

# סוציולוגיה ישראלית

כתב עת לחקר החברה בישראל

מאמרים

רז יוסף

התקשרויות מלנכוליות: פזורה, אתניות ומיניות בקולנוע הישראלי העכשווי

אורנה דונת

טובים השניים מן האחד? הגיונות תרבותיים של מוסד האחאות בישראל

אביבה קפלן ורחל שרעבי

אנחנו כמו בובות בחלון ראווה: קרעי זהות אצל כהני דת של עולי אתיופיה בישראל

מינה מאיר-דבירי

גלים של תקשורת: טיפוסים סמבוליים ועיוות תקשורת שיטתי

גליה פלוטקין עמרמי

בין פוליטיקה לתרפיה, בין ביקורת לחמלה: סיג ושיח של אנשי בריאות הנפש על ההתנתקות מעזה ומצפון השומרון

הדס שדר וצביקה אור

פרופסיונליזם בישראל: בין שימור כוחה של הפרופסיה להגנת ההגמוניה

עפרה גרינברג

אחרי בית הסוהר

גרשון שפיר

הייחודיות הישראלית וסוגיית הקולוניאליזם בסוציולוגיה של ברוך קימרלינג

סוציולוגיה במבט אישי

ביקורות ספרים

# סוציולוגיה ישראלית

כתב עת לחקר החברה בישראל

כתב העת מייסודו של החוג לסוציולוגיה ולאנתרופולוגיה, אוניברסיטת תל אביב  
נתמך על ידי האגודה הסוציולוגית הישראלית  
(המכון למחקר חברתי) ע"ר, נוסד על ידי החוג לסוציולוגיה ואנתרופולוגיה באוניברסיטת תל אביב  
המכון לחקר החברה והכלכלה על-שם דוד הורוביץ

עורך: דני רבינוביץ

עורכת מדור ספרים: אינה לייקין

חברי המערכת:

אסף דר, נסים מזרחי, גילה מנחם, קארין עמית, אלכסנדרה קלב, אדריאנה קמפ,  
מיכל קראבל-טובי, אורי שויד, רונן שמיר

רכזי המערכת:

אלירן ארזי, יובל הידש

כתובת המערכת:

סוציולוגיה ישראלית, החוג לסוציולוגיה ולאנתרופולוגיה, הפקולטה למדעי החברה,

אוניברסיטת תל אביב, טל' 03-6408964, פקס 03-6409215

אתר סוציולוגיה ישראלית: [www.socis.tau.ac.il](http://www.socis.tau.ac.il)

דואר אלקטרוני [socis@post.tau.ac.il](mailto:socis@post.tau.ac.il)

כתב העת מופץ לחברי האגודה הסוציולוגית הישראלית  
ניתן לרכוש את כתב העת ולהירשם כמנוי באתר כתב העת.

הגהה: כנרת יפרח

עימוד: אמה מרגריטה ארנסט

© סוציולוגיה ישראלית 2013

# סוציולוגיה ישראלית

כתב עת לחקר החברה בישראל

כרך טו

חוברת מס' 1

תשע"ג - 2013

# סוציולוגיה ישראלית

סוציולוגיה ישראלית הוא כתב עת חצי-שנתי, אשר נוסד בשנת 1998 ככתב עת המוקדש כולו למאמרים סוציולוגיים בשפה העברית. מטרתו היא להוות במה למחקרים המנהלים שיח עם עבודות מתקדמות בסוציולוגיה העולמית, תוך הפניית מבט לישראל ולחומרים מקומיים. כתב העת מעניק מקום למאמרים מדעיים ממגוון מתודולוגיות וגישות תיאורטיות, המשקפות את רבגוניותה של הסוציולוגיה. כמו כן, מציע כתב העת מסות ודיונים העוסקים בנושאים מרכזיים העומדים על סדר היום הסוציולוגי והשמים דגש על המציאות בישראל. בנוסף, מתפרסמות תגובות על מאמרים אשר הופיעו בחוברות קודמות. ככתב העת מדור ספרים, המציע לקוראים מגוון חיבורים ביקורתיים על ספרים שזה עתה ראו אור ויש בידם לתרום להבנת החברתי בישראל.

## הנחיות למחברים:

- מערכת כתב העת תשקול לפרסם רק כתבי יד שטרם פורסמו, בעברית או בכל שפה אחרת. כתבי יד שיתקבלו במערכת יעברו שיפוט אקדמי-אנונימי על ידי קוראים מומחים.
- יש להגיש את כתב היד בפורמט word באמצעות הדוא"ל, לכתובת: [socis@post.tau.ac.il](mailto:socis@post.tau.ac.il)
- היקף כתב יד לא יעלה על 9,000 מילה, כולל הערות-שוליים ורשימת מקורות מלאה. על כתב היד לכלול תקציר בן כ-100-120 מילה בעברית ובאנגלית.
- טבלאות וגרפים יש להגיש מוכנים להדפסה, כולל סימון בגוף המאמר היכן יש למקמם.
- כתב היד (ללא שמות המחברים) ילווה בעמוד שער ובו: כותרת כתב היד בעברית ובאנגלית, שמות המחברים, כתובת, מספר טלפון, דוא"ל ושיוך אקדמי/מקצועי של הכותבים.
- הצגת ההפניות הביבליוגרפיות והרשימה הביבליוגרפית תיעשה על-פי כללי ה-APA.
- כתב-היד חייב להיות בעברית. כתב-היד באנגלית יישקלו רק במקרים יוצאי-דופן.
- אם כתב-היד יאושר לפרסום, יהיה על המחברים לדאוג לגרסה בעברית.
- על המחברים יהיה לדאוג לעריכה לשונית במידה וכתב היד יאושר לפרסום.

# תוכן העניינים

9

## דבר העורך

### מאמרים

- 11 התקשרויות מלנכוליות: פזורה, אתניות ומיניות בקולנוע  
הישראלי העכשווי רז יוסף
- 35 טובים השניים מן האחד? הגיונות תרבותיים של מוסד  
האחאות בישראל אורנה דונת
- 58 אנחנו כמו בובות בחלון ראווה: קרעי זהות אצל כהני דת  
של עולי אתיופיה בישראל אביבה קפלן ורחל  
שרעבי
- 83 גלים של תקשורת: טיפוסים סימבוליים ותקשורת  
מעוותת בשיטתיות מינה מאיר־דבירי
- 98 בין פוליטיקה לתרפיה, בין ביקורת לחמלה: סיג ושיח של  
אנשי בריאות הנפש על ההתנתקות מעזה ומצפון השומרון גליה פלוטקין עמרמי
- 122 פרופסיונליזם בישראל: בין שימור כוחה של הפרופסיה  
להגנת ההגמוניה הדס שדר וצביקה אור
- סוציולוגיה במבט אישי
- 150 אחרי בית הסוהר עפרה גרינברג
- 163 הייחודיות הישראלית וסוגיית הקולוניאליזם בסוציולוגיה  
של ברוך קימרלינג גרשון שפיר

### ביקורות ספרים

- יובל יונאי על:  
176 הבירוקרטיה של הכיבוש: משטר היתרי התנועה בגדה המערבית, 2000-2006  
יעל ברדה

- 179 רינה נאמן על:  
של מי העיר הזאת? תכנון, ידע וחיי היומיום  
טובי פנסטר
- 182 רות פרסר על:  
**Figurations of Violence and Belonging: Queerness, Migranhood  
and Nationalism in Cyberspace and Beyond**  
Adi Kuntsman
- 187 אורנה ששון-לוי על:  
פנטזיה של מדינה: תצלומי חיילות צה"ל וארוטיזציה של המיליטריזם האזרחי בישראל  
חיה ברונפלד-שטיין
- 190 קרן פרידמן-פלאג על:  
**Birthing a Mother: The Surrogate Body and the Pregnant Self**  
Elly Teman
- 194 חן משגב על:  
**Arab-Jewish Activism in Israel-Palestine**  
Marcelo Svirskey
- 197 גיא בן פורת על:  
ארץ מאובטחת: משטרה, שיטור והפוליטיקה של הביטחון האישי  
אראלה שדמי
- 200 ליאורה גביעון על:  
**Food For Thought: Transnational Contested Identities and Food  
Practices of Russian-Speaking Jewish Migrants in Israel and Germany**  
Julia Bernstein
- 203 ניצן ליבוביץ על:  
מרטין בובר: הדיאלוג הנסתר  
דן אבנון
- 207 שתי נקודות מבט על ספרו של גיאורג זימל  
כיצד תיתכן חברה
- 213 יניב רון-אל  
עידו יואב

- דניאל ליס על:  
217 **From the Promised Land: Modern Discourse on African Jewry**  
Jonas Zianga
- טליה שיף על:  
220 **Mongrels or Marvels: The Levantine Writings of Jacqueline Shohet**  
Deborah A. Starr & Sasson Somekh (Editors)
- יאלי השש על:  
223 **בקופסאות הבטון: נשים מזרחיות בפריפריה הישראלית**  
פנינה מוצפי-האלר
- אסתר הרצוג:  
227 **Patrons of Women: דברי תגובה לבקורת של לורן ארדריך על הספר**  
**Literacy Projects and Gender Development in Rural Nepal**

## דבר העורך

כתב העת סוציולוגיה ישראלית יוצא היום לדרך חדשה. מהגיליון הנוכחי הופך כתב העת למקוון, והגישה אליו תהיה באמצעות הרשת בלבד.

ההחלטה לעבור לפורמט אינטרנטי ולוותר על הדפסת מהדורת נייר הושפעה גם משיקולים תקציביים: המוציא לאור של כתב העת - המכון למחקר חברתי שליד החוג לסוציולוגיה ואנתרופולוגיה באוניברסיטת תל אביב - הוא הנושא המרכזי בעול הכלכלי הכרוך בהפקתו, ולאחר שעבר ארגון מחודש מבחינה תקציבית, הובהר שההוצאות המאמירות של ההדפסה, הכריכה וההפצה במהדורת נייר אינן אפשריות לאורך זמן.

מלבד הסוגיה הכספית, ובצד ההסתגלות למציאות הכלכלית המשתנה, המעבר לכתב עת מקוון פותח בפני סוציולוגיה ישראלית אפשרויות שלא עמדו לרשותו עד כה: גמישות רבה במספר המאמרים ובהיקף הגיליונות, מרחב מחיה נוח לתהליך ההורדה לדפוס, גישה מגוונת ופשוטה של קוראינו לגיליונות קודמים ברשת, ניהול יעיל של מנויים ועוד.

כך כבר עם המעבר של כתב העת לפורמט מקוון, נחתמה התקשרות ארוכת טווח עם חברת ג'ייסטור. מהלך זה התאפשר בזכות ההזמנה האדיבה שקיבל כתב העת מהספרייה הלאומית בירושלים להשתתף בפרויקט המשותף לספרייה ולג'ייסטור, שבו יועלו לרשת כתבי עת אקדמיים מובילים היוצאים לאור בעברית. במסגרת הפרויקט קיבלה על עצמה הספרייה הלאומית להעלות לרשת, בפורמט ובאיכות הנהוגים בג'ייסטור, את עותקי העבר של סוציולוגיה ישראלית. וכך, מסוף שנת 2013 תכלול ג'ייסטור את גיליונות העבר של כתב העת כחלק מחבילת המנויים המוצעים למשתמשיה ולמנוייה.

במסגרת ההסכם יהיו גיליונות סוציולוגיה ישראלית זמינים באתר ג'ייסטור, ויישמר פער עדכון (moving wall) של שלוש שנים לאחור כמקובל. בתמורה תשלם ג'ייסטור לכתב העת סכום שנתי שיתרום לתקציבו. בשנים הקרובות תיבחן גם האפשרות שסוציולוגיה ישראלית יצא לאור במישרין בידי ג'ייסטור, שנכנסת יותר ויותר לתחום של current publishing, ואז יבוטל פער העדכון.

המעבר לפורמט מקוון דרש מבעלי כתב העת - מועצת החוג לסוציולוגיה ואנתרופולוגיה באוניברסיטת תל אביב - גמישות מחשבתית והחלטיות, ולשמחתנו היא נמצאה בשפע. אני מודה לראש המכון למחקר חברתי ד"ר אדריאנה קמפ ולמנהלת המכון הגב' שרה אפל על שיתוף הפעולה ביציאה לדרך החדשה. ראויים לתודה מיוחדת גם רכזי המערכת של סוציולוגיה ישראלית - אלירן ארזי ויובל הידש - אשר בתקופת המעבר, שהצריכה דיונים מקצועיים, משפטיים ועסקיים לא מבוטלים, עמדו לרשות כתב העת בכל רגע ורגע והסכימו להוסיף את המטלות הכרוכות בשינוי למטלותיהם הרגילות של ריכוז כתבי היד והפקת המאמרים.



חובה נעימה היא להודות גם להוצאת פרדס ולבעליה ומנכ"ל דוד גוטסמן על שיתוף הפעולה ארוך השנים בהפקת מהדורת הדפוס, וכן על הענייניות, ההגינות והמקצועיות שהראה לנוכח ההחלטה להפוך את כתב העת למקוון. אני מודה גם לאנשי מרכז החישובים של אוניברסיטת תל אביב, שקיבלו על עצמם את המטלות הטכניות הכרוכות במהלך ועמדו לרשותנו בכל עת.

תודה מיוחדת שלוחה לאגודה הסוציולוגית הישראלית, לנשיאה פרופ' יוסי שביט ולוועד המנהל שלה על הנכונות המתמשכת ללוות את סוציולוגיה ישראלית ולהעניק לו תמיכה מורלית וכלכלית גם בעתיד.

ימים אלה הם גם ימים של חילוף משמרות בצוות העריכה של כתב העת. אני שולח מכאן שלמי תודה מקרב לב לעורך היוצא של סוציולוגיה ישראלית, עמיתי פרופ' חיים חזן. חיים הוביל את כתב העת ביד בוטחת ובהצלחה בשנים 2009-2012 והצטרף בכך לפרופ' ליאון שלף ז"ל, לפרופ' חנה הרצוג ולפרופ' חיה שטייר, שבמסירות ומתוך מחויבות עליונה לסוציולוגיה בכלל ולסוציולוגיה ישראלית בפרט עזרו להצעיד את כתב העת למקומו היום.

בחודשים אלה אנו נפרדים גם מהעורכות השותפות של מדור סקירת הספרים, ד"ר כנרת להד וד"ר מיכל פגיס, שניווטו את מדור הספרים בתבונה וברגישות בשנתיים האחרונות ויוצאות עתה לדרך חדשה. ברכות שלוחות מכאן לד"ר אינה לייקין, שנענתה לבקשת המערכת ומצטרפת כבר בגיליון זה כעורכת החדשה של מדור הספרים.

הגיליון הנוכחי מציג חידוש גם בהיבט התוכן: מדור חדש ששמו "סוציולוגיה במבט אישי", שיעניק לחוקרים הזדמנות לכתוב בז'אנר רפלקסיבי יותר על דרכם המחקרית ועל משמעויותיה. שני מאמרי החלוץ הנכללים במדור הפעם הם מאמרה של עפרה גרינברג על פרידת האנתרופולוג מקהילת המחקר ומאמרו של גרשון שפיר על ידירו ועמיתנו המנוח ברוך קימרלינג ז"ל. מאמרים אלה מתווים, אני מקווה, את דרכו של המדור שיהיה מעתה חלק בלתי נפרד מכתב העת.

דני רבינוביץ,

עורך

ספטמבר 2013

# התקשרויות מלנכוליות: פזורה, אתניות ומיניות בקולנוע הישראלי העכשווי

רז יוסף\*

**תקציר.** מאמר זה חוקר את ההצטלבויות בין פזורה ולאומיות, אתניות ומגדר, הטרוסקסואליות וקוויריות בקולנוע הישראלי העכשווי. ברצוני לטעון כי הסרטים "שלוש אימהות" (בבימויה של דינה צבי-דיקליס, 2006) ו"חתונה מאוחרת" (בבימויו של דובר קוסאשווילי, 2001) מציעים ביקורת רדיקלית על נרטיבים לאומיים ופזורתיים הנשענים על אילן יוחסין פטריארכלי, המובנה על ידי נישואין הטרוסקסואליים ורבייה, ושמסלקים מיניות ותשוקות לא־הטרונורמטיביות. הסרטים חושפים ומאתגרים את הפוליטיקה של הארגון האדיפלי ושל יחסי השארות הנורמטיביים ומשתמשים במבנים של מלנכוליה כדי לדמיין ולהרכיב מחדש צורות של הזדהות ושייכות למרחבים של הבית והמשפחה, הפזורה והאומה, שבאופן מסורתי התכחו לקיום לא־הטרונורמטיבי. בניגוד לסרטים ישראליים אחרים העוסקים בטראומה של ההגירה, טקסטים קולנועיים אלה מקשרים בין האובדן של העבר האתני הפזורתי לאובדן עמוק וחבוי של קשרים משפחתיים אנטי־הטרונורמטיביים - אשר משניהם אין החלמה, רק אָבָל לא גמור.

## מבוא

"שלילת הגלות" הוא רעיון יסוד של הציונות, שעל פיו התנאים הפוליטיים, הכלכליים, החברתיים והתרבותיים שאפיינו את הפזורה - שהובנתה תמיד באופן שלילי כ"גלות" - סיכנו את הקיום הרוחני והפיזי היהודי. ואולם, מאז סוף שנות השמונים של המאה הקודמת, השיח הפוסט־ציוני ביקר את רעיון "שלילת הגלות" וטען כי הרחייה של תרבות הפזורה היהודית הובילה, בין השאר, לאדישות הציונות לסבל ולהשמדה של יהודים בתקופת השואה, לשלילת זהותם הלאומית של הפלסטינים ולהפרת זכויותיהם כאינדיבידואלים, ולמחיקת מורשתם התרבותית של היהודים המזרחים בישראל ולהבניית שוליותם הכלכלית והחברתית.<sup>1</sup> ביקורת רדיקלית זו קידמה את רעיון

\* החוג לקולנוע וטלוויזיה, אוניברסיטת תל אביב.

מחקר זה (מס' 10/133) נתמך על ידי הקרן הלאומית למדע.

1 לביקורת "שלילת הגלות" בהקשר של ניצולי השואה ראו גוטוויין, 1998; צוקרמן, 1993; שגב, 1991. בהקשר הפלסטיני ראו אופיר, 2001; בוירין, 1994; ר־קרקוצקין, 1993, 1994. בהקשר של היהודים המזרחים ראו חבר, שנהב ומוצפי־הלר, 2002; שוחט, 1991; שנהב, 2003.

הפזורה כצורה היברידית, גמישה, משתנה ואנטי-מהותנית של זהות תרבותית יהודית ויצאה נגד התפיסה הקודמת של הפזורה שהונחתה על ידי הרעיון המארגן של "מגולה לגאולה" והובנתה על ידי טלאולוגיה של מקור, פיזור ושיבה. הגישה המסורתית לרעיון הפזורה כוננה קשר אורגני לארץ הקודש ומיינה שיבה סימבולית ומעשית למולדת היהודית. בניגוד לכך, הגישה הפוסט-ציונית התמקדה בהתקה ובעקירה עצמה, סירבה להיות מקובעת בקטגוריות של לאומיות, גזע או אתניות והדגישה את החשיבות של נתיבים (routs) ולא של שורשים בהגדרת הזהות היהודית.

במחקרים אלו, המונח "פזורה" מתייחס למה שסטיוארט הול (Hall, 2003) קרא לו "תפיסה של זהות המתקיימת עם ודרך - לא למרות - הבדל; באמצעות היברידיות" (ibid, p. 244). ואולם, לצד רעיון אנטי-מהותני זה של זהות תרבותית, שנמצא בלב ההגדרה המחודשת של הפזורה, קיימת במקביל, כפי שהול בעצמו מציין, "תפיסה של פזורה המביטה לאחור".<sup>2</sup> תפיסה זו דבקה במיתוסים של טוהר ומקור גזעי-אתני ולאומי ובהיגיון ההטרונורמטיבי המבנה של מגדר ומיניות.<sup>3</sup> לכן ניתוח פוסט-ציוני שלם יותר חייב גם לכלול דיון ביקורתי בפוליטיקה המינית ההטרונורמטיבית של הלאומיות והן של הפזורה.

במאמר זה ברצוני לדון בהצטלבויות בין פזורה ולאומיות, אתניות ומגדר, הטרונורמטיביות וקוויריות בקולנוע הישראלי העכשווי, ובעיקר בסרטים "שלוש אימהות" (בבימויה של דינה צבי-ריקליס, 2006) ו"חתונה מאוחרת" (בבימויו של דובר קוסאשווילי, 2001). אף שסרטים אלו עוסקים ברומנים הטרונורמטיביים, ברצוני לטעון כי הם מציעים ביקורת רדיקלית על נרטיבים הטרונורמטיביים לאומיים ופזורתיים הנשענים על אילן יוחסין פטריארכלי, המובנה על ידי נישואין הטרונורמטיביים ורבייה, ושמשלמים מיניות ותשוקה לא-הטרונורמטיבית. "שלוש אימהות" ו"חתונה מאוחרת" משתייכים לקבוצת סרטים בקולנוע הישראלי החדש הדנים באובדנים המלנכוליים הכרוכים בחוויית ההגירה של מזרחים ושל קבוצות אתניות לא-אשכנזיות בישראל. בעקבות התיאוריה של קאזה סילברמן (Silverman, 1988) על "תסביך אדיפוס השלילי" והתיאוריה של ג'ודית באטלר (Butler, 1997) על הטרונורמטיביות כתוצר מלנכולי של האיסור התרבותי שנכפה מראש על תשוקה הומוסקסואלית, אראה כיצד סרטיהם של צבי-ריקליס וקוסאשווילי מזהים בין האובדן המלנכולי של העבר האתני הפזורתי ובין אובדן מלנכולי קדום וסמוי יותר של בחירת אובייקט הומוסקסואלית. בכך, הסרטים חותרים תחת ההיגיון ההטרונורמטיבי המבנה הן את שיח הלאום והן את שיח הפזורה. בחלקו הראשון של המאמר אבחן באופן ביקורתי, בעקבות התפתחויות עכשוויות בתיאוריה הקווירית, את התפיסה המינית ההטרונורמטיבית של האומה והפזורה. בחלק השני אדון ביחסים בין פזורה, מלנכוליה ומיניות בתיאוריה ובקולנוע הישראלי העכשווי. לאור הטענות התיאורטיות והקולנועיות שאפרוש בפרקים הראשונים, אנתח בשני חלקיו האחרונים של המאמר את הסרטים "שלוש אימהות" ו"חתונה מאוחרת", ואטען כי טקסטים קולנועיים אלו חושפים ומאתגרים את

2 גם האצ'ינג טולויאן (Tölölyan, 1991) טוען כי בעוד פזורות יכולות להיות אתרים של התנגדות למדינת הלאום, הן יכולות גם לתפקד כ"בעלות חברית שלה, הלוכי שלה, ואפילו, כמו במקרה של ישראל, מבשריה" (ibid, p. 5).

3 אני מתבסס על הגדרתם של לוריין ברלנט ומייקל וורנר (Berlant & Warner, 1998) למושג ההטרונורמטיביות: "המסורת, המבנים הקונסטרוקטיביים והמגמות המעשיות שאינן רק הופכות את ההטרונורמטיביות ללידה ומאורגנת כמיניות אלא גם לפריבילגיה" (ibid, p. 561).

הפוליטיקה של הארגון האדיפלי ויחסי השארות הנורמטיביים ומשתמשים במבנים של מלנכוליה על מנת לדמיין ולהרכיב מחדש צורות של הזדהות ושייכות למרחבים של הבית והמשפחה, הפזורה והאומה, אשר באופן מסורתי התכחשו לקיום לא-הטרונורמטיבי.

## לאומיות, פזורה ומיניות הטרונורמטיבית

כפי שהראו מחקרים אחדים (בויריין, 1997; גלזמן, 1997), המשימה הציונית לשחרור העם היהודי והשאיפה להיות אומה כשאר אומות העולם היו כרוכות בהמצאת הטרנסקסואליות יהודית חדשה המבוססת על סילוק דמות הגבר היהודי הפזורתי, שזוהה בשיח האירופי הרפואי-מדעי ובשיח הציוני של סוף המאה ה-19 עם נשיות והומוסקסואליות. אכן, הטרנסקסואליות עומדת ביסוד האופן שבו האומה מדמינת את עצמה גם משום שביולוגיה ורבייה הן אלמנטים מבנים שלה. ג'קי אלכסנדר (Alexander, 1996) כותבת:

האומה נתפסה תמיד כהטרנסקסואלית מאחר שביולוגיה ורבייה פועמים בלבה. מנגנון האזרחות אף הוא ממוקם כאן, במובן שהדרישות המוקדמות לאזרחות טובה ולנאמנות לאומה הן בה-בעת מיניות והיררכיות ומובנות לתוך מעמד של אזרחים טובים, נאמנים והטרנסקסואליים-רבייתיים, ומנגד לתוך מעמד של לא-אזרחים מוכפפים המודרים אל השוליים (ibid, p. 84).

במילים אחרות, האומה דורשת הטרנסקסואליות כתנאי מוקדם ל"אזרחות טובה" מאחר שהיא תלויה במשפחה כיחידה רפרודוקטיבית שדרכה נשמרים יציבות התפקידים המגדריים וההיררכיות. בשיח זה, מיניות לא-הטרונורמטיבית הופכת לדבר עברה, או שהיא מוכחשת ונמחקת, נתפסת כאיום ליושרה הלאומית ומורחקת מחוץ לגבולות האומה, הבית והמשפחה. ג'ודית הלברסטם (Halberstam, 2005) מנתחת את ההכניה הטרונורמטיבית של המיניות, המשפחה והאומה במונחים של זמן. הלברסטם טוענת כי מכיוון שאנו מניחים שהזמן מתאר צורה של התקדמות טבעית, אנחנו לא רואים כיצד הוא מובנה חברתית. היא מאפיינת שלוש צורות שבהן טבעיות זו של הזמן מובנית כדי לשמר צורות חיים נורמטיביות: הזמן המשפחתי, זמן הרבייה וזמן הירושה. הזמן המשפחתי מתייחס לקביעה נורמטיבית של לוחות הזמנים של חיי היומיום המלווה את גידול הילדים. לוח זמנים זה מוכתב לפי מה שנתפס כצורכי הילדים, בריאותם ואופייה של הסביבה שבה ילדים צריכים לגדול. זמן זה מתאפיין בסדירות גבוהה, חלוקה ברורה של זמני פעילות, השכמה מוקדמת והליכה מוקדמת לישון. זמן הרבייה הוא לוח הזמנים שמכתיב את הזמן שבו יש להביא ילדים לעולם. זמן זה מוכתב על ידי השעון הביולוגי עבור נשים ועל ידי "חוקים בורגניים של מכובדות" עבור זוגות. זמן הירושה מבוסס על מבט בין-דורי; במסגרת זמן זה הון, ערכים, טובין ומוסר מועברים באמצעות קשרי משפחה מדור אחד למשנהו. הלברסטם טוענת שזמן זה "מחבר את המשפחה לעבר

ההיסטורי של האומה, וליציבות עתידית של המשפחה והלאום" (ibid, p. 5).<sup>4</sup> הפוליטיקה ההטרונורמטיבית של השיח הלאומי משוכפלת ומופעלת גם ביחס לפזורה.<sup>5</sup> למשל, שלטונות הגירה מודרניים משתמשים באמות מידה הטרונורמטיביות של מיניות על מנת לשלוט בכניסה ובהתיישבות של כאלה שאינם אזרחים ולהסדיר אותן. זאת ועוד, סטנדרטים הטרונורמטיביים מופעלים לא רק על אלה הנחשדים בהומוסקסואליות, או על סובייקטים אחרים בעלי נטיות "פרוורטיות" או "לא מוסריות" שלעתים באופן מוצהר נאסרת עליהם הגירה חוקית, אלא גם נישואין הטרנסקסואליים ואיחוד משפחות ממשיכים להיות הדרכים המבטיחות ביותר להגירה חוקית מסביב לעולם, כאשר "משפחה" מוגדרת ברוב המקרים כתא גרעיני של זוג הטרנסקסואלי וילדיהם הביולוגיים. שליטה בהגירה קשורה לכן באופן מכריע לפרויקטים לאומיים של ניהול והסדרה של מיניות נורמטיבית ושל התנהגות פרויקטיבית של אזרחים (Luibhéid 2008; Luibhéid & Cantú, 2005; Manalansan, 2004).<sup>6</sup> יתרה מזאת, עצם המונח "פזורה" מובנה על ידי תפיסות הטרונורמטיביות ופטריארכליות. סטפן הלמרייך (Helmreich, 1992) טוען כי קיים קשר אטימולוגי קרוב בין המילה "פזורה" (diaspora) למילה "זרע" (sperm) שנבועות שניהן מהמילה היוונית speriein, שמשמעה לזרוע או לפזר:

המשמעות המקורית של פזורה מזמנת את הדימוי של זרעים מפוזרים [...] זרעים הם מטפוריים ל"חומר" גברי שמתיר עקבות בהיסטוריות גנאלוגיות. המילה "זרע" מקושרת באופן אטימולוגי לפזורה. היא מגיעה מאותו שורש של "חומר גנרטיבי או של זרע של בעלי חיים זכריים". פזורה, במובנה המסורתי, מובילה אותנו אפוא למערכת של שארות הנאמדת דרך גברים ומציעה שאלות של לגיטימיות של אבהות שמעלה הפטריארכליות (ibid, p. 245).

במילים אחרות, עצם הקונספט של "פזורה" מרמז על הגדרה הטרנסקסואלית, גברית ופטריארכלית של היחסים בין הקהילה הפוזרתית ובין שורשיה, ולכן באופן מסורתי אין הוא שונה מהפוליטיקה המינית של השיח ההגמוני. אכן, אידיאולוגיות הטרופטריארכליות ונרטיבים של קשרי שארות ביולוגיים עומדים לעתים קרובות בלב השיח התרבותי של קהילות גזעיות-אתניות ומשמשים אמצעי להעצמה גזעית וגברית. בהקשר של התרבות השחורה בארצות הברית טוען פול גילרוי (Gilroy, 1993):

4 לדיון נוסף בהטרונורמטיביות של המשפחה ראו Rodríguez, 2009; Freeman, 2002; Edelman, 2004.

5 במאמר זה אני משתמש בהגדרתו הרחבה של טולוויאן (Tölölyan, 1991) למושג "פזורה": "היום אנו משתמשים בפזורה באופן זמני כדי להצביע על האמונה שלנו שהמונח אשר תיאר פעם את פיזורם של היהודים, היוונים והארמנים, כעת חולק את משמעותו עם תחומים סמנטיים רחבים יותר הכוללים מילים כמו מהגר, גולה, פליט, עובד אורח, קהילה גולה, קהילה מעבר לים, קהילה אתנית" (ibid, p. 4).

6 סינדי פאטון ובנגיטו סאנצ'ז-אפּלר (Patton & Sánchez-Eppler, 2002) מצביעים על קשר נוסף בין פזורה להטרנסקסואליות באמצעות סיפור הגירוש מגן עדן של אדם וחוה כמיתוס המכונן של הטרנסקסואליות: "הסימולטניות של הגירוש מגן עדן ושל הבניית הטרנסקסואליות מציעה כי השיחים המיניים והפוזרתיים המערביים קשורים יחדיו באופן יסודי אם כי מעורר חרדה" (ibid, p. 2).

השיח של גזע כקהילה, כמשפחה, נולד מחדש בניסיונות עכשוויים לפרש את המשבר של הפוליטיקה והחיים החברתיים השחורים כמשבר של גבריות שחורה בלבד [...] גזע אינו אלא צבירה של משפחות. המשבר של הגבריות השחורה יכול אפוא להיות מתוקן [באמצעות] התערבות במשפחה על מנת לפצות ולבנות מחדש את הגזע על ידי כינון צורות ראויות של גבריות ושל סמכות גברית (ibid, p. 204).

כלומר, חרדות פזורתיות סביב סוגיות של שימור והמשכיות גזעית וגברית מתמקדות לעתים קרובות על רבייה ביולוגית ומונחות על ידי הצורך לשלוט במיניות. במסגרת שיחים מיניים אלה, סובייקטיביות ותשוקות אנטי-הטרונורמטיביות נותרות בלתי אפשריות ואבודות בכך שהן מודרות ומסולקות הן מהמרחב של האומה והן מהמרחב של הפזורה ופשוט אינן יכולות להיות מדומיינות. התיאוריה הקווירית העכשווית הציעה את המושג "פזורה קווירית" כמתודולוגיה ביקורתית להערכה של תצורות גזעיות-אתניות פזורתיות על פני מספר רב של צירים של הבדלים והביטוי הגלובלי והמקומי שלהם. מונח זה מבקש, כפי שכותבת גיפנאט (Gopinath, 2005), "לאתגר נרטיבים פזורתיים פוסט-קולוניאליים שמדמיינים את הפזורה והאומה דרך דימויים של בית, משפחה וקהילה, שמאורגנים בהכרח סביב סמכות הטרונורמטיבית פטריארכלית" (ibid, p. 68), ולאפשר "ביקורת ברוֹמֶנְטית של הטרנסקסואליות ושל תצורת הלאום בעוד הוא מפוּצֵץ את האופוזיציות הבינאריות בין אומה ופזורה, הטרנסקסואליות והומוסקסואליות, מקור והעתק" (ibid, p. 11). הן המונח "פזורה" והן המונח "קוויר" מערערים ודורשים חשיבה מחדשת על הפוליטיקה של הבית - אובדן בית/מולדת עבור הפזורה, והבית כ"מקור" הטרנסקסואלי אבוד עבור הקוויר. עבור הסובייקט הפזורתי הקווירי, הזכות והתביעה לבית נותרת מוטלת בספק שכן הבית מושהה בין "כאן" ל"שם", בין "בפנים" ל"בחוץ", בין מקור ליעד ובין פרטי לציבורי. בעוד נרטיבים לאומיים ופזורתיים רבים מבקשים להעניק לגיטימציה ונטורליזציה להשתייכות חברתית ולהדרה גזעית באמצעות הלוגיקה של יחסי שארות והזוהות ההטרנסקסואליים, המתודולוגיה של הפזורה הקווירית, כפי שכותב דיוויד אנג (Eng, 1997), מבצעת דה-נטורליזציה "לכל התביעות על האומה-מדינה והבית כפונקציות בלתי נמנעות של הטרנסקסואליות" (ibid, p. 35), ומפנה את תשומת הלב לצורות אחרות של משפחה ויחסי שארות, להסברים אחרים של סובייקט וסובייקטיביות וליחסים אחרים של תשוקה ושייכות המנוגדים לתפיסות המסורתיות של פזורה ושל מדינת הלאום. בה בעת, גישה ביקורתית זו מבקשת להעלות סוגיות של גזע, גזענות והשתייכות לאומית ופזורתית שהפוליטיקה הקווירית הלבנה נמנעה מלדון בהן. "אם 'פזורה'", כותבת גיפנאט (Gopinath, 2005, p. 11), "זקוקה לקוויריות על מנת להינצל מן ההשלכות הגנאלוגיות, קוויריות אף היא זקוקה לפזורה על מנת להפוך לגמישה יותר ביחס לשאלות של גזע, קולוניאליזם, הגירה וגלובליזציה". לכן התיאוריה של הפזורה הקווירית חורגת מעבר לדיןון בייצוגים של תשוקות ופרקטיקות מיניות של אותו המין בתרבויות פזורתיות אל ניסיון לעשות "קוויריזציה" לפזורה ולאומה ובמקביל לבצע "דיאספוריזציה" של הקוויר (Puar, 1998). כפי שאראה בהמשך, הסרטים "שלוש אימהות" ו"חתונה מאוחרת", אף שלמראית עין הם עוסקים באהבה הטרנסקסואלית, מערערים על הסמכות והדומיננטיות של הנרטיב האדיפלי ושל

מבנה השארות ההטרונורמטיבי ומבקשים להציע אפשרויות חדשות וחתרניות של שייכות, תשוקה והזדהות קווירית עם האתרים של האומה, הפזורה, הבית והמשפחה.

## פזורה, מלנכוליה ומיניות בקולנוע הישראלי העכשווי

כאמור, "שלוש אימהות" ו"חתונה מאוחרת" הם חלק מגל חדש של סרטים בקולנוע הישראלי העכשווי העוסקים במלנכוליה הנובעת מטראומת ההגירה של קבוצות אתניות לא-אשכנזיות בחברה הישראלית. במאמרה "זיכרונות אסורים והרהורים גלויים", כותבת אלה שוחט (2001) קינה מלנכולית על תשוקתם המסורבת של היהודים המזרחים בישראל לזכור את אובדן התרבות הפזורתית היהודית-ערבית. הצינונות עימתה את היהודי והערבי כשני קטבים מנוגדים, וכך התכחשה לקיומה של זהות והיסטוריה יהודית-ערבית. לראשונה בהיסטוריה של יהודי ארצות האסלאם, טוענת שוחט, "הוצבו ערביותם ויהדותם כאנטינומיות, כהפכים המובילים למבוי סתום" (שם, עמ' 157). מהלך זה עיקל מראש את האפשרות להיזכר בפזורה הערבית ולהתגעגע אליה. זיכרונות אלו הפכו לטאבו - זיכרונות אסורים.

על פי פרויד (2002, 8), בדומה למלנכוליה "האבל הוא באופן קבוע תגובה לאובדן של אדם אהוב או של אובייקט מופשט שהוצב במקומו, כגון: מולדת, חירות, אידיאל. בנסיבות דומות מופיעה אצל אנשים אחדים מלנכוליה במקום אבל, ולפיכך הם חשודים בעינינו כבעלי רגישות חולנית". עבור פרויד, מלנכוליה היא פתולוגית משום שבניגוד למתאבל המשלים עם האובדן ומסתגל בכאב רב לעולם שבו המת אינו קיים עוד, המלנכולי מכחיש את אובדן אובייקט האהבה ומתנגד להחליפו באחר: "באבל מדובר בעולם הנעשה דל וריק, ואילו במלנכוליה מדובר באני עצמו הנעשה כזה" (שם, עמ' 11).

כפי שטענתי במקום אחר (יוסף, 2010), חוויית ההגירה - ובעיקר זו של המזרחים בישראל - מבוססת על מבנה של אבל ומלנכוליה. כאשר אדם עוזב את מולדתו הוא חייב להתאבל על קשת רחבה של אובדנים כמו משפחה, שפה, זהות, מעמד בקהילה, קניין וכדומה. סילוק ערביותם של יהודי המזרח והטמעתם לתוך הנרטיב הלאומי האשכנזי הפכו את האבל והאבלות לאסורים ובלתי נראים והובילו למלנכוליה אתנית. המלנכוליה של המזרחי היא כפולה: הסובייקט המזרחי אולץ לשלול ולמחוק את זהותו הערבית, אבל גם הוכרח להזדהות מחדש עם אובדן זה משום שנמנעה ממנו האפשרות לכניסה מלאה אל האידיאל הלאומי האשכנזי. שכבות אלה של אובדנים צונזרו, נאסרו והושתקו בתרבות הישראלית.

רק בשנים האחרונות זכו אובדנים אלו לנראות תרבותית בישראל בסרטים עלילתיים של במאי קולנוע מזרחים בני דור שני, ביניהם "שחור" (חנה אזולאי-הספרי ושמואל הספרי, 1994), "כיכר החלומות" (בני תורתי, 2001), "המנגליסטים" (דוד אופק ויוסי מדמוני, 2003), "ולקחת לך אישה" (רונית ושלומי אלקבץ, 2004), "בלדה לאביב הבוכה" (בני תורתי, 2012); וכן בסרטי תעודה כמו "פנטזיה שלי" (דוקי דרור, 2001), "סינמה מצרים" ו"שפת אב" (רמי קמחי, 2002, 2006), "רוח קדים: כרוניקה מרוקאית" (דוד בן שיטרית, 2002); ועוד סרטים רבים אחרים. בסרטים אלו

מבקשים הבמאים בני הדור השני לבדוק את יחסם לאובדנים התרבותיים של ההורים. הם מנסים לחשוף את השכחת הפזורה המזרחית בתרבות הציונית, את טראומת ההגירה וההיטמעות ואת הקונפליקטים הבין-דוריים שהיא ייצרה. דיוויד אנג ושינייה האן (Eng & Han, 2003) טוענים כי "הגירה והיטמעות מאפיינות תהליך שכרוך לא רק באבל או במלנכוליה אלא משא ומתן בין דורי בין אבל למלנכוליה" (ibid, p. 353, ההדגשות במקור). באופן זה נערכת דה-פתולוגיזציה למלנכוליה על ידי מיקומה כחושפת את תהליך האבל וכתוצאה שלו, תוך הדגשת האובדן הכרוך בחוויית ההגירה. אם האובדנים שסבלו בני הדור הראשון של מזרחים אינם באים על פתרון ואין מתאבלים עליהם בתהליך ההיטמעות, אזי קיימת אפשרות שהמלנכוליה שנובעת ממצב זה תועבר לדור השני. בקולנוע הישראלי העכשווי, במאי הדור השני להגירה המזרחית מנסים להתמודד עם המלנכוליה שלהם ושל הוריהם. הם מזדהים עם היגון המושק והלא פתור של ההורים ומנסים לכיים מחדש את אובדן זיכרון הפזורה המזרחית כדי לחפש אחר תשוקה לעבר נשכח, לייצג אהבות קודמות שהודחקו, ובאופן זה לנסות ולהגדיר מחדש את זהותם האתנית.

מלנכוליה פוסטקולוניאלית זו אינה מבטאת ניסיון לשחזר באופן נוסטלגי עבר פזורתי אבוד - מעין היצמדות פתולוגית לאובייקטים "מקוריים" נשכחים של מולדת ותרבות שנתרו מאחור - אלא היא מתריסה נגד הדרישה התרבותית והפוליטית של מדינת הלאום הציונית לוותר על אובייקטים נטושים אלה, או כפי שמנסחת זאת אן הלין צ'אנג (Cheng, 2001, p. 3): לבצע טרנספורמציה "מיגון למחאה על עוול" (from grief to grievance). ברצף הזה, שבין פציעה אתנית לדיבור היוצא נגדה, שבין אבל למלנכוליה, מתכוננת זהות אתנית פוסטקולוניאלית חדשה החושפת באופן ביקורתי את כישלונה של אידיאולוגיית "כור ההיתוך" הציונית ואת עוולותיה באמצעות סירוב פוליטי מיליטנטי לשכוח חיים פזורתיים קודמים.

ואולם, הזהות הפוסטקולוניאלית המלנכולית המעוצבת כחלק מסרטים אלו היא בעיקר זהות אתנית-מזרחית גברית הטרנסקסואלית המשכפלת תפיסות הטרונורמטיביות מסורתיות של פזורה ולאומיות. סרטים אלו מאורגנים ברובם על פי היגיון נרטיבי אדיפלי גברי שבמסגרתו דור הבנים מנסה "להחלים" את פצעי ההגירה, להשיב ולעבד את האובדן המלנכולי של ההורה שעמו הזדהו, על מנת לברוא עצמם מחדש כגברים נורמטיביים. בסרט "כיכר החלומות" למשל, דור הבנים מבקש לפתוח את שעריו של בית הקולנוע השכונתי ולהקרין מחדש את הסרט ההודי "סנגם". בית הקולנוע נסגר לפני שנים רבות על ידי אביהם המנוח של הבנים כאשר גילה כי אשתו לעתיד מנהלת רומן עם אחיו. ההקרנה המחודשת של הסרט לא רק מחזירה לתושבי השכונה העצובים והמיואשים את אהבתם הנשכחת לקולנוע ההודי, אלא אף משיבה לאמם המלנכולית את מאהבה האבוד, שברשותו נמצא העותק היחיד של הסרט. באמצעות תיקון עוולות האב וניכוס מקומו בסדר המשפחתי הנורמטיבי, הבנים "פותחים" את מקור זהותה המלנכולית של הקהילה המזרחית ובמיוחד של אמם, ובכך מרפאים את הגבריות המזרחית המלנכולית הפצועה שלהם כדי לכונן לעצמם עמדת סמכות וכוח גברית הטרופטריארכלית. במילים אחרות, השבת האובדן האתני לדור ההורים המלנכולי מבוססת על גנאלוגיה משפחתית פטריארכלית הטרנסקסואלית, ובמובן זה השיח הפזורתי המזרחי של הסרט אינו שונה מהתפיסה הטרונורמטיבית של השיח הלאומי הדומיננטי. בניגוד לכך, הסרטים "שלוש אימהות" ו"חתונה מאוחרת" חותרים תחת הסמכות



ההטרונורמטיבית הפטריארכלית של שיח הפזורה המסורתית ושל שיח הלאום בכך שהם מקשרים בין האובדן המלנכולי של הפזורה לאובדן עמוק וחבוי יותר של קשרים מיניים משפחתיים אנטי-הטרונורמטיביים - ומשניהם אין החלמה, רק אבל לא פתור, היינו מלנכוליה.

ג'ודית באטלר (Butler, 1997) דנה ביחסים בין מלנכוליה למיניות בביקורת שלה על ההטרונורמטיביות. על פי באטלר, האיטור על הומוסקסואליות קודם לאיטור על גילוי עריות, שיוצר את תסביך אדיפוס החיובי, משום שאדיפוס החיובי כבר מניח מראש את קיומה של התשוקה ההטרונורמטיבית כתשוקה יחידה. לכן, בצורתו השלילית של תסביך אדיפוס, התשוקה של הילד/ה היא תשוקה של הבת לאמה ושל הבן לאביו. באטלר טוענת שכמו אובייקט התשוקה בנרטיב האדיפלי החיובי, גם אובייקט התשוקה של הנרטיב האדיפלי השלילי הוא אובייקט אבוד. ואולם, משום האיטור על הומוסקסואליות, בניגוד לאדיפוס החיובי, האובדן של אובייקט התשוקה של אדיפוס השלילי הוא אובדן שאי אפשר להכיר בו ולהתאבל עליו. בהתבסס על הטענה של פרויד, שמלנכוליה נובעת מאובדן שאי אפשר להכיר בו ולעבדו, באטלר גורסת שהאובדן של אובייקט התשוקה האדיפלי השלילי (האם כאובייקט תשוקה אבוד עבור הבת והאב כאובייקט תשוקה אבוד עבור הבן) הוא אובדן מלנכולי. כאשר אין שיח ציבורי שאפשר באמצעותו להתאבל על אובדן מלנכולי זה (בגלל הטאבו על הומוסקסואליות), אובדן אובייקט תשוקה זה משומר על ידי הזדהות אתו, ועקבותיו הופכים לחלק מהאני של הסובייקט. לפי באטלר, מכיוון שההתכשורת לאובדן התשוקה לבן אותו המגדר אינה מאפשרת התאבלות על אותו האובדן, הסובייקט מנציח את הפנטזיה לגבי דמותו באמצעות הזדהות מגדרית מודגשת. לכן הזדהות ההטרונורמטיבית היא אפקט, או תוצר לוואי, של הזדהות מלנכולית זו. במילים אחרות, זהות הטרונורמטיבית נרכשת על ידי הזדהות מלנכולית עם אובייקט התשוקה האסור, עם האהבה שאליה היא מתכשרת. הסובייקט ההטרונורמטיבי מנציח על גופו את אובייקט התשוקה האבוד, אשר עליו הוא לא יכול להתאבל. האישה הנשית והגבר הגברי ההטרונורמטיביים, כותבת באטלר, הם "השריד הארכיאולוגי [...] של אבל בלתי פתור" (ibid, p. 133). "שלוש אימהות" ו"חתונה מאוחרת", אני אטען, נותנים ביטוי ציבורי לאובדנים הטרונורמטיביים אלו. הם חושפים וקושרים בין מלנכוליה אתנית למלנכוליה הטרונורמטיבית ובמובן זה מאתגרים את ההטרונורמטיביות הכפויה הן של השיח הלאומי והן של השיח הפזורתי.

## הכול אודות אימא: "שלוש אימהות"

הסרט "שלוש אימהות" מגולל את סיפורן של פלורה, יסמין ורוז חכים שנולדו כשלישייה למשפחה יהודית אמידה באלכסנדריה, מצרים, בשנת 1942.<sup>7</sup> לידת שלישייה הייתה אירוע כה יוצא דופן, עד שהמלך פארוק בכבודו בעצמו, שהאם הייתה המיילדת הראשית בארמונו, בא לברך את האחיות. הסרט נפתח בסדרת תצלומי תקריב פוטוגניים המציגים את ההכנות לקראת ביקורו של המלך: קערת

7 את האחיות פלורה, יסמין ורוז מגלמות בצעירותן, בסדר הזה, השחקניות ריימונד אמסלם, דנה זילברשטיין ומירי מסיקה, ובגרותן השחקניות רבקה רו, טריסי אברמוביץ וגילה אלמגור.

כסף מעוטרת שעליה מונחים פירות יבשים; כלי קריסטל ממולא בשקדים; מעדנים אוריינטליים מסודרים בקפידה על צלחת; האב (יורם חטב) מטפח את הופעתו; זוג ידיים תופרות שקית בד קטנה מקושטת בחמסה, שמונחת בעריסת התינוקות להגנה מפני עין הרע; האם (נטלי עטיה) עונדת את עגיליה ומבשמת בעדינות את צווארה. זהו תיאור סמלי קצר של סגנון החיים והמנהגים של התרבות העשירה של היהודים-הערבים במצרים. ביקורו ההיסטורי של המלך בבית משפחת חכים הונצח בצילום שבו הוא נראה לצד ההורים הגאים המחזיקים בזרועותיהם את התינוקות. האם אף אמרה לבנות שברכת המלך הפכה אותן למלכות. דימוי זה של האחיות ככנות מלוכה מדגיש את ייחוסן המשפחתי ואת השפעת המלכותי שהיה להן במצרים ושאלהן כעבור 16 שנה, כאשר היגרו למצריאט הפוכה בישראל בעקבות מות האם מטיפוס, ההפיכה הצבאית ומלחמת ישראל-מצרים של 1956 (מבצע קדש). כל שנותר לאחיות העצובות והאבלות הוא צילום המשפחה עם המלך - מעין אובייקט מלנכולי לעבר נשכח בפזורה.

בהרהורי על צילום אמו המנוחה, רולאן בארת (1988) טוען שהצילום עצמו הוא מדיום מלנכולי משום שהוא נתפס על ידי הצופה כרישום של נוכחות בשל זיקתו הישירה, האינדקסיאלית, אל המציאות, ובר-בזמן הוא מצביע על היעדרות של אנשים שמתו או שעוד ימותו. הצילום, שמקפיא רגע שחלף, אומר לנו לא רק שמישהו או משהו היה קיים בעבר, או התרחש בעבר, אלא מביא את העבר אל הווה. ב"שלוש אימהות" הצילום המשפחתי עם המלך המצרי - שרודף את האחיות לאורך השנים והדורות ומופיע מספר פעמים בסרט - אינו מזכיר את העבר ואינו מחזיר את הזיכרון; הוא אינו מסמל נוסטלגיה לעבר אבוד או מתפקד כאמצעי עזר לזיכרון, אלא חוסם את הזיכרון ואת עבודת האבל משום שהוא הימצאות והתגלמות של העבר בהווה; הצילום, שחונט את הזמן שעבר, הוא הדימוי החי של המת - נוכחות רפאים של אובדן המולדת והזהות הערבית ואובדן האם בחיים הלאומיים החדשים, ולכן הוא מבטא סירוב מלנכולי לעזוב את המוות לטובת זיכרון שאפשר לעבדו.

הסרט מזהה לכל אורכו בין הפזורה הערבית ובין דמותה של האם. למשל, באחת הסצנות מקשרת יסמין באופן ישיר בין אובדן האם לאובדן המולדת המצרית: "קצת אחרי שאימא מתה, המלך נפל. הכול השתנה במצרים אחרי המהפכה. בהתחלה לקחו לנו את החנות, ואחר כך את הבית. אבא הספיק לשלוח לכאן כמה דברים. עזבנו הכול, אבל כאן כלום כבר לא היה אותו דבר. רק הים נשאר אותו ים". הקשר האבוד עם הפזורה הערבית מיוצג באמצעות הים. בתפיסה הציונית, כפי שטוען חנן חבר (2000, עמ' 183, 182): "הים הוא השלב שיש לעוברו ולהיפטר ממנו" בשל "היותו מוכפף ליעד הנסיעה - ארץ ישראל". בניגוד לכך, ב"שלוש אימהות" הים של המדינה היהודית נמצא ברצף מרחבי עם המולדת הערבית שממנה האחיות ממאנות להתנתק, ובכך הן כופרות בחלוקה הדיכוטומית הציונית בין מערב למזרח, בין יהדות לערביות. באופן מקביל ובמידה שווה, האחיות גם מסרבות להתנתק מהקשר עם אמן. זהותן הבוגרת כנשים מבוססת על הזהות מלנכולית עם האם כאובייקט אבוד של תשוקה: פלורה הפכה למיילדת כמו אמה, יסמין התחנתה ונושאת ברחמה יותר מתינוק אחד, ורוז הפכה לזמרת ששיריה המלנכוליים מבטאים רגשות של אהבה נטושה וזיכרון אבוד. לדוגמה, אלה מילותיו של השיר "סיפור של אהבה" (Histoire d'un Amour) שמבצעת במקור הזמרת המצרית דלירה: "אהבה היא אצלי כל הסיפור / הכאב ששורט

שני לבבות / עוד רומן כמו שהכרתם / כמו עוד אלף שזכרתם / ולעד ימשיך להיות". או השיר העברי "איך היינו": "כמה זיכרונות השארנו מאחור / כמה מקומות שלא ידענו איך לשמור / אדם תמיד מתגעגע לעצמו / לילדותו, למשפחתו, לחלומו". שירים אלו הם פטישים אורליים המבטאים ערגה לעבר אבוד במצרים, הנשלט על ידי זיכרונה של האם, שהאחיות ינסו לכלל אורך הסרט לתבוע אותו מחדש. גם את השיר הרומנטי-הטרוסקסואלי הידוע "דבר אליי בפרחים", שרוו שרה באחת בהופעותיה, אפשר לקרוא ככמיהה לאהבה אימהית, שכן האם העניקה לבנותיה את השמות - פלורה, יסמין ורוו - שהם שמות של פרחים בערבית. הסרט מעצב מחדש את השיר של האהבה ההטרוסקסואלית לכיוון של תשוקה ארוטית קווירית של הבנות לאמן, המזוהה עם ארץ האם הערבית, ובכך מצביע על קשר אחר, דחוי ומושתק, בין תשוקה לא-הטרונורמטיבית ובין פזורה.

תשוקתן של הבנות אל האם אינה נוסטלגיה או רגרסיה לשלב פרה-אדיפלי של אי-הבדלה אלא כמיהה פוסט-אדיפלית ופוסט-הבדלה, הקשורה למה שקאז'ה סילברמן (Silverman, 1988) כינתה, בעקבות פרויד, "תסביך אדיפוס השליילי". על פי סילברמן, הכניסה לשלב הסימבולי - לסדר של השפה - משמעה קץ האחדות המדומיינת בין האם לבת. האובדן וההפרדה שנוצרו בעקבות רכישת השפה מובילים את הילדה להפנות את תשוקתה לאם בתסביך אדיפוס השליילי.<sup>8</sup> בשלב זה של ההתפתחות הפסיכולוגית, הילדה מעצבת את זהותה דרך הפנמה של דימוי האם: היא מזדהה ומשתוקקת לאם, מבקשת לנכס אותה ולהיות האם. לעומת זאת, האב בשלב זה נתפס לא כאובייקט תשוקה או כאובייקט של הזדהות אלא רק כ"יריב טורדן", כפי שפרויד ניסח זאת בעצמו (ibid, p. 153). צורת פנטזיה של תשוקה זו - שסילברמן מכנה "פנטסטי הומוסקסואלי-אימהי" (ibid, p. 125) - יכולה להתבטא באופן ישיר במיניות לסבית או באופן עקיף בקשר אחווה נשית. סילברמן גורסת כי תסביך אדיפוס השליילי יכול להתרחש רק לאחר השלב הפרה-אדיפלי משום שמרחק מהאם הוא הכרחי להפיכתה לאובייקט ארוטי עבור הבת. לכן סילברמן מגדירה מחדש את התשוקה הנשית עבור הבת כתשוקה אדיפלית באופן מלא (בניגוד לרעיון המהותני של זוליה קריסטה למשל, על איחוד פרה-אדיפלי של האם והילד, שפועל רק ככוח שמתנגד לסימבולי), כלומר כנוצרת בתוך הסדר הסימבולי, במסגרת השפה והמשמעות. רק לאחר משבר הסירוס - לאחר גילוי ההבדלים בין המינים - הילדה נאלצת לנטוש את תסביך אדיפוס השליילי ונכנסת לשלב האדיפלי החיובי, שבו היא לומדת להפנות את תשוקתה לאב. למשך כל שארית חייה, הסובייקט הנשי תיוותר חצויה בין התשוקה לאם ולאב. עבור סילברמן, תסביך אדיפוס השליילי טעון בפוטנציאל חתרני פוליטי משום שזו צורה של תשוקה שמנוגדת ומתנגדת לתשוקה ההטרונורמטיבית לאב ולמיקום האישה בתפקיד המוכנה תרבותית של סבילות.

הסרט "שלוש אימהות" מבטא רעיון זה של תסביך אדיפוס השליילי - שבו הבת מבקשת לכבוש את האם לעצמה כאובייקט תשוקה ולהיפטר מהאב - באופן ברור כאשר האחיות מגרשות את אביהן מחדרן לאחר שהוא מכה את רוו ומנסה למנוע ממנה לשיר ולהאזין למוזיקה ושובר בכעס את התקליט של דלידה. מאוחר יותר, ידירו האחיות את בעליהן שביקשו למנוע מהן להמשיך ולשמור על האיחוד הפוסט-אדיפלי עם האם. הסצנה שבה רוו יולדת את בתה היא דוגמה בולטת לרעיון זה: האחיות רוכנות מעל מיטתה של רוו שמחזיקה את התינוקת. פליקס, בעלה של רוו (יחזקאל לזרוב), נכנס לחדר ובידו פרחים, אך האחיות כלל אינן מבחינות בו או מתייחסות אליו בתחילה.

8 תסביך אדיפוס השליילי מתקיים גם במסגרת יחסי בן-אב (Silverman, 1992).

"למי היא דומה?" שואלת יסמין, ורוז עונה: "לאימא". האב הטרי מבקש לראות את התינוק שלו אבל הן משיבות שמדובר בתינוקת, ושהן החליטו לקרוא לה, שלא במקרה, על שם אמן - "רוחה".

התהוות המשפחה ההטרנסקסואלית מואפלת, אם כן, על ידי התשוקה של הבנות לאם. לאורך כל הסרט הגברים נותרים חסרי אונים מול הכמיהה חסרת הגבולות של הבנות לזיכרון אמן שאינו מניח להן לתפקד כרעיות נורמטיביות. "כלום הן לא יודעות לעשות", מתלונן גבריאל (יורם טולדנו), בעלה של פלורה, על כישלונן של האחיות בניהול משק הבית. ומנשה (עמוס תמם), בעלה של יסמין, משיב: "נו, ככה זה, מלכות". הדרת הגברים אל מחוץ לאיחוד של הבנות-אם מתבטאת גם ויזואלית במיזנסצנה הקולנועית המופיעה מספר פעמים בסרט: המצלמה עומדת לצד האחיות המתגודדות יחדיו כשלישייה, והגבר, או הגברים, ניצבים נפרדים לכד בקצה השני של הפריים. למשל, בסצנת הפיקניק בסרט נראות האחיות כשהן יושבות יחדיו ליד השולחן ומשחקות בקלפים, משתהות בהכנת הארוחה ועסקות יותר בהתכוננות חודרת וחקרנית על קבוצת הגברים היושבת במרחק מהן ומאוימת ממבטן. מנשה אומר לגבריאל, "תיזהר גבריאל, אתה חדש, הן בודקות אותך. עוד מעט הן יעשו ישיבה ויחליטו אם אתה מתאים לפלורה", וגבריאל משיב: "איזה פחד!" ההתייחסות של הגברים אל האחיות כגוף אחד מלוכד מצביעה לא רק על חרדה מפני ביטול האינדיבידואליות והסמכות שלהם, אלא מהווה גם מעין הודאה בקשר הלא-הטרונורמטיבי בין האחיות עצמן. אכן, הסרט מציע איחוד אנטי-הטרונורמטיבי לא רק בין הבנות לאמן אלא גם בין האחיות, כאשר האם, והתרבות הפוזרית המזוהה עמה, היא הפטיש המארגן אותן לכדי קהילה הומוחברתית נשית. באחת מהופעותיה של רוז למשל, יושבות יסמין ופלורה בקהל כשהן מביטות זו בזו באהבה ולחלופין שולחות מבט חם ומזדהה עם אחותן המסתכלת עליהן בחזרה בחיוך. רוז מבצעת על הבמה את שירה של דלידה המסמן בסרט את התשוקה לעבר פזורתי אימהי נטוש. דלידה נזכרת מחדש בסרט לא רק באמצעות פטישיזציה של שירה אלא גם של הדימוי הוויזואלי שלה: רוז לבושה בפאה שחורה ובשמלת ערב דרמטית המזכירים את המראה של הדיווה המצררית מסוף שנות החמישים. יסמין ופלורה שרות וצוחקות בהנאה, מתעלמות במופגן מהגברים הרבים היושבים לידן, ואחוזות אחת בידי רעותה ורוקדות יחדיו, כאשר קולה וגופה של אחותן, כפטישים מותקים של תרבות האם המצרית, מתווכים ביניהן. באפיודה זו, זיכרון הפזורה האימהי האבוד עובר פטישיזציה, מפורק לסימנים המנותקים מהקשרם "המקורי", וכך הופך לנוכח עבור האחיות ומציע אפשרות של תשוקה, הנאה, והזדהות אנטי-הטרונורמטיבית ביניהן. בסצנת אחרת, יסמין ופלורה נכנסות למועדון במהלך הופעתה של רוז, ועוד לפני שהן פונות לבעליהן הישועים בצד, הן מנופפות לאחותן שמסתכלת לעברן ושרה בחיוך את המילים "אהבה שאינה מתחרטת על כלום" מתוך השיר "איך היינו", שגם הוא מבטא געגוע לבית פזורתי אבוד. בסצנות אלה, הקשר האנטי-הטרונורמטיבי בין האחיות לא רק חותר תחת הדומיננטיות ההטרנסקסואלית, אלא גם קורא מחדש את המרחב של הפזורה כמרחב קווירי היוצא נגד תפיסות לאומיות והטרופטריארכליות של פזורה. היריבות בין האחיות מעידה אף היא על קשר הומוחברתי נשי. לא פעם בסרט רוז מביטה בתשוקה אל מנשה, בן זוגה של יסמין. אחותה מעירה על התנהגותה, אך רוז מכחישה את משיכתה, מאשימה את מנשה בכך שהוא עוגב עליה ואומרת: "תגידי תודה שזו אני ולא מישהי אחרת שלא אכפת לה ממך". בעקבות הנוסחה של איב קוסופסקי סדג'וויק (Sedgwick, 1985) על משולשים

ארוטיים, הקשר ההומוחברתי בין רוז ליסמין הופך להיות קריא דרך יחס משולש של תשוקה לגבר. יתרה מזאת, על פי רוז, גבר יכול לשמש באופן פוטנציאלי אובייקט חליפין של תשוקה כל עוד נשמרת ההומוחברתיות הנשית של האחיות. רעות נשית אנטי-הטרונורמטיבית זו היא בגדר איום על הגברים בסרט. פליקס, הסובל מקוצר נשימה, אומר: "כל פעם שאני רואה אותן ביחד אני נחנק". דבריו הם נבואיים, שכן כאשר פליקס יגלה שרוז בוגדת בו ויפקוד עליה להגר אתו למיאמי, האחיות יסתירו את המשאף שלו בשעה שהוא חוטף התקף אסתמטי ויביאו למותו. האחיות הן "אדיפות" רצחניות - בנות בוגרות המסלקות באלימות את הגברים - "האבות" - המבקשים להפריד ביניהן ולחסום אותן מלהמשיך ולקיים את התשוקה האדיפלית השלילית החורגת מהנורמות הטרונורמטיביות של יחסי אם-בת בפרט ושל יחסים בין נשים בכלל.

תשוקתן האובססיבית של האחיות לתבוע מחדש את הקשר האבוד עם האם ואת הזיכרון הפזורתי מגיעה לשיא במעשה הרדיקלי של יסמין, המוסרת, בתמיכת אחיותיה ולמרות התנגדותו הנחרצת של בעלה, את אחד מתאומיה לאחותה פלורה חשוכת הילדים, שבעלה נפצע בתאונת עבודה שהותירה אותו נכה וחסר יכולת להעמיד צאצאים. החלפת ילדים היא מרכזית הן לתיאוריה האנתרופולוגית של השארות של קלוד לוי-שטראוס (Levi-Strauss, 1969) והן לתיאוריה הפסיכואנליטית של תסביך אדיפוס של פרויד (Freud, 1963), אף שמדובר בהן בהחלפת בנות ולא בנים. בשתי התיאוריות, החלפת הבנות היא רגע מכריע בכינון התרבות והיא תוצאה של הטאבו על גילוי עריות. לוי-שטראוס מתאר את השארות כמערכת חברתית המבוססת על החלפת נשים (בנות ואחיות) על ידי גברים (אבות ואחים) בין קבוצות שארות שאינן קשורות בדם באמצעות מוסד הנישואין. במקרה של פרויד, הבת מחליפה את אובייקט האהבה המקורי שלה - האם - באב ובכך מקבלת את כפיפותה המגדרית הנשית כחסרת פין ותומכת בכלכלה הפאליית. פרויד טוען כי התינוק (הזכר) שהבת יולדת מאוחר יותר לבעלה הוא פיצוי ותחליף להיעדר הפאלוס שלה. בתיאוריות אלה, כפי שטענה גייל רובין (Rubin, 1975), זיווגה של הבת עם גברים מחוץ למשפחה (אקסיוגמיה) משרת את האינטרסים החברתיים של גברים ולא של נשים.

בניגוד לתיאוריות אלו, המשמרות את המבנה הפטריארכלי וההטרונורמטיבי של המשפחה, ובהשלכה - של הפזורה והאומה, הסרט "שלוש אימהות" אינו עוסק בהחלפת בת בין גברים אלא בהחלפת ילד זכר בין נשים המשרתת אינטרסים של נשים. יסמין מוסרת את תינוקה לפלורה כדי לאפשר לה להיות אם, ובכך לשמר את התשוקה וההזדהות האדיפלית השלילית של האחיות עם האימהיה ואת ההומוחברתיות הנשית המבוססת עליה. על פי הסרט, זכרים - בין שמדובר בבעל ובין שמדובר בילד - יכולים לשמש אובייקטים של חליפין בין נשים כדי לשמר את ההומוחברתיות האנטי-הטרונורמטיבית של האחיות. הילד בסרט אינו פטיש לפאלוס הנעדר של הבת. הילד בסרט הוא פטיש לאוברנים של האם ושל העבר הפזורתי היהודי-ערבי ולתשוקה של האחיות לנכס אותם מחדש. לשמע סירובו של בעלה למסירת הילד יסמין אומרת: "במצרים כולם עשו את זה", והוא משיב לה, "פה זה לא מצרים!" אולם יסמין נחושה להמשיך ולקיים את קשר האחוה הלא-הטרונורמטיבי בין האחיות ואת הכמיהה הבלתי אפשרית לאיחוד מחודש עם האם ועם ארץ המוצא הערבית. לא בכדי בוחרת יסמין להודיע לבעלה על מסירת הילד בחדר שינה - האתר של התשוקה ההטרנסקסואלית - כשדיוקנה המצולם של האם עומד בגאון על השידה. הסרט חושף

את התשוקה הנסותרת והאבודה המניעה את הדרמה המשפחתית ההטרסקסואלית - התשוקה האדיפלית השלילית להתקשרות אבודה עם האם.

"שלוש אימהות" אינו עוסק בתשוקה אדיפלית אלא בתשוקה פוסט-אדיפלית של הבנות לאמן. הסרט אינו חוזר על הארכיטיפ ההטרסקסואלי שלפיו הילד הוא פטיש לפאלוס החסר של הבת, אלא מזכיר יותר את התיאור של באטלר (Butler, 1993) לפאלוס הלסבי ש"מקומו המבני אינו נקבע עוד על ידי יחס לוגי של סילוק הדדי שמתאפשר על ידי הגרסה ההטרסקסואלית של הברל מיני שבמסגרתה נטען שלגברים 'יש' פאלוס ונשים 'הן' הפאלוס" (ibid, p. 88). פאלוס זה מפריע לנורמה ההטרסקסואלית ומתפקד כמסמן שהפריבילגיה שלו מתערערת והמשמעות והמבנה שלו מגוונים הרבה יותר ממה שהסכמה הפסיכואנליטית המסורתית מסוגלת לטעון. ב"שלוש אימהות", הילד, כפאלוס, מנותק מן האב ומהכוח הפטריארכלי, מוחלף ומועבר בין נשים ומקבל משמעות חדשה הן במונחים ארוטיים והן במונחים אתניים, על מנת לגלם את התשוקות הבלתי אפשריות של הבנות לאמן ולחיי העבר שלהן בפזורה - תשוקות מלנכוליות אבודות, שעדיין אין להן הכרה רשמית בשיח הציבורי הישראלי ושהסרט מנסה לתת להן ביטוי.

הכמיהה של האחיות לתבוע לעצמן מחדש את האם ואת ארץ-האם היא לכאורה בעלת פוטנציאל להתגשם באופן מעשי עם ביקורו של נשיא מצרים אנואר סאדאת בישראל ב-1977 וחתירת הסכם השלום ישראל-מצרים ב-1979. האחיות, בעליהן וילדיהן מתאספים לצפות בנאומו של הנשיא המצרי בכנסת המשודר בשידור חי בטלוויזיה. הסצנה נפתחת בדימוי של דברי מתיקה ומאפה אוריינטליים המסודרים בקפידה בכלים נאים. דימוי זה דומה לסצנת הפתיחה שתיארה את ההכנות לביקורו של המלך פארוק ומסמן את תשוקתן של האחיות לביים מחדש את עברן המפואר והנשכח במצרים. אכן, האחיות אומרות שהן מקוות לחזור למצרים ולבקר את קברה של האם ומביטות זו בזו בהתרגשות. פלורה, יסמין ורוז יושבות עם הילדים ומצולמות בשוט נפרד מן הגברים, שכן מדובר בפנטזיית התשוקה שלהן בלבד שבה לגברים אין מקום. האחיות מתרגמות מערבית את דבריו המרגשים של הנשיא לבעליהן וילדיהן. השפה הערבית, שהורחקה על ידי התרבות הציונית והישראלית ההגמונית, היא אובייקט תשוקה מלנכולי אבוד עבור המזרחים. לקראת ביקורו של סאדאת, רוז - שמאז הגעתה לישראל לא שרה בערבית - נותנת ביטוי פומבי לאובדן זה כאשר היא כותבת ומבצעת שיר המשלב עברית וערבית, שמילותיו מבטאות את תשוקתן של האחיות לתבוע מחדש את מעמדן החברתי במצרים ("האור נופל על אלה שבירך אותן המלך") ואת אהבתן המטורפת לאמן ("נשיקה של אם אוהבת"). הכאן והשם, העבר וההווה, האישי והציבורי, הארוטי והאתני, מצטלבים בשירתה של רוז, ובכך השיר חותר תחת ההפרדה הציונית בין מערב יהודי למזרח ערבי ומתנגד לאיסור ההטרונורמטיבי על תשוקה של בת לאמה.

ואולם, הסרט אינו עושה אידיאליזציה ליחסי האם-בנות או "לימים הטובים ההם" של "הבית" המזרחי "האותנטי" ותרבות "המקור" היהודית-ערבית, אלא מבקש לבטא באופן מלא את הכמיהה המלנכולית העמוקה של האחיות לאובייקטים נטושים של אהבה שלא ניתנה להם הכרה רשמית ושאי אפשר להתאבל עליהם במסגרת השיח הלאומי ההטרונורמטיבי הישראלי. הפנטזיה של האחיות להתקשרות מחודשת עם אובדנים ארוטיים ואתניים נקטעת באכזריות על ידי הסדר הלאומי והפטריארכלי: נציגה של שלטונות המדינה מופיעה בדלת במהלך נאומו של סאדאת

וטוענת כי הילד של פלורה אומץ באופן לא חוקי ולוקחת אותו ממנה לצמיתות; מבטו המושפל של פליקס מסגיר אותו כמי שהלשין על החלפת הילד בין האחיות.

אובדן הילד מותיר את האחיות עצובות ומיואשות, והן בוחרות לייצר שארות נשית אלטרנטיבית אוטונומית: הן מתנתקות מגברים ומהעולם החיצוני של החברה הישראלית ומתגוררות בדירה קודרת, שרק התמונות של האם ושל מונומנטים מצריים היסטוריים התלויות על הקירות מהוות שרידים מלנכוליים אחרונים לתשוקה בלתי אפשרית. אם אינן יכולות להשיג את האם, הן כעת חייבות להיות אימהות בעצמן - שלוש אימהות - המטפלות יחדיו ברוחה, בתה של רוז. אימהות בסרט אינה מובנת בהכרח כקטגוריה ביולוגית אלא כאפקט של הזדהות מלנכולית אדיפלית שלילית עם האימהי. גם הביקור במצרים, שהאחיות עורכות כעבור שנים אחדות בעקבות השתלת הכליה של יסמין, אינו מצליח להשיב להן את תשוקתן האבודה. בשעה שהן נוסעות כמונית ברחובות ילדותן באלכסנדריה הן מביטות על ארמונו הנטוש של המלך פארוק ודמעות של געגועים עזים מציפות את עיניהן. "מאיפה אתן?" שואל נהג המונית. חשות שייכות אך בה בעת זרות ממולדתן הן משיבות: "מפריז". האיחוד עם האהבות האבודות לאם ולמולדת הערבית מתגשם רק עבור יסמין, אם כי מאוחר מדי, כאשר מושתל בגופה איבר של תורם מצרי (היא מפנימה את האובדן במובן המילולי של המושג), והיא רואה בעיני רוחה, רגע קצר לפני מותה, את אמה ניגשת אליה, מלטפת את מצחה ונושקת לה. הסרט "שלוש אימהות" מבקש לתת לנו להרגיש, ולו רק לרגע אחד, את התשוקה והקרע שבין האחיות לאמן ולעברן התרבותי היהודי-ערבי, אהבות מלנכוליות אבודות שננטשו בתרבות הישראלית.

"שלוש אימהות" מציג כמיהה נשית לאהבת אם נטושה ולעבר פזורתי מזרחי אבוד לא רק של בנות הרור הראשון להגירה המזרחית, אלא גם של הרור שני שהזדהה עם המלנכוליה של האימהות. למעשה, הסרט מורכב מסדרה של פלאשבקים של כל אחת מהאחיות המאורגנים מנקודת מבטה של רוחה הבוגרת (טלי שרון). כל אחת מהאחיות מציגה בפני רוחה את גרסתה לסיפורן המלודרמטי של בנות משפחת חכים. רוחה עובדת במכון שנקרא "חיים שכאלה", המתעד עבור אנשים את סיפורי חייהם, ומצלמת בוידאו את העדויות של האחיות. באופן אירוני למקום עבודתה, לרוחה עצמה אין זיכרון מילדותה. באחת הסצנות היא אומרת לבעלה: "גם אם החיים שלי היו תלויים בזה לא הייתי יכולה לזכור"; והוא משיב לה: "טוב, את אף פעם לא זוכרת כלום". לאורך הסרט רוחה נראית חיוורת ומלנכולית מסיבה שאינה מוסברת. ייתכן שעצבותה קשורה למות אביה, פליקס, או אולי לקושי שלה להרות. אך העדויות של האחיות יחשפו אותה לאובדן עמוק ונסתר יותר שהדחיקה: האובדן של התשוקה לאם ולזהות תרבותית מזרחית נשכחת.

למעשה, כבר בילדותה איבדה רוחה את אמה, רוז, שנטשה אותה כדי להתמיד בקריירה שלה. הסרט בונה ניגוד ויזואלי חד בין המראה העגמומי והאפרורי של הבת ובין הדימוי הזוהר והנרקסיסטי של האם. רוחה נוטרת טינה לאמה על נטישתה, והגילוי המאוחר על בגידתה של האם באביה אף מעמיק את הקרע ביניהן. ואולם, המלנכוליה של רוחה חורגת מעבר לעצב נורמלי אפילו - או אולי במיוחד - כשהיא נמצאת בנוכחות אמה. כילדה, רוחה הייתה עדה לרצח אביה על ידי האחיות, שסיבבו להיפרד מרוז לאחר שבעלה כפה עליה להגר לארצות הברית. זמן קצר לפני האירוע סיפרה פלורה לרוחה על מורשת העבר הפזורתי שאליה גם היא שייכת והפקידה בידיה



את הפטיש של העבר האבוד - הצילום של משפחת חכים עם המלך פארוק. זיכרון זה, שנשכח ממנה, נחשף בפניה מחדש על ידי אמה, שמספרת לה, כמו שסיפרו לה דורותיה, על האובדנים המלנכוליים שלהן כמהגרות, כבנות, כאחיות וכאימהות ועל הקרבתן ותשוקתן חסרת הגבולות זו אל זו. רוז אומרת: "חזרנו לבית של אבא, בלי גברים, כמו פעם [...] היינו אחיות יותר טובות מאשר אימהות". אין זה מקרה שהעדות היחידה שהבת אינה מצלמת בווידיאו היא העדות של אמה. זאת משום שזהו בדיוק זיכרונה של הבת עצמה, שהודחק על ידה ושעיצב את זהותה הנשית המלנכולית, ושכעת משוחזר בפניה על ידי האם. האחיות מבקשות את סליחתה של רוחה, ובאחת הסצנות היא חוזרת לביתה ופורצת בכי. רוחה מבינה את הסיבות שבעטיין איבדה לעד את אמה כאובייקט תשוקה. עבור רוחה, כמו עבור שלוש אימהותיה, כבר בלתי אפשרי ומאוחר מדי להשיג ולתבוע את האם מחדש. כמו אימהותיה, היא מפנימה את האם בכך שהיא הופכת בעצמה, בסוף הסרט, לאם לתאומים. כבת הדור השני המזרחי, רוחה מזדהה עם הזיכרון של האהבות המלנכוליות האבודות של אימהותיה לאם ולהיסטוריה פזורתית נשכחת כחלק מזהותה, מנכסת אותו ואף מורישת אותו הלאה. היא מאתרת את אמנון, בן האובד של יסמין ופלורה, ושולחת לו את התקליטור עם סיפורי האחיות שעליו היא כותבת "שלוש אימהות", ומסיימת את הסרט במשפט: "אימא שלך תמיד אמרה שהמלך עשה אותן מלכות. אז אותנו הוא עשה נסיכים ונסיכות".

### זרע הפורענות: "חתונה מאוחרת"

בפתיחת הסרט "חתונה מאוחרת" נראה גבר מבוגר ישוב באמבטיה, בפיו סיגרייה, והוא מפזם בנחת בשעה שאשתו חופפת את שיער ראשו ומסבנת את גבו. "מה את מלטפת? תפשפי חזק!" הוא קורא בשפה הגרוינינית ומניף את ידו באגרסיביות במעין ניסיון נואש לבסס סמכות גברית. אשתו מתלוננת על כאב בכתפה, והוא אומר: "במקום לקפוץ פנימה, את בוכה לי כמו זקנה". "על מי אתה עושה רוח?" היא לועגת לאונו הגברי, "ראינו אותך טרזן!" הגבר נוהם, מגדף, חוטף מיד אשתו את שפופרת המקלחת ומבקש להסיר סבון שנכנס לעיניו. "מה אתה בוכה כמו תינוק?" היא גוערת בו וחובטת קלות בראשו. "אין לך מה לעשות חוץ מלהתעלל בי?" הוא מתלונן. הגבר יוצא מן המקלחת, נשען על מקל הליכה ומנסה, ללא הצלחה, להתלבש בכוחות עצמו.

הסרט מציג דימוי של גבריות פזורתית במשבר: גבריות מוכה, מושפלת וכושלת, המצולקת על ידי חוסר והיעדר גופני ומיני - המסמל אובדן של עמדת כוח ושליטה גברית הטרופטרוארכלית - שנגרם בעקבות משבר ההגירה וכישלון ההיטמעות בגוף הלאומי. דירת המהגרים הקטנה של הזוג בפריפריה הישראלית מעוצבת בסגנון שנות השבעים (זמן העלייה הגדולה הראשונה של יהדות גיאורגיה לישראל), ועל קירות החדרים תלויות תמונות ישנות ודהויות של קרובי משפחה ושל הזוג עצמו בנעוריו בגיאורגיה. הסרט עצמו מורכב, לכל אורכו, משוטים סטטיים, ללא תנועת מצלמה אחת, המייצרים קצב קולנועי אטי, והאירועים הדרמטיים מתרחשים ברובם בחללים סגורים וקלסטרופוביים (דירות, חדרי מדרגות, מכונות). כל אלה מצביעים על קהילה אתנית הקפואה בזמן ובמרחב, שהודרה ונותקה מהמרכז ההגמוני



של החברה הישראלית ונותרה לכודה בזיכרון העבר של המולדת האבודה. על פי הסרט, עבור הקהילה הגיאורגית, הדרך היחידה להחלים מפצעי ההגירה היא כינון מחודש של גבריות ראויה ושל סמכות גברית הנשענת על גנאלוגיה פטריארכלית המובנית על ידי נישואין הטרוסקסואליים ורבייה. זהו גם ייעודו המשפחתי של גיבור הסרט, זאזא (ליאור אשכנזי), גבר נאה, רווק בן 31, דוקטורנט לפילוסופיה באוניברסיטת תל אביב, המגיע בליווי הוריו, יאשה (מוני מושונוב) ולילי (לילי קוסאשווילי), לשירדך כפוי עם אילנה (איה קורן), מבנות העדה. ריטואל השידוך ההטרוסקסואלי מוצג בסרט כניסיון ארכאי לשמר את תרבות הפזורה וכעניין המנוהל ומוסכם בעיקר בין גברים ועל ידם ומועבר בירושה מאב לבן. "בוא תראה מאיפה באנו", אומר בסיק (אלי תורי), דודה של אילנה, לבנו הקטן. הרוד ואביו של זאזא נראים בסרט עומדים במטבח, נפרדים מנשות המשפחות ומהילדים היושבים בסלון. יאשה מהלל את שם בנו בפני בסיק: "יש לו הכול, לזאזא שלי: דירת חמישה חדרים, טלוויזיה 27 אינץ', מקרר אמקור חדש, קומפקט דיסק, חדר שינה טוב, סלון, לנצ'יה חדשה. בקיצור, לא חסר לו כלום". גבריותו של זאזא נפרטת למרכיביה החומרניים המסמנים שגשוג והצלחה כלכלית ומעמדית והיטמעות בחברה הישראלית, והיא זאת שאמורה לפתור את משבר ההגירה הגברי ההטרוסקסואלי שנכפה על דור האבות.

הדור השני להגירה, לעומת זאת, מוצג כמי שכופר בחוקים ההטרונורמטיביים והפטריארכליים של תרבות הפזורה המסורתית באמצעות עיסוק מוגבר ועודף במין ובמיניות שאינם מוכפפים לדרישות של רבייה ושל המשכיות השושלת המשפחתית. למשל, אילנה מראה לזאזא בחדרה איורים של נשים בתנוחות ארוטיות נועזות שציירה במסגרת לימודי עיצוב אופנה, המעידים על תפיסה אסרטיבית של מיניות החורגת מהמוסכמות המקובלות של כניעות וסבילות נשית. זאזא בעצמו מנהל רומן סודי ומלא תשוקה עם יהודית (רונית אלקביץ), גרושה בת 34 ממוצא מרוקאי, המגדלת בגפה את ילדתה הקטנה, ובכך הוא יוצא נגד מערכת השארות ההטרונורמטיבית - המוגדרת כתא משפחתי של אב, אם וילדיהם הביולוגיים - המשמשת את הקהילה הפזורתית כאמצעי לשיקום אתני ולאומי. יחסיו של זאזא עם יהודית יוצאים גם נגד הדרישה לייצר משפחות הטרוסקסואליות התומכות בעתיד האומה, כמו חותרים תחת הפרויקט הלאומי של "כור ההיתוך", משום שאין בכוונתו של הזוג המעורב להקים משפחה קונוונציונלית, או כמו שיהודית אומרת לזאזא באחת הסצנות: "תלך, תתחתן, תביא שני ילדים, תתגרש ואז תבוא אליי".

הסרט מבקר את התפיסה ההטרופטריארכלית של השיח הפזורתי ושל השיח הלאומי באמצעות פירוק המיניות, ובייחוד המיניות הגברית, למרכיביה המטריאליים הגופניים הקונקרטיים. בהקשר זה, הזרע הגברי מגלם תפקיד מרכזי בעלילת הסרט. הזרע הגברי מיוצג כחומר גברי שאינו משועבד לצורכי פריון והולדה ולהיגיון ההטרונורמטיבי הפטריארכלי המבנה את הרעיון המסורתי של הפזורה והלאום. במהלך סצנת סקס ארוכה וסוערת, יהודית מבקשת מזאזא שיגמור בחוץ, והוא, בשיאה של האורגזמה הגברית, שופך את נוזל הזרע שלו על בטנה. היא סופגת את הזרע במטפחת, מסתירה אותה מתחת למיטה, ומאוחר יותר שורפת אותה במעיין מעשה כישוף שאמור לגרום לזאזא להתאהב בה.

הנראות של חומר הזרע הגברי עומדת בניגוד לייצוג המסורתי של הגבריות בכמה מובנים: הצמיגיות והנזוליות חסרת הצורה של הזרע הגברי מערערות את הגבולות הנוקשים שהגבריות

הפאלית מתעקשת לשרטט ולקבע בין הגוף הגברי לעולם החיצוני ובין הגוף הגברי לגוף הנשי. נוסף על כך, הוויזואליזציה של החומריות הקונקרטית של נוזל הזרע מאיימת לחשוף את חוסר הנראות של הפאלוס כמסמך מופשט וטרנסצנדנטלי של סמכות וייצור משמעות, שעליו מבוססת התפיסה ההגמונית של הזהות גברית (Aydemir, 2007; Moore, 2007). עם זאת, כפי שטוענת אליזבת גרוס (Grosz, 1994), הזרע הגברי יכול גם לאכוף היררכיות מגדריות, משום שהוא נבדל מהפרשות גופניות דביקות אחרות, כמו קיא או וסת, בכך ש"הוא מובן בראש ובראשונה במה שהוא עושה, מה שהוא משיג, סוכן סיבתי, ולכן דבר, מוצק: הנוזליות שלו, החלחול הפוטנציאלי שלו, האלמנט בתוכו שהוא בלתי נשלט, הוא מתפשט, הוא חסר צורה, הוא לעולם מותק לנכס שבבעלותו, היכולת שלו להפרות, להיות אב, לייצר אובייקט" (ibid, p. 199).

ואולם, ב"חתונה מאוחרת" הזרע מסרב להפוך לצורה מוצקה ולתמוך בלוגיקה של הפרייה ורבייה, ובמקום זאת הוא נשפך, מפוזר, נאגר ואף נשרף. במובן זה, הזרע הגברי מתפקד בסרט באופן שמוזכר יותר את המונח dissemination של ז'אק דרידה (Derrida, 1981), שפירושו המילולי הוא "פיזור זרעים". דרידה משתמש במטפורה מינית זו כדי לציין תהליך אינסופי של ייצור משמעות: המשמעות של טקסטים, כמו זרעים המתפזרים לכל עבר, לעולם אינה מלאה, "מקורית" או נוכחת לכשעצמה, אלא מיוצרת על פני מספר רב של הקשרים אחרים, וכן מושאלת מהקשרים אחרים על פני זמן ומרחב. "אין הזרעה 'ראשונה'", כותב דרידה, "הזרע הוא כבר מתפשט. ההזרעה 'הראשונה' היא פיזור של זרעים" (ibid, p. 304). או כפי שמבארת גיאטרי צ'קוורטי ספיבק (Spivak, 1997, xi, ixv): "הזרעים אינם מפרים ואינם חוזרים אל האב אלא מפוזרים בחוץ [...] זריעה שאינה מזריעה אלא מפזרת זרעים, זרע שנשפך לשווא. פליטה שאינה חוזרת למקור שלה באב". באופן דומה אפשר לומר שאם תפיסת הפזורה של אביו של זאזא היא של הזרעה הטרוסקסואלית התובעת חזרה למקור אתני קדום ואוכפת נרטיב של גנאלוגיה גברית, הרי שהבן, במסגרת יחסיו עם אישה גרושה שהיא גם אם חדר-הורית, מפזר את זרעיו ברוח ומבקש לכוון שארות אלטרנטיבית המתריסה נגד דגמים פוזרתיים ולאומיים המאורגנים סביב רבייה, הטרונורמטיביות וסמכות פטריארכלית.

משמעויות אנטי-הטרונורמטיביות ביקורתיות אלו מוצגות גם בסצנות אחרות בסרט באמצעות ייצוג מטפורי של נוזל הזרע הגברי. כאשר הוריו של זאזא מגלים את הרומן האסור שבנם מנהל עם יהודית, הם מגיעים לדירתה, מאיימים על חייה וכופים עליו לוותר על יחסיו עמה. בעימות בין האב לבן המורד שמתרחש לאחר מכן, זאזא מטיח באביו: "אשתך יותר טובה אם היא מסתובבת רק עם הילדים שלה?" ברברים אלו הבן יוצא באופן ישיר נגד תפיסת השארות הביולוגית העומדת בבסיס תרבותו הפוזרית הפטריארכלית של האב. בתגובה, יאשה יורק בפרצופו של בנו וקורא לעברו: "חשבת שאתה גבר!" הרוק דמוי הזרע שניתז בפניו של זאזא הוא סימן להשפלת הבן בידי האב ולרגשות הבוז שהוא חש כלפיו בעקבות מה שהוא תופס ככישלון של גבריות הטרוסקסואלית. האם מפרידה בין השניים, מוציאה ממחטה מארנקה וסופגת את הרוק הנוטף מפניו של בנה. למעשה, לילי, כמו בנה, היא בעצמה קורבן של התפיסה הגברית ההטרונורמטיבית של הפזורה. עוד בגיאורגיה היא נבגדה על ידי בעלה אבל קיבלה אותו בחזרה משום שלא רצתה להיות גרושה, כלומר במעמד בזוי ודחוי מחוץ למערכת השארות ההטרופטריארכלית. הסרט בונה לכן קשר

בין האם ובין יהודית הגרושה המוקצה. ואכן, בשיחת התנצלות שהיא עורכת עמה, לילי מזדהה עם כאבה של יהודית כשתי נשים החולקות גורל דומה של דיכוי גברי. בסיום פגישתן חוזרת לילי שבורת הלב למכונת של בעלה, מנגבת במטפחת את פניה שנרטבו מהתזת מי המטרות ביציאה מן הבניין ומזכירה ליאשה את בגידתו שלא נשכחה ולא נסלחה. המטפחת הספוגה בנוזלים, המהדהדת את המטפחת שבה ספגה יהודית את הזרע של זאזא ואת המטפחת שבה ניגבה האם את הרוק מפניו של בנה, חוזרת גם בסצנה זו ומקיימת בסרט קשר מטונימי עם נוזל הזרע הגברי, הממשי והמטפורי, וזיקתו לאידיאולוגיה ההטרופטריארכלית של רעיון הפזורה. הסרט חושף, אם כן, כיצד גברים ונשים כאחד הם קורבנות של דיכוי של שיח הפזורה המסורתית ושל ההנחות ההטרונורמטיביות הגבריות שמבנות אותו.

אך למרות ביקורת רדיקלית זו נראה לכאורה כי "חתונה מאוחרת" מאורגן, בסופו של דבר, על פי נרטיב אדיפלי וגנאלוגיה גברית אבהית שמחברים את הדור הראשון של אבות מהגרים לבנים צאצאי הדור השני על חשבון הדרת נשים וצורות אלטרנטיביות של גבריות ושל קשרי שארות. יחסיו של זאזא עם אמו מובנים במובהק כיחסים אדיפליים: היא משפרת את הופעתו כמו ילד קטן לפני שהוא עומד לפגוש בני משפחה, נותנת לו את כרטיס האשראי שלה כדי שיוכל לקנות לעצמו מזון וחפצים לדירה ומנחמת אותו ברוך כאשר הוא מתעמת עם אביו הקפדן. יחסיו עם יהודית הם, מצד אחד, ניסיון להשתחרר משליטת האם, אבל מצד שני, הם בעיקר נראים כהתקה של תשוקת גילוי העריות הארוטית שלו אל אמו, שכן יהודית היא אישה מינית בוגרת ממנו, והיא בעצמה אם לילדה הנקראת, אולי שלא במקרה, מדונה. באחת הסצנות בסרט, לפני פרידתם הסופית, פונה יהודית לזאזא כאל ילד מבוהל ואומרת לו: "אתה הולך או שבא איזה שוטר להחזיר אותך לאימא'לה". האיסור על יהודית כמושא תשוקה הוא לא רק אדיפלי - או כמו שאביו של זאזא מנסח זאת, "לא יפה אישה גדול כמו את הולכת עם גבר קטן" - אלא גם מעמדי (היא גרושה) ואתני (היא מרוקאית). כדי שזאזא יוכל לכוונן את עצמו כסובייקט גברי נורמטיבי במסגרת השארות הפטריארכלית האתנית הגיאורגית, וכך גם לרפא את פצעיה ההגירה של דור האבות, הוא ייאלץ לוותר על יהודית כאובייקט אהבה, להזדהות עם האב, לקבל את חוקיו ולהתחתן, כפי שאכן יעשה בסוף הסרט, עם אישה בתולה וצעירה ממנו מבנות ערתו. הריקוד הגיאורגי המסורתי שהאב ובנו רוקדים עם הכלה בטקס החתונה, חותם סופית את הגנאלוגיה האבהית ואת הנרטיב האדיפלי העומדים בלב התבנית הקונוציונלית של הפזורה.

אלא שאפשר לקרוא את הסרט גם כמספר לנו סיפור אחר, מודחק ונסתר יותר, לא על אובדן של אהבת אם של התסביך האדיפלי החיובי, אלא על אובדן אהבת אב עבור הבן של התסביך האדיפלי השלילי. זהו סיפור מוקצה ובזוי על אובדן מלנכולי של האב כאובייקט של תשוקה עבור הבן המפריע לנרטיב האדיפלי ההטרונורמטיבי המבנה את הרעיון המסורתי של הפזורה. יתרה מזאת, נרטיב תשוקה מלנכולי זה יוצא נגד הטענה הסוציולוגית המסורתית המוכרת של קונפליקט תרבותי בין-דורי בין אבות לבנים המאפיין קהילות מהגרים.

כאמור, על פי באטלר (Butler, 1997), ההזדהות הגברית ההטרנסקסואלית הנורמטיבית היא תוצר של האובדן המוכחש של האב כאובייקט תשוקה עבור הבן - אובדן שהתרבות ההטרנסקסואלית כופה מראש באמצעות הטאבו על הומוסקסואליות, הקודם לטאבו על גילוי

עריות הטרוסקסואלי. לכן הילד הופך לגבר באמצעות הזדהות מלנכולית עם האב, כמושא תשוקה אבוד, ש"עולם לא אהב" ו"מעולם לא איבד" (ibid, p. 138). בסרט "חתונה מאוחרת" זאזא מציג סממנים הולכים ומחמירים של מלנכוליה. לכאורה, יש סיבה רשמית להיותו עצוב: האובדן של יהודית. אך זאזא נראה עצוב הרבה לפני שאיבד אותה. פניו נראות נפולות ועיניו שמוטות, הליכתו אטית ורפה, הוא ממעט לחייך או לצחוק ואינו מרבה לדבר, בייחוד בנוכחות אביו. באחת הסצנות למשל, האב גוער בכנו על יחסיו האסורים עם יהודית. זאזא, במהלך כל הפגישה ביניהם, אינו מוציא מילה מפיו ומסמך לאביו רק באמצעות תנועות גוף קצרות. בעבודת הדוקטורט שלו זאזא מבקש למצוא הוכחות לקיומו של אלוהים. ז'וליה קריסטבה (Kristeva, 1989) מתארת את המלנכולי כמי שאיבד את אמונתו בקיום האל, כאתאיסט משולל משמעות ומשולל ערכים. ספקנות זו של זאזא קשורה גם לידיעתו כי ניסיונותיו לשנות את גורלו המשפחתי הם אבודים מראש. החללים הסגורים והאטומים ללא פתחים או חלונות נראים לעין שבתוכם מתרחשת העלילה, והדמויות המרכזיות הנתונות באופן תמידי לדיכוי מגדרי, מיני, אתני ומעמדי מעצימים את אוירת הקדרות והייאוש האופפת את הסרט, ולכן צדק אורי קליין (2001) שטען כי סרטו של קוסאשווילי "ספוג בתחושה של מלנכוליה שמעניקה גם לרגעיו המשעשעים ביותר מידה של כובד רגשי".

למעשה, גם אביו של זאזא מסומן בסרט על ידי אובדן. בגיאורגיה היה יאשה מאוהב באישה ששמה מרגו, אבל בני משפחתו אילצו אותו לנטוש אותה משום שהיה נשוי ולא רצה להיות גרוש בעצמו ולהיות מודר מחוץ למרחב של הקהילה הפטריארכלית ההטרונורמטיבית בפזורה. יאשה מעולם לא שכח ומעולם לא הצליח להתגבר על אובדן מושא תשוקתו, והוא נאחז בו ושילב אותו כחלק מהאני שלו. באחת האפיוזודות בסרט אורבים בני משפחה לזאזא מתחת לביתה של יהודית. כאשר יהודית חולפת על פניהם, הם מהללים את יופייה ואומרים: "מסכן זאזא שלנו. איך יצליח לעמוד בפרידה ממנה [...] חבל לאבד אישה כזו". למשמע הדברים הללו יוצא האב נסער מן המכונית, לא בגלל קנאותו לערכי השארות הפזורתית, אלא משום שזיכרון אובדן אובייקט התשוקה שלו חוזר אליו דרך סיפורו של הבן ומערער את זהותו. "נעשה לו מה שעשו לך, אותך הצליחו לאלף", אומר סימון (סימון חן), דודו של זאזא, ליאשה. האב, שאף הוא קורבן של דיכוי של מבנה המשפחה הפטריארכלית הפזורתית, מזדהה עם בנו אבל חייב להכחיש הזדהות זו כדי לכונן את זהותו האתנית הגברית הנורמטיבית. הסרט מראה לנו, אם כן, כיצד המלנכוליה של הבן חוזרת על המלנכוליה של האב ומשחזרת אותה; סיפור האובדן של הדור השני נרדף על ידי אובדן התשוקה הפזורתית של הדור הראשון להגירה. זאזא נושא את קלון האב ואת עלבונו וחי בהווה את עבר האהבה המלנכולית הבלתי אפשרית שלו, שלא זכתה להכרה. במובן זה, "חתונה מאוחרת" מרמז על קשר אינטימי, לא פחות מהקשרים ההטרוסקסואליים האחרים בסרט, בין האב לבן, שלא יכול לבוא לידי ביטוי. האב והבן חולקים מלנכוליה משותפת, שהיא לעולם על אובדן האישה שאהבו, אך בסיום הסרט גם ניתנת לפירוש ומוצגת כאובדן האב כאובייקט אהבה עבור הבן.

זהות הגברית ההטרוסקסואלית של זאזא נרכשת באמצעות הזדהות עם האב והשילוב

המלנכולי של האהבה כלפיו, שאינה יכולה להיות ברת הכרה. ואולם, הסרט מצליח, ולו לרגע קולנועי קצר, להתאבל על אובדן ארוטי בלתי אפשרי זה בין הבן לאב. במהלך טקס החתונה של זאזא נראים האב והבן משתינים יחד בשירותים. הבן מסיט את מבטו לאיבר מינו של אביו ואומר לו: "אבא, איזה זין יפה יש לך". באטלר (Butler, 1990, p. 71) כותבת כי "האהבה לאב מאוחסנת בפין", ומתכוונת בכך שהזהות הגברית ההטרסקסואלית משמרת באמצעות הגוף באופן מלנכולי את האהבה ההומוסקסואלית שאליה היא מתכחשת. הגבר ההטרסקסואל מנציח בגופו, כולל באיבר מינו, את אובייקט התשוקה האבוד שעליו הוא לא יכול להתאבל. בהערתו לאביו מבקש זאזא להתאבל על אובדן זה באמצעות חשיפת הקשר הארוטי המוכחש בין הבן לאב. הסרט מצביע לכן על כך שהזהות המגדרית הגברית ההטרסקסואלית של זאזא נוצרת על ידי הזדהות עם האב כאובייקט תשוקה מלנכולי אסור ומסורב. בהמשך הסצנה, זאזא מחבק ומנשק את אביו ואומר לו: "אבא, כפרה על הביצים שלך". הוא כורע על ברכיו, מצמיד את פיו לאיברי מינו של האב ומוסיף: "אני יצאתי מהם. אתה עשית אותי בהם". האשכים, המאחסנים את הזרע הגברי - שמסמן את התפיסה השושלתית האבהית ההטרונורמטיבית של רעיון הפזורה - הופכים בסצנה זו לאתר חתרני של תשוקה והזדהות קווירית בין האב לבן. הגנאלוגיה הפזורתית אינה מובנת במונחים של ירושה של גבריות נורמטיבית אלא דרך התקשרות ארוטית מלנכולית אבודה בין אב לבן, שאי אפשר להתאבל עליה במסגרת השיח הפזורתי והלאומי. הסרט מתנגד להפרדה של הנרטיב האדיפלי (הפזורתי והלאומי) בין הזדהות מינית לתשוקה הומוסקסואלית. הוא כותב מחדש את הדרמה האדיפלית בכך שהוא מסרב להחליף תשוקה בהזדהות, ובמקום זאת מתעקש על הברזומניות שלהם בשיח של הפזורה.<sup>9</sup> נוסף על כך, הכתיבה המחדשת של הקשר האדיפלי בין האב לבן בסרט חותרת תחת הפרדיגמה הבעייתית של התנגשות בין תרבויות המקובלת בדיונים סוציולוגיים מסורתיים ובייצוגים פופולריים של קהילות מהגרים בישראל: הסרט נמנע מלשכפל את הבינאריות של מסורת מול מודרניות, שהופך את האב הפזורתי למייצג של עבר מסורתי ו"מולדת" ואת הבן המורד למייצג של חיים מתקדמים ומודרניים, ובמקום זאת מציע קשר אחר ביניהם של הזדהות ותשוקה קוויריים, שאינו יכול לבוא לידי ביטוי בשיח הפזורתי והלאומי הרשמי.

אהבה מלנכולית זו, שאין לה הכרה רשמית כהתקשרות ארוטית, של הבן לאב באה לידי ביטוי מאוחר מדי: מאוחר מדי עבור זאזא, מאוחר מדי עבור האב, ומאוחר מדי בסרט "חתונה מאוחרת". בסיום הסצנה עומד זאזא מול המראה בשירותים, שניצבת במקביל למראה נוספת שממוקמת מאחוריו, כך שבבואתו משוכפלת כמה פעמים. הוא מביט בטבעת הנישואין שעל אצבעו וסוטר לעצמו בחזקה פעמים אחדות בפניו. הכעס על נטישת האובייקטים האבודים מופנה פנימה אל תוך האני שמתנפץ לרסיסים של אובדן וצער כמו ריבוי ההשתקפויות במראה. אלו הם אובדנים אתניים, הטרסקסואליים והומוסקסואליים המשולבים יחדיו, ושהסרט מבקש לתת להם ביטוי.

<sup>9</sup> לדיון מעניין ב"תסביך אדיפוס השלילי" של האב-בן בסיפורת המזרחית של הדור השני, ראו מאמרו של יוחאי אופנהיימר (אופנהיימר, 2011). יחד עם זאת, אופנהיימר מתעקש להפריד בין הזדהות לבין תשוקה הומוסקסואלית בנרטיב "האדיפלי השלילי" ובכך הוא משכפל ומשמר את התפיסה ההטרונורמטיבית של רעיון הפזורה.

## סיכום

"שלוש אימהות" ו"חתונה מאוחרת" מאתגרים את המבנים הקונוונציונליים של המשפחה ויחסי השארות וחושפים היסטוריות מלנכוליות אבודות של אתניות ומיניות שנאסרו ונשכחו במסגרת הגנאלוגיות של הלאומיות והפזורה. הסרטים מבקשים לנוע מעבר לגבולות הגיאוגרפיים של מדינת הלאום, מעבר למושגים של שושלות ועקבות ביולוגיות ומעבר לחשיבה ההטרונורמטיבית המבנה של מגדר ומיניות, ולהציע צורות אלטרנטיביות של שייכות, הזדהות ותשוקה ל"בית" - הן כאומה והן כפזורה - מחוץ ללוגיקה של אותנטיות, דם, טוהר ומורשת הטרופטריארכלית. הם מסרבים לקבל כמובן מאליו את האמנזיה ההכרחית לצורך בנייתה של סובייקטיביות נורמטיבית הן במישור הלאומי הציבורי והן במישור הנפשי האישי, ומתעקשים לתת נראות ציבורית לאובדנים מלנכוליים פזורתיים ומגדריים שמאוחר מדי להשיבם ולאפשר להתאבל עליהם. דומה שהקולנוע הישראלי העכשווי מחפש שפה חדשה שדרכה יוכל לנהל דיאלוג עם עבר אתני ומיני נטוש ומודחק, עם מורכבות שאלת הזהות הישראלית ועם ההכחשות והשתיקות שעליהן היא מבוססת. שפה זו היא השפה של אובדן ומלנכוליה.

## מקורות

- אופיר, ע' (2001). עבודת ההווה: מסות על תרבות ישראלית בעת הזאת. תל אביב: הקיבוץ המאוחד.
- אופנהיימר, י' (2011). בשם האב: אדיפליות בספרות המזרחית של דור שני. תיאוריה וביקורת, 38-39, 161-184.
- בארת, ר' (1988). מחשבות על הצילום. ירושלים: כתר.
- בוירין, ד' (1997). נשף המסכות הקולוניאליות: ציונות, מגדר, חיקוי. תיאוריה וביקורת, 11, 144-123.
- בוירין, ד' ובוירין, י' (1994). אין מולדת ליהודים: על המקום של היהודים. תיאוריה וביקורת, 5, 79-103.
- גוטווין, ד' (1998). הפרטת השואה: פוליטיקה, זיכרון והיסטוריה. דפים לחקר השואה, 15, 57-52.
- גלזומן, מ' (1997). הכמיהה להטרנסקסואליות: ציונות ומיניות באלטנוילנר. תיאוריה וביקורת, 11, 162-145.
- חבר, ח' (2000). לא באנו מן הים: קווים לגיאוגרפיה ספרותית מזרחית. תיאוריה וביקורת, 16, 195-181.
- חבר, ח', שנהב י' ומוצפי-הלר פ' (עורכים) (2002). מזרחים בישראל: עיון ביקורתי מחודש. ירושלים ותל אביב: מכון ון ליר בירושלים והקיבוץ המאוחד.

- יוסף, ר' (2010). פנטזיות של אובדן: מלנכוליה ואתניות בקולנוע ישראלי-מזרחי חדש. מכאן, י, 134-152.  
 פרויד, ז' (2002). אבל ומלנכוליה: פעולות כפייתיות וטקסים דתיים. תל אביב: רסלינג.  
 קליין, א' (2001). תווית מסוכנת של יצירת מופת. הארץ, אוחזר ב-5 בינואר 2013 מתוך:  
[www.haaretz.co.il/misc/1.746399](http://www.haaretz.co.il/misc/1.746399)
- רוֹקְרוֹצְקִין, א' (1993). גלות בתוך ריבונות: לביקורת שלילת הגלות בתרבות הישראלית  
 (חלק ראשון). תיאוריה וביקורת, 4, 23-55.  
 — (1994). גלות בתוך ריבונות: לביקורת שלילת הגלות בתרבות הישראלית (חלק שני).  
 תיאוריה וביקורת, 5, 113-132.  
 שגב, ת' (1991). המיליון השביעי: הישראלים והשואה. ירושלים: כתר.  
 שוחט, א' (1991). הקולנוע הישראלי: היסטוריה ואידיאולוגיה. תל אביב: ברירות.  
 — (2001). זיכרונות אסורים והרהורים גלותיים: קולומבוס, פלסטין ויהודים-ערבים. בתוך א'  
 שוחט, זיכרונות אסורים: לקראת מחשבה רבת-תרבותית (עמ' 298-344). תל אביב: קשת המזרח.  
 שנהב, י' (2003). היהודים-הערבים: לאומיות, דת ואתניות. תל אביב: עם עובד.
- Alexander, M. J. (1996). Erotic autonomy as a politics of decolonization: An anatomy of feminist and state practice in the Bahamas tourist economy. in M. J. Alexander & C. T. Mohanty (eds.), *Feminist genealogies, colonial legacies* (pp. 63-100). New York: Routledge.
- Aydemir, M. (2007). *Images of bliss: Ejaculation, masculinity, meaning*. Minneapolis & London: University of Minnesota Press.
- Berlant, L. & Warner, M. (1998). Sex in public. *Critical inquiry*, 24(2), 547-566.
- Butler, J. (1990). *Gender trouble: Feminism and the subversion of identity*. New York and London: Routledge.
- (1993). *Bodies that matter: On the discursive limits of "sex"*. New York & London: Routledge.
- (1997). *The Psychic life of power: Theories in subjection*. Stanford: Stanford University Press.
- Cheng, A. A. (2001). *The melancholy of race: Psychoanalysis, assimilation and hidden grief*. Oxford & New York: Oxford University Press.
- Derrida, J. (1981). *Dissemination*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Edelman, L. (2004). *No future: Queer theory and the death drive*. Durham & London: Duke University Press.
- Eng, D. L. (1997). Out here and over there: Queerness and diaspora in Asian American studies. *Social Text*, 52/53, 15(3-4), 31-52.
- Eng, D. L. & Han, S. (2003). *A Dialogue on racial melancholia*. in D. L. Eng & D. Kazanjian (eds.), *Loss: The politics of mourning* (pp. 343-371). Berkeley, Los Angeles & London: University of California Press.



- Freeman, E. (2002). *The wedding complex: Forms of belonging in modern American culture*, Durham & London: Duke University Press.
- Freud, S. (1963). *Female sexuality*. in P. Rieff (ed.), *Sexuality and the psychology of love* (pp. 184-201). New York: Simon & Schuster.
- Gilroy, P. (1994). It's a family affair: Black culture and the trope of kinship. in P. Gilroy, *Small acts: Thoughts on the politics of black culture* (pp. 192-207). London: Serpent's Tail Press.
- Gopinath, G. (2005). *Impossible desires: Queer diasporas and south Asian public cultures*. Durham & London: Duke University Press.
- Grosz, E. (1994). *Volatile bodies: Toward a corporeal feminism*. Bloomington: Indiana University Press.
- Halberstam, J. (2005). *In a queer time and place: Transgender bodies, subcultural lives*. New York & London: New York University Press.
- Hall, S. (2003). Cultural identity and diaspora. in J. Evans-Brazier & A. Mannur (eds.), *Theorizing diaspora: A reader* (pp. 233-346). Malden, Mass: Blackwell.
- Helmreich, S. (1992). Kinship, nation, and Paul Gilroy's concept of diaspora. *Diaspora* 2(2), 243-249.
- Kristeva, J. (1989). *Black sun: Depression and melancholia*. New York: Columbia University Press.
- Levi-Strauss, C. (1969). *The elementary structures of kinship*. Boston: Beacon Press.
- Luibhéid, E. (ed.). (2008). *Queer/migration*. Special issue of GLQ, 14(2-3).
- Luibhéid, E. & Cantú, L. (eds.). (2005). *Queer migrations: Sexuality, U.S. citizenship and border crossings*. Minneapolis & London: University of Minnesota Press.
- Manalansan, M. F. (2004). *Global divas: Pilipino gay men in the diaspora*, Durham & London: Duke University Press.
- Moore, L. J. (2007). *Sperm counts: Overcome by men's most precious fluid*. New York & London: New York University Press.
- Patton, C. & Sánchez-Eppler, B. (2000). *Queer diasporas*. Durham & London: Duke University Press.
- Puar, J. K. (1998). Transnational sexualities: South Asian (trans)nation(al)ism's and queer diasporas. in D. L. Eng & A. Y. Hom (eds.), *Q & A: Queer and Asian in America* (pp. 405-426). Philadelphia: Temple University Press.
- Rodríguez, R. T. (2009). *Next of kin: The family in Chicano/a cultural politics*. Durham & London: Duke University Press.
- Rubin, G. (1975). The traffic in women: Notes on the 'political economy' of sex.



- in R. Reiter (ed.), *Toward an anthropology of women* (pp. 157-210). New York: Monthly Review Press.
- Sedgwick, K. E. (1985). *Between men: English literature and male homosocial desire*. New York: Columbia University Press.
- Silverman, K. (1988). *The acoustic mirror: The female voice in psychoanalysis and cinema*. Bloomington: Indiana University Press.
- (1992). *Male subjectivity at the margins*. New York & London: Routledge.
- Spivak, G. C. (1997). Translator's Preface. in Jacques Derrida's *Of Grammatology* (pp. ix-ixxxxix). Baltimore & London: The Johns Hopkins University Press.
- Tölölyan, K. (1991). The nation-state and its others: In lieu of a preface. *Diaspora*, 1(2), 3-7.

## טובים השניים מן האחד? כמה הגיונות תרבותיים של מוסד האחאות בישראל

אורנה דונת\*

**תקציר.** בעשורים האחרונים התבסס גוף ידע עשיר של מחקרים שעוסקים באחאות מבעד לפריזמות דיסציפלינריות שונות. לצד גופי ידע אלה, ולצד כתיבה סוציולוגית ופמיניסטית ענפה על מוסד המשפחה והנישואין ועל פוליטיקות של פרויון - השתגרות הולדתם של אחים ואחיות נותרה יחסית בשוליה המחקריים של התבוננות סוציולוגית דה-קונסטרוקטיבית, ומעטה ההתייחסות לעוצמתו של השיח שמסביר את עצם קיומו של מה שאכנה "מוסד האחאות".

המאמר הנוכחי מבקש להתמקם בנבכי של תחום מחקרי זה ולהעשיר את גוף הידע על השתגרותו של מוסד האחאות בישראל. במהלך המאמר אציע כי מוסד זה מכונן בין היתר על ידי שלושה הגיונות תרבותיים: א) שיח שעניינו "הורות מוסרית"; ב) אידיאות על "מידותיה הטובות" של משפחה; ג) תפיסות של טמפורליות במשפחה ושל "זמן משפחתי".

"וַיֹּאמֶר יְהוָה אֶל-קַיִן לְמָה חָרָה לְךָ וְלָמָּה נִפְלֹא פְנֵיךָ הָלֹוא אִם-תֵּיטִיב שְׂאת וְאִם-לֹא תֵיטִיב לִפְתּוֹחַ חַטָּאת רֹבֵץ; וְאֵלֶיךָ תִּשׁוּקָתוֹ וְאַתָּה תִּמְשָׁל-בּוֹ וַיֹּאמֶר קַיִן אֶל-הָבֶל אָחִיו; וַיְהִי בְהֵיטֵם בְּשָׂדֵה וַיִּקֶם קַיִן אֶל-הָבֶל אָחִיו וַיַּהַרְגֵהוּ וַיֹּאמֶר יְהוָה אֶל-קַיִן אֵי הָבֶל אָחִיךָ; וַיֹּאמֶר לֹא יָדַעְתִּי הֲשֹׁמֵר אָחִי אָנֹכִי" (בראשית ד, ו-ט)

### הקדמה

סיפורם התנ"כי-מיתאי של קין והבל מהווה תזכורת קדומה לקיומם ולמורכבותם של יחסי אחאות. כך גם סיפורם של יעקב ועשו. מאבק, קנאה, תחרותיות, אלימות, ציפיות וסירוב לעמוד בהן - כל אלה נמנים עם החומרים התרבותיים שמרכיבים את סיפורם הארכיטיפי של האחים הראשונים באנושות, חומרים שעומדים לנגד עיניהם של החפצים לעסוק ביחסים אנושיים בכלל ובאלו המשפחתיים בפרט. אין תָּמָה אם כן שבמיתולוגיות, סיפורי עם, אגדות, שירים, מחזות וספרים במהלך ההיסטוריה ישנה התייחסות ענפה למערכת יחסים משפחתיית זו (sibship, sibship).

\* המחלקה לסוציולוגיה ואנתרופולוגיה, אוניברסיטת תל אביב

מתחילתה של המאה ה-20 התמקדו בה אנתרופולוגיות ואנתרופולוגים שונים כאשר בחנו גנאולוגיות של יחסי שארות, בין היתר בניסיון לייצר סיווגים שיאפשרו ללמוד כיצד אחאות מזוהה ומוגדרת בחברות שונות (Cicireli, 1994); ובעשורים האחרונים התבסס גוף ידע עשיר של מחקרים שעוסקים באחאות גם מבעד לדיסציפלינות של פסיכולוגיה, סוציולוגיה, כלכלה, עבודה סוציאלית וחינוך. טקסטים אלה מתמקדים במערכות היחסים בין אחיות/ים; ביריבות, בתחרותיות, בסולידריות ובחברות ביניהם; ביחס השונה שהורים מעניקים לעתים לכל אחד מילדיהם; ובמשמעויות שעשויות להיות למספר הילדים במשפחה ולמיקומם בתוכה על תפקודם החברתי, על אישיותם ועל התפתחותם הרגשית והאינטלקטואלית (ראו למשל Blake, 1981; Finzi-Dottan, 1981; Shavit & Pierce, 1991; Gugl & Welling, 2010; Cohen, 2011).

אך למרות העניין הרב שמערכות יחסים אחיות מעוררות, ולצד גוף הידע שמספקות דיסציפלינות אלה, כמו גם כתיבה סוציולוגית ופמיניסטית ביקורתית ענפה על מוסד המשפחה, על מוסד הנישואין ועל פוליטיקה של פריון - השתגרות הולדתם של אחיות ואחים נותרה יחסית בשוליה של התבוננות סוציולוגית דה־קונסטרוקטיבית, ומעטה ההתייחסות לעוצמתו של השיח שמסביר את עצם קיומו של מה שאני מכנה "מוסד האחאות".

המאמר הנוכחי<sup>1</sup> מבקש להתמקם בנבכי תחום מחקרי זה ולהעשיר את גוף הידע על השתגרותו של מוסד האחאות בישראל, זאת באמצעות ניתוח של שני מקורות: הראשון הוא ראינות עומק שערכתי עם אימהות ואבות במסגרת מחקר איכותני בנושא חרטה על הורות, שדבריהם עשויים לשפוך אור על שיקולי הגדרת המשפחה גם בקרב רבות ורבים שאינם נמנים עם אוכלוסיית המחקר. המקור השני הוא כתבות במדיה הפופולרית הישראלית ותגובות אליהן. אציע במהלכו כי מוסד האחאות בחברה משפחתית ומעודדת־משדלת ילודה בישראל מכונן כיום בין היתר על ידי שלושה הגיונות תרבותיים, שלהם קשר עם רעיונות שליטים בעידן "המודרניות המאוחרת": (א) שיח שעניינו "הורות מוסרית"; (ב) אידיאה על "מידותיה הטובות" של משפחה; (ג) תפיסות תרבותיות של טמפורליות במשפחה ושל "זמן משפחתי".<sup>2</sup>

## שיטת המחקר

המאמר הוא נגזרת של מחקר איכותני שערכתי בנושא חרטה על הורות. בין השנים 2008 ל-2011 קיימתי 33 ראיונות עם הורים ביולוגיים - 23 אימהות (חמש מהן הן סבתות) ו-10 אבות (אחד מהם הוא סבא) - בגיל 78-26 שאמרו כי אילו יכלו לחזור לאחור בזמן עם הידע והניסיון שלהם כיום, לא

1 ברצוני להודות מקרב לב למנחם בעבודת המחקר - פרופ' חנה הרצוג ופרופ' חיים חזן; לד"ר נרת להד; לדליה וירצברג־רופא; ולקורא האנונימי מטעם כתב העת שהערתיו סייעו בידי להבהיר סוגיות שדרשו זאת בגרסה קודמת של המאמר.

2 ישנם הגיונות תרבותיים נוספים להמשך ילודה לאחר שהילד/ה הראשון/ה נולד/ה שבהם לא יעסוק מאמר זה, כמו סוגיית מין הילדים. במחקר שערכו שריל הוק ודיוויד נוקס (Hawke & Knox, 1977) ציינו 6% מתוך 245 נשאלות כי מינו של הילד היווה שיקול מכריע בהמשך ילודה: משום שהילד הראשון היה ילדה ראשונה הן החליטו להרות שוב בתקווה שהפעם ייוולד להן בן. שיקול זה עשוי להיות רלוונטי בישראל גם במשפחות שבהן נולדו למשל שני בנים או שלוש בנות, והוא מקבל משנה תוקף באחת הפרשנויות בהלכה היהודית למצווה "פרו ורבו ומלאו את הארץ" (בראשית א, כח), שלפיה על אדם להוליד לכל הפחות בן ובת כדי לצאת ידי חובת מצווה זו.

היו מולידים ילדים.<sup>3</sup> אחת התמות ששבו ועלו במהלך הראיונות הייתה הסיבות בשלן המרואיינות והמרואיינים הפכו להורים בכלל וליותר מילד אחד בפרט. אף שהמחקר מתמקד בהיבטים שונים של חרטה על הורות, מאמר זה יתמקד באותם חומרים אמפיריים שעניינם התמסדותה של אחאות.<sup>4</sup> כל המרואיינות והמרואיינים הם ישראלים-יהודים; עשרה מהם הגדירו עצמם אתאיסטים; 16 - חילונים; שלוש - מסורתיות; אחת - מאמינה; אחת - דתייה; אחת - חרדית; ומרואינת אחת ביקשה שלא להתמקם תחת כותרת משום שזוהתה הדתית היברידיית מבחינתה. שמונה מהם הגדירו עצמם שייכים למעמד נמוך; 20 - למעמד הביניים; וחמישה - למעמד הבינוני-גבוה. 26 מהמרואיינות והמרואיינים הם אשכנזים; ארבע - מזרחיות; ושלוש מרואיינות הגדירו עצמן ממוצא משולב. 19 מהמרואיינות והמרואיינים הם בעלי השכלה אקדמית; עשר בעלות השכלה תיכונית; שלוש בעלות השכלה מקצועית; ואחת לומדת בימים אלה לתואר ראשון. לתשעה מההורים יש ילד אחד; ל-15 יש שני ילדים (לשניים מהם יש תאומים); לשבע יש שלושה ילדים (לאחת מהן יש תאומים ולאחרת שלישייה); ולשתיים יש ארבעה ילדים. גילאי הילדים נעים משנה ועד 54 שנים, כאשר מתוך סך כל 66 הילדים של המשתתפות והמשתתפים במחקר - 29 הם מתחת לגיל עשר, ו-37 הם מעל לגיל עשר. חמישה מקרב 66 הילדים הוגדרו בעלי צרכים מיוחדים.

מרואינת אחת הגדירה עצמה לסבית שקיימה מערכות יחסים עם גברים, שמהן נולדו ילדיה; יתר המרואיינות והמרואיינים לא ציינו את הגדרתם העצמית המינית, אך התייחסו למערכות יחסיהם הזוגיות ההטרוסקסואליות. 14 מהם נשואים או חיים בזוגיות ארוכת שנים; 17 גרושות/ים או פרודות/ים; ושני מרואיינים (אישה וגבר) הם אלמנים. מקרב 14 מרואיינות שחיות בנפרד מאבי הילדים, ילדיהן של שלוש חיים עמו. אצל שלושה מרואיינים שחיים בנפרד מאם הילדים ההסדר הוא של משמורת משותפת. 30 מקרב המרואיינות והמרואיינים עבדו, וחלקם עדיין עובדים בשכר בשוק העבודה; שלושה לא, מסיבות שונות.

הקשר עם המרואיינות והמרואיינים נוצר בארבע דרכים: (א) פרסום הודעות בפורומים אינטרנטיים שעניינם הורות ומשפחה, שבהן הזמנתי הורים שמתחרטים על הורותם ליצור עמי קשר לצורך עריכת מחקר איכותני בנושא; (ב) התייחסתי לעריכת המחקר באמצעי תקשורת שונים, ובעקבות התייחסות זו פנו אליי הורים שביקשו להשתתף במחקר; (ג) שיטה בלתי פורמלית של "מפה לאוזן"; (ד) "כדור שלג", כלומר כמה מהמרואיינות הפנו אותי לאימהות ולאבות שהן מכירות שחולקים עמדה רגשית דומה בנוגע להורות.

מבין 33 הראיונות שקיימתי, 31 נערכו בבתיהם של המרואיינות והמרואיינים או במקום מפגש אחר שבחרו, ושני ראיונות התקיימו באמצעות התכתבות לאור בקשתן של המרואיינות. הראיונות נמשכו בין שעה וחצי לשעתיים וחצי והתנהלו כשיחה שמורכבת בחלקה משאלות פתוחות שהכנתי מראש, ובחלקה משאלות שעלו בעקבות דברים שאמרו המרואיינות והמרואיינים במהלך השיחה.

3 במהלך שנות המחקר נוצר קשר עם כ-45 הורים, אך הראיונות עם 12 מהם לא יצאו אל הפועל בין היתר בשל החשש לדבר על עמדה רגשית זו כלפי הורות.

4 יש לציין כי לעמדה רגשית של חרטה על הורות נלוות פרקטיקות שונות, שאחת מהן היא אי-כינונו של מוסד האחאות. כלומר מקרב המרואיינות והמרואיינים יש שהחליטו לעצור ילודה לאחר ילדה/אחדת, זאת לאור עמדתם כלפי החוויה ההורית. להיבט זה אתייחס במחקר השלם.

הראיונות הוקלטו ותומללו על ידי, וחלקם נשלחו לאחר מכן לאותם משתתפות ומשתתפים שביקשו שיהיה בידם הטקסט הכתוב. לקראת הכניסה לשלב כתיבת המחקר פניתי אליהם, לעתים גם כשנתיים לאחר שהתקיים הראיון, כדי שיוכלו לבחור את השם שתחתיו יצוטטו דבריהם. עבורי כחוקרת זאת הייתה הזדמנות לוודא כי כל אחת/ד מהן/ם אכן מעוניינת/ת להמשיך ולקחת חלק בפרויקט המחקרי גם ממרחק של זמן.

כאמור, ענייניו של המחקר הוא חרטה על הורות, אך במהלך הראיונות חזרה ועלתה סוגיית המשך הילודה ומעבר מהורות לילד/ה אחד/ת ליותר, כאשר לעתים מדובר היה בהמשך ילודה גם לאחר שהמראיינות והמראיינים הרגישו והבינו שהם אינם שבעי רצון מן ההווה ההורית. הזיהוי כי זוהי תמה משותפת הוביל לחילוצה ולמסגורה כגוף ידע שמן הראוי שיעמוד לבחינה בזכות עצמו. השלב הבא בתהליך אינדוקטיבי זה היה פנייה למקורות ידע נוספים כדי לעגן את הממצאים בהקשר שיח-חברתי רחב יותר.

לצד פנייה לספרות התיאורטית בתחום, נעזרתי בשיטת מחקר נוספת של ניתוח תכנים מן המדיה הפופולרית באינטרנט ובתקשורת הכתובה. מבין מספר לא רב של כתבות בנושא הורות לילד/ה יחיד/ה בישראל, נבחרו ארבע כתבות שפורסמו בין השנים 2006-2011 באינטרנט. במוקד הניתוח ניצבו תוכני הכתבות עצמן והתגובות (טוקבקיס). כתבות אלה נבחרו משום שבהן ובתגובות להן באו לידי ביטוי שלוש נקודות מבט: א) עמדותיהם של הורים לילד/ה יחיד/ה שמציעים קריאה חלופית לשיח הרווח כלפי אחאות; ב) "שיח המומחים" שלוקח חלק פעיל בייצוג ובעיצוב של עמדות כלפי אחאות, כאשר הכוונה היא לאותו שיח שמוצר על ידי נשות מקצוע ואנשי מקצוע של ייעוץ וטיפול שנתפסים ציבורית ככני סמכא; ג) עמדת "הציבור" כלפי אחאות כפי שבאה לידי ביטוי בתגובות לכתבות, תגובות שמהוות אתר כניסה למה שנתפס כ"אמיתות חברתיות" שמבססות עצמן ככאלה במרחב תרבותי-ציבורי של דיון ופרשנות. מן הספרות המחקרית שעניינה שימוש בתגובות כמרחב לניתוח חברתי עולה כי הן נתפסות ככלי שמאפשר ל"ציבור" להשמיע מגוון קולות, דעות, אמונות והשקפות בנושאים שונים באופן דמוקרטי ושאינו מתווך, ועל כן הן מהוות חלון הצצה אנליטי לבחינת עמדות באופן שעשוי לא להתאפשר בניסויים או במסגרת (setting) של ריאיון (Turner, 2009). ממגוון העמדות נבחרו אותן תגובות שמייצגות התנגדות לקיומה של הורות לילד/ה יחיד/ה. במאמר שענייניו בחינת כמה מההגיונות התרבותיים שלוקחים חלק בכינונו של מוסד האחאות, תגובות אלה ולא אחרות הן שמאפשרות לדובב מגוון שיחים המניעים לילודה.

## פוליטיקה של פריון ומוסד האחאות

בישראל, כבמדינות אחרות בעולם כיום ובמהלך ההיסטוריה, בני אדם בכלל ונשים בפרט חיים בתנאים שלא בהכרח מאפשרים להם להכריע אם הם מעוניינים ומסוגלים להיות הורים ולכמה ילדים. ההיגיון הניאו-ליברלי שלפיו בני אדם הם אדונים לגורלם - אינדיבידואלים שפועלים ובוחרים לאור "רצון חופשי" - אינו בהכרח תקף עבור בני אדם באשר הם, או בהתייחס לכל אותן נסיבות חיים שבהן

מתקיימות הכרעות פריוניות: לנשים ניתן מידע מוטא בכל הנוגע לאמצעי מניעה (ראו למשל אייל, 2009); נשים נכנסות להיריון, יולדות ומגדלות ילדים כתוצאה ממעשי אונס (ראו למשל Bijleveld, 2009); נשים מפסיקות הריונות או ממשיכות לשאת אותם בשל לחצים שמופעלים עליהן ובעקבות שיקולים שאינם תמיד שלהן (ראו למשל Hillier, 1989); ומנשים מזרחיות, אתיופיות, מסורתיות, דתיות ועניות בישראל מופקעת לא אחת הזכות לתכנן משפחה גדולה (ראו למשל אייל, 2009; השש, 2004; כוזם, 1999; מלמד, 2004). במילים אחרות, ילדים אינם בהכרח נולדים ולא נולדים "בדרך הטבע" או בזכות "חופש בחירה" אלא תחת חסותם של הגיונות לאומיים, אתניים, טכנולוגיים, דתיים, מעמדיים-כלכליים<sup>4</sup> מיניים ומגדריים (Ginsburg & Rapp, 1991). כך, מעבר להורות בכלל ולאימהות בפרט או הישארות במצב של אי-הורות או אי-אימהות עשויים להתקיים לא אחת בהתאם ל"משקלן" של נשים בשדה - כלומר בהתאם ליכולתן המובנית להפעיל "משיכה" או "דחייה" של כוחות חברתיים שמופעלים כלפיהן.

גם באותן נסיבות חיים שבהן לסובייקטים יש כביכול יכולת להכריע בסוגיות של פריון ויולודה, הכרעות נעשות תחת הגיונות תרבותיים וציוויים חברתיים שמובאים בחשבון, והן עשויות להיסמך על שיקולים סבוכים יותר מאשר אהבת ילדים ורצון במשפחה גדולה ותו לא. על מורכבות השיקולים אפשר להתחיל וללמוד מדבריה הבאים של אִם לשני ילדים שרואינה במחקר שערכו החוקרים האמריקאים שריל הוק ודיוויד נוקס (Hawke & Knox, 1977) בנושא הורות לילד/ה יחיד/ה במכוון, שאמרה כי "ילדנו את הילד הראשון כי רצינו אותו. ילדנו את הילד השני כדי להציל את הראשון" (ibid, p. 19).

מדוע אם כן הורים רבים יולידו או יתכננו להוליד ילדים נוספים לאחר הילד/ה הראשון/ה? ממה לכאורה יש להציל/ה? והאם אהאות נתפסת כמיועדת להצלת הילד/ה הבכור/ה בלבד? על כך ברצוני להרחיב כעת.

## 1. הולדה למען: מוסד האחאות כציווי מוסרי

בעוד מוטיבציות למעבר מהיעדר ילדים להולדת ילד/ה ראשון/ה מצויות לרוב בתועלות שמסופקות להורה עצמה/ו (Hoffman & Hoffman, 1973), הרי שמעבר מילד אחד להולדת ילדים נוספים מעוגן בין היתר בשיח מוסרי של תועלות עבור הילד/ה הבכור/ה. באומרי "שיח מוסרי" כוונתי לכך שהולדת ילד אחד נתפסת בשיחים חברתיים רווחים כמעשה לא מוסרי שיוזק בוודאות לילד/ה היחיד/ה וכגרימת עוול שאפשר למונעו.

מן הספרות בתחום עולה כי שורשיה של תפיסה זו מצויים במחקר שערך הפסיכולוג

4 בעודי כותבת שורות אלה (28 ביולי 2011) אמורת לצאת לדרך צעדות מחאה שונות ברחבי הארץ שזכו לכינוי "צעדת העגלות". אחת ממארגנות מחאה זו, יעל ברדה, טענה כי המדינה הפרה חוזה עם אזרחיותיה ואזרחיה כאשר אינה מאפשרת להורים לגדל את ילדיהם באופן ראוי. להבדלה, "הדבר הזה לא רק תוקע הורים צעירים, הוא מסרס, וגורם לחשוב האם כדאי להביא עוד ילדים לעולם. דיברתי עם הרבה אימהות שאמרו לי: 'מספיק לי ילד אחד, אני לא יכולה להיות בעונתי'". נוכחותו של שיקול כלכלי בהכרעות פריוניות באה לידי ביטוי גם בדבריו של אב שטען כי "ילד שני זה מותרות במדינת ישראל מכיוון שעד שהילד הראשון שלך מגיע לטווח הגילאים של החינוך הממלכתי, אתה צריך לשים על החינוך שלו המון כסף. אין ספק שכשאני ואשתי מדברים על עוד ילד השיקול הכספי זה חלק מרכזי. תחשוב שכיום אנחנו משלמים 3,300 שקל על הגן של הילד ואם נביא עוד ילד נשלם כפול, 6,600 שקל. ככה יתחיל החודש שלנו" (מתוך קיים וקוריאל, 2011).

האמריקני יוג'ין בוהנון (Bohannon, 1898) בשלהי המאה ה-19 על ילדים יחידים; ובעבודתו של גרנביל סטנלי הול (Hall), פסיכולוג אמריקאי גם כן, שהיה ממייסדיה וממוביליה של תנועה ללימודי הילד בסיומה של אותה המאה. עבודתו של הול משנת 1896 - Of Peculiar and Exceptional Children - שבה מנה סדרת מאפיינים של ילדים יחידים, הטמיעה ואף קיבעה את דימוים כבני אדם משונים ולא מוצלחים, כאשר לטענתו, היות ילד יחיד הוא מחלה בפני עצמה. בשנת 1928 אמנם פורסם מאמר שכותרתו The Only Child על ידי נורמן פנטון (Fenton) שבו קועקעו טענותיהם של בוהנון והול, אך משנתם כבר קנתה לה אחיזה.

בראשית המאה ה-20, לאחר שנים אחדות שבמהלכן המשיכה להתקיים התעניינות מחקרית אינטנסיבית בילדים יחידים, הסתמנה הפוגה. בשנות השלושים והארבעים של מאה זו שבו פסיכולוגים וסוציולוגים לעמדות המחקר בנושא, ובהכללה, עבודותיהם המשיכו לשפוך אור פסימי פחות על ילדים יחידים, ואף הצביעו על יתרונות מסוימים בהיותם ללא אחיות ואחים. מחקרים אלה לא זכו לאותה עדנה בתקשורת הפופולרית דאז כשם שזכו לה המחקרים הראשונים, והתפיסות השליליות נותרו על כנן (Hawke & Knox, 1977).

במהלך שנות השבעים של המאה ה-20 נוצרה התעניינות מחקרית מחודשת בילדים יחידים, זאת במקביל לחששות מגידול אוכלוסין וכפועל יוצא מעלייה במספרן של תצורות משפחתיות בגדלים שונים (Laybourn, 1990). המחקרים הללו מלמדים כי העמדות השליליות כלפי הורות לילדים יחידים נוטות להיות משותפות לקבוצות אתניות במדינות שונות (Callan, 1985; Laybourn, 1990; Mancillas, 2006); וכי בשונה מהביסוס המדומיין של עמדות אלה בציבור הרחב, אין להן ביסוס מחקרי חד-משמעי: אין זה משנה שמחקרים שנערכו מלמדים שלהיות ילד יחיד יש חסרונות אך גם צדדים מתגמלים, הן על פי הממצאים והן לדבריהם של הילדים עצמם (Blake, 1981; Hawke & Knox, 1977; Mancillas, 2006; Polit & Falbo, 1989; Veenhoven & Verkuyten, 1987). אין זה משנה שלמוסד האחאות ישנן השלכות מורכבות יותר מאלה שמוצגות בשיח וכי יש לו חסרונות כשם שיש לו יתרונות, לתפיסתם של הנוגעים בדבר (Hawke & Knox, 1977). אין זה משנה שישנן מדינות שבהן הולדת ילד אחד בלבד היא הנורמה<sup>5</sup> או שאט אט היא הופכת לשכיחה יותר מבעבר,<sup>6</sup> ואין זה משנה שמחקרים שנערכו בסין - שבה הולדת ילד אחד הייתה חלק ממדיניות רשמית של ניהול אוכלוסין שהופעלה משנת 1979 - עולה כי לא נמצא שהישגים מדידים של ילדים יחידים נמוכים יותר בהשוואה לילדים עם אחיות ואחים (Falbo & Poston, 1993). כל אלה לא שינו את ההתייחסות לסוגיה, וגם למעלה ממאה שנים לאחר כתיבתם של בוהנון והול, מדובר במרחב שבו טענותיהם עדיין מושלות בכיפה, בלי שעדויות וממצאים שונים יטילו ספק בהנחת היסוד. כך למשל במחקר שנערך בארצות הברית בסוף שנות השבעים של המאה ה-20, שעניינו סטריאוטיפים כלפי סוגים שונים

5 על פי רוח הא"ם, שיעור הילודה הממוצע בין השנים 2005-2010 היה בקרואטיה 1.42; בבולגריה 1.4; בלטביה 1.4; באוסטריה 1.38; באיטליה 1.38; ביוון 1.38; בפורטוגל 1.38; בסלובניה 1.36; בהונגריה 1.35; ברומניה 1.32; באוקראינה 1.31; בבלרוס 1.28; בסלובקיה 1.28; ביפן 1.27; בקוריאה 1.22; בבוסניה והרצגובינה 1.21; בהונג קונג 1.02; בחצי האי מקאו (סין) 0.95.

6 עלייה בשיעורי ההורות לילד/ה יחיד/ה מוסברת בספרות המחקרית בין היתר באמצעות התהליכים החברתיים הבאים: נגישות גבוהה יותר מבעבר לאמצעי מניעה ולהפסקת היריון; התערעורת יציבותן של מערכות יחסים זוגיות ונישואין; ריבוי דגמים משפחתיים חלופיים לאלה של המשפחה המסורתית; מגבלות כלכליות; עלייה בשיעור הנשים שיוצאות לשוק העבודה; עלייה בגיל הנישואין ובגיל תחילת הולדת ילדים ביחס לעבר (Laybourn, 1990; Mancillas, 2006).

של משפחות, נמצא כי אנשים שאינם הורים במכוון והורים לילד יחיד נתפסו באופן השלילי ביותר בהשוואה להורים שלהם יש יותר מילד אחד. אנשים משתי הקבוצות הללו נתפסו בין היתר כקרים, כמרוכזים בעצמם וכבלתי אחראים (Polit, 1978). בישראל בת זמננו, תמונת המצב זהה. בתגובות לכתבתה של יסמין קיני משנת 2009, שעסקה בהורים ישראלים לילד/ה אחד/ת במכוון, נכתבו הדברים הבאים:

גידלנו עם של מפונקים (ומפונקות!): רק אני, אני, אני, אני...  
 מצחק אותי לשמוע: 'ממש לא נראה לי שאוכל יותר מאחד...' אלה מחשבות של אנשים לא מפותחים מנטלית; פשוט אנשים שלעולם לא ממש התבגרו ומצאו כל סיבה בעולם - 'עולם מגעיל, מה יש לנו להציע', וכו' - העיקר כדי לא לומר: אנחנו אנוכיים, חיים בשביל עצמנו בלבד, ולא מעניין אותנו העתיד. חבל לי על הילדים המקסימים שלעולם לא ידעו חדרות אח/אחות מהי. עצוב.

#### מתכון לילדים-אנשים אומללים

[...] כל הילדים היחידים שאני מכיר, סבלו וסובלים מתסבוכות מנטליות ואישיותיות. אין מצב שילד יחיד יוצא נורמלי.

#### לעשות ילד אחד זה לעשות עוול לילד

אני לא יכול לחשוב על אף אחד אחר חוץ מאנשים אגואיסטים שכל מה שאכפת להם זה חייהם שלהם, שיביאו ילד אחד.

אחד ממקורותיו של ייחוס היעדר מוסריות להורים לילד/ה יחיד/ה וגרירת עוול לה/ו הנו "דמוניזציה הלבד והבדידות". די להתבונן בסמנטיקה שנלווית לתיאור ילדים יחידים כדי לראות כיצד מסמנים טוענים את המסומנים ברגשות ובמשמעויות חברתיות: התייחסות לילד/ה יחיד/ה במדיה הפופולרית כחו"ל אינה נעשית לרוב באמצעות מינוחים תיאוריים דוגמת *an only child*, אלא באמצעות מינוחים פרשניים דוגמת *the lonely only* או *a loner*. טעינות זו באה לידי ביטוי גם בעברית, זאת כאשר במקום לדבר על ילד יחיד, לא אחת ההתייחסות אליו היא כאל ילד בודד.

"One is the Loneliest Number" אומר השיר<sup>7</sup> שנתפס כלוכד בחמש מילים את "סוד תורת היחסים" כולה; ונדמה כי אותן תפיסות שרווחות בנוגע לזוגיות - אלו שמאיצות ורוחקות באנשים להצטוות יחדיו - נוכחות גם בשיח ההולדה והמשפחה. כוונתי היא לכך שהן אנשים יחידים והן ילדים יחידים מוקפים באתוסים שמנסחים מצב קיומי של היות לבד כמצב קיומי פגום ומאיים שיש להימנע ממנו, זאת לאור הנחת היסוד שחברותא בכלל וזוגיות בפרט הן מקור ודאי לרווחה רגשית שלא ניתנת לסיפוק באמצעות מקורות אחרים (Lahad, 2009). מכאן שמהתפיסה שלפיה ילדים יחידים הם ילדים סינגלים, קצרה הדרך לכך שתופנה כלפיהם גישת ה-singlism, היינו שיופנו כלפיהם אותם סטריאוטיפים שליליים, סטיגמות ופתולוגיזציות

7 השיר "One" שכתב הארי נילסון (Nilsson) בסוף שנות השישים של המאה ה-20.



שמיוחסים לרווקות ולרווקים (DePaulo, 2011; Lahad, 2009). הקבלה זו בין אחאות לזוגיות מתחזקת באמצעי התקשורת כחלק משיח קליני של מומחים (Groat, Wicks, & Neal, 1984). כך למשל נכתב בכתבה שבה מצוטטים נשות מקצוע ואנשי מקצוע שעוסקים בנושא:

הורים לא חושבים על כך שיחסי אחים הם בעצם בית ספר לזוגיות. בין אחים לומדים על שיתוף פעולה, תקשורת, יכולת להתחלק ודרך להתנהל יחד. זוהי הכנה נהדרת לזוגיות. (גדי רוזן, מטפל אישי, זוגי, משפחתי וקבוצתי, מצוטט אצל גבירץ, 2010)

התפיסות הללו, שלפיהן ילדים יחידים יינזקו מסטטוס "רווקי", מהוות חלק מרכזי מכלכלת השיקולים של הורים שניצבים למול השאלה אם ילודה היא מעשה שהם מעוניינים לחזור עליו; ומחקרים בתחום מלמדים כי הרצון להימנע מלדון ילדים יחידים לסטטוס מזיק לכאורה שכזה הוא אחת המוטיבציות המרכזיות של הורים להמשיך ילודה (Callan, 1985; Laybourn, 1990; Veenvhoven & Verkuyten, 1989; Polit & Falbo, 1987; Mancillas, 2006). מן המחקר שערכתי עלה כי גם כאשר הורים אינם מעוניינים בהמשך ילודה, לא אחת מוסד האחאות מתרקם ונולד בחסות היגיון תרבותי זה, שלפיו אין כל ברירה אחרת:

דורין (אם לשלושה עד גיל עשר):

אייל אמר שהוא מאוד רוצה עוד ילד. ואני הסברתי לו שאני לא רוצה. שאין מצב. שלא. בשום אופן לא. הוא התחיל לנגן לי על רגשות שרוי לא יהיה לבד, והוא יגדל לבד, ומה, וכבר עשינו ילד אחד אז שלפחות יהיה לו אח. וזה נכון. זה היה לי מאוד... אמרתי יאללה, כבר הבאתי ילד, אז מה, אני אשאיר אותו לבד?

אלחנן (אב לשניים, אחד עד גיל חמש ואחד עד גיל עשר):

- אתה יכול לומר משהו על המעבר מילד אחד לשני ילדים? על ההחלטה עצמה? - [...] תראי, זה לא דיבר אליי, ילד אחד זה כבר היה יותר מדי. ואז התחיל להיות לחץ של "תעשו עוד ילד". באיזה שלב, אחד מהטיעונים ששמענו כדי לעשות ילד נוסף היה שיהיה לו עוד אח או אחות, כדי שהוא לא יגדל לבד. וזה טיעון שדי שכנע אותי.

ילודה למען הילד/ה הראשון/ה כביטוי להורות מוסרית עשויה להיחשב מופע נוסף של עקרון "טובת הילד" שמהווה ערובה להגנה על זכויותיו, להבטחת שלומו ולרווחתו. עיקרון זה שולט בתרבות בת זמננו ואינו נותר בתחומן של ערכאות משפטיות בלבד. כך, דאגה למה שנתפס כטובת/ה של הילד/ה הבכור/ה מתמקמת בראש סדרי העדיפויות גם אם המשך ילודה יבוא על חשבון זכויותיהם ויכולותיהם הרגשיות של הוריה/ה. מיקום היררכי זה

עשוי להיות פועל יוצא של תפיסות תרבותיות על משפחתיות: בחברה הישראלית שמאופיינת כחברה משפחתית ומשפחתיות נחשבת אחד ממאפייניה המרכזיים (פוגל-ביז'אווי, 1999), "המשפחה" נוטה להיתפס כ"גוף מאוחד" (unified body) שבו כל איבריו - דהיינו החברות/ים במשפחה - פועלים יחדיו למען "טוב משותף" (Hashiloni-Dolev & Shkedi, 2007). יעל השילוני-דולב ושירי שקדי (ibid) הצביעו על תפיסה זו במאמרו שעסק בהבדלים רגולטוריים ובדיונים אתיים סביב אבחונים גנטיים טרום-השרשת עוברים ברחם (PGD) עבור תרומת מֶח עצם בין אחים בישראל ובגרמניה. הן הראו כי ההבדלים נובעים מתפיסות פילוסופיות ותרבותיות שונות על משפחה ועל מחויבות בין חבריה, ומדבריהן עלה כי התפיסה הרווחת בישראל היא שבני משפחה תלויים הדדית זה בזה באופן שמטשטש את היותם סובייקטים אוטונומיים.

לתפיסה זו ישנן השלכות על תמיכה בלידות של אחיות ואחים שתכליתן היא סיוע לילד/ה הבכור/ה שזוקק/ה לתרומת מֶח עצם. בגרמניה התפיסה נשענת על העיקרון הקנטיאני שלפיו יש לנהוג בבני אדם כעומדים בזכות עצמם ולא ככאלה שמשרתים את האחר, ומכאן שילדים אינם אמורים להיוולד לשם תכלית שמחוץ להם כסובייקטים, לא עבור הוריהם ולא עבור אחיהם. כך למשל נכתב באחת מוועדות האתיקה (NEC - National Ethics Council) שעסקה בנושא בגרמניה (qouted in ibid, p. 2087): "למול הוריהם, ילדים זכאים לעמדה של סובייקטים, ולכן אל להם להיחשב אובייקטים של החלטות פריוניות".

במובן זה, "ילודה למען" נחשבת בגרמניה אינסטרומנטליזציה שאינה מוסרית ואתית גם כאשר כוונות ההורים טובות כלפי הילד/ה ולמענ/ה. נוסף על כך, עמידה על זכויותיהם של חברי משפחה להיחשב סובייקטים נפרדים אינה תקפה ביחס לילדים בלבד אלא גם ביחס להורים: ההתנגדות לאבחונים גנטיים שכאלה בגרמניה מבקשת לתת את הדעת גם ללחצים שמופעלים על נשים ללדת בשנית.

כל אלה נעדרים מן ההיגיון התרבותי של "הורות מוסרית" שמוכיל להשתגרותו של מוסד האחאות בישראל, גם שלא בהקשרם של אבחונים גנטיים. הולדת אחים ואחיות למען הילד/ה הבכור/ה מטעמי התפתחות כישוריו/ה הפסיכולוגיים והחברתיים, כפי שהוצגו לעיל, היא שנתפסת כמעשה מוסרי, גם אם היא מפרה את זכויותיהם של הוריו שלא לרצות לגדל ילדים נוספים או שהיא מתערבת בזיהוי עצמי כי הם אינם מסוגלים לגדל ילדים נוספים; וגם אם היא מפרה את זכויותיה של אֵם שלא ללדת בשנית במקרה שהיא אינה חפצה בכך, כפי שמלמדים דבריה של דורין שהוצגו לעיל.

## 2. מיזיס משפחתי: מוסד האחאות כחיקוי של אידיאה

ברוח Pew Surevey האמריקאי לשנת 2010 דווח כי 46% מהנשאלים ענו ששני ילדים הם המספר האידיאלי במשפחה, ו-3% בלבד ציינו זאת לגבי ילד אחד, זאת בדומה לאחוז האנשים שענו שהמספר האידיאלי הוא ללא ילדים בכלל. מנתוני מסמך "משפחות ומשקי בית בישראל - נתונים לרגל יום המשפחה" שערכה הלשכה המרכזית לסטטיסטיקה בשנת 2010 עלה הפילוח הבא בנוגע למספר הילדים הרצוי במשפחה: בקרב האוכלוסייה היהודית בגיל עשרים ומעלה, 12% העדיפו שני ילדים, 40% החזיקו ברעה כי מספר הילדים הרצוי למשפחה הוא שלושה, 25% העדיפו ארבעה ילדים, ו-14% העדיפו חמישה ילדים ומעלה. פחות מאחוז העדיפו ילד אחד.<sup>8</sup>

8 עוד עלה מן המסמך שרוב אלו שהגדירו עצמם חילונים (55%) העדיפו שלושה ילדים, כחמישית מהחילונים (19%) העדיפו

ככל חברה ובקבוצות חברתיות שונות קיימת מידתו הטובה (virtue) של גודל המשפחה הרצוי, וקיימים פרמטרים שונים שמקנים את התחושה כי זוהי אכן משפחה (sense of a family) - היינו תחושה כי קיימת מערכת יחסים משפחתית שנחווית כאמיתית ושמגדרת חברתית כאמיתית (Finch, 2007) - זאת בין היתר באמצעות דימויים. הדימוי ההטרונורמטיבי של זוג הטרנסקסואלי, נשוי עם יותר מילד ביולוגי אחד נתפס כסדר הדברים האידיאלי והאידיאלי בישראל. דימוי משפחתי אידיאלי זה אינו מתמצה בציווי לעצם הקמתו של "בית בישראל" בלבד, וכוחו גם בהגדרת גודלו של הבית, כלומר גודלה של המשפחה.

המשמעות הנגזרת מכך היא שדימוי משפחתי של משפחה אידיאלית נשען במידה לא מבוטלת על מוסד האחאות. עצם קיומו של המוסד הוא זה שבין היתר מגדיר כי זוהי אכן משפחה, הוא זה שמעניק תחושה של משפחתיות ומאפשר את תקפותו החברתית משום שבחברות רבות וישראל ביניהן, הורים לילד/ה יחיד/ה נתפסים כ"זוג עם ילד" או "הורים עם ילד" אך לא בהכרח כמשפחה במלוא מובן המילה (Callan, 1985).

התפיסה שלפיה הורים עם ילד/ה יחיד/ה אינם "משפחה אמיתית" באה לידי ביטוי בין היתר בפרוטוקולים מיישובות מליאת הכנסת בשנים 2003-2004 שעסקו בהצעת חוק לקיצוץ במימון טיפולי הפריה כך שהוא יוקצה לילד/ה ראשון/ה בלבד; ובפרוטוקולים של שתי ועדות כנסת שדנו אף הן בעניין זה (גולדין, 2008). מן הניתוח הנרטיבי שערכה גולדין לטקסטים הללו עלה כי אחת מן ההתנגדויות לקיצוץ במימון הייתה ש"ילד אחד זה לא מספיק משפחה" (שם, עמ' 199), ומכאן שהגיונות סבוכים אלה אינם נסבים "הזכות להורות" - היינו הולדת ילד ראשון בלבד - אלא נתפסים כבעלי תוקף ומשמעות גם עבור נשים וגברים שהם הורים זה מכבר ומעוניינים להוליד ילדים נוספים בשם "רעיון המשפחה". תפיסה זו, ואף זו שלפיה גם שני ילדים אינם בהכרח משפחה, באה לידי ביטוי במהלך הראיונות שקיימתי. הנימה, שאינה באה לידי ביטוי במילים הכתובות, הייתה ביקורתית:

**עתליה (אם לשלושה בגילי עשרה ועשרים):**

גרתי במקום וישוב דתי - א"ד" שהיה לחץ מאוד גדול להביא ילדים. שלושה ילדים... הייתה לי חברה שאמרה לי "מה זה, שלושה ילדים זה בכלל לא משפחה". זה לא נחשב. כלום.

**סנדי (אם לשניים, אחד עד גיל עשר ואחד בגיל עשרה):**

אחרי כמה שנים כבר עשינו את הילד השני.

- למה מבחינתך?

- (משתהה כמה שניות בתשובתה) שאלה מצוינת. אני לא בטוחה שיש לי את התשובה, אבל... זה גם בא ממקום של אם אנחנו משפחה אז בוא נעשה את המשפחה האידיאלית שזה אבא, אימא, שני ילדים וכלב או בלי כלב או מה שזה לא יהיה.

ארבעה ילדים, ואחוז דומה (19%) העדיפו שני ילדים למשפחה. לעומתם, כמחצית ממי שהגדירו עצמם חרדים (48%) העדיפו שלא לנקוב במספר ילדים מסוים, ור 34% מהם העדיפו שבעה ילדים ומעלה. בקרב פלסטינים, למעלה ממחצית (57%) סברו כי מספר הילדים הרצוי למשפחה הוא ארבעה או יותר, לעומת 39% בקרב יהודים.

נמרוד (אב לשניים עד גיל עשר):

התפיסה היא ש-מי שלא עושה שלושה ילדים הוא כאילו החמיץ משהו בתא המשפחתי, אחד זה לא מספיק.

האמירה כי "ילד אחד זה לא מספיק משפחה" מרמזת כי לכאורה ישנו מקור, ישנה ממשות בעלת מוצקות אונטולוגית שהיא סדר הרברים "הטבעי" שאותו נדרש לחקות. כך, במעגליות של חזרה לכאורה על אותו הדבר, מושגת אידיאה יצוקה בסלע של משפחה מהי.<sup>9</sup> במובן זה, אפשר להתייחס ליצירתו של מוסד האחאות כמהלך של חיקוי משפחה, כמיזיס משפחתי:

אנחנו באים אל העולם שבו המשפחה כבר קיימת כאידיאה וכמוסד, ואנו לומדים להתאים את התנהלותנו ולפרש את חוויותינו בהתאם לדפוסים של נאותות ותקינות שתוקנו לפני היותנו ולפני היות משפחתנו הקונקרטי. אפשר לומר, כי אנו מבצעים את המשפחה - או משתדלים לבצע אותה - כעין משחק תרבותי, על-פי כללים בלתי-כתובים בדרך כלל, אך רבי עוצמה אולי דווקא בשל כך. (נוה, 2004, עמ' 108)

על פי אידיאה תרבותית זו, ישנו מספר מסוים של ילדים במשפחה שמגדיר אותה כ"משפחה למהדרין",<sup>10</sup> שאם לא כן, תהליך היווצרותה נתפס ככזה שאינו בעל משמעות מלכתחילה:

"מה ז'תומרת לא תעשי עוד ילדים? ילד אחד זה מגוחך" קבעה נחרצות שכנתי, אמא גאה לשניים. התגובה הזו הצטרפה לעוד עשרות אחרות ששמעתי מרגע שבתני עברה את גיל שלושה, הגיל שבו רוב ההורים חושבים שהגיע הזמן לילד נוסף. "לא טוב לילד לגדול לבד", "ילד אחד זה קוריוז, לא משפחה". (קיני, 2009)

לדעתי אם מחליטים שרוצים רק ילד אחד, כבר עדיף לא בכלל. (תגובה לכתבתה של קיני, 2009)

מן הרברים שלעיל עולה כי בעוד במעטה העליון של השיח הציבורי כינונו של מוסד האחאות נובע לרוב משיקולים של אהבה כלפי ילדים והנאה מגידולם, גירודו של מעטה זה מלמד כי כינון ממוסד

9 הצעה זו היא פרפרזה לרבריה של בטלר (2003), שלא עסקה במשפחה במאמרה המוכר לעיל אלא בסוגיות של מין, מגדר ומיניות.

10 יש לציין כי עסקינן במשפחה "ממוננת כהלכה" (מלשון מינון), כלומר לא "משפחת יותר מדי" ולא "משפחת פחות מדי". יאלי השש (2004) ושהם מלמד (2004) מראות בעבודותיהן כיצד סוגיית הכמות - היינו גודלה של המשפחה - הסוטה ממשות החמישים עד שנות השבעים של המאה ה-20 תפיסות על "איכות", וכי מדובר היה בפיקוח בשם מבני עומק אתניים ומעמדיים שהופעלו כלפי נשים מזרחיות ועניות שיכולת ההולדה שלהן נתפסה כבעיה שיש לרסנה, ושכישורי אימהותן נתפסו ככאלה שיש לתקנם. דוח המחקר שכתבה חרדה אייל (2009) מלמד כי תפיסות אלה רווחות גם כיום כאשר פיקוח על ילודה מופעל כלפי נשים אתיופיות בישראל. מכאן שהן נשים שילדות "פחות מדי" והן נשים שילדות "יותר מדי" נקראות לסדר תחת חסותם של הגיונות תרבותיים פריינטליסטיים ומוגזעים שמתח שורר ביניהם.

זה עשוי להיתפס כמהלך אינסטרומנטלי שתכליתו להצדיק את מיזם הילודה כולו; כלומר התפיסה היא כי אם אין ילדים נוספים מלבד אחת/ר, אזי מדובר במשחק סכום אפס. המשך גירוד מלמד על קיומם של שיקולים נוספים שעניינם תנועה, מקצב זמן במשפחה. חיים חזן (2002) הצביע על כך ש"בחירת ממד הזמן בחייהם של בני אדם, מספקת תמיד רמזים חשובים על השקפת עולמם ודפוסי התנהגותם" (שם, עמ' 162) וכי "כל ניסיון להתעלם מחשיבותו של ממד הזמן או להעריכו פחות מכפי ערכו, יביא להבנה שגויה של טיבה של אותה מציאות חברתית" (שם, עמ' 167). לאור אבחנתו זו ולאור דבריהם של פיטריס סורוקין ורוברט מרטון (Sorokin & Merton, 1973), שלפיהם "כל רעיון באשר הוא על תנועה אינו אפשרי ללא הקטגוריה של זמן" (ibid, p. 615) - נראה כי יקשה עלינו לחשוב על השתגרותה של תנועה בילודה ומעבר מילד אחד ליותר בלי לדבר על זמן וריתמוס במשפחה.

### 3. לתקתק משפחה: מוסד האחאות בהיבט טמפורלי

זמן אינו עוסק בשעונים ובתזמונים בלבד אלא משמש משאב בארגון סדרי עדיפויות וסדרי חיים. מכאן שלתפיסות על אודות זמן ישנה משמעות בתכנון נתיבי פעולה (Daly, 1996). חלקו הבא של המאמר יוקדש לשני ייצוגים סמליים בהמשגות תרבותיות של זמן - חץ (ליניאריות) ומעגל (מחזוריות, חזרתיות) - שעשויים לסייע בידינו לבחון הירקמותם של קשרים בין תפיסות של זמן במשפחה והמשך ילודה.

## חץ

השתגרותו של מוסד האחאות עשויה לנבוע מתפיסת הזמן כליניארי בשני מובנים: סטנדרטיזציה של התפתחות משפחתית; והבטחת העתיד.

### סטנדרטיזציה של התפתחות משפחתית

דימוי רווח בעידן המודרני הוא שישנה מפת דרכים מדויקת שעליה פרושות תחנות שדרכן אמור לחלוף כל אדם באשר הוא; ולא רק שהוא אמור לחלוף בהן, ישנו גם זמן נכון לעשות זאת (Daly, 1996). לוח זמנים הטרונומטיבי מגדיר לנשים ולגברים מהו הגיל שבו עליהם לחלוף בתחנת חיים מסוימת, ולאורו אפשר להעריך אם קיים פער בין הרצוי למצוי. כך למשל כתבה מירב אמיר (2005) בהתייחס ללוח הזמנים שמוכתב לנשים (שם, עמ' 43):

פגישת בן-הזוג המיועד, לדוגמה, צריכה להתרחש בסביבות גיל 28 - לפי חישוב שמרני, ועד גיל 32 - לפי הגרסה הנועזת יותר, יש להתחתן עד גיל 33, ואין להתמהמה עד ללידת הילד הראשון מעבר לגיל 35. נוסחה זו מאפשרת מדידה מדויקת על ציר הזמן של הפער בין כל סיטואציית חיים עבור נשים בשנות העשרים והשלושים לחייהן, יחסית למימוש המלא של עקרון המשפחתיות - חיים עם בעל וילדים.

התפיסה כי "לכל זמן ועת לכל-חפץ תחת השמים" (קהלת ג, א) בהתייחס לגיל ולהתקדמות ליניארית, באה לידי ביטוי גם בתפיסות זמן ביהדות. אלו למשל דבריו של רבי יהודה בן-תימא במסכת אבות (ה, כא) בהתייחס לגברים: "בן חמש שנים למקרא, בן עשר למשנה, בן שלש עשרה למצות, בן חמש עשרה לתלמוד, בן שמונה עשרה לחפה<sup>11</sup>, בן עשרים לדרוף, בן שלשים לפח, בן ארבעים לכינה, בן חמשים לעצה, בן ששים לזקנה, בן שבעים לשיבה, בן שמונים לגבורה, בן תשעים לשוח, בן מאה כאלו מת ועבר ובטל מן העולם".

כתיבתו של חזן (Hazan, 1994, 2006) על היבטים תרבותיים של זמן וגיל עשויה לסייע בפירוק לוחות זמנים תרבותיים אלה, ששגורים בשיח המשפחתי הרווח, לכדי קריאה אחרת. לטענתו, גיל מכתוב ברודנות ריתמוסים סמליים בלוחות הזמנים החברתיים שלנו ונתפס בטעות כקטגוריה אוניברסלית, ואף מוענק לו לרוב מעמד של משתנה ביולוגי בלתי תלוי. טעות זו נובעת מהיעדרה של חשיבה דה-קונסטרוקטיבית על רעיון הגיל. בהמשך לכך ולכוחו השיחי של גיל, ציפיות גיליות משוקעות ומבוצרות כמעט בכל אינטראקציה חברתית והתנהגותית, ומכאן שגיל נתפס כמבנה מסלול חיים. לעתים הוא אינו מנוסח כך במפורש, אך חברתית הוא בהחלט מובא בחשבון, במובן זה שהוא עשוי להיות אחד הקודים התרבותיים שמחלקים את הזמן ליחידות סמליות מוכרות, שמשרתות אותנו בכך שהן הופכות את חוויותינו להגיוניות עבורנו. כאשר קודים אלה מאבדים את תוקפם החברתי או חדלים מלשקף חוויות, הבניות טמפורליות קורסות (Hazan, 1994).

כך, לוח זמנים גילי מייצר סטנדרטיזציה של התפתחות משפחתית מוכרת שנתפסת כהגיונית, רצויה ונשפאת; והוא מגויס להמשך תנועה במשפחה באמצעות רטוריקה של התקדמות ליניארית בכיוון החץ, שנשענת על ההנחה כי גיל ביולוגי חד הוא עם מוכנות ודאית, לא רק להבאתו/ה של ילד/ה ראשון/ה לעולם אלא גם להולדתו/ה של ילד/ה נוסף/ת. הדימוי של שעון ביולוגי שמהרהר בחייהן של נשים בתקופת טרום-אימהות, כפי שעמדה עליו אמיר (2005), ממשיך לתקתק באוזניהן גם לאחר שהפכו לאימהות, ולעתים גם באוזניהם של אבות, ובאופן שכזה סטנדרטיזציה של לוחות זמנים וגילים מתורגמת לסטנדרטיזציה של רגשות. כלומר התפיסה שלפיה "הגיעה העת לעבור לשלב הבא" מתערבלת עם ההנחה שישנו רצון לעבור "לשלב הבא", היינו לכונן את מוסד האחאות ודרכו את שנתפס כ"המשפחה" עד שלעתים "זמן פנימי" שמבטא רגשות, צרכים, רצונות, חלומות וכמיהות (Melucci, 1996) נדחק אל שולי השיקולים:

סנדי (אם לשניים, אחד עד גיל עשר ואחד בגיל עשרה):

הנושא הזה עלה בצורה מסוימת - אם צריך לעשות עוד ילד. לא בגלל צורך, זה לא שבעלי אמר "אנחנו צריכים עוד ילד" או משהו בסגנון הזה, אלא כי זה שאלה שנשאלה מסביב בחברה: "רגע, הגעת לגיל 40? גיל 40 זה הרף האידיאלי של ההורות", והתחילו לצוץ הילדים הקטנים מסביב, והתחילה כמובן להישאל השאלה: "רגע, את לא צריכה איזה תינוק בבית? לפני שהרכבת האחרונה יוצאת

11 אפשר לראות כי שלב הילודה אינו מוזכר במפורש בדבריו של יהודה בן-תימא, אך אחת הפרשנויות היא כי מטרתו של שלב החופה היא ילודה.

מהתחנה לא הגיע הזמן? אחר כך תתחרטי<sup>12</sup> על זה שלא עשית את הקטן, ואת לא יודעת כמה זה ימלא אותך ואיזה אושר זה יעשה לך".

הנימוקים אינם נסמכים על גיל האישה בלבד, אלא גם על גיל הילדה/ה. גיל/ה של הילדה/ה הראשון/ה נתפס אף הוא כעדות למוכנות ההתקדמות הליניארית לשלב הבא, כאשר מדובר בגיל שונה בקבוצות חברתיות שונות:

נעמה (אם לשניים, אחד עד גיל עשר ואחד בגיל עשרה):  
חצי מהחברים שלנו - הבן הגדול שלהם קטן מהבן הצעיר שלנו וכבר יש להם שלושה. זה שהילד הקטן שלי בן 7.5 זה אומר דרשני. אנשים שואלים: "מה קורה?" ואני תמיד אומרת: "מה, אתם תגדלו?"

אודליה (אם לאחד עד גיל עשר):  
את מדברת על שיח על ילודה? אצלנו [באוכלוסייה החרדית - א"ד] זה רב שיח. over-שיח [צחקת]. למזלי אני גרושה, אז אנשים לא מצפים שאביא ילדים מחוץ לנישואין - אז בעניין הזה זה די נעצר. אבל כן, כשהייתי נשואה - צ'יק-צ'ק התחילו דיבורים של "נו? מה קורה? כבר עברה שנה וחצי - את לא בהריון עוד פעם? מה קורה? מתי תביאי לו אח?"

זמן מוטמע בשפה, בטמפורליות של הדקדוק, במשפט שמוכנה באמצעות התחלה-אמצע-סוף, בדימויים, במטפורות ובנרטיבים עלילתיים (Kristeva, 1997). אין מדובר בהכרח בדבר מה שפשוט נמצא שם במרומוז או בהיחבא בלבד, ולא אחת זהו דבר שמצהיר עצמו מפורשות על פני השטח השפתי (Torre, 1997) בשמשו אינדיקציה לכאורה למיקומו של אדם (Sorokin & Merton, 1973). כך למשל כנרת להד (Lahad, 2009, 2012), שחקרה את השיח החברתי סביב רווקות, הראתה בעבודתיה כיצד תפיסות על זמן מצהירות עצמן בשפה וכיצד חקירות צולבות ברוח "למה את מחכה?"; "נו מה קורה?"; "מה חדש?" מבטאות הנחות ליניאריות של קדמה והתפתחות. תחזיות קודרות כגון "בסוף תמותי לבר" או "בסוף תפספי את הרכבת" שמזהירות מפני "החמצת הרכבת" או "ירידה מהפסים", מזהירות מפני קיומה של סכנה ב"היתקעות", היינו בתנועה שאינה פרוגרסיבית ושאינה ליניארית.

מדבריהם של הורים שהשתתפו במחקר עלה כי כך גם בנוגע למוסד האחואות. ביטויים כגון "מתי הבא?"; "נו יאללה"; "נו, מה קורה?"; "לפני שהרכבת האחרונה יוצאת מהתחנה לא הגיע הזמן?" - שגורים על כל לשון בטרמינולוגיה שמנרמלת שוב ושוב את הזמן כליניארי, בשפה רציונלית של ניהול ועמידה בלוחות זמנים שמבהירה כי במרוץ נגד השעון עסקינן ולא רק ב"זמן פנימי" של תשוקות, רצונות וכמיהות (Melucci, 1996).

12 בחברה שמשדלת לילודה נעשה שימוש מאיים בהרטה כדי שנשים ואימהות יתיישרו על פי מערכת ערכים ואמונות פרו-נטליסטיים. על אופן שימוש זה ברגשות ארטיבי בעבודה השלמה.

בעולם שכזה, שמתנהל לאורך קו ליניארי, הולדת הילד/ה הראשון/ה עשויה להיתפס כלחיצה על שעון עצר שמתחיל לספור לאחור ימים של חסד שבהם מותר להיות הורה לילד/ה אחד/ת בלבד. לכשהזמן הקצוב תם, שאלות ישירות ומטפוריות מתפקדות כשוט שמצליף ודוחק, לוחץ ומאיץ, נושף בעורפם של הורים עד שהמשימה תושלם במלואה, זאת גם באמצעות אזהרות שמבקשות להזכיר כי הזמן אוזל, שיש עוד לאן להתקדם וכי נדרש להתקדם.<sup>13</sup>

### הבטחת העתיד

זמן מדומיין כרץ לאורך קו כאשר העבר וההיסטוריה חתומים מאחורי גופנו והעתיד לבוא פתוח ונמשך לפנינו (Giddens, 1987). כפועל יוצא מרעיון זה של תנועת חץ חד-כיוונית נגזרים גם רעיונות של סיבה-תוצאה ורצף המשכי של עבר-הווה-עתיד (Daly, 1996).

ג'ודית הלברסטם (Halberstam, 2005) הראתה בספרה כיצד תפיסות אלה באות לידי ביטוי במשפחה, וכיצד עניינים משפחתיים מנוהלים על ידי זמן. זמן ירושה (time of inheritance) לטענתה, הוא אחד מבין שלושה סוגים של זמנים<sup>14</sup> במשפחה ומתייחס להעברה בין-דורית של ערכים, טובין והון כלכלי ומוסרי באמצעות קשרי משפחה. זמן זה קושר את המשפחה לעברה ההיסטורי של אומה ומייצר מבט שמופנה קדימה אל עבר עתידים היציב הן של המשפחה והן של האדם. בקטגוריה זו מתמקמת השאלה "מה יקרה אם..." שדורשת הגנה באמצעות פוליסות ביטוח, ביטוחי בריאות וצוואות; שאלה שקוראת להורים לדמיין את עתידם כדי לנהל את ענייניהם בהווה.

בהקשר זה, מוסד האחיות נתפס לא אחת כפוליסת ביטוח, הן כלפי הילד היחיד בכל הנוגע להתפתחותו האינטלקטואלית ובנוגע לרווחתו החברתית והרגשית, כפי שהוצג בחלקו הקודם של המאמר, והן כלפי ההורים עצמם. לגבי ההורים, כינונו של מוסד האחיות נובע מהפניית מבטם קדימה כדי לוודא שעתידה היציב של המשפחה יובטח באמצעות פוליסת ביטוח מטפורית או שלא, היינו שלא היא זה ילד אחד בלבד שיידרש לדאוג להם בוקנתם, ושהם עצמם לא ייוותרו לבד אם יתממש "מה יקרה אם". למשל, מה אם יקרה משהו לילד היחיד או כשהוא יעזוב את הבית וילך לדרכו. שזירה בין עתידה/ו של הילד/ה היחיד/ה לעתידם של הוריו/ה מובילה לכך שהפסקת ילודה תיחשב התעלמות רשלנית מן העתיד:

מסכן ואומלל הילד היחיד שצריך להתמודד עם הזדקנות ואובדן הורים ללא אחים ויותר מסכנים הורים לבן/בת יחידים שמאבדים אותו ונותרים עם חלל ריק ללא ילדים אחרים שיכולים ולו במעט להשלים אותו. (תגובה לכתבתה של קיני, 2009)

13 התפיסה שלפיה יש לאן להתקדם וכי נדרש להתקדם עשויה להישמע גם מכיוונו של ילדים יחידים שבוחנים את חייהם בהשוואה לחייהם של חבריהם לגן, לכיתה או לחוג, שלהם יש אחיות ואחים. אל היבט זה אתייחס בהרחבה בעבודה השלמה.

14 שני הזמנים הנוספים הם זמן רבייה (time of reproduction) וזמן משפחתי (family time).



חשוב שיהיה אח או אחות.

שכל המשקל הרגשי של ההורה לא ייפול על כתפיו של ילד אחד. נוסף על כך, אם קורה לילד משהו, כל המשפחה נכחדת. לעומת משפחה שיש בה שני ילדים... עצוב, אבל צריך לחשוב גם על ההיבט הזה. (תגובה לכתבתה של קיני, 2009)

יעל (אם לאחד עד גיל חמש):

רופא הנשים שלי אמר לי כשהוא הבין שזה הסוף [סוף לילודה מבחינת יעל - א"ד]: "את חייבת לעשות ליתר ביטחון, שיהיה לך עוד" (צוחקת).

רעיון "המחר" והבטחתו מודגש ביתר שאת בתודעה הקולקטיבית במדינת ישראל שעסוקה עד מאוד בפוליטות ביטוח סמליות, אישיות ולאומיות באמצעות ילדים. עיסוק זה בהבטחת עתידם של הורים כמעשה מוסרי, הפעם כלפי עצמם, בא לידי ביטוי גם באותן ישיבות בכנסת שעניינן היה הצעה לקצץ במימון טיפולי פריון לילדים שניים:

המשמעות של ילד בודד שגדל במשפחה, החרדה הרבה להורים שמובילה בעצם את שימור ילד בודד שחי במדינה במצב ביטחוני כל-כך חמור, ולא בכדי למשל בצה"ל הגדירו את זה שמשפחה עם ילד אחד למשל לא יתגייס ליחידה קרבית אלא בתנאים מסוימים. המשמעות חייבת להיות לנגד עיניכם ואני מבקש... שתשקלו גם את הפרמטרים הערכיים והמוסריים ולא רק תועלת כלכלית זמנית וזניחה מול נזק בלתי-הפיך לכולנו. (משה פולק, עמותת הזכות להורות, ועדת הכספים 2003, מצוטט אצל גולדין, 2008, עמ' 199-200)

## מעגל

בחלקו הקודם של המאמר דנתי בחיקוייה של אידיאה משפחתית כאחד ההסברים לכינונו של מוסד האחיות. בחלק זה ברצוני להוסיף לתמונה את הממד הטמפורלי שבאידיאה זו, שמושתתת בין היתר על "זמן משפחתי". זמן זה בא לידי ביטוי בריטואלים משפחתיים-מעגליים שחוזרים על עצמם מדי יום ומדי שנה: טקסי השכבת הילדים לשינה והשכמתם; ארוחות ערב משפחתיות; נופשים משפחתיים; חופשות קיץ; הליכה משותפת לאירועים דתיים וחברתיים; ימי הולדת, אזכרות, טקסים וארוחות חג (Daly, 1996; Gillis, 2001; Halberstam, 2005). ריטואלים אלה אינם רק הדבר כשלעצמו אלא הפכו זה מכבר לדימויים מסורתיים טעוני סנטימנטליות שמסייעים בוודוא תקפותה של התחושה כי זוהי אכן משפחה.

שינויים בכלכלה ובשוק העבודה, מתחים רעיוניים בין לכידות לאינדיבידואליזם במרחב המשפחתי, אפשרות אחרת מבעבר לקיומן של תצורות משפחתיות שונות מאלה המסורתיות,<sup>15</sup> כמו גם התפתחויות טכנולוגיות שמשנות רעיונות של זמן ומרחב - כל אלה מערערים כיום את גבולותיו של הבית ומשנים את מופעיהם של ריטואלים משפחתיים באופן שעשוי להוביל משפחות רבות להיאבק על תקפותן ולייצר מתח בין הווייה (being) לעשייה (doing) בספרה המשפחתית. על פניו, משפחה היא שם עצם. היא קבוצת אנשים שנתפסת כ"שמורת טבע" לאור קשרי דם שקיימים בין חבריה, ומכאן שכל שנותר לאדם שנולד לתוכה וחבר בה הוא להיות ולחיות (to be) בקרבה ללא מאמץ פעיל מצדו. אך דיוויד מורגן (Morgan, 1996) הציע כי אפשר לדבר על משפחה גם כשם פועל, כמפעל תרבותי של ייצור משמעויות שעניינו עשייה יותר מאשר הווייה; וכפי שניסחה זאת בעברית גלי סמבירא (2013): אנחנו מתמשפחות ומתמשפחים, ממשפחות וממשפחים את עצמנו כחלק מפרויקט ההשתייכות והשייכות שלנו.<sup>16</sup>

עם זאת, מסתבר כי אין די בהווייה ובעשייה בלבד: "משפחות נדרשות 'להיראות' כשם שהן נדרשות 'להיעשות'" (Finch, 2007, p. 66).

באומרה "להיראות" כוונתה של פינץ היא לתהליך - שמשנתנה באינטנסיביות שלו בהתאם לנסיבות - שבו יחידים או קבוצות מתקשרים בינם לבין עצמם או מול קהל רלוונטי ב"עשיית דברים משפחתיים". במהלך אינטראקציות אלה של הראיה ובאמצעותן מועברות משמעויות חברתיות שמאשררות כי מערכות היחסים הללו הן מערכות יחסים "משפחתיות" וכי הן עובדות. במובן זה, משפחות שלא אוכלות יחד, מבלות יחד או נופשות יחד מוצאות עצמן מול מציאות שבה משפחתיותן עשויה להיות מוטלת בספק: "ההתכנסות המשפחתית מאבדת את ממשותה והופכת למעין פנטום; היא מתקיימת בזיכרון של פנטייה בלבד" (Hochschild, 2001, p. 237). בעולם כזה שבו ריתמוסים משתנים ומגבירים תאוצה, וכשסכנה קיומית נדמית כמרחפת מעל "המשפחה", הסטנדרט המצופה ל"זמן משפחתי" והדימויים הנוסטלגיים שנלווים אליו ממשיכים להיות מרכזיים בתוצרים תרבותיים רבים וממשיכים להנחות התנהגויות במשפחה הלכה למעשה אף ביתר שאת (Gillis, 2001).

בהמשך לזאת, אני מציעה כי לכינונו של מוסד האחאות ישנו חלק פעיל בהבטחת קיומו של זמן מעגלי-משפחתי, אותו זמן שהוא אחד הפיגומים שנתפסים כמאפשרים למשפחה להמשיך ולעמוד איתן וכמאפשרים לחבריה לחוש כי ישנה כאן משפחה, כזו שגם ידועה בציבור. במובן זה, אחאות נדרשת להיווצר ולהיראות משום שלכאורה בלעדיה ארוחה משפחתית אינה ארוחה; חופשה משפחתית אינה חופשה; וחג אינו מועד לשמחה או יום טוב. הדברים הבאים נכתבו בהתייחס להולדת ילד שלישי ויותר, ומכאן אפשר להבין את הלך הרוח בהתייחס להולדת ילד אחד "בלבד":

15 הכוונה היא למשל למשפחות קוויריות; חד-הוריות; ללא ילדים; ללא נישואין מלכתחילה; עם ילדים מאומצים; עם ילדים ביולוגיים ומאומצים; ו"פרק ב" לאחר גירושין.

16 השימוש שעשתה סמבירא במונח "התמשפחות" על הטיותיו שואב כוחו מקריאה קווירית של רעיון "המשפחה". כך למשל נכתב בהזמנה לפאנל של קבוצת "סטויות קוהרנטיות": "כפאנל הזה אנחנו רוצות להציע את המונח משפחה לא רק כשם עצם, אנחנו משתמשות במילה ממשפחות כשם פעולה, משהו שעולם עושה לנו, משהו שאנחנו עושות לו בחורה, אבל לא כמו שהוא התכוון".

גם עליי לוחצים לעשות את הילד... השלישי!... כל הסביבה מחכה לילד מספר 3. כולם מספרים לי שחייבים לפחות 3 ילדים בשביל שולחן שבת, חגים. (תגובה לכתבתה של איזנשטיין, 2011)

תחשבו על שולחן השבת עם 5 או 6 ילדים, זה לא כף, זה לא נחת, זו מהות החיים (תגובה לכתבתה של כהן, 2006)!!  
 אם אחת, בדיון באחד הפורומים, הסבירה את מניעיה להביא ילדים נוספים לעולם כך: "אני באה ממשפחה קטנה, וזה נורא מעט כשיושבים ליד שולחן הסדר [...]". (כהן, 2006)

מכיוון ש"צורותיו" של זמן אינן באמת חקוקות כצורות גיאומטריות נתונות מראש, הן מצויות בתחרות ובמשא ומתן וזקוקות להגנה (Greenhouse, 1989). ואכן, לעתים נדמה כי זמן מעגלי-מסורתי-משפחתי זקוק להגנה בהיאבקו על חייו למול ערב רב של שינויים המתרגשים עליו. בהיתפסו כנקודת אחיזה יציבה בעולם אחוז תזזית (Daly, 1996) ובהיותו אחד הסממנים לכך שהמשפחה קיימת - נדמה כי שבריריותו נחשפת והאפקטיביות שלו פוחתת בהיעדרה של אחאות.

## מחשבות אחרית דבר

הגיונות תרבותיים שמהווים משטרי הצדקה לכינונו של מוסד האחאות כפי שהוצגו במאמר זה ממוקמים בהקשרים רחבים יותר של עידן "המודרניות המאוחרת" (late modernity) בחברות מערביות. מדובר בעידן שנתפס כמאופיין בחוסר ודאות הולך וגדל בעקבות התערעורתם של מטא-נרטיבים מסורתיים וסמכותיים, ו"מסלולי חיים" מעוצבים תחת חסותם של שיחים שעניינם אינדיבידואליזם, שליטה עצמית, ניהול עצמי וסיכון (Bauman, 2000; Beck, 1992; Beck-Gersheim, 1996, 2002; Douglas, 1992; Giddens, 1991). אינדיבידואלים מצופים לקבל אחריות אישית על בחירותיהם ועל ניתוב קורות חייהם בעולם שמשנתנה בקצב מהיר, באמצעות תכנון ושליטה מרביים בפעולות בזמן הווה המוכוונות אל העתיד: "המודרנה יצרה דגם התנהגותי משלה כדי להתמודד באופן פעיל עם חוסר הודאות של חיים תחת חסותו של אינדיבידואליזם. סיסמאותיה הן: תכנן! שלוט בעתיד! הגן על עצמך מתאונות - כוון ונווט אותן!" (Beck-Gersheim, 2002, p. 43).

בקונסטלציה תרבותית כזאת יחסים אינטימיים וקשרי משפחה מנוסחים לא אחת ככאלה שמבטיחים, שמחייבים ושמחייבים להוות חוף מבטחים (*Haven in a Heartless World*, כשם ספרו של כריסטופר לאש [Lasch] מ-1977) למול עולם תחרותי, רציונלי, תועלתני ומנוכר שמאיים מחוץ לבית; אך נראה כי הם נתפסים ככאלה שיקיימו את

הבטחתם רק במידה שאף הם יתוכננו "כהלכה" בהתאם לאידיאה ולרציונליות תועלתנית. במילים אחרות, מוסד המשפחה - שנתפס כמובטח לא במעט באמצעות קיומו של מוסד האחאות - מסמן הן תפיסות על שבריריות הקיום בעידן זה, משום שהוא מנוסח כמנוגד ל"עולם שבחוק"; הן שבריריות בפני עצמה משום ש"המשפחה" עצמה נחשבת עולם הולך ונעלם במציאות שבה נוצרים יותר ויותר דגמים משפחתיים שונים מאלה המסורתיים (Beck-Gernsheim, 2002) (post-familial families); והן את אחד המענים הסמליים והמוחשיים לשבריריות, לפגיעות ולחוסר הוודאות שבמודרניות המאוחרת. סימון משולש זה - שלפיו מוסד המשפחה מהווה חוף מבטחים רגשי, אך כדי שיישאר כזה מאומצים אליו הגיונות תועלתניים וטמפורליים-ליניאריים - מצטרף בדרכו אל ממצאים אחרים שמלמדים כי ההבחנה בין הספרה הפרטית לזו הציבורית היטשטשה זה מכבר<sup>17</sup> (אילוז, 2010; 2001; 2010; Hocshchild), אף שהיא ממשיכה להיות תבנית מארגנת של סדר חברתי (הרצוג, 2009).

רעיונות חברתיים שעניינם סיכון, סכנה וחשש מהעמיד מייצרים בתורם שיחים על אשמה במובן זה שאינדיבידואל שנתפס כמי שלא תכנן צעדיו "כהלכה", שלא הניח עקב בצד אגודל על "מסלול חיים" שמנוסח תרבותית כליניארי, כפרודוקטיבי וכמוסרי, נתפס כאחראי (accountable) לחוסר אחריותו בשיבוש חייו ובשיבושו של הסדר החברתי כמו ידיו, ועל כן הוא ראוי לגינוי ונדרש לתת את הדין (Lahad, 2009). כך מופנית אצבע מאשימה כלפי הורים לילד/ה יחיד/ה - כאשר זוהי הורות שנתפסת כבלתי לגיטימית וכבלתי מוסרית - גם משום שהורים נתפסים כמי שלוקחים סיכונים וכמי שלא מנהלים בצורה אחראית ומושכלת את עתידם שלהם, וגם משום שהורות לילד/ה יחיד/ה נחשבת עדות ללקיחת סיכונים נעדרת אתיות הורית כלפי הילד/ה היחיד/ה שגורלה/ו נתפס כמונח על הכף. הפניה זו של אצבע מאשימה ממשיכה בתורה לשמר נורמות פריון שנובעות משיקולים רציונליים ולא משיקולי רגשות ורצונות; אך "הבית" ו"המשפחה" ממשיכים להיתפס כמנוהלים על ידי רגשות ורצונות שנעדרים לכאורה את אותם ערכים שמיוחסים לספרה הציבורית בלבד: רציונליות ותועלתנות (הרצוג, 2009).

נראה אם כן כי נורמות פריון שמובילות אל כינונו של מוסד האחאות והפולקלור שהתפתח סביב הורות לילדים יחידים מהווים זירה למחקר בפני עצמו וזירה נוספת לבחינת כמה ממסגרות העבודה המרכזיות בחברה מערבית בת-זמננו בכלל ובזו הישראלית בפרט. אך זוהי רק תחילתה של למידה. גולדין (2008) חתמה את מאמרה בטענה כי קונצנזוס מתעצב במקומות שבהם יש שתיקה לא פחות מן המקומות שבהם יש דיבור. בהמשך לכך אני סבורה כי מוסד האחאות בישראל זקוק להמשך דיבור סוציולוגי כך שיורחב גוף הידע על אותם הגיונות תרבותיים שתוחמים את גבולות הרמיון ואת היכולת ליצור חלופות חברתיות ואישיות להסדרים קיימים, שנתפסים כיחידים.

17 יש לציין כי הבחנה זו מלכתחילה אינה מייצגת נכוחה את חייהם של כלל הנשים והגברים. כותבות כפטרשיה היל קולינס ובל הוקס עמדו על כך שחלוקה זו נסמכת על הגיונות לבנים של מעמד הביניים, בעוד נשים ממעמדות וממוצאים אתניים שונים נדרשו לחצות הלך ושוב גבולות אלה שבין "פרטי" ל"ציבורי" בשל תנאים מבניים של חלוקת משאבים לא שוויונית ביציאתן לעבוד מחוץ לבתים.

## מקורות

- איזנשטיין, מ' (2011). די לנג'ס: ואם לא בא לי ילד שני? אוחזר ב־21 במאי 2013 מתוך ynet, [www.ynet.co.il/articles/0,7340,L-4110159,00.html](http://www.ynet.co.il/articles/0,7340,L-4110159,00.html)
- אייל, ח' (2009). דפו פרוורה: על מדיניות השימוש בקרב נשות הקהילה האתיופית בישראל, דוח מחקר במסגרת פרויקט נשים וטכנולוגיות רפואיות. חיפה: "אשה לאשה", מרכז פמיניסטי בחיפה.
- אילוז, א' (2010). אינטימיות קרה: עלייתו של הקפיטליזם הרגשי. תל אביב: הקיבוץ המאוחד.
- אמיר, מ' (2005). הופעת השעון הביולוגי של מערכת הרבייה הנשית כמנגנון להסדרה חברתית. חיבור לשם קבלת תואר מוסמך, אוניברסיטת תל אביב.
- בטלר, ג' (2003). חיקוי ומרי מגדרי. בתוך י' קדר ואחרים (עורכים), מעבר למיניות: מבחר מאמרים בלימודים הומו־לסביים ותיאוריה קווירית (עמ' 329-346). תל אביב: הקיבוץ המאוחד.
- גבירץ, נ' (2010). ילד יחיד זה טוב או רע? אוחזר ב־21 במאי 2013 מתוך Mako, [www.mako.co.il/home-family-kids/education/Article-b43f7f263205c21006.htm](http://www.mako.co.il/home-family-kids/education/Article-b43f7f263205c21006.htm)
- גולדין, ס' (2008). טכנולוגיות של אושר: ניהול פרויקט במדינת רווחה מעודדת ילודה. בתוך י' יונה וא' קמפ (עורכים), פערי אזרחות: הגידה, פוריות וזהות (עמ' 167-206). ירושלים ותל אביב: מכון ון ליר בירושלים והקיבוץ המאוחד.
- הרצוג, ח' (2009). מהו הפוליטי: מבטים פמיניסטיים. תיאוריה וביקורת, 34, עמ' 155-163.
- השש, י' (2004). כמה ילדים זה שמחה?: מין, מעמד ועדה במדיניות הילודה בישראל, 1962-1974. חיבור לשם קבלת תואר מוסמך, אוניברסיטת חיפה.
- חזן, ח' (2002). אנשי הלימבו: מחקר על הבניית עולם הזמן של זקנים. ירושלים: ספרי אשל, האגודה לתכנון ולפיתוח שירותים למען הזקן בישראל.
- כהן, ר' (2006). בשביל מה אתם צריכים יותר מילד אחד? אוחזר ב־21 במאי 2013 מתוך ynet, [www.ynet.co.il/articles/0,7340,L-3267485,00.html](http://www.ynet.co.il/articles/0,7340,L-3267485,00.html)
- כוזם, ע' (1999). תרבות מערבית, תיוג אתני וסגירות חברתית: הרקע לאי־השוויון האתני בישראל. סוציולוגיה ישראלית, א(2), 385-423.
- מלמד, ש' (2004). כעבור עשרות שנים מועטות נהיה כולנו בני עדות המזרח... אימהות, פרויקט והבנייתו של "האיום הדמוגרפי" בחוק גיל הנישואין. תיאוריה וביקורת, 25, 69-96.
- נוה, ח' (2004). לב הבית, לב האור: דיוקן המשפחה בספרות העברית החדשה. בתוך א' קליינברג (עורך), על אהבת אם ועל מורא אב: מבט אחר על המשפחה (עמ' 105-176). ירושלים: כתר.
- סמבירא, ג' (2013). התפקיד שאין לו שם: חווייתיה של ההורה המגדלת במשפחות לסביות משולבות וכו'. חיבור לשם קבלת תואר דוקטור, אוניברסיטת בר אילן.
- פוגל־ביזאוי, ס' (1999). משפחות בישראל: בין משפחתיות לפוסט־מודרניות. בתוך ד' יזרעאלי, א' פרידמן, ה' דהאן־כלב, ח' הרצוג, מ' חסן, ח' נוה וס' פוגל־ביזאוי (עורכות), מין מגדר פוליטיקה (עמ' 107-166). תל אביב: הקיבוץ המאוחד.
- קיים, ר' וקוריאל, א' (2011). לחלץ את העגלה מהבוץ: "ילד שני - מותרות", אוחזר ב־21 במאי 2013 מתוך ynet, [www.ynet.co.il/articles/0,7340,L-4101639,00.html](http://www.ynet.co.il/articles/0,7340,L-4101639,00.html)

- קיני, י' (2009). תופעה: מסתפקים בילד אחד, ודי! אווזר ב-21 במאי 2013 מתוך nrg, [www.nrg.co.il/online/55/ART1/850/139.html](http://www.nrg.co.il/online/55/ART1/850/139.html)
- Bauman, Z. (2000). *Liquid modernity*. Cambridge: Polity Press.
- Beck, U. (1992). *Risk society: Towards a new modernity*. London: Sage.
- Beck-Gernsheim, E. (1996). Life as a planning project. In L. B. Szerszynski & B. Wynne (eds.), *Risk, environment and modernity: Towards a new ecology* (pp. 139-153). London: Sage.
- (2002). *Reinventing the family: In search of new lifestyles*. Oxford: Polity Press.
- Bijleveld, C., Morssinkhof, A., & Smeulers, A. (2009). Counting the countless: Rape victimization during the Rwandan genocide. *International Criminal Justice Review*, 19, 208-224.
- Blake, J. (1981). The only child in America: Prejudice versus performance. *Population and Development Review*, 7(1), 43-54.
- Bohannon, E. W. (1898). The only child in a family. *Journal of Genetic Psychology*, 5, 475-496.
- Callan, V. J. (1985). Comparisons of mothers of one child by choice with mothers wanting a second birth. *Journal of Marriage and the Family*, 47(1), 155-164.
- Carpenter, R. C. (2000). Surfacing children: Limitations of genocidal rape discourse. *Human Rights Quarterly*, 22, 428-477.
- Cicireli, V. (1994). Sibling relationships in cross-cultural perspective. *Journal of Marriage and the Family*, 56, 7-20.
- Daly, K. J. (1996). *Families and time: Keeping pace in a hurried culture*. London: Sage, Thousand Oaks.
- DePaulo, B. (2011). *Singlism: What it is, why it matters, and how to stop it*. USA: DoubleDoor Books.
- Douglas, M. (1992). *Risk and blame: Essays in cultural theory*. New York: Routledge.
- Falbo, T. & Poston, D. L. (1993). The academic, personality, and physical outcomes of only children in China. *Child Development*, 64(1), 18-35.
- Fenton, N. (1928). The only child. *The Pedagogical Seminary and Journal of Genetic Psychology*, 35, 546-556.
- Finch, J. (2007). Displaying families. *Sociology*, 41(1), 65-81.
- Finzi-Dottan, R. & Cohen, O. (2011). Young adult sibling relations: The effects of perceived parental favoritism and narcissism. *The Journal of Psychology*, 145(1), 1-22.
- Giddens, A. (1987). *Social theory and modern sociology*. Oxford: Polity Press.

- (1991). *Modernity and self-identity: Self and society in the late modern age*. Cambridge: Polity Press.
- Gillis, J. R. (2001). Never enough time: Some paradoxes of modern family time(s). in K. J. Daly (ed.), *Minding the time in family experience: Emerging perspectives and issues* (pp. 19-36). Oxford: JAI An Imprint of Elsevier Science.
- Ginsburg, F. D. & Rapp, R. (1991). The politics of reproduction. *Annual Review of Anthropology*, 20, 311-343.
- Greenhouse, C. J. (1989). Just in time: Temporality and the cultural legitimation of law. *Yale Law Journal*, 98(8), 1631-1651.
- Groat, H. T., Wicks, J. W., & Neal, R. G. (1984). Without siblings: The consequences in adult life of having been an only child. in T. Falbo (ed.), *The single-child family* (pp. 253-289). New York & London: The Guilford Press.
- Gugl, E. & Welling, L. (2010). The early bird gets the worm? Birth order effects in a dynamic family model. *Economic Inquiry*, 48(3), 690-703.
- Halberstam, J. (2005). *In a queer time and place: Transgender bodies, subcultural lives*. New York: New York University Press.
- Hashiloni-Dolev, Y. & Shkedi, S. (2007). Pre-implantation genetic diagnosis for sibling donor in Israel and Germany. *Social Science & Medicine*, 65, 2081-2092.
- Hawke, S. & Knox, D. (1977). *One child by choice*. New Jersey: Prentice-Hall, Englewood Cliffs.
- Hazan, H. (1994). *Old age: Constructions and deconstructions*. Cambridge: Cambridge University Press.
- (2006). Age. in U. Ram & N. Berkovitch (eds.), *In/Equality* (pp. 52-56). Beer Sheva: Ben Gurion University Press.
- Hillier, S. (1989). Women and population control in China: Issues of sexuality, power, and control. *Feminist Review*, 29, 101-113.
- Hochschild, A. R. (2001). *The time bind: When work becomes home and home becomes work*. New York: Henry Holt.
- Hoffman, L. W. & Hoffman, M. L. (1973). The value of children to parents. in J. T. Fawcett (ed.), *Psychological perspectives on population* (pp. 19-76). New York: Basic Books.
- Kristeva, J. (1997). Women's time. in K. Oliver (ed.), *The portable Kristeva* (pp. 349-369). Columbia: Columbia University Press.
- Lahad, K. (2009). *Rethinking singlehood: The discursive construction of family, time, and choice*. PhD. thesis under the supervision of Prof. Haim Hazan and Dr. Ilana Silver, Bar Ilan University.

- (2012). Singlehood, waiting, and the sociology of time. *Sociological Forum*, 27(1), 163-186.
- Laybourn, A. (1990). Only children in Britain: Popular stereotype and research evidence. *Children & Society*, 4(4), 386-400.
- Mancillas, A. (2006). Challenging the stereotypes about only children: A review of the literature and implications for practice. *Journal of Counseling & Development*, 84(3), 268-275.
- Melucci, A. (1996). *The playing self: Person and meaning in the planetary society*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Morgan, D. H. J. (1996). *Family connections*. Cambridge: Polity Press.
- Polit, F. D. (1978). Stereotypes relating to family-size. *Journal of Marriage and the Family*, 40, 105-114.
- Polit, F. D. & Falbo, T. (1987). Only children and personality development: A quantitative review. *Journal of Marriage and Family*, 49(2), 309-325.
- Shavit, Y. & Pierce, L. J. (1991). Sibship size and the educational attainment in nuclear and extended families: Arabs and Jews in Israel. *American Sociological Review*, 56, 321-330.
- Sorokin, P. A. & Merton, R. K. (1937). Social time: A methodological and functional analysis. *American Journal of Sociology*, 42(5), 615-629.
- Torre, R. R. (2007). Time's social metaphors: An empirical research. *Time and Society*, 16(2/3), 157-187.
- Turner, G. (2009). Politics, radio and journalism in Australia: The influence of talkback'. *Journalism*, 10(4), 411-430.
- Veenhoven, R. & Verkuyten, M. (1989). The well-being of only children. *adolescence*, 24(93), 155-166.



## אנחנו כמו בובות בחלון ראווה: קרעי זהויות בקרב כוהני דת של עולי אתיופיה בישראל

אביבה קפלן\* ורחל שרעבי\*\*

**תקציר.** מחקר זה עוסק בשתי קבוצות של קייסים (כוהני דת) אתיופים המשמשים כמנהיגיהם הרוחניים של עולי אתיופיה בישראל: האחת מוגדרת חברתית כצעירה, והשנייה מוגדרת זקנה. שתי קבוצות בלתי נראות אלו מתמודדות כל אחת בדרכה עם שוליותן החברתית והתרבותית ועם חוסר הלגיטימציה שלהן מצד הממסד הדתי והחברה בישראל. בקרב הקייסים הזקנים הבחנו בין קייסים שמצאו משמעות חדשה לחייהם בישראל, תוך ניסיון לשמר קרעי זהויות משמעותיים, ובין קייסים המנותקים למעשה מחומרי חייהם בהווה ושהמשמעות שהם מוצאים בהם היא דלה. הקייסים הצעירים לעומתם, המהווים בני "דור וחצי" להגירה, מבטאים דפוס התנהגות שמשקף "התנגדות יומיומית" בווריאציות שונות כלפי החברה הקולטת. באישיותם ובדפוס הנהגתם קיימת גם בחירה סלקטיבית של חלקי מציאות בעלי משמעות שמתאימים להם. השימוש המושכל בקרעי זהויות משרת אותם בתהליכים החברתיים של השתלבותם.

### מבוא

מאמר חלוץ זה עוסק במקומם החברתי החדש של הקייסים (כוהני הדת), מנהיגי הקהילה האתיופית בישראל. יהודי אתיופיה (ביתא ישראל) חיו ברובם בקהילות כפריות והתפרנסו בעיקר מחקלאות (בן עזר, 1992; קורנילדי, 2005). הם נחלקו לתת-קבוצות, בעיקר לפי אזור המוצא: טיגרי וגונדר. יהודי אתיופיה הקפידו על חוקי הטהרה בענייני נידה, שחיטה ואכילה (סלמון, 1993). מושג מרכזי בחיי המשפחה והקהילה באתיופיה היה הכבוד (בודובסקי, דוד, ערן ורוזן, 1989). הקהילות הונהגו על ידי הקייסים, שהיו בעלי סמכויות בנושאי דת ומנהגים והיו אחראים לקיום טקסי נישואין, גירושין וקבורה (בנאי ובכר, 1988; קסן, סופר וקידר, 2005). בשנות השבעים של המאה ה-20, בשלו בישראל ובאתיופיה התנאים הפוליטיים שאפשרו את עליית יהודי אתיופיה (בן עזר, 2010). גורם מרכזי היה ההכרה בהם כיהודים על ידי הרבנים הראשיים בישראל דאז: הרב עובדיה יוסף והרב שלמה גורן (ולדמן, 1990; קימרלינג, 2004). גורמים

\* בית הספר למדעי ההתנהגות, המכללה האקדמית נתניה; החוג לסוציולוגיה ואנתרופולוגיה, המכללה האקדמית אשקלון

\*\* החוג לסוציולוגיה ואנתרופולוגיה, המכללה האקדמית אשקלון; החוג המשולב למדעי החברה, אוניברסיטת בר אילן

נוספים שזירזו את עלייתם של יהודי אתיופיה היו הפגיעות בהם בעקבות המהפכה המרקסיסטית ונפילת הקיסר היילה סילאסי, וכן מלחמת האזרחים באתיופיה.

יציאת יהודים לסודן בדרכם לישראל החלה ב-1977, בהליכה רגלית של מאות קילומטרים, שהייתה מלווה בתלאות רבות: רעב וצמא, התנכלויות שורדים, אונס ומוות של בני משפחה רבים. גם במחנות המעבר בסודן היו התנאים קשים והשהות הארוכה בהם גרמה לתמותה רבה, להתפוררות חיי הקהילה ולפירוק משפחות (בן עזר, 2010; קורינלדי, 2005). משנות השמונים הועלו יהודי אתיופיה לישראל בשני גלים: "מבצע משה" ב-1984, שכלל בעיקר עולים מאזור טיגרי, ו"מבצע שלמה" ב-1991, שבו הגיעו בעיקר עולים מאזור גונדר (Spector, 2005). מהאיונות למדנו שקייסים שהגיעו מאזור טיגרי הציגו בתחילה עמדה פשרנית יותר ביחס לדרישה לגיור לעומת קייסים מאזור גונדר שהגיעו מאוחר יותר. למרות ההתנגדות העיקשת יותר של הקייסים מגונדר לגיור, כמה מהם עברו בזמנו את ההכשרה לרבנות במכון מאיר בירושלים.

עולי אתיופיה מתמודדים עם אפליה וניכור חברתי (ענתביימיני, 2010). הגישה האתנוצנטרית כלפיהם רואה את קליטתם כתהליך שנועד להוביל להסתגלותם לתרבות הישראלית (הרצוג, 1998; סבר, 2000). הוויכוח על יהדותם שימש גורם נוסף להדרתם בישראל. העולים מאתיופיה ככלל אמנם הוכרו כיהודים, אך יהדותו של כל פרט הוטלה בספק (Anteby-Yemini, 2005) עקב חשש לנישואי תערובת. כדי להירשם כיהודים במרשם האוכלוסין (ולקבל אזרחות ישראלית מכוח חוק השבות), נתבעו עולי הגל הראשון מאתיופיה לעבור גיור לחומרה, שכולל ברית מילה וטבילה (ענתביימיני, 2010).

העולים ראו בתביעה לגיורם ביטוי של השפלה וגזענות, ולאחר מחאה בראשות הקייסים ב-1985 ופנייה לבג"ץ, נסוגה הרבנות הראשית בירושלים מעמדתה. כפשרה מונה הרב דוד שלוש, הרב הראשי של נתניה, לרשם נישואין ארצי, ועליו הוטל לבדוק את יהדותם של הזוגות הנרשמים לנישואין. כיום נושא בתפקיד זה הרב יוסף הדנה, הרב הראשי של עולי אתיופיה בישראל (קורינלדי, 2005). הטלת הספק ביהדותם של עולי אתיופיה פגעה קשות במעמד הקייסים בישראל (Weil, 1997). לאחר מאבק הכיר הממסד הדתי ב-1993 בקייסים שעלו מאתיופיה, והם פועלים בשכר (חלקי) בקרב קהילותיהם במסגרת המועצות הדתיות. עם זאת, סמכויותיהם צומצמו, והם אינם רשאים לטפל בענייני נישואין, גירושין, שחיטה, קבורה ועוד (Kaplan & Salomon, 2004). זאת מכיוון שמנהגי יהודי אתיופיה מתבססים על התורה שבכתב שניתנה למשה בהר סיני, ואינם תואמים את ההלכה הנהוגה בשאר העולם היהודי דתי (ולדמן, 1990; זיר, 2000). מקור הפער ההלכתי בשנות הניתיק הרבות של יהודי אתיופיה מהעם היהודי, מהתורה שבעל פה (המשנה והתלמוד), מה"שולחן ערוך" (ספר ההלכה הבסיסי שכתב הרב יוסף קארו בצפת במאה ה-16) ומחידושי ההלכה היהודית במרוצת הדורות (שלום, 2012).

הקהילה והמשפחה האתיופית עברו שינויים וזעזועים קשים בעקבות ההגירה לישראל. בעוד שהאם והילדים הסתגלו מהר יחסית לחיים החדשים, האב איבד את סמכותו ואת תפקידיו, דבר שגרם לקונפליקטים קשים במשפחה (בורובסקי, דוד, ערן, ברוך ואבני, 1994; וייל, 1991). במעגל הקהילתי הרחב שובשה מערכת היחסים הרגילה בין הקהילה למנהיגות הרוחנית, והתערערה שמירת המצוות (שלום, 2012).

## מסגרת תיאורטית

### זקנה והגירה

אחד ממאפייניה הבולטים של החברה הפוסטמודרנית הוא היעדר גבולות ותחושה של חיים בכפר גלובלי אינסופי. המושג מודרנה בלשונו של חזן (1997) מתייחס לתופעה חברתית בהקשר תקופתי. המודרנה מושתתת על יסודות של סמלים משותפים, ערכים מוסכמים ודרכי התנהגות מקובלות. זהות האדם שחי בעידן הפוסטמודרני היא כלכלית בעיקרה, מחושבת ותבונית. משמעות המושג פוסטמודרניזם נוגעת גם להכרה בזהויות פרגמנטריות, בלתי לכידות, או בקרעי זהויות, שהם תוצאה של משברי ייצוג ואובדן נרטיבים גדולים. באומן (Bauman, 1991) טען כי במציאות כזו, העתיד מתעמעם והעבר אינו רלוונטי עוד כקנה מידה להערכת העתיד. כך נותר ההווה כמדד משמעותי יחיד בחיי האדם.

נקודת המוצא של גישתנו גורסת שזקנה והזדקנות הן תוצר של תרבות והתנהגות, ושאינן להן בהכרח זיקה לזקנה כשלעצמה, אלא אלו סמלים ודימויים חברתיים שקובעים את טבעה של הזקנה מבחינה חברתית (חזן, 2003). במובן זה זקנה היא שלל דימויים וסמלים הנוגעים למראהו החיצוני של הזקן, יותר מאשר למשמעות היותו בא בימים בחברה המקדשת נעורים, חדשנות ויופי. לגישה זו חשיבות מיוחדת בהבנת מקומו החדש של הקיים כמהגר זקן.

לפי חזן (1997, עמ' 8), "זקנה כמושג תרבותי ניצבת בהנגדה מובהקת וחרिפה לייצוגי הקדמה וההתפתחות העומדים במרכז של תפיסת העולם המודרנית". ההתייחסות לזקנה מובנית על ידי אלה שאינם זקנים ומשפיעה על המבנה החברתי ועל ההתייחסות כלפי זקנים. היא גורמת להדרתה של קבוצה הולכת וגדלה של אלה שמכונים "זקנים" ומאלצת אותם להתקיים מחוץ לקטגוריות חברתיות (בריק, 2002), במחוזות שנתפסים כקרובים למוות (חזן, 1997). בחברה המערבית בת ימינו, לעת זקנתו מורחק האדם לשוליים החברתיים ומודר מתעסוקה. חזן (2002) גורס כי תקופת הזקנה נתפסת בחברות מערביות כ"אזור טאבו מוקצה מחמת מיאוס ומחמת אימה" (שם, עמ' 39), ולפיכך זו תקופה שמנסים להדחיק ולהרחיק אותה.

בספרו Old Age: Construction and Deconstruction מ-1994 מציע חזן גישה מורכבת יותר להבנת מציאות החיים של זקנים ומשמעות הזקנה כפי שהן נתפסות בחברה המערבית בת זמננו. במקור אחר טוען חזן כי בפוסטמודרניזם, כפי שהוא בא לידי ביטוי בעולמם של הזקנים, "מתמוססות הגמוניות סמליות ומשטרי ידע דומיננטיים קורסים" (חזן, 1997, עמ' 9). זהו מצב שבו זהויות נשללות או ננטשות כתוצאה מהיעדר יחסי של מערכות ייצוג המאפשרות קשר בין התנסות אישית ובין הגדרות תרבותיות. עם זאת, מציאות חברתית כזו אינה מכירה באנשים שהם נעדרים תפקיד ונטולי סיכוי להתקדמות. לכן, במקום זהויות אישיות המעוצבות על ידי אינטגרציה תרבותית שיכולה להיות כרוכה בלאום, באתניות או בדת, נוצרות זהויות תרבותיות חדשות, המאופיינות בפיסות משמעות ארעיות וחולפות.

זו המציאות שבה שוקעת הקהילה המקומית שהאדם שייך אליה, יחד עם האינטימיות של יחסיו הבינאישיים, בד בבד עם התעצמותה של האנונימיות. כך יוצרת המציאות הפוסטמודרנית עבור הזקנים מצב שבו לא קיימים עוד סמלי מפתח המארגנים, ממסדים או מצדיקים את זהותו

של האדם הזקן כאדם וכבעל זהות מלאה ומגוונת. במציאות כזו, ההתייחסות החברתית לזקן היא על פי דימויו החיצוני בלבד. פתרסטון והפורת (Featherstone & Hepworth, 1991) כינו זאת "מסכת הזקנה".

גם גישתו של לומרנץ (Lomranz, 1998), באמצעות המושג א-אינטגרציה, מכירה ביכולתו של האדם להכיל לעת זקנתו סתירות בדפוסי החשיבה של העצמי, בכחינת קיומם של כמה עצמיים שונים שאין ביניהם זיקה הכרחית. לומרנץ מצביע על היכולת לקבל יחסיות ולשאת דר-ערכיות ועמימות. בתפיסה עצמית כזו, דימויו של האדם מונע אפשרות של אמירה כוללנית ומחייבת על אודות מהותו. באופן זה יכול הזקן בן זמננו להבנות מחדש את זהותו כתערובת של חלקי זהויות שהזקנה היא רק אחת מהן. זהות זו יכולה להיות בעלת הגדרות עצמיות שאינן קשורות לזקנה, כמו זיקה אתנית, נאמנות לאומית, מחויבות דתית או עיסוקי פנאי. במציאות שבה אנו חיים כיום, הבניה כזו של מציאות קיומית תזכה בלגיטימציה חברתית, במסגרת החופש שנתון בידי האדם לנהל חיים עצמאיים. באמצעות הבניה מחודשת זו של חלקי זהויות, יכול הזקן בן ימינו למצוא לעצמו מקום בתוך חברה שהדירה אותו בשל אילוציה המבניים. על אף האילוצים המבניים, שאינם מציעים לו מקום ואפשרות להגדרה, הזקן בחברה הפוסטמודרנית יכול לכוון לעצמו זהות בעלת משמעות. אנו סבורות שמצבם של זקנים בחברה הפוסטמודרנית דומה מאוד למצבם של מהגרים, מבחינת הדרתם המבנית ואי-נראותם החברתית. אי-נראות של מהגרים היא ללא ספק מצב פגיע מבחינה חברתית (לומסקי-פדר, רפפורט וג'ינזבורג, 2010). נראותו של המהגר כרוכה בזיהויו כזר ובסיווגו כלא שייך, כאחר, כשונה. המהגר נוכח תמיד בתרבות ובתודעה של המקומיים, ואף יש לו מעמד של "נראה מדומיין" (Ahmed, 2000). גם באומן (Bauman, 1990) רואה בו פורע גבולות. אין עוררין על קיומם של יחסי כוחות בין המקומי ובין הזר, כמו בין המתבונן למושא התבוננותו. במשוואה זו, הזקן והמהגר יהיו תמיד באותו צד. זאת ועוד, כשמדובר במהגרים זקנים, פגיעותם בשל אי-נראותם תהיה מטבע הדברים קשה עוד יותר. כך מתארות את אי-הנראות לומסקי-פדר ועמיתותיה (2010, עמ' 17):

בדומה לנראות, האי-נראות היא פרי של הבניה חברתית. היא משייכת ודוחפת את היחיד למקום של שלילה והיעדר. הסירוב להכיר ביצור אנושי אחר כאדם בעל ערך משל עצמו הוא פעולה מכוונת, אקטיבית, המכוונת בקרב האובייקט הנצפה הרגשה שהוא מחוק, ולמעשה שקוף. הלא-נראה מנוגד לנראה, שולל אותו ובו בזמן מהווה חלק בלתי נפרד ממנו ומאתגר אותו.

דומינגז (Dominguez, 1990, p. 42) טוענת כי "אילו היינו רואים הכול, למעשה לא היינו רואים דבר. מכאן שאנו רואים הברלקאם הוא מסומן ומוגדר כמשמעותי, לחיוב או לשלילה". על פי פוקו (Foucault, 1980), העין החברתית הפקוהה, המפקחת והמתבוננת היא כוח. לדעתו, המבט המופנה כלפי האחר מגולם במבני הכוח החברתיים, ולכן הוא יהיה תמיד פוליטי. בעקבות פוקו טוענות לומסקי-פדר ועמיתותיה (2010) שהמהגר הוא אובייקט נטול מבט חודרני כשלעצמו, בשל היותו זר וחסר מקום מוגדר בחברה. אנו גורסות שזה גם מצבו של הזקן

בחברה. לכן לעתים קרובות מופעלים על מהגרים וזקנים כאחד אמצעי פיקוח ישירים ואלים יותר מאלה שמופעלים על המקומיים.

רוברמן (Roberman, 2007), שחקרה וטרנים של הצבא האדום (ותיקי מלחמת העולם השנייה), מצאה הרבה מהמשותף בין הזהויות של מהגר וזקן. בשתייהן אנשים מוצאים את עצמם במצבים של היעדר נחיצות. כרמל ואלון (1997), שחקרו מהגרים ממזרח אירופה, גורסים שכלל שהשינוי התרבותי והפיזי שעובר המהגר משמעותי יותר והמשאבים העומדים לרשותו דלים יותר, כך הוא צפוי למידה רבה יותר של חוסר איוון שיתבטא בעקה (stress). רון (1997) הסיק ממחקר של עולים מחבר העמים, שמהגרים נוטים לשמור על קשרים אינטימיים ולא לפתח קשרים חברתיים רחבים, עובדה שמאטה את תהליך השילוב החברתי שלהם במקומם החדש. מהספרות שנסקרה עולה, אם כן, שהמצב החדש כרוך בויתור על חלקי זהויות בתמורה לאימוץ חלקי זהויות חלופיות, שמתאימות לסביבה החברתית החדשה.

### זהות והגירה

הדיון הסוציולוגי בזהויות חדש יחסית וקשור לעליית האינדיבידואליזם במאה ה-19 ולרעורר הלאומיות כזהות "טבעית" באמצע המאה ה-20 (ששון-לוי, 2006). הול (Hall, 1996) גורס כי בעקבות פירוקן של תבניות זהות כוללניות כמו שבט ומשפחה, התפתחה תפיסה חדשה שלפיה זהויות של יחידים אינן מולדות או מהותיות אלא תוצר של הבניות חברתיות שמתעצבות ומשתנות תוך כדי יחסי הגומלין בין המדינה, השיח והמוסדות החברתיים שהיחיד פועל במסגרתם.

לפי ויקס (Weeks, 1991), המונח זהות בעייתי, מכיוון שהוא מבוסס על התפיסה שמשמעות הזהות קבועה ואינה משתנה בהתאם לזמן ולמקום. לעומת זאת, התפיסות העכשוויות, שמושפעות מהשיח הפוסטמודרני ועוסקות בין היתר במיעוטים, אינן מניחות שקיים גרעין יציב ואחיד של העצמי. מכיוון שזהות מעוצבת בתוך שדות שיח שונים זה מזה ולעתים אף מנוגדים זה לזה, ומכוננת בעמדות חברתיות שונות, לעתים קרובות היא מפוצלת, תלויה מצב וארעית באופייה.

זהויות אפוא אינן ישויות נתונות אלא קטגוריות מומצאות, תוצרים של משמעויות תרבותיות המתפתחות בנסיבות היסטוריות מסוימות. זהויות נבנות על בסיס ההבדל בינן לבין זהויות אחרות ולא על בסיס הדמיון. הן מתעצבות על ידי הדרה לשוליים של אלמנטים מנוגדים והגדרתם כאחרים, ולכן אפשר ללמוד על כינון זהויות על ידי איתור וניתוח של האחר (ששון-לוי, 2006).

רוב התיאוריות מדגישות את העובדה שהפרטים המשותפים למיעוט מרגישים את עצמם קשורים זה לזה לא רק על ידי גזע, לאום, תרבות והיסטוריה משותפת, אלא גם על ידי גורל משותף וחוויה משותפת של אפליה ונחיתות חברתית (Hutnik, 1991; Romanucc-Ross & de Vos, 1995). למרכיב הדתי - לדת עממית או לאמונה אוניברסלית - יש השפעה חזקה על זהותו האתנית של הפרט, והדת יכולה לתרום לליכוד קבוצות אתניות.

הטניק (Hutnik, 1991) טוענת כי זהות אתנית היא תחושה של הזדהות אישית עם קבוצה אתנית וזיהוי הפרט על ידי האחרים כמי שמשתייך לקבוצה זו. ההגדרה העצמית של הזהות מתבססת על גזע, שפה ותרבות משותפים, על קשרי משפחה וגם על ההיסטוריה של יחסי הקבוצה האתנית המסוימת עם קבוצות אתניות אחרות בחברה הקולטת. נאש (Nash, 1989) גורס כי אתניות היא

תוצר של תפיסה חברתית, תהליך של הדבקת תווית על ידי היחיד והאחרים. לפי תפיסתו, הזהות האתנית מוגדרת לא רק על ידי הצורה שבה הפרט תופס ומגדיר את עצמו, אלא גם על ידי האופן שבו הסובבים אותו מגדירים את זהותו.

לעומת גישות אלו, שפירא (1997, עמ' 11) גורסת כי "הזהות הקולקטיבית היא במידה רבה השתקפות האתוס והנורמות הרווחות בחברה בתקופה מסוימת, ולא משקפת בהכרח את זהויות המשנה באותה החברה". לדעתה, עיצוב ומיצוב, תבניות כוח ומשא ומתן מדגישים את היות הזהות דבר פוליטי המתעצב, מפורש ומיוצר מתוך קואורדינטות הכוח הסמויות והגלויות בחברה.

ברי (Berry, 1992; 2004) השתמש במחקריו במונח אקולטורציה (acculturation), שמקורו בחשיבה אנתרופולוגית תרבותית. זהו מושג המתייחס לתהליכי שינוי והבניה של זהויות כתוצאה ממפגש בין שתי קבוצות תרבותיות או יותר, כאשר בכל הקבוצות המעורבות מתחוללים שינויים כפועל יוצא מיחסים יומיומיים. עם זאת, בדרך כלל הקבוצה הדומיננטית משתנה פחות מן האחרות. ברי (Berry, 1992) הציג ארבע אסטרטגיות של יחסים בין-תרבותיים מנקודת מבטן של קבוצות שאינן דומיננטיות: היטמעות, היבדלות, השתלבות ושוליות. אסטרטגיה של היטמעות (assimilation) ננקטת כאשר יחידים מעוניינים באינטראקציה יומיומית עם תרבויות אחרות מתוך מגמה להפוך לחלק מהן ואינם מבקשים לשמר את זהותם התרבותית המקורית. מנגד, כאשר חשוב ליחידים לשמר את תרבותם המקורית, ובה בעת הם מבקשים להימנע מאינטראקציה עם אחרים מתרבות שונה, הם נוקטים אסטרטגיה של היבדלות (separation). כאשר יש עניין הן בקיום התרבות המקורית והן באינטראקציות יומיומיות עם קבוצות אחרות, האסטרטגיה הננקטת היא השתלבות (integration), שבעקבותיה נשמרת מידה מסוימת של שלמות (integrity) תרבותית, כד בבד עם שאיפה לשותפות במערך החברתי הרחב יותר. האסטרטגיה הרביעית - שוליות (ma - ginalization) - מתקיימת כאשר יש אפשרות מצומצמת או עניין מועט בשימור תרבותי (בשל אובדן תרבותי כפוי עקב ניסיונות התבוללות) ועניין מועט ביחסים עם אחרים (לעתים קרובות בשל חוויות הדרה או אפליה), וכתוצאה מכך מתרחשת תזווה לשוליים חברתיים.

לדירו של ברי (Berry, 1992), קבוצות שאינן דומיננטיות יוכלו לבחור בחופשיות באסטרטגיית ההשתלבות ולבצע אותה בהצלחה, רק במידה שהחברה הדומיננטית פתוחה לגיוון חברתי ומעודדת שילוב. כמו כן, נדרשות לדעתו הסתגלות או התאמה הדדית (mutual accommodation) כדי להשיג השתלבות. ההתאמה כרוכה בהסכמה, הן בקבוצה הדומיננטית והן בקבוצות הלא דומיננטיות, לגבי זכותן של כל הקבוצות בחברה לחיות בשונות תרבותית (Berry, Kalin, & Taylor, 1977).

המודל של ברי, שהתווה מסלולי הסתגלות לפי מידת הזיקה של המהגר לתרבות המוצא ולתרבות החדשה, מסייע לנו להבין את ההיבטים החברתיים של הגירה בכלל ובישראל בפרט. מכיוון שהמציאות החברתית המערבית הרווחת כיום היא רב-תרבותית, אפשר לומר כי מדיניות ההיטמעות ("כור ההיתוך" בישראל) לא הושגה בחברות ששאפו לכך. לדידנו רלוונטיות במיוחד האסטרטגיות הנוגעות לשוליות ולהשתלבות.

מירסקי (2005) גורסת כי מהגרים נקרעים בין התקשרויות ישנות למולדתם ובין קשרים רגשיים חדשים לארץ ההגירה, בין הייצוגים העצמיים הישנים ובין החדשים. מצב זה יוצר משא ומתן

פנימי ובינאישי ממושך וכואב, כאשר הקונפליקט עתיד להגיע לידי פתרון, שהוא אינטגרציה בין התקשוריות ישנות לחדשות. מירסקי מדגישה כי הגירה היא גם הזדמנות נוחה לגיבוש הזהות הבוגרת אגב ניתובה לערוצים ממוקדים יותר, כמו זהות לאומית ושייכות תרבותית. מהגרים משלבים בזהותם רכיבים שנשמרו מארץ המוצא ורכיבים שאומצו בארץ החדשה.

## מטרת המחקר

בנוף הישראלי, הקייסים בולטים מאוד חיצונית: הם עוטים מעל בגדיהם בד לבן גדול (קוטה). לראשם הם חובשים כובע מסורתי לבן (שאט), שהוא סמלם המובהק ומכונה בלשונם "נזר". הכינוי מלמד על החשיבות הרבה שהם מייחסים לפריט לבוש זה ועל גאוותם בו. בידם האחת הם מחזיקים מקל ארוך (קזרה) המשמש אותם למשענת בעת התפילה. בידם השנייה הם מחזיקים בסמל נוסף, שוט קטן (צ'ירה) שבו הם נעזרים גם להרחקת זכובים ויתושים. כחגים הם נושאים בידם מטרייה גדולה וצבעונית מבר, והיא גולת הכותרת של הופעתם. המטרייה מעידה על מעמדם החברתי הרם כראשי הקהילה.

באופן פרדוקסלי, למרות נראותם הפיזית הבולטת, הקייסים בישראל הם למעשה בלתי נראים מבחינה חברתית. מאמר זה דן לראשונה באופני ההתמודדות שלהם עם הדרתם. במציאות פוסטמודרנית, המאפשרת יצירת זהויות תרבותיות חדשות שמאופיינות בפיסות ארעיות של משמעות, קייסים זקנים וצעירים גם יחד יחפשו דרכים שבהן יוכלו להגדיר מחדש את מעמדם, את מקומם ואת תפקידיהם במסגרת קהילתם, מתוך ניסיון עיקש לשמר חלקים מזהותם הישנה. על רקע האופי השונה של המעבר מחברה פטריארכלית מסורתית לחברה פוסטמודרנית מערבית שחוו הקייסים, כתוצאה מחוויות חיים נבדלות שמקורן בהבדלי הגיל הניכרים ביניהם בשילוב שוני במאפיינים נוספים - כמו שפה, מידת ההתערות בחברה, צורת לבוש, המסגרת המשפחתית ועוד - אנו מניחות שכל קבוצה של קייסים תגיב בדרכה הייחודית להדרה הממסדית והחברתית. לכן נבחין בין שתי קטגוריות חברתיות - קבוצת הקייסים הזקנים וקבוצת הקייסים הצעירים - כאשר המינוח המגדיר כל קבוצה ישמש לנו כפתיח לדיון הכולל בנוגע להבדל שמצאנו במהלך המחקר בין הזקנים לצעירים.

בהתבסס על גישתו של חזן (Hazan, 1994), אנו משערות שדפוס ההתנהגות הדומיננטי שיימצא רווח בקרב הקייסים הזקנים יאופיין בכניעה למציאות ובתחושה עמוקה של אי-כבוד. עם זאת, ייתכן שהם יצליחו במידה מסוימת להבנות מחדש קרעי זהות שמתאימים למציאות חיהם בישראל, אגב ויתור על חלקים גדולים ומשמעותיים מזהויותיהם ומתפקידיהם בעבר. מחסום השפה והתייחסות גילנית כלפי זקנים בכלל בישראל לא אפשרו עד כה לשמוע את קולם של הזקנים האתיופיים ככלל ושל מנהיגיהם הרוחניים בפרט.

לעומת זאת, לקייסים הצעירים שעלו לישראל עם הוריהם בגיל צעיר יותר (מגיל שמונה ועד תום גיל ההתבגרות) יש חוויית הגירה שונה בתכלית מזו של הקייסים הזקנים. הקייסים הצעירים

מתאימים להגדרה של בני "דור וחצי" להגירה. בני דור זה, לעומת בני הדור הראשון, מאופיינים על פי הספרות המחקרית (לב ארי, 2010; Remennick, 2003) בשני אופני תגובה קיצוניים: מחד גיסא, הם מתאמצים להיטמע בחברה הקולטת כדי לפתור את קונפליקט הזהות שלהם; מאידך גיסא, הם עשויים לגלות נטיות לפעילות-נגד על בסיס אתני כלפי הערכים התרבותיים של החברה הקולטת. לכן השערתנו היא שמנהיגות הקייסים הצעירים, למרות הדרתם החברתית, תאופיין בדפוס התנהגות פעיל יותר מזה של הקייסים הזקנים. דפוס זה עשוי לנבוע מדימוי עצמי שהושפע מהכרת שפתה של החברה הקולטת וערכיה הפוסטמודרניים, וכן ממעורבות חברתית גדולה יותר, למשל בעקבות שירות בצבא. אולם בדומה לקייסים הזקנים, גם הקייסים הצעירים עשויים לשמר קרעי זהויות שישמשו אותם בפעילות האתנית שלהם נגד ערכי החברה הקולטת.

הנחתנו בדבר אופני ההתנהגות של הקייסים הצעירים מקבלת חיזוק ממצאי מחקרים על אודות הצעירים האתיופים שמכירים את המערכת הישראלית. צעירים אלה הם סבילים פחות בהשוואה להוריהם. זהותם האתיופית אינה מוחלפת בזהות ישראלית, אלא היא בבחינת זהות משנית עבורם. עם זאת, בתחומים מרכזיים אחרים בחייהם ובזמנים שונים, זהותם האתיופית ממשיכה לשמש מורת דרך עיקרית לקבלת החלטות (בן אליעזר, 2008; שבתאי, 1999, 2006). הצעירים האתיופים הקימו ארגונים קהילתיים משלהם לתמיכה הדדית ותובעים היום את הכבוד לתרבותם ולמוצאם, שאותו לא קיבלו עם עלייתם (סדן, 2009).

## שיטת המחקר

במחקר ננקטה שיטה איכותנית הנשענת על גישת המחקר הנרטיבי, שייחודו גלום בצורך להבין את החוויה הסובייקטיבית של המרוויין (תובל-משיח וספקטור-מרזל, 2010). הנרטיב שנגלה לחוקר הוא למעשה כלי של הנחקר, שבאמצעותו נוצרת משמעות התורמת להבנה ולארגון של המאורעות המתרחשים בחייו (Lieblich, Tuval-Mashiach, & Zilber, 1998). משמעות זו תופסת מקום מרכזי כאשר אדם חי בתנאי אנומיה ואי-ודאות, כמו המהגר בכלל ומההגר הזקן בפרט, וביתר שאת במאה ה-21. ריאיון עומק הוא כלי חשוב שבאמצעותו אפשר להגיע לנרטיב שמספר המרוויין, וכך להעריך את השימוש שהוא עושה בו בחיי היומיום.

בעידן הפוסטמודרני - שבו מיטשטשים גבולות של קהילות, ורכיבים של זהויות מאבדים ממשמעותם - הופך הסיפור האישי של הפרט לכלי שבאמצעותו אפשר ללמוד על זהות אישית בצד זהות קבוצתית. תפקיד החוקר הוא לבחון את המציאות המדומיינת שיוצרים הסמלים שבהם משתמשים בני אדם בתארם את חייהם, וכן את משמעותה (שלסקי ואלפרט, 2007). גם חזן (2006) גורס כי דימויי המציאות הם בעלי משמעות רבה יותר מן המציאות עצמה. לפיכך הגישה הפנומנולוגית המשמשת את החוקר להבנת מקומו של המהגר בכיתו החדש ולהבנת תופעת הזקנה בחברה בת זמננו, מקפלת בתוכה הנחת יסוד שלפיה האדם הוא יצור פעיל בטוויית המשמעות והפשר לקיומו (פראנקל, 1981). גישה כזו ודאי מעלה שאלות אפיסטמולוגיות הנוגעות ליכולת להבין בכלל את הזולת ולמשמעותה של המשמעות.



כדי לפענח את המציאות הנחקרת באמצעות הגישה הפנומנולוגית נחוצה הנחת יסוד אקזיסטנציאלית המכירה ביכולתו של האדם ליצור לעצמו מערכות חיים חלופיות בהתאם לשינויים החלים בצרכיו, מתוך טוויית משמעות שמעניקה פשר ותוכן לחייו בהווה. גישה כזו גוזרה מזרם הסוציולוגיה של חיי היומיום (Douglas, 1980) ומדרכי חשיבה אנתרופולוגיות המנסות לכחון את אופן הבניית המציאות של היחיד בסביבתו הקיומית. תפיסה כזו מכירה גם בכוח המניפולציה התרבותית הטמון באדם, המאפשר לו לארגן מחדש את עולמו הסמלי ולשקם את זהותו על ידי תהליכים של סלקציה ערכית. גורמים אישיים, משפחתיים, פיזיולוגיים וסביבתיים מגוונים משפיעים על תהליך זה ומשקפים את פניהן המורכבות של ההגירה והזקנה במקומותינו.

כשמדובר בהגירה ובזקנה, שהמאפיין העיקרי שלהן הוא שוליות חברתית, נושא המשמעות והבנייתה הופך למוקד בחייו של האדם, ואפשר ללמוד ממנו על תפיסתו העצמית של האדם ועל האופן שבו הוא מבנה את מציאות קיומו. נקודת המוצא של הגישה הפנומנולוגית גורסת שזקנה והזדקנות הן תוצר של תרבות והתנהגות, ושהן אינן קשורות בהכרח לזקנה כשלעצמה אלא מהוות סמלים ודימויים חברתיים הקובעים את טבעה של הזקנה מבחינה חברתית (חזן, 2003). לגישה זו חשיבות מיוחדת בהבנת מקומו החדש של הקיים כמהגר זקן.

במהלך מסענו בקהילות עולי אתיופיה בישראל בשנים 2009-2011, התברר לנו שבארץ חיים היום כחמישים קייסים. עשרים מהם הוסמכו באתיופיה ומוגדרים זקנים מפאת גילם הכרונולוגי (על פי הגדרה ממוסדת שמקובלת בחברה המערבית; בישראל גבר מוגדר זקן על פי התבחינים של המוסד לביטוח לאומי מרגע שהגיע לגיל 67). 15 מהקייסים הם בני פחות מ-65. מיעוטם של אלה הוסמכו באתיופיה ומוכרים על ידי הממסד הדתי, עובדה שמבטיחה להם הכנסה חודשית קבועה. 15 קייסים נוספים הם צעירים שהוסמכו בארץ, אך הממסד הדתי אינו מכיר בהם, ועל כן הם נאלצים לעסוק במלאכות שונות לפרנסתם.

במהלך עבודתנו ערכנו ראיונות עומק עם 32 קייסים זקנים וצעירים. מיעוטם רואינו יותר מפעם אחת. התייחסנו לשנת הגעתם לישראל כאל עובדה היסטורית בלבד. בעיקר ביקשנו ללמוד מהם על חווייתם האישית כמהגרים מחברה מסורתית לחברה פוסטמודרנית. הגענו למרואיינים דרך עובד סוציאלי אתיופי שעמו היינו בקשרי עבודה. העובד, המועסק ברשות מקומית במרכז הארץ, ראה בהצטרפותו למסענו את תרומתו הייחודית להשמעת קולה של קהילתו. שיתופו בתהליך איסוף הנתונים פתח דלתות ונטרל את עובדת היותנו נשים שמרואיינות גברים מחברה מסורתית. נוכחותו של גבר ממוצא אתיופי בראיונות אפשרה את קבלתנו כנשים ישראליות, שאינן דוברות אמהרית ושמרוחקות מעולמם התרבותי של המרואיינים. עם זאת, היינו ערות לאפשרות הפרשנות שלו לדברים שהושמעו באוזנינו. לפיכך חזרנו וביקשנו תרגום מילולי והשתדלנו לקיים עם המרואיינים שיחה שמתנהלת לפחות בחלקה בעברית: אנו שואלות בעברית, והם משיבים באמהרית.

הראיונות נערכו בבתי כנסת, בבתי המרואיינים או בחוץ, על כיסאות מאולתרים. לכולם אמרנו שאנו חוקרות את חיי הקייסים בישראל לנוכח הדרתם החברתית. כמעט בכל הראיונות ניכרה ערגתם הגדולה של המרואיינים לעברם, לנוכח חייהם במקומם החדש. הראיונות היו פתוחים. איש מהמרואיינים לא הביע התנגדות לכך ששמו האמיתי יצוין במחקר. רובם שמחו לחלוק עמנו את חווייתיהם וראו בכך זכות שאין להחמיצה והזדמנות להשמיע את קולם.

## ממצאים

לפנינו שתי קבוצות מחקר מרכזיות מובחנות: קייסים וקייסים צעירים. הקבוצות אופיינו לפי התייחסות למרכיבים רבים ומגוונים של זהות גילית, דתית ופנים-עדתית, ובכלל זה אופן הלבוש, השימוש בשפת המקום, המעורבות החברתית, המסגרת המשפחתית שבה חי המרואייץ, מעורבותו בשוק העבודה, אופן התייחסותו למסורת האתנית שעליה גדל ולתפיסה הדתית המקובלת בישראל, וכן משמעות גילו ביחס למסגרת החברתית הקודמת והנוכחית.

בקבוצת הצעירים מצאנו הטרוגניות רבה. קבוצת הזקנים התפלגה באופן ברור לשתי תת-קבוצות שכינינו "שורדים" ו"אבודים". להבחנה זו הגענו באמצעות הגישה הנרטיבית הבוחנת את מקומו של האדם לנוכח התייחסותו הסמלית אל חייו ואל הסיפור שהוא מספר. השורדים הם אלה שהצליחו למצוא משמעות חדשה לחייהם בישראל מתוך ניסיון לשמר קרעי זהות משמעותיים. האבודים הם אלה שממשיכים לערוג למעמדם בעבר. הם מנותקים למעשה מחומרי חייהם בהווה, והמשמעות שהם מוצאים בחייהם הנוכחיים דלה. שתי קטגוריות המשנה מבטאות למעשה את יכולותיהם האישיות של המרואיינים למצוא משמעות חלופית לחייהם במקומם החדש.

לפיכך נציג כמה דמויות שלכל אחת מהן מאפיינים ייחודיים. מדמויות אלו עולים האופן שבו מתמודדים המרואיינים עם המציאות שהם חווים, הדרך שבה הם מבטאים "התנגדות פסיבית יומיומית" (קפלן, 1997) והשימוש שהם עושים בקרעי זהויותיהם במהלך ניסיונם להשתלב במארג החברתי הישראלי.

## הקייסים הזקנים

השורדים: "אבל התפקיד שלנו לא נגמר"

קייס אליאס - פגשנו בו בבית הכנסת שלו: מבנה רחב ידיים עם מושבי תפילה מעץ מרופדים בכד נאה ועם ארון קודש מפואר, ללא זכר לתרבות האתיופית. לדבריו, "שש שנים נלחמתי כדי לקבל את בית הכנסת היפה הזה. העירייה נתנה את האדמה, ואני הלכתי להפגין בירושלים. אוכלים, חיים בבית טוב, יש בית כנסת. האם זה מכפר על מה שלקחו לנו? לא מכפר". מדבריו אפשר ללמוד על גאוותו על הקמת בית הכנסת ועל ההערכה שהוא זוכה לה במסגרת הקהילה. עם זאת, הוא קובל על הפיחות במעמדו בישראל באומרו: "כאן אין דת אמיתית ואין לנו כבוד. כשהיינו באתיופיה, קיווינו שנקבל כאן יותר כבוד, ובסוף גילינו שאין כאן שום כבוד. אנחנו עם עלבון וללא כבוד".

השימוש החוזר במונח "כבוד" מצביע על תסכולו של המרואייץ מחוסר ההערכה כלפיו בחברה הישראלית. הדבר בא לידי ביטוי בכך שלא מאפשרים לו לחתן, לגרש ולשחוט כפי שנהג לעשות באתיופיה: "אין לי סמכות כלפי המשפחה שלי. אין לנו זכויות, כלום. אם היו לנו סמכויות לחתן, זה היה משהו אחר". עם זאת, אפשר לזהות בדבריו אמביוולנטיות: מחד גיסא, הוא מתלונן על היעדר כוח וסמכות, ומאידך גיסא, הוא מתאר את הרלוונטיות היחסית שיש לו לתחושתו בקרב קהילתו: "למרות שאנחנו לא מחתנים כמו הרבנים הישראלים, בלעדנו לא מסיימים חתונה בקהילה".

לשאלתנו אם הוא מצטער שהגיע לישראל השיב: "לא נוח לי, אבל תודה לאל שאני כאן. הארץ קדושה, אך האנשים רעים. הכול מעורבב ולא נקי".

**קייס טרונוך** - אדם נשוא פנים, מרשים ברוגע שלו ובמתינות שהוא מפגיין. הריאיון אתו נערך בסלון ביתו, בית פרטי דו-קומתי יפה וגדול המשקף את הסטטוס החברתי והכלכלי של בעליו. הריהוט מודרני. בבית ריח תבלינים ותבשילים אתיופיים. המרואיין סיפר:

עליתי עם כל הקהילה. יש לי בית כנסת, אבל רחוק. המדינה מכירה בי ונותנת לי משכורת. הבן שלי קייס והוסמך בארץ אבל לא מקבל משכורת. הוא גר קרוב ואנחנו בקהילה ביחד. לימדתי אותו כשהיה ילד, אבל לא הסמכתי אותו באתיופיה. לימדתי אותו ונתתי לו ידע. בישראל הזמנתי את כל הקייסים לבית כנסת, והסמכנו אותו כולם יחד. אבל אמרו, "כל מי שלא הוסמך באתיופיה, לא מקבל משכורת".

דברים אלה מלמדים על כוחו וחולשתו של הקייס בעת ובעונה אחת: חבריו הקייסים משתפים עמו פעולה בעריכת טקסים ובקיום מנהגים מסורתיים, אולם מוסדות החברה הישראלית אינם מכירים בהסמכת בנו לקייס. האמביוולנטיות במעמד הקייסים מתבטאת גם בתפקודם בתוך הקהילה עצמה. מצד אחד הקייס מזהיר: "אנחנו לא בדיוק כמו בובה. יש בית כנסת, מלמדים, מעבירים את התורה, מגשרים בין אנשים שרבו, נוסעים לכל מיני מקומות, עושים, יש לנו הרבה תפקידים. לא עד כדי כך נפלנו. לא הגענו עד כדי כך. בובה לא עושה כלום, אנחנו כן עושים". אולם מצד שני, הוא חווה קשיים בתוך קהילתו שעוברת תהליכים של שינוי תרבותי:

המעמד שלנו כאן נמוך יותר מאשר באתיופיה. שם היינו צריכים לומר רק מילה אחת ונשמעו לנו... כאן כל אחד עושה מה שהוא רוצה. דמוקרטיה לא טובה. שם אני אומר לילדים מה לעשות, היו שומעים לי, ופה לא. שם אישה לא מתחנתת בלי בתולין, יורקו אותה, אבל פה - לא. אני מאוד מאוד מאוכזב מכך, זה קשה מאוד. כמו חיות כאן. גם נשים וגם גברים, הכול מותר להם. במקום לעשות מה שאלוהים אמר לנו, אנשים עושים מה שהם רוצים.

המציאות בישראל, כפי שהיא משתקפת מדבריו, מציאות שבה לאישה וילדים יש מעמד שמתפרש בעיניהם ככוח ומאפשר להם אי-ציות, מפריעה לו מאוד. עובדה זו משקפת שוב את הנסיגה שהוא חווה במקומו החדש. הוא כואב גם את הפער התרבותי שנוצר בינו לבין ילדיו המתחנכים בישראל:

בתורה כתוב: "כבוד את אביך ואת אמך". כשבחור אתיופי הולך בישראל ללמוד לרבנות, הוא פוגע באימא שלו, מכיוון שאינו נוגע יותר באוכל שלה, כי אינו

אוכל את הבשר שאני שוחט. האימא גידלה אותו בבטן שלה, ובמקום לתת לה כבוד וגם לאבא, הוא אינו נותן להם יותר כבוד.

עם זאת, למרות הדרתו של הקייס בחברה הישראלית והתמודדותו עם קשיים בתוך הקהילה, עקשנותו וגאוותו אינן מתירות לו להרפות. למרות התסכול המשתקף מדבריו, הוא מצהיר ללא היסוס: "לא הייתי נשאר באתיופיה. ירושלים נמצאת כל הזמן בלבנו, התפללנו כל הזמן, איך יכול להיות שהייתי נשאר שם?"

### האבודים: "אני מתפלל כל היום"

קייס טגנייה - הריאיון התקיים בחצר בית הכנסת שלו, שם הוא מתגורר. במקום שוררת עזובה גדולה. הטומאה היא תמה מרכזית בחייו ובשיחתו עמנו. באמצעותה הוא מתאר את החיים באתיופיה ככאלה שהיו ברמה רוחנית גבוהה יותר מזו שבישראל, המיוצגת לדירוג על ידי הרבנות. בדבריו הוא מרמז על שבר שעוברת הקהילה כתוצאה מערעור הסדר החברתי והמשפחתי. בין היתר אמר:

כאן אין כלום ושם היו לנו הרבה תפקידים. שמה אישה בזמן המחזור ולאחר לידה הייתה מחוץ לבית, בבקתת גידה. החוקים שם יותר חזקים. כאן אין חוקים. בגלל שאין טהרה מתחילות הבעיות שלנו. הכול טמא פה. אין טהור, גם אני לא. שמה היינו מביאים ילדים, מגדלים אותם, מחתנים אותם בכבוד בלי לערער על הסמכות שלנו. שם הגבר והאישה היו בתולים עד החתונה, הכול היה ברור. אם מישהו לקח בתולין של מישהי, היה צריך לקחת אחריות. שם זאת הייתה העבודה שלנו לחתן אותם, וכאן לא נותנים לנו לחתן.

בגלל חוסר האונים שלו והדיסוננס שהוא שרוי בו, הקייס מצפה לפתרון משמים. לשאלתנו אם הוא מצטער שעלה לארץ השיב: "אני חושש מאלוהים שיכעס אם אני אענה לכם. מבחינת היהדות אני מאוד שמח, זה בא מלמעלה, זה שעליתי לארץ הקודש, אני מאוד שמח. האם הייתי מעדיף לחזור? אני רוצה שפה יסדר, אני מתפלל כל היום שיסדר פה". הקייס המשיך והסביר:

מבחינה דתית לא טוב כאן. מבחינת השבת - אין שבת, אין חגים. שם כשיש חתונה, הקייס שוחט. כאן בישראל לא נותנים לנו בית מטבחים, וכשאנחנו שוחטים [ביער], זורקים לנו. נכון, פה אני לא מכובד ושם הייתי. לא נותנים לנו כבוד, ואני לא יכול לחתן את הילדים. איזה סמכות יש לי אם זורקים לנו את הבשר ואנו לא יכולים לחתן?

המוטו העיקרי שלו, כמו של הקייסים הזקנים האחרים, הוא אפוא: לקחו לנו את הכבוד; שם כיבדו אותי וכאן לא. הסמכות המעורערת, אובדן הערך מול החוק (זריקת הבשר שלא נשחט

בדרך כשרה) - כל אלה מלבים כעס כבוש המבצבץ רק כאשר לוחצים על הקייס להשיב. נראה כי מצוקתו הכלכלית בשילוב בדידותו החברתית תורמות לתחושת חוסר הערך העצמי שלו, שבלטת מאוד לעין. לו היה מצליח למצוא טעם ומשמעות בחייו החדשים, נראה לנו כי גם סביבתו הפיזית הייתה קודרת פחות.

לשאלתנו ביחס לרלוונטיות שלו כקייס בישראל השיב: "זה נכון שהתפקיד שלנו נגמר, רק מה שיש לנו עכשיו זה להתפלל. אלוהים יחזיר לנו את התפקידים שלקחו לנו. נמשיך להתפלל, לא להתייאש, אלוהים יחזיר לנו את כל מה שלקחו לנו". דברים אלה מעידים על ייאושו העמוק. בשל אמונתו וחוסר האונים שלו מול כוחות חזקים ממנו, נותר לו להשליך את יתו על כוח עליון ולסמוך על ישועת האל.

**קייס סמו** - אדם ללא שיניים בפיו, מראהו מוזנח, רוב הזמן צוחק, אך נראה שזהו ביטוי למבוכה, לחוסר אונים ואולי גם לייאוש. הוא חיכה לנו בחוץ על ספסל ברחוב, לא רחוק מהבניין שבו הוא מתגורר. בין עמודי הבניין היו זרוקים רהיטים ישנים, בהם מכתבה שידעה ימים טובים יותר וכיסאות עקומי רגליים שעליהם התיישבנו. זה היה מקום סוריאליסטי לערוך בו ריאיון עם קייס. דבריו של המרואיין משקפים אכזבה ממקומו השולי ומהמציאות שנתקל בה בישראל:

התפקיד שלי הוא לא דבר. באתיופיה עבדתי, הייתי חקלאי וגם עבדתי כקייס. בישראל אני מתפרנס מהמדינה, אך התפקידים שלנו נפגעו, ואני לא יכול לעשות מה שעשיתי פעם. הילדים שלנו לא הולכים לפי הדת שלנו, לא הולכים לפי מה שאנחנו אומרים להם. באתיופיה חינכנו ונתנו פקודות לילדים, ופה הילדים נותנים לנו הוראות, והם מעלינו, הכול הפוך. בארץ נשים וגברים אותו הדבר, שם האבות שלטו בבנות ובנשים. שם יכולנו לחתן צעירים לפי המנהג שלנו. אישה בתולה שהייתה עם גבר, חיתנו אותם, וכאן לא נותנים לנו לעשות את זה. כאן זה תוהו ובוהו.

מקורו של חוסר האונים שלו כקייס המטפל בקשיי הקהילה טמון בפער התרבותי שהוא חווה. הדבר מתבטא בתיאורו ובפנייתו אל כוח עליון כמוצא יחיד, כפי שניכר בציטוט הבא:

הורים מגיעים אליי בטענה שהילדים לא לומדים, לא שומעים להם. אני אומר שאני לא יכול לטפל גם בילדים שלי. בני הקהילה באים אליי שנעזור להם כי הילדים לא מכבדים את ההורים, לא מתנהגים יפה. פונים אליי ואומרים: "אתם הקייסים תעזרו לנו". אבל מה שאני יכול לעשות - רק התפילה. אני הרמתי ידיים. אני מתפלל בספר הקודש שלי וזהו. זה נכון שהמעמד שלי השתנה ואין לי יותר מעמד. אנחנו הקייסים מתפללים שאלוהים יחזיר לנו את כל הכוחות האלו. אני לא מקבל את זה, לא משלים עם זה, אני רק מתפלל נגד זה.

הרושם העולה מדבריו הוא שהמדינה נתנה לקייסים את המינימום המתבקש כדי לשכך מחאה - משכורת בסיסית - אך התנערה מצרכים מרכזיים כמו הקמת מוסדות לפעילותם הדתית והתרבותית.

### הקייסים הצעירים

#### הבובה החתרנית

את קייס מנגיסטו פגשנו פעמיים. כעס כבוש אפיין את דבריו. הוא לבש חולצה מכופתרת, חבש תרבוש לבן מסורתי, וסביב גופו היה כרוך בד לבן. פגשנו אותו בבית כנסת שנמצא בשכונת מצוקה בשולי עיר בשרון. הקייס אמר לנו:

אני מרגיש את עצמי כמו בובה בחלון ראווה. אנחנו קייסים לכל דבר, אבל אין לנו שום סמכויות. אני מרגיש מושפל, אך משלים עם זה. באתי לפיה הייתי קייס. אם בחרה רוצה להתחתן, מזמינים אותי לחתונה ואני מחתן אותה. אם רוצה להתגרש, אנחנו נותנים לה את הגירושין. פה אני קייס, לבוש כקייס, מקבל כסף ממשד הדתות, אבל לא יכול לחתן את הבת שלי. אין לי סמכות. אני מתפלל עם האנשים שלי, אבל לא נותנים לי לחתן אותם. אני בא לאולם חתונות רק כאורח והם [רבני הממסד] יעשו את הכול. אנחנו לא יכולים לעשות כלום. אז השם שלי קייס, אבל אני לא מבצע כלום, כמו חלון ראווה, מסתכלים. יש לי רישיון לנהוג, אבל אני מרגיש כאילו שללו ממני את הרישיון. אני לא יכול לכעוס הרבה ולהרוס את עצמי.

לשאלתנו איך הוא מבטא את הכעס שלו השיב:

היה לי בית, היה לי הכול, עזבתי את הבית שלי ונכנסתי לבית שלך, עכשיו הם אומרים לך איזה סדר תעשי בבית שלך. אם זה היה הבית שלי, לא היו מסתכלים עליי ככה. הרבה אתיפים מתו בדרך. אבל יש גם דברים טובים שקיבלנו ממדינת ישראל. הוציאו אותנו מסודן, לימדו אותנו, קנינו בית, באנו עירום והמדינה שיקמה אותנו. נכון, שילמנו מחיר, הורידו את הכבוד. כאן קיבלו אותנו באהבה, איך אפשר לשכוח את כל הטוב שעשו לנו? יש גזענות בבתי הספר. זה הבית שלנו, אפילו שהוא לא טוב. המדינה טובה, קדושה ויפה, אבל האנשים עושים את הבעיות האלה.

קייס מנגיסטו עסק בעבודות בנייה, ולאחר שאביו הקייס נפטר בישראל, הוא מילא את מקומו. אלא שבמשך שנים סירב הממסד הדתי להכיר בו כקייס, והוא לא קיבל שכר. הוא זכה להכרה רק לאחר מאבק: "כל הקהילה עשתה הפגנה־שביתה, ולאחר בלגן ומאבקים הכירו בי כקייס וקיבלתי משכורת. אני מבוסס שאני ממלא את מקומו של אבא שלי, אני בן של קייס". עם זאת, כאב לעשרה

ילדים, הוא מתקשה לכלכל את משפחתו מהכנסתו הנמוכה. קייס מנגיסטו הוסיף וסיפר: "בשנת 1991 רצו לעשות את הגיור. היה בלגן, עשינו שביתה. בסוף המדינה הכירה בנו כיהודים. הם רוצים להשפיל אותנו ואנו לא מסכימים לזה. אנחנו יהודים כמו כולם". הוא הציג בגאווה את המטרייה שלו ואמר:

זה הסמל של הקייסים. נשארנו לנו תפקידים: לדבר עם אנשים, להתפלל אתם. אני לא צריך ללכת לעבודה (כי הוא מקבל משכורת של קייס). לפני כן הייתי הולך (לעבודה), ובית הכנסת היה סגור. קרה לנו מה שקרה. הגענו, אמרו לנו, "די, הזמן שלך נגמר". לא אמרו ממש, אבל זה שלא מכירים בנו, בעצם אמרו לנו. אני רק פותח את בית הכנסת. אמרו לי, "שב, אתה תהיה בבית הכנסת ותקבל משכורת". אני לא מרגיש שאני עושה משהו. אף אחד מהרשויות לא פונה אליי בשום עניין, לא רווחה, לא משטרה, מתעלמים מאתנו לגמרי, זה קשה מאוד.

הממסד הדתי בישראל אוסר על הקייסים לשחוט על פי מנהגיהם, וגם משרד הבריאות מתנגד לכך שהקייסים יעשו שחיטה מחוץ לאטלזים. קייס מנגיסטו התלונן:

אני רוצה לשחוט בבית מטבחים, אבל לא יכול. מה זה, איפה הכבוד? הבשר שאני שוחט לא חוקי. זאת עברה. מגיעה נידת משטרה, ואוספים את כל הבשר שאני שוחט, ואני מקבל קנס. אני לא קונה בשר בחנויות והנמצאות בפיקוח הרבנות הראשית לישראל, כי אני לא רוצה לאכול. מי שוחט שמה? וכל דבר עולה הרבה כסף. אנחנו הקייסים לא קונים ולא אוכלים מהחנויות, העם הפשוט כן. הופעתי בעיתונות ובטלוויזיה כנגד איסור השחיטה שלי, אבל לא עזר כלום. המקום הזה קשה, אי אפשר למצוא דברים בקלות.

באתיופיה הייתה הקפדה חמורה בענייני טומאה וטהרה (סלמון, 1993; Cicurel & Sharaby, 2007). בזמן הווסת ולאחר לידה פורשו נשות הקהילה לבקתה מבודדת (מרגם גוג'ו), ואת תפקידיה בבית מילאו נשות המשפחה המורחבת. עם תום תקופה זו, עברו הנשים טקס טהרה שניהל הקייס. הקייסים בישראל מתלוננים על חוסר האפשרות להקים בתי נידה ולהמשיך בקיום מנהג זה, עובדה שפוגעת גם היא במעמדם. קייס מנגיסטו אמר בעניין זה:

פה בישראל, ההורים של אשתי לוקחים אותה אחרי לידה, כי אין בית נידה. הילדים שלי בבית, ואני מטפל בהם כשאשתי הולכת להורים שלה בזמן מחזור. לא הייתה ברירה, לכן כאן ויתרנו. אבל היא לא תכין לי אוכל בזמן נידה, אני קונה לי לבד, או אני הולך לאימא שלי. אין לי איפה לבקש מרגם גוג'ו. אם אבקש מהעירייה, לא יבינו ולא ייתנו. הבחורות הצעירות, הן כבר כמו פה

בישראל, הן ויתרו. אני לא רוצה לוותר, אני עדיין נלחם לקבל מרגם גוג'ו. אני לא יכול לשמור מאה אחוז, אבל חלקית אני שומר. לאחר ימי הנידה של יולדת, אני עושה טקס טהרה כמו באתיופיה.

גם מנהגי הקבורה באתיופיה היו מחמירים (זיו, 2000). אנשים מיוחדים טיפלו במת ונשאו אותו לקבורה. הם נתפסו כטמאים, ולכן פרשו מהבית ומהקהילה לבקתה מבודדת למשך שבועה ימים. לאחר מכן עברו תהליך טהרה על ידי הקייס. בישראל יש קושי לקיים את המנהג, מכיוון שבני הדור הצעיר מעוניינים לשאת בעצמם את ארון המת, אך אינם נטהרים (קוגן ומולה, 2004). קייס מנגיסטו הביע את זעזועו מכך: "פה אנשים קוברים ומיד הולכים לבית הכנסת. היום אין טהרה. תפקיד הקייס בארץ כמעט אין כלום, רק תפילה מיוחדת לעילוי נשמת המת [פטט] ותפילות אזכרה". מאחר שהתרשמנו שהאיש חי בשני עולמות, שאלנו כיצד הוא שומר על המסורת מחד גיסא, ומתערה במציאות הישראלית מאידך גיסא, מול ילדיו שנולדו כאן ומתחנכים כישראלים. הוא השיב:

אני עושה כמה שאני יכול. אני לא אעשה לילדים מוות בשביל שישמרו את המסורת. אני לא יכול להגיד להם "תעשו כך וכך". אני מבין שהם נולדו וגדלו פה. אבא שלי, היה קשה לו מאוד עם זה. אני הדור הצעיר יותר, באתי בגיל 23. לאט לאט, אני רוצה שיהיו כמו כולם. אני אומר להם שיהיו דתיים, אני מחנך את אחד הילדים שלי שיהיה קייס. שהבן שלי יהיה קייס ואחר כך רב (המקבל את הסמכתו התורנית במסגרת הממסד הדתי בישראל). הילדים שלי לומדים בבית ספר, ואחרי בית הספר כשאני רוצה ללמד אותם מסורת ושפה אמהרית, הם לא רוצים. אני עושה לקהילה חוגים במועדון, שילמדו לקרוא ולכתוב באמהרית, מנסה ללמד אותם תפילה בנוסח אמהרי.

#### הקייס האקדמאי

קייס אדיסו לובש מכנסיים חומים וחולצה לבנה מכופתרת, נועל נעליים חומות, חובש תרבוש מסורתי, בעל זקן קצר, דובר עברית רהוטה. הוא סיים לימודי תיכון בכפר נוער, שירת בצבא בחיל האוויר ולאחר מכן סיים לימודים לתואר ראשון בסוציולוגיה וחינוך באוניברסיטת בר אילן: "אבי היה מאוד פתוח, הוא נתן חופש פעולה ורצה שכל אחד יגשים את עצמו. אמרתי לאבי שאני רוצה ללמוד דברים מודרניים". וכך סיפר על החלטתו להפוך לקייס:

אבי היה קייס. למדתי אצלו מאז שאני מכיר את עצמי. אהבתי ללמוד אצלו להיות קייס. הוא נפטר ב-2003. הדברים הנוספים שלמדתי באקדמיה היו כדי להיות נאור. חבריי לספסל הלימודים אמרו: "מה קרה לך שאתה לומד להיות קייס, חזרת אחורה?" ועוד אמירות כאלה. כשהסברתי להם שמטרתו להמשיך את דרכו של אבי, הם הבינו. גם לי נראה בהתחלה שקייס זה דבר שעבר זמנו, אבל ככל שנכנסתי לנושא, ראיתי כמה עוצמה יש בו, כמה חכמה



נבנתה כדי להקים את המוסד הזה של מנהיג רוחני. ההחלטה הסופית שלי להיות קייס הייתה כשאבי נפטר בהפתעה. המוות שלו דחף אותי להחליט. אני מברך את היום בו החלטתי למלא את תפקיד הקייס במקום אבי. אני היחיד שהוא קייס אקדמאי.

קייס אדיסו מתאר את האפליה שנוקט הממסד הדתי כלפי הקהילה האתיופית וכוהני הדת שלה: "חשבתי לשלב תחום של רבנות בקייס, אבל כשראיתי שהרבנות הראשית לישראל דוחה את העדה, הדבר קומם אותי. כשאני רואה רב אתיופי שלמד וקיבל תעודת רב בישראל, אבל הוא יכול להיות רק רב בקהילה האתיופית, גם דבר זה מקומם אותי". הוא מרחיב בעניין היחס המתנשא כלפי קהילתו:

תורה שבעל פה לא נכנסה לאתיופיה, אבל יש הרבה הלכות שהן תורה שבעל פה שהיו שם, למשל טומאה וטהרה, שמירת השבת. יש לנו את הפרשנויות שלנו, ואתם הישראלים מסתכלים עלינו בביקורת. מזה שנה אני לומד הלכות בבית מדרש בו לומדים יחד אתיופים ולא אתיופים. זה עוזר לי להיות שיפוטי כלפי מה שאני לומד כאן. יש בישראל תפיסה שמה שאתה מביא מאתיופיה לא שווה. זה סוג של התנשאות. האם בדקת? האם חקרת? זו קהילה ששמרה אלפי שנים על המסורת שלה. הרבנות הראשית לישראל לא רצתה לקחת את החלקים הטובים, הנכונים, מהמסורת הזו, אלא אמרה: "תיקח בגד חדש, תחליף את הבגד הישן", אבל את העור שלך אתה לא יכול להחליף...

הקייסים הראשונים בישראל רצו להשתלב. הם למדו פעמיים בחודש בירושלים, במוסד תורני של הרבנות הראשית. הם ניסו לא רק ללמוד, אלא גם להשוות את מה שלמדו עם המסורת הדתית שהביאו מאתיופיה ולשלב בין השניים. אבל הגישה שנתקלו בה הייתה: עזבו הכול. אתם צריכים לעשות גיור לחומרה. כאן למעשה הופיעה ההתנגדות: "איפה כתוב שאתה יהודי? על המצח שלך כתוב ועל שלי לא? אני שמרתי מאות שנים על היהדות ועכשיו אתה אומר שאני ספק יהודי?" קייס אדיסו מציג עמדה נחושה ומגובשת באשר לתפקידיו כקייס:

אני אשאר קייס, אבל אני אלמד ולומד דברים נוספים כדי לתת את התשובות כמה שיותר טוב לדור הצעיר. תפקיד של קייס יש לו הרבה יותר השפעה, הוא חי ובוועט. השחיטה של הקייס אינה מוכרת, אז מה? זה מיועד לקהילה. אני מנהל את עמותת "כוהני הדת האתיופים" (שבראשה קייס אביהו. היא הוקמה ב-2008 במטרה לחזק את הקייסים ודרכם לסייע לקהילה. יש כוח והשפעה למנהיגות הרוחנית, אנו רוצים את הכלי הזה. כוח, כשיש לך כוח, פוליטיקאי ירדוף אחריך. המטרה שלנו להשפיע לאט לאט. יש לי אחיין שלומד להיות קייס.

וכך הוא מתאר את זהותו ואת השקפת עולמו:

אני ישראלי אתיופי. קודם יהודי, ואחר כך מבחינת המסורת אני אתיופי. מבחינת החיים והמודרניזציה, אני ישראלי. ישראלי בחופש הפעולה שלי. לקייסים הצעירים שהוסמכו ולמדו אני ממליץ לרכוש השכלה כללית אקדמית, וכמה מביניהם עושים כבר את השילוב. הידע וההשכלה שרכשו יפתחו בפניהם אופקים. חשיבה אקדמית רחבה עוזרת לקבל את השונה.

#### הקייס הפוליטיקאי הזום

לראשו של קייס וובה תרבוש לבן. הוא לובש מקטורן כהה, חולצה לבנה מכופתרת ומכנסיים בצבע חום בהיר, נועל נעליים אופנתיות, בעל זקן קצר. בידו מכשיר טלפון סלולרי. כל ישותו משדרת לוחמנות. הוא דובר עברית רהוטה. קייס וובה לקח אותנו לבית הכנסת הקהילתי המפואר שלו, שליידו חנה רכבו החדיש והמפואר. הוא סיפר על עצמו כך:

עם הגיעי לישראל, לא הוכרתי כקייס על ידי הממסד. אני בין הראשונים שקיבלתי הכרה ומשכורת מהמועצה הדתית, אבל אין לי תפקיד פורמלי. 24 שעות אני עובד עבור הקהילה. הרבה אש אנו מכבים בקהילה ודימוי לפתרון קונפליקטים. הרבה עושים שלום בית, הרבה עוזרים לחברי הקהילה. לפעמים מפנים אליי בעיות לטיפול מהמשטרה, מהרווחה וגם מבית המשפט. יש לנו תלמידים באמהרית. אנחנו צריכים לדרוש כמה דברים, לבנות בתי כנסת, ללמד עוד אנשים. אני אומר, לא נדבר על השפלה אלא נתמודד, לא יעזור לצעוק על הכאב. פה במדינת ישראל זו מדינה דמוקרטית, אבל אנו יכולים לעשות הרבה דברים.

אני קייס אתיופי, אני שוחט. צריך למסד את נושא השחיטה האתיופית. משרד החקלאות עושה פיקוח וטרינרי עלינו. ניסינו, פתחנו שתי משחטות, אבל הן נסגרו. לפעמים אנחנו סתם מאשימים את המדינה. אנו לא צריכים לצפות שהם יעשו לנו. אנחנו צריכים לעשות לעצמנו. כמו שאני דואג לבית שלי, אני צריך לדאוג לשחיטה. אני אומר, בואו ונעשה. לפני ארבע שנים דיברנו כמה חברים על פתיחת משחטה. לבסוף פתחתי לבד, ואני מחזיק כמה חנויות לבשר.

ב-2008 ארגנתי עם חבריי הקייסים את מועצת הכוהנים של יהודי אתיופיה. המטרה שלנו הייתה להקים ארגון כדי לפתח את התרבות שלנו ולשלב אותה. אם אנחנו הולכים לדרך הפוליטיקה, אדם אחד לא יכול להשפיע כמו שארגון יכול להשפיע, גם על המחוקקים. יש לנו גם אתר אינטרנט. אנחנו רוצים דווקא במדינת ישראל לשמור את המנטליות והתפילות שלנו. קיבלנו הכרה לאומית לחג הסיגר. זהו חג בו מתפללים

יהודי אתיופיה, בראשם הקייסים, לכבוד ירושלים ועם ישראל. אנחנו רוצים להכניס לימודי אמהרית לילדים, לפתוח ישיבה של קייסים, שיכירו בכוח שיש לקייסים. אם אני אשתוק, לא יכירו. אם אצעק, יכירו. אני אומר [לרבנות], יש דברים שאנחנו צריכים ללמוד, אבל תלמדו גם אתם מה שאנחנו יודעים, את ההלכות של הקייסים.

אני מוכר כקייס, ואני נלחם שיכירו גם בקייסים חדשים. אף פעם לא יהיה ניתוק של שורש הקייסים. 13 קייסים צעירים שלא הכירו בהם ולא קיבלו שכר, כעת מכירים בהם וקבלת השכר מותנית כאמור בהשתלמות בענייני הלכה שהקייסים מסרבים לעבור. כדי שיקבלו הכרה עשינו מאבק עם משרד הדתות, משרד ראש הממשלה. הייתה הפגנה של קייסים והתכתבות עם הממסד. אצלנו אומרים: אם אדם גר במקום שאין בו שביל, וימשיך ללכת כל יום באותה דרך, הוא ייצור שביל. כלומר אם אדם מתמקד במטרה, יש דרך ויש הצלחה.

קייס וובה קורא תיגר על מנהיגותו של הרב יוסף הדנה, הרב הראשי של עולי אתיופיה בישראל, שמונה לתפקידו על ידי הרבנות הראשית לישראל. הרב יוסף הדנה הוא בנו של קייס ידוע. הוא סיים את לימודיו בישיבה אורתודוקסית באיטליה בטרם עלה לישראל. הוא ממונה על רישום נישואין ארצי של זוגות עולים מאתיופיה, הליך שכוון בבירור יהדותם. עובדה זו מעוררת תרעומת קשה בקרב עולי אתיופיה בכלל ובקרב הקייסים בפרט.

מתח זה בא לידי ביטוי בדברי קייס וובה, שהביקורת שלו כלפי הרב הדנה משתלבת עם העלבון שגורמת הדרישה לגיור. הרושם הוא שיש פה מעטה חיצוני של ענייני דת שמתחתיו מסתתרת האשמה כלפי האדם שתופס את המנהיגות הממסדית האתיופית. לדבריו, "הרב הדנה, מצד אחד נותנים לו אקדח להרוג אותנו, ומצד שני הוא אתיופי. אנחנו אומרים לו, 'אתה לא תהיה רב ראשי בלעדינו'. אנחנו אומרים, 'הקייסים יודעים מי יהודי ומי לא, נשב יחד ונעשה רשימות במחשב'".

לשאלה היכן הוא ממקם את עצמו על קו התפר בין הישראליות לאתיופיות השיב:

אני בכל מקום, לא מפריע לי, גם באמצע. בצד הישראלי אני מעדיף. למה? כי אני באתי להיות חלק ממדינת ישראל. אני באתי להיות ישראלי. הילדים שלי ישראלים. יש לי בית כנסת מפואר. מצד שני, אני אתיופי ישראלי. אני כולי אתיופי: באוכל, בתפילה, אני מלמד את בני ונכדי להיות קייסים.

בהתייחסו להופעתו החיצונית אמר: "בלבוש, יש לי באוטו את הבגד הלבן של הקייס. אני לובש חליפה, ענייבה, וחובש את התרבוש הלבן. בבית שם כיפה". ועוד הוסיף ואמר בעניין זה:

כל העולם רץ על כיסא וכסף, לכל אדם יש גישה. אני נפגש אתכם - יש לי לבוש מתאים. לכל דבר יש בגדי עבודה. אני לוקח לכל מקום מה שמתאים לי. אבל הסמל שלי - הכובע של הקיים - לא יורד. אני הולך להיות פעיל בכמה מקומות, אני לובש לבוש של ישראלים במשרדי ממשלה, זה נוח לי.

## דיון ומסקנות

הקייסים, מנהיגיהם הרוחניים של עולי אתיופיה, הם קבוצת מהגרים ייחודית שחוזה בישראל שוליות כפולה, הן בשל מוצאה האתני והן בשל הדרתה על ידי הממסד הדתי. הקייסים הזקנים חווים שוליות נוספת מפאת גילם. לפגיעה במעמד האישי של הקייסים יש השלכות על כלל הקהילה האתיופית, שרואה בהשפלת מנהיגיה גם סמל להשפלתה שלה.

ממצאי המחקר מראים כי אי אפשר להתעלם מהשונות הקיימת בין הקייסים. שונות זו השתקפה בהבחנה בין שתי קבוצות מרכזיות: זקנים וצעירים. קבוצת הזקנים זכתה באתיופיה לכבוד רב בזכות גילה ובזכות מעמדה הרם בראשות הקהילה, אך בישראל אבד לה כבוד זה. היא התפלגה בכיור במחקר לשתי קבוצות משנה: שורדים ואבודים. חלוקה זו משקפת את מידת יכולתם של המרוויינים למצוא משמעות חלופית לחייהם במקומם החדש.

השורדים הצליחו למצוא משמעות לחייהם החדשים ולשמר קרעי זהות משמעותיים למרות הפגיעה הקשה במעמדם. הם הצליחו להמשיך להנהיג את קהילותיהם באמצעות פעילות ענפה בין כותלי בית הכנסת שעליו הופקדו, למרות הפיחות המשמעותי בתפקידיהם ובמעמדם. הם מתמודדים עם הירידה במעמדם על ידי תפיסת קרעי זהותם כחשובים ומשמעותיים (Hazan, 1994) ושימוש בהם בחיי היומיום. דפוס קיום זה מדגים כי מבחינת האדם, המשמעות של מציאת פשר היא שינוי יחסו כלפי גורל שאינו ניתן לשינוי: "הסבל חדל איכשהו להיות סבל, ברגע שהאדם מוצא לו פשר" (פראנקל, 1981, עמ' 136). גם לומרנץ (Lomranz, 1998) גורס כי דווקא מצבי קיום קונפליקטואליים, האופייניים לגיל הזקנה, מסייעים במציאת פשר ומשמעות חדשה לחיים.

האבודים ממשיכים לערוג למעמדם בעבר ומנותקים למעשה מחומרי חייהם בהווה. המשמעות שהם מוצאים בחייהם הנוכחיים דלה ביותר, והם מתקשים להתמודד עם הפגיעה במעמדם. הם מתפקדים מעט מאוד במסגרת הפעילות בכית כנסת, התנהלותם מביעה ייאוש, מרידות ומצוקה, ומצבם הכלכלי מעיב על הווייתם הקיומית. לפי המודל של ברי (Berry, 1992), אנו מסיקות שקייסים אלה מוצאים את עצמם במצב של היעדר נחיצות, של מיתרות, ובעיקר חשים שכבודם נשלל מהם. הם מרבים לדבר על דת ועל טהרה בלי יכולת מעשית להתמודד עם בעיות אלו. לכן הם פונים לעל-טבעי ולתפילה כמוצא יחיד לחוסר האונים שלהם. מכאן שקרעי הזהויות שבהם הם יכולים לעשות שימוש הם דלים ביותר, ומכאן גם משמעותם הפחותה עבורם. הם הובילו מהפכה גדולה כאשר עמדו בראש קהילותיהם בדרכם לארץ המובטחת, אבל מהפכה זו מוטטה בסופו של דבר את מקומם החברתי.

הקייסים הצעירים, שעלו לישראל בהיותם בני שמונה ומעלה ובגיל ההתבגרות, מתאימים

להגדרה של בני "דור וחצי" להגירה. אצלם מצאנו נטייה לפעילות-נגד אתנית, המתבטאת ב"התנגדות יומיומית" (קפלן, 1997; Scott, 1990) בווריאציות שונות: הפגנות ושבתות, הופעה באמצעי התקשורת, ניהול תכתובת, שפת דיבור לוחמנית, פעילות פנים-קהילתית, קריאת תיגר על נציגי הממסד ובעיקר על הרב הראשי האתיופי, הקמת ארגון גג של הקייסים בישראל ועוד.

בהתנהלות הקייסים הצעירים בולט, בדרגות שונות, תהליך של סינקרטיזם, שמשמעו ערבוב של אלמנטים דתיים ותרבותיים (שרעבי, 2002: 17-22; Stewart & Shaw, 1994). הוא מתבטא, בין היתר, בצורת הלבוש שלהם, המהווה תמהיל בין מסורת אתיופית לדפוסי לבוש מערביים. הסינקרטיזם שלהם מבטא קיום תרבותי של מיעוט שאינו מתבטל בפני הרוב, בכחינת אמירה אישית שעולה ממנה מחאה חברתית ופוליטית (Seymour-Smith, 1986).

ביטויי התנגדותם שואבים מהכרתם העמוקה את המציאות הישראלית ומדרך השתלבותם בה, מתוך תהליך מתמשך של קריאת תיגר עליה. הם מציגים עמדה לוחמנית נגד הממסד באומרים: "אם אתם לא מקבלים אותנו, אנחנו לא מקבלים אתכם". זהותם מעוצבת בתוך שדות שיח שונים המנוגדים לעתים זה לזה ומכוננת בעמדות חברתיות שונות. לעתים קרובות היא מפוצלת, תלוית מצב וארעית באופייה (Weeks, 1991). על פי המודל של ברי (Berry, 1992), האסטרטגיה שהם נוקטים היא השתלבות, וזאת כתוצאה מהלימודים בבית הספר והשירות בצבא. עם זאת, הם מקפידים לשמור גם על מידה מסוימת של זהות אתנית (Berry et al., 1977; Berry, 1992).

הקייסים הזקנים והצעירים גם יחד מצליחים אפוא לשמר קרעי זהויות ברמות שונות. אלה משמשים את הצעירים בפעילות-הנגד האתנית. למרות הישגיהם המסוימים, שוליותם החברתית הבולטת הופכת באופן פרדוקסלי לנראות חלולה, ואולי גם תיאטרלית, כבואם להעריך את עצמם ואת תפקידיהם. כפי שאמר אחד הקייסים הצעירים: "אנו כמו בובות בחלון ראווה". מהתבטאות זו עולה כי בעיניהם, החברה הישראלית מתייחסת אליהם כביטול ואינה מכירה במעמדם כפי שהם תופסים אותו. התבטאות זו מלמדת שאין ניצחון של קבוצה שולית, אלא קיים מאבק מתמיד של קבוצת מיעוט על הבניה של כוח, קול וחלקי זהויות המאפיינות את החיים הפוסטמודרניים (Castronovo, 1997).

ביחס למקומנו כנשים ישראליות שחוקרות תרבות אתנית הרחוקה מאתנו, מצאנו את עצמנו הופכות את הזר למוכר, ובד בבד הופכות את עצמנו ממוכר לזר במטרה לרדת לעומקם של הדברים שנחשפנו אליהם. בחלוף כשנה מתום איסוף הנתונים, אנו מרגישות מחויבות יותר מתמיד להשמיע את קולה של הקהילה כדי להיות ראויות להוות חלק מחברה רבת-תרבותית.

## מקורות

בודובסקי, ד', דוד, י', ערן, י', ברוך, ע' ואבני, ב' (1994). יהודי אתיופיה במעבר בין תרבותי. ירושלים: ביתאצ'ין וג'וינט.

בודובסקי, ד', דוד, י', ערן, י' ורוזן, ח' (1989). מנהגים ותרבות: סוגיות בנושאי משפחה של יהודי אתיופיה. ירושלים: ביתאצ'ין וג'וינט.

בנאי, נ' ובכר, ד' (1988). קליטת האתיופים: האתגר הנסתר. ירושלים: הסוכנות היהודית.

- בן אליעזר, א' (2008). כושי סמבו בילי בילי במבו: כיצד יהודי הופך שחור בארץ המובטחת. בתוך 'י' שנהב וי' ויונה (עורכים), *גזענות בישראל* (עמ' 130-157). ירושלים: מכון ון ליר בירושלים.
- בן עזר, ג' (1992). *כמו אור ככד*. ירושלים: ראובן מס.
- (2010). כטיפה השבה אל הים? נראות ואי-נראות בתהליך הקליטה של עולי אתיופיה. בתוך ע' לומסקי-פדר ות' רפפורט (עורכות), *נראות בהגירה* (עמ' 305-328). תל אביב וירושלים: הקיבוץ המאוחד ומכון ון ליר בירושלים.
- ברי, ג' (2004). מכור היתוך לרב תרבותיות: השלכות למערכת ההשכלה הגבוהה ולהכשרת עובדי רווחה וחינוך. בתוך א' לשם וד' רואר-סטריאר (עורכים), *שונות תרבותית כאתגר לשירותי אנוש* (עמ' 114-125). ירושלים: מאגנס.
- בריק, י' (2002). *הפוליטיקה של הזקנה*. תל אביב: הקיבוץ המאוחד.
- הרצוג, א' (1998). *הביורוקרטיה ועולי אתיופיה*. תל אביב: צ'ריקובר.
- יייל, ש' (1991). *משפחות חד-הוריות בקרב עולי אתיופיה בישראל*. ירושלים: האוניברסיטה העברית בירושלים.
- ולדמן, מ' (1990). *נישואין וגידושין אצל יהודי אתיופיה לאור ההלכה*. ניר עציון: הוצאה עצמית.
- זיו, י' (2000). *מנהגי טומאה וטהרה קדומים: שרידי הלכות קדומות במנהגי טומאה וטהרה של יהודי אתיופיה*. עבודת גמר לקבלת תואר מוסמך, אוניברסיטת בר אילן.
- חזן, ח' (1997). מקום אחר: בתי אבות של מודרנה. *גרונטולוגיה*, 77, 8-18.
- (2002). *הזדקנות בכפר הגלובלי*. בתוך י' בריק (עורך), *הפוליטיקה של הזקנה* (עמ' 38-50). תל אביב: הקיבוץ המאוחד.
- (2003). *אנתרופולוגיה של הזקנה*. בתוך א' רוזין (עורך), *הזדקנות וזקנה בישראל* (עמ' 575-614). ירושלים: מוסד ביאליק.
- (2006). "הביצה שהתחפשה" - שלוש נרטיבות על תרבות. בתוך י' קשתי ור' איזיקוביץ (עורכים), *פנים המשתקפות במראה* (עמ' 11-35). תל אביב: רמות.
- כרמל, ש' ואלון, ל' (1997). *בריאות ורווחה: ניתוח השוואתי של עולים חדשים וותיקים ממוצא מזרח אירופי*. *גרונטולוגיה*, 79, 15-25.
- לב ארי, ל' (2010). *דור שני ו"דור וחצי" של ישראלים בצפון אמריקה: זהות והזדהות*. רמת גן: מרכז רפפורט, אוניברסיטת בר אילן.
- לומסקי-פדר, ע', רפפורט, ת' וגינובורג, ל' (2010). מבוא. בתוך ע' לומסקי-פדר ות' רפפורט (עורכות), *נראות בהגירה* (עמ' 11-39). תל אביב וירושלים: הקיבוץ המאוחד ומכון ון ליר בירושלים.
- מירסקי, י' (2005). *ישראלים - סיפורי הגירה*. תל אביב: צבעונים.
- סבר, ר' (2000). *וקיבצתי אתכם מן העמים: תהליכי עלייה וקליטה*. בתוך י' קופ (עורך), *פלורליזם בישראל* (עמ' 165-184). ירושלים: המרכז לחקר המדיניות החברתית בישראל.
- סדן, א' (1997). *העצמה ותכנון קהילתי*. תל אביב: הקיבוץ המאוחד.
- (2009). *עבודה קהילתית*. תל אביב: הקיבוץ המאוחד.
- סלמון, ה' (1993). *דם אצל בישראל ושכניהם הנוצרים באתיופיה*. מחקרי ירושלים בפולקלור

- יהודי, טו, 117-134.
- ענתביימיני, ל' (2010). בשולי הנראות: עולים אתיופים בישראל. בתוך ע' לומסקי-פדר ות' רפופרט (עורכות), נראות בהגירה (עמ' 43-68). תל אביב וירושלים: הקיבוץ המאוחד ומכון ון ליר בירושלים.
- פוקן, מ' (1996). תולדות המיניות: הרצון לדעת. תל אביב: הקיבוץ המאוחד.
- פראנקל, ר' (1981). האדם מחפש משמעות. תל אביב: דביר.
- קוגן, ר' ומולה, ד' (2004). שיטור קהילתי לאוכלוסיית העולים החדשים. ירושלים: אגף קהילה ומשמר אזרחי.
- קורנילדי, מ' (2005). יהדות אתיופיה. ירושלים: ראובן מס.
- קימרלינג, ב' (2004). מהגרים, מתיישבים, ילידים. תל אביב: עם עובד.
- קסן, ל', סופר, ג' וקידר, ל' (2005). אלימות בין בני זוג בקרב יוצאי אתיופיה בישראל. בתוך מ' שבתאי ול' קסן (עורכות), מולועלם: נשים ונערות יוצאות אתיופיה (עמ' 111-135). תל אביב: לשון צחה.
- קפלן, ס' (1997). התנגדות יומיומית אצל יהודי אתיופיה: מבט מן המחקר, מבט על המחקר. תאוריה וביקורת, 10, 167-173.
- רון, פ' (1997). התערותם של עולים קשישים ממדינות חבר העמים: הבדלי מגדר וותק בישראל. גרונטולוגיה, 79, 64-75.
- שבתאי, מ' (1999). הכי אחי: מסע זהות של חיילים עולים מאתיופיה. תל אביב: צ'ריקובר.
- (2006). יהודי אתיופיה מזרע ביתא ישראל. ירושלים: הסוכנות היהודית.
- שלום, ש' (2012). מסיני לאתיופיה. תל אביב: ידיעות אחרונות.
- שלסקי, ש' ואלפרט, ב' (2007). דרכים בכתיבת מחקר איכותני. תל אביב: מכון מופ"ת.
- שפירא, א' (1997). יהודים חדשים יהודים ישנים. תל אביב: עם עובד.
- שרעבי, ר' (2002). סינקרטיזם והסתגלות: המפגש בין קהילה מסורתית ובין חברה סוציאליסטית. תל-אביב: צ'ריקובר.
- ששון-לוי, א' (2006). זהויות במדים: גבריות ונשיות בצבא הישראלי. ירושלים: מאגנס.
- תובל-משיח, ר' וספקטור-מרזל, ג' (עורכות) (2010). מחקר נרטיבי. ירושלים: מאגנס.
- Ahmed, S. (2000). *Strange encounters: Embodied others in post-coloniality*. London and New York: Routledge.
- Anteby-Yemini, L. (2005). From Ethiopian villager to global villager: Ethiopian Jews in Israel. in A. Levi & A. Weingrod (eds.), *Homelands and Diasporas* (pp. 220-246). Palo Alto, CA: Stanford University Press.
- Bauman, Z. (1990). Strangers. in Z. Bauman (ed.), *Thinking sociologically* (pp. 54-70). Cambridge, MA: Basil Blackwell.
- (1991). *Modernity and ambivalence*. Cambridge: Polity Press.
- Berry, J. (1992). Acculturation and adaptation in a new society. *International Migration Quarterly Review*, 30, 69-85.

- Berry, J. W., Kalin, R., & Taylor, D. (1977). *Multiculturalism and ethnic attitudes in Canada*. Ottawa: Supply & Services.
- Castronovo, R. (1997). Compromised narratives along the border: The Mason-Dixon Line, resistance, and hegemony. in D. Johnson & S. Michaelson (eds.), *Border theory* (pp. 195-220). Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Cicurel, I. & Sharaby, R. (2007). Women in the menstruation huts: Variations in preserving purification customs among Ethiopian immigrants. *Journal of Feminist Studies in Religion*, 23, 69-84.
- De-Certeau, M. (1988). *The practice of everyday life*. Berkeley: University of California Press.
- Dominguez, V. R. (1990). *People as subject, people as object: Selfhood and peoplehood in contemporary Israel*. Madison: University of Wisconsin Press.
- Douglas, J. D. (1980). Introduction to the sociology of everyday life. Boston: Allyn and Bacon.
- Featherstone, M. & Hepworth, M. (1991). The musk of aging and the postmodern life course. in M. Featherstone, M. Hepworth, & B. Turner (eds.), *The body: Social processes and cultural theory* (pp. 370-389). London: Sage.
- Foucault, M. (1980). "The eye of power": A conversation with Jean-Pierre Baron and Michelle Parrot. in C. Gordon (ed.), *Power/Knowledge* (pp. 146-165). Brighton, Sussex: Harvester Press.
- Hall, S. (1996). Introduction: Who needs identity? in S. Hall & P. Gay (eds.), *Questions of cultural identity* (pp. 1-17). London: Sage.
- Hazan, H. (1994). *Old age: Construction and deconstruction*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hutnik, N. (1991). *Ethnic minority identity: A social psychological perspective*. Oxford: Clarendon Press.
- Kaplan, S. & Salomon, H. (2004). Ethiopian Jews in Israel: A part of the people or apart from the people? in U. Rebhun & C. Waxman (eds.), *Jews in Israel* (pp. 118-150). Hanover and London: Brandeis University Press.
- Lieblich, A., Tuval-Mashiach, R., & Zilber, T. (1998). *Narrative research: Reading, analysis and interpretation*. Thousand Oaks, CA: Sage.
- Lomranz, J. (1998). An image of aging and the concept of aintegration: Coping and mental health implications. in J. Lomranz (ed.), *Handbook of aging and mental health: An integrative approach* (pp. 217-253). New York: Plenum.
- Nash, M. (1989). *The cauldron of ethnicity in the modern world*. Chicago: University of Chicago Press.



- Remennick, L. (2003). The 1.5-generation of Russian immigrants in Israel: Between integration and socio-cultural retention. *Diaspora*, 12(1), 39-66.
- Roberman, S. (2007). Fighting to belong: Soviet WWII veterans in Israel. *Ethos*, 35(4), 447-477.
- Romanucc-Ross, L. & de Vos, G. (1995). *Ethnic identity: Creation conflict and accommodation*. Walnut Creek, CA: Altamira Press.
- Scott, J. (1990). *Domination and the arts of resistance: Hidden transcripts*. New Haven and London: Yale University.
- Seymour-Smith, C. (1986). *Macmillan dictionary of anthropology*. London: Macmillan.
- Spector, S. (2005). *Operation Solomon*. Oxford: Oxford University Press.
- Stewart, C. & Shaw, R. (1994). Introduction. in C. Stewart & R. Shaw (eds.), *Syncretism/Anti syncretism* (pp. 1-26). London: Routledge.
- Weeks, J. (1991). *Against nature: Essays on sexuality history and identity*. London: Rivers Oram Press.
- Weil, S. (1997). Changing of the guards: Leadership among Ethiopian Jews in Israel. *Journal of Social Studies*, 1(4), 301-307.

## גלים של תקשורת: טיפוסים סימבוליים ותקשורת מעוותת בשיטתיות

מינה מאיר־דבירי

**תקציר.** על בסיס תצפית משתתפת שנערכה בסמי־קומונה בית קטן בתל אביב בשנת 1993, מאמר זה מקשר בין תיאוריית הטיפוסים הסימבוליים של גרטוהף (Grathoff, 1970) לתיאוריית הדמוקרטיה המכוונת של הברמס (Habermas, 1984). המאמר בוחן את התקשורת המעוותת בשיטתיות (systematically distorted communication) שמתנהלת בין טיפוסים סימבוליים העומדים מעל ההקשר ושולטים בו, שבהם לכודים גברים, ובין התנהגות בדפוס ייחודי שאני מכנה "גלים", שננקטת בידי נשים כמחאה נגד הטיפוסים הסימבוליים. תזת התקשורת המעוותת בשיטתיות של הברמס מתארת כוח שעולה מתוך "עולם החיים", שאינו אלא אינטרסים המוצגים כתקשורת ונובע מיחסים לא סימטריים של סמכות במשפחה. הטיפוסים הסימבוליים בבית קטן פועלים בתוך המשפחה והקהילה, מכוונים אותן ושולטים בהן. הסמי־קומונה בית קטן מאפשרת בחינה מעמיקה של סטרוקטורה המייצרת את עצמה בדפוס מעוות בשיטתיות של תקשורת.

### בית קטן: גלים של תקשורת

בשנת 1993 ערכתי תצפית משתתפת בסמי־קומונה קטנה בתל אביב, שכינתי "בית קטן". בית קטן נוסד על ידי זוג, שלהם אקרא אם הבית ואב הבית, בשיתוף בנותיו וחבריהם, שפתחו את ביתם לקליטת בני נוער בסיכון. הזוג חבר ברשת של זוגות המארחים ומתארחים זה אצל זה ופותחים את בתיהם לצורות משפחה מגוונות. בעולם הנזיל של בית קטן התפתחו טיפוסים סימבוליים בקרב אב הבית וחבריו הגברים, ומנגד התפתחה בקרב אם הבית והנערות החוסות דינמיקה ייחודית שאני מכנה "גלים". המאמר עוסק בתקשורת הייחודית בין הטיפוסים הסימבוליים הגבריים ובין הגלים הנשיים.

בגישתי למובלעת החברתית של בית קטן איני מחפשת מאפיינים אוניברסליים אלא מבקשת להראות כיצד עולם ייחודי של משמעות נוצר ומחוזק באמצעות אינטראקציות. שיטת המחקר המתאימה ביותר לגילוי הגיונו של עולם קטן זה והמכניזם שמניע אותו היא תצפית משתתפת. הנדלמן (Handelman, 2004; Handelman & Lindquist, 2005) הציע לבחון את הטקס כעומד בפני עצמו, כפי שהוא נערך, במנותק מההקשרים החברתיים שבהם הוא מעוגן. הניתוח

האנתרופולוגי המוצע כאן נאמן לדרך זו. לפיכך איני תרה אחר העקרונות הסוציו־פסיכולוגיים המסדירים קיבוצים חברתיים כאלה, אלא אחר הייחוד של ההבנה החברתית שבבסיס הארגון הפנימי המסוים. איני עוקבת אחר ייצוגים של קטגוריות כמו מגדר, זהות אתנית, פשיעה, שוליות ועוד, אלא רואה את הסמיקומונה כעולם נבדל שמופעל לפי חוקים משלו, מדמיון ומייצר הבנות חדשות ופועל לפיהן. בעיניי כחוקרת, בית קטן הוא עולם הוליסטי שכולל את כל היבטי החיים, מטמיע לתוכו לחלוטין את כל המשתתפים וקובע את מהלך חייהם.

החיים החברתיים בבית קטן מוכתבים על ידי טיפוסים סימבוליים גבריים במהותם. אלו הן צורות התנהגות וקודים מוסריים לא מודעים אך בעלי עוצמה שמעלים על נס חברות, גבריות, רוחניות ובעלות על נשים, וגורמים מדי פעם להרס של היחסים החברתיים, לפירוק הקומונה ובניית קומונות חלופיות, וכן לפירוק של זוגות ומשפחות המתבטא בהחלפה תכופה ודרמטית של בני זוג הגורמות לשינויים עמוקים בעצמי. יחסן של הנשים אל הטיפוסים המחייבים הללו הוא אמביוולנטי: מחד גיסא, הן מקבלות את הקודים ומשחקות בהם תפקיד מרכזי, ומאידך גיסא, הן מנהלות חיים עצמאיים המאופיינים בדינמיקה של גלים ולעתים קוראים תיגר על העולם הגברי שבו הן חיות. הן הטיפוסים הסימבוליים הגבריים והן הגלים הנשיים, המתקיימים זה בצד זה בבית קטן, פועלים במחזוריות, כך שהתעצמות כוחות הפירוק מתרחשת בד בבד עם התעצמות הגלים. הטיפוס הסימבולי בבית קטן הוא מסוג מיתוס ומעגן תהליכים קוסמולוגיים במחזוריות הפריון של הגוף הנשי מטהרה לטומאת הווסת וחזור חלילה, אך גם מנתק אותו מהגוף הנשי, כך שהרס הקהילה, המשפחה והקוסמוס אינו כרוך בווסת בפועל. בעיניי הגברים של בית קטן, אני טוענת, אחד הביטויים הברורים להופעת וסת הוא דינמיקת הגלים.

בית קטן במחקר זה הוא אפוא מבנה תרבותי שעומד בפני עצמו, נוצר על ידי הכוחות הפנימיים שבו, עוקב אחר הדינמיקות של עצמו, מתגמל בדרכו הייחודית ומייצר משמעויות שונות בתכלית מאלה של העולם החיצוני, בעיקר בהקשר של מחזוריות הפריון הנשי והמעברים בין טהרה לטומאת הווסת ובחזרה. אמנם הגברים מפעילים את כוחות ההרס בעולם מורכב זה, אך האחראיות על כוחות אלה מוטלת על טומאת הווסת; בעולם החיצוני נתפס הרס חברתי ופסיכולוגי לעתים קרובות כהפרעה אישיותית ונפשית, ואילו בבית קטן דפוסים של הרס, ואפילו הפרעות נפשיות, אינם תופעות פסיכולוגיות גרידא אלא דינמיקות חברתיות שהורסות הן את הדמויות המעורבות והן את הקהילה כולה. כוחות ההרס מסתתרים בחיי היומיום, בלתי נראים לעין זרה, וגם בני המקום אינם ערים להם. למרות חוסר היציבות של הסמיקומונה בכללותה, יש נטייה להימנע מאירועים שנחשבים הרסניים, כמו אלימות או שימוש בסמים, ואף לאסור אותם. ולמרות זאת, בחינה של מה שמדריך את ההתנהגות מגלה את כוחות ההרס בפעולתם.

## טיפוס סימבולי: דרכי הפעולה התרבותית בתוך בית קטן

מתחת לפני השטח של המובלעת החברתית הזאת נעים זרמים חזקים. אלה אינם נאמרים במפורש ואינם מוסברים לדיירים, אך הדיירים חיים על פיהם אינטואיטיבית. זרמים נסתרים אלה קובעים

משמעות, וכן מכתבים סטטוס, מערכות יחסים ותפקידים חברתיים גדושי משמעויות, הרבה מעבר לתפקיד מעשי כלשהו או קשר משפחתי. תפקידים אלה רוויים בחשיבות קוסמולוגית שלוכדת את המרחב כולו בשטף של תנועה טאוטולוגית, שאת כיווניה קובעים טיפוסים סימבוליים.

טיפוס סימבולי הוא מבנה תרבותי משותף לאנשי הקבוצה שמכוון את התנהגותם ואת האופן שבו הם מבינים את התנהגות זולתם. ארכיטיפים דרמטיים וספרותיים ידועים היטב, כמו המשוגע, הנוכל, הליצן, המנהיג הכריזמטי ונערת הגומי, הם טיפוסים סימבוליים (Handelman, 1981, 1986, 1990, 1992, 1994, 2004; Handelman & Kapferer, 1980; Makarius, 1970; Meir-Dviri, 1995; Parsons & Beals, 1934; Werbner, 1986; Zucker, 1969). המייחד את הטיפוס הסימבולי על פני התנהגויות חברתיות אחרות הוא שהטיפוס מכונן התנהגות שמנותקת מכל אינטראקציה חברתית.<sup>1</sup> במילים אחרות, אינטראקציה חברתית רגילה כוללת קבלה ונתינה, ואילו טיפוס סימבולי מתייחס לעצמו בלבד (self-reference), כך שהתנהגותו אינה מושפעת מהאינטראקציה שסביבו, אלא תלויה אך ורק בתפקיד שהוא ממלא בהקשר החברתי המסוים. מאחר שהטיפוס מנותק מהמשא ומתן החברתי, הוא כופה את עצמו על ההקשר החברתי ויוצר דינמיקה שהולכת ומחזקת את עצמה על פי הלוגיקה הפנימית של הטיפוס ומעצימה את השפעתו. בעוד תפקידים חברתיים הם גמישים ובני חלוף, טיפוסים סימבוליים הם נוקשים וקבועים לאורך זמן. אלו הם דפוסי התנהגות שבאמצעות לכידותם הפנימית, התייחסותם לעצמם ואי-תלותם בהקשר חברתי יוצרים מציאות משל עצמם.

גרטהוף (Grathoff, 1970), כמו גופמן (1980), מבקש להדגיש את הפרספקטיבות של האני והאחר המצטלבות דרך הטיפוס הסימבולי. כשהאני נכנס לטיפוס סימבולי, למשל של הטיפש, גם אחרים רואים אותו ומתייחסים אליו דרך הטיפוס הסימבולי של הטיפש. לפיכך כל יחסי הגומלין - כל האינטראקציה הסימבולית - בינו לבין אחרים, בין הטיפש ובין קהלו, עוברים החפזה. היחסים מתמסדים אל תוך התבנית של הטיפוס הסימבולי והופכים להיות צפויים. הטיפוס הסימבולי יוצר חיבורים בהקשרים החברתיים, אבל גם מגביל אותם מראש. זוהי הבחנה מכריעה מבינתו של גרטהוף, משום שהיא מסבירה לדעתו את חשיבותו של הטיפוס הסימבולי כעוגן של מיסוד בתוך חוסר אחידות או התפוררות חברתית.

הטיפוס הסימבולי הוא עולם מבודד שבו נקודת המבט המקורית, תלוית האישיות הפרטית, אוברת, ומאחר שהאינטראקציה החברתית הרגילה נעצרת, כך גם הזמן מאבד מכוחו. טיפוס סימבולי הוא תגובה למצב כאוטי, מסכה מכושפת שמבטלת כוונות פרטיות; הוא מתייחס אל עצמו כנקודת מוצא וקובע שוב ושוב את ההקשר שבתוכו הוא פועל. הוא אינו מתפתח אלא מופיע כשהוא מפותח לגמרי בתוך ההקשר. הנדלמן (Handelman, 1986), וראו גם Kapferer (1984) מבחין בין שני סוגים של טיפוסים סימבוליים: האחד אינו יציב בצורתו ובתוכו ומקיים מידה מסוימת של משא ומתן עם סביבתו. לכן הוא משתנה מעט, אך עדיין בדרך שהולמת את הלוגיקה הפנימית שלו. בזכות גמישותו יכול טיפוס זה לחדור עמוק יותר לסבך החברתי ולשנות

1 בניגוד לאנליזה הפונקציונלית הניאו-דוקטרינרית מעין זו שקידם קלאפ (Klapp, 1949), המבקשת להדגיש את התפקיד של הטיפוסים החברתיים על ידי יצירה מחודשת של סולידריות חברתית ושליטה, התיאוריה של גרטהוף (Grathoff, 1970) מתמקדת בפנומנולוגיה של האינטראקציה העצמה ובהשפעתה על החוקים החברתיים.

בו את ההקשרים, וכך לפורר אותו מבפנים. הטיפוס הסימבולי השני יציב הן בצורתו והן בתוכנו, ורק הוא יכול לייצב את הטיפוס הסימבולי הראשון. שני הטיפוסים הללו פועלים היטב במסגרת טקסי מעבר הדורשים מיזוג של כמה רובדי משמעות (Handelman & Kapferer, 1980): האחד משתנה דרך המשמעויות שספג בהקשר החדש, ואילו האחר, הנושא משמעויות מההקשר הישן, מייצב את הראשון.

שני הטיפוסים הסימבוליים הללו מתקיימים בבית קטן: הטומאה היא הטיפוס המשתנה, והטהרה היא הטיפוס היציב. הטומאה שואבת את תכניה ואת צורתה מהתנהגות נשית ייחודית ומאיימת לפורר את ההקשר, ואילו הטהרה מייצבת את הטומאה ואת ההקשר בלא תיווך חיצוני (כלומר מופיעה מתוך ההתנהגות של אנשי בית קטן ולא בהתערבות של גורם מטהר כגון שמאן). שני הטיפוסים פועלים במחזוריות אינסופית הלוכדת את בני הבית - בעיקר הגברים - במציאות שאין ממנה מוצא. הנשים, לעומת זאת, מייצרות דינמיקה שמגרה את הופעת הטיפוס הסימבולי המסוגל לפורר את ההקשר, ובעקבותיה נוצרת שרשרת של תגובות ומעברים בין שני הטיפוסים הסימבוליים. זו הדינמיקה שאני מכנה "גלים", ומאמר זה דן בתקשורת שבין הגלים לטיפוסים הסימבוליים.

שני הטיפוסים הסימבוליים, טומאה וטהרה, מייצרים יחד תפיסה קוסמולוגית מורכבת ואחידה שנעה בתנועה אינסופית בין סדר לכאוס. הם מורכבים לפי מבנה מיתוסי, ולכן אני קוראת להם "טיפוס סימבולי של מיתוס"<sup>2</sup>. מיתוס, לפי אליאד (Eliade, 1971), הוא סיפור על היווצרות העולם, וכאשר מספרים אותו דרך פעולה טקסית הוא בורא את העולם שבו סופר. זוהי פרדיגמה של בריאה המתחדשת כל הזמן. הזמן שלפני הזמן, שהוא האמת המוחלטת, מתגלה ללא הרף בתוך הזמן ההיסטורי, בתוך אנשים ומקומות קדושים. בשעת משבר, בני אדם פונים אל האמת המיתולוגית שמחוץ להיסטוריה, למיתוס, ודרך סיפור כפעולה טקסית הופך המיתוס למציאות; דרך המילה והפעולה מתרחשת הפעלה חוזרת של האירוע המסופר, שהוא בריאת הקוסמוס מתוך הכאוס. אב הבית קורא שוב ושוב למיתוס כשהוא חש שהנהגתו מאותגרת על ידי הנשיות המתבטאת בגלים.

## המציאות הנזילה של בית קטן

כאמור, מלבד אם הבית, אב הבית ושתי בנותיהם הקטנות, בבית גרים גם בני נוער בסיכון, וכן "אחים", כלומר גברים שיש להם בתים קומונליים משלהם אך עשויים להתארח לתקופות ארוכות, ואורחים אחרים. בני נוער מגיעים למקום מיוזמתם אחרי ששמעו עליו בכלי התקשורת או מפה לאוזן דרך חברים אחרים ששהו בו. טווח הגילים הוא 16-17, והבית אינו מקבל בני נוער מעל גיל 17. אף שנערים מגיעים לבית, הוא מיועד בעיקר לנערות, והאחריות להן נתונה בפועל בידי אם הבית. הפרסום של בית קטן בתקשורת הביא לו תורמים רבים, מהם מנהלי חברות גדולות, וכן

2 במאמר אחר אפתח את ההסבר לבחירתי זו. הטיפוס הסימבולי הזה קוסמוגוני ומסביר כיצד נוצר העולם ממש כשם שעושה זאת מיתוס בריאה. עבור הטיפוס הסימבולי הזה, בניית העולם תלויה בתהליכי הרס ובנייה המשוקעים בגוף הנשי.

משאבים כלכליים. את היחסים עם התקשורת והמנדבים<sup>3</sup> ניהלה בעיקר אם הבית, ומקצת התורמים הפכו לחבריה. יכול להיות שכתוצאה מכך החלו גם הרשויות להתעניין במקום, אבל בתקופת המחקר לא הייתה הכרה רשמית שחייבה פיקוח צמוד של פסיכולוגים ועובדים סוציאליים. על כל פנים, אחת הנעדרות הופנתה לבית לבקשתה על פי צו של בית משפט.<sup>4</sup>

התפקיד שנטל על עצמו הבית, להחזיר בני נוער לחיק החברה, יצר מתח בין אב הבית לאם הבית, שכן דמות המפתח ביחסים הללו שבין העולם הקומונלי הסגור ובין החברה הרחבה הפכה להיות אם הבית, ולכן אותגרה מנהיגותו של אב הבית. בעבר הוא ניהל עם נשותיו הקודמות בית קומונלי שבו אירח חברים, בני נוער ואחים. האחים מנהלים, כל אחד בעצמו, בית קומונלי מעין זה, אך קומונות העבר של אב הבית וחבריו לא התמקדו בהחזרת בני נוער לחיק החברה.

מנהיגי הבתים הקומונליים עסוקים באירוח ובהתארחות זה אצל זה. שני הצדדים, המארח והמתארח, צריכים להיות מובחנים זה מזה. באידיאל, המארח מזין את אורחיו, אך בפועל פעמים רבות האורחים מביאים את האוכל. אמנם יש בכך כדי לערער על מנהיגותו של המארח, אבל זהו אמצעי להישרדות כלכלית. טמונה בכך גם סכנה לטטשוש והיות, כמו שאכן קרה בקישור שעשו הגברים בין אורחים למנדבים: מנדבי בית קטן היו מגוונים מאוד, החל באנשים רגילים ששמעו על המקום ובאו לתרום באופן חד-פעמי כוסות, בגדים וכדומה, וכלה במנדבים שמימנו בעצמם ודרך התרמות של חבריהם בניית בית חדש לקומונה. הם ביקרו בבית פעמים רבות והיו בעצם לבני הבית, אם כי מטעמה של אם הבית, משום שהיו ידידיה. חבריו ואחיו של אב הבית טענו שאם הבית משתלט עליו, מדרדרת את הקומונה ולוקחת לעצמה את כספי הביטוח הלאומי של הנעדרות, והציגו עצמם בפרובוקטיביות כמנדבים. אחד מהם טען שהוא מביא תמיד עופות מחבריו בשוק, ואחר טען שיש לו חלק חשוב בבית בזכות ההתרמות שהוא עורך, ועל כן מגיע לשניהם, כמנדבים, יחס מיוחד. מאחר שתפקידו של המארח הוא לתת אוכל ובגדים, עצם הדבר שמישהו אחר סיפק את צורכי הקומונה מערער את מעמדו של אב הבית, ולכן טענות אלה וההקשר שבו נאמרו היו מסר ברור על ערעור מנהיגותו.

הרשות להכניס אל הבית בני נוער שברחו מבתיהם נמצאת בידי של אב הבית בלבד, והוא מנחה את הבאים לפנות אליו בתואר "פאפא" (איש לא פנה אליו כך בפועל). כמו כן, האב מחזיק בסמכות הבלעדית לגירוש, אף שהגליה אינה מסיימת בהכרח את מערכת היחסים של הדייר עם הבית, משום שאלה שהורחקו ממקמים עצמם לעתים קרובות קרוב לבית ושומרים על קשר עם דייריו. כך הטריטוריה של בית קטן מורחבת, וכך גם מוצגת מנהיגות חלופית. יש דיירים שמאתגרים את סמכותו של אב הבית. למשל, האח אבירם נהג לאסוף נערים בזמן הארוחות וקיבל על עצמו את האחריות לרווחתם, שהיא חלק מתפקידי האב. רובי, אורח צעיר שהיה בעבר דייר בבית קטן והיו לו השגות על ניהול הבית, הקים אוהל על החוף, וביקרו אותו צעירים ובוגרים מדיירי הבית. אילו היו ביקורים אלה תכופים וממושכים יותר, היה בית קטן מאבד את כל דייריו לטובת האוהל של רובי. בין שהמרחק הפיזי בין הבית למורדים גדול ובין שהוא קטן, קומונת בית קטן ומערכות היחסים המרכיבות אותה ממשיכות להתקיים, ומה שמשתנה הוא הזהות של האב כמנהיג הבית.

3 המנדבים תורמים אוכל, כסף, בגדים וחפצים אחרים הנחוצים לבית, וכן עוזרים לו באמצעות קשרים חברתיים.

4 כיום המצב שונה, וכשכבת המשפט מפנה בני נוער לבית, נכנסים לתמונה גם פסיכולוגים, עובדים סוציאליים ומימון.

נערים ונערות שברחו מבתיהם שוהים בבית במשך כשלושה חודשים, אך היו דיירים ששהו בו לתקופות ממושכות יותר, והיו ששהו בו ללא הגבלת זמן. דיירים לשעבר יכולים לשוב אל הבית מטויל בחו"ל או מבית שיתופי אחר ללא כל התרעה ולהישאר בו לתקופה קצרה או ארוכה. קשה אפוא להעריך את גודל הבית: בכל רגע הוא עשוי להיות מוצף באורחים, ובמשנהו להתרוקן לחלוטין.

## קוסמולוגיה מקומית של הגברים

מדי פעם מתקבצת בבית קטן חבורת בני נוער, נערים ונערות, שהם "בנים" ו"בנות" לאב הבית, והוא "פאפא" שלהם. בדרגה היררכית גבוהה מהבנים והבנות נמצאת חבורת חברים ותיקים של אב הבית, שכאמור מכנים זה את זה "אחים". לכל אחד מהם אמורים להיות בית, אישה, אורחים ובנים ובנות משלו, וכל אחד מהם הוא פאפא לאורחים הצעירים שבביתו, אם כי במציאות אין זה כך. גם מגדר נכלל בסדר החברתי ההיררכי הזה: בתפיסת העולם של הגברים, מקומן של הנשים הוא בחדרי הבית פנימה, ומקומם של הגברים הוא מחוץ לבית. החוץ העוטף את הפנים מעניק לגברים עמדה דומיננטית. בתפיסת הסדר הטוטלי של הגברים כפי שביטא אותה אב הבית, "לכל דבר יש מקום", כלומר לכל חפץ, אדם ופעולה יש מקום קוסמולוגי רוחני בזמן ובמרחב המיועד אך ורק לו, וכל תנודה או חריגה מאיימת על הסדר החברתי ועלולה להוביל להתמוטטות מוחלטת, לכאוס. מובן מאליו שתפיסת עולם סטטית כזו אינה עומדת במבחן המציאות הנוזלית במיוחד של בית קטן. בעיני הגברים, האשמה לכך נעוצה בטבע המעגלי של האישה, שיש לו משמעות עמוקה: הקוסמולוגיה שהתפתחה בקרב הגברים נשענת על מחזוריות הפירון הנשית. קונספטואלית, הבית הוא גוף אישה הנתון לתנודות בין טהרה לטומאה. במשך תקופת הטהרה המגדר מוקדד בטרטוריה, יחסי הסמכות נשמרים והבית יציב. בתקופת הטומאה, לעומת זאת, גבולות הגוף והטרטוריה מתמוססים, היחסים הבינאישיים מתעוותים, ואוכלוסיית הקומונה מידרדרת לאורח חיים כאוטי, להרס ולמוות חברתי. להבנתו של אב הבית, מהותה של גבריות היא למידה, מחשבה ורוחניות. לדבריו, עולם הגברים הוא ליניארי ויציב, טוטליות של אחדות, ואילו עולם הנשים טאוטולוגי ומאבד שליטה בנקל. כמונחים טריטוריאליים, החצר היא טריטוריה גברית שמזוהה בעיני אב הבית וחבריו עם איכויות גבריות, ואילו חדר האורחים, המטבח וחדרי המשפחה הפרטיים הם בסמכותה הבלעדית של אם הבית ומזוהים כשטח בעל איכויות נשיות. עמוק בתוך השטח של בית קטן ממוקמים אפוא האיכויות והגוף של האישה, ועמוק בגוף האישה שוכנת טומאה שחוזרת שוב ושוב מדי חודש, הווסת. כפי שציינתי, הקוסמולוגיה של הגברים מטילה על איכויות נשיות את האחריות לחיים ולמוות, לידה או הפלה, של כל בני הבית, לרבות הגברים והאיכויות הגבריות של ההנהגה המגולמות באב הבית. הסימבוליזציה של טומאה בבית קטן היא שלילה פעילה, אין, הכולעת לתוכה, מפרקת ומרסקת את היש של האחדות. טומאה היא אפוא איום על האחדות המוחלטת של עולם הגברים.<sup>5</sup>

<sup>5</sup> המקרים ששימשו רקע לאמירות אלה רבים וחוזרים על עצמם. למשל, באחד המקרים פרש אב הבית מביתו ועבר לגור בחצר. אחר מאחיו רצה לעזור לו להחזיר את הסדר לביתו, ולכן פתח קומונה חלופית בחצר. תיאור מדויק ומפורט של מקרה זה ומקרים אחרים אפשר לקרוא אצל מאיר-דביר, 2009.

## פרפורמנס של גלים

בעולמו של בית קטן, לא רק לטריטוריה יש איכויות נשיות וגבריות, אלא גם להתנהגויות. תמצית האיכויות הנשיות באה לביטוי בהתנהגות שכינית "גלים". גלים התחוללו על ידי אם הבית ונערותיה בתוככי הבית, עולים בספונטניות ובחזרתיות. התנהגויות הונכחו, התעצמו מתוך החזרתיות שלהן וצברו תנופה עד שהפכו לפתע לגל גדול, כאוטי, שמחך ובלע לתוכו את כל ההתנהגויות ואת כל הגלים שקדמו לו. גלים אלה ופעולתם קוראים תיגר על הדיכטומיות הגבריות.

מילים, משפטים, מחשבות, פעולות או אמירה שאמר אחד הנוכחים יכלו להופיע שוב ושוב, לפעמים בהפרשי זמן גדולים מאוד, במקום אחר ובהרכב שונה של נוכחים. אצל אם הבית ומחזור הנערות שעליהן היא מופקדת, החזרתיות התעצמה עד שהפכה לפרפורמנס שנמשך על פני תקופה של כשלושה חודשים. חזרתיות מידבקת ואובססיבית כזאת, שניהלה אם הבית, היא גל. במילים אחרות, גל הוא התעצמות אסוציאטיבית של מוטיב הסוּחָף אחריו מחשבות, פעולות ומילים. כשהתעצמות של מוטיב מגיעה לשיא, הגל נשבר ומתמזג בגלים אחרים. הדינמיקה של הגלים מגיעה לשיאה כשכל חיי היומיום של הנערות הופכים לגל אחד אדיר, והשתברותו מובילה להתרוקנות רגשית.

בשיחת הסלון שאתאר עתה מופיעים נושאים שהפכו כבר או יהפכו עם הזמן לגלים, כמו הליכה לרופאים, לימודים, דיאטה, צפייה בתכנית טלוויזיה והענקת פרח לפרדה. כל אחד מהנושאים סוּחָף את כל הבנות, וכולן מתחילות ללכת לרופאים, ללמוד, לעשות דיאטה וכדומה. לכל גל קצב אחר, ולעתים קשה מאוד לעמוד על הרגע שבו מתחיל גל, ואפשר לזהות אותו רק בדיעבד. במקרים אחרים תחילת הגל ברורה. יש גלים שמתעצמים באטיות, ויש שגובהים במהירות. כל סוגי הגלים מופיעים בשיחת הסלון שאביא כעת כפי שנכתבה במקור ביומן השדה:

במדרגות הבית, אם הבית פונה ואומרת לי במהירות: "אור ואילה הולכות ללימודים בקרוב, להשלמת הבגרות, פעם בשבוע, וגם לעבודה. תמימה הולכת בקרוב לקורס גרפיקה. שלושה עושה דיאטה. איזה הצלחה, הא!" למעלה, שלושה והילדות הקטנות (בנותיהן הביולוגיות של אם ואב הבית), אורה ושמחה, יושבות בחדר השינה רואות טלוויזיה. תכנית בשם "Knots Landing". "איזה מטבח! לי יהיה מטבח כזה!" קוראת אם הבית שמצטרפת לציפייה.

אנחנו עוברות לשתות תה בסלון. שלושה תכין תה, כי היא "יודעת הכי טוב מכולם לעשות תה". אור הראתה לי את השיניים שלה ושאלה אם רואים את הצבע הלבן שלהן (כי הייתה היום אצל רופא שיניים). מדברים על רופא השיניים, וגם שלושה מראה לי את הצבע של השיניים שלה. שלושה מספרת שהיא הלכה לאקופונקטורה דיאטטית היום, אבל היא "לא חושבת שמה ששם לה הרופא הזה, של האקופונקטורה, עוזר לה". למרות זאת, היא מקפידה על הדיאטה. אם הבית מספרת לחברה שלה בטלפון על הבדיקות שעשתה



אימא שלה שנוסעת עכשיו לחו"ל: "היא הלכה לבדיקה שגרתית לפני הנסיעה ומצאו... " אם הבית מדברת בקול שקט ודאוג, אבל מסיימת ופונה לנערות בקול עליו: "שלחתי פרח גן-עדן ליוסקה (מנהל חברת קוסמטיקה התורמת לבית). רק פרח אחד עם הקדשה. נכון יפה?! " שלוה, שלא יודעת מי זה יוסקה, חוזרת לדבר בזלזול על האקופונקטורה. אם הבית עונה לה במרץ ובתקיפות ש"בסדר, שתעשה את הריאטה שנתן וזהו. הוא יודע מה הוא עושה".

לכאורה אין בשיחות אלה דבר חריג, אבל כל השיחה עשויה גלים-גלים. מלבד צפייה בתכנית הטלוויזיה "Knots Landing" והפרח, השיחה כללה שני נושאים עיקריים: לימודים ובריאות. גל הלימודים שסחף שלוש נערות היה גל קצר שנבע מגל קודם של יומנים שהתחיל ממחברת שבה כתבה יום אחד אור, בהסבירה לי בכיישנות שזה "סתם, יומן", בעוד תמימה מציירת משהו על הקיר שמעל מיטתה. כעבור שבוע הפכו הציורים של תמימה לכתיבה ביומן, ויותר ויותר נערות החלו לכתוב יומן על פיסת נייר או במחברת. אילה, תמימה, אריקה, ואפילו אורה הקטנה, כתבו יומן, והצטרפו בכך לשלוה שהגיעה לבית קטן כבר מצוידת ביומן ילדותה (וייתכן שהיא מקור הכתיבה). אם הבית עצמה כתבה יומן בעזרת חברה-מנדבת, ועלתה מחשבה לעשות סרט על בית קטן וחי אם הבית. גל הכתיבה השתלב בגל של יציאה לבילויים שמקורו בהזמנה שהזמנתי שלוש נערות לצאת עמי לבילוי. אם הבית מיהרה לממן בילוי נוסף לנערות, והיציאות לבילויים, לסרטים, לתיאטרון, למסעדות, הלכו והתרבו, כשאם הבית תורמת למימנם בעזרת מוסדות מנדבים. אז החלו גם הבנות עצמן לשחק בסרטונים ובפרסומות, ועמם עלו הרהורים על עשיית סרט על בית קטן. מגמה זו צברה תנופה, ובתכיפות הולכת ומתעצמת החלו כל הנערות, החדשות והוותיקות, לצאת בחבורות לדיסקוטקים ולצאת לפגישות עם בני זוג שהכירו בעצמן או שהכירו זו לזו. כך, כשיצאה אור ערב אחד עם בחור שהכירה, הצטרפו אליה גם שלוה ואילה. גל היציאה ללימודים התפתח מגל הבילויים.

נחזור אל שיחת הסלון. שלוה ואור הלכו לרופא שיניים, שלוה הלכה גם לאקופונקטורה, ואפילו שיחת הטלפון בין אם הבית לחברתה נסבה על מחלה שהתגלתה באמה של אם הבית. שליחת נערה לבדיקה רפואית התרחשה מפעם לפעם בתחילת המחקר, אבל שיחת הסלון הזאת הייתה חלק מגל שהלך והתנשא, עד שכל הנערות הלכו לרופאים מרופאים שונים. אם הבית הייתה יושבת בסלון עם טלפון ורשימות של רופאים וקליניקות, מתקשרת ומשכנעת אותם לעשות מצווה ולקבל את הנערות לטיפול. "מי רוצה רופא עיניים?" הייתה שואלת אחר כך את הנערות, "רופא עיניים, מי צריכה?"

גל הפנייה לרופאים קשור, מעצם העיסוק במחלה, בגל אחר, מטא-גל, שאליו התמזגו כל הגלים, גל של הרס. רמז לגל זה בשיחת הסלון הוא פרח הפך-היחיד שנשלח עם הקדשה למנדב. פרחים והקדשות חזרו והופיעו לאחר כשבועיים, והלכו והתרבו לקראת סיום שהותן של הנערות בבית, ונשלחו בצרורות גדולים של זרי פרחים ליותר ויותר מנדבים. הקשרים עם המנדבים לא נותקו בפועל, אך הפרח ציין, כדברי אם הבית, "סיום תקופה".

## גל של הפסקה

בין הגלים שבשיחת הסלון אפשר לזהות כמה סוגים של גלים: גלי בנייה (לימודים, בילויים, השתתפות בסרטים) וגלים שאני מכנה "גלי הפסקה", שהורסים את הגלים הקודמים. משלוח הפרח היחיד לפרדה הוא התחלה ברורה של גל הפסקה. אבל גם הצפייה בתכנית הטלוויזיה "Knots Landing" השתנתה והתפתחה בבירור לגל הפסקה. קבוצת הצופים בתכנית הלכה וגדלה עד שכללה את כל הנערות, לרבות תמימה המסתייגת, ואף את הבנים. או אז, בערב שבו חדר השינה שבו צפו בטלוויזיה היה מלא מפה לפה, פרשה אם הבית מהצפייה. הקבוצה התפוררה למחרת. הפרישה והתפוררות הקבוצה הוגדרו על ידי אם הבית כגמילה, כתיקון של הפרעה, של מחלה. ההפסקה כאן היא במובן של חידלון, פירוק של משהו קיים.

יש הבדל כמובן בין הפרח לתכנית הטלוויזיה: במקרה הראשון יש הצהרת כוונות על "הפסקה", ואילו במקרה השני התפנית מפעולה להריסתה היא פתאומית וחדה. אך בשני המקרים אפשר להבחין מתי התחילה פעולת היצירה ומתי היא משנה את כיוונה. את שינוי הכיוון של שני הגלים האחרים בשיחת הסלון, הליכה לרופאים וללימודים, כמו של רוב הגלים בבית, אי אפשר לאתר. למשל, גל קצר של עיסוק בספורט תוכנן בקפידה לשעה שאריקה כבר יצאה לעבודה, כדי שלא תפתה להפסיק את עבודתה בשבילו. במילים אחרות, גל העיסוק בספורט, שכשלעצמו לא נמשך זמן רב, קלט בעיקרון את כל שאר הנערות שפרשו או שיפרשו מהעבודה. לפיכך, בתוך שלל פעילויות הבילויים, הליכה לסרטים, לפאבים וכו', השתרבב גל של הפסקה (מעבודה) במסווה של גל פעולה (ספורט).

גל היציאה לעבודה הוא גל מעניין במיוחד. מתחילת המחקר, עוד לפני שזיהיתי את הגלים, יצאה מפעם לפעם נערה זו או אחרת לעבודה ליום-יומיים. אבל גל היציאה לעבודה נשא אופי המוני ומתעצם והגיע לשני שיאים. הגל הראשון לא כלל את הנערות הוותיקות, ורדה ואריקה, שנשארו ממחזורים קודמים. כשאריקה ביקשה מאם הבית שתסדר גם לה עבודה, שאלה אותה אם הבית: "ואת תוכלי אחרי שתחזרי בערב מהצבא ללכת לעבודה?" ואריקה נסוגה. אריקה, כך אמרה לי אם הבית, עדיין לא מוכנה להתחייב לעבודה. אבל גם אלה שיצאו לעבודה לא החזיקו בה זמן רב ולא היו מוכנות די הצורך. בפעם הבאה שהיציאה לעבודה נעשתה המונית כבר צירפה אם הבית גם את ורדה ואריקה. גם מהגל הזה היו נשירות, אך אם הבית סידרה עבודה לכל נערה, לא מתוך אווירת שלהוב רגשות הסוחף את כל הבנות, אלא באופן פרטני, לכל נערה בשעות אחרות. האווירה בבית השתנתה לחלוטין, והפגישות בין הנערות היו מעטות וחסרות חיים בשל ההבדלים בשעות עבודתן. לאחר השיא הגדול, המכליל, המאחד, הפך הגל לגל של הפסקה, של ניתוק קשרים.

בתחילה אפשר היה להבחין בין גל פעילות אחד למשנהו, כמו שאפשר לבדוד בשיחת הסלון ארבעה גלים מובחנים ואף לזהות בתוכם גל אחד, של הפרח היחיד, כסנונית מובחנת של הפסקה. גלים אלה של פעילות נובעים מרצון לשנות, לתקן קלקול או חולי, והפן השולט ברובם הוא של יצירת דבר מה חדש, של הוצאה מהכוח אל הפועל של תשוקות חבויות המאחדות את כל הנערות ואת אם הבית. אבל במשך הזמן התאחדו כל הפעילויות, כך שאי אפשר היה עוד להבחין ביניהן. אז הפכו כמה מהפעילויות עצמן להפסקה, כמו פעילות של הפסקת עישון או של דיאטה, ונוצר גל

של הפסקות, של שלילה פעילה שבלעה לתוכה את כל גלי הפעולה. לשון אחר, מתוך גלי הפעילות החלו לעלות ולהתרחב גלי הפסקה, כמו גל משלוח פרחי פרדה, עד שכל ההפסקות התאחדו. התלכדות גלי ההפסקה הביאה להרס של כל מערכות היחסים והתמשכה עד למועד יציאתן של הנערות מהבית. בקבוצת הנערות הבאה, המגיעות "הרוסות" וזקוקות ל"תיקון", עתידים להופיע גלי פעולה שייצרו מרווחים בתוך ההרס.

אני סבורה שתיאור חוויה שחוויתי יוכל להבהיר את מה שקשה לתאר אתנוגרפית: עצרתי ממרוצתי אחרי שלושה שבועות לחדרה, כדי לנסות לזהות את מקורם או את כיווניהם של הבעות פנים שהבחנתי בהן אצל חבורת הנערות שבסלון. עצרתי ונעמדתי באמצע גרם המדרגות, לא יודעת אם לחזור ולעלות לסלון או להיכנס לחדרה של שלושה. לא היו בבית עוד התנהגויות שאפשר לזהות כגל כזה או אחר. הכול נשבר לרסיסים, לחלקי משפטים, למילים, לתנועות, להבעות פנים שעברו במהירות מזו לזו וזרמו, לתחושותי, מכל מקום בבית. כשעמדתי שם במדרגות, שומעת שיר מהסלון שלמעלה והד חוזר (או להפך) של שיר מהמועדון שלמטה, הרגשתי כמו בסופת ברד בלתי נראית שמתזיה רסיסים לכל עבר. לא היה טעם ללכת, לא למעלה ולא למטה, לא היה מקור ולא היה כיוון, לא היה במה להיאחז. משהו נע בבית, בלתי נראה. משהו התרחש, השפה נשברה.

איני יודעת מתי התחיל גל ההרס, האם בפרח היחיד או בפעולה או אמירה זעירה יותר, קדומה יותר, מתקופת ראשית הגלים. על כל פנים, ההרס על גווניו קיבל תאוצה לאחר שאילה ברחה מהבית, ואם הבית נמנעה מלשכנע אותה לחזור, אף שאור ביקשה ממנה לעשות כן. אב הבית ואם הבית חיבקו את אור הבוכה והשואלת "אבל למה", ואם הבית השיבה לה: "ידידיות צריך לשבור". אכן. צריך לשבור את אוירת הפנטזיה, את עולם המשחק שדרכו התמזגו הנערות זו בזו ובאם הבית, כדי לחזור אל חיק החברה הרחבה.

## גלים כמסרים

גוף האישה ומידותיו חשובים מאוד בעולם של בית קטן, והגלים העולים בזמן השהות של הנערות בבית מדמים את תהליכי הפריון: היריון, הפלה או לידה (של אם הבית היולדת את הבנות הגרות בבית אל החברה הרחבה), צמצום מידות והתרחבותן.

גל הדיאטה היה קשור בעקיפין לגל סמוי אחר, של אכילה מרובה: אם הבית אינה מוכנה להתמכר, כך אמרה, וביכולתה להפסיק באחת הן צפייה בטלוויזיה והן עישון. לעומת זאת, היא הכריזה על סיטואציה אחת שבה כוח הרצון אינו עומד לה: כשהיא נפגשת בעוגה. עוגות התקשרו לימי הולדת, וגם הם הפכו לגל. כמובן, ימי הולדת לא נחגגו בפועל בבת אחת, אך השיחות על מתנות ועוגות שדמיינו הנערות ליום הולדתן עלו סביב יום ההולדת של אור ובצבצו במגוון מצבים והתמזגו לגלים אחרים עוד ימים ארוכים אחר כך. מה שמתרוקן בדיאטה מתמלא בעוגות. הפסקת הדיאטה היא הצטמצמות ונסיגה מסוף, מגוף שצמח לגודלו המקסימלי, אל ההתחלה הנחגגת בימי הולדת.

להצטמצמות ולהתרחבות של הגוף יש עוד ממד הקשור בהפסקת דיאטה. הפסקת הדיאטה הקיפה רק את שלושה ואת אם הבית, אבל הייתה לה משתפת נוספת, נסתרת, אילה. בעוד ששלושה

הייתה דמות מרכזית בחבורת הנערות, הלכה אילה ונדרחה אל מחוץ לבית. לא בכדי נטלה אם הבית את הטלפון מחדר השינה כשהתקשרה אליה אילה הבורחת ויצאה עמו אל המדרגות. מיקום השיחה במדרגות מסמל את המעמד של אילה בבית. לקראת סוף המחקר נוכחתי בסיטואציה שבה, באופן סימבולי, נמנע אוכל מאילה אחרי שחזרה בכל זאת לבית: אור יושבת מול צלחת אוכל, מסרבת לאכול, ואם הבית מפצירה בה. אילה, שבשלב הזה כבר לא הרגישה שייכת כל כך לבית, אינה לוקחת לעצמה צלחת אוכל, אבל יושבת ליד אור ולוטשת עיניים, פשוטו כמשמעו, בצלחתה. אור שואלת למה רק היא צריכה לאכול ולא אילה, ואם הבית עונה: "אילה לא צריכה". לעומת שלושה שרצתה לרוות אך קיבלה אוכל, אילה רצתה אוכל אך הבית סירב לתת לה אותו והעניק לה, סימבולית, את התואר "אנורקטית" שמשמעותו ששוב אין היא יכולה לגור בבית.

גוף אישה מלא מתקשר לפריון, ורוזן קשור לעקריות, לכן לאוכל יש משמעות מרכזית בבית קטן, ואם הבית טענה שהבית מסוגל לטפל בכל הבעיות חוץ מאנורקסיה. בתחילת המחקר פגשתי במרפסת נערה ממחזור קודם שגם ממנה, בזמן מחזור החברות שלה, נמנע ככל הנראה אוכל. המניעה הסימבולית של אוכל מאילה חוזרת על עצמה אפוא בכל מחזור של נערות.

מאחר שלפי הכרזתה של אם הבית היא יכולה לעמוד בפני כל דבר מלבד עוגות (יום הולדת), מכאן שבהפסקת הדיאטה אם הבית עולה סימבולית במשקל מעוגות יום הולדת, משמינה דרך ימי הולדת, השמנה המעניקה לגלים את משמעותם כחלק מפריון האישה. אילה, שאינה רוצה לרוות, מרזה סימבולית בעל כורחה, ושלווה, שרוצה לרוות, אינה מרזה. אין עוד הקפדה על מימוש רצונות ותשוקות נסתרות כמו שהיה בגלי הפעילות, מפני שכל הנערות, גם אילה הדחוייה, התמזגו זו בזו ובאם הבית המשמינה (סימבולית) מימי הולדת. הגוף הנשי, מידותיו ותכונותיו ממלאים אפוא תפקיד מרכזי בבית קטן. מתנדדות בהיקף הגוף של הפסקת הדיאטה, "אנורקסיה" באילה והשמנת-יתר באם הבית, התכווצות והתרחבות, פליטה ובליעה, שחרור והתנפחות - מכל אלה עלה דימוי של נשיות פורייה עשויה מגלים של פעילות וגלים של הפסקה ושל הרס. דימוי שממחזר את המוות וההפלה הופך אותם לחיים ומשחרר, כמעין לידה, נערות אל חיק החברה הרחבה.

## דין

הברמס (Habermas, 1984) טוען שתקשורת היא ההפך ממניפולציות של אינטרס אישי; תקשורת אינה אסטרטגיה של רמאות ושכנוע למטרות רווח אישיות, אלא חיפוש אחרי הטיעון הטוב ביותר שהוא האמת האוניברסלית ביחידת תקשורת נתונה. לפיכך הברמס מגדיר את יחסי הכוח כחיצוניים לתקשורת וכמעוותים אותה. בהתאמה, לרברי הברמס, במדינה ובמערכותיה ממוקם החיפוש האסטרטגי אחרי רווח והחיפוש ההסכמי אחרי האמת בספֶרה של חיי היומיום, שהברמס מכנה "עולם החיים", ושהיחידה החברתית הבסיסית שלה היא המשפחה. מעולם החיים עשוי להתפתח מרחב ציבורי שבו משתתפים כל הקולות החופשיים מכוח חיצוני כשכולם מסכימים לתנאים המוקדמים שעל פיהם ינוהל הדיון, מתוך כוונה להגיע - תוך כדי שיקוף מלא של הליך הדיון - לקונצנזוס רציונלי. קונצנזוס רציונלי הוא אמת אוניברסלית העולה מתוך השיח כטענה

הטובה ביותר, הטענה המנצחת. על כל פנים, על בסיס מודל פסיכואנליטי, יש משפחות שבהן יחסי כוח אסימטריים נוקשים מייצרים תקשורת שמעוותת בשיטתיות (systematically distorted communication) (Habermas, 2001, 1970). למעשה, אין זו תקשורת כלל, אלא אסטרטגיה שיכולה להידמות לקונצנזוס, ובני המשפחה ישמרו עליה בקנאות וירמו את עצמם וזה את זה שאכן מדובר בקונצנזוס. ואולם, מאחר שקונצנזוס מעוות שכזה הוא אסטרטגיה למניעת הופעתם של קונפליקטים על פני השטח, הוא אינו יכול להגיע לאמת האוניברסלית (ראו דיונים ושימושים בתזת התקשורת המעוותת בשיטתיות אצל Geoff, 1992; Gross, 2010; Sinclair, 2005). הברמס זכה לביקורת נוקבת במיוחד של תיאורטיקניות של הפמיניזם (Allen, 2008; Fraser, 1990, 2007), שהאשימו אותו בנאיביות. לגבי דידן, הדיכוטומיה פרטי־ציבורי אפשרה להברמס להתעלם מהכוח (Ryan, 1992). אינטרס גברי ויחסי כוח נמצאים בכל הרמות החברתיות, וביתר שאת במשפחה. ביקורת נוספת, דה־קונסטרוקטיביסטית, טוענת שקונצנזוס רציונלי, המטרה שלשמה מתקיים דיון ושכלפיה התחייבו מלכתחילה המשתתפים, מיתר את השיחים שאחריו. מצב של קונצנזוס רציונלי הוא בעצם הסוף לכל שיח; האפשרות להגיע לקונצנזוס רציונלי היא תנאי לתקשורת המבוססת על החופש לומר "לא", אך במצב של קונצנזוס רציונלי אין עוד אמירת "לא". במילים אחרות, זוהי תקשורת שמושגת על האפשרות לקונצנזוס רציונלי שפוסל את התקשורת. לכן אומר תומסן (Thomassen, 2008, 28):

יש קיטוע בתנועה כלפי קונצנזוס רציונלי, או במילים אחרות, זוהי תנועת תקשורת שמקטעת את עצמה. קונצנזוס רציונלי לא יכול לשמש טלוס ייחודי של תקשורת או טיעון, ולכן לא יכול להיות מועדף על פני השלילה של הקונצנזוס כבסיס יותר או כעמיד טבעי של השלילה. יתרה מזאת, מאחר שאנו דנים כאן בשני ציוויים בו זמניים (כמו קונצנזוס רציונלי ושלילתו), אי אפשר לפשר בין השניים.

טיפוס סימבולי אינו שיח ואינו קונצנזוס רציונלי, אלא כוח מוחלט ששולט בבני הבית, בתוך עולם החיים, בתוך המשפחה. אבל התקשורת שראינו היא "סוף השיח". היחסים בין הגברים לנשים מבוססים על תקשורת מעוותת בשיטתיות. הגברים מנסים לכפות עולם שבו כדי שהכול יתנהל כשורה כל דבר צריך להישאר במקומו ולא לזוז, כלומר עולם סטטי ומוגדר מראש על ידי חוקים רבים, ואילו הנשים מתנהגות לפי הגלים, כלומר באופן דינמי וספונטני. עולם הגברים נטול זמן, ואילו עולם הנשים פועל לפי מחזור הפריון, ולכן נטוע בזמן. הגלים מאתגרים אפוא את העולם הגברי ומייצרים תקשורת מעוותת. אבל בניגוד להברמס, ובגלל הטיפוס הסימבולי השולט בבית, העיוות הזה מייצר עולם אחיד שבו יחסי הכוח נמצאים תמיד בתנועה אך בשיווי משקל. נוצר איזון פנימי דינמי בין טהרה לטומאה שאותו מאפשרים הגלים. ככל שהטהרה והיש מתעצמים, כך הטומאה והאין מתעצמים אף הם. כל פרפורמנס הוא התממשות בו זמנית של שתי האפשרויות. תנועת קיטוע עצמי (ibid) היא מהות הטיפוסים הסימבוליים מסוג מיתוס, שבהם ככל שמתעצמת הווסת, כך מתחילה לבעבע מתוכה הטהרה, והקוסמוס, עד כמה שהוא נברא, הוא כבר נהרס במעגליות עד אינסוף, והאמת היא אכן נצחית ומחוז' לזמן ההיסטורי (Eliade, 1971). על כן אני

טוענת שהכשל החמור בתיאוריה של הברמס - יצירת תנאים שמאפשרים ומונעים תקשורת בעת ובעונה אחת - הוא הפרדוקס שעליו מושתת הטיפוס הסימבולי מסוג מיתוס, הזקוק לאין כפי שהוא זקוק ליש ומייצר בה בעת את שניהם.

מתוך השטח המוקצה לנשים, מתוככי הבית, חוללה אם הבית דינמיקה עצומה, דינמיקה של עולם החיים, המנוגדת בתכלית לניגודים הבינאריים של הטיפוסים הסימבוליים. אם הבית הפגינה שליטה מוחלטת, אינטואיטיבית, בדינמיקת הגלים ושמרה את הנערות בגבולות המקום והזמן המיועדים לנשים. ההכרזה "צריך לשבור ידידיות" מנעה התממשות גל של בריחת נערות מהבית אחרי אילה אל החוץ הגברי והשתמשה בשבר כדי לכוון את הנערות ליציאה תקינה מהבית אל החברה הרחבה בתום מועד שלושת חודשים, שהם תקופת השהות המוקצבת למחזורי נערות בבית. זאת ועוד, אם הבית השתמשה בגלים גם לתקשורת אינטואיטיבית. היא פעלה מתוך קבלת מיקומה המגדרי, בתוכו ומתוכו, ובו בזמן ששלחה מסרים מהותניים של זהות המבוססת על גוף ואימהות ומוטטה לחלוטין את החלוקה המגדרית.

בתפיסה המקיפה, הקוסמולוגית, של אב הבית וחבריו, תנועת האישה נעה במעגליות בין טומאה לטהרה בגלל מחזור הפיריון, ואילו רוחניות הגבר היא ליניארית. בהיותה טהורה, האישה יציבה וממושטרת, ובהיותה טמאה היא כאוטית, אלסטית, חמקמקה ומשתנה לאינסוף צורות. אכן, גלים. בשליטתה המוחלטת באינסוף הצורות של הגלים הציגה אם הבית את "הטענה הטובה ביותר": אם היא יציבה בתקופת הווסת, על אחת כמה וכמה שתהיה יציבה בתקופת הטהרה. מאחר שאם הבית הצליחה לשמור על הנערות בתוך הבית לתקופה של שלושה חודשים, הרי שבמצבים סוערים של פיריון היא הצליחה לשמור על הגבולות והיציבות והוכיחה שבניגוד לתפיסת הגברים, הגוף הפורה יוצר יציבות. מכיוון שכך, אם היא יציבה אתמול, היום ומחר, אזי מתבטלים ההבדלים בין גברים לנשים, והגבולות הטריטוריאליים קורסים מאליהם. אלא שזהו בדיוק שורש החרדה של הגברים מפני נשים ומפני כוחן למוסס גבולות, למוסס זהויות, למוסס את זהותם. זוהי "הטענה הטובה ביותר": אם הבית מתנגדת לתבניות, ובה בעת גם מאשרת אותן. היא אומרת כן ולא בו בזמן, פוסלת את הלוגיקה המגדרית של הגברים ומאשרת אותה.

לפי הטיפוסים הסימבוליים הגבריים, טומאה וטהרה הן שתי מגמות שיוצרות דינמיקה של הפרעה הדדית וקוטע, של בריאה והרס החודרים זה לזה ללא הרף. הטיפוס הסימבולי שבבית קטן הוא מיתוס המורכב משני חלקים: טיפוס סימבולי של טומאה, שהוא בלתי יציב בתוכנו ובצורתו ומקבל את התכנים והצורות של ההקשר, וטיפוס סימבולי של טהרה, שהוא יציב הן בתוכנו והן בצורתו. כאוס וקוסמוס בהתאמה. המעגליות האינסופית של היחסים שבין הקוסמוס ל"אחר" שלו, הווסת והכאוס, לוכדת את הגברים בהדמיה של מציאות. למעשה, הטיפוס הסימבולי הגמיש של טומאה הוא תבנית שקיבלה את צורת הגלים, שבהם ישלוט ואתם ידכא לאחר מכן הטיפוס הסימבולי של הטהרה.

עולה השאלה אם פרפורמנס הגלים של אם הבית הוא הקול האותנטי שלה, הרציונלי, החופשי מכוח, המשוחרר; האם היא שללה את הטיפוסים הסימבוליים או שמא פרפורמנס הגלים התחולל מלכתחילה בהשפעתם? האם התנהגותה התיישבה עם הטיפוסים הסימבוליים המייצרים את התנאים לקיומם? שתי האפשרויות מקיימות ביניהן יחסים פרדוקסליים של תלות הדדית, ולכן

שתיהן תקפות. קשה מאוד, אם בכלל, לתקן עיוות שיטתי של תקשורת של טיפוס סימבולי מסוג מיתוס, ויש לתת את הדעת על מידת תפוצתו.

## מקורות

- בילר, י' (4002). ללא מצרים: חייו ומותו של רבי יעקב ואזנה. ירושלים: מאגנס.  
 גופמן, א' (0891). הצגת האני בחיי היומיום. תל אביב: דביר.  
 מאיר־דבירי, מ' (9002). בין סטיגמה לתיקון: ניתוח אנתרופולוגיה של תהליכי סוציאליזציה, תכניות סמבוליות וכינון זהות במקלט לנוער במצוקה. חיבור לשם קבלת תואר דוקטור לפילוסופיה, האוניברסיטה העברית בירושלים.
- Allen, A. (2008). *The politics of our selves: Power, autonomy, and gender in contemporary critical theory*. New York: Columbia University Press.
- Eliade, M. (1971). *The myth of the eternal return: Cosmos and history*. Princeton: Princeton University Press.
- Fraser, N. (1990). Rethinking the public sphere. *Social Text*, 25-26, 56-79.
- (2007). Transnationalizing the public sphere: On the legitimacy and efficacy of public opinion in a post-westphalian world. *Theory, Culture & Society*, 24, 7-30.
- Geoff, E. (1992). *Nations, publics, and political cultures: Placing habermas in the nineteenth century*. in C. Calhoun (ed.), *Habermas and the public sphere* (pp. 289-339). Cambridge, Massachusetts and London: MIT Press.
- Grathoff, H. R. (1970). *The structure of social inconsistencies: A contribution to a unified theory of play, game and social action*. Hague: Martinus Nijhoff.
- Gross, G. A. (2010). Systematically distorted communication: An impediment to social and political change. *Informal Logic*, 30(4), 335-360.
- Habermas, J. (1970). On systematically distorted communication. *Inquiry*, 13(1-4), 205-218.
- (1984). *The theory of communicative action*. Boston: Beacon Press.
- (2001). Reflections on communicative pathology. in T. McCarthy (ed.), *On the pragmatics of social interaction* (pp. 129-170). Cambridge, MA: MIT press.
- Handelman, D. (1981). The ritual clown: Attributes and affinities. *Anthropos*, 76(1-2), 321-370.
- (1986). Charisma, liminality and symbolic types. in E. Cohen, M. Lissak, & U. Almagor (eds.), *Comparative social dynamics: Essays in honour of S. N. Eisenstadt* (pp. 346-359). Boulder: Westview.
- (1990). *Models and mirrors: Towards an anthropology of public events*. Oxford:



- Berghahn Books.
- (1992). Symbolic types, the body, and circus. *Semiotica*, 85(3-4), 205-227.
  - (1994). Insights: Symbolic type. *Semiotic Review*, 5(1), 10-11.
  - (2004). Re-framing ritual. in J. Kreinath, C. Hartung, & A. Deschner (eds.), *The dynamics of changing rituals: The transformation of religious rituals within their social and cultural context* (pp. 9-20). New York: Peter Lang.
- Handelman, D. & Kapferer, B. (1980). Symbolic types, mediation, and the transformation of ritual context: Sinhalese demons and Tewa Clowns. *Semiotica*, 30(1-2), 41-71.
- Handelman, D. & Lindquist, G. (2005). Introduction. in D. Handelman & G. Lindquist (eds.), *Ritual in its own right: Exploring the dynamics of transformation* (pp. 2-32). New York and Oxford: Berghahn Books.
- Kapferer, B. (1984). The ritual process and the problem of reflexivity in Sinhalese demon exorcism. in J. J. MacAllon (ed.), *Rite, drama, festival, spectacles: Rehearsals toward a theory of cultural performance* (pp. 179-207). Philadelphia: Institute for the Study of Human Issues.
- Klapp, O. E. (1949). The fool as a social type. *American Journal of Sociology*, 5(2), 157-162.
- Lavie, S. (1990). *The poetics of military Bedouin identity under Israeli and Egyptian rule*. Los Angeles: University of California Press.
- Makarius, L. (1970). Ritual clowns and symbolic behavior. *Diogenes*, 69, 44-73.
- Meir-Dviri, M. (1995). Ritual of exchange in the social world of Israeli beggars: An exploratory study. *Symbolic Interaction*, 18(2), 99-119.
- Parsons, E. C. & Beals, L. R. (1934). The sacred clowns of the Pueblo and Mayo-Yaqui Indians. *American Anthropologist*, 36, 491-414.
- Ryan, P. M. (1992). Gender and public access: Women's politics in nineteenth century America. in C. Calhoun (ed.), *Habermas and the public sphere* (pp. 259-288). Cambridge, Massachusetts and London, England: MIT Press.
- Sinclair, T. (2005). Mad, bad or sad? Ideology, distorted communication and child abuse. *Journal of Sociology*, 41(3), 227-246.
- Thomassen, L. (2008). *Deconstructing Habermas*. New York and London: Routledge.
- Werbner, P. (1986). The virgin and the clown: Ritual elaboration in Pakistani migrants' weddings. *Man*, 21(2), 227-250.
- Zucker, M. W. (1969). The clown as the lord of disorder. in M. K. Hyeres (ed.), *Holy laughter* (pp. 75-99). New York: Seaborg.



## בין פוליטיקה לתרפיה, בין ביקורת לחמלה: סיג ושיח של אנשי בריאות הנפש על ההתנתקות מעזה ומצפון השומרון

גליה פלוטקין עמרמי\*

**תקציר.** מאמר זה דן בזיקה בין ידע מקצועי ובין פוליטיקה ומוסר. הוא מנתח את אופני הייצוג והתיווך של חויית ההתנתקות בפרשנויות של אנשי בריאות הנפש ומבקש לאתר ביטויים לעמדותיהם הפוליטיות בנרטיבים טיפוליים הכפופים לעקרונות השיח המקצועי. במאמר נידונים שני ביטויים לנוכחותו של הממד הפוליטי בפרשנות הטיפולית: (1) הבניית ההסברים הסיכתיים למצבם הנפשי של המפונים; (2) ייצוג חוייתם בצורה המכוונת לעורר אמפתיה טיפולית. נמצא מחד גיסא, שהביקורת על הפרויקט האידיאולוגי של "גאולת הארץ" מתבטאת בהבניית הסיכתיים של חויית הסבל באופן שמאגרת את הטוהר המוסרי והפסיכולוגי של המפונים; מאידך גיסא אפשר להצביע על מהלכים והתניות של תיווך "טראומת ההתנתקות", שהביאו להכרה בסבל כמעורר הזדהות ואמפתיה טיפולית. אפשר אפוא לראות את חויית ההתנתקות כמקרה בוחן המעלה את הצורך בהרחבת התיאורטיזציה של אופני השילוב בין פוליטיקה לתרפיה, ובין הפעלת ביקורת מוסרית של המומחה הטיפולי ובין מחויבותו לאמפתיה ולהכרה בסבל באשר הוא.

### מבוא

לאורך ההיסטוריה של השיח המקצועי על הטראומה הנפשית, מאז המחצית השנייה של המאה ה-19, הוגדרו אירועים רבים ומגוונים כטראומתיים (תאונות, אסונות טבע, הטרדה מינית, אונס, מלחמה, כיבוש, רדיפה פוליטית, טרור המוני), ומגוון קבוצות חברתיות הפכו לקורבנות טראומה (נוסעי רכבות, עובדי מפעלים, חיילים, נשים, ילדים, מיעוטים אתניים, פליטים, מהגרים) (Brunner, 2004). ההפרעה הפוסט-טראומתית היא הפרעה היסטורית במובן נוסף: היא מעולם לא הייתה תחום בלעדי של אנשי בריאות הנפש אלא נשאה עמה משמעויות פוליטיות, מוסריות ואידיאולוגיות. שילובים ייחודיים של מסורות טיפוליות מסוימות, תרבויות מוסדיות וגישות פופולריות יצרו סוגים שונים של תסמונות פוסט-טראומתיות (כגון הלם קרב, סינדרום יום הכיפורים, טראומת

\* מרכז אדמונד י' ספרא לאתיקה, אוניברסיטת תל אביב  
ברצוני להודות למרכז אדמונד י' ספרא על תמיכתו הנדיבה בהכנת המאמר לפרסום.

הדור שני, הפרעת דחק פוסט-טראומתית). פרשנות התסמינים הטראומטיים הושפעה מטכנולוגיות אבחוניות, טיפוליות ומחקריות שאפיינו תקופות היסטוריות שונות, ממילון המושגים (הטכניים והמוסריים) ששימש את המומחים לתיאור תופעות מנטליות, מהמבנים המוסריים שבהם טופלו תופעות אלה (Young, 2004) ומעמדות פוליטיות ואידיאולוגיות של יצרני הידע (Brunner, 2004).

המאמר דן בקטגוריה חדשה של סבל טראומתי שהופיעה בשיח המקצועי של אנשי בריאות הנפש בישראל: "טראומת ההתנתקות". הוא יבחן כיצד עמדות פוליטיות ומוסריות של אנשי מקצוע באו לידי ביטוי בנרטיבים טיפוליים של המאורע השנוי במחלוקת הזה. תכנית ההתנתקות, שאישרה ממשלת ישראל באוקטובר 2004 ובוצעה ב-15 באוגוסט 2005, כללה פינוי כפוי של כל 21 יישובי חבל עזה וארבעה יישובים בצפון השומרון. עם ההחלטה של ממשלת ישראל על ביצוע הפינוי נתפסו תושבי היישובים המפונים כנפגעים נפשית מהמהלך והפכו למושא של התערבות מקצועית של אנשי בריאות הנפש. הקטגוריה "נפגעי התנתקות" התייחסה בעיקר לתושבים המזוהים עם האידיאולוגיה הציונית הדתית, שתפסו את ההתיישבות היהודית בתוך גבולות הקו הירוק ומחוצה להם כמונחים של "גאולת הארץ". ההשקפה הציונית הדתית, המתבססת על שילוב בין לאומיות חילונית מודרנית ובין הדת היהודית (פישר, 2007), הקנתה משמעות תיאולוגית לפרויקט ההתיישבות היהודית, ובכך ניסחה מחדש את אחד המרכיבים המרכזיים ברטוריקה החילונית של אבות הציונות, שדיברו על חזרתו של העם למולדתו ההיסטורית וקשירת גורלו בארמה (הרצוג, 2007). עבור אנשי הציונות הדתית, ההתנתקות נתפסה כהפרת הציווי התיאולוגי-האידיאולוגי על ידי "עקירתו" של העם היהודי מארצו. בניגוד לכך, על פי תפיסתם של תומכי הפינוי, ההתנתקות היהודית בתחום השטחים הפלסטיניים היא מעשה בלתי מוסרי בעליל הפוגע אנושות בתהליך השלום עם הפלסטינים, ולכן הפינוי הוא צעד הכרחי לקידום פתרון הסכסוך המתמשך.

כיצד באות לידי ביטוי העמדות השונות ביחס לפרויקט ההתיישבות (או ההתנתקות) היהודית מחוץ לגבולות הקו הירוק בפרשנותם של אנשי בריאות הנפש העוסקים בחוויית הפינוי? האם אפשר לצפות שפרשנות מקצועית של חוויית הסבל, הכפופה לעקרונות אוניברסליים של השיח המקצועי, תושפע מעמדותיהם הפוליטיות של המומחים? בהסתמך על ההנחה הבסיסית של סוציולוגיית הידע, שלפיה פעילותם של יצרני הידע ניוונה מההקשר הפוליטי והתרבותי שבו הם פועלים, מתעצבת בתוכו ומתפרשת לאורו (Mannheim, 1936), אני סבורה שבתהליך הפרשנות של חוויית הפינוי פועלים אנשי הטיפול כחברים בשני קולקטיבים מחשבתיים (Fleck, 1979): מקצועי ולאומי. לכן פרשנותם מעוצבת לא רק על ידי הנחות פסיכולוגיות על מנגנוני הפגיעות הנפשיות, אלא מקפלת בתוכה גם תפיסות פוליטיות על גבולות הקולקטיב הלאומי והנחות מוסריות בנוגע לרוע החברתי ולאחריות המוסרית. כדי להמחיש זאת אתבסס על חומרים אתנוגרפיים המתעדים מפגשים מקצועיים של אנשי בריאות הנפש שהתקיימו בשנים 2005-2008 במסגרת מוסדות ושירותים המתמחים בטיפול בנפגעי טראומה, שבהם נידונו מבחר סוגיות של חוויית ההתנתקות. בעזרת חומרים אלה אבקש לחלץ את הפוליטי מתוך הטיפול. הפוליטי במקרה זה אינו נתון אפריורי אלא מקבל את משמעותו ותוכנו מתוך פרשנויות מקצועיות של אנשי בריאות הנפש. אבקש להראות כי הופעתו של הפוליטי בשדה המקצועי באה לידי ביטוי בתפיסת הסיבתיות בעת הבניית הנרטיבים של סבל טראומתי ובהנחות על האחריות המוסרית שמקופלות בתפיסות אלה, וכן

בתנאים להכרה בחוויית הפינני כסבל מגייס ומעורר אמפתיה. באמצעות החומרים האמפיריים אדון בשאלות הסיבתיות והאמפתיה, ואציע המשגות תיאורטיות לאופני השילוב וההשפעה ההדדית בין הפוליטיקה לתרפיה, כפי שבאו לידי ביטוי בשדה הנחקר.

## המצע התיאורטי: הזיקה בין תרפיה לפוליטיקה ומוסר

ההתנתקות היא מקרה מרתק לדיון בזיקות שבין הידע הטיפולי ובין הריבוד הפוליטי בישראל, הן מבחינת המניעים של ההמשגה המקצועית והן מבחינת ההשפעות שלה. לא רק שהיא מאורע פוליטי העומד במוקד של מחלוקת פוליטית מרכזית בישראל, אלא שגם מעמדה של ההתנתקות כאירוע טראומתי אינו מובן מאליו עבור קהילת אנשי המקצוע. מנהל המרכז הישראלי לטיפול בפסיכותראומה בירושלים, ד"ר דני ברום, התייחס לסוגיית התיוג של ההתנתקות במילים אלה: "יש פה מאבק פוליטי מאוד חזק סביב השאלה 'מה זה'. תמיד צריך להסתכל גם על האינטרסים".<sup>1</sup> אמירה זאת חותרת תחת תפיסת האובייקטיביות והניטרליות של הידע המקצועי וממחישה את הרלוונטיות של השיקולים והאינטרסים שאינם מוגדרים כמקצועיים גרידא בהקניית אבחנה טראומתית. ואכן, הספרות הביקורתית על טראומה מלמדת אותנו שהקטגוריה "טראומה" יכולה להיות אמצעי להשגת מטרות אידיאולוגיות ופרגמטיות של הקורבנות ושל אנשי בריאות הנפש (ויצטום, גודמן ושל, 1996; Young, 2004; Kidron, 2003; Antze & Lambek, 1996). זאת ועוד, עצם הזיקה המתמשכת בין השיח המקצועי על הטראומה הנפשית ובין ההקשר הפוליטי שלו (Brunner, 2004), ייחודה של האבחנה הטראומתית היכולה להיות מומרת להון כלכלי ומוסרי (Young, 1995, 2008) והשימוש הפופולרי במושג טראומה, המתח ללא היכר את גבולות המושג הפסיכיאטרי (Alexander, 2004), כל אלה מאפשרים לחשוב על טראומה לא רק כקטגוריה מקצועית אלא גם כקטגוריה פוליטית ומוסרית.

על הזיקה שבין השיח על הטראומה הנפשית ובין המרחב הפוליטי והמוסרי נכתב רבות, בייחוד בשני העשורים האחרונים. "רוב האירועים הטראומתיים", כותבים קירמייר ועמיתיו (Kirmayer, Lemenson, & Barad, 2007, p. 295), "מופיעים במצבים חברתיים מורכבים וזוכים למשמעויות חברתיות, פוליטיות ותרבותיות סבוכות". בספרה המפורסם טראומה והחלמה טוענת ג'ודית הרמן (1994) שבכל פעם שאנחנו לוקחים טראומה ברצינות, היא מסופחת לתנועה פוליטית. ז'וזה ברונר (Brunner, 2004) מציין גם הוא שבמרוצת האבולוציה של שיח הטראומה הוא אופיין בריבוי תכונות פוליטיות שהשפיעו הן על הגדרתם של מגוון אירועים כטראומתיים והן על התיאוריות והפרקטיקות שדרכן הוסברו ואובחנו ההפרעות הטראומתיות. הנושאים המרכזיים בכל שלב של התפתחות השיח על הטראומה שיקפו את החרדות והרגישויות הפוליטיות העיקריות של כל עידן ועידן (ibid).

סוציולוגים ישראלים התמודדו אף הם עם הממד הפוליטי של השיח הטיפולי והצביעו על זיקה מתמשכת בין הידע והפרקטיקה של אנשי בריאות הנפש ובין ריבוד חברתי-פוליטי,

אתני ומעמדי, זיקה המתקיימת בתיווך מוסדות המדינה. החוקרים הראו כיצד הדימויים הדומיננטיים של הזהות הקולקטיבית חלחלו אל תוך פרקטיקות אבחוניות וקליניות של אנשי טיפול, רפואה וחינוך ועיצבו את קווי היסוד של העצמי הנורמטיבי שעל פיהם הומשגו וטופלו קבוצות אתניות (שושנה, 2006; Plotkin-Amrami, 2008; Picard, 2003; Mizrahi, 2004). המחקרים המחישו גם כיצד בתקופות שונות של ההיסטוריה הישראלית הושפעו התיאוריה והפרקטיקה המקצועית מהלך הרוח הלאומי, וכך עוצב יחסה של הקהילה הטיפולית כלפי קהילות סבל שונות, שבין הכולטות שבהן היו ניצולי שואה והלומי קרב (Bilu & Witztum, 1996; Witztum, Levy, & Solomon, 2000).

השיח המקצועי על הטראומה הנפשית מאופיין לא רק בזיקה לפוליטי. הוא טומן בחובו גם הנחות על האחריות המוסרית מעצם היותו שיח על פגיעות ואלימות (Brunner, 2002, 2004). מאחר שהאטיולוגיה של הטראומה מניחה את קיומו של הסוכן, הנתפס כנושא באחריות מוסרית, פוליטית ולעיתים אף משפטית לסבלו של הקורבן, האימוץ או הדחייה של מודל זה או אחר של הפרעה טראומתית מניחים נקיטת עמדה מוסרית של המטפלים בקורבנות (ibid). הספרות הפסיכולוגית על טראומה נפשית הנגרמת בהקשרים פוליטיים יוצאת מנקודת הנחה שהמטפלים אינם יכולים להימנע מחשיבה מוסרית, וכך בשעה שהתרפיה מקבלת אופי של עשיית צדק, תהליך עשיית הצדק הופך תרפויטי (Sharratt & Kaschak, 1999). גם המחקרים של אנשי בריאות הנפש הישראלים מעלים בהקשר זה את הסוגיה המוסרית כרלוונטית ובלתי נמנעת במפגש בין המציאות הפוליטית הישראלית ובין הטיפול בטראומה (Bar-On, 1992; Ofri, Solomon, 1995; Dasberg, 1995). מחקרים אלה מערערים על אפשרותה של עמדה ניטרלית של המטפל (דולב, 1990; דסברג, 1987; Berman, 2003) ותופסים את הבעיה המוסרית שמולה הוא ניצב בקליניקה כמשקפת בעיה מוסרית כלל-חברתית (Bar-On, 1992). העמדה הניטרלית נתפסת כנובעת מהשמרנות היחסית של הפסיכולוגים הישראלים, המאמצים את המסורת האמריקאית של האינדיבידואליזם (Bar-On, 2001). כתיבה מסוג זה כמו מכניסה את החברה לתוך הקליניקה על ידי שינוי המונחים הקליניים כך שיוכלו לתפוס את המפגש בין הקלינאי לקורבן כמפגש בין החברה - בעלת הערכים, הטאבוים והמיתוסים המיוחדים לה - ובין הטראומה של הניצול, המשקפת את הפחדים והתקוות החברתיים (דסברג, 1987). תפיסות מעין אלה מעלות את הצורך בדרגים תרפויטיים המתמקדים במקורות הטראומה לא פחות מאשר בתוצאותיה (Sharratt & Kaschak, 1999) ומצריכות רה"אוריינטציה מהרובד האינטר-פסיכי לרובד החברתי, וכן הגדרה מחודשת של הזהות המקצועית של המטפלים (Dasberg, 2000).

זאת ועוד, כתיבה אנתרופולוגית עכשווית על הפוליטיקה של הסיוע ההומניטרי מצביעה על ערבוב של אקטיביזם עם פרופסיונליזם (Fassin, 2008). לא רק שהייצוגים הפסיכולוגיים של הסבל, לנוכח סכסוכים פוליטיים, אינם מחליפים את הייצוגים המוסריים והפוליטיים, הם אף "מציעים מסגרות פרשניות חדשות להבנת סכסוכים עכשוויים", והטראומה נתפסת כ"ביטוי פוליטי של מצב העולם" (ibid, p. 532-533), ולא רק כתיאור קליני של מצב נפשי. השיח על טראומה נעשה לשיח על אי-סדר מוסרי ופוליטי שהופך לאי-סדר מנטלי (Brunner, 2004).

ההנחות בנוגע להשפעת המיקום החברתי, הפוליטי והמוסרי של איש מקצוע על פרשנותו לסבל

הטראומתי, ובנוגע לערכוב בין פרופסיונליזם לאקטיביזם, אמנם רווחות בכתיבה ההיסטורית, הסוציולוגית, האנתרופולוגית והפסיכולוגית-הפוליטית העכשווית, אך אינן מובנות מאליהן מבחינת ההיגיון הבסיסי של השיח הטיפולי כשיח מקצועי ואקדמי על אודות העצמי. המושא של השיח הטיפולי הוא העצמי הפרטי של האינדיבידואל, והסמכות התרבותית של שיח זה נובעת מיוקרתו של הידע האקדמי הפסיכולוגי או הפסיכיאטרי הנשען על ערכים כגון ניטרליות ואוניברסליות, ולא על שיקולים לאומיים או אינטרסים פוליטיים. יתרה מזו, השיח הטיפולי מאופיין באתיקה לא שיפוטית (Furedi, 2004). התרבות הטיפולית המערבית היא מושא לביקורת סוציולוגית, משום שהיא נתפסת כמתרגמת בעיות חברתיות ומוסריות לבעיות רגשיות ופרטיות (Furedi, 2004; Nolan, 1998). באידיאולוגיה הטיפולית תופסת ההפרעה הנפשית את מקומו של הרוע החברתי (Lamb, 1996), וכך מאפשרת לעתים להציג את מחולל הפגיעה כקורבן הנסיבות (Furedi, 2004) וגורמת לאנשי מקצוע להיות אמביוולנטיים בקביעת הטוב והרע. במילים אחרות, האתוס המקצועי של אנשי בריאות הנפש מניח הפרדה בין הפוליטיקה לתרפיה ואינו מעודד עירוב של שיפוטם המוסרי בתהליכי הפרשנות המקצועית.

השאלה המתבקשת היא כיצד שני הגיונות אלה - זה הנובע מאתיקה לא שיפוטית ומהתרחקות מהפוליטי, וזה המניח בהכרח נקיטת עמדה מוסרית בפרשנות קלינית ועירוב של פרופסיונליזם ואקטיביזם בהקשרים פוליטיים ובאזורי סבל מובהקים - מיושבים בפרשנות חוויית הפינני של גוש קטיף וצפון השומרון. אבקש להתמודד עם המפגש המורכב הזה בין שני ההגיונות ולנתח אופנים שבהם מארגנים אנשי בריאות הנפש את חוויית הסבל כך שתתאים לא רק למערכת המיון הפסיכיאטרית ולעקרונות התיאוריה המקצועית, האוניברסלית והניטרלית כביכול, אלא גם למערך השיקולים המוסריים והפוליטיים שלהם. האתגר של מאמר זה, מבחינתי, אינו סיפוק הוכחה לטענה שעבור איש מקצוע אין מנוס מלהביע את עמדתו הפוליטית והמוסרית, בייחוד כשמדובר בפרשנות של סבל בעל משמעות פוליטית, אלא הניסיון להדגים את נוכחותו של הפוליטי כמסגרת שמזינה ומעצבת את הפרשנות הטיפולית, ולא דווקא כסותרת את העקרונות המקצועיים.

## מצע מתודולוגי: הגישה הקונסטרוקטיביסטית בחקר הפרקטיקה המקצועית

אפשר למקם את המחקר הנוכחי במסורת הקונסטרוקטיביסטית של חקר הידע המקצועי. הגישות הקונסטרוקטיביסטיות צמחו מהתפיסה הפילוסופית האנטי-ריאליסטית ואומצו על ידי הסוציולוגיה של הידע ושל המדע משנות השבעים של המאה הקודמת (Sismondo, 1993). הן מבוססות על ההבחנה בין עובדה לערך, בין המציאות לייצוגה (Laudan, 1984). הן עוסקות בהבניה של אפיסטמולוגיות, תיאוריות, אובייקטים חברתיים או ארטיפקטים מעברתיים, ומייצרות על פי רוב טענות על הבניית המציאות ולא על המציאות עצמה. יש לציין שהמטפורה הקונסטרוקטיביסטית נושאת כמה משמעויות, ורוב התיאורטיקנים הקונסטרוקטיביסטים מצהירים על עמדה אנטי-ריאליסטית ואנטי-אמפיריציסטית בעיקר כמס שפתיים, ובפועל מאמצים גרסה

רכה של קונסטרוקטיביזם, המתמקדת בהבניית ישויות קונספטואליות המתיימרות להציג מציאות אמפירית וטוענת שתהליך ייצור הידע נושא אופי חברתי (Sismondo, 1993).<sup>2</sup>

בהשראת הגרסה הרכה של הקונסטרוקטיביזם אני בוחנת נרטיבים מקצועיים של ההתנתקות כתוצרים של מאמץ קולקטיבי ואינטראקטיבי של אנשי מקצוע, המכוון ליצירת ישויות קונספטואליות שמתיימרות לייצג מציאות מנטלית ספציפית. לפיכך אני מתעניינת בתהליכי ייצור וייצוג של חוויות ההתנתקות, ולא בשאלות כגון באיזו מידה חוויות אלה הן טראומתיות במובן הפסיכיאטרי, או אם הנרטיבים של המטפלים משקפים נאמנה את מציאות הסבל. זוהי עמדתם העקרונית של ה־outsiders של השיח הטיפולי (היסטוריונים, אנתרופולוגים וסוציולוגים), שאינם מקבלים את הנחת היסוד המחקרית של המומחים לבריאות הנפש (הרואה בהפרעת הדחק הפוסט־טראומתית תופעה טבעית הקיימת באופן שאינו תלוי במוסכמות אבחוניות וטכנולוגיות ובפרקטיקות מדעיות) (Young, 2008). עמדה זו תופסת אבחנה טראומתית כאובייקט הנוצר על ידי בני אדם (men-made object), כתוצר של מאמץ (product of achievement) (Young, 1995), שיכול להפוך ל"ממשי" בתנאים קוגניטיביים, טכנולוגיים ופוליטיים מסוימים. את המאמץ הזה אני מקווה לתעד ולפרש.

המאמר מבוסס בעיקר על תיעוד פורומים מקצועיים של אנשי בריאות הנפש: כנסים, ימי עיון ומפגשי עמיתים שהתקיימו בשנים 2005-2008. נוכחתי בפורומים אלה במסגרת עבודת מחקר שעסקה בנרטיבים של הסבל הקולקטיבי הכרוך במצב הפוליטי-הביטחוני בישראל, כפי שעוצבו על ידי אנשי בריאות הנפש במסגרת מוסדות טיפוליים. חלק מהפורומים - ימי עיון ומפגשי הדרכה - אורגנו עבור אנשי מקצוע והתקיימו במסגרת מרכזים וגופים טיפוליים שהתמחו בטיפול בקורבנות טראומה בישראל, כגון עמותת נט"ל<sup>3</sup> ומוקד "מענים" שהוקם כדי לתת מענה מקצועי למפוני ההתנתקות. פורומים נוספים המתועדים במאמר אורגנו על ידי השירות הפסיכולוגי החינוכי ואוניברסיטת חיפה עבור אנשי מקצוע והקהל הרחב. כמו כן, אתייחס לראיונות ולאמירות של מנהלי מרכזים מקצועיים נוספים, שהציעו פרשנויות מעניינות של דילמות מקצועיות וערכיות הכרוכות בטיפול במפונים או בהמשגת ההתנתקות: מנהלת מרכז מהו"ת (מרכז לחוסן והתמודדות בחירום) בשומרון, המאויש בדרך כלל על ידי אנשי מקצוע המזוהים עם המפעל הציוני הדתי, ומנהל המרכז הישראלי לטיפול בפסיכטראומה, שהקמתו הייתה אכן דרך חשובה בהכרה המקצועית בקטגוריה "טראומה" ובסבל טראומתי בסדר גודל לאומי בשדה הטיפולי הישראלי.

בבחירתי באתרים ובפורומים אלה אינני מתיימרת להציג תיאור שיטתי של מגוון הפעילויות הארגוניות שפותחו והופעלו במרכזים המתמחים בטיפול במפוני ההתנתקות. מטרתי להתמקד

2 בספרות הפסיכיאטרית והאנתרופולוגית אפשר למצוא דוגמאות לתפיסה זו בהמשגת ההפרעות הפסיכיאטריות בכלל וההפרעה הטראומתית בפרט. זכר (Zachar, 2000) מציע לראות את הסיווג הפסיכיאטרי של ההפרעות כמארגן סוגים טבעיים על פי דפוסים הניתנים לזיהוי במידה מסוימת של מהימנות ותוקף. מקנלי (McNally, 2004) בוחן את ההפרעה הטראומתית כ"סוג אינטראקטיבי" המיוצר באמצעות אינטראקציה הדדית בין הפסיכו-ביולוגיה ובין ההקשר התרבותי של הסיווג. קירמאייר (Kirmayer, 1996) ממשיג את ההפרעה הטראומתית כאמצעות שתי תפיסות: הטיפולית - אשר רואה בהפרעה תוצר ישיר של מנגנונים פסיכו-ביולוגיים של הויכרוך, והאנתרופולוגית - אשר בוחנת אותה כהבניה תרבותית של הויכרוך האישי וההיסטורי.

3 עמותת נט"ל (עמותה לסיוע לנפגעי לחץ וטראומה על רקע לאומי) הוקמה ב־1998 "מתוך רצון להעלות למודעות הציבורית את תופעת הטראומה על רקע לאומי, קרי השלכותיו של הסכסוך הישראלי-ערבי, ולהבחין בין נפגעים של טראומה זו לבין נפגעי טראומה כתוצאה מאירועים אחרים, כמו תאונות דרכים או התעלות" (אודות נט"ל, 2008).

בפרקטיקות המקצועיות המאפשרות לזהות את הזיקות בין העמדות הפוליטיות והמוסריות של אנשי המקצוע ובין הפרשנויות של חוויות הסבל שנבנו על ידם. יש לציין שבביטוי "פרקטיקה מקצועית" כוונתי אינה רק למערך פעילויות שניתנות לתצפית ישירה במסגרת חיים מוסריים שגרתיים (Shatzky, 2001), אלא לקשת של פרקטיקות פרשניות המקנות לאובייקטים שלהן זהות עבור תכלית מסוימת (identity for a particular purpose) (Knorr Cetina, 2001, p. 184). פרקטיקות טיפוליות הן פעילויות יצירתיות המאפשרות להתאים את המציאות הטקסטואלית של ה-DSM למציאות החיים המורכבת של קורבן הטראומה ולייצר על ידי כך נרטיב טראומתי קוהרנטי (Young, 2008).

תיאורטיקנים של פרקטיקות ממשיגים פרקטיקות גם במונחים של מחויבות (engagement) הסוכנים ל"מציאות" באמצעות שיפוט מוסרי (Bloor, 2001; Thevenot, 2001). לשיטתם, פרקטיקות הן מעין ביטוי לזיקה בין גישה מסוימת למציאות ובין אוריינטציה לטוב כלשהו. הבחירה המתודולוגית להתמקד בניתוח פרקטיקות פרשניות, מטרתה אפוא להתחקות על תהליכי תרגום של תיאוריית הטראומה למציאות קלינית וחברתית מסוימת אגב הפעלת שיפוט מוסרי על ידי אנשי המקצוע. ככזו היא מאפשרת לטעמי להיענות לאתגר של זיהוי הפוליטי בתוך הפרשנות המקצועית, המכוונת לבניית נרטיבים קוהרנטיים של סבל בהתאם לתיאוריה המקצועית. כעת אציג ביתר פירוט את הפרקטיקות הפרשניות ששימשו בסיס אמפירי לניתוח המוצג במאמר ואת המרכזים והשירותים שבמסגרתם התקיימו פרקטיקות אלו. בדרך זו יוצגו גם הטיעונים המרכזיים של המאמר.

מוקד "מענים" הוא שירות טיפולי מקצועי שנוסד במיוחד למפוני ההתנתקות ב-15 בספטמבר 2005.<sup>4</sup> המוקד הופעל על ידי צוות המשתייך לשירות הפסיכולוגי שער הנגב ונוהל על ידי פסיכולוג קליני בכיר. בין הגורמים שהיו שותפים להפעלתו נמנים מרכז מהו"ת, השירות הפסיכולוגי החינוכי (שפ"י) וקואליציית הטראומה הישראלית. במסגרת הפעילויות המקצועיות של המוקד נערכו מפגשים של המטפלים המועסקים בו לצורך דיון בסוגיות מקצועיות וערכיות הכרוכות בטיפול במפונים. בהמשך המאמר מתואר דיון שהתקיים באחד המפגשים האלה. אציג את עיקרי הדיון כפי שתיעדתי אותו כאשר הגעתי למפגש עם מנהלת מרכז מהו"ת, שהייתה שותפה פעילה בהקמת "מענים". הדיון ישמש אותי כדי לסמן שני נרטיבים מתחרים של חוויית הפינוי הנבדלים זה מזה בשני מאפיינים: התנאים לפיתוח אמפתיה כלפי חוויית המפונים, ואופן הבניית הקשר הסיבתי שאמור להסביר את החוויה הטראומטית.

בהמשך אבקש להעמיק את הדיון בסוגיית הסיבתי ותנאי האמפתיה לסבל של המפונים ולקשר את הסוגיות הללו למאפיינים מוסריים ופוליטיים של שיח הטראומה. אבסס את הניתוח על שלושה ימי עיון מקצועיים - יום עיון שכותרתו "טראומה בחוץ ובבית" שארגנה עמותת נט"ל ב-1 בדצמבר 2005; יום עיון לבכירי שפ"י שכותרתו "האם נפגשו תיאוריה ומעשה? למידה ארגונית והפקת לקחים מהתערבות אנשי שפ"י בהתנתקות" שהתקיים ב-18 בדצמבר 2005; ויום עיון שכותרתו "קהילה תחת טראומה: הניסיון הישראלי" שהתקיים באוניברסיטת חיפה ב-26 ביוני 2005. פורומים מקצועיים אלה מאפשרים לראות כיצד אנשי מקצוע שאינם נמנים עם תומכי

4 מתוך דוח הביניים של מוקד "מענים" שפורסם ב-20 בפברואר 2006 והוצג במפגש מטפלי המרכז שיתואר בהמשך.



הפרויקט של "גאולת הארץ" מבנים את נרטיב ההתנתקות כך שתפיסת הסיבתיות שלו מאתגרת את הטוהר המוסרי והפסיכולוגי של המפונים. מצד אחר אבקש גם לזהות מהלכים של תיווך הסבל של מפוני ההתנתקות, המובילים להכלתם של המפונים בקהילה טראומתית לאומית רחבה. לשם כך אתמקד בעיקר בדיונים המקצועיים שנערכו ביום העיון "טראומה בחוץ ובבית" שארגנה עמותת נט"ל. את הפרשנויות של חוויית ההתנתקות, שהציגו אנשי נט"ל ומומחי טראומה אחרים ביום עיון זה, אבחן לאור הזהות הארגונית של העמותה, ואטען שהצגת ההתנתקות כנרטיב רגשי ואוניברסלי מאפשרת להפוך את חוויית הפינוי ל"טראומה בבית" ולהכיל את המפונים בגבולות הקהילה הרחבה של קורבנות טראומה "על רקע לאומי".

### בין אוניברסליות לפרטיקולריות: שני נרטיבים של חוויית הפינוי

מוקד "מענים" - "מוקד טלפוני ארצי לסיוע ותמיכה במתיישי חבל עזה וצפון שומרון אשר פונו מבתיהם"<sup>5</sup> - הוא שירות טיפולי מקצועי שהוקם במיוחד למפוני ההתנתקות. על פי דוח הביניים של המוקד, "פרסומו הרחב החל למעשה בדצמבר 2005 ובהתאם הורגשה עלייה בפניות אליו". עוד נכתב בדוח:

פנו למרכז 275 משפחות ובודדים. 30% מהפניות היו מהתושבים שהתגוררו בצפון רצועה עזה, היתר [...] 70% מיישובי גוש קטיף אשר פנייתם למוקד הולכת ומתגברת, מיעוט מזערי הן פניות מצפון שומרון. בחודשים ינואר פברואר חלה עלייה משמעותית במספר ובקצב הפניות ממשפחות המתיישיבים שהתגוררו בישובים הדתיים. התפתחות אחרונה זו לא מובנת מאליה ומצביעה על האמון במוקד ההולך וגובר של מגזר זה של אוכלוסייה.

ברוח מצוין כי "חלה עלייה בפניות משייבות ואולפנות דרך רבנים ופניות מאולפנות דרך יועצות ומחנכות". מוצגת בו פעילותו של המוקד המקצועי הצעיר יחסית, ומצוינת חשיבותם של "מפגשי סיוע למסייעים, הדרכה, מעקב ודיון משותף עם קבוצות מטפלים", שהתגלו כ"חשובים ומלמדים ביותר". תיעוד של אחד המפגשים האלה שהתקיים בפברואר 2006, כחצי שנה לאחר ביצוע תכנית ההתנתקות, מרגים את המתח בין הערכים האוניברסליים המאפיינים את השיח המקצועי של אנשי בריאות הנפש ובין היותו של שיח זה נטוע במרחב מוסרי ופוליטי פרטיקולרי. באמצעות חומרים אלה אסמן שני נרטיבים טיפוליים מתחרים של ההתנתקות, ואבקש לזהות בהם את המופעים האפשריים של העמדות הפוליטיות של אנשי המקצוע. חשוב לציין שלא הייתה לי היכרות מוקדמת עם רוב אנשי הפורום, ולא ידעתי דבר על עמדותיהם הפוליטיות (למעט המאפיין החמקמק של החזות החיצונית, שיכלה לרמוז על דתיות או חילוניות). הדיונים אפשרו לי אפוא לפרש את הפוליטי מתוך הפרשנות הטיפולית כלי להניח הנחות אפרווריות.



מנהל המוקד פתח את הפגישה בהצגה קצרה של פעילות המוקד. הוא ציין שחל שינוי במאפייני הפונים: בתחילת הפעלתו של המוקד רוב הפניות היו מ"אנשים חילונים לא אידיאולוגיים", אך מינואר 2006 עיקר הפניות באו מפונים מיישובים "מגובשים אידיאולוגית". הוא התייחס גם לשאלת זהות המטפלים וציין שזהות זו רלוונטית ל"אמון" שרוחשים להם הפונים: "לא היה ברור שהמוקד שלא מופעל על ידי האנשים עצמם [אנשי הציונות הדתית או המתנחלים] יקנה אמון". מקרה טיפולי שהוצג בהמשך המפגש התייחס למורכבות ההתמודדות של המטפלים עם מפונים "אידיאולוגיים". כך מספרת אחת המשתתפות:

"אני קיבלתי מטופל אחד. הוא תיאר המצב של כעס ואכזבה מהמנהיגות, מדינה, חינוך [...] הוא אמר 'יצאתי מהגוש יום לפני. אם הייתי נשאר עוד יום אחד, הייתי יורה' [...] הוא דיבר על מדים שחורים, נאצים [...] קשה לשמוע התבטאויות אלה. יש לי בן, בן עשרים, חייל. היחידה שלו נותנת שיעורי עזר לתלמידים [...] הוא חזר השבוע מההתנדבות: 'השרת של הבית ספר קרא לחיילים קלגסים' [...] זה היה מכה. הוא רצה [לפני הפינוי] להתנדב לפינוי, כי הוא חשב שיוכל לפשר, לתווך [בין המפונים למפנים]. ברגע ששמע 'קלגסים', הוא פיזר ילדים והלך הביתה [...] שמעתי את המטופל, שמעתי את בני [...] היה לי קשה - שתי ההתייחסויות קשות לי, הן שיפוטיות בצורה קיצונית".

"מקומנו כמטפלים - חילוניים ודתיים - בתווך", הגיב לדבריה מנהל המוקד. "כאב הוא כאב, שבר הוא שבר, שכול הוא שכול [...] פעם חשבתי ככה", אמרה משתתפת אחרת כרומות שכיום, בהקשר של ההתנתקות, כאב מובחן מכאב ושכול מובחן משכול. משתתפת נוספת הגיבה: "יש משהו מאוד מיוחד במפגש, ולא בתכנים פוליטיים [...] מפגשים אמיתיים של איזו אמת [...] ברגע שזה קורה, אין לי עיסוק אלא בכאב אמיתי, או שמחה". באמירה זאת מיקמה הדוברת את האמת של המפגש ברגשות ולא בתכנים פוליטיים. המפגש האנושי, לעומת המפגש הפוליטי, הוא שאמור לחבר בין בני אדם ולאפשר לצמצם את הפערים הנובעים מעמדות פוליטיות שונות.

הנחת האמיתיות הקיימת במפגש בין האנשים אותגרה על ידי משתתפת נוספת, דתייה על פי המראה: "זה אתגר מקצועי, גם אישי, וגם רגשי [...] אתה תמיד עם איזו עמדה, מי שחושב שאפשר להיות ניטרלי, זה בלתי אפשרי".

משתתפת אחרת, חילונית לפי המראה, הגיבה על כך: "האתגר זה להבחין באיזה נקודה זה כבר לא שייך להבדלים תרבותיים אלא לפתולוגיה של המשפחה". אמירתה תרגמה את המתח בין הטיפולי לפוליטי למנחים של נורמה ופתולוגיה, ואלה אפשרו לבחון מחדש את משמעות הפוליטי, הערכי והתרבותי בעבודה הטיפולית עם אנשים שהתגוררו בשטחי יש"ע, חלקם מתוך מניעים אידיאולוגיים.

"האם תמיד יש הבחנה בין ערכי לפתולוגי?" שאל משתתף נוסף. "נגיד, ילד שסופג פצמ"רים ולא יורדים משם [לא עוזבים את האזורים הלא בטוחים]. מהו הכלי שלי לדעת האם התגובות הן נורמטיביות או פתולוגיות, האם זה קו ערכי או לא?"

סוגיית הנורמה והפתולוגיה המשיכה להיבחן גם דרך מקרה נוסף:

"עד היום יצא לי לראות [רק] דתיים עם אידיאולוגיה. ראיתי משפחה עם ילד שהלך ל'אמונה', ואמו לא רצתה. מול התמונות שראיתי בתקשורת, קיבלתי רושם שכל העקורים הם כאלה [...] יש איזה משהו שאנחנו צריכים לקבל ידע [עליו] כדי לעשות הבחנות יותר מדויקות [...] לא הפתיע אותי שאמו לא רצתה לשלוח אותו. הם באמת נשמעים משפחה - "

"נורמלית, בלי קרניים", סיימה את המשפט שלו מטפלת דתייה בנימה אירונית. "זה לא מה שחשבתי, אבל התקשורת באמת יצרה בי רושם שזה קשור לתרבות ולא לפתולוגיה אישית", ענה המשתתף.

"אבל זה כן תרבות", השיבה המטפלת הדתייה, "[...] אני עם התחפוש הנכונה [בלבוש של אישה דתייה] עדיין עברתי את חוויית הדה-לגיטימציה. הייתי עבורם מייצגת הממסד. הייתה לי חוויה משמעותית להיות במקום הזה שהוא לא קל [...] מצד שני אני מרגישה שבטיפול בעקורים, ההיכרות עם הדינמיקות התרבותיות היא קריטית. יש להבין מה הציבור כקולקטיב עובר כדי להתנהג נכון טיפולית [...] יש להבין את עומק השבר הקשה, מאידיאולוגי עד משפחתי וקיומי-איש".

משתתפת נוספת, חילונית על פי המראה, החזירה את הנרטיב האוניברסלי של הכאב למרכז הדיון: "אני כן מרגישה שהכאב הוא כאב [...] נכון שיש ממדים שהם מעבר ליכולת שלי לתפוס אותם".

משתתפת עם חזות דתית הגיבה: "יש עוד רבדים של כאב שמעבר לקונצנזוס בינינו: לעזוב בית, למשל, נהרסה לי המדינה - זה כאב עצום".

בשלב זה של הדיון התחילה להתגבש מעין עמדת ביניים שמעודדת התחברות עם הסבל הפרטיקולרי דרך כלים אוניברסליים:

"קודם כול, יש להבין את הכאב והמשבר [...] joining הוא המקום של להבין את הצד השני. ואז אני תופסת את עצמי שהעניין האידיאולוגי הוא באידיאולוגיה של טיפול, שיש לו כלים אוניברסליים [...] מה המשמעות של אובדן אידיאולוגי, מה זה אומר לי 'המדינה שלי כבר לא מדינה'. במקום הזה צריך לחפש כלים לחיבורים [...] אני לא צריכה לחוות רעב בשביל להבין מה הם [אנשים רעבים] מרגישים".

עמדה זאת אינה משווה בין כאב לכאב, אלא מכירה בכאב ייחודי שמבוסס על אובדן אידיאולוגי, אך בו בזמן מציגה אותו ככאב שאפשר להתחבר אליו באמצעות כלים אוניברסליים.

סוגיית ההתחברות למפונה "אידיאולוגי" המשיכה להיבחן דרך מקרה נוסף שהציגה אחת המשתתפות במפגש. היא סיפרה על ילדה, מפונת ההתנתקות, שלא רצתה בעזרתן המקצועית של היועצות. הוצג הדו-שיח בין היועצת לילדה:

"יכול להיות שאת כועסת עליי, שאני לא אבין?" שאלה היועצת.

"כן, כי את לא עברת את זה", ענתה הילדה.

"אחד המטופלים אמר שהוא שונא קולות אחרים", הגיב לזה משתתף אחר.

"אסור לבוא עם משהו מוכן. לא כולם עברו משבר ככה", אמר משתתף אחר. "[...] ההתנתקות זירוה איזה תהליך שאולי היו יכולים להיות ככה עוד עשרים שנה [...] פתאום טראומה בסיסית, שבעל נהרג לפני עשרים שנה, עולה [...] הרבה פעמים אני עוזבת את ההתנתקות ועוברת לזה".

"אני מרגישה שיש לי שתי קבוצות בקליניקה: אחת, זה האנשים שהיו להם בעיות קודם,

וההתנתקות זירזה והחמירה דברים, ואז זה טיפול רגיל. ושתיים - האנשים שבאמת הכול השתנה אצלם מהעקירה".

אמירות אלה מדגישות את מורכבות הקביעה של מקור הסכל בבניית הנרטיב הטראומתי. שאלת מקור הטראומטיזציה מתחדדת כאשר היא מתפרשת בהקשר הפוליטי של ההתנתקות.

"כשהאיש הזה אומר 'אני שונא קולות אחרים', משום מה זה ברור שזאת בעיה אישית ולא כללית", אמר אחד המשתתפים בהתייחס לאמירה שנשמעה קודם לכן.

"בעיה כללית", בהקשר זה, משמעותה בעיה שקשורה ישירות להתנתקות והיא מאפיינת את הקולקטיב הטראומתי כולו. "בעיה אישית", לעומת זאת, משמעותה בעיה שאפיינה אדם מסוים עוד בטרם ההתנתקות. היחס בין הכללי לאישי, בין ההתנתקות ובין המצב שלפניה, מתבהר יותר דרך הדיון במקרה נוסף: "הפונה הראשון הופנה עם רקע שהוא רצה משהו [מטפל] שהתנגד לגירוש [...] זה היה ברור שזה לא משהו אישיתי, אלא שהשנאה היא אמונית. תפיסת הרב קוק, שהעולם נע למצב טוב יותר, נשברה. במהלך הפגישות הוא הגיע ממצב מאוד כואב לאיך הוא חוזר לעשות מילואים. הרגיש שאבן גדולה התפרקה לאבנים קטנות. זה התקשר לשאלות קודמות. מידת הביטחון העצמי וכו'. מצד שני, המעבר [הפינוי במסגרת ההתנתקות] העצים דברים אחרים [...]. ומצוקות אחרות שצריכות ליווי".

"השנאה האמונית" כסיבה להעדפת המטופל את המטפל ש"התנגד לגירוש" מוצגת כבלתי קשורה למאפיינים האישיתיים של המטופל. המקור לפגיעותו של המטופל נתפס כקשור לשבר הרעיוני. מאפיינים אישיתיים הפכו לרלוונטיים רק בהמשך התהליך הטיפולי.

לקראת סיום המפגש התייחס מנהל "מענים" למפגש הקודם של מטפלי המוקד והשווה אותו עם המפגש הנוכחי: "בירושלים היה לנו עיסוק עד כמה הזדהות פוליטית של המטפל היא משמעותית בטיפול. והיום זה נושאים אחרים שמזכירים דילמות של משפחות אחרות. האם התהליך הזה [מתקדם] לכיוון של פחות דילמה ערכית? האם יהיה לנו שטח טיפולי מוכר יותר? במישור של פניות משפחות - צפויות בעיות 'מוכרות'. במקביל עולה הצד האידיאולוגי מאוד חזק" (ההדרגות שלי).

המפגש המתואר לעיל חשף את המתח בין "דילמה ערכית" לבין "שטח טיפולי מוכר", הבא לידי ביטוי בהבדלים בפרשנויות של חוויית המפונים אצל אנשי מקצוע. על בסיס החומרים שהצגתי אפשר לזהות ולסמן שני נרטיבים מתחרים של חוויית ההתנתקות: אוניברסלי ופרטיקולרי. נרטיבים אלה מובחנים זה מזה, ראשית כול, על ידי התנאים לפיתוח אמתיה כלפי הסבל של המפונים. מצד אחד, חוויית ההתנתקות מתפרשת כחוויית סבל אוניברסלית, כלומר חוויה שאפשר להבינה ולהזדהות עמה באמצעות מפגש אנושי "אמיתי" המאפשר במידה מסוימת להניח בצד שיקולים פוליטיים, ערכיים ותרבותיים; מצד אחר, חוויית ההתנתקות דווקא מוצגת כחוויה פרטיקולרית, כלומר חוויה שההתחברות "אמיתית" אליה מחייבת אימוץ מסגרת פרשנית מסוימת - פוליטית, תרבותית ומוסרית.

שני הנרטיבים של חוויית ההתנתקות נבחנים גם בתפיסת הסיבתיות של החוויה הטראומטית. מצד אחד, יש מי ששם דגש על מאפיינים אישיתיים, כלומר "הפתולוגיה האישית" של המטופלים כהסבר למצבם המנטלי לאחר הפינוי; מצד אחר, חלק מהמטפלים דווקא נוטים לייחס כוח הסברי

לחזויית ההתנתקות עצמה ולהדגיש את המאפיינים הייחודיים שלה כחוויה טראומתית קולקטיבית המגולמת ב"שבר רעיוני".

בפרקים הבאים ארחיב את הדיון בשני הסממנים המרכזיים של נוכחות הפוליטי בתוך הפרשנות הטיפולית: תפיסת הסיבתיות בהבניית הנרטיב של סבל טראומתי, והתנאים לפיתוח אמפתיה כלפי סבלם של המפונים. דרך שני הסממנים האלה אתבונן בשיח של מומחי הטרואמה על הפינוי בשלושה פורומים מקצועיים.

## האם זאת טראומה? סיבתיות, ביקורת מוסרית ואתגור טוהר הקורבן

"ההתנתקות מעזה וצפון השומרון הייתה אחד האירועים הטראומטיים ביותר בתולדות מדינת-ישראל", כך פותח יעקב בר-סימון טוב את המבוא לקובץ המאמרים "תוכנית ההתנתקות: הרעיון ושברו" שראה אור ב-2009. מתוך מגוון המסמנים שזכתה להם חזויית ההתנתקות בפי דוברי הציונות הדתית וקהילת אנשי הטיפול המזוהים עם הציונות הדתית - בגידה, עוול, גנדה, טראומה - המושג "טראומה" הפך ללא ספק למסמן המרכזי שלה. עם זאת, השיום הטראומתי של הפינוי מעזה ומצפון השומרון לא היה מובן מאליו בקרב קהילת אנשי בריאות הנפש הרחבה.

"טראומת ההתנתקות הייתה בסימן שאלה לפני שנה באולם הזה", כך פתחה את הרצאתה מנהלת מרכז מהו"ת בשומרון בכנס "טראומה בחוץ ובבית" שהתקיים ב-1 בדצמבר 2005 ביוזמת עמותת נט"ל. מנהל המרכז הישראלי לטיפול בפסיכוטראומה, דיבר גם הוא על אי-הנכונות של אנשי המקצוע במשרד הבריאות לתייג את חזויית ההתנתקות כטראומה: "משרד הבריאות אמר באופן רשמי: 'זה לא טראומה'. ישבתי עם אנשים שאמרו 'זה לא טראומה, זה אבָּל'. ועמדו על כך [...] פתאום היה משהו [...] אסור שזה יהיה טראומה".<sup>7</sup>

מדוע בעידן המכונה לעתים עידן ה"אידיאליזציה של קורבנות" (Lamb, 1996), המאופיין בהרחבה הולכת וגדלה של מספר הפרטים והקבוצות התובעים לעצמם מעמד של קורבנות אותנטיים של אירועים טראומטיים, קולקטיביים ופרטיים, מפוני גוש קטיף וצפון השומרון אינם זוכים (על כל פנים לא בנקל) בתיוג של קהילת טראומה? התשובה לכך נרמזת באמירתו של רכז קליני בעמותת נט"ל בכנס "טראומה בחוץ ובבית": "אולי יותר קל לנו כחילונים לחשוב שלא הייתה טראומה, [להגיד שזה טראומה] זה לפתוח את הדברים שקשה לנו?"

מאמירה זו משתמע שמנקודת מבט של העמדה הפוליטית המתנגדת להתנחלות היהודית מחוץ לגבולות הקו הירוק, תפיסת ההתנתקות כחוויה טראומתית מעוררת אי-נחת. מקורה של אי-הנחת הזאת, כפי שעולה מדבריו של מנהל המרכז הישראלי לטיפול בפסיכוטראומה, הוא באפקט המוסרי של השיום הטראומתי בהקשר פוליטי נתון: "כל התפיסה של טראומה הולכת יחד עם התפיסה שיש קורבנות. כל השיח סביב הטרואמה הוא השיח של 'מישהו עשה לי, לכן אני סובל' [...] משרד הבריאות בעצם אמר 'סליחה, פה אין קורבנות'. זה משהו שקרה".<sup>8</sup>

7 מתוך ריאיון שנערך בדצמבר 2007.

שיח הטראומה אכן מניח קורבנות ומאופיין בהיגיון מוסרי ייחודי. הגדרת התגובה הטראומתית כ"תגובה נורמלית למצב לא נורמלי" (DSM-III), דהיינו מצב "שממוקם מחוץ לטווח הניסיון האנושי הרגיל", מטהרת את העצמי הפסיכולוגי של הקורבן על ידי נורמליזציה של תגובתו, ואת העצמי המוסרי שלו היא מטהרת על ידי מיקום האחריות לחוויה הטראומתית בגורם הטראומה (המצב הלא נורמלי). לפיכך, עבור אנשי בריאות הנפש שאינם נמנים עם תומכי האידיאולוגיה הציונית הדתית, תיוג ההתנתקות כחוויה טראומתית מייצר, או עלול לייצר, אי-הלימה בין המשמעות הפוליטית ובין המשמעות הטיפולית של "טראומת ההתנתקות". כיצד מצליח נרטיב ההתנתקות של אנשי בריאות הנפש האלה להכיל את הסתירה בין הפרשנות המקצועית לפרשנות הפוליטית? אבקש להראות שהדבר בא לידי ביטוי בראש ובראשונה בכניית הסברים סיבתיים ל"טראומת ההתנתקות", המאגרים את ההיגיון המוסרי שמטהר את קורבן הטראומה. להערכת, אפשר לסמן ארבעה מהלכים של בניית סיבתיות בנרטיב ההתנתקות המייצרים סדר מוסרי חלופי לזה שמאפיין נרטיב טראומתי אייקוני:

### המרת "טראומה" ב"אבל טראומתי"

"אין לחפש סימפטומים של טראומה, אלא של אבל טראומטי", אמר אחד הדוברים ביום עיון לבכירי שפ"י ב-18 בדצמבר 2005, והוסיף: "מה הופך אבל לטראומטי? אבל הוא טראומטי מאחר שהוא נולד מנסיבות טראומטיות. לא דינו של העולם לעבור תהליך שאנשי הגוש עברו". המרת הטראומה באבל אינה ממעיטה מעוצמת הסבל אלא משנה את מוקדי האחריות המוסרית. הדובר אמנם מייחס למאורע מעמד ייחודי הממוקם "מחוץ לטווח הניסיון האנושי הרגיל" (DSM-III), אך הוא עדיין אינו משיים את החוויה כטראומה, ולכן גם אינו משנה את הדגשים לשימוש בהיגיון המוסרי שמציע הנרטיב הטראומתי. באבל, בניגוד לטראומה, תפיסת האחריות המוסרית לאיבודן היא הרבה פחות רלוונטית.

### הטרור הפלסטיני כסיבה לתסמינים טראומתיים של המפונים

טרנספורמציה אחרת של ההיגיון המוסרי אני מוצאת באמירתם של דוברי כנס "קהילה תחת טראומה: הניסיון הישראלי" שהתקיים באוניברסיטת חיפה ב-26 ביוני 2005. אחד הדוברים בפאנל, אמנם בחר להשתמש במושג "טראומה", אך הגדיר את "שנות הטרור", ולא את ההתנתקות, כסיבה מרכזית לטראומטיזציה: "מדובר באנשים שארבע שנים שהו תחת הפגזות [...] אני חושש שהמפונים והמפנים יעבירו על ההתנתקות את כל הנטל של ארבע שנות הטרור. לא נעים להגיד שאנחנו פוסט-טראומטיים".

דובר אחר, הדגיש שהוא "מוטרד מאיך שנבנה הנרטיב הטראומטי" וחושש שבין שתי האפשרויות - "אירוע מצער בתוך המשפחה" או "בגידה מפלצתית" - המפונים יבחרו באפשרות השנייה. בהמשך דבריו הוא התייחס לחוויות המתנחלים מתקופת טרום-ההתנתקות וחזק את טיעונו של ד"ר קנובלר בנוגע להשפעת האירועים שקדמו להתנתקות.

טיעונים אלה מעבירים למעשה את מוקד האחריות לסבל של המפונים אל שנות הטרור שהיו לפני ההתנתקות, וכך מאתגרים את הטוהר הפסיכולוגי של הקורבן: הקורבן אינו בא "נקי" למאורע

הטראומתי, אלא עבר טראומטיזציה עוד בטרם ההתנתקות. למעשה, הטראומטיזציה מתחילה בעצם מימושו של פרויקט "גאולת הארץ".

### ערעור על מאפייני ההתנתקות כמאורע טראומתי

אפשרות נוספת להמשגת החוויה באופן שמערער על האפקט הטראומתי של ההתנתקות אפשר לחלץ מאמירתה של אחת המשתתפות בכנס "טראומה בחוץ ובבית": הדוברת הדגישה את מרכיב הבחירה כמהותי בהבחנה בין פגיע טרור ובין ההתנתקות: "יש לשים לב על ההבדל המהותי בין הטרור, שזה בלי בחירה, לבין ההתנתקות, שאנשים בחרו להיות באותו מקום, במודע [...] אלה הם שני צדדים שונים לגמרי של המצוקה".

בחירתם של האנשים הנועדים לפינוי להישאר, כך רומזת הדוברת, מערערת את המאפיינים הבסיסיים שמגדירים אירוע כטראומתי, כגון הפתאומיות וההפתעה, ומעמידה בסימן שאלה את ייחוס הטראומה לפינוי הצפוי והמתוכנן.

### הבחירות של המנהיגות הרוחנית כסיבה לחוויה הטראומתית של המפונים

המשגה מעניינת נוספת שמשנה את הסדר המוסרי של הנרטיב הטראומתי אפשר למצוא בתיאורטיזציה שהציע ראש היחידה הקלינית בנט"ל, בפאנל המומחים בכנס "טראומה בחוץ ובבית". הסבר זה קושר את טראומת הפינוי אל משבר המנהיגות הרוחנית של הציונות הדתית: "יש משהו במושגים היונגיאניים - יסוד הרוח (יסוד האב) ויסוד האדמה (יסוד האם). עד שנת 67' ובשנים הראשונות היה דיאלוג בין הרוח, החלק הדתי, הגעגוע, הכמיהה לחיפוש דרך שהיה בדיאלוג עם הקרקע. משנות השבעים ואילך החלק הרוחני כאילו נבלע בתוך האדמה [...] כאילו האדמה בלעה את הרוח [...] וכשלוקחים את האדמה, זה כמו שלוקחים שטיח מתחת לרגליים [...] כל הדיאלוג בין הרוח לאדמה היה צריך להתרחש לפני שנים, לדעת מה כן, מה לא, איפה זה מוסרי, איפה לא".

ההסבר מתמקד בבחירתה הלקויה של המנהיגות הרוחנית ב"אדמה", במקום ב"רוח", המוצגת כמסבירה בעקיפין את החוויה הטראומתית הנוכחית.

אם נסכם את ארבעת המהלכים שהצגתי נוכל לראות כיצד מעוצב סיפור הפינוי בפרשנויות של המומחים הטיפוליים שאינם מזוהים עם הפרויקט האידיאולוגי של "גאולת הארץ". בסיפור זה, גם כאשר נשמר מעמדה של ההתנתקות כמאורע דרמטי וייחודי, היא אינה נתפסת בהכרח כגורם לסימפטומים הפוסט-טראומתיים. כאשר החוויה בכל זאת מוגדרת כטראומתית, הטראומטיזציה אינה מוצגת כתוצאה של הפינוי עצמו, אלא כפועל יוצא של שנות הטרור שלפניו (תוצר לוואי של פרויקט "גאולת הארץ"), או כתוצאה של בחירתם של המפונים להישאר במקום ולא לצאת מרצונם החופשי בטרם הפינוי, או כתוצאה בבחירתה המוקדמת והמהותית יותר של המנהיגות הרוחנית ב"אדמה" במקום ב"רוח".

אבקש להציע שההתנגדות להתיישבות היהודית מחוץ לגבולות הקו הירוק מתבטאת בפרשנות הטיפולית כערעור על מה שג'ודית באטלר (Butler, 2004) מגדירה נרטיב I. נרטיב I הוא

צורה נרטיבית מנקודת מבטו של המספר, שבדרך כלל מתחילה מסיפור הסבל עצמו ומתעלמת מהתרחשויות, בחירות ומעשים שקדמו לו. הנרטיב הטיפולי של מתנגדי ההתנחלות מעביר את נקודת ההתחלה של סיפור הסבל מה-I (האני) הסובל אל הבחירות, הנסיבות והערכים שקדמו להתרחשות הטראומתית ושנתפסים כמסבירים אותה במישרין או בעקיפין. פרשנות זו מביאה עמה סדר אחר של אחריות מוסרית, ובהקשר של הפינוי היא מערערת על הטוהר הפסיכולוגי והמוסרי של קורבנות הפינוי. השינויים במוקדי האחריות המוסרית הופכים את חוויית המפונים לסבל שאינו בהכרח מגייס ומאחד עבור הקהילה הטיפולית הרחבה. הביקורת המוסרית, כך נראה, גורעת מיכולת האמפתיה המקצועית של אנשי מקצוע.

עם זאת, החומרים האתנוגרפיים מצביעים על יחס מורכב ודינמי בין ביקורת לאמפתיה בפרשנות הטיפולית של ההתנתקות. הם מאפשרים להתחקות על אופני התיווך של חוויית הפינוי, כך שחוויה זו תצליח לעורר הזדהות ואמפתיה כלפי המפונים ולהכילם בקהילה הלאומית של קורבנות טראומה. בפרק האחרון של המאמר אבקש להראות כיצד אנשי בריאות הנפש שאינם מזוהים עם הציווי הדתי של "גאולת הארץ", "מתגברים" על חוסר ההלימה בין הקטגוריזציה הפוליטית "מתנחלים" לקטגוריזציה המקצועית "קורבנות הטראומה", ובין האמפתיה ל"קורבנות" לביקורת המוסרית כלפי ה"מתנחלים", ומציגים את חוויית הפינוי כסבל מגייס ומאחד. מהלך זה ממחיש בעיניי את טענתו של ספארטי (Sparti, 2001) על תפקידם של המומחים במדעי החברה. לדבריו, כאשר פרטים אנושיים אינם מותאמים לרפרטואר המיון החברתי המקובל, פרקטיקות המומחים "מתארות מחדש את זהותם כך שכפרטים הם יוכלו להיחשב ראויים להכרה וניתנים להסבר מנקודת מבטה של החברה" (ibid, p. 333).

## מ"טראומה בחוץ" ל"טראומה בבית": הפינוי והתנאים לפיתוח אמפתיה כלפי המפונים

על מנת לבחון את תנאי הפיכתו של סיפור הפינוי מעזה ומצפון השומרון לסיפור מגייס ומעורר הזדהות בקרב קהילת אנשי בריאות הנפש הרחבה, אבקש לאמץ את המושג "תיווך" (mediation), כפי שמשמשים בו להמשגת יצירת ההזדהות עם הסבל דרך המדיה (Chouliaraki, 2006). השימוש המסוים במושג "תיווך" במאמר זה נובע מהטעמים הבאים: ראשית, בתחום התקשורת מבטא מושג זה שאיפה ליצירת רלוונטיות של הסבל עבור הצופים בו. "תיווך הוא סיפור של התקדמות השואפת בהתמדה לקשר בין האנשים למקומות" (ibid, p. 20), ויכולת ההזדהות טמונה בהיגיון של התיווך עצמו (ibid, p. 181). השאיפה ליצירת רלוונטיות של חוויית המפונים והזדהות עמם אצל אלה שאינם נמנים עם קורבנות הפינוי אך נחשפים לפינוי באמצעים חזותיים ומילוליים, ניכרת היטב בשדה המחקר המתואר. אחת ממטרותיו המוצהרות של הכנס "טראומה בחוץ ובבית" הייתה, בלשון שנקט ראש ועדת ההיגוי של נט"ל, פרופ' אבי בלייך, "לנפץ את הניכור סביב השתיקה הציבורית על 'טראומת ההתנתקות' ולהעלות אותה למודעות של הקהילה הרחבה של אנשי בריאות הנפש". אם מביאים בחשבון שנט"ל מצהירה על ייעודה כעמותה להענקת סיוע

נפשי לנפגעי טראומה ולחץ "על רקע לאומי", אפשר לפרש את מטרת הכנס במונחים של הכללת ההתנתקות בין האירועים הטראומטיים "על רקע לאומי". באמצעות הרצאות מומחים והקרנת קטעי וידאו שהמחישו לנוכחים בכנס את משמעות הפינוי, מומחי הטראומה היו אמורים בסופו של דבר לקרב את "טראומת ההתנתקות" למודעות הקהילה הרחבה של אנשי בריאות הנפש ולהפוך אותה מ"טראומה בחוץ" ל"טראומה בבית".

שנית, המשגת התיווך של מצבי החירום ככלי התקשורת היא בעלת אפיונים דומים לאלה של תיווך הסבל בשדה הטיפולי: "סיקור אירועי החירום הוא [...] פחות על האפיונים האובייקטיביים של האירוע ויותר על הסיפור יוצר הרושם, המְכַנֶּה את האירוע כראוי לתשומת לבם ומעורבותם המיידית של הצופים" (ibid, p. 144).

ואכן, גם בשדה המחקר שלי הממצאים האמפיריים מעידים שמעמד ההתנתקות כ"אירוע טראומתי" אינו נקבע באמצעות מאפיינים אובייקטיביים אלא באמצעות הרושם שסיפור הסבל יצר בקרב קהל הצופים. בהשראת ניסוח זה אשאל מהו הסיפור יוצר הרושם של חוויית ההתנתקות שעורר אמפתיה וגרם להתגייסותם של הצופים בו? כיצד תווך סיפור ההתנתקות עבור אלה שאינם נמנים עם הקורבנות הישירים שלו? בפרק זה אבקש לסמן את המהלכים העיקריים שאפשרו את התיווך המוצלח של ההתנתקות, כלומר את הפיכתה ל"טראומה בבית" בפורום המקצועי הנידון. אחת הפסיכולוגיות מהצוות הקליני בנט"ל הציגה בהרצאתה בכנס המדובר את התהליך הטיפולי של מפונה מגוש קטיף והדגישה את הרלוונטיות של המצוקה הכרוכה בהתנתקות עבור קהילת אנשי בריאות הנפש, גם אם מצוקה זאת אינה מוגדרת טראומה: "אפשר לחשוב שדיונים בסוגיות אלה הם לא ענייני בריאות הנפש. אנו חושבים שקשיים בשייכות וזהות וערעור עליהם הם סימנים למצוקה שהתחילה מההתנתקות ומתעמקת. מצוקה זאת היא בהחלט עניינינו, בין אם היא פוסט-טראומה, בין אם היא אָבֵל".

הרצאתה של מנהלת מרכזו מהו"ת, שמתמחה בסיוע מקצועי למפונים, הייתה אבן דרך בתהליך הפיכתה של חוויית ההתנתקות ל"עניינם" של אנשי בריאות הנפש, לפחות אלה שנכחו בכנס. הדוברת תיארה את מאפייני הקהילה הטראומטית - "העקורים" - לפני הפינוי ואחריו, ואת מאפייני המצב הנפשי שלהם כתוצאה מההתנתקות:

העקורים חוו טרור מתמשך במשך חמש השנים האחרונות. באוכלוסייה זו יש 90% חשיפה ישירה, 100% - משנית (פצצות שנפלו, אובדנים, היכרות מקרוב - זו המשמעות של הקהילה). האפיון הנוסף שלהם - בידוד מבחינת המרחק (ובירוד) מנטלי [...] העקורים חוו טראומה, תהליך של אבל (על הבית, הקהילה, החזון). הם סובלים גם מתסמיני PTSD [הפרעת דחק פוסט-טראומטית] וגם מאבל. העבודה על עיבוד הטראומה לא יכולה להיעשות במקום לא מוגן. מתרחש תהליך כרוניזציה של הסימפטומים ותחושת ניכור והשפלה וחוסר אונים, שהם לא נכללים ב-PTSD.

ייצוגו של הסבל באמצעות טרמינולוגיה פרופסיונלית-טיפולית תרם להכרה מקצועית בו



כסבל אותנטי, כלומר סבל שאפשר להמשיג במונחים של טראומה. הרכז הקליני של נט"ל, הגיב להרצאתה של שפירא במילים: "הדיבור שלך בהתחלה הרגיע - הם לא בטראומה. אחר כך תיאר את מה שקורה להם. אני מתרגם את זה למונחים של טראומה". התרגום למונחים של טראומה משמעותו הקניית תוקף מדעי לחוויית הסבל, ועל ידי כך אוניברסליזציה של ייצוגו. בזכות הייצוג האוניברסלי (יש להניח) אישר אחד הדוברים, את המעמד הטראומתי של חוויית ההתנתקות:

אם שאלנו את עצמנו איפה הטראומה הנוראית, איפה המצוקה, איפה הסבל, אז באה מ' ואומרת לנו: 'זה שם, זה ישנו, זה אותנטי, דיכאון, פוסט-טראומה, 70 אחוזי אבטלה, נערים לא בבית ספר'. אם זה ככה, למה אנחנו לא שומעים את זה? אולי דואגים לא להשמיע, אולי כעוצמת הטראומה, כך גם עוצמת ההכחשה [...] חלק ממה שמטריד אותי, זה עוצמת הפסאדה שאין טראומה.

תנאי אחר לפיתוח אמפתיה טיפולית כלפי המפונים אפשר לחלץ מתגובתו של ראש היחידה הקלינית בנט"ל, לסרטון המתאר את מהלך הפינוי שהוצג במסגרת הרצאתה של מנהלת מרכז מהו"ת. הדובר דיבר על הייצוג האסתטי ההולם של הסבל, על מנת שייתפס כראוי לאמפתיה טיפולית ולהכלתם של המפונים בגבולות ה"אנחנו": "מצד אחד כשצפינו בסרטים ראינו משפחה יושבת, בוכה ומתפללת, הרגשתי שאני אתם, הרגשה של אחד. אבל כשראיתי ילדים יוצאים עם תלמי צהוב מהבית, התחלחלתי, הרגשתי שילדים מובלים לטבח. במקום הזה יכולת האמפתיה שלי נסתמה כמטפל".

במילים אחרות, חוויית ההתנתקות יכולה לעורר אמפתיה של מטפלים שאינם מזוהים עם הציונות הדתית כאשר ייצוגה אינו מבוסס על שימוש בסמלים "מזוהים", המזהים אותה עם הטראומה הלאומית בעלת המעמד המקודש בהקשר הישראלי: השואה. תנאי מהותי נוסף להפיכתה של "טראומת ההתנתקות" לסיפור מאחד ומגייס עבור הקהילה הטיפולית החילונית אפשר היה לחלץ מתגובתה של אחת הדוברות בפאנל המומחים בכנס. היא הציבה במרכז הדיון את הקשר בין פרשנות החוויה ובין ההזדהות הפוליטית של המומחים לבריאות הנפש:

עד כמה האנשים שמתנגדים פוליטית לגוש קטיף יכולים להיות ב-counter-transference? אם את הגוש היה פוקד אסון טבע, איזה צונאמי, היחס שלנו היה אחר. אבל כאן יש מקום להפריד בין האם האדם היה שם לבין היכולת שלנו להזדהות, להקשיב ולהיות אמפתיים? יש הבדל בין החלק המקצועי והחלק האנושי. [...] כאיש מקצוע - זה הזמן להושיט יד. כשהם פליטים, זה הזמן להדיר אותם? ניצולי שואה, נתנו להם לדבר כשהם באו? הלומי קרב בשנות השבעים, אמרו "אלה הם ארטיסטים ודגנרטים" [...] יש משהו בלהעניש את הקורבן שקל לנו להיסחף אליו.

עבור המטפלים ה"מתנגדים פוליטית לגוש קטיף", האפשרות "לא להעניש את הקורבן" מבוססת על

הציווי המקצועי להגשת סיוע, ובהתאם לכך על ההפרדה בין המקצועי לאנושי. האנושי, במקרה זה, מתפקד כמערער על הלגיטימציה של הסבל, ואילו המקצועי מתפקד כמקנה לסבל מעמד אותנטי מגייס. הפרדה דומה בין השיקולים הפוליטיים למקצועיים משתמעת גם מדברי הסיכום של ראש ועדת ההיגוי של נט"ל, המקנים להתנתקות מעמד של מאורע טראומתי ומשווים את המפונים לקהלים טראומטיים אחרים שלא זכו להכרה מקצועית בשלבים קודמים של ההיסטוריה הישראלית:

יש פה טראומה, זה בטוח, יש אירוע מאוד משמעותי, קונפליקטואלי. אז איך זה שלא שומעים עליו? למה אנחנו לא יודעים על זה? יש פה תהליך קולקטיבי של ענישה, שלא רוצים לראות [...] אנחנו בקהילה המקצועית מוטרדים מהאפשרות של שגיאה מקצועית היסטורית, כמו עם ניצולי שואה, הלומי קרב. התפקיד המקצועי שלנו זה לנפץ את הניכור.

הקניית מעמד טראומתי להתנתקות נבעה כאן מהחשש מ"שגיאה מקצועית היסטורית" מסוג השגיאות שמנעו מקהילות טראומטיות אחרות הכרה מקצועית בשל נסיבות אידיאולוגיות-פוליטיות בתקופות מוקדמות יותר של ההיסטוריה הישראלית.

הדברים שהובאו לעיל מראים כי אף שהביקורת המוסרית כלפי המפעל הציוני הדתי תומנת בחובה פוטנציאל של ערעור האמפתיה הטיפולית לחויית המפונים, אפשר לזהות מהלכים ולנסח תנאים להכרה בהתנתקות כחוויה טראומטית אותנטית, כ"טראומה בבית". המאמץ של אנשי בריאות הנפש בפורום המקצועי המתואר "לא להעניש את המפונים" אלא להכילם בגבולות אוכלוסיית קורבנות הטרואומה "על רקע לאומי", אפשר בסופו של דבר להציג (לנרטיב) את חויית הפינוי כראויה לאמפתיה והזדהות טיפולית.

על מנת לנסח את התנאים לתיווך מוצלח של סבל ההתנתקות בשדה הנחקר, אבקש לפנות למסגרת אנליטית שפיתח לוק בולטנסקי (Boltansky, 1999), המתמקדת בשאלת התיווך של סבל מרוחק (distant suffering), ובעיקר למושג שלו "פוליטיקה של רחמים" (politics of pity). בולטנסקי משתמש במושג זה כדי להסביר כיצד מתרחש תהליך התיווך של סבל מרוחק ונוצרת מחויבות (engagement) רגשית ומוסרית של הצופה במופע של סבל (spectacle of suffering). הביטוי המטפורי "מופע" אצל בולטנסקי מניח הבחנה בין חסרי המזל ובין הצופים בהם. ההתבוננות בסבלם של חסרי המזל לעורר את רגשותם ומחויבותם של הצופים. הפורום המקצועי שתואר לעיל אכן מאופיין באותה חלוקה שמאפיינת את המופע אצל בולטנסקי: הסובלים (מפוני ההתנתקות) שסבלם מוצג באמצעות קטעי סרטים, הצגת מקרים טיפוליים והרצאות מומחים; והאחרים (אנשי המקצוע שנכחו בכנס) שאינם חולקים את גורלם של הסובלים אך מצופה מהם שיתחוו אמפתיה לסבלם.

המאפיין העיקרי של "הפוליטיקה של הרחמים", ההופך אותה למסגרת אנליטית מתאימה במיוחד להמשגת התנאים להיווצרות אמפתיה של הקהילה הטיפולית הרחבה כלפי מפוני גוש קטיף וצפון השומרון, הוא המובחנות שלה מ"הפוליטיקה של הצדק". "הפוליטיקה של הרחמים", כותב בולטנסקי, "אינה שואלת אם הסבל מוצדק, ביחוד כאשר הסובל נתפס כקורבן, היא יכולה

להשאיר את שאלת הצדק בחזקת שאלה רטורית בלבד" (ibid, pp. 4-5). אפשר לזהות מרכיבים של "הפוליטיקה של הרחמים" בתהליך הייצוג והנרטוב המחודש של חוויית הפינני שתיארתי לעיל. הרצאתה של מנהלת מרכז מהו"ת על סכלם של המפונים הייתה מפנה בתיווך מוצלח של הסבל. הדיווח שלה התבסס על תיאור מצבם המנטלי של המפונים, ולא על ההקשר הפוליטי של החוויה. אצל בולטנסקי הייצוג המאוחד (unified representation) הופך את הסבל המרוחק לסבל שנוגע. אוניברסליזציה של ייצוג הסבל באמצעות מינוח מקצועי אפשרה, יש להניח, למשתתפי הכנס למסד את השוויון בין המפונים ובין קהילות טראומטיות אחרות כגון ניצולי שואה, הלומי קרב או קורבנות צונאמי. לעומת זאת, ייצוג הסבל באמצעות מסמן ייחודי - טלאי צהוב - פגע ביכולת האמפטיה כלפי המפונים והרחיק את הסבל על ידי הגברת הביקורת המוסרית. את האפשרות לשינוי היחס בין האמפטיה כלפי "קורבנות" הפינני ובין הביקורת המוסרית כלפי ה"מתנחלים" באמירתה של הדוברת, שהציעה "להושיט יד מקצועית" למפונים מתוך הבחנה בין המקצועי לאנושי. הדחף לצמצום הסבל - אגב הימנעות משיקולים מוסריים ופוליטיים - הוא מאפיין חשוב של "הפוליטיקה של הרחמים", המונעת על ידי ההנחה ש"דחיפות הפעולה הנדרשת כדי לסיים את הסבל קודמת תמיד לשיקולי הצדק" (ibid, p. 5).

עבור אנשי מקצוע שאינם מחזיקים באידיאולוגיה הציונית הדתית, האפשרות להעניק הכרה לחוויית ההתנתקות כחווייה טראומטית משמעותה הבלטה של הסבל כתנאי מספיק לפעולת הסיוע, ועל ידי כך הימנעות מביקורת מוסרית כלפי המפונים וכלפי הפרויקט שהם מייצגים. האמפטיה לסבל מאפשרת להכיל את המפונים בגבולות ה"אנחנו", בין שהיה בידם לעזוב בטרם הפינני, בין שעשו בחירה אידיאולוגית לקויה ובין שהם מעבירים את הטראומטיזציה מ"גאולת הארץ" אל חוויית הפינני (ה"גאולה" מפרויקט הגאולה). כך או כך, הם עדיין קורבנות אותנטיים בקנה מידה רגשי. ההימנעות מביקורת מוסרית כרוכה בהצגתה של חוויית ההתנתקות כתסריט רגשי. הצגה זו שימשה את המפונים ככרטיס כניסה לקהילה הטראומטית הלאומית הרחבה, אך זאת בתנאי שיקפידו שלא להפר את מה שנחשב מקובל, נאות ואסתטי בביטויי הסבל.

## סיכום: בין "פוליטיקה של רחמים" ל"פוליטיקה של צדק"

מאמר זה דן בזיקה שבין הידע המקצועי של אנשי בריאות הנפש ובין פוליטיקה ומוסר. הוא ניתח את אופני הייצוג והתיווך של חוויית ההתנתקות על ידי אנשי בריאות הנפש הישראלים ובחן כיצד העמדות הפוליטיות שלהם ביחס לפרויקט ההתנחלות היהודית מחוץ לגבולות הקו הירוק באות לידי ביטוי בנרטיבים מקצועיים. המאמר התמקד בפרקטיקות הפרשניות של המומחים, שנתפסו כאן כפעילות יצירתית המתרגמת גרסה מדעית טקסטואלית של נרטיב טראומתי למציאות חברתית וקלינית מסוימת תוך כדי הפעלת שיפוט מוסרי. הדיונים המקצועיים של המומחים על ההתנתקות והטיפול במפונים, שהתקיימו במפגשי הדרכה, בימי עיון ובכנסים מקצועיים של אנשי בריאות הנפש, שימשו בסיס אמפירי לניתוח ואפשרו לזהות את המופעים של הפוליטי בתוך הפרשנות הטיפולית, הכפופה עדיין לעקרונות התיאוריה המקצועית.

טענתי במאמר שהביטויים העיקריים לנוכחותו של הפוליטי בנרטיבים של ההתנתקות הם הבניית הסברים סיבתיים למצבם הנפשי של המפונים ואופני הייצוג של חווייתם, המסייעים לעורר אמפתיה טיפולית. אנשי המקצוע המצדדים בכיקורת מוסרית כלפי הפרויקט הציוני הדתי נוטים לאתגר את הסדר המוסרי המאפיין נרטיב טראומתי איקוני באמצעות כמה אסטרטגיות: המרת הטראומה באבל טראומתי, ערעור על מאפייני ההתנתקות כמאורע בעל אפקט טראומתי, שימת דגש על הטרור הפלסטיני כגורם לתסמינים טראומטיים, והצבעה על הבחירות של המנהיגות הרוחנית של הציונות הדתית כסיבה עקיפה לסכלם של המפונים. אסטרטגיות אלה מעבירות את נקודת ההתחלה של הנרטיב הטראומתי אל הבחירות, הנסיבות והערכים שקדמו לאירועי הפינוי, ועל ידי כך מאתגרות את הטוהר הפסיכולוגי והמוסרי של "קורבנות הפינוי" ופוגמות באפשרות האמפתיה לסבלם. עם זאת, הראיתי שהציווי המקצועי למתן סיוע והניסיון להימנע מ"טעות מקצועית היסטורית" של הכחשת הסבל בשל אילוצים פוליטיים, הביאו את אנשי המקצוע לנרטב מחדש את חוויית ההתנתקות ולהכיל את המפונים בגבולות הקהילה הטראומטית הרחבה. הדבר נעשה באמצעות מהלכים כגון הבלטת הסבל והשהיית שיקולי צדק, הצגתו של הסבל כתסריט רגשי ואוניברסלי והפשטתו מהלבוס האידיאולוגי ומהסימבוליקה של "טראומה לאומית".

אפשר לומר כי תרגום חוויית הפינוי מ"טראומה בחוץ" ל"טראומה בבית" (בפרפרזה על כותרת הכנס שתועד במאמר) אינו מפתיע, לפחות מנקודת מבטו של האתוס הטיפולי. "הפוליטיקה של הרחמים", שעל פי בולטנסקי (Boltansky, 1999) מבוססת על העדפת החמלה והאמפתיה על פני שיקולי הצדק, היא בסיס מוסרי הגיוני ואף מתבקש לפרשנות של חוויית הסבל, גם אם הסבל מרוחק אידיאולוגית מאנשי בריאות הנפש, המנועים על ידי הציווי לעזרה. צורה זו של תיווך הסבל תואמת למעשה לאתיקה הלא שיפוטית (Furedi, 2004) המאפיינת את הפרקטיקה הטיפולית שמבוססת על ההכרה בסובייקטיבי, בפרטי ובפרטיקולרי שבחוויית הסבל. אמנם בשל האתיקה הזאת זכה השיח הטיפולי לביקורת סוציולוגית נוקבת, כשיח המעצב סובייקט א-פוליטי ואנטי-קהילתי, אך יש לזכור שהאתיקה הלא שיפוטית היא שהפכה את הפרקטיקה הטיפולית לכה אטרקטיבית עבור האדם המודרני.

ההכרה ב"טראומת ההתנתקות" כמאורע טראומתי אותנטי אינה מצביעה כמובן על הפרדה בין המקצועי לפוליטי בשדה הטיפולי הישראלי. הדיון בהתנתקות המתואר במאמר ממחיש דווקא ביתר שאת שהפרקטיקה המקצועית של המומחים באזורי הסבל והסיוע ההומניטרי מאופיינת בערבוב של פרופסיונליזם ואקטיביזם פוליטי. הפרשנות של חוויית ההתנתקות אמנם כפופה לעקרונות השיח המקצועי, אך בהחלט מקפלת בתוכה גם מערך שיקולים פוליטיים ומוסריים של המומחים. דומני שהמקרה הנידון מצביע על צורך בהרחבת המחקר האמפירי וההמשגה התיאורטית של מצבי שילוב בין הפוליטיקה לתרפיה, ללא התבססות על הפרדה דיכוטומית בין "פוליטיקה של צדק" ובין "פוליטיקה של רחמים". שתי הפוליטיקות יכולות להיות שזורות זו בזו: המפונים זוכים למעמד של "קורבנות אותנטיים" שסבלם זוכה להכרה ומגייס אמפתיה טיפולית, אך בו בזמן הם נשארים גם בחזקת "כובשים" שטוהרם המוסרי מוטל בספק. נראה כי שניות זאת לא רק אפשרית אלא אף תקפה: היא מיישבת את "הפוליטיקה של הרחמים" עם "הפוליטיקה של הצדק" בלי לגרוע מהאפקט המוסרי של כל אחת מהן.

## מקורות

- דולב, ע' (1990). מעורבות של פסיכולוגים באירועי הימים: בעיית הניטרליות המקצועית. בתוך ר' גל (עורך), *המלחמה השביעית: השפעות האינתיפאדה על החברה בישראל* (עמ' 149-156). תל אביב: הקיבוץ המאוחד.
- דסברג, ח' (1987). החברה הישראלית מול טראומה מאורגנת: או מטפל מול ניצול. *שיחות*, 1, 103-98.
- הרמן, ג' (1994). *טראומה והחלמה*. תל אביב: עם עובד.
- הרצוג, ח' (2007). דור לדור יביע אומר: הדיאלקטיקה של יחסי דורות חברתיים ופוליטיים בישראל. בתוך ח' הרצוג, ט' כוכבי וש' צלניקר (עורכים), *דורות מרחבים זהויות: מבטים עכשוויים על חברה ותרבות בישראל* (עמ' 21-44). ירושלים ותל אביב: מכון ון ליר בירושלים והקיבוץ המאוחד.
- ויצטום, א', גודמן, י' ושלום, א' (1996). הפרעה פוסט-טראומטית: מציאות או דמיון? תמונת מצב משנות התשעים. *שיחות*, יא(1), 19-26.
- פישר, ש' (2007). טבע, אוטנטיות ואלימות בהגות הציונית הדתית הרדיקלית. בתוך ח' הרצוג, ט' כוכבי וש' צלניקר (עורכים), *דורות מרחבים זהויות: מבטים עכשוויים על חברה ותרבות בישראל* (עמ' 421-455). ירושלים ותל אביב: מכון ון ליר בירושלים והקיבוץ המאוחד.
- שושנה, א' (2006). המצאתה של קטגוריה חברתית חדשה: מחוננים טעוני טיפוח. *תיאוריה ובקורת*, 29, 125-147.
- Alexander, C. J. (2004). Toward a theory of cultural trauma. in J. C. Alexander, R. Eyerman, B. Giesen, N. J. Smelser, & P. Stompka (eds.), *Cultural trauma and collective identity* (pp. 1-30). Berkeley: University of California Press.
- Antze, P. & Lambek, M. (1996). Introduction: Forecasting memory. in P. Antze & M. Lambek (eds.), *Tense past: Cultural essays in trauma and memory* (pp. xi-xxxviii). New York: Routledge.
- Bar-On, D. (1992). A testimony on the moment before the (possible) occurrence of a massacre: On a possible contradiction between the ability to adjust which means mental health and the maintaining of human moral values. *Journal of Traumatic Stress*, 5(2), 289-301.
- (2001). The silence of psychologists or why is there no "Post-Zionist" Israeli Psychology? *Political Psychology*, 22(2), 331-345.
- Berman, E. (2003). Israeli psychotherapists and the Israeli-Palestinian conflict. *Psychotherapy and Politics International*, 1(1), 1-16.
- Bilu, Y. & Witztum, E. (2000). War-Related loss and suffering in Israeli society: An historical perspective. *Israel Studies*, 5(2), 1-31.
- Bloor, D. (2001). Wittgenstein and the priority of practice. in T. R. Schatzki, K.

- Knorr Cetina, & E. von Savigny (eds.), *The practice turn in contemporary theory* (pp. 95-107). London: Routledge Kegan & Paul.
- Boltansky, L. (1999). *Distant suffering: morality, media and politics*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Brunner, J. (2002). Identifications, suspicions, and the history of traumatic disorder. *Harvard Review of Psychiatry*, 10(3), 179-184.
- (2004). Die Politik der Traumatisierung. Zur Geschichte des verletzbaren Individuums. *WestEnd: Neue Zeitschrift für Sozialforschung*, 1, 7-24.
- Butler, J. (2004). *Precarious life*. London: Verso.
- Chouliaraki, L. (2006). *The spectatorship of suffering*. London: Sage.
- Dasberg, H. (2000). Myths and taboos among Israeli first and second generation psychiatrists in regard to the Holocaust. *Echoes of the Holocaust*, 6, 25-36.
- Fassin, D. (2008). The humanitarian politics of testimony: Subjectification through trauma in Israeli-Palestinian conflict. *Cultural Anthropology*, 23(3), 531-558.
- Fleck, L. (1979). *Genesis and development of scientific fact*. Chicago: University of Chicago Press.
- Furedi, F. (2004). *Therapy culture: Cultivating vulnerability in an uncertain age*. London: Routledge.
- Kidron, C. (2003). Surviving a distant past: A case study of the cultural construction of trauma descendant identity. *Ethos*, 31(4), 513-544.
- Kirmayer, L. (1996). Landscapes of memory: Trauma, narrative, and dissociation. in P. Antze & M. Lambek (eds.), *Tense past: Cultural essays in trauma and memory* (pp. 173-189). New York: Routledge.
- Kirmayer, L. J., Lemelson, R., & Barad, M. (2007). Cultural perspectives on trauma. in L. J. Kirmayer, R. Lemelson, & M. Barad (eds.), *Understanding trauma: Integrating biological, clinical, and cultural perspectives* (pp. 295-299). Cambridge: Cambridge University Press.
- Knorr Cetina, K. (2001). Objectual practice. in T. R. Schatzki, K. Knorr Cetina, & E. von Savigny (eds.), *The practice turn in contemporary theory* (pp. 175-189). London: Routledge Kegan & Paul.
- Lamb, S. (1996). *The trouble with blame: Victims, perpetrators & responsibility*. London: Harvard University Press.
- Laudan, L. (1984). Explaining the success of science: Beyond epistemic realism and relativism. in J. Cushing, C. F. Delaney, & G. Gutting (eds.), *Science and reality: Recent debate in the philosophy of science* (pp. 83-105). Notre Dame: University of Notre Dame Press.

- Mannheim, K. (1936). *Ideology and utopia: An introduction to the sociology of knowledge*. New York: A Harvest Book.
- McNally, R. J. (2004). Conceptual problems with the DSM-4 criteria for Posttraumatic Stress Disorder. In G. M. Rosen (ed.), *Posttraumatic stress disorder: Issues and controversies* (pp. 1-14). Chichester, West Sussex: John Wiley & Sons.
- Mizrachi, N. (2004). "From badness to sickness": The role of ethnopsychology in shaping ethnic hierarchies in Israel. *Social Identities*, 10, 219-243.
- Nolan, J. L. (1998). *The therapeutic state: Justifying government at century's end*. New York: New York University Press.
- Ofri, I., Solomon, Z., & Dasberg, H. (1995). Attitudes of therapists toward Holocaust survivors. *Journal of Traumatic Stress*, 8, 229-242.
- Picard, A. (2003). Immigration, health and social control: Medical aspects of the policy governing Aliyah from Morocco and Tunisia, 1951-54. *Journal of Israeli History*, 22(2), 32-60.
- Plotkin-Amrami, G. (2008). From "Russianness" to "Israeliness" through the landscape of the soul: Therapeutic discourse in the practice of immigrant absorption in Israel with "Russian" adolescents. *Social Identities*, 14(6), 739-761.
- Sharratt, S. & Kaschak, E. (eds.) (1999). *Assault on the soul: Women in the former Yugoslavia*. Binghamton, NY: Haworth Press.
- Schatzki, T. (2001). Practice mind-ed orders. in T. R. Schatzki, K. Knorr Cetina, & E. von Savigny (eds.), *The practice turn in contemporary theory* (pp. 42-56). London: Routledge Kegan & Paul.
- Sismondo, S. (1993). Some social constructions. *Social Studies of Science*, 23(3), 515-553.
- Sparti, D. (2001). Making up people: On some looping effects of the human kinds - institutional reflexivity or social control. *European Journal of Social Theory*, 4(3), 331-349.
- Thevenot, L. (2001). Pragmatic regimes governing the engagement with the world. in T. R. Schatzki, K. Knorr Cetina, & E. von Savigny (eds.), *The practice turn in contemporary theory* (pp. 56-73). London: Routledge Kegan & Paul.
- Witztum, E., Levy, A., & Solomon, Z. (1996). Lessons denied: A history of combat stress reaction during Israel's War of Independence (1948), The Sinai Campaign (1956) and The Six-Day War (1967). *Israel Journal of Psychiatry and Related Sciences*, 33, 79-88.

- Young, A. (1995). *The harmony of illusions: Inventing post-traumatic stress disorder*. New Jersey: Princeton University Press.
- (2004). When traumatic memory was a problem: On the antecedents of PTSD. in G. Rosen (ed.), *Posttraumatic stress disorder: Issues and controversies* (pp. 127-146). London: Wiley.
- (2008). PTSD of the virtual kind - Trauma and resilience in post 9/11 America. In S. Austin, M. Alberstein, & N. Davidovich (eds.), *Trauma and memory: Reading, healing and making law* (pp. 21-49). Stanford, CA: Stanford University Press.
- Zachar, P. (2000). Psychiatric disorders are not natural kinds. *Philosophy, Psychiatry, and Psychology*, 7, 167-182.



## פרופסיונליזם בישראל: בין שימור כוחה של הפרופסיה להגנת ההגמוניה

הדס שדר\* וצביקה אור\*\*

**תקציר.** מאמר זה בוחן את מערכת היחסים בין שני מונחים סוציולוגיים: פרופסיונליזם והגמוניה, מתוך התמקדות בזמן משבר - משבר להגמוניה שהתערערה ולאליטה שאיבדה מכוחה, ומשבר לפרופסיה שהסמכות והאוטונומיה שלה נפגעו. מערכת היחסים הזו נבחנת באמצעות ניתוח השיח האדריכלי הפרופסיונלי בישראל של שנות השמונים במהלך השלבים הראשונים של תהליך ההפרטה. השיח של הפרופסיה האדריכלית - שתוצריה (המבנים) מייצגים זהויות, ערכים וכוח - מאפשר לחקור את תפקיד הפרופסיה בשדה החברתי הרחב. הממצאים מלמדים שבעתות משבר, שבהן האליטה וההגמוניה מתערערות, זונחת הפרופסיה את השיח המקצועי ומשתתפת במאבקי הכוח החברתיים. תוך כדי ניצול המונופול המקצועי ושימוש במינוחים מקצועיים לכאורה, תוקפת הפרופסיה את הכוחות החברתיים המאיימים על המעמד שהיא משתייכת אליו, בניסיון לשמר את הסדר ההגמוני הישן.

### מבוא: פרופסיה והגמוניה, המדינה המתפרקת מנכסיה והאדריכלות כבבואה חברתית

מאמר זה עוסק במערכת היחסים בין הפרופסיה להגמוניה בתנאי משבר: תנאים שבהם השלטון משתנה וההגמוניה המסורתית מאבדת מכוחה. השאלה בנוגע לתפקוד הפרופסיה בשעת משבר נבחנת במאמר באמצעות ניתוח השיח של אדריכלים ישראלים בשנות השמונים של המאה ה-20, בעקבות תמורות פוליטיות, חברתיות, תרבותיות וכלכליות שחלו בישראל. משנת 1977 ואילך נדחקה מפלגת השלטון המסורתית, נשחק כוחה הכלכלי-חברתי של המדינה ביחס לאזרחיה והחלו תהליכי הפרטה. לתמורות האלה היו השפעות מרחיקות לכת הן על המצב ההגמוני ששרר במדינה עד לאותה תקופה והן על הפרופסיות, שהיו חלק מהקבוצה החברתית השלטת במצב ההגמוני. הבחירה בשיח האדריכלי דווקא נבעה מכך שתמורות אלו קיבלו

\* הפקולטה לארכיטקטורה, הטכניון; המחלקה לארכיטקטורה, המרכז האקדמי ויצו חיפה

\*\* בית הספר ע"ש פדרמן למדיניות ציבורית וממשל, האוניברסיטה העברית בירושלים  
אנו מודים לאדריכל קובי חיינה שעזר בפיתוח המאמר ולשני הקוראים האנונימיים והעורכים של סוציולוגיה ישראלית על הערותיהם והצעותיהם המועילות.

ביטוי פיזי-מרחבי בפרויקט בינוי שיזמה המדינה באותה תקופה. כרקע לבחינה זו מוסברים במבוא למאמר המושגים התיאורטיים העיקריים והקשרים ביניהם, הרקע החברתי-פוליטי-תרבותי בתקופה שנבחרה לניתוח והפרופסיה הרלוונטית שתנתח במאמר. המושגים "פרופסיה" ו"הגמוניה" מוגדרים מתוך הקשר שלהם לשלטון. שנות השמונים בעולם נבחנו דרך הניאוליברליזם שהתעצם אז. האדריכלות מוצגת דרך יכולתה להביע באופן פלסטי את התמורות החברתיות, ולפיכך לעורר דיון סוער על אודותיה, ובעקיפין על השינויים בסדרי הכוח החברתיים.

### הפרופסיה, ההגמוניה והשלטון

הפרופסיה היא תחום עיסוק מקצועי בעל מעמד מיוחד המאפשר לה לשלוט על קביעת התוכן של עבודתה. היא מבקשת לשמר רמה גבוהה של אוטונומיה בנוגע לעבודתה (Freidson, 1970). הפרופסיה מקבלת זכות בלעדית לבצע עבודה מסוימת; היא שולטת בהכשרה המקצועית הרשמית לביצוע אותה עבודה, בדרכי הכניסה למקצוע, בהגדרת תחום העיסוק ומאפייניו, בקביעת אמות המידה של איכות המוצר או השירות, בנומרות העבודה ובכללי האתיקה המקצועית ובהערכת ביצוע העבודה. הפרופסיה צוברת ידע, יוקרה וכוח אשר מסייעים בידה לממש את תביעותיה לאוטונומיה ולמונופול בתחומי עיסוקה (Abbott, 1988; Dingwall, 2008; Evetts, 2003, 2011; Freidson, 1970, 1973, 1986, 2001; Macdonald, 1995).

תיאוריות שונות פותחו בנוגע למערכת הקשרים בין הפרופסיה למוסדות הממשל והאליטה, ואפשר לזהות בהן ארבע גישות עיקריות. על פי חלק מהתיאוריות, אנשי הפרופסיה הם במידה רבה עצמאים ובלתי תלויים במבנה המעמדי הפורמלי. לרסון (Larson, 1977), בעקבות מנהיים, הסבירה כי אפשר לראות באנשי הפרופסיה מעמד מובחן שעשוי להיות חסין מפני השפעות של מוסדות השלטון והאליטה, על בסיס האידיאולוגיה הנורמטיבית והמומחיות הפרופסיונלית.

לעומת זאת, תיאורטיקנים אחרים, ובהם גראמשי (Gramsci, 1971), הצביעו על הקשרים ההדוקים ועל התלות ההדדית בין אנשי הפרופסיה ובין המעמד שהם משייכים אליו, ועל האופן שבו פירות העבודה הפרופסיונלית משרתים את האינטרסים של אותו מעמד, של הקבוצה השלטת ושל המדינה (Larson, 1977). ביטוי לכך הוא השימוש הרווח שעושות מדינות באנשי הפרופסיה לשם הכשרת החלטותיהן על סמך "מומחיות". יתרה מזאת, במקרים רבים המדינה היא שמעניקה את הסמכות הרשמית לאנשי פרופסיה (Evetts, 2003). כך נעשות הפרופסיות מעין "קבוצות אינטרס" (Freidson, 1973, p. 29) שצריכות ליצור "קשרים אורגניים" עם מוסדות המדינה כדי להשיג מונופול (או לפחות רישיון) ולקבל פריבילגיות (Larson, 1977; Freidson, 1970). באופן הזה מתפתחת תלות הדדית חזקה בין המדינה ובין הפרופסיה.

קבוצה שלישית של מחקרים עומדת על המתח השורר פעמים רבות בין הפרופסיות ובין מוסדות המדינה והבירוקרטיה (Harrison, 2009; McKinlay, 1982). מחקרים אלו מראים כי מוסדות המדינה והבירוקרטים מבקשים לחדור לתחום סמכותן של הפרופסיות ולפקח עליהן, ובכך נעשים איום ממש על האוטונומיה של הפרופסיות ועל עצם קיומן ככאלה. הגישה הרביעית ניואנסית

יותר. לפיה, בין הפרופסיה לשלטון מתפתחים יחסים דיאלקטיים מורכבים, הכוללים תלות הדדית וחיזוק הדדי מחד גיסא ואתגור ופיקוח מאידך גיסא (Pickard, 2009, 2010). יחסים אלו הם דינמיים, משתנים לאורך זמן ותלויי הקשר ומקום (Dent, 2003).

ההגמוניה הוגדרה על ידי גראמשי (Gramsci, 1971, p. 57) "מנהיגות אינטלקטואלית ומוסרית". מנהיגות זו מושגת באמצעות קבלת ההסכמה הפעילה של רוב האנשים או הקבוצות בחברה, ובכך היא שונה משליטה באמצעות כפייה. בהגמוניה נעשה ניסיון "לייצב את המבנה החברתי סביב פרויקט העונה לאינטרסים המרכזיים של הקבוצה החברתית השלטת [...] (פילק, 2006, עמ' 15).

ההגמוניה מאופיינת בהשקפת עולם קוהרנטית, מפותחת מבחינה פילוסופית ומוסרית, המעניקה נקודת מבט על מגוון רחב של היבטים של הפעולה החברתית. פעמים רבות השקפת העולם הזו משתרשת כה עמוק, עד שהיא נעשית מובנת מאליה (common sense) בחברה.

על פי גראמשי (Gramsci, 1971), לאינטלקטואלים יש תפקיד מכריע בהקניית נקודת המבט של המנהיגות לחברה כולה, ומכאן שיש להם חלק חשוב בכינון ההגמוניה, אולם הם יכולים למלא תפקיד מרכזי גם בסדיקתה. לאינטלקטואלים הגדרה רחבה, והם כוללים בין השאר אנשי פרופסיות כמו בעלי מקצועות חופשיים ואמנים. לדברי גראמשי, אינטלקטואלים אינם אוטונומיים ועצמאים, אלא קשורים קשר סימביוטי לקבוצה חברתית מסוימת, שבמצב הגמוני יכולה להיות הקבוצה השלטת, קבוצה קונטרה-הגמונית או קבוצה אחרת. אלה הם אינטלקטואלים אורגניים, שכאשר הם עומדים לצד המוכפפים הם יכולים להעניק להם אמצעים להתנגד לניצולם ולהשתתף בתהליך ההבניה החברתית של המעמד כסוכן שינוי (ראו גם לקלאו ומוף, 2004). אינטלקטואלים מסורתיים, לעומת זאת, מתיימרים להיות אוטונומיים ובלתי תלויים בקבוצה החברתית השלטת, אך זוהי אשליה בלבד, שכן הם נוטים להיטמע עד מהרה בקבוצה השלטת, שמאמצת אותם, ולייצג את הרעיונות ואת האינטרסים שלה (Gramsci, 1971, pp. 5-10).

לעומת המחקר האמפירי הנרחב למדי על הפרופסיה, המחקר האמפירי על ההגמוניה אינו מפותח דיו (קימרלינג, 1999, עמ' 173), על אף מחקרים חשובים שהשתמשו במושג הגמוניה לניתוח מציאות חברתית קונקרטית (בהקשר הישראלי ראו יפתחאל וקדר, 2000; פילק, 2006; קימרלינג, 1999; 2001). קימרלינג (Kimmerling, 2001) הקשרים שבין שתי המסגרות התיאורטיות שבמרכז המאמר - ההגמוניה והפרופסיונליזם - טרם זכו להתייחסות מחקרית מעמיקה (יוצא דופן הוא Filc, 2006). לא כל שכן בעתות משבר של השלטון, שהוא חוט מקשר בין הפרופסיה להגמוניה.

### המדינה והמדיניות בשנות השבעים והשמונים והאדריכלות כמראה חברתית

העת המשברית הנדרונה במאמר זה ממוקמת בסוף שנות השבעים וכיחוד בשנות השמונים של המאה ה-20, שנות המהפך השלטוני והכלכלי במדינת ישראל, עם עליית הליכוד לשלטון. עד שנות השבעים המאוחרות שררה בישראל הגמוניה שהתאפיינה בהלימה ובחפיפה בין הרובד הפוליטי ובין הרובד הכלכלי-חומרי והרובד הסמלי-הכרתי (פילק, 2006, עמ' 16), והגבולות ביניהם היטשטשו. תנועת העבודה הגמונית שלטה במוסדות השלטון ובמוסדות הכלכליים ועיצבה את הזהות הקולקטיבית והאישית הלגיטימית, שבה רעיון המדינה היה יסוד מרכזי (Kimmerling, 2001). כלומר השלטון, שהורכב מאנשי תנועת העבודה, מילא תפקיד

מרכזי בכינונה של ההגמוניה ובעיצוב דמותה, וכן בארגונה של המדינה כמוסד ריכוזי וחובק כול (ibid). בשנות השבעים היה יותר ממחצית התוצר הלאומי הגולמי בבעלות ממשלתית והסתדרותית. הממשלה התערבה התערבות מסיבית בהתנהלות המשק, והסתדרות הייתה הבעלים הישירים של עסקים באמצעות חברות העובדים. בשתייהן שלטה מפא"י (רם, 2005). ניצנים של קריאה לליברליזציה אמנם החלו להופיע כבר בשנת 1965 בעקבות מיתון כלכלי, ולאחר מלחמת 1973 והמשבר בעקבותיה חודשו הדרישות לליברליזציה, אולם הליברליזציה קרמה עור וגידים רק עם המהפך השלטוני של 1977 (פלד ושפיר, 2005).

משנות השמונים ניכרה עלייה רצופה במשקל המגזר הפרטי (Ben-Bassat, 2002), תוך כדי נסיגת המדינה ממחויבויותיה הקודמות, הן הכלכליות והן החברתיות. חברות ממשלתיות נמכרו, הופחתו הקצבאות והופחת המיסוי. האידיאולוגיה שהנחתה את המהלכים גרסה כי זו הדרך להציע את המשק לצמיחה כלכלית (רם, 2005). למעשה, הייתה זו דרכו של השלטון החדש למוטט את המבנה הפוליטי-כלכלי שהקימה תנועת העבודה (פלד ושפיר, 2005), קרי למוטט את מבנה של האליטה השלטונית הקודמת. יש חוקרים הגורסים שבשנות השבעים והשמונים התערער הסדר ההגמוני בישראל (פלד ושפיר, 2005; Kimmerling, 2001), ואחרים טוענים שההגמוניה רק שינתה צורה ושבעשורים הבאים הוסיפה להתקיים בישראל הגמוניה פוסט-פורדיסטית/ניאו-ליברלית (יונה, 2005; פילק, 2006).

בשנות השמונים התבססה מדיניות של נאו-ליברליזציה מואצת גם בארצות הברית של רייגן ובבריטניה של תאצ'ר. מדיניות זו התאפשרה בזכות הסכמת רוב הציבור, שהובנתה בתהליך מורכב שבו הונחלו אידיאולוגיה ותרבות שהעניקו לגיטימציה ותמיכה למדיניות הניאו-ליברלית והורכבו מאינדיבידואליזם, צריכה מוגברת, התמקדות בשווקים, אחריות אישית והדגשת זכויות מסוימות של הפרט, זכויות הקניין, אגב התעלמות מאחרות, כביטחון כלכלי וחברתי (Harvey, 2005). הנחות היסוד של האידיאולוגיה הניאו-ליברלית היו למובן מאליו ההגמוני בארצות הברית ובבריטניה בסוף שנות השבעים ובתחילת שנות השמונים ושימשו קרקע פורייה לעליית תאצ'ר ורייגן לשלטון (Harvey, 2005, 2006). כלומר שלטונם של תאצ'ר ורייגן התאפשר בזכות ההסכמה על המובן מאליו ההגמוני, והשלטון שימר, שעתק וחזק את אותה הסכמה.

הפרופסיה הנחקרת במאמר היא הפרופסיה האדריכלית, שבעשורים האחרונים הייתה מושא למחקר סוציולוגי (Blau, 1993; Brain, 1989, 1991; Gieryn, 2000; Larson, 1993). האדריכלות נוכחת באופן אינטימי בחיי כולנו, אם בחיים הביתיים ואם בחוויה האורבנית (קלוש ותתוקה, 2005), והיא נוכחת באופן בוטה במרחב שהיא מעצבת. האדריכלות מייצגת ומסמלת ערכים מופשטים וזהויות קולקטיביות באופן חומרי, ולכן מאפשרת לבחון מגוון שיחי זהות (Jones, 2006). מאחר שמקומות וייצוגם הם הצהרות אידיאולוגיות המשתנות בהתאם לשינויים בחברה (Osborne, 2001), אפשר לראות באדריכלות "פוליטיקה בחומר ובלבנים" (Beck, 1998, p. 115), מצוטט אצל (Jones, 2006, p. 550). פרויקטים אדריכליים בולטים הם פעמים רבות כר לקונפליקטים ולמאבקים על כוח, על אידיאולוגיות, על ערכים, על סמלים ועל זהות קולקטיבית (Jones, 2011). כלומר האדריכלות אינה רק תוצרי האדריכלים (המבנים), אלא מערכת של יחסי גומלין בין התוצר הפיזי, השחקנים המעורבים בייצורו ובכינון ערכו התרבותי, המשתמשים בתוצר הפיזי ותרבויות

המגורים והחיים שלהם ושדות כוח אחרים בחברה (Bourdieu, 1993). מאפיינים אלו הופכים את האדריכלות והאדריכלים למקרה מתאים במיוחד לבחינת מערכת הקשרים שבין ההגמוניה לפרופסיה. יתר על כן, מכיוון שהפרופסיה האדריכלית צריכה להגן על גבולותיה הרופפים מפני דרישות הלקוחות, חדרה של בעלי מקצועות אחרים (כמהנדסים או הנדסאים) וגורמים לא מקצועיים, ואף תוכנות מחשב לתכנון עצמי (Gieryn, 2000), האדריכלים מצויים בעמדה פגיעה ומאוימת במיוחד (Larson, 1993). אי לכך תגובתם לאיומים עשויה להתעצם, וכך להדגים טוב יותר את מערכת הקשרים שבין ההגמוניה לפרופסיה.

## שאלות המחקר ושיטת המחקר

התיאוריות על הפרופסיונליזם ועל תפקיד האינטלקטואלים בתהליך ההגמוני מעלות שאלות אחדות שמאמר זה יבקש לבחון באמצעות חקר המקרה של האדריכלים הישראלים. השאלה היסודית נוגעת למהות הקשרים שבין הפרופסיה למוסדות השלטון, למבנה המעמדי ולקבוצות חברתיות מסוימות. מתוך השאלה הבסיסית על יחסי הגומלין בין הפרופסיה להגמוניה נבחנות שאלות מורכבות יותר אשר לא קיבלו ביטוי מספק בתיאוריה הסוציולוגית הקיימת. שאלות אלו נוגעות למצב שבו אנשי הפרופסיה מזהים איום כפול: על המעמד הפרופסיונלי שלהם (הסמכות, המונופול והאוטונומיה), אך גם על המבנה ההגמוני הקיים, שבו המעמד או הקבוצה החברתית שלהם דומיננטיים מבחינה חברתית-תרבותית. במאמר נבחן כיצד מגיבים אנשי הפרופסיה, שפעמים רבות משמשים גם כאינטלקטואלים מסורתיים בתהליך ההגמוני, לאיום כזה. באילו טיעונים וידע הם משתמשים כדי להתמודד עם האיום הכפול: האם להיאבק על המונופול שלהם או לשמר את היציבות של המבנה ההגמוני? מהן ההשלכות של אסטרטגיית התגובה שלהם על המעמד הפרופסיונלי שלהם ועל כוחם?

במאמר ננסה לעסוק בסוגיות אלו באמצעות ניתוח השיח של אדריכלים ישראלים בתגובה לתהליך הפרטת האדריכלות, שבא לידי ביטוי בחופש שניתן לאנשים פרטיים לתכנן את בתיהם בשנות השמונים. בשנים אלו הוציא משרד השיכון<sup>1</sup> אל הפועל את פרויקט "בנה ביתך", שבמסגרתו תושבים שרכשו מהמדינה זכויות בנייה במחיר מסובסד בנו את בתיהם לפי תכנונם האישי ובניהולם האישי. המגמה של הפרטת האדריכלות נתפסה כחלק מתהליך חברתי-פוליטי רחב יותר בישראל, שאיים על הכוח והשליטה של הקבוצה החברתית שכללה את רוב האדריכלים המובילים בישראל. המאמר יבדוק כיצד התמודדו האדריכלים עם האיום שגולם בפרויקט "בנה ביתך".

המתודה שנקטנו כוללת ניתוח שיח של אנשי הפרופסיה הנחקרת, במקרה דגן האדריכלים, שבא לידי ביטוי בעיתונות המקצועית המקומית. סקרנו את כל כתבי העת המקצועיים שעסקו באדריכלות ויצאו לאור בישראל בעברית בשנות השמונים והתשעים, וכתב עת נוסף העוסק באדריכלות ופונה לקהל הרחב. בכתבי העת הללו בדקנו וניתחנו את כל המאמרים והכתבות העוסקים בכתבים פרטיים

1 בחלק מהתקופה המנותחת במאמר נקרא המשרד "משרד הבינוי והשיכון". מטעמי נוחות נשתמש בשם "משרד השיכון" לאורך כל המאמר.

צמודי קרקע בישראל ובפרויקט "בנה ביתך", שגם בו מדובר בכתיים צמודי קרקע. בפרק הזמן האמור יצאו לאור עשרה כתבי עת רלוונטיים שסקרנו, ובשמונה מהם נמצאו מאמרים וכתבות שעסקו בכתיים צמודי קרקע בישראל.<sup>2</sup>

בסך הכול נמצאו ונותחו 114 מאמרים וכתבות שעסקו בכתיים צמודי קרקע בישראל, על פי הפירוט הבא: א.א: כתב העת של איגוד האדריכלים ומתכנני ערים, אגודת האינג'נרים והארכיטקטים בישראל - 13 מאמרים; אדריכלות ישראלית: רבעון לאדריכלות ולעיצוב פנים, שהתאפיין בכתבות נושאויות ובכתבות ייעודיות על בתים - 28 מאמרים; ארכיטקטורה: כתב עת לאדריכלות ותכנון ערים - 12 מאמרים; בבנייה: רבעון מרכז הבנייה הישראלי - מאמר אחד; בניין ודיוור, כתב עת שיועד לקהל הרחב - 51 מאמרים; מבנים, כתב עת מקצועי-טכני - 5 מאמרים; סטודיו, כתב עת לאמנות שהיה בו מדור אדריכלות - מאמר אחד; תוואי, כתב עת שעסק באדריכלות, בבניין ערים, בעיצוב המוצר ובאמנות פלסטית - 3 מאמרים.

ניתוח התוכן של הטקסטים המגיבים לפרויקט "בנה ביתך" התמקד בתכנים העולים מתוך השיח (Krippendorff, 2004). בעקבות חוקרים מגישת ניתוח שיח ביקורתי (Fairclough & Wodak, 1997; Wodak & Meyer, 2009) אנו מציעים לראות בשיח פרקטיקה חברתית. חוקרים אלו מזהים יחסים דיאלקטיים של הבניה הודית בין אירוע שיחי מסוים ובין המבנים החברתיים, המוסדות, הידע והזהויות החברתיות שמסגרים אותו: הם מעצבים את האירוע השיחי, אך גם הוא מעצב אותם (Fairclough & Wodak, 1997). לפרקטיקות שיחיות יש פעמים רבות השפעות חברתיות ואידיאולוגיות ניכרות. הן יכולות לייצר ולשעתק יחסי כוח בין קבוצות חברתיות, ולכן הן מעלות סוגיות חשובות של כוח (ibid). לפיכך אנו סבורים שמן הראוי לבחון לא רק את הסביבה הפיזית ואת התוצרים האדריכליים ואת הקשר ביניהם לבין האידיאולוגיות, השיח ומערכי הכוח הפוליטיים והחברתיים הרחבים (קלוש וחתוקה, 2005; Weizman, 2007), אלא גם את השיח של אנשי הפרופסיה האדריכלית בהקשר חברתי רחב.

שיח האדריכלים המשתקף בכתיבי העת מביע תמות מכמה רבדים, שאותן כורכים האדריכלים זו בזו. במאמר זה זוהו הטיעונים המקצועיים, ונעשתה הבחנה ביניהם לבין תכנים אחרים שעלו לדין ומשמעויותיהם האחרות: חברתיות, תרבותיות ותועלתניות.<sup>3</sup> זיהוי זה של הטיעונים אפשר לבדוק את האופן שבו עמדות ואינטרסים פרופסיונליים נקשרים בהשקפת עולם תרבותית ובעמדה חברתית ואידיאולוגית.

נוסף על כך, נעשה שימוש בכלים אדריכליים כדי לבחון את המשמעויות העולות מתוך התוכניות האדריכליות: משמעויות סגנוניות וגם משמעויות אורבניות. משמעויות השיח והמשמעויות האדריכליות נותחו במקביל, וזוקקה מהן האמירה של הפרופסיה: האמירה הגלויה והאמירה המשתמעת (ואולי אף הבלתי מודעת) באותה עת משברית. אמירה זו, שביטאה את עמדתה של הפרופסיה, נותחה סוציולוגית לאור הגישות שנסקרו במבוא שלעיל. דרך הניתוח ניתן המענה לשאלות המחקר.

2 שני כתבי העת המקצועיים שבהם לא נמצאו כתבות ומאמרים העוסקים בכתיים צמודי קרקע בישראל הם הגרסה ואדריכלות - עיתון אגודת האינג'נרים והארכיטקטים בישראל (א.א.א.) שיועד בעיקר למהנדסים, ובניין ואדריכלות שיועד בעיקר לקבלנים.

3 הטיעונים ה"מקצועיים" הם כשלעצמם כמובן בעלי ממד חברתי-תרבותי מובהק, ואי אפשר להפריד הפרדה חדה וברורה בין סוגי התכנים הללו, אולם אנו סבורים כי הבחנה אנליטית כזו עשויה לסייע להבהיר את הסוגיות התיאורטיות שבמוקד המאמר.

## מקונצנזוס למשבר: תהליך ההתנתקות בין האליטה לפרופסיה

### אסתטיקה, הגמוניה ופרופסיה בשנות הקונצנזוס

כבר בשנות השלושים של המאה ה-20 היה לפרופסיה מקום של כבוד בחברה היהודית-ציונית בפלשתינה. הציונות, כאסכולות לאומיות מקבילות שמקורן אירופי, העריכה משכילים ובעלי התמחות אקדמית (Pensler, 1991). האדריכלים זכו להוקרה בשל היותם "אנשי מקצוע" ומשכילים, והיו חלק מהאליטה החברתית ש"ניסחה" את הערכים ואת האידיאולוגיה ההגמוניים.

לקשר הזה בין הפרופסיה ללאומיות הייתה דמות פיזית מובחנת מאז שנות השלושים: דמותו של הסגנון האדריכלי הבינלאומי.<sup>4</sup> עם עליית היטלר לשלטון היגרו לפלשתינה אדריכלים יהודים מגרמניה, מאוסטריה ומפולין וחזרו אליה כמה מבני הארץ היהודים שנסעו ללמוד את מקצועות הבנייה ברומא, בפריז, בבריסל ובבאהאוס שבגרמניה (בצר, 1984; גור, 1992; סמוק, 1994). אדריכלים אלו הביאו עמם את הסגנון הבינלאומי. סגנון אדריכלי זה, שהיה שיא האוונגרד באירופה ויצא נגד כל מסורות התכנון והעיצוב שהיו נהוגות עד אז, כבש לו מקום של כבוד בבנייה היהודית בארץ, ובייחוד בערים. הבתים החדשים נבנו לפי עקרונות הסגנון הבינלאומי מתוך אימוץ החומר החדש: הבטון המזוין, ומתוך אימוץ האסתטיקה המופשטת של הבתים: המסה הריבועית, הגגות השטוחים והקווים הישרים. אומצה גם התכנית המבנית: הפרדה רציונלית בין אזור יום לאזור לילה במבנה המגורים והפרדה מקבילה בין החללים הפרטיים המצומצמים לחללים הציבוריים הפתוחים והנרחבים (Wiedenhoeft, 1985) (ראו איור 1).



איור 1. הסגנון הבינלאומי: בית בשרות רוטשילד וביה ברחוב פרוג בתל אביב

4 סגנון זה מכונה לעתים "באהאוס", על שם בית הספר האוונגרדי לאמנות ולאמנות שפעל ברפובליקת ויימר בין שתי מלחמות העולם.



באופן אבסורדי, ניכר מתאם מרתק בין עקרונות הסגנון האדריכלי הבינלאומי לאידיאולוגיה הלאומית-ציונית. הציונות ביקשה ליצור יהודי חדש ובריא היוצא נגד דמותו החלושה של היהודי באירופה (Weiss, 2002). הסגנון הבינלאומי ביקש תכנים חדשניים שאינם קשורים לתרבות המבנית האירופית, אלא לחומר. שניהם, הציונות והסגנון האדריכלי הבינלאומי, ביקשו לצאת מתוך אירופה הישנה לעבר החדש, החומרי, המוצק והמודרני. נראה שההיגד "אדריכלות חדשה לחברה חדשה" מעולם לא היה כה רלוונטי (בצר, 1984).

עם הקמת מדינת ישראל בשנת 1948 שימשו המוסדות השלטוניים של היישוב היהודי תשתית למוסדות הממלכתיים, ולכן האליטה השלטונית נותרה אותה אליטה. גם הפרופסיה האדריכלית הייתה אותה פרופסיה: הוותיקים איישו את העמדות השלטוניות במדינה, וזו אורגנה כמוסד ריכוזי מאוד. התכנים ההגמוניים של המדינה נקבעו בדמותם ובצלמם של האשכנזים הוותיקים, על אמונותיהם, תרבותם והאידיאולוגיה שאחזו בה (הורביץ וליסק, 1990; סמוחה, 1993). התפיסה הייתה שיצירת זהות קולקטיבית ישראלית שתתאים לתרבות היישוב המקורי היא חיונית לשם שימור היציבות וההמשכיות של הסדר החברתי ושל מאזן הכוחות הפוליטי, הכלכלי והתרבותי שהתקיים עד אז (קימרלינג, 1999; Kimmerling, 2001). האוכלוסייה הוותיקה הייתה נכונה לקבל על עצמה, לעתים בהתנדבות ואף בלי משימ, את תפקיד סוכני ההגמוניה. האוכלוסייה החדשה - אוכלוסיית המהגרים החדשים, שרובם הגיעו חסרי כול משואת אירופה וממדינות האסלאם - הייתה חלשה מכדי להתנגד בייעילות לכינון ההגמוניה. תנאים אלו אפשרו לכוון סדר הגמוני לאחר 1948 (שם).

מבחינת האדריכלות, הקשר בין הסגנון הבינלאומי ובין השלטון הלך והתמסד. גם בתקופה זו תאמו התפיסה האסתטית והערכים המקצועיים של האדריכלים את המטרות ההגמוניות. את מוסדות הציבור בנו אדריכלים לאור הסגנון הבינלאומי. המדינה עצמה בנתה מאות אלפי יחידות דיור למהגרים החדשים. אלה הכפילו את אוכלוסיית הוותיקים בתוך שלוש שנים ושילשו אותה בתוך תריסר שנים (הלמ"ס, 1965, עמ' 95). כל יחידות הדיור תוכננו לאור הסגנון הבינלאומי. בשל מצוקת התקציב והצורך לספק קורת גג מיידית לא הובע הסגנון על שלל איכויותיו האסתטיות, אלא עבר רדוקציה מסרסת. הוקמו בלוקים קטנים של שיכון ציבורי ("שיכונים") שהורכבו מדירות של שניים-שלושה חדרים, ואלה הושכרו בדרך כלל במחיר נמוך והיו קטנות מדי למשפחות הגדולות של המהגרים מארצות האסלאם. אולם על אף הרדוקציה האסתטית נשמרו התכנים העמוקים: נשמרה ההפרדה בין אוזר יום ללילה ובין חללים פרטיים לציבוריים, על פי הרציונליות התכנונית שהיוותה את אושיות החשיבה האדריכלית.

כך בכך, תכנים אדריכליים אחרים נדחקו וכמעט לא באו לידי ביטוי. כמעט לא תוכננו מגורים שהיחסים בין הפנים לחוץ בהם סימביוטיים כבארצות הים התיכון והמזרח התיכון. לא תוכננו כלל בתי מגורים שהחדרים בהם גדולים ומיועדים לפעילויות רבות (חזני, 1971; חזני ואילן, 1970; סגל, 1967). לא הופיעו עיטורים מבניים שאינם על טהרת הקו הישר, לא כל שכן בניית בוץ או בניית אבן. תרבות מבנית שלמה, ערכית ואסתטית, הושתקה (Shadar, 2004). כמו שמסביר יעקובי (2007, עמ' 181), "תפיסת המגורים החדשה שמה לה למטרה לא רק לספק מגורים אלא גם לשחרר את המשפחה מתפיסות דומסטיות מסורתיות".



### ההתנגדות: אתגור ההגמוניה הוותיקה

29 שנים שלטה אותה אליטה ושלטו אותה שלטון שהורכב בעיקר מיוצאי אירופה, חברי תנועת העבודה, שנמנו עם המעמד הבינוני-גבוה. הקשר בין האדריכלים לשלטון ההגמוני התמסד, ואתו התמסדה צורת המגורים ה"רציונלית". את בתי השיכון הציבורי תכננו האדריכלים, סוכני ההגמוניה, בשולי הערים הגדולות או באזורי הספר במדינה, שאותם חשוב היה לאכלס לאור האידיאולוגיה השלטונית. המאכלסים בפועל היו המהגרים החדשים, שהגיעו למדינת ישראל לאחר הקמתה, ומקום מגוריהם נקבע על ידי המדינה. עם הזמן נוצר מתאם גבוה בין מעמד חברתי, מוצא אתני ומיקום גיאוגרפי: בני המעמד החברתי הבינוני והגבוה, יוצאי אירופה, התגוררו במרכז הארץ בסביבת מגורים שתאמה את העדפותיהם; בני המעמד החברתי הנמוך, יוצאי ארצות האסלאם, התגוררו בסביבת מגורים שנכפתה עליהם בשולי הערים הגדולות או בשולי המדינה (היל וכרמון, 1979; כרמון, 1989; Yiftachel, 2000; Tzfadia, 2005).

בחלוף השנים הלכה וגברה המודעות לאפליה ולהדרה של הקבוצות החברתיות שתרבות מוצאן נשללה על הסף (ולא רק תרבות מגוריהן) ושיושבו בשולי הארץ בשם אידיאולוגיה שלא תמיד היו שותפים לה. המחאה המזרחית התעוררה כבר עם ההגירה לישראל בזירות שונות (חבר, שנהב ומוצפי-האלר, 2002), אולם לא היה בה כדי לאתגר את הסדר ההגמוני, בעיקר מכיוון שאתגור כזה צריך להגיע מהמרכז ולא מהפרפריה ולהיות קשור לסמלי ההגמוניה (Kimmerling, 2001). אחד מאפיקי המחאה היה האפיק האלקטורלי. כך, בהליך דמוקרטי, הוחלפה בשנת 1977 מפלגת השלטון.

השלטון החדש, שידע היטב את תכלית בחירתו, קידם שני פרויקטים מבניים גדולים ל"תיקון העוול": פרויקט "שיקום שכונות" ופרויקט "בנה ביתך". את שניהם הנהיגו משרד השיכון ושר השיכון וסגן ראש הממשלה דוד לוי, איש בית שאן ובעל מודעות חברתית. שניהם טיפלו בדיירי אזורי הפיתוח בתוך האזור עצמו על ידי הטבת תנאי מגוריהם. שניהם נהגו עוד קודם שעלתה ממשלת הליכוד, אולם עם עלייתה זכו לרוח גבית אדירה.

פרויקט "שיקום שכונות" יועד לשכבה המוחלשת ביותר מבין התושבים. הפרויקט - שהוגדר כפרויקט רבי-משרדי במימון ממשלת ישראל ויהדות התפוצות, באמצעות הסוכנות היהודית - אמור היה לטפל בבעיות העומק של בני שכונות המצוקה בתוך שכונותיהם ולהופכם מציבור סביל, שמרגיש מושפל וחסר אונים אל מול ההגמוניה והשלטון, לציבור פעיל ובעל יוזמה (כרמון, 1989). פרויקט "בנה ביתך", לעומת זאת, התמקד באוכלוסייה חזקה יחסית. כבר בנובמבר 1972 כתב המשנה למנכ"ל משרד השיכון לשר השיכון זאב שרף כי מטרת הפרויקט לחזק את זיקתם של בני המקום בעלי האפשרויות לעיירה ולמשוך אליה אוכלוסייה חזקה ממרכז הארץ (יזהר, 2008). שר השיכון אברהם עופר, שכינה אחרי שרף, ביקש להתמקד במטרה האחרונה: הבאת אוכלוסייה חדשה וחזקה.<sup>5</sup>

מלבד עיירות אחדות במרכז הארץ, ובראשן יבנה, שהצליחו למשוך תושבים מחוץ לעיירה באמצעות הפרויקט ובמסגרת שכונות למורים או לאנשי צבא הקבע (שבהן נבנו בתים אחידים), 83% מתושבי שכונות "בנה ביתך" היו תושבי העיירות הוותיקים. נתון זה התברר כסקר שנערך

5 מתוך ריאיון טלפוני משנת 2012 עם ה' ברנד, אדריכל, כותב המחקר על פרויקט "בנה ביתך" מטעם משרד השיכון.

בתשע עיירות פיתוח ופורסם ב־1982. באותו סקר נמצא גם כי 86% מתושבי שכונות "בנה ביתך" התגוררו קודם לכן בבתים משותפים (ברנד, 1982). מכיוון שאת הבתים המשותפים בעיירות בנה משרד השיכון, ברי כי בתיהם הקודמים לא היו אלא דירות שיכון קטנות.

בשנים 1980-1989 נבנו בערים החדשות ובעיירות החדשות 4,284 יחידות דיור במסגרת פרויקט "בנה ביתך" (שדר, 2000). קרקעות מדינה שבסמוך להן הופשרו לבנייה, משרד השיכון והמועצות המקומיות הכינו תכניות אב ופיתחו תשתיות, והתושבים עצמם רכשו את זכויות הבנייה במחיר מסובסד. זכויות הבנייה הפכו לזכויות חכירה לדורות או אף לבעלות (בן-עזרא, 1985). את בתיהם בנו התושבים על פי תכנונם האישי, בכספם ובזמנם, ופעמים לאורך זמן ובשלבים, כך שעלויות הבנייה הוזלו ותאמו את יכולותיהם. כלומר לעומת התכנון העירוני והשכונתי שנותר בידי הרשויות והגופים הממלכתיים, הבעלות על האדריכלות ועל ניהול הבנייה הועברה לדיירים. השיפור במעמד של הדיירים-הבונים היה כפול ומכופל: בעלי הבתים בפרויקט "בנה ביתך" שיפרו את מצבם הפיננסי. הם, שידם בקושי השיגה דירה זעירה במטרופולין שבמרכז הארץ, היו בזכות הפרויקט - לבעלי בית פרטי מרווח. המחיר המסובסד של הקרקע ופיתוח השטח הפך אותם לבעלי אמצעים. זאת ועוד, הם, שצרכו אדריכלות שתכננו אחרים - במקרה דגן האדריכלים שעבדו בשביל הממסד - החלו לייצר אדריכלות בעצמם וזכו גם לאוטונומיה התכנונית וגם ליכולת להנכיח את עצמם במרחב באמצעות בתיהם. לעומת מקומם הפיזי-מרחבי הקודם, בשיכונים שבשולי הערים ובשולי המדינה, שהלם את מעמדם השולי ואת הדרתם מהחברה, הם זכו עתה לאוטונומיה ולנראות. אפשר לראות בכך קפיצת מדרגה מדירת שיכון סטנדרטית (שדומות לה נכללו בפרויקט "שיקום שכונות") לבית פרטי מפואר.

היותו של הבית "מפואר" על דעת רוב תושביו וסירובם להיעזר בתכניות סטנדרטיות כלשהן היו שניים מהמאפיינים שעליהם לא היו התושבים מוכנים לוותר, למרות הקשיים הכלכליים שהיו כרוכים בבנייה (ברנד, 1982), ואף שהיו רבים שהסתכנו תקציבית, ובניית ביתם התארכה על פני חמש ואף עשר שנים.<sup>6</sup> הרצון ליצור עולם שהוא אנטיזה לסטנדרטיזציה החונקת ולדימוי הכושל של הערים והעיירות החדשות, על מבניהן המשועתקים, נתן את אותותיו יותר מכול.

מהבחינה האדריכלית אפשר להגדיר את בתי "בנה ביתך" אנטיזה לדירות שיכון. לעומת השיכון הצנוע, היו בתי "בנה ביתך" מפוארים. לעומת השיכון הצר בממדיו, היו בתי "בנה ביתך" גדולים יחסית. לעומת השיכון החף מחומרים זולת בטון, בלוקים וטיח, היו בתי "בנה ביתך" עתירי חומרי חיפוי: קרמיקה, חרסינה, רעפים, עץ ואבן. לעומת השיכון החד-מפלסי, היו דירות "בנה ביתך" מרובות מפלסים. לעומת השיכון הבנוי בקווים נקיים ועצורים, היו בתי "בנה ביתך" עתירי זוויות, משופעי גגות ומרובי קמרונות. לעומת השיכון האנונימי מטבעו, היו בתי "בנה ביתך" אישיים מאוד, מבקשים להביע ולהחצין את שיש לתושב לומר על עצמו (ראו איור 2). למרות זאת היו הבתים מודרניסטיים מבחינה תפקודית, עדות לתהליך התבררות שעברו הדיירים (שדר, 2007).

6 מתוך ריאיון טלפוני משנת 2012 עם ר' אבלטון, עובדת היחידה לתכנון ערים משנת 1974; מנהלת מחוז מרכז במשרד השיכון בשנים 2001-2012.



איור 2. שתי חזיתות של בית מטיפוס "בנה ביתך" בבית שאן

### האדריכלות כביטוי לתהליכים חברתיים-כלכליים

פרויקט "בנה ביתך" היה חלק מתהליכים כבדי משקל שעברו על החברה ועל המשק בישראל. המעבר מסוציאליזם לניאו-ליברליזם הגיע גם לאדריכלות. בשנות השמונים הופרטה גם הבנייה של משרד השיכון באזורים בעלי ביקוש. במרכז הארץ הוציאה ההפרטה מידי המשרד את השליטה על הבנייה,<sup>7</sup> ואת הבתים תכננו אדריכלים ששכרו קבלנים פרטיים. הצורך לשווק את הדירות, ובעצם להיות קשובים לצורכי השוק ולטעם הקהל, עמד בבסיסו של השינוי הארגוני. מתכנני

7 מתוך ריאיון משנת 1998 עם א' ניידמן, אדריכלית מחוז הדרום במשרד השיכון.

תכניות השלד ותכניות המתאר אמנם הועסקו ישירות על ידי משרד השיכון, אך את העיצוב האדריכלי עשו אדריכלים מטעם הקבלנים הפרטיים שזכו במכרזי משרד השיכון (משרד השיכון, 1979). לשון אחר, שלא כפרויקט "שיקום שכונות", התכנון נותר בפיקוח הרשויות, ואילו הבנייה והאדריכלות הופרטו.

אותה הפרטה של הבנייה (ולא של התכנון השכונתי) קיימת עד היום. האדריכל המעצב עוכר בשביל השוק הפרטי המגולם בדמותו של היום. בשנות השמונים נראו ניצניו של התהליך שכבש את השוק בשנות האלפיים. כיום הבנייה בישראל מופרטת מן המסד ועד הטפחות (כהן ועמיר, 2007; רבינוביץ, 2007). האדריכלים הצעירים, שנולדו לתוך ההפרטה, רואים במצב שבו השוק הפרטי מנצח את האדריכלות מצב טבעי. בשנות השמונים, לעומת זאת, התהליך רק החל ועמו קו השבר: כוחם של האדריכלים כמעצבים את חזותה של הבנייה הממלכתית צומצם במידה ניכרת. תהליכי ההפרטה החלישו מאוד את השפעתם של האדריכלים כמעצבים הלאומיים, ופרויקט "בנה ביתך" לא היה אלא "הגם שלפני המחנה", כלומר הפרויקט הנחשוני שסימן את הכיוון שאליו תידרדר הפרופסיה.

יצוין כי תהליכים מקבילים אירעו גם בארצות הברית של העידן הניאו-ליברלי. בסוף שנות השבעים, עקב מחסור במימון ציבורי, החלו האדריכלים האמריקאים לזנוח את היעדים החברתיים וביכרו לעבוד עם תאגידים וארגונים גדולים ועם לקוחות מהמעמד הבינוני-גבוה שלהם תכננו, שימרו ושיפצו בתים פרטיים (Blau, 1993). בשנות השמונים התעצמה המגמה: המרחב הציבורי הלך והופרט, והאדריכלות הציבורית הלכה ונעלמה (ג'יימסון, 2008). האדריכלות של הפרברים האמריקאיים ביטאה זאת בקנה המידה האישי: הבית הפרטי גדל, ועיצובו היה לפרוץ ואישי (Knox, 2005). השיח והתיאוריה האדריכליים השתנו בהתאם (Blau, 1993).

## רבדים בשיח הפרופסיונלי

בישראל לא הופנה הקצף על אוזלת היר ופחות הכוח של הפרופסיה האדריכלית כלפי התהליך הכולל של תחילת המעבר ממדינת רווחה למדינה מופרטת, אלא כלפי פרויקט "בנה ביתך" בלבד. אותו פאר שנשזר בבתי הפרויקט וקסם כל כך לתושבים היה לציננים בעיניהם של אדריכלים. לעומת האקדמיה, שכמעט לא הגיבה לפרויקט "בנה ביתך", מתחו האדריכלים ביקורת חריפה על הפרויקט. שיח אדריכלי ער ותוקפני בנושא "בנה ביתך" סער מעל דפי כתבי העת המקצועיים (גלזר, 1985; הרץ, 1985; כרמי, 1984; מנספלד ועמיתים, 1986; קנפו, 1988; קפלן-דורון, 1991; רביד, 1986; שנער, 1984) ובה לידי ביטוי גם בהוראות התכנון השכונתי.

מניתוח כתבי העת עולה שכל המאמרים שנכתבו על אודות פרויקט "בנה ביתך" דנו בפרויקט בכללותו, הביעו עמדה ביקורתית כלפיו ונימתם הייתה שלילית. כל המאמרים על הבתים הפרטיים שאינם חלק מפרויקט "בנה ביתך", לעומתם, נכתבו בנימה אוהדת. כלומר עצם הבחירה לפרסם בית פרטי מסוים נבעה מלכתחילה מתוך עמדה שהוא ראוי לפרסום בשל איכויותיו. יוצא מן הכלל הוא ציטוט יחיד של אבא אלהנני, עורך כתב העת המקצועי תואי, שכתב את המשפטים הבאים בהקשר של פרויקט "בנה ביתך" (אלהנני, 1984, עמ' 65): "תופעה זו של בליל בתים, רובם מכוערים סתם,

חלקם דוחים בגלל יומרתם המזויפת, וחלקם דוחים בגלל 'ייחודם' הצעקני המתעלם תוך זלזול מופגן מהשכנים [...] מוכרת לנו בגרסא חמורה פחות בשכונות העשירים בהרצלייה וסביון, ברמת השרון ובמקומות רבים אחרים". כלומר בתי "בנה ביתך" הם אמנם המכוערים מכולם, אולם גם בתי העשירים אינם חפים מביקורת.

### הרובד העיצובי

על פי לרסון (Larson, 1993), הזהות והלגיטימציה של האדריכלות המודרנית מושתתות יותר מכול על עליונות העיצוב. העיצוב הוא הטלוס, סיבת הקיום של הבניין, והוא שהפך את האדריכלות לתחום אקדמי נפרד המובחן מפרופסיות אחרות כמו הנדסה. אין תמה אפוא שהתחום הראשון שבו הגיבו האדריכלים לפרויקט "בנה ביתך" היה העיצוב.

האדריכלים, שהתחנכו על איכויותיו של הסגנון הבינלאומי - סגנון אבסטרקטי, נטול דימויים ועיטורים ופרופסיונלי לעילא - ראו בגודש העיצובי של בתי "בנה ביתך" קיש מוחלט; ראוה מיותרת של בתים גדולים מדי שמוקמו בחצרות קטנות מדי. בסקר שהוזכר לעיל, שהוזמן משרד השיכון מאדריכל הרי ברנד בשנת 1982, נוסחו הבעיות הוויזואליות בחזותו של הפרויקט: גיבוב סגנונות, אי-סדר חזותי וניצול-יתר של המגרש. באותו סקר הוצעו גם דרכים לפתרון: המלצות בנוגע לממדי המגרשים הרצויים ולמרווחים ביניהם; המלצות בנוגע לממדי הדרכים הרצויים; הנחיות לפתרונות החניה; וכללים מחייבים בנוגע לאלמנטים חיצוניים (ברנד, 1982). הנחיות אלו אומצו על ידי משרד השיכון כהנחיות תכנון (רז, 1984).

כך למשל תיאר קנפו (1985, עמ' 28) את האלמנטים העיצוביים ש"הפכו למאפיינים חיצוניים בולטים" של בתי "בנה ביתך": "שימוש סתמי בקשתות, חלונות מכל הצורות (משולשים, מתומנים, עגולים) זה בצד זה, גגות רבי שיפועים בזווית כלתי אפשית ובצירוף עליות גג פיקטיביות, צריחים ומגדלים עם כובעים שונים ומשונים". וכן, "הסכנה ש'הסגנון החדש' ייקלט וישפיע על כיוון האדריכלות בארץ הינה ממשית" (קנפו, 1988, עמ' 7). את המשפטים הללו כתב מי שיכהן לימים כיושב ראש אגודת האדריכלים במחוז חיפה והצפון וכעורך עיתון אגודת האדריכלים.

הביקורת הפרופסיונלית על העיצוב הלקטני והרועש של בתי "בנה ביתך" מובנת מן הצד המחקרי. בין קבוצות שיח מתקבע "סדר" הגמוני שהדוברים מצייתים לו בבלי דעת, על אחת כמה וכמה אם הוא משתלב ב"אמיתות" גדולות יותר - תכנוניות או חברתיות (אלפסי, 2000). ביקורת זו מובנת גם בשל הפער הגדול שבין האהדה הפרופסיונלית הרבה לסגנון הבינלאומי ובין הלקטנות החופשית של בתי "בנה ביתך". בד בבד עם הביקורת על בתי "בנה ביתך", בולטת האדרת הסגנון הבינלאומי. היא מופיעה בשיח האדריכלי באותן שנים במילים מפורשות: "התקופה המשמעותית היחידה באדריכלות בתל אביב הינה 'העיר הלבנה'<sup>8</sup> (הלר וליעד, 1991, עמ' 60). באותו מאמר מסבירים האדריכלים את איכויותיו של בית פרטי שתכננו הם עצמם. הבית, מיותר לומר, לא נבנה במסגרת פרויקט "בנה ביתך". הם כותבים כי "עיצוב הבית מנסה להמשיך מהמקום בו האדריכלות המודרנית נעצרה (הסגנון הבינלאומי - ה"ש וצ"א) [...] אין הוא נתפס לצעקנות הנובורישית של בנייני הראווה הנכנים היום, ואין הוא מתפתה להפעיל בעת ובעונה אחת את כל

8 "העיר הלבנה" פירושו הבנייה בסגנון הבינלאומי בתל אביב.

הלקסיקון האדריכלי המוכר ואת כל קשת הגוונים שבסולם הצבעים [...]” (שם, עמ' 63). כלומר הבית הטוב הוא בית שסגנונו מושפע מהסגנון הבינלאומי, והוא אנטיטזה לבתי "בנה ביתך". אלה מכונים כאן "בנייני הראווה הנכבדים היום".

### הרובד החברתי

ביקורת האדריכלים על בתי "בנה ביתך" אינה מגבילה את עצמה לעיצוב בלבד. מהטקסטים משתקפת תפיסה שיש זיקה ברורה בין הפגמים העיצוביים שבהם לוקים בתי "בנה ביתך" ובין האופי והאישיות של הדיירים, שעיצבו את בתיהם בצלמם ובדמותם. לפי קנפו (1988, עמ' 7), "תרבות קיטש, תפיסה מגלומאנית ורצון להדהים, הפכו לאמות מידה בתכנון בית המגורים". ולפי גרוברמן (1986, עמ' 18):

התופעות השליליות של האדריכלות הישראלית המאופיינות בתופעה הקרויה "בנה ביתך" מקורן במערכת רחבה יותר של ערכים רוחניים וחומריים הרווחים בחברה הישראלית [...] מיקומה של מדינת ישראל בתוך העולם השלישי, עולם בעל ערכי תרבות וחברה הרחוקים משורשיה המערביים של הציונות "כרחוק מזרח ממערב", פשוטו כמשמעו [...] "בנה ביתך" הוא הביטוי האדריכלי לערכי הצריכה והכח של חברה וולגרית ושטחית שסיסמתה: "אכול ושתה היום, כי מחר נמות". ריקנות תרבותית היא הבסיס לפריחת הקיטש והראוותנות [...]

הגדיל לבקר מי שהיה האדריכל הראשי של משרד השיכון בשנים 1974-1979. במאמרו משנת 1984 כתב רם כרמי (עמ' 9):

בעוד שהקמת השיכונים נועדה לדחוף את הדיירים לפעולה משותפת, מופיעה יוזמת "בנה ביתך" כגורם לתחרות ולפרוד [...] הופכת לחלק מהאידיאולוגיה הבורגנית הרואה בתחרות חוק טבע [...] כסף הוא כיסופים - אמור לי מה רכושך, ואומר לך מה משקלך האנושי [...] הממון הופך לתעודת הזיהוי ולאמת הערכית של בני האדם, וחברה יצרנית, הופכת לחברה צרכנית [...] "בנה ביתך" מתמסד הקשר שבין הסטאטוס לכסף, והוא הופך לסמל הצלחה, ביטוי לשאיפות האדם ומקומו במרחב האנושי [...] שכונות "בנה ביתך" מאפשרות וגורמות להתכנסות היחיד בתוך עצמו, מבלי שיתערב במהלך החיים החברתיים [...] חוסר התרבות נובע בהרבה מקרים מתפיסה של קיטש [...] הקיטש מאפשר לאדם להעמיד פנים, לכסות ולהסתיר, והתוצאה היא רפיון, תרדמה, ובו בזמן דלדול ערכים [...] בשכונות "בנה ביתך" נמצאת אדריכלות המחפשת תמיד את החדש והחדש שבאופנה [...] המעמד הבינוני החדש, בעל הדעות הבינוניות והרכוש הבינוני [...]

ובמילים אחרות, הבתים המכוערים נובעים ממאפיינים מכוערים של האדם הבונה והמאכלס אותם. לשם השוואה, תגובת האדריכלים לבתים צמודי הקרקע שנבנו ביוזמה פרטית ביישובים



מבוססים הייתה אחרת לחלוטין. גם אלה תוכננו על פי רצונותיהם ושאיפותיהם של דייריהם, ויתרה מזאת: בתים רבים אף דומים מאוד במאפייניהם העיצוביים לבתי "כנה ביתך". אותם סימבולים של גג רעפים, אותם חלונות מקושטים, אותם ממדים גדולים מדי יחסית למגרש ואותו שימוש לקטני בחומרי חיפוי וגמר (ראו איור 3). על אף דמיון זה, ההתייחסות לאדריכלות של הכתים הללו חיובית מאוד: "למרות עושרם וגודלם של שני הכתים, הם אינם מפגינים כוחניות [...] התדמית העשירה מופנמת" (בן אהרן, 1994, עמ' 24).



איור 3. שני בתים פרטיים בשכונת היוקרה דניה בחיפה

הביקורת החברתית השזורה בביקורת האסתטית משרטטת תפיסה חברתית ברורה, פשטנית וחד-ממדית המחלקת את החברה הישראלית בחלוקה דיכוטומית למעמדותיה. המעמד המבוסס, על בתיו היפים והצנועים, המורכב בעיקר מיוצאי אירופה-אמריקה המתגוררים במרכז הארץ, מוצג כניגודו של "המעמד הבינוני החדש, בעל הדעות הבינוניות והרכוש הבינוני", על בתיו המכוערים והוולגריים, המורכב בעיקר מיוצאי ארצות האסלאם, תושבי השיכון הציבורי לשעבר שמימשו את פרויקט "בנה ביתך". השיח הזה משתמש בערכים, באתוס ובאידיאולוגיה של תנועת העבודה ההיסטורית, כמו הסתפקות במועט, ערבות הדדית ויצרנות, כדי לתקוף את הקבוצה החברתית שהעלתה את הליכוד לשלטון והחלישה את כוחן של האליטה הוותיקה ושל התרבות ההגמונית. קבוצה חברתית זו מוצגת כשטחית, ריקנית, חסרת תרבות וערכים, ראוותנית ורפה.

### הרובד התרבותי

תמה שחוזרת שוב ושוב בטקסטים הנוגעים לבתי "בנה ביתך" היא הטיעון בדבר התנתקות מהמסורת (מסורת בנייה ומסורת תרבותית), זיוף, חיקוי וחוסר אותנטיות של הדיירים. למשל, שנער (1984, עמ' 23) יצא נגד "חוסר תרבות ושורשים" ו"זלזול בכל מסורתיות בבנייה" המאפיינים את בתי "בנה ביתך". הרץ (1985, עמ' 18) העיד כי בכנס איגוד האדריכלים בחיפה "השתוממו על העובדה שאין 'בנייה מסורתית', כאילו שזאת היתה הכוונה". כרמי (1984, עמ' 9) היטיב לבטא עמדה זו:

המעמד הבינוני החדש [...] מנסה לחקות את התרבות הכפרית של איטליה וספרד (התרבויות היחידות שעדיין שרדו, של אנשים הנמצאים בשיווי משקל מופלא בין אדם לאדם ובין אדם לטבע). האם ניתן להעתיק ולהעביר תוכן אותנטי של תרבות מקומית שנבנתה במשך דורות? ואולי זה רק חיפוש מזויף [...] סוג קיטש כוזב, ריק מכל תוכן המחופש כדקורציית קרטון בסרט קולנוע הוליבודי ללא אחיזה במציאות. התוצאה היא "אדריכלות לירית" בעלת נטייה להתפייה ולמצוא חן.

מהי אותה מסורת ומהם אותם שורשים שאליהם יש לחזור כדי להיחשב "אותנטיים"? גרוברמן (1986, עמ' 20) רמז על חיזוק הקשר לתרבות הערבית המקומית ועל שילובה בחזון הציוני-המערבי (ראו גם איור 4):

תשתית תרבותית, רקמה אורבנית, ערכי רוח וחומר שצמחו מהמקום הזה לאורך ההיסטוריה. מתוך הצגת הקיים כאן כ'אוייב' וכ'נחות' והריסתו השיטתית, אנחנו מחסלים כמו ידינו את הסיכוי לקשור את חזוננו המיובא למקום הזה ולהיסטוריה שלו לאורך זמן [...] נצליח ליצור לקראת המאה העשרים ואחת תרבות מקורית היונקת מערכי הקדמה החברתית והטכנולוגית המערבית, והמתבשמת מהאיכויות השורשיות והאותנטיות של המקום ויושביו.



חיזוק לכך אפשר לקרוא במשפט המתרפק על איכויות בית פרטי ביישוב היוקרתי סביון: "עומק המעבר [...] מאפשר 'שהות מה' בין חלל לחלל, בין פונקציה לפונקציה, כפי שהיה נהוג בבניית הבתים הערבניים בתחילת המאה" (נופר וקרול, 1998, עמ' 48).



איור 4. בית ערבי "אוטנטי" למגורים בכפר ליפחא, מבואות ירושלים

בצד חיפוש המקומי הנובע מפני הארץ - אם בבנייה הערבית ואם בבנייה הים תיכונית (בן אהרן, 1996; וינטר ווינטר, 1990; לוי, 1992) - זכה גם הסגנון הבינלאומי למקום של כבוד. הסגנון הבינלאומי, המזוהה עם האליטה הישנה בעתות הקונצנוס, היה לחזות הטוב והיפה ונתפס אף הוא כ"אותנטי" בזכות מה שנראה כהתאמתו המושלמת לתרבות, לחזון ולאידיאולוגיה שהתפתחו בתקופת היישוב והפכו להגמוניים לאחר כינון המדינה.

הביטוי הבולט ביותר של הרצון "לחזור לסדר התרבותי הנכון" מובע ללא מילים, אלא באמצעות שרטוטים. בשנת 1986 הכריזה אגודת האינג'ינרים והאדריכלים בישראל על תחרות רעיונית שנועדה להתמודד עם בניית "בנה ביתך". בפרויקט רעיוני שהגיש לתחרות משרד האדריכלים מנספלד הותוו הנחיות תכנוניות שמטרתן לרסן את ההשתוללות העיצובית של הפרויקט (מנספלד ועמיתים, 1986). ההצעה נסכה בעיקר על שני טיפוסים דירות שהאדריכלים תכננו לדיירי הפרויקט, אף שהתכנון העצמי עמד ביסוד פרויקט "בנה ביתך" והיה סוד הצלחתו בעיני דייריו. שלא במפתיע, הבתים שתכננו האדריכלים תאמו את הסגנון הבינלאומי: בתים ישרי קו וישרי זווית, של קומה עד שתיים, המבוססים על מסות ריבועיות פשוטות.

הקריאה התרבותית העולה מן השיח - השיח המילולי ושאינו מילולי - מלמדת כי האדריכלים לא ראו עומק תרבותי בבתי "בנה ביתך" (וגם לא בדייריהם). את העומק הם ראו בתרבויות קדם-מודרניסטיות מקומיות (ערביות וים תיכוניות) או בתרבות המודרניסטית, היא תרבותה של האליטה. בעוד שזיהוי התרבות המודרניסטית כתרבות ה"נכונה" מובן, עולה תמיהה מסוימת באשר לזיהוי התרבויות הילידיות, הערביות והים תיכוניות, כתרבויות "נכונות". ככלות הכול, מרבית מאכלסי

פרויקט "בנה ביתך" היגרו מארצות האסלאם או נולדו להורים יוצאי ארצות האסלאם. זהותם המקורית נשללה על הסף עם הגירתם ארצה בלהט "כור ההיתוך", ובכלל זה דפוסי המגורים שלהם. לפיכך נשאלת השאלה: כיצד אפשר להסביר את הערגה העכשווית לתרבות "המתבשמת מהאיכויות השורשיות והאותנטיות של המקום ויושביו"?

אנו מציעים לפרש ערגה זו של האדריכלים אל הבנייה הערבית כחלק מהניסיון לייצר "מקומיות". המקומיות נחוצה למדינת הלאום המודרנית לשם הבניה של הלאום, של האזרחים ושל זהותם המובחנת (Appadurai, 1996). המקומיות והמקומות הילידים, שהאדריכלים מציגים אותם כטבעיים, הרמוניים ואותנטיים, מיוצרים באמצעות פרקטיקות מטפוריות הכוללות אנשים וזהות למקום וממשיגות את היחסים ביניהם כטבעיים (לביא וסווינדברג, 1995; Appadurai, 1992; Malkki, 1992; Gupta & Ferguson, 1996). מתחת לפני השטח הבניית המקומיות כרוכה פעמים רבות ביחסי כוח בלתי שוויוניים (Ferguson, 1997) ובמערכת יחסים שאינה משרתת דווקא את ה"מקומיים" (Hastrup & Olwig, 1997).

בד בבד עם התפיסה שרווחה בזרם המרכזי בתנועה הציונית, שהמהגרים מארצות האסלאם נגאלו מסביבה לבנטינית ופרימיטיבית על ידי הציונות האירופית, שהובילה אותם לחברה מערבית, דמוקרטית והומנית (Shohat, 1988), התקיימה תפיסה מורכבת כלפי "המקומיים הילידים". את שורשי הערגה לילידיות הערבית המקומית אפשר לראות כבר בראשית המפגש של המהגרים היהודים מאירופה עם הערבים המקומיים. לפי אייל (2005), המזרח היה מראה שבאמצעותה יכול היה היהודי החדש לשכנע את עצמו בזכותו על הארץ ובכך שהמרד בתרבות היהודית הגלותית אפשר לו לגלות את תמצית זהותו העברית החדשה. בהקשר האדריכלי מראה יעקובי (2007) כיצד כבר בשנות השלושים התייחס הדיון האדריכלי באופן דו-ערכי לנוף המקומי הפלסטיני-המזרחי "וראה בו מחד גיסא אובייקט 'אותנטי' מעורר השראה ומאידך גיסא מסמן של פיגור" (שם, עמ' 180). הזיקה לתרבות המקומית הפלסטינית התאפיינה "בגילויים של משיכה ודחייה, ניכוס והרס, חיקוי והתעלמות" (שפירא, 2007, עמ' 214).

אפשר לסכם אפוא כי בביקורתם על פרויקט "בנה ביתך" הוסיפו האדריכלים ופיתחו את מסורת ייצור המקומיות, החיונית לעיצוב הזהות הלאומית ה"שורשית" ולהבניית הלאום. באמצעות שימוש ברטוריקה שאפשר לראות בה "פונדמנטליזם תרבותי" (Stolcke, 1995) - שהכשירה סוג מסוים של תרבות שהוגדרה אותנטית והדירה סוג אחר (Peters, 1997) - מיקמו האדריכלים את עצמם כאירופאים מודרניסטים וגם כחלוצים בוני הלאומיות. בוני "בנה ביתך", מיותר לומר, לא נכללו בקטגוריה זו.

### רובד הכוח הפרופסיונלי

ניתוח השיח מעלה כי במסווה של טיעונים אסתטיים, הנובעים מתוך הפרופסיונליות האדריכלית, ביקרו האדריכלים לא רק את האסתטיקה ואת הסגנון האדריכלי, אלא גם ובעיקר את החברה ואת התרבות של האנשים אשר הנכיחו את עצמם באמצעות בתיהם. אנשי המקצוע שהגיבו לפרויקט, והשתייכו רובם לאליטה הוותיקה, חרדו לנוכח מה שנתפס בעיניהם כשינוי ביחסי הכוחות בין קבוצות בחברה וכשינוי ערכים יסודי, והם השתמשו במקור הלגיטימיות שלהם - בידע המקצועי -

כדי להביע את מורת רוחם מתהליכים חברתיים ותרבותיים עמוקים המאיימים על שליטת קבוצתם החברתית במוקדי הכוח (יפתחאל, 2006).

אולם האם זוהי כל התמונה? בשולי השיח אפשר למצוא גם את המשפט הבא: "קמה השתוללות בנייה אשר ברובה לא תוכננה על ידי אדריכלים [...] אם לא תבוא תגובה מיידית ונחרצת מצד ציבור האדריכלים ומוסדותיו לא ירחק היום בו הרחוב יצור אדריכלות והאדריכלים ישרטטו אותה עבורו" (קנפו, 1985, עמ' 28). לדברי קנפו, השיטה מאפשרת את הגרוע מכול: האדריכל יהא לשרטט הטכני של הלקוח ללא שום יכולת להביע את עצמו מקצועית.

במילים אחרות, קנפו חשף מוטיבציה נוספת לניגוח הפרויקט: מוטיבציה כלכלית פרופסיונלית. רבים מבעלי הבתים בפרויקט "בנה ביתך" העסיקו הנדסאים או אדריכלים נחותים מקצועית, שבעקבות הניסיון שצברו בפרויקט התחרו בשוק העבודה האדריכלי. הנדסאים ואדריכלים אלו קיפחו את פרנסתם של האדריכלים המבוססים יותר. חולשה זו נוספה על חולשתם של האדריכלים בכלל, שנבעה מהמהפך השלטוני ומהמעבר לכלכלת שוק חופשי. בעקבות הפרטת המשק, והפרטת שוק הבנייה בכלל זה, הועסקו האדריכלים עכשיו על ידי היוזמים שזכו בפרויקטי הבנייה הממשלתיים ולא ישירות על ידי משרדי הממשלה שהזמינו את הפרויקט.

לפי הסבר כלכלי-מטריאליסטי אפשרי, ניגוח השיטה הממשלתית היה קשה מדי ואולי גם לא משתלם בטווח הרחוק, ואילו ניגוח פרויקט "בנה ביתך" היה קל יותר וישיר יותר. לא מול הממשלה נלחמו האדריכלים על פרנסתם, אלא מול בעלי מקצוע נחותים שגולו את פרנסתם באופן הישיר ביותר. לפיכך הבתים שהזמינו בני המעמד הבינוני-גבוה שתכננו אדריכלים מן המילייה המקצועי היו "יפים ותרבותיים", ואילו הבתים שתכננו האדריכלים הנחותים וההנדסאים היו כעורים ונטולי תרבות.

ההסבר הכלכלי-מטריאליסטי לביקורת האדריכלים הוא הסבר מקובל לפי התיאוריות על הפרופסיות שהובאו בתחילת המאמר. לפי תיאוריות אלו, אפשר לצפות שהאדריכלים יבקשו לשמור על המונופול שלהם (שעורער בעקבות כניסת הנדסאים לשוק), על האוטונומיה שלהם (שנשחקה בשל ההעסקה על ידי יזם פרטי) ועל האינטרס הכלכלי שלהם (שנפגע בשל התחרות בשוק חופשי ובשל הפגיעה במונופול ובאוטונומיה). זאת ועוד, אפשר לצפות שהאדריכלים הבכירים יבקשו להגן על האינטרסים הכלכליים שלהם ועל מעמדם מפני מתחריהם הזוטרים. לפי אותן תיאוריות, אפשר היה לצפות שהאדריכלים יפעלו בדרך היעילה ביותר להגן על האינטרסים הפרופסיונליים שלהם, ובראשם האינטרס הכלכלי.

## דיון מסכם: מאבק על ההגמוניה המתערערת ואובדן הכוח הפרופסיונלי

ניתוח השיח הפרופסיונלי של האדריכלים בנוגע לפרויקט "בנה ביתך" אפשר לנו לעמוד על ארבעה סוגי ביקורת: ביקורת אסתטית-פרופסיונלית שעמדה בחזית השיח וביקורת חברתיות ותרבותיות שעמדו מאחור. בשולי השיח נחבאה ביקורת מטריאליסטית שלאורה אפשר לפרש

את כל השיח לעיל פירוש פשוט למדי: הפרופסיה, המרגישה מאוימת באשר לכוחה ולפרנסתה, משתמשת בכלים הפרופסיונליים הלגיטימיים שלה כדי להילחם על מעמדה. האומנם? בחינה של סוגי שיח אדריכליים מעלה כי האמת אינה כה פשוטה. בדיונים פנימיים בפרויקטים אדריכליים מתעכבים האדריכלים על מגוון סוגיות מקצועיות, כגון מערכת היחסים בין הבנוי לפנוי, ציריות, סימטריה, קווי מבט, תחושות חלליות שמוקנות לצרכנים, מערכת יחסי הגומלין בין הפרויקט המתוכנן לסביבתו, שימוש בתקדימים אדריכליים, היררכיה של מעברים, היררכיה של חללים, גבולות, נקודות ציון ייחודיות, דימויים, התאמת הצורה לפונקציה, הקשרים בין הפרט למכלול וכן הלאה (Anderson et al., 1980). כל התכנים הללו לא עלו לדיון בשיח הער והרגשי על אודות פרויקט "בנה ביתך". לא נוצר "דיאלקט או ניב של שפת הדיבור הכללית" (אלפסי, 2000, עמ' 32) בנוגע למשמעויות הפנימיות המאפיינות שיח של העוסקים באותו עניין מקצועי. אדרבה, התכנים המקצועיים לכאורה שעלו לדיון היו אסתטיים בלבד. תכנים שיכול לכתוב כל הדיוט ולהבין כל הדיוט. כלומר הדיון לא כוון פנימה, אל שורות המקצוע, אלא בעיקר החוצה, אל הקהל הרחב. הפרופסיה האדריכלית ביקשה להשפיע - באמצעות שיח פנימי כביכול - על תהליכים חברתיים ותרבותיים גדולים, ולא להתדיין בינה לבין עצמה. יעקובי (2005), בהסתמך על סקולון (Scollon, 1998), טען כי השיח, כמו בתיאטרון, מתרחש בין השחקנים לבין עצמם אך מיועד לקהל. בפרפרזה על כך נוכל לומר כי השיח האדריכלי התרחש בין השחקנים ובין הקהל, ולא בין השחקנים לבין עצמם.

האם הפרופסיה ביקשה "להחזיר את הסדר המקצועי" ולהיטיב את מעמדה אל מול הממשלה המפריטה? ללא ספק עמדה מאחורי האדריכלים גם מוטיבציה כלכלית, אולם אילו לכך היו מכוונים האדריכלים, היה השיח ממוקד יותר במנגנון הפרטה ובמגעים מול הממשלה. הביקורת החברתית והתרבותית המשתלחת מכוונת את מסקנות הניתוח לכיוון אחר: הפרופסיה נלחמה את מלחמתה של האליטה הישנה שכוחה התערער. האדריכלות הייתה רק הסימן החיצוני.

כזכור מהמבוא למאמר, פרופסיות מאופיינות בידע ייחודי, בכוח וביוקרה המקנים להן מונופול בתחומי עיסוקן ורמת אוטונומיה גבוהה יחסית לעיסוקים מקצועיים אחרים. כזכור, יש דעות שונות בנוגע למהות הזיקות והקשרים שבין הפרופסיות ובין השלטון, שאותן מיינו לארבע גישות עיקריות: 1. הפרופסיה העצמאית; 2. הפרופסיה המקיימת תלות הרדית עם השלטון; 3. הפרופסיה המאוימת על ידי השלטון; 4. הפרופסיה כבעלת יחסים מורכבים עם השלטון. כמו שהסברנו, בתהליך ההגמוני חברי הפרופסיה משמשים פעמים רבות כאינטלקטואלים אורגניים, המשרתים מעמד חברתי מסוים או קבוצה חברתית מסוימת, או כאינטלקטואלים מסורתיים, המשרתים את השלטון למרות ניתוקם לכאורה מהמוסדות השלטוניים.

בעקבות התיאוריות הללו מצאנו כי בשלושת העשורים הראשונים למדינה, במצב ההגמוני שכוון בישראל עם קום המדינה (Kimmerling, 2001), קיימה הפרופסיה האדריכלית יחסי גומלין קרובים ותלות הרדית עם השלטון ועם מוסדות המדינה ונוצרו ביניהם קשרים סימביוטיים (הגישה התיאורטית השנייה). האדריכלים השתייכו למעמד הדומיננטי-ההגמוני, הזדהו עם ערכיו, קידמו את מטרותיו, זכו להכרה ולתגמול ושימשו כאינטלקטואלים מסורתיים. השיח הפרופסיונלי שלהם כוון

לתוך שורות המקצוע, אך נכללו בו, בלי משים, הערכים המקובלים על ההגמוניה ועל השלטון. בשנת 1977, עם שקיעת ההגמוניה (Kimmerling, 2001) או עם שינוי צורתה (פילק, 2006), התרופף הקשר הסימביוטי שבין הפרופסיה למדינה. השלטון החדש נקט מדיניות שפירושה היה איום על המונופול ועל האוטונומיה של הפרופסיה ואף פגיעה ממשית בהם, כמו שמציינת הגישה התיאורטית השלישית. לאחר התערעורת ההגמוניה של תנועת העבודה, ולנוכח האיום על המעמד הפרופסיונלי-כלכלי של האדריכלים ועל המעמד החברתי-תרבותי של הקבוצה החברתית שאליה השתייכו, בחרו האדריכלים לנטוש את העמדה של האינטלקטואלים המסורתיים. הם אמנם השתמשו עדיין בשיח מקצועי לכאורה, אך כמו שהראינו, הטיעונים היו בעיקרם חברתיים ותרבותיים. כלומר בעת משבר התייצבו האדריכלים כאינטלקטואלים אורגניים לצד הקבוצה החברתית שהייתה עד לא מכבר דומיננטית ואיבדה מכוחה.

על פי התיאוריות על פרופסיונליזם, אפשר היה לצפות שאנשי הפרופסיה ינסו לשמר את המעמד, את הכוח ואת המוניטין שלהם כאשר הם מרגישים שמעמדם מאיים. אפשר היה לצפות שהם ישתמשו בידע המקצועי שלהם להגן על סמכותם בשדה המומחיות שלהם. ואולם, מצאנו שכאשר ההגמוניה מאיימת, אנשי הפרופסיה - שקשורים למעמד השליט או לקבוצה החברתית הדומיננטית ורבים מהם אף משתייכים אליהם - מנסים להגן על הסדר ההגמוני הישן, ובתוך כך מוותרים (כנראה שלא מדעת) על הידע ועל הכלים הפרופסיונליים שלהם, המקנים להם את המעמד ואת הכוח הפרופסיונלי הייחודיים להם.

אנו טוענים כי ההתגייסות מרצון של אנשי הפרופסיה להגנת הסדר החברתי הישן, שאופיינית לתהליכים הגמוניים, דווקא החלישה את הכוח, את האוטונומיה ואת המעמד של אנשי הפרופסיה. במצב של התערעורת ההגמוניה, היאחזות בעמדה מוצהרת של אינטלקטואלים מסורתיים - מקצועיים, ניטרלים ולא תלויים בשלטון - הייתה עשויה לסייע לשמר את כוחה של הפרופסיה. ואולם, האדריכלים העדיפו להתייצב כאינטלקטואלים אורגניים לצד הקבוצה החברתית שאיבדה מכוחה, ובתוך כך לזנוח את השיח הפרופסיונלי. בטווח הארוך אסטרטגיה זו פוגעת במעמד החברתי של אנשי הפרופסיה, ובכלל זה ביוקרתם ובאמון הציבור בהם. יתרה מכך, ייתכן שגם בטווח המיידי לא עשו אנשי הפרופסיה שימוש יעיל בכוחם הפוטנציאלי כדי להגן על המבנה החברתי ההגמוני הישן ועל התרבות השלטת.

## אפילוג

כדור לאחר שיח האדריכלים המתואר במאמר, ב-17 במאי 2012, נערך כנס "עמותת האדריכלים" בסימן "מגורים-מגורים-מגורים", פועל יוצא של מחאת קיץ 2011. המחאה, שהחלה באוהל יחיד בשדרות רוטשילד בתל אביב כקריאת תיגר על יוקר הדיור בעיר, הלכה והתחדדה, הלכה ושינתה את פניה. בחלוף השבועות ועם התפשטות המחאה הובן כי מגורים הוגנים אינם אלא קצה הקרחון של קריאה רחבה יותר נגד תהליך הניאור-

ליברליזציה שהחל במדינה בשלהי שנות השבעים והלך ותפח לממדים מבהילים בעשורים שלאחר מכן. ויתור המדינה על נכסיה ועל אחריותה כלפי אזרחיה, והותרת כוחות השוק כאחראים הכמעט בלעדיים להתנהלות המשק, שחקו גם את שכבות הביניים שהיו ליבת המחאה.

הקשר בין ניאור-ליברליזם ובין אדריכלות הובע גם במאמר זה. נבחנה בו תגובת האדריכלים לדחיקתם כתולדה משינוי במצב ההגמוני ומהתחלת הסגידה לניאור-ליברליזם בשלהי שנות השבעים ובשנות השמונים. מאז השתלבו האדריכלים היטב בבנייה הפרטית. הם מתכננים בתים פרטיים ומגדלי מגורים ליזמים פרטיים; הם מתכננים גם את בתי המגורים לקבלנים הקטנים שמקושרים למשרד השיכון. ככלות הכול, שוק ציבורי כמעט אין.

השיח בכנס האדריכלים היה מעורפל. ובכל זאת, בין הרצאה על פתרונות מגורים יצירתיים להרצאה על משך הזמן לאישור תכניות בוועדות המחוזיות נשמעה קריאה נגד בניית המגדלים של השוק הפרטי. ארבע הרצאות עסקו בכך. הניתוח היה פרופסיונלי ונגע להיעדר העירוניות במתחמי המגורים הללו ולקיומם לאורך זמן. לא התקיים שיח רדוד הפונה החוצה, תחת אצטלה אסתטית של יפה/לא יפה. היה מסר: ההפרטה עברה את הגבול; היא פוגעת במרחבים הציבוריים; אדריכלות ההפרטה הומוגנית וסופה שתהא בכייה לדורות. המסר הופנה למדינה שמתירה ליזמים גדולים לבנות מגדלי מגורים, ואלו אכן בונים אותם, מוכרים אותם ובורחים מהזירה בלי לקבל אחריות על איכות החלל הציבורי ועל תחזוקת המבנים ברבות השנים.

קשה היה שלא לחשוב על ההבדלים שבין השיח בכנס בשנת 2012 ובין השיח האדריכלי על "בנה ביתך" בשנות השמונים. השיח על "בנה ביתך" היה רובו לא מקצועי, אסתטי, רדוד, כוון החוצה ונבע מהרצון לשמר את כוחה של הקבוצה החברתית השלטת במסגרת הסדר ההגמוני הישן. בשיח הזה הוזכרה ההתנגדות למדיניות ההפרטה רק בהקשר של בתי "בנה ביתך" ולא בהקשר של הבתים הפרטיים בשכונות המבוססות במרכז הארץ. השיח בכנס ב-2012, לעומת זאת, שיקף שיח פרופסיונלי שבמרכזו ערכים אינהרנטיים לפרופסיה, והוא כוון פנימה כשם שהוא ניהל דיאלוג עם השיח הציבורי-הביקורתי הרחב. ניצני ההתנגדות למדיניות ההפרטה של השלטון מתקיימים, מתברר, גם כאשר ההפרטה אינה פוגעת בהכנסות האדריכלים המתכננים מגדלי יוקרה.

נכון לשנת 2013 יחסי הפרופסיה עם השלטון אינם הומוגניים כבעבר, כי אם מורכבים ורבי-פנים, כמו שעולה מהגישה התיאורטית הרביעית. כך גם האדריכלים: יותר משלושה עשורים לאחר ירידת ההגמוניה של תנועת העבודה, האדריכלים שוב אינם אינטלקטואלים מסורתיים כבשלושת העשורים הראשונים למדינה, או אינטלקטואלים אורגניים המתייצבים להגנת מי שהיו בעלי הכוח בשנות השמונים. יש בהם אינטלקטואלים שאינם מנעעים מלמתוח ביקורת על המדיניות הניאור-ליברלית הדומיננטית של הממשלה, בלי לזנוח את השיח הפרופסיונלי שהם החזירו לקדמת הבמה.

## מקורות

- אייל, ג' (2005). הסרת הקסם מן המזרח: תולדות המזרחנות בעידן המזרחיות. ירושלים ותל אביב: מכון ון ליר בירושלים והקיבוץ המאוחד.
- אלחנני, א' (1984). על סיור נוגה ביהודה ושומרון. תוא', 22, 64-65.
- אלפסי, נ' (2000). תכנון ערים: בין רטוריקה לפרקטיקה. חיבור לשם קבלת התואר דוקטור לפילוסופיה, אוניברסיטת תל אביב.
- בן אהרן, ר' (1994). מושאי ההתייחסות הדוממים של קיסריה: האבן, האור ותעלת המים. אדריכלות ישראלית, 20, 22-31.
- (1996). אין אקלים ים תיכוני, אין תרבות ים תיכונית ולכן לא יכולה להיווצר אדריכלות ים תיכונית. אדריכלות ישראלית, 26, 12-33.
- בן-עזרא, א' (1985). בנה ביתך: שיטת בינוי ישראלית. מבנים, 40, 22.
- בצר, א' (1984). בתי דירות בתל-אביב בשנות השלושים: התפתחות, תכנון ועיצוב. חיבור על מחקר לשם מילוי חלקי של הדרישות לקבלת תואר מגיסטר במדעים בארכיטקטורה ובינוי ערים, הטכניון, מ.ט.ל.
- ברנד, ה' (1982). בדיקת מפעל בנה ביתך, דו"ח מסכם. ירושלים: משרד הבינוי והשיכון, אגף הפרוגרמות, היחידה לתכנון ערים.
- גור, י' (1992). תפיסות בשיכון הציבורי בארץ (שנות התהוות 1920-1948). חיבור על מחקר לשם מילוי חלקי של הדרישות לקבלת תואר דוקטור במדעים בארכיטקטורה ובינוי ערים, הטכניון, מ.ט.ל.
- ג'יימסון, פ' (2008). פוסטמודרניזם או ההיגיון התרבותי של הקפיטליזם המאוחר. תל אביב: רסלינג.
- גלזר, ג' (1985). "בנה ביתך" היום - "הבית הישראלי" מחר. מבנים, 40, 50.
- גרוברמן, ש' (1986). אדריכלות וחברה בישראל. מבנים, 47, 18, 20.
- הורביץ, ד' וליסק, מ' (1990). מצוקות באוטופיה - ישראל: חברה בעומס יתר. תל אביב: עם עובד.
- היל, מ' וכרמון, ג' (1979). שיקום שכונות מצוקה בישראל ומניעת התהוותן. חיפה: מוסד שמואל נאמן למחקר מתקדם במדע ובטכנולוגיה, הטכניון, מ.ט.ל.
- הלמ"ס (1965). שנתון סטטיסטי לישראל 16. ירושלים: הלשכה המרכזית לסטטיסטיקה.
- הלר, ג' וליעד, ד' (1991). בית פרטי ת"א. ארכיטקטורה, 60-63.
- הרץ, ר' (1985). בנה ביתך: תופעה חברתית? מבנים, 35, 18.
- וינטר, י' ווינטר, א' (1990). בית דו משפחתי ברחוב האצ"ל הרצלית פיתוח. ארכיטקטורה, 50-51.
- חבר, ח', שנהב, י' ומוצפי-האלר, פ' (עורכים) (2002). מזרחים בישראל: עיון ביקורתי מחודש. ירושלים ותל אביב: מכון ון ליר בירושלים והקיבוץ המאוחד.
- חזני, מ' (1971). אנטומיה של קהילה: מחקר באקולוגיה אנושית של העיירה אור יהודה. חיבור



- לשם מילוי חלקי של הדרישות לקבלת התואר מגיסטר למדעים בלימודי העיר והאזור, הטכניון, מ.ט.ל.
- חזני, מ' ואילן, י' (1970). חלל מגורים אפקטיבי וחלל מגורים לכאורה: החלל האינטרא-דורמלי. חיפה: הפקולטה לארכיטקטורה ובינוי ערים בטכניון, מ.ט.ל.
- יונה, י' (2005). בזכות ההבדל: הפרויקט הרב-תרכותי בישראל. ירושלים ותל אביב: מכון ון ליר בירושלים והקיבוץ המאוחד.
- יזהר, ד' (2008). פרויקט 'בנה ביתך': המרחב הכנוי בנקודת שינוי חברתית תרבותית ומקצועית. חיבור על מחקר לשם מילוי חלקי של הדרישות לקבלת התואר מגיסטר למדעים בארכיטקטורה ובינוי ערים, הטכניון, מ.ט.ל.
- יעקובי, ח' (2005). מילים ומקום: המקרה של העיר לוד. בתוך ר' קלוש וט' חתוקה (עורכות), תרבות אדריכלית: מקום, ייצוג, גוף (עמ' 79-105). תל אביב: רסלינג.
- (2007). מכונת המגורים המזרחית. בתוך ש' כהן וט' עמיר (עורכות), צורות מגורים: אדריכלות וחברה בישראל (עמ' 176-193). תל אביב: חרגול ועם עובד.
- יפתחאל, א' (2006). סדקים באוטופיה: על "צידו האפל" של התכנון. בלוק, 3, 78-91.
- יפתחאל, א' וקרר, א' (2000). על עוצמה ואדמה: משטר המקרקעין הישראלי. תיאוריה וביקורת, 16, 67-100.
- כהן, ש' ועמיר, ט' (2007). ממקלט ציבורי לממ"ד: הפרטת ההגנה האזרחית. בתוך ש' כהן וט' עמיר (עורכות), צורות מגורים: אדריכלות וחברה בישראל (עמ' 127-143). תל אביב: חרגול ועם עובד.
- כרמון, נ' (1989). שיקום שכונות בישראל: הערכת תוצאות. חיפה: מוסד שמואל נאמן למחקר מתקדם במדע וטכנולוגיה, הטכניון, מ.ט.ל.
- כרמי, ר' (1984). צמוד צמוד בחלל שבין שיכון ובנה ביתך. א.א., 6, 6-13.
- לביא, ס' וסווינדברג, ט' (1995). בין ובתוך גבולות התרבות. תיאוריה וביקורת, 7, 67-86.
- לוי, א' (1992). פסלת מפסלת לה בית. בניין ודיור, 24, 13-22.
- לקלאו, א' ומוף, ש' (2004). הגמוניה ואסטרטגיה סוציאליסטית: לקראת פוליטיקה דמוקרטית רדיקלית. תל אביב: רסלינג.
- מנספלד, א', מנספלד, מ', קהת, ח', מנספלד, י' אדריכלים בשיתוף טרויים, א' מהנדס, חברת איזורסט, הורביץ את בוך מהנדסים (1986). תחרות רעיונית בנושא 'בנה ביתך' - פרס ראשון. מבנים, 42, 35-42.
- משרד השיכון (1979). הנחיות לעבודות תכנון 2.2: התווית עקרונות בינוי לאתרים ומבנים. ירושלים: האגף לתכנון והנדסה, משרד הבינוי והשיכון.
- נופר, ד' וקרול, ל' (1998). בית פרטי, סביון. ארכיטקטורה, 103, 48-51.
- סגל, י' (1967). הבנייה בכפרים הערביים בגליל והתפתחותה. חיפה וירושלים: מדינת ישראל, משרד הפנים, המחלקה למיעוטים בשיתוף עם הטכניון, מ.ט.ל.
- סמוחה, ס' (1993). שסעים מעמדיים, עדתיים ולאומיים ודמוקרטיה בישראל. בתוך א' רם (עורך), החברה הישראלית: היבטים ביקורתיים (עמ' 172-202). תל אביב: ברירות.



- סמוק, נ' (1994). *בתים מן החול: אדריכלות הסגנון הבינלאומי בתל-אביב*. תל אביב: קרן תל אביב לפיתוח ומשרד הביטחון.
- פילק, ד' (2006). *פופוליזם והגמוניה בישראל*. תל אביב: רסלינג.
- פלד, י' ושפיר, ג' (2005). *מיהו ישראלי: הדינמיקה של אזרחות מורכבת*. תל אביב: אוניברסיטת תל אביב.
- קימרלינג, ב' (1999). *מדינה, הגירה והיווצרותה של הגמוניה (1948-1951)*. *סוציולוגיה ישראלית*, 1(1), 167-208.
- קלוש, ר' וחתוקה, ט' (2005). *אדריכלות והסביבה הבנויה: סדר יום*. בתוך ר' קלוש וט' חתוקה (עורכות), *תרבות אדריכלית: מקום, ייצוג, גוף (עמ' 9-25)*. תל אביב: רסלינג.
- קנפו, ד' (1985). *בנייה למגורים: אדריכלות מקורית או קיטש? מבנים, 36, 28*.
- (1988). *בנה ביתך: אדריכלות או קיטש? אדריכלות ישראלית, 2, 7*.
- קפלן-דרורן, ע' (1991). *אילוף (הבנייה) הסוררת. בניין ודיור, 21, 165-168*.
- רביד, מ' (1986). *הרהורים אדריכליים על נושא בנה ביתך. כבנייה, 52, 12-18*.
- רבינוביץ, ד' (2007). *דירה פרטית, בית משותף, מרחב ציבורי: יחידת המגורים הישראלית בין ד' אמות לנחלת הכלל*. בתוך ש' כהן וט' עמיר (עורכות), *צורות מגורים: אדריכלות וחברה בישראל (עמ' 144-163)*. תל אביב: חרגול ועם עובד.
- רוז, ד' (1984). *מחשבות מאחורי הנחיות התכנון*. א.א., 6, 34-35.
- רם, א' (2005). *הגלובליזציה של ישראל: מקצורלד בתל-אביב, ג'יהאד בירושלים*. תל אביב: רסלינג.
- שדר, ה' (2000). *השפעת משרד הבינוי והשיכון על התפתחותה האורבנית של באר-שבע 1999-1948*. חיבור על מחקר לשם מילוי חלקי של הדרישות לקבלת תואר דוקטור לפילוסופיה, הטכניון, מ.ט.ל.
- (2007). *על בית ועל בעל הבית*. בתוך ש' כהן וט' עמיר (עורכות), *צורות מגורים: אדריכלות וחברה בישראל (עמ' 27-43)*. תל אביב: חרגול ועם עובד.
- שנער, ע' (1984). *מראש פינה עד יבנה (מאה שנה של בנה ביתך בארץ)*. א.א., 6, 21-23.
- שפירא, י' (2007). *דינמיקה של סתירות: מגורים בעין כרם בין מודעות להדחקה*. בתוך ש' כהן וט' עמיר (עורכות), *צורות מגורים: אדריכלות וחברה בישראל (עמ' 212-228)*. תל אביב: חרגול ועם עובד.
- Abbott, A. (1988). *The system of professions: An essay on the division of expert labor*. Chicago: University of Chicago Press.
- Anderson, S., Eisenman, P. D., Donly, L., Hejduk, J., Krier, L., Pelli, C., Stern, R., Soltan, J., & Tigerman, S. (1980). *Beyond the modern movement: A conference held at Harvard University, November 5, 1977*. *Harvard Architecture Review*, 1, 190-217.
- Appadurai, A. (1996). *Modernity at large: Cultural dimensions of globalization*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

- Beck, U. (1998). *Democracy without enemies*. Cambridge: Polity Press.
- Ben-Bassat, A. (2002). The obstacle course to a market economy in Israel. in A. Ben-Bassat (ed.), *The Israeli economy, 1985-1998: From government intervention to market economics* (pp. 1-60). Cambridge, MA: MIT Press.
- Blau, J. R. (1993). What buildings mean and architects say: Economy and theory of architecture at a moment of crisis. *Current Research on Occupations and Professions*, 8, 77-99.
- Bourdieu, P. (1993). *The field of cultural production: Essays on art and literature*. Cambridge: Polity Press.
- Brain, D. (1989). Discipline & style: The Ecole des Beaux-Arts and the social production of an American architecture. *Theory and Society*, 18(6), 807-868.
- (1991). Practical knowledge and occupational control: The professionalization of architecture in the United States. *Sociological Forum*, 6(2), 239-268.
- Dent, M. (2003). *Remodelling hospitals and health professions in Europe*. London: Palgrave Macmillan.
- Dingwall, R. (2008). *Essays on professions*. Aldershot: Ashgate.
- Evetts, J. (2003). The sociological analysis of professionalism: Occupational change in the modern world. *International Sociology*, 18(2), 395-415.
- (2011). A new professionalism? Challenges and opportunities. *Current Sociology*, 59(4), 406-422.
- Fairclough, N. & Wodak, R. (1997). Critical discourse analysis. in T. A. van Dijk (ed.), *Discourse as social interaction: A multidisciplinary introduction* (pp. 258-284). London: Sage.
- Ferguson, J. (1997). Paradoxes of sovereignty and independence: "Real" and "pseudo" nation-states and the depoliticization of poverty. in K. F. Olwig & K. Hastrup (eds.), *Siting culture: The shifting anthropological object* (pp.123-141). London and New York: Routledge.
- Filc, D. (2006). Physicians as 'organic intellectuals': A contribution to the stratification versus deprofessionalization debate. *Acta Sociologica*, 49(3), 273-285.
- Freidson, E. (1970). *Profession of medicine: A study of the sociology of applied knowledge*. Chicago: University of Chicago Press.
- (1973). Professions and the occupational principle. in E. Freidson (ed.), *The professions and their prospects* (pp. 19-38). Beverly Hills: Sage.
- (1986). *Professional powers: A study of the institutionalization of formal knowledge*. Chicago: University of Chicago Press.

- (2001). *Professionalism: The third logic*. London: Polity Press.
- Gieryn, T. F. (2000). A Space for place in sociology. *Annual Review of Sociology*, 26, 463-496.
- Gramsci, A. (1971). *Selections from the prison notebooks of Antonio Gramsci*. New York: International Publishers.
- Gupta, A. & Ferguson, J. (1992). Beyond "culture": Space, identity, and the politics of difference. *Cultural Anthropology*, 7(1), 6-23.
- Harrison, S. (2009). Co-optation, commodification and the medical model: Governing UK medicine since 1991. *Public Administration*, 87(2), 184-197.
- Harvey, D. (2005). *A brief history of neoliberalism*. Oxford: Oxford University Press.
- (2006). *Spaces of global capitalism: Towards a theory of uneven geographical development*. London: Verso.
- Hastrup, K. & Olwig, K. F. (1997). Introduction. in K. F. Olwig & K. Hastrup (eds.), *Siting culture: The shifting anthropological object* (pp. 1-14). London and New York: Routledge.
- Jones, P. R. (2006). The sociology of architecture and the politics of building: The discursive construction of Ground Zero. *Sociology*, 40(3), 549-565.
- (2011). *The sociology of architecture: Constructing identities*. Liverpool: Liverpool University Press.
- Kimmerling, B. (2001). *The invention and decline of Israeliness: State, society, and the military*. Berkeley: University of California Press.
- Knox, P. (2005). Vulgaria: The re-enchantment of suburbia. *Opolis*, 1(2), 33-46.
- Krippendorff, K. (2004). *Content analysis: An introduction to its methodology*. Thousand Oaks: Sage.
- Larson, M. S. (1977). *The rise of professionalism: A sociological analysis*. Berkeley: University of California Press.
- (1993). *Behind the postmodern facade: Architectural change in late twentieth-century America*. Berkeley: University of California Press.
- Macdonald, K. M. (1995). *The sociology of the professions*. London: Sage.
- Malkki, L. (1992). National Geographic: The rooting of peoples and the territorialization of national identity among scholars and refugees. *Cultural Anthropology*, 7(1), 24-44.
- McKinlay, J. B. (1982). Toward the proletarianisation of physicians. in C. Derber (ed.), *Professionals as workers: Mental labor in advanced capitalism* (pp. 37-62). Boston: G. K. Hall.

- Osborne, B. S. (2001). Landscapes, memory, monuments, and commemoration: Putting identity in its place. *Canadian Ethnic Studies*, 33(3), 39-77.
- Pensler, D. J. (1991). *Zionism and technology: The engineering of Jewish settlement in Palestine, 1870-1918*. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press.
- Peters, J. D. (1997). Seeing bifocally: Media, place, culture. in A. Gupta & J. Ferguson (eds.), *Culture, power, place: Explorations in critical anthropology* (pp. 75-92). Durham and London: Duke University Press.
- Pickard, S. (2009). The professionalization of general practitioners with a special interest: Rationalization, restratification and governmentality. *Sociology*, 43(2), 250-267.
- (2010). The role of governmentality in the establishment, maintenance and demise of professional jurisdictions: The case of geriatric medicine. *Sociology of Health and Illness*, 32(7), 1072-1086.
- Scollon, R. (1998). *Mediated discourse*. New York: Addison Wesley Longman.
- Shadar, H. (2004). Between east and west: Immigrants, critical regionalism and public housing. *The Journal of Architecture*, 9(1), 23-48.
- Shohat, E. (1988). Sephardim in Israel: Zionism from the standpoint of its Jewish victims. *Social Text*, 19/20, 1-35.
- Stolcke, V. (1995). Talking culture: New boundaries, new rhetorics of exclusion in Europe. *Current Anthropology*, 36(1), 1-24.
- Tzfadia, E. (2005). Academic discourse on making new towns in Israel: Three approaches in social science. *Environment and Planning C: Government and Policy*, 23(4), 475-491.
- Weiss, M. (2002). *The chosen body: The politics of the body in Israeli society*. Stanford: Stanford University Press.
- Weizman, E. (2007). *Hollow land: Israel's architecture of occupation*. London: Verso.
- Wiedenhoeft, R. (1985). *Berlin's housing revolution: German reform in the 1920s*. Ann Arbor: UMI Research Press.
- Wodak, R. & Meyer, M. (eds.) (2009). *Methods of critical discourse analysis*. London: Sage.
- Yiftachel, O. (2000). Social control, urban planning and ethno-class relations: Mizrahi Jews in Israel's development towns'. *International Journal of Urban and Regional Research*, 24(2), 418-438.

## אחרי בית הסוהר

עפרה גרינברג\*

**תקציר.** פרדה של אנתרופולוג מקהילת נחקריו עשויה להיות תהליך ארוך ומורכב. בדרך כלל היא מתרחשת בשלבים, ויש שהיא לא מסתיימת לעולם. המאמר מציג דוגמה למקרה מהסוג השני. שנים לאחר שהסתיים המחקר על בית הסוהר לנשים - שנערך בשיטת התצפית המשתתפת והתפרסם במסגרות שונות - נוצר קשר מפתיע עם אסירות לשעבר והביא לטפטוף מידע על אירועים שהתרחשו בשנים שאחרי. מידע זה האיר באור חדש את העבר הרחוק ועורר שאלות על התובנות שהתקבלו ועל הפרשנות שניתנה בזמנו למשמעותם של האירועים. תהליך זה מעורר תהיות בדבר הפרדה משדה המחקר וגבולותיו של השדה בזמן ובמרחב.

### מבוא

מה קורה כשמסתיימת עבודת השדה? האם החוקר עצוב או שמח? איך עובר עליו תהליך הפרדה? האם הוא שומר על קשר עם אנשים ונשים מהקהילה הנחקרת? כיצד מושפעת כתיבתו מהקשר או מהיעדרו? מעט עדויות יש לנו על שלב הפרדה, אם משום שהיא נתפסת כלא רלוונטית למחקר, ואם משום שהיא נחווית כאישית מדי. בהר (Behar, 2003) אומרת שהכתיבה האתנוגרפית מבטאת את הזמן והמציאות שאברו; היא משמרת את החולף, וכך מסווה את כאב הפרדה וממזערת את האובדן. שוקד (Shokeid, 2007) מרחיב תמה זו וטוען שהאובדן כולל גם את ניסיונו, זיכרונותיו ורגשותיו של החוקר, שאותם הוא מעלה על הכתב. פניה הרבות של הפרדה - הכאב הכרוך בה, טקטיקות הפרדה הננקטות, מה שקורה בפועל אחרי עזיבת השדה, הרצון והניסיון לשמור על קשר - זוכים להתייחסות מועטה בלבד בספרות האנתרופולוגית.<sup>1</sup> שוקד (ibid) מעלה את הטענה המעניינת שהחוקר חייב לנחקריו, לקוראיו וגם לעצמו את המידע הזה. הוא רואה בשלב הסופי של עבודת השדה ובתקופה הראשונה שאחריה, שמתחילה עם ההתנתקות הגיאוגרפית, חלק בלתי נפרד מהמחקר שחשוב לא פחות מהדיווחים המקובלים על הכניסה לשדה.<sup>2</sup>

\* המחלקה לסוציולוגיה ואנתרופולוגיה, המכללה האקדמית גליל מערבי

גרסה מוקדמת של מאמר זה (Greenberg, 2012) התפרסמה באנגלית בספר Serendipity in Anthropological Research. לנוסח הנוכחי צורף מבוא עיוני חדש. תודותיי לד"ר מיכאל פרידה שסייע לי רבות באיתור המקורות ולעורך פרופ' חיים חזן על העידוד.

1 ראו טרנר (Turner, 1960) וולף (Wulff, 2000), המתארים את הצער של היום האחרון למחקר.

2 דיון חלקי אך ממוקד בסוגיית "אחרי סיום המחקר" נמצא בקובץ מאמרים העוסק בעימות של הנחקרים עם תוצאות המחקרים (Brettell, 1993). תופעה זו שייכת כבר לעידן חדש יחסית בתולדות האנתרופולוגיה, וטיפור דומה מציג לנו בילו (1988), המתאר כיצד פרסום ספרו דרבן את בן הקהילה הנחקרת לפתח קריירה כמרפא עממי.

דרך אחת ששימשה חוקרים שלא רצו להיפרד סופית מהשדה הייתה לשוב ולחקור בו כעבור כמה שנים. הם בדרך כלל ביקשו לבדוק אם חלו שינויים או התפתחויות בכיוונים חדשים. טרנבול (Turnbull, 1972) ושוקד (Shokeid, 2007) דיווחו על שינויים דרמטיים שחלו בקהילות נחקריהם (האיך בקניה, קהילת בית הכנסת ההומו־לסבי בניו יורק) ועל המציאות החדשה שמצאו בשדה, ואילו בירד־דיוויד (Bird-David, 2004) מספרת כיצד מחקרה החדש בקרב הניאקה שבהודו, שנערך עשר שנים אחרי המחקר הראשון, חיזק את ההבנה שרכשה במחקר הראשון והוסיף לה נדבך. הניסיון של קנה (Kenna, 1992) מעט שונה: היא מסבירה שהביקור החוזר באי היווני כעבור עשרים שנה אפשר לה להבין טוב יותר את המציאות החברתית שחקרה בשנות השישים ושהבינה בזמנו רק באופן חלקי.

הפרדה הפיזית מהשדה היא שלב ראשון בתהליך מתמשך. כל עוד החוקר כותב על הקהילה שלו, הוא ממשיך לשהות עמה מבחינה נפשית ואינטלקטואלית. אפשר לראות בסיום כתיבת האתנוגרפיה על הקהילה הנחקרת את השלב הבא של הפרדה. כמה חוקרים, בהם מלינובסקי, עסקו בכתיבה על קהילתם עוד שנים רבות לאחר שהסתיימה עבודת השדה. אוונס־פריטצ'רד (Evans-Pritchard, 1956) נפרד מהניואר רק שנים ארוכות לאחר ששהה בקרבם, כשסיים לכתוב את ספרו השלישי, שאף הוקדש להם. בסוף המבוא כתב: "עצוב לי שאני נאלץ להיפרד עכשיו מאנשים שהעסיקו את מחשבותיי במשך שנים כה רבות" (ibid, ix). אצל חוקרים אחרים סיום הכתיבה מציין גם את הפרדה הסופית מבחינת עניינם בשדה. אחרים ודאי נזכרים, מדברים ומהרהרים על קהילתם גם בהמשך חייהם.

לרבים תקופת המחקר ודאי תהיה חוויה מכווננת, אם בשל סיבות חיצוניות גלויות (הכרת בן זוג, הזדהות רגשית ואינטלקטואלית), ואם בשל ההיחשפות העמוקה והמלאה לחיים של אחרים. ושוב בשפתו של אוונס־פריטצ'רד (ibid): "הייתי תושב זר בקרבם רק למשך שנה, אך הייתה זו שנה של יחסים אינטנסיביים מאוד, ואיכות היחסים חשובה יותר מאורכם. הכרך האחרון הזה בטריולוגיה מוקדש להם כזיכרון להתנסות שהשפיעה מאוד על חיי". שוקד מספר לנו ששינה את שמו כמזכרת לשם היישוב שחקר, וכך הפכה הקהילה הנחקרת לחלק מזהותו האישית (Shokeid, 2009). אם הקשר בין החוקר לנחקריו הוא עמוק ומשמעותי - תנאי שמציב גירץ למחקר מוצלח (Geertz, 2010) - הרי שהפרדה ודאי תהיה כרוכה בכאב. ובלשונו של אוונס־פריטצ'רד (Evans-Pritchard, 1951, 17): "אם כשהאנתרופולוג נפרד לשלום מהילידים, הצדרים אינם חשים בצער הפרדה, הרי שהוא נכשל".

הפרדה הפיזית אמנם נחוצה לתהליך הכתיבה, אך האם איסוף הנתונים מסתיים עמה? כשהחוקר מרוחק גיאוגרפית מקהילת נחקריו, ההחלטה אם להמשיך את הקשר או המחקר נתונה בידיו, והיזומה להמשיך את איסוף הנתונים תבוא ממנו. אך מה קורה כשהחוקר חי בקרבת נחקריו גם לאחר סיום המחקר? רצף האירועים שיוצג בהמשך מתאר מצב ייחודי זה: אמנם עזבתי את שדה המחקר שלי, אך מאחר שהמשכתי להתגורר באותה מדינה קטנה, ישראל, שבה הוא ממוקם, הניתוק לא היה מוחלט. מידע כזה או אחר המשיך להגיע אליי, גם אם באקראי, והאיר מחדש את האירועים שהתרחשו בעבר הרחוק, ושחשבתי בזמנו שהבנתי את משמעותם. מידע זה עורר גם שאלות על הגדרת גבולות המחקר בזמן ובמרחב.

התבוננות בקהילה ממרחק הזמן, ודאי יש בה רפלקסיביות. אך אני מבקשת למקד את המחשבות החוזרות בסוגיה אחת: כיצד עובדות חדשות מאירות מחדש עובדות קודמות. תהליך הפירוש המחודש לא נובע אצלי מהתמקדות בפרטים אוטוביוגרפיים (אף שהם חשובים, למשל עובדת היותי אישה כמו הנחקרות שלי), אלא מפריצתם של קולות חדשים-ישנים המחברים הווה לעבר.

## סיפור המעשה

את גיבורות הסיפור שלפנינו הכרתי בזמן שהותי - לצורכי מחקר - בבית הסוהר לנשים נווה תרצה. המחקר נעשה בשנים 1972-1974 בשיטת התצפית המשתתפת, כך שנוצרו לא מעט קשרים, מקצתם משמעותיים, עם נשות סגל ובעיקר עם אסירות. כשנאסרו עליי הביקורים (בעקבות פרסום ספרי על בית הסוהר [גרינברג, 1982]), ראיתי את התקופה הזאת כסגורה מבחינתי בהיבט האישי. גם מהבחינה האינטלקטואלית נשאתי את עיניי לתחומי עניין חדשים. לא שיערתי אז שהן הסוגיות האנתרופולוגיות והן הדמויות האנושיות ימשיכו להעסיק אותי ולהטריד את מנוחתי עד עצם היום הזה.

מידע שהגיע אליי, גם במקרה וגם ביוזמתי, ערער את השקפותיי על שהתרחש בבית הסוהר בזמן המחקר. סימני שאלה עלו, תובנות חדשות פילסו להן דרך, והאמת שהייתה כה ברורה לי לפני שנים התעמעמה ונעשתה חמקמקה. האם יש אמת אחת בסיפור הזה? האם אני בכלל מסוגלת לחשוף אותה?

## פרק א

1986

עשינו את דרכנו במכונית מנתניה לגליל. הדרך הייתה ארוכה, הילדים ישבו מאחורה, וחיפשנו תכנית רדיו שתספק עניין. הגענו לתחנה של קול ישראל שברוך כלל לא האזנו לה. הקשבנו דקה, והאוזניים הזדקרו. הוזכרו שמה של הדה ובית הסוהר נווה תרצה. הידיעה חזרה גם בתכניות הבאות, ולכן הצלחתי להקליט אותה:

זהו סיפור משונה על מחבלת שבאה עם חומר נפץ בשליחות אש"ף. סיפור של מחבלת שנידונה ל-12 שנות מאסר. מחבלת שחוקריה כמעט התאהבו בה, שהתובע הצבאי שביקש להחמיר בעונשה בא לכלא לאחר המשפט לדרוש בשלומה. מחבלת אסירה שמנהלת בית הסוהר הייתה לה כאם, והיא עצמה השפיעה רבות על האוירה בכלא ועל חיי האסירות האחרות. וכשהייתה חולה, נציב בית הסוהר בא לבקרה וזר פרחים בידו [...] מחבלת שכתבה מכתבי עידוד לחיילינו בזמן מלחמה וסרגה להם כובעי צמר. זה סיפור על ישראלים שתיעבו מחבלים ואהבו אותה.

הגברתי את עוצמת הקול ורכנתי אל המכשיר לשמוע היטב. הדוברת: עדנה פאר, כתבת ותיקה

בקול ישראל המוכרת לי מביקוריה בנווה תרצה. היא לא הכירה אותי כי נחבאתי ברקע. הדה סיפרה לי עליה רבות (הכול? אינני יודעת). בחלק הזה של השידור, שלו האזנתי, שוחחה עדנה עם אנשים שהכירו את הדה ושאלה לדעתם עליה, ביקשה את זיכרונותיהם וגם ביטוי לרגשותיהם. מנהלת הכלא הרעיפה שבחים: הדה הייתה חכמה, יפה, בעלת חוש אסתטי, אשת שיחה מרתקת. כן, הדה הפכה לאוהבת ישראל. אחרי שהכירה יהודים ונפגשה פה עם אנשים טובים, למדה להבין את הצד הישראלי והפכה לכמעט ציונית, אין לה (למנהלת) שום ספק בשינוי שהתחולל אצלה. גם במאי ההצגה שעלתה בנווה תרצה בהשתתפות הדה, שכעת מרצה באוניברסיטה, התרגש כשדיבר על הדה היפה, החכמה, המשכילה, הרגישה.

בשלב זה סיפרה עדנה על הקשר שלה עם הדה. היא שמעה עליה מאשתו של י"ר ועדת הכנסת בתקופת המאסר ובאה לפגוש אותה. היא הסתקרנה, המשיכה לבוא ולבקרה (ביקורים מיוחדים, בחדר המנהלת), ולאט לאט התאהבה בה. הן שוחחו על כל דבר. עדנה הכירה להדה את בעלה, וגם הוא הפך לידיד והתכתב אֶתה. הם "אימצו" אותה. כשהדה אושפזה בבית החולים הדסה בירושלים, באה עדנה ולקחה אותה לביתה לביקור (ללא תיאום עם השומרים, זאת ידעתי, ומשטרת ירושלים הועמדה על רגליה כדי לאתר את "הבורחת"). לא הייתה מאושרת ממנה כשהדה שוחררה ב־1974, שחרור מוקדם מסיבות בריאות. עדנה הייתה כמובן מעוניינת לשמור על הקשר, אך הדה ניתקה אותו זמן קצר לאחר שהגיעה לצרפת. לאחר כמה שנים של נתק, החליטה עדנה לאתר את עקבותיה ויצאה במסע חיפושים. את תוצאות החיפוש היא תשדר בשבוע הבא.

בשבוע שלאחר מכן כבר הייתי מוכנה. בשעה 10:00 ישבתי צמודה לרדיו והקלטתי את התכנית. זה היה הפרק המעניין והמפתיע, גם מבחינת תכניו, אך גם בדרך הצגתו. וזה תוכנו, שסופר על ידי עדנה פאר בגוף ראשון: במאי 1986 נסעה עדנה לצרפת לאתר את הדה. שם למדה שהדה נמצאת במרוקו. בזכות תעודת העיתונאי שלה הצליחה עדנה לקבל ויזה למרוקו כשישראלים עדיין לא יכלו להיכנס אליה, ובעזרת קשריה הצליחה להגיע להדה, שהתגוררה עם בן זוגה בקזבלנקה (מבעלה, נושא תפקיד בכיר בפת"ח, התגרשה זמן קצר לפני כן). הדה אירחה את עדנה במשך כמה ימים ברצון ובנעימות לאות תודה על יחסה הטוב של עדנה בזמנו, כך הסבירה לה. אך העמדות שחשפה היו שונות בתכלית מאלה שהכירה עדנה. הדה חברה בפת"ח מתוך הכרה. לדעתה, מדינת ישראל גזלה את ארמת הערבים וגם פגעה באזרחים רבים תושבי לבנון שאין אשמה בידם. כל האמירות ה"ציוניות" שהשמיעה בישראל היו בגדר משחק. היא לא התכוונה למילה מכל הצהרות האהבה שהרעיפה על מדינת היהודים. עדנה הנדהמת שאלה אותה: "אני מבינה שכל הזמן שיקרת לכולנו? זו הייתה התחזות?" ועל כך השיבה הדה: "כשאתה משתוקק לחופש, אתה מוכן לעשות הרבה בשבילו, גם לשקר, להציג ולהעמיד פנים. אותך אני מכבדת באופן אישי, ועיונותי למדינת ישראל לא מנעה ממני לארח אותך".

עדנה חזרה לישראל ופגשה את אוהביה של הדה, ולאחר שסיפרו עליה בתמימות (כי עדנה כבר ידעה את סוף הסיפור), הציגה בפניהם את אחרית הדבר של ביקורה במרוקו. התגובות היו של הפתעה ואכזבה. אני עצמי, שלא נתתי אמון של ממש בהצהרותיה הציוניות של הדה כבר אז, התעמתי עם הרציונל של העמדת הפנים. אמירתה של הדה - "כשאתה משתוקק לחופש, אתה מוכן לעשות הרבה בשבילו" - חרטתה בי קו משמעותי.



## פרק ב

3-1972, נווה תרצה

שתי גיבורות לסיפור שלי, ואולי שלוש, תלוי איך מסתכלים.

## יסמין

בימי הראשונים בכלא הייתי עובדת עם אסירות במקומות העבודה, והמקום החביב עליי מכולם היה המטבח. זאת בזכות הרעש וההמולה ששררו בו, ומשום שיכולתי לעשות משהו מועיל באמת (לקלף ירקות, בדרך כלל תפוחי אדמה). שם הזדמן לי להתחכך ביסמין, אחראית המטבח.

פרטים ביוגרפיים: ילידת ירושלים המזרחית, בת למשפחה ממוצא אפריקאי. אחות בהכשרתה ובעבודתה. בזמן מלחמת ששת הימים עבדה בבית חולים בקלקיליה, ותוך כדי המלחמה עברה לירושלים. כששבה לקלקיליה מצאה אותה הרוסה ואת בית החולים חרב. היא חזרה לירושלים מלאת זעם ושנאה לישראלים שהרסו את המקום לאחר שנפסקה המלחמה.

אחותה הצעירה, שהייתה חברה בפת"ח, גייסה אותה להניח פצצה בקולנוע ציון בירושלים. הפצצה לא התפוצצה (אוגוסט 1967). האחות והחבר שלה הצליחו להימלט בזמן, ויסמין נתפסה. מאחר שהאירוע הזה היה ראשון מסוגו, היא נשפטה במלוא החומרה למאסר עולם.

קודם למאסרה, יסמין לא הכירה ישראלים. כמו שסיפרה לי לאחר מכן, היא חשבה שכולם שחורי שיער ורעים. היא נדהמה לפגוש ישראלים בעלי מבנה פיזיולוגי שונה. גם השהות הארוכה בבית הסוהר לימדה אותה להבחין בין ישראלים, והיא הודתה שיש ביניהם גם אנשים טובים. המפגש הראשון שלי עם יסמין היה טעון מבחינתי. כשהניחה פצצה בקולנוע בירושלים הייתי סטודנטית בעיר, והאירוע הפחיד אותי ועורר בי זעם. רק במקרה לא התרחש אסון, רק במקרה לא הייתי שם. הרגשתי שביני לבין יסמין קיים כבר מגע אישי, מאיים.

בשנת 1971 הייתה יסמין אסירה ותיקה בעלת מעמד מיוחד. חריצותה, הגינותה, יושרה (היה מי שהגדיר אותה "השמן הצף על פני המים של בית הסוהר") היו לשם דבר וזיכו אותה בהערכה רבה, בעיקר בקרב הסוהרות, אם כי גם פה היו כאלה שלא סלחו לה על היותה מחבלת. המנהלת כיבדה והעריכה אותה, והייתה לה ידידה טובה מסגל הביניים שעמדה לימינה במאבקים פנימיים. בזמן שהותי בכלא הייתה יסמין אחראית המטבח, תפקיד בעל אחריות רבה וכוח רב. המינוי נעשה בזכות האמון שניתן בה. במקום שבו האוכל ניתן במשורה, בעיקר אוכל טוב, האחריות לכל המזון טומנת פיתוי גדול למעילה או לחלוקה אינטרסנטית. אצל יסמין זה לא קרה. העבודה במטבח קשה פיזית יותר מעבודות אחרות, בייחוד בימי חג ובאירועים מיוחדים, והפיצוי הוא היכולת לתגמל את עצמך, אך לא יסמין תנהג כך. לאחר כמה שנים בראשות המטבח ביקשה לפרוש (למגינת לבה של המנהלת) בשל עייפותה הרבה.

מבחינה חברתית מצבה היה בעייתי. היא התגוררה באגף הביטחוניות הערביות,<sup>3</sup> אך לא הייתה חלק מהסביבה החברתית שלהן. רוב הביטחוניות היו משכילות, חלקן בנות למשפחות אמידות ובעלות מעמד. יסמין הייתה שייכת לשוליים החברתיים בחברה הפלסטינית, וכך גם בבית הסוהר.

3 המגורים נחלקו לשני אגפים: אחד של ביטחוניות ערביות, האחר של יהודיות ושל ביטחוניות לא יהודיות, שעליהן נרחב את הדיבור בהמשך.

היא נולדה למשפחה ענייה (אביה עובד ניקיון בעירייה) ואפריקאית (מוצא שבלט בהופעתה החיצונית). היא לא הייתה חברה בפת"ח, ולאחר שנים של שהות בכלא גם לא הזדהתה באופן מלא עם מטרות הארגון. השנים הרבות בסביבה יהודית פקחו את עיניה למורכבות הסכסוך הערבי-ישראלי. מלכתחילה לא הייתה טיפוס מתאים לפעילות טרוריסטית, אלא כפי שהסבירה לי, מה שראתה בקלקיליה עיוור אז את עיניה מרוב כעס. בעיני האסירות היהודיות היא הייתה מחבלת, וגם היא לא ביקשה את חברתן, מאחר שרובן היו צעירות הרגילות בחיים של זנות, גנבה ואלמות.

כשהכרתי את יסמין היא שהתה במאסר כבר ארבע שנים והייתה עייפה מהכלא. תהליך ההתקרבות ביני לבינה היה אטי והדרגתי. היא לא חיזרה אחריי (כמו שעשתה הדה בשלב מסוים), אך גילתה מידה של סקרנות. היו בהתנהגותה שקט וכנות שכבשו את לבי. מפעם לפעם, כשהכניח קפה במטבח לעובדות אחרות, הצייעה גם לי. כאסירה ותיקה זכתה לחדר משלה, וכעבור זמן מה הזמינה אותי אליו. הוא היה מבריק מניקיון, מפיות סרוגות פוזרו מסביב, תמונות של בני המשפחה הונחו על מדף. היא הייתה מספרת על חייה בעבר, על הקשיים בהווה, על החלומות בעתיד.

חלומה העיקרי, כמו שסיפרה לי, היה להשתחרר בגיל שבו עוד תוכל להינשא וללדת. כעת, בהיותה בת 34, היא מפתח שתחמיץ את המועד. היא אוהבת ילדים באופן מיוחד. יש לה שתי בנות מאומצות, תינוקות שהונחו בבית החולים שבו עבדה. כעת משפחתה דואגת להן, אך היא יודעת שהמצב הכלכלי קשה, והיא מתייסרת בשל הניתוק ובשל חוסר היכולת להיפגש אתן כראוי. החלום ללדת העסיק אותה מאוד, ולעתים קרובות שוחחה אתי על כך. היא הגישה בקשה לשחרור מוקדם על רקע הצורך לעזור למשפחתה, אך זו נדחתה.

אחד הדברים שהציקו לה ביותר היה הבדידות. היא הייתה ערה לחריגותה ולמדה לחיות אתה, אך הקוץ המכאיב היו יחסיה עם הדה. כמו רבים אחרים, גם יסמין נשבתה בקסמיה של הדה. היא סברה שיש להן מן המשותף: העברה המיוחסת והיותן שונות מקהל בית הסוהר. בתחילת מאסרה נענתה לה הדה, והן נחשבו חברות טובות. אך הדה היתלה בה, קרבה ורחקה לסירוגין. בשלב מסוים נכנסה הדה לעבוד במטבח, ושם גילתה עצמאות, יזמה ויצרה סדרים חדשים למורת רוחה של יסמין.

יסמין מצאה עצמה לפעמים מחוץ למעגל המקורבים. היא גם לא הייתה בטוחה שהדה גלויה אתה תמיד, וזה הכאיב לה מאוד. לא מעט שוחחנו על הדה, ויסמין ניסתה להבין בעזרת את התנהגותה ההפכפכה. רגש עמוק ניטע בי כלפי יסמין, והייתי יושבת לשוחח עמה לא רק לצורכי מחקר, אלא כי אהבתי את חברתה, וידעתי שגם חברתי חשובה לה.

לאחר שנה ושלושה חודשים סיימתי את עבודת השדה, אך המשכתי לבקר בבית הסוהר כדי לפגוש את יסמין. בשמחה עקבה אחרי בטני התופחת בהיריון. כשנולד נעם, היא ביקשה תמונה שלו. נתתי לה תמונה עכשווית מהיותו בן שנה. זו הייתה פגישתנו האחרונה. כשבועיים אחריה שמעתי שיסמין שוחררה והועברה לירדן.

לבי נמחץ לשמע הידיעה. הרי היא ביקשה להישאר בארץ ופחדה שאם תעבור לירדן לא תוכל להשתחרר מידם של אנשי הפת"ח. שתי תהיות ליוו אותי במרוצת השנים: האם הספיקה והצליחה ללדת? האם היא שומרת את תמונתו של נעם? לשאלה הראשונה יש לי תשובה: היא התחנתה מאוחר מדי. לגבי התמונה, אני יכולה לשער שאברה או נזרקה במרוצת חייה הקשים (בלבנון) והנוודיים (בלבנון, מרוקו, תוניס ועזה).

## הדה

מה גרם לאנשים להימשך להדה כמו דבורים לפרח? כמעט כל מי שפנתה וחייכה אליו, הפך לגרופי שלה. האם יופייה? חכמתה? נעימותה? צחוקה המתגלגל? היכולת להפגין התעניינות רבה בך ובחייך? הכישרון להחמיא בעדינות, כך שגם אם יש פה חנופה, את מקבלת אותה כמחמאה כנה? טוב הטעם שהפגינה בכל דבר שלבשה, ואפילו היו אלה מדי בית הסוהר (שמהם הצליחה להשתחרר)? היכולת לדבר עם כל אחד בגובה עיניו ומתוך אמפתיה למצוקותיו? כל זאת, ויותר מכך.

פרטים ביוגרפיים: ילידת מרוקו, בת למשפחה אמידה ומבוססת. אביה מרוקאי, אמה צרפתייה. בהיותה בת 19 נפטרה אביה, ומאז עברה המשפחה טלטלות כלכליות. הדה ואחותה הצעירה נורה (שעליה פרשה את חסותה) עברו לפריז, שם למדה פילוסופיה בסורבון. לא ברור לי אם היא אלה לימודים מסודרים, אך ודאי שלא סיימה תואר. כיפהפייה חכמה הפכה לאשת חברה מבוקשת. הקשר הרומנטי האחרון שניהלה לפני שהגיעה לישראל היה עם הזמר היהודי-צרפתי ג'ורג' מוסטקי, שאתו התגוררה. בד בבד ובלי ידיעתו התרועעה עם חברי פת"ח פעילים בפריז, והם ששלחו אותה ואת אחותה ב-1970 עם מטעני חומר נפץ לבצע פיגועים בישראל. שתייהן נתפסו בשדה התעופה ונשפטו לשנות מאסר רבות (הדה ל-12, נורה ל-8). מוסטקי למד מהעיתון על פעילותה ומעשיה של הדה, ובתדהמה וכעס ניתק את מגעיו עמה לזמן מה. אך האהבה המשיכה לפעם, ובסופו של דבר בא לבקרה.

כשבאתי אני לכלא בראשית 1972, התגוררו הדה ואחותה (ושתי הצרפתיים האחרות שנשלחו אתן למטרות חבלה) באגף היהודיות, למרות סיווגן כאסירות ביטחוניות. הדה הצליחה לשכנע את ההנהלה, די מהר, שהיא מתחרטת על מעשיה, שלא בדיוק הבינה את הסוגיה הפוליטית, שעשתה מה שעשתה מתוך בורות, ושהיא מבקשת להתנתק מכל קשר ביטחוני-טרוריסטי. מבוקשה ניתן לה. כשהכרתי את הדה היא כבר דיברה עברית שוטפת, הייתה אהודה על אחדות מנשות הסגל והאסירות, והוגדרה טרוריסטית על ידי אחרות. כעבור שנה וחצי מיום שהגיעה לכלא היא הייתה מנהיגה מוכרתת. רוב האסירות סגדו לה. קומץ נשים נאמנות היו כרוכות אחריה ללא סייג. אל המנהלת הייתה לה גישה חופשית, והיא נהנתה מפריבילגיות שאסירות אחרות יכלו רק לחלום עליהן. אפשר להצביע בכיבוד על האירועים שאפשרו להדה לבטא את כל כישוריה ולנצל את המצבים שנקרו בדרכה כדי לשפר את מצבה, ובעיקר כדי לקרב את מועד שחרורה. אעמוד על כך בקיצור.

הצגה שהעלו האסירות, שאליה היו מוזמנים רבים מהחוץ, הייתה נקודת המפנה. הדה שיחקה בכישרון רב תפקיד מרכזי, ומה שקנה את עולמה הייתה הופעתה המפתיעה בסוף ההצגה בשיר שחיברה את מילותיו והלחינה בעצמה. נושאו: המנהלת. תוכנו: שבחים.

הנדבך הבא היה ביקורו של מוסטקי, שהגיע לביקור אישי בישראל במיוחד כדי לראות את הדה. הוא קיבל אישור מיוחד לבקר אותה בכל יום במשך שבוע שהותו בארץ. הביקורים התקיימו בחדר המנהלת. את ביקורו חתמה הופעה שקיים בחצר בית הסוהר למוזמנים מבחוץ, על פי בקשת המנהלת. מיד לאחר מכן התחיל עידן הגיטרות: נקנו כמה גיטרות, ומורה הוזמנה לתת שיעור לאסירות נבחרות שזכו לכך. אז החלה תקופה יצירתית של חיבור שירים והלחנת מנגינות, בעיקר

על ידי הדה, אך עוד שתי צעירות תרמו גם הן את חלקן. את ההצגה הבאה שהעלו האסירות ביים במאי מקצועי. היא עסקה בחייהן וכללה את מבחר השירים שחוברו בחודשים האחרונים. הדה הייתה על תקן כוכב עליון, הן כמחברת והן כמבצעת. ההדרן היה "שיר המנהלת". שיר בולט אחר שהעשיר את הרפרטואר היה "שיר השלום". כאן אחזור לרגע להקלטה של עדנה פאר: בתכניתה ציטטה הקלטה מוקדמת מבית הסוהר שיוערה לשידור ציבורי, ובה היא מבקשת מהדה לשיר את "שיר השלום" שחיברה והלחינה. הדה מסרבת ומסבירה שאדם שנפגע פיזית במלחמת השחרור או ב-1967 וישמע את "שיר השלום" מושר בפי מחבלת ודאי יפגע פעם נוספת: "אני לא יכולה... אני לא מדברת עם אדם אחד שקצת מכיר אותי... מה חושבים האנשים שאני שרה על שלום? ודאי שאנשים חושבים שעכשיו אני יכולה להגיד מה שאני רוצה, שאני מצטערת... הם לא יכולים להאמין לי". והשומע, האם לא יאמין בכנות חרטתה?

במשך כל התקופה הזאת היא המשיכה ללמוד עברית ונושאים הקשורים להיסטוריה ולגיאוגרפיה של ישראל. היא התכוננה להשתתף בחידון ארצי של אסירים בנושא ידיעת הארץ. אשתו של יו"ר ועדת הכנסת, ששמועה על הדה הגיעה לאוזניה, באה להכירה ואחר כך "אימצה" אותה ובאה לבקרה בקביעות (בחדר המנהלת). גם עדנה פאר, עורכת תכנית רדיו מפורסמת למדי, ביקשה להכירה. פה התפתח סיפור אהבה אמיתי, לפחות מצד עדנה: היא ביקרה, כתבה מכתבים, וכמו שהיא מודה בכנות בתכנית ב-1986, עשתה רבות לשחרורה המוקדם של הדה.

בשלב מסוים הפכה הדה לאסירה מיוחדת במלוא מובן המילה. היא לבשה רק בגדים פרטיים, וחדרה היה עמוס בחפצים פרטיים: ספרים, כלי איפור ועיתוני אופנה צרפתיים שלאחר שסיימה את קריאתם נתנה אותם לסוהרות המעוניינות. חבילות אוכל הגיעו אליה ונפתחו בדרך כלל במשרד. דלת המנהלת הייתה פתוחה בפניה, והדה דיווחה לה דיווחים, או כפי שהגדירה בפני: "אני לא מלשינה, אך יש דברים שהיא צריכה לדעת, אם הם גורמים נזק לאסירה".

המעמד החדש עורר כמובן קנאה ועוינות בקרב רבות. אסירות שלא זכו להיכנס לחוג המצומצם של מקורבותיה דיברו עליה בכעס. לדעתן, היא העמידה פנים שהיא אוהבת ישראל, והן התרעמו מאוד על זכויות היתר שלה. היו סוהרות שכעסו על יהירותה ועל הזלזול שהפגינה כלפיהן, "בגלל המנהלת שעומדת אחריה". מעטות חשדו במניעה. מבחינת הנהלת בית הסוהר, הדה והצרפתיות האחרות כבר לא נחשבו ביטחוניות, הן "חזרו בתשובה", ולכן, כשהתקבל אישור מיוחד וחריג לטיול ביום ירושלים לכל האסירות הפליליות, הצטרפו אליהן גם הדה וחברותיה הצרפתיות. לא כולן ראו זאת בעין יפה.

את יסמין קירבה הדה ביד אחת והרחיקה בשנייה. בתחילת הדרך הן היו כאמור חברות טובות, אך כשהדה הוקפה באסירות יהודיות (מלבד הצרפתיות האחרות) וביססה מהלכים בקרב הסגל הבכיר, היא התפנתה פחות ליסמין, נזקקה לה פחות. כשנכנסה לעבוד במטבח והכתובה כללי עבודה משלה, אירעו התנגשויות של ממש. הדה כיבדה את יושרה של יסמין, אך לא הייתה באמת אשת שיח עבורה. היא, יסמין, הייתה פשוטה מדי בשבילה, לא שייכת ללהקת הגיטרות. ויסמין נפגעה. עדיין אוהבת, אך מסתייגת.

והיכן הייתי אני? השתדלתי לעמוד מהצד. הדה בדקה אותי. היה לנו מן המשותף: בנות

אותו גיל. שתינו היחידות עם השכלה אקדמית. יכולנו לשוחח על ספרות. היא ניסתה ללמדני להתאפר ולעטוף את ראשי בצעיף בדרכה המיוחדת החיננית. לפעמים סיפרה לי "סודות", ואני סברתי שהיא מבקשת לרכוש אותי לצדה. ונזהרתי. פעם מעדתי. היא שוחחה בעצב, דיברה על העתיד, על כמיהתה לחופש. הרגשתי שאני נשאבת על ידי הקסם שלה. הבנתי אותה, הזדהיתי. ומיד התנערתי: מאין לי שזו אינה הצגה מתוחכמת כדי להוסיף גם אותי לסל מעריציה? כשניסתה לשכנע אותי להבריא מכתב אל הבמאי (היא לא רוצה שהסוהרת המצנזרת תקרא דברים אישיים) וסירבתי, היא התרחקה כמחשבת שלא כדאי להשקיע בי. בתוכי הייתי ביקורתית, שפטתי את ההתחנפות, את העמדת הפנים, את ההתנהגות המניפולטיבית.

כשמעתי, לאחר סיום עבודת השדה, שהדה חולה, ייחסתי זאת למערך הטכניקות הבאות לזרוז את שחרורה. אך המחלה הייתה חמורה, והיא אושפזה בבית החולים הדסה בירושלים. מעניין לצטט מדבריו של הרופא שטיפל בה בירושלים, כפי שהובאו בריאיון ששידרה עדנה פאר:

מחלתה הייתה הפרעה קשה בהספקת הדם לידיים והתבטאה [בכך] שידיה היו בצבע כחול-אפור, מזיעות. לא מצאנו שום מחלה ברקע שיכולה להסביר. המחלה נגרמה עקב חשיפה לקור בבית הסוהר, במקרה שלה ודאי היה מרכיב פסיכוסומטי. באשפוז [של חודש] הכרתי את הרקע שלה בעיקר מהסיפורים שלך [עדנה פאר] ומהסיפורים שלה. היותי רופא נציג בית החולים, היא הייתה מחבלת... הייתי כלפיה compassionate, בעיקר הופתעתי מהמפנה בגישתה לישראל, למפעל הציוני. כשאושפזה בחורף ב־1974, חודשים אחדים אחרי מלחמת יום הכיפורים, סיפרה עד כמה התרגשה בזמן המלחמה, כתבה שיר על מלחמה. הצליחה ליצור רושם שהיא האדם ההפוך ממה שדמיינתי עליה בתור מחבלת. באותה תקופה שכחתי שהיא מחבלת. הדה הייתה אחת משלנו.

כאמור, היא שוחררה ב־1974 מסיבות בריאות והוטסה לצרפת. גם הצרפתיות האחרות שוחררו בהמשך בשחרור מוקדם, ונעלמו.

## פרק ג

1995

במשך זמן רב שיחקתי ברעיון ליצור קשר עם יסמין, שאחריה עקבתי בעיתונות. לאחר ששוחררה והועברה לירדן לא שמעתי עליה דבר, עד שיום אחד הופיעה בעיתון ידיעה המספרת על מפגש בינלאומי כלשהו בשווייץ, ובו השתתפה יסמין כנציגת הפת"ח. מכאן ידעתי שקרה לה מה שפיללה בכל לבה שלא יתרחש: היא לא הצליחה להיחלץ מזרועות הפת"ח. מאותה הידיעה למדתי שמקום מושבה במרוקו.

שוב חלפו שנים. ב־1994, בעקבות הסכמי אוסלו, עברה המפקדה של הפת"ח מתוניס לעזה.

בעיתון סיפרו לנו על בעלי התפקידים שיגיעו, והנה גם יסמין מוזכרת כמפקדת משטרת הנשים. יש לי כלפיה סנטימנטים רבים ואני שמחה; אולי ניפגש?!

והזמן חולף. יום אחד נטלתי יוזמה וניסיתי לברר בבזק מספר טלפון בעזה. בעלי התקשר, הסביר, זכה לתגובה אדיבה מאוד וקיבל מספר טלפון של המשרד של יסמין. בלב דופק התקשרתי, ענה מי שענה, והצגתי את עצמי כד"ר עפרה גרינברג כדי שיתייחסו ברצינות לפנייתי.

למחרת קיבלתי טלפון, על הקו יסמין. היא נשמעה זרה לחלוטין. "היי יסמין, זו עפרה, זו שהייתה עמך בבית הסוהר". היא מצטערת, לא מכירה אותי. היא צלצלה אליי בלי לדעת מי אני. מאוחר יותר, בשיחה השנייה, הסבירה לי שהגיבה בכלל להודעה הטלפונית רק כי חשבה שאני רופאה שפונה בקשר לשבויים הישראלים שבהם טיפלה בלבנון, ובאופן כללי אין לה עניין בקשר עם ישראלים.

נחזור לתחילת השיחה. ניסיתי לתאר לה את עצמי ולהזכיר את הקשר שהיה בינינו, אך תשובתה הייתה ברורה: "מחקתי מהזיכרון את תקופת בית הסוהר. זו הייתה תקופה גרועה, ואחר כך היו דברים עוד יותר קשים בלבנון. אני לא זוכרת כלום מבית הסוהר". ניסיתי נואשות לעורר את זיכרונה, הזכרתי שמות נשים ששהו אתנו באותו הזמן. "יסמין, הייתי באותה תקופה שהדה הייתה". והיא: "את לא יודעת? הדה מתה". לבי שקע בקרבי. הייתי המומה. די נרגשת שאלתי על המוצאות את הדה וכיצד ומתי זה קרה. יסמין הסבירה שהמחלה שפגעה בה בשנותיה בבית הסוהר המשיכה לקנן בה, והיא נפטרה לפני כמה חודשים. הצעתי ליסמין לשלוח לה תמונה של שתינו ביחד מבית הסוהר, כדי שתיזכר, אך היא לא נשמעה מעוניינת במיוחד. השיחה הסתיימה, ואני חשתי מתוסכלת ונבוכה.

כשלוש דקות לאחר מכן צלצל הטלפון. יסמין על הקו: "אני זוכרת אותך". גם היא נשמעה נרגשת. היא הסבירה ששמעה בקולי את העצב לאחר שנודע לי על מות הדה והבינה שבאמת אכפת לי. ואז נעלם המסך, והיא נזכרה במאורעות בית הסוהר, נזכרה בי, וכהוכחה גוללה את תוכנה של שיחה שניהלנו כשישבנו יחד ליד שער היציאה, על משמעותו של מעוף הציפורים מעבר לחומות.

השיחה הפעם הייתה ארוכה ונגעה בחיים האישיים, בעיקר של יסמין. היא סיפרה על תקופת שהותה בלבנון בזמן המלחמה שתוצאותיה הגבירו את עוינותה לישראל. היא נשמעה כשטופת מוח מבחינת ראייתה השלילית את המוטיבציה והמעשים של מדינת ישראל. העליתי אפשרות שניפגש, רציתי כל כך לראותה. אך היא הסבירה שאינה יכולה או רוצה לבוא לארץ. היא הציעה שאפגוש אותה בעזה, ולצורכי תיאום העבירה את הטלפון לבעלה, פלסטיני יליד עכו שישב בכלא הישראלי בשל עברות ביטחוניות וגורש גם הוא.

הוא היה חביב מאוד בשיחה, שאל והתעניין הרבה יותר מיסמין על הלך הרוחות בישראל ועל דעתי בדבר הסיכויים לשלום. הוא ישמח מאוד לארח אותי ואת בעלי, כך שנודיע מתי נגיע, והוא יעשה את כל הסידורים לשהייה ברגע שנעבור את המחסום. הבטחתי שנעשה זאת.

ולא קיימתי. פחדתי מהנסיעה לעזה. בעלי רצה, בני בן ה-21 רצה, ואני פשוט פחדתי.

לא התקשרתי עוד, ועל כך אני מתחרטת.

## אפילוג

2007

כשהודמנה לי כיתה אהובה, והנושא היה רלוונטי, הייתי מספרת בקיצור את סיפור הדה ויסמין ומציגה את המסקנות "האנתרופולוגיות": אינך יודע מתי יסתיים המחקר, אינך יודע מהם גבולות שדה המחקר. סיפרתי לתלמידיי שמבחינתי המחקר הסתיים עם השיחה האחרונה עם יסמין. הנה דברים התבהרו. כאילו הגענו אל הנקודה שבסוף הסיפור 23 שנים לאחר שעזבתי את שדה המחקר שלי, את בית הסוהר. כך חשבתי עד לא מזמן.

לנוכח דרבון חיצוני החלטתי לכתוב על כך מאמר. התיישבתי לכתוב, והיד לא עמדה בשטף המילים. כאילו נפרץ סכר, והזיכרונות נשפכו, כאילו כבר מזמן חיכו לרגע הזה. חיטטתי בהקלטות (באיכות גרועה) שהקלטתי את קבוצת הזמרות בנווה תרצה, ובראשן הדה. שם מצאתי גם את ההקלטה החלקית משידורה של עדנה פאר. הקשבתי בשנית ממרחק של שנים, והדברים נראו אחרת.

עד עתה הייתה לי תמונה ברורה של הדה האינטרסנטית, המניפולטיבית, שמצליחה לעבוד על כולם כדי להגיע למטרתה הנכספת, חופש. הדה שלא שינתה דעותיה כהוא זה. ועכשיו, ממרחק של זמן, בהקשבה מרוכזת להקלטה, גיליתי דמות מורכבת יותר, אנושית, נוגעת ללב.

עם שחרורה נסעה הדה לפריז, אל מוסטיקי, ושם חיכתה לשחרורה של נורה אחותה. היחסים בין השניים לא עלו יפה, והיא נדרשה לעזוב את ביתו. היא מצאה מקלט אצל זוג חברים, ואת תורתה להם ביטאה בעזרה במשק הבית. במשך כל אותה התקופה הקפידה לכתוב למנהלת וגם לעדנה. היא ניתקה את הקשר עם שחרורה של נורה. נורה לא הסתדרה עם המארחים של הדה (שקיבלו גם אותה), והאחיות עברו להתגורר בבית מלון. כסף לא היה, והדה לא יכלה לעבוד בשל מחלתה. למרוקו לא יכלה לחזור, כי נאמר לה שתעמוד שם למשפט בשל פעילותה החבלנית ותיאסר. דרכונה המרוקאי נשלל ממנה. היחידים שיכלו ורצו לעזור היו ידידיה הוותיקים בפת"ח. הם דאגו לשלוח אותה לטיפולים ולניתוחים בבריית המועצות. אחרי עצירה קצרה באיטליה, היא עברה (כל הזמן עם אחותה) ללבנון. שם נישאה לבכיר בפלג הקיצוני של חוותמה. מלחמת לבנון תפסה אותה בביירות. בקלטת השידור שבידיי הדה מספרת באריכות על הזוועות והפגיעות שלהן נחשפה בלבנון ב-1982 כתוצאה מההתקפות של חיל האוויר הישראלי. היא מסבירה את כעסה על ישראל, שפגעה באזרחים ללא הבחנה, אך היא יודעת שיש גם ישראלים טובים. היא מעריכה את תנועת "שלום עכשיו" ואת "יש גבול".

פתאום אני רואה את שותפות הגורל בין הדה ליסמין: שתיהן הפסיקו בשלב מסוים להיות ארון לגורלן. שתיהן היו קורבן של נסיבות משפחתיות ופוליטיות, שבזכות בידי ארגון טרור (לוחם חופש). מתברר שגם להדה וגם ליסמין הייתה מלחמת לבנון חוויה מעצבת. גם יסמין לא רוצה לפגוש ישראלים בשל אותם המאורעות. האידיאולוגיה הלוחמנית שלהן נבנתה שם וטשטשה את חוויות השהות בבית הסוהר. במפגש שלי אתן היום, בית הסוהר הוא רק ראשית דרכנו המשותפת. המלחמה הנוראה הזאת, מלחמת לבנון, נגעה גם בי. באותה התקופה חיינו בקריית שמונה וסבלנו מהקטיושות. המלחמה גירשה אותי ואת ילדיי הקטנים לאחר שביתנו נפגע. גם אז התחכתי בהן בלי ידיעתי.

במפגש עם עדנה ניסתה הדה להימנע משיחות פוליטיות. היא הייתה טקטית מאוד ואדיבה, אך עדנה המראינת התעקשה לגרור אותה לדיונים אלה. הדה הסבירה שהיא חולה ורוצה חיים שקטים. היא התגרשה מבעלה, וכעת עוסקת בעיתונאות ועורכת כתב עת. ירושתה הגדולה הושבה לה אחרי משפטים ארוכים, והיא בת בית בארמון המלך.

מעדנה רצתה לשמוע על ידידיה מבית הסוהר, לא רק על המנהלת, אלא גם על האסירות האחרות. היא הייתה צמאה למידע. בעדנה נהגה בחביבות ובעדינות. היא הייתה אנושית. דמותה המורכבת הצומחת מסיפור התנהגותה במפגש עם עדנה מקרינה גם לאחור. גם אז אולי לא הכול היה משחק? גם אז אולי היו רבדים של כנות, אכפתיות, חיבה אישית, וגם עמדות ששיקפו את דעתה האמיתית?

ויותר מכך, בהקשיבי להקלטה פעם נוספת אני נותנת את דעתי על דבריה של עדנה המספרת שהדה, במרוקו, סירבה בעקשנות להיות מוקלטת, וכן שבתגובה לשאלותיה הפרובוקטיביות והבלתי פוסקות השיבה: "אינך מבינה שאנחנו לא נמצאים במדינה דמוקרטית!?" ועולה בי ההרהור שמא גם במרוקו נאלצה הדה להיזהר מלבטא בגלוי את דעותיה, שגם שם נאלצה לשחק תפקיד. כך שה"אמת" שהביאה לנו עדנה ממרוקו, גם היא אמת חלקית.

פתאום עולה בדעתי שלא רק שלא הכרתי את הדה, אלא אולי גם פספסתי. אולי יכולתי להבינה יותר, אז באותה תקופה רחוקה, אילו הייתי פחות זהירה, אילו נתתי לעצמי להיסחף. אולי. והצער על פספוס האפשרות להיפגש עם יסמין הכה בי מחדש במלוא העוצמה. המחקר לא הסתיים מבחינתי. אני צריכה להשלים חוסר של עובדות רבות. אני צריכה להיפגש עם יסמין. האם אצליח? האם לסיפור הזה יהיה סוף עם נקודה? האם אפשר בכלל לסיים, באופן טבעי, סיפור מחקר?

## מקורות

בילו, י' (1988). חקר התרבות העממית בעידן הפוסט-מודרני: סיפור אישי, בתוך א' אבוהב, א' הרצוג, ה' גולדברג וע' מרקס (עורכים), ישראל: אנתרופולוגיה מקומית (עמ' 655-680). תל אביב: צ'ריקובר.

גרינברג, ע' (1982). נשים ככלא בישראל. תל אביב: צ'ריקובר.

Behar, R. (2003). Ethnography and the book that was lost, *Ethnography*. 4(1), 15-39.

Bird-David, N. (2004). No past, no present: A critical-Nayaka perspective on cultural remembering. *American Ethnologist*, 31(3), 406-421.

Brettell, C. B. (ed.) (1993). *When they read what we write*. London: Bergin & Garvey.

Evans-Pritchard, E. E. (1951). *Social anthropology*. London: Routledge & Kegan Paul.

— (1956). *The Nuer religion*. London: Oxford University Press.

Geertz, C. (2010). *Life among the anthros and other essays*. New Jersey: Princeton



- University Press.
- Greenberg, O. (2012). Through the kaleidoscope: Looking back at the prison. in H. Hazan & E. Hertzog (eds.), *Serendipity in anthropological research* (pp. 307-318). Farnham, England: Ashgate.
- Kenna, M. E. (1992). Changing places and altered perspectives. in J. Okley & H. Callaway (eds.), *Anthropology and autobiography* (pp. 147-162). London: Routledge.
- Shokeid, M. (2007). When the curtain falls on a fieldwork project. *Ethnos*, 72(2), 219-238.
- (2009). *Three Jewish journeys through an anthropologist's lens*. Brighton, MA: Academic Studies Press.
- Turnbull, C. M. (1972). *The mountain people*. New York: Simon & Schuster.
- Turner, V. (1960). Muchona the hornet. in J. Casagrande (ed.), *The company of man* (pp. 334-355). New York: Harper.
- Wulff, H. (2000). Access to a closed world: Methods for a multilocal study on ballet as a career. in V. Amit (ed.), *Constructing the field: Ethnographic fieldwork in the contemporary world* (pp.147-161). London: Routledge.

## הייחודיות הישראלית וסוגיית הקולוניאליזם בסוציולוגיה של ברוך קימרלינג

גרשון שפיר\*

**תקציר.** מאמר זה בוחן את השאלה מדוע קימרלינג נמנע מלתאר את ישראל כחברה קולוניאלית למרות הדמיון הרב בין גישתו ובין התיאוריה הקולוניאלית. ראשית אציג חמש תזות של קימרלינג על ישראל, ולאחר מכן אראה שביקורות על הגישה שרואה בישראל חברה קולוניאלית מבקרות גם את התזות של קימרלינג. בהמשך הדברים אציע את ההסבר שהימנעותו של קימרלינג מלהשתמש בתגית הקולוניאלית לתיאור ישראל נבעה מהעדפתו לטבוע מושגים מחקריים אורייגנליים. לסיכום אבחן את השאלה הרחבה של שימוש במושגים טעונים במשמעות פוליטית במדעי החברה.

בעת קריאת האוטוביוגרפיה שאת כתיבתה השלים ברוך קימרלינג חודשים אחדים טרם מותו התבלט בעיניי משפט שבו קובע ברוך: "לא הייתי חלוץ". הדבר נכון רק אם מתייחסים להגדרה הציונית המצומצמת של המונח, שכיבדה בהגדרת החלוץ את מתיישבי תנועת העבודה; אלא שהואיל וברוך עצמו לא אימץ את מערכת המונחים הזאת, אין צורך שנעשה כן גם אנחנו עתה. מי שאמר לסוציולוגים הישראלים בשלהי שנות השבעים ובראשית שנות השמונים שהסוציולוגיה אינה נעצרת בקו הירוק, עשה מעשה חלוצי של ממש. ברוך לא רק חקר את הספר, הוא ניצב בקו החזית. ברוך הוסיף בספרו שלא היה גם "לוחם מלחמות". כמדומני שהתעקשותו לכתוב דיסרטיצה, ובהמשך ספרים, מאמרים וטורי דעה בעיתונות, בנושאים שנויים במחלוקת ואף כאלה שהיו בבחינת טאבו של ממש, מעידה כאלף עדים על האומץ האינטלקטואלי שבו לחם בשוחות האקדמיה. לבסוף, ברוך חותם את המשפט הזה בטענה שהוא גם לא היה "קצין צבא". אלא שגם כאן, בכוח תעוזתו האינטלקטואלית, הוביל ברוך צבאות של אקדמאים צעירים בישראל ובחור"ל שנענו לקריאתו להשתמש בכלים סוציולוגיים כדי לחקור את הסכסוך הישראלי-פלסטיני ואת השפעתו על התהוותה של החברה בישראל. לברוך היה ייעוד של חלוץ, לוחם ומפקד.

עבודתו המחקרית הקיפה שני שלבים אינטלקטואליים: בשלב הראשון, מ-1974 עד 1993 בערך, הצביע על חשיבותם המרכזית של טריטוריה, ספר, גבולות וצבא בתיאוריה ובפרקטיקה של הציונות. בשלב השני, מ-1993 בערך ועד סוף ימיו, שפך אור על סוגיות של זהות ותרבות, ובפרט על גיוונה של ישראל כחברה של זהויות קיבוציות מרובות ומתחרות, ועסק במאפייני הסוציולוגיה וההיסטוריוגרפיה הישראליות. במאמר זה אתמקד בשלב הראשון של עבודתו; בברוך המוקדם, הראשון שחקר את הסכסוך הישראלי-פלסטיני מנקודת מבט סוציולוגית.

\* המחלקה לסוציולוגיה, אוניברסיטת קליפורניה, סן דייגו

במחקר זה אני מציב לעצמי שתי משימות משולבות.

בשלושת החלקים הראשונים אתחקה אחר "החוליה החסרה": מדוע נמנע ברוך משימוש במונח קולוניאליזם בעבודותיו על החברה הישראלית, אף שהתזות שלו דומות כל כך לפרשנות הקולוניאליסטית. בחלק הראשון אאיר את המסגרת התיאורטית המקורית של ברוך באמצעות ניסוח של חמש תזות שלהן אקרא "התזות של קימרלינג". בחלק השני אסקור את הביקורת שהציגו זה לא כבר שלושה היסטוריונים על ניתוח הציונות כמקרה של קולוניאליזם התיישבותי, במטרה לברר באיזו מידה מהווה ביקורת זאת ממילא גם ביקורת על עבודתו של ברוך עצמו. בחלק השלישי אנסה לתת הסבר משלי להימנעותו של ברוך משימוש בתג הקולוניאליזם אף שהתזות שלו כה דומות לתיוג הזה. לסיכום, בחלק הרביעי, אציג את שאלתי המרכזית במסגרת רחבה יותר ואשאל האם יש למונחים טעונים פוליטית - דוגמת קולוניאליזם - מקום בניתוח חברתי.

### קימרלינג על הספר, או "התזות של קימרלינג"

ב-1983, בעודי דוקטורנט ועוד לפני שהכרתי את ברוך אישית, היה לי הכבוד לסקור את שני ספריו הראשונים של ברוך שראו אור באנגלית - *Zionism and Territory* (ציונות וטריטוריה) ו-*Zionism and Economy* (ציונות וכלכלה) - מטעמו של כתב העת *Contemporary Sociology*, הבמה הרשמית לפרסום סקירות של אגודת הסוציולוגים האמריקאית. כתבתי אז שאלה ספרים "פרובוקטיביים ומלהיבים... פרי מוח פורה ולא שמרני... ואירוע מבורך בסוציולוגיה של החברה הישראלית" (Shafir, 1984). ואני שמח להוסיף, ככלות 25 שנה, שכמו יינות צרפתיים ושתיחים פרסיים, ספריו של ברוך רק השתבחו עם הזמן. מה היו מעלותיהם של הספרים, ובייחוד של ציונות וטריטוריה, שניכרו כל כך לעין, כאז כן היום?

בספרו ציונות וטריטוריה נטל ברוך את תזת הספר (frontier thesis) הידועה של ההיסטוריון האמריקאי פרדריק ג'קסון טרנר (Turner) מ-1893 ויישם אותה לגבי הציונות בארץ ישראל. טרנר טען שהתנועה מערבה, אל "אדמות החופש" שבאמריקה הצפונית, סימנה היוולדות חוזרת ונשנית והפיחה חיים חדשים במסגרת ההזדמנויות - מה שמסביר, בין השאר, את האינדיבידואליזם החסון, את הלאומיות המורכבת ואת הדמוקרטיה של העם האמריקאי (Turner, 1976). כפי שציין ברוך, במקרה של ארץ ישראל, היא פלסטין, הארץ לא הייתה ריקה, אף לא חופשית. אף על פי כן, ברוך קשר את אמריקה הצפונית עם ארץ ישראל כשני קטבים של אותו רצף, תחת מטרייה תיאורטית אחת, והציע להשתמש בסולם בר פימות האומד את רמת הספר (frontierity). הוא חישב את רמת הספר כעלות ממשית לכל יחידת קרקע והגיע למסקנה ש"על כל פיסת קרקע שעברה לשליטת היהודים, לפחות עד ל-1947 [...] היה עליהם לשלם כקולקטיב מחיר כלכלי, פוליטי וחברתי, שהיה גבוה על פי כל אמת מידה" (Kimmerling, 1983a, p. 7). ברוך הציע תיאוריה סוציולוגית לכידה של הספר הישראלי, של "ישראל כספר"; תיאוריה שהוכיחה את יעילותה בזיהוי הדינמיקה המרכזית של החברה הישראלית, ואף יש בה פוטנציאל הסברתי בשפע, שאפשר יהיה לנצלו לטיפול בתופעות חברתיות נוספות ועתידיות.

אפשר לזהות חמש תזות עיקריות - אקרא להן "התזות של קימרלינג" - שעלו בספר ציונות

וטריטוריה וזכו לפיתוח במחקרים שפרסם ברוך בהמשך:

שליטה וריבונות - אולי התזה המקורית ביותר של ברוך היא שיישוב טריטוריה ככוונה להשיג עליה ריבונות היא מטרה שאפשר להשיגה, ובתנאי "ספר נמוך" אף תושג, בשלבים (מסתבר שלא רק לפלסטינים יש תיאוריה של השגת שליטה בשיטת השלבים). כתוצאה מכך הבחין ברוך בין שלושה סוגים של שליטה בטריטוריה: נוכחות, בעלות וריבונות (Kimmerling, 1982; 1983a, pp. 19-25). בארץ ישראל, הבעלות, לעתים בצירוף עם נוכחות, שימשה תחליף לריבונות לאורך תקופה ממושכת במיוחד, דהיינו מ-1882 ועד 1948 (Kimmerling, 1983a, pp. 23, 65). עם מלחמת 1948 התחלף ניכוס קרקעות באמצעות רכישה בניכוס בכוח הזרוע (ibid, p. 106). אבל גם אחרי 1948, ההבחנה בין שלושת סוגי השליטה המשיכה לייצר את מה שברוך כינה "הפחד הצינוני מדה-קולוניזציה", או "חרדת ההפיכות", כלומר החשש שמא גם לאחר שיעבור השטח לריבונות יהודית על פי חוק, הוא עלול לשוב לידיים ערביות הלכה למעשה אלא אם כן יבוצר בבעלות ובנוכחות יהודיות (ibid, pp. 27, 139, 146).

היסטוריה משולבת - נושא שני שהיה נוכח כמוכלע בציונות וטריטוריה (ibid, pp. 78-79) ובהמשך הפך לאחת התזות המזוהות ביותר עם ברוך הוא השתלבותן של החברה הישראלית והחברה הפלסטינית בקשר הדוק, קשר שאחרי 1967 אף השתבץ במסגרת מוסדית יחידה והפך ל"מערכת השליטה הישראלית" (Kimmerling, 1989, p. 266; 1992, p. 451). השליטה בטריטוריה הפלסטינית התעצמה והפכה למערכת שליטה בטריטוריה ובבני אדם, שליטה בפלסטינים עצמם. ברוך לא הרפה מתביעתו מהסוציולוגים הישראלים ומחוקרים אחרים בתחום מדעי החברה לבחון שתיים מהחלטות המסגרת שזיהה אצלם. ראשית, הוא דרש ניתוח של הטריטוריה הן בתחומי הקו הירוק והן בשטחים שהתווספו אחרי 1967 כחלק מ"מערכת מאוחדת" המורכבת מבני אדם בעלי זכויות מובדלות (Kimmerling, 1989, p. 270; 1992, p. 451; 2005, p. 41); ושנית, לבחון ולהתמודד עם השימוש הרווח במונח "היישוב", המתמקד בקהילה היהודית בפלשתינה המנדטורית ומדיר את הרוב הערבי ואת המשטר הקולוניאלי הבריטי (Kimmerling, 1992, p. 449).

משבר הלגיטימציה - הסכסוך הישראלי-פלסטיני על טריטוריה הוביל לרגשות מעורבים ולא-נחת בקרב המתישבים והצריך טיפול יוצא דופן בלגיטימציה של תביעתם הטריטוריאלית. כרכים אחרים הדגיש ברוך את המתח בין הגישות האוניברסליסטיות השונות, המבוססות על ערכים הומניטריים או סוציאליסטיים, שרווחו כל כך בקרב המהגרים-המתישבים, ובין האינטרסים הפרטיקולריסטיים, דהיינו הלאומיים, שהנחו אותם (Kimmerling, 1983a, pp. 142, 189, 211, 233). אלא שבניגוד לאחרים, ברוך בחן בקפידה את מנגנוני הלגיטימציה הפנימית שלהם נדרשה הציונות בגלל הקשיים הכרוכים ביישום לגיטימציה חיצונית שמבוססת על עקרונות אוניברסליים. שני מנגנונים מסוג זה שמציין ברוך, ואנו מזהים אותם בנקל, הם הטענה שהקולוניזציה הציונית הועילה לאוכלוסייה הפלסטינית, והדגשת הצד החומרי של הקונפליקט, מעל ומעבר לממדיו הפוליטיים והקמאיים (ibid, p. 197), במטרה להראות שהסכסוך היהודי-ערבי אינו מצב של צד רווח וצד הפסד. דוגמה לשיטת הלגיטימציה השנייה היא הייחוס של ערך כלכלי לקרקע המצויה בשליטת ערבים, לעומת ייחוס של משמעות לאומית לאותה הקרקע כשהיא עוברת לידיים יהודיות (ibid, p. 14).

המשכיות מוסדית - התזה הרביעית של ברוך קראה לנו להכיר בהמשכיותם של מוסדות יהודיים גם אחרי תאריך הריבונות ב-1948 והצביעה על כך שהעצמאות "לא בישרה על שינוי דרמטי במבנה המוסדי של המערכת הפוליטית בישראל אף לא במושגי היסוד המנחים אותה" (ibid, p. 166). לדוגמה, ברוך כתב: "בין 1967 ל-1977, כל אימת שהממשלות השונות נקלעו לספקות בנוגע לגורלם של השטחים החדשים, הן נזקקו בצורה פולחנית כמעט לדפוסי פעולה מהעבר" (ibid), ובתוך כך השימוש במודל הקולוניאלי הקודם, כשזאת הפעם הופכת נוכחות למבשרת הריבונות (ibid, p. 223).

היסטוריוגרפיה מפוצלת - לבסוף, כפי שמדגישה התזה החמישית, המצב של סכסוך ללא סוף שיצרו ההגירה וההתיישבות הציוניות הביא לפיצול בין נקודת הראות הישראלית לזו הפלסטינית, והדברים אמורים גם בכתיבה המחקרית ובניתוחים העוסקים במהותה של הציונות. במילותיו הקולעות של ברוך, שאני מצטט אותן תדירות, "הציונים התמקדו בסיבות להגירה היהודית, ואילו הערבים התמקדו בתוצאותיה" (ibid, p. 28). מטרתו של ברוך הייתה לגשר על הפער הזה על מנת להציב את הספר, ובאמצעותו את הסכסוך הישראלי-פלסטיני, במרכז הסוציולוגיה הישראלית.

## הביקורת האנטי-קולוניאלית

"התזות של קימרלינג" מציגות למעשה תיאוריה קולוניאלית של ההתיישבות הציונית בארץ ישראל בלי לקרוא לה בשם המפורש. גישה זו היא תפיסת מיעוט בקרב חוקרי החברה הישראלית. בחלק הזה אנחה אתכם בשביליהם של שלושה ניסיונות לרחות את השימוש בהסברים קולוניאליים להבנת הציונות שהעלו בשנים האחרונות ההיסטוריונים אילן טרואן, דרק פנסלר ואבי בראלי, ואנו נלמד שגם אם אין הם מתייחסים במישרין לעבודתו של ברוך (היות שברוך לא נקט מעולם במפורש את לשון התיאוריה הקולוניאלית), הרי בדחיית ניתוח קולוניאלי הם מערערים על כל חמש התזות המקוריות של ברוך. טרואן מבקש להטיל ספק בשלוש הראשונות, ופנסלר ובראלי מתחלקים ביניהם בשתי הנותרות. מנקודת מבטם של המבקרים, טיעונו של ברוך תואמים בנקודות מפתח את הניתוח הקולוניאלי שנוא נפשם. אין פירוש הדבר כמובן שעבודתו של ברוך מתאימה כל כולה למסגרת הניתוח הקולוניאלי, או שלתיאוריה הקולוניאלית אין מה להוסיף על התזות של ברוך.

ספרו של אילן טרואן (Troen) מ-2003 *Imagining Zion: Dreams, Designs, and Realities in a Century of Jewish Settlement* - מתמקד באופן שבו דמיינו את ציון אידיאולוגים ומתכנני ההתיישבות בארץ ישראל. טרואן שואב את השראתו מאברהם גרנובסקי, המנהל הראשון של הקרן הקיימת לישראל ואחר כך יושב ראש חבר המנהלים שלה, ומהסוציולוג משה ליסק, איש האוניברסיטה העברית בירושלים. טרואן מצטט בחיוב את טענתו של גרנובסקי כי "היהודים לא באו לארץ ישראל כדי לבצע מדיניות קולוניאליסטית, אלא מדיניות של קולוניזציה" (ibid, p. 42). מהמונח קולוניאליזם משתמע ניצול המשאבים הטבעיים והאוכלוסייה הילידית, ואילו הקולוניזציה הציונית, במילותיו של טרואן, הייתה "תנועה מוסרית שהיה בידה להביא שגשוג לכול. היא אף יכלה להשיג זאת בלי לנצל את האוכלוסייה הילידית" (ibid, p. 57). אם

היהודים יכולים להגיע לרמת חיים אירופית כפולשתינה על 100 דונמים מעובדים באינטנסיביות, טענו המתכננים הציונים, מסוגלים לכך גם הפלסטינים. ביטויה המוסדי של מדיניות זאת היה הקמתה של חברה יהודית נפרדת, לא על גבה של החברה הפלסטינית (ניצול), אף לא במקומה (נישול), כי אם לצדה. כאן הולך טרואן בעקבותיו של משה ליסק ומאמץ את מסקנתו כי היישוב חי בתוך "בועה יהודית" (ibid, p. 50). הקולוניזציה הציונית הברדלנית הזאת הובילה לא רק להקמתה של מולדת יהודית אלא גם, כפי שנאמר שוב ושוב בכל כתביה של ההגות הציונית, "חברת מופת - אור לגויים" (ibid, pp. 42, 57-58).

על ידי דחיית הטיעון שלפיו הייתה הקולוניזציה הציונית חלק ממפעל קולוניאלי, טרואן מתייחס ממילא בביקורתיות גם לשלוש התזות הראשונות של ברוך על הקשר בין ציונות לטריטוריה. ראשית, גישתו של טרואן, הבוחר לנתח את הסכסוך הישראלי-פלסטיני ברמת ההתיישבות והחלקות האישיות מתוך הזנחת הממד הפוליטי, מתעלם מהקשר, על פי התזה הראשונה של ברוך, בין נוכחות, בעלות וריבונות ומהאופן שבו הובילו שתי הראשונות לזו האחרונה. שנית, תיאוריית הבועה של הציונות מעלימה עין מהיותן של החברה הישראלית והחברה הפלסטינית שזורות זו בזו עד ל-1948. לבסוף, טרואן מדגיש את הממד האוניברסליסטי של הציונות. אף על פי כן, הוא מתעלם מניה וביה מהמתח הקיים בינו לבין אינטרסים יהודיים פרטיקולריסטיים, שכפי שמודגש בתזה השלישית של ברוך, הכריעו את הכף בעקביות. עליו להוסיף שגם אם בשנות החמישים, ואפילו בשנות השבעים, עוד מקובל היה להציג את דעותיו של גרנובסקי בנימה של הסכמה, אין ספק שהסכמה כזאת מפתיעה בפרסום מ-2003, אחרי שמחקרים של דור שלם, בהם מחקריו של ברוך, ערערו עליה בצורה יסודית כל כך.

שימוש גלוי וברור בעמדתה של התיאוריה הקולוניאלית על ידי ברוך היה תורם לסילוק זריז של הערפול שיוצרים טיעוניהם של גרנובסקי וליסק על ידי חציצה בין קולוניזציה לקולוניאליזם. על פי התיאוריה הקולוניאלית, קולוניזציה ללא שלטון קולוניאליסטי יכולה להתקיים רק בארץ אגדית, ריקה מאוכלוסין. בכל מקום שיש אוכלוסייה ילידית, רק כוחה הצבאי והמדיני של רשות קולוניאלית יכול להביא לכדי העברת קרקע מקבוצה אחת לאחרת (ראו שפיר ופלד, 2005, עמ' 28, וכן Shafir, 1996). הגדרת היישוב על פי תיאוריית הבועה הברדלנית של ליסק וטרואן, השוללת את התזה השנייה של ברוך, מטשטשת את העובדה שהפרדה היא בלתי אפשרית כל עוד ממשיכה הציונות לשאוף להתפשטות טריטוריאלית. תיאוריה ברדלנית של הציונות לא יכולה גם להסביר מדוע שתי קהילות ההולכות כל אחת בדרכה הנפרדת מגיעות לכדי מלחמה ביניהן (ראו גם Shafir, 1996, p. 195). תיאוריית הספר של ברוך לא נפלה מעולם בפח האשליה הזאת. זאת ועוד, אין צורך בפרספקטיבה היסטורית ארוכה כדי לדעת שהצדק עם ברוך. די להציץ מזרחה מבעד לאחד החלונות באוניברסיטה העברית בירושלים כדי להיווכח שההתנהלויות הישראליות יכולות להתרחב או להתכווץ, אך אי אפשר להקפיאן כחלק מהסכם ברדלני כלשהו בגדה המערבית, כדי לפוצץ את תיאוריית הבועה של הציונות.

דרק פנסלר (Penslar, 2007), היסטוריון באוניברסיטת אוקספורד, מתמודד עם התזה הרביעית של ברוך. פנסלר נדיב יותר מטרואן ומוכן לקבל ש"המפעל הציוני נקלע, מהבחינה ההיסטורית והמושגית, בין זרמי השיח והפרקטיקה של הקולוניאליזם, האנטי-קולוניאליזם והפוסט-קולוניאליזם"

(ibid, p. 91). השיח הציוני, על פי הניתוח התרבותי הזה, היה שותף ל"נטיות הקולוניאליסטיות והאוריינטליסטיות של החברה האירופית באמצע המאה, אך גם למרכיבים האנטי-קולוניאליים בתנועות השחרור הלאומיות" (ibid, pp. 91, 95). אלא שכאן פורץ פנסלר בסקירה קדחתנית ואקלקטית של שלל נושאים, מקורות והשוואות ועורם "נטיות" (sensibilities) מכאן ומשם, ולא נח לרגע כדי להתעמק באף אחד מהנושאים, אף לא מנסה לשקול את כובד משקלה וחשיבותה של ההשפעה הקולוניאלית לעומת הגורמים האחרים. בתום הקריאה אין לנו מושג איזו מידה של השפעה נודעה למרכיבים הקולוניאליסטיים, האנטי-קולוניאליסטיים והפוסט-קולוניאליסטיים, כל אחד בתורו, על הדינמיקה של הסכסוך הישראלי-פלסטיני, וכיצד הם דרים בכפיפה אחת בתוך אותה חברה. פנסלר נוקט עמדה פסקנית רק פעם אחת: "אחרי 1967", הוא מצהיר, "יצרה השליטה הישראלית עד מהרה משטר קולוניאלי בשטחים הכבושים", ו"בישראל חלה תמורה מהירה שהפכה אותה למדינה קולוניאלית" (ibid, p. 111).

המסקנה החדר-משמעית היחידה של פנסלר מערערת אפוא ישירות על התזה הרביעית של ברוך, דהיינו על קיומו של רצף מוסדי ותרבותי שנמשך מהעידן שלפני 1948 אל תוך העידן שאחרי 1967. רצף זה מתבטא בראש ובראשונה בכל הנוגע לחוויה המכוננת של החברה הישראלית, קרי השתלטות באמצעות קולוניזציה. גם כאן, לו עשה ברוך שימוש מפורש בלשון התיאוריה הקולוניאלית, כי אז היה ברור ומוכן שההתיישבות בטריטוריה חדשה וכינונה של קולוניית מתיישבים הן תופעות מתמשכות. מה שההיסטוריונים הקולוניאליים קוראים "הכיבוש" או "הפלישה" למטרת התיישבות אינו אירוע, או אפילו תקופה, אלא מבנה חברתי. המונח קולוניאליזם התיישבותי אינו אם כן תיאור של מקורות המדינה, אלא ניתוח של התכונה המגדירה אותה. אף שפנסלר מבקש לשכנענו שאחרי 1967 זינקה אתונה הקולוניאלית ברמותה הבשלה והבוגרת היישר מתוך ראשו של זאוס אביה, הרי שלמעשה המוסדות המעורבים ביישובה של הגדה המערבית, כגון המחלקה להתיישבות של ההסתדרות הציונית העולמית, לא הומצאו ב-1967. כשעלה הליכוד לשלטון ופתח במפעל ההתנחלות המובהק שלו, הוא רק הקים שיבוט של אותה מחלקה, החטיבה להתיישבות (Shafir, 1984, p. 819). כיבוש הארמה לא התחיל ב-1967, והוא מכוון הן כלפי חוץ והן כלפי פנים, כשכלפי חוץ הוא משתמש בכלים צבאיים, ובתוך הקו הירוק הוא מסתמך על המשטרה ועל מנהל מפלה. למעשה, בהיעדר גבולות, עצם מושג הריבונות נותר מעורפל.

אבי בראלי (2003) ממכון בן גוריון לחקר ישראל והציונות באוניברסיטת בן גוריון בנגב מבקר את התזה החמישית של ברוך. בראלי אף הוא נדיב מטרואן בנכונותו לקבל את הניתוח הקולוניאלי כצעד ראשון בסיווג התופעות שהציונות דומה להן (שם, עמ' 104-105). אלא שהוא מגיע למסקנה שבקווי הדמיון הללו אין ממש, שכן הגורמים מחוללי הציונות מצויים באירופה (שם, עמ' 112), ומכאן שהסבר לתופעת הציונות ההיסטורית מצריך גישה שונה מהניתוח הקולוניאלי.

הטיעון של בראלי, שלפיו הציונות נטועה בגורמים אירופיים, והיישוב אינו אלא העץ שצמח מהגלעין האירופי, מהווה מעצם טיבו ביקורת על הדגש ששם ברוך על ההשפעה המכוננת של הספר הפלסטיני ועל הצורך לחקור לא רק את המניעים הציוניים אלא גם את תוצאותיו של המפעל הציוני בפלשתינה ולגבי הפלסטינים. יתר על כן, תפיסתו של בראלי מתכחשת לתזה החמישית של ברוך אשר קראה לשילוב ההיסטוריות הישראלית והפלסטינית של ההתיישבות הציונית. בראלי משיב

לחיים את ההיסטוריוגרפיה המפוצלת של שני עמים ומותיר בידינו את הסוציולוגיה הישנה-חדשה של החברה הישראלית כפי שהורו אותה ודגלו בה אייזנשטט וליסק, זו שהתמקדה אך ורק בחקר היהודים הישראלים והותירה את העיסוק בסכסוך הישראלי-פלסטיני לחקר יחסים בינלאומיים. למרבה האירוניה, בראלי מוביל אותנו בנתיב המתווה מעגל שלם ובסופו של דבר מקים לתחייה את אותן תזות עצמן - דהיינו שגם החברה האמריקאית וגם הישראלית הן מוצרים מיובאים גרידא, וכי המאפיינים של שתיהן נובעים במלואם מהורותם על אדמת אירופה - שפרדריק ג'קסון טרנר וניתוח הספר של ברוך כבר הפריכו אותן.

אפילו סקירה קצרה זאת של עבודתם של שלושה מחברים המותחים ביקורת על הספרות המדגישה את הדמיון בין ציונות לקולוניאליזם מדגימה שגישות אלה מנוגדות באורח בלתי נמנע גם לתזות של ברוך. נוכל להגיע למסקנה שתיאוריה לא נבנית על תוויות ומושגים גרידא, כי אם על תזות, וכתוצאה מכך להסיק שקיימת חפיפה עמוקה, גם אם חלקית, בין תזות הספר של ברוך ובין פרשנותה של הציונות לאור התיאוריה הקולוניאלית.

## מדוע לא קולוניאליזם?

חודשים אחדים אחרי שראה אור *ציונות וטריטוריה* התפרסם מאמרי "הלאומיות המשתנה והספר הפתוח של ישראל בגדה המערבית" בכתב העת *Theory and Society* (Shafir, 1984). השתמשתי בכלים המסורתיים של לימודי הספר והבחנתי בין שלושה שלבים בהתנחלות לאחר 1967, שכל אחד מהם מתאים לסוג שונה של ספר, בדרגה גוברת של פולשנות ונטייה לסכסוך: הצבאי, המשיחי והפרברי. אפשר שהבחירה של שנינו באותה מסגרת תיאורטית אינה מפתיעה; בשנות השבעים והשמונים היה פרץ של כתיבה היסטורית, מן הסתם כאחת מתגובות הנגד לתיאורית המודרניזציה ששלטה בכיפה בעת ההיא, על ייסודן של חברות חדשות, ובתוכן חברות ספר. אסכולה זו ביקשה לסגל את התיאוריה של טרנר ליישום השוואתי, וברוך היה בקיא בספרות זו ואף הסתמך עליה (ראו לדוגמה Kimmerling, 1983a, pp. 2-8). העבודה המחקרית המרשימה ביותר בתחום זה הייתה ספרם של הווארד למאר ולנרד תומפסון על הספר בהיסטוריה (Lamar & Thompson, 1981), שם נאמר בפרק הסיכום כי "ככל הנראה המצב העכשווי הקרוב ביותר לסוג זה של ספר [...] שבו חברות יריבות מתחרות על שליטה על הקרקע, הוא בישראל" (ibid, p. 312). חזקה על סוציולוג צעיר שתר אחר מסגרות תיאורטיות רלוונטיות לניתוח של התפשטות טריטוריאלית שיבחר בגישה הזאת.<sup>1</sup> בדיסרטציה שלו עדיין שקד ברוך על מציאת חיבור בין שלל טיעונים תיאורטיים מהטווה הבינוני על טריטוריות (Kimmerling, 1974); הוא התוודע לעבודתו של טרנר רק אחרי שהשלים את כתיבת הדיסרטציה, ומושג הספר תפס מקום של כבוד רק בציונות וטריטוריה.

ברוך נישא על כנפי ההתלהבות מן הרוויזיוניזם הטרנרי ואף הביא אותו לפסגות חדשות, ולא מצא חפץ במונח קולוניאליזם כדי לתאר את רכישת האדמות הציוניות וההתנחלות בהן או את

1 אבל ההתעניינות במחקר השוואתי של הספר לא האריכה ימים בסופו של דבר, ואפילו ההבחנה הקלאסית בין גבולות לאזורי ספר לעמלה והותירה לנו תחליפים מגוונים כגון חקר הגבולות (boundary work).



היחסים הישראליים-פלסטיניים. אף שקימרלינג כתב בחופשיות על הקולוניזציה הצינית, הוא דחה במפורש את התזה הקולוניאלית בהזדמנויות רבות ומטעמים שונים. הוא ציין שהצינות שונה מ"תנועות קולוניזציה" אחרות הואיל ובחירת הטריטוריה שלה לא הושתתה על נגישות פוליטית, כלכלית או גיאוגרפית, אלא נבעה מחשיבותה של ארץ ישראל כ"סמל המעורר של התנועה היהודית הלאומית" ומכוחו של מיתוס "הגורל היהודי". הוא הוסיף וטען שלא הייתה שותפות אינטרסים בין הרשויות הקולוניאליות הבריטיות ובין המתישבים היהודים;<sup>2</sup> שהאדמה נרכשה ולא הופקעה או נכבשה (לפחות עד 1948); שכוח העבודה הערבי הודר חלקית מהשוק, ומכאן שלא היה אפשר לנצלו, וכן הלאה (Kimmerling, 1983a; 1992, p. 456). עם זאת, הוא טען שההבדל המשמעותי ביותר בין הצינות ובין "תנועות קולוניזציה" או תנועות "מתיישבים-מהגרים" אחרות הוא רמת הספך הנמוכה של ארץ ישראל (Kimmerling, 1983a, p. 13). בסיכומו של דבר הוא הגיע כפי הנראה למסקנה שבהעדר ספך נרחב לא ייתכן קולוניאליזם (ibid, p. 30).

המינוח שהשתמש בו ברוך כדי לתאר את המציאות החברתית המתהווה כלל את המושגים חברת מהגרים, תנועת התיישבות וחברת התיישבות של מהגרים-מתיישבים. המינוח שבו לא השתמש היה חברה קולוניאלית או חברת מתיישבים-קולוניאליים. אפשר לייחס את הסתייגותו של ברוך, ואף את דחייתו את התזה הקולוניאלית, לכמה גורמים. למשל, שברוך היה בראש ובראשונה סוציולוג פוליטי ורק אחר כך סוציולוג היסטורי; או שכמעט כל מפעל חייו הוקדש לישראל, והוא נטה פחות למחקרים השוואתיים. הסבר מוסרי אפשרי מופיע בספרו של אורי רם (Ram, 1995, p. 179):

צירוף של זהירות ותעוזה אופייני למזגו של קימרלינג עצמו [...] ולנטייה (בשינוי הדורי שהתחולל אז) המתגלה בימינו בסוציולוגיה הירושלמית. עבודתו היא דוגמה ומופת לחוד החנית בתחום שאיש אקדמיה ישראלי מבוסס מסוגל לבדוק, אך גם למגבלותיו [...] הוא מקדים את עמיתו, כמי שבודק את השטח מטעמים, אולם הצעד שהוא מבצע אינו נועז במידה שיסתכן באובדן מעמדו האקדמי.

ואולם, לטעמי, אף אחד מההסברים הללו אינו מספק. עבודתו של ברוך היא פוליטית והיסטורית במידה שווה; רוב ספריו מתייחסים למאה שלמה ומסתמכים על חומרים היסטוריים. אדרבה, תמיד התרשמתי מכישרונו הקולע לזוהות את ספרי הזיכרונות ואת המסמכים ההיסטוריים המאלפים ביותר ולהשתמש בהם. זאת ועוד, מפעל חייו של ברוך הוקדש לפענוח הדינמיקה המקיפה של החברה הישראלית; הוא היה חוקר הסוציולוגיה הישראלית, אולי הסוציולוג של החברה הישראלית בה"א הידיעה, אך בכך לא כרוכה דווקא אדישות לחברות אחרות, ובמקרה של ברוך אכן אין הדבר כך. אם לציין את הדוגמה המתבקשת ביותר, מחקר הספך שלו אמנם התמקד בישראל, אך היה זה מחקר השוואתי באופיו.

ייחוסה של "החוליה החסרה" לתערובת של תעוזה וזהירות גם הוא לא נראה לי קולע, הואיל

2 לעומת זאת, אייזנשטט, כפי שציין ברוך (Kimmerling, 1992, pp. 449-450), "נטה לראות את ההקשר הקולוניאלי לא כמצב אובייקטיבי, אלא כעין 'המלצה בריטית' כי מוטב להם למתיישבים היהודים להיעשות חלק מהחברה הקולוניאלית הפלורליסטית של המעמד הגבוה או קולוניאליסטים מערביים בתוך כלכלה ערבית", הצעה שהמתיישבים היהודים דחו והעדיפו על פניה כלכלה נפרדת משלהם.

ובעיניי תעוזתו של ברוך הייתה המרכיב העיקרי באופיו. היטב זכור לי כיצד סיפר לי ברוך שכאשר הציע את נושא הדיסרטציה שלו, שעליה התבסס מאוחר יותר ספרו *ציונות וטריטוריה*, אמרו לו בכירי הסגל בחוג לסוציולוגיה באוניברסיטה העברית בירושלים כי הסכסוך הישראלי-פלסטיני חורג מגבולות הדיסציפלינה הסוציולוגית. המשמעות הייתה ברורה: אם יבחר בנושא זה, כי אז ידאגו שומרי הסף של הסוציולוגיה הישראלית שימצא את עצמו מחוץ לדיסציפלינה. כדוקטורנט הסתכן ברוך לא רק באובדן סטטוס אקדמי, אלא באובדן תעסוקה אקדמית, אולם הוא לא ויתר. ברוך השליך את יתרו על חילופי הדורות בסוציולוגיה הישראלית, ואני אף זוכר כיצד אמר לי, בחיוך שובב, שכשהשמש שוקעת, עולים הכוכבים.

אכן, את קביעתו של ברוך שהגדיר את עצמו "שולי במרכז" (קימרלינג, 2007) קראתי לאו דווקא כצירוף של זהירות ותעוזה, אלא כקביעה שגם אם בא מהשוליים, הרי הוא ממאן לוותר על שאיפתו להיות במרכז; שהוא לא ימסור לידי אחרים את הזכות לקבוע מי בפנים ומי בחוץ, ואולי גם שהוא הוא המרכז האמיתי, ושהשוליים של היום הפכו למרכז של מחר.

היות שאני מפקפק בהשערותיהם של מי שניסו להסביר את סירובו של ברוך לאמץ את המינוח הקולוניאלי, אין לי אלא להציע הסבר משלי. ההסבר המתקבל ביותר על דעתי הוא שברוך העדיף לטבוע מושגים משלו. ברוך יצר נומנקלטורה פרטית. הוא הרכיב אותה ממילים של יום-יום שהוא העניק להן משמעות תיאורטית בכך שיצר ביניהן יחסים פורמליים וגזר מהן תזות בנות הכללה. בספרו *ציונות וטריטוריה*, כפי שראינו, השתמש במינוח משל עצמו כדי לציין את שלושת סוגי השליטה: נוכחות, בעלות וריבונות. בכתבים מאוחרים יותר טבע ברוך את אחד המושגים הידועים והרווחים בשימוש שלו - מערכת השליטה הישראלית - שבמסגרתו לבשה השליטה בקרקע משמעות נוספת ומוחלטת יותר, היא השליטה באנשים (Kimmerling, 1989, p. 266). הוא לא היסס לחדש גם באנגלית: *frontierity* (ספּריות) ו-*Israeliness* (ישראליות) שניהם מונחים קימרלינגיאניים, או קימרלינגיזמים, ואחד האחרונים והזכורים שבאלה הוא *politicide* (רצח ישות פוליטית), שאותו טבע כדי לתאר את מה שבעיניו הייתה מטרת מדיניותו של אריאל שרון בנוגע לעם הפלסטיני (Kimmerling, 2003).

אם אכן איני טועה בהשערתו שברוך לא השתמש בשם התואר "קולוניאלי" לתאר את ישראל משום שהעדיף להשתמש במושגים פרי מחו, כי אז אפשר שיותר לי להעלות גם השערה נוספת, והיא שברוך לא שלל לחלוטין את יישומו של הניתוח הקולוניאלי על מאפייני הציונות. אפשר לגלות רמזים רבים הפזורים במאמריו ובספריו המעידים על מתח פנימי או על דו-ערכיות ביחס לתיאור זה. עד כמה היה המתח מודע, לא אדע.

אביא רק כמה דוגמאות שמעניינות אותי במיוחד הואיל והן מאששות את הדעה שאני ואחרים אווזים בה זה כבר, ולפיה יש זיקה וקרבה בין עבודתו של ברוך לעבודתי שלי. בפרק האחרון של ספרו המרשים על ההיסטוריה של הסוציולוגיה הישראלית מעמיד אורי רם (Ram, 1995) את ציונות וטריטוריה של ברוך מול ספרי *Land and Labor and the Origins of the Israeli-Palestinian Conflict* תחת הכותרת "קולוניזציה". ברוך לא מצא מעולם סיבה לדחות את הקישור, ובמאמרו האחרון, שהוקדש למחקרו של אייזנשטט, מציין ברוך בגאווה ש"הן רם והן שפיר טענו שעבודתי העמידה פרידגימה חדשה בסוציולוגיה הישראלית - הפרדיגימה הקולוניאליסטית" (Kimmerling).

במחקרו מ-1995 על "ההיסטוריה האקדמית הישראלית" דחה ברוך את הניסיונות ההיסטוריוגרפיים להעדיף הסברים המבוססים על הייחוד של החברה הישראלית והעדיף "גישה היסטורית-שוואתית", שמתוכה הגדיר את ישראל כחברת מהגרים-מתיישבים, דוגמת אמריקה הצפונית והדרומית, אוסטרליה, ניו-זילנד או הפייד נואר (pied noirs) שהתנחלו באלג'יריה. גישה השוואתית כזאת, כך הוסיף, "תאלץ את ההיסטוריון לעסוק במורשת הקולוניאלית של ישראל, שעצם ההתייחסות אליה היא בבחינת טאבו, בחברה ובהיסטוריוגרפיה הישראליות גם יחד". כאן הוסיף ברוך הערת שוליים מאלפת שבה הוא מטמיע את עבודתו ואת עבודתי במסגרת אחת וקובע כי "בין המחקרים הספורים שהתייחסו למקרה של ישראל במונחים של חברה מהטיפוס הקולוניאלי או מהטיפוס של חברת מהגרים-מתיישבים היו [...] שפיר ו[...] קימרלינג" (Kimmerling, 1995, fn. 28), ובכך ניתץ למעשה את המחסום בין קולוניזציה (מילה נרדפת להתיישבות או להתנחלות) ובין קולוניאליזם (ייסודה של חברה חדשה באמצעות שילוב של שליטה צבאית, התיישבות על הקרקע וניצול או הפקעה מאוכלוסיות ילידות המקום).

אולם אין בדעתי לתלות את טיעוני ברמזים מובלעים או משוערים, אף לא בהערת שוליים יחידה. מה טוב שאין בכך צורך. כפי שראינו בחלק השני של מאמר זה, ברור שגם אם ברוך חסין לביקורתם של מי שדוחים את התזה הקולוניאלית על קרבה ועל כפָּעִיָּה, הרי שהתזות שלו נתפסות כמציגות ניתוח קולוניאלי.

## מדעי החברה ופוליטיקה

הניסיון שנעשה כאן לברר מדוע לא השתמש ברוך במונח קולוניאליזם כדי לתאר את ההתיישבות הציונית בפלשתינה מוביל אותי לבחינה כללית יותר של שאלה זו כשאלה של מינוח הולם. אולי מוטב להם למדעי החברה להימנע משימוש במונחים בעלי כוח אנליטי, אם אלה טעונים במשמעות פוליטית?

טיבם של ויכוחים אקדמיים חשובים שהם רצופים מחלוקות פוליטיות, דוריות ואפילו אישיות. הכנסתו של המונח "קולוניאליזם" לתוך ניתוח החברה הישראלית הוליד מחלוקת עמוקה (בדומה למחקריהם של ההיסטוריונים החדשים על מלחמת 1948 והיווצרותה של שאלת הפליטים הפלסטינים), ועלתה הצעה שבהקשר הפוליטי הקיים, שבו יש למונח הזה קונוטציות מוסריות ופוליטיות לא נעימות, לא נשתמש בו. ודאי שאין זו הפעם הראשונה או האחרונה שמציעים לחוקרים במדעי החברה להחליף מילים שיש להן גם משמעות לא מחקרית.

אחת התגובות המוכרות ביותר על ההאשמה בשימוש במילים מנחות היה הניסיון שנעשה לא מכבר ב-BBC לתפוס את השור בקרניו ולטהר את לשונם של הכתבים. ה-BBC הודיע כי "מהימנותנו מתערערת בגין השימוש הרשלני במילים המכילות שיפוטיות ערכיים ורגשיים", וכתוצאה מכך הוחלט כי "שפה פשוטה וברורה עדיפה על שפה מורכבת וריגושית יותר" (BBC, 2010). כחלק מהגישה החדשה פרסם ה-BBC רשימה של מילים שהשימוש בהן טעון בהרהר, והיא כוללת את המילים: מחסום, גדר, חומה, גבול, ירושלים המזרחית, ירושלים, כיבוש, תהליך

השלום, שקט יחסי, יהודי, פלסטיני, וכתוספת מכאיבה במיוחד להיסטוריונים ולאנשי מדע המדינה, גם התיאור "מומחה למזרח התיכון". דומה ששום מילה, אולי מלבד אותיות השימוש "י" ו"ה", לא נמצאה ניטרלית מהבחינה הפוליטית. הלקח הכאוב של הרשימה הארוכה הוא שניסיונו של ה-BBC הסתכם בכישלון, הואיל ורוב המילים כוללות משמעויות שתוקות או תת-טקסטואליות, ואפילו שפת היומיום אינה שקופה. בחברות המתאפיינות בשסעים פוליטיים, הבחירה במילים תמשיך להיות נושא למחלוקת עזה, שכן מילים טעונות לא פחות מרובים.

אבל אולי אל לנו להפקיר את הניסיון לטהר מילים בעלות מטען רגשי לידיהם של עיתונאים, ומוטב שנשיב את המשימה לידיהם הנאמנות של החוקרים. דיון מחקר ידוע בשימושים ובשימושים לרעה במונחים טעונים פוליטית נסב על המושג פשיזם. מאחר שהמילה פשיזם שימשה תכופות לתיוג ולדה-לגיטימציה של אויבים פוליטיים עוד שנים רבות אחרי שהובס הפשיזם עצמו – הדוגמה האחרונה, ששימושה התרחב בעקבות 11 בספטמבר, היא המושג "איסלאמופשיזם" שטבע מליז רותבן (Ruthven, 1990), חוקר ההיסטוריה של הדתות, והחרו החזיקו אחרי הפרשנות הפוליטית הימנית האמריקאית אן קולטר וסגן הנשיא האמריקאי דיק צ'ייני – עלתה הצעה להחליף את המילה פשיזם במטבע לשון שיישמע מדעי יותר, כגון טוטליטריאניזם. אלא שלמעשה, טוטליטריאניזם שימש בשנות החמישים והשישים מתוך כוונה ברורה לצרור יחדיו את הפשיזם והקומוניזם כתופעות מתועבות במידה שווה. מונח נוסף שעלה היה "קולקטיביזם אותוריטרי פופוליסטי", אלא שמונחים מסוג זה פוערים פער שאי אפשר לגשר עליו בין תופעות היסטוריות ממשיות ובין המחקר, מקשים על חוקרים להבהיר את מסקנותיהם לקהל הרחב, וכתוצאה מכך סוגרים את החוקרים במגדל שן. דומה שבמקרה זה, התרופה גרועה מהמחלה.

פסילה גמורה של שימוש במושג נתון, דוגמת קולוניאליזם, במקום ניסיון להבהיר את משמעותו, אין פירושה הימנעות כי אם נקיטת עמדה פוליטית. שכן הדוגלים בניטרליות מושגית תורמים בסופו של דבר להנצחתה של בורות שסופה להגן על אירועים היסטוריים ותהליכים חברתיים שהממשל והחברה שבה הם חיים שותפים להם.

סבורני שעלינו להתעקש על השימוש במונחים ההולמים ביותר ובעלי כוח הניתוח הרב ביותר, שכן הם משמשים את מטרתם ואף מבטיחים לשמור על משמעות הנוגעת לסוגיות העמוקות ביותר בחברה שלנו. במאמר הרלוונטי ביותר של ברוך בנושא זה, שבו כתב בדם לבו ב-2005 על "כישלון האקדמיה הישראלית והסוציולוגיות הציבוריות", הוא שואל מדוע לא התעמקה יותר הסוציולוגיה הישראלית בחקר הקשר ההדדי בין החיים משני עברי הקו הירוק אחרי 1967. אחת התואנות הייתה ש"רוב הסוגיות הקשורות בכיבוש ובקולוניזציה נתפסו כ'שנויות במחלוקת' ו'פוליטיות', ולפיכך לא כנושאים הולמים לסוציולוגיה מחקרית... גישה זאת הקרינה גם על הסוציולוגיה הציבורית" (Kimmerling, 2005, p. 31). הואיל וכל נושא פוליטי הוא שנוי במחלוקת וכל נושא שנוי במחלוקת הוא פוליטי, איזו מין סוציולוגיה נקבל אם נתעלם בכוונה תחילה ממושגים ומסוגיות שנויים במחלוקת? מפעל חייו המקצועיים של ברוך הוקדש להתגברות על "העיוורון המקצועי" הזה ולהרחבת גבולותיה של הדיסציפלינה, כך שתכלול את כל התופעות במסגרת "מערכת השליטה הישראלית". זוהי מורשת שעלינו להמשיך, להוקיר וליישם.

## מקורות

- בראלי, א' (2003). לשכוח את אירופה: נקודות לזיכרון על הציונות והקולוניאליזם. בתוך ט' פרילינג (עורך), *תשובה לעמית פוסט-ציוני* (עמ' 294-317). תל אביב: משכל.
- גורני, י' (תשכ"ח). האידיאולוגיה של כיבוש העבודה. קשת, י(ב), 66-79.
- קימרלינג, ב' (1974). השפעת הגורמים הקרקעיים והטריטוריאליים בסכסוך היהודי-ערבי על בינוי החברה היהודית בארץ ישראל (מראשית ההתיישבות ועד 1955). חיבור לשם קבלת התואר "דוקטור לפילוסופיה", האוניברסיטה העברית בירושלים.
- קימרלינג, ב' (2007). שולי במרכז: סיפור חיים של סוציולוג ציבורי. תל אביב: הקיבוץ המאוחד.
- פלד, י' ושפיר, ג' (2005). מיהו ישראלי? דינמיקה של אזרחות מורכבת. תל אביב: אוניברסיטת תל אביב.
- שפיר, ג' (תשנ"ד). קרקע, עבודה ואוכלוסיה בקולוניזציה הציונית: היבטים כלליים וייחודיים. בתוך א' רם (עורך), *החברה הישראלית - היבטים ביקורתיים* (עמ' 104-119). תל אביב: ברירות.
- Billington, R. A. & Ridge, M. (1982). *Westward expansion: A history of the American frontier*. New York: Macmillan.
- Elkins, C. & Pedersen, S. (eds.) (2005). *Settler colonialism in the twentieth century*. New York: Routledge.
- Hartz, L. (ed.) (1964). *The founding of new societies*. New York: Harcourt, Brace & World.
- Hennessy, A. (1978). *The frontier in Latin American history*. London: Edward Arnold.
- Katz, S. N. & Murrin, J. M. (eds.) (1983). *Colonial America: Essays in politics and social development*. New York: Knopf.
- Kimmerling, B. (1982). Change and continuity in Zionist territorial orientations and politics. *Comparative Politics*, 14(2), 191-210.
- (1983a). *Zionism and territory: The socio-territorial dimensions of Zionist politics*. Berkeley: Institute for International Studies.
- (1983b). *Zionism and economy*. Cambridge: Schenkman.
- (1989). Boundaries and frontiers of the Israeli control system. in B. Kimmerling (ed.), *The Israeli state and society: Boundaries and frontiers* (pp. 265-284). New York: State University of New York Press.
- (1992). Ideology, sociology, and nation building: The Palestinians and their meaning in Israeli sociology. *American Sociological Review*, 57(4), 446-460.
- (1995). Academic history caught in the cross-fire: The case of Israeli-Jewish historiography. *History and Memory*, 7(4), 41-65.

- (2003). *Politicide: Ariel Sharon's war against the Palestinians*. London: Verso.
- (2005). The failure of Israeli academic and public sociologies: A call for discussion and debate. *Israel Studies Forum*, 20(1), 38-48.
- Lamar, H. & Thompson, L. (1981). *The frontier in history: North America and Southern Africa compared*. New Haven: Yale University Press.
- Penslar, D. J. (2007). *Israel in history: The Jewish state in comparative perspective*. London: Routledge.
- Ram, U. (1995). *The changing agenda of Israeli sociology: Theory, ideology, and identity*. New York: State University of New York Press.
- Ruthven, M. (1990). Constructing Islam as a language. *The Independent*, September 8, 1990.
- Sachar, H. M. (1979). *A history of Israel: From the rise of Zionism to our time*. New York: Knopf.
- Shafir, G. (1984a). Review of Kimmerling, Baruch, *Zionism and territory: The socio-territorial dimensions of Zionist politics*, Berkeley, Institute for International Studies, 1983 & Kimmerling Baruch, *Zionism and economy*, Cambridge, Schenkman, 1983. *Contemporary Sociology*, 13(3), 333-334.
- (1984b). Changing nationalism and Israel's "open frontier" on the West Bank. *Theory and Society*, 13(6), 803-827.
- (1989). *Land, labor and the origins of the Israeli-Palestinian conflict, 1882-1914*. Cambridge: Cambridge University Press.
- (1996). Israeli society: A counterview. *Israel Studies*, 1(2), 189-213.
- (2005). Settler citizenship in the Jewish colonization of Palestine. in C. Elkins & S. Pedersen (eds.), *Settler colonialism in the twentieth century* (pp. 41-57). New York: Routledge.
- Shamir, R. (2000). *The colonies of law: Colonialism, Zionism and law in early Mandate Palestine*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Simmons, R. C. (1976). *The American Colonies: From settlement to independence*. New York: W. W. Norton.
- Troen, S. I. (2003). *Imagining Zion: Dreams, designs, and realities in a century of Jewish settlement*. New Haven: Yale University Press.
- Turner, F. J. (1976). The significance of the frontier in American history. in F. J. Turner (ed.), *The frontier in American history* (pp. 1-38). New York: Robert E. Krieger.

## ביקורות ספרים

יעל ברדה. **הבירוקרטיה של הכיבוש: משטר היתרי התנועה בגדה המערבית, 2000-2006**. ירושלים ותל אביב: מכון ון ליר בירושלים והקיבוץ המאוחד. 2012. 189 עמודים

יובל יונאי\*

ספרה של יעל ברדה הוא תוספת חשובה לסוציולוגיה על ישראל, שסוף סוף, אחרי ארבעים שנות כיבוש, מבהירה שמה שקורה בקולוניה הישראלית בשטחים ראוי למחקר סוציולוגי וחיוני גם להבנת מה שקורה במדינה השולטת, בישראל. הספר אמנם מתמקד בהיבט אחד של השליטה הישראלית, זה של משטר היתרי התנועה הנדרשים מהפלסטינים, אבל הנושא המרכזי שלו הוא עצם השליטה של ישראל בשטחים הכבושים: כיצד היא מתנהלת, ומה הן השלכותיה.

ברדה מכירה היטב את מערכת היתרי התנועה הנדרשים כדי להיכנס לשטחי ישראל, לעבוד בהתנחלויות או לצאת מהגדה לירדן ולארצות אחרות. לאורך השנים היא פעלה בשטחי הגדה בשני כובעים: ככובע הראשון, כחוקרת, היא ערכה תצפית משתתפת בצמתים שבהם נפגשים תושבי השטחים הכבושים עם המערכת הבירוקרטית של הכיבוש, ראינה בעלי תפקידים במערכת זו ואספה שלל מסמכים ניהוליים ומשפטיים הקשורים להיסטוריה של הכיבוש בכלל ושל משטר ההיתרים בפרט. ככובע השני, כעורכת דין, היא ייצגה עשרות פלסטינים בפני רשויות השלטון ובתי המשפט בישראל, וכך שמעה את סיפוריהם של הפלסטינים, קיבלה את תגובות הגופים המדינתיים וצפתה בפעולתם. בזכות ניסיון מצטבר זה, ברדה נעשתה מומחית בנושא היתרי התנועה, ובזכותה גם אנו לומדים להכיר את המאפיינים המרכזיים של מערכת קפקאית זו.

הספר פותח בסיפור אופייני על פלסטיני שנקלע לסבך הבירוקרטיה ונשלח ממשרד למשרד כדי לנסות להבין למה לא חודש האישור שלו לעבוד בישראל. הבקשה אינה מנומקת, והעובד מנחש שהבעיה היא אי-יחידוש הכרטיס המגנטי. הוא מגיש בקשה לחידוש ונדרש לשלם למתורגמן, נוסף על תשלום האגרה. הבקשה לכרטיס מגנטי נדחית, ולעובד הוסבר שהוא "מנוע משטרה", מושג בירוקרטי אחד מני רבים שאליהם אנו מתוודעים במהלך הקריאה. העובד נדרש לפנות לנציג המשטרה במנהלת התיאום והקישור (מת"ק), אבל רק בביקור השלישי שלו הנציג נמצא. אחרי עשרה ימים מתברר שהיו לעובד שני תיקים על שהייה בלתי חוקית. כדי לסגור את התיקים הוא מגיע לברדה, וכך אנו זוכים לשמוע על מסלול המכשולים שהיא צריכה לעבור כדי לקבל תשובות ולהשיג את סגירת התיקים. אז מתברר שהעובד הוא גם "מנוע שב"כ", סטטוס המאפיין מאות אלפי פלסטינים בגדה ואינו מעיד בהכרח על סיכון ביטחוני. העובד נאלץ לבקש חנינה (טופס אסתירחאם), ושוב מתחיל מסלול ייסורים של התייצבויות במשרדים סגורים, פניות ליועצים משפטיים, ולבסוף פנייה לבית המשפט העליון. אלא שהמדינה מסירה את התנגדותה לפני שהעתירה מגיעה לדין, טקטיקה רגילה שהיא נוקטת כדי להימנע מחשיפת מניעה ושיקוליה.

הארכת בסיפור מאותה הסיבה שברדה פותחת בו: די במקרה אחד שבביל להבין את הסכבת, את ריבוי הרשויות והסמכויות, את חוסר היכולת להבין מדוע בקשות נדחות ומי בריוק אחראי לדחייה. תוך



כדי תיאור הבירוקרטיה האחראית להיתרי התנועה, ברדה מספרת עוד ועוד סיפורים מטרידים כאלו, אבל היא אינה כותבת את הספר כדי לחשוף את מחדלי המערכת ופגמיה. הציר המרכזי בספר הוא הטענה שקולקלים אלו במערכת אינם פגם הנובע מחוסר מקצועיות, מהזנחה ומאדישות אלא חלק אינהרנטי ממה שברדה מכנה "בירוקרטיה קולוניאלית", זן אחר של בירוקרטיה, שהוא ההיפוך הגמור של הדגם הבירוקרטי המפורסם של מקס ובר. היא נשענת על לורד קרומר ומונה ארבעה מאפיינים בסיסיים של דגם זה: היררכיה גזעית, גמישות מנהלית, פרסונליות והגדרה מתמשכת של המצב כמצב חירום. ארבעת המרכיבים הללו הם חוט השדרה של הספר, וכל פרק מוקדש לעיקרון אחד. הצעה תיאורטית זו היא מעניינת ומאתגרת, אבל בסופו של דבר לא השתכנעתי שדרוש דגם אחר של בירוקרטיה כדי לנתח את מנגנוני השליטה בשטחים הכבושים. לפי הבנתי, הדגם של ובר חל גם על הבירוקרטיה של הכיבוש, שלמרות הברדלי העוצמה הקיצוניים הכרוכים בה, אינה שונה עקרונית מבירוקרטיות של מערכות שלטוניות אחרות.

בפרק השני טוענת ברדה כי "העיקרון המארגן הראשון של הבירוקרטיה הקולוניאלית הוא הפער בין המבנה הארגוני, התקנות, היקף שיקול הדעת והקריטריונים המופעלים על הגזע הנתיין [...] לבין אלו המופעלים על הגזע השליט" (עמ' 62). היא טוענת "שמאחר שהאוניברסליות והאימפרסונליות [...] [הם] הבסיס עליו מושתת המודל הבירוקרטי כולו - הרי הפגיעה בעקרונות אלו בידי עקרון ההיררכיה הגזעית משנה את המתווה העקרוני של ובר, ויש צורך בהמשגה של מודל אחר" (עמ' 63). ברדה צודקת כמובן שיהודים ופלסטינים תושבי הגדה המערבית כפופים למערכות חוקים ותקנות שונות לחלוטין, אבל אוניברסליות ואימפרסונליות הן אולי מאפיינים של הבירוקרטיה על פי הסוציולוגיה הפונקציונליסטית האמריקאית, אבל לא תכונות שהגדירו בירוקרטיה בעיני ובר. ובר התעניין בהתפתחות ההיסטורית של היחסים בין השליט ובין הצוות המנהלי שלו והבחין בין הצוות המנהלי הפטרימונלי, שהוא הבעלים של אמצעי השלטון (כלומר הפיאודלים), ובין צוות מנהלי שאינו הבעלים של אמצעי השלטון, הפקידים, התלויים לפיכך בשליט. תלות זו מאפשרת לשליט חופש פעולה הכולל אפשרות לגייס, לקדם ולמנות אנשים מוכשרים בלי קשר למעמדם או למוצאם, וחופש פעולה זה מאפשר (בעיקרון, לא בהכרח בכל מקרה ומקרה) לצוות המנהלי הבירוקרטי לפעול בעילות רבה יותר מאשר צוותים פטרימונליים. אך עיקרון זה אינו מחייב אותו לגייס פקידים באופן שוויוני מכל האוכלוסייה, וודאי שאינו מחייב אותו לפעול בשוויוניות כלפי כל הנתינים. שוויוניות כזו עדיין נחשבה אוטופיה בתקופתו של ובר.

ביקורת דומה אפשר להפנות גם כלפי שלושת העקרונות האחרים. בפרק 3 ברדה מתארת את "מאבק הכוח בין הרשויות" ואת "השינויים התכופים" (עמ' 110) המייצרים כפילות, עמימות בהגדרת התפקידים, בזבוז משאבים ומחסור חמור בכוח אדם.

כל אלה יכלו להצביע על בלבול וחוסר ודאות, שמייצרת מערכת בירוקרטית מקולקלת, אולם מבט קרוב יותר על הפרקטיקות של משטר ההיתרים מלמד שהגמישות המינהלית מובילה דווקא לחוסר יעילות אפקטיבי, המגשים את מטרת המערכת ביצירת מנגנון לעקיבה, עיכוב והאטת התנועה של האוכלוסייה הפלסטינית. האטת התנועה חיונית לצרכים פוליטיים ומודיעיניים של מנגנוני הבירוקרטיה של הכיבוש, ויצירת תלות של הנתינים בשלטון באמצעות משטר המסמכים. (עמ' 110)



בפרק 4 ברדה עוסקת בעקרון הפרסונליות: ההכרעה בבקשות נעשית לא על סמך כללים כתובים וברורים אלא בשירותיות על פי זהות המחליט (שאינה ידועה למבקש) ועל פי זהות נשוא ההחלטה. מדיניות כזו מנוגדת למה שאנו מצפים מבירוקרטיה הפועלת ביעילות. פרק 5 עוסק בעקרון החירום וביצירת חריגים. המערכת מכריזה על אנשים, אזורים, אירועים ומידע כ"חריגים", כמקרים מיוחדים שבשל צורכי ביטחון אי אפשר לטפל בהם בדרך הרגילה, וכך יכולים הגופים המדינתיים לפעול כראות עיניהם. בפרק זה ברדה מבהירה את התפקיד המכריע שהשב"כ ממלא במשטר ההיתרים: מגורם מייעץ האחראי לתחום מסוים הוא הפך לגורם מרכזי בעיצוב השליטה בשטחים הכבושים.

אין ספק שהתיאור הגדוש של משטר ההיתרים שברדה מספקת לנו לא רק מרחיב את ידיעותינו אלא גם מאפשר לנו להבין טוב יותר את ההיגיון של תהליכים שקורים לידינו, שחורצים את גורל הפלסטינים בגדה וגם את גורלנו. אבל האם המציאות נעשית מובנת יותר בזכות הדגם של הבירוקרטיה הקולוניאלית? איני סבור כך. ברדה עצמה מבהירה שוב ושוב שמאפיינים של הבירוקרטיה הקולוניאלית נמצאים גם בבירוקרטיה ה"קלאסית", אבל במינון נמוך יותר. אם זהו רק עניין של מינון, הרי שאין מדובר בחיה ממיין אחר. הדוגמאות שברדה מביאה – למשל אי-היכולת לצפות את ההחלטות של הפקידות במדינות קומוניסטיות ואי-הבהירות לגבי מי שמחליט, או קריטריונים לא ברורים בשירותי הרווחה ובהקצאת דיור ציבורי – מראים שהמשתנה המכריע הוא הכוח של הקליינטים של הבירוקרטיה. אם לקליינטים יש משאבים, הם יכולים לחייב את הבירוקרטיה לפעול בשקיפות רבה יותר ועל פי קריטריונים ברורים וידועים. אם הקליינטים נטולי משאבים, הבירוקרטיה יכולה לפעול כפי שנוח לה. גם במקרה של הכיבוש ברדה מספרת לנו שגורמים קצת יותר חזקים זוכים ליחס אחר. אם המעסיקים (קטנים ברובם, ולכן בעלי עוצמה מוגבלת) מתלוננים על סרבול יותר או על מכסות לא מספיקות, רשויות המדינה מתייחסות לדרישות לפחות במידה חלקית, וגם היחס לגורמים בינלאומיים יעיל ומהיר הרבה יותר מאשר היחס לפלסטינים.

צריך לזכור שהבירוקרטיה, גם על פי ובר, משרתת את השלטון, וכדי לבחון את יעילותה צריך לבחון איך השליט משתמש בה. ובר לא בחן את הבירוקרטיה לפי שביעות הרצון של האדם ברחוב. לפיכך, אף שהקריטריונים וזהות המחליטים אינם ידועים לפועלים הפלסטינים ולנציגיהם, יש משהו שמחליט, ויש סדרי עבודה בתוך הארגונים וביניהם. הסוכנויות הממשלתיות המעורבות במשטר ההיתרים – השב"כ, המשטרה, משרד התעסוקה, צה"ל וכדומה – הן בירוקרטיות לעילא ולעילא. כפי שגם ברדה עצמה טוענת, למרות ריבוי הגופים, ברור שלשב"כ יש כוח מכריע, וברור שבתוך השב"כ יש מי שמחליט על מדיניות ומכתיב כללים ברורים לאנשים בשטח, וכך יכולים גם העובדים הפלסטינים וברדה עצמה לנחש את הקריטריונים העומדים מאחורי מתן האישורים או מניעתם. לתזה על הבירוקרטיה הקולוניאלית יש השלכות פרקטיות. ברדה מסבירה שאין טעם להילחם במאפיינים הקלקולים של משטר ההיתרים, כי אלה אינם קלקולים אלא טבעה של מערכת שליטה קולוניאלית. הפתרון לחוסר הצדק של מערכת ההיתרים הוא סיום הכיבוש. אבל אותה מסקנה עלה גם מהסבר שאינו מניח ייחוד של בירוקרטיה קולוניאלית. ההבדל בין התזה של ברדה ובין הסבר פוליטי-כלכלי "רגיל", שאינו מניח דגם ייחודי של בירוקרטיה, הוא ברצינות של ברדה מייחסת, לפחות במשתמע, למערכת. לטענתה, להזרחה הגזעית, לגמישות המנהלית, לפרסונליות ולהפיכת השגרה למצב חירום תמידי יש תפקידים בשמירה על המצב הקולוניאלי. בחינה שגרתית יותר תשאל מה מסביר את ההבדלים במאפיינים מסוימים של מערכות בירוקרטיות במצבים שונים. החולשה של הנתין הקולוניאלי תהיה בכל מקרה ההסבר לאדישות ולזלזול של המערכת לגורלו. מצב זה מתואר היטב בספרה של ברדה, ולדעתי הוא חשוב יותר מהדקויות התיאורטיות שאנו הסוציולוגים מתחבטים בהן.

## טובי פנסטר. של מי העיר הזאת? תכנון, ידע וחיי היומיום. תל אביב: הקיבוץ המאוחד. 2012. 213 עמודים

### רינה נאמן\*

נושא הספר הוא תכנון ערים, והסוגיה המרכזית הנדונה בו היא המתח בין הידע המקצועי של המתכננים ובין מה שפנסטר מכנה "הידע היומיומי" של תושבי הערים החיים במרחבים עירוניים את חיי היומיום שלהם. המחברת מלבנת סוגיה זאת מנקודת מבט ביקורתית. לטענתה, קיים פער בין שני סוגי הידע, והמתכננים המעצבים את המרחב העירוני מתעלמים מהרצונות, מהתחושות ומהציפיות של יחידים ושל קבוצות המשתמשים בו. מצב זה מעורר בקרב המשתמשים רגשות של חוסר ביטחון, פחד, חוסר שייכות וניכור, ואף תחושות של אפליה ודיכוי. על רקע זה, התזה של הספר היא שיש לאחד את שני סוגי הידע בתכנון ערים כדי לאפשר לתושביהן לממש את "זכותם לעיר" ואת "אזרחותם העירונית" (Lefebvre, 1992).

הדיון בידע המקצועי של מתכנני ערים בישראל נערך בפרספקטיבה היסטורית וסוציולוגית. המחברת מנתחת את הפעלת הידע התכנוני בישראל מראשית היישוב היהודי בארץ, דרך פלשתינה המנדטורית ועד שנות השבעים של המאה הקודמת, ועומדת על השפעת הידע התכנוני המודרני-מערבי על עולם התכנון בישראל, שאימץ אידיאולוגיות קולוניאליות וקפיטליסטיות. לטענתה, תפיסות אלו הלמו את האינטרסים היהודיים ואת הפרויקט הציוני והתעלמו מן האוכלוסייה הילידית הפלסטינית. נוסף על כך, את כינונו ואת הפעלתו של הידע המקצועי בישראל במרוצת הזמן מפרשת פנסטר כתולדה של יחסי הכוחות הפוליטיים, הכלכליים והחברתיים בארץ, והיא מסתמכת לשם כך על משנתו של פוקו בדבר הקשר בין ידע לכוח (לדוגמה, Foucault, 1980). לדבריה, המתכננים מייצגים את הסדר החברתי, הפוליטי והכלכלי של הממסד הישראלי, ואף מסייעים לשימורו. במילים אחרות, מדיניות התכנון בישראל משמשת מנגנון שליטה על האזרחים, בהמציאה תרגום מרחבי לאינטרסים של קבוצות הגמוניות ולא לאינטרסים ציבוריים כלליים.

לשם המחשה מציגה פנסטר שלושה מקרים של אוכלוסיות מוחלשות - הברווים, יוצאי אתיופיה והפלסטינים במזרח ירושלים - שבהם ניכרת התעלמות מהידע המקומי, ויוצאות אל הפועל תכניות בעלות צביון של שליטה ודיכוי. עמדת המחברת ביחס לידע המקצועי מנוגדת לאידיאולוגיה המוצהרת של המתכננים, שלפיה תכנון הוא חלק מתהליך חיובי של התפתחות וקדמה ומבוסס על ידע מדעי ניטרלי, שוויוני ודמוקרטי. הצגה עצמית זאת מתעלמת לדעת פנסטר מן המציאות בפועל, ובייחוד ממקרים שבהם מדיניות התכנון מזיקה לקהילות, מחמירה קונפליקטים ומרחיבה פערים חברתיים, כלכליים ולאומיים.

החלופה המאתגרת את הידע המקצועי הבא לידי ביטוי במערכות תכנון ובהליכי תכנון ברמת המקרו היא הידע היומיומי של פרטים ושל קבוצות ברמת המיקרו, ידע שלפי המחברת הוזנח הן בספרות על תכנון והן בהפעלתו. זהו ידע חושי, גופני, רגשי, אינטואיטיבי וחוויתי, המופק תוך כדי התנסותם הממשית של אזרחים בעלי זהויות מגוונות במרחבי חייהם היומיומיים, על משמעויותיהם

\* המחלקה לממשל וחברה, המכללה האקדמית של תל אביב-יפו

הפרקטיות והסמליות כאחת. לטענת המחברת, בתכנון הממסדי שוררת התעלמות מזהויות אלו, ובעיקר מההקשר המגדרי, עקב יחסי הכוחות הלאומיים, הקפיטליסטיים והפטריארכליים בחברה הישראלית, וזאת למרות הרלוונטיות הרבה שלהן לשימוש בפועל במרחב העירוני ולהשתתפות היומיומית בו. בהקשר זה דנה פנסטר בהרחבה בזהויות של נשים ובהפרת זכותן לניידות בעיר המותנית בקודים קשוחים של לכוש וצניעות. בכך מתחברת הכותבת לדיון רחב במדעי החברה בסוגיית ההדרה של נשים מן המרחב הציבורי (לדוגמה, Low, 1996).

מאליו מובן שמדיניות של אפליה ודיכוי המוטלת בכפייה על פרטים ועל קבוצות בעלי זהויות מגוונות ומשתנות אגב התעלמות מן הידע המקומי שלהם, מולידה בקרבם אי־שביעות רצון, כעס ותסכול סמויים וגלויים. בהקשר זה מפרטת המחברת כמה טקטיקות רווחות שקוראות תיגר על הידע המקצועי הדומיננטי בתכנון, כמו הפעלת שליטה על הבית על ידי עיצובו וסידורו, הימנעות משימוש במרחב הציבורי, הפרטת המרחב הציבורי או מעורבות פעילה נגד פרויקטים תכנוניים.

על רקע זה מציעה פנסטר המשגה שונה לתכנון, שמשלבת ידע תכנוני מקצועי עם ידע יומיומי מתוך התחשבות במשאלות ובצרכים של פרטים ושל קבוצות בעלי זהויות אתניות, לאומיות, תרבותיות ומגדריות מגוונות, ומתוך חתירה לשיפור רמת החיים ואיכות החיים של האוכלוסייה בכללותה ולא רק של קבוצות הגמוניות. מדיניות כזאת אמורה להבטיח זכות השתתפות לתושבים בתהליכי קבלת ההחלטות הנוגעות לעיצוב המרחב העירוני שלהם, וכן לעודד את אחריותם ואת מחויבותם כלפי המרחב הציבורי והשימוש בו.

הצעתה של פנסטר מתיישבת עם הזרם הפוסטמודרני בתכנון, שמטפח גישות תכנוניות חלופיות המשלבות מבחר סוגי ידע בהשפעת מאבקים של ארגונים, עמותות, ועדי שכונות ויחידים להכרה בזכויותיהם ובצרכים שלהם במרחב הציבורי (לדוגמה, Harvey, 1989). המחברת דנה בהקשר החברתי, הפוליטי, הארגוני והאידיאולוגי של גישות אלו ומדגימה אותן בזירה הישראלית, למשל בהרחבת היישוב הקהילתי יעד בגליל ובהעתקת האנדרטה של יהודי אתיופיה לזכר הנספים בדרך לישראל מקיבוץ רמת רחל להר הרצל. קידומן של גישות אלו קשור לדעת פנסטר בחיבור בין המאבק לזכויות אדם בישראל ובין תחום התכנון.

מבנה הספר בהיר ומוביל את הקורא בשיטתיות דרך טיעוניה של הכותבת. הפרק הראשון מציג את מטרת הספר ואת התזה המרכזית בו, וכן את הפרספקטיבות שמתוכנן נכתב. בפרק השני מובא ניתוח היסטורי של התפתחות הידע התכנוני בישראל מתחילת המאה ה־19 ועד שנות השבעים של המאה הקודמת. הפרק השלישי מנתח את תפקידו של הכוח בתכנון, והפרק הרביעי מנתח את מושג הזהות בתכנון. הפרק החמישי מוקדש להתנגדויות מקומיות לתכנון ממסדי, בפרק השישי נדונות מגמות פוסטמודרניות בתכנון, והפרק השביעי מביא כמה סיפורי הצלחה של החיבור בין ידע מקצועי לידע מקומי בישראל ומחוצה לה.

בשל מגוון הפרספקטיבות שבהן נעשה שימוש בספר – תכנונית, היסטורית, סוציולוגית ופמיניסטית – המתודולוגיה הנקוטה בו מגוונת ביותר וכוללת ניתוח ספרות מקצועית מאת פילוסופים של תכנון, אדריכלים ישראלים ומערכיים והוגי דעות חברתיים (שמגובה ברשימת מקורות עשירה); דוחות של ועדות מומחים לתכנון ושל מסגרות לחשיבה תכנונית דוגמת החוג לרפורמה התיישבותית; הדגמת פעילויות של איגוד האדריכלים והמהנדסים; תיאור פרויקטים

אדריכליים דוגמת השיכון הציבורי או בניית ערים חדשות לפיזור אוכלוסין; ניתוחים של תכניות מתאר ארציות; סיפורים של פרטים בעלי זהויות מגוונות על התנסויותיהם במרחב הציבורי; ודוגמאות מן הספרות ומן הציור.

הספר יצא לאור בד בבד עם המחאה החברתית בישראל ועם הדיון הנרחב בהדרת נשים מן המרחב הציבורי. ולא מקרה הוא. הספר הוא אחד הביטויים לאקטיביזם החברתי של המחברת, שמלבד התמחותה כגיאוגרפית וכמתכנתת ערים, ומלבד תפקידיה האקדמיים באוניברסיטת תל אביב בנושאי תכנון סביבתי וקהילתי ובלמודי מגדר, מעורבת באינטנסיביות בפעילות חברתית וציבורית לקידום השקפותיה. למשל, פנסטר נמנית על מייסדיה של "במקום - מתכננים למען זכויות תכנון", עמותת אנשי מקצוע שמטרתה לקדם ולחזק את הקשר בין זכויות אדם ואזרח ובין רשויות התכנון בישראל מתוך שיתוף הציבור בהליכי תכנון. המחברת פעילה גם בנושאים חברתיים שאינם קשורים לתכנון דווקא, כמו סדנת מחקר על מחאת קיץ 2011 בזיכרון יעקב או ערב דיון בנעילת התערוכה "לקראת שיבת פליטים פלסטינים".

בזכות המבט הרחב של הספר על תכנון ערים בישראל ובחברה המערבית, וכן בזכות ההמחשות הרבות, המגוונות והמרתקות מן הזירה הישראלית והעולמית, הרלוונטיות שלו לאירועים עכשוויים בארץ והכתיבה הבהירה והשיטתית, אני ממליצה על קריאתו לא רק למתעניינים בתכנון עירוני אלא גם לקהל הרחב, ובעיקר לתושבי/ות הערים ולבעלי/ות מודעות חברתית בקרבנו. שהרי כולנו בסופו של דבר בעלי ידע ואינטרסים מקומיים.

## מקורות

- Foucault, M. (1980). *Power knowledge*. New York: Harvester Wheatsheaf.
- Harvey, D. (1989). *The condition of postmodernity*. London: Blackwell.
- Lefebvre, H. (1992). *The production of space*. Oxford: Blackwell.
- Low, S. M. (1996). The social production and the social construction of public space. *American Ethnologist*, 23(4), 861-879.

**Adi Kuntsman. Figurations of Violence and Belonging: Queerness, Migrantism and Nationalism in Cyberspace and Beyond.** Oxford, Bern, Berlin, Bruxelles, Frankfurt am Main, New York, & Wien: Peter Lang. 2009. 278 pages

**רות פרסר\***

הפלירטוט של מיעוטים מיניים עם לאומיות והאופנים שבהם מדינת הלאום מאפשרת שייכות חלקית ואזרחות פגומה בתמורה להיטמעות בסדר הקיים באמצעות מוסדות חברתיים הגמוניים כגון המשפחה והצבא, הפך בשני העשורים האחרונים לחוד החנית בביקורת הקווירית. מושגים כמו הומונורמטיביות (Dugan, 2002), הומולאומיות (Puar, 2007) וליברליזם קווירי (Eng, 2010) הם רק חלק מארגז הכלים האנליטיים ההולך ומתרחב שמשמש לביקורת על השיח הניאו-ליברלי בשדה המיניות. כלים אלו בוחנים כיצד מיניות, אתניות, גזע, מעמד ולאום חוברים על מנת לאפשר את מה שפואר (Puar, 2007) המשיגה כאקספציונליזם מיני (sexual exceptionalism), קרי מיסודה של קוויריות הטרונורמטיבית המאפשרת הכלה והכרה חלקית של חיים קוויריים מסוימים. אקספציונליזם מיני מאפשר למיעוטים מיניים לזכות בגישה מוגבלת לזכויות אזרח חלקיות, וכן לזכות בסובלנות ליברלית או בסובלנות עוינת (הראל, 2002). הבשורה בנושא האקספציונליזם המיני היא בשורת השייכות למדינת הלאום, שייכות חלקית המתאפשרת באמצעות הזדהות עם פרקטיקות הטרונורמטיביות וחיקוי שלהן (Gross, 2001).

הפיתוי להשתייך גובר כאשר החריגות המינית חוברת להגירה ולאחרות אתנית. ציר זה של מיניות, לאומיות והגירה הוא נקודת הפתיחה לדיון מרתק בשאלות של שייכות בספרה של עדי קונצמן. הספר בוחן את המעבר שחוו קווירים יוצאי ברית המועצות לשעבר שהיגרו לישראל מעמדת מיעוט אתני נרדף לעמדת רוב לאומי ושואל כיצד שיתוף פעולה והזדהות עם הפרויקט הקולוניאליסטי-לאומני של מדינת ישראל משמש לייצור שייכות. מלבד תרומתו לדיון בהומולאומיות בהקשר הישראלי, הספר מאפשר לבחון את שיתוף הפעולה בין קוויריות ללאומיות כמרחב שבו הגמוניה ושוליות, הדרה ופריבילגיה, אלימות וקורבנות דרות בכפיפה אחת ונחוות בה בעת.

קונצמן משתמשת במרחב הווירטואלי כדי לברר כיצד מהגרים קווירים חווים ומייצרים שייכות לאור העובדה שהן לאומיות והן הגירה מדומיינות במונחים הטרנסקסואליים והטרונורמטיביים. עוד מבקשת קונצמן לברר כיצד אלימות, שנתפסת בדרך כלל כהופכית וכאבן גוף לשייכות, עשויה דווקא לאפשר שייכות. הרקע לעבודתה ולתופעה שהיא בוחנת רווי אלימות: הומופוביה, גזענות ומאבקים פנים-קהילתיים של קווירים דוברי רוסית. קונצמן ממפה את סוגי האלימות הללו ושואלת אילו תצורות של אלימות ושייכות מתקיימות במרחב הווירטואלי, כיצד הן מתקפות ומזינות זו את זו, אם אפשר לייצר סייבר-שייכות, ובאילו אופנים התוצרים הווירטואליים

\* המכון לאנתולוגיה אירופית והתכנית ללימודי מגדר, אוניברסיטת הומבולדט, ברלין

מושפעים מגבולות המרחב הווירטואלי וזולגים אל מעבר להם.

הבחירה להשתמש במונח "מהגרים" ולא "עולים" השגור יותר בעברית מתווה את המסגרת האפיסטמולוגית של המחקר. קונצמן מבקשת להיות קשובה לכמיהה למקום בטוח, לשייכות ולבית לאומי של מהגרים מברית המועצות לשעבר מחד גיסא, אך מתעמתת עם המשמעויות הגזעניות והלאומניות של "השיבה הביתה" הסלקטיבית מאידך גיסא. היא מתארת את ה"בית" שאליו היגרו דוברי רוסית כאמביוולנטי ביסודו, מקום שבו הם נתפסו כלבנים אך לא מערביים, זכאים מתוקף חוק השבות אך לא מספיק יהודים, מחזקים את הרוח הדמוגרפי היהודי אך לא נטמעים בישראליות. כך, המהגרים דוברי הרוסית היו לאחרים, והשיבה הביתה שיקפה קולוניאליזציה כפולה ושייכות אמביוולנטית: מצד אחד התמקמו המהגרים כחלק מההגמוניה ומהלאום הישראלי והרוב היהודי, ומצד שני הם התמקמו בשולי החברה הישראלית ונתפסו כאחרים. אף כי קדמו למחקרה של קונצמן עבודות על ההגירה מברית המועצות לשעבר, וחלקן אף נגעו בשאלות של מיניות ומגדר, רובן ככולן עסקו במהגרים הטרנסקסואלים. ספרה של קונצמן ממלא את ההיעדר הזה ומאתגר את ההנחה המשתמעת ממנו, שהגירה ולאומיות הן קטגוריות הטרנסקסואליות, או לחלופין, שמיניות אינה קטגוריה משמעותית בפוליטיקה השייכות של מהגרים.

כאמור, שאלת השייכות נבחנת באמצעות אתנוגרפיה של פורטל ופורום אינטרנטי של להט"ב דוברי רוסית, שמשמשו מתארים אותו כמשפחה, קהילה ומולדת ויוצרים בו קשרים וירטואליים הזולגים לעולם הלא וירטואלי. מרחב זה מכונן פזורה וירטואלית, שבה מתערערים פרוטוקולים תרבותיים הגמוניים, ומתכוננת זהות רוסית-ישראלית שאינה מעוגנת בשפה ההגמונית, עברית. מעצם היותו בית ללהט"ב דוברי רוסית, המרחב אף מערער את ההנחה כי לאום והגירה הם קטגוריות הטרנסקסואליות. אופיו הלאומני של האתר, המוגדר כישאלי ולהט"ב, מתקיים באמצעות שילוב של איקונוגרפיה גאה (דגל גאווה) ולאומית (דגל ישראל). כדי לברר כיצד מתכונן ה"בית" וכיצד מיוצרת שייכות לנוכח האלימות שהפורום משקף ומייצר, קוראת קונצמן את השיבה הביתה מפרספקטיבה פמיניסטית ביקורתית הממשיגה בית כאתר מדומיין של קוהרנטיות וביטחון. קוהרנטיות וביטחון אלו מתאפשרים באמצעות מחיקה של היסטוריות אחרות, היסטוריות של דיכוי והתנגדות פלסטיניות וסובייטיות כאחד.

אלא שמחיקה זו אינה מתאפשרת, לא לחלוטין, משום שאת ההווה רודפות רוחות העבר. את הקטגוריות רוסית, קוויר ומהגר קוראת קונצמן כקטגוריות ביצועיות, תוצריהם של מבעים חוזרים ונשנים, מבעים רוויים ברגשות חיוביים אך גם באלומות. הארכיב הווירטואלי משמש מצע למיפוי הארכיב הרגשי ולדיון בשייכות רגשית (affective belonging). קונצמן מיטיבה למפות את מכלול האופנים שבהם רגשות מייצרים ומתווכים שייכות, או לחלופין מונעים אותה או מחבלים בה.

טבעו של המחקר, המתמקד ברשת האינטרנט, מעלה את השאלה מה בין הרשת לעולם שמחוצה לה, מה בין הווירטואלי למטריאלי. הספר מצביע על טשטוש הגבולות בין מרחבים אלו ומדגים כיצד מבעים אלימים וירטואליים מתגשמים מעבר לתחומי הרשת. על מנת להמחיש את הקשר בין מבעים וירטואליים לאלומות מטריאליות הולכת קונצמן בעקבות הוגות כמו דונה

הארוואי (Haraway, 1991, 1997) וקלאודיה קסטנדה (Castañeda, 2002) ומשתמשת בתצורות (figures) שחולצו בשלבי הניתוח כקטגוריות אנליטיות כדי לבחון את התוצר הסמיוטי והגשמי של פרקטיקות ושיחים הומופוביים ולאומיים ושל התכתשויות וירטואליות.

שלושת שערי הספר בוחנים את הברזמניות ואת הקונטינגנטיות שבאלימות ובשייכות: השער הראשון מתמקד בהומופוביה בתוך הקהילה דוברת הרוסית; השער השני מתמקד בזיקה בין קוויריות ללאומיות, המתכוננת באמצעות אלימות כלפי אלו הנתפסים כמסיגי גבול ואויבים; והשער השלישי מתמקד באלימות בין קווירים דוברי רוסית לבין עצמם במרחב הווירטואלי. בשער הראשון שואלת המחברת כיצד דימויים וזיכרונות מהעבר הסובייטי מעצבים את האלימות ההומופובית בהווה ואת התגובה לאלימות זו באמצעות שתי תצורות: הצל לצד המחראה בגולאג והיהודי הנרדף בגולה. המיקום לצד המחראה היה שמור לאלו שבתחתית ההיררכיה הפלילית, אלו שתפסו את התפקיד ההומוסקסואלי הסביל, ומאותו הרגע הפכו לאובייקטים של אלימות גופנית ומינית. השימוש בדימוי זה בעיתונות הרוסית ביחס ללהט"ב (בהקשר למצעד הגאווה בירושלים למשל) מכונן את הנמען הלהט"ב כסובייקט פלילי מהסוג השפל ביותר, שמקומו לצד המחראה, וככזה ראוי לאלימות.

הקישור בין הומוסקסואליות, פשע, אלימות וטראומה משנית בעיתונות הרוסית בישראל מעצב את תפיסת ההומוסקסואליות כמעוררת גועל וכמסוכנת, את ההווה כרדוף בצללי הגולאג, ואת ירושלים כמרחב שעלול להפוך לגולאג אם הלהט"ב יצעדו. השימוש האנליטי בתצורות ובדימויים מהזיכרון הקולקטיבי של יוצאי ברית המועצות מאפשר למחברת להתחקות אחר האופנים שבהם צללי העבר צפים ברגעים של חרדה לאומית ומינית. כך, במאבק על פניה של הישראליות הראויה או על הקביעה מי ראוי להיות ישראלי, משתמשים מהגרים דוברי רוסית בהומופוביה כדי לתבוע שייכות לאומית. הדרת קווירים כאמצעי להצלת האומה מכיליון, מהפיכתה לצל לצד המחראה, מאפשרת לאליטה דוברת הרוסית לתבוע שייכות ולכונן את עצמה ככניה ובנותיה הראויים ביותר של האומה הישראלית, לעומת הישראלים הליברלים המאפשרים את הרס האומה בשם הסובלנות.

אלא שזיכרון העבר הסובייטי משמש גם כלי אסטרטגי על מנת לסתור את ההומופוביה. באמצעות השוואת ההומופוביה לאנטישמיות ורדיפת יהודים בברית המועצות, וכן באמצעות רפרור לעבר המשותף ולדמות היהודי הנרדף תחת המשטר הסובייטי (ומשטרים פשיסטיים), תובעים חברי הקהילה הלהט"ב דוברת הרוסית הכרה באלימות וברדיפות נגדם בהווה, הן כלהט"ב והן כמהגרים. יתר על כן, באמצעות ההשוואה בין הטראומות, טראומת הרדיפה האנטישמית וטראומת הרדיפה ההומופובית, מכוננים הלהט"ב את הדוברים ההומופובים מקרב המהגרים מברית המועצות לשעבר כאלימים, את מבעי השטנה כאפליה ורדיפה ואת עצמם כחלק מהקולקטיב הראוי להגנה מפני אלימות גזענית ואפליה מתוקף זכות השיבה, האמורה לספק ליהודים הגנה ובית.

במובנים רבים, הספר עוסק בתנועות מטוטלת בין מבעים אלימים והאופנים שבהם אלימות והדרה משמשים בייצור שייכות. דוגמה נוספת היא האופנים שבהם מיליטריזם נתפס כסקסי, ודמות החייל היא אובייקט לפנטזיות מיניות בעוד האחר הפלסטיני (דימוי המחבל) הוא אובייקט

לאלימות פטריוטית (או פנטזיות אוריינטליסטיות). השימוש בתצורות אלו, החייל והמחבל, מאפשר לקווירים דוברי רוסית, אלו שהם "white but not quite" במילותיה של קונצמן (עמ' 100), לכונן את עצמם כאזרחים הנאבקים למען מדינה בטוחה יותר, נקייה מאויבים, ועל כן ראויים לחיים, ביטחון ושייכות. כפי שמציינת המחברת, התשוקה לגוף החייל והשירות הצבאי כאתר מרכזי לכיצוע שייכות ולתביעת שוויו זכויות בידי להט"ב נידונה כבר בכתיבה על מיניות ומיליטריזם. אלא שבשיח הקווירי הרוסי עולם המונחים המיליטריסטי של הגנה על גבולות מהדהד לא רק את התשוקה הקווירית לחייל ואת השנאה לאחר, אלא גם סנטימנטליות כלפי העבר הסובייטי. תלות מטונימית זו מייצרת זיקה בין העבר הסובייטי הפטריוטי להווה הציוני, בין המהגר למולדתו החדשה, ומכוננת גבול בין אנחנו והם אגב הכלת המהגרים בתוך קולקטיב האנחנו.

כך גם באלימות המופנית פנימה, קרי במלחמות הסייבר בין משתתפי הפורום לבין עצמם. גם כאן כופרת קונצמן בהנחה שאלימות היא חיצונית לקהילות להט"ב ומופנית מן החוץ כלפי פנים או מתקיימת רק בהקשר של אלימות בזוגיות או בהקשר של גזענות פנים-קהילתית. במקרה זה אלימות אינה רק כוח מערער או מפרק, אלא ביכולתה לכונן קהילה ושייכות.

מיפוי תנועת המוטלת הזאת, החזרתיות של מבעים המייצרים שייכות לאומית וקהילתית אגב שימוש באלימות - הן אלימות העבר (הקורבן היהודי), הן אלימות כלפי פנים (מלחמות הסייבר) והן אלימות כלפי חוץ (הדרה או סימון של מיעוטים כראויים לאלימות) - אינה מאפשרת להמשיג אלימות כהופכית לשייכות, וזוהי תרומתה העיקרית של קונצמן לשדות התיאורטיים של מחקר קווירי, וזהויות דיאספוריות, הגירה, זיכרון וטראומה. ספרה של קונצמן הוא תוספת הכרחית למדף הספרים העוסק במיניות, בלאומיות ובשייכות בישראל, בייחוד בתקופה זו, שבה נדמה כי להט"ב הפכו לנישה אלקטורלית<sup>2</sup> וצרכנית<sup>3</sup> שהמדינה ומוסדותיה מחזירים אחריה בלהט.

## מקורות

- עלייתה ונפילתה של המהפכה המשפטית ההומוסקסואלית. המשפט, ז, 195-216.
- Castañeda, C. (2002). *Figurations: Child, Bodies, Worlds*. Durham: Duke University Press.
- Duggan, L. (2002). The new homonormativity: The sexual politics of neoliberalism. in R. Castronovo & D. D. Nelson (eds.), *Materializing democracy: Toward a revitalized cultural politics* (pp. 175-194). Durham: Duke University Press.
- Eng, D. L. (2010). *The feeling of kinship: Queer liberalism and the racialization of intimacy*, Durham: Duke University Press.
- Gross, A. M. (2001). *Challenges to compulsory heterosexuality: Recognition*

2 לדוגמה, ההכרזה על הקמת תא גאה בליכוד בינואר 2012.

3 לדוגמה, שיווק תל אביב כיעד מועדף לתיירות גאה, תוצר של שיתוף פעולה פורה בין עיריית תל אביב-יפו, התאחדות המלונות ומשרד התיירות.



- and non-recognition of same-sex couples in Israeli law. in R. Wintemute & M. Andenæs (eds.), *Legal recognition of same sex partnerships* (pp. 391-414). Portland, Oregon: Hart.
- Haraway, D. (1991). *Simians, Cyborgs and Women: The Reinvention of Nature*. New York: Routledge.
- (1997). *Modest\_Witness@Second\_Millennium.FemaleMan©Meets\_OncoMouse: Feminism and technoscience*. New York: Routledge.
- Puar, J. (2007). *Terrorist assemblages: Homonationalism in queer times*. Durham: Duke University Press.

## חוה ברונפלד-שטיין. פנטזיה של מדינה: תצלומי חיילות צה"ל וארוטיזציה של המיליטריזם האזרחי בישראל. תל אביב: רסלינג, 2012. 245 עמודים

### אורנה ששון-לוי\*

הספר של חוה ברונפלד-שטיין מציע ניתוח חדשני ורדיקלי של צילומי חיילות מהשנים 1948-1968. כדי להציע סקירה טובה של הספר הייתי מעדיפה להציג את התמונות ולהדגים את הדיון בהן. בהיעדר אפשרות כזאת, אציין שהתמונות, שכולן צולמו בידי גברים, מגוונות מאוד: רואים בהן חיילות צועדות בסך בחצאיות ארוכות, עם או בלי נשק; חיילות מסתלקות מול מראה מאולתרת בין אוהלים; אחרות קוראות עיתון בתחתונים וחזייה בשעת המנוחה באוהל הכנות. יש תמונות שגורמות למבוכה פיזית ממש כמו אלה שבהן קבוצת גברים מסתכלים כולם על חיילת אחת היושבת לידם מתוחה, נבוכה או מנסה להתעלם מקיומם. בולטת במיוחד התמונה של החיילת שניצחה בתחרות צה"ל בשחייה, שניגשת ללחוץ את ידיהם של המפקדים המתבוננים בה: היא בבגד ים רטוב, הם בטריבונוט, לובשים מדים, כומתות ומשקפי שמש. ולבסוף, כמעין הפי-אנד אירוני לספר, התמונות של החתונות הצבאיות, כשהגבר תמיד במדים, בכומתה ובדרגות, והאישה, חיילת גם היא, בשמלה לבנה ובהינומה.

ברונפלד-שטיין מציעה ניתוח של התמונות בשני שלבים: ראשית היא בוחנת את העקרונות המארגנים של הייצוגים הוויזואליים של החיילות, ושנית היא מציעה המשגה תיאורטית של הייצוגים. בשלב הראשון הכותבת מראה שהייצוג החזותי של חיילות נענה לתפיסות הדואליות של נשים בחברה פטריארכלית בכלל ושל נשים בצבא בפרט. תפיסה דואלית אחת, אופיינית מאוד לארגונים צבאיים, היא זו הרואה באישה בעיקר אובייקט מיני, ובה בעת תובעת ממנה איפוק, ריסון וצניעות. תפיסה דואלית אחרת מבחינה בין האישה כאם, כמטפלת, ככוח עזר לגברים, ובין האישה כחיילת מקצועית. דפנה יזרעאלי (יזרעאלי, 1999) טענה שחיילות רבות משרתות לא רק בצבא אלא את הגברים בצבא: הן אמורות להעלות את המורל של החיילים; נתפסות כגמול וכפרס לחיילים המצטיינים ולמפקדיהם; משמשות תמריץ להישגי הגברים ועדות לגבריותם; ומצופות לרכז ולתרבת את האווירה הצבאית. ואכן, תצלומי החיילות כמעט אינם מציגים את הנשים כחיילות מקצועיות, ולא במקרה, שכן התמונות הן מעשרים השנים הראשונות של הצבא, שנים שבהן שירתו חיילות רק בתפקידים נשיים-מסורתיים כגון פקידות או מש"קות ת"ש. הרילמה אם החיילת היא אמם או בת זוגם של החיילים או בעלת מקצוע התורמת לטוב המשותף אמנם מקבלת פנים אחרות בצבא של היום, אבל ממשיכה לעצב תפיסות תרבותיות של האישה בצבא.

שתי תפיסות דואליות אלה קשורות לשאלה העיקרית: האם בשל חוק שירות הביטחון פועלות עתה הנשים באופן שוויוני בתחום הציבורי, או שגם בצבא הן מוגבלות לתחום הפרטי?

\* המחלקה לסוציולוגיה ואנתרופולוגיה והתכנית ללימודי מגדר, אוניברסיטת בר אילן

התמונות משקפות דואליות זו כשהן מציגות חיילות באופנים מנוגדים: כחשופות מאוד או מכוסות באופן מהוגן ובורגני, כאתלטיות חזקות או כחלשות הנזקקות לתמיכה גברית. בפרקי הספר מנתחת ברונפלד-שטיין את הדילמות המשתקפות בייצוגים ומציעה ניתוח מדויק של משטור הגוף של החיילת (עיצוב השיער, טיפוח הגוף) ושל עיצוב המדים (נעליים, גרבינים, אורך החצאית) כדרך לשלוט בייצוג (הדואלי) של האישה החיילת. ניתוח עקרונות הייצוג של נשים בצבא מניח בסיס לטענה העיקרית של הספר, שתצלומי החיילות משמשים לארוטיזציה של כוח צבאי, ושזו מפתה להיקסמות חברתית מהמיליטריזם. במילים אחרות, ברונפלד-שטיין שואלת שאלה גדולה יותר מניתוח הצילומים עצמם, והיא איך נשמר הסדר החברתי המיליטריסטי? איך תהליכי מיליטריזציה נהיים טבעיים ומקובלים על הכול? תשובתה היא שתצלומי החיילות משמשים להצגת הכוח הצבאי והמרחב הצבאי כמושכים, כנעימים לעין, ובעיקר כארוטיים, וכך הם מעניקים לגיטימציה ואף אטרקטיביות למיליטריזם. תצלומי החיילות משמשים אפוא מכשירי לגיטימציה המקשרים בין אתוס לארוס כשהם מעניקים משיכה מינית ממש לאתוסים הלאומיים. אם כך, טוענת ברונפלד-שטיין, מנגנון הפיקוח שכוון באמצעות חוק גיוס חובה לנשים וגברים הפך למנגנון יצרני של אנרגיה ארוטית. טענה זאת מחברת בין שני שדות תיאורטיים: הראשון הוא מגדר ומיליטריזם, והשני הוא הפמיניזם הרדיקלי של קתרין מקינן. מגדר ומיליטריזם הוא שדה מחקר פעיל ביותר שנוסד עם ספרה של סינתיה אנלו *Does Khaki Become you* (Enloe) משנת 1988. אנלו טענה כי מיליטריזם הוא תמיד ממוגדר, שכן הוא נשען על תפיסות מהותניות, דיכוטומיות והיררכיות של גבריות ונשיות, ולכן הוא גם מעצב, מעצים ומנציח תפיסות אלה. בעקבות מחקרה נעשו מחקרים רבים על נשים בצבאות, אך על פי רוב נבחנה בהם מדיניות כוח האדם המגדרית של הצבא ולא המשמעות התרבותית של מדיניות זאת. המחקר שיקף אפוא תפיסות של פמיניזם ליברלי, שלפיו האסטרטגיה העיקרית לשוויון מגדרי היא השתתפות מלאה ושווה של נשים בתחום הציבורי. ברונפלד-שטיין בוחרת להסתכל על שירות הנשים בצבא מפרספקטיבה שונה לחלוטין: במקום להתמקד בשאלות של שוויון מגדרי, שוליות והדרת נשים בצבא, היא בוחנת באמצעות מושג המבט איך שירות צבאי נהיה ארוטי ואטרקטיבי. השדה התיאורטי השני הוא הפמיניזם הרדיקלי כפי שניסחה אותו קתרין מקינן, שטענה כי מקורו של אי-השוויון המגדרי הוא בשליטת גברים על גופן של נשים ועל מיניותן, וכי האובייקטיביזציה המינית היא המקור העיקרי לשעבוד נשים. הפמיניזם הרדיקלי של מקינן שימש עד עתה את חוקרות הצבא בעיקר כדי להתמודד עם התופעה של הטרדה מינית בצבא, אך לא כדי לנתח את המהות של קיום נשי בצבא. כדי להבין את המהות, ואולי אף את הסיבה לשירות נשים בצבא, מציעה ברונפלד-שטיין את המושג "מיליטריזם ארוטי", ובכך מוסיפה חיבור חדשני שלא נעשה עד כה בניתוח של מיליטריזם ומגדר. אני רוצה להציע נקודות אחרות למחקרי המשך למחקרה פורץ הדרך של ברונפלד-שטיין. ראשית, המחקר על מגדר וצבא מתחיל לאמץ את גישת ההצטלבות בזהות (intersectionality), שלפיה כל זהות מעוצבת במפגש של כמה מערכות בסיסיות של אי-שוויון, ובראשן מגדר, מעמד, גזע או אתניות ומיניות. מתוך גישה זו אי אפשר לדון עוד בהכללה בנשים בצבא, ולכן במקום

לשאול "איך מיוצגות נשים" צריך לשאול "מי מיוצגת איך". למשל, יש לשאול מדוע התצלומים מראים רק נשים שנתפסות כאשכנזיות. שאלת הייצוג הוויזואלי של הברלים אתניים היא סבוכה, שכן במיוחד בתחום זה קל ליפול למלכודת המהותנות, ועדיין זוהי שאלה חשובה שיש לשאול הן על המבנה המגדרי של הצבא והן על ייצוגים ויזואליים של נשים בצבא.

שנית, מאמצע שנות התשעים עבר המשטר המגדרי של הצבא שינויים יסודיים, שבמרכזם פתיחת מקצועות לחימה בפני נשים, פירוקו של חיל הנשים ואיחוד מגדרי של מסגרות הכשרה. האם, או איך, השתנה הייצוג הוויזואלי של חיילות בעקבות השינוי במשטר המגדרי של הצבא? תמונות של נשים לוחמות משמשות היטב למכירת עיתונים כשהן מציגות נשים יפות במדי ה"ב" שלהן, בשיער פזור ובחיוך רחב. אלה תמונות חדשות (יחסית), אבל האם מבנה העומק של הייצוג הוא אחר? זה נושא למחקר המשך, שאני מקווה שיגיע.

ולבסוף, הקריאה בספר נוסכת את התחושה שהצילומים והצלמים "עושים דברים דכאניים" לנשים. הניתוח הוא מלמעלה למטה (top-down), והנשים מיוצגות כאילו אין להן כוח חברתי או יכולת התנגדות. נדמה שהתצלום היחיד שבו נשים מראות התנגדות הוא זה שבו הן מעזות להביט בחזרה למצלמה. האם היו צילומים של נשים שסירבו להצטלם? נשים שסובבו את הגב או "עשו פרצוף" למצלמה? אני משערת שאת התשלילים האלה הצלם לא פיתח או לא הדפיס, בוודאי לא אם השתייך לדובר צה"ל. ועדיין יש מקום לשאול אם יש לנשים גם אפשרות לסוכנות, לכוח, להנאה מכוח או להתנגדויות בצבא. ייתכן למשל שגיוס החובה של נשים מאפשר לחלקן להתרחק מביצועים ומזהויות מגדריים המוכתבים להן בבית ההורים ולחוות זהויות מגדריים אחרות הנתפסות כלגיטימיות מכיוון שעוצבו בחסות המדינה. האם פרשנות כזאת אפשרית מנקודת המבט של המיליטריזם הארוטי, הרואה בנשים ובייצוגיהן אך ורק כלי בשירות המיליטריזם?

כך או כך, שירותן של נשים בצבא הוא נושא פוליטי מאוד העומד בימים אלה במוקד של יכוח נוקב בין כוחות המעורדים שירות משותף של נשים וגברים ובין כוחות הרוחפים להוציא נשים משירות משותף או משירות צבאי בכלל. ספרה של ברונפלד-שטיין בוחר שלא לעסוק בשאלות אלה אלא להתמקד בניתוח תהליכי מיליטריזציה וארוטיזציה של כוח צבאי. אולם גם בלי להתכוון לכך, הספר ימצא את עצמו עד מהרה משתתף בוויכוח על שירות הנשים ומשמש תימוכין לצד זה או אחר. זאת תהיה עדות נוספת לכוחו ולתרומתו לשיח על צבא ומגדר בישראל.

## מקורות

- יזרעאלי, ד' (1999). מגדור בשירות הצבאי בצה"ל. תיאוריה וביקורת, 14, 85-109.
- Enloe, C. (1988). *Does Khaki become you?* London: Pandora.

**Elly Teman. Birthing a Mother: The Surrogate Body and the Pregnant Self.** Berkeley, Los Angeles and London: University of California Press. 2010. 361 pages

**קרן פרידמן-פלג\***

שלוש ידיים מונחות על בטן חשופה, עגולה, הרה, מלאה, על שער ספרה של אלי תימן, *The Surrogate Body and the Pregnant Self*, שיצא בשנת 2010 בהוצאת אוניברסיטת קליפורניה. יד אחת, בודדה, של ילד, אולי של ילדה; ושתי ידיים נשיות, ציפורניהן מטופחות, ועל אחת האצבעות מה שנראה כטבעת יהלום, מושכת את העין, מסמנת נוכחות, יכולת, מודעות. יהלום. בזכות נקנה מקומו של היהלום בשער הספר, אף שלא בהכרח בכוננת מכוון. בתוך השדה העשיר שהתפתח בעשורים האחרונים סביב הסוציולוגיה והאנתרופולוגיה של הגוף, הספר של תימן הוא הזמנה להיכנס לבוטיק, "קולקציית קפסולה" מצומצמת וייחודית של חוויית אימהות, נשיות, פריין ושארות, המפלרטטת לכל אורכה עם גבולותיו הפרומים של הגוף הנשי ועם קצותיה החשופים של הנפש.

שכן כמו יהלום או סדרה מצומצמת של בגדים, גם ספרה של תימן מתחיל בניסוח מטרה מדויקת ומהודקת: התחקות אתנוגרפית אחר האופנים שבהם מתמודדות נשים שאינן יכולות להרות וללדת דרך גופן הן (intended mothers) מכאן, ונשים שגופן נושא את עוברן של הראשונות (surrogates)<sup>1</sup> מכאן, עם השאלות העולות לנוכח ההסדר הייחודי שלו הן שותפות. אלא שכמו שקורה לא אחת עם יהלומים או עם קולקציית קפסולה למיניהן, המטרה המדויקת והמהודקת נכרכת בעבודה קשה, כזו המתפצלת בין שתי עלילות המרכיבות את הספר ונארגות זו בזו: האחת נמתחת בין שתי שותפות חדשות – שתי נשים, שני גופים, היריון אחד, והאחרת נמתחת ביניהן לבין האנתרופולוגית הכותבת את סיפורן.

העלילה הראשונה מתבססת על סיפוריהן של 26 נשים ששימשו פונדקאיות ו-35 אימהות שבדרך, ולכתיבה עליהן הצטרפו מעקב שוטף אחר פורום אינטרנטי שהתארגן סביב הסדר הפונדקאות ונוכחותה של תימן במפגשים של קבוצת תמיכה לפונדקאיות. עלילה אתנוגרפית זו נמסרת דרך ארבעת חלקיו של הספר. החלק הראשון, "חלוקה" (dividing), מבקש לבחון כיצד נחוה קו הגבול בין טבע לתרבות המאותגר בחריפות מתוקף נדידת ההיריון מגופה של האם שבדרך אל גופה של הפונדקאית. בחלק זה, המורכב משלושה פרקים, מציגה תימן כיצד בניגוד למטפורות מכפיות כמו "רחם להשכרה" או "מעבדה חיה", יוצרות הפונדקאיות בתהליך רפלקסיבי מתמשך "מפת גוף" ומפעילות אותה בתוך ההסדר החברתי-תרבותי-משפטי-כלכלי-רפואי שהן שותפות לו. דווקא מטפורות של הכלה המשלבות בין הטבעי לתרבותי (תנור, אינקובטור או חממה) מאפשרות לפונדקאיות לקיים את מה שאפשר לכנותו

\* בית הספר למדעי ההתנהגות, המסלול האקדמי – המכללה למנהל

1 בפתיחת הספר עומדת תימן על המטען התרבותי הנלווה לשימושי השפה ביחס למעשה הפונדקאות. בסקירה זו השתמשתי במונחים העבריים "אימהות שבדרך" ו"פונדקאיות".

עבודת גבול<sup>2</sup> בתוך גופן שלהן, ומקלה, בהמשך, את עבודת הגבול בין לבין ההורים שבדרך. מפת הגוף מסייעת להבחין בין חלקים גופניים "שלי" לחלקים גופניים "שלהם" (ההורים שבדרך): בין הביצית המופרית שלהם לרחם שלי, בין הרחם שלי כשנשא את ילדיי הביולוגיים לרחם שלי כשהוא נושא את ילדם, בין הבטן ההרה כשילדיי נעו ובעטו בתוכה ובין הבטן ההרה כשילדם נע ובעט בתוכה. הפעלתה של מפת הגוף הזו, מסבירה תימן, מאפשרת לפונדקאיות לקיים יחסים זהירים של ריחוק עם העובר שבבטנן, ויחסים מתוחים שבין מרחק לקרבה אינטימית עם הוריו.

החלק השני, "התחברות" (connecting), מעתיק את נקודת המבט מהפונדקאיות אל האימהות שבדרך. באמצעות שני הפרקים המרכיבים אותו מראה תימן כיצד מבקיעות נשים אלה דרך עוקפת לאימהות, וכיצד המפגש האינטימי, הרומנטי כמעט, עם הפונדקאית ויחסי הגוף הנרקמים בין השתיים מובילים לחוויה של היריון סמלי ורגשי, דווקא בהיעדר היריון פיזי. מתוך החסר הגופני שהן חוות מבקשות האימהות שבדרך להעמיד בפני עצמן ובפני הסובבים אותן טענות לקיומם של יחסי שארות ולראשית כינונה של זהות אימהית מול העובר שלהן, הגדל ומתפתח בגופה של אחרת. הדגשת כוחה של הגנטיקה, המגולם בביצית המופרית שנלקחה מגופן ומוקמה בגופה של הפונדקאית, והשתתפות בטקסים מוכרים של מעבר להורות כמו קריאת ספרות מקצועית וקניות לקראת הולדת התינוק, מאפשרות להן לא רק ללדת ילד, אלא גם ליילד עצמן כאימהות.

החלק השלישי, "הפרדה" (separating), מתייחס לתקופה שבה הגוף ההריוני מתרוקן ומפנה את מקומו למימוש אימהותה של האחת כנגד אי-אימהותה של האחרת. באמצעות פרק החושף את הפרקטיקות שנוקטים אנשי הצוות הרפואי ברגעים הראשונים שלאחר הולדת הילד, ממחישה תימן כיצד תהליך המדיקליזציה הקלאסי המאפיין את הלידה מופעל במקרה זה בניגוד לממד הגופני. דווקא האם שלא חוותה את הדרמה הפיזית של הלידה מוגדרת על פי רוב כמאושפזת במחלקת יולדות, והיא והתינוק מורחקים מזו שאפשרה את הלידה ומאושפזת במחלקת נשים. מהלכים רפואיים אלה ואחרים הם אמצעי רב-כוח לאישור זהותה החדשה של האחת כאם ולשלילתה (הבוטה לעתים) מהאחרת. הפרק שלאחריו פורש את התפרקותה של הברית הנשית, הפיזית והרגשית, בין האם הביולוגית לפונדקאית מנקודת מבטה של האחרונה. כנגדה מתארת תימן כיצד עוסקות הפונדקאיות בהמשגה של מעשה הפונדקאות במונחים של כלכלת מתנה: ההיריון והלידה נחווים כהענקה שעליה יש לגמול, ולא רק באופן חומרי דווקא, כי אם בהכרה רגשית וחברתית.

החלק הרביעי, "הגדרה מחודשת" (redefining), מתכנס לכדי סגירה של האתנוגרפיה ומבקש לעסוק במתח השורר בין התנאים המכניים המכפיים שבהם מתקיים מעשה הפונדקאות ובין חווייתן של רוב הפונדקאיות שהמעשה הזה היה המשמעותי ביותר בחייהן. בשני הפרקים המרכיבים אותו מציגה תימן כיצד חשפה הפונדקאות את הנשים לשלל בירורים, מבחנים ובדיקות שהניבו תיאורים של "מסעות ניצחון" שבהם היו הן וגופן הגיבורות הראשיות.

2 את המושג "עבודת גבול" טבע תומס גירין (Gieryn) בהתייחס לדינמיקה החברתית בין בעלי ידע מדעי ושאיינו מדעי. ראו Gieryn, T. F. (1999). Cultural boundaries of science: Credibility on the line. Chicago: The University of Chicago press.

מהבחינה הזאת, הגוף הנשי אמנם היה אמצעי בידי הטכנולוגיה הרפואית, אך גם בידי הנשים עצמן, כששימש להן משאב לצורך ביטוי רטורי וממשי של כוח, אומץ וסבולת. מושגים גדולים כמו "אלוהות", "שליחות" ו"הצלה" עוגנו בחוויה הגופנית של קליטת הביצית המופרית ושל נשיאת ההיריון והלידה, וטענו במשמעות מחודשת את זהותה של האם הפונדקאית בתוך מה שנחווה לא אחת כיומיום אפרורי ומחליש.

הספר נחתם בדיון הממקם את מעשה הפונדקאות הישראלי בהקשר רחב יותר. תימן אוספת את חוטי ההשוואה ששורה לאורך פרקי הספר בין ההקשר המקומי ובין הקשרים אחרים דוגמת אמריקה הצפונית ואנגליה, ומוצאת כי רב המשותף על המפריד. אצל אלה כמו אלה, אימהות שבדרך ופונדקאיות, בישראל והרחק ממנה, נכרך מעשה הפונדקאות בשאלות כבדות משקל של זהות - נשית, אימהית, הורית, משפחתית. ובכל זאת, תימן מאפיינת את מעשה הפונדקאות המקומי בגודש משמעות מיוחד, שמקורו בחשיבות המיוחסת לאימהות בדת היהודית ובהיותה, עדיין, מרכיב דומיננטי בזהותן האזרחית של נשים יהודיות בישראל. בתוך כך מראה תימן כיצד אל מול טענות מקובלות הקושרות את מעשה הפונדקאות בכמה סוגים של סוף (סופה של המשפחה המסורתית, סופו של הגוף הפיזיולוגי וסופו של הטבעי), מאפשרת הפונדקאות דווקא את מה שקראתי אני מתוך ניתוחה של תימן - אתחול (restart). נשיאת הביצית המופרית בגופה של אישה אחרת מאפשר את הולדתו של תינוק ביולוגי להוריו, ובתוך כך את הולדתה של משפחה "נורמטיבית" חדשה; העמימות המאיימת על גבולות הגוף הפיזיולוגי מוסדרת באמצעות יצירתה של מפת גוף המאפשרת מידות גבוהות של בהירות ויציבות; והגבול שהיטשטש בין הטבעי למלאכותי דווקא מתבצר לנוכח התהליך הרפלקסיבי שקיימו הפונדקאיות והאימהות שבדרך כדי להגדיר מחדש אימהות ואי-אימהות.

עלילת המתח בת ארבעת החלקים שנקשרה במעשה הפונדקאות המקומי נטענה על עלילה נוספת, מסקרנת לא פחות, שנמתחה בין האנתרופולוגית ובין מי שהיו למושאי מחקרה. בין הזדהות מוחלטת למחויבות הביקורתית שקיבלנו על עצמנו, כיצד תפנה תימן מקום לכלי התיאוריה המושחזים מול הסיפורים העגולים והמתעגלים של הנשים? שכן הספר, כמו שתימן עצמה כותבת, הוא ספר על גוף, גבולות, אימהות, שארות ומשמעות. אלא שעבור יעל והבן שלה, שבלידתו דרך גופה של פונדקאית נפתח הספר, זהו ספר על ראשיתם של חיים. איזו המשגה תיאורטית תוכל לעמוד מול הולדתו של הילד הזה, שאמו כמהה לו כל כך, ובין עמוד שני לשלישי ורביעי גם הקוראת חיכתה למשפט קצר שייפתח וייסגר במירכאות, כל כללי הציטוט על כתפיו הצרות של הילד, ויבשר: "הי אלי. הבן שלנו נולד לפני שעה, ב-11 היום בבוקר. אנחנו בכית חולים. טלי (האם הפונדקאית - ק"פ) מרגישה טוב. בי" (עמ' xix).

המפגש הבלתי אפשרי בין חומר הגלם האנושי ובין מסגרת מושגית הפך אפשרי קודם כול באמצעות החיבור הדינמי לתיאוריה. תימן, כך נראה, מסרבת להתחייב לקריאה פוסט-סטרוקטורלית של מעשה הפונדקאות, וכנגדה היא מבקשת לדבוק בתיאור המצב שלפנינו במלוא מורכבותו. לצורך כך היא משתמשת במגוון כלים תיאורטיים מתוך השיח הפמיניסטי על הגוף ומעבר לו, ואלה מאירים מגוון צדדים, מנוגדים לעתים, של תהליך יצירת העובר, נשיאתו ולידתו. אמצעי נוסף שמצאתי כגשר בין עוצמת הסיפורים ובין ההכרח בארגון

ובהמשגה הוא האיורים המלווים את הטקסט ופזורים לאורך פרקיו האתנוגרפיים של הספר. איורים אלה הציגו מדיום נוסף להתכוננות במעשה הפונדקאות והיו לנקודת חיבור בין דיבור של החוויה לדיבור על החוויה. עבודת כלשות פשוטה בטקסט העלתה כי בצד איורים שפורסמו בעיתונות הכתובה כאמצעי מבאר למעשה הפונדקאות, הרי שחלקם, כמו זה שבו נראית האם הפונדקאית יושבת זקופה וברחמה מחוללים אימא, אבא וילדם (עמ' 59), או זה שבו אוחזת הפונדקאית בידה בדגל ישראל (עמ' 256), הם פרי עטה של אמה של המחברת. נוכחותו העדינה של צמד משפחתי נוסף, תימן ואמה, בתוך הטקסט, ריככה את קו הגבול שבין הסיפור לתיאוריה וחיזקה את היסוד הרב-קולי של הטקסט. העבודה הזאת בין גבולות ובתוכם הפיקה בסופו של דבר לא יהלום אחד אלא שניים; אחד על כל קמיצה של שתי הידיים העוטפות את הבטן ההרה בשער הספר.



**Marcelo Svirsky. Arab-Jewish Activism in Israel-Palestine.** London: Ashgate. 2012. 211 pages

**חן משגב\***

"יש דבר אחד ורק אחד אשר באמת מתסכל ומוציא משיווי משקל את המשטר הציוני... פלסטינים ויהודים הפועלים יחד כתף אל כתף", כך מצוטט בפתח של הספר במאי התיאטרון והאקטיביסט היהודי-פלסטיני ג'וליאנו מר-חמיס. בפרק האחרון מתוארת צעדת שיבה לשני כפרים פלסטיניים הרוסים, שבה צעדו קבוצות משותפות של אקטיביסטים ערבים ויהודים. בציטוט ובצעדה משתקפת מגמה שהולכת וגוברת בשנים האחרונות של אקטיביזם משותף ערבי-יהודי הפועל בישראל-פלסטין, במרחב שבין הים לנהר; אקטיביזם שמתעלם מגבולות פוליטיים, חברתיים ותרבותיים ופועל לפירוקם ולסילוקם מתוך התנגדות וערעור על ההגמוניה ועל המשטר הציוני. אקטיביזם זה עומד במוקד הספר החשוב והחדשני שברצוני לסקור משתי נקודות מבט: האחת היא נקודת מבטו של אקדמאי החוקר פעילות אקטיביסטית עכשווית ומקומית מפרספקטיבה מרחבית. השנייה היא נקודת מבטו של אקטיביסט ישראלי המכיר מקרוב את זירת הפעילות המשותפת הישראלית-פלסטינית.<sup>1</sup> בתוך כך אבקש לבחון אם הספר מאיר באור חדש את האקטיביזם היהודי-ערבי באזורנו, ואם הוא מחדש מבחינה תיאורטית ואמפירית. כמו כן, אשאל אם הספר עשוי להיות לעזר לאקטיביסטים יהודים ופלסטינים בפעולתם המשותפת, ואם המחקר שבו מחדש מבחינת הניתוח הפילוסופי-פוליטי והפוליטי-מרחבי. ספרו של מרסלו סבירסקי מציע ניתוח ביקורתי של יחסי ערבים-יהודים באמצעות דיון באקטיביזם המשותף המתקיים במרחב השליטה הקולוניאלי הישראלי, קרי כלל המרחב שתחת שליטה ישראלית מהים התיכון ועד לנהר ירדן. "מאבק משותף", מושג יסודי בספר, מוגדר כפרקטיקות המשמשות באקטיביזם ערבי-יהודי, והספר דן באופנים שבהם הפרקטיקות הללו משפיעות על הבעיות והמאפיינים החברתיים-פוליטיים באזור ומשפיעות מהם. המאבק המשותף אינו אתנר-לאומי ואינו אנטי-קולוניאליסטי במובן המקובל של פוליטיקת זהויות המחזקת הפרדה, אלא מאבק משותף של הילידים עם חברי הקבוצה ההגמונית הנאבקים יחד לשינוי פרדיגמטי של המשטר. לפיכך ספר זה מציע ניתוח של המציאות המקומית והתמורות שהיא עוברת בימינו מנקודת מבט שאינה פלסטינית או יהודית, אלא פוסט-קולוניאלית.

הפרק הראשון מבהיר את הגישה המחקרית של הספר בנוגע ליחסי יהודים-ערבים ואת הבסיס התיאורטי וההמשגות שעליהם נשען המחקר, וכן מתאר בקצרה את המתודולוגיה. הפרק השני עוסק בהיסטוריוגרפיה של המשטר הציוני ובפרקטיקות המשמשות אותו לדיכוי המיעוט הפלסטיני (אפשר היה, לטעמי, לקצר בסקירה זו), וכן באופנים שבהם מייצר המשטר הפרדות חברתיות ופוליטיות המשרתות את המשך קיומו. פרק זה גם מציע הסבר מקיף למרחב המחקר ולסיבות לבחירתו. הפרק השלישי, שהוא בעיניי החשוב והמשמעותי בספר, מביא ממצאים מהמחקר ופותח באירועי אוקטובר

\* החוג לגיאוגרפיה וסביבת האדם, אוניברסיטת תל אביב

1 למען הגילוי הנאות אציין כי התראיינתי ריאיון טלפוני למחקר זה כפעיל באחת הקבוצות הנחקרות, ודבריי מובאים ומצוטטים בספר.

2000, ברוח הקונספט הדלזיאני של "אירוע" (event). אירוע זה מתואר בספר ומנותח בהרחבה כנקודת המפנה במעבר מפוליטיקה ליברלית של דו-קיום ודיאלוג לאקטיביזם פוסט-קולוניאלי משותף. אירוע זה גם מערער על הפוליטיקה הקואופטיבית ועל ה-slave activism, מונח חשוב שתורם לנו סבירסקי, שפירושו אקטיביזם המשעבד עצמו לשלטון ואינו מזיק למשטר הקיים או מערער על קיומו. בפרק זה מדגים המחבר את טענותיו באמצעות חומרים מהמחקר האמפירי ומציע דיון ביקורתי במושג האזרחות. הפרק הרביעי עוסק במגבלות ובבעיות שמעלה המציאות החדשה של המאבק המשותף המתואר בפרק הקודם, למשל בהקשר של השיח החדש שנוצר סביב האקטיביזם ובתוכו. בפרק זה מציג המחבר את עמדתו בדבר הצורך לעבור משיח של השתתפות במאבק "שלהם" (קרי המאבק הפלסטיני) ומהבעת סולידריות ותמיכה מצד יהודים, לקראת שיח חדש של מאבק משותף של יהודים וערבים נגד המשטר הציוני ולקראת דה-קולוניזציה של המרחב. בפרק החמישי והאחרון מסכם המחבר ומדגיש את חשיבות הניתוח הדלזיאני בהקשרים חברתיים ופוליטיים בישראל-פלסטין ועבור המאבק לדה-קולוניזציה.

מבחינה מתודולוגית הספר מבוסס על מחקר איכותני שהמחבר מגדיר "אתנוגרפיה ביקורתית", כלומר מחקר בעל אחריות מוסרית ואתית לחשוף מצבים של אי-צדק במסגרת חקירה של קהילות. האתנוגרפיה המתוארת בספר כללה עבודה אמפירית במבחר אתרים במשך כחמש שנים, ראיונות פורמליים וא-פורמליים עם אקטיביסטים יהודים ופלסטינים ומגוון סוגים של תצפיות משתתפות בארגונים חברתיים ובזירות אקטיביסטיות. במחקר הוטמע ניסיונו האישי של סבירסקי כאקטיביסט, וגישתו המחקרית שואבת מעמדתה של מישל פיין (אזולאי ואופיר 2008) המציעה מעורבות רגשית וגופנית עמוקה במחקר ואינטימיות ארוכת טווח עם הקהילה הנחקרת. עוד חקר המחבר מסמכים ופרוטוקולים רבים כגון אתרי אינטרנט, פרסומים ומאמרי דעה בעיתונות. הניתוח שהוא מציע נשען על תמות מרכזיות ועל ניתוח דיסקורסיבי ביקורתי של חומרים תיאורטיים ושל ממצאים מראיונות העומק במושגים הלקוחים מעבודתם של דלז ודלז וגואטרי.

אחד ההיבטים החדשניים של הספר הוא המרחב שבו בחר המחבר להתמקם: המרחב שבין הים לנהר. בבחירתו זו החליט סבירסקי להתעלם מקווי התיחום וההפרדה הגיאופוליטיים, החברתיים-תרבותיים ואף הסימבוליים הקיימים בפועל במרחב זה. לטענתו, ההפרדות הללו הן יציר כפיו של המשטר הציוני, המתבסס על דיכוי שאינו רק פוליטי או דיסקורסיבי אלא גם מרחבי. סבירסקי מתבסס על עבודתם של אזולאי ואופיר (Fine, 1994), המסרבים להתייחס בנפרד לשתי הישויות הפוליטיות שבמרחב הזה, וטוען כי ההפרדה של הכיבוש והמשמעויות הנלוות לו מחיי היומיום של היהודים אזרחי ישראל הם מכשיר בידי המשטר לשמר הפרדה בין האוכלוסיות, הפרדה שיוצרת מדינה שאחמד טיבי מגדיר "דמוקרטית עבור היהודים ויהודית עבור הערבים" (עמ' xxi). ספר זה מתייחס למרחב הנחקר בגישה הוליסטית שמתעלמת כאמור מקווי תיחום גיאופוליטיים מפרידים ומחפשת את האקטים האזרחיים המערערים על ההפרדות. למשל, בפרק השלישי מתאר המחבר דפוסים של אקטיביזם משותף שהתפתחו לאחר אירועי אוקטובר 2000. דפוסים אלו ממוקמים במרחבים גיאוגרפיים רבים: הגליל, ואדי ערה, תל אביב, יפו, הכפרים הפלסטיניים בגדה, רמאללה וחברון. סוגי האקטיביזם נבדלים לא רק במרחב הפעילות שלהם אלא גם באופן הפעולה ובנושאים, החל בפעילות חינוכית תרבותית בכתיב הספר הדו-לשוניים, דרך פעילות ספורטיבית בקבוצת כדורגל פלסטינית הכוללת שחקנים יהודים ופעילות פוליטית וחברתית

בקבוצות יהודיות-ערביות המקדמות בגליל נושאים אזרחיים מקומיים, וכלה בקבוצות וארגונים פוליטיים רדיקליים המתעסקים בסוגיות פוליטיות רחבות יותר כגון המאבק בחומת ההפרדה, במשטר האפרטהייד ובפריבילגיות על בסיס אתנו-לאומי. בהקשר להתארגנות מסוג זה, למשל של "אנרכיסטים נגד הגדר", עומד המחבר באופן מדויק על הפרקטיקות, השיח והאג'נדה המנחים את הקבוצה ועל האופן הא-היררכי שבו מתבצעת הפעילות. כמו כן, הוא מתאר כיצד גם בתוך הקבוצות והארגונים לא שוררת תמיד תמימות דעים בנוגע למרחב הפעילות או לסוגיות הנדונות.

הדוגמאות העשירות והמפורטות שמציג המחבר (בעיקר בפרק השלישי) מעלות שאלות על אזרחות ועל זכויות אזרחיות ופוליטיות בנושאים כגון דיור, חינוך ובעלות על קרקע. מקצת הפעילויות האקטיביסטיות המתוארות נתפסות על פי רוב כלא נורמטיביות וכחריגות, או כפי שהמחבר מתייחס אליהן: תופעות "ריזומטיות" (מושג השאוב מהתיאוריה של דלז), המחזקות דפוסים של חיים יחד ופוחחות פתח לחוויות ולהתנסויות שאינן שגרתיות במציאות המקומית וביחסי יהודים ופלסטינים. עם זאת, בחלקים מסוימים של הספר, למשל בדיון החשוב והרלוונטי בתנועת BDS (Boycott, Divestment and Sanctions) הפלסטינית, בקבוצת "חרם מבפנים" הישראלית (התומכת בקריאה הפלסטינית לחרם) ובפעילות של "מי מרוויח מהכיבוש" (עמ' 121-125), נראה כי המחבר האריך יתר על המידה בתיאוריה ובאג'נדה ופחות בפעילות המעשית בשטח, וכך החמיץ רבדים חשובים של הפעילות והערך אותה באופן שגוי (למשל בטענה כי קבוצת "חרם מבפנים" מתמקדת בעיקר בחרם תרבותי ובניסוח מכתבים לאמנים).

אסכם את הסקירה באמירה כי ספר זה הוא חדשני, מאיר עיניים ואמיץ, ומהווה תוספת חשובה למדף הספרים העוסקים בציר המחבר סוגיות פוליטיות, גיאוגרפיות וחברתיות-תרבותיות בהקשרים של אקטיביזם. זהו ספר ביקורתי מאוד, ואין פלא שהוא נכתב בבריטניה ולא בישראל, אך ראוי כי יתורגם לעברית ויופץ גם כאן. הספר מרים תרומה חשובה לפיתוח פילוסופיה פוליטית של אקטיביזם הן מבחינה תיאורטית והן מבחינה אמפירית ומתודולוגית, והוא חדשני גם מבחינת המרחב הנחקר, אופן הניתוח והמסקנות. ניכר כי המחבר עשה מאמצים רבים להנהיר ולפשט את הבסיס התיאורטי והפילוסופי שעליו הוא נשען (למשל התיאוריות של דלז ושל דלז וגואטרי והתיאוריות הפוליטיות של אקטיביזם), אך הספר כתוב בשפה אקדמית גבוהה ובאופן שמיועד לאנשי אקדמיה וחוקרים, ופחות לציבור הרחב, אשר היה יכול לצאת נשכר מקריאתו. נראה כי הספר מלכתחילה לא נכתב עבור הקהל האקטיביסטי ואינו מנסה להיות "מדריך לאקטיביסט" או ספר הדרכה, וטוב שכך. עם זאת, האקטיביסטים שישתדלו לקרוא את הספר, אפילו בחלקו, יוכלו להפיק ממנו תובנות רבות שיחזקו אותם בפעילותם החשובה לקראת שינוי פרדיגמטי פוליטי וחברתי במרחב שבין הים לנהר.

## מקורות

אזולאי, א' ואופיר, ע' (2008). משטר זה שאינו אחד: כיבוש ודמוקרטיה בין הים לנהר (1967-). תל אביב: רסלינג.

Fine, M. (1994). Dis-stance and other stances: Negotiations of power inside feminist research. in A. Gitlin (ed.), Power and methods (pp. 13-34). New York: Routledge.

## אראלה שדמי. ארץ מאובטחת: משטרה, שיטור והפוליטיקה של הביטחון האישי. תל אביב: הקיבוץ המאוחד. 2012. 316 עמודים

### גיא בן פורת\*

הדיון הציבורי במשטרה ובשיטור בישראל כולל דיווחים על אלימות משטרתית כלפי מפגינים, אוהדי כדורגל או חשודים, תלונות על אוזלת יד משטרתית בטיפול באלימות, בתאונות דרכים ובהגנה על הקניין, ולעתים קרובות אי־הלימה בין תחושות של הידרדרות הביטחון ובין הנתונים והעובדות. הבנת תפקידה ותפקודה של המשטרה, אולי הביטוי המובהק ביותר של המונופול של המדינה על האלימות, מצריכה תשתית תיאורטית ועבודה אמפירית מקיפה. ואולם, למרות השפעתה הגדולה של המשטרה על החיים הפרטיים ועל המרחב הציבורי בישראל, המחקר הסוציולוגי והפוליטי בנושא דל יחסית, בעיקר בהשוואה למחקרים העוסקים בצבא ובצבאיות. ספרה של אראלה שדמי, ארץ מאובטחת: משטרה, שיטור והפוליטיקה של הביטחון האישי, נושא אפוא תרומה חשובה לדיון בנושא מרכזי. שדמי, קצינת משטרה בעברה ואקדמאית ופעילה פוליטית בהווה, משלבת בספר ידע אקדמי, ניסיון אישי וסדר יום פוליטי ומציעה מבט חדשני על המשטרה, ויותר מכך על השיטור כמוסד חברתי.

אראלה שדמי משלבת שתי גישות ביקורתיות: האחת נגזרת מתיאוריות ביקורתיות של קונפליקט ותופסת את המשטרה כפועלת למען קבוצות הגמוניות ולמען הסדר החברתי המשרת אותן; האחרת שואבת מהגותו של מישל פוקו ועוסקת בהיגיון השיטורי ובפרקטיקה של שליטה באוכלוסיות מסוימות הנגזרות ממנו. בצד אמפתיה מסוימת לשוטרים ולשוטרות, קורבנות של השיטה שהם משרתים, הספר ביקורתי כלפי המשטרה כארגון, ועוד יותר כלפי השיטור כמוסד חברתי המכונן שיח חברתי מדייר וכופה. עיסוק זה בשיטור כתופעה חברתית, כלכלית ופוליטית ובמקומה של המשטרה כמוסד בחברה דמוקרטית הוא התרומה התיאורטית המרכזית של הספר. הדיון אינו מצמצם אפוא לתפקידה של המשטרה כזרוע אכיפה וביטחון שמנהלות המדינה והממשלה אלא מתרחב לדיון בשיטור כ"מנגנון ממשלי של שליטה באוכלוסיה וביחסים הפוליטיים והכלכליים שבה, מנגנון שיש לו כוח למשמע, לפקח ולהדיר - אך גם להשגיח, לאפשר ולהניע" (עמ' 21).

על פי שדמי, למשטרה שלושה תפקידים חשובים המגדירים את יחסיה עם החברה: הגנה על ההגמוניה, חיזוק ושימור כוחה של המדינה ושרטוט גבולות הריבונות והאזרחות. מתוקף תפקידים אלה, שאינם מופיעים בהגדרה הרשמית של תפקידה, טוענת שדמי, המשטרה אינה עוסקת במיגור הפשיעה או בשמירה על הסדר הציבורי (מושגים בעייתיים כשלעצמם) אלא ב"ניהול הפחד". מצב החירום הקבוע שמתארת שדמי הוא חלק מאידיאולוגיה המוגדרת "שיטוריות", שבה שיטור הוא דרך מועדפת להתמודד עם תופעות חברתיות. שיטוריות הוא אידיאולוגיה אשר -

מדגישה את חשיבותו של הפיקוח השיטורי כמקור לביטחון, ורואה בפרקטיקה השיטורית הכרח שעליו צריכה להתבסס החברה האזרחית [...] השיטוריות מתגבש

\* המחלקה למנהל ומדיניות ציבורית, אוניברסיטת בן גוריון בנגב

כאשר ממסגרים תופעות חברתיות כאיומים אסטרטגיים, וכאשר המשטרה והשיטור [...] נתפסים כזרוע מרכזית למיגור של איומים ממשיים או מדומיינים על תחושת הביטחון של התושב והקהילה. (עמ' 123)

אם כן, תופעות חברתיות מוגדרות במושגים של סיכון ביטחוני, וחלופות של פיקוח והפעלת כוח מועדפות על פני מניעה ועל פני טיפול בשורשי הבעיות.

תחושת האיום והשיח הציבורי על התגברות האלימות (של בני נוער או של קבוצות שוליים) אינם מעוגנים בהכרח במציאות אלימה יותר מבעבר. חוקרים ששדמי מצטטת משתמשים במונחים של פניקה או היסטריה ציבורית ומצביעים על פער בין החרדה הציבורית הגוברת מפני אלימות ובין הנתונים שאינם מעידים על שינוי בפועל ברמת האלימות. פערים אלה "מעידים ששיטוריותם, או ההצדקה הגוברת להשתמש בכוח משטרי ובטכנולוגיה של שיטור, הם תוצר חברתי ולא כורח המציאות" (עמ' 132). שיח זה של חרדה ואלימות מניע את השיטוריותם, והשיטוריותם מדגיש בתורו את חוסר הביטחון ואת הצורך בהעצמת המשטרה. אידיאולוגיה זו, טוענת שדמי, מופצת בתמיכת אנשי ציבור ועל ידי מעורבות של המשטרה במערכת החינוך, כניסת אנשי משטרה בדימוס לפוליטיקה ושיח מצומצם ולא ביקורתי בנושאי משטרה ושיטור. טענה זו מעט בעייתית לנוכח סקרים המעידים על אמון נמוך של הציבור במשטרה, ונשאלת השאלה אם השיטוריותם אכן משרת את המשטרה.

את הפער שבין השיטוריותם כאידיאולוגיה מושרשת ובין הביקורת הציבורית על המשטרה והאמון הציבורי הנמוך בה מיישבת שדמי באמצעות הסבר מעמדי המבחין בין קבוצות הנהנות מהשגחה ואי-פיקוח (יחס ליברלי) ובין אלה הסובלות מהפקרה ומפיקוח (יחס פטרנליסטי). הסבר אחר נובע מהבנת השיטור כמוסד חברתי המובחן מהמשטרה כארגון. לדברי שדמי, השיטור - כמו השיטור הקהילתי המוצג לעתים כתהליך של העצמת קהילות - דווקא מעמיק את שליטת המדינה והמשטרה בחברה ומכוון מחדש את הקבוצות ההגמוניות המבקשות להבטיח סדר חברתי שיבצר את מעמדן ויגן על סגנון החיים שלהן. גם תהליך ההפרטה, הכולל שיתוף של חברות כלכליות העוסקות בשיטור, רשויות פיקוח עירוניות ויוזמות אזרחיות, מחזק את השליטה על אוכלוסיות ועל מקומות אגב העדפה של הגברת האכיפה על פני התמודדות עם הבעיות החברתיות. היגיון ממשלי חדש זה (- governme tality) המעוגן באידיאולוגיה ניאוליברלית מבקש להחמיר את הפיקוח השיטורי על חשבון טיפול של מערכות רווחה, חינוך וקהילה. לא רק המשטרה אלא גם גורמים אזרחיים ופרטיים מגויסים כשותפים למתן מענה לתחושות החרדה ואי-הביטחון הרווחות בציבור. שיח זה של חרדה מאלימות ושאיפה לסדר פועל לטובת -

חיזוק משמעותי של האכיפה הכוחנית והשיטוריותם, ומכרסם בריבונותה ובסמכותה של המדינה, תוך חיזוק המשטר התאגידי והמדיניות הניאו-ליברלית. שיח כזה עושה שימוש בחרדות הציבור ופועל להרחבתן. שיח כזה מקדש פרשנות כוחנית ומעמדית של הפשיעה והאלימות, ודוחה נסיגות לערער על הגישה הניאו-ליברלית ולאפשר פרשנות אחרת לאלימות, כזו המקשרת בינה לבין המצב

הניאורליברלי והשינויים בתפקיד המדינה. שיח כזה אינו מאפשר התמודדות אמיתית עם האלימות אלא רק הרחקתה ממרחביו של המעמד הבינוני. (עמ' 156)

התמורות בשיטור שמתארת שדמי בספר מתבטאות בחקיקה המקנה למשטרה (ולגופים שיטוריים אחרים) סמכויות נרחבות באבטוח המרחב הציבורי ובפיקוח עליו, בבניית קהילות סגורות מאחורי חומות ובהגדרה של קבוצות ואנשים (אזרחים פלסטינים, פעילי שמאל או מהגרי עבודה) כסיכון ביטחוני המצדיק הפעלת כוח וסילוק מהמרחב הציבורי. שימוש במונחים מעורפלים כמו "ביטחון הציבור" ו"אלימות" מאפשר את הפעולה האגרסיבית ולעתים שרירותית של העוסקים בשיטור (משטרה, פקחים, כוחות שיטור פרטיים). השרירותיות הזו מתקיימת במבנה מוגדר יחסית שבו קבוצות חזקות נהנות מהשגחה, הגנה וחופש, בעוד קבוצות חלשות ומוחלשות מופקרות ואינן זוכות להגנה אך נתונות לפיקוח מתמיד והדוק.

בצד החשיבה המקורית שמציע הספר והזרקור שהוא מפנה אל המשטרה והשיטור, הוא אינו שלם מהבחינה התיאורטית, וחסרים בו תימוכין אמפיריים למקצת מהטענות. היחסים בין המשטרה, המדינה, החברה והכלכלה דורשים מסגרת הסבר סדורה, ומושגים כמו הגמוניה, הפרטה ומשטר תאגידי דורשים הגדרה ברורה. נוסף על כך, נדרשת הבחנה חדה יותר באילו מקרים השיטוריים הוא שיח יזום בידי המשטרה המנחיל תחושת פחד ומצב חירום, ומתי מדובר בהתמודדות עם מצב איום אמיתי דוגמת הפשע המאורגן. חולשה תיאורטית אחרת בספר היא הקושי להסביר את הסתירות והמתח שבין השיטוריים כאידיאולוגיה ופרקטיקה המוכוונת בידי המדינה והמשטרה כדי לחזק את כוחן ובין תהליכי ההפרטה המחלישים אותן. כך, הטענה שהמשטרה "מועצמת כמוסד חברתי" (עמ' 125) כתוצאה מהשיטוריים אינה משכנעת לנוכח הדימוי הציבורי שלה וחולשתה הפוליטית בהשוואה לצבא. יהיה נכון יותר לטעון שהשיטור מתחזק כמוסד חברתי בעוד המשטרה - כארגון המופקד על השיטור מטעם המדינה - נחלשת. הפגיעות של המדינה והמשטרה קשורה לסתירות במבנה הקפיטליסטי ולמתח המתמיד בין הגיון המדינה ובין הגיון ההון. כך, גם אם המשטר התאגידי והמשטר הניאורליברלי זקוקים למדינה ולמשטרה הציבורית, שימוון רחוק מלהיות מובן מאליו, כפי שהכותבת עצמה מסיקה.

הנתונים והעובדות המובאים בספר הם עשירים ומעניינים, אך חסרה מתודולוגיה שיטתית ומסודרת. בכמה מהמקרים שבהם אין תימוכין לטענות נאלצת הכותבת להישען על הנחות והשערות. כך למשל לגבי נוכחות של נציגי משטרה בוועדת התכנון ("אינני יודעת עד כמה נפוץ ההליך הזה בישראל", עמ' 86); פעילות משטרה כחלק מתכנית של ראש עיר לייחד שכונה ("אין באפשרותי לאשש השערה זו", עמ' 88); תכניות למאבק באלימות בבתי הספר ("יש להניח שזה יוצר אווירה של פחד ואיום בכיתה", עמ' 127); או שימוש של מאבטחים בפרופיל אתני ("מעניין יהיה לברוק", עמ' 168); "אפשר להניח כי המאבטחים שואפים לסלק כל מה שנראה כבעייתי", עמ' 173). חסר זה של נתונים מצביע על הצורך במחקרים נוספים שילכו בעקבות ספר זה ויעשירו את הדין הציבורי.

מסקנתה של שדמי מטרידה: במשטרה ובשיטור טמון פוטנציאל אנטי-דמוקרטי שעלול להביא לסחף בערכים הדמוקרטיים. והלקח: עלינו כחברה לחפש חלופות להיערכות של חוק וסדר. מסקנה ולקח אלה, בין שמקבלים אותם ובין שלא, מצטרפים לתובנות אחרות בספר מקורי, מעורר מחשבה וראוי לקריאה.

## Julia Bernstein. Food For Thought: Transnational Contested Identities and Food Practices of Russian-Speaking Jewish Migrants in Israel and Germany.

Frankfurt & New York: Campus Verlag. 2010. 451 pages

### ליאורה גביעון\*

מטרתו המרכזית של הספר היא לנתח ריבוי זהויות באמצעות פרקטיקות קולינריות של מהגרים יהודים ממדינות חבר העמים, שהיגרו לגרמניה ולישראל לאחר הפרסטרויקה. המחברת - שהיגרה מאוקראינה לישראל בהיותה בת 18, ולאחר 11 שנים היגרה שוב לגרמניה - בוחנת כיצד עיצבו המהגרים זהויות רבגוניות לנוכח התנאים הכלכליים והפוליטיים של חייהם. השליטה בשפה הרוסית, הבנת התרבות שממנה באו המהגרים וההיכרות עם התרבות שבתוכה הם חיים בהווה, אפשרו לכותבת לבחון את תפיסות עולמם המתגבשות, את הגדרתם העצמית המשתנה לנוכח מפגשים עם החברה הקולטת ואת האופן שבו התנסויותיהם היומיומיות מעצבות את מערך הידע שהם רוכשים. ידע זה, וגם השינויים והעיבודים שהוא עובר, מייצר לא פעם קונפליקטים בין זהויותיהם הרבות ובינם לבין החברה שבקרבה הם חיים.

גישת כור ההיתוך, טוענת ברנשטיין, רואה את המהגר כסביל, חסר יכולת לפענח נכונה את החברה הקולטת ונטול קול ודעה עצמאיים על החברה הקולטת. המחברת, לעומת זאת, רואה את המהגר כסוכן פעיל המעצב לעצמו זהויות לפי הביוגרפיה שלו, ניסיון חייו, מפגשים עם סוכני הגירה ותרבויות חדשות וההקשר החברתי-פוליטי-תרבותי-כלכלי שבו הוא בונה לעצמו חיים חדשים (אך אינה מזכירה גישות אחרות לניתוח הגירה הרואות את המהגר כאובייקט פעיל). זהויות אלה ותרבותו של המהגר אינן קבועות וחתומות אלא שבות ומתעצבות מחדש. גם אופייה של המדינה שאליה היגר ואופן הטיפול בו משפיעים על תוכנו של הזהויות ועל הידע שהן מכילות. המפגש עם החברה הקולטת, מוסדותיה ותרבותה מאלצים את המהגר לגייס היבטים של הידע התרבותי שעמו היגר ולעבד אותם לפי צרכיו בחברתו החדשה. כך משמש הידע הזה כר לפרשנויות תרבותיות ופרקטיות ובסיס ללמידה ולרכישת ידע יומיומי חדש. זו הסיבה שמהגרים ממדינות חבר העמים בגרמניה ובישראל פיתחו מערכות ידע יומיומי חדשות ושונות זו מזו, המבוססות על רבדים של ידע סובייטי, זהות יהודית ויחס חדש לזהותם האירופית. הם גם פירשו באופן חדש את צריכת בשר החזיר, את הירידה שחוו בסטטוס המקצועי שלהם ואת מיקומם החברתי בארצם החדשה. גם יחסם למוסדות שטיפלו ועדיין מטפלים בהם, ונכונותם להסתמך עליהם לאורך זמן, עוצבו בעקבות חוויית ההגירה ולא קודם לה.

כדי לצייר את המהגר כדמות פעילה שמסרבת להיטמע לחלוטין בחברה הקולטת או לספוג את תרבותה כמובן מאליו, ברנשטיין בוחנת דפוסי צריכה של מהגרים בחנויות רוסייות שנפתחו בגרמניה ובישראל. היא מתמקדת בתכנים העולים מן החנות, במסרים ובעולמות הידע הטמונים

\* החוג לחינוך, מכללת סמינר הקיבוצים



בהן ובתפקיד שהן ממלאות בחיי המהגר. מחקרה מבוסס על ניתוח עטיפות של פרטי מזון, פרסומות, כתבות עיתונות, ובעיקר תצפיות בחנויות רוסייות ובפעילויות מאורגנות של הקהילה וראיונות שהתקיימו ברוסית, בז'רגון המאפייין את האינטליגנציה הרוסית. הראיונות נערכו בבתי המרואיינים, ואלה ידעו על הרקע של החוקרת כמהגרת ועל היכרותה עם חוויית ההגירה בגרמניה ובישראל. לא אחת היא נשאלה שאלות על חוויית ההגירה שלה ועל תכניותיה לעתיד. שאלות אלו נבעו מן הצורך של המרואייין למקם אותה כחלק מקהילת המהגרים, או לפחות להבין את העמדה שממנה היא מגיעה אל המחקר.

החנות הרוסית מאפשרת למהגר להציג עצמו כבעל ידע, יכולת בחירה אישית ושיקול דעת עצמאי. כך המהגר לא רק מפענח את החברה הקולטת ואת התהליכים העוברים עליו אלא גם מייצר ידע פעיל על חברתו החדשה ויכול להפוך לחלק ממנה בתנאים המתאימים לו. בגרמניה למשל, המהגרים נבדלים מהקהילה היהודית המקומית, שראתה בהם זרים והייתה חשדנית כלפי יהדותם. בברית המועצות הם נאלצו להצניע פרקטיקות יהודיות תרבותיות והתמודדו עם התפיסה שאפשר לזהות יהודים לפי המראה הייחודי שלהם, ואילו בגרמניה ציפו מהם לבצע את הפרקטיקות שהוצנעו. זאת ועוד, החוויה היהודית הסובייטית של מלחמת העולם השנייה הייתה חוויה של ניצחון על גרמניה הנאצית. השואה על השלכותיה הוצנעה, ורבים מבני הקהילה התמודדו עם משמעות השואה בנרטיב היהודי רק בהגיעם לגרמניה. הרצון להמשיך לציין את הניצחון הסובייטי על גרמניה ודחיקת הנרטיב היהודי הקנוני הולידו מתחים בין יהדות גרמניה ובין המהגרים. גם בישראל, למרות הנרטיב ההגמוני שראה במהגרים "שבים הביתה", הם התמודדו עם יחס חשדני כלפי יהדותם, בעיקר בשל צריכת בשר חזיר ואי־קיום פרקטיקות יהודיות, וחשו מובדלים גם בשל היעדר כל התייחסות ממסדית לנרטיב של הניצחון הסובייטי על הנאצים.

הניתוח של פרקטיקות קולוניריות ודפוסי צריכה מאיר פן חדש של חוויית ההגירה מברית המועצות. בישראל, פתיחת חנויות רוסייות שמוכרות בשר לא כשר עוררה ביקורת מצד הממסד הדתי וקבוצות דתיות. בו בזמן, היא אפשרה לישראלים שאינם מקפידים על חוקי כשרות לרכוש מוצרים שנפקדים מחנויות אחרות. ממד זה נעלם קצת מעיני המחברת, אולי משום שמחקרה נערך בחיפה (שבה מעולם לא הייתה נוכחות יהודית אורתודוקסית מובהקת), שאותה היא מזהה כעיר שקלטה מספר רב של מהגרים, ומתעלמת מכך שדווקא אשדוד, יותר מכל עיר אחרת, השתנתה בעקבות ההגירה הרוסית. חנויות רוסייות, בעיקר אם הן ממוקמות במרכזי קניות גדולים, כבר מזמן לא מזהות כרוסיות אלא כחנויות שאפשר לרכוש בהן מוצרים מכל העולם, ובעיקר מוצרים לא כשרים.

בגרמניה קיבלו החנויות משמעות אחרת: הן מאפשרות למהגרים לחגוג את "השפע הרוסי" באמצעות צריכת מוצרים כגון קוויאר או נקניקי חזיר משובחים, שזוהו עם התרבות הקולונירית הרוסית, אף שצריכתם בברית המועצות הייתה נדירה דווקא. תורים ארוכים למזון, עבודה בקולחוז תמורת ירקות וגידול ירקות ופירות בכפר היו חלק מחיי היומיום, ובשל ההשקעה של שעות רבות מדי יום במציאת מזון, התפתח ידע רב בכל הקשור לליקוט מזון בטבע, לשימורו ולכבישה שתבטיח אספקה של מזון גם בתקופות מחסור. דווקא בגרמניה הפך הקוויאר, למרות מחירו היקר, למוצר נצרך. בשר החזיר, לעומת זאת, לא שינה את מעמדו בסל הצריכה של מהגרים רוסיים בגרמניה, אך



לא פעם הם רכשו מוצרי חזיר מיוחדים עבור קרוביהם בישראל. אולי בשל עושר הנתונים והשיחות המעניינות עם המהגרים, או ריבוי הנושאים שבהם עוסק הספר, קשה שלא לסיים את קריאתו עם מידה מסוימת של תחושת "תפסת מרובה לא תפסת". האתנוגרפיה מרתקת, אך ניכר שהסוציולוגיה והאנתרופולוגיה של המזון אינם תחום הדעת של המחברת, ולכן קורה לא אחת שהיא מצביעה על תהליכים שחוקרים כבר הצביעו עליהם בלי לתת קרדיט למחקרים קודמים. נוסף על כך, המחברת מתארת את החנויות הרוסיות כמקרה ייחודי של יזמות אתנית הנושאת אופי טרנס-לאומי, ומתעלמת מכך שהן ממלאות תפקיד דומה מאוד לזה של חנויות הודיות, סיניות, תאילנדיות, פיליפיניות ואפילו ישראליות ברחבי העולם. כולן, ללא יוצא מן הכלל, מאפשרות קשר עם ארץ המוצא באמצעות פיתוח רשתות של יבוא מוצרים ושחזור של מערכות יחסים ושל תפקידים מסורתיים הנהוגים בארץ המוצא, וכן מקנות ידע על המדינה שאליה הגיע המהגר. המחברת מתעלמת גם מהשינויים שחלו בדפוסי הצריכה של המהגרים, למעט התמודדותם עם השפעה מהמערב מציע. נכון הוא שהחשיפה לשפעה מחייבת את המהגר לפתח דפוסי צרכנות חדשים, אלא ששפעה הוא רק אחת הסיבות לכך. בישראל למשל, מהגרים רוסים מדווחים על ירידה ניכרת בצריכת חזיר, ולא מתוך רצון להתקרב ליהדות, אלא משום שהשפעה מאפשר להם לבחור מוצרים טעימים יותר וגם מתאימים יותר לאקלים המקומי. לבסוף, טוב היה אילו עבר הספר עריכה יסודית יותר. עריכה כזאת הייתה ודאי מקצרת אותו במידה ניכרת ומונעת מארגנת את הפרקים בדרך נוחה יותר עם קשר ברור ביניהם וחוסכת אי-דייוקים, לפחות בכל הקשור לביטויים וידע כללי על המתרחש בישראל.

לסיכום, הספר שופך אור על פרקטיקות יומיומיות ועל תפיסות עולם של מהגרים מברית המועצות ומאיר את האופן שבו הקשר חברתי-פוליטי מעצב את חוויית המהגר ומחייב אותו לסגל ידע ודפוסי התמודדות חדשים. חבל שחלקים כה יפים של הספר, שתורמים רבות להבנת התהליכים שעברו יהודי ברית המועצות, הולכים לפעמים לאיבוד בים של מידע ובסבך הניתוח שלא תמיד מאורגן היטב ולא כתוב די בבהירות. לכשתצא המהדורה השנייה (ואין סיבה שלא תצא), טוב תעשה המחברת אם תערוך את הספר מחדש ותערכן את הספרות ששימשה בסיס לכתיבת ספר זה.

## דן אבנון. מרטין בובר: הדיאלוג הנסתר. תל אביב: עם עובד. 2012. 277 עמודים

### ניצן ליבוביץ\*

ספרו של דן אבנון התפרסם במקור באנגלית, בגרסה קצרה בהרבה ואינטלקטואלית פחות. רוב הספר המקורי, מ-1998, עסק בקריאה צמודה של הטקסט הבובריאני. הקריאה הצמודה עומדת גם בבסיס הגרסה העברית, אבל אבנון הוסיף לה כאן הקשר נחוץ, בעיקר מהבחינה הפילוסופית. את הקריאה הצמודה מסביר אבנון בנטייה ההרמנויטית של בובר עצמו להסתיר רבדים של הטיעון, מעשה הסתרה שמסייע לפיתוחה של תיאוריית כתיבה וקריאה כמפגש עם הספר וכותבו. במרכז ספרו של אבנון עומד אפוא המעשה הפרשני ו"הסוד" של בובר.

כפי שאבנון מסביר, הסוד הוא מונח מפתח בפילוסופיה של בובר. הוא כופה על הקורא תשומת לב מדוקדקת, היות שהוא מחייב אותו להיות קשוב למה שלא נאמר ברובד הגלוי של הטקסט. בובר עיגן את תפיסת הסוד שלו בדיאלוג עם טקסטים מרובי רבדים שהכילו לטענתו סוד אחד או סודות רבים: מהמקרא, דרך כתבי החסידות ועד חיבוריו של א"ד גורדון. כוח הסוד הופך את הפרשנות עצמה למכילת סוד. בובר לא היה חריג בתפיסה זו; כמוהו הטמיעו אינטלקטואלים אחרים בני דורו, כמו לאו שטראוס או גרשום שולם, יסודות של סוד או אזוטריה בדברי הפרשנות שלהם, שיועדו רק לקהילה מצומצמת של מביני דבר. גם הם עיגנו את הכתיבה האזוטרית לעתים בפרשנות ההדוקה לטקסטים שמכילים סוד בעצמם: הפילוסופיה הגבוהה במקרה של שטראוס, הקבלה במקרה של שולם. המשורר הגרמני שטפן גאורגה, ששלושתם הכירו היטב, ניסח את העיקרון באמצעות מטפורת הפרח השחור, היינו היכולת של השירה והפילוסופיה ליצור שפה סודית שתציב חלופה לנורמות של המציאות. עבור בובר, הסוד חייב להוביל אל הדיאלוג.

אבנון מבהיר שהדיאלוג עם הסוד מכוון מלכתחילה למעשה הפרשני ולהשלכות האישיות, הפילוסופיות, הפוליטיות וההיסטוריות של הטקסט. "הדיאלוג הנסתר", כמו שמכריזה כותרת הספר, מסמן דגש ספרותי יותר על הגותו של בובר. אבנון ממשיך בכך את הקריאה הספרותית של לורנס סילברסטיין, יותר מאשר את הדגש הפילוסופי-אינטלקטואלי של אברהם שפירא או פול מנדס-פלור. כמו האחרון, הוא מסיים את הספר בפיתוח ראוי (מבחינת הטיעון) וחשוב (עבור מדעי הרוח של ההווה) של העמדה הפוליטית של בובר, עמדה שאי אפשר לנתקה מתפיסת הפרשנות שלו, כמו מתפיסת הסוד שעומדת במרכזה. מבחינה זו, בצד הספרותיות של בובר, הגרסה העברית של הספר מדגישה הרבה יותר את הרלוונטיות של עמדותיו ואת מעשה "השיבה" שמאפיין את התפיסה הציונית-תרבותית:

בובר לא ראה בשיבה לציון תנועה לאומית שצמחה מתוך המטרות והנחות היסוד שאפיינו את הלאומיות האירופאית של שלהי המאה התשע-עשרה.

\* קתדרת אפטר ללימודי שואה ואתיקה, אוניברסיטת ליהיי, פנסילבניה

השיבה היא פתרון, או צריכה להיות פתרון ל"משבר האמונה באנושות": יש בה, בשיבה הזו, "סוד שעדיין לא נגלה". לדעתי, סוד זה מתקשר לאופן שבו אני מפרש את הגותו של בובר בנוגע לדיאלוג הנסתר שבמקרא. (עמ' 246)

אם כן, משבר גלובלי של ההומניזם חייב את בובר לתמוך ברעיון השיבה לציון כפתרון מקומי, אבל מכיוון לא צפוי, על-לאומי. בובר בחר להתבונן בהווה של זמנו על בסיס השאיפה המיסטית משהו ל"קהילת קהילות עולמית עתידית, המתהווה כחלק מתרבות של דיאלוג". "מבחינה זו", מוסיף אבנון, "עלינו להצטרף לאלה המבקרים את בובר על שאיננו מצביע על כיוון ברור של פעולה חברתית ממשית" (עמ' 253). במילים אחרות, השיבה ופרשנותה לא צלחו, אולי מכיוון שהתחברו למסר משיחי:

ההשפעה המובהקת של המסתורין המשיחי על הגותו של בובר ועל חשיבתו הפוליטית לא זכתה, במשך הדברים, לגילוי מספק. במובן זה, נראה שבובר פעל באופן אחראי כשהחליט להשתמש בכוח הדימוי המשיחי בזהירות ולהציגו באופן עקיף... בובר ניסה להשיג יותר מדי באמצעות צורת תקשורת המוגבלת להוראה עקיפה. (עמ' 263)

המסקנה הביקורתית של אבנון ראויה להערכה. היא עומדת בניגוד למסקנה שרוב חוקרי בובר מנסים למשוך מהמחקר: במקום לנסות ולהצדיק את העמדה האוטוריטאית-נאיבית שבובר מסיים בה, אבנון בוחר לחשוף את חולשותיה. במובן הזה, דווקא הכישלון מלמד אותנו משהו: "בובר נכשל דווקא במקום שבו נועד יותר מכל להצליח: ביישום רעיונותיו על ייסודה של קהילה ממשית" (עמ' 264). אבל דווקא משום כך, "בובר מלמד אותנו על הצורך להתחיל את החיפוש במאמץ כן להבין את ההקשר הכללי של קיומנו" (עמ' 265).

גם הספר של אבנון צריך להיות מובן בתוך ההקשר הכללי של קיומנו. פרסומים מחקרניים רבים התייחסו לבובר בשנים האחרונות כמין נקודת אמצע אידיאלית בין העניין המתפתח בארון הספרים היהודי להגות חילונית ביקורתית. הזיהוי המובהק של בובר עם עמדות יוניות של ראשית היישוב ופעולתו בתוך "ברית שלום" ו"איחוד" סייעו לתומכיו לעגן עמדה יהודית ביקורתית בתוך מסגרת לאומית שהתכחשה לא רק לביקורת, אלא גם לכל זיהוי ברור בין התרבות היהודית של הגולה והפוליטי. במובן הזה, בובר אכן סיפק כלי פרשני חשוב שהציב חלופה לחילוניות הלאומנית. הוא לא היה לבד. גרשום שולם, ש"ה ברגמן, ארנסט סימון ואחרים עמדו לצדו ונאבקו בשניהם ובציפורניהם לשמר חלופות פוליטיות ולימודיות פתוחות. הפריחה העכשווית של העניין בארגון "ברית שלום" וחבריו (בין היתר, הניסיון להקים מחדש ארגון בשם זה) מצביע על שיבת העניין הביקורתי בחיבור מחקרני-פוליטי שהממסד האקדמי הישראלי דחה מכול וכול. במאמר מבריק שפורסם בתוך קובץ מחקרים עכשוויים על בובר כתב גדליהו סטרומזה כי דחייה מוקדמת, בתחילת שנות השלושים, של שדה המחקר של בובר מלמד על הניסיון של הממסד האקדמי "לשלב סנטימנט לאומי חזק בתשוקה ללימוד 'ביקורתי' ואובייקטיבי" של היהדות. [כאן] הייתה אמורה היהדות

להילמד באופן מדעי ובאופן ביקורתי על ידי היהודים ולמענם. לא היה כאן צורך, לא הייתה שאיפה, לערב את המחקר בתופעות אחרות שהיו זרות ל'רוח הלאומית'" (Stromsa, 2002). בכנס, שמאמרו של סטרומזה יצא ממנו, דיבר דן אבנן על מושג הלימודים של בובר. סטרומזה ואבנן מסכימים בנקודה חשובה: "בהווה, בובר נחוץ באופן כואב באקדמיה הישראלית, באופן כואב כל כך, עד שרק מעטים מבינים עד כמה הוא חסר." (Ibid.). וזאת אף ש"מה שחשוב כאן הן בעיקר השאלות שבובר שואל, ולא התשובות שהוא מספק" (Ibid., p.27). במילים אחרות, הגיע הזמן לשוב לבובר, גם אם בביקורתיות.

במובן הזה קיים קשר הדוק בין ההקשר לסוד. נדמה שסודו של בובר נשמר במשך שנים רבות. למרות העבודה המקיפה שעשה בתחום פול מנדס-פלור, נראה שבובר עדיין מובן בישראל במסגרת ההבנה הצרה של ההתמודדות היהודית הפוסט-שואתית עם מציאות יהודית מחולנת, יקית, רציונליסטית - גם כשהיא מאתרת אצל בובר את המרכז המיסטי של מחשבתו - וישראלית מאוד. מחקר מצומצם בלבד נגע בקשר ההדוק ובהשפעה המתמשכת של מורו הנערץ של בובר ואחד מאבות הסוציולוגיה, גאורג זימל. ההשפעה של "חוג גאורגה" ומעריציו הגרמנים על תפיסת החיים של בובר והבנת הסוד נשמעת בישראל בלתי מובנת ובלתי נתפסת, אף שהייתה מוכרת לכל הוגה של התקופה (מספיק לראות את אוסף כתבי גאורגה בספרייתו של שולם או לעקוב אחר הדיאלוג המסוכסך שקיים אתו ולטר בנימין). את פרויקט התרגום המקראי של בובר ורונצווייג אי אפשר להבין בלא תפיסת השפה של גאורגה וחוגו. באופן דומה, קשה ואולי בלתי אפשרי להבין את העמדות התיאולוגיות-הרמנוטיות שאימץ בובר בלי להכיר לעומק את עולם התיאולוגיה הפרוטסטנטית של שנות העשרים בגרמניה. מושגים כמו שיבה וסוד חייבים להיות מעוגנים בדיאלוג הזה, שהוא לא רק דיאלוג עם כמה מהפרשנים התיאולוגים המרתקים של התקופה - רודולף בולטמן (1884-1976) הוא המוכר והרלוונטי שבהם - אלא גם עם תלמידיהם ובני השיח הפילוסופים שלהם. מרטין היידגר, מעריץ של בולטמן, הוא דוגמה לכך. בהקשר הפוליטי, אי אפשר להבין את תפיסת הציונות של בובר בלי הבנה עמוקה של התיאולוגיה הפוליטית שלו, ובעיקר הדיאלוג הביקורתי שלו עם פרידריך גוגרטן וקרל שמיט הפרו-נאצים. בובר ביקר בחומרה את התפיסה השמיטיאנית האלימה, אבל היה אמיץ דיו להעלות שאלה רלוונטיות: עד כמה התיאוריה ההרסנית של שמיט חלה גם על הציונות הלאומנית? האם מעשה החילון הציוני עתיד להוביל להרס דומה ולהצדקה חסרת עכבות של האלימות כלפי הזר והאחר? השאלה עצמה מרמזת על העמדה הביקורתית של בובר.

בישראל נדמה שניצח הקשר אחד מעניין לא פחות גם אם לא תמיד רלוונטי: ההקשר הניטשיאני. העניין הרב בהשפעה הניטשיאנית על עמדותיו של בובר הוביל למחקר פורה מאוד שלא הסתפק בקריאה בבובר על רקע זה, אלא חזר והתבונן בהשפעה הניטשיאנית על היישוב כולו. המחקר הזה, שיעקב גולומב ופול מנדס-פלור הם ממוביליו, חשוב בעיקר עבור מה שמכונה "התקופה המוקדמת" בהגותו של בובר. אבל קשה שלא לתהות על האובססיה הישראלית דווקא להקשר הזה ועל ההתעלמות הגורפת לעתים מהקשרים רלוונטיים לא פחות.

לסיכום, יתרונו וחסרונו של הספר הוא הקריאה הצמודה בכתבי בובר ושימת הלב המוקפדת לדרכי הפרשנות שלו. אבנן בוחר לתקוף את תפיסת הסוד של בובר דרך פרשנות הדוקה של מילים מנחות כמו סוד, לב ולימודים. ההתמקדות במילים מנחות באה מהקריאה הצמודה של בובר

במקרא ומהמשגת דרכי הפרשנות שלו. גדולת המחקר של אבנון טמונה בקישור בין האלמנטים ובהצבתם בהקשר של לימודים בלי לוותר על הלב ובלי לטעון לגילוי מוחלט של הסוד. הפרויקט של אבנון צנוע ומקיף גם יחד. קריאות ביקורתיות כאלה משכנעות שאכן הגיע הזמן להחזיר את הקריאה בכובד ללב מעשה ההוראה בישראל. מעשה כזה לא יכול שלא להוביל לדיאלוג ביקורתי עם העבר וההווה, אל הפרח השחור, בניגוד לכיוון האלים והמסתגר שאליו מובילים אנשי ההכרעה בשעה היסטורית זו.

## מקורות

Stromsa, G. G. (2002). Presence, not gnosis: Buber as a historian of religion, in P. Mendes-Flohr (ed.), *Martin Buber: A contemporary perspective* (p. 47). Syracuse, New York: Syracuse University Press.

## שתי נקודות מבט על כיצד תיתכן חברה מאת גיאורג זימל

**Georg Simmel. The View of Life: Four Metaphysical  
Essays with Journal Aphorisms.** Chicago: The University of  
Chicago Press. 2010. 240 pages

### גיאורג זימל. כיצד תיתכן חברה.

תל אביב: הקיבוץ המאוחד ומכון גתה. 2012. 295 עמודים

### יניב רוז-אל\*

ייתכן שאין זה רק השלב של האנושות שאותו אנו מכירים, שבו האנושות מגיעה לבעיות הנעלות ביותר, אף אם לא לפתרונות הנעלים ביותר. ייתכן שזהו הכורח הפנימי שלה, המהות של הטיפוס האנושי. פרי-עץ הדעת היה פרי-בוסר. (אפוריזם מאת גיאורג זימל)

נהוג לומר על זימל שהגותו הקדימה את זמנו, שהוא ממבשריה המוקדמים של הפוסטמודרניות. במובן מסוים, אף כתיבתו שלו הייתה פרי בוסר, עבור בני תקופתו לפחות. האפוריזם המצוטט, אם היה נכון כשנכתב, נדמה גם הוא כהולם להפליא, אולי הולם אף יותר, את תקופתנו אנו, לנוכח הבעיות המדעיות, הסביבתיות, הדמוגרפיות והפוליטיות הגלובליות שמעסיקות כיום את האנושות. בתחילת המאה ה-21, כמאה שנים לאחר כתיבתו, המשפט נראה נכון מתמיד. אך במחשבה נוספת מתעוררת תהייה: אם המשפט היה נכון אף בעת כתיבתו, כיצד ייתכן שהוא נכון היום יותר מאז, יותר מתמיד? כיצד בכלל אפשר להגדיר משפט כ"נכון מתמיד", לקבוע את אמיתותו האבסולוטית העל-זמנית, ובאותה נשימה לקבוע כי הוא "נכון מתמיד", כלומר לדרג אותו באופן יחסי על ציר הזמן? הנה פרדוקס זימליאני טיפוסי.

גאורג זימל (1858-1918) היה אמן הפרדוקסים, בסגנון כתיבתו, בהגותו הפילוסופית ובמובנים רבים גם בסוציולוגיה שלו. הממר המאחד שבקונפליקט, הטריטוריאליזם של הייחודי והאינדיבידואלי, נצחיותו הקבועה של השינוי, אופיו היחסי של המוחלט - חיבתו של זימל לפרדוקסים עוברת כחוט השני בכתביו לא רק כעניין אסתטי, כי אם גם כעניין תמטי, ואף מתודולוגי. הגותו של זימל תרמה תרומה ניכרת להתפתחויות האינטלקטואליות במאה שעברה ושימשה השראה בין היתר לאנשי האסכולה הביקורתית, להיידגר ולפילוסופיה האקזיסטנציאלית הצרפתית. אך לסוציולוגים ולסטודנטים לסוציולוגיה זימל מוכר בעיקר כאחד האבות המייסדים של הדיסציפלינה, בזכות מאמריו על הזר ועל חי הכרך, ובזכות הניסיון הכאילו-כושל שלו

\* המחלקה לסוציולוגיה, אוניברסיטת שיקגו

לייסד סוציולוגיה צורנית<sup>1</sup> (ומעט פחות מכך, בזכות ספרו על הפילוסופיה של הכסף). זוהי ראייה חלקית מאוד. זימל התעניין לא רק בסוציולוגיה אלא גם בתרבות במובנה הרחב (יש שיאמרו במובנה האנתרופולוגי), באמנות ובאסתטיקה, ואולי מעל לכול ראה עצמו כפילוסוף. שני תרגומים חדשים לכתביו שפורסמו בשנתיים האחרונות מציעים לתקן את הראייה החלקית הזו בקרב קהל הקוראים הישראלי: הספר כיצד תיתכן חברה (2012) הוא אסופה ממאמרו בתרגומה של מרים קראוס ובעריכתו של עמוס מוריס-רייך, ומהווה גם תרגום ראשון לעברית המוקדש כולו לזימל ולהגותו (2010) *The View of Life*.<sup>2</sup> הוא תרגום ראשון מלא לאנגלית של יצירתו האחרונה של זימל, שנכתבה בערוב חייו.

לפי עדויות קרוביו של זימל, הוא הקנה חשיבות עצומה לכתבת ספרו האחרון וראה בו את צוואתו הרוחנית. ואכן, הספר כתוב מנקודת השקפה של אדם המצוי על סף עזיבת החיים, ומושג החיים עומד במרכזו (שם הספר בגרמנית הוא *Lebensanschauung*; תרגום ראוי לעברית הוא אולי השקפת חיים. בהקדמה לספר המחברים עומדים על כפל המשמעות, האופייני מאוד לזימל, הטמון בביטוי זה: הכוונה היא הן להשקפה על החיים, והן להשקפה המתקבלת מהתבוננות בעולם מנקודת המבט של תהליך החיים). החיים משמשים קטגוריה מרכזית בחקירות הפילוסופיות שבספר, המסתעפות לאינספור כיוונים. בהגדה זימלאנית אופיינית בין צורה לתוכן אפשר לומר שמבחינה תוכנית, מושג החיים של זימל מושפע עמוקות מהפילוסופיה הניטשיאנית, עם דגש על אופיים הדינמי והחיוני ועל היעדר המשמעות האינהרנטית בחיים. אולם מבחינה צורנית, אופן הניתוח של החיים כמושג מיוסד על אידיאות קאנטיאניות, בניסיון לתאר את צורתם של החיים (חרף ההכרה בכך שהחיות חורגת מכל צורה קבועה) ולייסד את החיים כקטגוריה (אף שבחוסר משמעותם האינהרנטית החיים הם משוללי קטגוריות).

הספר כולל ארבעה מאמרים. במאמר הראשון, הקצר יותר והעמוס פחות מבין הארבעה, "Life as Transcendence" (ובמקור: *Die Transzendenz des Lebes*, כלומר הטרנסצנדנטיות של החיים), מבאר זימל את תפיסתו לגבי החיים, ובניסוח אחר, מסביר את משמעות החיים, לפחות מבחינה קונספטואלית וצורנית. החיים על פי זימל הם תהליך בלתי פוסק של טרנסצנדנטיות, תנועת התפשטות הנובעת מתוך החיים עצמם אל מעל ומעבר לגבולותיהם. כשם שהמודעות העצמית היא טרנסצנדנטית באופן אינהרנטי (כאשר אני חושב על המחשבה שלי, מעצם כך עולה הרמה, ואני חושב על כך שאני חושב על מחשבתי וכן הלאה<sup>3</sup>); כשם שהאנושות, המגיעה

1 הסוציולוגיה הצורנית אמנם לא השתרשה כאסכולה מחקרית, אך אפשר לראות את חקר הרשתות החברתיות, שהולך ומתבסס כמתודולוגיה מרכזית בסוציולוגיה, כיישום מתודולוגי של התיאוריה החברתית של זימל. רוב הספרים העוסקים בנושא מוללים איוו הצהרת פתיחה על חברות של התחום לזימל, או לפחות על עמדת הבכורה שלו בנושא זה. במקרים אחרים (אם כי הם הולכים ומתבררים), מנסים חוקרים במתודולוגיה זו לפתח בשיטתיות את תובנותיו המופשטות של זימל ולנסח אותן במודלים מתמטיים או במערכי מחקר מוגדרים. הראשון לעשות זאת היה רונלד ברייגר (Breiger, 1974, 1990) כבר בשנות השבעים, עם מידול מתמטי של רעיון הדואליות של זימל, וכעשור לאחר מכן הוא עשה דבר דומה לתיאוריה של זימל בדבר שליטה חברתית; כתבים אחרים עשו דברים דומים, גם אם פחות מתחכמים מתמטיים, והשתמשו ברעיונות אחרים של זימל (Diani, 2000; Pescosolido & Rubin, 2000); ורק כעשור האחרון השתמשו קרקארט והנקוק (Krackhardt & Handcock, 2007) בתיאוריה זימלאנית כדי להציע חשיבה מחודשת על מושגים בסיסיים בתחום חקר הרשתות החברתיות.

2 קדם לו התרגום לעברית של המאמר רבי-ההשפעה "העיר הגדולה חיי הנפש", שתורגם אף הוא על ידי קראוס בתוך קובץ מאמרים המוקדשים לעירוניות (זימל, פארק ווירט, 2004).

3 דוגמה מעין זו נותן זימל עצמו, באופן מורכב הרבה יותר כמובן וביחס לתכונתה החיונית של התודעה (הקוגניציה) האנושית להיות מודעת למגבלות התפיסה שלה. מודעות זו, לפי זימל, מעצם היותה חורגת אל מעבר לגבולות אלה: "עצם הדיבור שאנו יכולים לדמיין, אפילו באופן בעייתי לחלוטין, שיתכן משהו בעולם שאיננו יכולים לחשוב עליו – מייצג תנועה של החיים המנטליים מעבר לעצמם;

בכל שלב לבעיות הנעלות ביותר, מתעלה מתוך כך לבעיות נעלות עוד יותר, כמצוטט באפוריזם הפותח כאן (המצוטט מן הספר, עמ' 164), כך גם החיים, לפי זימל, הם תהליך נמשך ובלתי ניתן לעצירה של חיים, שבכל רגע נתון מספחים לעצמם עוד ועוד תחומים מתוך העולם שאינו חיים, מייצרים עוד ועוד חיים. זימל עורך הבחנה חשובה בין שני תוצרים או תהליכי חיים כאלה: הטרנסצנדנטיות של החיים יוצרת גם "יותר חיים", אלה הם תהליכי הרבייה וההתרבות, היצירה מחדש, ואף הדעיכה והמוות, שמוגדרים אצל זימל חלק אינהרנטי מהחיים עצמם; אולם החיים בהליך זרימתם האינסופי יוצרים גם "יותר מהחיים": ישויות ומהויות הנולדות מתוך החיים אך נבדלות מהם והופכות בעלות היגיון פנימי קבוע, ובמובן זה כבר אינן חלק מזרימת החיים הבלתי פוסקת אלא עומדות באובייקטיביות שלהן לבניגוד לזרימה זו, ורוכשות לעצמן אוטונומיה (במובן המילולי של המילה: סדר עצמי או חוקיות עצמית), ואף עשויות להשפיע על זרימה זו ולהכווין את החיים בכוחותיהן העצמיים. ואף על פי כן, גם מקורן שלהן הוא בתהליכי החיים עצמם, וסופן להיכנע לזרימתם הבלתי פוסקת.

באמצעות ההגדרה הזו של החיים ובהשראתה, מטפלים שלושת המאמרים הבאים בנושאים פילוסופיים יסודיים. המאמר השני ("המפנה לעבר הרעיונות") עוסק באפיסטמולוגיה ובאונטולוגיה; המאמר השלישי ("מוות ואלמוות") עוסק בנושאים מטאפיזיים במובן העמוק של המילה (אף שזימל הגדיר את כל המאמרים מטאפיזיים): באלמוות ובמושג הגורל; והמאמר האחרון ("החוק של האינדיבידואל") עוסק באתיקה ומציע עיון מחודש בציווי הקטגורי של קאנט, לאור שלילת האוניברסליות האחדותית שלו כתוצאה מהכפפתו למושג החיים הדינמי.

סוציולוגים ימצאו עניין מיוחד במאמר השני. בהמשך להגדרת "יותר מהחיים", זימל מראה כיצד עולמות נבדלים נולדים מתוך החיים ולפי צורכיהם, אך באמצעות היפוך צירי (axial rotation, Achsendrehung) הופכים לעצמאיים, לבעלי חוקיות פנימית וקוהרנטית שמשליכה בתורה על החיים. אפשר לחשוב על האמירה השגורה "יש כאלה שאוכלים כדי לחיות, ויש שחיים כדי לאכול" כדוגמה להיפוך כזה, וההיגיון הפנימי של האמירה בהחלט מתאים לדיון של זימל. דוגמה זו והסיכום הקצר כאן חוטאים כמובן לעמקות ולעושר הרעיונות שבמאמר. זימל מונה שלל דוגמאות מפורטות ומורכבות; עולמות האמנות, הדת, החוק, אפילו המציאות והאמת הן בעיניו רק עוד "עולם" כזה. רעיונות אלה מזכירים את התיאוריה של מקס ובר בדבר הדיפרנציאציה והאוטונומיה (Eigengesetzlichkeit) של תחומי החיים השונים, וכן את ההמשגה של "מציאויות מרובות" ו"מחוזות משמעות סופיים" של הסוציולוגיה הפנומנולוגית.<sup>4</sup> אך בניגוד לוובר, התיאוריה של זימל דינמית יותר ומדגישה את תהליכי החיים כמקור וקבוע של העולמות הנפרדים, ובניגוד לסוציולוגיה הפנומנולוגית, זימל מדגישה את האובייקטיביות של העולמות הנבדלים, את הנוקשות שבחוקיותם הפנימית ואת היותם מטרה בפני עצמה ובעלי כוח מעצב המופעל על הסובייקטים המצויים בהם.

דונלד לויין, מחוקרי זימל המובילים והאיש שקהל קוראי האנגלית חב לו תודה על פרסום רבים

פריצת דרך והשגה של משהו שהוא מעבר לגבול יחיד, ואף מעבר לגבולות התודעה כולה; זהו מעשה של טרנסצנדנטיות עצמית, והוא לבדו מציב את הגבולות האימננטיים של התודעה, בין שהם גבולות בפועל או גבולות בכוח" (עמ' 5).

4 אפשר אף שהגותו של זימל השפיעה על הסוציולוגיה של שוין, אם במישורין ואם דרך מורו הוסרל. הן לויין והן מוריס-רייך מציינים בספריהם שזימל היה הוגה שנוח ומקובל לקחת מרעיונותיו ולהשתמש בהם, במקרים רבים ללא התייחסות למקורם. לויין כתב על כך בהרחבה בכמה מקומות, וההפניות מצויות בהקדמה לספר.



ממאמריו הסוציולוגיים של זימל, עומד גם מאחורי הפרויקט הנוכחי. לויין אף כתב (עם דניאל סילבר) הקדמה קצרה ומאירת עיניים לספר, הממקמת את הרעיונות המובעים בו ביחס להגותו הכוללת של זימל וביחס לפילוסופיה האקזיסטנציאלית ולתיאוריה החברתית. בסוף הספר מובא אוסף אפוריזמים שהכין זימל לפרסום לקראת מותו, עם הקדמה מאת המתרגם ג'ון אנדרו (עמ' 157-159). בניגוד למאמרים, שקריאתם כרוכה במאמץ ובהתעמקות, המכתמים הללו, קצרים יותר או פחות, נקראים כולם בקלות ובעונג. חלקם מצטיינים בשנינות ("איני יודע: האם המונותו של אדם ניכרת יותר כשהוא נעשה מורגל לכיעור, או כשהוא נעשה מורגל ליופי?"), חלקם בעומק ביקורתי ("מדהים כמה מעט מכאבה של האנושות עבר אל הפילוסופיה שלה"); רבים מהם מייצגים את הניגודיות והפרדוקסליות האופייניות למחשבתו של זימל ולצורת התנסחותו ("המדע עוסק בכורח האפשרי, הדת - באפשר ההכרחי") - וכולם כולם מהנים ומעוררי מחשבה והשראה.

אם תרגום ספרו האחרון של זימל לאנגלית הוא מאורע חגיגי, היוזמה של אוניברסיטת חיפה להוציא תרגום לעברית ממבחר כתביו המוקדמים משלימה את החגיגה. מקבץ המאמרים בעריכתו של עמוס מוריס-רייך מייצג נאמנה את עקרונות החשיבה והשיטה הסוציולוגיות של זימל, ואף שהוא לא יותר מטיפה בים מעושר כתביו של זימל, הוא מצליח לשקף את עומק הגותו ואת רוחב היריעה של כתיבתו. הספר מחולק לשלושה חלקים: "הגדרות" ו"תרבות", שבכל אחד מהם שלושה מאמרים, ו"מקרים", שבו שישה מאמרים.

החלק השני, מאמריו של זימל על התרבות, הוא אולי הפחות מוכר והפחות נלמד בקרב סוציולוגים. זימל מגדיר את התרבות כהליך התפתחותי שבו נשזרים זה בזה יסודות סובייקטיביים ואובייקטיביים. הסינתזה בין הסובייקט לאובייקטים החיצוניים לו, שהתרבות היא מהותה ותוצאתה כאחת, מתקיימת מתוך מתח מתמיד בין היסודות הללו ואינה יכולה להיתפס אלא רק על ידי הרגשת אחד מהם על חשבון האחר. לכן אפשר לתאר את התרבות על פי זימל דרך אחת משתי נקודות מבט: מנקודת מבט סובייקטיבית התרבות היא שכלול הנפש והמהות הפנימית של אדם באמצעות אובייקטים חיצוניים לו; ואילו מנקודת מבט אובייקטיבית התרבות, וליתר דיוק "צורות תרבותיות", הן השכלול המתמיד, אך גם השינוי המתמיד, של אותן מערכות ערכים בעלות חוקיות פנימית וצורנית ייחודית, המשפיעות בתורן על הנפש ועל המהות הפנימית של בני אדם. תיאור זה מבהיר כי הגדרתו של זימל לתרבות, מנקודת המבט השנייה לפחות, מזכירה מאוד את רעיונותיו במאמר השני בספרו שנסקר לעיל. אכן, מאמרים אלו על התרבות, שנכתבו בשנים שבהן עבד זימל על ספרו האחרון, מדהדים את פילוסופיית החיים שלו: "החיים היצירתיים מפיקים תמיד משהו אשר כשלעצמו אינו חיים, ומבחינה מסוימת דווקא מכלה את החיים ומוצא את צידוקו מכוח עצמו; החיים אינם יכולים להתבטא בו אלא רק בצורות הקיימות בזכות עצמן... הסתירה הזו היא הטרגדיה האמיתית של התרבות" (מתוך "משבר התרבות", עמ' 176). אם בערוב ימיו מצא זימל נחמת מה בהכרה, מנקודת ההשקפה של החיים, שהסתירה הזו והמתח בין החיים לשלילתם הם חלק בלתי נפרד מהחיים, מעצם הגדרתם, הרי שבמאמרים המוקדמים יותר הללו, מנקודת המבט של התרבות, זימל מגדיר זאת "טרגדיה", "משבר" ו"קונפליקט".<sup>5</sup>

5 עם זאת, יש לציין שהמאמרים אינם אחידים בהמשגה שהם מציעים לתרבות. אפשר לזהות תזוזה מסוימת והתקרבות לרעיונות המובעים בפילוסופיית החיים של זימל עם המעבר מן המאמר המוקדם, "הטרגדיה של התרבות" (פורסם ב-1911) למאמרים המאוחרים - "משבר התרבות" (פורסם לראשונה ב-1916, ובגרסה נוספת שנה לאחר מכן) ו"הקונפליקט של התרבות המודרנית" (פורסם ב-1918, שנת פרסומו של *Lebensanschauung*). לפירוט ראו Lenive, 2008.

החלק הראשון, "הגדרות", מציג את תפיסתו של זימל בסוגיות מהי חברה ומהו מושא המחקר הראוי של הסוציולוגיה. שלושת המאמרים הם אבן פינה בהבנת הסוציולוגיה של זימל. עם זאת, יש חפיפה לא מבוטלת ביניהם (בעיקר בין השניים האחרונים), ומוטב היה להביא במקום אחד מהם לפחות דוגמה אחת לניתוח זימליאני של צורות חברתיות, למשל ניתוחו את התנאים הכמותיים להיווצרות קבוצות חברתיות (שהחלקים המוכרים בו כוללים את ניתוח הזוג והשלשה כצורות היסודיות של החיים החברתיים), או הניתוחים על הצורה החברתית של האינדיבידואליות כמעגלים חברתיים מצטלבים. חסרונם של ניתוחים מסוג זה ניכר בספר, שכן הם מרכזיים ביותר בהגותו הסוציולוגית של זימל ובעלי השפעה רבה מאוד על התיאוריה הסוציולוגית בכלל. החלק "מקרים" אינו כולל דוגמה לניתוחים אלה, מאחר שהוא מציג מאמרים הממוקדים בתופעות ספציפיות. בצד המאמרים המפורסמים על הזר ועל האופנה, תורגמו מאמרים על הסוציולוגיה של החושים ושל הארוחה ואחרים. יש בכך כדי להדגים את גישתו המיקרו-סוציולוגית של זימל, ודומה שבאופן מכוון נבחרו המחשבות לעמדת העורך, המודגשת במאמר ההקדמה, כי זימל התמקד בניתוחי בנושאים שוליים ומינוריים מתוך הכרה שדווקא בהם מצוי גרעין להבנה שלמה יותר של החברה המודרנית.

ההקדמה המקיפה והיפה לספר מספקת רקע מעמיק להגותו החברתית של זימל. מודיר-רייך, שכתב את עבודת הדוקטורט שלו על הקשר בין היסטוריה אינטלקטואלית של מדעי החברה ל"בעיית היהודים", מיטיב להציג את הגותו של זימל בהקשרה ההיסטורי והאינטלקטואלי ומנתח באופן מבריק את הקשר בין התיאוריה החברתית של זימל ובין הביוגרפיה שלו. ההקדמה בהחלט משקפת את תחומי העניין של מחברה, פורשת בהרחבה את משמעות היותו של זימל גרמני-יהודי "מתבולל" ואינה פוסחת על סקירת השפעתו (המועטה) של זימל על התרבות העברית המתהווה. בנספח לספר מובא תיעוד להתכתבות של זימל, ובה התייחסות יחידה במינה מצדו לשאלה היהודית ולתנועת הציונות.

ביחס לעריכה, קשה שלא לתמוה על בחירת העורכים שלא לציין את שנת פרסומם המקורי של הכתבים. בחירה זו אמנם מוסברת בהקדמה, וכפי שצוין שם, זימל חזר ופרסם גרסאות חדשות של מאמריו בכמה הזדמנויות. למרות זאת, באי-ציון התאריך של הפרסום המקורי או של הפרסום ששימש בסיס לתרגום, יש טעם לפגם, בוודאי בספר המבקש להציג אסופה ראשונה של כתבי זימל בעברית.<sup>6</sup>

לצערי אין ביכולתי להעיד על טיבם של התרגומים משפת המקור, גרמנית. תרגומים רבים של זימל, לרבות שני הספרים הנסקרים כאן, מביעים טרזניה על כתיבתו הקשה לתרגום וקשה לקריאה אף בשפת המקור. לפיכך יש לשבח את התרגום האנגלי, שמצליח להציג את הרעיונות הפילוסופיים המורכבים והמסובכים בשפה בהירה יחסית, וגם את איכותו הגבוהה של התרגום העברי של מרים קראוס. השוואה של כמה מאמרים מתוכו עם תרגומים קודמים לאנגלית מעלה שהתרגום העברי אינו נופל מהם, ובמקרים אחדים אף עולה עליהם בהירותו. ראויה לשבח הבחירה לתרגם את המושג המרכזי של זימל Wechselwirkung כיחסי חליפין, מונח ששמר את המשמעויות של הרדיות, של תן וקח ושל תהליכיות, שלעתים אוכדות חלקית בתרגומים הנפוצים (אינטראקציה או יחסי גומלין). לעומת זאת, הבחירה לתרגם את חידושו הלשוני של זימל Vergesellschaftung

6 יתר על כן, חשוב לציין את תאריך פרסומם המקורי של הכתבים כדי לעקוב אחר התפתחות רעיונותיו של זימל במגוון עניינים, כמצוין למשל בהערות השוליים הקודמות.

(לרוב תורגם לאנגלית כ־sociation) לעברית כְּחברות היא שגויה, שכן מונח עברי זה נתייחד כתרגום לסוציאליזציה, מונח בעל משמעות שונה בתכלית.<sup>7</sup> ואולם, פגמים קטנים אלו בתרגום ובעריכה מתגמדים לנוכח האיכות המצוינת של הספר ולנוכח השמחה בכלל על פרסומו של מבחר מוצלח של כתבי זימל בעברית. מן הראוי שמאמרים מהספר ישתלבו ברשימות הקריאה של הקורסים היסודיים בתיאוריה סוציולוגית. יתרה מזאת, יש לקוות שהספר יחשוף את זימל לקהל קוראים רחב גם מחוץ לתחום העניין המצומצם של הסוציולוגיה, ומנגד יספק לקוראות ולקוראים מתחום הסוציולוגיה היכרות עם כתביו הלא סוציולוגיים ויפתח את תיאבונם לטעום עוד מפירות עץ דעתו של ההוגה הדגול הזה.

## מקורות

זימל, ג', פארק, ר' ווירט, ל' (2004). אורבניזם: הסוציולוגיה של העיר המודרנית. תל אביב: רסלינג.

Breiger, R. L. (1974). The duality of persons and groups. *Social Forces*, 53(2), 181-190.

— (1990). Social control and social networks: A model from Georg Simmel. in C. Calhoun, M. W. Meyer, & W. R. Scott (eds.), *Structures of power and constraint* (pp. 453-476). Cambridge: Cambridge University Press.

Diani, M. (2000). Simmel to Rokkan and beyond: Toward a network theory of (new) social movements. *European Journal of Social Theory*, 3(4), 387-406.

Krackhardt, D. & Handcock, M. S. (2007). Heider vs Simmel: Emergent features in dynamic structures. in Airlodi et al. (eds.), *Statistical network analysis: Models, issues, and new directions* (pp. 14-27). Pittsburg: Springer.

Levine, D. N. (2008). Simmel's shifting formulations regarding the antinomies of modern culture. *Simmel Studies*, 18(2), 239-263.

Pescosolido, B. A. & Rubin, B. A. (2000). The web of group affiliations revisited: Social life, postmodernism, and sociology. *American Sociological Review*, 65(1), 52-76.

7 אף כי גם בתרגומים מוקדמים של זימל לאנגלית תורגם המונח הגרמני כ־socialization (סוציאליזציה), מאז נתקבעה משמעותו של המונח סוציאליזציה כההליך ההפנמה של נורמות וערכים חברתיים על ידי האינדיבידואל, לעומת המונח של זימל, שמשמעותו מדגישה את השתתפותם של כמה צדדים בתהליך. לעתים משמש מונח זה לציון יחסים חברתיים (אינטראקציות) ולעתים כיצירה של קבוצות חברתיות. נדמה שאפשר היה לתרגם את Vergesellschaftung לעברית כְּחִבְרָה, מילה קיימת בישה כדי להצביע על שתי המשמעויות, אך מכל מקום, התרגום לחברות אינו מדויק ומטעה.

## גיאורג זימל. כיצד תיתכן חברה.

תל אביב: הקיבוץ המאוחד ומכון גתה. 2012. 295 עמודים

### עידו יואב\*

סקירה זו אינה "עוד סקירה" עבורי, היא חגיגה. ברצוני לחגוג ולהריע למפעל צאתו לאור של קובץ תרגומים זה ממשנתו של גאורג זימל. לכן, בפתח הדברים, קודם לכול, אני מבקש לשבח, להלל, לרומם ולהריע למוציאים לאור: הוצאת הקיבוץ המאוחד וגיאורג רוזן, וכן ד"ר עמוס מוריס-רייך העורך המדעי ומרים קראוס המתרגמת (מגרמנית) - שאפו, ותודה.

כמו כן, גילוי נאות. לפני כמה שנים פניתי אני להוצאת הקיבוץ המאוחד בהצעה דומה (כשתי טיפות) ליוזם ולהתקין קובץ תרגומים מקיף וראשון מסוגו של מבחר מכתבי זימל שיודפס ויוגש לקורא העברי. אך מטעמים שונים ומשונים לא עלה הדבר בידינו ולא צלח. לכן אני גם מריע וגם מקנא! אבל לאחר קריאה מדוקדקת עליי להודות בפה מלא כי יפה נעשה, וכי לא הייתי יכול להתעלות על זה שנעשה כפי שנעשה. ושוב, שאפו. ושוב, תודה.

כל תלמיד סוציולוגיה במקומותינו חייב לסקור ולהכיר כבר בשנותיו הראשונות את אבות המזון הסוציולוגיים: קרל מרקס ופרידריך אנגלס, אמיל דורקהיים, מקס ובר וגאורג זימל. קוראים לקורס הזה "תיאוריות סוציולוגיות קלאסיות", וקוראים להם "אבות הסוציולוגיה". בקורס סוקרים וקוראים ומכירים ומכבירים והוגים בהוגים הללו ובכתביהם. זה הבסיס לכול, ועל כך (כמעט) כולם מסכימים מקטן ועד גדול. יש מורים שכוללים באלה גם נוספים כמו שארל מונטסקייה, אוגוסט קומט, אלקסיס דה-טוקוויל, וילפרדו פארטו, זיגמונד פרויד, ג'ורג' הרברט מיד, צ'ארלס הורטון קולי ואחרים. אבל על חמשת הראשונים (מרקס-אנגלס, דורקהיים, ובר וזימל) אין פוסחים.

אני מדגיש ומציין זאת משני טעמים. ראשית, משום שנדמה לי כי כיום מקובל למנות את זימל ללא עוררין עם האבות המייסדים, בעוד שמקומם של טובים אחרים אינו כה מוסכם ומוסדר. שנית, אני מזכיר זאת משום שלא תמיד היה כך. לשון אחר, מקומו של זימל בחמישייה הפותחת לא היה מוסכם תמיד. למשל, זימל נפקד לחלוטין מקורס התיאוריות הקלאסיות הנודע של הצרפתי ריימון ארון בסורבון, "ציוני דרך בהגות הסוציולוגית" (1995), קורס שפייר בורדייה הצעיר היה מעוררי ההוראה שלו. לא זו אף זו, בסוציולוגיה האמריקאית, שללא ספק התחילה את דרכה על ברכיו של זימל - במקום שזימל תורגם וצוטט יותר מכל אחד אחר בספר המבוא הסוציולוגי הראשון והמשפיע כל כך של אסכולת שיקגו, Park & Burgess (1924) - אפילו שם הלך כוחו של זימל ותש עם השנים, עד כי ממש נשמט. למשל, מספר המבוא האמריקאי הנפוץ של רנדל קולינס, Collins (1994) *Four Sociological Tradition*, נפקד מקומו של זימל לגמרי. יתרה מכך, גם כשקולינס (סוף סוף) מזכירו, הוא מזכיר אותו לשמצה וללעג, כמי שכתבתו שטחית ומפלטטת במקום שאחרים כמרקס, ובר ודורקהיים מעמיקים. ואני מודה בסגנון זימליאני משהו (זה שנוטה להותיר ניגודים ולא ליישבם) - דווקא כמי שהושפע מזימל ורואה עצמו ממשיך בדרכו - כי מחשבות כפירה אלו אינן נטולות בסיס, ויש בהן ממש

\* המחלקה לסוציולוגיה ואנתרופולוגיה, אוניברסיטת תל אביב; המחלקה לסוציולוגיה, אוניברסיטת פנסילבניה

אפילו בעיני החסיד הכן. במילים אחרות, כשפלוני קורא מחקרים מעמיקים וממוקדים וממוסמכים ומהודקים כמו "הקפיטל" של מרקס או "צורות היסוד של החיים הרתיים" של דורקהיים, אכן, זימל יכול אף להיקרא בעיניו כחובבן.

מכל מקום, לכל סוציולוג ולכל תלמיד סוציולוגיה יש גיבור-העל שלו. סוציולוגים הם כמו ילדים כשמתחילים לדבר על אבות הסוציולוגיה, והברק מבריק אפילו בעיניהם של הוותיקים ביותר. ברור שזה אישי מאוד מאוד (כמו בספורט): זה אוהב את מרקס (Superman), וזה את דורקהיים (Spiderman), וזה את ובר (Batman), וזה את זימל (Cuckoo Man), שאוהבו מעטים וכוחו כגיבור-על, על פניו, הוא הדל מכולם, אבל אין לו תחליף, והוא כנראה המיוחד במובן החרגי והמזור מכולם.

חורף, נדמה לי 2002. כיתה 001 (קרה, עלובה, סתמית), בניין נפתלי, אוניברסיטת תל אביב. הקורס: תיאוריות סוציולוגיות קלאסיות. המרצה: ששה וייטמן. הנושא: זימל. התחושה: מוזר, מרגש, מסעיר. ששה מסביר וחופר, וככל שהוא מוסיף הלב הולם, סוער, אני מרגיש בבית. הולך ונשבה בקסמו של ששה, ויותר מזה, הולך ונשבע לזימל. כבר אמרתי, מאוד-מאוד אישי. כבר אמרתי, זה המקום שלי, טוב וחשוב שאמרתי.

הספר הזה טוב וחשוב. הוא חשוב משום שעד עתה לא הייתה לקורא העברי גישה לטקסטים של זימל בעברית. ולרוב רובנו, שלא קוראים גרמנית, היו רק התרגומים (שרובם בעייתיים בלשון המעטה) לאנגלית, תרגומים שהקריאה בהם הייתה ריקה מחיים ומעוז, טקסטים ישנים, לא נגישים וגם לא ברורים כל כך. את זה, קובץ התרגום הזה מתקן, ומתקן בגדול!

הספר הזה טוב משום שהוא עשוי היטב. כלומר הטקסטים שבו נבחרו בקפידה, והם מגוונים ונוגעים (אמנם בנגיעות קלות בלבד) בכל התמות המרכזיות של זימל: כסף, אהבה, עיר, אופנה, זרות, תרבות, שילובי ניגודים כמו הקטגוריות הקרות של קאנט למול החום של פילוסופיית החיים בנוסח ניטשה; השילוב של הקרוב והרחוק, של המגונה עם ההגון, של הטוב עם הרע; ואולי יותר מכול, של הניכור המודרני עם השחרור האינדיבידואלי. אסופה זו מוצלחת גם משום שהתרגום קל מאוד, נגיש, ישיר ופשוט. עד כדי כך, שלטעמי חסר בו מעט מן הפיוט שאפיין את זימל. ועדיין, הקריאה מהנה וברורה מאוד. לעתים תרגום עולה על מקורו בבהירותו, וייתכן כי זה המקרה גם כאן (לטוב ולרע). מכל מקום, על כישרונה של המתרגמת, מרים קראוס, אין חולק.

הספר מחולק לשלושה מדורים, ואליהם מצורפת הקדמה מלומדת, ארוכה (כמעט רבע מהספר) וסדורה של העורך המדעי (עמוס מוריס-רייך). חלק א: הגדרות, חלק ב: תרבות, חלק ג: מקרים. החלק הראשון פילוסופי ותיאורטי ונפתח בחיבור הידוע "כיצד תיתכן חברה?", חיבור מעט מסורבל, קשה, אידיוסינקרטי, ניאורקאנט סטייל (אני לא הייתי בוחר לפתוח בו...). לאחר מכן מובאים שני חיבורים דומים מאוד בתוכנם: "הבעיה של הסוציולוגיה" ו"שדה הסוציולוגיה". שניהם עוסקים בניסיון המעניין של זימל להגדיר את מושא המחקר הייחודי של הסוציולוגיה כמדע של קשרים בין אנשים, או כמו שסשה וייטמן מכנה זאת: "קישרולוגיה". לדידי, "הבעיה של הסוציולוגיה" הוא החיבור הטוב מבין השניים, וייתכן שהיה אף כדאי להשמיט את השני לטובת חיבור אחר.

החלק השני עוסק בהגדרת התרבות ובאפיון מצבו הקיומי החדש (יחסית) של האדם בעולם

המודרני והעירוני, שקצב הגירויים והתנועות והמגעים בו עצום ועוד הולך וגדל; עולם שבו היחיד חושף ונחשף לרבים מאוד, אך רק באופן צר וחלקי ומהיר; עולם של אמצעים ושל "יחסים באמצעות"; עולם שהמשמעויות הקיומיות והתכליות שבו מרחיקות בני אדם זה מזה ומעצמם בחיי היומיום שלהם. גם בחלק זה שלוש חבורים: "מושג התרבות והטרגדיה שלה", "הקונפליקט של התרבות המודרנית" ו"משבר התרבות". גם כאן, שני החיבורים האחרונים טובים יותר, והראשון מעט מבולבל, ואפילו מיותר, משום שאינו מלמד משהו שלא נמצא כבר למכביר באחרים.

החלק השלישי והאחרון כולל כמה מהחיבורים הסוציולוגיים הקצרים, הנגישים, הקצביים, הפופולריים והידועים ביותר של זימל, בהם "הזר", "ההרפתקה", "הסוציולוגיה של הארוחה" ו"הסוציולוגיה של החושים". חלק זה עשוי למופת, ומסתרת בו לדעתי שיאו של הספר כולו: החיבור "מקומו של הכסף על רצף המטרות" (שהוא, אם אינני טועה, פיסה מפרק 3 של המגנום אופוס הזימליאני מ-1900 *Philosophie des Geldes*, הפילוסופיה של הכסף). עוד חיבור ראוי לציון הוא החיבור "אופנה" החותם את החלק הזה.

מבחר זה הוא הבסיס ההכרחי. הבחירות בו נכונות וסולידיות. הן עוקבות פחות או יותר אחר המבחר האמריקאי המפורסם של קורט וולף, (Wolff, 1950) *The Sociology Of Georg Simmel*. בחירות אלו ישמשו היטב סוציולוגים וחוקרי תרבות למיניהם, וראוי לכלול קטעים מספר זה בכל קורס מבוא סוציולוגי, ובייחוד את החיבורים "הבעיה של הסוציולוגיה", "אופנה", וכמובן "מקומו של הכסף על רצף המטרות". עם זאת, נדמה לי כי ספר ממין זה, ראוי היה שייכלול גם חלקים פילוסופיים יותר, שלימודי היידגר, בובר ולווינס, שכה הושפעו מזימל, חסרים בלעדיהם,<sup>1</sup> למשל, מהספר של זימל על שופנהאור וניטשה: (1907) *Schopenhauer und Nietzsche*; או חיבור שעוסק במין-מגדר, נושא שזימל עסק בו רבות, למשל, (1890) *Zur Psychologie der Frauen*; או חלקים מאחרים יותר בהגותו שעוסקים באסתטיקה, באמנות ובפילוסופיית החיים, למשל, מהספר של זימל על רמברנדט: (1916) *Ein kunstphilosophischer Versuch*. וכך, אילו נכלל גם מעט יותר מאלו בספר, לא בלתי סביר היה להניח כי גם בבתי ספר לפילוסופיה, לאמנות ולמגדר היו הופכים אותו לספר הכרחי, ובמובן זה - קצת חבל. ואם בחסר עסקינן, חסרות בספר הפניות מפורשות לטקסטים המקוריים, וראוי יהיה לכלול אותן במהדורות הבאות. מלבד זאת, נדמה לי שהשימוש התדיר במילה "חברות" כדי לתאר התקשרויות חברתיות, מגעים הרדיים ואינטראקציות חברתיות הוא טעות, שכן מילה זו כבר השתרשה בשיח הסוציולוגי הישראלי לתיאור התהליך שבו הופכים יחידים לחלק מהחברה וקונים את דרכיה וערכיה. לכן שימוש זה עלול לבלבל, והיה ראוי להמירו.

לסיום, מעניין וחשוב בעיניי לציין כי אף שזימל לא נוכח במפורש כיום בסוציולוגיה האמריקאית והישראלית (שהיא ברובה אמריקאית למדי) - כלומר אין כגון אלו שמצהירים על עצמם כממשיכיו. למרות זאת, המתודולוגיה וסדר היום התמטי שלו נוכחים. כוונתי לאותו סדר יום מיקרר-סוציולוגי שמנתח את החוויה האנושית היומיומית הבנלית, סדר יום שחוקר בעיקר את האינטראקציות של החיים המודרניים בעיר (בדגש מובהק על המרחב הציבורי) באמצעות תיאור מצבים ואנקדוטות. סדר היום הזימליאני חי, קיים ובוועט. די לחשוב על הכתיבה של שני

1 ראו למשל את החיבורים "הסוציולוגיה של החושים" ו"מקומו של הכסף על רצף המטרות" שנכללים באסופה זו.

הסוציולוגים האמריקאים החשובים ביותר (לדעתי) במחצית השנייה של המאה ה-20: ארווינג גופמן והרולד גרפינקל וממשיכיהם, שביניהם אני מונה אפילו את ברונו לאטור (הכוכב הצרפתי הפופולרי התורן), שבמידה לא מבוטלת, בודעין או שלא, עוקב אחר זימל שהדגיש את תפקידם של אובייקטים ברשתות ובחיים החברתיים. מכאן שזימל פה כדי להישאר. זאת ועוד, ראוי לציין כי לא מעט סוציולוגים ישראלים פעילים, אם בישראל ואם באמריקה, "מזמלים" היטב בעשורים האחרונים, כלומר "עושים זימל" במידות כאלה ואחרות. למשל, דון הלנדמן, ששה וייטמן, אביתר זרובבל, חיים חזן, זלי גורביץ', אווה אילוז, תמר אלאור, רונן שמיר, נסים מזרחי, דניאל מונטרסקו, תגריד יחיא-יונס, כנרת להר, מיכל פגיס ועוד. עדויות לא מעטות לכך ימצא הקורא אפילו בין דפי כתב עת זה. לכן ספר זה חשוב ורלוונטי באופן עכשווי לסוציולוגיה הישראלית, ולא דווקא כמזכרת מימים רחוקים. הבה נחגוג את הספר הזה, צאו וקנו וקראו!

## מקורות

- ארון, ר' (1995). *ציוני דרך בהגות הסוציולוגית*. תל אביב: האוניברסיטה הפתוחה.
- Collins, R. (1994). *Four Sociological Traditions*. New York: Oxford University Press.
- Park, R. E. & Burgess, E. W. (1924). *Introduction to the Science of Sociology*. Chicago: University of Chicago Press.

**Jonas Zianga. From the Promised Land: Modern  
Discourse on African Jewry. Beer Sheva: Ben-Gurion  
University of the Negev. 2011. 154 pages**

**דניאל ליס\* (תרגום: יונתן גז)**

עלייתם של אלפי יהודים ממוצא אתיופי לישראל מכוח חוק השבות ובעקבות ההכרה ביהדותם על ידי המוסדות הרבניים של מדינת ישראל העלתה את המודעות ביחס לקבוצה זו של יהודים אפריקאים שחורים. ואולם, כפי שהיטיבו להראות חוקרים רבים בשנים האחרונות, היהדות באפריקה השחורה רחוקה מלהיות מוגבלת לתחומי אתיופיה. תפוצתה של היהדות ההלכתית באפריקה השחורה ובתפוצות האפריקאיות השחורות בעת החדשה הוסברה על פי רוב לאור קשרים בין אפריקה לאירופה ולאור תפיסות אירופיות ביחס ליהדות. חוקרים רבים (יהודים ולא יהודים) התמקדו בהיסטוריה של קהילות אלו וביחסים המתהווים בין קהילות יהודים אפריקאים שחורים ובין העם היהודי. שאלת השייכות נעשתה מרכזית בעיקר מכיוון שזהות יהודית נקשרה בפוטנציאל לאזרחות ישראלית מכוח חוק השבות (Seeman, 2009).

על רקע דיון זה בחר הסוציולוג וחוקר החינוך יונס זיאנגה מאוניברסיטת בן גוריון בנגב להתמקד בשתי קהילות הנמצאות בשולי יהדות העולם: למבה (Lemba) - קבוצה שחבריה מתגוררים באזור הגבול בין דרום אפריקה לזימבבואה, והכושיים העבריים (African Hebrew Israelites) - קבוצה של אפרו-אמריקאים שהתיישבו בישראל לאחר מלחמת ששת הימים. במרכז מחקרו של זיאנגה עומדת העובדה כי שתי קהילות אלו נדחו על ידי הזרם המרכזי של היהדות הרבנית כקהילות יהודיות אותנטיות. נוסף על כך, זיאנגה טוען כי אף השילוב של פרטים מבין קבוצות אלו בתוך הזרם המרכזי של היהדות נתקל בהתנגדות בשל צבע עורם.

זיאנגה מאפיין את הגישה הרקונסטרוקטיבית כזרם תיאורטי בעייתי אשר שולל מהיהודים האפריקאים השחורים את טענתם לזהות יהודית אותנטית. לפי זיאנגה, הבעייתיות של גישה זו מודגשת בכך שהיא מיושמת בעיקר על ידי חוקרים לבנים שמחזיקים בזכות להגדרת זהות יהודית מהי. לדידו, חוקרים אלו נטועים בתפיסת עולם אתנוצנטרית ומחזיקים בדעות פופולריות מפלות לגבי אפריקאים שחורים.

הספר From the Promised Land מחולק להקדמה, שלושה חלקים וסיכום. בהקדמה מצטט זיאנגה את המקורות ההיסטוריים החשובים ביותר הקשורים לנושא יהודי אפריקה ובוחר את ההגדרות שניתנו ליהדות השחורה. הוא מציין שברוב החברות המודרניות נקשרה זהות יהודית בזהות לבנה, ומכאן הוא מעלה את הקושי אם התביעה לזהות יהודית כמות, במובן מסוים, כדרישה לזהות לבנה (עמ' 21). המחבר מבסס את הניתוח שלו על תיאוריות הקשורות בגלובליזציה, שלפיהן בחברות מודרניות נעשה שימוש בדת ככלי להבניית גבולות אתניים. הוא תוקף את הגישה הפנומנולוגית של חוקרים שמתארים את הזדהותן של קבוצות אפריקאיות שחורות עם היהדות



כפועל יוצא של השפעות חברתיות, כלכליות או פוליטיות. זיאנגה מבקש להוכיח כי שיח אקדמי זה אינו נברל מהשיח הפופולרי (הלבן) ביחס לזהותם היהודית של אפריקאים שחורים. חלק א של הספר מציג את מקרה הבוחן של הלמבה, שטענתם לזהות יהודית, לדעת חוקרים, התפתחה כתוצאה מהמדיניות הקולוניאליסטית, שלטון האפרטהייד ובדיקות גנטיות שככל הנראה מאששות את המיתוס שבעל פה שלהם, ששורשיהם נטועים במזרח התיכון. עם זאת, טענתם להשתייכות לעם היהודי נדחתה עד כה על ידי רוב יהודיה האשכנזים של דרום אפריקה.

חלק ב מציג את מקרה הבוחן של הכושים העבריים, אשר התיישבו בישראל וטענו כי אבותיהם המשועבדים של האפרו-אמריקאים היו בעצם העבריים המקוריים. בעבר הם הציגו את היהדות הרבנית כמתחזה, אולם נראה כי עמדה זו התמתנה בעקבות האינטגרציה החלקית של קהילתם בחברה הישראלית.

חלק ג עוסק בבעיית זהותם של יהודים אפריקאים שחורים בשיח האקדמי והממסדי ובסטריאוטיפים רווחים שאומצו על ידי חוקרים העוסקים באפריקאים שחורים. גישה זו מובילה להדרתם של יהודים אפריקאים שחורים, ובתגובה אליה הוקמו התאגדויות יהודיות כלל-אפריקאיות (Lis, 2009) (Pan-African Jewish Alliances). זיאנגה אף מאתר נקודות אור ומתייחס ליוזמות לשינוף פעולה ולתמיכה הדדית בין יהודים לבנים ליהודים אפריקאים, אך בכמה מהמסקנות הוא מודה כי הפער בין יהודים לבנים לאפריקאים שחורים נותר רב, וכי הדרת האפריקאים מן הקהילה היהודית העולמית רק מתעצמת. על רקע זה אפשר גם להבין את הנטייה הבדלנית של קבוצות של יהודים אפריקאים שחורים.

אני מסכים עם אליעזר בן רפאל שכותב בהקדמה כי ספר זה בא בעתו ופותח צוהר אל אחד המנגנונים המעצבים את המציאות היהודית ויוסיפו לעצב אותה בעתיד, אך לעתים נדמה כי זיאנגה טורק את הדלת בפרצופם של כמה מעמיתיו החוקרים. הוא בהחלט מעלה נקודה ראויה לבחינה, שעל פיה הדעה האקדמית הרווחת תורמת לעיצוב המדיניות ביחס ליהודים שחורים אפריקאים, ולכן נדרשת זהירות רבה מצד חוקרים כבואם לבחון את הדעות הקדומות שלהם עצמם. אלא שזיאנגה מסתכן בהחטאת המטרה ובפגיעה בשליח, והיה מועיל אילו ביסס את טענותיו ועיגן אותן בדוגמאות קונקרטיות שבהן דעת חוקרים התערבה במישרין בקביעת יהדותן של קבוצות מסוימות, שהרי דוגמאות ממין זה הן בגדר הנמצא. אין ספק כי שומה על חוקרים לנקוט משנה זהירות כבואם לחוות דעה על מידת האותנטיות של זהותם היהודית של הקבוצות שהם בוחנים. בחינה דקונסטרוקטיבית מסוג זה ביצע לאחרונה ההיסטוריון הישראלי שלמה זנר ביחס לעם היהודי בכללותו (Zand, 2009).

ברצוני לחלוק על טענתו של זיאנגה כי ההלכה היהודית מבחינה בין לבנים ללא לבנים בדרישתם להכרה רשמית (עמ' 100). הספרות שבה הוא משתמש דלה מכדי לבסס את טענתו, ויש דוגמאות רבות שעשויות לשמש משקל-נגד. למשל, כל יהודי המבקש להתחתן בישראל יודע היטב כי הוא נדרש להוכיח את עובדת היותו יהודי בלא כל קשר לצבע עורו.

ברצוני לספר על חתונה שנערכה בירושלים בין בני זוג יהודים אולטרה-אורתודוקסים מבני שבט איגבו (Igbo) מניגריה. אני - וצבע עורי עונה להגדרה המקובלת ללבן - נכחתי בחתונה במסגרת עבודת השדה שלי, והתנדבתי לשמש צלם. במהלך החתונה בחנה אותי הכלה בחשדנות,

ובסופו של דבר אמרה לי: "זה מוזר, אתה לא נראה לי יהודי".

סטריאוטיפים אכן קיימים משני צדי המתרס. זיאנגה עצמו מצביע על ההדרה הכפולה של קהילות יהודים אפריקאים שחורים. עם זאת, הוא אינו מפתח את נושא ההדרה של קהילות אלו על ידי סביבתן האפריקאית השחורה. במקרה של יהודי אתיופיה, הדרה זו ללא ספק תרמה להתפתחותה של זהות ייחודית הנבדלת מן הסובב אותה. מה שהוביל בסופו של דבר את יהודי אתיופיה אל תוך הזרם המרכזי של היהדות היה, בין השאר, ריבוי הכתיבה והידע על אודותיהם, וכן המספר ההולך וגדל של יהודים שומרי הלכה שחיפשו את קרבתם מאמצע המאה ה-19 ואילך. עלייתם והתאקלמותם בישראל מצביעות דווקא על נטייה בתוך היהדות לאמץ את האחים והאחיות האפריקאים, ואנו מקווים כי נטייה זו תוסיף להתקיים.

אף על פי שהספר *From the Promised Land* אינו כולל מחקר מקורי, הוא מציע ניתוח מאתגר של אחד הנושאים החשובים שעלו כתוצאה מהיחסים המתחזקים בין יהדות אפריקה השחורה לקהילה היהודית העולמית, והוא שאלת היחס לצבע העור בשיח האקדמי. ספר זה הוא אחד היחידים בנמצא אשר פותחים שאלה זו לדיון ביקורתי. עבור כל מי שיש לו עניין ביהדות אפריקה השחורה, בהחלט מדובר בספר מעורר מחשבה.

## מקורות

- Lis, D. (2009). "Ethiopia shall soon stretch out her hands": Ethiopian Jewry and Igbo identity. *Journal of Jewish Culture and History*, 11(3), 21-38.
- Seeman, D. (2009). *One people, one blood: Ethiopian-Israelis and the return to Judaism*. New Brunswick: Rutgers University Press.
- Zand, S. (2009). *Invention of the Jewish people*. London: Verso.

**Deborah A. Starr & Sasson Somekh (Editors). *Mongrels or Marvels: The Levantine Writings of Jacqueline Shohet Kahanoff*. Stanford California: Stanford University Press.**

2011. 269 pages

**טליה שיף\***

ב־1958 התפרסמה בכתב העת קשת סדרה בת ארבע כתבות שכותרתה "דור הלבנטינים". הסדרה הייתה פרי עטה של ז'קלין כהנוב שנולדה בקהיר ב־1917, בת למשפחה יהודית מהמעמד הבינוני. כהנוב היגרה לישראל ב־1954 לאחר שגרה במשך שנים אחדות בניו יורק ובפריז, וכ־14 שנים לאחר שעזבה לראשונה את קהיר, עיר הולדתה. ב"דור הלבנטינים" גוללה כהנוב בפני הקורא הישראלי את חוויית ילדותה בקהילת המיעוטים של קהיר. היא כינתה את החוויה הזאת "לבנטינית" ותיארה אותה כחיים מפוצלים של מיעוט הקרוע בין עולמות תרבותיים בלי להשתייך אף לא לאחד מהם במלואו. המיוחד בכתביה של כהנוב היה שאף שכתבה בעיקר בעבור קהל קוראים דובר עברית בישראל, היא לא כתבה על מודל החיים הלבנטיני במטרה לגנותו. היא אף לא כתבה עליו מתוך ניסיון להלל תרבות מיעוטים קוסמופוליטית שאינה אפשרית עוד בישראל. מטרתה המרכזית הייתה להציע את המודל הלבנטיני של זיקה בין־תרבותית כאדיאל לאומי שיש להכיר ולהוקיר. את מפעל חייה האינטלקטואלי הקדישה כהנוב למטרה זו. אל מול המשמעויות השליליות ששווכו למושג בישראל של אותן השנים, כהנוב כתבה עשרות מאמרים בירחונים, בכתבי עת ספרותיים ובעיתונות יומית שהציבו את תרבות הכלאיים הלבנטינית של מי שיונק בעת ובעונה אחת מעולם התרבות המזרחי ומעולם התרבות המערבי כחלופה לתפיסה הציונית ההגמונית.

האנתולוגיה החדשה והמרתקת של כתבי כהנוב בעריכת ששון סומך ודברה א' סטאר היא האסופה השלישית והמקיפה ביותר של כתבי כהנוב שיוצאת לאור מאז מותה ב־1979. האנתולוגיה החדשה מאגדת מרגם מגוון ממסותיה ומפרקי ההתבוננות של כהנוב וכוללת מאמרי עיון ביקורתיים בצד רשמים אוטוביוגרפיים ופרוזה. מקצת החיבורים לא נכללו באסופות הקודמות, ואחדים יוצאים לאור לראשונה באסופה זו. חותם חשוב שהטביעו העורכים בקובץ הוא הפתיח הקצר שהוסיפו לכל מסה, שבו הם מביאים את עיקריה ואת ההקשר ההיסטורי והחברתי לכתיבתה. בפרק המבוא העורכים סוקרים את חייה ואת עבודתה של כהנוב ומציגים בפני הקורא את מפעלה האינטלקטואלי העשיר. כפי שמטיבים העורכים לציין, העושר שמאפיין את יצירותיה של כהנוב משתרע על פני תחומי עניין מרובים - מסות עיוניות בנושא לאומיות וזהות בצד חיבורים על תרבות, אוכל ושוויון מגדרי - והוא נותן ביטוי נאמן לחזונה הלבנטיני של כהנוב בדבר הפתיחות למגוון תרבויות ולחליפין רעיוני.

חשיבותה של האנתולוגיה הוא גם בכך שהיא הראשונה של כתבי כהנוב באנגלית. אף שאת רוב חייה הבוגרים בחרה כהנוב לחיות בישראל, היא מעולם לא הרגישה נוח בעברית, ומסותיה,

\* בית הספר למשפטים והמחלקה לסוציולוגיה, אוניברסיטת נורת'וסטרן, שיקגו

אף שיועדו בדרך כלל לקהל דובר עברית, נכתבו במקור באנגלית. כתיבי כהנוב, הנגישים לראשונה בשפה שנכתבו בה, מציגים את המחברת בפני קהל קוראים רחב יותר. העובדה שנדרשו לכך יותר משלושים שנה מאז פטירתה מאירה את מיקום הכלאיים שתפסה כהנוב: חלק בלתי נפרד מהחברה בישראל, אך לעולם לא באופן מלא.

החיבורים באסופה מסודרים בסדר כרונולוגי לפי תוכנם: החלק הראשון כולל את רשמיה של כהנוב מחוויות ילדותה בקהילת המיעוטים של קהיר, והחלק השני כולל בעיקר את רשמיה מהחברה בישראל. סידור זה של כתיבי המחברת מאפשר לקורא להתחקות אחר מוטיבים חוזרים בעבודתה ולעקוב אחר השינוי שחל בתפיסת הלבנטיניות שלה.

בחיבורים הפותחים את האסופה ומתמקדים בקהיר של ילדותה, כהנוב מתארת את חוויית התלישות שהייתה משותפת לה ולקהילת המיעוטים הלבנטינית שבה גדלה, קהילה שהיהודים היו רק חלק ממנה, שנברלה הן מחברת הרוב המוסלמית והן מהשלטון הקולוניאלי המערבי, ושקיימה משא ומתן אמביוולנטי עם שניהם. בהקשר של קהיר, הלבנטיניות אינה מתנסחת כמודל של פלורליזם הרמוני אלא כזירה רוויית מאבקים בין עולם מזרחי שעבר סטיגמטיזציה ובין עולם מערבי הגמוני. כהנוב הפנימה את הסטיגמטיזציה על מזרחיותה ואת העליונות של תרבות המערב, ובכתביה מושגים כגון קדמה וחילוניות נעשו זהים למערביות והוצבו בניגוד למסורת ודת ששויכו לחלק המזרחי של הדיכטומיה. אלא שלאותו יחס של התנשאות מתלווה גם רגש של שותפות למזרח. לדוגמה, בחיבור הנדיר והמרתק "כזאת היא רחל" (Such is Rachel), שזיכה את כהנוב במקום השני בתחרות הסיפור הקצר שערך כתב העת *Atlantic Monthly* בארצות הברית וכעת נדפס שנית באסופה החדשה, כותבת כהנוב על אורח החיים המסורתי של סביה לא רק כמקור של בושא אלא גם כמקור של גאווה. אל מול הלעג של המטפלות האנגליות למראה המרושל של הסבים, כהנוב מבטאת רגש של קרבה לסביה ולעולם היהודי המסורתי שסימלו באורח חייהם. בחיבור זה מביעה כהנוב בעת ובעונה אחת את הערגה להרגיש שייכת לעולם היהודי של סביה ולנופים של מצרים, ואת כאב הידיעה שתמיד תיוותר זרה גם בתוכם.

קריאה בכתביה של כהנוב המקובצים באסופה זו מלמדת כי שאיפתה לא הייתה לפטור את היהודים מהלבנטיניות שלהם אלא לשחרר דימוי עצמי זה - של מי שחצוי בין עולמות סותרים - מהקונטציות השליליות שהתלוו לו בהקשר של חיים כמיעוט. כהנוב האמינה שבמסגרת חיים ריבוניים בישראל נוצרה לראשונה ההזדמנות לאמץ את דגם החיים הלבנטיני מתוך עמדה של כוח. ואולם, ניתוח משווה בין החיבורים הפותחים את האסופה שמתמקדים בלבנטיניות של קהילת המיעוטים בקהיר, לחיבורים בחלקה השני העוסקים בלבנטיניות של חברה ריבונית בישראל, מעיד על המתח המובנה בניסיונה של כהנוב להעתיק את דגם החיים הלבנטיני מקהיר לישראל. בחיבורים העוסקים בקהיר הלבנטיניות מתנסחת כדגם זהות חצוי בין עולמות מרובים, ואילו בחיבורים העוסקים בישראל הלבנטיניות מתנסחת כזהות אחידה המכילה את הריבוי בתוכה. דוגמה לכך היא החיבור "לבנטיני אמביוולנטי" (Ambivalent Levantine), שבו כהנוב מבקרת את הניסיון של הממסד הישראלי האשכנזי ליצור הפרדה בין מזרחים לאשכנזים בתחומי השכלה, עבודה ומרחב מחיה, וקוראת ליהודים לאמץ בגאווה את שורשיהם הלבנטיניים. אלא שכהנוב מביעה הסתייגות מכל מאבק בשם זהות מזרחית מהותנית. לטענתה, רק ניסוחה של הצעת זהות ישראלית כוללת

יוכל להציל את היהודים המזרחים משוליותם בישראל.

הניסיון של כהנוב להציב את הלבנטיניות כבסיס הזדהות כלל-ישראלי הוא גם המפתח להבנת יחסה האמביוולנטי לצינות. במסה שיועדה לשמש הקדמה לאסופה של כתביה שלא הספיקה להשלים ושנדפסת לראשונה באנתולוגיה זו, כהנוב כותבת כיצד המהפכה הציונית היא שלב חיוני בתהליך הבנייתו של העם היהודי והפיכתו מחברת מיעוט לחברה ריבונית, אך אינה שלב ממצה. לטענתה, הצינות סיפקה מסגרת קיום שתאפשר לטעת משמעות חדשה וחיונית בקיום היהודי, אך מרגע שהוקמה המדינה, צריכה שאלת הקיום היהודי לפנות את מקומה לשאלת הקשר של מדינת ישראל עם עמי האזור. בחיבור זה הצביעה כהנוב גם על השינוי שחייב לחול במבנה הפוליטי של מדינת הלאום הציונית. לדבריה, את הדגם של מדינת הלאום המערבית יש להחליף במבנה פוליטי רופף יותר שאינו מושתת על חיבור ישיר בין עם, שפה ומקום. ואולם, ממרחק הזמן אפשר להבחין כי המודל המדיני של ריבוי ופלורליזם היה מבוסס בהיבטים רבים שלו על אימוץ לא ביקורתי של הנרטיב הציוני הלאומי. למשל, כהנוב אמנם הבחינה בדמיון בין הקולוניאליזם האירופי בקהיר ובין היחס של הממסד האשכנזי למזרחים בישראל, אך לא הבחינה באלימות הדומה בין יהודים לפלסטינים.

כאמור, החלוקה שמשרטטת האסופה בין רשמי המחברת מקהילת המיעוטים בקהיר ובין רשמיה מהחברה בישראל מדגישה את המתח הטמון בעצם הניסיון של כהנוב לתרגם את המודל הלבנטיני ממסגרת קיום של מיעוט למסגרת קיום של חברה ריבונית. מתח זה הוא גם המפתח להבנת פרויקט הלבנטיניות של כהנוב ולהבנת הדרך שבה הוא נקרא בישראל של אותן השנים. במובנים רבים, פרויקט התרגום של כהנוב את הלבנטיניות מקהיר לישראל נגע בלב לבה של המחשבה היהודית-לאומית שביקשה אף היא לתרגם את דמות היהודי הגלותי לדמות היהודי החדש.

האנתולוגיה המרתקת של כתבי כהנוב בעריכת סומך וסטאר פותחת צוהר נוסף למפעלה האינטלקטואלי של המחברת ומאפשרת לקורא להתחקות אחר השינוי בתפיסתה את הלבנטיניות כפי שהוא מסתמן בכתביה. בכך תורמת האסופה לדיאלוג המתמשך שאנו כחברה נדרשים לקיים עם החלופה התרבותית והזהותית שמציעה כהנוב בחזונה הלבנטיני. חשיבותה של האנתולוגיה נובעת גם מהפרספקטיבה העכשווית שהיא מציעה לנו על מפעלה הספרותי וההגותי של כהנוב. במהלך שנות התשעים התעורר מחדש דיון ציבורי במושג הלבנטיניות ובמפעלה הספרותי של המחברת. התחקות אחר השיח החדש מגלה שנקודת המוצא של הדיון אינה עוד חברת מהגרים ששאפה לתרגם את הלבנטיניות לבסיס זהות של מדינה בהקמתה, אלא חברה ריבונית שמבקשת לחלץ את האפשרויות התרבותיות והחברתיות שפרויקט בינוי האומה טשטש והשכיח, ושרואה ברעיון הלבנטיני דרך להיזכר בהזדמנות היסטורית שהוחמצה, ולא דווקא מרשם לפתרון בעתיד. האנתולוגיה החדשה יוצאת לאור מעט לאחר סיומו של גל הפרסומים של שנות התשעים וראשית שנות האלפיים. מבחינה זו היא מציעה לקורא של ראשית העשור השני של המאה ה-21 מעין פרספקטיבה שמאפשרת קריאה כפולה: גם דרך עיניה של כהנוב וגם בעיני פרשניה המאוחרים.

## פנינה מוצפי-האלר. בקופסאות הבטון: נשים מזרחיות בפריפריה הישראלית. ירושלים: מאגנס. 2012. 262 עמודים

### יאלי השש\*

בספרות פמיניסטית העוסקת בנשים עניות בעשורים האחרונים מודגשת הסרת התיוג השלילי ויצירת נרטיב-נגד לתפיסות שרווחו במחקר והבנו עוני כסטייה הנובעת מכישלון אישי של העניים או כביטוי של פתולוגיה הנובעת מהשתייכות אתנית או מעמדתית. קרומר-נבו ובנימין (Krumer-Nevo & Benjamin, 2010) חילקו לשלושה סוגים את הנרטיבים המתנגדים למחקר ההגמוני: נרטיב-נגד של מבניות והקשר, החושף את ההקשרים של המדיניות ושל המבנה החברתי שבתוכם מתקיים ומתעצם העוני; נרטיב-נגד של התנגדות וסוכנות, המצביע על הדרכים המגוונות שבהן נשים החיות בעוני נושאות ונותנות עם מבני ההזדמנויות המוגבלים והמגבילים העומדים בפניהן; ונרטיב-נגד של קול ופעולה, המביא את נקודת מבטם של בני אדם החיים בעוני על המבנה החברתי והמוסדות החברתיים.

בקופסאות הבטון תורם למאמצים אלו הישג חשוב ביותר. הספר מציג אתנוגרפיה שערכה פנינה מוצפי-האלר בארבע שנים של מחקר שטח, שבהן הגיעה לירוחם פעמים אחדות בכל שבוע. בשבעה מתוך שמונת פרקי הספר נפרשים סיפוריהן של ארבע נשים שגדלו וחיות בירוחם וסיפורה של אישה נוספת שגדלה בעיירה והיגרה ממנה ליישוב סמוך. כל אחת מהנשים הללו "נבחרה משום שהיא מייצגת, בבחירות שעשתה בחייה ובמיקומה החברתי, אופציה מבנית שונה של התמודדות עם מציאות החיים בשוליים" (עמ' 6). בהתבסס על כחמישים סיפורי חיים של גברים ונשים בירוחם זיהתה מוצפי-האלר חמש אפשרויות המייצגות דפוסי התמודדות רווחים בעיירה: "השורדת" מיוצגת בדמותה של נורית, אם חד-הורית שהייתה נשואה לנרקומן, נתמכת של לשכת הרווחה ועובדת בעבודות מזדמנות להשלמת הכנסה. הפרק העוסק בנורית מתאר את מאבקה לארגן לבנה טקס בר מצווה רב-הדר, שבאמצעותו היא מייצרת לעצמה וליחידה המשפחתית שהיא עומדת בראשה הכרה חברתית. "המתחזקת" מיוצגת בדמותה של אפרת, שמצליחה בתהליך אישי ומשפחתי של חזרה בתשובה לייצר לעצמה אפיקי תעסוקה ומכובדות בקהילה. "המורדת", אסתי, היא אישה המסרבת להיכנע למסגרות מגבילות בעיניה, כגון נישואין, הולדת ילדים ועבודה חרגונית ולא מתגמלת. את המשמעות בחייה היא מייצרת, גם אם באופן מקוטע, באמצעות חיי הימורים ויצירת יחסים חברתיים עם יתר אנשי העיירה, המבוססים על תדמיתה כפורעת סדר חברתית בעלת ידע בהימורים. "התושבת האידיאלית של ירוחם", רחל, היא אישה גרושה, אם לארבעה ילדים, שבאמצעות משא ומתן מתמיד עם המעמד הבינוני באזור ומתוך הישענות על כישוריה המרובים מביאה למיצוי את הדיאלוג עם כל אפשרות שקיימת באזור להתקדמות, לניעות חברתית ולהרחבת מעגלי הידע והקשרים שלה. ולבסוף, מי שפרצה את גבולות העיירה והמעמד - גילה - שרכשה השכלה אקדמית, עזבה את היישוב וניסתה שוב ושוב לייצר זהות מחוצה לו.

\* בית הספר לתלמידי חו"ל, האוניברסיטה העברית בירושלים; התכנית ללימודי מגדר, המכללה האקדמית בית ברל.

באמצעות חמישה דפוסים אלו מסיטה מוצפי־האלר את הזרקור אל נקודת המבט של נשים בשוליים ובוחנת שאלות כמו: איזו אפשרות יש לניעות חברתית בישראל? מה קורה באזורי שוליות מרובה שבהם מעמד, אתניות ומגדר משולבים ומייצרים קופסאות בטון הסוגרות מכל עבר על חייהן של נשים החיות בפריפריה? כיצד מיוצרת משמעות בשוליים האלה? ועד כמה אופני הפעולה של נשים החיות באזורי שוליות מרובה משפיעים על המערכת שבה הן חיות?

מוצפי־האלר ממשיכה את המסורת המחקרית שביססה דבורה ברנשטיין (2008), שלפיה "אין להבין את השוליים בלי להכיר את המרכז הפועל עליהם, אך גם אין להבין את המרכז בלי להכיר את השוליים המערערים על המובן מאליו שהוא מתווה" (עמ' 226). היא מבקשת לטשטש בספרה את ההפרדה הבינארית הנהוגה בשיח הישראלי בין מרכז לשוליים ולתת קול למודעות של הנשים בשוליים ליחסים המורכבים בחייהן בין פנים וחוץ, מרכז ושוליים. יחסים אלו מתוארים כנעים במתח שבין "כמיהה והתרסה, השתוקקות ודחייה" (עמ' 229).

כמה ממצאים חשובים בספר: דפוס החזרה בתשובה מציע אפשרות ממשית לניעות ומכובדות לנשים מזרחיות (ראו להלן); בנות הדור השני להגירה מתאפיינות בכך שהן רואות בעבודה מחוץ לבית הכרח וסבורות שאפשר לפרק נישואין גרועים, אך תפיסתן העצמית כעצמאיות וכאחראיות לגורלן אינה מחלצת את בנותיהן, בנות הדור השלישי, משכפול מעמדי בשל מנגנונים חברתיים רבי־עוצמה הפועלים לייצר שוב ושוב את החיבור בין נשיות, מזרחיות ומיעוט משאבים כקופסת בטון החוסמת ניעות גם לבנות הדור השלישי. ולבסוף, יצירת בית במרחב המקומי היא אחת האסטרטגיות החשובות של נשים אל מול שלל רובדי הדיכוי שבתוכם הן פועלות.

כאמור, אחד הממצאים החשובים של בקופסאות הבטון נוגע לאפשרות החזרה בתשובה של נשים מזרחיות: "האופציה של ההתחזקות מסתמנת כשלמה ביותר, כקונסטרוקטיבית ביותר וכבעלת הפוטנציאל הרב ביותר לשיפור עמדות (ו)לניעות חברתית וכלכלית" (עמ' 242). הדת מסומנת בפריפריה הישראלית בעלת השוליים הרחבים של שנות האלפיים כמוצא מפני הדיכוי הכלכלי־פוליטי, הערתי, ובאופן מפתיע אף המגדרי. "לתהליך ההתחזקות יש פוטנציאל של חיזוק והעצמה של האישה העוברת אותו" (עמ' 241) באמצעות עיצוב דפוסים חדשים של צרכנות ויצירת "הון תרבותי מובחן המקנה יתרון למתחזקת בשוק העבודה", בייחוד בהקשר של שוליות מרובה שאינה מאפשרת פריצה אל המרכז ומשאביו, ושלא כמו תהליכים שנצפו בקהילות החרדית והציונית־דתית (עמ' 242-243). בכך נענית מוצפי־האלר לאחד האתגרים המרכזיים שהציבה לעצמה במחקרה: חילוץ תובנות כלליות מתוך ההתמקדות במבט מן השוליים.

האתגר המתודולוגי והפוליטי המרכזי שעמד בפני מוצפי־האלר הוא ההימנעות מ"אחרות" (othering) בשרטוט דמותן של הנשים, ש"כל אחת מהן [...] היא דמות מרתקת, מורכבת ואנושית" (עמ' 6). קרומר־נבו ובנימין טוענות שכל אחד מהנרטיבים המתנגדים שהן אפיינו, כשהוא עומד בפני עצמו, עשוי ליפול למלכודת של הצגת הנחקרות כאחרות, ולכן יש לאמץ דגם המשלב בין השלושה.

מוצפי־האלר מגיעה לבקופסאות הבטון עם מודעות ברורה לסכנות שבמעשה הייצוג ואכן מייצרת דגם המשלב בין שלושת הנרטיבים. מדיניות ממשלתית המדירה עיירות כמו ירוחם אל השוליים והאופן שבו העוני משוכפל אל בנות הדור השני והשלישי מובאים הן כהנחות דיון והן

כממצאים. הנרטיבים שמספרת החוקרת מדגישים את ההיגיון שמאחורי הבחירות שעשתה כל אחת מהדמויות, את המשא ומתן שניהלה מול מבני ההזדמנויות שעמדו בפניה ואת האופן שבו הביעה התנגדות או התמודדה מול מבנים אלו. ולבסוף, נקודת המבט של הנשים על חייהן ועל החברה הסובבת אותן היא הציר המרכזי שבאמצעותו נבנים הנרטיבים. מוצפי-האלר חושפת בפנינו את ההתלבטויות המרובות העומדות בפני חוקרת המבקשת לערוך מחקר אתנוגרפי במציאות "חלקית, מורכבת, שבה אין החוקרת מהווה סמכות פרשנית מוחלטת" (עמ' 12), ואת האסטרטגיות שהיא נוקטת כדי להתמודד עם בעיית יחסי הכוח בין המחברת לנחקרות: ספרה משלב טקסטים שכתבו הדמויות, תיאורים של תגובות הנשים על מה שכתבה בעקבות המפגשים אֶתן, ערעור מתמיד על הפרשנויות שלה וניסיון להתבונן באופן שבו המפגשים עם הנשים מעצבים את פרשנותה למציאות הנפרשת בפניה. מלבד העמידה בקריטריונים של המודל להתרחקות מהבניה דכאנית של אחרות, הספר מצליח - בהתקרבות הדייקנית שלו להיגיון הפנימי, הרגשי והרציונלי, של הדמויות - להעניק לקוראת את התחושה שהנטיבים והאירועים היו יכולים להיקרות גם בדרכה.

אף שמוצפי-האלר מצליחה להביא בצורה משכנעת את נקודת המבט של השוליים כנקודת מבט מרכזית, ואף שהיא מייצרת נרטיב המעניק משמעות להתנהלות הנשים במרחבי השוליים, לא ברור בסוף הקריאה בספר כיצד פעולתן של הנשים בשוליים מעצבת את המרכז, ונראה כי לשם כך יש להישען יותר על מחקרי מקרו המאפשרים לעקוב אחר השפעת השוליים על המרכז.

זאת ועוד, כדי לעמוד על מלוא משמעותו של הממצא המרכזי בספר, נראה כי יש צורך במחקר היסטורי השוואתי. כאמור, הממצא המרכזי והחשוב של בקופסאות בטון הוא שמתוך חמשת דפוסים ההתמודדות של נשים מזרחיות בתנאי השוליות המרובה של ירוחם, דפוס ההתחזקות התברר כמעניק את תחושת הערך ואת אפשרות הניעות הטובות ביותר. המחקר ההיסטורי-חברתי של העשורים האחרונים מגלה שבאפשרויות לניעות חברתית שנכרכו עם הענקת משמעות לחיי הפרט בתוך קהילה היה טמון פוטנציאל לשינוי היסטורי של ממש. למשל, עוצמתו של הרעיון הלאומי בקרב הקהילות היהודיות האוליגרכיות באימפריה העות'מאנית בחילופי המאות ה-19 וה-20 נשענה על האפשרות לניעות חברתית-כלכלית מצד אחד ולזהות וערך מן הצד השני לרוב העני באותן הקהילות (Rozen, 2005). מכאן שאיתור דפוס ההתחזקות כמענה המיטבי לצורכי משמעות וקיום חומרי בתנאים של דיכוי כלכלי-תרבותי מצביע על תהליך של שינוי חברתי בממדים רחבים בחברה הישראלית. אך כדי לעמוד על חשיבות הממצא יש למקמו בהקשר של היסטוריה חברתית ארוכת טווח של ירוחם ובהשוואה לדפוסים ההתמודדות שהיו זמינים לנשים ולגברים בעיירה במרוצת שנות קיומה. השוואה כזו תוכל לאפשר את החיבור בין תהליכי המקרו לתהליכי המיקרו ותספק תובנות לקשרים שבין לאומיות, דת, מדיניות כלכלית, יחסים אתניים והתמודדות הנשים בעיירה.

למרות היעדר ההקשר ההיסטורי, בקופסאות הבטון מגיע להישגים נדירים בכך שהוא יוצר מרחב טקסטואלי מחקרי מכבד לנשים שסיפוריהן ממלאים את דפיו, מפענח מציאות חברתית-כלכלית באמצעות המבט מן השוליים ונושא תרומה מתודולוגית של ממש לפרויקט המחקרי הפמיניסטי. הספר כתוב בבחירות ובכישרון ספרותי. כל אחד מפרקיו, למעט הפרק השביעי הנשען על קודמיו,



יכול לשמש מקור הוראה עשיר ומגוון המאפשר לעמוד הן על סוגיות מתודולוגיות והן על סוגיות בחיי נשים בפריפריה.

## מקורות

- ברנשטיין, ד' (2008). נשים בשוליים: מגדר ולאומיות בתל אביב המנדטורית. ירושלים: יד בן צבי.
- Krumer-Nevo, M. & Benjamin O. (2010). Critical poverty knowledge, contesting othering and social distancing. *Current Sociology*, 58(5), 693-714.
- Rozen, M. (2005). *The last Ottoman century and beyond: The Jews in Turkey and the Balkans, 1808-1945*, vol. 1. Tel Aviv: Chair for the History and Culture of the Jews of Salonika and Greece, Goldstein-Goren Diaspora Research Center, TAU.

## דברי תגובה לבקורת של לורן ארדריך על הספר Patrons of Women: Literacy Projects and Gender Development in Rural Nepal

### אסתר הרצוג

תודתי נתונה לסוציולוגיה ישראלית על פרסום הביקורת על ספרי, וכן ללורן ארדריך שקראה את הספר וכתבה את הביקורת.

אני מבקשת להתייחס בעיקר לסוגיה מרכזית שמעלה ארדריך בביקורתה, הסוגיה האתנית. אך לפני שאעשה זאת אתייחס בקצרה לשני טיעונים שהיא מעלה ואשר קשורים זה בזה. ארדריך טוענת שהמבוא התיאורטי "דחוס מאוד", וכן שהייתה מצפה ל"עצות או לקחים פרקטיים": "הייתי רוצה שהרצוג תעלה פתרונות, או לפחות תקוות, מניסיונה המורכב שכה היטיבה לתאר בספר מרתק זה". ובכן, המבוא מרחיב בהתייחסות לספרות על פיתוח בכלל ועל פיתוח ביחס לנשים בארצות מתפתחות כפרט, וכל כולו מכוון לעבר המסקנה שאין צורך בפרויקטים לפיתוח בארצות מתפתחות עבור נשים ועבור אחרים. יתר על כן, הוא מצביע על הנזקים הנגרמים למדינות ה"זוכות" לסיוע מחד גיסא ועל השחיתות הרבה הצומחת בקרב המדינות, הארגונים והפרופסיונלים הקשורים לפיתוח מאידך גיסא. הוא מצביע על כך שפרויקטים לפיתוח אינם יכולים להחליף, לשפר או לחזק כלכלות ומדינות אלא להפך, ועבודות הולכות ומתרבות - בייחוד עבודתו המקיפה של גרהאם הנקוק (Hancock, 1989) - מלמדות על פגעי הפיתוח במדינות רבות. לפיכך, חלופות לשימוש בכספי ההלוואות והמענקים פירושן חיזוק דפוסי השליטה והתלות בין המדינות והארגונים ה"נותנים" ובין המדינות והארגונים ה"מקבלים". כך אני כותבת במסקנה של ההקדמה התיאורטית, ועל כך מלמדת גם האתנוגרפיה. כלומר אני סבורה שיש להציע המלצות מהסוג שעליהן מדברת ארדריך.

באשר לנושא האתיקה. אמנם צודקת ארדריך שאפשר לזהות את הדמויות במחקר שלי, אף שהשמות בדויים. אבל האנשים שאפשר לזהות אינם העובדים בשטח ואף לא הנשים הרבות שפגשתי בכפרים. מראשית ימיו של המחקר האנתרופולוגי הנשים (והגברים) האלו, "האינפורמנטיות", הן אנונימיות, ולא מפני ששמן הוסווה אלא משום שהן לא נחשבות, הן הילידות שדבריהן מצוטטים אך הן לא קיימות כישויות בעלות זהות מובחנת שאפשר להתייחס אליה. אין כל חשיבות אם הן מזהות או לא, שהרי אינן נחשבות, לא מבחינת מקומן בהיררכיה החברתית, ובוודאי לא מבחינת יכולתן לתבוע את החוקר או החוקרת על פגיעה בשמן הטוב. כך גם למדנו ממרגרט מיד, שהבהירה כי בראשית ימיה של האנתרופולוגיה יכלו החוקרים והחוקרות לכתוב כרצונם, ואילו הנחקרים והנחקרות לא יכלו לקרוא ולהבין את מה שנכתב עליהם. אך מעת שלמדו הילידים את שפת החוקרים ואף למדו במוסדותיהם, נאלצו אלה להיזהר יותר בכבודו של הפרט המלומד.

עבודתה המרתקת של עפרה גרינברג (1998) על אסירות בכלא בישראל צריכה הייתה

להיפסל אילו התקבלה הדרישה לאנונימיות מוחלטת, שכן בישראל קיים רק בית כלא אחד לנשים, שמו "נווה תרצה" ולא "תשובה". גרינברג חקרה את הכלא בסוף שנות השבעים. אין כל קושי לאתר את שמן של מנהלת הכלא, של הקצינות הבכירות ושל ראשי השב"ס באותה התקופה. על רקע זה אפשר להבין את כעסן של אחת ממפקדות הכלא ושל כמה קצינות וסוהרות שהשתתפו בקורס שלי, שבו דנו בספר. טענתן הייתה ש"אין הדברים כך", וכי "אולי זה היה כך פעם אבל לא היום". בכך הן החמיצו כמובן את הניתוח המורכב והמאלף שגרינברג מציעה בספרה. הן התגוננו מפני מה שקלטו כביקורת על הארגון שלהן, שהרי קשרי ידידות בין סוהרות לאסירות הם בניגוד לתקנות. כלומר במחקר אנתרופולוגי העוסק במערכות כוח ושליטה (ואיזה מחקר חברתי יכול לחמוק מכך?), הסתרה מוחלטת של זהות האנשים המרכזיים, החזקים, השולטים, היא בלתי אפשרית. שהרי אי אפשר להסוות את המקום והתקופה, והמחקר האנתרופולוגי הוא מבוסס הקשר.

כך גם בעבודתי על מרכז הקליטה (הרצוג, 1998). בלתי אפשרי היה לתאר ולנתח אותו ולהסתיר את המאפיינים הפיזיים-סביבתיים שלו. אי אפשר היה לעסוק במרכז הקליטה באור עקיבא ולהתעלם מהישוב הסמוך, שתיאור הקשרים בין תושביו ומנהיגיו ובין העולים במרכז הקליטה הוא כה מהותי לניתוח. אי אפשר היה להסתיר את זהותם של ראש המועצה ושל מנהל בית הספר שהרחיקו את ילדי העולים מאתיופיה מבית הספר מתוך תקווה ששיגו תקציבים עבור היישוב. חשיפת הזהות אינה מכוונת להטלת אשמה. אדרבה, בניתוח שהצעתי התברר שדפוס ההתנהגות של ראש המועצה ושל מנהל בית הספר אינו קשור לרשעותם או לגזענותם אלא למדיניות ההפרדה של משרד החינוך בין ילדי העולים (שהושמו בכיתות קלט) ובין ילדי המקומיים. כך התבררה הגזענות כתוצאה של מדיניות ולא כהסבר לאישיותן ולתכונותיהן של הדמויות המתוארות. זהותם של האנשים אמנם הוסוותה וניתנו להם שמות בדויים, אך אין כל קושי לזהות את מנהלי מרכז הקליטה בתקופה שבה גרתי במקום ואת שמותיהם של מנהלי בתי הספר ושל ראש המועצה ביישוב בתקופה הנחקרת. חשובה לא פחות העובדה שהסווייטי גם את שמותיהם של כל העולים שאת דבריהם אני מצטטת, למורת רוחם. זהבה למשל, דמות מרכזית במחקר וחברה טובה שלי באותה התקופה, הייתה מאוכזבת מכך ששמה לא הוזכר במפורש בספר. ואני מבינה את האכזבה הזו; גם אני הייתי רוצה להיות מוזכרת בשמי כאחת הנחקרות ולא להיעלם בחשכת האלמוניות.

משמעות ההסתרה של זהות הנחקרים היא אפוא מניעת האפשרות לנתח התנהגות והתנהלות של אנשים חזקים שעלולים להיפגע, ובעיקר עלולים לתבוע אותנו. המשמעות היא גם שעלינו להתמקד ולהסתפק בניתוח של החלשים, של הילידים, שאין להם שם וגם אין להם הכוח והמשאבים לתבוע ולבטא עלבון. כך יכול היה המחקר האנתרופולוגי התרבותי לתאר את הילידים כנחשלים, כנזקקים, כחסרי השכלה וכיוצא באלה, אלו שהמדינות הנאורות באו לקדם, להעצים, לחזק. כך אפשר להסוות את מקומו המרכזי של הכוח (הקולוניאליסטי, הקפיטליסטי ושאר כוחות שוק ושלטון) ביצירת פערים, בניצול החלשים, בזיהום כדור הארץ ועוד. מכאן גם ברורה הברית בין השלטון ובעלי הכוח ובין האנתרופולוגיה התרבותית. נשבה את הנתונים, העוזרים, המקדמים של "בני התרבויות" (הלא מערביות-הגמוניות) האלמוניים

ונזכה ליהנות מתקציבי מחקר ומפרסומים יוקרתיים שמספקת ההגמוניה האקדמית, בת בריתו של השלטון, אותה ההגמוניה שמעדיפה להישאר באנונימיות אצילית, נאורה ורבת חסד. עבודות כמו זו של לונגינה יעקובובסקה (Jakubowska, 2012), אנתרופולוגית מפולין, על האצולה הפולנית, מבהירות כי אי אפשר להסוות את שמותיהם של בני אצולה מקרב האינטליגנציה של המדינה, בעלי עוצמה כלכלית או פוליטית. אדרבה, היא מציינת כי אנשי האצולה העכשווית, שרבים מהם בעלי השכלה גבוהה, בעמדות השפעה, פרופסיונלים, פקידי מדינה ואקדמאים, מעדיפים, לאחר עשרות שנים של שתיקה ומחיקה, שלא להיות אנונימיים. ואולי הגיעה העת לחשוף את שמות הנחקרים (בעיקר החזקים והשולטים) לטובת המחקר האנתרופולוגי ולא רק מתוקף כוחה של מציאות המקלה על זיהוי אנשים בעמדות כוח. דווקא נורמות המחייבות או מאפשרות לציין את שמות הנחקרים יחייבו את האנתרופולוגים לדייק בתיעוד, להיזהר בכבודם של הנחקרים ולחשוף את המיקום, היתרונות והמניעים של עצמם.

## מקורות

גרינברג, ע' (1998). נשים בכלא בישראל. תל אביב: צ'ריקובר.  
 הרצוג, א' (1998). הביורוקרטיה ועולי אתיופיה: יחסי תלות במרכז קליטה. תל אביב: צ'ריקובר.

Hancock, G. (1989). *Lords of poverty: The power, prestige, and corruption of the international aid business*. Boston: Atlantic Monthly Press.  
 Jakubowska, L. (2012). *Patrons of history: Nobility, capital and political transitions in Poland*. Farnham, UK: Ashgate.

aimed at the school of thought that Israel is a colonial society are simultaneously equally critical of the "Kimmerling theses." It is then argued that Kimmerling refrained from using the colonial label since he preferred to coin his own scholarly nomenclature. Finally, the broader question of the use of politically loaded terms in the social sciences is considered.

discourse in Israel in the 1980s, during the first stages of the privatization process. The findings suggest that in times of crisis, the profession abandons the professional discourse and takes part in social power struggles. Using the professional monopoly and ostensibly professional terms, professionals attack the social powers threatening their class, in an attempt to preserve the old hegemonic order.

## **Sociology in the first person**

### **After the Prison**

*Ofra Greenberg*

Taking leave of their research community can be a prolonged and complex process for anthropologists. It generally occurs in stages and in some cases never actually comes to an end. In this article I present such a case. Years after completing and publishing my anthropological study of a women's prison in Israel I unexpectedly came across former inmates. These indirect encounters provided a trickle of information on events that had taken place in the intervening period. The fresh data painted the distant past in different shades and raised questions about my interpretation of events at the time. This process generates deliberations about the act of taking leave of the field, and about the temporal and spatial boundaries of anthropological research.

### **Israeli Exceptionalism and the Colonial Question in the Sociology of Baruch Kimmerling**

*Gershon Shafir*

This article seeks to answer the question: Why has Baruch Kimmerling not described Israel as a colonial society in spite of the obvious similarities his analysis of Israeli society bears to colonial theory. First, five central "Kimmerling theses" on Israel are offered, then it is shown that criticism

**"Between politics and therapy, between criticism and pity: debates among mental health practitioners over the experience of the Disengagement from the Gaza Strip and the West Bank"**

*Galia Plotkin Amrami*

The article addresses the relationship between professional knowledge, politics and morality. It analyzes the modes of representation and mediation of the Disengagement experience in the interpretations of mental health practitioners and seeks to detect the expressions of their political positions in the therapeutic narratives subjected to the principles of professional discourse. Two expressions of the presence of the political in therapeutic narration are discussed: 1) the conception of causality in constructing the narratives of the evacuation experience and 2) the modes of mediation of this experience directed to mobilize empathy. It was found that the criticism against the settlement ideological project was reflected in the construction of the causality in a way that challenges the evacuee's moral and psychological purity. On the other hand, one can point at the strategies and conditions of the mediation of the "Disengagement trauma" that transform it into suffering worthy of therapeutic empathy. This case study raises the need to expand the theoretization of complex intertwining of therapy and politics, enactment of therapeutic practitioner's moral criticism and her/his commitment to empathic recognition of suffering as such.

**Professionalism in Israel: Between maintaining the power of the profession and defending the hegemony**

*Hadas Shadar and Zvika Orr*

This paper examines the relationship between two sociological terms: professionalism and hegemony, focusing on a time of crisis - the crisis of a hegemony that has been shaken and an elite whose power has declined, as well as the crisis of a profession whose authority and autonomy have suffered. This relationship is examined by means of analyzing the professional architectural

## **Identity Rifts Among Religious Priests of Immigrants from Ethiopia in Israel**

*Rachel Sharabi and Aviva Kaplan*

This research deals in young and old Ethiopian religious priests (kessoch), who are spiritual leaders of immigrants from Ethiopia in Israel. These two "invisible" groups cope differently with their social and cultural marginality and lack of legitimacy from the religious establishment and society in Israel. Among the old kessoch, some found new meaning for their life in Israel, and attempt to preserve significant identity rifts. Others are disengaged from life materials in the present, and find meager meaning. In contradistinction, the young kessoch express a behavior pattern of "daily resistance" towards the absorbing society. They selectively choose "parts of reality" with meaning appropriate for them. Wise use of "identity rifts" serves them in their social inclusion processes.

## **Waves of Communication: Symbolic Type and Systematically Distorted Communication**

*Mina Meir-Dviri*

Based on a participant observation study conducted in 1993 in "Little Home", a semi-commune in Tel Aviv, this article examines Grathoff's Symbolic Type Theory (1970) and Habermas's Deliberative Democracy Theory of "systematically distorted communication" in regards to symbolic type in which men are trapped. It further examines behavior with a unique pattern I call "waves" that occurs among women as a protest against the symbolic types. Habermas's thesis relates to the power emanating from the lifeworld in the form of strategy disguised as communication. This pathology derives from asymmetrical family relations that create emotional disorders in the individual. The symbolic types witnessed within the family/commune of "Little Home", enabled an in-depth study of a unique structure of systematically distorted communication.



## **Melancholic Attachments: Diaspora and Sexuality in Contemporary Israeli Cinema**

*Raz Yosef*

This essay explores the intersectionality between diaspora and nationalism, heterosexuality and queerness in recent Israeli cinema. I would like to argue that the films *Three Mothers* and *Late Wedding* offer a radical critique of both Israeli national and diasporic narratives relying on a patrilineal family tree structured by heterosexual marriage and reproduction and therefore excluding non-heteronormative sexualities and desires. The films expose and challenge the politics of oedipal organization and normative kinship systems by deploying modes of melancholia to reimagine and reassemble new forms of identification and belonging to spaces such as home and nation that have traditionally denied queer existence.

## **The More the Merrier? Some Cultural Logics of the Institution of Siblingship in Israel**

*Orna Donath*

Over the last decades, a rich and interdisciplinary body of knowledge about siblingship has emerged. In addition, sociological and feminist writings have dealt with the institution of the family, marriage, and the politics of reproduction. However, the routinization of the birth of brothers and sisters has remained relatively marginal in deconstructive sociological research, and very little has been said about the intensity of the discourse that purports to explain the very existence of what I call "the institution of siblingship".

This article seeks to enrich the knowledge about the routinization of the institution of siblingship in Israeli society. It is argued that this institution is constructed *inter alia* by three cultural logics: (1) a discourse of "moral parenthood"; (2) ideas concerning the "good virtue" of the "correct size" for a family; and (3) cultural attitudes regarding temporality within the family and "family time".

# CONTENTS

## Articles

- |                                 |   |     |
|---------------------------------|---|-----|
| Raz Yosef                       | <b>Melancholic Attachments: Diaspora, Ethnicity and Sexuality in Contemporary Israeli Cinema</b>  | 11  |
| Orna Donath                     | <b>The More the Merrier? Some Cultural Logics of the Institution of Siblingship in Israel</b>   | 35  |
| Rachel Sharabi and Aviva Kaplan | <b>Identity Rifts Among Religious Priests of Immigrants from Ethiopia in Israel</b>   | 58  |
| Mina Meir-Dviri                 | <b>Waves of Communication: Symbolic Type and Systematically Distorted Communication</b>   | 83  |
| Galia Plotkin Amrami            | <b>"Between politics and therapy, between criticism and pity: debates among mental health practitioners over the experience of the Disengagement from the Gaza Strip and the West Bank"</b> | 98  |
| Hadas Shadar and Zvika Orr      | <b>Professionalism in Israel: Between maintaining the power of the profession and defending the hegemony</b>  | 122 |

## Sociology in the First Person

- |                |   |     |
|----------------|---|-----|
| Ofra Greenberg | <b>After the Prison</b>   | 156 |
| Gershon Shafir | <b>Israeli Exceptionalism and the Colonial Question in the Sociology of Baruch Kimmerling</b> | 163 |

## Book Reviews

176

# Israeli Sociology

Founded in 1998, *Israeli Sociology* is published in Hebrew twice yearly. The journal serves as a platform for local studies, yet in dialogue with sociological scholarship around the world. The journal encourages a variety of theoretical and methodological approaches, in line with the heterogeneity of the discipline. It further offers a platform for debating the sociological research agenda in general and the sociological reality in Israel in particular.

The journal also includes an extensive book-review section that allows readers a wide-range view of the Israeli social scene.

*Israeli Sociology* was founded by the Department of Sociology and Anthropology at Tel-Aviv University, and is supported by the Institute for Social Research (established by the Department of Sociology and Anthropology at Tel Aviv University), by the David Horowitz Institute For Social and Economic Research and by the Israeli Sociological Society.

## Instructions for Authors:

- The journal accepts only original manuscripts. Submitted manuscripts are anonymously peer-reviewed.
- Manuscripts should be sent by e-mail in Word format to: [socis@post.tau.ac.il](mailto:socis@post.tau.ac.il)
- Manuscripts should not exceed 9,000 words (including full bibliography & footnotes). All manuscripts should include an abstract in Hebrew and English of approximately 100-120 words. Tables and graphs should be ready for printing, including instructions in the body of the article about where they should be placed.
- The manuscript (without the author's name) must be sent with a first page indicating the title and the author's name in Hebrew and English, the author's address, phone number, e-mail address, and his or her academic/professional affiliation.
- The references in the bibliography, and the bibliography itself, should comply with the APA rules.
- The manuscript must be written in Hebrew. Manuscripts in English will only be accepted in exceptional cases. If the manuscript is accepted for publication, the authors must then submit an edited version in Hebrew.
- Authors will receive a proofread copy of their manuscripts before publication, so that they may check for typographical errors.

# **Israeli Sociology**

A Journal for the Study of  
Society in Israel

Vol. 15 No. 1

2013

# Israeli Sociology

A Journal for the Study of Society in Israel

Founded by the Department of Sociology and Anthropology, Tel Aviv University,  
supported by the **Israeli Sociological Society**  
Institute for Social Research (established by the  
Department of Sociology and Anthropology at Tel Aviv University)  
The David Horowitz Institute for Social and Economic Research

Editor: **Dan Rabinovitz**

Book Review Editors: **Inna Leykin**

Board Members:

**Asaf Dar, Nissim Mizrachi, Gila Menahem, Karin Amit, Alexandra Kalev,  
Adriana Kemp, Michal Kravel-Tovi, Uri Shwed, Ronen Shamir**

Editorial Assistants: **Eliran Arazi and Yuval Hidas**

## **Address for manuscripts:**

Israeli Sociology - A Journal for the Study of Society in Israel  
Department of Sociology and Anthropology, the Gershon H. Gordon Faculty of Social  
Science

Tel-Aviv University 69978; Tel. 972-3-6408964; Fax. 972-3-6409215

The Israeli Sociology website: [www.socis.tau.ac.il](http://www.socis.tau.ac.il)

E-mail: [socis@post.tau.ac.il](mailto:socis@post.tau.ac.il)

The Journal is distributed to the members of the Israeli Sociological Society

Address for ordering information and subscription:

Proofreading: Kinneret Yifrach,

Pagination: Emma Margarita Erenst

© Israeli Sociology 2013

# Israeli Sociology

A Journal for the Study of Society in Israel

## Articles

**Raz Yosef**

Melancholic Attachments: Diaspora, Ethnicity and Sexuality in Contemporary Israeli Cinema

**Orna Donath**

The More the Merrier? Some Cultural Logics of the Institution of Siblingship in Israel

**Rachel Sharabi and  
Aviva Kaplan**

Identity Rifts Among Religious Priests of Immigrants from Ethiopia in Israel

**Mina Meir-Dviri**

Waves of Communication: Symbolic Type and Systematically Distorted Communication

**Galia Plotkin  
Amrami**

Between politics and therapy, between criticism and pity: debates among mental health practitioners over the experience of the Disengagement from the Gaza Strip and the West Bank

**Hadas Shadar and  
Zvika Orr**

Professionalism in Israel: Between maintaining the power of the profession and defending the hegemony

## Sociology in the First Person

**Ofra Greenberg**

After the Prison

**Gershon Shafir**

Israeli Exceptionalism and the Colonial Question in the Sociology of Baruch Kimmerling

## Book Reviews

Vol. 15 No. 1  
2013