וכן הפקת המחזה באפריקנס, מהוות פעולות יזומות מצד המחוז והממשלה, של מתן לגיטימציה וחשיבות לחלק זה בהיסטוריה של העם היהודי, במסגרת הלאומית.

4.3.4. ייצוגי השואה בקולנוע: הדיון סביב הקרנת הסרט האיטלקי "שבע יפיות"

תת פרק זה מוביל אותנו אל הזירה הקולנועית ועוסק בסרט הקולנוע האיטלקי "שבע היפיות" בבימויה של התסריטאית ובמאית הקולנוע האיטלקייה, לינה ורטמילר (Wertmuller) שיצא לראשונה לאקרנים בשנת 1975. הסרט עוסק בסיפורו של אדם יפה תואר והרפתקאותיו כרודף נשים, אנס ורוצח באיטליה שלפני מלחמת העולם השנייה, דרך אשפוזו בבית חולים לחולי נפש ושליחתו בזמן המלחמה למחנה ריכוז. הסרט התקבל באמביוולנטיות בקרב מבקרים ברחבי העולם שהתמקדו בקושי הטמון בהתייחסות אמנותית קומית לנושאי השואה ובהתייחסות האירונית והלא ישירה של הסרט לשואה עצמה.¹⁴⁷

בדרום אפריקה, נערך ניסוי מעניין של מערכת הצנזורה בכל הנוגע להקרנת הסרט. "שבע היפיות" הוקרן במשך שנים עשר שבועות ורק לאחר מכן נאסר להקרנה ב־6 בדצמבר 1977, על ידי וועד הערעורים שקבע שהסרט אלים בצורה מוגזמת ועלול לפגוע בבני הקהילה הגרמנית ברפובליקה.¹⁴⁸ בראיון לעיתון *Pretoria Argus* סיפר השר לענייני פנים, ד"ר קוני מולדר (Mulder) כי העיכוב בהחלטה לאסור את הקרנת הסרט מהווה חלק משמעותי במערכת הצנזורה הדרום אפריקאית, המאפשרת לציבור להחליט האם סרט הוא ראוי לפרסום או לא. במקרה הספציפי, הסרט אושר להקרנה על ידי וועדה ממונה של מנהלת הפרסומים והמנהלת עצמה לא עשתה שימוש בזכותה לערער על ההחלטה תוך שבעה ימים והעדיפה לבחון את דעת הקהל ולראות האם הצופים ימצאו את הסרט מקובל או לא. מולדר הוסיף כי לאחר מספר שבועות

¹⁴⁶ "Nastiness over Anne Frank Play," *Hoofstad*, 25 April 1977, 49-50, Press Items of Jewish Interest No. 9 (5 May 1977), Rochlin Archive, Johannesburg.

¹⁴⁷ Robert Skloot, *Darkness We Carry- The Drama of the Holocaust* (Wisconsin: University of Wisconsin Press, 1988), 123.

¹⁴⁸ "Censor Ban 'Seven Beauties'," *The Rand Daily Mail*, 1 December 1977, Films, Rochlin Archive, Johannesburg.

הוחלט לפעול נגד הקרנת הסרט מאחר שחלקים נרחבים בציבור הביעו את סלידתם מהאלימות שמוצגת בו.¹⁴⁹

ב-7 בדצמבר קבע יו"ר וועד הערעורים, השופט סניימן, כי הסרט אינו ראוי להקרנה במדינה בשל היותו אלים בצורה קיצונית ובשל היותו פוגעני כלפי האוכלוסייה הגרמנית ברפובליקה.¹⁵⁰ טיעון זה, הממצב את הקהילה הגרמנית בדרום אפריקה כקבוצה חברתית נפרדת, ובכך מחיל עליה את הקריטריונים המערפלים של חוק הפרסומים, עלה גם ביחס לפרק על אודות מחנות ההשמדה, אז הועלו טענות בגין תעמולה אנטי-גרמנית שעשויה לפגוע ברגשותיהם של אזרחי הרפובליקה הגרמנים, טיעון שבסופו של דבר לא התקבל. בכתבה שפורסמה בתגובה להחלטתו של סניימן, בעיתון *The Rand Daily Mail*, נטען כי הקביעה של וועד הערעורים ממחישה את האבסורדיות של חוקי הצנזורה המאפשרים למיעוט קולני להכתיב את השתקת הרוב. עוד נכתב, כי תמוהה הקביעה שהסרט פוגעני כלפי האוכלוסייה הגרמנית בדרום אפריקה, שהרי סרטים רבים הציגו את המעשים המזוועים של הרייך השלישי ומאות ספרים עסקו בזוועות הנאציזם, והרי לא ניתן לאסור את כל אלה רק משום שהגרמנים לא אוהבים להיזכר בהם. יתרה מכך, נכתב כי לא נכפה על אף אדם ללכת לצפות בסרט המדובר וכי איסור ההקרנה מבטא פגיעה בזכותם של אנשים להחליט בעצמם האם ברצונם לקרוא ספר שנוי במחלוקת או לראות סרט מסוים.¹⁵¹

בראיון לעיתון *Sunday Tribune* מה-11 בדצמבר אמרה בימאית הסרט, ורטמילר כי ההחלטה לאסור על הקרנת הסרט היא אבסורדית אך לא מפתיעה עבור מדינה כמו דרום אפריקה. ורטמילר תיארה את הסרט כאלגוריה על אוטוריטריות המבוססת על אחד המשטרים האוטוריטריים הידועים ביותר לשמצה. לטענתה לא הייתה לה כל כוונה להוציא דיבת העם הגרמני אלא להראות שבכול אחד מאתנו קיים גדיל אוטוריטרי.¹⁵² בעיתון *The Citizen* נכתב ב-12 בדצמבר כי הקרנת הסרט בדרום אפריקה זה המעט שאפשר לעשות למען שישה מיליון היהודים שמתו במלחמה העולם, על מנת שטרגדיה כזו לא תתרחש שוב. העיתון טען כי החלטת מערכת הצנזורה הדרום אפריקאית לאסור את הקרנת הסרט שקולה לטאטוא האמת מתחת לשטיח והדגיש שמעשה זה לא יצליח לטשטש את רגשות האשמה.¹⁵³

האפיזודה הזו מרתקת לא רק בשל ההחלטה הממשלתית להגן על הקהילה הגרמנית בדרום אפריקה מפני פגיעה, ולא רק בשל התגובות הנסערות בעיתונות האנגלית נוכח ההחלטה. היא מרתקת בעיקר לאור השתיקה הרועמת של הקהילה היהודית בכל הנוגע לפרשה, שתיקה שיש לתהות האם היא קשורה לעובדה שבזמן התגלגלות הפרשה ריכזה הקהילה את מאמציה במאבק נגד הערעור של בראון ועמיתיו סביב העלון של וראל. בעוד שבכל הנוגע להחלטה לאסור את הסרט "שבע היפיות" להקרנה הושמעה ביקורת נוקבת על פגיעה בחופש הבחירה של אזרחי הרפובליקה, ייתכן שניקר בליבם של מנהיגי הקהילה היהודית החשש

"'Beauties' unwanted- Mulder," *Pretoria Argus*, 1 December 1977, Films, Rochlin Archive, ¹⁴⁹ Johannesburg.

"'Censor Ban 'Seven Beauties'," 7 December 1977, Films, Rochlin Archive, Johannesburg. ¹⁵⁰

"A Film That Should be Seen," *The Rand Daily Mail*, 8 December 1977, Films, Rochlin Archive, ¹⁵¹ Johannesburg.

"'Seven Beauties' Ban Absurd Says Lena," *Sunday Tribute*, 11 December 1977, Films, Rochlin ¹⁵² Archive, Johannesburg.

"Face the Truth," *The Citizen*, 12 December 1977, Films, Rochlin Archive, Johannesburg. ¹⁵³

כי יעשה שימוש בטיעון דומה בכל הנוגע לפרסום והפצה של ספרות הכחשת שואה בכלל ושל העלון של וראל בפרט, מה שאכן קרה בסופו של דבר.

את השתיקה של הקהילה היהודית אפשר לתרגם גם כראי לתגובה היהודית בעולם המערבי לסרט השנוי במחלוקת. ברונו בטלהיים, פסיכולוג ילדים יהודי-גרמני, שנשלח באפריל 1938 למחנה הריכוז דכאו, ומאוחר יותר למחנה הריכוז בוכנוואלד, היגר לארצות-הברית לאחר מלחמת העולם השנייה ופיתח חלק מרעיונותיו בהתבסס על התנסויותיו במחנות הריכוז. בטלהיים פרסם ב-2 באוגוסט 1976 ביקורת חריפה על אודות הסרט, בעיתון *The New Yorker*. הוא טען שהסרט מעוות לחלוטין את המציאות בכל הנוגע למחנות ההשמדה הנאצים ואף פוגע בכבוד הניצולים בהצבת עבריין ברוטאלי כתבנית סמלית בין-לאומית להישרדות.¹⁵⁴ בעוד שהסרט זכה לביקורות אוהדות רבות בעיתונות המערבית בכלל והאמריקאית בפרט,¹⁵⁵ יש לשער כי הביקורת של בטלהיים, לצד ביקורות נוספות אשר ביטאו את הקושי הטמון בהתייחסות אמנותית קומית לנושאי השואה, משקפות את הסיבה לשתיקת יהודי דרום אפריקה באשר להחלטת וועד הערעורים לאסור את הקרנת הסרט.

4.3.5. המיני-סדרה "שואה": סיפורה של משפחת וייס בטלוויזיה הדרום אפריקאית

הפרשה האחרונה שברצוני לדון בה, שבמסגרתה הוצבה השואה תחת עינו הבוחנת של צנזור האפרטהייד, עסקה בלגיטימיות של המיני-סדרה האמריקאית "שואה" מבית NBC שעלתה על מסכי הטלוויזיה האמריקאית בשנת 1978, בבימויו של רוברט ברגר. הסדרה מציגה את השואה דרך חוויותיהם של בני משפחת וייס היהודית-גרמנית ודרך חוויותיה של משפחתו של קצין אס אס שהופך בהדרגה לפושע מלחמה חסר רחמים, תוך הדגשת מספר אירועים חשובים שהתרחשו במהלך מלחמת העולם השנייה החל מליל הבדולח, הגטואיזציה ומחנות הריכוז וההשמדה.¹⁵⁶ רשת NBC הקדישה מאמצים רבים להציג את שידורי הסדרה כאירוע תרבותי ופתחה בקמפיין פרסומי מאסיבי לקידום הסדרה יותר מכל תכנית אחרת, בשנת 1978. במקביל, פרסמה הרשת מיליון עותקים של חוברות הדרכה שהופצו על ידי מורים, ארגונים וגופים יהודיים ונוצריים, שמטרתן הייתה להכין את הצופים האמריקאים לקראת מה שהפך למאורע טלוויזיוני לאומי. כמו כן, גרלד גרין (Green), התסריטאי של הסדרה כתב גרסת פרוזה לסדרה שהודפסה במיליון עותקים כשבועיים לפני שידור הסדרה.¹⁵⁷ ההערכות הן שצפו בסדרה כמאה ועשרים מיליון צופים בארצות-הברית, שהיו כמחצית מאוכלוסיית המדינה.¹⁵⁸

עבור מרבית חוקרי זיכרון השואה, מסמל שידור הסדרה את תחילתה של האמריקניזציה של השואה, ואת תחילת העידן הגלובלי של השואה כזיכרון פופולרי מסיבי במערב. עם שידור הסדרה, עלו

Bruno Bettelheim, "Surviving," *The New Yorker*, 2 August 1976, 31, ¹⁵⁴

<https://www.newyorker.com/magazine/1976/08/02/surviving> (Accessed on 28/5/2018).

John Simon, "Wertmuller's 'Seven Beauties' - Call it a Masterpiece," *New York* 9.5 (1976): 24-31; ¹⁵⁵

Marie Brenner, "Film-Meaner Streets," *Texas Monthly* (April 1976): 59.

Tom Dreisbach, "Transatlantic Broadcasts: Holocaust in America and West Germany," *Penn* ¹⁵⁶

History Review, 16.2 (2009): 76.

Ibid., 81-82. ¹⁵⁷

Ibid., 76-77. ¹⁵⁸

לראשונה בעיתונות האמריקאית מחלוקות בנוגע לייצוגים של השואה בטלוויזיה המסחרית. בין המבקרים בלט ניצול השואה, אלי ויזל, שכתב ל-*New York Times* ב-16 באפריל 1978, כי הסדרה מהווה עלבון עבור הקורבנות והניצולים של השואה וכי על אף כינויה של הסדרה "דרמה דוקומנטארית", אין היא מציגה את מה שרוב הניצולים זוכרים מהשואה.¹⁵⁹ מבקר הטלוויזיה של ה-*New York Times*, ג'ון אוקונור (O'Connor), חיזק את עמדתו של ויזל וטען כי הפסקות הפרסומות במהלך שידור סדרה העוסקת בטרגדיה היסטורית יוצרות תהליך של הקטנת הטרגדיה.¹⁶⁰ מול קולות אלה נשמעו קולות תומכים יותר, כמו זה של פרנק רייץ' (Rich) כותב טור במגזין *Time*, שטען שהסדרה מהווה כלי חינוכי חשוב ומסחורה אומנם בעייתי אך יתרונותיה ברורים שכן דרך הסדרה אפשר היה לגעת בקהלים שאחרת לא היה להם כל ידע על האירועים.¹⁶¹

בדרום אפריקה, הודיע וועד הפרסומים בסוף יוני 1978 כי הסדרה אושרה להקרנה ציבורית ברחבי המדינה, ולמכירה בקלטות וידאו לשימוש ביתי עם הגבלת גיל הצפייה (לצפייה מעל גיל 12) והסרה של שלושה חלקים מינוריים.¹⁶² ב-27 ביוני 1978, דיווח העיתון *The Daily News* שהחלקים שהוסרו כוללים סצנה שבה נראות נשים יהודיות ערומות בדרכן לגיא ההריגה וסצנה קצרה נוספת של נשים בדרכן לתאי הגזים כשפטמותיהן נראות. בנוסף הוסרו חלקים מסצנה שבה נאצים מכים שלושה יהודים בשל סירובם לספק מידע, ככל הנראה בטענה לתוכן המכיל אלימות מוגזמת.¹⁶³

על אף אישור הסדרה על ידי צנזור האפרטהייד, בעיתון האפריקני *Beeld* דווח ב-27 ביוני כי תאגיד השידור הדרום אפריקאי הודיע שאינו מתכוון לשדר את הסדרה בטלוויזיה,¹⁶⁴ וכשבוע לאחר מכן דיווח העיתון היהודי *Jewish Herald* כי הסיבה הרשמית להחלטת התאגיד היא ריבוי של סרטי מלחמה בנושא,¹⁶⁵ אך יש לשער כי הדבר קשור בהתמודדות תאגיד השידור עם הסערה הציבורית סביב שידור הפרק שעסק במחנות ההשמדה, מתוך הסדרה הדוקומנטרית הבריטית "עולם במלחמה", כשנתיים קודם לכן. בכתבה נרחבת שפורסמה בעיתון *The Citizen* ב-3 ביולי 1978 דווח על עידן טלוויזיוני חדש שבו הסדרה "שורשים" (*Roots*) העוסקת בעבדות השחורה באמריקה, משודרת לצד הסדרה "שואה" העוסקת ברדיפת יהודי אירופה בידי הנאצים. עוד צוין, כי בדרום אפריקה, לעומת זאת, לא יחוו הצופים את אותה חוויה מאחר שתאגיד השידור החליט שלא לרכוש את הסדרות הללו, מטעמי זהירות. יתרה מכך, בכתבה צוין כי שידור סדרות מסוג זה עשוי להוביל, ללא ספק, למהומות בין קבוצות גזע שונות במדינה. עם זאת, נעשתה במסגרת הכתבה הבחנה ברורה בין הסדרות. הסדרה "שורשים" תוארה כסטראוטיפית, וכל

Elie Wiesel, "TV View," *The New York Times*, 16 April 1978, The New York Times Archives, ¹⁵⁹
<http://www.nytimes.com/1978/04/16/archives/tv-view-trivializing-the-holocaust-semifact-and-semifiction-tv-view.html? r=0> (Accessed on 8/1/2017).

Dreisbach, "Transatlantic Broadcasts,"¹⁶⁰

Ibid., 84.¹⁶¹

"Holocaust TV Series," 6 July 1978, 74, Press Items of Jewish Interest No. 13, Rochlin Archive,¹⁶²

Johannesburg.

Ibid., 74.¹⁶³

*Ibid.*¹⁶⁴

"South African can See 'Holocaust'," *The Jewish Herald*, 4 July 1978, Films, Rochlin Archive,¹⁶⁵

Johannesburg.

השחורים בה הוצגו כטובים וכקורבנות סובלים בעוד שכל הלבנים הוצגו בה כמרושעים. לעומת סדרה זו שהוגדרה כפנטזיה המעוותת את עובדות היסטוריות, והמסחרת את הסבל השחור כנגד האדם הלבן, הסדרה "שואה" תוארה ככזאת שאומנם מבוססת על משפחה דמונית אך גם על הטרגדיה המגובה בעובדות ההיסטוריות על אודות השמדת שישה מיליון יהודים על ידי הנאצים במהלך מלחמת העולם השנייה. למרות זאת, נכתב בעיתון, ההחלטה שלא לשדר את הסדרה בטלוויזיה הממלכתית היא מוצדקת שכן הצפייה בה עשויה לעורר זיכרונות על ייסורים ישנים של רדיפה גזעית ושנאה. בכתבה הופיעה קריאה להותיר את הצפייה בסדרה לבחירתו של האינדיבידואל, לא מתוך רצון להגן על הקהילה הגרמנית מפני פגיעה וביזוי כבודה אלא דווקא מתוך רצון להגן דווקא על הקהילה היהודית, שבקרבה חיים ניצולי שואה ובני משפחה של קורבנות הנאצים, אשר הסדרה עשויה לעורר בהם זיכרונות קשים.¹⁶⁶

הכתבה לעיל עסקה בהשוואה בין שתי הסדרות האמריקאיות הקנוניות ביותר של סוף שנות השבעים. הסדרה "שורשים" העוסקת בחייה של משפחה אפריקאית-אמריקאית מימי העבדות ועד תחילת המאה העשרים, השפיעה באופן ניכר על המודעות של החברה האמריקאית להיסטוריה של האפריקאים-אמריקאים ותרבותם. התוכנית הופקה כמיני-סדרה בת שמונה פרקים אשר שודרו במשך שמונה ימים בין ה-23 וה-30 בינואר 1977 ברשת ABC, ושברה דפוסי צפייה גזעיים באמריקה. מולה הוצבה בכתבה המיני-סדרה "שואה" שכאמור עסקה בחייה של משפחה יהודית בגרמניה הנאצית וחשפה את הציבור האמריקאי לסיפור רדיפתם והשמדתם של יהודי אירופה ויש שרואים בשידור שתי הסדרות הללו את ראשיתה של פוליטיקת הזהויות האמריקנית המבוססת בראש ובראשונה על ההכרה בסבל ובפשעי העבר. בעוד שאין זה מפתיע שהסדרה העוסקת בעבדות השחורה באמריקה הוצגה בעיתונות הדרום אפריקאית כעיוות ההיסטוריה, וכתוכן בלתי-רצוי, ההאזרה של הסדרה "שואה", מנגד, מהווה אשנב אל הדרך שבה תפסה הקהילה הלבנה ההגמונית את השואה כחלק מההיסטוריה של הקהילה היהודית. כמו כן, מהווה האזרה זו אינדיקציה נוספת לאקומודציה של הקהילה היהודית למשטר האפרטהייד, כקבוצה דתית וחברתית בעלת היסטוריה ותרבות נפרד, אך גם כחלק מהמיעוט הלבן.

בעיתונות באפריקנס נשמעו מגוון קולות ביחס להחלטה לאשר את הסדרה לצפייה ביתית. בעוד שבעיתון *Die Vaderland* נכתב ב-30 ביוני 1978 כי הקדימון לסדרה מרגש עד דמעות וכי הסדרה החייתה את זוועות גרמניה של היטלר לאחר ארבעים שנה,¹⁶⁷ העיתון *Die Afrikaner*, שהיה, כאמור שופרה של המפלגה הלאומית המחודשת, הביע את סלידתו מהסדרה. ב-16 ביוני 1978, עוד טרם החלטת וועד הפרסומים לאשר את מכירת קלטות הווידאו של הסדרה לשימוש ביתי, נטען בעיתון כי העומדים מאחורי הפצת הסדרה הם וועד הצירים של יהודי דרום אפריקה והפדרציה הציונית הפועלים להפצת סרטי תעמולה אנטי-גרמניים. העיתון קרא להפעלת הצנזורה לשם איסור הפצת הסדרה במדינה בשל פגיעה אפשרית בחלקים בחברה הדרום אפריקאית וטען כי ההנהגה היהודית בדרום אפריקה שוב הוכיחה שכלל לא אכפת

"'Ethnic TV' Would Widen Race Rifts," *The Citizen*, 3 July 1978, Films, Rochlin Archive, ¹⁶⁶ Johannesburg.

"Holocaust TV Series," 6 July 1978, 75, Press Items of Jewish Interest No. 13, Rochlin Archive, ¹⁶⁷ Johannesburg.

לה מהאפשרות שחלקים אחרים באוכלוסייה יפגעו בעוד שהם עצמם מאד רגישים בכל עניין קטן שעשוי לצייר אותם באור לא־חיובי.¹⁶⁸

העיתון *The Observer* פרסם כתבה נרחבת בגיליון אוגוסט 1978 תחת הכותרת "האם 'שואה' טוביל לתוצאות הפוכות?". בכתבה נטען כי מאחורי ההפקה עומדת הנהגת יהדות אמריקה אשר השתמשה בסדרה לשם השתקת ביקורת ציבורית על הזוועות שמחוללת ישראל בלבנון בימים אלה. עוד נמסר בכתבה כי המיני־סדרה העלתה נושאים יהודיים בקרב אנשים רבים שאחרת לא היו נחשפים להם. היא הכתיבה עבור אותם אנשים את הצורך לבחור צד בשאלה היהודית: האפשרות הראשונה עבורם היא לחוש רגשות אשמה על השואה והשנייה – אנטישמיות. הכתבה קראה לצופים האמריקאים לשאול את עצמם מה כל כך מיוחד ביהודים, מתוך כל אנשי העולם שסבלו בעת כזו או אחרת, ומדוע ליהודים מגיעה התייחסות מיוחדת. הודגש כי היהודים מביימים תחינה גרנדיוזית שכזו עבור עצמם, תוך שהם משתמשים במשאבים העצומים של מדינת ההמונים האמריקאית ולכן חשוב שהאמריקאים יתחילו לחשוב.¹⁶⁹

למרות החלטת תאגיד השידור הדרום אפריקאי שלא לשדר את הסדרה בטלוויזיה, העניין הציבורי בסדרה היה רב. העיתון *Daily News* דיווח ב־25 באוגוסט 1978 כי הכרטיסים להקרנה הראשונה של הסדרה בדרבן ב־11 וב־12 בספטמבר באוניברסיטת נטאל נמכרו וכי חברת האומנויות של נטאל (The Natal Society of Arts) שארגנה את ההקרנות החליטה לתאם הקרנות נוספות של הסדרה, בעקבות הביקוש הרב.¹⁷⁰ בעיתון *The Argus* תיאר מבקר הקולנוע גארט ורדל (Verdal) את הסדרה כדרמטיזציה אמריקאית רכה של השמדת יהודי אירופה, שיש בה אלמנטים מלודרמטיים המזכירים אופרת סבון אך מתחת לכל המלודרמה והמתח נותרת האמת המזעזעת והבלתי נתפסת של תכנון קר ושיטתי להשמדת מיליוני יהודים.¹⁷¹

בקהילה היהודית הדרום אפריקאית, הביקורות על הסדרה היו חלוקות והזכירו בתוכנן את השיח היהודי־אמריקאי שהתחולל באותו נושא. בכתבה בעיתון *Jewish Herald* מה־4 ביולי 1978, נמסר כי בהקרנה סגורה של הסדרה לקהל יהודי בדרום אפריקה ניכר כי יהודים רבים הסכימו עם הביקורת של אלי ויזל, על אודות השטחיות שהעניקה הסדרה לשואה בשל מסחורה, ביקורת שאף הדהדה מתוך כתבתו של בראון שצוינה לעיל. ביקורת דומה נשמעה גם מפיו של דניס דימונד בגיליון אוגוסט 1978 של העיתון היהודי *Jewish Affairs*. דימונד טען שכאשר טרגדיית השואה מיוצגת כמלודרמה, היא מוקטנת לסנטימנטליות מהסוג הגרוע ביותר והופכת לדבר מגוחך. מטרת המלודרמה היא לבדר את הקהל ודימונד ציין כי אומנם מדובר במצרך חשוב עבור העולם, שהרי "אנו זקוקים לצחוק קליל ולהזלת דמעה, אך לא תמיד. לא כל נושא יכול להוות חומר בידורי". דימונד, כמו ויזל, טען שהסדרה הופכת את השיגעון המפלצתי של הנאצים לטריוויאלי, וכי היא מבטלת את כל המאמצים שנעשו עד כה לתווך את השואה דרך האמנות,

Ibid. 168

"We Dare not Forget- S.A. Observer," *The Observer*, 17 August 1978, 90-91, Press Items of Jewish Interest No. 16, Rochlin Archive, Johannesburg.

"Holocaust A Sell-Out," *The Daily News*, 25 August 1978, Films, Rochlin Archive, Johannesburg. 170

"Holocaust- Pulverizing experience," *The Argus*, 7 July 1978, Films, Rochlin Archive, Johannesburg. 171

בשל הפיכתה לתרבות פופ. הוא סיכם בחריפות וטען כי הסדרה היא תוצר אמנותי שעדיף היה שלא היה נוצר כלל.¹⁷² אם כן, ניתוח השיח לעיל מגלה כי באישור מכירת הסדרה בקלטות וידאו לשימוש ביתי, הצטרפה דרום אפריקה למהלך הגלובלי שזו יצרה, של התעניינות עצומה וחסרת תקדים בשואה, תוך דיון ביקורתי בסדרה עצמה.

בסוף יולי 1978 חברת פרמייר, שרכשה את הזכויות להקרנת הסדרה ולמכירתה בדרום אפריקה, פתחה בקמפיין למכירת קלטות הווידאו של הסדרה בעיתונות היומית. המודעה, שכללה תמונה של יהודים שנתפסו בידי הנאצים בתוספת הכיתוב "שואה. עם צוות שחקנים של שישה מיליון יהודים" ("Holocaust. With a cast of six million Jews"), עוררה ביקורת חריפה מצד הקהילה היהודית. בצהובון *Sunday Express* דווח ב-30 ביולי 1978 כי הקהילה היהודית ביוהנסבורג גינתה את מודעת הפרסום כפוגענית וסרת טעם. למחרת, ב-31 ביולי, דווח העיתון *The Star* גם הוא על הסערה וראיין רבנים ביוהנסבורג שטענו כי המודעה רק מדגישה את המסחור של השואה על ידי חברה פרטית. יו"ר קרן "יד ושם" הדרום אפריקאית דאז, פרנץ אורבך, פליט יהודי-גרמני שהגיע לדרום אפריקה בשנת 1937 ולימים עסק בעיקר בתחום החינוך והיה פעיל מאד בקידום חינוך לאוכלוסיות השחורות במדינה,¹⁷³ ראיין לעיתון. אורבך טען שהמודעה פוגעת בכל בני האדם המתורבתים ובפרט בזכרם של הקורבנות, ודרש את התנצלות חברת פרמייר. גם הרב ג'ונתן מילקה (Mielke) מבית הכנסת הרפורמי "מקדש ישראל" בהילברו, גינה את החברה וטען שיש לפנות לצנזור על מנת שיאסור לפרסם את המודעה הפוגענית ואף קרא לקוראים לנסות ולדמיין מה היו תחושותיה של הקהילה האפריקנית אם היה משודר סרט על מחנות הריכוז במלחמת הבורים ומודעת הפרסום של הסרט הייתה פונה לקורבנות כשחקנים (Cast).¹⁷⁴ מחברת פרמייר נמסר בתגובה כי הם ינקטו בצעדים מידיים להסרת המודעה הפוגענית, על אף שאין הם רואים בכיזוב ככזה מאחר שהסיפור כולו עוסק בששת מיליון היהודים שנרצחו בשואה. עוד הכחישה החברה כי היא רכשה את הסדרה רק למטרות רווח ואף הדגישה כי קיימה כבר שתי הקרנות של הסדרה ברחבי המדינה וכי הרווחים מההקרנות נתרמו לצדקה.¹⁷⁵

לסיכום, אציין כי הסדרה עצמה הוקרנה גם לאסירים פוליטיים ברובן איילנד, כפי שעולה ממכתב שכתב אחמד קטרדה, הודי דרום אפריקאי שהיה פעיל בקונגרס הלאומי האפריקאי, חבר קרוב של נלסון מנדלה, ואחד מאסירי ריבוניה, שאת סיפור חייו אתאר בהרחבה בפרק הבא. קטרדה שעמד בראש וועדת התקשורת והתרבות בכלא רובן איילנד בסוף שנות השבעים, היה אחראי גם על הזמנת סרטים להקרנה עבור האסירים. במכתב שכתב קטרדה ב-19 בינואר 1980, לחברו בוב ואסן (Vassen), שהיה גם הוא חבר בקונגרס הלאומי האפריקאי שחי באותה עת בגלות בלונדון, סיפר קטרדה על חווית הצפייה בסדרה בכלא, שהציפה אותו בזיכרונות נוסטלגיים באשר לביקור שערך בעצמו באירופה כשש שנים לאחר

¹⁷² "Trivializing the Tragedy," *Jewish Affairs*, August 1978, , Films, Rochlin Archive, Johannesburg.

¹⁷³ Shimoni, *Community and Conscious*, 191.

¹⁷⁴ "Insults Memory of Martyrs'- Holocaust Ad in 'Shocking Taste'," *Sunday Express*, 30 July 1978,

Films, Rochlin Archive, Johannesburg.

¹⁷⁵ Ibid.

המלחמה, אז ביקר גם בחורבות גטו וורשה, במחנה ההשמדה אושוויץ, בברלין ההרוסה ובפראג.¹⁷⁶ קטרדה תיאר במכתבו את תגובת הצעירים שבאסירים למראות שהוקרנו, וסיפר כי היה להם קשה להאמין שהסדרה אכן מבוססת על עובדות היסטוריות. הוא ציין כי הוא עצמו קרא כתבות ומאמרים רבים שטענו שסיפור השואה הוא לא יותר מתעמולה יהודית, אך בשל העובדה שהוא עצמו ביקר באירופה ב-1951, וחזה במראות הקשים של הרס וחורבן, היה לו חשוב להסביר לאותם אסירים כי הסרט שבו הם צפו, על אף שיכולת להיות לאנשים כאלה ואחרים הסתייגויות לגביו, מהווה תזכורת חשובה ונחוצה ביותר.¹⁷⁷

במסגרת פרק זה עסקתי בגיוסה של מערכת הצנזורה הדרום אפריקאית בשנות השבעים להגנה על הזיכרון הקולקטיבי של השואה במדינה. בעוד שפרק זה לא מבקש לערער על העובדה שמערכת הצנזורה של משטר האפרטהייד הייתה מערכת דכאנית, וגם לא מבקש לשפוט את הקהילה היהודית על שבחרה להשתמש במערכת זו לשם מאבק באנטישמיות, אפשר לראות בו כקריאה לבחינה ביקורתית של אירועי שנות השבעים, על רקע היחסים המורכבים בין הקהילה היהודית למשטר האפרטהייד בארבעת העשורים שקדמו להם, ועל רקע חדירה גוברת והולכת של תכנים העוסקים בשואה לתוך הספירה הציבורית הלבנה בכללותה. עצם הוויכוח הער שהתעורר היה חלק מתהליך זה.

העוקץ הפוליטי-חברתי הטמון בפרק זה קשור באופן הדוק בהגדרת החזרת ונשנית של הקהילה היהודית כקהילה נפרדת על סמך הקטגוריה השלישית והרביעית להגדרת חומר כבלתי רצוי, תחת חוק הפרסומים משנת 1974. קטגוריות עמומות אלה הגדירו חומר בלתי רצוי ככזה המביא קבוצה מאוכלוסיית הרפובליקה לכדי לעג או בוז או ככזה שעשוי להזיק ליחסים בין תושבי הרפובליקה השונים. החלטותיה של מערכת הצנזורה בפרשות השונות שהוצגו לעיל משקפות בייתר שאת את עמדת משטר האפרטהייד בכל הנוגע למעמדה של הקהילה היהודית במדינה, ויש בהן מעין הצהרה ממלכתית על הכלת הטרגדיה היהודית כחלק מההיסטוריה של הקהילה היהודית בפרט, ותוך שרטוט הקבלות לנרטיב הלאומי, בעיקר לאור ביקורו של פורסטר ב"יד ושם" בשנת 1976. יתרה מכך, בסופו של דבר, ממשלת האפרטהייד על זרועותיה, החמירה מאד כשהדבר נגע בהכחשת שואה, ופחות כאשר הדבר נגע לייצוגים של השואה במדיות השונות, שציבורים שונים ביקשו לצנזר. עם זאת, מניתוח השיח סביב הפרשות ניכר כי האנטישמיות של שנות השלושים והארבעים לא נעלמה לחלוטין מהציבוריות האפריקנית בפרט והלאומית בכלל. קולות אלה תחזקו היטב את האמביוולנטיות שאפיינה את הקהילה היהודית, שנעה באופן מתמיד בין הכלה להדרה, ובין פתיחות להתכנסות, בעודה משמרת את עצמה כקבוצה דתית וחברתית נפרדת, אך במקביל שומרת על ערוץ חיובי ופתוח עם משטר האפרטהייד תוך שהיא מתכתבת עם הקהילה הלבנה ההגמונית.

Robert D. Vassen, *Letters from Robben Island: A Selection of Ahmed Kathrada's Prison Correspondence 1964-1989* (Cape Town: Mayibuye Books, 1999), 118. Ibid., 118-119.¹⁷⁷

5. בין אקטיביזם לזיכרון: זיכרון השואה במאבקם של אחמד קטרדה ודזמונד טוטו נגד האפרטהייד

פרק זה מבקש לבחון את מקומו של זיכרון השמדת יהודי אירופה במאבק נגד האפרטהייד בדרום אפריקה, תוך התמקדות בסיפורי חייהם של שני פעילים בולטים במאבק נגד האפרטהייד: אחמד מוחמד קטרדה, הפעיל ההודי, דרום אפריקאי והאסיר הפוליטי ברובן איילנד, ודזמונד מפילו טוטו, הארכיבישוף השחור הדרום אפריקאי, וזוכה פרס נובל לשלום לשנת 1984. הפרק נסמך על מודל הזיכרון הרב־כיווני של רוטברג, שהוזכר בפרק המבוא, העוסק בקשר שבין זיכרון טראומטי לבין זהות כפלטפורמה לחיבורים חדשים ויצירתיים.¹ במקום תחרות בין זיכרונות קולקטיביים שונים, מציע רוטברג מודל של קיום משותף של זיכרונות טראומטיים במרחב ציבורי נתון, מודל הכרוך במשא ומתן בין־תרבותי. בספרו פורץ הדרך, מתמקד רוטברג ב"ארכיון של הקורבן" ומציג מספר מקרי בוחן שבמסגרתם שחקנים חברתיים מביאים סוגים שונים של עבר טראומטי לתוך הווה הטרוגני ומשתנה של התקופה שלאחר מלחמת העולם השנייה, תוך התמקדות בזיכרון אינדיבידואלי וקולקטיבי, בסוכנים ובאתרים של זיכרון ובאינטראקציה של כל אלה בהקשרים היסטוריים ופוליטיים שונים של מאבק ודיכוי. לידו של רוטברג, הצבת זיכרונות טראומטיים שונים ולעיתים אף מנוגדים, תוך הכרה בקווי השוני והדמיון ביניהם, היא פעולה הטומנת בחובה פוטנציאל ליצירתיות. לכן, הזיכרון הרב־כיווני הוא לעיתים קרובות המרכז סביבו בונים ומפעילים אינדיבידואלים את חזיונות הצדק שלהם.²

עד כה, עסקו פרקי עבודה זו בבחינת עיצוב זיכרון השואה על ידי הקהילה היהודית הרשמית, ככלי להשתלבות במשטר האפרטהייד, תוך התמקדות בתגובות המיעוט הלבן ההגמוני למופעי ההנצחה ולאירועי הליבה. פרק זה מבקש לסטות מהמיקוד ביחסים המתוחים בין הקהילה היהודית הרשמית לבין אוכלוסיות המיעוט הלבן, ולהפנות את המבט אל מה שרוטברג מכנה "הארכיון של הקורבן", על מנת להשמיע קולות נוספים לאלה של הקהילות הלבנות במהלך תקופת האפרטהייד, ביחס לשואת יהודי אירופה. הפרק מבקש להציב אלטרנטיבות לשיח ההגמוני הלבן, באמצעות התמקדות במקומות שתופסים זיכרונות מלחמת העולם השנייה, הנאציזם והשמדת יהודי אירופה בסיפורי חייהם של קטרדה וטוטו. בעוד שבמהלך חייהם נאבקו השניים למען אותה מטרה, מסלולי חייהם היו שונים בתכלית ועל כן מספקים הצצה למגוון תפיסות ועמדות שנכחו באופוזיציה הדרום אפריקאית למשטר האפרטהייד והאופן שבו נקשרו לזיכרון השואה. קטרדה מבטא תגובה חילונית־קומוניסטית ואילו טוטו מבטא תגובה אנגליקנית־תיאולוגית. בחינה מעמיקה של סיפורי חייהם ושל הפרקטיקות הרטריות שבהן עשו השניים שימוש במסגרת מאבקם, מדגימה כיצד מציאות האפרטהייד הייתה מצע קונטינגנטי בלתי יציב ומשתנה, שבמסגרתו הפרשנויות האישיות והקולקטיביות אפשרו את הופעתן של אלטרנטיבות שונות ולרוב מנוגדות לקולות הלבנים, גם בהקשר של השואה.

¹ Rothberg, *Multidirectional Memory*.
² Ibid, 19.

באמצעות ניתוח אוספים אישיים, ביוגרפיות ואוטוביוגרפיות, וכן ראיונות אישיים, לצד מסמכים ארכיוניים מגוונים, מבקש פרק זה לספק הצצה לפוליטיקה של זהויות במרקם המורכב של החברה הדרום אפריקאית ולהציע דיון מחודש על הפוטנציאל הגלום בחיבורים בין נרטיבים, זיכרונות, אידיאולוגיות ותפיסות מקומיות, לשם קידום מאבקים על צדק וזכויות. בהקשר זה, רלוונטית במיוחד הפרדיגמה של לואיז בית־לחם, המציעה לראות באפרטהייד כמסמן פוליטי ותרבותי רב עוצמה ודינמי בזירה הציבורית הגלובלית.³ לדידה של בית־לחם, טקסטים, תצלומים, יצירות מוזיקליות, מופעים ותוצרי תרבות דרום אפריקאים אחרים, נדדו במהלך תקופת האפרטהייד לתחנות שונות ברחבי העולם והתקבלותם בזירות היעד עוצבה על ידי פרדיגמות מקומיות שהיו כרוכות במשא ומתן מתמיד בין שיקולים אסתטיים, מוסדיים, לשוניים ופוליטיים.⁴ באמצעות פיתוח המושג "מסלול גלובלי", מציעה בית־לחם מודל לבחינת הגורמים הטרנס־לאומיים המעורבים במאבק נגד האפרטהייד ככלי לקריאת היסטוריה של מקומות אחרים, מלבד דרום אפריקה, דרך עדשת האפרטהייד.⁵

אלמנט ספציפי מתוך מודל המסלול הגלובלי שמציעה בית־לחם מתמקד בבחינת מעורבותם של גולים פוליטיים של משטר האפרטהייד במעגלים תרבותיים שונים, במטרה להאיר על הקשרים רחבים יותר של חילופי תרבות. מודל זה אינו תופס את הגולים הפוליטיים כאינדיבידואלים גרידא אלא כסוכנים המשולבים בהקשרים ארגוניים רחבים יותר של תנועת האנטי־אפרטהייד, דוגמת הקונגרס הלאומי אפריקאי (ANC), הקונגרס הפאן אפריקאי (PAC), המפלגה הליברלית (Liberal Party) וכיוצא בזה.⁶ על כן, מציעה בית־לחם לעקוב אחר מסלולי חיים של אינדיבידואלים כאמצעי היסטוריוגרפי המאפשר בחינה של הערוצים הספציפיים של סירקולציה תרבותית דרום אפריקאית אל מחוץ לדרום אפריקה.⁷ במסגרת פרק זה, ברצוני להישען על מודל המסלול הגלובלי שמציעה בית־לחם ולהתמקד בחוויותיהם של קטרדה ושל טוטו מחוץ לדרום אפריקה כמפתח להבנת תפיסותיהם הפוליטיות של השניים, וכן פרשנויותיהם השונות לזיכרונות ולנרטיבים מקומיים של סבל וקורבנות, כתוצר של משא ומתן נזיל במסגרת מארג מורכב ומסועף של כוחות מקומיים וטרנס־לאומיים. בעוד שהפרדיגמה של בית־לחם מתמקדת בתנועה הצנטריפוגלית של המונח "אפרטהייד" ושל יצירות תרבותיות מחוץ לדרום אפריקה, פרק זה מאמץ את נקודת המוצא של רוטברג ושם דגש על תנועתם של שני סוכנים המשוקעים באופנים שונים בתנועת האנטי־אפרטהייד אל מחוץ לדרום אפריקה, במטרה לבחון כיצד תפיסות ועמדות על אודות השמדת יהודי אירופה מיובאות בחזרה אל דרום אפריקה.⁸ בחינת התנועה הכפולה של קטרדה וטוטו- החוצה מדרום אפריקה וחזרה- מאפשרת לעקוב אחר מנגנוני זיכרונות מקומיים וגלובליים. ההתייחסויות של קטרדה ושל טוטו להשמדת יהודי אירופה ולסבל היהודי תחת המשטר הנאצי, מספקת הצצה אל רגעים המתקיימים במקביל לפעולות מורכבות

³ Bethlehem, "Apartheid: The Global Itinerary."

⁴ Louise Bethlehem, "Restless Itineraries: Anti-Apartheid Expressive Culture and Transnational Historiography," *Social Text* (forthcoming).

⁵ Bethlehem, *Apartheid: The Global Itinerary*.

⁶ *Ibid.*

⁷ *Ibid.*

⁸ לואיז בית־לחם, קומוניקציה אישית, 1 אוגוסט 2018.

של סולידריות שבמסגרתן הזיכרון ההיסטורי משמש מדיום ליצירת זהויות קהילתיות ופוליטיות חדשות. ההתמקדות ברגעים אלה חושפת תהליכים החוצים גבולות לאומיים, תהליכים שבמסגרתם הסבל היהודי בשואה מספק מקור לחשיבה מחודשת על צדק וסולידריות.

5.1. האנלוגיה הנאצית ברטוריקת המאבק נגד סגרגציה ואפרטהייד

כפי שציינתי בקצרה בפרק המבוא, דמויות בולטות בתנועות ההתנגדות לאפרטהייד שילבו בנאומיהם ובכתביהם השוואות בין חוקי נירנברג לחוקי האפרטהייד, בין הגסטפו למשטרה החשאית הדרום אפריקאית ובין הלאומנות הנאצית לזו האפריקנרית, במגמה למצב את האפרטהייד כרוע האולטימטיבי של ההווה.⁹ יחד עם זאת, הספרות המחקרית מצביעה על כך שאף על פי שזיכרון שואת יהודי אירופה הועלה בהקשרים שונים ועלי ידי קבוצות שונות בחברה הדרום אפריקאית לאורך השנים, ניכר כי רטוריקת ההתנגדות לאפרטהייד התמקדה בשימוש בנאציזם כאנלוגיה לגזענות המקומית, אך לרוב נמנעה מהתייחסות לסבל היהודי בשואה בהקשר של סבלם של קורבנות האפרטהייד.¹⁰

בהינתן הנטייה הפרונאצית והאנטישמית של הימין האפריקנרי במהלך שנות השלושים והארבעים, וכן ההשפעה הישירה של הנאציזם ההיטלראי על אידיאולוגית האפרטהייד, אין זה מפתיע ששיח ההתנגדות לחקיקה הגזענית במהלך השנים היה רווי באנלוגיות בין המדיניות הנאצית לזו המקומית. כך, למשל, עוד בימי המלחמה, באוגוסט 1943, הוציא הוועד הכלל-אפריקאי (The All African Convention) מניפסט שבמסגרתו נכתב שאומנם המלחמה עומדת להסתיים אך זרע העלינויות הגזעית לא נכחד בקרב המנהיגים הלבנים בדרום אפריקה, שרעיונותיהם דומים לאלה של תיאורית הגזע של היטלר.¹¹ שנתיים מאוחר יותר, ביולי 1945, ניסחו מנהיגי תנועת האחדות הלא-אירופית (The Non-European Unity Movement) הצהרה לאומות העולם שהצביעה על הדמיון הרב שבין חוקי הגזע הדרום אפריקאים לאלה של הנאצים. בהצהרה נמסר כי אומות העולם שהזדעזעו מחוסר האנושיות של הנאציזם כנראה לא מודעות לעובדה שהלא-אירופאים בדרום אפריקה חיים וסובלים תחת משטר דכאני שלא שונה בהרבה מהנאציזם וכי חייהם של הלא-אירופאים הם חסרי ערך בדרום אפריקה, באותה מידה שהיו חיי היהודים בגרמניה הנאצית.¹²

התבטאויות דומות הופיעו גם בקרב האוכלוסייה ההודית בדרום אפריקה, בעקבות השיח הפנים-ציבורי סביב מדיניות הסגרגציה המקומית בשנות השלושים והארבעים. חקיקה אנטי-הודית החלה להופיע מאז הגירתם של ההודים הראשונים לדרום אפריקה בשנת 1860, תקופה שבה רוב המהגרים הגיעו לאזור נטאל על פי חוזה לחמש שנים שבסיומו היו זכאים לחזור להודו או להתיישב בחלקה קטנה באזור.¹³ המיתון

⁹ Gilbert, "Jews and Racial State," 52-53.

¹⁰ Ibid; Shain, "South Africa," 680.

¹¹ Gilbert, "Jews and Racial State," 39.

¹² Gilbert, "Anne Frank in South Africa," 39-40; Shain, "South Africa," 670.

¹³ Marx Christoph, *Oxwagon Sentinel: Radical Afrikaner Nationalism and the History of the 'Ossewabrandwag'* (Berlin: LIT Verlag Münster, 2009), 249; Leonard Thompson, *A History of South Africa- Third Edition* (New Haven and London: Yale University Press, 2001), 171.

העולמי בראשית שנות העשרים והבצורת בראשית שנות השלושים הולידו שמועות על אודות סוחרים יהודים והודים המשתלטים על הכלכלה האפריקנית¹⁴ והצלחתם הכלכלית היחסית של בעלי חנויות הודים בטרנסוואל העלתה את חמתם של אפריקנים כפריים. לצד מיתוסים אנטישמיים ואנטי-אפריקאים, החלו להופיע באותן שנים גם מיתוסים אנטי-הודים מובהקים שהופצו על ידי תנועות ימין רדיקליות ומיצבו את הקהילה היהודית כאיום על הכלכלה האפריקנית.¹⁵ מצב עניינים זה הוביל להתפתחותה של הנהגה הודית חדשה משמאל החל משלהי שנות השלושים, שמצאה בית במפלגה הקומוניסטית הדרום אפריקאית (CPSA), והושפעה רבות מהשיח הסובייטי במהלך המלחמה.¹⁶ המפלגה, שהייתה הגוף הפוליטי היחיד שקיבל אל שורותיו חברים מכל הקבוצות הגזעיות בחברה הדרום אפריקאית, התמקדה באותה עת בבניית חזית מאוחדת נגד המלחמה, מתוך התפיסה שמדובר בקונפליקט פנים-אימפריאליסטי. אולם, לאחר פלישת גרמניה לברית המועצות ביוני 1941, הצטרפה המפלגה הקומוניסטית המקומית לתמיכה במלחמה, שמוצבה כפעולת הגנה הרואית על חירויות האדם מפני האיום הנאצי.¹⁷

האווירה האנטי-הודית הלכה והקצינה עם פרסום דו"ח וועדת סאואר (Sauer) שמונתה על ידי המפלגה הלאומית בשנת 1946 להכנת הצהרת המדיניות שלה ל"בעיית הגזעים המקומית". הוועדה המליצה על הפרדה קפדנית בין הגזעים והתייחסה להודים כגורם זר שהשתלב בתו בחברה הדרום אפריקאית אינה אפשרית.¹⁸ בעקבות ההצהרה, החלו להתעורר התנגדויות בקרב חוגים בקהילה היהודית והבולטת שבהן קיבלה ביטוי בדיון הקהילתי סביב חוק שכונה "חוק הגטו" (The Asiatic Land Tenure and Indian Representation Bill 1946), שכינויו היה טעון בהקשרים של השימוש בגטאות היהודיים במסגרת המשטר הנאצי.¹⁹ לחוק היו שני חלקים: הראשון התייחס לזכויות על קרקעות וקבע שאסיאתיים לא יוכלו להחליף רכוש בנטאל עם אנשים שאינם אסיאתיים אלא לאחר קבלת אישור, והחלק השני עסק בייצוג פוליטי של הקהילה היהודית. על פי חוק זה, הודים בנטאל ובטרנסוואל היו רשאים לבחור שלושה נציגים לבנים וסנאטור לבן אחד, והממשלה מינתה סנאטור לבן נוסף שייצג את האינטרסים של ההודים בדרום אפריקה. בנוסף, הודים בנטאל הורשו לבחור שני נציגים לוועדה הפרובינציאלית של נטאל, ואותם נציגים יכלו להיות הודים בעצמם.²⁰ לצד הכינוי שניתן לחוק, האנלוגיה לנאציזם הועלתה לעיתים קרובות ברטוריקת המאבק הפאסיבי שניהל הקונגרס ההודי המקומי בנטאל ובטרנסוואל נגד החוק החדש.²¹ כך,

John Higginson, *Collective Violence and the Agrarian Origins of South African Apartheid, 1900-1948* (Cambridge University Press, 2014), 31.

Jonathan Hyslop, "White Working-Class Women and the Invention of Apartheid: 'Purified' Afrikaner Nationalist Agitation for Legislation against 'Mixed' Marriages, 1934-9," *The Journal of African History*, 36, no.1 (1995): 69-70.

Jon Soske, *Internal Frontiers: African Nationalism and the Indian Diaspora in Twentieth-Century South Africa* (Athens, Ohio: Ohio University Press, 2018), 81.

Allison Drew, *South Africa's Radical Tradition- A Documentary History, Volume One 1907-1950* (Cape Town: Buchu Books, Mayibuye Books & University of Cape Town Press, 1996), 34-35.

Thompson, *A History of South Africa*, 185.¹⁸

Gilbert, "Jews and Racial State," 39.¹⁹

T.R.H. Davenport, *South Africa: A Modern History* (Houndmills, Basingstoke, Hampshire RG21 2XS and London: MacMillan Press LTD, 1991), 317-318.

Surendra Bhana and Bridglal Pachai, *A Documentary History of Indian South Africans* (Cape Town: David Philip, 1984), 189-207.²¹

למשל, בפניה לפרלמנט לפני שעבר החוק, נציג הקונגרס היהודי הדרום אפריקני קישר בין החקיקה המוצעת לבין הרדיפה הגזעית של היהודים באירופה והכריז כי החוק מכיל את כל האלמנטים של המדיניות ההיטלראית, והוא נחקק על ידי מדינה שבמהלך המלחמה היטלר היה אויבה, כלפי רבע מיליון התושבים היהודים שבמחוזותיה.²² בעלון שפורסם זמן קצר לאחר שעבר החוק בפרלמנט, נשיא הקונגרס היהודי בטרנסוואל, יוסף דאדו (Dadoo), שהיה אז גם חבר במפלגה הקומוניסטית, התבטא באופן דומה כאשר סימן קווי דמיון בין הנאציזם לעליונות הלבנה בדרום אפריקה וטען: "דיבורים מסוג זה מוכרים בפרלמנט שלנו. הרוח של היטלר רודפת את דרום אפריקה".²³

כינון משטר האפרטהייד בשנת 1948 הוביל להרחבת החקיקה הגזענית כלפי האוכלוסיות שהוגדרו כלא־לבנות במדינה וזו היוותה כר פורה עוד יותר לשימוש באנלוגיה לנאציזם בהקשר המקומי, כאשר פעילים בדרום אפריקה ובגלות פנו לנאציזם בניסיון להסביר את המערכת הזכאנית שהם מתנגדים לה, ועל מנת להשיג תמיכה בין־לאומית.²⁴ כך, למשל, בשנות החמישים המוקדמות, התייחס נלסון מנדלה באופן חוזר ונשנה לממשלה הלאומית כממשלה היטלראית והביע את דאגתו בנוגע לגסטפו עתידי ולמדיניות העליונות הגזעית של האפרטהייד.²⁵ במאמר שפרסם בעיתון האופוזיציוני *Liberation: A Journal of Democratic Discussion*, באוקטובר 1955, הזהיר מנדלה כי רוח הרפאים של ברגן־בלזן ובוכנוולד רודפת את דרום אפריקה²⁶ וביוני 1957, טען כי הממשלה אומנם מתכחשת לכך שהיא מושפעת מהנאציזם אך הצהרותיה, והחוקים שהיא מחוקקת, מעידים אחרת.²⁷ שימוש דומה באנלוגיה לנאציזם נעשה גם בידי חברי הקונגרס הלאומי אפריקאי היהודים. בספרו האוטוביוגרפי *Into Exile* (1963), רונלד סגל, העורך של עיתון השמאל הרדיקאלי *Africa South*, התייחס לנאציזם כתקדים הרוחני לאפרטהייד ואף שרטט הקבלות בין המערכת הנאצית לזו הדרום אפריקאית.²⁸ גם בריאן בנטינג, שהיה העורך הראשי של עיתוני השמאל הרדיקלים *The Guardian* ו־*African Communist*, חבר בוועדה המרכזית של המפלגה הקומוניסטית הדרום אפריקאית ופעיל מרכזי נגד האפרטהייד, שרטט הקבלות דומות, בספר שכתב בגלות בלונדון תחת הכותרת *The Rise of the South African Reich* (1964).²⁹ כותרת הספר מדברת בעד עצמה ובמסגרתו שטח בנטינג את הקשרים החזקים בין המחשבה והפעולה של אדריכלי האפרטהייד ובין אלה של הנאצים.

כאמור, בליבת טיעוניהם של האקטיביסטים נגד האפרטהייד עמדו לרוב קווי הדמיון בין המדיניות הנאצית למדיניות האפרטהייד, אך ניתנה תשומת לב מועטה בלבד לזהות היהודית של הקורבנות. כפי שציינתי לעיל, מדובר במגמה שבלטה ברחבי העולם כולו שכן בשנים הראשונות שלאחר מלחמת העולם השנייה לא נוצרה עדיין הבחנה מוחלטת של השואה כעניין יהודי הנפרד מזוועות אחרות שבוצעו על ידי

Ibid., 180, 183.²²

Gilbert, "Jews and Racial State," 39.²³

Ibid., 40.²⁴

Ibid.²⁵

Nelson Mandela, "People are Destroyed," *Liberation*, October 1955.²⁶

Nelson Mandela, "Bantu Education Goes to University," *Liberation*, June 1957.²⁷

Ronald Segal, *Into Exile* (London: Jonathan Cape, 1963).²⁸

Brian Bunting, *The Rise of the South African Reich* (Harmondsworth, Middlesex: Penguin Books Ltd, 1964).²⁹

הנאציזם ההיטלראי. גם בגוש המזרחי וגם בגוש המערבי זכו שחרור מחנות הריכוז מידי הנאצים ומשפטי נירנברג לסיקור ציבורי נרחב. אולם, בעוד שגורלם של יהודי אירופה היה ידוע לכול ובעוד שהנאציזם מוצב כרוע קיצוני, ברחבי העולם הלא־יהודי נתפסה הטרגדיה היהודית כאחת מזוועות המלחמה הרבות שביצעו הנאצים ולא כמאורע חסרת־קדים או ייחודי.³⁰

בעמודים הבאים ברצוני להפנות את המבט אל שני מקרים ייחודיים שבמסגרתם כן נעשו התייחסויות ספציפיות להשמדת יהודי אירופה כתמרור אזהרה כנגד המדיניות הגזענית שבבסיס האפרטהייד, במטרה להציף קולות שהודחקו מהשיח ההגמוני הלבן במהלך תקופת האפרטהייד. באמצעות ניתוח קשרים מסועפים בין נרטיבים אישיים ונרטיבים חברתיים־תרבותיים, סיפורי החיים של קטרדה ושל טוטו, שיוצגו כעת, יאפשרו הצצה לא רק למגוון תפיסות ועמדות ביחס למלחמת העולם השנייה, הנאציזם והשמדת יהודי אירופה בחברה הדרום אפריקאית, אלא גם לתפיסות האפרטהייד כאידיאולוגיה וכניסיון חיים.

5.2. מיוהנסבורג לאושוויץ מאמסטרדם לרובן איילנד: זיכרון השואה במאבקו של אחמד קטרדה נגד האפרטהייד

אחמד מוחמד קטרדה הוא הודי דרום אפריקאי שנולד ב־21 באוגוסט 1929 בשוויצ'ר־נְק, עיירה כפרית הממוקמת כ־320 קילומטרים מיוהנסבורג. בעוד שמרבית היהודים הגיעו לדרום אפריקה בין השנים 1911-1860 במסגרת חוזי עבודה לחמש שנים,³¹ אביו של קטרדה השתייך למיעוט של סוחרים הודים, מרביתם מוסלמים, שהיגרו לדרום אפריקה באופן עצמאי ופתחו בתי עסק קטנים במרכזי הערים.³² המשפחה החזיקה בחנות קטנה בעיירה והאב כיהן כאימאם מקומי וניהל את תפילות יום השישי, ואת התפילות במהלך חודש הרמדאן עבור הקהילה היהודית־מוסלמית הקטנה, במבנה שמאחורי החנות.³³ על אף שקטרדה נחשף למסורת המוסלמית מגיל צעיר, הוריו לא כפו על ילדיהם לנהל אורח חיים מוסלמי וקטרדה, שהחל ללמוד קוראן בגיל חמש, אומנם מעיד כי הושפע מהרעיונות המרכזיים של האסלאם, אך לימים בחר שלא לנהל אורח חיים דתי.³⁴

אף על פי שקטרדה מתאר את ילדותו בשוויצ'ר־נְק במהלך שנות השלושים כמהנה ומאושרת, חוקי הסגרגציה והאווירה האנטי־הודית לא נעלמו מעיניו. בספר זיכרונותיו, מתאר קטרדה את הצלצול של השעה תשע בערב, שסימן את שעת העוצר עבור האפריקאים, שלאחריה היה עליהם לשאת אישור מעבר מיוחד על מנת להסתובב ברחוב. כמו כן, מספר קטרדה כי כאשר אביו ביקש לרכוש בית נוסף, היה עליו, בשל ההגבלות שהטילה ממשלת האיחוד על בעלות הודית על קרקעות, להיעזר בחבר מלזי שחוקי הקרקעות לא חלו עליו, על מנת שזה ירכוש את הבית בשבילו.³⁵ בדבריו אלה מתייחס קטרדה לחוק הקרקעות

³⁰ Bloxham, *Genocide on Trial*; David Cesarani, "Introduction," 1-15.

³¹ Thompson, *A History of South Africa*, 99;

³² Ibid., 171; Kathrada, *Memoirs*, 20.

³³ Kathrada, *Memoirs*, 20.

³⁴ אחמד קטרדה, קומוניקציה אישית, 11 אוגוסט 2016.

³⁵ Kathrada, *Memoir*, 21-22.

האסיאתי של טרנסוואל (The Transvaal Asiatic Land Tenure Act, 1932), ולתיקונים לחוק משנת 1934, 1935 ו-1983 שהגבילו את יכולת המסחר של בני הקהילה היהודית על ידי הטלת איסור על רכישת רכוש על ידי הודים, מחוץ לאזורים מוגדרים.³⁶ יתרה מכך, בשנת 1937, בעודו בן שמונה, עבר קטרדה להתגורר בבית דודתו ביוהנסבורג, נוכח חוקי הסגר גזיה המקומיים שהכילו את ההפרדה הגזעית בבתי הספר המקומיים. בשוויצר־רנק היה בית ספר לאפריקאים ובית ספר ללבנים אך כהודי, קטרדה לא הורשה להירשם כתלמיד באף אחת ממסגרות אלה. בספר זיכרונותיו סיפר: "הפוליטיקה הובילה אותי אל העיר ושם פיתחתי את עמדותיי הפוליטיות בגיל צעיר מאוד".³⁷

בשנת 1940, כשהיה קטרדה בן אחת עשרה, הוא כבר היה פעיל בקמפיין החזית הלא־אירופאית נגד המלחמה ושנה לאחר מכן הצטרף למועדון הנוער האנטי־גזעני (The Nonracial youth Club) שנוהל באותה עת על ידי ליגת הנוער הקומוניסטי (The Young Communist League – YCL).³⁸ בספר זיכרונותיו סיפר קטרדה שהוא הצטרף לליגת הנוער הקומוניסטית "לא מתוך משיכה אינטלקטואלית למרקסיזם־לניניזם או מתוך הבנה אינטליגנטית של הפוליטיקה הקומוניסטית בדרום אפריקה [אלא מתוך] המאבק הרחב נגד חוסר צדק ואי־שוויון ולמען דמוקרטיה ואנטי־גזענות".³⁹ הצהרה זו של קטרדה היא הכרחית להבנת זהותו הפוליטית המורכבת, שלא הייתה מוגבלת לתפיסות קומוניסטיות בלבד, וכללה מגוון רחב של רעיונות שאותם שאב מאידיאולוגיות ומסורות שונות. כמו כן, מצביעה הצהרה זו על אופייה הייחודי של המפלגה הקומוניסטית בדרום אפריקה, שבאותה עת הייתה המפלגה היחידה שהייתה פתוחה לחברים מכל הקבוצות החברתיות והגזעיות במדינה ועל כן משכה לשורותיה פעילים רבים שהתנגדו לאפרטהייד, על אף חילוקי דעות אידיאולוגיים.⁴⁰

מאמצע שנות הארבעים היה קטרדה חבר פעיל במפלגה הקומוניסטית הדרום אפריקאית (CPSA), שאורגנה באותה תקופה על בסיס הפלטפורמה של המפלגה הקומוניסטית הבריטית ופעלה לאימוץ התרבות כאמצעי לשיקום הדימוי המפלגתי ולגיוס חברים חדשים.⁴¹ במסגרת זו, קיימה המפלגה מגוון רחב של פעילויות חברתיות ותרבותיות שכללו קבוצות דיון, סדנאות והרצאות, תיאטרון רדיקאלי והקרנת סרטים, מועדון ספרים, קונצרטים ועוד.⁴² בראיון שקיימתי עם קטרדה ב־11 באוגוסט 2016, הוא סיפר על התכנים להם נחשף במפגשי התנועה:

המפלגה הקומוניסטית ניהלה בתי ספר והמרצים שלה לא התמקדו רק בדרום אפריקה. זה היה מאד בין־לאומי, אז למדתי מגיל צעיר לא להגביל את הידע שלי רק לדרום אפריקה וזה היה מאד יעיל [...] נהייתי מודע לעולם שמחוץ לדרום אפריקה, וכך למדתי על הנאציזם ולאחר מכן כמובן על השואה, וכל הדברים שקרו שם, הגטאות.⁴³

Anthony Appiah and Henry Louis Gates, *Africana: The Encyclopedia of the African and African American Experience* (Oxford: Oxford University Press, 2005), 238.

Ahmed Kathrada, *Memoirs* (Cape Town: Zebra Press, 2004), 21.³⁷

Mac Maharaj, *Reflections in Prison: Voices From the South African Liberation Struggle*, (Cape Town: Zebra Press, 2010), 91.³⁸

Kathrada, *Memoirs*, 34.³⁹

Johns, "The Comintern, South Africa and the Black Diaspora," 201.⁴⁰

Sandwith, "'Yours for Socialism'," 5-6.⁴¹

Ibid., 6.⁴²

אחמד קטרדה, קומוניקציה אישית, 11 באוגוסט 2016.⁴³

עם פרוץ מלחמת העולם השנייה, התמודדה המפלגה הקומוניסטית בדרום אפריקה עם אתגרים רבים – מצד אחד, יאן סמאטס, שר המשפטים דאז, קרא לסולידריות עם בעלות הברית ולכניסת דרום אפריקה למלחמה נגד הפאשיזם. מן הצד האחר, ראש הממשלה דאז, ג'יימס בארי מוניק הרצוג קרא לניטרליות וייצג את הקולות הפרו-נאציים שהושמעו על ידי הימין האפריקנרי. בנוסף לכך, הסכם ריבנטרופ-מולוטוב, שהיה הסכם אי-התקפה שנחתם בין ברית-המועצות לגרמניה ב-1939, הסכם שגרמניה הפרה ב-22 ביוני 1941 בפתיחת מבצע ברברוסה, היה רב השפעה עבור המפלגה המקומית, כמו עבור קומוניסטים וסוציאליסטים בכל העולם.⁴⁴ כפי שציינתי לעיל, עד יוני 1941, התנגדה המפלגה הקומוניסטית למלחמה בטענה שמדובר בקונפליקט פנים-אימפריאליסטי.⁴⁵ אולם, מיד לאחר פלישת גרמניה לברית המועצות ביוני 1941, חרטה המפלגה הקומוניסטית הדרום אפריקאית על דגלה הגנה על חירויות האדם מפני האיום הנאצי,⁴⁶ והמסר האנטי-פשיסטי והאנטי-נאצי הוצבו במרכז התעמולה המפלגתית.

קטרדה הפך במהרה למנהיג נוער ובשנת 1946 עבד במשרה מלאה במשרדי וועד ההתנגדות הפאסיבית בטרנסוואל (The Transvaal Passive Resistance Council) והיה פעיל בקמפיין ההתנגדות לחוק הקרקעות והייצוג ההודי (The Asiatic Land Tenure and Indian Representation Act, 1946), הידוע גם בשם "חוק הגטו", שאליו התייחסתי בהרחבה לעיל.⁴⁷ בעקבות הבחירות הכלליות בדרום אפריקה בשנת 1948 ועליית המפלגה הלאומית (NP) לשלטון בראשות ד"ר דניאל מלאן (Malan), תחת הסלוגן "אפרטהייד", קטרדה ציין: "נראה כי החקיקה שהגיעה [בעקבות הבחירות] הייתה ייבוא ישיר מהרייך השלישי של היטלר. אחרי הכול, חלק מחברי המפלגה הנאצית הבולטים ביותר תמכו ללא בושה בגרמניה הנאצית".⁴⁸

5.2.1 מיוהנסבורג למזרח אירופה: הרהורים על האפרטהייד באתרי ההרס וההשמדה הנאציים

ב-14 ביוני 1951, עזב קטרדה את דרום אפריקה לראשונה בחייו, כשפניו מועדות לאירופה. הוא נסע דרך ליווינגסטון (זמביה), ניירובי (קניה), וואדי חלפה (סודן) ואתונה (יוון) לרומא, ללונדון, לפראג ומשם לבודפשט, שם מונה לראש מחלקת אפריקה בפדרציה הדמוקרטית העולמית לנוער (World Federation of Democratic Youth).⁴⁹ במהלך שהותו באירופה, נחשף קטרדה לתוצאותיה ההרסניות של מלחמת העולם השנייה ובפרט לטרגדיה היהודית שזה לא מכבר התחוללה באירופה. בתיאוריו בספר זיכרונותיו על אודות ביקורו בפראג, סיפר קטרדה על הטרגדיה של תושבי הכפר לדיצה (Lidice), שנהרס כליל על ידי כוחות הנאצים בתגובה להתנקשות ריינהרד היידריך בסוף אפריל 1942, שבוצעה מטעם ממשלת צ'כוסלובקיה בגולה. קטרדה נזכר,

מחשבות על התגובה העקובה מדם והאכזרית של אנשיו של היידריך האפילו את תודעתי כשהלכתי ברחובות העיר [...] בעודי בוחן את אתרי החורבן חסר הרחמים, נזכרתי במילותיו האחרונות של יוליוס

Sandwith, "Yours for Socialism," 5.⁴⁴

Drew, *South Africa's Radical Tradition*, 34.⁴⁵

Ibid., 35; Sandwith, "Yours for Socialism," 5.⁴⁶

Kathrada, *Memoirs*, 43-44.⁴⁷

Ibid., 60.⁴⁸

Ibid., 88.⁴⁹

פוצ'יק, שלא פסק לכתוב עד לרגע הוצאתו להורג. פוצ'יק סימל את ההתנגדות לנאציזם ודבריו, שהתפרסמו בספר 'רשימות מבית המוות', תפסו את מקומם בגוף הספרות שיעורר השראה בקרב הדורות הבאים.⁵⁰

יוליוס פוצ'יק היה עיתונאי צ'כוסלובקי ומנהיג המפלגה הקומוניסטית של צ'כוסלובקיה שעמד בחזית המאבק האנטי־נאצי. הוא נעצר על ידי כוחות הגסטאפו בפראג באפריל 1942, הוחזק בכלא בפראג, שם עבר חקירות בעינויים במשך חודשים ארוכים, והועבר במאי 1943 לגרמניה. ב־25 באוגוסט 1943, הואשם פוצ'יק בבגידה, נמצא אשם וראשו נערף שבועיים לאחר מכן. את הטקסט שאליו התייחס ק'טרדה בספר זיכרונותיו, כתב פוצ'יק בשנת 1943, בזמן כליאתו בכלא פאנקראץ (Pankrác) בפראג. "רשימות מבית המוות" (1943) נכתב על ידי פוצ'יק על גבי ניירות סיגריה והוברח אל מחוץ לכלא על ידי שני סוהרים אוהדים. הספר גולל את האירועים שהתרחשו בכלא מאז מאסרו של פוצ'יק ותוכנו היה מלא בתקווה לעתיד קומוניסטי טוב יותר. לאחר שנת 1948, הפך הספר לטקסט מכונן של המפלגה הקומוניסטית שמיצבה את פוצ'יק כסמל לגבורה הקומוניסטית במאבק נגד הנאציזם.⁵¹ אף על פי שקטרדה לא ציין זאת במפורש, יש לשער שנתקל לראשונה בטקסט של פוצ'יק במסגרת הפעילות התרבותית הענפה של ליגת הנוער הקומוניסטית הדרום אפריקאית בסוף שנות הארבעים, כחלק מהנרטיב הקומוניסטי של מלחמת העולם השנייה כמלחמה האנטי־פשיסטית הגדולה.

כפי שצוין לעיל, מיד לאחר מלחמת העולם השנייה, מוצב הנאציזם כרוע קיצוני בין מערב אירופה ומזרחה.⁵² תומס פוקס (Fox) טוען שבמהלך תקופה זו, הנרטיב הקומוניסטי של השואה היה חלק מהנרטיב המרכזי של המרקסיזם. במסגרת זו, האנטישמיות או כל דיכוי אתני או גזעי אחר הובנו כתוצר של מאמצי המעמדות השולטים להסיט את תשומת ליבם של המדוכאים מהמדכאים.⁵³ פוקס מדגים כיצד ההגדרה הסובייטית לפשיזם כצורה קיצונית של קפיטליזם, דחקה את הפרטיקולריות של הקורבנות היהודים. במסגרת נרטיב זה סווגו הקומוניסטים כלוחמים נגד הפשיזם ואילו היהודים סווגו כקורבנות הפשיזם, לצד קורבנות נוספים של המלחמה הפטריוטית הגדולה.⁵⁴

בדומה להתייחסותו של קטרדה לטבח בלדיצה אפשר למצוא בהתבטאויותיו רמזים להשפעתן של תפיסות קומוניסטיות גם בנוגע לאתרים לא־יהודיים נוספים של המלחמה. כך, למשל, אפשר לאתר עקבות של נרטיב זה בזיכרונותיו של קטרדה על אודות ביקורו בדרזדן שבגרמניה. דרזדן הותקפה על ידי בעלות הברית במהלך ארבע הפצצות אוויריות, בין ה־12 ל־15 בפברואר 1945, במתקפה שכונתה "קטסטרופה גרמנית" וגבתה כ־380,000 קורבנות אזרחיים.⁵⁵ בשנים הראשונות לאחר המלחמה, הוצגה המתקפה

Ibid., 90. ⁵⁰

Arnold Suppan and Maximilian Graf, *From the Austrian Empire to Communist East Central Europe*⁵¹ (Berlin: LIT Verlag, 2010), 184.

Joel Kotek, *Students and the Cold War* (Houndmills, Basingstoke, Hampshire RG21 6XS and ⁵² London: Macmillan Press LTD, 1996), 62-63.

Thomas C. Fox, "The Holocaust under Communism," in *The Historiography of the Holocaust*, ed. ⁵³ Dan Stone (New York: Palgrave MacMillan, 2004), 420.

Ibid., 421. ⁵⁴

Bas Von Benda-Beckmann, *A German Catastrophe? German Histories and the Allied Bombing, 1945-2010* (Amsterdam: Amsterdam University Press, 2010), 11. ⁵⁵

כתוצר של הגנה אווירית כושלת ושל המלחמה האגרסיבית של הרייך השלישי, אך משנת 1948 והילך, החל הבלוק הסובייטי למצב את המתקפה על דרוזן כמתקפת טרור וכפשע מלחמה שבוצע על ידי המערב כנגד אזרחים גרמנים חפים מפשע. ברית המועצות מיצבה את המתקפה על דרוזן כדוגמה להמשכיות האגרסיביות האמריקאית כנגד האוכלוסייה הגרמנית וכעדות לנטיותיה האימפריאליסטיות של ארצות הברית, בעיקר לאור העובדה שדרוזן הייתה ממוקמת בחלקה המזרחי של גרמניה.⁵⁶

על דרוזן סיפר קטרדה: "במשך שנים רבות לאחר מכן, מראות העיר ההרוסה הפכו במוחי לנרדפים למראות בדיסטריקט סיקס, סופייטאון ובאזורים אחרים שנהרסו עד היסוד בשם האידיאולוגיה".⁵⁷ כפי שקטרדה עצמו העיד, הרהורים אלה נעשו בדיעבד. חוק אזורי הקבוצות (The Group Areas Act No. 41) נחקק בשנת 1950 וסיפק את המסגרת המשפטית שלה הייתה זקוקה הממשלה לשם הקמת שכונות נפרדות לגזעים נפרדים.⁵⁸ עם זאת, הגירוש בכפייה של תושבי סופייטאון מבתיהם התבצע רק ב-9 בפברואר 1955,⁵⁹ והרס שכונת דיסטריקט סיקס, שאף הוא התחולל במסגרת חוק אזורי הקבוצות וכלל גירוש כפוי של תושבי השכונה, יושם בשנת 1969.⁶⁰ הצבת מראות ההרס בדרוזן ככר להזדהות עם סבלם של הדרום אפריקאים שפוננו מבתיהם בהוראת משטר האפרטהייד, מצביעה על האותנטיות של חוויותיו של קטרדה, לאור העובדה שבראשית שנות החמישים, דרוזן הייתה חרבה וההרס הנורא לא יכול היה לחמוק מעיניו של המבקר בה. אולם, אפשר לזהות בדבריו של קטרדה גם השפעה מסוימת של השיח הקומוניסטי והמזרח-גרמני הממצב את המתקפה על דרוזן כפשע מלחמה אימפריאליסטי אנגלו-אמריקאי. מיצוב זה מתחזק נוכח עדותו של קטרדה, בספר זיכרונותיו: "השנאה שלי כלפי האימפריאליזם הבריטי, ומאוחר יותר כלפי זה האמריקאי וכן כלפי גזענות, לצד ההערצה שלי כלפי ברית המועצות, עיוורו אותי. ליבי הצעיר התמלא גאווה ושמחה על כל מכה שהיכה הצבא האדום בנאצים בסטלינגרד".⁶¹

נטיותיו האנטי-אימפריאליסטיות והאנטי-קולוניאליסטיות של קטרדה התפתחו במהלך חברותו בליגת הנוער הקומוניסטית בדרום אפריקה, אך יש להניח שאלה תוחזקו היטב גם במהלך ביקורו באירופה ובייחוד שאת בזמן כהונתו כראש מחלקת אפריקה במפקדת הפדרציה הדמוקרטית העולמית לנוער בבודפשט. הפדרציה העולמית הדמוקרטית לנוער הוקמה בלונדון בנובמבר 1945 ופרט להתאחדות הסטודנטים העולמית (International Union of Students) שהוקמה ב-1946 בפראג, הייתה ארגון הנוער הבין לאומי היחיד שהיה מוכר על ידי האו"ם. הפדרציה הדמוקרטית העולמית לנוער לא הציגה עצמה כארגון קומוניסטי ואף התנהלה על בסיס מודל בולשביקי של דמוקרטיה מרכזית כאשר השליטה בארגון רוכזה ברובה בידי המזכיר והוועד הפועל,⁶² אך בפועל, הארגון היה נתון לשליטה קומוניסטית כמעט מלאה.⁶³ הדבר ניכר בעיקר ברטוריקת התעמולה שאפיינה את כינוסיה כאשר השימוש במילה "פשיזם" תועל למטרת

Ibid., 35-36.⁵⁶

Kathrada, *Memoirs*, 91.⁵⁷

Thompson, *A History of South Africa*, 194.⁵⁸

Ibid., 194.⁵⁹

Ibid.⁶⁰

Kathrada, *Memoirs*, 35.⁶¹

Kotek, *Students and the Cold War*, 80-81.⁶²

Ibid., 63-65.⁶³

איחוד כל הנציגים ו"אנטי־פשיזם" היווה הבסיס לכל הדיונים – המסר היה שכל מה שנחשב לדמוקרטי אינו פשיסטי וכל מה שפשיסטי הוא לא קומוניסטי.⁶⁴ קטרדה, שעבד בפדרציה הדמוקרטית העולמית לנוער במשך אחד עשר חודשים, לא התייחס באופן ספציפי לעבודתו היום־יומית בסניף בבודפשט בראיונותיו ובספר זיכרונותיו, אם כי יש לשער שהזדהה עם מטרת הארגון, הן בשל העובדה שהועסק בו באופן פעיל במהלך השנים 1951-1952, והן בשל העובדה שכשנה לאחר חזרתו לדרום אפריקה, בשנת 1953, מונה קטרדה לעמוד בראש הפדרציה הדמוקרטית העולמית לנוער, משרה שלא יכול היה לבצע בשל ההגבלות הקשות שהוטלו עליו על ידי שלטונות האפרטהייד.⁶⁵

קטרדה היה פעיל גם בארגון התאחדות הסטודנטים העולמית (IUS) שנוסד בפראג באוגוסט 1946 כארגון גג שנועד לתת מענה לשאלות פוליטיות ולבעיות פרטיקולריות של הגנה על שלום ועל חירות.⁶⁶ פראג הייתה מיקום מעניין בהקשר זה, שכן הממשלה הצ'כית לא הייתה קומוניסטית על אף קרבתה הפיזית לברית־המועצות, מה שאפשר לארגון למצב עצמו כגשר בין מזרח למערב.⁶⁷ בדומה לפדרציה הדמוקרטית העולמית לנוער, גם ארגון זה התנהל על בסיס המודל הבולשביקי והחזיק בעמדות אנטי־פשיסטיות מובהקות.⁶⁸ ובספטמבר 1946 הכריזו שני הארגונים על כוונתם לקיים פסטיבל נוער בין־לאומי ראשון מסוגו בפראג, בקיץ 1947.⁶⁹

עם היווסדם, נתפסו הפסטיבלים לנוער כאירועי תרבות בין־לאומיים מרכזיים שכללו מופעי מחול, מוזיקה ותיאטראות שהוקדשו להצגת המסורות הלאומיות ושאיפותיהם של צעירים ברחבי העולם.⁷⁰ הפסטיבלים משכו אליהם משלחות מכל קצוות תבל ואף על פי שדרום אפריקה כמדינה מעולם לא שלחה משלחת רשמית לפסטיבלים אלה, בפסטיבלים התארחו משלחות דרום אפריקאיות שכללו נציגים מארגוני הנוער המקומיים, אך בעיקר סטודנטים דרום אפריקאים שלמדו באירופה. במהלך ביקורו באירופה, מונה קטרדה לעמוד בראש המשלחת הדרום אפריקאית לפסטיבל העולמי השלישי לסטודנטים ונוער שנערך במזרח ברלין, כנציג מטעם קונגרס הנוער ההודי־דרום אפריקאי בטרנסוואל.⁷¹ על הרכב המשלחת הדרום אפריקאית לפסטיבל הנוער העולמי במזרח ברלין בשנת 1951, סיפר קטרדה:

במשלחת הדרום אפריקאית היינו שישים חברים, רובנו הגענו מחוץ לדרום אפריקה משום שהיה קושי להוציא דרכונים. לי היה דרכון שהונפק לחמש שנים כשהמפלגה המאוחדת הייתה עדיין בשלטון בדרום אפריקה, אז כשנסעתי לאירופה הוא עדיין היה בתוקף. כשהמפלגה הלאומית עלתה לשלטון, היה זה בלתי אפשרי להשיג דרכונים והיה עלינו להבריח אנשים מחוץ לדרום אפריקה. אז למזלי, היה לי דרכון וכפי שצינתי היו מספר חברי משלחת דרום אפריקאים, סטודנטים שחורים ולבנים שהגיעו לפסטיבל מלונדון. רובם היו כבר בעלי מודעות פוליטית ומודעות זו התחדדה עוד יותר בפסטיבל בברלין.⁷²

⁶⁴ Ibid., 79-80.

⁶⁵ Kathrada, *Memoirs*, 111.

⁶⁶ Kotek, *Students and the Cold War*, 87.

⁶⁷ Ibid., 94.

⁶⁸ Ibid., 98.

⁶⁹ Ibid., 112.

⁷⁰ Third World Festival of Youth and Students for Peace, Berlin 5-19 August 1951 [Brochure], World Youth Festival Collection- WYFC, file Berlin, 1951, International Institute for Social History- IISH, Amsterdam.

⁷¹ Kathrada, *Memoirs*, 57.

⁷² אחמד קטרדה, קומוניקציה אישית, 11 באוגוסט 2016.

מפרוטוקול פגישת הוועדה הבין-לאומית ממאי 1951, שהתכנסה לתכנון הפסטיבל במזרח ברלין, ניכרת מעורבות אקטיבית של ארגונים דרום אפריקאים כמו הקונגרס היהודי לנוער בטרנסוואל, התאחדות הנוער האפריקאי, הפדרציה החופשית לסטודנטים, וועידת השלום והקונגרס היהודי הדרום אפריקאי.⁷³ המעורבות הדרום אפריקאית משתקפת גם בניסוח המטרות הרשמיות של הפסטיבל לספק "כינוס נוער על בסיס רחב. לא צבע העור וגם לא הבדלי דעות או דתות מהוות מכשול או תנאי להשתתפות בפסטיבל. שחורים, לבנים וצבעוניים מדרום אפריקה, שחורים ולבנים בארצות-הברית, מכינים במשותף את נסיעתם לברלין".⁷⁴

הפסטיבל נפתח ב-5 באוגוסט 1951 ונמשך עד ה-19 באוגוסט, והשתתפו בו מיליון וחצי גרמנים צעירים ויותר מ-25,000 נציגים ממאה וארבע מדינות.⁷⁵ התוכנית התרבותית שארגנה המשלחת הדרום אפריקאית כללה מופע של מקהלה מעורבת של זמרים שחורים ולבנים ששרו "שירים אנגליים ובוריים מסורתיים וכן קטעי שירה אפריקאית",⁷⁶ בניסיון לייצג את החברה הדרום אפריקאית כולה. ייצוג אוטופי זה של החברה המפולגת הדרום אפריקאית עשוי להיתפס כאירוני לאור הסגרגציה התרבותית והחברתית שאפיינה את משטר האפרטהייד באותן שנים, אך אפשר לתפוס ייצוג זה גם כביטוי של תקווה לחברה שוויונית יותר, כפי שמבטא קטרדה בספר זיכרונותיו:

הפסטיבל היו מספר אירועים מרגשים שלעולם לא אשכח, מפגשים חברתיים במסגרתם צעירים נפגשו ודיברו, שרו, רקדו, אכלו, שתו, התנשקו, התחבקו והתחייבו לחברות נצחית. ויאטנמים נפגשו עם צרפתים, קוריאנים דיברו עם אמריקאים, ישראלים שוחחו עם גרמנים. במחווה של סולידריות, נציגים שלחו גלויות לפול רובסון וג'ומו קניאטה שהיוו סמל המאבק נגד גזענות וכל צורות האפליה.⁷⁷

ניכר כי עבור קטרדה, הפסטיבל היה הזדמנות ייחודית לאינטראקציה בין-תרבותית, שבמסגרתו משתתפים מהדרום הגלובלי יכלו לבקר את מדכאיהם, והקורבנות היהודים מישראל יכלו להתעמת עם המקרבנים הגרמנים. הצבת קורבנות הקולוניאליזם וניצולי השואה יחד כקורבנות של הכוחות ההרסניים של הגזענות מספקת הצצה לדרכים שבהן קטרדה טווה קשרים בין היסטוריות טראומטיות שונות לשם המאבק הרחב נגד אי-צדק ואי-שוויון. יתר על כן, הרהוריו של קטרדה על אירועי הפסטיבל מרמזים על ההתייחסויות הספציפיות המאוחרות יותר שלו לרדיפת יהודי אירופה והשמדתם.

מיד לאחר הפסטיבל, נסע קטרדה לפולין על מנת להשתתף בכינוס התאחדות הסטודנטים העולמית בוורשה שהתקיים בין ה-31 באוגוסט ל-6 בספטמבר 1951. במהלך השבועיים שבין סיום הפסטיבל לתחילת הכינוס בוורשה, ביקר קטרדה באתרים שונים בעיר ובסביבתה.⁷⁸ במסגרת הביקור, הגיע קטרדה לגטו וורשה ובספר זיכרונותיו הוא מספר על המראות שאליהם נחשף:

כשהלכנו למקום שהיה בעבר גטו וורשה, נזכרתי בזוועות של הנאצים בצ'כוסלובקיה. היהודים שמרדו בוורשה נמחצו ללא רחמים כמו האיכרים מלדיצה. מוגבלים לאזור של העיר מאחורי חומה באורך

⁷³ World Youth Festival Collection- WYFC, Box 1st - 7th Festivals 1941-1955, folder 3rd Festival 12.1 Berlin, 195, International Institute for Social History- IISH, Amsterdam.

⁷⁴ Ibid., 5.

⁷⁵ Kotek, *Students and the Cold War*, 23-25.

⁷⁶ World Youth Festival Collection- WYFC, Box 1st - 7th Festivals 1941-1955, folder 3rd Festival 21, 1 Berlin, 195, International Institute for Social History- IISH, Amsterdam.

⁷⁷ Kathrada, *Memoirs*, 91.

⁷⁸ Ibid., 91.

שמונה עשר קילומטרים ובגובה של כמעט שלושה מטרים, היהודים הנצורים הוזהרו על ידי אחד הנמלטים הנדירים מטרבלינקה שהשמדה מחכה בסוף הנסיעה ברכבת הנוראית בקרונות בקר סגורים. בראשות מרדכי אנילביץ', הצעירים והאמיצים התקוממו נגד שוביהם ב-19 באפריל 1943. ב-8 במאי ההתקוממות דוכאה ובמקום להיות בשבי, אנילביץ' ואחרים התאבדו. במחווה סמלית להשמדת העם והתרבות היהודית, קצין האס אס הורה על הריסת בית הכנסת הגדול בוורשה ודיווח למפקדיו הנאצים כי הגטו לא קיים עוד. כאשר ביקרתי באתר זה שמהווה כתם על האנושות, ניצבה בו רק אנדרטה צנועה אחת לזכר עשרות אלפי היהודים שנרצחו ולציון קומץ לוחמי הגטו שמתו.⁷⁹

הרהוריו של קטרדה על מראות שרידי גטו וורשה, תוך מתן תיאור מפורט על אודות המרד היהודי בגטו והצבתו כמעשה גבורה, מצביעים על ההשראה שקיבל מסיפור ההתנגדות היהודית לנאצים. כפי שציניתי בהרחבה בפרק הראשון, אנדרטת "בדמיך חי" שבה ביקר קטרדה בוורשה, נחנכה כאנדרטה ציבורית על ידי ממשלת פולין באפריל 1948 לזכר קורבנות מרד הגטו, אופיינה בסגנון ריאליסטי-סוציאליסטי והדגישה, לצד תמות יהודיות, תמות של הרואים סטליניסטי וסוציאליסטי מובהק.⁸⁰ למרות זאת, בזיכרונותיו, קטרדה אומנם הציב את סיפור מרד הגטו היהודי לצד סיפורם הטרגי של תושבי לדיצה, אך הדגיש את סיפור הגבורה והסבל של יהודי וורשה, מתוך שאיפה להדגיש את סיפורי ההתנגדות לנאציזם כמקור להשראה למאבקו שלו נגד האפרטהייד.

אל מול הגבורה היהודית במרד הגטו, הסבל היהודי תחת הכיבוש הנאצי קיבל דגש מיוחד גם בתיאוריו של קטרדה על אודות ביקורו במחנה ההשמדה אושוויץ, כארבע שנים לאחר הכרזתו כאתר הנצחה לאומי פולני. בשנת 1947, הכריזה ממשלת פולין על אושוויץ כאתר הנצחה שבמסגרתו "פולנים ואזרחי מדינות אחרות נלחמו ומתו מות קדושים".⁸¹ יתרה מכך, וועדת אושוויץ הבין-לאומית כללה קבוצות של ניצולים וקרובים של קורבנות ונשלטה באופן דומיננטי על ידי ותיקי המחתרת הקומוניסטית של אושוויץ. וועדה זו החליטה להפוך את הצריפים באזור מחנה העבודה המקורי לביתנים לאומיים שייצגו עשרים מדינות וצריף אחד הוקדש לסיפור היהודי, היה נעול בדרך כלל ונפתח רק באירועים מיוחדים.⁸² מחנה אושוויץ הוצג כאתר בין-לאומי לזכר מות הקדושים בטרור הנאצי,⁸³ אך בפועל היה זה אתר לאומי פולני מראשיתו, כאשר הנרטיב הלאומי סופר בדרך הסוציאליסטית ועל פי פרמטרים סוציאליסטיים.⁸⁴ בעוד שהשמדת יהודי אירופה נדחקה לשוליים, הסבל הפולני והשחרור ההרואי של הצבא האדום הוצבו במרכז ועל פי נרטיב זה, קורבנות המחנה נרצחו לא בגלל מוצאם האתני או בשל גזעם, אלא משום שהתנגדו לפשיזם שהוגדר כמערכת פוליטית וכלכלית מרושעת.⁸⁵ מתוך כך ובשל הרקע הקומוניסטי של קטרדה עצמו, אפשר היה להניח שההבניה הקומוניסטית של אושוויץ היא זו שתכבב בזיכרונותיו של קטרדה על אודות הביקור במחנה

Ibid., 92.⁷⁹

James E. Young, "The Biography of a Memorial Icon: Nathan Rapoport's Warsaw Ghetto Monument," *Representations*, 26 (1989): 69-106.

שגב, המיליון השביעי, 413.

Michael Steinlauf, *Bonding to the Dead: Poland and the Memory of the Holocaust* (Syracuse, NY: Syracuse University Press, 1997), 69.⁸¹

Ibid., 70.⁸²

Ibid., 161.⁸³

Zubrzycki, *The Cross of Auschwitz*, 103.⁸⁴

Ibid., 105.⁸⁵

ההשמדה. אך כפי שנראה כעת, תיאוריו מצביעים על הכרה ברורה שלו בדבר זהותם היהודית של אסירי המחנות וקורבנותיו. על אושוויץ כתב קטרדה:

מכל התמונות שלאחר המלחמה ממסעי באירופה, זו שנחקקה בזיכרוני יותר מכל היא של הביקור במחנה הריכוז לשעבר באושוויץ. לעולם לא אוכל למחוק את המראה של התעלה שכלבים תקפו בתוכה אנשים למוות, את המראה של תאי הגזים והמשרפות, את גווני האהילים העשויים עור אדם, את הכריות הממולאות בשיער אדם. אושוויץ נחשב לתזכורת הנוקבת ביותר לאנושות באשר לרוע שבגזענות. כמעט בלתי אפשרי לתאר את הרגשות שהציפו אותי כשהלכתי על שברי עצמות אדם שהיו פזורים בשביל ליד המשרפות. ידידי ג'ון נשבר ופרץ בבכי ואני בספק אם הוא אי פעם שכח את אותו ביקור, או את הנדר שנדר.⁸⁶

בראיון שקיימתי עם קטרדה, שאלתי אותו על אותו חבר, ג'ון, שהתלווה אליו לביקור באושוויץ. קטרדה אומנם לא זכר את שמו המלא של אותו חבר, אך הוא זכר שהוא היה סטודנט ממוצא אפריקני שלמד באותה עת באחת האוניברסיטאות בלונדון:

שכחתי את שמו. הוריו היו לאומנים מאוד והלאומנים [בדרום אפריקה] תמכו בהיטלר. הבן התרחק מדרכי הוריו כשהיה סטודנט בלונדון, שם החל להיות יותר מודע פוליטית. מחוץ לדרום אפריקה, כל הגישה שלו השתנתה כמובן, כשהוא נסע לאירופה וראה בעצמו מה המשמעות של גזענות. זה היה שיעור עבורו, וכמובן, מה שקרה באושוויץ היה שיעור לכולנו.⁸⁷

סיפור זה על אודות הסטודנט האפריקני שהתלווה אל קטרדה בביקורו באושוויץ מהווה ראייה נוספת לעמדתו של קטרדה בכל הנוגע לקשר שבין הגזענות של המפלגה הלאומית של דרום אפריקה לבין הנטיות הפרו־נאציות של חבריה בשנות השלושים והארבעים. אליבא דקטרדה, ג'ון, שגדל בבית אפריקני פרו־נאצי, שינה את יחסו לגזענות בעקבות ביקורו באושוויץ – המקום המבטא את הרוע הקיצוני שמגלמת בתוכה הגזענות.

מדבריו של קטרדה ניכר כי הוא האמין שרצח העם היהודי מגלם לקח חשוב עבור האנושות כולה ובעל משמעות פרטיקולרית עבור מדינתו שלו. הוא סיפר כי בעודו הולך לצד המשרפות ותאי הגזים, "מתוך המחשבה שלעולם אין לשכוח זוועות כאלה, אספתי בקפידה קומץ שברי עצמות והבאתי אותם איתי בחזרה לדרום אפריקה, כתזכורת להשלכות של הגזענות".⁸⁸ באופן אירוני, באחת הפשיטות של המשטרה החשאית על דירתו של קטרדה כמה שנים מאוחר יותר, נמצאו אותם שברי העצמות וכאשר הוא הסביר לשוטרים האפריקנים במה מדובר, אחד השוטרים העיר בבוטות (באפריקנס): 'Dit was seker net Jode né?' [הם היו כנראה רק יהודים, לא כן?].⁸⁹

קטרדה שב מאירופה כשנה מוקדם מהמתוכנן, במאי 1952, להוט לחזור ולקחת חלק פעיל במאבק נגד האפרטהייד בתוך דרום אפריקה. הוא השתתף בארגון קמפיין ההתנגדות נגד שישה חוקי אפרטהייד והיה אחד מעשרים הנאשמים, ביניהם גלסון מנדלה וולטר סיסולו, שנידונו לתשעה חודשי מאסר על תנאי.⁹⁰

⁸⁶ Kathrada, *Memoirs*, 92.

⁸⁷ אחמד קטרדה, קומוניקציה אישית, 11 באוגוסט 2016.

⁸⁸ Kathrada, *Memoirs*, 92.

⁸⁹ Ibid.

⁹⁰ Ahmed Kathrada, *A Simple Freedom: The Strong Mind of Robben Island Prisoner*, No. 468/64
Ahmed Kathrada (Johannesburg: Wild dog Press, 2008), 21.

במסגרת הריאיון שקיימתי עמו, תיאר קטרדה את תחילת שנות החמישים כתקופת פריחתו הציבורית, אשר הובילה להפעלת סנקציות ממשלתיות נגדו.⁹¹ למרות ההגבלות, קטרדה לא הפסיק בפעילותו הפוליטית, ובבוקר חורפי בספטמבר 1952, עמד על דוכן הנואמים בהיכל המסחר ביוהנסבורג כשהוא אוחז בבקבוק מלא בשרידי עצמות של קורבנות יהודים שאסף באושוויץ ופנה לחברי ליגת הנוער של הקונגרס הלאומי אפריקאי: "אנשים נלחמים למען חופש בעולם כולו. הייתי באירופה לפני מספר חודשים וראיתי כמה עצמות אדם מונחות על האדמה, עצמות של יהודים שהיטלר הרג כי הוא האשים אותם בקומוניזם. הם לא היו קומוניסטים. מלאן הולך בדרכו של היטלר בכך שהוא עוצר את מנהיגיו".⁹² דבריו של קטרדה לעיל, שנמצאו בדוחות המשטרה החשאית מארכיון קרן אחמד קטרדה בלנסיה (Lenasia), מספקים הצצה להלכי מחשבה אותנטיים של קטרדה בכל הנוגע לשואת יהודי אירופה, בעיקר נוכח העובדה שהנאום התרחש זמן קצר לאחר שובו מאירופה. במסגרת הנאום, התייחס קטרדה באופן מפורש לזהות היהודית של קורבנות הנאצים, אולם תיאוריו הציבו במרכז האידיאולוגיה הנאצית את האנטי־קומוניזם ולא את האנטישמיות, בטענה כי המניע להשמדת היהודים היה תיוגם על ידי היטלר כקומוניסטים. יתר על כן, בקביעתו כי הקורבנות היהודים לא היו קומוניסטים, סימן קטרדה את האנטי־קומוניזם של היטלר כמכשיר לחיסול העם היהודי בתקופת השואה. מיצוב זה אפשר לו לשרטט קווים מקבילים בין האנטי־קומוניזם הנאצי לזה הדרום אפריקאי, כשנתיים לאחר שחוק דיכוי הקומוניזם (The Suppression of Communism Act 1950) יושם ככלי לדיכוי כל אפוזיציה לאפרטהייד.

בנאמו של קטרדה בכינוס הוועידה נגד אישורי המעבר (Anti-Permit Committee) שנערכה

כארבע שנים מאוחר יותר, ב־18 בנובמבר 1956 בסופייטאון, העלה קטרדה טיעון דומה ואמר:

ראיתי את הציביליזציה האירופית ואני רוצה לומר שמה שד"ר מלאן מנסה לכפות על העם הדרום אפריקאי אינו ציביליזציה כלל [...] א ני ביקרתי בגרמניה. אני ראיתי מה היטלר עשה בגרמניה. הייתי במחנות הריכוז בפולין – הייתי במדינות הללו – פולין, היכן ששישה מיליון אנשים נרצחו בידי היטלר! בגרמניה עצמה, חמישה מיליון איש נרצחו על ידי היטלר! אני ראיתי את הדברים הללו. אני למדתי על הדברים הללו ובכל פעם שביקרתי במחנה ריכוז, ליבי יצא אל האנשים במדינתי שלי, אל האנשים של דרום אפריקה. סיפרתי לכם בעבר שד"ר מלאן ניסה לכלוא את מנהיגינו על בסיס חוק דיכוי הקומוניזם. בשנת 1933, גם היטלר הנהיג חוק לדיכוי הקומוניזם בגרמניה. חוק, שהרג מיליונים של אנשים חפים מפשע שלחמו למען חירות!⁹³

בנאמו התייחס קטרדה לשורה של חוקים דכאניים שחוקק היטלר, עם עלייתו לשלטון. בפרט, התייחס קטרדה לחוק ההסמכה הדכאני שחוקק היטלר במרץ 1933, שהעניק לממשלתו סמכות בלתי מוגבלת לחקיקת חוקים ללא אישור הרייכסטאג ותוך התעלמות מהחוקה הגרמנית, ולחוק נוסף מיולי באותה שנה, שקבע כי מפלגת הפועלים הנציונאל־סוציאליסטית היא המפלגה הפוליטית היחידה בגרמניה, ואסר להקים

⁹¹ אחמד קטרדה, קומוניקציה אישית, 11 באוגוסט 2016.

⁹² "Restrictions: Ahmed Mohamed Kathrada," [South African Police reports on Kathrada M. A. public addresses], 28 September 1952, file 1.1.1952-1954, South African Police Profile AMK, The Ahmed Kathrada Foundation Archive, Lenasia.

⁹³ "Police Memorandum," [South African Police reports on Kathrada M. A. public addresses], 18 November 1956, file 1.6-23 January 1949- 4 July 1966-South African Police records, AMK letters, speeches, public meetings, The Ahmed Kathrada Foundation Archive, Lenasia.

מפלגות נוספות במדינה.⁹⁴ חוקים אלה אפשרו לנאצים לסמן יריבים פוליטיים ולחסלם, ועל כן השוואתם לחוק דיכוי הקומוניזם של משטר האפרטהייד אינה חסרת בסיס. יתרה מכך, נתונים סטטיסטיים מעידים על כך שההתנגדות הנפוצה ביותר לנאציזם הגיע ממחוזות אידיאולוגיים מנוגדים, מהקומוניסטים, הסוציאליסטים והשמרנים המסורתיים הדתיים. בדומה למקרה הדרום אפריקאי, גם במקרה של הנאציזם בגרמניה, ברגע שאדם תויג כאויב המדינה, התיוג נתן לגיטימציה חוקתית לעצירתו.⁹⁵

בעוד שחלק זה של הנאום של קטרדה מדגיש את קווי הדמיון בין המדיניות הנאצית האנטי-קומוניסטית לזו של משטר האפרטהייד, בהמשך אותו נאום מתייחס קטרדה באופן ספציפי למדיניות האפליה והרדיפה הסיסטמית היהודים תחת היטלר כמקבילה של חוק אזורי הקבוצות הדרום אפריקאי:

ד"ר מלאן נתן לכם את חוק אזורי הקבוצות. גם להיטלר היה חוק אזורי קבוצות עבור העם היהודי. גם הוא אמר שהיהודים חייבים להישאר בצד אחד וכאשר היהודים רוכזו בצד אחד מה עשה היטלר? אני מבקש להזכיר לכם את גטו וורשה. בגטו וורשה הקצה היטלר שני קילומטרים רבועים של אדמה שבה היו צריכים היהודים לחיות. חומה הוקמה סביב הגטו ועל גביה הוצבו גדרות חשמל! והיהודים שרצו לצאת מהגטו או להיכנס אליו היו צריכים לעבור בדיקה במחסום בדיוק כמו שאנשינו צריכים להסתובב עם אישורי מעבר בארץ הזאת.⁹⁶

תיאור זה מפי קטרדה של החיים היהודיים בגטו וורשה הוא הרבה יותר ספציפי ומשקף את קווי הדמיון בין ההגבלות הגזעניות שהוטלו על היהודים על ידי הנאצים לבין אלה שהוטלו על היהודים, השחורים והצבעוניים על ידי ממשלת האפרטהייד. הצבת תהליך הגטואיזציה ההיטלראי אל מול חוק אזורי הקבוצות של ממשל האפרטהייד מדגישה את ההגבלות שהטילו שני המשטרים הדכאניים על חירויות הפרט של קבוצות מסוימות בחברה. מדבריו של קטרדה לעיל, ניכרת מודעותו לספציפיות של מדיניות הגטואיזציה שכוונה כלפי היהודים ומתוך מניעים גזעניים-אנטישמיים. כך, מבקש קטרדה לשרטט את החיבורים בין האנטישמיות נאצית לבין הגזענות האפריקנרית ולראותם כסוגים שונים, אך גם דומים, של רדיפה גזעית. אומנם מנאומיו לעיל, ומקורות חיו של קטרדה ניכר שהושפע מאלמנטים השאובים משיחים קומוניסטיים של המלחמה, אולם, ההתייחסויות הספציפיות שלו לקורבן היהודי, מעידות על תנועה בלתי פוסקת של קטרדה בתוך ובין נרטיבים וזיכרונות של סבל וקורבנות. בעוד שהן האידיאולוגיה הנאצית הן אידיאולוגית האפרטהייד התבססו על גזענות – הראשונה נעה לעבר השמדה ואילו השנייה דבקה בהפרדה רדיקאלית. מנאומיו ניכר כי הוא היה בהחלט מודע להבדלים דרמטיים אלה, אך גם לחשיבות של הצגת קווי הדמיון בין שני סוגי הדיכוי, למרות ההבדלים.

החיבור של קטרדה לזיכרון השמדת יהודי אירופה במסגרת מאבקו נגד האפרטהייד לא תם עם חזרתו מאירופה. במהלך אחת עשרה השנים מאז שחזר מאירופה, המשטרה החשאית רדפה אותו ללא הרף והציבה עליו הגבלות רבות, אך אלה לא הניאו את קטרדה מפעילותו הפוליטית, גם כאשר נאלץ לרדת

⁹⁴ בעז נוימן, נאציזם (תל אביב: משרד הביטחון, 2007), 86.

⁹⁵ נועם תירוש, "נוכח את כולם? ההתנגדות הגרמנית לנאציזם במוזיאוני השואה בישראל, בצרפת וארה"ב", חיבור לשם קבלת התואר מוסמך, אוניברסיטת בן גוריון בנגב 2012, 13-15.

⁹⁶ "Police Memorandum," [South African Police reports on Kathrada M. A. public addresses], 18 November 1956, 4-5, file 1.6-23 January 1949- 4 July 1966-South African Police records, AMK letters, speeches, public meetings, The Ahmed Kathrada Foundation Archive, Lenasia.

למחותרת לתקופות ממושכות. ב־11 ביולי 1963 נערכה פשיטה על הסניף הסודי של הקונגרס הלאומי האפריקאי (ANC) בריבוניה, פרבר ליד יוהנסבורג שהיה בבעלותו של האדריכל והאקטיביסט היהודי, ארתור גולדרייך, אך נקנה מכספי המפלגה הקומוניסטית הדרום אפריקאית בגלות. במהלך הפשיטה נאסר קטרדה יחד עם וולטר סיסולו (Sisulu), גובן מבקי (Mbeki), ריימונד מהלבה (Mhlaba), ליונל ברנשטיין (Bernstein) ובוב הפל (Hepple). גולדרייך, דניס גולדברג (Goldberg), הרולד וולפה (Wolpe), אליאס מוטסואדו (Motsoaedo), ג'יימס קנטור (Kantor) ואנדרו מלאנגני (Mlangeni) נעצרו גם הם זמן קצר לאחר מכן, והועמדו לדין במשפט ריבוניה הידוע לשמצה, שנפתח ב־11 ביוני 1964. הנאשמים הואשמו בשני סעיפים של ניסיון חבלה ובבגידה ונידונו למאסר עולם.⁹⁷ היה זה רגע מכונן בהיסטוריה של דרום אפריקה וביחד עם מנדלה, סיסולו, מבקי ואחרים, קטרדה היווה שחקן מרכזי בדרמה הלאומית. יחד עם שאר הנאשמים הלא־לבנים, נשלח קטרדה לרובן איילנד, שם הוא בילה שמונה עשרה שנים, אז הועבר לכלא נוסף בקייפטאון לשש שנים נוספות עד לשחרורו בשנת 1989.⁹⁸

5.2.2. לקרוא את "יומנה של אנה פרנק" ברובן איילנד

רובן איילנד, בהולנדית – אי כלבי הים, ממוקם על אי מבודד במפרץ השולחן שבאוקיינוס האטלנטי, כתשעה קילומטרים מצפון לחופי קייפטאון. במהלך תקופת האפרטהייד הוקם באי מתקן הכליאה לאסירים פוליטיים לא־לבנים ומוצב כסמל משטר האפרטהייד לדיכוי ההתנגדות הפוליטית.⁹⁹ באוטוביוגרפיה שלו "הדרך הארוכה אל החופש", התייחס נלסון מנדלה לרובן איילנד כאל מדינה.¹⁰⁰ ואכן, במהלך תקופת האפרטהייד, תפקד האי המבודד גם כמקום זר ומנותק לחלוטין מדרום אפריקה וגם כמקום המשכפל את הגבלות האפרטהייד ומהווה תמונת מראה לדרום אפריקה. אחת ההגבלות הבולטות ששוכפלו באי קיבלה ביטוי בתקנות הצנזורה על חומרי קריאה שהוכנסו לכלא. ספרים ומכתבים צונזרו באמצעות מערכת צנזורה משומנת והאסירים לא הורשו להחזיק בעיתונים עד שנת 1980.¹⁰¹ עם זאת, בעוד שצנזורת האפרטהייד בדרום אפריקה עצמה הובילה לעיתים קרובות למאסר של פעילים פוליטיים בגין החזקת חומר אסור, כאסירים, השתמשו הפעילים בספרים על מנת לערער על ההגבלות הנוראיות ביותר של הכליאה ושל הצנזורה.¹⁰²

בספרה *Robben Island and Prisoner Resistance to Apartheid* (2003) מתארת פראן

בנטמן (Buntman) כיצד הפך רובן איילנד לזרז מרכזי בהתפתחות הפוליטיקה של תנועת האנטי-

⁹⁷ Mac Maharaj, *Reflections in Prison: Voices from the South African Liberation Struggle*, (Cape Town: Zebra Press, 2010), 96; Sahn Venter, *A Free Mind: Ahmed Kathrada's Notebook from Robben Island* (Johannesburg: Jacana Media, 2005), 10-11.

⁹⁸ Kathrada, *Memoirs*, 165-223.

⁹⁹ Barbara Hutton, *Robben Island: Symbol of Resistance*, (Johannesburg and Billville: SACHED Books and Mayibuye Books, 1997), 9-10.

¹⁰⁰ Nelson Mandela, *A Long Walk to Freedom* (Boston, New York and London: Little, Brown and Company, 1995), 227.

¹⁰¹ Hutton, *Robben Island*, 75.

¹⁰² Archie L. Dick. *The Hidden History of South African Books and Reading Cultures* (Toronto, Buffalo, London: University of Toronto Press, 2013), 124-125.

אפרטהייד. בעוד שבדרום אפריקה כל קול אופוזיציוני הושקע ודוכא, באי המבודד שימרו האסירים את כל המסורות, האידיאולוגיות והפרקטיקות של תנועת השחרור הדרום אפריקאית.¹⁰³ בנטמן טוענת כי עבור רוב האסירים שהיו כלואים באי, הישרדותם בכלא הייתה דרכם לתרום למאבק לשחרור, והם אתגרו לעיתים תכופות את תנאי הכלא על מנת להבטיח את הישרדותם הפיזית והנפשית.¹⁰⁴ לדידה, במהלך שנות השישים דרישות האסירים התמקדו בתנאי המחיה הבסיסיים בכלא, והיא מסמנת את שביתת הרעב של אלפי אסירים בשנת 1966 כנקודת מפנה שהובילה לשיפור משמעותי בתנאי הכלא.¹⁰⁵ אולם, בנטמן מדגישה כי תנאי הכלא המשתנים היו תוצר של גחמות מדינת האפרטהייד והמדינה יכלה להחמיר או לשפר את התנאים כראות עיניה במה שהיא מתארת כ-"פרקטיקת זיג-זג ששימרה חוסר יציבות בחיי האסירים".¹⁰⁶ נוכח זאת, מצביעה בנטמן על שני סוגי התנגדות ששימשו את אסירי הכלא: התנגדות פתוחה שקיבלה ביטוי בשביתות ובכלים המוצעים בחוק כדוגמת כתיבת מכתבי תלונה לרשויות הכלא, והתנגדות סמויה שקיבלה ביטוי בפעולות בלתי חוקיות כמו הברחת חומרי קריאה אסורים, אך גם בפעולות האלמנטריות של שמירה על מורל גבוה. שתי צורות ההתנגדות חתרו נגד המטרה המרכזית של המאסר הממושך, שהייתה למחוק את רוחם של האסירים.¹⁰⁷

מאמצע שנות השישים, קיבלו האסירים אישור עקרוני להירשם ללימודים אקדמיים בהתכתבות, בתנאי שאלה ימומנו על ידי משפחותיהם. בעוד שהלימודים האקדמיים סיפקו לאסירים שהצליחו לממן את לימודיהם עילה להזמנת ספרים, התקנות והרגולציות בכל הנוגע לגישת האסירים ללימודים השתנו לעיתים תכופות והותירו את הסטודנטים האסירים חשופים לגחמות השליטה של סוהריהם. קטרדה העיד בספר זיכרונותיו: "הסוהרים פרשו באופן מעוות, ובמכוון את הזכות הזו והפכו את הלימודים לפריבילגיה ועל כן לנשק בארסנל העונשים שלהם".¹⁰⁸ למרות זאת, במהלך שהותו בכלא סיים קטרדה תואר ראשון בקרימינולוגיה ובהיסטוריה, תואר ראשון נוסף בפוליטיקה אפריקאית ובמדעי הספרנות, ותואר בהיסטוריה ובחקר אפריקה שאותו סיים בהצטיינות. הוא היה האסיר הראשון שקיבל תואר בכלא בשנת 1968,¹⁰⁹ אף על פי שבראיון שקיימתי עמו, סיפר כי הלימודים כלל לא היו בראש מעיניו:

מעולם לא באמת התעניינתי בלימודים. חשבתי שזה בזבוז של זמן. אך הבנתי שיתרון אחד של לימודים פורמליים בכלא הוא שזה מקור להשגת ספרים, משום שבכלא לא יכולת פשוט להזמין ספרים כרצונך. הייתה שם ספריה ולמזלנו, ולצערם של הסוהרים, לא הייתה להם השכלה שהיא מעבר להשכלה תיכונית, והם לא היו מודעים לדברים כמו ברית המועצות. לכן יכולנו להשיג ספרים [...] לצנזורים של רובן איילנד היה משרד שלם, מלא בעובדים שבדקו את המכתבים והספרים שלנו, ולמזלנו הם לא היו מתקדמים מספיק בשביל לדעת מה הוא מה, וספרים רבים הגיעו לכלא.¹¹⁰

Fran Lisa Buntman, *Robben Island and Prisoner Resistance to Apartheid* (Cambridge University Press, 2003), 3-4.

Ibid., 33.¹⁰⁴

Ibid., 34.¹⁰⁵

Ibid., 37.¹⁰⁶

Ibid., 58-59.¹⁰⁷

Kathrada, *Memoirs*, 225.¹⁰⁸

Ibid.¹⁰⁹

אחמד קטרדה, קומוניקציה אישית, 11 באוגוסט 2016.¹¹⁰

כפי שמציינת בנטמן, מלבד הלימודים האקדמיים, דרך נוספת להשגת ספרים ואף עיתונים (שלא הורשו להיכנס אל אגפי הכלא במשך 16 שנים) הייתה באמצעות הברחות.¹¹¹ בראיון מספר קטרדה על התנאים הקשים בכלא ועל המאמצים שהקדישו האסירים על מנת להמשיך ולהתעדכן במתרחש במדינה ובעולם:

כעשרים וחמישה מאתנו הוכנסו לבידוד מוחלט משאר קהילת הכלא, עם מנדלה ואחרים [...] שאר האסירים היו בתאים הרגילים, כך שהחוויות שלנו היו שונות מאד. היה עלינו לעסוק בהברחות רבות. ההברחות נעשו בעיקר בתאים הרגילים, שבהם היו מאות אסירים וחלק מהם עבדו בבתי הסוהרים באי, כך שהם יכלו, את יודעת, לא הרשו לנו להחזיק בעיתונים במשך ארבע עשרה שנים, אז דאגנו להתעדכן, והקולגות שלנו שעבדו בבתי הסוהרים הבריחו עיתונים משם, העתיקו כתבות והעבירו אותן אלינו [...] אז הגיע שלב בו אפילו הצלחנו להבריח רדיו. אך כשהסוללות נגמרו לא יכולנו לבקש מהסוהרים סוללות חדשות (צוחק). אם כן, מה שאני מנסה לומר פה הוא שניסו להישאר מעודכנים.¹¹²

קטרדה שוכן בתא בודד לצד תאיהם של נלסון מנדלה, גובן מבקי ושלושים עד ארבעים אסירים פוליטיים אחרים בחלק של הכלא שנקרא אגף ב' (Section B) אך היה ידוע בפי האסירים כאגף ההנהגה, שכאמור היה מנותק לחלוטין מהאגפים האחרים של הכלא.¹¹³ ההפרדה בין אגפי הכלא הייתה מכוונת ונועדה למנוע תקשורת בין האסירים באגפים השונים, אך כאמור, לא הייתה זו הפרדה הרמטית וקבועה ועם שיפור התנאים החל משנת 1966, פחתו בהדרגה רמות ההפרדה.

כפי שציין קטרדה לעיל, המשימה המרכזית שהעסיקה את האסירים הייתה ליצור רשת תקשורת בין האסירים באגפים השונים, ועם העולם שמחוץ לאי. קטרדה הקים, עם אסירים נוספים, את וועדת התקשורת שהייתה אמונה על העברת מסרים בין האגפים השונים ועל הברחת קטעי עיתונות על אירועים שמתרחשים מחוץ לאי.¹¹⁴ במסגרת ההברחות הוברח לאי במהלך שנות השישים המאוחרות גם "יומנה של אנה פרנק" (1952), בדרך שאינה ידועה עד עצם היום הזה. היומן לא היה כלול בספריית הכלא וגם לא הוגדר כספר ללימודים ולמרות זאת, כמו חומרים אחרים שנאסרו לקריאה על האי, הוא מצא את דרכו אל תוך כותלי הכלא והופץ בקרב האסירים באגפים השונים. על "יומנה של אנה פרנק" מספר קטרדה:

על אנה פרנק שמענו כשהיינו בכלא. הברחנו את הספר לתוך הכלא. היינו חייבים להבריח אותו משום שהסוהרים לא אישרו אותו. לא משום שהם ידעו מי הייתה אנה פרנק, הם היו בורים לחלוטין, אלא שהתקנות קבעו שאפשר יהיה לקבל אך ורק ספרים הקשורים באופן ישיר ללימודים שלנו. אז ספרים כמו "יומנה של אנה פרנק" ועוד כמה ספרים, נאצלו להבריח לכלא. והצלחנו בכך. וכמובן שהצעירים שבאסירים מאד התעניינו, אז הפצנו את הספר בין כולם.¹¹⁵

עדותו של קטרדה באשר לחשיבות שקיבל היומן בקרב אסירים ברובן אילנד, קיבלה משנה תוקף דווקא בתקופת המעבר לדמוקרטיה. כפי שאתאר בהרחבה בפרק הבא, באירועי הפתיחה של התערוכה הנודדת "אנה פרנק בעולם, 1929-1945", התייחסו האסירים הפוליטיים, משוחררי רובן איילנד, נלסון מנדלה וגובן מבקי, לתפקיד ששימש היומן כמקור להשראה עבורם במהלך מאסרם. בזמן שהאסירים הפוליטיים קראו את העותק הסודי של היומן בסתר באי, אנה פרנק כבר נחשבה לקורבן השואה הידוע ביותר, בעיקר

¹¹¹ Buntman, *Robben Island and Prisoner Resistance to Apartheid*, 39.

¹¹² אחמד קטרדה, קומוניקציה אישית, 11 באוגוסט 2016.

¹¹³ Buntman, *Robben Island and Prisoner Resistance to Apartheid*, 39.

¹¹⁴ אחמד קטרדה, קומוניקציה אישית, 11 באוגוסט 2016.

¹¹⁵ שם.

בשל ההפקות המצליחות של היומן לברודווי בשנת 1955 ולהוליווד בשנת 1959. כפי שתיארתי בהרחבה בפרק הראשון, גרסת המחזה שנכתבה על ידי הזוג אלברט הקט ופרנסיס גודריץ', וגרסת הקולנוע שהופקה על ידי ג'ורג' סטיבנס, על בסיס התסריט המחזאי של הקט וגודריץ', היו בעלי השפעה רבה על התקבלות היומן באמריקה וברחבי העולם.¹¹⁶ יצוין כי, בתהליך התאמת המבנה הדרמטי של היומן, ערכו גודריץ והאקט שינויים רבים בתוכנו, באמצעות אסטרטגיה אדפטציה שהושפעה מהתרבות האמריקאית המקומית ומהקשר הפוליטי והחברתי. במסגרת תהליך זה, חלק מההוריה של אנה פרנק בנוגע לסבל היהודי הושמטו לגמרי, בעוד שאחרים הפכו להצהרות על אופיו האוניברסאלי של הסבל.¹¹⁷ כפי שטוענת חוקרת הספרות סידרה אזרחי, ממסמך מרגש על אודות מצוקתה של משפחה יהודית במחבוא באמסטרדם הכבושה, המשקף את סבלה ואת גורלה כחלק מהגורל של שאר יהדות אירופה, הפך היומן ליצירת אמנות המדגישה את הסבל האנושי לצד האמונה האולטימטיבית בטוב אוניברסלי.¹¹⁸

לא כך היה בגרסת המחזה שבוימה בדרום אפריקה במהלך שנות החמישים. כפי שציניתי בפרק הראשון של דוקטורט זה וכפי שהראתה שירלי גילברט, בדרום אפריקה הושם דגש על הזהות היהודית של אנה פרנק במטרה לתווך לקהילה ההגמונית הלבנה המקומית מסר אנטי-אנטישמי, בלי להתייחס כלל לרלוונטיות של לקחי השואה ושל סיפורה של אנה פרנק למציאות הדרום אפריקאית של אפרטהייד וגזענות.¹¹⁹ לעומת זאת, פעילים נגד האפרטהייד נהגו לשרטט הקבלות בין הנאציזם לאפרטהייד במסגרת מאבקם, אך נמנעו מהתייחסות לסבלם של קורבנות היהודיים של השואה, למעט המקרה של קריאת "יומנה של אנה פרנק" ברובן איילנד. באשר לקריאה זו קובעת גילברט כי כוחה האנלוגי התקבע רק לאחר שחרורם של האסירים הפוליטיים מהכלא, בתקופת המעבר מהאפרטהייד לדמוקרטיה, כחלק ממה שכינתה "הזיכרון המוסכם של דרום אפריקה החדשה", אז מוסגרה אנה פרנק כקורבן אוניברסלי של גזענות ואפליה.¹²⁰ קטרדה, שכאמור קרא את היומן בכלא, החזיק בשבע מחברות סודיות, שאותן מילא בציטוטים מספרים, מעיתונים ומחומרים אחרים שהוברחו אל כותלי הכלא ועוררו בו השראה ותקווה.¹²¹ מחברת מספר שלוש הכילה בין היתר שלושה עשר ציטוטים ישירים מ"יומנה של אנה פרנק", שקטרדה בחר להעתיק בכתב יד קטן, צפוף אך ברור להפליא. עצם הבחירה הסלקטיבית בשלושה עשר ציטוטים מתוך היומן מהווה אינדיקציה למידת החשיבות של הטקסט עבור קטרדה ומספקת הצצה אל מקורות ההזדהות שלו עם מצבה של אנה פרנק. אומנם, חשוב לסייג ולהדגיש כי בחירתו האינדיבידואלית של קטרדה אינה יכולה ללמד על קריאה קולקטיבית של היומן ברובן איילנד, גם לא נוכח נאומיהם של אסירים פוליטיים אחרים שהעידו על השפעת היומן עליהם במהלך מאסרם. אך כפי שאראה כעת, האוצר הבלום שאוחסן בקופסאות קרטון בארכיון רובן איילנד באוניברסיטת הקייפ המערבי, מספק הצצה לקריאתו של קטרדה את היומן במהלך תקופת מאסרו באי, כראי לחוויותיו, לאמונותיו ולתובנותיו.

Alvin Rosenfeld, *The End of the Holocaust* (Bloomington, IN: Indiana University Press 2011), 105.¹¹⁶

Nahshon, "Anne Frank from Page to Stage," 59–92.¹¹⁷

Sidra DeKoven Ezrahi, *By Words Alone: The Holocaust in Literature* (Chicago and London: University of Chicago Press, 2008), 202.¹¹⁸

Gilbert, "Anne Frank in South Africa," 366–393.¹¹⁹

Ibid., 276, 279.¹²⁰

Kathrada, *A Simple Freedom*, 119.¹²¹

את מרבית הציטוטים שבחר קטרדה, אפשר לפרש כנקודות הזדהות מתבקשות בין חוויותיהם של אסירים פוליטיים המבודדים בכלא מרוחק, לבין אלה של ילדה יהודייה במחבוא באמסטרדם הכבושה על ידי הנאצים, תוך הצבת תנאי הכליאה כנקודת ממשק מרכזית בין שני המצבים. הישרדותה הנפשית של אנה פרנק דרך כתיבתה, והדגש ששמה על החשיבות של שמירה על אופטימיות גם בתנאים הקשים ביותר, מופיעים כתמה שחוזרת על עצמה במסגרת הציטוטים שבחר קטרדה המרמזים על האפשרות של הצבת המחבוא של אנה פרנק ורובן איילנד כאתרים של כליאה אך גם של התנגדות. דוגמה מובהקת לנקודות הזדהות אלה מובאת בקריאה פרשנית לציטוט מתוך "יומנה של אנה פרנק" מה-20 בנובמבר 1942, שהופיע במחברת הכלא של קטרדה:

קיטי היקרה, כולנו נבוכים ואיננו יודעים איך להתנהג. עד עכשיו לא חדרו לכאן ידיעות רבות על מה שקורה ליהודים, ומצאנו לנכון לשמור ככל האפשר על מצב רוח טוב [...] זה לא יועיל, לא לנו ולא לאנשים בחוץ, אם נמשיך להיות עגומים כפי שאנחנו ברגע זה. ומה הטעם להפוך את בית המסתור לבית הדכדוך?¹²²

הרלוונטיות של ציטוט זה מתוך "יומנה של אנה פרנק" למציאות שחוהה קטרדה ברובן איילנד מהדהדת במכתב שכתב קטרדה לגולאם הוסנבהי (Hossenbhai) בדצמבר 1968:

אומללות ועצב הם מדבקים, בייחוד במוסד שבו אנשים חיים כה קרוב זה לזה. על כן, מצאתי שעלינו לאמץ תפיסה רחבה לדברים ולנסות להעסיק את עצמנו בצורה כזו שתשאיר מעט זמן לרחמים עצמיים ולמחשבות ריקות. הדבר הוכיח את עצמו כהכרחי למצבנו הנפשי והפיזי [...] למלא את הזמן, כשאנחנו לא עובדים יש לנו לימודים, ספרי ספרייה, משחקים, כלי נגינה, מגזינים. אל תחשוב שהכול פה ורוד ושאיין לנו תלונות [...] ישנם לצערי עדיין אספקטים רבים מדי של תורת ההענשה שהם מיושנים, בלתי לגיטימיים ומעיקים.¹²³

כפי שצוין קודם לכן, עבור האסירים הפוליטיים ברובן איילנד, לשרוד בכלא משמעו היה לנצח את ניסיונות ממשל האפרטהייד לדכא את מאבקם. על מנת לשרוד, האסירים היו צריכים לשמור על אופטימיות ולקיים חיים חברתיים ותרבותיים "נורמליים" בין כותלי הכלא. מרבית הציטוטים שבחר קטרדה מתוך "יומנה של אנה פרנק" מתייחסים לרוח האופטימית של הכותבת, לצד כמיהתה לדברים יום-יומיים כמו האזנה לשיר מוכר, קריאת ספר מעניין או אפילו הפניית המבט לעבר השמיים הפתוחים שלא מבעד לווילון מוגף. כך למשל, ב-12 בפברואר 1944, כתבה אנה פרנק: "השמש זורחת, השמיים כחולים עמוקים, רוח נהדרת נושבת ואני כל כך משתוקקת – משתוקקת – לכול [...] רוצה לדבר, רוצה חופש, חברים, להיות לבד".¹²⁴ אפשר להניח שאת כמיהתה של אנה פרנק לחופש, לשיחה, לחברים ולפרטיות, השיק קטרדה עם כמיהותיו שלו, המקבלות ביטוי בספר זיכרונותיו: "לא יכולתי לתאר לעצמי שיעברו שני עשורים לפני שאוכל לראות

¹²² Kathrada's quotations from *Anne Frank: The Diary of a Young Girl (1952)*, 65–66, Ahmed Kathrada Collection-MCH42-Box file 12, 12.3-Notebook 3, Robben Island Museum Mayibuyue Archive, University of Western Cape.

¹²³ Vassen, *Letters from Robben Island*, 45.

¹²⁴ Kathrada's quotations from *Anne Frank: The Diary of a Young Girl (1952)*, 64, Ahmed Kathrada Collection-MCH42-Box file 12, 12.3-Notebook 3, Robben Island Museum Mayibuyue Archive, University of Western Cape.

שוב ילד, או שאצטרך להתרגל לחיים עם גברים מבוגרים בתנאים שבהם לא אוכל לראות את הכוכבים בשמיים או לזכות לחגוג ימי הולדת וחגים עם משפחה וחברים".¹²⁵

לצד נקודות הזדהות ברורות אלה, ברצוני להתמקד במספר ציטוטים שהופיעו במחברתו של קטרדה, המתייחסים בבירור לזהות היהודית של פרנק, לרדיפת יהודי אירופה ולאנטישמיות, תוך מתן ביטוי לסבל היהודי בשואה. כך למשל, בציטוט שבחר קטרדה מתוך "יומנה של אנה פרנק" מה־22 במאי 1944, כותבת פרנק על המתח שהתעורר במחבוא בעקבות הגעת החדשות על אודות יהודים שהתגלו במקומות מסתור על ידי הגסטפו ועל אודות גורל הנוצרים שסייעו לאותם יהודים. היא תוהה,

בחוגי המחתרת פושטת השמועה שיהודים גרמנים שהיגרו להולנד ונמצאים עכשיו בפולין, לא יורשו עוד לשוב להולנד, בהולנד הם קיבלו מקלט כפליטים, אבל אחרי שהיטלר יסולק, הם יצטרכו לשוב לגרמניה. כששומעים דבר כזה, עולה מן הסתם השאלה: לשם מה בכלל מתנהלת המלחמה הארוכה והקשה הזאת? תמיד אנחנו שומעים שאנו נלחמים יחד למען החופש, האמת והצדק! ואם תוך כדי המאבק הזה נוצרת מחלוקת, היהודי שוב שווה פחות מאחרים? כמה עצוב וכמה נורא ששוב מתאמתת האמירה הישנה: למעשיו של הנוצרי, אחראי הוא עצמו, ואילו למעשיו של היהודי, אחראים היהודים כולם.¹²⁶

בתיאורה של פרנק את הסבל היהודי כתוצר של דעות קדומות אנטי־יהודיות, היא מבקשת לבקר את האנטישמיות שאפיינה את אירופה ומדינות העולם, שסגרו את שעריהם בפני פליטים יהודים והותירו אותם חשופים למלצעות הנאצים. היא מצביעה על האופי הדטרמיניסטי של האנטישמיות המניח כי כל פרט נושא באופן מולד בתכונות המושלכות על הקבוצה שאליה הוא שייך. ביקורת זו מתיישבת עם תפיסת האפרטהייד על ידי תנועת המאבק לשחרור לאומי, כמערכת גזענית שמטרתה לקבע את ההבדלים בין הגזעים בכל תחומי החיים, תפיסה שלה היה שותף גם קטרדה, שהחזיק בטענה כי האפרטהייד אינה אידיאולוגיה שתמציתה רק בהפרדה אלא "תהליך שיטתי שבו אנו נהרסים".¹²⁷

תפיסה זו מבוטאת בציטוט נוסף מתוך "יומנה של אנה פרנק" מה־11 באפריל 1944 שנבחר על

ידי קטרדה. פרנק כותבת:

למדנו בדרך הקשה לזכור שאנחנו יהודים כלואים, כבולים למקום אחד, ללא זכויות ועם אלפי חובות. אסור לנו, כיהודים, לפעול על פי רגשותינו, עלינו להיות אמיצים וחזקים, לשאת את כל התלאות בלי להתלונן, לעשות כל מה שביכולתנו ולבטוח באלוהים. הרי יום אחד תסתיים המלחמה הנוראה הזאת, הרי יום אחד נהיה שוב בני אדם ולא רק יהודים! מי כפה עלינו את כל זה? מי עשה אותנו, היהודים, לעם שונה מכל העמים? מי הביא עלינו את הסבל הנוראי הזה? אלוהים הוא שעשה אותנו כאלה, אבל אלוהים הוא גם זה שיגאל אותנו. אם נעמוד בסבל הזה ועדיין ישרדו יהודים, יהפכו היהודים סוף סוף ממקוללים למופת. מי יודע, אולי דווקא הדת שלנו היא שתביא את הטוב לעולם, ומן הסתם לכל העמים, ומהסיבה הזאת, דווקא מהסיבה הזאת, נגזר עלינו לסבול.

Kathrada, *Memoirs*, 197.¹²⁵

Kathrada's quotations from *Anne Frank: The Diary of a Young Girl (1952)*, 253, Ahmed Kathrada¹²⁶ Collection-MCH42-Box file 12, 12.3-Notebook 3, Robben Island Museum Mayibuye Archive, University of Western Cape.

"A police report of the Communist Party meeting in Johannesburg," 6 February 1950, file 1.6 23¹²⁷ Jan 1949–4 July 1966-South African Police records, AMK letters, speeches, public meetings, The Ahmed Kathrada Foundation Archive, Lenasia.

לעולם לא נוכל להיות רק הולנדים או רק אנגלים או רק בני עם כלשהו, תמיד נישאר גם יהודים, נהיה חייבים להיות יהודים, אבל זה רצוננו.¹²⁸

חשוב לציין כי חלק ספציפי זה מתוך היומן של אנה פרנק נוסח מחדש במסגרת תהליך האדפטציה של היומן לבימות ברודווי, בטענה כי מדובר בחלק יהודי מידי עבור הקהל האמריקאי. במחזה, הרהוריה של פרנק שונו לכדי הצהרה כללית על הטבע האוניברסלי של הסבל, תוך הימנעות מכוונת מהתייחסות לסבל היהודי הספציפי: "אנו לא היחידים שסבלו. תמיד היו אנשים שסבלו, פעם מדובר בגזע זה ופעם באחר [...] אני עדיין מאמינה שאנשים הם טובים מטבעם".¹²⁹ אך מאחר שהיומן הוברח אל רובן איילנד כספר, וגרסאות אחרות שלו לא היו בנות השגה עבור האסירים, סביר להניח שבחירתו של קטרדה לצטט חלק זה מצביעה על הזדהות דווקא עם אותו סבל יהודי פרטיקולרי שאנה פרנק מזכירה בציטוט ושהושמט מהגרסה האמריקאית.

עדות להזדהותו של קטרדה עם הציטוט של אנה פרנק שלעיל אפשר לאתר בנאום שנאם יותר מעשור קודם לכן, בכינוס של הקונגרס הלאומי האפריקאי בגראמסטון בספטמבר 1954, עת התייחס קטרדה לסטראוטיפ הגזעני הטבוע באידיאולוגיה האפרטהייד. הוא מחה: "שוטר לבן אונס אישה אפריקאית ונשפט לשישה חודשים ולעיתים אף משחורר ללא משפט. גבר אפריקאי מזמין אישה לבנה לחדרו ומקבל עונש מוות".¹³⁰ לאור דבריו אלה, אפשר לקרוא ציטוט לעיל מתוך "יומנה של אנה פרנק" כרפלקציה של קטרדה על מצבו שלו, כדרום אפריקאי לא לבן: על פי תפיסת הגזע הנאצית, יהודים לא יכולים להיחלץ מיהדותם, בדיוק כפי שהיהודים בדרום אפריקה לעולם יהיו לא לבנים, על פי תפיסת העולם של האפרטהייד.

בראיון של קטרדה עם טים קוזנס (Couzens) משנת 2008, תחת הכותרת "האומץ של נשים צעירות" דיבר קטרדה על המקום שתפס "יומנה של אנה פרנק" עבורו, במסגרת שהותו בכלא:

אנה פרנק השפיעה עלי באופן אישי, וכמובן שכמו אנשים אחרים שקראו את היומן, הוא השפיע על כל האסירים שקראו אותו. היה דמיון, אף על פי שמצבה של אנה פרנק היה גרוע בהרבה משלנו. אך, היה דמיון. היא נרדפה עם משפחה בגלל שהייתה יהודייה, ויהודים נרדפו באופן קיצוני [...] הם היו המטרה המרכזית של הנאצים.¹³¹

בדומה להתבטאות לעיל, בכל התבטאויותיו האחרות של קטרדה על היומן לאחר שחרורו מהכלא, בולטת במיוחד הכרתו בזוהר היהודית של אנה פרנק, ובנסיבות הפרטיקולריות של השואה היהודית. הדגש החוזר ונשנה שהוא שם על ההבדלים בין הנסיבות ההיסטוריות שבמסגרתן הוא חי לבין אלה של אנה פרנק הוא קריטי לסימון הפרטיקולריות של שואת יהודי אירופה והוא שמאפשר לקטרדה להתייחס לספציפיות

Kathrada's quotations from *Anne Frank: The Diary of a Young Girl (1952)*, 221-222, Ahmed¹²⁸
Kathrada Collection-MCH42-Box file 12, 12.3-Notebook 3, Robben Island Museum Mayibuye
Archive, University of Western Cape.

Frances Goodrich and Albert Hackett, *The Diary of Anne Frank* (New York: Random House,¹²⁹
1955), 168.

"Police Memorandum," section 55, Ahmed Kathrada's address at the African National Congress¹³⁰
meeting, 19 September 1954, file 1.6 (23 January 1949- 4 July 1966) South African Police records,
AMK letters, speeches, public meetings, The Ahmed Kathrada Foundation Archive, Lenasia.

¹³¹ ציטוט זה הוא מתוך ראיון שקיים טים קוזנס (Couzen) עם אחמד קטרדה, המתועד בסרט ה-DVD הנלווה לספר
A Simple Freedom (Johannesburg: Wild Dog Press, 2008).

ההיסטורית של השואה כנקודת השראה למאבקו שלו, בלי לטשטש אותה באמצעות ויכוחים פרוגרסיביים, אוניברסליים או אינסטרומנטליים אחרים.

קטרדה הספיק לבלות את יום הולדתו ה־60 בכלא בקייפטאון, לפני שהשתחרר, וניכר כי השעות הממושכת בכלא הותירה אותותיה עליו. במהלך הבחירות הדמוקרטיות הראשונות בדרום אפריקה, לאחר המעבר לדמוקרטיה, בשנת 1994, נבחר קטרדה לחבר פרלמנט מטעם הקונגרס הלאומי אפריקאי ובספטמבר אותה שנה הוא מונה ליועצו הפוליטי של הנשיא, וחברו הקרוב, נלסון מנדלה. קטרדה עזב את הפוליטיקה הפרלמנטרית ביוני 1999 אך המשיך לכהן כיו"ר מוזיאון רובן איילנד עד תחילת שנות ה־2000. ב־27 באוקטובר 2013 חנך קטרדה ברובן איילנד את הקמפיין הבין־לאומי לשחרורו של מרואן ברגותי ושל כל האסירים הפוליטיים הפלסטיניים, והיה פעיל עד יום מותו במאבק נגד הכיבוש הישראלי. הוא ציין בספר זיכרונותיו: "יש לקוות כי בהתמודדות עם אנשים למודי הסבל של פלסטין, מנהיגי ישראל של ימינו ימצאו מספיק תהודה לעבר של אבותיהם וסבתותיהם על מנת לפעול בחמלה ובדרך אנושית".¹³² בקריאתו זו, קטרדה אינו שולל את זכות קיומה של מדינת ישראל כבית לאומי לעם היהודי. הוא מכיר בכך שישראל נוסדה בין היתר על ידי ניצולי השואה ומביע תקווה לכך שההיסטוריה היהודית תהווה מקור לפוליטיקה של חמלה. הסבל היהודי בתקופת השואה מודגש כאן כמניע לסולידריות עם הסבל הפלסטיני.

סיפור חייו של קטרדה מהווה כר מרתק לבחינת תפיסת שואת יהודי אירופה מחוץ לגבולות ההגמוניה הלבנה בדרום אפריקה. בשלבים שונים בחייו, חזר קטרדה והציג את ההתנגדות היהודית בשואה כנקודת השראה למאבקו ואת רדיפת והשמדת יהודי אירופה כתמרור אזהרה. בהקשר זה, רלוונטית במיוחד פרדיגמת הזיכרון הרב־כיווני של רוטברג, שהוזכרה בהרחבה לעיל, המבקשת להתמקד במעברים הדינמיים המתרחשים בין מקומות זמנים שונים במהלך פעולת הזיכרון, ככאלה שאינם בהכרח מייצרים תחרות עוינת בין זיכרונות אלא גם כבעלי פוטנציאל להבנה הדדית וסולידריות. לדידו של רוטברג, האנכרוניסטיות של הזיכרון והיכולת לבנות עולמות חדשים מתוך חומרים של עולמות ישנים, מהווה המקור לפוטנציאל היצירתי שלו.¹³³ נסיעתו של קטרדה לאירופה אמנם לא עיצבה יש מאין את תפיסתו באשר לשואת יהודי אירופה, אך נאומיו הפוליטיים מראשית שנות החמישים כמו גם תיאוריו הרפלקטיביים אודות הנסיעה, הן בספר זיכרונותיו הן בראיונות השונים, מצביעים על הדרכים בהן המראות שראה באתרי המלחמה באירופה סייעו בחיזוק עמדותיו באשר לאפרטהייד. מתוך ההכרה של קטרדה בהבדלים שבין האפרטהייד לנאציזם, ובין הרדיפה המתמשכת של השחורים, ההודים והצבעונים בדרום אפריקה לבין תוצאותיה של רדיפת יהודי אירופה – השמדה, הציב קטרדה קווי דמיון ונקודות הזדהות. תפיסת הקורבנות והסבל שלו התפתחה, השתנתה ועוצבה בהתאם למטרותיו הפוליטיות ויש שיטענו כי אפשר לראותה כתוצר של פעולה פוליטית מחושבת גרידא. אך גם אם כך הדבר, סיפורו יוצא הדופן של הפעיל היהודי־דרום אפריקאי, שגדל על ברכי הקומוניזם ודיבר על הסבל היהודי בשואה, מספק אתר חדש למחשבה על המפגשים בין זיכרונות

Kathrada, *Memoirs*, 92.¹³²

Rothberg., *Multidirectional Memory*, 11, 19.¹³³

קולקטיביים שונים. קטרדה נפטר ב־28 במרץ 2017, בגיל 87, אך העקרונות שעל פיהם חיי את חייו ממשיכים להעשיר את הקטגוריות שדרךן אנו מדמינים שינוי חברתי.

5.3. בין שואה, אפרטהייד ונכבה: מאבקו של ארכיבישוף דזמונד טוטו נגד האפרטהייד בדרום

אפריקה

דזמונד מפילו טוטו הוא כומר אפריקאי שנולד בקלארקסדורפ (Klerksdorp) שבטרנסוואל ב־7 באוקטובר 1931. אביו לימד בבית הספר היסודי המתודיסטי ואמו עבדה כעוזרת בית והמשפחה שהשתייכה לזרם הנצרות המתודיסטי, אך לימים הצטרפה לכנסייה האנגליקנית.¹³⁴ כמו רוב המשפחות השחורות באזור טרנסוואל, הייתה המשפחה נתונה במלחמת הישרדות יום־יומית וחיה בצמצום רב, כפופה לחוקי הסגרציה המתגבשים של ממשלת האיחוד הדרום אפריקאי. כשטוטו היה בן 12, עברה המשפחה להתגורר ביוהנסבורג, שם היו לאביו הזדמנויות טובות יותר בתחומי ההוראה. אמו של טוטו עבדה כטבחית במיסיון הכנסייה האנגליקנית, שבאותן שנים דגלה בקבלה מלאה של כל אדם באשר הוא, עמדה שעיצבה את זהותו ואת אמונותיו של טוטו הצעיר וסללה את הדרך למאבקו העתידי נגד משטר האפרטהייד.¹³⁵

בשנת 1945 החל טוטו את לימודיו התיכוניים בבית הספר התיכון ווסטרן היי, ליד סופיטאון, אך חלה בשחפת ואושפז למשך יותר משנה במיסיון "תחיית המתים" ביוהנסבורג. טרבור האדלסטון, הבישוף האנגליקני הבריטי שהצטרף למיסיון בשנת 1943, נהג להביא לטוטו ספרי קריאה וידידות עמוקה התפתחה בין השניים.¹³⁶ במהלך שלוש עשרה השנים הבאות, הפך האדלסטון לכומר אהוב בסופיטאון ופעיל אנטי־אפרטהייד מכובד ובשנת 1955 הוא קיבל מהקונגרס הלאומי אפריקאי את פרס הכבוד של איזיטוואלנדווה (Isithwalandwe) במסגרת קונגרס החירות בקליפטאון. האדלסטון היווה, ללא ספק, מקור מרכזי להשראה עבור טוטו, בכל הנוגע לחיבור שבין דת לפוליטיקה ולמאבק נגד האפרטהייד. עם סיום לימודיו התיכוניים, פנה טוטו ללימודי ההוראה אך בשנת 1957, לאחר שנים ספורות שבהן עבד כמורה בתיכון, התפטר, לצד מורים אפריקאים רבים אחרים, במחאה על יישום חוק חינוך הבנטו, שקבע תכנית חינוך נפרדת ונחותה לשחורים במסגרת מערכת החינוך הדרום אפריקאית. הוא פנה ללימודי התיאולוגיה והוסמך ככומר בכנסייה האנגליקנית ביוהנסבורג בשנת 1961.¹³⁷

טוטו אומנם שבר הרבה תקרות זכוכית במהלך שנות החמישים והשישים, אך באותן שנים בילה את מרבית זמנו מחוץ לדרום אפריקה ועל כן לא מילא תפקיד פעיל בתנועת ההתנגדות לאפרטהייד.¹³⁸ חזרתו למולדת בשנת 1975, לאחר תקופה ממושכת של נדידה בין לונדון ללסטו ובעקבות מינויו לדיקן השחור הראשון של קתדרלת סנט מרי ביוהנסבורג, מסמלת שינוי במהלך חייו של טוטו.¹³⁹ ב־6 במאי

Dickson A. Mungazi, *In the Footsteps of the Masters: Desmond M. Tutu and Abel T. Muzorewa* ¹³⁴ (Westport, Connecticut and London: Praeger, 2000), 86-87; John Allen, *Rabble Rouser for Peace: The Authorized Biography of Desmond Tutu* (The Random House Group, 2006), 17-19.

Mungazi, *In the Footsteps of the Masters*, 88. ¹³⁵

Ibid.; Allen, *Rabble Rouser for Peace*, 44. ¹³⁶

Mungazi, *In the Footsteps of the Masters*, 89. ¹³⁷

Samuel Willard Crompton, *Desmond Tutu: Fighting Apartheid* (New York: Chelsea House, 2007), ¹³⁸

30.

Mungazi, *In the Footsteps of the Masters*, 89-90. ¹³⁹

1976, נקט טוטו בפעולה הפוליטית הפומבית הראשונה שלו, כאשר שלח מכתב פתוח לראש הממשלה דאז, ג'ון פורסטר, וקרא לו לפעול לפני שיהיה מאוחר מידי,

אני כותב לך, אדוני, משום שאני יודע שאתה אב ובעל אוהב ודואג, סב יקר שחווה את האושר והנחת שבחיי משפחה, הצחוק והעליצות, הסבל והכאב. אני כותב לך, אדוני, כאדם המסור ביותר לחיי משפחה יציבים ומאושרים כבסיס בסיסי לחיי חברה בריאים. אני כותב לך, אדוני, כאדם ששייך לגזע שידע מהי המשמעות של התסכול והכאב, הצער וההשפלה שכרוכים בהיותנו עם מוכפף. ההיסטוריה של הגזע שלך מדברת ברהיטות על כך שכשקיימת שאיפה לחופש והגדרה עצמית בקרב עם, קשה להסתפק בכל דבר אחר.¹⁴⁰

טוטו פנה במכתב זה לנרטיב הלאומי האפריקני של אבות אבותיו של פורסטר על מנת להדגים לו ולמיעוט הלבן כולו כי השחורים והאפריקנרים אינם כל כך שונים זה מזה. הוא התייחס לזיכרונות הסבל והקורבנות של האפריקנרים, המהווים מיתוסים מכוננים של הלאומיות האפריקנית בשאיפתם של פורסטר ושל בני הקהילה האפריקנית להגדרה עצמית. מתוך פנייה אל ההיסטוריה הטראומטית של פורסטר ובני עמו, ביקש טוטו לא רק להכיר בסבלם של האפריקנרים ולכבדו, אלא גם לקרוא לפורסטר להזדהות עם השאיפה של השחורים, ההודים והצבעוניים בדרום אפריקה להגדרה עצמית, שוויון וחירות. הוא המשיך,

אני כותב לך, אדוני, משום שכמוך, גם אני מחויב מאד לפיוס אמתי עם צדק לכול, ולשינוי שקט למען חברה דרום אפריקאית יותר צודקת ופתוחה. אני כותב לך משום שגדל בתוכי פחד סיוטי שאם לא ייעשה משהו דרסטי בהקדם, שפיכות דמים ואלימות ישטפו את דרום אפריקה. עם יכול לספוג רק עד גבול מסוים.¹⁴¹

ניכר כי מכתבו של טוטו נכתב לא כאקט של מחאה בלבד אלא גם בפנייה כנה אל ראש הממשלה, שנובעת מתוך חשש אמתי מפני האלימות השוטפת את הרחובות. טוטו לא הזכיר במפורש את המונח "אפרטהייד" ואף לא הביע ציפייה לשינוי פוליטי טוטאלי, אולי משום שלא רצה לעורר אנטגוניזם בקרב הקהילה הלבנה ההגמונית. הוא כתב באופן מחובר מאוד למציאות של אותה עת ואמר לפורסטר: "אנו השחורים מאד סבלניים ואוהבי שלום. אנו מודעים לכך שפוליטיקה היא אמנות האפשר. איננו מצפים שתרחיק לכת לקראתנו ותסתכן באובדן תומכך. אנו מוכנים לקבל סימנים משמעותיים מסוימים שיוכיחו שאתה והממשלה שלך וכל הלבנים באמת מתכוונים לכך כשאתם אומרים שאתם מעוניינים בשינוי שלי".¹⁴²

פורסטר סרב להשיב למכתבו של טוטו בטענה שהוא פועל ממניעים פוליטיים וחמישה שבועות לאחר מכן פרצו מהומות סוטו, שתוארו בהרחבה בפרק הקודם. טוטו עצמו היה ביוהנסבורג כשפרצו המהומות והוא מיהר לסוטו על מנת להוות חייץ בין המשטרה לתלמידים שהפגינו נגד ההחלטה להחיל את השימוש בשפה האפריקנית בבתי הספר המקומיים. הוא התחנן בפני המשטרה, הצבא והממשלה האפריקנית הלבנה לסגת מסוטו אך באותה עת עוד לא נחשב למנהיג בעל שם, ולא הצליח להשפיע על האירועים.¹⁴³ הוא עזב לסוטו כמה שבועות לאחר מכן, כשמונה לתפקיד הבכיר של בישוף לסוטו, אך מספר חודשים לאחר עזיבתו, האירועים בדרום אפריקה החזירו אותו אל מולדתו על מנת להשתתף

Crompton, *Desmond Tutu*, 2-3.¹⁴⁰

Ibid., 4.¹⁴¹

Ibid.¹⁴²

Ibid., 7; Mungazi, *In the Footsteps of the Masters*, 9.¹⁴³

בהלווייתו של סטיבן ביקו (Biko), מנהיג תנועת התודעה השחורה, שבשנת 1977 הואשם בהסתה נגד המדינה ונהרג לאחר שנחקר בעינויים בידי שוטרים במתקן מעצר.¹⁴⁴ טוטו אומנם חזר ללסוטו לאחר מסע ההלוויה, אך באותה שנה מונה למזכיר הכללי השחור הראשון של וועד הכנסיות הדרום אפריקאי, ועל כן שב להתגורר ביוהנסבורג עת החל בתפקידו במרץ 1978.¹⁴⁵

וועד הכנסיות הוקם בשנת 1968 במטרה ליצור הנהגה שחורה בכנסיות נוצריות על מנת לקדם את המאבק לשחרור על בסיס דתי ומוסרי. במהלך שנות השמונים, תמך הוועד בגלוי בקמפיין לקידום סנקציות בין לאומיות נגד דרום אפריקה והיה בן בריתו של הקונגרס הלאומי האפריקאי.¹⁴⁶ תקציב וועד הכנסיות באותן שנים הוקדש בעיקר למימון פעולות משפטיות נגד האפרטהייד ובפרט למימון הגנה משפטית עבור אפריקאים שהיו מצויים במעצר ללא משפט, על עברות הקשורות בהפרה של חוקי האפרטהייד.¹⁴⁷ אחת המחאות הראשונות שהנהיג הוועד תחת הנהגת טוטו בשנת 1979 הייתה כנגד תיקון שהוציאה ממשלת בות'ה לחוק אזורי הקבוצות משנת 1950, חוק שקבע שהממשלה רשאית לגרש אפריקאים מאזורים עירוניים אל אזורים נטושים ומרוחקים. במסגרת המחאה ניסח טוטו מכתב פתוח לראש הממשלה דאז, בות'ה, ובו תיאר את המדיניות הממשלתית כ"פתרון הסופי של הממשלה לבעיות האפריקאים", תוך שימוש באנלוגיה לפתרון הסופי שהוחל במסגרת האידיאולוגיה הנאצית כלפי העם היהודי. הוא טען שהמדיניות הממשלתית מכוונת להרעבת האפריקאים והמתתם, לא משום שאין מזון אלא משום שזו המדיניות שהממשלה הגדירה כשאיפתה והוא הדגיש שבמקום שהמדיניות האמורה תשתיק את האפריקאים, היא תעורר בקרבם נחישות רבה עוד יותר להגביר את המאבק לסיום הדיכוי.¹⁴⁸

במקביל למאבק שהנהיג טוטו מבית, מסוף שנות השבעים, הוא החל לבסס את מעמדו כפעיל מרכזי בקידום המאבק הגלובלי נגד האפרטהייד, תוך שהוא קורא לאזרחים, לארגונים ולממשלות להחרים את דרום אפריקה כאות לתמיכתה במאבק נגד האפרטהייד.¹⁴⁹ בשל מעמדו הבין לאומי, נמנע הממשל מכליאתו של טוטו והתמקד ברדיפת הארגון בראשו עמד ובהטלת הגבלות על חירותו באמצעים חוקתיים.¹⁵⁰ כך, למשל, באוקטובר 1980 יצא שר המשטרה הדרום אפריקאי, לואי לה גריינג' (Le Grange) בקמפיין נגד וועד הכנסיות הדרום אפריקאי ונגד טוטו בפרט, והאשים את טוטו בקידום הפיכה בדרום אפריקה ובתמיכה גלויה בארגונים שהוצאו אל מחוץ לחוק במדינה. הוא טען, "חברי הכנסיות צריכים לשאול את עצמם ברצינות כמה זמן הם מוכנים לסבול את העובדה שוועד הכנסיות תומך בגורמים מסיתים".¹⁵¹ טוטו מסר בתגובה: "מר לה גריינג' טוען שהכנסיות וועד הכנסיות אינם דרום אפריקאים ואינם פטריוטיים. אנו מוצאים אמירות אלה מרגיזות במיוחד בהינתן שהן נאמרות על ידי מישהו שהשתייך לכנסייה שבמהלך מלחמת

Crompton, *Desmond Tutu*, 44. ¹⁴⁴

Ibid., 46; Mungazi, *In the Footsteps of the Masters*, 90. ¹⁴⁵

Mac Maharaji, "South African Council of Churches," O'Malley- The Heart of Hope, the Nelson ¹⁴⁶

Mandela Centre of Memory.

Mungazi, *In the Footsteps of the Masters*, 91. ¹⁴⁷

Ibid., 91-92. ¹⁴⁸

Ibid., 92. ¹⁴⁹

Ibid., 93. ¹⁵⁰

"Bishop Tutu Under Attack," November 1, 1981, *The Living Church*, 183, no. 8. ¹⁵¹

העולם השנייה גירשה, לעיתים קרובות, חיילים מטקסיה משום שרבים מחברי הכנסייה התנגדו למלחמה".¹⁵²

טוטו התייחס כאן לנטיות הפרו־נאציות שאפיינו רבים מבני הקהילה האפריקנרית, שהשתייכו לכנסייה הרפורמיסטית ההולנדית בזמן מלחמת העולם השנייה. כפי שצוין בהרחבה בפרק המבוא, במהלך שנות השלושים והארבעים בדרום אפריקה, החלו להתחזק תנועות ימין אפריקנריות שהושפעו מהפשיזם האירופי ומהנאציזם.¹⁵³ תנועות אלה אומנם היו שוליות בפוליטיקה הדרום אפריקאית באותן שנים, אך, כאמור, בשורותיהם גדלו מנהיגים פוליטיים שמשנת 1948 כוננו את משטר האפרטהייד.¹⁵⁴ כינון האפרטהייד סימן את זניחת העבר הפרו־נאצי מצד אדריכליו, שביקשו ליישר קו עם התפיסה האנטי־פשיסטית שזכתה להסכמה בין לאומית ומיצבה את הנאציזם כרוע האולטימטיבי בין מזרח למערב.¹⁵⁵ אולם, בו בזמן שההנהגה הלבנה ביקשה להתנער מקשריה עם הרייך השלישי, קשרים אלה שבו וחזרו אל מרכז הדיון האופוזיציוני לאפרטהייד כבסיס לאנלוגיה בין הנאציזם למדיניות האפליה הגזעית המקומית.¹⁵⁶

טוטו המשיך וטען, "למעשה, מר לה גריינג' משתייך למפלגה שיש לה תעוזה ללמד אותנו לקח בפטריוטיזם כשרבים ממנהיגיה בזמן המלחמה תמכו בנאציזם, מפלגה שאחת הפעולות הראשונות שעשתה עם עלייתה לשלטון הייתה לשחרר מישהו שהורשע בבגידה".¹⁵⁷ יש להניח שטוטו התייחס כאן לשחרור השנוי במחלוקת של אריק הולם (Holm), מורה בית ספר מנטאל שבמהלך מלחמת העולם השנייה עמד מאחורי שידורי תעמולה נאצית ברדיו בדרום אפריקה.¹⁵⁸ שידורי התחנה התמקדו בתחילה בתמיכה בדניאל מלאן אך במהרה התגלגלו לכדי תעמולת ימין רדיקאלי שהגישה את האכזריות הבריטית והציבה את גרמניה כמובילת המאבק נגד הדומיננטיות הבריטית־יהודית.¹⁵⁹ לאחר המלחמה, נמצא הולם בגרמניה והובא לדרום אפריקה שם הועמד למשפט בגין פשעי מלחמה. ביוני 1947, מצא בית המשפט בפרטוריה את הולם אשם בבגידה ונגזרו עליו עשר שנות מאסר. בדצמבר 1947, ערער הולם לבית המשפט העליון בבקשה לבטל את גזר הדין אך הערעור נדחה. אך בערב חג המולד 1948, שבעה חודשים לאחר שעלתה המפלגה הלאומית לשלטון, הוענקה להולם חנינה והוא שוחרר לחופשי ואף קיבל משרה באוניברסיטת דרום אפריקה.¹⁶⁰ בשנות החמישים המוקדמות, פרסמו עיתוני האופוזיציה גינויים לחנינה וטענו כי על אף הנסיגה הנראית לעין של מנהיגי האפרטהייד מעברם הפרו־נאצי הלא רחוק, שחרורו של הולם מהווה ראייה לכך ששורשי הנאציזם עדיין נטועים עמוק בלבבותיהם של חברי הממשל.¹⁶¹

Ibid. ¹⁵²

Furlong, *Between Crown and Swastika*, 16-20. ¹⁵³

Shain, *A Perfect Storm*. ¹⁵⁴

Kotek, *Students and the Cold War*, 62-63. ¹⁵⁵

Gilbert, "Jews and Racial State," 39. ¹⁵⁶

"Bishop Tutu Under Attack," 8. ¹⁵⁷

Shimoni, *Community and Conscience*, 25. ¹⁵⁸

Shain, *A Perfect Storm*, 235. ¹⁵⁹

Jean Van der Poel, *Selections from the Smuts Papers*, Volume VI December 1914- August 1945, ¹⁶⁰

(Cambridge University Press, 2007), 193.

"Sydney Erich Holm," *Fighting Talk*, June 1951, 12 ¹⁶¹

השימוש התדיר של טוטו באנלוגיה לנאציזם ובפרט לפתרון הסופי, הזין את הקמפיין התקשורתני נגדו בעיתונות הלאומית. בכתבה שפורסמה בעיתון *The Citizen* ב-4 ביולי 1984 דווח כי השימוש באנלוגיה בין דרום אפריקה לגרמניה הנאצית הפך לפרקטיקה קבועה של וועד הכנסיות ושל נציגיו הרשמיים, ובפרט מזכירו הכללי. בהתייחסות להשמדת שישה מיליון יהודים באירופה צוטט טוטו אומר: "דרום אפריקה בדרך לאותו כיוון. שלושה וחצי מיליון כבר נעקרו מבתיהם ונותרו עוד שני מיליונים – חצי מיליון פחות מהיטלר". עוד צוטטה בכתבה הצהרה רשמית של וועד הכנסיות שבמסגרתה נטען כי "אף על פי שהדרום אפריקאים לא נרצחים, תנאי מחייתם המחרידים באזורי המחייה שאליהם הם מגורשים בכפייה, תנאים שבמסגרתם הם נאלצים להתמודד עם רעב, מחלות והזדמנויות תעסוקה מוגבלות ביותר, הופכים אותם למתים מהלכים". בניגוד לציטוטים של טוטו ושל הוועד, הכתבה סיימה בנימה ביקורתית כלפי השימוש באנלוגיה בטענה כי אף על פי שמערכת העיתון לא מסכימה עם עקירה ויישוב מחדש, בכפייה או באמצעים אחרים, המשייתם סבל גדול על המגורשים, אין בכך לטעון כי אפשר להשוות בין סבל זה לבין השמדת ששת מיליוני יהודי אירופה בידי גרמניה הנאצית.¹⁶²

בספטמבר 1984, נסע טוטו לשבתון של שלושה חודשים בסמינר התאולוגיה הכללי בניו יורק, שם התבשר כי וועידת פרס הנובל לשלום בחרה בו כחתן פרס נובל לשלום לשנת 1984, בהוקרה על מאבקו נגד האפרטהייד.¹⁶³ נאומו של טוטו במעמד קבלת הפרס היה קצר, אך את מסריו העיקריים העביר טוטו בהרצאת הנובל, יום למחרת הטקס. בעודו סוקר בפני המאזינים את זוועות האפרטהייד שכללו גירושים, הרעבה, מעצר ללא משפט ומערכות חינוך נפרדות, הוא אמר: "זכויותיהם האזרחיות של השחורים נשללות מהם באופן שיטתי והם הופכים לזרים בארץ הולדתם. זהו הפתרון הסופי של האפרטהייד, בדיוק כפי שלנאצים היה פתרון סופי עבור היהודים במסגרת שגוענו הארי של היטלר".¹⁶⁴ בדומה להתבטאויותיו בסוף שנות השבעים, גם במעמד רם מעלה זה, במסגרת הרצאת הנובל שלו, בחר טוטו להדגיש את הדמיון בין האפרטהייד לנאציזם תוך שימוש במושג "הפתרון הסופי" המתייחס למדיניות השיטתית של השמדת יהודי אירופה בידי הנאצים, כדי להבהיר את הסכנה הנשקפת לאזרחי דרום אפריקה השחורים, ההודים והצבעוניים. בדומה לקטרדה, גם טוטו הכיר במיצובו של הפתרון הסופי של השמדת יהודי אירופה כרוע האולטימטיבי וביקש להשתמש בטרגדיה היהודית כתמרור אזהרה נגד הגזענות המקומית בדרום אפריקה. בעיתונות היהודית הדרום אפריקאית התייחסו לדבריו של טוטו כפשע כנגד כל אלה שסבלו תחת

הרייך השלישי. מערכת עיתון *Jewish Herald* מסרה,

הבישוף מנצל באופן מכוון זיכרון רגשי על מנת לעורר את תשומת הלב העולמית באמצעים פשוטים ונבערים המשווים את המדיניות הדרום אפריקאית עם מערכת הרצח ההמוני של שישה מיליון יהודים בידי היטלר [...] המשלה של מר בות'ה לא שרטטה שום תכנית להשמדה טוטאלית

¹⁶² "Nazi Analogy," *The Citizen*, 4 July 1984, Press Items of Jewish Interest No. 13 (12 July 1984), Rochlin Archive, Johannesburg.
¹⁶³ Crompton, *Desmond Tutu*, 58; Mungazi, *In the Footsteps of the Masters*, 94-59; Steven Gish, *Desmond Tutu: A Biography* (Westport, Connecticut and London: Greenwood Press, 2004), 95.
¹⁶⁴ "Desmond Tutu- Nobel Lecture," December 11, 1984, *Nobelprize. Org- The Official Web Site of the Nobel Prize*, https://www.nobelprize.org/nobel_prizes/peace/laureates/1984/tutu-lecture.html (Accessed on January 28, 2018).

של האוכלוסייה השחורה. אין בדרום אפריקה מחנות כמו דכאו, אושוויץ, טרבלינקה או מיידנק. אין תאי גזים. סוּטו, קואזולו ולבוה אינם גטו וורשה.¹⁶⁵

בכתבה אחרת מסרה מערכת העיתון,

אנו מצטערים על כך שהטרגדיה היהודית, שאין לה תקדים בהיסטוריה, הוקטנה לרמות חוסר הצדק שייטכן שקיימות בדרום אפריקה. אין בכך לטעון לגינוי האפרטהייד מצד העיתון. מטרתנו אינה להתמודד עם הפוליטיקה הדרום אפריקאית אלא להגן על כבודם ועל זכרם של שישה מיליון יהודים שאין לנצל את מותם למטרות פוליטיות.¹⁶⁶

דברים אלה, המובאים בעיתון קהילתי יהודי, מבטאים בייתר שאת את הלך הרוח שאפיין את הקהילה היהודית המקומית במהלך שנות השמונים הסוערות, הלך רוח שעליו ארחיב בפרק הבא. בעוד שיש בכתבה רמיזה לחוסר הצדק הקיים בדרום אפריקה, הדגש ששמה מערכת העיתון על הסתייגותה מכל טענה לגינוי האפרטהייד מטעמה מצביעה על כך שבשנת 1984, הקהילה היהודית הרשמית הייתה עדיין מבוצרת בעמדתה הבלתי מתערבת בסוגיות הקשורות לפוליטיקה המקומית. במקום זאת, המשקל שניתן בכתבה להפרכת טענותיו של טוטו בדבר הדמיון הקיים בין הסבל היהודי בשואה לסבלם של השחורים תחת משטר האפרטהייד, מצביע על המרכזיות של התפיסה בדבר ייחודיות השואה, שנכחה בקהילה היהודית-הציונית באותן שנים, תפיסה שעל התפתחויותיה הצבעתי בפרקים הקודמים בהרחבה.

בשלב זה היה כבר טוטו דמות מוכרת בזירה הבינלאומית והקפיד לגנות את האפרטהייד מעל כל בימה שניתנה לו ברחבי הגלובוס, ולקרוא לסנקציות בינלאומיות נגד דרום אפריקה. במסגרות השונות, נהג טוטו לחזור על טענותיו בדבר הקשרים בין הנאציזם לאפרטהייד, תוך שהוא נע בין זיכרונות ילדותו על אודות המלחמה לבין זיכרונות קולקטיביים אחרים, באופן כמעט אסטרטגי, בהתאם לקהל שמולו עמד. כך למשל, ב-1 בינואר 1985, נאם טוטו בפני הוועדה הפוליטית המיוחדת של האו"ם בנוגע לאפרטהייד. במסגרת הנאום, גינה טוטו את משטר האפרטהייד הדכאני וחסר המוסריות שאותו אפשר להשוות רק "לשיגרון הארי של הנאציזם".¹⁶⁷ מעל בימת האו"ם, בחר טוטו לבקר את מדינות המערב על כך שהן מעלימות עין בכל הנוגע לאופייה הדכאני של ממשלת האפרטהייד, ממניעים פוליטיים הקשורים במיצובה של דרום אפריקה כחיץ למניעת התפשטות הקומוניזם ביבשת אפריקה. הוא הזדעק בפני מנהיגי העולם וטען שהמחיר שאזרחי דרום אפריקה משלמים בשל המניע האנטיקומוניסטי הזה הוא גבוה בכול קנה מידה למדידת הסבל האנושי. וכך אמר:

לפני ארבעים שנה ראינו את סוף המלחמה נגד הנאציזם שהביא להשמדת שישה מיליון יהודים בשואה. אנו, השחורים בדרום אפריקה, חגגנו את הניצחון על הנאציזם. אבותינו ודודינו נלחמו נגד כוחות הצבא הנאצי של היטלר, חמושים רק בחניתות, בגלל שהחוקים הגזעניים בתוך דרום אפריקה עצמה, אפילו תחת הגנרל סמאטס, אחד האבות המייסדים של האומות המאוחדות, קבעו ששחורים לא יכולים לשאת נשק חם. לכן, קרובינו התמודדו פנים אל פנים עם האויב הנאצי כשהם אינם חמושים כראוי. הם נלחמו למען עולם חדש שבו בני אדם ייחשבו יותר מעצם העובדה שהם

¹⁶⁵ "Jewish Herald Responds," *The Star*, 2 January 1985, Press Items of Jewish Interest No 1. (24

January 1985), Rochlin Archive, Johannesburg.

¹⁶⁶ *The Star*, 9 January 1985, Press Items of Jewish Interest No 1. (24 January 1985), Rochlin Archive,

Johannesburg.

¹⁶⁷ "Desmond Tutu Address UN Special Committee, 1 January 1985, United Nations Audiovisual Library, <http://www.unmultimedia.org/avlibrary/asset/C923/C923/> (Accessed on January 29, 2018).

בני אדם. הם נלחמו למען חלוקה מחדש, בתקווה שגם הם ישובו אל עידן חדש בארץ מולדתם ויוכלו ליהנות מהזכויות שהאומות המאוחדות הגדירו כזכויות בסיסיות לכל אדם באשר הוא. אירוניה נוספת של מדינתנו היא שאותם אנשים השולטים כעת בדרום אפריקה, התנגדו במהלך שנות השלושים והארבעים למלחמה נגד הנאצים. נשיא דרום אפריקה, מר פיטר בות'ה, היה חבר בתנועת אוסווה בראנדואך שהייתה פרו־נאצית ושהוציאה לפועל פעולות חבלה על מנת לפגוע בכוחות ההגנה של האיחוד בהתנגדותם לנאצים.¹⁶⁸

עם פרוץ מלחמת העולם השנייה היה טוטו ילד בן שמונה אך למרות זאת, העיד השכם וערב כי זיכרונותיו מימי המלחמה מהווים חלק משמעותי מנוף ילדותו. באוטוביוגרפיה שלו, מספר טוטו כי אביו דאג שתלמיד בית הספר יהיו מעודכנים בהתפתחויות שנגעו למלחמה ואף נזכר בערגה בימים שבהם הוא וחבריו היו עומדים בצד הכביש ומנופפים לשלום לעבר החיילים שהתגייסו למלחמה בדרכם לחזית.¹⁶⁹ בדבריו של טוטו במועצת הביטחון של האו"ם, הוא שב והעלה את העבר הפרו־נאצי של בות'ה ושל אדריכלי האפרטהייד האחרים, כבסיס להוקעתם. אולם, לא מדובר בהשוואה גרידא בין הנאציזם לאפרטהייד, או בשרטוט קווי דמיון בין חוקי נירנברג לבין חוקי האפרטהייד בדומה לנאומי העבר של הבישופ. במקום זאת, פנה טוטו אל זיכרונות ילדותו בדרום אפריקה של שנות המלחמה, עת ספג את המסר האנטי־נאצי מבית אביו ונשא עיניו לעבר החיילים האפריקאים בחזית. הוא ביקש להדגיש את האירוניה שבחזרתו של חייל דרום אפריקאי שחור משדה הקרב לאחר שנלחם נגד הנאצים ולמען החופש, אל מציאות נטולת כל חירות, תחת עול חוקי סגרגציה ואפרטהייד. זיכרון זה של טוטו לא רק מיצב את השחורים בדרום אפריקה לצד בעלות הברית וכחלק מהמאמץ המלחמתי הגלובלי נגד הנאציזם, אלא גם הצביע על האירוניה הטמונה בשורשי הדיכוי בדרום אפריקה, שמקורם בתפיסות חברתיות שקדמו לכינון האפרטהייד. לדידו, השחורים נשלחו למלחמה בידיים חשופות, ללא נשק, כדי לסמן את נחיתותם, והם נלחמו נגד החיילים הנאצים בחזית ונגד הגזענות הנאצית, ועם סיום המלחמה, שבו אל מולדתם הגזענית שלהם. דבריו אלה של טוטו ממחישים ביותר שאת כיצד הזיכרון האישי מעוצב במסגרת הזיכרון הקולקטיבי.

הקהילה היהודית הדרום אפריקאית צפתה בהתקדמותו של טוטו אל בימת העולם בדריכות רבה. הופעותיו המרובות של טוטו בפני פורומים שונים ברחבי העולם כיכבה בעיתונות המקומית והבליטה לא רק את השימוש התדיר של טוטו באנלוגיה הנאצית בגינוייו את האפרטהייד, אלא גם את הביקורת שהשמיע טוטו ביחס למדינת ישראל ולקשריה הקרובים עם משטר האפרטהייד.¹⁷⁰ הביקורת של טוטו על קשרי ישראל עם דרום אפריקה ועל השתיקה של הקהילה היהודית המקומית נוכח קשרים פסולים אלה, לא נתלתה על ערכי מוסר אוניברסליים בלבד אלא גם ובעיקר על הזיכרון הקולקטיבי הישראלי והיהודי של שואת יהודי אירופה. הזיכרון הטראומטי של השואה חזר והדהד בתמיהותיו של טוטו באשר ליכולתה המוסרית של מדינה שהוקמה בעקבות השמדת יהודי אירופה לשתף פעולה עם מדינה גזענית. בעוד שטוטו ביקש

Ibid. ¹⁶⁸

Allen, *Rabble Rouser for Peace*, 24. ¹⁶⁹

"Bishop Tutu," *Die Burger*, 12 December 1984, Press Items of Jewish Interest No 1. 24 (January ¹⁷⁰ 1985); *The Citizen*, 25 July 1985, Press Items of Jewish Interest No 13. (25 July 1985), Rochlin Archive, Johannesburg.

להעביר ביקורת על צביעות פוליטית ומוסרית, במטרה לרתום את מאזיניו למאבקו, בפניה לזיכרון היהודי הפרטיקולרי כבסיס לאמת המוסר היהודית, לרוב, תורגמו דבריו כביטויים לאנטישמיות.¹⁷¹

בראיון לספרם של הופמן ופישר (1988) התייחס טוטו לרגישות היהודית בכל הנוגע לשואה וטען:

קיימת יהדות יהודית: לא ניתן לכנות זאת אחרת. אני לא יודע אם יצא לכם לשמוע אך אני לעיתים אומר שהאפרטהייד מרושע כמו הנאציזם ויש יהודים שטוענים שאני פוגע בהם. נראה כי יהודים חושבים שיש להם פינה שמורה בשוק הסבל. בגרמניה, שוחחתי עם שר גרמני במשרד החוץ והזכרתי חלק מהדברים שקרו פה, הפינויים בכפייה וכולי, והוא אמר: 'זה מזכיר לי מאד את הדברים שנעשו ליהודים בגרמניה'. אולי אתם תוכלו להסביר לי איך יהודי יכול לטעון שהוא נפגע מההשוואה בין האפרטהייד לנאציזם, אלא אם כן הוא טוען שממשלת דרום אפריקה לפחות לא הורתה על השמדת שישה מיליון איש. אני אומר – נכון, לנו אין תאי גזים, אך אם אתה מכניס אנשים למחנות ליישוב מחדש בהם הם ירעבו וילדים ימותו בכל יום, זה אותו הדבר [...] אולי פחות מסודר. הגרמנים היו יותר יעילים: הם הכניסו את האנשים לתאי גזים.¹⁷²

דוגמה מובהקת לרגישות הקהילה היהודית שאליה מתייחס טוטו מובעת בתגובותיהם של רבנים דרום אפריקאים לעימות טלוויזיוני שהתקיים ב־22 באוקטובר 1989, בין טוטו לביישוף כנסיית אנגליה, פרנק רטייף (Retief), עימות ששודר ברשת הטלוויזיה הממשלתית SABC. במהלך העימות, טען הארכיביישוף: "אומות העולם יצאו מלחמת העולם השנייה בשל מותם של שישה מיליון יהודים", והצית את זעמם של יהודים רבים ברחבי המדינה.¹⁷³ במכתב שכתבו הרבנים הרפורמים הופמן וסלטור למערכת *Cape Times* ב־14 בנובמבר 1989, נמסר: "זה מטריד מאוד שהארכיביישוף של הכנסייה האנגליקנית, הארכיביישוף דזמונד טוטו, חושף את חוסר ההבנה שלו בנוגע לאירועים שהובילו לפרוץ מלחמת העולם השנייה במונחים שזוהו עם אנטישמיות אכזרית".¹⁷⁴ ב־25 באוקטובר פורסמה כתבה נרחבת על העימות הטלוויזיוני ובמסגרתה נמסר,

היה אפשר לחשוב שהעובדה שבעלות הברית לחמו נגד הנאציזם הטוטליטרי של היטלר, שאיים לכבוש את כל אירופה, האיחוד הסובייטי, צפון אפריקה והמזרח התיכון תהיה חקוקה במוחם ובלבם של אלה שחיו במהלך אותן שנים. לא, הארכיביישוף, מלחמת העולם השנייה לא פרצה על מנת להציל את היהודים. אומות העולם יצאו מלחמה על מנת להציל את עצמן מעבדות לטירן הנאצי. יתרה מכך, האירוניה האכזרית ביותר בדבריו של הארכיביישוף טוטו טמונה בהצגתו המוטעית של העובדות ההיסטוריות. ההיסטוריה מלמדת שאותם יהודים שהצליחו לברוח ממלחמת הנאצים, חיפשו מקלט במערב אך נתקלו שוב ושוב בתקנות הגירה מגבילות ובסגירת דלתות ממשית בפני יהודים שנאלצו לבחור בין פליטות למוות [...] לא, הארכיביישוף, מלחמת העולם השנייה לא פרצה על מנת להציל את היהודים, והצלת היהודים לא הייתה המטרה המרכזית של בעלות הברית במלחמתן נגד היטלר. השמדת יהודי אירופה ורצח שישה מיליון יהודים אירופאים, רצח של אחד מתוך כל שלושה יהודים על פני האדמה, עומד כעדות לעובדות ההיסטוריות. יש לכבד את הזיכרון של המתים. אין זה מקובל להשתמש בזכרם למטרות פוליטיות.¹⁷⁵

Herewith Statement Issued by Archbishop Tutu to SAPA Reuter, "The Anti-Jewish Comments by ¹⁷¹ Archbishop Desmond Tutu," 5 February 1987, Rochlin Archive, Johannesburg.

Tzippi Hoffman and Alan Fischer, *The Jews of South Africa: What Future?* (Johannesburg: ¹⁷² Southern Book Publishers, 1988), 11.

"Tutu and Jews," *The Cape Times*, 14 November 1989, Press Items of Jewish Interest No. 22 (24 ¹⁷³ November 1989), Rochlin Archive, Johannesburg.

¹⁷⁴ Ibid.

"Tutu and Jews," *The Cape Times*, 23 October 1989, Press Items of Jewish Interest No. 22 (24 ¹⁷⁵ November 1989), Rochlin Archive, Johannesburg.

קשה לעקוב אחר ההאשמות שלהם. האשמות אלה, יש בהן מן ההיגיון רק אם הרבנים הניחו שהארכיבישוף היה מתנגד ליציאה למלחמה על מנת להציל יהודים מהשואה. אם זו היא הנחתם, הם טועים לגמרי. השואה היא תמיד הדוגמה הראשונה שמעלה הארכיבישוף כשהוא מדבר על זוועות המוניות ועל מעשים נוראיים שממשלות עושות לאנשים. אם הם טוענים שאי אפשר להתייחס לשואה כנקודת המחשה, אז על פי אותם סטנדרטים אי אפשר להתייחס לטבח אידי אמן באוגנדה ולטבח שנעשה בקמבודים על ידי משטר פול פוט. איסור שכזה יקשה על יכולתו של מטיף לתת בדרשותיו דוגמאות לרוע.¹⁷⁶

האפיזודה שלעיל חושפת את היחסים המורכבים בין הארכיבישוף לקהילה היהודית המקומית. על אף שטוטו הדגיש בכל פורום אפשרי כי אינו אנטישמי וכי הוא מכיר בכך שיהודים רבים תרמו וממשיכים לתרום למאבק נגד האפרטהייד, הביקורת שלו על קשריה של מדינת ישראל עם ממשל האפרטהייד רק התעצמה. במקביל לשימוש בזיכרון השואה כבסיס לקריאה נגד קשריה של מדינת ישראל עם ממשלת דרום אפריקה, ולצד השימוש התדיר באנלוגיה בין הנאציזם לאפרטהייד, פתח טוטו חזית חדשה מול מדינת ישראל ונגד הציונות כשהחל לשרטט קווי דמיון בין משטר האפרטהייד למדיניות הישראלית בשטחים הכבושים. כפי שאציין בהרחבה בפרק הבא, החל משנות השבעים החלו מנהיגים שחורים לקיים יחסים עם ארגון אש"ף, תוך סימון המאבק נגד האפרטהייד והמאבק הפלסטיני נגד הכיבוש הישראלי כשזורים זה בזה.¹⁷⁷ טוטו עצמו נפגש לראשונה עם מנהיג אש"ף, יאסר ערפאת, בקהיר, באוקטובר 1989, במסגרת תפקידו כנשיא וועד הכנסיות. בין היתר, דנו השניים במצב הפלסטינים בשטחים שכבשה ישראל, בקווי הדמיון בין מצבם של הפלסטינים ומצב השחורים בדרום אפריקה, ובחשיבותה של ההכרה מצד ערפאת ושל הארגון שלו, בכך שלישראל יש זכות קיום.¹⁷⁸ בעקבות הפגישה, הפך טוטו למבקר הפומבי הגדול ביותר של הכיבוש הישראלי בדרום אפריקה ודבריו הקשו עוד יותר על וועד הצירים של יהודי דרום אפריקה להתמודד עם האישיות רבת ההשפעה. הביקורת של טוטו, המשווה בין הכיבוש הישראלי למשטר האפרטהייד, טלטלה חלקים נרחבים בעולם היהודי-ציוני ותחזקה בייתר שאת את חששותיה של הקהילה היהודית המקומית מפני ממשלת רוב שחור, אנטי-ציונית, בעידן הפוסט-אפרטהייד. החלק השני של הצהרתו של טוטו בפני ערפאת, בדבר זכות קיומה של מדינת ישראל, לא ריכך את תדמיתו של טוטו בקרב הקהילה היהודית בדרום אפריקה ובישראל ועל כן, משפורסמו הבשורות על ביקור צפוי של הארכיבישוף בארץ הקודש לכבוד חג המולד, הן התקבלו בישראל, כמו בדרום אפריקה, בתחושות אמביוולנטיות.

¹⁷⁶ *The Sunday Tribune*, 19 November 1990, Press Items of Jewish Interest No. 23 (8 December 1989), Rochlin Archive, Johannesburg.

Thomas M. Scott. *The Diplomacy of Liberation: The Foreign Relations of the ANC Since 1960* ¹⁷⁷ (London, New York: Tauris Academic Studies, 1995), 123-124.

¹⁷⁸ *The Star*, 25 October 1989; *Business Day*, 24 October 1989, Press Items of Jewish Interest No. 20 (27 October 1987); *The Daily News*, 3 January 1990, Press Items of Jewish Interest No. 1 (19 January 1990), Rochlin Archive, Johannesburg.

5.3.1. ביקור הארכיבישוף טוטו ב"יד ושם"

ב-22 בדצמבר 1989, ערב יום השנה השני לציון פרוץ האינתיפאדה הראשונה, יצא טוטו לביקור עלייה לרגל לישראל ולשטחים הכבושים שנמשך ארבעה ימים. עוד ב-2 בנובמבר, פורסם בעיתון "מעריב" כי טוטו יבקר בישראל בהזמנת הכנסייה האנגליקנית סנט ג'ורג' במזרח ירושלים, לרגל חגיגות חג המולד. עוד צוין בכתבה, כי טוטו הוזמן לארץ שנתיים וחצי קודם לכן, על ידי המרכז לשלום במזרח התיכון, אך דחה את ביקורו בשל האשמות שהועלו נגדו בתקשורת על התבטאויות אנטישמיות שהשמיע, וכי נכון ליום פרסום הכתבה, לא ביקש טוטו לתאם פגישה עם שום גורם ישראלי רשמי.¹⁷⁹ בפרסום מאוחר יותר באותו החודש נמסר כי במסגרת הביקור יהיה טוטו אורח של משרד הדתות הישראלי וכי לא נקבעו לו עד כה פגישות עם אישים פלסטיניים, אך אושר כי הוא ינחה תפילות בבית סחור, בבית לחם ובכנסייה האנגליקנית סנט ג'ורג' במזרח ירושלים.¹⁸⁰ עוד פורסם כי "בשבועות האחרונים התראיין טוטו בעיתונות הבינלאומית והביע עמדה פרו-פלסטינית מובהקת, אך תוך הבעת הבנה לעמדותיה של ישראל".¹⁸¹

עם הופעת הפרסומים על אודות ביקורו הצפוי של טוטו בישראל, החלו במשרד החוץ הישראלי ובלשכת העיתונות הממשלתית לעמול על הכנת מערך ההסברה הישראלי לקראת הביקור. במכתב שכתב יוסי אולמרט, מנהל לשכת העיתונות הממשלתית, לנציגי משרד ראש הממשלה ב-4 בדצמבר 1989, נמסר:

כידוע לך, עומד הארכיבישוף דזמונד טוטו לבקר בישראל ובשטחים בין ה-23-26 בדצמבר. הארכיבישוף אינו ידוע, וזאת בלשון המעטה, כדיד ישראל והעם היהודי. בארצות הברית בעיקר, אך גם במערב אירופה ובמקומות אחרים בעולם, הוא נחשב כאישיות רמת דרג (לשם השוואה – על מישור דומה עם לך וולנסה). ביקורו בארץ בתאריכים הנ"ל, החופפים את חג המולד ומשתלבים במהלך אירועי חודש דצמבר, יום השנה השני לאינתיפאדה ולקראת סוף החודש – כנס ה-NGO, עשוי להפוך לאירוע תקשורתי בממדים עולמיים, שיגרום נזק חמור לתדמיתה של מדינת ישראל. יש להוסיף על כך את הקשר הדרום אפריקני, ואת הרגישות המיוחדת לנושא זה, דווקא עתה, בעקבות ביקור רה"מ בארצות הברית.¹⁸²

המכתב מבטא את ההכרה המקומית במעמדו הבינלאומי של טוטו. כמו כן, מבטא המכתב את העיתוי הרגיש של הביקור, ערב יום השנה השני לאינתיפאדה ובצמוד לביקור ראש הממשלה דאז, יצחק שמיר, בארצות הברית, ביקור שנסב סביב הדו"ח האמריקאי משנת 1987, שחשף את התמיכה הצבאית הישראלית בדרום אפריקה. כפי שאתאר בהרחבה בפרק הבא, מאמצע שנות השמונים, האיומים לבידוד דרום אפריקה בזירה הבינלאומית בשל הדיכוי האכזרי שהתבצע בחסות ממשלת האפרטהייד כלפי הרוב השחור, דחקו את ישראל להגנה על בעלת בריתה החזקה ביותר בפרטוריה.¹⁸³ ב-18 במרץ 1987, הודיעה ממשלת ישראל

¹⁷⁹ אריה בנדר. "דזמונד טוטו יבקר בארץ", מעריב, 2 בנובמבר 1989, 2, עיתונות יהודית היסטורית, הספרייה הלאומית, ירושלים.

¹⁸⁰ אבינועם בר יוסף. "דזמונד טוטו יבוא לישראל לתפילות חג המולד", מעריב, 20 בדצמבר 1989, 2, עיתונות יהודית היסטורית, הספרייה הלאומית, ירושלים.

¹⁸¹ מנחם רהט. "דזמונד טוטו מגיע היום", מעריב, 21 בדצמבר 1989, 8, עיתונות יהודית היסטורית, הספרייה הלאומית, ירושלים.

¹⁸² "ביקור הארכיבישוף דזמונד טוטו בישראל – סוף חודש דצמבר", מכתב מיוסי אולמרט, מנהל לשכת העיתונות הממשלתית אל משרד רוה"מ, 4 בדצמבר 1989, תיק מספר ISA-PMO-GPO-000hkin, גנזך המדינה, ירושלים.

¹⁸³ Polakow-Suransky, *The Unspoken Alliance*, 206.

כי היא מגנה את מדיניות האפרטהייד ועל כן הוחלט לצמצם את יחסיה עם דרום אפריקה ולהימנע מיוזמות משותפות חדשות בתחום הביטחון,¹⁸⁴ אך היוזמות הקיימות נמשכו והיחסים בין המדינות לא נותקו לחלוטין. במצב עניינים רגיש זה, קרא אולמרט להקמת צוות אד הוק שיפעל כדי "להכין תשובה ישראלית הולמת, לפחות ברמה ההסברתית-תקשורתית", לביקור המתקרב.¹⁸⁵ במקביל, החלו גורמים שונים במשרד החוץ לנבור בהצהרות העבר של הארכיבישוף על מנת להכין את מערכת ההסברה הישראלית לקראת התבטאויות פרובוקטיביות אפשריות מצדו של טוטו. דו"ח שהוכן לקראת ביקורו של טוטו על ידי יגאל ענתבי, אז מנהל מחלקת אפריקה במשרד החוץ הישראלי, כלל פיסקה קצרה על קורות חייו, פירוט עמדותיו של טוטו בנושאי הסכסוך הערבי-ישראלי, היהודים והציונות, מידע בנושא יחסי ישראל-דרום אפריקה ורשימת שאלות שמטרתן, בלשונו של ענתבי, "לתקוף את האורח בשעת הצורך".¹⁸⁶ את הדו"ח של ענתבי ליוותה הערה כללית:

החומר שיפורט להלן מיועד לשימוש בעת הצורך – כלומר למקרה שהאורח יתקוף בנאום, דרשה או באופן אחר את ישראל, יחסה לפלסטינים או יערוך השוואות מזיקות בין מדינתו וישראל. עקב מעמדו הדתי והציבורי הרם נראה שמאמץ מצדנו להכתים אותו אישית באופן טוטלי כ'אנטישמיות' או 'אנטי-ישראלית' לא יצלח ולפיכך מוטב להדגיש כי מזה שנים הוא נוטה לצד הפלסטינים, רואה את הסכסוך הערבי-ישראלי באופן בלתי מאוזן ביותר ובעל דעות מעוותות על העם היהודי, הציונות, ושורשיה של מלחמת העולם השנייה.¹⁸⁷

באשר לשאלות המנחות שנועדו לתקוף את טוטו בשעת הצורך, האחת עסקה בשאלה מדוע הארכיבישוף, המתנגד באופן נחרץ לאלימות, מעולם לא גינה את אש"ף וגורמים קיצוניים אחרים בשטחים על הריגת אזרחים, נשים וילדים ישראלים חפים מפשע. השנייה עסקה בשאלה מדוע טוטו לא מגנה את הפרת זכויות האדם בתחומים שונים במדינות ערב, או את השימוש בגז על ידי עיראק במלחמת איראן-עיראק שגרם למותם של אלפי אזרחים. כמו כן, הועלתה השאלה מדוע טוטו אינו משמיע קולו נגד מדינות המפרץ על העברת כמויות עצומות של נפט לדרום אפריקה.¹⁸⁸ המטרה הברורה של שאלות אלה הייתה להסיט את האש שעשוי טוטו להפנות כלפי ישראל בגין הכיבוש בשטחים ולהצביע על אלמנטים אלימים ובלתי מוסריים בקרב אש"ף והעולם הערבי כדי להבליט את מיצובה של ישראל כדמוקרטיה היחידה במזרח התיכון ולמצב את הכיבוש כאקט של הגנה הכרחית להישרדות העם היהודי המוקף אויבים. כמו כן, נועדו השאלות להבליט את העמדה המוטעה של טוטו עצמו כנגד מדינת ישראל.

דו"ח נוסף שהוגש למשרד החוץ על ידי שגרירות ישראל בדרום אפריקה קבע כי "טוטו הינו מבקר חריף של קשרינו עם ממשלת דרום אפריקה"¹⁸⁹ וכי "טוטו מרבה, בשיחותיו עם יהודים ובהרצאותיו בפני

¹⁸⁴ Shimoni, "South African Jews and the Apartheid Crisis," 42.

¹⁸⁵ "ביקור הארכיבישוף דזמונד טוטו בישראל – סוף חודש דצמבר," מכתב מיוסי אולמרט, מנהל לשכת העיתונות הממשלתית אל משרד רוה"מ, 4 בדצמבר 1989, תיק מספר ISA-PMO-GPO-000hkin, גנוך המדינה, ירושלים.

¹⁸⁶ "ביקור הארכיבישוף דזמונד טוטו בישראל 22-26.12.89," 21 בדצמבר 1989, מכתב מאת יגאל ענתבי, ראש מחלקת אפריקה, משרד החוץ אל יועץ תקשורת לראש הממשלה, מנהל לשכת העיתונות הממשלתית, הממונה על קשרי חוץ, עריית ירושלים ומ"מ מנהל המחלקה לעדות נוצריות במשרד הדתות, 2, תיק מספר ISA-PMO-GPO-000hkin, גנוך המדינה, ירושלים.

¹⁸⁷ שם, 3.

¹⁸⁸ שם, 5-6.

¹⁸⁹ "הארכיבישוף דזמונד טוטו," מכתב מאת שלמה גור לצבי גור-ארי, שגריר ישראל בפרטוריה, 7 בדצמבר 1989, 3-4, תיק מספר ISA-PMO-GPO-000hkin, גנוך המדינה, ירושלים.

פורומים יהודיים, לעשות הקבלה בין סבל השחורים בדרום אפריקה וסבל היהודים בשואה".¹⁹⁰ למרות זאת, המליץ הדו"ח לנהוג במתינות כלפי האורח והדגיש כי "מעמדו הדתי והציבורי הינו כזה שמאמץ ישראלי להכתים שמו ולבטלו כ'אנטישמי' ו'אנטי-ישראלי' לא יצלה ועל כן מוטב לעשות כל מאמץ לאזן הביקור ולחשפו להשקפותינו ועמדותינו".¹⁹¹

נראה כי הדוחות שלעיל לא חידשו דבר עבור משרד ראש הממשלה הישראלי, שהיה מודע לעברו ועמדותיו של "האורח הלא קרוא". במכתב שכתב יוסי אולמרט, מנהל לשכת העיתונות הממשלתית, לאיתן הבר, אז יועץ שר הביטחון לתקשורת, נכתב:

כפי שידוע, ארכיבישוף דזמונד טוטו מגיע לביקור בשטחים המוחזקים ביום ו', ה-22.12.89, ועוזב את הארץ ב-26.2. מטרתו המוצהרת של הביקור היא תפילות למען שלום, פגישות עם אנשי דת וכו'. על פניו, הביקור לא נראה כביקור טעון משמעות פוליטית. המציאות היא, כמובן, שהכומר טוטו ידוע בעמדותיו העוינות כלפי מדינת ישראל והעם היהודי. כמו כן, עלול ביקורו למקד מחדש עניין בשאלת יחסי ישראל-דרום אפריקה, שאלה טעונה מתח רב בשלב זה, בייחוד בעקבות ביקור רוה"מ בארצות הברית.¹⁹²

אולמרט ידע, ללא ספק, כי טוטו הוא אישיות תקשורתית ברמה הבין-לאומית והביע את דאגתו באשר לאפשרות שהביקור לא רק יתסיס את הרוחות בשטחים אלא גם "יגרום לבעיה הסברתית תקשורתית מהמדרגה הראשונה למדינת ישראל".¹⁹³ במסגרת המכתב, הציע אולמרט "לחנוק את טוטו באהבה" באמצעות יצירת רגעים נוחים, המצטלמים טוב עבור ההסברה הישראלית, כך שהתקשורת תוכל להשתמש בחומרים חיוביים בסיקור הביקור הקרב. הוא פירט את המלצות משרד ראש הממשלה לביקור, שכללו:

ניסיון להפגיש את טוטו עם קבוצה של אתיופים, פגישה עם טדי קולק, ביקור ביד ושם, שיחה עם הוועד הבין-דתי שפועל בירושלים, ואולי גם מפגש עם בני כנסייתו הוא (אנגליקנים), האוהדים את ישראל, והנמצאים בירושלים ו/או בשטחים. כמו כן הועלה רעיון ליצור קשר עם מנהיגים שחורים בארצות הברית, כדי שהם בתורם ינסו ליצור קשר עם טוטו, ולנסות בצורה כזאת להעביר לו מסר, שאל לו לתת את ידו להפיכת הביקור למאורע מתסיס בשטחים.¹⁹⁴

בעוד שמרתק יהיה לבחון את מכלול המניעים העומדים מאחורי ההצעות השונות של וועדת האד-הוק, ברצוני להתמקד כעת בהצעה הרלוונטית במיוחד לפרק זה – הביקור ב"יד ושם", שגם הייתה ההצעה היחידה שיצאה לפועל בסופו של דבר.

מוסד "יד ושם", שהוקם כרשות ממלכתית על פי חוק בשנת 1953, הוגדר כסוכן הזיכרון הרשמי של המדינה והציב את השואה כעדיפות לאומית מהמעלה הראשונה.¹⁹⁵ בחלוף השנים, הפכו הביקורים ב"יד ושם" לחלק מחייב בפרוטוקול משרד החוץ לביקורים דיפלומטיים בישראל ואלה אפשרו לממשלות ישראל

¹⁹⁰ שם, 4.

¹⁹¹ שם, 5.

¹⁹² "ביקור טוטו", מכתב מיוסי אולמרט, מנהל לשכת העיתונות הממשלתית אל איתן הבר, יועץ שר הביטחון לתקשורת, 13 בדצמבר 1989, תיק מספר ISA-PMO-GPO-000hkin, גנזך המדינה, ירושלים.

¹⁹³ שם.

¹⁹⁴ שם.

¹⁹⁵ חוק זיכרון השואה והגבורה- יד ושם, תשי"ג-1953.

https://www.yadvashem.org/yv/he/about/pdf/yadvashem_law.pdf (כניסה אחרונה ב-17 במאי 2018).

למצב את השואה כאירוע טראומטי מרכזי בהיסטוריה היהודית ובלאומיות הישראלית.¹⁹⁶ אפשר לשער שההצעה לביקור רשמי של טוטו ב"יד ושם" קשורה לכך שבאותם ימים הוא כבר נחשב לדמות רבת השפעה בעולם הנוצרי ובזירה הבין-לאומית בכלל, אך במקביל, יש לייחס להצעה מניעים פוליטיים ספציפיים יותר. במאמר שפורסם על ידי בועז עברון בשנת 1980, הוא טען כי "כל אורח לא יהודי חשוב המגיע ארצה מובל, כמובן מאליו, לביקור חובה ביד ושם [...] כדי להחדיר בו את הלוך הרוח הנאות ורגש האשמה הפולחני המצטווה ממנו".¹⁹⁷ כמו כן, כפי שציניתי בהרחבה בפרק המבוא, חוקרים רבים וביניהם אניטה שפירא, עדית זרטל, יהודה באואר ואחרים, הצביעו על גיוסה של השואה לבניין הכוח הלאומי בישראל.¹⁹⁸ מאחר שהדוחות הפנימיים שהצגתי לעיל מצביעים על החששות הרבים שליוו את מארגני הביקור מן הצד הישראלי, באשר להתבטאויות אנטי-ציוניות ופרו-פלסטיניות אפשריות מצדו של טוטו, ניכר כי השאיפה הייתה שביקור במוסד הממלכתי לזכר קורבנות השואה, המחבר באופן ברור בין השואה לתקומת ישראל, ירכך, לכל הפחות את עמדותיו של טוטו.

עם הגעתו של טוטו לירושלים הוא תיאר את האווירה במזרח העיר כדומה למה שכונה "חג המולד השחור" בדרום אפריקה לאחר מאורעות סוטו. במחאה על הכיבוש הישראלי בגדה המערבית ועל דיכוי האינתיפאדה, פלסטינים נוצרים חגגו רק בטקסים דתיים, ללא קישורים ומתנות, במה שהזכיר לטוטו את האווירה בסוטו סביב יום ציון השנה למאורעות 1976. הצבת מהומות סוטו לצד האינתיפאדה הפלסטינית מצביעה על הזדהותו של טוטו עם המאבק הפלסטיני לשחרור לאומי כמקביל למאבק הדרום אפריקאי שבו הוא עצמו לוקח חלק מרכזי. את ערב חג המולד, העביר טוטו בכנסיית שדה הרועים הממוקמת מחוץ לעיר הפלסטינית בית סאחור הסמוכה לבית לחם. עם הגעתו של טוטו לרחבת הכנסייה, קהל של אלפי פלסטינים אחז בעלי זית וקרא קריאות תמיכה בקונגרס הלאומי האפריקאי ובאש"ף ובגנות ישראל. טוטו הביע במסגרת דרשתו את תמיכתו בלאומיות הפלסטינית אך הוסיף, "אני אומר גם, אחים ואחיות יקרים שלי, שגם ליהודים ישנה זכות למדינה עצמאית".¹⁹⁹ לא הייתה זו הפעם הראשונה שטוטו הדגיש את זכות קיומה של מדינת ישראל כבית לאומי לעם היהודי. אולם, בעוד שהוא ראה בשואה כאירוע טראומטי של רדיפה גזענית שהבהיר את הצורך במדינת ישראל, חזר טוטו והדגיש כי דווקא בשל הסבל הרב שחוה העם היהודי במהלך ההיסטוריה, עליו להיות רגיש יותר כלפי סבל של עמים אחרים ולא להשתמש בשואה כצידוק לקיומם של אקטים גזעניים בחסות הציונות.²⁰⁰

הביקור ב"יד ושם" נערך ביומו האחרון של טוטו בישראל, ב-26 בדצמבר, ובסופו המתינו לו עיתונאים רבים מחוץ למוזיאון.²⁰¹ במסר לדורות ההמשך של קורבנות השואה, קרא טוטו לישראלים

Glenn Walker Bowman, "The politics of tour guiding: Israeli and Palestinian guides in Israel and the Occupied Territories," *Tourism and the less developed countries* (1992): 121-134.

¹⁹⁷ בועז עברון, "שואה-סכנה לעם," בתוך: *אתונה וארץ עוז* (תל אביב: כותר, 2010), 82-104.

¹⁹⁸ זרטל, *האומה והמוות*; אניטה שפירא, *יהודים, ציונים ומה שביניהם* (תל אביב: הוצאת עם עובד, 2007); יהודה באואר,

הרהורים על השואה (הוצאת יד ושם ואוניברסיטת בן גוריון, 2008).

Allen, *Rabble Rouser for Peace*, 386.¹⁹⁹

Hoffman and Fischer, *The Jews of South Africa*, 15.²⁰⁰

Allan Cowell, "Tutu Urges Israelis to Pray for and Forgive Nazis," *The New York Times*, 27/12/1989,²⁰¹ <http://www.nytimes.com/1989/12/27/world/tutu-urges-israelis-to-pray-for-and-forgive-nazis.html>

להצטרף אליו בתפילה למען אלה שחוללו את השואה היהודית ולסלוח לנאצים משום שסליחה זו תסייע לכך ש"אנו בתורנו לא נגרום לסבל של אחרים".²⁰² בספר המבקרים של "יד ושם" כתב טוטו, "זו חוויה מזעזעת, ואסור לעולם לשכוח לעולם את אי האנושיות שלנו אחד כלפי האחר. אנו מתפללים לכך שהאל יברך את כל העם היהודי ולכך שהיהודים יהוו אור לכלל האומות על מנת למנוע מרוע שכזה להתחולל שוב. סלח לכל העמים המדכאים אחרים, אלי היקר".²⁰³ הצהרותיו של טוטו ב"יד ושם" משקפות את השקפתו האנגליקנית, הקוראת לפיוס ולמחילה לכל בני האדם באשר הם. הוא האמין כי אין מצב שהוא חסר כפרה וכי הכרה של עושי העוול בטעותם, לצד מחילה מצד הקורבנות, היא המתכון להרמוניה חברתית.²⁰⁴ התיקון, או הצדק ההיסטורי, הוא, אליבא דטוטו, תהליך של מחילה אשר משותף לעושי העוול ולקורבנות, המבקשים להמשיך לחיות כקהילה אחת. הפיוס, שהוא נסיגה מן הזכות לנקום על העוול, הוא, לדבריו, ערך חיובי גם בעבור הקורבן, ולא רק בשביל עושה העוול המבקש שלא להיות נרדף בחברה החדשה.²⁰⁵

טוטו נשען בדבריו גם על תפיסת האובונטו (Ubuntu), פילוסופיה אתית הומניסטית המתמקדת באמון ובקרבה שבין אדם לרעהו, העומדת בלב ההומניזם האפריקני.²⁰⁶ לדידו של טוטו, האובונטו מבטאת את שותפות הגורל האנושית. להיות אדם, על פי תפיסה זו, פירושו להיות חלק מהרקמה האנושית כולה, ולכן "לסלוח, אין פירושו רק להיות אלטרואיסטי. סליחה היא הצורה הטובה ביותר של אינטרס עצמי. מה שהופך אותך לבלתי אנושי הופך גם אותי, באופן מוחלט לבלתי אנושי. הדבר [הסליחה] מעניק לאנשים חיוניות, ומאפשר להם לשרוד ולהתגלות כאנושיים עדיין, למרות כל הניסיונות להפוך אותם לבלתי אנושיים".²⁰⁷ על בסיס היגיון זה, עוול שמבצע מקרבן מכתים גם את הקורבן ואילו סליחתו של הקורבן משחררת את השניים מעולו של העוול.²⁰⁸

קריאתו התיאולוגית של טוטו למחילת היהודים לגרמנים על זוועות השואה, זכתה להתעלמות בציבוריות הישראלית, שפרשה את הצהרותיו של הארכיבישוף כביטוי פרו־פלסטיני נוסף, הנגוע באנטישמיות. עם פרסום הצהרותיו, כתובת הגרפיטי "טוטו הוא חזיר נאצי שחור", הופיעה על גבי קירות הקתדרלה האנגליקנית סנט ג'ורג' בירושלים שהייתה קרובה למקום משכנו.²⁰⁹ בהמשך אותו יום, במהלך פגישתו של טוטו עם זבולון המר, שר הדתות הישראלי, ריססו מפגינים את המילים "טוטו הוא נאצי" על קירות המשרד.²¹⁰ יום לאחר הביקור, ציטט עיתון "מעריב" חלק מדבריו של טוטו ב"יד ושם" באומרו, "אני מתפלל לכך, שאתם היהודים, שהייתם תמיד אור לכל אומות העולם, תבינו גם את סבלו של העם הפלסטיני" ודווח כי משלחת הפועלת בחסות השגרירות הנוצרית בירושלים פרסמה התנצלות על הערותיו

(Accessed on 15/1/2018); David Landau, "Jews Stunned by Tutu's Suggestion Holocaust Perpetrators be Forgiven," *Jewish Telegraphic Agency*, 27/12/1989; Allen, *Rabble-Rouser for Peace*, 387.

²⁰² Cowell, "Tutu Urges Israelis to Pray for and Forgive Nazis."

²⁰³ Desmond Tutu and John Allen, *God is not a Christian* (London, Sydney, Auckland and Johannesburg: Rider, 2011), 94.

²⁰⁴ Tutu, *No Future Without Forgiveness*, 85, 271.

²⁰⁵ *Ibid.*, 272.

²⁰⁶ יאיר אורון, ג'נטליסט כרך 1 (רעננה: האוניברסיטה הפתוחה, 2006), 8.

²⁰⁷ יותם בנוימן, *לסלוח ולא לשכוח: האתיקה של הסליחה* (תל אביב: הקיבוץ המאוחד, 2008), 50.

²⁰⁸ שם.

²⁰⁹ *Ibid.*, 204.

²¹⁰ Cowell, "Tutu Urges Israelis to Pray for and Forgive Nazis."

של טוטו, "שניצל לרעה את ביקורו ואת קבלת הפנים החמה שלה זכה, כדי לתקוף את ישראל".²¹¹ עם זאת, לא היה בכתבה כל אזכור לקריאתו של טוטו למחילה לנאצים. גם בדיווחי סוכנות הידיעות היהודית פורסם כי לא נרשמה סערה בעקבות הביקור הרגיש וכי גורמים רשמיים בממשלת ישראל הגדירו את הביקור כמוצלח מהצד הישראלי ואף הוסיפו כי חשבו ש"הוא [טוטו] עשוי לגרום לצרות עבורנו אך הוא עשה נזק רק לעצמו".²¹² במכתב התודה ששלח לדוברות משטרת ישראל ולמחלקת הקהילות הנוצריות במשרד הדתות, כתב אולמרט, "ברצוני להודות לך על שיתוף הפעולה בנושא ביקור טוטו. אומנם אנחנו לא אחראים לכך שרומניה ופנמה תפסו את הכותרות, ולכן אדון טוטו נדחק לשוליים, אבל שיתוף הפעולה בין כל הגורמים בכל זאת סייע לקיצוץ כנפיו של האורח הלא־קרוא".²¹³

יש לשער שה"נזק" שלכאורה עשה טוטו לעצמו, לדבריו של אולמרט, הוא הסערה שדבריו ב"יד ושם" עוררו בקרב יהדות אמריקה.²¹⁴ על הקריאה של טוטו למחילת היהודים לנאצים אמר אלי ויזל, ניצול השואה האמריקאי: "לאף אחד אין את הזכות לסלוח מלבד למתים עצמם, והמתים נרצחו והושקו על ידי רוצחיהם. לעמוד ב"יד ושם" בירושלים ולדבר על סליחה הוא ביטוי לחוסר רגישות מטריד כלפי הקורבנות היהודיים והניצולים. אני מקווה שלא זו הייתה כוונתו של הבישוף טוטו".²¹⁵ גינוי חריף נשמע גם מפיו של הרב מרווין הייר (Hier) שכיהן אז כדיקן מרכז שמעון ויזנטל לחקר השואה בלוס אנג'לס. הרב כינה את דבריו של טוטו "עלבון ליהודים ולקורבנות הנאצים בכל מקום"²¹⁶ וטען כי "הבישוף הביע יהירות של צלבן מימי הביניים שהגיע ל"יד ושם" מצויד בתיק מלא במוסר נוצרי. הבישוף בוודאי יודע היכן הייתה מוסריות נוצרית זו כאשר מיליוני יהודים ואחרים סבלו בידי הנאצים".²¹⁷

גם בקהילה היהודית בדרום אפריקה סערו הרוחות בעקבות הצהרותיו של הארכיבישוף בישראל. הרב דויד הופמן מקייפטאון כתב לעיתון *The Sunday Times* כי בהצהרותיו, מטשטש טוטו את הייחודיות ההיסטורית של השואה בהשוואתו בין סבלם של הקורבנות היהודיים לבין סבלם של קורבנות אחרים. יתרה מכך, טען הרב הופמן כי הביקור של טוטו ב"יד ושם" רק המחיש עד כמה מבוצר טוטו בתפיסתו הביקורתית כלפי הצינונות, שאפילו התעמתות עם הזוועות של השואה, לא הצליחה לגרום לו לסגת מעמדותיו המוטות.²¹⁸ מדו"ח פעילות של וועד הצירים היהודי האזורי בקייפטאון נחשף כי בעקבות ביקורו של טוטו בישראל, קרא הרב סלצר (Seltzer) לעצור את טוטו וכל מנהיג אחר המשתמש ביהדות ובישראל על מנת

²¹¹ דורון מאירי, "דזמונד טוטו ב'יד ושם': מתפלל שתבינו הפלשתינים", מעריב, 27 בדצמבר 1989, 12, עיתונות יהודית היסטורית, הספרייה הלאומית, ירושלים.

²¹² Cowell, "Tutu Urges Israelis to Pray for and Forgive Nazis."

²¹³ מכתב תודה לדובר משטרת מרחב ירושלים מטעם מנהל לשכת העיתונות הממשלתית, יוסי אולמרט, 28 בדצמבר 1989;

מכתב תודה לדובר משטרת ישראל, המטה הארצי, מטעם מנהל לשכת העיתונות הממשלתית, יוסי אולמרט, 28 בדצמבר

1989; מכתב תודה למר אורי מור, מנהל מחלקת הקהילות הנוצריות במשרד הדתות, מטעם מנהל לשכת העיתונות

הממשלתית, יוסי אולמרט, 28 בדצמבר 1989, תיק מספר ISA-PMO-GPO-000hkin, גנוז המדינה, ירושלים.

²¹⁴ Allen, *Rabble-Rouser for Peace*, 387.

²¹⁵ "Jews Stunned by Tutu's Suggestion Holocaust Perpetrators be Forgiven," 28 December 1989, JTA-

Jewish Telegraphic Agency, <https://www.jta.org/1989/12/28/archive/jews-stunned-by-tutus-suggestion-holocaust-perpetrators-be-forgiven> (Accessed on 6/2/2018).

²¹⁶ Lumumba Umunna Ubani, *Afrikan Mind Reconnection & Spiritual Re-Awakening*, Volume 1

(London: Xilbris Corporation, 2011), 302.

²¹⁷ JTA, "Jews Stunned by Tutu's Suggestion Holocaust Perpetrators be Forgiven."

²¹⁸ "Blurs Historical Uniqueness," *The Sunday Times*, 14 January 1990, Press Items of Jewish Interest, No. 1 (19 January 1990), Rochlin Archive, Johannesburg.

לקדם את כוחו הפוליטי וטען כי על הקהילה היהודית להבהיר לטוטו שהוא אינו רשאי להשתמש ביהודים כדי להגשים את שאיפותיו הפוליטיות. הרב הראשי של דרום אפריקה, סיריל האריס, לעומת זאת, קרא לאיפוק מצד הקהילה והדגיש שהנהגה חדשה צומחת כעת בדרום אפריקה וכי על הקהילה היהודית להיות מודעת למעמדו המקומי והבין-לאומי של טוטו ואף להיענות לפגישה עמו, אם יזום כזו.²¹⁹

חתימת הסכמי אוסלו בשנת 1993, וכן האירועים הדרמטיים שאירעו באותה עת בדרום אפריקה עצמה שהייתה בתקופה של מעבר מאפרטהייד לדמוקרטיה, ושאליהם אתיחס בהרחבה בפרק הבא, הביאו לשיפור יחסי ביחסיו של טוטו עם מעגלים ישראלים ויהודיים למשך מספר שנים. באותה עת מילא טוטו תפקיד מרכזי במעבר מאפרטהייד לדמוקרטיה במסגרת תפקידו כראש וועדת האמת והפיוס הדרום אפריקאית בין השנים 1995-1999. בהמשך ישיר לקריאתו ליהודי העולם לסלוח לנאצים על מעשיהם בשואה בעת ביקורו ב"יד ושם", וכחלק ממורשת האובונטו שנשא על נס, הציב טוטו את המשפט "ללא מחילה אין עתיד, אך ללא הודאה לא תיתכן סליחה" כמוטו מרכזי של הוועדה.²²⁰

בינואר 1999 הוזמן טוטו לביקור נוסף בישראל, הפעם כאורח של שמעון פרס ומרכז פרס לשלום. לעומת ביקורו הקודם כעשור קודם לכן, נראה היה בביקור זה שפני הדברים השתנו. באוטוביוגרפיה שלו מספר טוטו, "בפגישה עמוסת קהל בירושלים, ניכר עניין אמתי בקרב ישראלים בתהליך הוועדה (וועדת האמת והפיוס) ובתפיסה של סליחה ופיוס".²²¹ הוא הוסיף, "לא שיניתי את נקודות המבט שלי: עדיין הרגשתי שהיה צורך בסליחה ושחייב להיות גם ביטחון עבור מדינת ישראל וגם צדק ושוויון עבור הפלסטינים. אך איכשהו, בישראל נתפסתי כעת באור חדש".²²² אומנם לעומת הביקור הקודם, שאותו הגדיר אלון ליאל, מי שעמד אז בראש הדסק הדרום אפריקאי של משרד החוץ, ככישלון,²²³ הביקור בשנת 1999 הוכתר כהצלחה. עם זאת, בעקבות קריסת הסכמי קמפ דייויד בראשית שנות האלפיים, הגביר טוטו את מחאתו כנגד הכיבוש הישראלי, תוך שהוא חוזר ומדגיש את לקחי השואה וההיסטוריה היהודית כמניע להפסקת הסבל הפלסטיני בשטחים הכבושים.²²⁴

בשנת 2006 מונה טוטו לעמוד בראש וועדה מיוחדת מטעם מועצת זכויות האדם של האו"ם בג'נבה לבדיקת תקרית הירי שאירעה בנובמבר 2006 בבית חנון ושבה נהרגו תשעה עשר אזרחים פלסטינים מפגזים ישראלים. כחודש לאחר התקרית, הייתה אמורה וועדת הבדיקה לצאת לרצועה, אך ישראל סירבה לאשר את הגעתה לאזור וטוטו עצמו לא קיבל אשרת כניסה, למרות בקשות חוזרות ונשנות.²²⁵ בראיון טלפוני לעיתון "הארץ" מסר טוטו כי ממשלת ישראל מונעת ממנו לבקר בשדרות ולפגוש שם את קורבנות ירי הקסאמים. הוא הביע תמיהה על החלטת ישראל והוסיף כי הוא "מצפה מהישראלים, כמי שזוכרים את

²¹⁹ "S.A. Jewish Board of Deputies, Cape Committee Activities, November 1989- January 1990," 7-8,

Rochlin Archive, Johannesburg.

²²⁰ Tutu, *No Future Without Forgiveness*, 27.

²²¹ Ibid., 204.

²²² Ibid., 204.

²²³ אלון ליאל, קומוניקציה אישית, 11 במאי 2018.

²²⁴ Allen, *Rabble-Rouser for Peace*, 388.

²²⁵ "דזמונד טוטו עקף את ישראל בדרך לחקירה בעזה", Ynet, 27 במאי 2008,

<https://www.ynet.co.il/articles/0,7340,L-3548328,00.html> (כניסה אחרונה ב-11.2.2018).

השוואה, לגלות רגישות לסבל של הפלסטינים".²²⁶ בביקורו בישראל ובגדה המערבית כשנה לאחר מכן, באוגוסט 2009, מסר טוטו למערכת עיתון "הארץ":

הלקח שעל ישראל ללמוד מהשוואה הוא שלעולם היא לא תקבל ביטחון על ידי בניית חומות וגדרות ושימוש ברובים [...] המערב מרגיש אשמה וחרטה כלפי ישראל בגלל השואה [...] אך מי משלם את הקנס? הערבים הפלסטינים. פגשתי שגריר גרמני שאמר לי כי גרמניה אשמה בשני חטאים: מה שעשינו ליהודים בשואה ועכשיו הסבל של הפלסטינים.²²⁷

במהלך חייו, ניסה טוטו לחנך את הדרום אפריקאים לחתור לפיוס במקום לנקמה, ולצדק במקום גמול, והדבר ניכר בפעילותו הפוליטית נגד האפרטהייד ובפרט בקריאותיו להצטרפותה של ישראל לחרם נגד האפרטהייד ובביקורת שהשמיע על ההיסטוריה של יחסים קרובים בין דרום אפריקה לישראל. מתוך השקפתו התיאולוגית של טוטו ניכר כי יש לסלוח לעושי העוול (בין אם מדובר בגרמנים, בין אם מדובר בחברי ממשל האפרטהייד, בין אם מדובר בעושי עוול אחרים) משום שהם חברינו לאנושות ועל כן אנו חולקים עמם, במידה מסוימת, גם את היכולת האנושית לבצע עוול.

הקול התיאולוגי של טוטו שונה בתכלית מהקול החילוני-קומוניסטי שהשמיע קטרדה ביחס לשואת יהודי אירופה במהלך תקופת האפרטהייד. בעוד שגם קטרדה וגם טוטו ביקשו להציב את השמדת יהודי אירופה בידי הנאצים כתמרור אזהרה לעולם כולו באשר למתחולל במדינתם שלהם, ניכר כי מטעניהם האישיים השונים של השניים, אותם צברו במהלך חייהם, הולידו שני קולות אופוזיציוניים שונים במאבק נגד האפרטהייד. ניתוח מסלולי חייהם של קטרדה וטוטו מראים כי בעוד שקטרדה ביקש להביא את זיכרון השמדת יהודי אירופה אל תוך מאבקו נגד האפרטהייד בתוך דרום אפריקה, טוטו השתמש באותו זיכרון על מנת לקדם את המאבק נגד האפרטהייד מחוצה לה. מודל המסלול הגלובלי של בית-לחם סייע בידי לעקוב אחר מסלולי החיים של שתי הדמויות המרכזיות הללו במאבק נגד האפרטהייד כאמצעים היסטוריוגרפיים לבחינת היווצרות הרב כיווניות שאליה חתר רוטברג. אומנם, הנסיעות של קטרדה וטוטו אל מחוץ לדרום אפריקה לא עיצבו יש מאין את תפיסותיהם ביחס לנאציזם, להשמדת יהודי אירופה ולאפרטהייד. יחד עם זאת, הניתוחים שלעיל מדגימים כיצד תנועותיהם של השניים אל מחוץ לדרום אפריקה הפכו למשמעותיות בתוך דרום אפריקה וכיצד המסרים, הזיכרונות והנרטיבים בהם נתקלו במסגרת תנועותיהם אלה, יובאו וחלחו אל תוך מאבקם נגד האפרטהייד. המיזוגים השונים שיצרו קטרדה וטוטו בין זיכרונותיהם שלהם לבין זיכרונות ונרטיבים אחרים שבהם נתקלו ושעוררו בהם השראה, בין אם במודע ובין אם לאו, חיזקו את עמדותיהם הפוליטיות והובילו ליצירתן של אלטרנטיבות מרתקות לקול ההגמוני הלבן בזירה המקומית. רגעי המיזוג הללו מתכתבים עם הרגעים שעליהם הצביע רוטברג בחיבורו על הזיכרון הרב-כיווני, כרגעים יצירתיים הטומנים בחובם פוטנציאל לסולידריות חוצה גבולות.

²²⁶ עקיבא אלדר. "דזמונד טוטו: מאכזב שלא נותנים לי לבקר בשדרות", "הארץ", 29 במאי 2008, <https://www.haaretz.co.il/misc/1.1327617> (כניסה אחרונה ב-11.2.2018).

²²⁷ עקיבא אלדר. "בישוף דזמונד טוטו ל"הארץ": הפלסטינים משלמים את מחיר השואה", "28 באוגוסט 2009, <https://www.haaretz.co.il/1.1278022> (כניסה אחרונה ב-11.2.2018).

6. תערוכת "אנה פרנק בעולם: 1929-1945" בדרום אפריקה הדמוקרטית- סיפורו של פרויקט

לאומי

כפי שציינתי בהרחבה בפרק המבוא, בספרם *The Holocaust and Memory in the Global Age* (2005) טוענים נתן שניידר ודניאל לוי כי השואה מילאה תפקיד מרכזי ביצירתו של משטר זכויות אדם קוסמופוליטי שאומץ בהדרגה על ידי מדינות המערב לאחר מלחמת העולם השנייה. תהליך גלובלי זה, שחצה גבולות מדינתיים, החל בתקופה שמיד לאחר המלחמה במשפטי נירנברג ובחתימה על אמנת הג'נוסייד הבין-לאומית ואמנת זכויות האדם בעצרת הכללית של האו"ם בשנת 1948. אולם, לוי ושניידר מסמנים את סיומה של המלחמה הקרה בסוף שנות השמונים כנקודת מפנה ביצירתם של זיכרונות קוסמופוליטיים, תקופה בה השואה מילאה תפקיד מרכזי בהתארגנות הגלובלית המחודשת סביב ערכים חדשים.¹ הצורך באבן יסוד מוסרית בעידן של אי-וודאות, עם קריסתם של הנרטיבים האידיאולוגיים הדומיננטיים, דחף את השואה אל קידמת הציבוריות הגלובלית וזו מוצבה כאמת מידה מוסרית הנמתחת אל מעבר לגבולות לאומיים ומאחדת בין אירופה לאזורים אחרים בעולם.²

במסגרת פרק זה ברצוני לבחון את התעצבותו של זיכרון השואה כזיכרון לאומי מוסכם החוצה גבולות אתניים וקהילתיים, בדרום אפריקה של ראשית שנות התשעים, ערב הבחירות הדמוקרטיות הראשונות במדינה. הפרק מתמקד הצגתה של התערוכה הנוודת "אנה פרנק בעולם: 1929-1945" בדרום אפריקה למשך 18 חודשים, בין השנים 1994-1995. התערוכה, שהוגדרה כפרויקט משותף של בית אנה פרנק באמסטרדם, של וועד הצירים היהודי דרום אפריקאי ושל שגרירות הולנד בפרטוריה, זכתה לתהודה ברמה הלאומית וכוונה לקהל הדרום אפריקאי על גונויו, ובפרט לתלמידי בתי הספר התיכוניים ברחבי המדינה, תוך שהיא מגלמת את החזון הרב-גזעי של בניין האומה החדשה. במהלך הפרק אבקש להתמקד בשאלות הבאות: מה היו המניעים של וועד הצירים הלאומי של יהודי דרום אפריקה בהבאת סיפורה של אנה פרנק לדרום אפריקה בעת קריטית זו? כיצד באים לידי ביטוי מניעים אלה במהלך תכנון התערוכה? כיצד הפך פרויקט העוסק בשואה לאחד הפרויקטים התרבותיים-חינוכיים הלאומיים הראשונים בדרום אפריקה הדמוקרטית? והאם אפשר לראות בפרויקט אבן פינה בעיצוב המקום שעתיד לתפוס זיכרון השואה במסגרת תהליכי הפיוס והבניית העבר של המדינה החדשה?

6.1. מאמסטרדם לדרום אפריקה דרך לונדון: התנאים שהובילו לנדידת התערוכה "אנה פרנק בעולם:

1945-1929" לדרום אפריקה

בפרק הראשון התייחסתי בהרחבה לתהודה הרחבה שקיבל "יומנה של אנה פרנק" שנכתב במקור בהולנדית ומבוסס על היומן האישי שכתבה נערה יהודייה שנאלצה להסתתר במשך למעלה משנתיים עם בני משפחתה ואנשים נוספים במחבוא סודי באמסטרדם, בימי מלחמת העולם השנייה.³ היומן והפרסום רחב הממדים שלו

¹ Levy and Sznajder, *The Holocaust and Memory in the Global Age*, 17.

² Ibid., 18.

³ Anne Frank, *Anne Frank: The Diary of a Young Girl* (New York: Doubleday, 1952).

זכה בעקבות תרגומו לשפות רבות, אך בעיקר בעקבות התהודה הרבה שלה זכתה הפקת הברודווי של היומן משנת 1955 וסרט הקולנוע משנת 1959, הפכו את אנה פרנק לסמל בין־לאומי לילדים היהודים שנספו בשואה וליהודים בשואה בכלל, ובית אנה פרנק באמסטרדם הפך משנות השישים למוקד עלייה לרגל עבור תיירים מהעולם כולו.⁴

בית אנה פרנק נפתח לציבור הרחב בשנת 1960, אך בשלב זה טרם היה ברור מה תהיה מטרתו של המבנה, שחלקו העליון שימש במהלך המלחמה כמחבוא הסודי של משפחת פרנק. בחזונו, ביקש אוטו פרנק, אב המשפחה והיחיד ממנה ששרד את המלחמה, להפוך את בית אנה פרנק למרכז בין־לאומי לנוער שישמש כמקום מפגש ודיאלוג בין צעירים, מקום המגלם בתוכו אזהרה מפני העבר לצד התמקדות בעתיד. חזון זה התגשם ב־4 במאי 1961 והמבנה הצמוד, יועד לקיום מפגשים, ביקורי קבוצות ותערוכות מיוחדות, במה שסלל את הדרך עבור קיומם של כנסי הנוער הבין־לאומיים של בית אנה פרנק משנת 1963. לקראת סוף שנות השישים, החל בית אנה פרנק להתאים את עצמו להלכי התקופה שאופיינה באווירה של שינוי חברתי. בצעד חסר תקדים לאותה תקופה, עבור מוסד שזוהה באופן מובהק עם השואה היהודית, החל הארגון לארח תערוכות ומיצגים העוסקים בנושאים מגוונים כמו מלחמת ויאטנם, המאבק לזכויות האזרח בארצות־הברית, רשתות הניצול בדרום אמריקה וגם האפרטהייד בדרום אפריקה. כמו כן, עסק המרכז בנושאים הרלוונטיים להקשר ההולנדי המקומי כמו סובלנות בהולנד, אפליה של מיעוטים אתניים ואלימות גזענית מקומית, מתוך התפיסה שאפשר ללמוד מזוועות השואה לקחים הרלוונטיים לחברה של היום.⁵

בשנת 1985 אצרה קרן אנה פרנק את התערוכה הנוודדת "אנה פרנק בעולם: 1929-1945", במטרה להציג את סיפורה של אנה פרנק על רקע השתלשלות האירועים באירופה הכבושה, תוך הגברת מודעותם של המבקרים לתופעות של אנטישמיות, גזענות וצורות אחרות של אפליה ודעות קדומות.⁶ הרעיון היה שהתערוכה תנדוד ברחבי העולם ובכל מקום, נותני חסות מקומיים יוכלו להוסיף לתצוגת התערוכה הרצאות, סרטים, פרסומים ואמצעי תצוגה אחרים משלהם.⁷ לתערוכה הנוודדת היו באותה עת שלושה עותקים – באמסטרדם, בארצות־הברית ובמערב גרמניה – אך כאשר בית אנה פרנק חנך את התערוכה באמסטרדם בשנת 1985, לציין ארבעים שנה למלחמה, הוגדרה התערוכה כישלון פיננסי ובספטמבר של אותה שנה הודיע הוועד המנהל שארבעים שנה לאחר המלחמה, אין עניין בחינוך ציבורי בנושא ולכן יש להפסיק להשקיע כספים בתערוכה. בראיון שקיימתי בינואר 2017 עם ז'אן אריק דובלמן, מנהל המחלקה הבין־לאומית בבית אנה פרנק, סיפר דובלמן על המאבק שניהל מול קרן אנה פרנק, כדי למנוע את גניזת התערוכה,

כשהוועד המנהל של בית אנה פרנק הודיע, בספטמבר 1985, כי אין הוא מתכוון להשקיע כספים נוספים בתערוכה, רתחתי מכעס. עליתי על האופניים ויצאתי למסע שיעדו היה מרכז לונדון שם

⁴ אליון רוזנפלד, *קץ השואה* (ירושלים: הוצאת מאגנס והוצאת יד ושם, 2013), 71.

⁵ "From Hiding Place to Museum- the History of the Anne Frank House," Anne Frank House website, <http://www.annefrank.org/en/Museum/From-hiding-place-to-museum/International-Youth-Centre/> (Accessed on 26 November 2017).

⁶ Gilbert, "Anne Frank in South Africa," 378.

⁷ רוזנפלד, *קץ השואה*, 116-117.

התחלתי להתקשר לכל מיני חברים ומכרים. הטלפון הראשון שלי היה לאמין קאג'י, הודי דרום אפריקאי שגלה ללונדון והתחתן עם אישה קתולית אירית.⁸ אמין קאג'י (Cajee), שאותו הזכיר דובלמן לעיל, היה מראשוני היהודים הדרום אפריקאים שנשלחו לאימונים מחוץ למדינה כלוחמים מטעם הזרוע הצבאית של הקונגרס הלאומי אפריקאי, בשנת 1962. הוא אומן בצ'כוסלובקיה ובילה מספר שנים במחנות הזרוע הצבאית (MK) בטנזניה, משם ברח לאחר שהואשם בבגידה בשל חיכוכים פנימיים בתוך הארגון ובשנת 1967 הגיע ללונדון.⁹ במהלך שנות השמונים, היה קאג'י חבר ביחידת המיעוטים האתניים (The Ethnic Minorities Unit) במועצת לונדון רבתי, שהייתה הרשות המוניציפאלית של העיר. במסגרת עבודתו ביחידה, השיק קאג'י קמפיין נגד הגזענות בשנת 1984, ששיאו באירוח תערוכת "אנה פרנק בעולם" באתרים שונים בלונדון ובסביבתה בשנת 1986.¹⁰ כאמור, המפגש בין דובלמן לקאג'י הוליד באפריל 1986 שיתוף פעולה בין בית אנה פרנק באמסטרדם למועצת לונדון רבתי, רשות הממשל המקומי שניהלה את אזור לונדון רבתי בין השנים 1986-1965. אליבא דדובלמן, קאג'י ראה חשיבות בהבאת פרויקט יהודי במסגרת הקמפיין וחזר והדגיש כי "הפרויקט של אנה פרנק עוסק בראש ובראשונה בבני אדם וכי וועד המיעוטים האתניים עשה רבות לקידום קהילות שונות, אך מעולם לא הקדיש פרויקט לקהילה היהודית".¹¹ קאג'י זיהה את אנה פרנק כקורבן יהודי והקדיש את פרויקט התערוכה לקהילה היהודית המקומית בלונדון, אך כחלק מקמפיין רחב יותר נגד הגזענות, שהופנה לקהל הרחב, מתוך תפיסה שסיפורה של אנה פרנק "עוסק בראש ובראשונה בבני אדם".¹² ההכרה בספציפיות ההיסטורית של סיפורה של אנה פרנק היא שאפשרה לקאג'י לשאוב מהשואה לקידום זכויות אדם והתנגדות לכל סוג של גזענות, כולל אנטישמיות אך לא רק. מיצוב סיפורה של אנה פרנק כחלק מהשיח הרחב יותר על זכויות אדם, זכויות מיעוטים וגזענות בהקשר הלונדוני המקומי של שלהי שנות השמונים, מתכתב עם טענותיהם של לוי ושניידר על אודות מיצובה של השואה כזיכרון קוסמופוליטי חוצה גבולות, ערב סיומה של המלחמה הקרה. הטענת כוחה הסימבולי של השואה והשימוש בזיכרון השואה כמקור להשראה ביצירת שיח אנטי-גזעני מקומי מהווה תשקיף לפוטנציאל הטמון בהתהוותו של זיכרון השואה כזיכרון קוסמופוליטי-הסכמי בדרום אפריקה החדשה, שש שנים לאחר מכן. על כן, לצד המסלול הגלובלי שהוביל לימים להבאת התערוכה "אנה פרנק בעולם, 1929-1945" לדרום אפריקה, ברצוני לפנות

⁸ ז'אן אריק דובלמן, קומוניקציה אישית, 28 בינואר 2017.

⁹ Amin Cajee, *Fordsburg Fighter: The Journey of a MK Volunteer* (London: Cover2Cover Books, 2016).

Cajee, *Fordsburg Fighter*, 172.¹⁰

¹¹ ז'אן אריק דובלמן, קומוניקציה אישית, 28 בינואר 2017.

¹² התערוכה של אנה פרנק נגדה ברחבי לונדון בחסות הרשות המקומית. קן ליוינגסטון, שעמד בראש מועצת לונדון רבתי באותה עת, היה ידוע בעמדתו האנטי-ציונית, ומשום כך, וועד הצירים של יהודי בריטניה סרב להיות מעורב בארגון התערוכה ואף החרימ את ערב פתיחת התערוכה הרשמי. למרות זאת, זכתה התערוכה הנודדת להצלחה גדולה בלונדון, וניתן לראות בכך, לצד הצלחתה של התערוכה באמריקה ובמערב גרמניה באותן שנים, מניע מרכזי להבאתה של התערוכה בסופו של דבר לדרום אפריקה. לקריאה נוספת בנושא:

"Anne Frank at the Mall," *The Jewish Chronicle*, 31 January 1986, 21; Simon Rucker, "Anne Frank Exhibition Daubed," *The Jewish Chronicle*, 25 April 1986, 36; "Anne Frank Comes to Leeds," *The Jewish Chronicle*, 28 November 1986, 10; "Anne Frank Display," *The Jewish Chronicle*, 14 February 1986, 40.

כעת לבחינת ההתרחשויות המקומיות בדרום אפריקה עצמה, אשר הכינו את הקרקע לקראת נחיתה של התערוכה במרץ 1994.

6.2. המעבר מאפרטהייד לדמוקרטיה: נקודת מבט יהודית

המציאות הפוליטית-חברתית המקומית של שנות השמונים בדרום אפריקה הניחה את התנאים למעבר מאפרטהייד לדמוקרטיה, תוך שהיא מזינה את חששותיו של המיעוט הלבן ההגמוני שהיה מצוי באותה עת במצב שכונה על ידי וינסנט קרפנזנו (Crapanzano) כ"מצב המתנה". קרפנזנו פנה אל האדם הלבן הממוצע בדרום אפריקה ותאר את חוויותיו משנות השמונים המוקדמות כתקופה של 'המתנה רדומה' (A deadened time of waiting) המלווה בחששות ופחדים.¹³ כפי שהראיתי בפרקים הקודמים, במהלך תקופת האפרטהייד מוצבה הקהילה היהודית כמיעוט שהיווה חלק מהמיעוט ההגמוני הלבן, אך גם סומנה כקבוצה דתית, חברתית ותרבותית מובחנת ולעיתים אף כגזע מובחן בפוליטיקת הגזעים הדרום אפריקאית. במהלך שנות השמונים, גם הקהילה היהודית, כשאר בני האוכלוסייה הלבנה ההגמונית, הייתה שרויה במצב ההמתנה הרדומה שאותו תיאר קרפנזנו. אך כפי שאראה כעת, אל תוך מצב זה, יצקה הקהילה היהודית תכנים פרטיקולריים משלה, על מנת לחזק את יכולתה להתמודד עם השינויים שהתחוללו בתקופת המעבר מאפרטהייד לדמוקרטיה. תקופת ההמתנה הרדומה הייתה כרוכה בחששות ובלחצים לצד ציפייה לבאות והקהילה היהודית באותה עת, ריכזה את מאמציה בהתבססותה על רקע המציאות הפוליטית החדשה שהתהוותה.

מהומות סוּטו שהתחוללו ביוני 1976, קיבלו בולטות תקשורתית עולמית והגבירו את הסנקציות הבינלאומיות נגד האפרטהייד ובשנת 1977 הטיל האו"ם אמברגו בין-לאומי על נשק על דרום אפריקה.¹⁴ בשנת 1978, עלה לשלטון פיטר וילם בות'ה (Botha), שירש מקודמו, פורסטר, מדינה במצב של חוסר יציבות וחוסר שקט פנימי, וחדירות תדירות של כוחות הגרילה של הקונגרס הלאומי אפריקאי מבסיסהם שבארצות אפריקה השכנות.¹⁵ לצד המחאה הבינלאומית הגוברת, התיעוש המוגבר שאפיין את הכלכלה המקומית משלהי שנות השבעים הביא להגדלת הצורך בעובדים בעלי הכשרה סמי-מקצועית ובנסיבות אלה, סגרגציה ואפרטהייד שהיו כה חיוניים עבור ההתפתחות המוקדמת של התעשייה הדרום אפריקאית, כבר לא התאימו לצרכים המקומיים.¹⁶ במצב עניינים זה, ביקש בות'ה להעריך מחדש את התדמית הציבורית של מדינתו ואת האסטרטגיות המדינתיות ובין השנים 1979-1984 יישם את "האסטרטגיה הטוטלית", שהתמקדה בארגון מחדש של החברה הדרום אפריקאית בהתאם לצרכי התעשייה, תוך שילוב האינטרסים של עסקים, האינטרסים הפוליטיים של בות'ה והאינטרסים הביטחוניים של הצבא וכוחות הביטחון.¹⁷ במסגרת הרפורמות, התרופפה הסגרגציה במתקנים ציבוריים בניסיון לחסל את הסממנים החיצוניים של

¹³ Vincent Crapanzano, *Waiting: The Whites of South Africa* (New York: Random House, 1985).

¹⁴ ליאל, *צדק שחור*, 15-16.

¹⁵ Shimoni, *Community and Conscience*, 123.

¹⁶ Nigel Worden, *The Making of Modern South Africa* (Malden MA and Oxford: John Wiley & Sons

Ltd, 2012), 132.

¹⁷ *Ibid.*, 133.

האפרטהייד, בעוד ש"הגרעין הקשה" של האפרטהייד נותר בעינו.¹⁸ בשנת 1983, הודיע בות'ה על רפורמת שלושת הבתים, שכללה בתי פרלמנט נפרדים ללבנים, צבעונים והודים, שפעלו באופן אוטונומי בענייני חינוך, בריאות ומנהל קהילתי, תוך השארת רוב הסמכויות בידי הפרלמנט הלבן. בניסיון ליצור מראית עין של חלוקת כוח שיתופית, אך תוך שימור הדומיננטיות של המיעוט הלבן, ביקש בות'ה להפוך את הצבעונים וההודים למעמד ביניים מגויס שיאזן את הנחיתות הדמוגרפית של הלבנים מול הרוב השחור.¹⁹ בעוד שצעד זה של בות'ה זכה לתמיכה בקרב חלקים מהזרם הלבן הליברלי ובתוכו גם בקרב יהודים רבים, הוא הוחרם על ידי הרוב המכריע של ההודים והצבעוניים וכלל לא כלל ייצוג לרוב השחור.²⁰

ההתנגדות הנחרצת של הרוב השחור לרפורמות של בות'ה, שנתפסו כמעליבות וכמעמיקות את הדיכוי השחור בידי ההגמון הלבן, הובילו להתארגנות של תנועות ההתנגדות לאפרטהייד תחת גוף חדש – החזית הדמוקרטית המאוחדת (United Democratic Front - UDF) בשנת 1983. בניגוד לקונגרס הלאומי האפריקאי שפעל מחוץ לחוק, החזית פעלה במסגרת החוק ומיקדה את מאבקה במאמצים לביטול רפורמת שלושת הבתים ולכינון חברה דרום אפריקאית מאוחדת שבמסגרתה יחוסל האפרטהייד.²¹ התעצמות ההתנגדות השחורה מוצבה כאתגר קיומי עבור המיעוט הלבן והביאה להקצנה במדיניותו של בות'ה, שהפעיל מערכת כוחות ביטחון דכאנית שהשליטה טרור בקרב הכוחות האופוזיציוניים לאפרטהייד באותן שנים ובהמשך אף הכריז, בשנת 1986, על מצב חירום.²²

לצד הדיכוי המתמשך, הצליח ממשל האפרטהייד ללבות סכסוך פנים-אפריקאי, בין הקונגרס הלאומי אפריקאי ליריבתו עוד מאמצע שנות השבעים, תנועת האינקטה (Inkatha ye Nkululeko) שנוסדה בשנות העשרים כתנועה אתנית של בני הזולו. תנועה זו קמה לתחייה בשנת 1975 בקוואזולו נטאל, על ידי הציף מנגוסטו בוטולזי (שבצעירותו היה חבר בליגת הנוער של הקונגרס הלאומי האפריקאי, אך לימים סרב לקבל את מרות הנהגת הקונגרס) ובשנת 1980 הפך לארגון הפוליטי האפריקני (החוקי) הגדול ביותר בדרום אפריקה.²³ התנועה, שבראשית דרכה הוצגה כזרוע הפנימית של הקונגרס הלאומי אפריקאי, נסוגה לבסיסה שבנטאל בעקבות מחאת חבריה נגד הסנקציות הבין-לאומיות שלטענת בוטולזי ידחפו את דרום אפריקה אל קו העוני של העולם השלישי.²⁴ רמת האלימות בסכסוך הגיעה לשיאה בשנת 1985, בעקבות רצח ויקטוריה מקנגה (Mxenge), שהייתה פעילה בולטת בחזית הדמוקרטית המאוחדת. האלימות בין שני הארגונים גבתה עשרות אלפי קורבנות והשלטון השתמש בסכסוך "כראיה להעדר יכולת של השחורים להנהיג שלטון תקין".²⁵

¹⁸ ליאל, צדק שחור, 16.

¹⁹ שם, 17.

²⁰ Worden, *The Making of Modern South Africa*, 134.

²¹ ליאל, צדק שחור, 16.

²² שם, 17.

²³ שם, 17.

²⁴ שם, 18.

בתחילת שנות התשעים וועדת חקירה ממלכתית חשפה כי התנועה קיבלה מהממשלה תמיכה כלכלית ואימונים צבאיים. כמו כן, חשפה הוועדה מעשי אלימות של הצבא והמשטרה נגד תומכי הקונגרס הלאומי אפריקאי. לקריאה נוספת ראה:

Hermann Buhr Giliomee and Bernard Mbenga, *New History of South Africa* (Cape Town: Tafelberg, 2007), 243.

²⁵ ליאל, צדק שחור, 18.

גם מימין הביאו הרפורמות של בות'ה להרחבת הפיצולים בבסיס התמיכה המסורתי של המפלגה הלאומית.²⁶ מראשית שנות השמונים החלו להופיע בזירה הדרום אפריקאית תנועות ימין רדיקליות שהמכנה המשותף שלהן היה זיקתן לתפיסותיו של הנדריק פרוורד והתנגדות חריפה לרפורמות של בות'ה.²⁷ בשנת 1981 הוקם ארגון הפעולה העצמית לעתיד (Aksie Eie Toekoms- AET) על ידי חברי האחווה האפריקנרית (Broederbond) שסולקו מהאחווה בשנת 1972. בעוד שבבחירות הכלליות של 1981, הארגון טרם הוכר כמפלגה פוליטית, בשנת 1982 פנו רוב חבריו למפלגה השמרנית (Conservative Party) שנוסדה באותה שנה בעקבות פרישתם של שמונה עשר חברים מהמפלגה הלאומית שהתנגדו למדיניות של בות'ה מימין.²⁸ המפלגה הוקמה בהנהגתו של אנדריס טרוורניך (Treurlich) וזכתה לפופולריות ניכרת בקרב מעמד הפועלים ובקרב בני הצווארון הכחול הלבנים.²⁹

תנועה נוספת שבלטה בנוף הדרום אפריקאי של ראשית שנות השמונים הייתה תנועת חזית ההתנגדות האפריקנרית (The Afrikaner Weerstandsbeweging- A.W.B.) שהוקמה בשנת 1979 כארגון נאו־נאצי שחבריו היו לבנים דרום אפריקאים שהתנגדו למדיניותו של בות'ה. התנועה נרשמה בשנת 1981 כמפלגה פוליטית תחת השם "מפלגת מדינת העם הלבנה" (The Blanke Volkstaat Party),³⁰ תוך שהיא שואבת רבות מהאידיאולוגיה שאפיינה את תנועת החולצות האפורות שהופיעו בדרום אפריקה במהלך שנות השלושים,³¹ וחותרת להקמת רפובליקה אפריקנרית בורית.³² אולם, גם מפלגה זו פוזרה בשנת 1982, עקב תמיכת חברי התנועה בהקמתה של המפלגה השמרנית. בעוד שמפלגת מדינת העם הלבנה נעלמה מהזירה הפרלמנטרית במהירות, המשיכה חזית ההתנגדות האפריקנרית בפעילות ציבורית ענפה ובחסותה גברו מפגני האנטישמיות המקומיים, בעיקר באמצעות חלוקת עלונים והצבת כתובות גזעניות בצירוף צלבי קרס, באוניברסיטאות ברחבי המדינה, וכן על גבי בנייני מוסדות יהודיים.³³

מפגני אנטישמיות לא היו מנת חלקה של חזית ההתנגדות האפריקנרית בלבד והופיעו גם בחסותן של מפלגות ימין שנחשבו למתונות יותר, ככל שגבר חוסר היציבות החברתי. כך למשל, בספטמבר 1980 נערך הקונגרס של המפלגת הלאומית המחודשת (HNP) בפרטוריה, שבו נכחו כאלף חברים. בראש המפלגה עמד באותה עת יאפ מארי (Marais), שקרא לחזרה לאפרטהייד של פרוורד ותקף את הליברליות המתגבשת של ממשלת המפלגה הלאומית.³⁴ מארי פתח את נאומו למליאת הקונגרס המפלגתי בהאשמות נגד חברי המפלגה הלאומית, נגד השחורים ונגד היהודים. בעיתון *The Sunday Times* נכתב כי האירוע

Worden, *The Making of Modern South Africa*, 132.²⁶

Davenport, *South Africa: A Modern History*, 413.²⁷

Gwyneth Williams and Brian Hackland, *The Dictionary of Contemporary Politics of Southern Africa* (New York: Routledge, 2015), 13.²⁸

Giliomee, *The Afrikaners: biography of a people*, 606-607.²⁹

The Sunday Times, 20 April 1980, Press Items of Jewish Interest No.8 (1 May 1980); *The Rand Daily Mail*, 10 April 1981; *The Sunday Express*, 19 April 1981, Press Items of Jewish Interest No 7 (23 April 1981), Rochlin Archive, Johannesburg.³⁰

Shimoni, *Community and Conscience*, 140.³¹

Williams and Hackland, *The Dictionary of Contemporary Politics of Southern Africa*, 24;³²

Davenport, *South Africa: A Modern History*, 412.

Friend, 29 April 1980, Press Items of Jewish Interest No.9 (29 May 1980); *Pretoria News*, 31 July³³

1980, Press Items of Jewish Interest No 14 (7 August 1980), Rochlin Archive, Johannesburg.

Williams and Hackland, *The Dictionary of Contemporary Politics of Southern Africa*, 146.³⁴

דמה כל כך למפגני הכוח של היטלר בגרמניה הנאצית, שבאותה מידה היה אפשר לחשוב כי אנו נמצאים בגרמניה של 1938, רק שבמקום הדגל הנאצי, התנופה בגאון דגלה של רפובליקת טרנסוואל הישנה, ובמקום קריאות "הייל היטלר" נשמעו ברקע הקריאות "יאפ מארי".³⁵ כמו כן, בעצרת של המפלגה השמרנית נמכרו עותקים של ספרו של היטלר, מיין קאמפפ,³⁶ וכינוס של המפלגה שהתרחש באוניברסיטת פרטוריה, הונפו דגלים נאצים וכ־300 סטודנטים לבשו מדי נוער היטלר שכללו חולצות לבנות וצלב קרס על הזרוע.³⁷

באווירה זו של הקצנה, ראתה הקהילה היהודית הרשמית צורך בחשיבה מחודשת על אופני ההתמודדות עם גילויי האנטישמיות המתחדשים. מפרוטוקול ישיבת וועד הצירים היהודי מה־21 בספטמבר 1981 ניכר כי חלק מהישיבה הוקדש לנושא יחסי הציבור של הקהילה, תוך הגדרת תגובות רשמיות של הקהילה לאירועים אנטישמיים מקומיים כיחסי ציבור "שליליים" בעוד שיחסי הציבור ה"חיוביים" שהוגדרו כללו יצירת דימוי חיובי של היהודים בקרב האוכלוסיות הלא־יהודיות באמצעות פרסומים לציבור הרחב ומפגשים עם קהילות אחרות.³⁸ בשונה מבעבר, ניכר כי וועד הצירים ערער על האפקטיביות של תגובותיו המידיות לעיתונות ולשלטונות, לאחר כל אירוע אנטישמי נקודתי, וביקש לשנות את מדיניותו ולמקד מאמציו ביצירת דימוי חיובי של היהודים בחברה הדרום אפריקאית. לצד זאת, הוחלט בוועד על הקמת וועדת יחסי ציבור ותחתיה שלוש תתי־וועדות, שהראשונה בהן התמקדה בהגנה על הזכויות האזרחיות של היהודים, השנייה התמקדה בהגנה על חברי הקהילה מפני אנטישמיות ובקידום הדימוי של הוועד בקהילה, והשלישית הייתה אמונה על בניית גשרים בין הקהילה היהודית לקהילות אחרות.³⁹

אחד הצעדים הבולטים שבהם נקט וועד הצירים במאבק בגל האנטישמיות המקומי קיבל ביטוי בגיוסם של ניצולי השואה המקומיים שהובאו מראשית שנות השמונים למרכז הבימה והתבקשו לשתף את העולם בזוועות שאותן חוו על בשרם. כאשר בראשית 1981 פורסם כי קבוצת ניצולי שואה מניו יורק החליטה לערוך כינוס בין־לאומי ראשון לניצולי שואה ב"יד ושם" בירושלים, פעלה הקהילה היהודית הדרום אפריקאית בשיתוף עם ארגון ניצולי השואה המקומי "שארית הפליטה", במטרה לעודד את הניצולים הדרום אפריקאים לקחת חלק בכינוס.⁴⁰ מטרת הכינוס הייתה להדגיש כי אסור לאפשר לכך שהשואה תתרחש שוב וכי מדובר באירוע ייחודי בהיסטוריה היהודית, המהווה חובה היסטורית לזכרם של הקורבנות וכן לניצולים

³⁵ "HNP And Anti-Semitism," *The Sunday Times*, 28 September 1980, Press Items of Jewish Interest No 18 (1 October 1980), Rochlin Archive, Johannesburg.

³⁶ "Mein Kampf At Windhoek Rally," *The Sunday Times*, 1 November 1981, Press Items of Jewish Interest No. 21 (12 November 1981), Rochlin Archive, Johannesburg.

³⁷ *Pretoria News*, 16 October 1980; *The Sunday Times*, 19 October 1980; Press Items of Jewish Interest No.20 (30 October 1980), Rochlin Archive, Johannesburg.

³⁸ "Executive Council Minutes," 21 September 1981, Public Relations Session, 4, Rochlin Archive, Johannesburg.

³⁹ "Executive Council Minutes," 26 October 1981, Restructuring of Public Relations Committee, 3-4, Rochlin Archive, Johannesburg.

⁴⁰ "Appeal to Holocaust Survivors in SA," *Zionist Record*, 18 April 1980; "SA Jews Urged: Go to Holocaust Gathering," *Zionist Record and SA Jewish Chronicle*, 10 October 1980, file 520.2, Yom Hashoah 1980-1982, Rochlin Archive, Johannesburg.

עצמם. כמו כן, הושם דגש על החשיבות הכינוס עבור דורות ההמשך.⁴¹ יו"ר וועד הצירים הלאומי, מרווין סמית', מיצב את הכינוס ככלי אסטרטגי למיגור האנטישמיות בעולם ועודד קהילות יהודיות ברחבי העולם כולו להשתתף בו.⁴²

אפשר לראות בכינוס בין-לאומי זה, ביוני 1981, אירוע מכונן בהתפתחותו של מה שמכונה בספרות המחקרית, "עידן העד", שאליו התייחסתי בקצרה בפרק המבוא. בספרה "אתיקה של עדות: היסטוריה של בעיה"⁴³ מצביעה מיכל גבעוני על אירועים מטרימים משלהי שנות השבעים, כמניעים מרכזיים של עידן זה. הספר מציע בחינה ביקורתית של ההיסטוריה של העדות במאה העשרים, בניסיון לברר "כיצד החלה העדות למלא תפקיד מרכזי כל כך בשדה הפוליטי".⁴⁴ גבעוני מצביעה על הדיון הציבורי שהתעורר סביב הקרנת סדרת הטלוויזיה האמריקאית "שואה" ברחבי העולם בסוף שנות השבעים (שבהתקבלותה בדרום אפריקה עסקתי בהרחבה בפרק השלישי) כמניע מרכזי להקמתו של מפעל שימור עדויות השואה באוניברסיטת ייל, בניו הייבן, בשנת 1979. הפרויקט, שהיה הראשון לתעד ניצולים באמצעות וידאו, היה יריית הפתיחה של עידן חדש, המבקש להציב את העד במרכז, נוכח מסחורה של השואה מחד והופעתו של גל מכחישי שואה חדש, שביקשו להטיל דופי בעדויות הניצולים מאידך.⁴⁵ פרויקטים דומים החלו להופיע ברחבי העולם המערבי וגם בדרום אפריקה עצמה, ובשנת 1983 נחנך פרויקט ראיונות השואה הסטודנטיאלי (Student Holocaust Interviewing Project, SHIP) שמטרתו הייתה לתעד עדויות של ניצולי השואה החיים בדרום אפריקה. הפרויקט נולד בעקבות הצטרפותם של סטודנטים יהודים דרום אפריקאים למשלחת ניצולי השואה שהוזכרה לעיל, שהשתתפה בכינוס ניצולי השואה הבין-לאומי הראשון, ב"יד ושם" בירושלים.⁴⁶

בעוד שמדובר היה בפרויקט קהילתי פנימי, אפשר לראותו, כאמור, חלק ממגמה גלובלית שביקשה להתמקד בניצולי השואה ולשמר את סיפוריהם למען הדורות הבאים ולשם התמודדות עם גל האנטישמיות המתחדש. בזירה המקומית הדרום אפריקאית, נרקם הפרויקט כאמצעי פנים קהילתי, במקביל להתפתחותו של כלי הנצחה נוסף – תערוכות שואה. עוד בשנות החמישים, בטרם בלטו קולותיהם של ניצולי שואה בציבוריות היהודית הדרום אפריקאית, החלה הקהילה המקומית להשתמש בתערוכות ככלי להעלאת תודעת השואה בדרום אפריקה, תוך שהיא מכוונת את מסריה לקהל היהודי בלבד.⁴⁷ אולם, מראשית שנות השמונים, החלו מאמצי הקהילה להתמקד בהפניית תערוכות בימי השואה לקהל הדרום אפריקאי הלבן,

⁴¹ "A Dream Fulfilled: World Gathering of Holocaust Survivors in Israel June 15-18, 1981," 14 February 1980, Jewish Telegraphic Agency, <https://www.jta.org/1980/02/14/archive/a-dream-fulfilled-world-gathering-of-holocaust-survivors-in-israel-june-15-18-1981> (Accessed on 19 November 2017).

⁴² "World Gathering of Jewish Holocaust Survivors," Executive Council, 16 February 1981, Minutes, 2, Rochlin Archive, Johannesburg.

⁴³ גבעוני, אתיקת העדות.

⁴⁴ שם, 12.

⁴⁵ שם, 61-60, 127.

⁴⁶ Piat-ka, "She'erith Hapletah," 194; Shain, "South Africa," 685.

⁴⁷ בשנת 1975, הוקמה תערוכה לציון יום השואה בספריית גיטלין בקייפטאון. התערוכה כללה פוסטרים, תמונות וקטעי וידאו ובשל מיקומה היהודי, באופן טבעי כוונה לקהל יהודי בלבד.

"Holocaust Exhibition April-May 1985," Jacob Gitlin Library, 24 June 1985, Folder ARCH 211, File 6, Rochlin Archive, Johannesburg; "Yom Hashoa Exhibition," *The Jewish Herald*, 19 May 1981, Folder 520.2, Yom Hashoah 1980-1982, Rochlin Archive, Johannesburg.

בעיקר נוכח האווירה האנטישמית שנפוצה באזורים שונים במדינה. בשנת 1982, הוקמה תערוכה ניידת שסיירה בבתי ספר תיכוניים ברחבי הקייפ המערבי. פרויקט חלוצי זה, שהונע מתוך ההבנה שמיקום התערוכה במתחם שמזוהה עם הקהילה היהודית, עשוי להדיר קהלים אחרים מביקור בתערוכה, זכה להצלחה רבה.⁴⁸ בדו"ח המסכם של התערוכה הנודדת נכתב כי התערוכה שכוונה לתלמידי בית ספר תיכון יהודיים ולא־יהודיים, עסקה היסטוריה של עליית הנאציזם לשלטון, תפיסת הגזע הנאצית, מאפייני האנטישמיות הנאצית בשלב הראשון של דיכוי ורדיפה, ליל הבדולח, גטואיזציה, גירוש והפתרון הסופי. עוד דווח, כי במהלך ביקורי התערוכה בבתי הספר ניכר כי המורים להיסטוריה היו צמאים לידע בנושא וניתנה המלצה לכנס אותם על מנת לשמוע את דעתם ולקבל מהם משוב.⁴⁹

בעוד שהתערוכה באפריל 1982 יכולה לציין את ראשית הפנייה לקהלים לא־יהודיים, התפנית החשובה התחוללה כשלוש שנים מאוחר יותר במסגרת האירועים המקומיים לציון ארבעים שנה למרד גטו וורשה. בראיון שקיימתי באוגוסט 2016 עם מאירה אוסרין (Osrin), אז יו"ר וועדת החינוך של הפדרציה הציונית המקומית, ומי שבהמשך תנצה על ארגון התערוכה "אנה פרנק בעולם, 1929-1945" בדרום אפריקה ועל הקמת המרכז הראשון להנצחת השואה בדרום אפריקה, בקייפטאון, היא סיפרה,

בשנת 1984, כאשר כיהנתי כיו"ר הוועד הציוני של המחוז המערבי, הקמנו וועדה שהתמקדה בהסברה כללית אך כמובן שהוועדה עסקה גם בהנצחת השואה ובפרט בציון ארבעים שנה לשואה. בשנת 1985, צוינו ארבעים שנה לשחרור מחנות הריכוז ובזמנו טענתי בפני הוועדה שלא מדובר בנושא שחשוב רק לקהילה היהודית. אחרי הכול, השחרור נחשב לאירוע עולמי הרבה יותר ממה שהיינו רוצים שהשואה תיחשב, בהתחשב בהיסטוריה [...] זו הייתה הזדמנות לצאת מחוץ לוועד הציוני ולבתי הספר היהודיים, ולמצוא אתר ציבורי על מנת לקיים כינוס לציון האירוע [...] אחד המיקומים שעלו בדיונים היה מה שכיום הוא מוזיאון העבדות (Slavery Lodge) ואז היה המוזיאון לתרבות היסטורית דרום אפריקאית (The South African Cultural History Museum). נפגשנו עם המנכ"ל וביקשנו שיקצה לנו מקום בו נקים תערוכה קטנה. הוא היה מאד אמפטי ונחמד אבל מיד אמר שלצערנו, על פי התקנון של המוזיאון, אסור להם לארח תערוכות בנושאים כלליים, אלא רק בנושאים שרלוונטיים באופן ישיר לדרום אפריקה. אז אמרתי, "ואם נספר את הסיפור של ניצולי שואה דרום אפריקאים ששחררו מהמחנות וחיים כיום בקייפטאון, האם זה יהיה רלוונטי?" והוא ענה, "בהחלט".⁵⁰

באותה תקופה, קבוצת "שארית הפליטה" שעליה הרחבתי בפרק הראשון של מחקר זה, הייתה אומנם פעילה בקייפטאון, אך אוסרין תיארה את הקבוצה כסגורה ומסוגרת,

ידעתי שהם קיימים אך לא ידעתי שהיו כחמישים ניצולים באותה תקופה שחיו בקייפטאון ולא ידעתי על הסיפורים שלהם, לא ידעתי איך הם שוחררו והתערוכה הזו מסמנת את תחילת היחסים שלי עם הארגון המדהים הזה [...] היינו צריכים לעבוד קשה מאוד על מנת שהניצולים יסכימו לחלוק את סיפוריהם, והיה עלינו לשמור על האנונימיות שלהם אז במסגרת התערוכה ציינו, למשל, את "לאון מסי פוינט" - בלי שם משפחה.⁵¹

⁴⁸ "Yom Hashoa Exhibition," *The Jewish Herald*, 19 May 1981, Folder 520.2, Yom Hashoah 1980-1982, Rochlin Archive, Johannesburg.

⁴⁹ "Report Back on Holocaust Exhibition and Lectures," Holocaust Exhibition April-May 1985, Folder ARCH 211, File 6, Rochlin Archive, Johannesburg.

⁵⁰ מאירה אוסרין, קומוניקציה אישית, 23 באוגוסט 2016.
⁵¹ שם.

מדו"ח התערוכה נמסר כי קהל היעד המרכזי לתערוכה היה האוכלוסייה הלא־יהודית בקייפטאון ולכן נוצר שיתוף הפעולה עם מוזיאון ההיסטוריה התרבותית בקייפטאון. כמו כן, דווח כי על מנת להגביר את רמת ההזדהות של המבקרים עם הנושא, נבחרו שישה עשר ניצולי שואה שחיו באותה עת בקייפטאון, שמסמכיהם ותמונותיהם הוצגו וסיפורם צורף למיצגים. בנוסף, הוענקה מדלייה של כבוד לתושב קייפטאון שלחם בתנועת ההתנגדות ההולנדית לנאציזם בזמן המלחמה וסייע בהצלת יהודים.⁵² אם כן, בעוד שבפרויקטים לתיעוד עדויות שהופיעו מראשית שנות השמונים מוקד המאמץ בשימור סיפורי החיים של ניצולי השואה המקומיים על ידי הקהילה, הצבת הסיפורים בתערוכה שהוצגה במוזיאון להיסטוריה תרבותית דרום אפריקאית, מסמנת את מיצובו של העד במרכז הבימה הלאומית ולא רק זו היהודית־קהילתית.⁵³ אך גם כאן, כמו במופעי הנצחה אחרים שנעשו בחסות הקהילה היהודית במהלך שנות האפרטהייד, נעדר ההקשר המקומי מן העין.

טרייסי פטרסן הצביעה על האירוניה שבהצגתה של תערוכה העוסקת בשואה במוזיאון להיסטוריה התרבותית של דרום אפריקה בקייפטאון, שהיה ממוקם בבניין ששימש מתקן לכליאת עבדים במאה השבע עשרה. כמו כן, הצביעה פטרסן על העיתוי האירוני של התערוכה שהתרחשה כשנה לפני הכרזתו של בות'ה על מצב חירום מדיני, על רקע התנגדות נחושה נגד האפרטהייד והגברת אכזריות הדיכוי בחסות המדינה.⁵⁴ לדידה של פטרסן, בהתחשב בדיכוי ההולך וגובר של ממשל האפרטהייד, אין זה מפליא כי לא נעשה במסגרת התערוכה ב־1985 כל ניסיון להתייחס להקבלות המתבקשות בין האידיאולוגיה הנאצית למדיניות ולפרקטיקה של ממשלת דרום אפריקה.⁵⁵ לטענתה, במסגרת מערכת החינוך המפוצלת של משטר האפרטהייד, השואה לא היוותה נושא ליבה והמורים לא חויבו ללמד על אודותיה. אך גם כאשר זו הוזכרה, השואה תווכה כאירוע ייחודי שאינו דומה לשום רגע אחר בהיסטוריה ובוודאי שאינו קשור בשום צורה למציאות הדרום אפריקאית תחת משטר האפרטהייד.⁵⁶ אם כן, על אף התהודה הרבה שקיבלה התערוכה, שהיוותה מוקד משיכה עבור מבקרים במוזיאון,⁵⁷ ולמרות מיקומה באתר לא יהודי, במטרה לפנות לקהלי יעד מגוונים, נותר הפרויקט של שנת 1985 ככזה המציג את שואת יהודי אירופה, בלי להתעמת עם המציאות המורכבת של העת ההיסטורית שבמסגרתה התערוכה הוצגה.

על אף זאת, בעקבות הצלחת התערוכה משנת 1985, הוחלט על הקמת וועד מתאם להנצחת השואה (Holocaust Memorial Coordinating Committee) שכלל בתוכו חברים מוועד הצירים של יהודי קייפטאון, מהפדרציה הציונית, מ-"שארית הפליטה" ומספריית גיטלין היהודית, וכן נציגי בתי ספר.⁵⁸ הצלחת התערוכה משנת 1985 הולידה מאמצים לתכנון תערוכות מקומיות דומות בדרבן (1986),

⁵² "Holocaust Exhibition April-May 1985," Jacob Gitlin Library, 24 June 1985, Folder ARCH 211, File 6, Rochlin Archive, Johannesburg.

⁵³ "Correspondence between Gitlin Library and Barbara Meltz," 24 June 1985, Folder Holocaust Exhibition April-May 1985, Rochlin Archive, Johannesburg.

⁵⁴ Petersen, "Politics, Policy and Holocaust Education in South Africa," 5-6.

⁵⁵ Ibid., 6-7.

⁵⁶ Ibid., 7.

⁵⁷ מאירה אוסרין, קומוניקציה אישית, 23 באוגוסט 2016.

⁵⁸ שם.

וביוהנסבורג (1987),⁵⁹ ואף החלו דיונים בדבר הקמת תערוכה קבועה, אך אלה היו עתידים לשאת פרי רק בסוף שנות התשעים, לאחר נפילת האפרטהייד, עם הקמת הקרן הלאומית להנצחת השואה ומרכז הנצחת השואה הראשון בקייפטאון, שאליהם אתייחס בקצרה בפרק הסיכום.

במקביל, החל באותה שנה (1985) להתבסס לראשונה קול יהודי רשמי נגד מדיניות האפרטהייד. כבר בסוף מאי 1980, יצא וועד הצירים היהודי בקריאה רשמית לשינוי חברתי, כלכלי ופוליטי משמעותי בדרום אפריקה על מנת למנוע אלימות ושפיכות דמים.⁶⁰ קריאה זו של הגוף המייצג של הקהילה היהודית, אומנם לא הכילה בתוכה את המונח "אפרטהייד" ולמרות זאת סוקרה בעיתונות המקומית כחסרת תקדים. היה זה, ללא ספק, שינוי ברטוריקה של וועד הצירים, ששיקף את התפתחותה של מדיניות קהילתית חדשה ומעורבת יותר בפוליטיקה המקומית, אך עד אמצע שנות השמונים נותרו הצהרותיו של הוועד ספורדיות והתמקדו בהתערבויות נקודתיות בלבד.⁶¹ רק במסגרת הקונגרס ה-33 של הוועד הלאומי, שנערך בשנת 1985, הוציאה הקהילה היהודית הרשמית גינוי ברור ראשון למדיניות האפרטהייד, שאף כלל במפורש את המונח: "הקונגרס מתעד את תמיכתו ומחויבותו לצדק, שוויון הזדמנויות והסרת כל החלקים בחוק הדרום אפריקאי, אשר מפלים על בסיס צבע או גזע, ואת התנגדותו לאפרטהייד".⁶² החלטה זו הורחבה בקונגרס הוועד באפריל 1987, וכללה גם קריאה למשא ומתן ורפורמה משמעותית יותר בדרום אפריקה, לצד גינוי האפרטהייד כגורם המרכזי לאלימות הפוליטית במדינה וכדעה קדומה גזענית העומדת בניגוד מוחלט לערכי היהדות.⁶³

לתוך מצב עניינים מורכב זה יש לצקת גם את מרקם היחסים העדין שהחל להירקם בין דרום אפריקה לישראל מאמצע שנות השבעים, שהוביל לשיתוף פעולה ביטחוני פורה, בין היתר גם בתחום הגרעין.⁶⁴ הביקור של פורסטר בישראל ביוני 1976, שתואר בהרחבה בפרק הרביעי, סימן את פריחת היחסים בין המדינות עם חתימת הסכמים לשיתופי פעולה כלכליים, מדעיים ותעשייתיים, מה שהוביל להשקעות מאסיביות נוספות בישראל מצד הקהילה היהודית.⁶⁵ הקשרים הכלכליים המתהווים נוספו לשיתופי הפעולה הצבאיים שנרקמו זה מכבר בין המדינות והברית הצבאית בין שתי המדינות בתקופה שבין 1976-1980 כללה סחר בנשק, שיתוף פעולה גרעיני וטכנולוגי, תועדה היטב ואף פורסמה במסמכים של הוועד המיוחד של האו"ם נגד האפרטהייד.⁶⁶

⁵⁹ "SA Jewish Board of Deputies- Holocaust Exhibition Committee," 30 October 1985; "SA Jewish Board of Deputies- Holocaust Exhibition Committee," 28 January 1986; "SA Jewish Board of Deputies – Holocaust Exhibition Committee," 3 September 1986, Folder ARCH 211, File 6, Holocaust Exhibition April-May 1985, Rochlin Archive, Johannesburg.

⁶⁰ *The Rand Daily Mail*, 8 July 1980, Press Items of Jewish Interest No.12 (10 July 1980), Rochlin Archive, Johannesburg.

⁶¹ Shimoni, *Community and Conscience*, 137.

⁶² Shimoni, "South African Jews and the Apartheid Crisis," 30.

⁶³ Shimoni, *Community and Conscience*, 138-139.

⁶⁴ Polakow-Suransky, *The Unspoken Alliance*, 81.

⁶⁵ Husain, "The West South Africa and Israel," 71; Shimoni, "South African Jews and the Apartheid Crisis," 41.

⁶⁶ Husain, "The West South Africa and Israel," 72.

כפי שציינתי בקצרה בפרק הקודם, מאמצע שנות השמונים, האיזמים לבידוד דרום אפריקה בזירה הבין־לאומית בשל הדיכוי האכזרי שהתבצע בחסות ממשלת האפרטהייד כלפי לא־לבנים, דחקו את ישראל להגנה על בעלת בריתה החזקה ביותר בפרטוריה. בעוד שברמה המעשית שיתופי הפעולה הצבאיים והכלכליים דיברו בעד עצמם, ברמה הרטורית, ישראל לא הביעה תמיכה מפורשת באפרטהייד ואף הדגישה כי היא תומכת בהקמת חברה רב־גזעית בדרום אפריקה, אך בשל חשש למצב היהודים במדינה, אינה יכולה להוביל מאבק נגד האפרטהייד.⁶⁷ יחד עם זאת, בשלהי 1986 אפשר לזהות הערכות פנימיות של משרד החוץ הישראלי כי סופו של האפרטהייד הולך ומתקרב וכי על ישראל למצוא ערוץ תקשורת עם הציבור השחור שככל הנראה יהיה בעל הבית החדש בדרום אפריקה הדמוקרטית. אלון ליאל, שהיה אז דובר משרד החוץ, מונה לראש דסק דרום אפריקה במשרד ושלמה גור מונה כ"שגריר השחורים" ונשלח לדרום אפריקה כמשנה לשגריר דאז, על מנת לעבוד בעיקר מול החזית הדמוקרטית המאוחדת ולסלול את הדרך להנהגה השחורה המתהווה.⁶⁸ הדבר נשמר בסודיות הן מפני גורמים בדרום אפריקה הלבנה (כולל גורמים בתוך הקהילה היהודית המקומית) הן מפני גורמים במשרד הביטחון הישראלי. באופן חשאי פותח במשרד השגרירות בפרטוריה פרויקט שקידם קורסים בישראל לשחורים מדרום אפריקה, שבמסגרתם "ניסו להנחיל את כל הניסיון הלאומי של ישראל בשלביה הראשונים: התיישבות, חינוך, קליטה, קואופרציה, התנדבות, תנועות נוער וכו'".⁶⁹

בראיון שערכתי עמו במאי 2018 סיפר ליאל, כי הקהילה היהודית הוכתה בתדהמה נוכח הקו המדיני החדש של משרד החוץ הישראלי כלפי האפרטהייד והביעה את מורת רוחה מהחיבורים המתהווים בין ישראל להנהגה השחורה. הוא מציין,

בפברואר 1987 נפגשתי עם הקהילה היהודית ואמרתי להם מה אנחנו הולכים לעשות. הם שואו את זה ואמרו: 'הם אנטישמיים, הם פרו־פלסטינים, אל תבזבו עליהם זמן'. אמרתי להם שאנחנו נחזים וביקשתי להיפגש עם ג'ו סלובו. בהנהגת הקהילה פשוט איימו עלי שאם אני אפגוש את סלובו, יופסקו כל התרומות לישראל. הם אמרו, 'כל אלה, צ'יקנה ואחרים, הם לא יהודים, אבל סלובו הוא גם בוגד בלבנים כי הוא עם מנדלה, הוא גם בוגד ביהודים כי הוא יהודי והוא אנטישמי, הוא גם קומוניסט וטרוריסט—אתה לא תלך לפגוש אותו'. חזרתי לארץ ודיווחתי לממונים עלי שאמרו: 'בכל זאת, קהילה יהודית, אנחנו נעשה קרע?' ויתרנו.⁷⁰

תיאור הדברים של ליאל מיטיב לבטא את הדילמה שליוותה את הדיפלומטיה הישראלית בכל הנוגע להצטרפותה לחרם הבין־לאומי נגד האפרטהייד, אך גם חושף את התפיסה הצרה והלעומתית למדי של חלקים בהנהגת הקהילה היהודית באשר ליחסים החדשים הנרקמים בין ישראל להנהגה השחורה. בעוד שההנהגה השחורה המתהווה נתפסה כאנטישמית ופרו־פלסטינית בעיקרה, הרי ג'ו סלובו, הפעיל היהודי נגד האפרטהייד, שניהן כמפקד הזרוע הצבאית של הקונגרס הלאומי האפריקאי, וכן אקטיביסטים יהודיים נוספים, נתפסו כבוגדים מבפנים.

Fachler, "The Jewish Factor in Israeli Foreign Policy," 84; Shimoni, "South African Jews and the Apartheid Crisis," 42.

⁶⁸ אלון ליאל, קומוניקציה אישית, 11 במאי 2018.

⁶⁹ ליאל, צדק שחור, 25-26.

⁷⁰ אלון ליאל, קומוניקציה אישית, 11 במאי 2018.

כאמור, ב־18 במרץ 1987, יצאה ממשלת ישראל בגינוי רשמי של מדיניות האפרטהייד, הכריזה על צמצום יחסיה עם דרום אפריקה ועל הימנעות מיוזמות משותפות חדשות בתחום הביטחון,⁷¹ הודעה שיצאה במקביל, ויש יטענו שגם בעקבות פרסום דו"ח אמריקאי שהציב את ישראל בראש שש המדינות המערביות שסיפקו תמיכה צבאית לדרום אפריקה.⁷² השינוי במדיניות הישראלית היכה בתדהמה את ממשלת דרום אפריקה אך בעוד שמדיניות ישראלית נגד דרום אפריקה במהלך שנות החמישים והשישים עוררה את חמתו של הממשל הדרום אפריקאי הלבן בעבר, כעת נתפס השינוי במדיניות הישראלית כתוצר של בריונות אמריקאית כלפי ישראל.⁷³

בין החדשים מרץ לספטמבר, כיהן ליאל כמזכיר הוועדה הישראלית לבחינת הצעדים לסנקציות נגד דרום אפריקה. בראיון עמו ציין ליאל: "בסנקציות לקחנו את המודל האירופי והוספנו סעיף המצהיר שאנחנו מתכוונים לערוך קורסי מנהיגות לשחורים, צבעונים והודים מדרום אפריקה".⁷⁴ ב־16 בספטמבר 1987, התכנסה ישיבת הקבינט הישראלי השנייה בנושא דרום אפריקה ואישרה את שינוי המדיניות הישראלית הרשמי ביחס לאפרטהייד. במסגרת זו, לצד חשיפת הפרויקט שעד אז היה חסוי לכול, צומצמו גם קשרי התרבות והספורט בין המדינות ונאסרו נסיעות של עובדי מדינה לדרום אפריקה.⁷⁵ בספטמבר 2006, כשני עשורים לאחר ההצהרה הישראלית, פורסם בעיתון *Jerusalem Post* כי בות'ה שלח מכתב סודי לראש ממשלת ישראל דאז, יצחק שמיר, שבמסגרתו הגדיר את השינוי במדיניות הישראלית ביחס למשטר האפרטהייד כתקיעת סכין בגב. "כיצד יכולתם לעשות לנו זאת, לאחר שנים רבות כל כך של חברות וברית?"⁷⁶ במסגרת המכתב הזכיר בות'ה את התנאים המועדפים שהעניקה מדינתו לישראל בתחום ההשקעות ואת התרומות של הקהילה היהודית וגרס כי "על רקע זה, ממשלת דרום אפריקה אינה יכולה להשלים עם העובדה שממשלת ישראל מקימה עתה קרן למימון פעולות חינוך והדרכה בישראל של קבוצות מסוימות באוכלוסייה הדרום אפריקאית".⁷⁷

לעומת טענותיו של בות'ה, שהתמקדו באפליה מצד ממשלת ישראל כלפי לבנים דרום אפריקאים שהודרו מהשתתפות בקורסי המנהיגות, וועד הצירים של יהודי דרום אפריקה והפדרציה הציונית לא התייחסו כלל לקורסים החשאיים שסימנו מגעים בין ישראל להנהגה השחורה בדרום אפריקה. במקום זאת, הפנתה הנהגת הקהילה ביקורת כלפי ישראל, תוך התמקדות בסוגיית קשרי התרבות והספורט ובפרט בסוגיית השתתפות הדרום אפריקאים במכבייה.⁷⁸ כלפי חוץ, לעומת זאת, חזר הוועד על הטענה כי מדינת

⁷¹ ליאל, *צדק שחור*, 38-39.

⁷² Shimoni, "South African Jews and the Apartheid Crisis," 42.

⁷³ Shimoni, *Community and Conscience*, 163;

ליאל, *צדק שחור*, 39.

⁷⁴ אלון ליאל, קומוניקציה אישית, 11 במאי 2018.

⁷⁵ ליאל, *צדק שחור*, 42.

⁷⁶ Amir Mizroch, "Late SA President P.W. Botha Felt Israel had Betrayed Him," *Jerusalem Post*, 2

November 2006, [https://www.jpost.com/International/Late-SA-president-PW-Botha-felt-Israel-had-](https://www.jpost.com/International/Late-SA-president-PW-Botha-felt-Israel-had-betrayed-him)

[betrayed-him](https://www.jpost.com/International/Late-SA-president-PW-Botha-felt-Israel-had-betrayed-him) (Accessed in 10/6/2018).

⁷⁷ ליאל, *צדק שחור*, 42.

⁷⁸ לקריאה אודות סוגיית השתתפות דרום אפריקה במכבייה ראה: מכתב לוועדת החינוך של הכנסת מהמנהל הכללי של משרד

החינוך והתרבות, 7 ביולי 1989, תיק "מדיניות מערכת החינוך-מכביה, מתאריך 28.1.1984 עד תאריך 13.7.1989", תיק

מספר: ISA-education-education-000hk0v, גנוז המדינה, ירושלים.

ישראל היא מדינה ריבונית הפועלת להגנה על האינטרסים הלאומיים שלה, אך הוסיף כי בנוגע ליחסים עם דרום אפריקה, ישראל הייתה נתונה ללחצים רבים מצד ארצות הברית. עוד נמסר, כי חברי הוועד "מתנגדים להטלת סנקציות על דרום אפריקה משום שאלו חותרות תחת היכולת ליצור תנאים להשגת חברה צודקת וללא אפרטהייד שבמסגרתה כל האנשים יוכלו להגשים את שאיפותיהם".⁷⁹

במרץ 1989, במסגרת קונגרס וועד הצירים היהודי, הועלו חששות מפני התחזקות האנטישמיות מצד הימין הלאומני האפריקנרי.⁸⁰ חששות אלה הגיעו לשיאם במהלך מערכת הבחירות בספטמבר 1989, בה זכה פרדריק וילם דה קלרק, מהמפלגה הלאומית, אך תוך התחזקות ניכרת של המפלגה השמרנית.⁸¹ עם כניסתו של דה קלרק לתפקיד, החל הנשיא הנכנס לקדם רפורמות לביטול האפרטהייד, שבשונה מבות'ה, כללו מראשיתן שיתוף של הרוב השחור בשלטון. בנאומו ההיסטורי בפרלמנט ב-2 בפברואר 1990, הודיע דה קלרק על ביטול החרם על הקונגרס הלאומי האפריקאי וארגונים אופוזיציוניים נוספים, על שחרור האסירים הפוליטיים ועל כניסת הממשלה לתהליך משא ומתן למען עתיד חדש ודמוקרטי עבור כל תושבי דרום אפריקה.⁸² ההכרזה לא ניתנה יש מאין, והיוותה תוצר של תהליך פנים-פוליטי ארוך שכלל מגעים של ההנהגה הפוליטית והאינטלקטואלית האפריקנרית עם מנהיגי הקונגרס הלאומי האפריקאי בגלות ועם נלסון מנדלה שהיה בכלא. אך עבור רוב אזרחי דרום אפריקה, הלבנים, השחורים, הצבעוניים והיהודים, תקופת המעבר לדמוקרטיה שהחלה בפברואר 1990 והסתיימה בבחירות הדמוקרטיות במאי 1994, נתפסה כתקופה של תקוות גדולות לצד חוסר ביטחון משוע.⁸³

הכרזתו של דה קלרק הובילה לפעילות פוליטית מאסיבית שכללה עצרות פוליטיות והפגנות שגברו משוחרר נלסון מנדלה ב-11 בפברואר 1990, לצד שביתות, מחאות רחוב ואלומות מכל הסוגים שהובילו לאי ודאות עמוקה ולחוסר יציבות בחברה הדרום אפריקאית.⁸⁴ מהצד הימני של המפה הפוליטית, הלכו וגברו מפגני הכוח השמרנים בצורת מצעדים ועצרות המוניות, של תנועת שמרניות ואף פרו-נאציות, במסגרתם התנוססו שלטים הנושאים סיסמאות אנטישמיות וגזעניות;⁸⁵ ראשי חזירים הונחו בכניסה לבתי כנסת ומבני ציבור יהודיים,⁸⁶ ובתי עלמין יהודיים הושחתו בכתובות אנטישמיות.⁸⁷ גינויים לאירועים אלה הושמעו הן בזירה הפוליטית, הן בזירה הדתית, אך לא היה די בכך כדי לשכח את חששותיה של הקהילה היהודית מפני מה שצופן לו העתיד.⁸⁸

Shimoni, "South African Jews and the Apartheid Crisis," 42. ⁷⁹

Shimoni, *Community and Conscience*, 245. ⁸⁰

Ibid., 246. ⁸¹

Davenport, *South Africa: A Modern History*, 444-445. ⁸²

Shimoni, *Community and Conscience*, 242. ⁸³

Giliomee and Mbenga, *New History of South Africa*, 396. ⁸⁴

The Sunday Times, 11 February 1990; *The Sunday Star*, 11 February 1990, Press Items of Jewish ⁸⁵

Interest No. 3 (16 February 1990), Rochlin Archive, Johannesburg.

The Citizen, 30 March 1990, Press Items of Jewish Interest No. 6 (30 March 1990), Rochlin ⁸⁶

Archive, Johannesburg.

The Citizen, 16 April 1990, Press Items of Jewish Interest No. 7 (20 April 1990), Rochlin Archive, ⁸⁷

Johannesburg.

Cape Times, 31 March 1990; *The Citizen*, 20 April 1990, Press Items of Jewish Interest No. 7 (20 ⁸⁸

April 1990), Rochlin Archive, Johannesburg.

מאידך, הגבירה הכרזתו של דה קלרק את החשש היהודי מפני התחזקותם של קולות אנטי-ישראליים משמאל. לצד הגילויים על אודות היחסים הצבאיים בין ישראל למשטר האפרטהייד, הביקורת על הכיבוש הישראלי, הלכה והתחזקה אף היא. כל הסימנים הצביעו על כך שממשלה בראשות הקונגרס הלאומי אפריקאי תהיה ממשלה אוהדת כלפי אש"ף ועוינת עבור ישראל ועל כן עלולה להתכחש לזכותה של הקהילה היהודית המקומית להזדהות עם ישראל באופן פומבי.⁸⁹ פגישתו של הארכיבישוף דזמונד טוטו עם מנהיג אש"ף, יאסר ערפאת, בקהיר, באוקטובר 1989, שתוארה בפרק הקודם, תחזקה היטב חששות אלה.⁹⁰ גם נלסון מנדלה נפגש עם יאסר ערפאת מיד לאחר שחרורו בפברואר 1990. במסיבת העיתונאים שהתכנסה בלוקאסה לאחר הפגישה, נשאל מנדלה האם אין הוא מסתכן בניכור של הקהילה היהודית רבת-השפעה בדרום אפריקה, בכך שהוא נפגש עם המנהיג הפלסטיני יאסר ערפאת ומשווה בין המאבק הפלסטיני למאבק של השחורים בדרום אפריקה. מנדלה ענה:

אם האמת תביא לניכור של הקהילה היהודית הדרום אפריקאית החזקה, חבל מאד. אני מאמין בכל ליבי שישנם קווי דמיון רבים בין המאבק שלנו לבין המאבק של אש"ף. אנו חיים תחת צורה ייחודית של קולוניאליזם בדרום אפריקה, וכן בישראל, ויש השלכות רבות להצהרה זו.⁹¹

תגובת וועד הצירים היהודי של דרום אפריקה והפדרציה הציונית המקומית להערותיו של מנדלה לא אחרה לבוא. לשון התגובה,

כמו מר מנדלה ואחרים, וועד הצירים של יהודי והפדרציה הציונית הדרום אפריקאית מתמקדים בהשגת חלוקה צודקת, הוגנת ושווה עבור כל החיים בדרום אפריקה. אנו מאמינים שמה שקורה במדינות אחרות אינו רלוונטי למצב כאן. בכל הנוגע לישראל, החברה במדינה זו אינה גזענית, כשיש חברי כנסת ערבים היושבים בפרלמנט. לצערנו, לישראל יש שכנות כמו סוריה, עיראק ואיראן, שעדיין מצויות אתה במלחמה ומחויבות להשמדה. אף על פי שאש"ף התייחס לאחרונה למשא ומתן לשלום, הארגון טרם חזר בו מהצהרתו כי הוא מחויב להשמדת המדינה היהודית. בכל הנושאים האלה אנו מברכים על ההזדמנות לפתוח בדיאלוג עם מר מנדלה.⁹²

על אף התגובה המאופקת של ההנהגה היהודית, התמונה של מנדלה מחובק עם ערפאת התנוססה על גבי העיתונים בתוך דרום אפריקה ומחוצה לה בעוד שהשאלה שהעסיקה יהודים ולא-יהודים ברחבי המדינה, הייתה האם נלסון מנדלה הוא אנטישמי.⁹³ הנהגת הקהילה הרשמית טענה כי מנדלה אמר את דבריו באופן ספונטני ולא כחלק מנאום מוכן ועל כן יש לראות בכך הערת אגב בלבד, ורבים דאגו לציין את הלן סוזמן, הפוליטיקאית היהודייה ואת קשריה הקרובים עם מנדלה,⁹⁴ כראיה לכך שמנדלה אינו אנטישמי, שהרי חלק מחבריו הקרובים ביותר הם יהודים בעצמם. הרב הראשי של דרום אפריקה, סריל האריס חזר והדגיש, הן

⁸⁹ Shimoni, *Community and Conscience*, 245.

⁹⁰ *The Star*, 25 October 1989; *Business Day*, 24 October 1989, Press Items of Jewish Interest No. 20 (27 October 1989); *The Daily News*, 3 January 1990, Press Items of Jewish Interest No. 1 (19 January 1990), Rochlin Archive, Johannesburg.

⁹¹ *The Citizen*, 1 March 1990; *Beeld*, 1 March 1990, Press Items of Jewish Interest No. 4 (2 March 1990), Rochlin Archive, Johannesburg.

⁹² *Ibid.*

⁹³ *Muslim Press*, Press Items of Jewish Interest No. 6 (30 March 1990), Rochlin Archive, Johannesburg.

⁹⁴ *Weekly Mail*, 30 March 1990; *Weekly Mail*, 4 April 1990, Press Items of Jewish Interest No. 6 (30 March 1990), Rochlin Archive, Johannesburg.

בעצרת החירום הן בראיונותיו לתקשורת, כי לדעתו, החיבוק של מנדלה וערפאת אינו משהו שהקהילה היהודית צריכה להתרגש לגביו. "אני חושב שעלינו לזכור כי קיים קשר קרוב בין תנועות לשחרור ברחבי העולם, כולל עם אש"ף. ערפאת רוצה לשמור על קשר עם כולם, כולל זה קלרק, ואני חושב שאין סיבה שלא ינסה".⁹⁵ פרנץ אורבך, מנהיג ארגון "יהודים למען צדק חברתי" וחבר וועד הצירים, הוסיף כי לדידו הציבור הגזים בכל הנוגע להצהרתו של מנדלה על הסיפור הפלסטיני. "כל מה שהוא אמר היה שיש קווי דמיון בין המצב הקולוניאלי הדרום אפריקאי לזה בגדה המערבית. אני חושב שאנו, כקהילה יהודית, צריכים להיות מודעים לכך שאמפתיה כלפי הפלסטינים אינה בהכרח אנטישמיות". יו"ר וועד הצירים, שוורץ, סיכם את הנושא בטענה כי "יש לראות בהצהרתו של מנדלה כלא יותר מבחירה גרועה של מילים".⁹⁶

ואכן, ניכר כי לצד ביקורת נוקבת נגד הציונות, הקונגרס הלאומי אפריקאי, בהנהגתו של מנדלה, דאג להבהיר כי עמדותיו אינן אנטישמיות ואף מיהר למגר את התקריות האנטישמיות הנקודתיות שכן התגלו בשורותיו.⁹⁷ במהלך יוני 1990, קיים מנדלה פגישה עם חברים מהקהילה היהודית, ובמהלכה הבטיח כי הקונגרס הלאומי אפריקאי אינו אנטישמי.⁹⁸ פגישה זו הולידה מספר נאומים ציבוריים של מנדלה במרכזי הקהילה היהודית במדינה, שבמסגרתם חזר מנדלה על טענתו כי אם הציונות משמעה מניעת זכותם של הפלסטינים להגדרה עצמית ולחירויות אז יש לגנותה, אך אם ציונות חורטת על דיגלה את חשיבותן של חירויות הפרט והקבוצה, אזי מדובר בתנועה חשובה. "שלום במזרח התיכון תלוי בקבלת הפלסטינים והישראלים זה את זכות קיומו של זה".⁹⁹

באשר ליחסים עם ישראל, בין השנים 1987-1992, התמקד השגריר בפרטוריה, צבי גור־ארי, בקשרים עם הממשל הלבן ונמנע מיצירת קשרים גלויים ורשמיים עם הנהגת הרוב השחור, אך עם כניסתו של אלון ליאל לתפקיד השגריר בפרטוריה בנובמבר 1992, הוכרז על שינוי מדיניות לכיוון של דיאלוג עם הקונגרס הלאומי האפריקאי.¹⁰⁰ חשוב לציין כי ביוני של אותה שנה, עלה לשלטון בישראל יצחק רבין, שהציב במרכז מצעו הבטחה להגיע להסדר עם אש"ף תוך שישה עד תשעה חודשים. ההסכם הראשון נחתם בחשאי באוסלו ב־20 באוגוסט 1993 על ידי שמעון פרס ומחמוד עבאס, פורסם בתקשורת רק ב־9 בספטמבר באותה שנה, וכשבועיים לאחר מכן, נערך על מדשאות הבית הלבן בווישינגטון טקס חגיגי לחתימת הצהרת העקרונות, בהשתתפות נשיא ארצות הברית, ביל קלינטון, ראש ממשלת ישראל, יצחק רבין, וראש אש"ף, יאסר ערפאת.¹⁰¹

Ibid.⁹⁵

Ibid.⁹⁶

The Citizen, 20 March 1993, Press Items of Jewish Interest No. 45 (April 1993); *Cape Times*, 8

April 1993, Press Items of Jewish Interest No. 45 (April 1993), Rochlin Archive, Johannesburg.

The Star, 11 June 1990, Press Items of Jewish Interest No. 11 (15 June 1990), Rochlin Archive,⁹⁸

Johannesburg.

The Star, 15 September 1990; *Beeld*, 15 September 1990, *The Sunday Times*, 16 September 1990,⁹⁹

Press Items of Jewish Interest No. 17 (28 September 1990); *The Citizen*, 11 September 1990, Press Items of Jewish Interest No. 16 (14 September 1990), Rochlin Archive, Johannesburg.

¹⁰⁰ ליאל, צדק שחור, 54.

¹⁰¹ אדם רוז, "חזיתות מתנגשות – האנטומיה 'המוזרה' של הכרעת אוסלו של רבין", *ישראלים* 4 (2012): 97-131.

כאשר נפגש ליאל עם גלסון מנדלה לראשונה, ב־4 בדצמבר 1992, ובאמתחתו מכתב הזמנה רשמי לביקור בישראל, אומנם טרם נחתם ההסכם אך הפרסומים על אודות המגעים בין ישראל לפלסטינים כבר כיכבו בתקשורת ברחבי העולם כולו ובדרום אפריקה בפרט. הסיקור הדרום אפריקאי על אודות ההסכם היה חיובי בעיקרו וכלל גם השוואות מפורשות בין המשא ומתן הישראלי-פלסטיני לזה שהתהווה באותה עת בדרום אפריקה עצמה.¹⁰² במסגרת הפגישה הדגיש מנדלה: "לא היה לנו מעולם ויכוח על עצם קיומה של מדינת ישראל וזכותה לחיות בגבולות מוכרים ובטוחים [...] חילוקי הדעות עם ישראל בסוגיית המזרח התיכון נבעו מאמונתנו שהפלסטינים זכאים להגדרה עצמית".¹⁰³ בשלב זה, קיבל ליאל גם את ברכתו של דה קלרק על השינוי הישראלי במדיניות כלפי דרום אפריקה, שהדגיש: "אנו מבינים את הכיוון החדש שלכם, גם אנו מקיימים שיחות שוטפות עם מנדלה וחותרים יחד לשלום. עם זאת, אסור שתשכחו כי אנחנו לא נעלמים, ולא ניעלם גם בדרום אפריקה החדשה".¹⁰⁴ במצב עניינים זה, התקבל השגריר החדש באהדה על ידי הנהגת וועד הצירים היהודי, שצפו אף הם את השינוי במפה הפוליטית הפנים דרום אפריקאית. בפדרציה הציונית, לעומת זאת, נרשמה התנגדות נחרצת לשינוי הישראלי במדיניות כלפי הקונגרס הלאומי אפריקאי, שנתפס כארגון טרור – תומך מרכזי של אש"ף וכאויבה של הציונות וישראל.¹⁰⁵

עם כניסתו לתפקיד, החל ליאל לקדם את הנראות של יהודים במאבק נגד האפרטהייד לאורך השנים, תוך התמקדות במעורבות היהודית הניכרת בפרשת משפט ריבוניה, הן בקרב הנאשמים הן בקרב הצוות המשפטי שהגן עליהם בשנת 1963. גם במפגשיו עם ראשי ההנהגה השחורה וגם במפגשיו עם ראשי הקהילה היהודית, מיצב ליאל את הפעילים היהודים דוגמת גולדרייך, ברנסטיין וגולדברג "בראש החץ של המאבק נגד האפרטהייד".¹⁰⁶ אותה נראות יהודית, שהקהילה היהודית ביקשה להתנער ממנה במהלך תקופת האפרטהייד ובייתר שאת בראשית שנות השישים, הובאה על ידי השגריר הישראלי אל מרכז הבימה כשלושה עשורים מאוחר יותר, הן בניסיון לפייס את הנהגת הרוב השחור הן בניסיון להכין את הקהילה היהודית לקראת הבאות.

במרץ 1992, בוטלו חלק מהעיצומים הכלכליים הביין לאומיים שהוטלו על דרום אפריקה במהלך האפרטהייד ואף הוסר החרם על השתתפותה של המדינה באולימפיאדה, לראשונה מאז שנות השבעים. אולם, ברמה המקומית, נותרה האווירה החברתית מתוחה ורבת אי שקט ואלימות. בנסיבות אלה, בצל אלימות קשה ומשבר כלכלי רחב היקף, קיימו הקונגרס הלאומי אפריקאי וממשלת דה קלרק מגעים במטרה לשים קץ למה שהסתמן כמלחמת אזרחים ממושכת. במציאות מורכבת זו, החל להירקם פרויקט הבאת התערוכה הנוודדת "אנה פרנק בעולם, 1929-1945" לדרום אפריקה, כפרויקט לאומי משותף של קרן אנה פרנק, וועד הצירים הלאומי של יהודי דרום אפריקה ושגרירות הולנד בפרטוריה. במסגרת החלק הבא

¹⁰² "The Peace Process in Israel," Press Items of Jewish Interest No. 50 (September 1993), Rochlin Archive, Johannesburg.

¹⁰³ ליאל, צדק שחור, 57.

¹⁰⁴ שם, 59.

¹⁰⁵ שם, 68-69.

¹⁰⁶ שם, 70.

ברצוני לבחון את חבלי הלידה של הפרויקט הלאומי המתהווה, כתשקיף למיצובה האמביוולנטי של הקהילה היהודית הדרום אפריקאית בשנים הקריטיות של המעבר מאפרטהייד לדמוקרטיה.

6.3. מאחורי הקלעים של תכנון תערוכת "אנה פרנק בעולם: 1929-1945" בדרום אפריקה

הדמוקרטיה

חבלי הלידה של הפרויקט הלאומי של תערוכת "אנה פרנק בעולם, 1929-1945", היו קשים, ונקשרו באופן ברור עם המצב הסוציו-פוליטי הלא יציב שאפיין את דרום אפריקה במהלך שנות השמונים וראשית שנות התשעים. בייתר שאת, שיקפו חבלי הלידה את הסוגיות שהטרידו באותה עת את הקהילה היהודית המקומית, שהייתה שרויה במצב האמביוולנטי נוכח התחזקות הקולות האנטישמיים מימין וכן הקולות האנטי-ציוניים בשמאל. לתוך הקשר זה יש לצקת גם את התדמית שאפינה את בית אנה פרנק במהלך תקופת האפרטהייד, הן בשל ביקורתו על מדיניות ישראל במסגרת הסכסוך הישראלי-פלסטיני במהלך שנות השבעים והשמונים, הן בשל היותו מבקר נחרץ של המדיניות הגזענית בדרום אפריקה.

בעוד שבשנים הראשונות לפעילותו, הביע בית אנה פרנק תמיכה מופגנת במדינה היהודית הצעירה, פרוץ מלחמת ששת הימים, ביוני 1967, מסמן שינוי ביחסו של בית אנה פרנק לישראל כאשר הארגון החל לבקר את פעולותיה במסגרת הסכסוך הישראלי-פלסטיני.¹⁰⁷ משלחת של נציגי כנסת ישראל לאמסטרדם, שביקרה בבית אנה פרנק בשנת 1973, הביעה את מורת רוחה על כך ש"בית אנה פרנק מבליט כיום את מלחמת הפלסטינים כאחת ממלחמות החופש, ומדינת ישראל—שהוקמה כדי למנוע שואה כזו שנספו בה אנה פרנק ובני עמה מוצגת בו כאחת המדינות המדכאות חופש וזכויות".¹⁰⁸ אומנם, בשנת 1976 עוגנה בחוקת הארגון הצהרה בדבר הכרה בקיומה של מדינת ישראל: "משום שיש לראות בשואה גורם חלקי אך ישיר להקמתה של מדינת ישראל, הארגון תומך ברצון העם היהודי לבית לאומי בארץ ישראל, בלי להזדהות מראש עם כל פעולותיה של המדינה".¹⁰⁹ עם זאת, עיגון סטטוטורי זה לא הפחית את הרגישויות, והנושא עלה מפעם לפעם, בעיקר במפגשים בין נוער פלסטיני לנוער ישראלי, תוך ליבוי הרוחות. מאחר שהקהילה היהודית הדרום אפריקאית הייתה ברובה ציונית, ומאחר שהביקורת שנמתחה על ישראל בחסות בית אנה פרנק כיכבה בעיתונות המערבית והמקומית במהלך שנות השבעים, ניכר כי עמדתו הלעזומית של בית אנה פרנק באשר למדיניות הכיבוש הישראלית תחזקה את דימויו השלילי בקרב חברי הקהילה.

מקור נוסף לדימוי השלילי של בית אנה פרנק בקרב חברי הקהילה היהודית הדרום אפריקאית קשור בתערוכות שאירח הארגון בראשית שנות השבעים נגד האפרטהייד. במאמרה אודות דמותה של אנה פרנק בדרום אפריקה, שהוזכר בהרחבה לעיל, בחנה שירלי גילברט את התערוכה שאצרה "פלוטו" (Pluto), קבוצת סטודנטים אפריקנרים שאחד ממנהיגיה הבולטים היה ברנד סכויטמה (Schuiteme). התערוכה עוצבה לבקשת מנכ"ל בית אנה פרנק דאז, התאולוג האנס ואן הוט (van Houte), שקיווה לעורר

Jos Van Der Lans and Herman Vuijsje, *Het Anne Frank Huis Een Biografie* (Amsterdam: Boom, ¹⁰⁷ 2010), 142-143.

¹⁰⁸ "משלחת הכנסת מתרעמת על אופי 'בית אנה פרנק', דבר, 24 במרץ 1973, עיתונות יהודית היסטורית, הספרייה הלאומית, ירושלים.

Van Der Lans and Vuijsje, *Het Anne Frank Huis Een Biografie*, 143.¹⁰⁹

קבוצות דת הולנדיות לנקוט עמדה נגד האפרטהייד. במסגרת התערוכה, הודגשו קווי הדמיון בין חוקי גרינברג לחוקי האפרטהייד והגטאות היהודיים הושושו לבנטוסטון, הכינוי הלא רשמי שניתן לכל אחת מעשר מדינות החסות שיצר ממשל האפרטהייד עבור הילידים השחורים בחלקים משטחה של המדינה.¹¹⁰ אליבא דגילברט, התערוכה הייתה אחת הפעילויות הציבוריות הראשונות של תנועת האנטי-אפרטהייד ההולנדית (Dutch Anti-Apartheid Movement, AABN) שהוקמה באותה שנה, ומיקומה באתר התיירותי, בית אנה פרנק, הוביל לחשיפתה לציבור רחב.¹¹¹ בשנת 1972 החל סכויטמה לעבוד כארכיונאי בבית אנה פרנק ובקיץ אותה שנה ארגן תערוכה נוספת, שהתמקדה הפעם בכסף הזר ובהשקעה הבין-לאומית המעורבים בשימור האפרטהייד. תערוכה זו כללה בובת ענק של ראש ממשלת דרום אפריקה דאז, פורסטר, אוהזו בצלב קרס, וכן פוסטרים מלאים בציטוטים פרו-נאציים ואנטישמיים מפי פוליטיקאים דרום אפריקאים. תערוכה שלישית בנושא התארחה בבית אנה פרנק בקיץ 1973.¹¹² התערוכות סוקרו בעיתונות הדרום אפריקאית שדיווחה על קמפיין שנאה נגד מדיניות ממשלת דרום אפריקה בחסות בית אנה פרנק ההולנדי, דיווח שניכר כי לא חמק גם מעיניהם של קוראים יהודיים מקומיים.

עדות נוספת למיצובו של בית אנה פרנק כשחקן משמעותי במאבק הגלובלי נגד האפרטהייד במהלך שנות השבעים, אפשר למצוא בנאומו של נלסון מנדלה, בפתחת התערוכה "אנה פרנק בעולם: 1945-1929" ביוהנסבורג, באוגוסט 1994. במסגרת הנאום, בין היתר, אמר מנדלה: "יש לשבח את קרן אנה פרנק באמסטרדם על העמדה שנקטה במשך השנים נגד פשיזם ואפרטהייד".¹¹³ על כן, אין זה פלא שבראיון עם מנהל המחלקה לקשרים בין-לאומיים בבית אנה פרנק באמסטרדם, תיאר דובלמן את הרגישות שהייתה לקהילה היהודית בדרום אפריקה ביחס לבית אנה פרנק, כפי שזו באה לידי ביטוי בפגישתו הראשונה עם מרווין סמית', אז יו"ר וועד הצירים הלאומי של יהודי דרום אפריקה:

במרץ 1993 הגעתי לביתו של מרווין סמית' בסי פוינט [...] מרווין אמר לי שכשהזכיר את הרעיון של עבודה בשיתוף עם בית אנה פרנק לקהילה, הוא קיבל תגובות שליליות רבות. אנשים הרגישו שלבית אנה פרנק יש סדר עדיפויות לקוי, הוא אמר. 'הם עשו תערוכה נוראית בשנות השבעים, בה השוו בין השואה לאפרטהייד, האם אנו באמת רוצים לעבוד איתם?'¹¹⁴

בעוד שיש לסייג ולומר כי לא נמצא בדו"חות וועד הצירים דיון בנושא, אין זה מן הנמנע שבית אנה פרנק זכה לתדמית של גוף התומך בתנועת האנטי-אפרטהייד. גם אוסרין עצמה העידה על תדמית זו,

ידענו שבית אנה פרנק היה מאד מעורב במאבק נגד האפרטהייד וידענו שיש להם תערוכת דגל ענקית "אנה פרנק בעולם" שהייתה באמריקה, בריטניה ומקומות רבים באירופה, ושהם באופן עקרוני לא הסכימו שהתערוכה תבקר בדרום אפריקה. אך בשנת 1992 הם ראו מה עומד להתרחש.¹¹⁵

¹¹⁰ Gilbert, "Anne Frank in South Africa," 374.

¹¹¹ Ibid., 374.

¹¹² Ibid., 374-375.

¹¹³ "Address by President Nelson Mandela at the Johannesburg Opening of the Anne Frank Exhibition," 15 August 1994, Anne Frank 199, Rochlin Archive, Johannesburg.

¹¹⁴ ז'אן אריק דובלמן, קומוניקציה אישית, 28 בינואר 2017.

¹¹⁵ מאירה אוסרין, קומוניקציה אישית, 23 באוגוסט 2016.

סיבה נוספת להתלבטויות הקהילה המקומית בנוגע לשיתוף פעולה עם בית אנה פרנק קשורה בתפיסת ייחודיות השואה שרווחה בחלקים נרחבים מהעולם היהודי, ובעיקר הציוני, באותן שנים. תפיסה זו נשענה על הטענה כי השואה היא אירוע ייחודי, השונה באופן טוטאלי מכל אירוע אחר בהיסטוריה האנושית ושיקפה את התפיסה העצמית של היהודים כקורבן האולטימטיבי ואת הנאצים כתוקפים האולטימטיביים. מתוך כך, כל השוואה בין הסבל היהודי לסבלם של קורבנות אחרים נתפס כפעולה אנטישמית, הפוגעת בכבוד הקורבנות וחוטאת בסילוף ההיסטוריה. כפי שצינתי בהרחבה בפרק המבוא, במהלך שנות השמונים, החלו קהילות ציוניות בעולם כולו, ובפרט בישראל, להתמקד בגילויי אנטישמיות ברחבי העולם, בצורך להעמיד לדין פושעי מלחמה ובתופעות של הכחשת שואה. השוואת השואה לאירועים אחרים הייתה לטאבו, ובעוד שחוקרים רבים ביקרו את תפיסת ייחודיות השואה היהודית כמכשיר לכינון האתוס הלאומי ולמתן לגיטימציה לפעולות מדינת ישראל,¹¹⁶ רבים תפסו טענות אלה כביטויים להכחשת שואה, כאנטישמיות וכאנטי-ציונות.¹¹⁷ גם בקרב הקהילה היהודית בדרום אפריקה, סומן כל ניסיון הקבלה בין השואה לאירועים טראומטיים אחרים, כביטוי של אנטישמיות, ביזוי השואה ושנאת ישראל. כפי שראינו בפרקים הקודמים, במהלך תקופת האפרטהייד התבצרה הקהילה היהודית מאחורי תפיסת ייחודיות השואה והתנגדה בתוקף לשימוש המטאפורי בטרגדיה היהודית כניסיון השוואה פסול המבזה את הקורבנות.

סוגיית ייחודיות השואה עלתה ביתר שאת במסגרת דיוני וועד הצירים הראשונים שעסקו בתערוכה הנודדת. בישיבת הוועד המנהל הלאומי ב-5 בדצמבר 1993, הדגישה אוסרין כי התערוכה מספקת הזדמנות לפנות לציבור הרחב וכי על וועד הצירים לנצל הזדמנות זו מאחר שהתערוכה זוכה לתהודה רבה. עוד טענה כי היא צופה שמספר רב של אנשים מהקהילות השחרות, הצבעוניות והיהודיות ביקרו בתערוכה, והדגישה שחשוב שאנשים ידעו שהתערוכה לא משווה בין מה שקרה במהלך השואה ומה שקורה בדרום אפריקה, שכן אי אפשר להשוות בין השניים. לעומת עמדה נחרצת זו של אוסרין, יו"ר וועד הצירים של יהודי יוהנסבורג דאז, מרלין בית לחם, אומנם הסכימה שהתערוכה מהווה הזדמנות נפלאה לפנייה לציבור הרחב, אך הוסיפה כי זו עוררה בקרב ארגונים שונים שאלות ותהיות בנוגע לקשר בין הסיפור של אנה פרנק לאירועים בדרום אפריקה של היום, דברים שיש לתת עליהם את הדעת.¹¹⁸ לעמדה זו של בית לחם הצטרף גם הרב הראשי סריל האריס, שבישיבה מה-30 באוגוסט 1992, ביקש להדגיש כי התערוכה חיונית עבור הציבור הכללי בדרום אפריקה אך אינה נחוצה כלל עבור הקהילה היהודית, שמודעת היטב לשואה ולהיסטוריה שקשורה בה, ועל כן חשוב להבהיר את הסיבות להבאת התערוכה דווקא לדרום אפריקה.¹¹⁹ מעמדותיהם של בית לחם והאריס ברור כי הקהילה נדרשה לסוגיית האנלוגיה כבר בשלב הראשוני ביותר של תכנון התערוכה, שהרי כיצד אפשר להגדיר את הסיבות להבאת תערוכה לאומית העוסקת בשואה לדרום אפריקה, ערב המעבר מאפרטהייד לדמוקרטיה, בלי לדבר על ההקשר המקומי?

¹¹⁶ זרטל, האומה והמוות; שפירא, יהודים, ציונים ומה שביניהם; באואר, הרהורים על השואה.

¹¹⁷ יקירה, פוסט ציונות, פוסט שואה.

¹¹⁸ SA Jewish Board of Deputies, National Executive Council, 5 December 1993, 8-9, Rochline

Archive, Johannesburg.

¹¹⁹ SA Jewish Board of Deputies, National Executive Council, 30 August 1992, 10, Rochlin Archive,

Johannesburg.

חששות דומים באשר להקבלות שמזמנת תערוכה העוסקת בשואה בדרום אפריקה הועלו גם בשלבים מתקדמים יותר של תכנון התערוכה. בפרוטוקול פגישת ועידת התערוכה הלאומית מה-25 באוגוסט 1993, בסעיף שכותרתו "הקבלות" (Parallels) נמסר כי בכל הנוגע להקבלות שעשויות להיעשות בין אירופה במהלך מלחמת העולם השנייה לאפרטהייד בדרום אפריקה, יש לתת את הדעת לדרגות ולטבע הדיכוי המאפיינים כל מקרה. על כן, המליצה הוועדה לבחור בקפידה את המיצגים ולהדגיש את האספקט הלא אליים שמקבל ביטוי ב"יומנה של אנה פרנק". "המיקוד צריך להיות לא כל כך על מה שקרה אלא על איך זה קרה, על מנת שזה לא יקרה שוב לעולם. על מנת להשיג מטרה זו, האתגר הוא לשנות עמדות. המיקוד צריך להיות באופטימיות ובזכויות אדם".¹²⁰

סימנים נוספים לדילמות שנסובו סביב שאלת ייחודיות השואה נגלו באופן ניכר במסגרת מלאכת תכנון התערוכה הנלווית לתערוכה של אנה פרנק, שעסקה באפרטהייד והתנגדות, ומטרתה הייתה להדגיש את ההקשר המקומי לתערוכה הבין-לאומית. אוסרין ציינה כי עוד בפגישתה הראשונה בבית אנה פרנק, היא נדרשה לשאלה כיצד יובא ההקשר הדרום אפריקאי לתערוכה.¹²¹ כששבה אוסרין מהביקור באמסטרדם היא החלה לבדוק מי יכול ליצור אתה מיצג שעוסק בדרום אפריקה. הארגון שנבחר היה מרכז מאיבויה (Mayibuye) להיסטוריה ותרבות בדרום אפריקה, שישב באוניברסיטת הקייפ המערבי והיה באותה עת בתהליך של קבלת הארכיונים וכל החומרים מפעילי התנועות נגד האפרטהייד ששהו בגלות.¹²² המרכז הוקם בהנהגתו של פרופסור אנדרה אודנדל (Odendaal) בתחילת שנות התשעים במטרה לשחזר את המורשת העשירה של כל הדרום אפריקאים ולעודד יצירתיות תרבותית וביטוי, שנדחקו ודוכאו במהלך תקופת האפרטהייד.¹²³ המרכז התבסס על אוספי הקרן הבין-לאומית להגנה וסיוע (The International Defense and Aid Fund, IDAF), שנשמרו על ידי ארגוני האנטי-אפרטהייד בגלות בלונדון, וכללו חומרים ויזואליים וכתובים הקשורים במאבק נגד האפרטהייד.¹²⁴

התערוכה הנלווית הוקמה תחת הכותרת "אפרטהייד והתנגדות" ומטרתה, כפי שהופיעה על גבי הלוח הפותח את המיצג הייתה "להציג את האפרטהייד והמאבק לזכויות אדם בדרום אפריקה על מנת לסייע לאנשים להבין את החוויה של אנה פרנק בהקשר הדרום אפריקאי".¹²⁵ המיצג, שכלל שישה עשר לוחות הנושאים טקסט בליווי תמונות, היה לתערוכה הנלווית הקבועה היחידה שנדדה בצמוד לתערוכת "אנה פרנק בעולם, 1945-1929" לכל האתרים במסגרת הסיוע הלאומי.¹²⁶ גורדון מטס (Metz), נציג מרכז מאיבויה,

¹²⁰ "Minutes of the National Education Committee Meeting Held in the Annex of the SA National Gallery at 15:30 on Wednesday 25 August 1993," 4.3 Parallels, Minutes of Meetings of the National Committee of the Anne Frank in the World Exhibition, Box C-SA-I, Anne Frank House Archive, Amsterdam.

¹²¹ מאירה אוסרין, קומוניקציה אישית, 23 באוגוסט 2016.

¹²² שם.

¹²³ Andre Odendaal, *The Story of an African Game* (New Africa Books, 2003), 357.

¹²⁴ Coombes. *History After Apartheid*, 60.

¹²⁵ הצהרה זו הופיעה על גבי הלוח הראשון של תערוכת "אפרטהייד והתנגדות". התערוכה מוצגת בדרך קבע במרכז Mayibuye, באוניברסיטת הקייפ המערבי. במסגרת זו ברצוני להודות לד"ר סריקה טלב-גודמן שצילמה עבורי את לוחות התערוכה במהלך אפריל 2017.

¹²⁶ Richard Freedman, "Engaging with Holocaust Education in Post-apartheid South Africa," in *Holocaust Education in a Global Context*, eds. Karel Francapane and Matthias Hass (UNESCO, 2014), 135-136.

הסביר את המוטיבציה שעמדה מאחורי ציוות שתי התערוכות, בכתבה שפורסמה בניוזלטר *On Campus* של אוניברסיטת הקייפ המערבי, מוסד שהחזיק בהיסטוריה של מאבק יצירתי נגד דיכוי ואפליה.¹²⁷ לדידו, "דרום אפריקאים חיו תחת מערכת דיכוי משלהם. אנחנו לא יכולים להשוות בין השואה לאפרטהייד, אבל ישנן הקבלות רבות, ולקחים שיש ללמוד [...] ניסינו לדאוג שמרכיבי התערוכה שלנו יהיו בעלי מיקוד רחב. נקודה חשובה שעולה מהתערוכה היא שהאנשים הפשוטים עושים את ההיסטוריה".¹²⁸ לכתבה, צירף מטס שתי תמונות – האחת מהחוף ללבנים בלבד בדרבן והשנייה מבריכת שחייה באמסטרדם, שעל גבי שעריה נתלה שלט שאוסר כניסתם של יהודים.¹²⁹

בעוד שמטס הדגיש כי אי אפשר להשוות בין השואה לאפרטהייד, ובכך הכיר בספציפיות של השואה היהודית, הוא המשיך וטען כי ישנם קווי דמיון שאי אפשר ולא צריך להתעלם מהם. דבריו של מטס חשובים משום שהם מבטאים ערעור מפורש על הדיכוטומיה שמייצרת תפיסת ייחודיות השואה. קווי הדמיון בין השואה לאפרטהייד, שמטס דורש שלא יתעלמו מהם, אינם מהווים אינדיקציה לכך שהשואה והאפרטהייד הם אירועים זהים, אלא אמצעים להבנת השואה והאפרטהייד במסגרת רחבה של אירועי עבר טראומטיים בעת המודרנית. אם כן, אפשר לפרש את דבריו של מטס כניסיון לשרטט את ההבדלים בין השואה גרידא לשימוש מטאפורי בשואה, על מנת להימנע מרידוד היחס שבין השואה והנאציזם להקשר המקומי והצבת אירועי השואה היהודית כמקור השראה, כאור אדום וכתמרור אזהרה.

בעוד שסוגיית ייחודיות השואה והחשש מהשוואה מרדדת עמדו בלב השיח היהודי סביב ההכנות לתערוכה, ניכר כי סוגיה מרכזית נוספת העסיקה את השותפים לפרויקט. במהלך הריאיון עמה, תיארה אוסרין משבר שהתגלע מול מרכז מאיבויה במהלך ההכנות לתערוכה,

במהלך ההכנות היה רגע אחד בו נאלצתי לקרוא לשגריר ההולנדי כדי שידבר איתם (עם מרכז מאיבויה) בשמנו, משום שבלוח שעסק בעסקאות הנשק של מדינות עם ממשלת האפרטהייד הם ציינו בטקסט באדום את ממשלת ישראל. אנו טענו שאין בעיה שישאירו את המשפט הזה כל עוד הם יוסיפו את שמות כל המדינות האחרות (שקיימו עסקאות נשק עם ממשלת האפרטהייד), אך הדבר עורר בהם (במרכז מאיבויה) חשד. חוץ מהאפיזודה הזו הכול היה בסדר. זה היה משפט אחד אבל זה היה משפט שלא יכולנו לחיות אתו בשלום. אז הם שינו את המשפט והזכירו ארבע או חמש מדינות ואם אני לא טועה הם אפילו כתבו 'ובמיוחד ישראל'.¹³⁰

מאחר שוועד הצירים היה מעורב פעיל בתכנון התערוכה ומאחר שחברי וועדת התערוכה כללו חברים רבים מהקהילה היהודית בראשותה של אוסרין, שבעצמה העידה על קשריה החזקים עם הפדרציה הציונית ועם וועד הצירים, החשד שאותו מתארת אוסרין מצד מרכז מאיבויה הוא ברור. הדרישה היהודית להוספת המדינות הנוספות שקיימו יחסי סחר נשק עם ממשלת האפרטהייד אולי לגיטימית, אך אין עוררין על כך שמרכז מאיבויה קיבל זאת בחשדנות, נוכח הפרסומים התכופים במהלך שנות השמונים והתשעים, על אודות

¹²⁷ בשנת 1982 אימצה אוניברסיטת הקייפ המערבי הצהרת התנגדות פורמלית לאידיאולוגיית האפרטהייד ובסוף שנות השמונים וראשית שנות התשעים, אף נוהל בין כותליה תחנת רדיו שהפיצה תכנים פוליטיים ותרבותיים נגד האפרטהייד. לימים הפכה התחנה הפירטית לתחנת הרדיו הראשונה של דרום אפריקה. לקריאה נוספת ראה: Zane Ibrahim, "The Road to Community Radio," *the Rhodes Journalism Review* 24 (September 2004).

Coombes. *History After Apartheid*, 84.¹²⁸

Ibid., 84.¹²⁹

¹³⁰ מאירה אוסרין, קומוניקציה אישית, 23 באוגוסט 2016.

שיתופי הפעולה של מדינת ישראל עם ממשל האפרטהייד. קשרים אלה, נוכח השינויים הפוליטיים המתהווים בדרום אפריקה, מיצבו את ישראל כמשתפת פעולה עם הממשל האנטי־דמוקרטי והגזעני שזה עתה התמוטט, ואת הקהילה היהודית־ציונית כזו שתמכה, או לכל הפחות לא יצאה נגד התמיכה הישראלית בממשל זה.¹³¹

המשבר תועד גם בפרוטוקול ישיבת וועד הצירים הלאומי מה־20 במרץ 1994, שם נמסר כי במסגרת התערוכה הנלווית שפיתח מרכז מאיבויה מופיעה הטענה שהאו"ם גינה את מדינת ישראל על שהמשיכה ביחסי מסחר עם דרום אפריקה במהלך האפרטהייד. לפי הפרוטוקול, כאשר הנושא הועלה בפני מרכז מאיבויה, מסר המרכז בתגובה שלא ייתן שיצנזרו את תכניו. מהקהילה נמסר כי יש לראות הצהרה זו על רקע ההקשר הרחב יותר של התערוכה שנחשבת להצלחה עבור הקהילה. בפועל, בעוד שהמרכז סירב לצנזר חלק זה לחלוטין, תוקנה ההצהרה כך: "ממשלות ישראל ומדינות אחרות כמו טאיוואן וצ'ילה, קיימו יחסים קרובים עם דרום אפריקה וסיפקו ציוד צבאי לממשלת האפרטהייד על אף האמברגו הבין־לאומי על נשק". שינוי הטקסט הוביל לסיום העיסוק בנושא, תוך הכרה בכך שהשחורים רואים בממשלת דרום אפריקה הלבנה כקשורה לישראל.¹³²

בעוד שהתערוכה הנלווית כללה ביקורת על תרומתה של ישראל לממשל האפרטהייד, התערוכה המרכזית והמקבילה נחתמה בדיון בנושאים עכשוויים תוך התמקדות בנאונאציזם, בהכחשת שואה, באנטישמית, באנטי־ציונות ובגזענות עכשווית. בכל הנוגע לאנטי־ציונות, צוין בקטלוג התערוכה כי,

אנטי־ציונות היא עמדה שלא מקבלת את קיומה של מדינת ישראל כבית לאומי לעם היהודי. מודגש כי עמדה זו שונה לחלוטין מעמדה המבקרת חלקים מסוימים במדיניותה של ממשלת ישראל, אך לעיתים קרובות אפשר להניח שביקורת כלפי ממשלת ישראל מבוססת על הכחשת זכות קיומה של ישראל כמדינה יהודית [...] אך בפועל, כאשר ממשלת ישראל פועלת בצורה מסוימת, לא רק הממשלה עצמה נתפסה כנושאת באחריות אלא היהודים כולם באשר הם. בדרך זו, ביקורת על מדינת ישראל משמשת כצידוק לאנטישמיות.¹³³

יש לתת את הדעת לא רק על הצבת הצהרה מפורשת זו בסוף התערוכה העוסקת בשואה, אלא גם הצבתה רגע לפני המעבר לתערוכה הנלווית, העוסקת באפרטהייד. אפשר לראות בהצהרה ניסיון ברור של בית אנה פרנק לקבע את הקשר בין השואה לתקומה ככזה שאי אפשר להתירו, כפי שראינו לעיל במאמציו של אוטו פרנק משנת 1976. התערוכה ממצבת את האנטי־ציונות ככזאת המערערת על הלגיטימיות של קיומה של ישראל והצבתה לצד תופעות כמו הכחשת שואה, אנטישמיות וגזענות, מסמנת את הוקעתה כעמדה לא לגיטימית. על פי היגיון זה, אם אנטי־ציונות אינה לגיטימית הרי שמדינת ישראל, שהיא פרויקט ציוני, היא לגיטימית. בעוד שאפשר לערער על מדיניות זו או אחרת של ישראל, אי אפשר לערער על קיומה. באשר למיקומה הספציפי של הצהרה זו, ממש לפני המעבר לתערוכה הנלווית, שבמסגרתה מושמעת בין היתר גם ביקורת על ישראל, יש לשער שהדבר לא נעשה באופן ייחודי לכבוד ביקור התערוכה בדרום אפריקה, בשל העובדה שמדובר בתערוכה בין־לאומית קבועה, שסיירה ברחבי העולם כולו. אולם למרות זאת, אפשר

¹³¹ Polakow-Suransky, *The Unspoken Alliance*.

¹³² SA Jewish Board of Deputies, National Executive Council, 20 March 1994, 12, Rochlin Archive,

Johannesburg.

¹³³ *Anne Frank in the World, 1929-1945* (Amsterdam: Anne Frank Stichting, 1985), 56.

לראות בהצהרה זו קדימון, שמטרתו לספק למבקר כללי אצבע לבאות – אפשר לבקר פעולה זו או אחרת של ממשלת ישראל, אך השלכת הביקורת על היהודים באשר הם היא פסולה. אפשר לקרוא חלק זה של ההצהרה כניסיון לרכז את עמדות המבקרים שזה עתה ביקרו בתערוכה שעסקה בשואה ועוברים כעת לתערוכה העוסקת באפרטהייד, לקראת אותו משפט קצר, המתאר את מעורבותה של ישראל באפרטהייד. ואפשר גם לראות בכך פניה יהודית להנהגת המדינה העתידית, שברובה מתנגדת למדיניות ישראל כלפי הפלסטינים ומודעת היטב לקשרי העבר בין ממשלות ישראל לממשלות האפרטהייד, בבקשה להגנה, בתקופה שבה הקולות האנטי-ציוניים ואנטי-ישראליים מהצד השמאלי של המפה הפוליטית סוערים.

הצבת התערוכה שעסקה בסיפורה של אנה פרנק, לצד התערוכה הנלווית שעסקה באפרטהייד, קיבלה מינוף משמעותי כאשר התגלה כי עותק של הספר "יומנה של אנה פרנק" הגיע לידיהם של אסירים פוליטיים בכירים, בזמן שריצו מאסר ברובן איילנד. במכתב שכתבה אוסרין לדובלמן ב-12 בנובמבר 1993, סיפרה שבביקור שערכה בפורט אליזבת במהלך חודש אוקטובר, נמסר לה שגובן מבקי (Mbeki), פעיל בקונגרס הלאומי האפריקאי שהיה כלוא ברובן איילנד שנים רבות, ביקר במוזיאון אנה פרנק מספר פעמים וכי הוא מלא בתשבחות והתלהבות. אוסרין עדכנה כי יצרה עמו קשר וכי הוא סיפר לה כמה נגע בו הסיפור של אנה פרנק וכמה הוא התרשם מהמוזיאון.¹³⁴ מבקי, שהיה אז בשנות השמונים לחייו, עבד באותה עת במחלקת התרבות של הקונגרס הלאומי האפריקאי בקייפ המזרחי ואוסרין, במכתבה הביעה תקווה שהוא ייקח חלק באירועי פתיחת התערוכה בפורט אליזבת. ואכן, מבקי היה אחד הנואמים המרכזיים באירוע הפתיחה של התערוכה בגלריית האמנות קינג ג'ורג' בפורט אליזבת, ב-18 במאי 1994.¹³⁵ במסגרת נאומו סיפר,

נתקלתי לראשונה ב"יומנה של אנה פרנק" בהיותי נתון בנסיבות דומות לתנאים שבהם היא חיה. היה זה ברובן איילנד, במהלך מאסר העולם שנגזר עלי בשל התנגדותי לגזענות. בדומה לשאר קבוצת אסירי ריבוניה, חייתי באגף נפרד ומרוחק משאר האסירים הפוליטיים, ושם הגיע "יומנה של אנה פרנק" לידינו. איך קרה הדבר, איני יכול להסביר, אך הוא הועבר מאדם לאדם לקריאה רק בערבים לאחר נעילת התאים. הדפים כבר החלו להתפרק. היומן כולו הועתק והועבר לאגפים האחרים שבהם שהו חברי הקונגרס הלאומי האפריקאי. עשינו זאת משום שרצינו שחברינו ידעו שמאבקם לא היה ייחודי. במקומות אחרים בעולם אנשים אחרים סבלו בידי אנשים וממשלות שאימצו את הגזענות- צרה איומה- כדרך חיים.¹³⁶

כפי שהסברתי בהרחבה בפרק הקודם, באמצעות סיפורה הטרגי של אנה פרנק, ביקשו מבקי והאסירים האחרים באגף המבודד של רובן איילנד, להראות לחבריהם באגפים האחרים כי המאבק נגד האפרטהייד אינו ייחודי, אלא חלק מהמאבק הרחב נגד רדיפה גזעית באשר היא.

כחודשיים וחצי קודם לכן, במרץ 1994, פרסם העיתון *The Evening Post* דברים שסיפר גובן מבקי בפגישתו עם חנה פיק, מי שהייתה חברת ילדות של אנה פרנק באמסטרדם, ושרדה את השואה. מבקי סיפר כי ברובן איילנד, פרט לתנ"ך, הספר היחיד הנוסף שהיה בראשותו היה "יומנה של אנה פרנק". היומן

¹³⁴ Letter from Myra to Jan-Erik Dubbelman, 12 November 1993, Box C-SA-I, Anne Frank in the World SA, Anne Frank House Archive, Amsterdam.

¹³⁵ "Address by Govan Mbeki at the Anne Frank Exhibition at the Feather Market Hall, Port Elizabeth," 18 May 1994, Box C-SA-II, Anne Frank House Archive, Amsterdam.

¹³⁶ Ibid.

ריגש אותו כל כך, שהוא דאג לכך שהעותק המרופט היחיד שהיה יועתק בכתב יד כדי שנלסון מנדלה ואחרים יוכלו לקרוא אותו. עוד סיפר שהנסיבות שבהן נכתב היומן והנסיבות שבהן מצאו את עצמם הוא ואלפי חברי הקונגרס הלאומי האפריקאי בכלא היו דומות מאד. מבקי סיפר לקהל כיצד הוא ושאר הנאשמים במשפט ריבוניה לא הורשו לשוחח זה עם זה על אף ששהו בתאים צמודים, "היה עלינו לחיות בשקט מוחלט כמו אנה. אם רצייתי לתקשר עם מנדלה, אסור היה לי לדבר אתו – הייתי כותב לו פתק על פיסת נייר ומבריח אותו אליו דרך חריץ בין התאים." על היומן אמר: "כשהתחלתי לקרוא את היומן של אנה פרנק הבנתי שזה ספר שעל כולנו לקרוא." על מנת לחלוק את הספר בין כל האגפים בכלא, "העתקנו אותו – השתמשנו באלה מאתנו שהיה להם כתב יד קטן – ובמהרה כל האסירים בכל שבעת האגפים קראו את היומן." הוא כינה את בית אנה פרנק באמסטרדם "מוזיאון בין-לאומי להתנגדות, שממנו האנושות יכולה ללמוד על הסכנות של הגזענות וכיצד זו מרעילה גם את המוחות האינטליגנטיים ביותר." מבקי לא היסס לשרטט קווים מקבילים בין המדיניות הנאצית כלפי יהודים למדיניות האפרטהייד כלפי לא־לבנים ותהה כיצד האינטליגנציה הגרמנית יכלה לקבל את הרעיונות של היטלר ששאף להשמיד את הגזע היהודי, וכיצד האינטליגנציה הדרום אפריקאית יכלה לקבל את הנדריק פרוורד שהחזיק בשאיפות דומות.¹³⁷

גם נלסון מנדלה העיד במסגרת נאומו בפתיחת התערוכה במוזיאון אפריקה ביוהנסבורג, כי קרא

את "יומנה של אנה פרנק" במהלך שהותו ברובן איילנד ואף שאב ממנו כוח רב ותקווה:

במהלך השנים הרבות שבהן אני וחברי למאבק שהינו בכלא, שאבנו השראה מהאומץ והעקשנות של אלה שאתגרו חוסר צדק אפילו בנסיבות הקשות ביותר. כפי שאמר עמיתי, גובן מבקי, בפתיחת התערוכה בפורט אליזבת, חלקנו קרא את "יומנה של אנה פרנק" ברובן איילנד ושאב ממנו תקווה רבה. לצד החדשות אודות המאבק ההרואי של אנשינו בהנהגת הקונגרס הלאומי האפריקאי, ואודות התמיכה של הקהילה הבין־לאומית במאבק נגד האפרטהייד, הסיפורים על גיבורים בדרגתה של אנה שמרו על רוחנו וחזקו את ביטחוננו בנוגע למטרה- חירות וצדק [...] האפרטהייד והנאציזם חולקים אמונה רשעית מובנית בעליונות של גזעים מסוימים על אחרים.¹³⁸

הידיעה על אודות הברחת היומן של אנה פרנק לכותלי האגף המבודד ברובן איילנד, אומנם מצביעה על חיבורים מוקדמים בין האפרטהייד לשואה, חיבורים שעליהם הרחבתי בפרק הקודם, אך יש לתת את הדעת על הרגע שבו הפכה קריאת היומן ברובן איילנד לעובדה ידועה בקרב הציבור הדרום אפריקאי. נאומו של מבקי בפורט אליזבת התרחש כשבועיים לאחר הבחירות הדמוקרטיות הראשונות בדרום אפריקה, שהתקיימו ב־27 באפריל 1994. באירועי השקת התערוכה כפרויקט לאומי, כאשר הקהילה היהודית מייצגת את הקול הדרום אפריקאי מבין שלושת השותפים בניהול הפרויקט, הכשירו מבקי, מנדלה ואישים בולטים אחרים במאבק נגד האפרטהייד, את הקרקע, לא רק לשימוש מטאפורי בנאציזם בהתייחסותם למדיניות האפרטהייד, אלא גם לשימוש בסבל של אנה פרנק, כאנלוגיה לסבלם של השחורים, הצבעוניים והיהודים תחת משטר האפרטהייד, תוך מיצוב השואה כמקור להשראה עבור מדינתם שלהם.

¹³⁷ "Mbeki Moved by Diary," *The Evening Post*, 4 March 1994; *Port Elizabeth*, 4 March 1994, 263-264, Press Items of Jewish Interest, No. 55 (March 1994), Rochlin Archive, Johannesburg.
¹³⁸ "Address by President Nelson Mandela at the Johannesburg Opening of the Anne Frank Exhibition," 15 August 1994, Anne Frank 199, Rochlin Archive, Johannesburg.

במובנים רבים, אפשר למצב את נאומיהם לעיל כאבני דרך בהכלתו של זיכרון השואה כנדבך בזיכרון ההסכמי הלאומי בדרום אפריקה החדשה. מיצוב שכזה מאפשר לתת מענה לשאלה מה היו האינטרסים של הנהגת הקונגרס הלאומי האפריקאי בקידום תערוכה העוסקת בשואה בשלב קריטי זה במאבקם- המעבר מאפרטהייד לדמוקרטיה. אליבא דגילברט, בתקופה זו הושם דגש מרכזי על ההיסטוריה בפרויקטים הלאומיים של פיוס ובניין האומה. לדידה, התערוכה הביאה את אנה פרנק לספרה הדרום אפריקאית כקורבן איקוני אוניברסאלי והיותה גשר בסיסי בין דרום אפריקה החדשה ולתרבות הגלובלית של זכויות אדם.¹³⁹ אימוץ התערוכה על ידי הנהגת הקונגרס הלאומי האפריקאי מתיישב, אם כן, עם תרבות ההנצחה הגלובלית שהתהוותה בראשית שנות התשעים, שהציעה כלי רב עוצמה לקידום אחרות לאומית בעיקר בשל העובדה שסיפורה של אנה פרנק אפשר התמקדות כללית בזכויות אדם והיא מוצבה כלוחמת למען זכויות אדם וכסמל למדוכאים בכל מקום.¹⁴⁰

מיצוב זה אומנם לא היה ייחודי לדרום אפריקה ויש לראותו כמושפע מנטיות גלובליות שבהן עסקתי בהרחבה בפרק המבוא. נטיות אלה אפיינו את סיומה של המלחמה הקרה בסוף שנות השמונים, כנקודת מפנה ביצירתם של מה שלוי ושניידר מכנים זיכרונות קוסמופוליטיים, כאשר השואה מילאה תפקיד מרכזי בהתארגנות הגלובלית המחודשת סביב ערכים חדשים.¹⁴¹ אולם, בעוד שברמה המקומית, עבור השחורים היותה אנה פרנק מקור להשראה המתחבר אל מאבקם שלהם, הקהילה היהודית הייתה מצויה במלכוד, בין רצונה לגונן על ייחודיות זיכרון השואה היהודי ועל זכות קיומה של מדינת ישראל, לבין צורכי השעה הגלובליים, אך בעיקר אלה המקומיים, שהכתיב בעל בית חדש המודע לתרומתה של ישראל למשטר האפרטהייד ואף תומך בגלוי באש"ף. מלכוד זה בא לידי ביטוי בתהליך ניסוח מטרות התערוכה הרשמיות, כפי שאלה הוצגו על ידי אוסרין לחברי הוועד המנהל הלאומי בישיבה באוגוסט 1992. המטרות היו לחנך את הציבור הכללי; להגביר את המודעות הציבורית לדעות קדומות; להראות שאנטישמיות עדיין קיימת; לעודד סובלנות גזעית; להגביר הבנה וידע על היהודים ועל ההיסטוריה היהודית, ולהדגיש את החשיבות של ישראל כבית לאומי לעם היהודי. שתי המטרות האחרונות ברשימה סדורה זו, הוגדרו על ידי אוסרין בישיבה כ-"אג'נדות נסתרות אך תקפות".¹⁴² הגדרתה את המטרות הללו, המייצגות ביתר שאת את נרטיב השמדת יהודי אירופה, כמניע נסתר, מדגישה את החששות שליוו את הקהילה היהודית במהלך תכנון הפרויקט.

בחינת מטרות הפרויקט כפי שאלה מופיעות בחוזה שנוסח על ידי אנה פרנק מחזקת אף היא את העובדה כי שתי המטרות האחרונות שהציגה אוסרין, הן מטרות שהגדיר וועד הצירים היהודי, ולא נכללו בין מטרות הפרויקט הבין-לאומי שהופק על ידי אנה פרנק בשנת 1985. לפי נספח החוזה, מטרות התערוכה הן לחנך את הציבור הכללי, בייחוד את הצעירים, בנוגע לשואה; לחזק את תודעת הציבור באשר לרוע ולסכנות הטמונות בדעות קדומות ואי סבלנות גזעית ובהשלכות שלהן; להראות שאנטישמיות, גזענות

Gilbert, "Anne Frank in South Africa," 378-379.¹³⁹

Ibid.¹⁴⁰

Levy and Sznajder, *The Holocaust and Memory in the Global Age*, 17.¹⁴¹

SA Jewish Board of Deputies, National Executive Council, 5 December 1993, 8-9, Rochline¹⁴² Archive, Johannesburg.

ונאציזם עדיין קיימים בעולם כיום; לעודד סובלנות והבנה גזעית, אתנית ודתית.¹⁴³ כפי שאפשר לראות, אין לעיל כל אזכור לחשיבותה של ישראל כבית לאומי לעם היהודי, או מתן דגש על ההיסטוריה היהודית ואלה ככל הנראה נוספו על ידי ועידת התערוכה הלאומית לקראת הסיוור הלאומי של התערוכה בדרום אפריקה.

הצבת המטרות שעומדות בליבת הציונות כאג'נדות נסתרות של הקהילה היהודית המקומית אינה מקרית, וקשורה גם היא קשר הדוק וישיר לאתגרים שליוו את הקהילה בעת היסטורית זו. האתגר הראשון, כאמור, קשור לידיעות בנוגע לשיתוף הפעולה בין ישראל וממשלת האפרטהייד לאורך השנים, שהציבו את הקהילה היהודית-ציונית, בעלת הקשרים ההדוקים עם ישראל, במגננה מתמדת. לתוך מרכיב זה יש להוסיף גם את האווירה האנטי-ציונית שאפיינה את תחילת שנות התשעים, בעיקר עם שחרורו של נלסון מנדלה והחזיבוך המפורסם בינו לבין יאסר ערפאת. כפי שציניתי בחלק הקודם, הקונגרס הלאומי האפריקאי הביע סולידריות עם המאבק הפלסטיני נגד הכיבוש הישראלי ואף שרטט לעיתים תכופות את קווי הדמיון בין שני מאבקי השחרור. סביר להניח שהחשש מפני ממשלה בראשות הקונגרס הלאומי אפריקאי, שלא רק תחבק את אש"ף אלא גם תכשיר תעמולה של דה-לגיטימציה כלפי ישראל, ויתרה מכך, תפגע בזכותה של הקהילה להזדהות עם מדינת ישראל, הוא שעמד מאחורי האג'נדות הנסתרות לעיל. אומנם, נלסון מנדלה, כאמור, הבטיח שוב ושוב כי עמדת הקונגרס אינה אנטי-ציונית או אנטישמית, אלא פרופלסטינית,¹⁴⁴ אך נוכח האווירה הציבורית, שכללה הפגנות אנטי-ישראליות, עצרות סולידריות עם הפלסטינים, מגעים של גורמים מקומיים רשמיים עם אש"ף, וכן תקריות אנטישמיות מהצד השמאלי של המפה, יש להניח שהתערוכה נתפסה כהזדמנות לשקם את תדמיתה של הציונות ומדינת ישראל, באמצעות תיווך הצידוק האולטימטיבי להקמת ישראל כבית לאומי לעם היהודי, עבור הציבור הדרום אפריקאי כולו.

בהקשר זה חשוב לציין נוכח האג'נדות הנסתרות לעיל, ששגרירות ישראל מודרה כמעט לחלוטין

ממעורבות בפרויקט המתהווה. בראיון סיפר ליאל, שהיה שגריר ישראל בדרום אפריקה באותם ימים:

לא היה לנו שום חלק, בודדו את השגרירות מהעניין. הוזמנתי לטקס אבל לא נתנו לי לדבר, אני אפילו לא חושב שהושיבו אותי בשורה הראשונה. התעלמו מישראל לגמרי, ולמה? כי ישראל הייתה אש"ף, ישראל הייתה ישראל שרוצה שלום, והם (הזרמים הציוניים בקהילה היהודית) אמרו שלא יהיה אף פעם שלום. בדיעבד הם צדקו.¹⁴⁵

ליאל, אם כן, מסמן את ההסתייגות של הקהילה היהודית בכלל ושל הפדרציה הציונית הדרום אפריקאית בפרט, מהסכמי אוסלו, כגורם מרכזי לאי-מעורבותה של השגרירות הישראלית בפרויקט הלאומי המתהווה. לדידו, גם אם באופן רשמי היה זה וועד הצירים של יהודי דרום אפריקה שהוגדר כמוסד האחראי על תכנון הפרויקט, הייתה שם מספיק מעורבות של הפדרציה הציונית כדי להותיר את שגרירות ישראל בחוץ.¹⁴⁶

¹⁴³ Rental Agreement for the Exhibition, Prospects for "Anne Frank in the World" Exhibition Tour of South Africa, article 4, Box C-SA-I, Anne Frank House Archive, Amsterdam.

¹⁴⁴ *Sowetan*, 23 August 1993, Press Items of Jewish Interest No. 49 (August 1993), Rochlin Archive, Johannesburg.

¹⁴⁵ אלון ליאל, קומוניקציה אישית, 11 במאי 2018.

¹⁴⁶ שם.

כמו כן, יש לשער שהאג'נדות הנסתרות מהוות ניסיון לשקם את תדמיתה של הקהילה בחברה הדרום אפריקאית, לאור הביקורת שהופנתה כלפיה בדבר העמדה הניטרלית שנקטה הקהילה הרשמית בנוגע לפוליטיקה הפנים דרום אפריקאית, בזמן האפרטהייד. כאמור, הקהילה היהודית, שמראשית האפרטהייד נקטה במדיניות של אי מעורבות ביחס למדיניות האפרטהייד והתעקשה כי אין לקהילה כמקשה אחת זכות להגיב בעניינים פוליטיים מאחר שלא קיים קול יהודי אחיד ברחבי המדינה, החלה לשנות את עמדותיה בראשית שנות השמונים ולהשמיע קולות התנגדות למדיניות הגזענית, ובשנת 1985 יצאה באופן מופגן ומפורש נגד האפרטהייד. בעת הצגת המטרות הרשמיות של התערוכה, בסוף שנת 1992, היה כבר ברור כי החברה הדרום אפריקאית מצויה בתהליך אינטנסיבי של מעבר מאפרטהייד לדמוקרטיה. עוד היה ברור, כי האסירים הפוליטיים של אתמול, הופכים למנהיגי המחר והיה חשש כללי מפני נקמה בלבנים, לצד הכרה בכך שברוב שנות האפרטהייד, הקהילה היהודית לא יצאה נגד המדיניות הגזענית של הממשל הלבן ואף נהנתה מפריבילגיות שניתנו לחבריה כחלק מהקהילה הלבנה ההגמונית. כך או כך, בעוד שארבע המטרות הראשונות הן בעלות מאפיינים אוניברסאליים, ועל כן החיבור שלהן להקשר הדרום אפריקאי המקומי הוא ברור, המטרות הסמויות הן פרטיקולריות, ועומדות בלב הדיון על אודות ייחודה של השואה כאירוע היסטורי יהודי, הקשור קשר ישיר להקמתה של מדינת ישראל.

כפי שניכר מהסוגיות שהוצגו לעיל, הפרויקט הלאומי היה שאפתני מבחינות רבות, ובעיקר בשל העובדה שהוא תוכנן בעת כל כך כאוטית עבור החברה הדרום אפריקאית כולה. אוסרין סיפרה,

כשהם (בית אנה פרנק) שאלו אותי עם מי אעבוד (על ארגון התערוכה), עניתי שבאופן אידיאלי הייתי פונה למחלקת החינוך אך בשנת 1992 זה היה מאד מסובך – עם איזה מחלקה – של השחורים? של הצבעונים? של הלבנים? משום שהיה לי ניסיון עם מחנכים בעקבות התערוכות הקטנות שהקמנו, ידעתי שזה לא יעבוד ב-1992.¹⁴⁷

במסגרת מדיניות "ההתפתחות הנפרדת" של ממשל האפרטהייד עד ראשית שנות התשעים פעלו תשע עשרה מחלקות חינוך נפרדות בדרום אפריקה, ולהן תכניות לימודים נפרדות ושונות.¹⁴⁸ אומנם, מערכת החינוך הממלכתית החלה לעבור אינטגרציה כבר במהלך שנת 1990, אך זו הושלמה באופן סופי רק לאחר הבחירות הדמוקרטיות הראשונות בשנת 1994, עת אוחדו תשע עשרה המחלקות, בוטלו תכניות הלימוד השונות ופותחה תכנית לימודים ארצית אחידה לכלל האוכלוסייה.¹⁴⁹ אם כן, בשנת 1992, הייתה מערכת החינוך החדשה בשלבי אינטגרציה ראשוניים בלבד ואחד הצעדים הראשונים שבהם נקטה אוסרין, לאחר שוועד הצירים הלאומי של יהודי דרום אפריקה החליט למנותה ליושבת ראש הוועד המארגן הלאומי של התערוכה, היה לקיים שולחן עגול, עם גורמי החינוך השונים מטעם הקבוצות השונות בחברה הדרום אפריקאית,

הקמנו וועדות חינוך והזמנו את כל בתי הספר באזור ואת כל ראשי מחלקות החינוך (השחורים, הצבעונים והלבנים) להצטרף. כשהם הגיעו, הם התיישבו סביב שולחן עגול כדי לדון בתכנית התערוכה. זו הייתה הפעם הראשונה שהם ישבו יחד עם עמיתיהם, אז עוד לפני שהגענו לדיון באג'נדה המרכזית, הם כבר היו שקועים בשיחות על נושאים אחרים וזה היה ממש יוצא מן הכלל.¹⁵⁰

¹⁴⁷ מאירה אוסרין, קומניקציה אישית, 23 באוגוסט 2016.

¹⁴⁸ Petersen, "Politics, Policy and Holocaust Education in South Africa," 1.

¹⁴⁹ Ibid., 8.

¹⁵⁰ מאירה אוסרין, קומניקציה אישית, 23 באוגוסט 2016.

מה שמעניין בהקשר זה הוא שבעוד שמטרת השולחן העגול הייתה לדון בתכנית התערוכה עם הראשי מחלקות החינוך השונות במדינה, ניכר כי כבר בשלב זה הפך העיסוק בשואה לתשתית תרבותית ראשונית משותפת עבור כל החלקים בחברה הדרום אפריקאית.

על מנת שהפרויקט אכן ייתפס כפרויקט לאומי ולא כפרויקט יהודי, לא די היה בכך שמערכות החינוך השונות דאז, יהיו מעורבות בתכנון. אחד הצעדים המרכזיים לבידול התערוכה מהקהילה ומיתוגה כפרויקט לאומי היה טמון במסלולה הלאומי של התערוכה שביקרה בשמונה ערים מרכזיות בדרום אפריקה: בגלריה הלאומית בקייפטאון, בגלריית קינג ג'ורג' בפורט אליזבת, בפסטיבל האמנות הלאומי בגראמסטון, בטכניון של מדינת אורנג' החופשית בבלומפונטיין, במוזיאון אפריקה ביוהנסבורג, במוזיאון האמנות בפרטוריה, במוזיאון נטאל בפייטרמרציבורג ובגלריית האמנות העירונית בדרבן.¹⁵¹ מפירוט האתרים השונים שבהם התארכה התערוכה ניכר כי זו הוצבה בערים השונות בגלריות ומוזיאונים לאומיים ולא באתרים המזוהים עם הקהילה היהודית. כפי שציינתי בחלק הקודם של פרק זה, הקהילה היהודית החלה כבר בראשית שנות השמונים לפתח פרויקטים העוסקים בשואה היהודית, שלא יועדו לקהילה היהודית בלבד. התערוכה משנת 1985, שהוצגה במוזיאון להיסטוריה התרבותית הדרום אפריקאית בקייפטאון, פנתה לקהל הרחב והולידה במהלך שנות השמונים המאוחרות פרויקטים חינוכיים דומים, בערים שונות ברחבי דרום אפריקה, שכמו פרויקט זה, כוונו אל הציבור הדרום אפריקאי – היהודי והלא-יהודי. במובנים רבים, הצלחת התערוכה ב-1985 היא שהובילה בסופו של דבר להבאתה של התערוכה על אנה פרנק לדרום אפריקה. אך כאמור, עליית המדרגה אינה בקיום תערוכה העוסקת בשואה על אדמת דרום אפריקה, וגם לא בהצבתה באתר לאומי ולא כאתר המזוהה עם הקהילה היהודית בלבד, אלא בהצבת התערוכה הנלווית העוסקת באפרטהייד, כתערוכה קבועה ומקבילה לזו העוסקת בשואה תוך מיסוד ההשוואה המתבקשת בין השואה לעבר הטראומטי המקומי הלא רחוק.

גם רשימת פטרונים התערוכה משקפת את המאמצים שנעשו על מנת להעניק לפרויקט אופי לאומי ממסדי, בעת ההיסטורית הקריטית של המעבר מאפרטהייד לדמוקרטיה. הרשימה כללה אנשי דת אפריקאים בולטים שהיו חלק מהנהגת וועד הכנסיות הדרום אפריקאיות שבמהלך שנות השמונים היה הוועד תומך מרכזי של הקמפיין לקידום סנקציות בין-לאומיות נגד דרום אפריקה ובן בריתו של הקונגרס הלאומי האפריקאי.¹⁵² הפטרון הראשון היה ד"ר כומר פרנק צ'יקנה (Chikane), שכינה משנת 1987 כמזכיר הכללי של הוועד וכחבר בקונגרס הלאומי האפריקאי,¹⁵³ אך כניסתו לתודעת הציבור הדרום אפריקאי קשורה בעבודתו כמזכיר דירקטוריון החזית הדמוקרטית המאוחדת (United Democratic Front,

¹⁵¹ SA Jewish Board of Deputies, "Anne Frank in the World Exhibition"- Update Report June- November 1993, 10, Rochlin Archive, Johannesburg.

¹⁵² "South African Council of Churches(SACC)," The O'Malley Archive, <https://www.nelsonmandela.org/omalley/index.php/site/q/031v03445/041v03446/051v03499.htm> (Accessed on 14 March 2018).

¹⁵³ "Frank Chikane," South African History Online, <http://www.sahistory.org.za/people/frank-chikane> (Accessed on 14 March 2018).

UDF).¹⁵⁴ הפטרון השני היה הקרדינל וילפרד נפייאר (Napier), שכיהן באותן שנים כנשיא כינוס הבישופים הקתולים הדרום אפריקאים והיה ידוע בעמדותיו הנחרצות בנושאים הקשורים לאוכלוסיות שוליים בעולם השלישי ובקידום צדק חברתי ושלום.¹⁵⁵ במהלך תקופת המעבר מאפרטהייד לדמוקרטיה, היה נפייאר מעורב, לצד מנהיגי קהילות לאומיות ופרובינציאליות אחרות, בתהליכי גישור ומשא ומתן שהתקיימו בין ההנהגה הלאומית לקונגרס הלאומי אפריקאי ואף נכה במעמד החתימה על הסכם השלום הלאומי בספטמבר 1991.¹⁵⁶ הפטרון השלישי היה הארכבישוף דזמונד מפילו טוטו, שעליו הרחבתי בפרק הקודם, שכיהן כנשיא וועד הכנסיות של אפריקה בתקופת נדידת התערוכה. טוטו היה ידוע בעמדותיו נגד הכיבוש הישראלי, וכן בנטייתו לשימוש אנלוגי בנאציזם במסגרת התנגדותו לאפרטהייד, אך בעקבות הסכמי אוסלו, הגיעו יחסיו עם הקהילה היהודית ועם ישראל לעדנה זמנית. ההחלטה למנותו לפטרון התערוכה מהווה ראיה לכך, וכן ביטוי להכרה היהודית במעמדו של טוטו בזירה המקומית והגלובלית, כדמות מרכזית במעבר מאפרטהייד לדמוקרטיה.

בין פטרונים התערוכה נמנה גם פרופסור פיטר קורנליוס פוטחיטר (Potgieter), תאולוג אפריקנר שכיהן כיושב ראש מועצת הכנסייה ההולנדית הרפורמית של דרום אפריקה בין השנים 1990-2002. בשנת 1990, הכנסייה הולנדית הרפורמית, שהיוותה הכנסייה האפריקנרית הגדולה בדרום אפריקה ושהצדיקה את מדיניות האפרטהייד הגזענית במשך ארבעים שנה, הכריזה לראשונה כי האפרטהייד הוא חטא והודתה באחריותה לסבלם של מיליוני שחורים.¹⁵⁷ בכנס כלל-כנסייתי שכלל שמונים וחמישה אנשי כמורה מכלל חלקי החברה הדרום אפריקאית, פרופסור ווילי יונקר (Jonker) מהכנסייה הרפורמית הלבנה, התוודה בפני דזמונד טוטו על חטאי הכנסייה הרפורמית ההולנדית והעם האפריקנרי כולו במהלך תקופת האפרטהייד. בצעד היסטורי, פוטחיטר, שנכח בכינוס, ביקש להתייחס לווידי של יונקר, כנציגה הרשמי של מועצת הכנסייה הרפורמית ההולנדית וציין כי נציגי הכנסייה מבקשים להדגיש את הזדהותם המלאה עם הצהרתו.¹⁵⁸

לצד אנשי הדת הנוצריים היה גם פטרון יהודי, הרב הראשי האורתודוכסי של דרום אפריקה, סריל האריס (Harris), שהיה ידוע בתמיכתו בדמוקרטיה מלאה בדרום אפריקה במהלך האפרטהייד. מינויו של האריס לתפקיד הרב הראשי האורתודוכסי של דרום אפריקה בשנת 1988 שיקף את השינוי בעמדת וועד הצירים היהודי של דרום אפריקה, שעד 1985 דגל במדיניות אי-מעורבות בפוליטיקה הפנימית המקומית.

¹⁵⁴ Hoffman and Fischer, *The Jews of South Africa*, 20-23.

¹⁵⁵ John Allen, *Conclave: The Politics, Personalities, and Process of the Next Papal Election* (Crown Publishing Group, 2002).

¹⁵⁶ Harris M. Lentz III, *Popes and Cardinals of the 20th Century: A Biographical Dictionary* (North Carolina and London: McFarland, 2009); Barbara Ludman and Paul Stober, *The Mail & Guardian A-Z of South African Politics: The Essential Handbook* (Johannesburg: Jacana Media, 2004).

¹⁵⁷ John Battersby, "South Africa's Churches Move Toward Conciliation," 13 November 1990, *The Christian Science Monitor*, <https://www.csmonitor.com/1990/1113/ochu.html> (Accessed on 29/5/2018).

¹⁵⁸ Gaum, Frits, "From Church and Society (1986) to Rustenburg (1990)- Developments within the Dutch Reformed Church," in *Reformed Churches in South Africa and the Struggle for Justice: Remembering 1960-1990*, eds. Marry-Anne Plaatjies-Van Huffel & Robert Vosloo (Stellenbosch: Sun Press, 2013), 72-73.

כבר מיומו הראשון בתפקיד, הבהיר האריס את החשיבות היהודית שבהזדהות עם המאבק נגד האפרטהייד ובתמיכה יהודית במעבר לדמוקרטיה ולימים הוא כונה "דזמונד טוטו של היהודים".¹⁵⁹ הוא טען: "המהות של היהדות היא שאין אנו יכולים להתעלם מהעולם שסביבנו. איננו יכולים לחיות באי מבודד ולעסוק רק בתפילה, טקסים ומסורת [...] איננו יכולים להתעלם מהפרות של זכויות אדם. התעלמות אינה ראויה במקום שבו מחאה גלויה דרושה למען נקיטת צעדים חיוביים לתיקון חוסר צדק".¹⁶⁰

פטרון נוסף של התערוכה היה השופט ריצ'רד גולדסטון (Goldstone), משפטן יהודי דרום אפריקאי שכהן באותה עת כשופט בבית המשפט החוקתי של דרום אפריקה. באפריל 2009 מונה גולדסטון לעמוד בראש וועדת חקירה של האו"ם בנושא העימות בעזה, שבחנה את פעילות צה"ל במבצע "עופרת יצוקה" ואת מעשי החמאס שהובילו למבצע. ממצאי וועדת גולדסטון פורסמו בדו"ח שמתח ביקורת על התנהגותה של ממשלת ישראל בעת מבצע "עופרת יצוקה" וקבע כי התקפות צה"ל על מבנים שונים בטענה כי מדובר בתשתיות החמאס, אסורות על פי החוק הבין לאומי. פרסום הדו"ח עורר סערה בישראל, כאשר הממשלה, שהחרימה מראש את הוועדה, הגיבה בביקורת חריפה על מסקנותיה. במהלך שנת 2010, עסקה התקשורת הישראלית רבות בדו"ח ובמאי באותה שנה פורסמה כתבה במהדורת החדשות המרכזית של "ערוץ 2", שעסקה בהרחבה בעברו האפל של גולדסטון מימי האפרטהייד בדרום אפריקה. בכתבה נטען, "מתברר שמחבר הדוח שהאשים את ישראל בפשעי מלחמה ובהפרת זכויות אדם ב'עופרת יצוקה' אכף חוקים גזעניים בעת כהונתו כשופט בשנות השמונים והתשעים הטיל עונשי מלקות וגזר למוות את דינם של 28 שחורים במדינה".¹⁶¹ גולדסטון מסר בתגובה כי מאז ומתמיד התנגד למתן עונש מוות אך בתקופת האפרטהייד היה עליו לכבד את חוקי המדינה. הוא טען: "מאז ומעולם הייתי מחויב לשמירה על שוויון ואי אפליה ולשמירה על החוק. לעיתים שני העקרונות האלה התנגשו בדרכים מורכבות מאד".¹⁶²

מורכבות זו, שעלתה בשנת 2010 בעקבות אינטרס ברור של מדינת ישראל להטיל דופי בעומד בראש וועדה שנתפסה על ידי ישראל כאנטי-ישראלית, לא עלתה כ-16 שנים קודם לכן, כאשר גולדסטון הוצב כפטרון של כבוד בתערוכה שנערכה בחסות הקהילה היהודית הדרום אפריקאית והציניית. במקום זאת, בשנת 1994, שמו של גולדסטון הלך לפניו בדרום אפריקה בעקבות פסיקות ליברליות שלו במהלך תקופת כהונתו כשופט. אחת הפסיקות הבולטות שעיצבו את המוניטין של גולדסטון היא פסיקה מתחילת שנות השמונים, שעסקה בפינוי אישה מביתה, שהיה ממוקם באזור שעל פי חוק הקבוצות נחשב לאזור ללבנים בלבד. במסגרת הפסיקה חסרת התקדים קבע גולדסטון כי פינוי האישה ייעשה רק אם הממשלה תספק לה מגורים חלופיים. זאת ועוד, גולדסטון קיבל תהודה רבה בשל היותו השופט הראשון שפסק על שחרור אסירים פוליטיים במהלך תקופת האפרטהייד.¹⁶³ אך יותר מכל, הושפע המוניטין של גולדסטון בעקבות מינויו על ידי הנשיא דה קלרק, בשנת 1990, ליושב ראש וועד החקירה בנוגע לאירועי האלימות

Shimoni, *Community and Conscience*, 248.¹⁵⁹

Ibid., 249.¹⁶⁰

¹⁶¹ מאקו חדשות און ליין, "גולדסטון שלח עשרות שחורים לתלייה", 5 במאי 2010, <http://www.mako.co.il/news-world/international/Article-14ed76bb8476821004.htm> (כניסה אחרונה ב-14 במרץ 2018).

¹⁶² שם.

Shimoni, *Community and Conscience*, 189.¹⁶³

הפוליטית וההפחדה שהתחוללו בדרום אפריקה עד המעבר לדמוקרטיה. ועידת גולדסטון מילאה תפקיד מרכזי בחשיפת האלימות שאפיינה את המשטרה החשאית הדרום אפריקאית, בזמן האפרטהייד.¹⁶⁴ עדות לתהודה שקיבל בעקבות הוועידה היא בהענקת פרס על מחויבותו לחירות בדרום אפריקה, מטעם וועד הצירים של יהודי דרום אפריקה, בשנת 1993.¹⁶⁵ בהלך רוח שכזה, נחשב המשפטן היהודי, שביום פתיחת התערוכה התמנה לתפקיד התובע הראשי בבית הדין הפלילי הבין-לאומי, מנהיג שקול ומכובד, שמילא תפקיד משמעותי בתקופת המעבר מאפרטהייד לדמוקרטיה.

ברשימת הפטרונים הגברית למדי, האישה היחידה שמונתה לפטרונות התערוכה, הייתה חברת הפרלמנט היהודייה דרום אפריקאית, הלן סוזמן (Suzman), שבין השנים 1961-1974 כיהנה כחברת הסיעה היחידה של המפלגה הפרוגרסיבית (Progressive Party), בפרלמנט הדרום אפריקאי. עד מהרה, הפכה סוזמן לסמל לאופוזיציה הפרלמנטרית למשטר האפרטהייד בשל פעולתה הנמרצת למען אסירים פוליטיים.¹⁶⁶ בשנת 1982 פרשה סוזמן מהחיים הפוליטיים, ובשנת 1989 היא קיבלה ממלכת בריטניה, אליזבת השנייה, תואר אבירות על פועלה הרבה למען זכויות האדם בדרום אפריקה.¹⁶⁷ סוזמן הייתה אפולוגטית בכל הנוגע להתנהלות הקהילה היהודית בדרום אפריקה בזמן האפרטהייד, אך לימים הכירה באתגרי הקהילה כקבוצת מיעוט בתוך המיעוט ההגמוני. בראיון לאחר המעבר לדמוקרטיה, מסרה סוזמן כי "וועד הצירים חשש עד מוות מלהציב את היהודים תחת עינם הצרה של אנשים כמו ד"ר פרוורד, שהיו אנטישמיים, ולא רצה להעמיד את המיעוט היהודי בסכנה".¹⁶⁸ בשנת 1994, עת נדדה התערוכה בדרום אפריקה, מילאה סוזמן תפקיד מרכזי כחברת וועדת הבחירות העצמאית (The Independent Electoral Commission, IEC) שפיקחה על הבחירות הדמוקרטיות הראשונות בדרום אפריקה.¹⁶⁹

אם כן, רשימת הפטרונים, שכללה שלושה כמרים שחורים שהיו בכירים בוועד הכנסיות הדרום אפריקאי, תאולוג אפריקנר מראשי הכנסייה הרפורמית ההולנדית, הרב הראשי של דרום אפריקה, משפטן יהודי ופוליטיקאית יהודייה, היא לכאורה רשימה מגוונת, שמטרתה לייצג את המורכבות של החברה הדרום אפריקאית על גווניה. יחד עם זאת, ההיעדר הכמעט טוטאלי של ייצוג הקול אפריקנרי, הצבעוני או היהודי, לצד הריבוי של פטרונים שחורים ויהודים, מזמן בחינה ביקורתית של הרכב הרשימה ושל המניעים למינויים אלה. אפשר לראות בכך מעין ברית שנחתמה במסגרת השקת התערוכה שעוסקת בסיפורה של אנה פרנק, בדרום אפריקה, בין הקהילה היהודית להנהגה השחורה ולקהילה השחורה בכלל. לא בכדי נוצר רושם זה. ברית מדומיינת זו משקפת את המאמץ היהודי לכפר על עוונות שתיקתה הרועמת של הקהילה במהלך תקופת האפרטהייד, בניסיון למצב יחסים של שיתוף פעולה הדדי עם המעבר מאפרטהייד לדמוקרטיה, עם בעלי הבית החדשים – הרוב השחור.

¹⁶⁴ Ibid., 190; Alan Hart, *Zionism: Conflict without end?* (Atlanta: Clarity Press, 2010), 350.

¹⁶⁵ Press Items of Jewish Interest No. 43 (February 1993), 212, Rochlin Archive, Johannesburg.

¹⁶⁶ Shimoni, *Community and Conscience*, 59-60, 132.

¹⁶⁷ "Anne Frank in the World in South Africa- an International Exhibition to Promote Tolerance and Understanding: Report of National Tour March 1994-May 1995," 1, Box C-SA-I, Anne Frank House Archive, Amsterdam.

¹⁶⁸ Shimoni, *Community and Conscience*, 111.

¹⁶⁹ Robin Renwick, *Helen Suzman: Bright Star in a Drack Chamber, the Biography* (Biteback Publishing, 2014).

הייצוג של הקול השחור ברשימת הפטרונים קיבל חיזוק באימוץ התערוכה על ידי מנהיגי הקונגרס הלאומי אפריקאי שתואר לעיל. כמו כן, העיתונות הלאומית באנגלית ובאפריקנס חזרה והדגישה את החיבור המטאפורי בין אנה פרנק לגיבורי מאבק השחרור הדרום אפריקאי.¹⁷⁰ אליבא דגילברט, בתקופת המעבר מאפרטהייד לדמוקרטיה ביקשו הפעילים השחורים למסגר מחדש את מאבקם במונחים כלליים באמצעות אימוץ נרטיבים של פיוס, תוך התייחסות לכובד המוסרי של השואה ותוך הימנעות מהתייחסות לאויבים ספציפיים או אידיאולוגיות פוליטיות מסוימות. בדרום אפריקה החדשה הייתה אנה פרנק קורבן אוניברסלי של אפליה, סמל למדוכאים באשר הם. יהדותה אומנם לא הוכחשה אך גם לא הודגשה והלקחים שהוצגו היו כה רחבים עד שהם יכלו להדהד בקרב קהל רחב בלי לפגוע או להטיל האשמות ספציפיות. בעידן גלובלי בו השואה הייתה לאמת המידה הארכיטיפית בסוגיות של זכויות אדם, היווה סיפורה של אנה פרנק אמצעי להנהגה השחורה להפגין את מחויבותה לזכויות האדם ובכך לשקם את תדמיתה של דרום אפריקה בזירה הבינלאומית.¹⁷¹

ואכן, על אף הקשיים, הדילמות והלבטים שליוו את תכנון הפרויקט הלאומי מתחילתו ועד סופו, אפשר לראות מתגובות המבקרים, ומסיקורי העיתונות המקומית, כי הייתה זו הצלחה של ממש. עבור רוב הדרום אפריקאים שביקרו בתערוכה, הייתה זו הפעם הראשונה שהם נחשפו לעובדה שגזענות אינה מתמצה באפליה על בסיס צבע עור, אלא תופעה המבוססת על דעות קדומות וקיימת ברחבי העולם כולו.¹⁷² התגובות לתערוכה שהופיעו בעיתונים הלאומיים, בצירוף התגובות שתועדו בספרי המבקרים של התערוכה במוקדי השונים, משקפות את הקשת הרחבה של המבקרים מהקבוצות השונות בחברה הדרום אפריקאית ומדגישות בכך את התהודה הלאומית שקיבל הפרויקט בציבוריות הדרום אפריקאית. כך למשל, ב־5 במרץ פורסם בעיתון *Cape Times* כי תלמידים מבית הספר התיכון בעיירה מננברג (Manenberg) שליד קייפטאון, הביעו אמפתיה והערצה כלפי אנה פרנק כששמעו לראשונה את סיפורה. העיירה מננברג הוקמה על ידי ממשל האפרטהייד בשנת 1966 שוכנו בה בני קהילת צבעוניים בעלי הכנסה נמוכה, כחלק ממדיניות הגירושים הכפויים של המפלגה הלאומית. התלמידים שרואיינו למערכת העיתון העידו ש"מעולם לא שמעו על אנה פרנק אך היו מודעים לזוועות שנעשו בידי הרייך השלישי של היטלר". רבים מהם התרגשו מהסיפור האמיץ והביעו תדהמתם מהאמונה החזקה של אנה פרנק בטבע האנושי, על אף הסבל הרב שחוותה.¹⁷³

עם הגעת התערוכה ליוהנסבורג באוגוסט 1994, החלו סיקורים נרחבים של התערוכה והאירועים הנלווים לה בעיתונות המקומית. בכתבה שפורסמה בעיתון *Mail & Guardian* רואיינו תלמידי בתי ספר מאזורים שונים במחוז, בנוגע לביקורם בתערוכה. בין היתר תועדה תגובתם של תלמידי כיתה ט' מהעיירה השחורה סבוקנג (Sebokeng) שבסווטו, באשר למיצג המשחזר את החדר שאותו חלקה אנה פרנק במחבוא עם רופא שיניים בן 45. לאור תנאי המחיה הקשים בעיירות השחורים, אחת התלמידות אמרה "הילדה הזו הייתה צריכה לבוא לגור אתנו בסבוקנג, שם ארבעה אנשים חולקים חדר בגודל כזה". אך במקביל, הוסיפה,

¹⁷⁰ Gilbert, "Anne Frank in South Africa," 379.

¹⁷¹ Ibid., 379-380.

¹⁷² Freedman, "Engaging with Holocaust Education in Post-apartheid South Africa," 135-136.
¹⁷³ Press Items of Jewish Interest No. 55 (March 1994), 262, Rochlin Archive, Johannesburg.

"זה נורא, מה שקרה ליהודים. זה בדיוק כמו מה שקרה לנו, השחורים, במדינה זו". עוד דווה בכתבה כי התלמידים מסוּוּתו התרגשו מאד מהתערוכה הנלווית שעסקה באפרטהייד ובייחוד מהתמונה המפורסמת של צעיר נושא בידי את הקטור פטרסון, הקורבן הראשון של מהומות סוּוּתו.¹⁷⁴

חשוב לציין בהקשר זה כי לא רק שהייתה זו הפעם הראשונה במסגרתה מרבית תלמידי בית הספר שביקרו בתערוכה נחשפו לטרגדיה של השמדת יהודי אירופה ולסיפורה של אנה פרנק בפרט, אלא שעבור רבים מהם, הייתה זו הפעם הראשונה שהם נחשפו לתמונות שברחבי העולם כולו הפכו לאיקוניות במאבק נגד האפרטהייד. תמונתו של הקטור פטרסון המת, שהייתה לסמל לזוועות סוּוּתו, צונזרה על ידי משטר האפרטהייד, לצד סמלים ותכנים אחרים של המאבק. מאחר שהתערוכה הנלווית הייתה התערוכה הרשמית הראשונה בדרום אפריקה שעסקה באופן מפורש באפרטהייד ובהתנגדות לו, היוותה זו פלטפורמה ראשונית לחשיפת תלמידי דרום אפריקה להיסטוריה הקולקטיבית שלהם עצמם, ולקולות שמשטר האפרטהייד ניסה להדחיק ולהשתיק עד לא מכבר.

כצפוי, חלק מתגובות התלמידים שרטטו את ההקבלות בין השואה וסיפורה של אנה פרנק, להקשר המקומי של אפרטהייד ודיכוי השחורים. כך למשל, תלמיד בתיכון לרקו (Lereko) לתלמידים שחורים בבלומפונטיין, כתב: "זה היה שובר לב. לפני כן, חשבנו שרק אנחנו, הדרום אפריקאים, קיבלנו יחס נורא. אך אפילו אם האפרטהייד נגמר, לא כל הלבנים מתייחסים לשחורים בצורה טובה" ותלמיד נוסף ציין: "אני רואה בטרגדיה של העם היהודי כדומה לטרגדיה של העם השחור בדרום אפריקה. אני רק מקווה שנלסון מנדלה לא יאמץ את סגנון המשילות של היטלר ופרוורד". תלמידת פנימיית אאוניק (Eunice) שנוסדה על ידי הכנסייה ההולנדית הרפורמית בסוף המאה ה-19 בבלומפונטיין, הוסיפה: "זה באמת פתח את עיני. ראיתי את השואה והאפרטהייד לא רק כאירועים היסטוריים אלא כדברים נוראיים שהשפיעו על חיי רבים. אני מקווה מאד שהדור שלנו ילמד מזה. תודה רבה על הזדמנות נפלאה". תלמיד בית הספר דרום לנסיה (Lenasia South High) מהעיירה ההודית שבדרום סוּוּתו, העיד: "אם לוקחים בחשבון את האפליה הגזעית בדרום אפריקה ואת רצח העם היהודי, אנשים צריכים ללמוד לקבל אנשים מתרבויות שונות. אנה פרנק הייתה אדם גדול ובזכות התערוכה הזו למדתי הרבה".¹⁷⁵

אך לצד תגובות אלה, היו גם תגובות אוהדות פחות מצדם של תלמידים אפריקנרים שביקרו בתערוכה. כך, למשל, תלמידי כיתה ט' מבית הספר תיכון אפריקנרי בקמפטון פארק (Kempton Park) שליד יוהנסבורג טענו כי התערוכה על האפרטהייד הייתה חד צדדית מאחר שזו לא כללה בתוכה את פעולות הטרור שנעשו בחסות תנועת ההתנגדות ובפרט הקונגרס הלאומי האפריקאי: "מה לגבי כל המעשים הנוראים שעשה הקונגרס הלאומי האפריקאי? מדוע הם לא מופיעים שם? מה לגבי התקרית שבמסגרתה הם (ANC) הגיעו לגבול ממוזמביק, פוצצו מכרות והרגו אנשים רבים?" נוכח התגובות מהצד האפריקנרי, נטען בכתבה שפורסמה בעיתון *Mail & Guardian* כי מרכז מאיבויה החמיץ הזדמנות פז בכך שבמקום

¹⁷⁴ "Anne Frank through a Prism of the Present," *Mail & Guardian*, 19 August 1994, The South African National Library, Pretoria.

¹⁷⁵ "Anne Frank in the World in South Africa- an International Exhibition to Promote Tolerance and Understanding: Report of National Tour March 1994-May 1995," 10-11, Box C-SA-I, Anne Frank House Archive, Amsterdam.

לעסוק בהיסטוריה של האפרטהייד, הוא בחר להציג קולאז'ים עמוסים במלל ופוסטרים של המאבק, מה שבסופו של דבר גרם לריחוק של הצופה שכן לא ניתן בתערוכה מקום לקולות פרטניים.¹⁷⁶ אפשר לשער שכוונת הכותב כאן היא שבעוד שהתערוכה שעסקה בשואה הביאה את קולה של אנה פרנק ויצרה בכך הזדהות בקרב הצופים, התערוכה הנלווית על האפרטהייד נכשלה בכך שבמקום לאתר נקודות הזדהות, העמיסה על הצופה מידע היסטורי רב ובכך חטאה למטרתה. ביקורת זו, אומנם הועלתה גם על ידי אוסרין במסגרת הריאיון שניהלתי עמה באוגוסט 2016, אך כפי שהדגישה אוסרין, במסגרת תנאי התקופה, הייתה התערוכה הנלווית חשובה ביותר להצלחתו של הפרויקט הלאומי, והחשיבות הזו גברה על ההשגות הרבות.¹⁷⁷

לסיכום, תערוכת "אנה פרנק בעולם, 1929-1945" הייתה הפרויקט החינוכי השאפתני ביותר שהקהילה היהודית לקחה בו חלק, משום שקהל היעד שלו לא היו רק חברי הקהילה היהודית אלא החברה הדרום אפריקאית כולה. כפי שהדגמתי בהרחבה במהלך הפרקים הקודמים, בזמן האפרטהייד שימש זיכרון השואה שהוצג כאירוע ייחודי שהשלכותיו נוגעות בעיקר ליהודים, ככלי למניעת אנטישמיות והכחשת שואה, וכן כמנוף עבור הקהילה היהודית בהשתלבותה בחברה הלבנה ההגמונית. במסגרת זו הודחקו כל הלקחים שאפשר היה ללמוד מהשואה, שהיו רלוונטיים להקשר המקומי של סגרגציה ואפרטהייד כאשר הקהילה היהודית הרשמית חזרה והדגישה את הטאבו בכל הנוגע להשוואת השואה לאירועים אחרים, תוך שהיא מתבצרת בעמדתה הבלתי מתערבת בפוליטיקה הפנימית בדרום אפריקה. אולם, בתקופת המעבר מאפרטהייד לדמוקרטיה, גויסו דווקא אותם לקחים של השואה שהודחקו במשך שנים על ידי הקהילה היהודית והוצבו במסגרת הפרויקט הלאומי במרכז הבימה הציבורית. השואה מוצבה כעבר היסטורי טראומטי בתקופה שבה האפרטהייד היה עוד בחזקת הווה מתמשך ומיצוב זה זימן תהליכים של דמיון היסטורי של שני אירועים שונים, השואה והאפרטהייד, שצירופם המדומיין טמן בחובו פוטנציאל לא רק לניכור אלא גם להבנה הדדית ולאמפתיה.

במסגרת נאומו של נלסון מנדלה באירוע פתיחת התערוכה ביוהנסבורג הוא אמר, "הניצחון של הכוחות הדמוקרטיים בדרום אפריקה מהווה תרומה למאמץ חובק עולם לסילוק רעות הגזענות מעל פני האנושות. זהו ניצחונה של אנה פרנק. זהו ההישג של האנושות כולה". מוקדם יותר באותו ערב, מרטין סימון, חבר הוועד המנהל של בית אנה פרנק, העניק למנדלה את מדליית אנה פרנק בהוקרה על מאבקו הבלתי נלאה לקידום הדמוקרטיה בדרום אפריקה. סימון פנה אל מנדלה והדגיש: "אי אפשר ולא צריך להשוות בין המצב במדינתך למה שקרה במלחמת העולם השנייה, מה שקרה ליהודים, מה שקרה לאנה פרנק. אך המחשבות המהותיות דומות: חשיבותם של ערכים, זכויות אדם וסובלנות".¹⁷⁸ דברים אלה מבטאים את רוח התקופה במהלכה הוצגה התערוכה במוקדי ערים בדרום אפריקה. שיח זכויות האדם

¹⁷⁶ "Anne Frank through a Prism of the Present," *Mail & Guardian*, 19 August 1994, The South African National Library, Pretoria.

¹⁷⁷ מאירה אוסרין, קומוניקציה אישית, 23 באוגוסט 2016.

¹⁷⁸ "Address by Dr. Martin Simon, Executive Board Member of the Anne Frank House on presentation of Anne Frank award to President Nelson Mandela," 15 August 1994, Johannesburg, South African History Online (SAHO), <http://www.sahistory.org.za/article/address-president-nelson-mandela-johannesburg-opening-anne-frank-exhibition-museum-africa> (Accessed on 25 March 2018).

הגלובלי שהחל לתפוס תאוצה משלהי שנות השמונים, מיצב את זיכרון השואה בקדמת הציבוריות המערבית כאמת מידה מוסרית, וסיפק בכך לגיטימציה לגיוסה גם בהקשר הדרום אפריקאי הרגיש של שנות המעבר מאפרטהייד לדמוקרטיה. דרישתו של בית אנה פרנק להציב תערוכה נלווית קבועה שתתמקד בהקשר המקומי של אפרטהייד והתנגדות הייתה קריטית לקיבוע אופיו הלאומי של פרויקט התערוכה הנודדת. דרישה זו הביאה למרכז הבימה את הפרקטיקה שסומנה בשנות האפרטהייד כאקט של רדיקאליות, בצורת השימוש בנאציזם ובשואה כנקודות השראה וכתמרורי אזהרה במסגרת המאבק נגד האפרטהייד. בתקופת המעבר מאפרטהייד לדמוקרטיה, בית אנה פרנק, מרכז מאיבוייה והנהגת הקונגרס הלאומי האפריקאי ביקשו להטעין את כוחה הסימבולי של השואה ביחס להקשר המקומי של אפרטהייד וגזענות, תוך שימת דגש על הייחודיות ההיסטורית של השואה, בדומה לייחודיותו של האפרטהייד ועל כך שאין מקום להשוואה מרדדת בין השואה לבין האפרטהייד.

באותן שנים, נאלצה הקהילה היהודית להתמודד עם אתגרים עכשוויים כדוגמת אי־יציבות כללית לצד תחושת אי־ביטחון פרטיקולרית נוכח אנטישמיות מימין ואנטי־ציונות משמאל, ולהתאים את עצמה לשיחים הגלובליים והמקומיים המתהווים. לצד החששות סביב סוגיית ייחודיות השואה, העיסוק בתערוכה אילץ את הקהילה להתעמת עם שדים רבים מעברה הלא רחוק – שתיקתה במהלך האפרטהייד, וכן מעורבותה העמוקה של מדינת ישראל בקשרי כלכלה וביטחון עם ממשל האפרטהייד. מהדו"חות שנותחו לעיל אין ספק שוועד הצירים היהודי ראה את התערוכה כמגלמת בתוכה את הפוטנציאל לשיפור תדמיתה של הקהילה היהודית ושל מדינת ישראל, בדעת הקהל הדרום אפריקאית. אך לצד מוטיבציה ברורה זו, החששות בדבר השוואות מרדדות שעשויות להיערך בין האפרטהייד לשואה, עם הצבת התערוכה העוסקת בשואה בדרום אפריקה, צצו בכל שלב ושלב בתכנון התערוכה, וביתר שאת כאשר התקבלה ההחלטה על הצבת תערוכה נלווית קבועה לתערוכה המרכזית, שעסקה באפרטהייד ובהתנגדות לו.

סוגיה נוספת שהעסיקה את מארגני התערוכה היהודיים הייתה סוגיית הביקורת על ישראל בגין קשריה הצבאיים והכלכליים עם משטר האפרטהייד. ביקורת זו, שהועלתה במסגרת התערוכה הנלווית שעסקה באפרטהייד ובהתנגדות לו, בלטה מאד בשיח המאבק נגד האפרטהייד משלהי שנות השמונים. אהדת הקונגרס הלאומי האפריקאי כלפי אש"ף וההזדהות הפומבית של מנהיגי המאבק נגד האפרטהייד עם מאבקם של הפלסטינים לשחרור לאומי הציתו אף הן את חששות הקהילה מפני הפיכת התערוכה למפגן אנטי־ציוני בחסות הממשלה העתידית השחורה. בימים שבהם הפך האפרטהייד מסמן גיאוגרפי לסממן פוליטי טעון משמעויות, האשמות כלפי ממשלת ישראל בגין אפרטהייד כלפי הפלסטינים צרמו ביותר עבור יהדות העולם ובפרט עבור יהדות דרום אפריקה.

סוגיות מרכזיות אלה חושפות את מיצובה המתמשך של הקהילה היהודית כקהילת גבול גם בתקופה רוויית תקוות וחששות זו, של המעבר מאפרטהייד לדמוקרטיה. בתקופה זו, ביקשה הקהילה היהודית להבטיח את מעמדה בממשל החדש המתהווה, אך הפעם, עם בעלי הבית החדשים – הרוב השחור. היחסים הנרקמים עם בעלי בית אלה אומנם הזינו את הסוגיות המרכזיות שעמן התמודדה הקהילה היהודית והכתיבו שינוי בשיח המקומי על אודות השואה, משיח המתמקד בפרטיקולריות של השמדת יהודי אירופה לכזה המבקש למנף פרטיקולריות זו לכדי זיכרון לאומי מוסכם המתמקד בזכויות אדם. בעוד שבמהלך תקופת

האפרטהייד, הקהילה ההגמונית הלבנה בכללותה, והקהילה היהודית בפרט, תפסו את השימושים המטאפוריים בנאציזם ובשואה ביחס לאפרטהייד כזויים ופוגעניים, בתקופת המעבר מאפרטהייד לדמוקרטיה, הפכו שימושים מטאפוריים אלה לכלי קריטי בתהליך בניין האומה ובהשתלבות הקהילה היהודית בתהליך זה. עבור הנהגת השחורים, הייתה התערוכה לפלטפורמה הראשונה שהציבה באופן פומבי את ההקבלות בין האפרטהייד לנאציזם, במסגרת ממסדית לאומית, על מנת להדגיש את הנסיבות ההרסניות של גזענות, אפליה ודעות קדומות ואת החשיבות של הגנה על זכויות אדם. הכשרת הקרקע לשימוש הסימבולי בשואה על מנת לדבר על העבר המקומי הכאוב והלא רחוק לא נוצרה כפעולה פוליטית שמטרתה להקטין את ממדי השואה וגם לא על מנת להאדיר את ממדי האפרטהייד, אלא מתוך שאיפה לדמיון היסטורי משותף שייצא נגד הנרטיב הסגור של ייחודיות השואה, המכתיב משחק סכום אפס של זיכרונות. לקחי השואה שהרלוונטיות שלהם להקשר המקומי הושתקה במהלך תקופת האפרטהייד, הועלו כעת בחברה הדרום אפריקאית המתהווה לאחר האפרטהייד, כלקחים מאחים ומאחדים שמתמקדים במאבק בסטראוטיפים, דעות קדומות וגזענות.

7. סיכום

במהלך העשור האחרון של המאה העשרים, עברה דרום אפריקה מאפרטהייד לדמוקרטיה וממשלת האחדות הלאומית, שהוקמה בראשותו של נלסון מנדלה בשנת 1994, יסדה כשנתיים מאוחר יותר את וועדת האמת והפיוס (Truth and Reconciliation Commission – TRC), מתוקף החוק לקידום אחדות לאומית ופיוס (The Promotion of National Unity and Reconciliation Act, no. 34 of 1995) שנחקק בשנת 1995. במסגרת דיוני הוועדה, שסוקרו בהרחבה במדיה הדרום אפריקאית, הוכנסו אל בתייהם של רבים מאזרחי המדינה המתהווה העדויות שהושמעו בפני הוועדה, על אודות הסבל הנורא שחווי אזרחים שחורים, הודים וצבעונים במהלך תקופת האפרטהייד ועוצבו קווי המתאר של מה שנחשב כהיסטוריה וכגרסה ציבורית ונורמטיבית של העבר הטראומטי הלא רחוק.¹ הוועדה הייתה אבן הפינה של הפרויקט הלאומי של הדמוקרטיה הדרום אפריקאית החדשה, אשר תיווך את הטראומות האישיות של אינדיבידואלים תוך הובלת הפרט לכדי נרטיב אחיד הממוסגר במונחים של זיכרון קולקטיבי משותף של האומה החדשה.² בשנת 1996 אושרה גם חוקת המדינה, שנחשבת למתקדמת בעולם, וזו הכירה לראשונה בזכותם של כל אזרחי דרום אפריקה לחירות, לשוויון ולכבוד.³ יתרה מכך, באותה שנה פורסם הדו"ח של וועדת האמת והפיוס שקבע כי האפרטהייד הוא פשע נגד האנושות, אך לא נשמעה במסגרתו קריאה להעמדת האחראים לאפרטהייד לדין בינלאומי אלא פנייה לפיוס ובניין האומה. כפי שטען אלשך, "וועדת האמת והפיוס עצמה הייתה חזיון ראויה נודד שטרם והגיע אל הנידחות שבקהילות, וטקסי הווידוי הפומבי מול הקהילות המקומיות פירקו את המונח המופשט 'אפרטהייד' לאינספור וידויים של יום-קטנות."⁴

בתקופה מורכבת זו, הפך זיכרון השואה מפרויקט הדגל של קהילת המיעוט היהודי המקומי לבעל חשיבות עבור הפרויקט הלאומי של כינון האומה הדרום אפריקאית החדשה, שהציב בבסיסו את בנייתה של חברה המבוססת על אמנת זכויות המעוגנות בחוקה.⁵ השואה הוצבה במרכז תכנית לימודי ההיסטוריה התיכוניים במדינה, לאחר שבמהלך שנות האפרטהייד היוותה זו חלק שולי בלבד בספרי הלימוד הממלכתיים, והוזכרה בקצרה בלבד במסגרת הפרק העוסק במלחמת העולם השנייה. יתרה מכך, מסוף שנות התשעים, הוקמו שלושה מרכזים להנצחת השואה בקייפטאון (1999), ביוהנסבורג (2008), ובדרבן (2009), ובשנת 2007 הוקמה הקרן הדרום אפריקאית לשואה ורצח עם (South African Holocaust and Genocide Foundation – SAHGF) כארגון מטרייה לשלושת המרכזים, בתגובה להחלטה הממשלתית להרחיב את תחום לימודי השואה בתכנית הלימודים הממלכתית של בתי הספר התיכוניים.⁶

¹ Heidi Grunebaum-Ralph, "Re-Placing Pasts, Forgetting Presents: Narrative, Place, and Memory in the Time of the Truth and Reconciliation Commission," *Research in African Literature*, 32, no.3 198-212. (2001):

Grunebaum-Ralph, "Re-Placing Pasts," 198. ²

Petersen, "Politics, Policy, and Holocaust Education in South Africa," 8-9. ³

אלשך, "אפרטהייד כפשע נגד האנושות," 138. ⁴

Ibid., 1. ⁵

National Curriculum Statement (NCS), "Curriculum and Assessment Policy Statement, Senior Phase Grades 7-9, Social Sciences" the Department of Basic Education, Republic of South Africa, 2011. ⁶

ההחלטה להכיל את הוראת השואה בתכנית הלימודים הלאומית בדרום אפריקה הדמוקרטית הביאה לכך שתלמידי בתי הספר התיכוניים במדינה למדו על השואה במסגרת החלק שמועבר לתלמידי כתות ט', העוסק בסוגיות של זכויות אדם בזמן מלחמת העולם השנייה ולאחריה ובמסגרת החלק העוסק בחקר האפרטהייד, שמועבר לתלמידי כיתות י"ב. זאת, מתוך התפיסה כי דרך לימוד ההיסטוריה של השואה ולאחר מכן ההיסטוריה של האפרטהייד, אפשר לפרק לעומק לסוגיות בנות זמננו כדוגמת רצח העם ברואנדה, שנאת זרים, הומופוביה ועוד. בהתאם לכך, גישתם של מרכזי השואה המקומיים להוראת השואה התבססה על האמונה שבזמן שידע תוכני על אודות השואה הוא חשוב, על מנת להעבירו לתלמידי בתי הספר התיכוניים, על המחנך להבין שהשואה היא חקר מקרה רב עוצמה לבחינת הסכנות של דעות קדמות ואפליה, וכן ציווי מוסרי עבור בני האדם לקבל החלטות אחראיות ולהגן על זכויות אדם. מאחר שהמחנכים הדרום אפריקאים נדרשים להתמודד עם לימוד ההיסטוריה המקומית הטראומטית והלא מאד רחוקה של האפרטהייד, הוראת השואה כמקרה בוחן המבטא הפרה בוטה וקיצונית של זכויות אדם, מהווה נקודת פתיחה מצוינת עבור המחנכים והלומדים.⁷

עמדה זו מהווה הסבר לכך שבעוד שעד שנת 2017 מוקמו המרכזים במתחמים המזוהים באופן מובהק עם הקהילה היהודית המקומית, ביוהנסבורג נפתח באותה שנה מוזיאון שהוא המוקד הקבוע של המרכז להנצחת השואה ורצח עם, כפרויקט עירוני הממוקם על אדמת עירייה, במסגרתו מוצגות תערוכות תמאטיות העוסקות בשואה וברצח העם ברואנדה, ותערוכה מתחלפת העוסקת בהפרות זכויות אדם באפריקה במאה העשרים ואחת. בעקבות ההחלטה להרחיב את המיקוד הנושאי של המרכז ביוהנסבורג ובשל העובדה ששמו של ארגון המטרייה שתחתיו פועלים שלושת המרכזים נושא אף הוא את הצירוף של שואה ורצח עם, ב־19 בפברואר 2018 הודיעה הנהלת המרכז בקייפטאון אף היא על שינוי שם המרכז להנצחת השואה, למרכז להנצחת השואה ורצח עם.⁸ על ההחלטה הכריז ריצ'רד פרידמן (Freedman), שמכהן כיו"ר המרכז בקייפטאון משנת 2006, וכיו"ר הקרן הדרום אפריקאית לשואה ורצח עם משנת 2007, במסגרת הכנס לציון שמונה עשרה שנות פעילות של המרכז בקייפטאון. פרידמן אמר:

ההחלטה מוטבעת בחזונונו לעסוק בשאלה הרחבה: כיצד מעשי רצח עם אחרים התאפשרו? לפיכך, רק הגיוני שהשם שלנו ישקף באופן מדויק יותר את פעילותנו [...] התערוכות המוצגות במרכז להנצחת השואה ורצח עם בקייפטאון נעות אל מעבר לגישה הקלאסית-העכשווית של הנצחת השואה – 'לעולם לא עוד' – מאחר שזה כן קרה שוב. מילותיו של פרימו לוי 'אם זה קרה בעבר, זה יכול לקרות שוב', המתנוססות על גבי קירות התערוכה מתאימות יותר לבטא את המסר שלנו.⁹

אם כן, בעודנו נעים לכיוון העשור השלישי של שנות האלפיים, לזיכרון השואה ניכרת נוכחות הולכת וגדלה בתרבות ובחברה הדרום אפריקאית. נוכחות זו מזמנת שאלות ותהיות באשר לתהליכים המקומיים

⁷ Nates, "But, apartheid was also genocide..." S18-S20.

⁸ Cape Town Holocaust & Genocide Centre, Facebook Page, 19/2/2018, <https://www.facebook.com/CTHGCpage/photos/a.296659157120452.68098.296257723827262/1473325446120478/?type=3&theater> (Accessed on 15/4/2018).

⁹ פוסטר ההודעה הרשמי על שינוי שם המרכז בקייפטאון, תחת הכותרת "Introducing the Cape Town Holocaust & Genocide Centre, פורסם בדף הפייסבוק הרשמי של המרכז לשואה ורצח עם בקייפטאון, 19.2.2018. <https://www.facebook.com/CTHGCpage/photos/a.296659157120452.68098.296257723827262/1473325446120478/?type=3&theater> (כניסה אחרונה בתאריך 15.4.2018).

והגלובליים של העשורים האחרונים אשר הובילו להתפתחות זו. הזיכרון הקוסמופוליטי של לוי ושניידר, שתואר בהרחבה בפרק המבוא, הוא רלוונטי במיוחד להבנת התהליכים הגלובליים שהובילו מראשית שנות התשעים להופעתו של משטר ערכים חדש המעלה על נס את זיכרון השואה. אולם, אי אפשר לענות על שאלות אלה, העוסקות בהווה, בלי להפנות את המבט אל היסטוריה המקומית של אפליה גזעית וסגרגציה, באמצעות חשיפת הבנייתו של זיכרון השמדת יהודי אירופה במסגרת אתוס ההנצחה של משטר גזעני, לצד בחינת הבניות אלטרנטיביות לזיכרון זה.

כפי שציינתי בהרחבה בפרק המבוא, אף על פי שבתום המלחמה, האמת הנוראה על מחנות ההשמדה הנאצים נחשפה לעיני כול, ממזרח ועד מערב לא נתפסו היהודים כקורבנות המרכזיים של מלחמת המוות. המחנות תוארו לרוב כבתי כליאה לאסירים פוליטיים והקורבנות כקורבנות הנאצים, בעוד שההקשר האנטישמי נדחק באופן יחסי לשוליים. בדרום אפריקה, לעומת זאת, קיבלה האנטישמיות הנאצית מרכזיות בשיח על אודות המלחמה, בעיקר לאור מאמצי הקהילה היהודית המקומית לתווך את המסר האנטי-אנטישמי לאוכלוסייה הלבנה ההגמונית, שבגבולותיה ביקשה הקהילה הקטנה להשתלב. אם כן, השאלה מדוע לא הובלט האופי היהודי של השואה לאחר סיום המלחמה, שהעסיקה ועדיין מעסיקה חוקרים רבים שבחנו את תודעת השואה במדינות שונות, אינה רלוונטית להקשר הדרום אפריקאי. אין זה אומר שהפיצול הגלובלי שהביאה עמה המלחמה הקרה, ושהיווה גורם מרכזי בעיצוב תודעת מלחמת העולם השנייה והשואה בין מזרח למערב, אינו רלוונטי לענייננו. כפי שהראיתי במסגרת פרקי המחקר, העימות הדו-גושי העולמי השפיע באופן ניכר על הפוליטיקה, החברה והתרבות בדרום אפריקה, מדינה שעם כיוון משטר האפרטהייד מוצבה על ידי מעצמות המערב כחיץ מפני השתלטות סובייטית על היבשת השחורה. מדינות המערב ואמריקה בפרט, אימצו נרטיב פרוגרסיבי אנטי-פשיסטי, שבמסגרתו לקורבנות חסרי אונים לחלוטין לא היה מקום וביקשו להמעט באזכור הטרגדיה היהודית ולהפוך את גרמניה המערבית לבת בריתו של הגוש המערבי, תוך שהקהילות היהודיות במערב מיישרות קו עם המדיניות החדשה. בדרום אפריקה, לעומת זאת, הציבה הקהילה היהודית המקומית את נרטיב השמדת יהודי אירופה במרכז ההיסטוריה הקהילתית ואף תווכה אותו לקהילות הלבנות האחרות במדינה.

במצב עניינים זה, נגלה הפרדוקס המלווה את מחקר זה, בדבר הנצחת הטרגדיה של השמדת יהודי אירופה במדינה גזענית. פרדוקס זה נותח על רקע האנטישמיות והאלמנטים הפרו-נאציים שאפיינו את הציבוריות הלבנה ובפרט את זו האפריקנרית, החל משנות העשרים וביתר שאת במהלך מלחמת העולם השנייה. אף על פי שממשלת דרום אפריקה החליטה להצטרף למלחמה נגד הנאציזם בשנת 1939, לצד בעלות הברית, ההחלטה התקבלה בצרימה גדולה בקרב פלגים אולטרה-ימניים בקהילה האפריקנרית. אומנם, עם כיוון משטר האפרטהייד בשנת 1948, זנחו מרבית הפוליטיקאים את המסר האנטישמי וביקשו להחיל את היהודים כחלק מהמיעוט הלבן, אך קולות העבר ששכחו חזרו מפעם לפעם ותחזקו את חששותיה של הקהילה היהודית הקטנה בדבר האפשרות לאנטישמיות ממוסדת בחסות המדינה. על כן, אין זה מפתיע שעלייתה לשלטון של המפלגה הלאומית, שרבים מחבריה היו חברים בתנועות פרו-נאציות ואנטישמיות במהלך המלחמה, הניעה את הקהילה היהודית המקומית לפעול להפצת המסר האנטי-אנטישמי בקרב הקהילה הלבנה ההגמונית, מתוך שאיפה להשתלבות במיעוט הלבן הפריבילגי, אך לצד שימור הקולקטיב היהודי.

זיכרון השמדת יהודי אירופה היווה עבור הקהילה הקטנה, שמרבית חבריה היגרו לדרום אפריקה בעשורים שקדמו למלחמת העולם השנייה ולשואה, מנוף להשתלבותה במשטר החדש, שהגזע הוצב במרכזו.

גורם קריטי נוסף שהזין פרדוקס מרתק זה קשור בהקמתה של מדינת ישראל, ב־14 במאי 1948, כשבועיים לפני כינון משטר האפרטהייד בדרום אפריקה. הקהילה היהודית הדרום אפריקאית, שהייתה ברובה אולטרה־ציונית, תמכה בנלהבות בהקמתו של בית לאומי לעם היהודי בארץ ישראל. בנקודת ממשק היסטורית זו, הוצב הקלוויניזם האפריקנרי כתנועה אחת של התנועה הציונית ואתוס ההנצחה של משטר האפרטהייד, שהתמקד בהדגשת מיתוסים אפריקנרים של סבל וגבורה, סיפק את הפלטפורמה עבור היהודים הדרום אפריקאים, ליצירת זיכרונות ומיתוסים קולקטיביים משלהם בהתאם לרוח המיעוט הלבן הדומיננטי. השמדת יהודי אירופה, שמוצבה כמניע מרכזי של התנועה הציונית להקמת מדינת ישראל וששרתה את ממשלות ישראל כזיכרון קולקטיבי מאחד של שואה ותקומה, אומצה גם על ידי הקהילה היהודית בדרום אפריקה כחלק מרכזי בהיסטוריה הקולקטיבית של העם היהודי. למרות זאת, במסגרת פרקי המחקר הראיתי כי נאמנותה של הקהילה היהודית־ציונית לישראל אומנם קיבלה את ברכת ממשלת האפרטהייד בתחילת הדרך, אך היחסים בין המדינה היהודית הצעירה לממשלת האפרטהייד ראו עליות ומורדות במהלך השנים, והדבר השפיע באופן ניכר על היחס המקומי כלפי הקהילה היהודית, ועל תחושת הביטחון של הקהילה.

האנטישמיות המקומית והיחסים בין ישראל לממשלת דרום אפריקה היו, אפוא, צירים מרכזיים עבור מחקר זה שביקש לבחון את התצורות התרבותיות והדיסקורסיביות של זיכרון השמדת יהודי אירופה לאורך תקופת האפרטהייד. באמצעות חשיפת היסטוריה של דיאלוגים מתוחים בין הקהילה היהודית לבין הקהילה ההגמונית הלבנה בדרום אפריקה, ביקש המחקר להתייחס אל הקהילה היהודית המקומית כקהילת גבול, בעוד שגבוליות הקהילה ניזונה מהמיצוב הדואלי של חברה, מחד כחלק מהציבור הלבן הפריבילגי ומאידך כקבוצה חברתית, תרבותית, דתית וגזעית נפרדת. בבסיס המחקר עמדו חששות הקהילה באשר למקומה בהיררכיה החברתית המקומית, חששות שתוחזקו לאורך השנים בעקבות מופעים אנטי־יהודיים ואנטי־ישראלים נקודתיים. מחקר זה מציב את מיצובה הגבולי של הקהילה כמניע מרכזי בהבניית זיכרון השואה לא רק כזיכרון קולקטיבי קהילתי, אלא גם כלפי חוץ, ככלי למאבק באנטישמיות המקומית, וכן למתן לגיטימציה לתמיכה בישראל ברמה הלאומית. אומנם היו יחידים מתוך הקהילה שהרעיונות הפרו־נאציים שאפיינו את הימין האפריקנרי של שנות השלושים והארבעים עודדו אותם לבסס סינתזה בין הציונות לבין השקפות ליברליות על אודות בעיית הגזע בחברה הדרום אפריקאית. אך בעוד שקולות אלה נותרו בשוליים, הקהילה הרשמית נמנעה ממעורבות בולטת במאבקים מקומיים ומירב מאמציה הופנו לשימורה של זהות יהודית ציונית קהילתית. המחקר הדגים, אם כן, כיצד בתקופה שבה הממשלה הלאומנית המקומית החלה בביצוע מדיניות האפרטהייד, תוך הסרת כל אופוזיציה רדיקלית וליברלית, ביקש הפרויקט היהודי־קהילתי של הנצחת השואה ותיווכה לחברה הדרום אפריקאית להתמקד באנטישמיות כתופעה המובחנת מהמבנה הגזעני שאפיין את האפרטהייד.

בלב המחקר עומדת הטענה כי בהקשר המקומי הייחודי של האפרטהייד בדרום אפריקה, היווה זיכרון השמדת יהודי אירופה מסגרת דרכה שאלות של גזע עברו טרנספורמציה. מחד גיסא, הקהילה היהודית אימצה את הטרגדיה היהודית באירופה כחלק מההיסטוריה הקולקטיבית שלה ואף תיווכה אותה לקהילות

המיעוט הלבן ההגמוני כחלק מתהליך רחב יותר של אקומודציה למשטר האפרטהייד כמשטר גזעני שאינו אנטישמי. בחינת אמצעי התיווך של המסר האנטי־אנטישמי למיעוט הלבן דרך סיפור השמדת יהודי אירופה ותוך התעלמות מהרלוונטיות שלו להקשר המקומי של אפליה גזעית, חושפת את ניהולה של פוליטיקת הגזעים בתוך הקהילה הלבנה עצמה (כולל היהודים). במקביל למאמצי היהודים לתיווך זיכרון השמדת יהודי אירופה לקהילות המיעוט הלבן, משטר האפרטהייד עצמו יזם מצדו מאמצים להכלה, לאימוץ ולכיבוד זיכרון זה של הקהילה היהודית, ובכך לכלול את היהודים בתוך המיעוט הלבן. מאידך גיסא, פעילים נגד האפרטהייד, יהודים ולא־יהודים, לבנים, שחורים, צבעוניים ויהודים, בני הקהילות השונות בחברה הדרום אפריקאית, ביקשו לספק אלטרנטיבה לסיפור ההגמוני הסגור ולשרטט חיבורים בין האנטישמיות הנאצית ובין הגזענות המקומית בדרום אפריקה ולהציב את השמדת יהודי אירופה כתמרור אזהרה, תוך שהם קוראים לשינוי המשטר הקיים, לשוויון ולחירות.

פרקי המחקר עסקו בבחינת הערוצים הלאומיים שבהם עשתה הקהילה היהודית שימוש לתיווך הטרגדיה של השמדת יהודי אירופה לקהילות המיעוט הלבן ההגמוני לאורך השנים, כעדות לאקומודציה היהודית למשטר האפרטהייד הגזעני. הערוץ הראשון היה השימוש בשפות הרשמיות – אנגלית ואפריקנס – כפי שבא לידי ביטוי בכיתוב שעל גבי האנדרטאות להנצחת יהודי אירופה שהושמדו בידי הנאצים, שהוקמו במהלך העשור הראשון של משטר האפרטהייד. הפנייה אל הקהילה הלבנה בכללותה, באמצעות השימוש בשפות הלאומיות הרשמיות, מצביעה על נאמנות לחוקי המדינה ועל יישומו של אתוס ההנצחה שאפיין את משטר האפרטהייד, תוך שימור ההפרדה הנדרשת באמצעות הצבת האנדרטאות במתחמים יהודיים ושימוש בכיתובים גם ביידיש ובעברית. אל מול מאמצי הקהילה לתיווך האנדרטאות עבור הקהילה הלבנה ההגמונית בכללותה, נוכחותם של גורמים מוניציפליים וממשלתיים בטקס חניכת האנדרטה ביוהנסבורג ושידור הטקס ברדיו הלאומי, באנגלית ובאפריקנס, מצביעים על כך שגם ממשלת האפרטהייד מצידה, ראתה חשיבות בתיווך הטרגדיה של יהודי אירופה לקהל הלבן הרחב. עדות נוספת לכך ניכרת גם בפופולאריות שלה זכה המחזה המבוסס על "יומנה של אנה פרנק", שהוצג בתיאטראות ברחבי דרום אפריקה בשלהי שנות החמישים, בשפה האנגלית, ובייתר שאת, בתרגומו של "יומנה של אנה פרנק" לאפריקנס במהלך שנות השבעים, הכנסתו לרשימת הקריאה המומלצת לתלמידי בתי הספר התיכוניים הממלכתיים והפקת המחזה באפריקנס, בחסות וועד אומנויות הבמה של טרנסוואל ובמימון ממשלתי.

כפי שציינתי בהרחבה בפרק המבוא, אסמן טען שהזיכרון התרבותי מתאפיין בריחוקו מחיי היומיום, אך התייחס גם לאופנים שבהם מופעל הזיכרון התרבותי בהווה משתנה. לצד בחינת התצורות התרבותיות של זיכרון השמדת יהודי אירופה, התואמות את המונח "זיכרון תרבותי" שאימץ אסמן, ביקשתי, לאורך כל פרקי המחקר, לבחון גם את הזיכרון הקומוניקטיבי, היום־יומי של השואה בחברה הדרום אפריקאית, באמצעות ניתוח טקסטים עיתונאיים אקטואליים קהילתיים ולאומיים. בעוד שניתוחים טקסטואליים אלה שזורים לאורך כל פרקי המחקר, הם מהווים מרכז כובד כשלעצמו בפרק השני, שעסק בתגובות הציבור הלבן בדרום אפריקה למשפט אייכמן, שבמסגרתו הפכו דפי העיתונים לזירה קריטית לעיצוב השיח על אודות יהודים, הציונות וישראל. אחת התצורות הדיסקורסיביות המרתקות שבלטה ביחס לפרשת אייכמן הייתה הדיאלוגים הבלתי אמצעיים שהופיעו על גבי העיתונות הלאומית בצורת מכתבים של

יחידים. הקהילה היהודית הרשמית, וכן יחידים מתוכה, הגיבו למכתבים אלה, שהכילו עמדות שונות ביחס למשפט, ליהדות, לציונות ולישראל, ותגובותיהם פורסמו אף הן בעיתונים ולעיתים גררו התכתבויות ממושכות. בחינת דיאלוגים אלה הצביעה לא רק על החשיבות של הזיכרון הקומוניקטיבי של אסמן לתיחזוק של הזיכרון התרבותי, אלא גם על הרלוונטיות של תפיסת היחסים בין זיכרונות קולקטיביים כיהסטים המבוססים על תחרות. בעוד שהקהילה היהודית ביקשה לתווך את זיכרון השמדת יהודי אירופה, תוך הדגשת הקורבן היהודי, קולות שונים בציבוריות הלבנה ביקשו להשמיע ביקורת על היהודים, על שבהתמקדותם בסבל קבוצתם, מחקו סבל של אחרים. ניתוח קולות אלה הצביע על היווצרותן של מובלעות של תחרות בין זיכרונות מקומיים של סבל וקורבנות ועל הרלוונטיות של תפיסת הזיכרון כמשחק סכום אפס בזירה הדרום אפריקאית המורכבת.

ערוץ לאומי נוסף שגויס על ידי הקהילה היהודית לתיווך זיכרון השמדת יהודי אירופה לציבור הדרום אפריקאי הלבן הינו מערכת הצנזורה של משטר האפרטהייד. כפי שהראיתי בפרק השלישי, במהלך שנות השבעים גויס צנזור האפרטהייד למאבק היהודי נגד ספרות הכחשת השואה, אך צנזור זה גם גונה על ידי הקהילה בהחלטותיו לצנזר תכנים המכילים ייצוגים מובהקים של השואה היהודית במדיות התרבותיות השונות במדינה (טלוויזיה, תיאטרון וקולנוע). בחינה מעמיקה של החלטות צנזור האפרטהייד בתכנים הקשורים לשואת יהודי אירופה משקפת באופן ברור את עמדת משטר האפרטהייד בנוגע למעמדה של הקהילה היהודית כקבוצה חברתית, דתית ותרבותית נפרדת שיש להגן על זכויותיה. כמו כן, מרבית ההחלטות משקפות מעין הצהרה ממלכתית על הכלת הטרגדיה היהודית כחלק מההיסטוריה של הקהילה היהודית בפרט, תוך שרטוט הקבלות לנרטיב הלאומי, בעיקר לאור ביקורו של פורסטר ב"יד ושם" בשנת 1976 והתהדקות היחסים בין ממשלת דרום אפריקה לבין ממשלת ישראל. בסופו של דבר, צנזור האפרטהייד היה רגיש יותר לתכנים שהיה בהם להביא לפגיעה אפשרית בקהילה היהודית מאשר לכאלה שעשויים היו להוביל לפגיעה אפשרית בקהילה הגרמנית. כמו כן, בעוד שמערכת הצנזורה אסרה חומרי הכחשת שואה לפרסום, זו הסתייגה לרוב מהטלת איסורים על ייצוגים פופולאריים של השואה במדיות השונות.

החל מראשית שנות השמונים, אומץ כלי נוסף לתיווך השמדת יהודי אירופה לקהל הלבן ההגמוני והקהילה היהודית החלה לערוך תערוכות שואה ניידות שפנו לתלמידי תיכון יהודים ולא־יהודים כאחד. התחזקותם של קולות ימין רדיקלי בדרום אפריקה באותן שנים, וכן בעולם כולו, הניעה את הקהילה בפנייתה לקהל הלבן הלא־יהודי, תוך קידום המסר האנטי־אנטישמי ובאמצעות שימוש בסיפורים אישיים של ניצולי שואה מקומיים. התערוכה לציון ארבעים שנה למרד גטו וורשה, הוצגה בשנת 1985 במוזיאון להיסטוריה התרבותית של דרום אפריקה בקייפטאון והוציאה לראשונה את סיפורי השואה מהמתחמים היהודים. הצגת תערוכה העוסקת בהשמדת יהודי אירופה במוזיאון העוסק בהיסטוריה תרבותית מקומית מסמלת בייתר שאת את ההכרה הלאומית בקהילה היהודית כחלק מהחברה הדרום אפריקאית הלבנה ובשואה כהיסטוריה הקולקטיבית של אותה קהילה.

תיווכו של זיכרון השואה בזירה הלאומית בדרום אפריקה הגיע לשיאו בעת הקריטית של המעבר מאפרטהייד לדמוקרטיה, כאשר בשנת 1994 הגיעה התערוכה הנודדת "אנה פרנק בעולם, 1929-1945"

לערים מרכזיות במדינה. התערוכה הוצגה במתחמים לאומיים בלבד, תוכננה על ידי בית אנה פרנק, שגרירות הולנד בפרטוריה וועד הצירים של יהודי דרום אפריקה וזכתה לתמיכתם של מנהיגים פוליטיים ודתיים ממגוון הקשת החברתית המקומית. הצבתה של תערוכה נלווית תחת הכותרת "אפרטהייד והתנגדות", כמיצג נלווה קבוע של התערוכה הנוודדת בכל המוקדים הדרום אפריקאים, סיפקה את החיבור של המיצגים להקשר המקומי והייתה זו הפעם הראשונה שבה הועלו לקחי השואה, שהרלוונטיות שלהם להקשר המקומי הושקתה במהלך תקופת האפרטהייד, כלקחים מאחדים המתמקדים במאבק בסטראוטיפים, דעות קדומות וגזענות. זיכרון השואה גויס בעת הקריטית של המעבר מאפרטהייד לדמוקרטיה כזיכרון לאומי מוסכם המתמקד בזכויות אדם וככלי חשוב בתהליך בניין האומה. יתרה מכך, הבחינה המעמיקה של התערוכה והדיונים סביבה מדגימה ביותר שאת את השינוי הרדיקלי שעברה דרום אפריקה בתקופה הקריטית של המעבר מאפרטהייד לדמוקרטיה. שינוי זה העלה את הצורך לבסס שיח חדש בין הקהילה היהודית למדינה שיאפשר את המשך היחסים ומעבר חלק ולא אלים גם בזירה הזו. בעוד שהמעורבות היהודית בתערוכה הייתה ניכרת, היה זה האינטרס של כל הצדדים להפוך אותה לפרויקט לאומי ובמסגרת זו כל אחד ויתר קצת ושינה מהרטוריקה הקודמת שלו לשם יצירת שיח חדש.

תפיסת הטרגדיה היהודית באירופה כרלוונטית עבור המציאות המקומית של אפרטהייד בדרום אפריקה הושמעה באופן ממוסד לראשונה רק בשנת 1994, לאחר הבחירות הדמוקרטיות הראשונות במדינה. בעוד שלאורך פרקי המחקר ביקשתי להצביע על עמדות הקהילות הלבנות ביחס להשמדת יהודי אירופה כראי ליחסים המתוחים בין הקהילה היהודית למיעוט הלבן ההגמוני, בחינת סיפורי החיים של שני פעילים בולטים נגד האפרטהייד, היהודי הדרום אפריקאי אחמד קטרדה והארכיבישוף השחור דזמונד טוטו, סיפקה הצצה לעמדות אלטרנטיביות ביחס להשמדת יהודי אירופה, שראו בטרגדיה היהודית לא רק תוצר של אנטישמיות אלא גם תמרור אזהרה ומקור להשראה עבור המאבק נגד האפרטהייד. הקול החילוני-קומוניסטי של קטרדה היה שונה מאד מזה האנגליקני-אובונטואי של טוטו, ויש לשער שאין מדובר בקולות מייצגים של כלל הקהילות שדוכאו תחת משטר האפרטהייד. עם זאת, מהווים קולות אלה אלטרנטיבות לשיח ההגמוני שנכח בציבוריות הלבנה בזמן האפרטהייד, קולות המספקים ניסיונות פעילים לאתגר את הנרטיב הדומיננטי של ההיסטוריה והזיכרון של אותה עת, ושחלקם גם אתגרו מאד את הקהילה היהודית.

סיפורי חייהם של קטרדה וטוטו סיפקו מקרי בוחן מרתקים לבחינת ההתכתבויות שבין זיכרון השמדת יהודי אירופה לזיכרונות טראומטיים אחרים ובפרט למציאות המקומית של סגרגציה ואפרטהייד. תנועתם של השניים אל מחוץ לדרום אפריקה וחזרה טמנה בחובה ייבוא של נרטיבים, זיכרונות ומסרים מגוונים, ואלה חלחלו אל תוך הרטוריקה ואסטרטגיית המאבק של קטרדה וטוטו באופנים שונים אך עם מטרה זהה- יצירת סולידריות עם המאבק נגד האפרטהייד. יתרה מכך, החיבורים שעשו קטרדה, טוטו ופעילים אחרים במאבק נגד האפרטהייד, בין הטרגדיה היהודית בשואה לבין הטרגדיה האישית של מדינתם, מהווים בהרבה מובנים הבסיס שעליו מבקשים כיום להישען המרכזים להנצחת השואה בדרום אפריקה. אלה כאמור אמונים כיום על הכשרות מורים להוראת השואה, ולהעברת סיורים לקהל הרחב ולתלמידים. מילותיו של פרימו לוי המתנוססות על גבי קירות התערוכה במוזיאון השואה ורצח העם בקייפטאון: "אם

זה קרה בעבר, זה יכול לקרות שוב",¹⁰ מסמלות, אם כן טרנספורמציה משמעותית בזיכרון השואה בדרום אפריקה, לא רק כמייצג אירוע יהודי טראומטי פרטיקולרי אלא גם כבעל לקחים רחבים יותר, הרלוונטיים לחברה כולה.

¹⁰ פוסטר ההודעה הרשמי על שינוי שם המרכז בקייפטאון, תחת הכותרת "Introducing the Cape Town Holocaust & Genocide Centre, פורסם בדף הפייסבוק הרשמי של המרכז לשואה ורצח עם בקייפטאון, 19.2.2018. <https://www.facebook.com/CTHGCpage/photos/a.296659157120452.68098.296257723827262/1473325446120478/?type=3&theater> (כניסה אחרונה בתאריך 15.4.2018).

8. ביבליוגרפיה

8.1. רשימת מקורות ארכיונים:

- גנוך המדינה, ירושלים, ישראל.
- יד ושם, הארכיון המנהלי, ירושלים, ישראל.
- הארכיון הציוני, ירושלים, ישראל.
- ארכיון עיתונות יהודית היסטורית, הספרייה הלאומית, ירושלים, ישראל.
- Rochlin Archive, South African Jewish Board of Deputies, Johannesburg, South Africa.
- The Robben Island Mayibuye Archives, University of Western Cape, South Africa.
- The Johannesburg Holocaust & Genocide Centre Archive, Johannesburg, South Africa.
- The Cape Town Holocaust and Genocide Centre Archive, Cape Town, South Africa.
- The Durban Holocaust and Genocide Centre Archive, Durban, South Africa.
- The Ahmed Kathrada Foundation Archive, Lenasia, South Africa.
- The Kaplan Centre Library, University of Cape Town, South Africa.
- Historical Papers research archive, University of Witwatersrand, Johannesburg, South Africa.
- The National Library, Pretoria, South Africa.
- The National Library, Cape Town, South Africa.
- South Africa History Archive – SAHA, Johannesburg, South Africa.
- South African Broadcasting Corporation Radio Archive, Johannesburg, South Africa.
- The International Institute of Social History, Amsterdam, Holand.
- The Anne Frank House Archives, Amsterdam, Holand.
- The British National Library, London, Britain.

8.2. רשימת מקורות משניים

- אבולוף, אוריאל. על-פי תהום: אומה, אימה ומוסר בשיח הציוני. חיפה: הוצאת ספרי חמד, 2015.
- אורבך, רחל. "עדים ועדויות במשפט אייכמן." ידיעות יד ושם 28 (דצמבר 1961).
- אורון, יאיר. ג'נסייד. כרך 1, רעננה: האוניברסיטה הפתוחה, 2006.
- אלמוג, עוז. הצבר – דיוקן. תל-אביב: הוצאת עם עובד, 1997.
- אלמוג, שמואל. "מ'יהדות השרירים' ל'דת העבודה'." הציונות: מאסף לתולדות התנועה הציונית והישוב היהודי בארץ-ישראל ט' (1984): 146-137.

אלשך, יהונתן. "פרדיגמת האפרטהייד: היסטוריה, פוליטיקה ואסטרטגיה." בתוך משפט, מיעוט וסכסוך לאומי, בעריכת ראיף זריק ואילן סבן, 151-184. תל אביב: סדרת הספרים "משפט חברה ותרבות" הפקולטה למשפטים ע"ש בוכמן, אוניברסיטת תל אביב, 2017.

אלשך, יהונתן. "אפרטהייד כפשע נגד האנושות." זמנים 138 (2018): 116-131.

אריאלי-הורוביץ, דנה. אמנות ורודנות- אוונגרד ואמנות מגויסת במשטרים טוטליטריים. תל אביב: אוניברסיטת תל אביב, הוצאה לאור, 2008.

ארנדט, חנה. אייכמן בירושלים-דו"ח על הבנאליות של הרוע. תל אביב: הוצאת בבל, 2007 [1963].

אפלפלד, אהרן. סיפור חיים. תל אביב: הוצאת כתר, 1999.

אקרט, ברטי. "אנדרטת מגילת האש של נתן רפפורט." בתוך מבחר מאמרים בידיעת הארץ, בעריכת אלי שילר, 113-118. הוצאת ספרים אריאל, 1982.

באואר, יהודה. הרהורים על השואה. הוצאת יד ושם ואוניברסיטת בן גוריון, 2008.

באואר, יהודה. "שואה ורצח עם." מאמר שהוצג במסגרת סימפוזיון על שואה ורצח עם, האוניברסיטה העברית בירושלים ומוסד ואן ליר, 2-4 בספטמבר 2012.

בנזימן, יותם. לסלוח ולא לישכוח: האתיקה של הסליחה. תל אביב: הקיבוץ המאוחד, 2008.

ברוג, מולי. "נוף של זיכרון: אנדרטאות השואה והגבורה ביד ושם." אריאל: כתב עת לידיעת ארץ ישראל 170 (1998): 42-63.

גוטוויין, דניאל. "הפרטת השואה: פוליטיקה, זיכרון והיסטוריוגרפיה." דפים לחקר השואה ט"ו (1998): 7-52.

גוטמן, ישראל. "ייחודה ואופייה האוניברסלי של השואה." בתוך בעלטה ובמאבק, 47-71. תל אביב: ספריית פועלים, 1995.

גולדברג, עמוס. "השואה וההיסטוריה: נתקים בעידן פוסטמודרני." תאוריה וביקורת 40 (2012): 154-121.

האוזנר, גדעון. משפט ירושלים. תל אביב: בית לוחמי הגטאות והקיבוץ המאוחד, 1980.

וורדן, נייג'ל. צמיחת המדינות החדשות באפריקה: התהוותה של דרום אפריקה המודרנית. תל אביב: האוניברסיטה הפתוחה, 2002.

זרטל, עדית. האומה והמוות: היסטוריה, זיכרון ופוליטיקה. אור יהודה: הוצאת דביר, 2002.

יבלונקה, חנה. מדינת ישראל נגד אדולף אייכמן. תל אביב: הוצאת יד בן צבי וידיעות אחרונות, 2001.

יובצ'לוביץ, סנדרה ובאואר, מרטין, ו. "הריאיון הנרטיבי." בתוך מחקר איכותני- שיטות לניתוח טקסט תמונה וצליל, בעריכת מרטין ו' באואר וג'ורג' גאסקל, 69-99. רעננה: האוניברסיטה הפתוחה, 2011.

יקירה, אלחנן. פוסט ציונות, פוסט שואה: שלושה פרקים על הכחשה, השכחה ושלילת ישראל. המכון לחקר הציונות וישראל ע"ש חיים וייצמן, אוניברסיטת תל אביב, הוצאת עם עובד, 2007.

לויצקי, נעמה. "איכותו של המחקר האיכותני: המקרה הנרטיבי." בתוך סוגיות במחקר נרטיבי: תבחיני איכות אתיקה: סיכום קבוצות עניין, בעריכת עמיה ליבליך, איתן שחר, מיכל קרומר-נבו ומיה לביא-אג'אי, 10-24. הוצאת המרכז הישראלי למחקר איכותני של האדם והחברה, 2009.

ליאל, אלון. צדק שחור: המהפך הדרום אפריקני. תל אביב: קו אדום, הוצאת הקיבוץ המאוחד, 1999.

מכמן, דן. "נושא אחד, קולות אחדים: לשון ותרבות בחקר השואה", בתוך השואה- הייחודי והאוניברסאלי, בעריכת שמואל אלמוג, דניאל בלטמן, דוד בנקיר ודליה עופר, 8-38. ירושלים: הוצאת יד ושם והמכון ליהדות זמננו ע"ש אברהם הרמן, האוניברסיטה העברית, 2001.

נוימן, בעז. נאציזם. תל אביב: משרד הביטחון, 2007.

סזאראני, דוויד. "הופעת המונח 'שואה' כמושג תרבותי בישראל ובגולה אחרי מלחמת העולם השנייה." ישראל 6 (2006): 65-86.

עברון, בועז. "שואה-סכנה לעם," בתוך: אתונה וארץ עוז. תל אביב: כותר, 2010.

עופר, דליה. "מבט לאחור יובל – הציונות והיישוב נוכח השואה, 1933-1948", בתוך תמורות יסוד בעם היהודי בעקבות השואה, עורך ישראל גוטמן, 443-472. ירושלים: יד ושם, 1995.

עופר, דליה. "השיח הישראלי על השואה" בתוך השואה בהיסטוריה היהודית, בעריכת דוד בנקיר ודן מכמן, 293-328. ירושלים: יד ושם, 2001.

פורת, דינה. "מערכה בת ארבעים שנה- יומנה של אנה פרנק ומכחישי השואה, 1958-1998." בתוך השואה: הייחודי והאוניברסאלי, ספר יובל ליהודה באואר, בעריכת שמואל אלמוג, דניאל בלטמן, דוד בנקיר ודליה עופר, 160-183. ירושלים: הוצאת יד ושם, 2002.

פרידלנדר, שאול. "השואה בין זיכרון להיסטוריה." מדעי היהדות 30 (1990): 11-20.

צוקרמן, משה. שואה בחדר האטום: ה"שואה" בעיתונות הישראלית בתקופת מלחמת המפרץ. תל אביב: הוצאת המחבר: 1993.

קונפורטי, יצחק. "היהודי החדש במחשבה הציונית: לאומיות, אידיאולוגיה והיסטוריוגרפיה." ישראל 16 (2009): 67-68.

קונסוני, מנואלה. רזיסטנצה או שואה- זיכרון הגירוש וההשמדה באיטליה 1945-1985. ירושלים: הוצאת מאגנס, 2010.

קינן, עירית. הלל- נרגע הרעב, ניצולי השואה ושליחי ארץ ישראל בגרמניה 1945-1948. תל אביב: הוצאת עם עובד, 1996.

רוזנטל, ימימה. משה שרת, ראש הממשלה השני- מבחר תעודות מפרקי חייו (1894-1965). ירושלים: גנזך המדינה-הסדרה להנצחת זכרם של נשיאי ישראל וראשי ממשלותיה, 2007.

רוזנפלד, אליון. קץ השואה. ירושלים: הוצאת מאגנס והוצאת יד ושם, 2013.

רוסקיס, דויד. אל מול פני הרעה: תגובות לפרוענות בתרבות היהודית החדשה. תל אביב: הקיבוץ המאוחד, 1993.

רז, אדם. "חזיתות מתנגשות – האנטומיה 'המוזרה' של הכרעת אוסלו של רבין," ישראלים 4 (2012): 97-131.

שגב, תום. במליון השביעי- הישראליים והשואה. ירושלים: הוצאת כתר, 1991.

שוורץ, אריאל. "גיבורים בעל כורכם." אסיף-כתב עת (2014): 17-82.

שטאובר, רוני. *הלקח לדור: שואה וגבורה במחשבה הציבורית בארץ בשנות החמישים*. ירושלים, יד בן צבי, 2000.

שלה-כהן, נורית. "בצלאל" של שץ, 1929-1906. מוזיאון ישראל: ירושלים, 1982.
שלר, לין. "מבוא", בתוך *השדות באפריקה: חוויות של מחקר והבניית ידע*, בעריכת רותי ג'יניאו, נועה לוי ולין שלר, 7-30. חיפה: הוצאת פרדס, 2016.
שלר, לין. "של מי הסיפור הזה? אג'נדות סותרות באיסוף היסטוריה שבעל-פה בניגריה בתוך השדות באפריקה: חוויות של מחקר והבניית ידע", בעריכת רותי ג'יניאו, נועה לוי ולין שלר, 113-128. חיפה: הוצאת פרדס, 2016.

שמעוני, גדעון. "דרכה של הקהילה היהודית והתנועה הציונית בחברה הדרום-אפריקנית [1910-1948]". חיבור לשם קבלת תואר דוקטור לפילוסופיה, האוניברסיטה העברית בירושלים, 1974.
שפי, נעמה. "משפט אייכמן ומשפטו בישראל". *ישראל* 2 (2002): 197-208.
שפירא, אניטה. *ההליכה על קו האופק*. תל-אביב: הוצאת עם עובד, 1989.
שפירא, אניטה. *יהודים חדשים יהודים ישנים*. תל-אביב: הוצאת עם עובד, 1997.
שפירא, אניטה. *יהודים, ציונים ומה שביניהם*. תל אביב: הוצאת עם עובד, 2007.
תובל-משיח, רבקה וספקטור-מרזל, גבריאלה. *מחקר נרטיבי: תאוריה, יצירה ופרשנות*. ירושלים: הוצאת הספרים ע"ש י"ל מאגנס ומכון מופ"ת, 2010.
תידור באומל, יהודית. "לזיכרון עולם: הנצחת השואה בידי הפרט והקהילה במדינת ישראל". *עיונים בתקומת ישראל* 5 (1995): 364-387.
תירוש, נועם. "נזכור את כולם? ההתנגדות הגרמנית לנאציזם במוזיאוני השואה בישראל, בצרפת וארה"ב". חיבור לשם קבלת התואר מוסמך, אוניברסיטת בן גוריון בנגב, 2012.
תמר קטקו, "אבנים ומילים: אמנות הזיכרון של השואה", בתוך: *זיכרון נפרד מאבן: אתיקה של הגדת השואה*, 107-137. תל אביב: הוצאת הקיבוץ המאוחד, 2010.

Adler, Franklin H. "South African Jews and Apartheid." *Patterns of Prejudice* 34, no.4 (2000): 23-36.

Alexander, Jeffrey C. "On the Social Construction of Moral Universals- the Holocaust from War Crime to Trauma Drama." *European Journal of Social Theory* 5, no.1 (2002): 5-85.

Alexander, Jeffrey C. *Remembering the Holocaust: A Debate*. New York: Oxford University Press, 2009.

Allen, John. *Conclave: The Politics, Personalities, and Process of the Next Papal Election*. Crown Publishing Group, 2002.

Allen, John. *Rabble Rouser for Peace: The Authorized Biography of Desmond Tutu*. The Random House Group, 2006.

- Anne Frank in the World, 1929-1945*. Amsterdam: Anne Frank Stichting, 1985.
- Appiah, Anthony and Gates, Henry L. *Africana: The Encyclopaedia of the African and African American Experience*. Oxford: Oxford University Press, 2005.
- Atkins, Stephan E. *Holocaust Denial as an International Movement*. Westport, Connecticut and London: Praeger, 2009.
- Arkin, Marcus. *South African Jewry- A Contemporary Survey*. Cape Town: Oxford University Press, 1984.
- Assmann, Jan. "Collective Memory and Cultural Identity." *New German Critique* 65 (1995): 125-133.
- Assmann, Jan. *Cultural Memory and Early Civilization*. Cambridge, New York, Melbourne, Madrid, Cape Town, Singapore, Sao Paulo, Delhi, Tokyo, Mexico City: Cambridge University Press, 2011.
- Aufderhede, Patricia. *Documentary Film: A Very Short Introduction*. Oxford: Oxford University Press, 2007.
- Barker, Brian J., Bell, Paul., Duggan, Allan., Horler, Vivien., Leroux, Vincent., Maurice, Portia., Reynierse, Cecile and Schafer, Peter. *Illustrated History of South Africa: The Real Story*. Cape Town: The Reader's Digest Association South Africa, 1988.
- Bellah, Robert N. "Civil Religion in America." *Daedalus* 134, no.4 (2005): 40-55.
- Belling, Veronica. "Yiddish." In *The Social and Political History of Southern Africa's Languages*, edited by Tomasz Kamusella and Finex Ndhlovu, 331-339. London: Palgrave Macmillan, 2018.
- Benda-Beckmann, Bas Von. *A German Catastrophe? German Histories and the Allied Bombing, 1945-2010*. Amsterdam: Amsterdam University Press, 2010.
- Bethlehem, Louise. "Apartheid: The Global Itinerary: South African Cultural Formations in Transnational Circulation 1948-1990." ERC research proposal, 2013.
- Bethlehem, Louise. "Discussant's Response to Hanno Plass: 'Jews against Apartheid: The Exile in Britain 1960-1990.'" Paper presented at the Perception of Apartheid in Western Europe, 1960-1990 Workshop, University of Copenhagen, May 7-9, 2015.
- Bethlehem, Louise. "Restless Itineraries: Anti-Apartheid Expressive Culture and Transnational Historiography." *Social Text* (forthcoming).
- Bhana, Surendra and Pachai, Bridglal. *A Documentary History of Indian South Africans*. Cape Town: David Philip, 1984.

- Bialystok, Franklin. *Delayed Impact: The Holocaust and the Canadian Jewish Community*. Montreal & Kingston, London and Ithaca: McGill-Queen's University Press, 2000.
- Bloomberg, Charles. *Christian Nationalism and the Rise of the Afrikaner Broederbond in South Africa, 1918-1948*. Houndmills, Basingstoke, Hampshire and London: The MacMillan LTD, 1989.
- Bloxham, Donald. *Genocide on Trial: War Crimes Trials and the Formation of Holocaust History and Memory*. Oxford: Oxford University Press, 2001.
- Bowman, Glenn W. "The politics of tour guiding: Israeli and Palestinian guides in Israel and the Occupied Territories." *Tourism and the less developed countries* (1992): 121-134.
- Braude, B. Claudia. *Contemporary Jewish Writing in South Africa*. Lincoln and London: University of Nebraska Press, 2001.
- Brown, Julian. *The Road to Soweto: Resistance and the Uprising of 16 June 1976*. Johannesburg: Jacana, 2016.
- Bunting, Brian. *The Rise of the South African Reich*. Harmondsworth, Middlesex: Penguin Books Ltd, 1964.
- Buntman, Fran L. *Robben Island and Prisoner Resistance to Apartheid*. Cambridge University Press, 2003.
- Cajee, Amin, *Fordsburg Fighter: The Journey of a MK Volunteer*. London: Cover2Cover Books, 2016.
- Cesarani, David. "How Post-war Britain Reflected on the Nazi Persecution and Mass Murder of Europe's Jews: A Reassessment of Early Responses." *Jewish Culture and History* 12, no.1-2 (2010): 95-130.
- Cesarani, David and Sundquist, Eric J. Introduction to *After the Holocaust: Challenging the Myth of Silence*, by David Cesarani, 1-15. London: Routledge, 2012.
- Chazan, Naomi. "The Fallacies of Pragmatism: Israeli Foreign Policy towards South Africa." *African Affairs* 82, no.327 (1983): 169-199.
- Cheyette, Bryan. *Diasporas of the Mind: Jewish and Postcolonial Writing and the Nightmare of History*. New Haven and London: Yale University Press, 2013.
- Christoph, Marx. *Oxwagon Sentinel: Radical Afrikaner Nationalism and the History of the 'Ossewabrandwag'*. Berlin: LIT Verlag Münster, 2009.
- Churchill, Ward. *A Little Matter of Genocide: Holocaust and Denial in the Americas 1492 to the Present*. San Francisco: City Lights Books, 1997.

- Confino, Alon. *Foundational Pasts: The Holocaust as Historical Understanding*. Cambridge: Cambridge University Press, 2012.
- Coombes, Annie, E. *History After Apartheid: Visual Culture and Public Memory in a Democratic South Africa*. Durham and London: Duke University Press, 2003.
- Crapanzano, Vincent. *Waiting: The Whites of South Africa*. New York: Random House, 1985.
- Crompton, Samuel W. *Desmond Tutu: Fighting Apartheid*. New York: Chelsea House, 2007.
- Mandela, Nelson. *A Long Walk to Freedom*. Boston, New York and London: Little, Brown and Company, 1995.
- Davenport, R. H. *South Africa: A Modern History*. Houndmills, Basingstoke, Hampshire RG21 2XS and London: MacMillan Press LTD, 1991.
- De Lange, Margreet. *The Muzzled Muse: Literature and Censorship in South Africa*. Amsterdam: John Benjamin's Publishing Co, 1997.
- Delmont, Elizabeth. "The Voortrekker Monument: Monolith to Myth." Paper presented at History Workshop- Myth Monuments Museums: New Premises? Johannesburg, University of the Witwatersrand, July 16-18, 1992.
- Dick, Archie L. *The Hidden History of South African Books and Reading Cultures*. Toronto, Buffalo, London: University of Toronto Press, 2013.
- Diner, Hasia R. *We remember with reverence and love: American Jews and the myth of silence after the Holocaust 1945-1962*. New York: New York University Press, 2010.
- Downing, Taylor. *The World at War*. London: Palgrave Macmillan, 2012.
- Dreisbach, Tom. "Transatlantic Broadcasts: Holocaust in America and West Germany." *Penn History Review* 16, no.2 (2009): 76-97.
- Drew, Allison. *South Africa's Radical Tradition- A Documentary History*. Volume One 1907-1950. Cape Town: Buchu Books, Mayibuye Books & University of Cape Town Press, 1996.
- Edna Nahshon, "Anne Frank from Page to Stage." In *Anne Frank Unbound: Media, Imagination, Memory*, edited by Kirshenblatt-Gimblett, Barbara & Shandler, Jeffrey, 59-92. Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press, 2012.
- Elazar, Judah D. and Medding, Peter. *Jewish Communities in Frontier Societies- Argentina, Australia, and South Africa*. New York: Holmes & Meier, 1983.
- Ellis, Jack C. and McLane, Betsy A. *A New History of Documentary Film*. New York and London: The Continuum International Publishing Group Inc, 1995.

Elphick, Richard and Giliomee, Hermann B. *The Shaping of South African Society*. Cape Town: Maskew Miller Longman, 1989.

Ezrahi, Sidra D. *By Words Alone: The Holocaust in Literature*. Chicago and London: University of Chicago Press, 2008.

Fachler, David. "The Jewish Factor in Israeli Foreign Policy: The Case of South Africa (1948-1994)." Master's Thesis, the Hebrew University of Jerusalem, 2012.

Fox, Thomas C. "The Holocaust under Communism." In *The Historiography of the Holocaust*, edited by Dan Stone, 420-439. New York: Palgrave MacMillan, 2004.

Frank, Anne. *Anne Frank: The Diary of a Young Girl*. New York: Doubleday, 1952.

Frankel, Glenn. *Rivonia's Children: Three Families and the Cost of Conscience in White South Africa*. Johannesburg: Jacana Media, 2011.

Freedman, Richard. "Engaging with Holocaust Education in Post-apartheid South Africa." In *Holocaust Education in a Global Context*, edited by Karel Francapane and Matthias Hass, 134-143, UNESCO, 2014.

Frits, Gaum. "From Church and Society (1986) to Rustenburg (1990)- Developments within the Dutch Reformed Church." In *Reformed Churches in South Africa and the Struggle for Justice: Remembering 1960-1990*, edited by Marry-Anne Plaatjies-Van Huffel & Robert Vosloo. Stellenbosch: Sun Press, 2013.

Furlong, Patrick J. *Between Crown and Swastika: The Impact of the Radical Right on the Afrikaner Nationalist Movement in the Fascist Era*. Johannesburg: Witwatersrand University Press, 1991.

Gedicks, Fredrick M. and Hendrix, Roger. "Uncivil Religion: Judeo-Christianity and the Ten Commandments." *West Virginia Law Review* 110 (2007): 274-304.

Giladi, Rotem. "Negotiating Identity: Israel, Apartheid, and the United Nations, 1949-1952." *The English Historical Review* 132, no.559 (2017): 1440-1472.

Gilbert, Shirli. "Jews and Racial State: Legacies of the Holocaust in Apartheid South Africa." *Jewish Social Studies* 16, no.3 (2010): 32-64.

Gilbert, Shirli. "Anne Frank in South Africa: Remembering the Holocaust During and After the Apartheid," *Holocaust and Genocide Studies* 26, no.3 (2012): 366-393.

Gilbert, Shirli. "Remembering the Racial State: Holocaust Memory in Post-Apartheid South Africa." In *Holocaust Memory in a Globalizing World*, edited by J. S. Eder, P. Gassert, & A. Steinweis, 199-214. Gottingen, DE: Wallstein Verlag: 2016.

Giliomee, Hermann. *The Afrikaner: Biography of a People*. London: Hurst & Company, 2003.

Giliomee, Hermann and Mbenga, Bernard. *New History of South Africa*. Cape Town: Tafelberg, 2007.

Gilman, L. Sander and Shain, Milton. *Jewries at the Frontier: Accommodation, Identity, Conflict*. Urbana and Chicago: University of Illinois Press, 1999.

Gish, Steven. *Desmond Tutu: A Biography*. Westport, Connecticut and London: Greenwood Press, 2004.

Goodrich, Frances and Hackett, Albert Albert. *The Diary of Anne Frank*. New York: Random House, 1955.

Gordimer, Nadine. *Telling Times: Writing and Living, 1950-2008*. London, Berlin, New York: Bloomsbury, 2012.

Gready, Paul. Introduction to *Writing as Resistance: Life Stories of Imprisonment, Exile, and Homecoming from Apartheid South Africa*, 1-19. Lanham, Boulder, New York and Oxford: Lexington Books, 2003.

Green, Michael A. "South African Jewish Responses to the Holocaust, 1941–1948." Master's thesis, University of South Africa, 1987.

Grunebaum-Ralph, Heidi. "Re-Placing Pasts, Forgetting Presents: Narrative, Place, and Memory in the Time of the Truth and Reconciliation Commission." *Research in African Literature* 32, no.3 (2001): 198-212.

Habermas, Jurgen. "Concerning the Public Use of History." *New German Critique* 44 (1988): 40-50.

Halbwachs, Maurice. *The Collective Memory*. Chicago: The University of Chicago Press, 1992.

Hammond, Phillip E. "The Sociology of American Civil Religion: A Bibliographical Essay." *Sociological Analysis* 37, no.2 (1976): 169-182.

Hart, Alan. *Zionism: Conflict without end?* Atlanta: Clarity Press, 2010.

Harwood, Richard. *Did Six Million Really Die? The Truth at Last*. London: Historical Review Press, 1974.

Hellig, Jocelyn. "The Jewish Community in South Africa." In *Living Faiths in South Africa*, edited by Martin Prozesky and John de Gruchy, 155-176. New York and London: St. Martin's Press and Hurt & Company, 1995.

Hellig, Jocelyn. *Anti-Semitism in South Africa Today*. Tel Aviv: Tel Aviv University, Lester and Sally Entin Faculty of Humanities, 1996.

Herf, Jeffrey. *Divided Memory- The Nazi Past in the Two Germanys*. Cambridge, Mass. and London: Harvard University Press, 1997.

Hexham, Irvin and Poewe, Karla. "The Spread of Christianity among Whites and Blacks in Transorangia." In *Christianity in South Africa: a Political, Social, and Cultural History*, edited by Richard Elphick and Rodney Davenport, 121-134. Berkeley: University of California Press, 1997.

Higginson, John. *Collective Violence and the Agrarian Origins of South African Apartheid, 1900-1948*. Cambridge University Press, 2014.

Hill, Leonidas E. "The Trial of Ernst Zundel: Revisionism and the Law in Canada." *Simon Wiesenthal Annual* 6 (1989): 165-219.

Hill, Ray and Bell, Andrew. *The Other Face of Terror- Inside Europe's Neo-Nazi Network*. London and Toronto: Grafton Books, 1988.

Hoffman, Tzippi and Fischer, Alan. *The Jews of South Africa: What Future?* Johannesburg: Southern Book Publishers, 1988.

Hope, Marjorie and Young, James. *The South African Churches in a Revolutionary Situation*. Maryknoll, New York: Orbis, 1981.

Husain, Azim. "The West South Africa and Israel: Strategic Triangle," *Third World Quarterly* 4, no.1 (1982): 44-73.

Hutchison, Yvette. "Staging a Nation: the Voortrekker Monument and Freedom Park." In *South African Performance and Archives of Memory*, 91-132. Manchester and New York: Manchester University Press, 2013.

Hutton, Barbara. *Robben Island: Symbol of Resistance*. Johannesburg and Bellville: SACHED Books and Mayibuye Books, 1997.

Hyslop, Jonathan. "White Working-Class Women and the Invention of Apartheid: 'Purified' Afrikaner Nationalist Agitation for Legislation against 'Mixed' Marriages, 1934-9." *The Journal of African History* 36, no.1 (1995): 57-81.

Ibrahim, Zane. "The Road to Community Radio." *The Rhodes Journalism Review* 24 (September 2004).

Inskip, Donald P. *Stage by Stage: the Leonard Schach Story*. Cape Town and Pretoria: Human & Rousseau, 1977.

Irwin, Ryan M. *Gordian Knot: Apartheid and the Unmaking of the Liberal World Order*. Oxford: Oxford University Press, 2012.

Janice, Carolyn D. *Aversion and Erasure: The Fate of the Victim After the Holocaust*. Ithaca & London: Cornell University Press, 2010.

- John, Simon. "South African Jewish Experience." In *Jewries at the Frontier: Accommodation, Identity, Conflict*, edited by Sander L. Gilman and Milton Shain, 67-90. Urbana and Chicago: University of Illinois Press, 1999.
- Johns, Sheridan. "The Comintern, South Africa and the Black Diaspora, *The Review of Politics*," 37, no.2 (1975): 200-234.
- Jones, Derek. *Censorship: A World Encyclopedia*. London and New York: Routledge, 2001.
- Ubani, Lumumba Umunna. *Afrikan Mind Reconnection & Spiritual Re-Awakening, Volume 1*. London: Xilbris Corporation, 2011.
- Kathrada, Ahmed. *Memoirs*. Cape Town: Zebra Press, 2004.
- Kathrada, Ahmed. *A Simple Freedom: The Strong Mind of Robben Island Prisoner, No. 468/64 Ahmed Kathrada*. Johannesburg: Wild dog Press, 2008.
- Kaplan, Mendel. *Jewish Roots in the South African Economy*. Cape Town: C. Struik Publishers, 1986.
- Karolides Nicholas J. and Vald, Margaret. *Literature Suppressed on Political Grounds*. New York: Infobase Publishing, 2014.
- Kochan, Lionel and Kochan, Miriam. "Western Europe-Great Britain." *American Jewish Year Book* 76 (1976): 287-302.
- Kotek, Joel. *Students and the Cold War*. Houndmills, Basingstoke, Hampshire RG21 6XS and London: Macmillan Press LTD, 1996.
- Kruger, Loren. *The Drama of South Africa: Plays, Pageants and Publics Since 1910*. London and New York: Routledge, 2005.
- Lagrou, Pieter. "Victims of Genocide and National Memory. Belgium, France and the Netherlands, 1945-1966." *Past and Present* 154 (1997): 181-222.
- Lagrou, Pieter. *The Legacy of Nazi Occupation. Patriotic Memory and National Recovery in Western Europe, 1945-1965*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.
- Le Goff, Jacques. *History and Memory*. New York & Oxford: Columbia University Press, 1992.
- Lentz, Harris M. *Popes and Cardinals of the 20th Century: A Biographical Dictionary*. North Carolina and London: McFarland, 2009.
- Levy, Daniel and Sznajder, Natan. "Memory Unbound: The Holocaust and the Formation of Cosmopolitan Memory." *European Journal of Social History* 5, no.1 (2002): 87-106.

- Levy, Daniel and Sznajder, Natan. *The Holocaust and Memory in the Global Age*. Philadelphia: Temple University Press, 2006.
- Levi, Neil and Rothberg, Michael. Introduction to *The Holocaust: Theoretical Readings*, 1-24. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2003).
- Lipstadt, Deborah E. *The Eichmann Trial*. New York: Schiken Books, 2011.
- Ludman, Barbara and Stober, Paul. *The Mail & Guardian A-Z of South African Politics: The Essential Handbook*. Johannesburg: Jacana Media, 2004.
- MacDonald, David B. *Identity Politics in the Age of Genocide: The Holocaust and Historical Representation*. London and New York: Routledge, 2008.
- Maharaj, Mac. *Reflections in Prison: Voices from the South African Liberation Struggle*. Cape Town: Zebra Press, 2010.
- Maier, Charles S. "Consigning the Twentieth Century to History: Alternative Narratives for the Modern Era." *American Historical Review* 165, no.3 (2000): 807-830.
- Mapungubwe Institute for Strategic Reflection (MISTRA). *Nation Formation and Social Cohesion: An Enquiry into Hopes and Aspirations of South Africans*. Johannesburg: Real African Publishers, 2014.
- McDonald, Peter, D. *The Literature Police: Apartheid Censorship and its Cultural Consequences*. Oxford: Oxford University Press, 2010.
- Mendelson, Richard and Shain, Milton. *The Jews in South Africa: An Illustrated History*. Johannesburg and Cape Town: Jonathan Ball Publishers, 2008.
- Miller, Judith. *One, By One, By One: Facing the Holocaust*. New and Schuster, 1991.
- Moodie, Dunbar. *The Rise of Afrikanerdom: Power, Apartheid, and the Afrikaner Civil Religion*. University of California Press, 1975.
- Mungazi, Dickson A. *In the Footsteps of the Masters: Desmond M. Tutu and Abel T. Muzorewa*. Westport, Connecticut and London: Praeger, 2000.
- Nates, Tali. "'But, apartheid was also genocide... What about our suffering?'" Teaching the Holocaust in South Africa- opportunities and challenges." *Intercultural Education* 21, no. S1 (2010): 17-26.
- Neubauer, Hans-Joachim. *The Rumour: A Cultural History*. London: Free Association Books, 1999.
- Nixon, Rob. *Homelands, Harlem and Hollywood: South African Culture and the World Beyond*. New York, London: Routledge, 1994.

- Nora, Pierre. Introduction to *Realms of Memory: Rethinking the French Past*. 1-20. New York & Chichester, West Sussex: Columbia University Press, 1996.
- Novick, Peter. *The Holocaust in American Life*. New York: Houghton Mifflin Company, 1999.
- Pearce, Andy. *Holocaust Consciousness in Contemporary Britain*. New York and London: Routledge, 2014.
- Peires, Juliette. *Ruling by Race: Nazi Germany and Apartheid South Africa*. Cape Town: Century City, 2008.
- Peterson, Tracey. "Politics, Policy and Holocaust Education in South Africa," *Policy and Practice: Pedagogy about the Holocaust and Genocide Papers*, 11 (2013).
- Piat-ka, Xavier. "She'erith Hapletah." In *In Sacred Memory: Recollections of the Holocaust by Survivors Living in Cape Town*, edited by Gwynne Schrire Robins, 194-198. Cape Town: Holocaust Memorial Council, 1995.
- Pietrzykowski, Szymon. "Holocaust, Israeli Statehood and Jewish Identity: International Reception of the Eichmann Trial (1961-1962)," *Pisma Humanistyczne XIV* (2016): 117-157.
- Polakow-Suransky, Sasha. *The Unspoken Alliance- Israel's Secret Relationship with Apartheid South Africa*. New York: Random House, 2010.
- Randall Harrison and Paul Ekman, "TV's Last Frontier: South Africa." *Journal of Communication* 26, no.1 (1976): 102-109.
- Renwick, Robin. *Helen Suzman: Bright Star in a Drack Chamber, the Biography*. Biteback Publishing, 2014.
- Rothberg, Michael. *Multidirectional Memory: Remembering the Holocaust in the Age of Decolonialization*. Stanford University Press, 2009.
- Rothberg, Michael "Multidirectional Memory and the Implicated Subject: On Sebald and Kentrige." In *Performing Memory in Art and Popular Culture*, edited by Liedeke Plate and Anneke Smelik, 38-59. New York and London: Routledge, 2013.
- Rosenfeld, Alvin. *The End of the Holocaust*. Bloomington, IN: Indiana University Press 2011.
- Sandwith, Corinne. "'Yours for Socialism': Communist Cultural Discourse in Early Apartheid South Africa." *Safundi: The Journal of South African and American Studies* (2013): 1-24.

- Saron, Gustav. *The South African Jewish Board of Deputies, its role and development: an analytical review on its 70th anniversary*. Johannesburg: The South African Jewish Board of Deputies, 1973.
- Schach, Leonard. *The Flag is Flying: A Very Personal History of Theatre in the Old South Africa*. Cape Town, Pretoria and Johannesburg: Human Roussean, 1996.
- Scott, Thomas M. *The Diplomacy of Liberation: The Foreign Relations of the ANC Since 1960*. London, New York: Tauris Academic Studies, 1995.
- Segal, Ronald. *Into Exile*. London: Jonathan Cape, 1963.
- Shain, Milton. *The Roots of Anti-Semitism in South Africa*. Charlottesville and London: University Press of Virginia, 1994.
- Shain, Milton. "South Africa." In *The World Reacts to the Holocaust*, edited by David S. Wyman, Charles H. Rosenzweig, 670-689. Maryland: Johns Hopkins University Press, 1996.
- Shain, Milton. "Ambivalence, Antipathy, and Accommodation: Christianity and the Jews." In *Christianity in South Africa: A Political, Social, and Cultural History*, edited by Richard Elphick and T. R. H. Davenport, 278-285. Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1997.
- Shain, Milton. *A Perfect Storm: Antisemitism in South Africa 1930-1948*. Johannesburg and Cape Town: Jonathan Ball Publishers, 2015.
- Shimoni, Gideon. *Jews and Zionism: The South African Experience (1910-1967)*. Cape Town: Oxford University Press, 1980.
- Shimoni, Gideon. "South African Jews and the Apartheid Crisis." *American Jewish Year Book* 88 (1988): 3-58.
- Shimoni, Gideon. *Community and Conscience: The Jews in Apartheid South Africa*. Waltham: Brandeis University Press, 2003.
- Skinner, Rob. *The Foundations of Anti-Apartheid: Liberal Humanitarians and Transnational Activists in Britain and the United States, c. 1919-64*. New York: Palgrave Macmillan, 2010.
- Skloot, Robert. *Darkness We Carry- The Drama of the Holocaust*. Wisconsin: University of Wisconsin Press, 1988.
- Soske, Jon. *Internal Frontiers: African Nationalism and the Indian Diaspora in Twentieth-Century South Africa*. Athens, Ohio: Ohio University Press, 2018.
- Steinlauf, Michael. *Bonding to the Dead: Poland and the Memory of the Holocaust*. Syracuse, New York: Syracuse University Press, 1997.

- Stier, Baruch O. "South Africa's Jewish Complex," *Jewish Social Studies* 10, no.3 (2004): 123-142.
- Sturken, Maritza. *Tangled memories: The Vietnam war, the AIDS epidemic, and the politics of remembering*. Berkley: University of California Press, 1997.
- Suppan, Arnold and Graf, Maximilian. *From the Austrian Empire to Communist East Central Europe*. Berlin: LIT Verlag, 2010.
- Suttner, Immanuel. *Cutting Through the Mountain: Interviews with South African Jewish Activists*. New York: VIKING, 1997.
- Switzer, Les. *South Africa's Alternative Press: Voices of Protest and Resistance, 1880-1960*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.
- Taylor, Paul and Groom, A. J. R. *United Nations at the Millennium: The Principal Organs*. London: Continuum, 2000.
- Thompson, Leonard. *A History of South Africa- Third Edition*. New Haven and London: Yale University Press, 2001.
- Tomaselli, Keyan. *The Cinema of Apartheid: Race and Class in South African Film*. New York: Routledge, 2013.
- Tutu, Desmond and Allen, John. *God is not a Christian*. London, Sydney, Auckland and Johannesburg: Rider, 2011.
- Van der Lans, Jos and Vuijsje, Herman. *Het Anne Frank Huis Een Biografie*. Amsterdam: Boom, 2010.
- Van der Poel, Jean. *Selections from the Smuts Papers, Volume VI December 1914-August 1945*. Cambridge University Press, 2007.
- Vassen, Robert D. *Letters from Robben Island: A Selection of Ahmed Kathrada's Prison Correspondence 1964-1989*. Cape Town: Mayibuye Books, 1999.
- Venter, Sahm. *A Free Mind: Ahmed Kathrada's Notebook from Robben Island*. Johannesburg: Jacana Media, 2005.
- Weinberg, Leonard and Merkl, Peter H. *The Revival of Right Wing Extremism in the Nineties*. New York: Routledge, 2014.
- Whine, Michael. "Holocaust Denial in the United Kingdom." In *Nationalist Myths and Modern Media: Contested Identities in the Age of Globalization*, edited by Jan Herman Brinks, Stella Rock, and Edward Timms, 69-82. London: Tauris Academic Studies, 2005.
- Williams, Gwyneth and Hackland, Brian. *The Dictionary of Contemporary Politics of Southern Africa*. New York: Routledge, 2015.

Worden, Nigel. *The Making of Modern South Africa*. Malden MA and Oxford: John Wiley & Sons Ltd, 2012.

Wyman, David S. *The World Reacts to the Holocaust*. Baltimore and London: The Johns Hopkins University Press, 1996.

Young, James E. *Writing and Rewriting the Holocaust: Narrative and the Consequences of Interpretation*. Indiana University Press, 1988.

Young, James E. "The Biography of a Memorial Icon: Nathan Rapoport's Warsaw Ghetto Monument." *Representations* 26 (1989): 69-106.

Young, James E. *The Texture of Memory: Holocaust Memorials and Meaning*. New Haven: Yale University Press, 1993.

Zubrzycki, Genevieve. *The Cross of Auschwitz: Nationalism and Religion in Post-Communist Poland*. University of Chicago Press, 2009.

9. נספחים

9.1. נספח 1: הפסל "קריעה"





9.3. נספח 3: הדמויות על קירות אנדרטת "הטרק הגדול", פרטוריה



9.4. נספח 4: אנדרטת "בדמייד חייל", גטו וורשה



9.5. נספח 5: מודל אנדרטת "ששת המיליונים"



9.6. נספח 6: אנדרטת "ששת המיליונים", בית העלמין היהודי ווסט פארק, יוהנסבורג- כיתוב

בעברית וביידיש



9.7. נספח 7: אנדרטת "ששת המיליונים", בית העלמין היהודי ווסט פארק, יוהנסבורג- כיתוב באנגלית ובאפריקנס



9.8. נספח 8: אנדרטת "ששת המיליונים", בית העלמין היהודי ווסט פארק, יוהנסבורג



9.9. נספח 9: אנדרטת "מגילת האש", ירושלים



Contents

Abstract	I
1. Introduction	3
1.1. Research Description	5
1.1.1. The Research Question	6
1.2. Literature Review	6
1.2.1. Between History and Memory	6
1.2.2. Holocaust Memory.....	10
1.2.3. Holocaust Memory and De-Colonization.....	17
1.2.4. Borderline Community.....	19
1.2.4.1. South African Jewry as a Borderline Community.....	21
1.3. Methodology.....	30
1.3.1. Research Limitations	32
1.4. Research Structure	35
2. Memory Engraved in Stone: Holocaust Commemoration in South Africa during the First Decade of the Apartheid Regime, 1948-1960	39
2.1. Commemorating the Destruction of European Jewry during the Post-War Period.....	40
2.2. Monuments in Memory of the Destruction of European Jewry and the South African National Commemoration Ethos.....	47
2.3. Memory in Theatre: The Play <i>The Diary of Anne Frank</i> in South Africa	63
3. Holocaust on Trial in a Racial State: The White Communities Reactions to the Eichmann Trial	66
3.1. The Sixties, Years of Anxiety: South African Jewry, a Periodic Review.....	66
3.2. Between Competing Memories and Opposing Narratives: The White Reactions to the Israeli Capture of Adolf Eichmann.....	76
3.3. “Humanity at its Peak and Low”: The White Reactions to the Eichmann Trial and Verdict.....	87
4. Between Inclusion and Denial: Holocaust Memory and Apartheid Censorship System (1970-1979)	100
4.1. Apartheid Censorship System: Historical Review	101
4.2. Between Prosperous Diplomacy and Local Antisemitism: South African Jewry over the 1970s	106
4.3. Holocaust Memory through the Lens of Apartheid Censor.....	115
4.3.1. History on Television: <i>The World at War</i>	115
4.3.2. The Jewish Board of Deputies against the Holocaust Denial Leaflet <i>Did Six Million Really Die? The Truth at Last</i>	122
4.3.3. Translating <i>The Diary of Anne Frank</i> to Afrikaans: A National Initiative.....	130
4.3.4. Holocaust on Film: The Debate over the Italian Film <i>Seven Beauties</i>	133

4.3.5. <i>Holocaust</i> Mini-Series: The Story of the Weiss Family on South African Television.....	135
5. Memory and Activism: Holocaust Memory and the Struggle of Ahmed Kathrada and Desmond Tutu Against Apartheid.....	141
5.1. The Nazi Analogy in the Rhetoric of the Struggle Against Segregation and Apartheid.....	143
5.2. Holocaust Memory and Ahmed Kathrada Struggle Against Apartheid	146
5.2.1. From Johannesburg to Eastern Europe: Reflecting on Apartheid in Nazi Destruction Sites.....	148
5.2.2. Reading <i>The Diary of Anne Frank</i> in Robben Island	157
5.3. Between Holocaust, Apartheid and Nakba: Archbishop Desmond Tutu’s Struggle Against Apartheid.....	165
5.3.1. Archbishop Tutu visit to <i>Yad Vashem</i>	174
6. <i>Anne Frank in the World :1929-1945</i> Exhibition in South Africa: A Story of a National Project.....	182
6.1. From Amsterdam to South Africa through London: The Global History of the “Anne Frank in the World: 1929-1945” Exhibition.....	182
6.2. The Transition from Apartheid to Democracy: A Jewish Perspective.....	185
6.3. Behind the Scenes of the National Project: “Anne Frank in the World: 1929-1945” in South Africa.....	199
7. Conclusion.....	219
8. Bibliography.....	227
9. Appendices.....	243
9.1. Appendix 1: <i>Kria</i> Monument, Johannesburg.....	243
9.2. Appendix 2: <i>Voortrekker</i> Monument, Pretoria.....	244
9.3. Appendix 3: The characters on the walls of the <i>Voortrekker</i> Monument.....	245
9.4. Appendix 4: Monument to the Ghetto Heroes, Warsaw.....	246
9.5. Appendix 5: A Model of the Memorial to the Six Million, Johannesburg	247
9.6. Appendix 6: Memorial to the Six Million, West Park Jewish Cemetery, Johannesburg: Hebrew and Yiddish Inscriptions.....	248
9.7. Appendix 7: Memorial to the Six Million, West Park Jewish Cemetery, Johannesburg: English and Afrikaans Inscriptions.....	249
9.8. Appendix 8: Memorial to the Six Million, West Park Jewish Cemetery, Johannesburg.....	250
9.9. Appendix 9: <i>Scroll of Fire Monument</i> , Jerusalem.....	251

Abstract

This study seeks to explore cultural and discursive performances of Holocaust memory in South Africa during the apartheid years and during the transition to democracy (1948-1994). It focuses on local Jewish investment in commemorating the Holocaust under apartheid rule and reveals a fascinating case of a diasporic community in an ambivalent state, which I address as a borderline community. By tracking the social position of the Jewish community within the apartheid order, as part of the white population, though as a separate and inferior religious group none the less—a minority within a privileged minority—this research examines the Jewish construction of the memory of the destruction of the European Jews since 1942. Drawing on a wide range of primary sources, including speeches and rabbinic sermons, reports of communal organizations, Jewish and non-Jewish press, literature, historiography, memoirs, plays, films, exhibitions, and monuments, the research points to the ongoing efforts made by the Jewish community in mediating the memory of the extermination of the European Jews to the South African white hegemonic communities.

Through an examination of this rich corpus of archival materials, the study maps the centres of gravity of memory and consciousness, highlighting the local dominant modes of commemoration and memorialization of the Holocaust throughout the apartheid period and during the transition to democracy. The research includes four chronological chapters, each providing a historical overview of major local and global events, setting the ground for an in-depth examination of the dominant cultural and discursive formations of Holocaust memory during the five decades of the apartheid rule. While these four chapters focus on white perceptions of the Holocaust, the research also includes a cross-chronological chapter focusing on alternative perceptions of the destruction of European Jews during apartheid years.

The first chapter traces the change in status of South African Jewry from its position as a community of immigrants mourning the loss of their relatives in Eastern Europe and commemorating the Holocaust while simultaneously confronting anti-Semitism from right wing Afrikaners, to a community on the border of the ruling caste of apartheid. Focusing on the Jewish efforts in constructing commemorative monuments in memory of the perished European Jews, and on the local theatrical adaptation of *The Diary of Anne Frank*, the chapter reveals how, through official national routes, the South African Jewish community was able to publicly mediate the anti-antisemitic message to the local white communities, while ignoring its relevance to local racism.

The second chapter focuses on the early 1960s and reveals the reactions to the Eichmann Trial among the local white hegemonic communities. While the Jewish community utilized the Eichmann affair as a means against local anti-Semitism, the criticism regarding Jewish dominance over human suffering occupying the discourse overshadowed the community's efforts to use the Eichmann affair as the mediator of the anti-anti-Semitic message to the national public.

The third chapter examines the role played by the apartheid censorship system in monitoring the circulation of Holocaust related content through popular media during the 1970s. It focuses on the Jewish Board of Deputies' struggle against the publication of *Did Six Million Really Die? The Truth at Last* (1974), by Holocaust denier Richard Harwood, which appeared in the local ultra-right press. Nonetheless, at the same time, it tracks the community's efforts to fight against the very censorship system in its decisions to censor Holocaust related contents in popular cultural media (television, theater and cinema). The decisions made by the censorship system in the various cases sheds light on the apartheid regime's position regarding the status of the Jewish community as a minority within a privileged minority.

The fourth chapter written in the framework of the European Research Council project, "Apartheid – The Global Itinerary," draws on Louise Bethlehem's interdisciplinary paradigm, which proposes to see apartheid as a powerful political and cultural signifier in the global arena. It also draws on Michael Rothberg's claim for possible productive interactions between Holocaust memory and other traumatic memories of decolonization, racism, and other legacies of slavery, in a multidirectional model. While Bethlehem focuses on the centrifugal movement of the term *apartheid* in cultural circulation outside of South Africa, this chapter adopts Rothberg's point of departure and emphasizes the movement of embedded agents between locales, while engaging in a complementary movement. In so doing, the chapter explores how the lens of the Holocaust is imported back into South Africa following the politically motivated journeys of two men: the Indian South African veteran of the anti-apartheid struggle, Treason Trialist, and long-serving political prisoner Ahmed Kathrada, and the anti-apartheid activist and Nobel Peace Prize laureate Archbishop Desmond Tutu of Cape Town. It reveals different journeys in which each of the activists traveled through narratives, structuring their own imaginaries and identities by negotiating between different practices of commemoration and memory construction, drawing fragments from sometime contested memories and narratives to talk about apartheid.

The fifth chapter examines the role of Holocaust memory in the transition to democracy (1990-1994), by analyzing the global and local events that led to the positioning of the *Anne Frank in the World exhibition, 1929-1945* – which arrived in South Africa for eighteen months between 1994-1996 – as a pivotal event in the construction of the post-apartheid Holocaust memory. During the critical period of transition from apartheid to democracy, the Jewish community sought to secure its status within the emerging new administration, but this time with new landlords – the black majority. The political and social instability of the time served as the basis for a new local discourse on the Holocaust. The Holocaust was presented as a traumatic historical past when apartheid was still an ongoing present. This positioning summoned processes of historical similarity between two different events, the Holocaust and apartheid, whose imagined combination holds potential not only for alienation but also for mutual understanding and empathy.

This work was carried out under the supervision of:

Professor Louise Bethlehem and Professor Amos Goldberg

**Remembering the Holocaust in a Racial State:
Cultural and Discursive Aspects of Holocaust Memory in South Africa
from Apartheid to Democracy (1948-1994)**

Thesis for the degree of “Doctor of Philosophy”

By

Roni Mikel Arieli

Submitted to the Senate of the Hebrew University of Jerusalem

September/ 2018

**Remembering the Holocaust in a Racial State:
Cultural and Discursive Aspects of Holocaust Memory in South Africa
from Apartheid to Democracy (1948-1994)**

Thesis for the degree of “Doctor of Philosophy”

By

Roni Mikel Arieli

Submitted to the Senate of the Hebrew University of Jerusalem

September/ 2018