

זהות מתוך "זרות": הבניות תרבותיות של גבריות ערבית ביפו

דניאל מונטרסקין*

אני כותב בלשון העברית
שבשבילי איננה שפת אם, כדי
ללכת לאיבוד בעולם. מי שלא
הולך לאיבוד לא ימצא את השלם...
עוד אשא את רגליי בידי
ואפגוש בהרבה אנשים...
מיהו זר? מי רחוק וקרוב?
אין זרות בהבלי העולם,
כי זרות, על פי רוב, יש בלב האדם.

סלמאן מצאלחה

"אני כותב עברית", חדרים, 12, 146, אביב 1996

מבוא: סוציולוגיה זימליאנית בערים מעורבות

"אני מקנא בך," התריס כלפיי חבר פלסטיני יפואי ברגע של כנות, "יש לך שתי אורחותיות [ישראלית וצרפתית], אני יש לי רק חצי אורחות אבל יותר מדי זהויות, שזה הדבר היחיד שרע שיש יותר מדי" "אנחנו 'בנאדיק', הוסיפה אמו שישבה עימנו, "אני 'בנדוקה' [מילה שמשמעותה בן-כלאיים או ממזר], אנחנו לא פה ולא פה." המלכוד התרבותי שעליו דיברו השניים זכה לאחרונה בתיאורים רבים הממחישים את מצוקת הזהות הנובעת מהעדר השתייכות אזרחית מהותית של בני המיעוט הערבי בישראל (אמארה וקבהא, 1996; בשארה, 1992; הורביץ, 1993; מואסי, 1990). מוכרת ונחקרת פחות היא התחושה המקבילה של אובדן-עצות קולקטיבי לגבי קודים ונורמות של מגדר וגבריות בחברה הערבית. בקרב גברים ערביים רבים ביפו, הנמצאים במוקד מאמר זה, נפוצה התחושה שהעולם המגדרי "מתהפך", קרי, סמכותם הפטריארכלית נשמטת מתחת רגליהם, ועימה יכולתם לשלוט בעולמם החברתי, לקבוע בו סדר נורמטיבי ולטעת בו משמעות וקונסנזוס. מרעי (1989) מנתחת את הגורמים לתחושה זו של הגברים הערביים ואת תגובתם עליה:

* החוג לאנתרופולוגיה, אוניברסיטת שיקגו.

אני מודה לפרופ' חיים חזן ולד"ר דני רבינוביץ', שבהנחייתם, בהשראתם ובעידודם נכתבה עבודת המא. שמאמר זה מתבסס עליה. אני מודה לחברי הישאם שבאיטה על תובנותיו האתנוגרפיות, ולבת-יוג'י סיון שניידר. ג'ון קומרוף, זלי גורביץ', שפרה קיש, אביגיל יעקובסון, עמליה סער ואורנה ששון-לוי קראו והעירו הערות רבות-טעם – לכולם תודה.

הגברים הערבים, מפרנסי המשפחות, נאלצו לפנות לשוק העבודה היהודי, וכך נחשפו לסגנון חיים שונה מזה שידעו עד כה. מצד אחד הם קלטו התנהגויות ומימונויות "מודרניות", ומצד שני, ראו בסגנון החיים המודרני איום על הדבר הבטוח היחיד שנשאר להם. אי-הביטחון של הגבר הערבי ביכולתו לפרנס את משפחתו, חשיפתו לתרבות הזרה ופגישותיו עם גשים יהודיות שהתנהגותן היתה זרה לו – כל אלה איימו על זהותו הלאומית של הגבר הערבי ומעמדו. הוא הגיב בהגברת שליטתו באשתו וכך נקשר עוד יותר למסורת. השליטה באשה הייתה למדד לפיו נשפטה יכולתה של החברה הערבית לשמור על ייחודיותה.

מאמר זה יעסוק בהשלכותיו המגדריות של משבר כפול זה – לאומי-אזרחי, מחד גיסא, ופטריארכלי-נורמטיבי, מאידך גיסא – בהקשר של המרחב המעורב ביפו. במסגרת זו אעשה ניסיון אנתרופולוגי למפות את זהותם התרבותית של גברים פלסטיניים מוסלמיים בעיר מעורבת ערבית-יהודית.¹ באמצעות המשמעויות שהם מקנים לפרקטיקות ולעמדות הנתפסות בעיניהם כ"גבריות", ובאמצעות ניתוח מבני של התמודדותם עם דילמות תרבותיות ופוליטיות, אבקש להתחקות אחר הדרכים שבהן גברים ערביים ביפו מפרשים וממפים את המושג "גבריות" (דג'ולה בערבית). ניתוח זה יסייע בהבנת האופן שבו קטגוריית הגבריות, כקטגוריה תרבותית מרכזית בחברה הערבית, משקפת אך גם מארגנת יחסים חברתיים בין קבוצות וקטגוריות זהות יריבות בתוך החברה היפואית (כגון התנועה האסלאמית והזרם החילוני-הלאומי); וכלפי חוץ, במשא-ומתן התרבותי עם השכנים היהודיים, עם מוסדות המדינה ועם ייצוגים של ה"מערב".

שאלת המחקר עוסקת אם כן בקשר שבין "גבריות" כקטגוריה של זהות לבין מושג הזרות, שימש להמשגת ההקשר הפוליטי והתרבותי שבו פועלים גברים פלסטיניים ביפו. "זרות" ביפו תובן במונחים של גיאורג זימל (Strangeness, Strangerhood) כמצב תרבותי הלוכד גברים פלסטיניים בין מסגרות זהות מנוגדות: "ערביות" מול "מערביות", "פלסטיניות" מול "ישראליות", "מודרניות" מול "מסורת", "אחרות" מול "מוכרות", "כפריות" מול "עירוניות", "פטריארכליות" מול "ליברליות". זהו הקשר אמביוולנטי ומרובה-סתירות המבטא את עמדתם של גברים פלסטיניים כלפי מוסדות המדינה, כלפי השכנים היהודיים, כלפי עירם וכלפי זהותם-הם. הוא משלב ניכור ושיתוף, ריחוק וקרבה,

1 מאמר זה מתבסס על אתנוגרפיה שערכתי בנושא חיי היומיום וזהותם המגדרית של גברים מוסלמיים צעירים (גילאי עשרים וחמש עד ארבעים) ביפו. עבודת השדה נערכה במהלך 1996–1998, והתמקדה באתרים של חברותיות גברית: בתי-קפה, מקומות עבודה ובתים פרטיים. רוב הנתונים נאספו על בסיס השתלבות בקבוצה קטנה של גברים הנפגשים פעמים אחדות בשבוע לבילוי משותף ("שילה") בבית-קפה ובסוילים מחוץ ליפו (לרמאללה בעיקר). עדויות משלימות נאספו באמצעות תצפית משתתפת בקרב בני משפחותיהם. נוסף על התצפיות נערכו ראיונות-עומק עם אינפורמנטים עיקריים, עם נציגי ארגונים ועם כמה עובדים סוציאליים ביפו. את הנתונים האתנוגרפיים השלימו כתבות וקריקטורות נבחרות מן העיתון המקומי ערוס אלבחר (כלת הים), מעיתון העיר ומעיתונים רלוונטיים אחרים (כגון אלמית'אק, בטאון התנועה האסלאמית).

איבה וידידות, ומכונן מסגרת פוליטית ותרבותית מורכבת המשפיעה גם על תפיסות של מגדר ומשפחה.

התזה המרכזית של המאמר מאתרת אסטרטגיות של זהות גברית בהתמודדות עם מצב ה"זרות". הקשר זה מצמיח שלוש אסטרטגיות התמודדות עיקריות: שתי אסטרטגיות מהותניות (אסנסיאליסטיות) של גבריות, ואסטרטגיה שלישית מצבית ורב-מהותנית. מודל הגבריות האסלאמית והמודל המודרניסטי-החילוני מאפשרים התמודדות עם משבר הזהות של ה"זרות" באמצעות אידיאולוגיה סדורה המושתתת על מהות דתית או לאומית, בהתאמה. לעומתם, מודל הגבריות המצבית מוותר על הכרעה אידיאולוגית ברורה ונשאר במסגרת הפרגמטית קצרת-הטווח של חיי היומיום. זוהי אסטרטגיה רב-מהותנית המאפשרת לדלג בין מהויות מגדריות, לאומיות ודתיות מבלי להתחייב אף לאחת מהן באופן מוחלט.² במאמר זה אתמקד בעיקר במודל הגבריות המצבית, ואנסה לעמוד על מורכבות הגבריות כמכלול קונפליקטואלי של פרקטיקות חברתיות וכמערכת פרדוקסלית של משמעותיות תרבותיות המתעצבת ומשתנה במגע עם כוחות פוליטיים ותרבותיים מנוגדים. למעשה, כך אראה, גם לאחר שמביאים בחשבון את הזהויות המוכפפות להגמוניה הגברית (כגון ההומוסקסואליות), מערך תרבותי זה אינו מאפשר להצביע על גבריות הגמונית אחת. במסגרת התהליך הקונפליקטואלי שבו החברה הערבית ביפו נאבקת על זהותה, שחקנים חברתיים שונים מייצרים סוגים שונים של גבריות, וכך, למרות הרטוריקה המציגה "שפת גבריות" תקנית אחידה, מתחולל למעשה מאבק תרבותי בין שפות שונות המשקפות את מצב העניינים הפוליטי-התרבותי ביפו.

מאמר זה מנסה לבצע מהלך אנליטי כפול: מבחינה אמפירית-תיאורית, הוא עורך מיפוי אתנוגרפי של קטגוריות, מודלים ופרקטיקות של גבריות ערבית ביפו על-פי מאפיינים דתיים, מעמדיים והשכלתיים; ואילו מבחינה תיאורטית, הוא בוחן את המרחב המגדרי והעירוני הנידון דרך תובנותיו הקלסיות של זימל. טענתי היא כי הדיון בדפוסי גבריות בעיר מעורבת הולם במיוחד את מסגרת החשיבה הזימליאנית, שכן הוא מספק מקרה-בוחן לא רק לתמות של "זרות" (Simmel, 1971 [1908]), "מיניות" (Simmel, 1984) ו"גבולות חברתיים" (Frisby, 1992, p. 98), המרכזיות לשיטתו של זימל, אלא גם לדינמיקה הדיאלקטית של צורות חברתיות, כגון "קונפליקט" (Simmel, 1955 [1908]), "שליטה" (Simmel, 1971 [1908]) ו"חברותיות" (שם, [1911]), כמו גם לייחודיות של

2 לביאור בחירתי במונח "אסטרטגיות של זהות", ראו דיונו של האנתרופולוג מייקל הרצפלד (Herzfeld, 1996) במושג "אסטרטגיות של מהותנות" (Strategic Essentialism). הבחירה במונח "מהותנות" באה להצביע על תכונותיהן המבניות של תצורות של גבריות ועל מערכות הערכים הברורות העומדות במרכזן. למשל, מודל הגבריות האסלאמית מייצג אסטרטגיה מהותנית של זהות משום שהוא מספק הגדרה ברורה של טיב היחסים המגדריים ושל מרחב ההתנהגויות המותרות כחלק ממערך אידיאולוגי פונדמנטליסטי "אותנטי". באופן דומה, המודל המודרניסטי-החילוני נשען על אידיאולוגיה ברורה של קדמה חברתית, לאומיות חילונית ושוויון בין המינים. כפי שנראה, שני מודלים מהותניים אלה – גם אם הם עצמם מורכבים ומקיימים פער בין שיח לפרקטיקה – רק מחדרים את המלכוד שבו נמצאת הגבריות המצבית, אשר נכשלת בנסיונה לקיים מערכת תרבותית יציבה הן ברמה הרעיונית והן ברמה המעשית.

"חיי הכרך" (שם, [1903]). יפו, כעיר מעורבת, תיתפס אם כן כמעבדה סוציולוגית חיה לחשיבתו ולמושגיו של זימל, המאפשרת קריאה מחדש ותרגום של תובנותיו למציאות בת-ימינו.

הדיון יפתח בביקורת מושגית קצרה של המונחים "ישראליות" ו"פלסטיניות", המהווים את לחס-חוקם של חוקרים רבים של החברה הפלסטינית בישראל. אטען כי התבוננות זימליאנית על תהליכים אלה במונחים של דיאלקטיקה בין צורה ותוכן, יחס ומהות, מאפשרת לראותם לא רק כתהליכים פוליטיים מקבילים ונפרדים, אלא גם כתהליכים תרבותיים שזורים, דינמיים ובזמניים המשקפים את מיקומם הלימני של הפלסטינים אזרחי ישראל. חלקו השני של המאמר יציג ממעוף-הציפור את ההיסטוריה החברתית והתהליכית העירוניים והמגדריים שהתרחשו ביפו מאז 1948. תהליכים אלה הבנו את יפו כהוויית-גבול בין-תרבותית המעמתת בין כוחות דתיים, לאומיים ומעמדיים קוטביים, אך גם כמרחב תרבותי "שלישוני" (AlSayyad, 2001; Soja, 1996) שאי-אפשר להבינו על-ידי שימוש צר במושגים "אחרות" ו"מוכרות", "ישראליות" ו"פלסטיניות", "הדרה" ו"הכללה". המושג "זרות" יוצע ככלי לניתוח הקשר מורכב זה. החלק השלישי ימקם את הגבריות בשדה הכוח הפוליטי והחברתי המאפיין את הוויית-הגבול היפואית. חלק זה יעלה את הטענה כי ביפו מתנהל מאבק בין שלושה דימויים של אדם וחברה המגולמים בשלושה מודלים מתחרים של גבריות. הפרק יקשר מודלים אלה למערך הריבוי בעיר, וישרטט דיוקנים סוציולוגיים של שלושה אופני גבריות. מודלים תרבותיים אלה, כך אטען, הינם ביטויים של שלוש אסטרטגיות זהות המתמודדות עם ה"זרות" כמצב תרבותי משברי.

מעבר לפלסטיניות וישראליות: קונפליקטים ודילמות זהות של "מיעוט לכוד"

נפש חצויה שנחצתה עוד פעם. שלילת השלילה, הדומה מאוד ליהודים אשר שללו את שלילת הגולה, שלילת כל סינתזה. האובייקט נהרס לו אחרי כל פעם שנדמה לו שהוא סוף סוף אסף אותו... רק הגולה היא הבית. מזדהה עם האינתיפאדה אבל אינו מזדהה עם שיריה וסמליה, ולא עם התרבות שהיא כביכול הצמיחה. סולד מסמלים ואוהב את המסומל... הוא אינו על קו התפר בין שניהם, אלא פשוט לא כאן ולא כאן. (בשארה, 1992).

במאמרו "על שאלת המיעוט הפלסטיני בישראל" מלין בשארה (1993) על שני גורמים במחקר הסוציולוגי על הערבים בישראל: הראשון הוא העדר "דיון סוציולוגי המתייחס לייחודם של הערבים בישראל מנקודת ראות פלסטינית", והשני הוא הנטייה "להתעסק בהיבט הפוליטי, וליתר דיוק ב'התנהגות הפוליטית' כפי שהיא באה לידי ביטוי לפני ואחרי הבחירות לכנסת ולמועצות המקומיות. נושא הזהות נקשר כך להתנהגות פוליטית, ולהפך". אכן, מחקרים פוליטיים רבים נכתבו בנושא המיעוט הפלסטיני במדינת-ישראל (רייטר ואהרני, 1993; רכס, 1998; Rouhana, 1997). לעומת זה, המימד התרבותי

והמיד המיקרו-סוציולוגי שייבחנו במאמר זה זוכים בתשומת-לב מחקרית מועטה (ראו ביקורת דומה אצל גביון ואבו ריא, 1999, ע' 65).³ הזרם המרכזי בספרות הסוציולוגית-הפוליטית חוקר לרוב את סוגיית זהותם של הפלסטינים אזרחי ישראל באמצעות הדימוי המרכזי של מעגלי הזהות (הלאומי, הדתי והחברתי). מחקרים אלה מבוססים על סקרים שבהם הנשאלים מתבקשים לדרג את מרכיבי זהותם – ערביות, פלסטיניות, ישראליות, אסלאמיות וכולי – כאשר הניתוח הנפוץ מתבסס על בחינת תהליכים של חפיפה, התמוזגות וסתירה בין ספרות הזהות השונות. המחקר כיום מצביע על שני תהליכי-יסוד בחברה הערבית – ישראליות ופלסטיניות – ועל כמה תהליכי-משנה: פוליטיזציה, מודרניזציה ודמוקרטיזציה, מחד גיסא, מול אסלאמיזציה והתחזקות הזהות הלאומית והעדתית, מאידך גיסא (רכס, 1998, ע' 10).

לעומת גישה "מקבילית" זו, שבבסיסה עומדת תפיסת זהות מודרניסטית וליניארית, מאמר זה נשען על הבנה דיאלקטית ופרגמנטרית של זהות האזרחים הפלסטינים בישראל. תפיסה זו גורסת כי עלי-מנת לנתח נכוחה תהליכים תרבותיים ופוליטיים של התבחנות והתמוזגות, אין לראותם כמגמות מקבילות ונפרדות, אלא כתהליכים דיאלקטיים ושזורים. כך, את המושגים "פלסטיניות" ו"ישראליות" יש לפרש מחדש כדיאלקטיקה של צורה ותוכן הפועלים זה בתוך זה – פלסטיניות בלבד ישראלית וישראליות בלבד פלסטינית. תובנה זימליאנית זו מבליטה את נזילותם הדינמית של יחסים חברתיים, מהויות תרבותיות ומושגים אנליטיים, אשר ללא ניתוח הביקורתי תיהפך הסוציולוגיה למלאכת סיווג זואולוגי גרידא. בתחום המגדרי, התופעות שיוצגו להלן אינן ניתנות להבנה מתוך מסגרת "מונולוגית" שאינה תופסת את הדיאלקטיקה כתהליך חברתי יסודי ומכונן. "בתרבות ובפוליטיקה", מסכם בשארה (2000, ע' 53), "היתה הישראליות לרכיב מעצב בזהותו של האזרח הערבי, והיא לא התבטאה בתשובה לשאלה בשאלון סוציולוגי אלא כתהליך התהוות דינמי שוטף".⁴

המחקר על הפלסטינים אזרחי ישראל, טוען גאנץ (1998), נחלק לשתי מחלקות פרשניות. הגישה האחת – גישת "ההתפתחות הנורמלית" – ניתנת לתמצות באמירה שהמיעוט הפלסטיני בישראל מתפתח באופן "נורמלי" כמיעוט. החוקרים שגאנץ מונה במסגרת גישה זו – סמי סמוחה, מאג'ד אלחאג' ואלי רכס – גורסים כי הערבים עברו את הסראומה של 1948, ומאז הם עוברים תהליך הדרגתי של גיבוש לאומי תוך בניית מנהיגות ומסגרות אוטונומיות משלהם. הם מוותרים אט-אט על הזהויות והתת-זהויות

3 מבין המחקרים המעטים הללו, ראו: רגב, 1993; Sa'ar, 1998; Rabinowitz, 1996.

4 נזילות המושגים "פלסטיניות" ו"ישראליות", כמו גם הפרגמנטריות המאפיינת את הקהילה הערבית ביפו, הומחשו, למשל, בפער שבין התסיסה הקולקטיבית שאפיינה את אירועי אוקטובר 2000 ביפו אל מול ההתעלמות המוחלטת כמעט מהשכיחה הכללית שהונחתה על-ידי ועדת המעקב העליונה ביום השנה למהומות, באוקטובר 2001. אף לא חנות אחת ביפו סגרה את שעריה ביום השכיחה, אפילו לא התנויות שבהן חולקו הכרוזים הקוראים לשבות. קימרינג היטיב לבטא סתירה-לכאורה זו: "האופן הבוטה, ואף האלים, שבו הערבים תובעים את הזכויות האזרחיות רק מעיד על השתלבותם ההולכת וגדלה במדינה ולא על רצונם להיפרד ממנה." (קימרינג, 2001, ע' 81)

הנפרדות, ומאמצים זהות אחת, שהיא זהות לאומית פלסטינית ובמקביל לה זהות אזרחית ישראלית.

מול גישה זו מציב גאנם את גישת "ההתפתחות המשברית". גישה זו, שאותה אאמץ כאן, שוללת את הטענה לזהות לאומית פלסטינית אחידה וזהה בשטחים הכבושים ובתוך ישראל, מחד גיסא, וכן את הטענה שלאזרחים הערביים יש מנהיגות ארצית חזקה המקיימת מוסדות ארציים יעילים ובעלי סמכות, מאידך גיסא. לדידו של גאנם, אין קו של התפתחות ליניארית שבמסגרתו מתרחש תהליך של פלסטיניזציה או ישראליוזציה. מבנה היחסים המשולש של המיעוט הפלסטיני בישראל (אל מול המדינה, בקשר עם העם הפלסטיני בשטחים ובפנים החברה הפלסטינית בישראל) יצר תהליך של פיצול לתת-זהויות מקומיות, חמולתיות, דתיות ועדתיות (Rouhana & Ghanem, 1998). עמדה זו תוקפת הן את הרישא והן את הסיפא של טענת "גישת ההתפתחות הנורמלית". לשון אחר, הפלסטינים אזרחי ישראל אינם יכולים, במגבלות המבניות הנוכחיות, לאמץ זהות ישראלית שלמה אך גם לא השתייכות פלסטינית ברורה וממצה (גאנם ואוסקקי-לזר, 2001). הם יוכלו לכל היותר, כפי שאטען במאמר זה, לאחוז בשברי זהויות מכאן ומכאן. אכן, בראיונות עיתונאיים, בדיונים ציבוריים ובשיחות פרטיות עם פלסטינים אזרחי ישראל ניתן לשמוע שוב ושוב, בווריאציות שונות, את הביטויים: ריבוי זהויות, זהות כפולה, זהות חצויה, זהויות סותרות, פיצול, סכיוזופרניה, זרות, ניכור, מסכה.⁵ כפי שנראה, ביטויים אלה משקפים את מיקומם הלימינלי של הפלסטינים אזרחי ישראל כ"מיעוט לכוד" (Rabinowitz, 2001) בין מדינה לבין אומה ובין מסגרות זהות סותרות.

מ"כלת הים" ל"תפוז העצוב": על זרותו של "מיעוט כפול" בעיר מעורבת

היינו בעלי בתים ונהפכנו לדיירים מוגנים.

מתוך ההצגה אלאביצ' וסואדו מאת גבי עאבד

חורבנה של יפו, העיר והנמל, בוא יבוא, וטוב שיבוא... אם היא תרד שאולה לא אשתתף בצערה.

דוד בן-גוריון, יומנו האישי, 1.7.1936; אצל טבת, 1985, ע' 286

די לשבת בבית הקפה ולשמוע גברים המתפארים כי הם השולטים בבתייהם או לחילופין כאלה המדגישים ששוררת הבנה מלאה (תפאהם) בינם לבין נשותיהם, כדי להבין כי אלה גם אלה מנסים להתמודד ולהתגונן מול דעת קהל אשר מלינה עליהם כי האישה "לובשת את המכנסיים" (כתלבס אלבנטלון) בבתייהם. (אלחאג', 1989)

5 ריבוי זהויות ("תעוד אלהוויאת" - כותרת של ערב הרצאות בארגון התנועה האסלאמית, אוניברסיטת בן-גוריון, 19.5.1998), זהות חצויה (אמארה וקבהא, 1996), זהויות סותרות (בשארה, 1993), פיצול (פוליטיקה, יוני 1989), סכיוזופרניה (מכרם חזירי, אצל הורביץ, 1993), זרות (בשארה, 1993), ניכור (נקארה-דאד, אצל הורביץ, 1993), מסכה (בשארה, 1992).

מאוטופיה לאנומיה: סיפורן של שכונות-מצוקה מעורבות

תבוסת 1948 ("אלנכבה"), כפי שהיא נתפסת בעיני תושבי העיר, קרי, הכיבוש והנפילה מאיגרא רמא לבירא עמיקתא, הינה המפתח להבנת התהליך ההיסטורי הפוקד את יפו זה כחמישים שנה. המלחמה והשלכותיה גדעו את תהליך העיור בערים הפלסטיניות, וגזרו במידה רבה את גורלה של יפו לשנים הבאות. נסים שקר, נציגה של יפו במועצת העיר תל-אביב-יפו, מסכם את הדברים בדו"ח שכותרתו רבת-משמעות – "הקהילה הערבית ביפו על פרשת דרכים קיומית" (שקר, 1996):⁶

לאחר 1948, עם הקמת מדינת ישראל, איבדה יפו את מעמדה המוניציפלי כרשות מקומית עצמאית. לאחר תקופה קצרה של ממשל צבאי ישראלי, סופחה יפו לתל-אביב, ומאז מהווה קהילתה הערבית מיעוט לאומי בעיר יהודית. לאחר 1948, חלו ביפו שינויים דמוגרפיים מרחיקי לכת. רוב האוכלוסיה הפלסטינית-ערבית, בעיקרה אוכלוסיה משכילה ומבוססת כלכלית, יצאה את עירה, תחת אש הקרבות על כיבוש יפו. בעיר נותרה אוכלוסיה ערבית חלשה ודלת אמצעים המונה רק כ-3,900 תושבים מתוך אוכלוסיה ערבית שמנתה כ-70,000 נפש. במקביל, אוכלסה יפו במהגרים יהודים, מאירופה, מהמזרח הקרוב, ומצפון אפריקה שהגיעו לישראל לאחר הקמתה. במשך השנים עזבו את יפו אותם יהודים שהגיעו אליה ואשר התבססו כלכלית. ביפו נותרה אוכלוסיה יהודית וערבית חלשה. יפו הפכה מעיר נמל וממרכז סחר בינלאומי בתקופות העות'מאנית והבריטית, מרכז פוליטי חינוכי, חברתי מסחרי וכלכלי ראשון במעלה – כלת פלסטין, לפרבר עוני של תל-אביב, אשר המדיניות כלפיו הינה מדיניות מפלה ומקפחת של הזנחה, של פיגוי והריסות.

זהו בקיצור נמרץ מצב העניינים החברתי-הכלכלי ביפו, כפי שהוא מובא מפי תושביה הערביים.⁷ המעבר מה"אוטופיה" שלפני 1948 ל"אנומיה" שאחריה הינו התמה המרכזית בויכרון הקולקטיבי של ערביי יפו (בדארנה, 1996). בעיר הפרדסים לשעבר מסומל מעבר זה בדמותו המשתנה של התפוז. על קיר בית-הקברות "אלכזאח'אנה" המשקיף אל הים מתנוסס גרפיטי ובו ציור של תפוז וכתובת האומרת "יפו – עיר התפוז העצוב אשר עוד תחייך" ("אפא, מדינת אלברתקאלה אלחוינה אללתי סתבתסם"). בעיני תושבי העיר,

6 ראו גם: אלג'עפרי, להב ואדיב, 1992; בדארנה, 1996; חילו, 1992; מזואי וח'ורי-מחול, 1991.

7 על-פי השנתון הסטטיסטי לשנת 1997, בכל תל-אביב-יפו מתגוררים כ-350,000 תושבים, מתוכם 46,000 המתגוררים ביפו (13.4%). אוכלוסיית יפו היהודית מונה כ-33,000 נפש, המהווים 73% מתושבי יפו (מתוכם כ-15% עולים מחבר-העמים). האוכלוסייה הערבית, על-פי נתונים אלה, מונה 12,000 נפש, שהם כרבע מכלל תושבי יפו, מתוכם כ-70% מוסלמים וכ-30% נוצרים. אולם על-פי דוברי הקהילה הערבית, האוכלוסייה הערבית מונה כ-20,000 נפש. חילוקי-הדעות נובעים מקשיים אובייקטיביים באיסוף נתונים סטטיסטיים ביפו ומפוליטיקה אלקטורלית ודמוגרפית.

הפער בין המציאות לזיכרון מיוצג סימבולית על-ידי הניגוד בין "התפוז העצוב" (אלברתקאלה אלחזינה) לבין "כלת פלסטין" (ערוס פלסטין) המיתית והנוסטלגית. יפּו עברה דרך ארוכה מימי הזוהר שלפני הכיבוש, ימי הערבים (איאם אלערב), "אמר לי חבר יפואי. "אז כונתה יפּו 'כלת פלסטין' ו'כלת הים' (ערוס אלבחר). כיום ערוס אלבחר הוא רק שם של מקומון קטן."

צירוף הנסיבות החברתיות העירוניות מאז 1948 מכונן את הקהילה הערבית ביפו כ"מיעוט כפול" – הן ברמה הארצית והן ברמה המוניציפלית:⁸ עצירת תהליך העיור בעקבות "היעלמותם" של 95% מתושבי העיר, היוותרותה ללא עילית אינטלקטואלית והנהגה חברתית והעדר מערכת חינוך הולמת הוליכו להיווצרותן של בעיות חברתיות קשות. מצוקת דיור חמורה, נוער "מנותק", בעיית סמים קשה, אחוז פשיעה גבוה, אבטלה גואה, ולאחרונה גם תהליך ג'נטריפיקציה מואץ המגדיל את הפערים המעמדיים בעיר – כל אלה פגעו במרקם החברתי ביפו.⁹ חמישים שנים של הדרה, הזנחה ונסיגות ייחוד הפכו את יפּו למקום שבו הגבולות החברתיים והתרבותיים רופפים ושברים – הן בתוך הקהילה הערבית והן כלפי חוץ. התמונה העולה מן העיתונות המקומית ומהתבטאויות של תושבים היא של קהילה שבורה ושסועה המבכה את עברה ונאבקת על הישרדות בהווה. תהליכים אלה מהווים את המסגרת למאבקים תרבותיים בתוך הקהילה הפלסטינית ביפו, שאחד הבולטים ביניהם הוא המאבק על עתיד הסדר הפטריארכלי. תהליכים אלה גרמו להתרופפותה של מערכת הנורמות החברתיות, והשפיעו רבות על דפוסי הפטריארכיות הערבית, על מבנה המשפחה ועל תפיסות של מגדר ומיניות.

השתנות הסדר הפטריארכלי ביפו: אתנוגרפיה של גבריות במצוקה

הביטוי "זה סוף העולם" (אלדניא אח'ר זמן) הינו ביטוי שגור ביפו, ששמעתי מפי גברים שונים בהזדמנויות רבות נאמר בלוויית ספיקת כפיים וגלגול עיניים. ביטוי זה, המביע ייאוש מהול בהשלמה, מבטא את תחושות היפואים ביחס לעולמם החברתי וביחס לדימוי העצמי הקולקטיבי שלהם. "הזמן", אומרים ביפו, "מתקדם מהר מדי". תחושה זו מוחשית וחריפה במיוחד אצל גברים ביפו, שרבים מביניהם זוכים בכינוי "דג'אל אח'ר אלזמן", כלומר, "הגברים של סוף העולם". השימוש בדימוי האסכטולוגי של קץ הימים אינו מקרי. באסלאם העממי והקנוני, הסימנים המבשרים את בואו של יום הדין (אשראט אלסאעה) מתאפיינים בשיבוש סדר־עולם. הסדר הטבעי והסדר החברתי, השלובים יחדיו באלגוריה האסכטולוגית, מתהפכים על פיהם: הירח יתפצל, האדמה תרעד, השמש תזרח

8 אני מודה למוסא אבו־רמדאן ולכמאל אג'בריה שהפנו את תשומת־ליבי לשימוש הנפוץ במונח "מיעוט כפול" ביפו.

9 על-פי המדד לשנת 2000 של המרכז למחקר כלכלי וחברתי בעיריית תל־אביב-יפו, עג'מי וגבעת־עליה ממוקמות במקום השני החלש ביותר מתוך שישים השכונות בכל תל־אביב-יפו. במרכז יפו ובצפונה, למשל, יותר מ־35% מהתושבים נמצאים בטיפולו של אגף הרווחה (הממוצע הארצי הוא 14.7%). על-פי נתוני המרכז למחקר כלכלי וחברתי, 63.8% מהאוכלוסייה המוסלמית ביפו משתייכים לחמישון התחתון על-פי מדד חברתי־כלכלי עדכני (עיריית תל־אביב-יפו, 1999).

ממערב, עניים ייהפכו למנהיגים, אצילים ייוולדו לעבדות וגברים יתלבשו כנשים (Rubin, 1996). האתנוגרפיה של הגברים ביפו הינה אם כן אתנוגרפיה של גבריות במצוקה.

חלק זה מציג בחינה אתנוגרפית ומוסדית קצרה של קורות הסדר הפטריארכלי הערבי ביפו.¹⁰ על רקע השינוי במבנה המשפחה הערבית ובמעמדן של האישה והגבר, אתאר את שתי המגמות התרבותיות המנוגדות ביפו: התפוררותן של מערכות משמעות ושליטה פטריארכליות, מחד גיסא, אל מול ניסיון נואש להיאחז בגרעין של "מסורת" ושמרנות, מאידך גיסא. הגברים, הנתפסים ביפו כשומרי המערכת הנורמטיבית והמוסרית (אלסוטר), עומדים בחזית של עימות תרבותי שרק מוחרף עלי ידי ההקשר הפוליטי.

נוסף על חוויית ההשפלה הלאומית ועקירת שורשיה של העיר הפורחת, המעבר מאוטופיה לאנומיה מתבטא בתהליך הולך ומחמיר של התפוררות ערכית ותחושה קשה של "חברה המאבדת את עצמה לדעת", כפי שניסח זאת אחד התושבים. ההיסטוריה החברתית ביפו, עליפי תיאורם של גברים בעיר, היא סיפור אובדנם של ערכים, נורמות ופרקטיקות שהיוו מסגרת לסדר החברתי "הישן" (שוקד, 1998). הסביבה העירונית החדשה, בשילוב יחסים מורכבים עם מוסדות המדינה (במיוחד מערכת המשפט, משרדי הרווחה והמשטרה), עימתו בין סגנונות חיים והציגו חלופות תרבותיות הן לפני היהודים אך בעיקר לפני הערבים – האוכלוסייה הכפיפה במסגרת מערך הכוחות הלא-סימטרי. המציאות החדשה, שהושפעה מאוד מנוכחות התרבותית של תל-אביב, חוללה שינוי בסגנונות לבוש, בדגמים של יחסי הורים-ילדים, ביחסים בין בני-זוג, בדפוסי בילוי ובקשרים מיניים. היא קראה תיגר על הקודים הקיימים וערערה על סמכות הגבר הערבי.

כדי להמחיש את מורכבות המצב, אציג שתי דוגמות הפוכות – הראשונה מיומן השדה והשנייה מן העיתונות:

סאמי, מנהל מסעדת פול כושלת בשדרות ירושלים, מחזיק בדעות נחרצות בנושאים רבים – פוליטיים וחברתיים. במהלך ארוחת-הבוקר הקבועה אצלו, התגלגלה השיחה לנושא ההבדל בין נשים יהודיות וערביות ביפו (תרגום חופשי מערבית):

היום הן אותו דבר... היום העולם התהפך – גם הגבר מנקה, עושה כלים, מחזיק ומטפל בילדים. ההשפעה באה מהתרבות הישראלית (אלחצ'ארה אלאיסראיליה). הערביות לומדות מהיהודיות, וגם החוק לטובת הנשים (אלקאנון לצאלח אלמרה). במדינה הזאת האישה שולטת באנשים (האלדולה ח'לת אלמרה תחכם אלעאלם). אם אני מקלל אותה (בסיבהא), היא יכולה להתלונן במשטרה, ובטח אם אני מרביץ לה. בג'דה, כשמישהו מכה את אשתו, היא הולכת לאבא שלה ליומיים ואחר-כך חוזרת (בתחרד); פה היא הולכת למשטרה.

ואז התערבה בשיחה בת-דודתה של אשתו, שעוזרת לו במסעדה, ואמרה בגאווה: פעם בעלי קילל אותי, אז הכנסתי אותו לכלא (חבסתו). הוא קילל הרבה

10 לדיון רחב יותר במשבר הפטריארכליות ובהשפעתו על פרקטיקות ותפיסות של גבריות ביפו, ראו מונטרסקו, 1998.

פעמים, אז הבאתי לו משטרה. התקשרתי, הם באו מייד ואמרו לו או שאתה נכנס לארבעים ושמונה שעות לאבו־כביר או שאתה משלם ערבות ולא נכנס לבית שלושה ימים. הוא התקשר לחבר שלו, ששילם ערבות, ולא נכנס שלושה ימים. ומאז הוא מדבר יפה ולא עושה כלום.

סאמי פנה אליי ואמר:

יש פתגם שאומר "אצ'דוב אלבסה בתח'אפ אלערוסה" [הכה את החתולה, תפחד הכלה] – פתגם שנאמר בשלב הראשון אחרי הנישואים, כאשר טרם התגבש המדרג בין בני־הזוג]. כיום האישה שוחטת את החתולה והגבר פוחד ממנה (אליום אלמרה בתד'בח אלבסה, ואלזלמה בתח'אפ מנהא).

הדוגמה השנייה היא סיפורן של נשות יפו: מחד גיסא, רבות מביניהן נראות בציבור לבושות בבגדים חושפניים, אך מאידך גיסא, מתרבים מקרים קשים של שליטה, אלימות ודיכוי פטריארכליים. למשל, החל ביולי 1996 פורסמו בעיתון העיר כתבות המדווחות על המקרה של לילה, אשתו של מוסטפא, מנהל בית־ספר ביפו (ראו בעיקר: 24.1.1997; 30.1.1998; 27.2.1998). במקביל למשטר האלימות שהנהיג בבית־הספר כלפי התלמידים, נהג מוסטפא להכות את אשתו, לבגוד בה ולהשפיל אותה בפומבי, תוך שהוא זוכה בפופולריות רבה בקרב גברים ביפו. כאשר שאלתי את ג'מיל, בעל מוסך שעזמו נהגתי לבלות לעיתים תכופות, מה דעתו על מוסטפא, אמר בנימה מבודחת "קלינטון בניכ, מוסטפא מא יניכש?", כלומר, "קלינטון דופק, אז שמוסטפא לא ידפוק?" (המקרה קרה בתקופה של פרשת מוניקה לוינסקי), והוסיף: "מוסטפא בחור טוב וגבר חזק, אוהבים אותו ביפו." לילה עצמה מספרת שהציבור ביפו הוקיע אותה ושחצי מחדר־המורים בבית־הספר שבו היא מלמדת "לא מדבר איתה" מפני שהעזה לפרסם את המקרה. כיום, כחמש שנים לאחר המקרה, שלוהו במאבק משפטי־משטרתי מר והסתיים בגירושים, מוסטפא מחזיק עדיין בתפקידיו הציבוריים ולא איבד מיוקרתו ביפו. אדרבא, הוא אף זכה בהערכה על יכולתו לתמרן ולטפל את רשויות המשטרה, המשפט והחינוך, ובגיבוי גם להגדיל את הונו הסימבולי הפטריארכלי.

דפוס תרבותי כפול־פנים זה אופייני מאוד להקשר היפואי. למעשה, הוא משקף את לב בעייתם של הגברים ביפו – היותם לכודים בין אופציות תרבותיות סותרות ובלתי־מספקות. סיפורם של לילה ומוסטפא ממקם ביטויים של אלימות פטריארכלית בצומת שבין משפחה, קהילה ומדינה, וממחיש באופן טרגי את הקורבן שמשלמות נשים הנקלעות לצומת זה. ואילו הסיפור של סאמי מצביע על תבנית יחסים חדשה שהינה תוצר של התערבות מוסדות המדינה, המביאה במקרה זה לידי התערעות של המבנה והסמכות של המשפחה הפטריארכלית, ובראשה הגבר.¹¹ אולם בעיקר ניתן ללמוד ממנו על התפיסה המגדרית האוטופית, על סדר־העולם המדומיין שהיה לפני ש"התהפך העולם" מבחינת

11 המערכות המוסדיות הרלוונטיות הן בעיקר מערכת המשפט, מערכת החינוך ומערכת הרווחה, הפועלות ליישום של חוק קצבת ילדים וחוק חינוך חובה ולמתן סיוע דיור לגרושות ולא למנות.

גברים כסאמי, ועל הנוסטלגיה אל המרכזיות ההגמונית של הזהות הגברית הסמכותנית. תפיסה זו של מדרג מגדרי סדור ויציב אינה מתאימה עוד למציאות החברתית לא רק בשל התערבותם של מוסדות המדינה, אלא גם בשל מצב מבני של הוויית-גבול תרבותית ושל גבולות נפרצים. הקשר זה מאלץ גברים פלסטיניים ביפו להתמודד עם מצב שבו האידיאל מתנפץ אל מול מציאות המחייבת אותם לקיום לכוד ומפוצל בין שני עולמות - בין המיתי לארצי ובין האוטופי לאנומי. סיפור זה ממחיש את עמדתם הבעייתית של גברים ערביים שסמכותם הסמלית והממשית ניטלת מהם. גברים אלה נתפסים לעיתים כ"גבריים" פחות אפילו בעיני הנשים. "נשים ביפו", אמרה לי אשתו של סאמי, "יותר גברים מהגברים (אלנסואן ביאפא ארג'ל מן אלזלאם) - הן עובדות ומפרנסות." "הגברים", הוסיפה בזלזול, "כולם או נרקומנים או הולכים לבתי-קפה להימורים ומשחקים. נשים יכולות להסתדר בלי גברים - גברים לא."

לסיכום, ניתן לומר כי ההיסטוריה החברתית ביפו מאז 1948 הוליכה להיווצרות של תהליך דיאלקטי הנע בין התקשחות לבין התרופפות של פרקטיקות וקודים פטריארכליים, שמאותגרים ומשתנים ללא הרף ולובשים צורות חדשות של שליטה. הסדר הפטריארכלי, שמשמר ומקדש את מיקומה המרכזי של הגבריות ההגמונית ואת גבולותיה, נחלש במהלך השנים תוך שהוא נאבק על קיומו ומייצר פרקטיקות דיכוי חדשות. "החברה פה", אמר לי אינפורמנט דק-הבחנה שעבר ליפו מכפר במשולש, "היא בעצם חברה כפרית משום שיפו, כמו כל הערים המעורבות, לא עברה תהליך עיור ולא צמחה בה בורגנות. האוכלוסייה נשארה אוכלוסייה כפרית, ולא עירונית, וזה יוצר ניגודים רבים: נשים ששולטות בבעליהן, משפחות פטריארכליות למראית-עין בלבד, קנאים מוסלמיים לצד נרקומנים ועוד כל מיני עיוותים." אכן, התהליכים המגדריים ביפו, כפי שנראה, קשורים בטבורם לתהליכים עירוניים (שוקד, 1998, ע' 228).

"זרות מבנית": אמפיוולנטיות כמצב קיומי

שריף כנעאנה, האנתרופולוג הפלסטיני, רואין לג'רוזלם פוסט מגזין (5.1.1996), וסיפר על מחקרו בנושא ההומור הפלסטיני. "אזרחים ישראליים", טען, "לא הופיעו בבדיחות משום שלרוב הם פשוט לא היו רלוונטיים לחיי היומיום של הפלסטינים. לפלסטינים אין בדיחות אתניות על יהודים." היהודים, אליבא דכנעאנה, נתפסים בעיני הפלסטינים כ"אחרים" אולטימטיביים - דמויות שטוחות המנותקות ממעגל השיח היומיומי (ראו: Kanaana & Muhawi, 1989; וכן את ביקורת הספר אצל יסיף, 1997). השאלה שתישאל כאן היא אם זה המצב גם ביפו, וכדי לענות על כך, יבחן חלק זה את המרחק התרבותי בין שני הקיבוצים הלאומיים-התרבותיים המאכלסים את העיר. יפו תתואר כמרחב הסימבולי שבו מתרחש המפגש בין ה"אחר" ל"מופר" שבמהלכו ה"אחר" נהפך למופר-משהו, וה"מופר" - לאחר במידת-מה. בדומה לכנעאנה, חוקרי תרבות רבים העמידו תרבויות זו מול זו בעמדות קבועות וסטטיות של "אחר" אולטימטיבי (Said, 1978) מבלי להידרש לכלי האנליטי של ה"זרות" או לגישה מקבילה. אולם כאשר אי-אפשר לתחום דיכוטומית את ההפרדה שבין ה"אחר" ל"מופר" - וזה המצב ביפו - נחוץ עידון אנליטי של המושגים.

החיים ביפו הינם חיים של מגע יומיומי הדוק בין ערבים ליהודים במסגרת יחסי שכנות

ויחסי עבודה, בשילוב עם מרחק תרבותי עצום – הן ברמת הזהות הלאומית וההתארגנות הפוליטית והן בפרקטיקות היומיומיות של בילוי, אכילה ושיחה (שוקד, 1998). מבנה כפול זה מהווה את המסגרת שמעמדת את התושבים עם השרירותיות של הקטגוריות התרבותיות המרכזיות (קטגוריות כגון גבריות ונשיות). קיומן של שכונות מעורבות כבר יותר מיובל שנים, ועצם העובדה שהשכן, המעביד או העובד הינם יהודיים, מטשטשים את ההבחנות הגורפות והדיכוטומיות בין "אנחנו" ו"הם" – הבחנות שהינן קוגניטיביות אך גם מוסריות. מצב זה יוצר עירוב בין "כאן" ו"שם", מופרות ואחרות, מקומיים ונוכרים, חברים ואויבים.¹² הוא משבש את התיאום המרחבי השגור בין קרבה לערכים, בין "הכאן התרבותי" של החברים לבין "השם הברברי" של האויבים; ובניסוחו הקולע של זיגמונט באומן (Bauman, 1991, pp. 53, 60):

There are friends and enemies. And there are *strangers*... The stranger disturbs the resonance between physical and psychical distance: he is *physically close* while remaining *spiritually remote*... He represents an incongruous and hence resented synthesis of nearness and remoteness.

בהתבסס על דיונים של זיגמונט באומן ואורליך בק במיעוטים לאומיים וב"זרים" תרבותיים כתוצר של ההיגיון המדיר של מדינת-הלאום המודרנית, אבקש להבין "זרות מבנית" כהוויית-גבול אמביוולנטית בין קטגוריות תרבותיות ואנליטיות, ואת יפו – כמרחב המאכלס ומייצר מופעים של "זרות".¹³ אולם "הזרות המבנית" אינה רק תוצר של עקרון קלסיפיקציה של מדינת-הלאום המודרנית ביחס למיעוטים לאומיים, אלא גם מערך של אינטראקציה חברתית. לשון אחר, היחסים העומדים בבסיס ההתחברות (sociation) ביפו הינם יחסי "זרות" שאינם יחסי חברות אך גם לא יחסי אויבות (Simmel, 1955) p. 28. "[1908], p. 28. "זרות מבנית" זו מופגמת ומיתרגמת ל"זרות נחווית", החובקת הן את עמדת הערבי ביחס ליהודי והן את עמדתו ביחס לעצמו.

12 לאמביוולנטיות שבין מקומיים לנוכרים תורמת העובדה שרוב אוכלוסייתה הערבית של יפו הינה פרי הגירה פנימית מהמשולש והגליל, ולאחר 1967 גם מהגדה המערבית ומרצועת-עזה. ערבים הממשיכים להגר ליפו (גם ממצרים ומירדן) מבקשים את יתרונותיו התעסוקתיים של הכרך היהודי בשילוב מגורים במובלעת הערבית (חילו, 1992, ע' 6).

13 מושג הזרות (Strangerhood, Strangeness) נשען על מסורת סוציולוגית ופילוסופית עשירה: החל בעבודתו החלוצית של זימל במאמרו הקצר "Der Fremde" (Simmel, 1971), המשך בפיתוח הפילוסופי של שוץ (Schutz, 1964) וכלה בעבודותיהם של בק (Beck, 1996) ובאומן (Bauman, 1991, 1995) – כל זה בזירה האירופית; ובסוציולוגיה האמריקאית דרך עבודותיהם של לופלנד (Lofland, 1973), לוין (Levine, 1985) ואחרים. מחקרים אלה מבוססים בדרך-כלל על הנחת-עבודה של חברה אינדיבידואליסטית וביורוקרטית, ומבנים את המושג "זרות" ככלי אנליטי לתיאור העיר המודרנית, המדינה וגבולותיה, ו"המודרניות הרפלקסיבית". לעומת מודל זה, עבודתי מנסה לתאר ולהמשיג מציאות פוסט-קולוניאלית המפגישה בין שני קולקטיבים לאומיים-תרבותיים. מפגש זה מרכיב את תשתית "הזרות המבנית" ביפו, המהווה בסיס ל"זרות הנחווית".

בחירתי ב"זרות" כעמדה אנליטית נובעת מן הניסיון לא לעשות רדוקציה אוריינטליסטית של עולם הגברים הערביים ביפו ל"תרבות מסורתית", אלא לבחון אותו בהקשר המרחבי-העירוני והפוליטי-ההיסטורי. מתוך תפיסתי את ההקשר ביפו כתוצר קולוניאלי של פרויקט לאומי מודרני, תשמש ה"זרות" (ובהמשך הגבריות) כפריזמה שדרכה ייבחן המפגש המשולש בין תפיסות של "מסורת", "מודרניות" וביטויים פוסט-מודרניים של פרגמנטריות. מפגש זה מתרחש בהקשר ההיברידי של עיר מעורבת פלסטינית-ישראלית, שניתן לתארו בניסוחו המפותל אך המדויק של בשארה (1992, ע' 7) כ"פוסט-מודרניות המככבת כמודרניזציה של מציאות טרום-מודרנית".

"זרות נחווית": מודל אמפירי

קבוצות מיעוט פוסט-קולוניאליות, טוען אונדרה לוי במחקרו על הקהילה היהודית בקובלנקה (Levy, 1999), נוטות להתכנס במובלעות תרבותיות. למרות טענתן לחזקה על האדמה והזהות המקומית, קהילות אלה (דוגמת הקהילה הערבית ביפו) מוצאות את עצמן זרות ומנוכרות בארצן שלהן. לגבי קבוצות מיעוט שבירות אלה הזרות הינה החוויה הבסיסית והבעיה המרכזית שחבריהן צריכים להתמודד עימה (Beck, 1996). "קהילות אלה", מסכם אריק כהן, "מתהוות ונבנות תוך כדי מאמץ לפתור את בעיית הזרות" (Cohen, 1977, p. 15).

חויית הזרות עולה מדברים אלה כמצב של ניכור ביחס לקבוצה דומיננטית ומוסדות הגמוניים. כהשלמה למובן זה של זרות כניכור, אציג מודל משולש המנסה ללכוד את מירב המשמעויות של החויית-הגבול מבחינת התושבים הפלסטיניים ביפו. מתוך האתנוגרפיה ניתן לתפוס את "הזרות הנחווית" בשלושה מובנים קשורים:¹⁴

1. המובן הראשון הוא של "זרות" קיומית (או "זרות" רגשית) – עמדה של ניכור, ריחוק והסתייגות המאפיינת את ערביי יפו ואת הפלסטינים אורחי ישראל בכלל. בעקבות הטקטיקה המשולבת של משיכה ודחייה מצד הממשל הישראלי – תיוג הערבים כשכנים אך כאלה הנותרים תמיד בחזקת אויבים בכוח – נוצרה בקרב הפלסטינים בישראל עמדה אמביוולנטית כלפי המדינה והזהות הישראלית. אמביוולנטיות זו מאפיינת רבות מן ההתייחסויות שלהם כלפי מה שמוזהה עם ישראל והמערב. למשל, הערבים ביפו מתייחסים בהערכה, מצד אחד, ובחשדנות והסתייגות, מצד אחר, אל השירותים שניתנים מטעם המדינה: המשטרה, העירייה, בתי-הספר ואפילו המוסדות לבריאות הנפש.¹⁵

מכרם ח'ורי מתאר בריאיון (אצל הורביץ, 1993) את הפרדוקס הקיומי שאותו הוא

14 שלושת המובנים הבאים – זרות קיומית, זרות כזהות מוצהרת וזרות כאופן פעולה – מקבילים, בהתאמה, לחלוקה המקובלת בין שלושת ממדי ההווה האנושית: הזרות הקיומית מקבילה למימד הרגשי, הזרות כזהות מוצהרת מקבילה למימד הקוגניטיבי, והזרות כאופן פעולה מתאימה למימד של ההתנהגות והעשייה.

15 מעניין שבמהומות של אוקטובר 2000 היו סניף הדואר ודוכן מפעל הפיס ברח' יפת המקומות הראשונים שנשרפו, אף שהנפגעים הישירים מפעולה זו היו התושבים עצמם.

חוזה כפתולוגיה סכיופרנית: "אני במלחמה מתמדת, כל יום עם עצמי, עם הניגודים שאני חי בהם, מבחינה חברתית, פוליטית ופילוסופית. הסכיופרניה הזו מתחילה לעייף, מאוד מעייפת." חילו, במחקרה על עבריינות נוער ביפו (חילו, 1992, ע' 9), כותבת:

המיעוט הערבי שנותר בעיר נאלץ להסתגל לאורח חיים של עם אחר, הזר לו מבחינה תרבותית. אוכלוסיה זו שנותקה מן הסדר הישן, עברה משברים חברתיים וכלכליים וקונפליקטים רבים... התמוגגות באוכלוסיה היהודית והשאיפה להידמות ולהעתיק דפוסי חיים שונים, גרמו להתלבטויות ולהתנגשויות עם הכוחות המסורתיים. הדבר מורגש בעיקר בין צעירי המקום, שניתן להרגיש בקרבם תהליך ניכור לסביבה בה הם חיים היום.

"זרים" הם אנשים שתופסים את עצמם כערבים-פלסטינים, שחשים מנוכרים בישראל אך גם בארצות ערב, ואשר עמדה זו היא המבנה את זהותם.¹⁶ הם "נוכחים" למראית-עין בשיח ההגמוני העירוני (באמצעות נציגות במועצת העיר ומדיניות "שיתוף התושבים"), אך "נפקדים" ממנו למעשה. הערבים ביפו חשים "השתייכות" לעירם ודואבים את הידרדרותה, אך מעטים מוכנים לפעול כדי לשפר את מצב הקהילה. את הייאוש, האדישות והסבילות המאפיינים את ערביי יפו ניתן להסביר, לדעתי, כפועל יוצא לא רק משוליותם החברתית-הכלכלית, אלא גם ממיקומם החצוי כ"מיעוט כפול" בין קוטבי זהות ותחושות השתייכות לאומיות, אזרחיות ותרבותיות. כ"זרים", ערביי יפו אינם "על קו התפר", אלא פשוט לא כאן ולא כאן" (בשארה, 1992).

2. המובן השני הוא "זרות" כזהות מוצהרת (או "זרות" קוגניטיבית). הטענה היא כי ביפו בכללותה, אך בעיקר בקרב תלמידים הלומדים בבתי-ספר יהודיים או פרטיים-מעורבים (כמחצית מן התלמידים הערביים ביפו), נוצר מצב של "בלבול זהויות", כפי שהוגדר על-ידי אחד הנחקרים. תלמידים פלסטיניים למדו לשיר את "התקווה", להתחפש בפורים ולהזדהות עם גיבורי האומה שב"מקראות ישראל" (בדמות החייל הגיבור המציל את חברו הפצוע מידי הערבים הפורעים). אחד מחבריי, שלמד בבית-ספר מעורב, פרש לפניי את העדות הבאה:

ילד ערבי אינו יודע מה הוא. הזהות בבית-הספר מתבלבלת... אחותי אהבה את הרצל כי היו לו עיניים דומות לאלה של אבא שלי. ואני הערצתי את טרומפלדור... לא הייתי מודע לזה שאני ערבי עד כיתה ד'. ואז ראיתי את סבא שלי, שלבש באירוע חגיגי כפיה (חטא) לבנה. ב"מקראות ישראל" הרעים היו ערבים עם כפיה לבנה, והיהודים - חיילים טובים. עד

16 אומר בק (Beck, 1996, p. 404): "זרים הם תורכים בברלין. זרים הם ילדים תורכיים בברלין שחשים כתיירים בתורכיה ומדברים גרמנית שוטפת. זרים הם סינים שגאים במוצאם אך אין להם שום מושג על סין [ואף-על-פי-כן הם] צריכים לענות על השאלה היכן המסעדה הסינית הקרובה. זרים הם אנשים שהינם יהודיים על-פי הבנתם העצמית, שחשים מנוכרים וזרים בגרמניה ובאירופה ואשר מקבלים את זהותם (השברירית) מזרות זו."

אז סבא שלי לבש תמיד חטא משובצת, כך שזה הסתדר לי. אחרי אותו אירוע התחלתי לשאול שאלות.

תוצרי ה"זרות" הקוגניטיבית הם, אם כן, עמימות ואמביוולנטיות. אלה מתבטאות הן בתפיסת ה"עצמי" והן בשיח הסטריאוטיפי על-אודות ה"יהודי", המובנה באופן מפוצל ומרובד. ה"יהודי" בשיח זה הינו מודל לחיקוי ובהיבט דוגמה לכישלון תרבותי (השוו: באבא, 1994; Fanon, 1968).

3. המובן השלישי הוא "זרות" כאופן פעולה (או "זרות" התנהגותית). הבנה של "זרות" מחייבת אותנו לחשיבה של ניגודים שמפרקת גבולות מושגיים (Beck, 1996). היא מאפשרת לנו להסתכל על הרצף שבין ה"אחר" ל"מופר", ועל מרחב הפעולה שבו. לדוגמה, "זרים" הם נערים כפול־זהויות שמשנים את שמם אדיהוק מעלי לאל, ממרעי למאיר, ממסא למשה, כאשר הם צריכים להסתיר את הכובע הערבי במקומות עבודה או בקשר עם בנות יהודיות מבתיים או מתל־אביב. "משחקי זהות" (שטינברג, 1995) אלה מהווים סמן של הכפפה והשפלה מצדם הצורך לעטות מסכה, אך גם אופציה של שחרור – אפילו לזמן מוגבל – מן הכבלים הנורמטיביים של החברה הערבית. כך מתאר סטודנט תושב יפו את שגרת נסיעותיו במונית:

מכיוון שאין לי מבטא בעברית, יש לי שתי אופציות. האחת היא לספר שאני ערבי, ואז לזכות בדברי חנופה צבועים – "יש גם ערבים טובים" – מלווים בהרבה שתיקות מביכות. ואם זה עיראקי, אז הוא מספר לי כמה הוא מתגעגע לבגדאד וכמה "חיינו טוב שם ואיך היו לנו שכנים טובים". אם אני לא מזדהה, אז מניחים שאני יהודי, ואני יכול לעשות מה שאני רוצה. לפעמים הם מתחילים עם פוליטיקה זולה: "הערבים האלה – ארבעים שנה בקבר..." ואז אני משחק את התפקיד של השמאלני: "לא כולם כאלה..." לפעמים המשחק הזה משעשע, [אבל] בדרך־כלל זה מרגיז.

"זרות" התנהגותית, כמושג אנליטי, ממחישה את אופייה הדרמטורגי והמצבי של הפעולה החברתית. היא מאפשרת לנו לראות את חייהם של התושבים הפלסטיניים ביפו כתנועה מתמדת בין עולמות חברתיים סותרים ומסכות זהות משתנות. "זרות" הינה מצב תנועתי של "נקודה צפה" שלישונית המוגבלת, מחד גיסא, לתחומי השדה הפוליטי והתרבותי שבו לכוד המיעוט הפלסטיני בישראל, אך מאידך גיסא, היא מאפשרת גם מרחב פעולה גמיש בתחומי שדה זה. הגברים, כפי שנראה מייד, מנצלים את מיקומם הלימינלי והבעייתי על הרצף בין ה"אחר" ל"מופר" כאסטרטגיית התמודדות.

אל המודרניות ובחזרה: שלושה מודלים מתחרים של גבריות

שיח הזהות בכלל והשיח המגדרי והגברי בפרט משוקעים ביפו בהקשר פוליטי ותרבותי שאותו ניסיתי להמשיג באמצעות המושג "זרות". החיים במציאות הישראלית, הרצופים במגע עם הרשויות הממלכתיות ועם השכן היהודי, מביאים לידי התעסקות אינטנסיבית בגבולות הגוף הפרטי־המגדרי והקולקטיבי־הלאומי (חזן, 1997). הביטוי

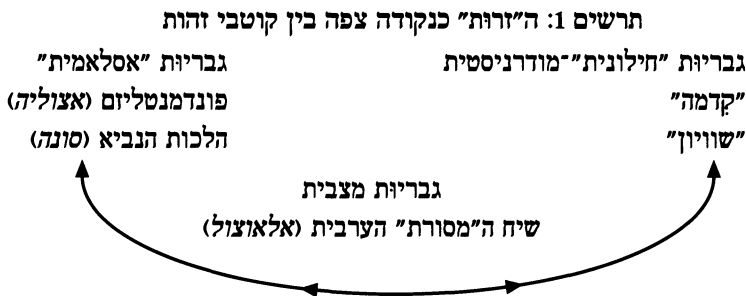
המגדרי של פעילות תרבותית זו מכונן את אחד המאבקים התרבותיים המרכזיים בעולמם של גברים ביפו – השאלה מהי גבריות ערבית תקנית (גלזמן, 2002). מהתבוננות בשיח ובמעשה של הגברים הערביים ביפו ניתן לאפיין את הגבריות התקנית ההגמונית כסדרה כפולה של שלילות וחייבים – השלילות, קרי האיסורים, מהוות את התבנית הצורנית שלתוכה נוצק התוכן החיובי-הנורמטיבי. מפת הגבריות עולה מתוך שיח זה בדמות מצולע דמיוני שבמרכזו קטגוריית הגבריות התקנית ובקודקודיו הקטגוריות הנשללות: האישה (Bourdieu, 2001), ההומוסקסואל "אלמניאק" (Tapinc, 1995), המערבי או היהודי כמקרה פרטי (קרסל, 1996; שוקד, 1998) והגבר הנכשל (על שלוש צורותיו – הגבר החלש, ה"טרטור" והנבגד; ראו: Connell, 1995). מצולע זה מגדיר שדה כוח התוחם במרכזו את הגבריות ההגמונית כיחידה מהותית המובחנת משאר הקטגוריות המוכפפות בצורה ובתוכן. מנגנון זה פועל כלפי קטגוריות אלה על-דרך השלילה, אולם משלילה תרבותית זו ניתן גם ללמוד כיצד הגבריות ההגמונית מוגדרת באופן פוזיטיבי. את "שפת הגבריות" ההגמונית (גלזמן, 2000) ניתן לסכם בשש מילות-מפתח הפורשות שדה מורכב יותר של ציפיות חברתיות וציוויים נורמטיביים: פירון, פרנסה, שליטה, אוטונומיה, אקטיביות ורציונליות (מונטרסקו, 1998, ע' 55; Gilmore, 1990).

הספרות העוסקת בגבריות בתרבויות היס-תיכוניות הרבתה לעסוק בקודים נורמטיביים אלה (Brandes, 1980; Herzfeld, 1985; Mernissi, 1975; Almeida, 1996), אולם לעיתים קרובות תיארה אותם כאילו הם מכוננים גבריות הגמונית והומוגנית המשותפת לכלל הגברים בחברה נתונה. בחקר הגבריות הישראלית-היהודית הודגשה דווקא מורכבותה הפנימית של הגבריות ההגמונית בקרב חיילים או מהגרים רוסיים (לומסקי-פדר ורפופורט, 2000; Sasson-Levy, 2002), אולם במחקר האנתרופולוגי על-אודות התרבות הערבית ניתנה תשומת-לב מעטה לדינמיקה בין ובתוך מודלים של גבריות הנתפסים כהגמוניים ביחס למודלים מוכפפים (כגון ה"מניאק" או הגבר הנבגד). להלן אבקש להדגיש דווקא את היחסים הפנימיים והשונות התוך-מגדרית במודלים המהווים חלק מן הגבריות הקונסנזואלית. טענתי היא כי גם לאחר שהוכרעה השאלה הראשונית "מהי" הגבריות התקנית במונחים מגדריים צרים, נותרת השאלה "כיצד" למלא אותה בתוכן תרבותי ואידיאולוגי רחב יותר.

ביפו, למרות הרטוריקה השטחית המציגה "שפת גבריות" משותפת אחת, מתחולל למעשה מאבק תרבותי בין שפות שונות של גבריות הגמונית. במבנה הקונפליקטואלי שבמסגרתו החברה הערבית ביפו נאבקת על זהותה, שחקנים חברתיים שונים מייצרים סוגים שונים של גבריות הגמונית. הדיון להלן פורט את מראית-העין ההומוגנית לפרטים, וממקמה במחינה סוציולוגית בשדה החברתי. אני טוען כי שלושה מודלים מרכזיים מתחרים על דימוי האדם, החברה והגבריות ביפו: המודל האסלאמי, המודל המודרניסטי-החילוני והמודל המצבי. מודלים אלה הינם "טיפוסים אידיאליים" במובן הווריאנטי, קרי, הם אינם "ייצוג" ישיר של המציאות החברתית, אלא הכללה והפשטה שיעילותן הסוציולוגית נמדדת דווקא באומדן המרחק בינן לבין המציאות האמפירית. חלק זה בוחן את התמודדותם של גברים ביפו עם מיקומם הנזיל כ"מיעוט לכוד בנקודה צפה"¹⁷ בתווך

17 מונח זה הינו ניסיון לשלב בין המושג "מיעוט לכוד" של רבינוביץ' לבין רעיון "הנקודה הצפה" של

שבין אידיאולוגיות פוליטיות, מודלים תרבותיים וקוטבי זהות מתחרים. מיקום שלישוני זה וחופש התנועה הנלווה אליו ניתנים להמחשה בתרשים 1.



התמונה התרבותית הנפרשת ביפו מציגה שני קוטבי זהות מוגדרים המסמנים את קצות הרצף, ואופציה שלישית המתווכת ביניהם. בחינה של אופציות אלה מאפשרת לנו לקשור בין שתי רמות ניתוח: הרמה הפוליטית, המעמדת את הפלסטינים עם היותם קבוצת מיעוט לאומי מוכפפת; והרמה התרבותית, המעמדת את הגברים עם שינוי מבנה הכוח הפטריארכלי ואובדן ההגמוניה הגברית. המשגת ה"זרות" תאפשר לעקוב אחר אסטרטגיות התמודדות של גברים ביפו: שתי אסטרטגיות מהותניות המגבשות תמונת עולם פוליטית ותרבותית ברורה, ואסטרטגיות ביניים רב-מהותנית המדלגת בין מהויות מבלי להתחייב אף לאחת מהן באופן מוחלט.

אסטרטגיה מהותנית א: גבריות אסלאמית

יקוללו הדומים לנשים בקרב הגברים, ויקוללו הדומות לגברים בקרב הנשים. (שיח' בסאם אבו זיד, האמאם של יפו, מצטט מסורת מפי הנביא [חדית])

דבקנו במערב, חיקינו את תרבותו, ובתהליך זה איבדנו את אישיותנו... האסלאם הוא הפתרון. (שיח' עבדאללה נמר דרוויש)

כעיר של "זרות", יפו הינה זירת התגוששות בין מגמות הפוכות – "מודרניות" ו"מסורת", "מערב" ו"מזרח", "ישראליות" ו"פלסטיניות", "חילוניות" ו"דתיות"¹⁸. העימות בין מגמות אלה, על רקע האנומיה התרבותית והפרגמנטציה הפוליטית בעיר,

חזן. חוזקו בכך שהוא עומד על מיקומם המבני הלכוד של הפלסטינים ביפו מבלי לבטל את מרחב התנועה והדינמיקה שבמצב זה.

18 למרות השימוש במושגים כגון "מודרניות", "מסורת", "אסלאם" או "גבריות", אין בכוונתי לייחס למושגים אלה קיום ממשי המנותק מהביטוי שלהם בשיח ובפרקטיקה. המושג "מסורת", למשל, לובש ופושט צורה ותוכן, ומקבל משמעויות שונות בהקשרים שונים ובפיהם של שחקנים שונים. בהמשך נראה כיצד שיח הגבריות על-אודות ה"מסורת" מהווה אמצעי התמודדות ופישור בין שני הקטבים המהותניים "אסלאם" ו"מודרניות".

מצמיח אסטרטגיות מהותניות שמגבשות פלחים מן הקהילה הערבית סביב אידיאה ואידיאולוגיה של אותנטיות: "התנועה האסלאמית" (אלחרכה אלאסלאמיה) ההולכת ומתחזקת ביפו – סביב העיקרון האוניוורסליסטי והמוחלט של האסלאם חוצה הגבולות; והמשכילים ה"חילוניים" – סביב אידיאה לאומית פרטיקולריסטית. כפי שנראה, שתי האסטרטגיות הללו נותנות גם תשובות למצוקה הפוליטית-הלאומית והתרבותית-הפטריארכלית של הגברים ביפו. מול החלופה ה"חילונית", המציעה תפיסה "מודרנית" של שוויון יחסי בין המינים ומעורבות רבה יותר של נשים בחברה, ניצבת האופציה האסלאמית, הקוראת לחזרה אל הנורמות "המקוריות" (אלאצאלה).

המהות הפוליטית: אנטי-אימפריאליזם

התנועה האסלאמית ביפו הינה תנועה חברתית הנושאת אידיאולוגיה חובקת-כל ומוחלטת. עיקריה של אידיאולוגיה זו הם: חזרה אל מקורות האסלאם, הפניית עורף לתרבות המערב, ומאבק באימפריאליזם הפוליטי-התרבותי באמצעות אקטיביזם פרגמטי ועל-ידי חיזוק תשתיות החינוך האסלאמי (מאיר, 1989; Rubin-Peled, 2001).¹⁹ ובלשונו של מייסד התנועה שיח' נמר דרוויש (בריאיון אצל חסן, 1989, ע' 36):

החזרה לדת היא כיום תופעה אוניברסלית, אם כי היא בולטת בעיקר באסלאם. בעולם המוסלמי הריקנות הרוחנית היא תוצאה מאובדן הזהות, והרי האסלאם הוא הזהות שלנו. במקרים רבים נעשינו פליטים מבחינה פוליטית מפני שהיינו פליטים מבחינה רוחנית. דבקנו במערב, חיקנו את תרבותו, ובתהליך זה איבדנו את אישיותנו. לא קשה לשחק בגורלו של אדם חסר אישיות... אמנם האימפריאליזם הוציא את צבאותיו מארצות ערב, אבל עדיין שוררים בהן הרעיונות המערביים ודפוסי-החיים המערביים.

התנועה האסלאמית בישראל, על-אף ההבדלים בינה לבין פלגים אחרים המקורבים ל"אחים המוסלמיים", גורסת כי ההתרחקות מהדת הינה מקור החולי של העולם הערבי, וכי המודרניזציה הינה סיבת חולשתו וכשלונו. רק השיבה אל הדת, דחיית התרבות המערבית על כל ביטוייה, מתן חינוך דתי והקמת משטרים אסלאמיים המבוססים על השריעה – רק אלה עשויים לרפא את תחלואיו של העולם האסלאמי.

פעילויות התנועה ביפו, המשלבות הטפה דתית עם התארגנות קהילתית (מאבק על זכויות הקדש הווקף, פעילות צדקה וחינוך), הפכו אותה לארגון הפופולרי והאפקטיבי ביותר בעיר. פופולריות זו ניכרת בהשתתפות המונית בכל הפגנה או כינוס שהתנועה

19 התנועה האסלאמית החלה לפעול בארץ בשנות השבעים תחת הנהגתו של השיח' עבדאללה נמר דרוויש (אבוראחמד) מכפר-אסם (מאיר, 1989). בהשפעת מייסדה של תנועת "האחים המוסלמיים" במצרים, חסן אלכנא, שילב דרוויש הפצת אגרות (רסאלה), מנשרים וכתבי-עת עם פעילות מרובה בתחום החברתי-המקומי, ומאז שנת 1996 גם בכנסת. על רקע ההצטרפות לכנסת התפלגה התנועה לשני זרמים: "הפלג הצפוני" בהנהגת שיח' ראא'ד צלאח, ו"הפלג הדרומי", מייסודו של נמר דרוויש, בהנהגת שיח' אבראהים צרצור.

עורכת, אולם בעיקר בגלל החזרה בתשובה המציף את יפו בחמש השנים האחרונות. מספר החברים בתנועה גדל בהתמדה ועומד כיום על כאלף וחמש מאות גברים ונשים (כ-10% מן האוכלוסייה הכוללת).²⁰ לגבי תושבי יפו – ערבים כיהודים – גידול זה הינו מוחשי וגלוי לכל עין (ראו את כתבתו של רינו צרור, תושב יפו, שבה כינה את יפו "טהראן הקטנה" – העיר, יוני 2001; וכן את התגובות הביקורתיות במקומון אח'באר יאפא בערבית). גידול זה ניכר במספר הנשים הרעולות (מתחג'באת), במספר הגברים העוטים זקן מסורתי ולבושים בגלימות ארוכות, ובמספר המסגדים הפעילים. "המסגדים ביפו", אמר לי פעיל בכיר בתנועה, "נהפכו תוך כמה שנים ממצב שבו היו רק שני מסגדים מוזנחים שבהם התפללו כמה זקנים למצב שבו ארבעה מסגדים מנהלים תפילות ושיעורי דת סדירים". הריק התרבותי, שנוצר בשל ההתמודדות הבעייתית עם הדילמות הקיומיות, עם הפשע, עם ההזנחה במערכת החינוך ועם תחושת האנומיה הערכית, שואב אליו את הכוח הדתי – החזק מבין הכוחות החברתיים ביפו. כיום התנועה האסלאמית סוחפת אחריה גברים ונשים מכל הגילאים והמעמדות, שמחפשים בדת פתרון ומשמעות. בסיסמת התנועה – "אלאסלאם הו אלחל" (האסלאם הוא הפתרון) – טמון גרעין של אמת סוציולוגית המבהירה את הנסיבות שהוליכו להצלחת התנועה.²¹

המהות המגדרית: נשים רעולות (מתחג'באת) וגברים שמרניים

ה"פתרון" האסלאמי הכולל, כמערכת תרבותית, מכתיב גם תפיסות מגדר ייחודיות. משום כך ניתן לחלץ מתוך דימוי החברה המפורש של התנועה האסלאמית את דימוי הגבריות המובלע בה. אולם בכך אין הכוונה לחפצן את "הגבריות האסלאמית" ביפו, אלא לבחון כיצד נעשה שימוש ברטוריקה אסלאמית כדי לעצב דפוסים של גבריות ולתת להם לגיטימציה. בשל קוצר היריעה ניאלץ להסתפק בעיקר בתיאור אידיאולוגיית המגדר האסלאמית, ללא התעכבות יתרה על מורכבות הפרקטיקה עצמה; ניתוח פרקטיקות היה מציג כמובן תמונה לכידה פחות.

20 אומדן זה נשען על ההערכה כי האוכלוסייה הערבית ביפו מונה כחמישה-עשר אלף תושבים (על הבעייתיות בהערכת מניין התושבים הערביים ביפו ראו הערה 7 לעיל). חשוב לזכור כי תנועת החזרה בתשובה אינה מצטמצמת רק לאנשי התנועה האסלאמית. אני מעריך כי כאלף וחמש מאות גברים ונשים נוספים מנהלים אורח חיים דתי מבלי להזדהות עם התנועה האסלאמית. בהעדר נתונים סטטיסטיים, ניתן להעריך את עוצמת התופעה על-ידי התבוננות על אירועי-מפתח, כגון יום אל-אסרא' ואלמערעג'. בערב שבו נערכה דרשת החג היו כשליש מהתנויות ברחוב יפת סגורות.

21 קשה לאפיין מבחינה ריבודית את המצטרפים לתנועה האסלאמית ואת החוזרים בתשובה באופן כללי, אולם ניתן לומר כי רובם חסרי השכלה פורמלית אקדמית, הגם שהם באים לעיתים ממשפחות מבוססות. בשיח של התנועה האסלאמית ניתן לזהות עוינות ברורה לצעירים המשכילים החילוניים: "המצב קשה מאוד", אמר לי פעיל בכיר בתנועה, "המצב ממש גרוע – יש שחיתות, סמים, גיאוף וזנות. הבעיה היא בעיקר עם שכבת המשכילים שחזרו מהאוניברסיטות ופוגעים בדת. האסלאם יעשה טוב ליפו גם מבחינה חברתית וגם מבחינה אישית לאנשים; האסלאם ירכך את הקשיים החברתיים, הכלכליים והרוחניים".

המודל האסלאמי מובנה, מחד גיסא, אל מול האנטיטזה המערבית והיהודית, הנתפסת כחומרנית ומשחיתה, אך גם כנגד נורמות מסורתיות המקובלות בחברה הערבית. במסגרת מתאה זו, התנועה מגנה בחריפות את "תרבות ה-MTV" הנפוצה בקרב צעירים ביפו, ואת ביטוייה השונים המעודדים לדעתה פריצות ופריקת עול. חרם הוטל על תחרות מלכת היופי הערבית הראשונה שנערכה במרס 1986, ובאופן דומה גונו נטיות מקומיות לאמץ תגים ומועדים "מערביים", דוגמת יום השנה הנוצרי או אפילו יום האם ויום הילד הבינלאומי. למשל, שיח' בסאם אבו זיד – האמאם הוותיק הכריזמטי של יפו – כתב מאמר ביקורתי ואירוני לרגל יום האיש הבינלאומי, שכותרתו בתרגום מילולי "השוואה בין האמת לכזב: האיש בין הכבוד שרוחש לה האסלאם לבין הכבוד שרוחש לה המערב בתחום הציניעות של התקשורת (לרגל מה שהם מכנים יום האיש הבינלאומי)" (אלמית'אק, עיתון התנועה האסלאמית, מרס, 1998):

והנה אנו מוצאים אותם מכריזים על "יום האם" כיום מיוחד שבו מכבדים את האם ומגשים לה מתנות. הרי כולנו יודעים שבאסלאם כיבוד ההורים, ובמיוחד כיבוד האם, נהוג בכל רגע ובכל הזדמנות במשך השנה, ולא רק ביום אחד. פעם חוגגים אלה את יום הילד הבינלאומי, ופעם נוספת את יום זכויות האדם ויום האיש הבינלאומי... ואלוהים יודע שהם אינם מכבדים ואינם שומרים על תום הילד, ואינם שומרים על זכויות האדם, ואינם שומרים על כבוד האיש וטוהרתה (עפא). שאלנו אותם: מה אתם חוגגים ומה אתם מתכננים ומרצים? אמרו לנו: היום חל יום האיש הבינלאומי, אנו קוראים לשחרר את האיש ולתת לה את החופש המוחלט, אנו קוראים לפטור אותה משלטון הגבר ולהעניק לה זכויות שוות לגבר! אמרנו: אלוהים אדירים, האם האיש בימינו בת־ערובה ואסירה בביתה? האם היא כלואה בצינוק? האם היא נתונה בשלשלותיו ובכבליו של הגבר?

...והלא הם הופכים אותה לסחורה זולה. היא הולכת למסיבות כאילו היא דוגמנית אבל לא כדי להציג את בגדיה, אלא כדי לחשוף כמה שיותר מגופה לפני עיני הוואבים האנושיים (אלד'אב אלבשריה), אשר ייתכן כי חלקם לא יעמוד להם איפוקם, והם יפילו אותה ברשת ערמומיותם ותאוותם ולא ירפו עד שיבואו על סיפוקם ויטמאו את טוהרתה, ויוסיפו אותה לרשימת הבוגדות (אלח'אאינאת) בברית הנישואים הקדושה. הם דורשים שוויון בין האיש לגבר, אבל הנה הם מלבישים אותה במכנסים צרים, צמודים וקצרים, וקוצצים את שערה כדי שתדמה לגבר... כך הן עושות, אבל הרי אמר הנביא עליו השלום: "יקוללו הדומים לנשים בקרב הגברים, ויקוללו הדומות לגברים בקרב הנשים."

...הם קראו לשחרר את האיש משלטון השררה האכזרי של הגברים. והלא חוקיהם השפלים בארצנו שולחים כל מי שהעז להרים את ידו על אשתו אל הכלא אף אם הגיעה לשיאים של התמרדות ומרי בבעלה. בחנו את תוצאות הדבר, הלא האיש מוניתה את משימותיה הנאצלות בחינוך ילדיה! זה המצב גם ביחס לבעלה – היא אינה מכינה לו אוכל, וצועקת עליו כאשר המסכן מבקש ארוחה: "לך וקנה שווארמה או פלאפל." עם הזמן הגבר מפתח תסביך נפשי ונקלע למצב של עצלות, ומחליט לעזוב את מקום

עבודתו ומסתפק במה שאשתו מרוויחה. בסופו של דבר, מצב לא־טבעי זה מביא את הזוג לידי מריבות וקטטות, ולעיתים הקרב מסתיים בגירושם. ובסופו הגבר מובטל, יושב בבתי־קפה, האישה עובדת וצוברת כסף, והילדים משוטטים ברחובות וסופגים מנהגים קלוקלים ולומדים את דרכי הפשע.

...שובי אל תפקידך הנאצל, שובי וחנכי את ילדייך, שכן הם זקוקים לך מאוד בתקופה כזו של מגפות חברתיות רבות, כגון סמים, שתיית אלכוהול, זנות, יריות ונהיגה פרועה עם סטריאו בקול רם ומחריש אוזניים. שובי ואלוהים יורה לך את הדרך, שכן ילדייך ובעלך זקוקים למעט חום ורכות (חנאן) ששיבו את הסדר בבית על כנו ויסבו לך את האושר שאותו לא תמצאי לא בכסף, לא בתכשיטים ולא במכונות.

הדברים המובאים מפי האמאם של יפו מסמנים מגמה תרבותית מרכזית המאפיינת את מודל הגבריות האסלאמית. מודל זה מעגן את ההון הסימבולי הגברי בתפיסת־עולם סדורה, בפרקטיקות הלכתיות ובמערכת קודים ברורה המגדירה את חלוקת התפקידים, את טיב היחסים בין בני־הזוג ואת מרחב ההתנהגויות המותרות. לעומת המושגים "פתיחות", "קדמה", "מודרניזציה" ו"שוויון" שבשיח ה"חילוני", מודל זה מטיף ל"צניעות" (אחת־שאים), "מחויבות" (אלתזאם) ו"טוהר" (עפא), ומציג עמדה ממוסדת של גבריות "אותנטית".

כל זאת ברמת האידיאולוגיה, אולם גם ברמת הפרקטיקה יש למודל האסלאמי כמה מאפיינים המייחדים אותו מן הגבריות שתכונה בהמשך "גבריות מצבית". מאפיינים מובחנים אלה הופכים אותו באופן פרדוקסלי ל"גמיש" יותר. בשיחה שהייתה לי עם עאדל, בכיר בתנועה האסלאמית, שאלתי אותו במה חיי היומיום שלו שונים מחייו של בן־דודו שאינו דתי:

קודם־כל, אני לא יכול לשבת בשולחן שיש בו אלכוהול, ובגלל זה איני הולך לחתונות – אפילו לא של בת־דודה שלי. גבר דתי לא יכול להסתובב עם מכנסיים קצרים. הוא לא יכול לשבת בים מול החתיכות. גם אסור לי ללחוץ יד לנשים. גברים רגילים רבים עם האישה על איזו שמלה היא לובשת – דברים שטחיים שגורמים יותר צרות. אצל דתיים אין דבר כזה – הנשים אינן גנרליות אצלנו. אילו כל האנשים היו הולכים לפי האסלאם, אזי כל בתי־המשפט היו נסגרים – לא היו מתגרשים יותר. למעשה, המוסלמיות הדתיות חופשיות יותר מה"מתולטה" המתפשטת. הבגד לא עושה את האישה – העובדה שהאישה לבושה בלבוש אסלאמי אינה עושה אותה חופשייה פחות מהאישה החילונית.

הנקודה האחרונה שהעלה עאדל מעניינת במיוחד. גברים דתיים רבים שעזימתם שוחחתי מתהדרים בכך שהנשים בחברה הדתית "חופשיות" יותר מנשים לא־דתיות הנוהגות על־פי ה"מסורת" הערבית, ולא האסלאמית. אכן, גם גברים לא־דתיים מכירים בכך – הגבר המוסלמי הדתי חש מאוים פחות מאשר חברו הלא־דתי, וחושש פחות שמא ייפגעו כבודו וכבוד אשתו. מערכות הכללים הנוקשות שמסדירות את חיי היומיום ואשר מגדירות

תפקידי־מין קבועים מגינות על מעמדה החברתי של האישה הדתייה ובעיקר על מעמדו של הגבר הנשוי לה. "אני בחיים לא אתחיל עם מוסלמית דתייה", הצהיר לפניי דאהוד, גבר נשוי המחזיק בשתי מאהבות נשואות. זו הסיבה שהחרדה הגברית מפני "צמיחת קרניים" והיהפכות למקרק, או מלהיות סרטור מושפל הנשלט על־ידי אשתו, אינה נפוצה בקרב גברים דתיים, ולכן גם ביטויי הגבריות האסלאמית תוקפניים פחות. יתר על כן, יציבותה של המערכת התרבותית הדתית מאפשרת, באופן פרדוקסלי, התנהגות מינית ליברלית יותר לפני הנישואים. המנהג המקובל בקרב מוסלמים קובע כי לאחר טקס האירוסים, שבו "נכתבת הכתובה" (כתב אלכתאב), מאפשרים למאורסים להכיר זה את זה. במשך שנה-שנתיים הארוס מעניק לארוסתו מתנות, מבקר אותה בבית הוריה ולומד להכירה, תוך שהוא חוסך כסף לקניית הדירה – כל זאת מבלי לבלות עימה ביחידות ומבלי שנוצר ביניהם מגע אינטימי כלשהו.²² בקרב זוגות דתיים רבים, לעומת זה, מאפשרים למאורסים לבלות בנפרד, אפילו בחדר סגור. "אצלנו פשוט יש ארון הדדי (תִּקְה מתבאדלה) וביטחון (אמאן)", אמר לי עאדל. "לי מותר לעשות עם ארוסתי דברים שלבת־דודתי הלא־דתייה לא מרשים. אני יכול להסתגר איתה בחדר כשכולם נמצאים בבית; לבת־דודתי מעקמים את האף כשהיא בקושי יוצאת עם ארוסה." אם כן, דווקא הביטחון בעמידותם של הגבולות התרבותיים הוא זה המאפשר לזוג להפר את הכללים ולחצות את הגבולות.

אסטרטגיה מהותנית ב: גבריות מודרניסטית־חילונית

אצלנו בבית – להגיד לך את האמת – לא ברור מי הבוס.
לגבר הדתי מותר על־פי השריעה להכות את אשתו צת. אבל כאשר גבר
משכיל מרביץ – זה לא ראוי!

החלופה התרבותית למודל האסלאמי ביפו היא מידל חילוני הדוחה את הרתיצה הקטגורית מייצוגי המערב המודרני (השוו: Chatterjee, 1993). אכן, בשיח הפוליטי־תרבותי ביפו נעשה שימוש רב במושגים "מודרניות" (חדאת'ה), "קדמה" ו"חילוניות" (עלמאניה). אולם חשוב להסתייג ולהבין כי אין מדובר באתאיזם השולל כל קשר לאלוהות, אלא גישה מתונה וספקנית ביחס למוסדות דתיים שאינה מלווה בדרך־כלל בשלילה אידיאולוגית ועקרונית של האמונה הדתית כמשאב רוחני. למשל, רוב המשכילים שהגדירו את עצמם "לא־דתיים" (מש מתדיינים), מבין אלה ששוחחתי עימם, הוסיפו מייד את אמונתם באלוהים ואת דבקותם במספר מצומצם של פרקטיקות דתיות (בעיקר צום ברמדאן ותפילה בעיד אלאדמא ובעיד אלפיטר).²³ כפי שנראה, העיסוק התרבותי במושגים "מערב", "מודרניות" ו"קדמה" קושר ביפו בין השיח על־אודות הלאומיות הערבית־הפלסטינית לבין השיח על־אודות גבריות, מגדר ומשפחה.

22 המשפחות מקפידות כעיקרון (אם כי נעשות פה ושם חריגות) להשאיר בבית את אחד מגברי המשפחה כאשר הארוס מגיע לביקור.

23 אתאיסטים מוצהרים מצויים עדיין בתא הקומוניסטי, שנחלש מאוד ביפו, או בסניף של מפלגת דע"ם הרדיקלית (מייסודה של "דרך הניצוץ"), וכן בקרב אינטלקטואלים ספקניים במיוחד. אולם אלה הינם בבחינת היוצא מן הכלל המעיד על הכלל.

המהות הפוליטית: לאומיות חילונית ומקומית

האידיאולוגיה של התנועה האסלאמית ביפו מציגה משנה סדורה, ברמה העירונית והארצית, לארגון חברתי שייעודו האוטופי הוא כינון מדינת-הלכה אסלאמית. לעומתה, האידיאולוגיה החילונית-הלאומית מאוגדת בעיקר בגוף המכונה "האגודה למען ערביי יפו" (הראבטה), אשר הוקם בשנת 1979 ומתמקד בפעולות כלל-קהילתיות, תרבותיות ופוליטיות: "הראבטה מלכדת חלק ניכר מן האקדמאים ובעלי התודעה הפוליטית-חברתית בקהילה, ומאורגנת על בסיס לאומי כלל-עדתי" (מוזאי וח'ורי-מח'ול, 1991, ע' 70).²⁴ מטרת הראבטה, המוכרות בעלון האגודה, היא "להגביר את המודעות הקהילתית, להילחם במדיניות לא-צודקת ולתרום לתרבות, לחינוך ולפתרון בעיות הדיוור". האגודה פועלת בעיקר ליצירה וחיווק של הזהות המקומית והלאומית של כלל התושבים, תוך מאבק תרבותי ופוליטי בתנועה האסלאמית, המכונה באריכות "זרמים חברתיים אשר תפיסתם ודרך פעולתם הינה עדתית-דתית בעיקרה" (שם, שם).²⁵

מלבד שיתוף-פעולה נקודתי וחלקי בעניינים מקומיים (כגון קידום פרויקט "בנה דירתך"), הפער האידיאולוגי והארגוני בין שתי התנועות בלתי-ניתן לגישור ואינו מאפשר איחוד כוחות מוסדי או פשרה רעיונית. הודהותה של הראבטה כתנועה לאומית חילונית, מודרנית ופלורליסטית מזהה אותה עם רעיונות וערכים "מערביים". נוסף על כך, בעוד שאת אנשי התנועה האסלאמית קשה למקם במפה הריבודית באופן חד-משמעי, לגבי אנשי הראבטה ניתן לעשות כן. הקבלה סוציולוגית זו בין עקרונות תרבותיים "מודרניים" ו"מערביים" לבין מעמד המשכילים המבוסס ביפו מוסיפה נדבך מעמדי לעימות התרבותי בין התנועה האסלאמית לראבטה. החילונים נתפסים על-ידי אנשי התנועה האסלאמית כאחרים ל"חזרה לג'אהליה" (תקופת הבורות הקדם-אסלאמית המסמלת שפל ערכי ותרבותי) המאפיינת את דורנו. ואילו אנשי הראבטה, מצידם, מאשימים את המוסלמים הדתיים בקיצוניות ובאחריות לפיצול פוליטי ולמדיניות עדתית (טאא'פיה) בדלנית הפוגעת בקהילה הערבית כולה.

24 קיים קושי אנליטי עקרוני לערוך התאמה הסברית (correspondence) בין תהליך תרבותי-מגדרי לבין ארגון פוליטי, אולם במקרה דנן הראבטה אכן נושאת ומקדמת אידיאולוגיה מגדירת ליברלית – כחלק ממחויבותה לעקרונות המודרניזציה, הקדמה והשוויון – במישורים הפוליטי, החברתי והתרבותי. ההתאמה אינה חד-חד-ערכית, שכן יש גופים ופרטים אחרים שמקדמים במקביל תפיסת-עולם דומה, אולם הראבטה הינה הבולטת והנמרצת ביותר מבין כולם.

25 אחת הסיבות למתח בין הראבטה לבין התנועה האסלאמית היא נוכחותם של פעילים נוצריים בראבטה. מימד דתי-עדתי זה מוסיף נדבך לעימות האידיאולוגי והארגוני שבין הזהות הלאומית לזהות האסלאמית ובין החילוניות לדתיות. נוכחותם של הנוצרים, המסמנים באופן מובהק יותר את הקרבה ל"מערב", מעמיקה את הפער האידיאולוגי והמעמדי בין המוסלמים הדתיים לבין הלאומיים החילוניים. עימות זה מתבטא באופן בוטה במבנה של הרשימה היפואית למועצת העיר "כולנו למען יפו": פיצול הרשימה בין תמיכת הראבטה והמועצה האסלאמית הולך לפשרה שלפיה יכהנו הנציג הנוצרי (עו"ד נסים שקר, המוזהה עם הראבטה) והנציג המוסלמי (עו"ד אחמד בלחה, המוזהה עם המועצה האסלאמית) ברוטציה. מכל מקום, במאמר זה הדגש מושם בגברים המוסלמיים (על מיקומם של הנוצרים הפלסטיניים בישראל, ראו: Sa'ar, 1998).

אל מול תמונת-העולם האסלאמית, הסובבת סביב מהות "אותנטית" דתית, האידיאולוגיה החילונית-הלאומית בנויה סביב מהות "אותנטית" לאומית. הסמלים המרכזיים באידיאולוגיה זו הם השפה, הזמן והמקום: במטרה לטהר את השפה הערבית היפואית מהשפעת העברית (תצפיית אללעה אלערביה), המשכילים ביפו מתייחסים אל השפה הערבית כאל ייצוג האותנטיות התרבותית הלאומית, תוך טיפוח נוסטלגיה המתרפקת על "ימי הערבים" (איאם אלערב, התקופה שקדמה לקום המדינה) ומפארת את הילתה של יפו המנדטורית והעות'מאנית – "כלת הים" או "כלת פלסטין" – שאת עטרתה יש להחזיר ליושנה (ראו: אמארה וקבהא, 1996; בדארנה, 1996).

המהות המגדרית: גבריות "מודרנית" ו"שוויונית"

אידיאולוגיית המודרניזציה והקדמה מתבטאת ביפו בשיח אינטנסיבי המתאר חברה במעבר בין "מסורת" ל"מודרנה" (בין אלתקלידי ואלחדית). מוקד השיח עוסק בשינוי החברתי הכרוך בהתערערות מבנה הכוח הפטריארכלי, בהשתנות חלוקת התפקידים במשפחה ובדרישה של נשים לשוויון. למשל, במאמר שכותרתו "תפקיד האם הערבייה כמנהיגה ומחנכת של דור העתיד: בין המסורת למודרניות" (ערוס אלבחר, יוני 1998) נכתב:

המשפחה הערבית נמצאת כיום בין המסורת למודרניות. בחברה המסורתית זכה הגבר בסמכויות ובלגיטימיות בהתבסס אך ורק על עובדת היותו גבר. עקרונות חברתיים אלה העניקו לגבר מעמד של ראש הבית והמשפחה ומנהל הכנסותיה, גם כאשר לא הוא מקור ההכנסות הללו. והאישה, גם היא תמכה בשלטון הגבר, והוא עודד אותה לכך. כיום, האישה הערבייה רוכשת השכלה ויוצאת לעבודה מחוץ לבית. לתרומתה לכוח העבודה בבית תהיה ללא ספק השפעה חברתית וכלכלית על מרכזיות מעמדה... אם האם אכן רוצה להיות מנהיגה חינוכית דמוקרטית, עליה להבין שתפקידה הראשון לחנך את הבנים והבנות לאחריות ולהגשמה עצמית ובעיקר לשיתוף בין המינים, ולא להעניק כוח ושליטה למין אחד ולדרוש צייתנות מן האחר... כמו־כן עליה לדרוש את עזרתו ותמיכתו של האב, שהרי הילד זקוק לשניהם.

בדומה לשיח על-אודות השוויון בין המינים, השיח על-אודות הגבריות הערבית החילונית ביפו הינו חלק מפולמוס מגדרי תוסס המתנהל בעולם הערבי. ראשיתה של תנועה תרבותית זו באידיאולוגים המוקדמים של ה"מודרניות" בעולם הערבי (כגון בוטרוס אל-בוסתאני וקאסם אמין בתחילת המאה), והמשכה באסכולה הפמיניסטית (בהנהגת פטימה מרניסי, נוואל סעדאוי, לילא בעלבכי ואחרות). בבסיס תנועה זו עומדת הדרישה – הנשמעת גם ביפו – לכרוך את שחרור האישה בשחרור החברה הערבית בכללותה מבחינה לאומית ותרבותית.²⁶ שיח מודרניסטי-חילוני זה, בשל הזדהותו עם

26 בעולם הערבי מתפתח כיום דיון מורכב יותר המנסה ליישב בין מודרניות, פמיניזם, אסלאם וזהויות

עמדות הנתפסות כ"מערביות" וביקורתו העצמית החריפה על ה"פיגור" התרבותי (תח"לפ) בחברה הערבית, נמצא לכוד בין "מערב" ו"מזרח" ומקיים יחסים אמביוולנטיים עם תפיסות של "מסורת" ו"אסלאם" שהגבריות האסלאמית מקדשת.²⁷ כך, למשל, אמר לי רפיק, עובד סוציאלי ותיק ביפו ופעיל בראבטה:

לגברים אין ברירה כיום. מצד אחד, הם מנסים לעלות בסולם של הפתיחות והמודרניזציה, ומצד אחר, הם מנסים לשמור על סמכותם כגברים. הם בדילמה – כדי להיות גבר פתוח מודרני שנותן זכויות לאישה, הוא צריך להיות עם ראש פתוח, ויש מעט מאוד כאלה... בישיבות ובאירועים חשובים יש רק גברים. תגיד לגבר "בייבי־סיטר" – הוא לא יראה את זה כמקובל. יש שינוי אבל עדיין לא כפי שצריך להיות.

לגבי הגבר המשכיל, גם החברה מצפה ממנו להתנהגות נאותה יותר ביחס לאשתו ופחות חופש לעצמו. למשל, יש הרבה מקרים שמישהו מכה את אשתו ואף אחד לא שם־לב. אבל כאשר גבר משכיל מרביץ – זה לא ראוי! הגבר המשכיל נתפס כאחד שצריך להתנהג אחרת. לגבר הדתי מותר על־פי השריעה להכות את אשתו קצת. מגבר מלומד מצפים לכבד יותר את אשתו ולהתחשב בה יותר. אני, למשל, התחתנתי עם אישה מורה משכילה, מודעת ומבינה (מתעלמה, ואעיה ופהמאנה) שמודעת לזכויות שלה, לא כמו השכנה הדתייה שלי שאלוהים מחליט בשבילה ומסדר לה הכל. אצלנו – להגיד לך את האמת – לא ברור מי הבוס. אשתי, למשל, עובדת, ואם אין לה כוח היא לא מבשלת; היא יודעת לדפוק על השולחן כשצריך...

סגנון החיים שלנו שונה לגמרי מזה של הדתיים. אנחנו יותר במגע עם החברה הישראלית, עובדים במקומות שיש יהודים, שותים אלכוהול, יש מסיבות משותפות [לגברים ונשים], הולכים לקולנוע. יש תפיסה שונה לגבי היחסים שבינו לבינה. יותר מגע בין נשים וגברים, לפעמים במסגרת הראבטה.

תפיסת המגדר המודרניסטית־החילונית מנסה אם כן להלך על חבל דק בין שוויוניות לפטריארכליות, בין שמרנות למתירנות ובין תיאוריה לפרקטיקה (ראו: Khazan, 1991). את הדילמה שבה נמצא הגבר הערבי המשכיל ניסה לתאר לי אוסאמה, עורך־דין רווק בן עשרים ושמונה:

תיאורטית, בכנות ובישור אינטלקטואלי, אני מאמין שהאישה שוות־זכויות לגבר. אני קרוב יותר לעקרונות האירופיים הליברליים, על כל המשתמע

לוקליות אחרות. ביפו, לעניות דעתי, טרם התבסס שיח מרתק ומאתגר זה, והשיח הפמיניסטי השולט הוא עדיין שיח המזהה בין מודרניזציה, לאומיות וחילוניות.

27 לדוגמה, טענה נפוצה בשיח המודרניסטי מגנה את ההלכה האסלאמית המתירה לאישה לרשת כמחצית בלבד מירושת הגבר, ומייחסת לעדותה המשפטית של אישה מחצית מערכה של עדות הגבר.

מזה: מתירנות מינית שוויונית, מערכת נורמות מערבית יותר, קרוב לתפיסות שלך. יש לזה השפעה על הפרקטיקה – נכונות לשנות דברים במסורת, אבל יחד עם זה יש פחד לשנות דברים מהותיים. אם אני אדע שאחותי יוצאת עם מישהו, אני אנסה למנוע זאת ממנה, אני אברר מה הוא רוצה ממנה, אני אהיה ער כשתחזור... בניגוד לגברים אחרים ביפו, אני בעד שתסיים תיכון ואפילו שתלמד רחוק, אפילו בירושלים, על כל המשתמע מזה – מה שעלול לקרות ומה שקורה בדרך-כלל. היא תכיר בחורים, ייתכן שתשכב איתם וייתכן שתקשור קשר רציני ותמצא שם חתן. אני מוכן לקחת את הסיכון, אבל אני אירתע מאוד מלשלוח אותה ללמוד בצרפת או בגרמניה, ולכן התנגדתי שאחותי תיסע בזמנו. מה שמדריך אותי זה התפיסה הזאבית של הגברים שנמצאים בחוץ וגם מה שיגידו האנשים. למה להיתמם? לא רוצה לגדל קרניים (מקרן) ואעשה מה שצריך כדי לא להיות כזה. זה אומר שאבקש מאשתי לא להכניס אף גבר כשאני לא נמצא, ולדרוש מחברים שלי לא לדבר יותר מדי עם אשתי כשאני לא בבית. אתה יכול להזמין את אשתי לבית-קפה בתל-אביב, אבל אם תדבר עם אשתי בבית, אנשים יראו אותך יוצא ונכנס – מה אני צריך את זה? אני מנסה לדבוק במה שלמדתי במשך השנים – אכסר ואג'בר – שבזר וחפז, גלה גמישות כלפי הדברים הלא-מהותיים והיה נחרץ כלפי המהותיים.

היחסים בין מודל הגבריות האסלאמית לבין מודל הגבריות ה"חילוני"-המודרניסטי שנסקרו בקצרה לעיל מכוננים מאבק בין שתי תפיסות-העולם המיוצגות עליידי סוכני "התנועה האסלאמית" וה"ראבטה", בהתאמה.²⁸ אולם למרות העימות התוכני הברור, שורת ביניהן הומולוגיה צורנית, שממנה נגזר היגיון תרבותי דומה. למרות הסתירות הפנימיות המקבילות הן בתחום המגדרי והן בתחום הפוליטי, שתי מערכות תרבותיות אלה שומרות על מסגרת מהותנית של ערכים מרכזיים, זמן מיתי ו"מקום גדול" (ארן וגורביץ', 1991; חזן, 1993). "המקום הגדול" – המקום של הגאווה הלאומית והדתית – ממוקם היסטורית ומובנה מיתית כ"ימי הערבים" (איאם אלערב). הוראתו הכפולה של מושג זה ממחישה את כפילות המובן התרבותי של "המקום הגדול" ביפו: מחד גיסא, מקור המושג "ימי הערבים" בהיסטוריוגרפיה האסלאמית מזהה אותו עם "תור הזהב" של הכיבוש (אלפתח) והפריחה האסלאמיים במאה השביעית; ומאידך גיסא, הוא מסמן בשיח הלאומי המודרני ביפו את ימי הזוהר והגבורה בתקופה שלפני 1948. כפילות זו בשפה המיתית

28 חלוקה סכמתית זו באה לתאר את המאבק הרעיוני והארגוני. בחייהם האישיים והיומיומיים של גברים ערביים, העימות התרבותית בין מודלים ואידיאולוגיות אינו מכונן מציאות סגרגטיבית המפרידה בין הדבקים במודל זה או אחר. בהקשרים נקודתיים ניתן לראות אף שיתוף-פעולה בין "יריבים" אידיאולוגיים. זאת ועוד, מוסלמים דתיים החיים במשפחות "חילוניות" הינם מחוזה נפוץ ביפו (כמו גם ההיפך). כך שלעיתים אח דתי נאלץ להשיא את אחותו בחתונה "חילונית" (אם כי בדרך-כלל הוא לא יהיה נוכח בחתונתה).

נמשכת גם בסמלי-המפתח המגדירים את הקהילה המדומיינת הלאומית-הערבית או האסלאמית: מחד גיסא, המושגים "וטן" ו"קום" – המולדת והעם הטריטוריאליים; ומאידך גיסא, המושג "אומה" – האומה הדתית המטא-טריטוריאלית. שתי חטיבות מושגים אלה מארגנות את האידיאולוגיה הלאומית והדתית, ושתיהן עומדות בחזית אחת אל מול התפיסה הא-אידיאולוגית של החיים ב"מקום הקטן".

"המקום הקטן" הינו עולם החיים כמיעוט מוכפף ושולי – עולם של חוסר אונים סמלי ומוחשי. אולם מאידך גיסא, "המקום הקטן" הוא גם עולם חיי היומיום וההתענגות הנהנתנית על החולף והרגעי. הקשר ה"זרות" המעמית בין שתי האידיאולוגיות (האסלאמית והלאומית-החילונית) מצמיח על הרצף ביניהן אסטרטגיה תרבותית שלישית של זהות וגבריות. הפער בין שני "המקומות הגדולים" המעוגנים בזמן המיתי (האסלאמי והלאומי) לבין "המקום הקטן" שבזמן הכרונולוגי מכונן שדה כוח משולש המורכב משלושה מודלים של זהות וגבריות: שני מודלים מהותניים, וביניהם מודל רב-מהותני. מיקום שלישוני זה מושתת על תנועה בין שני קוטבי הזהות והמהות – הוא מאפשר לתווך ביניהם אולם למעשה גם לפסוח עליהם.

רב-מהותנות: גבריות מצבית

אליום פיש כראמה – אלכראמה באלג'בה (כיום אין כבוד – הכבוד הוא בכיס). (ג'מיל)

ראס פיש ענדו כיפ, חלאל אללה יקטעו (ראש שאין בו כיף, מותר לאלוהים לערוף אותו). (דאהוד)

שני המודלים שתוארו לעיל הינם מנת-חלקם התרבותית של קבוצת מיעוט באוכלוסייה הערבית ביפו. ניתן להעריך כי המודל האסלאמי והמודל המודרניסטי-החילוני רלוונטיים יחדיו לכשליש מן התושבים.²⁹ חלק זה במאמר מתאר את האפיון המגדרי-הפוליטי של הרוב הדומם והלא-מאורגן, המונה להערכתי כשני-שליש מהאוכלוסייה הערבית ביפו. אני טוען כי אל מול שתי אסטרטגיות הזהות המעוגנות באידיאולוגיה סדורה – פונדמנטליזם, מחד גיסא, ומודרניזציה, מאידך גיסא – עומדת חלופה שלישית פרגמטיסטית-הדוניסטית ומצבית. התוצר המגדרי של חלופה זו הוא גבריות המקיימת יחסים אמביוולנטיים עם כל אחד משני הקטבים שבקצות הרצף, יחסים המשתנים בהתאם להקשרים מצביים קונקרטיים. כפי שנראה, התמודדותם של הגברים עם המיקום השלישוני בין הקטבים נעשית תוך התפשרות על המכנה המשותף והמוסכם גם על שני המודלים האחרים, רוצה לומר, העקרונות הכלליים והעמומים של ה"מסורת" הערבית (אלאוצול). לעיתים נדמה כי שיח רופף ודינמי זה על-אודות

29 ההערכה המספרית הגסה מובאת בשל העדר נתונים סטטיסטיים מהימנים באשר לדגמים התרבותיים הרווחים בחברה הערבית ביפו. היא נסמכת על שיחות עם פעילים בתנועה האסלאמית ועל התבוננות לאורך זמן. הערכתי היא כי 25% מהאוכלוסייה המוסלמית אימצו את המודל האסלאמי, וכ-10% את המודל המודרניסטי-החילוני.

ה"מסורת" מוותר לחלוטין על מהות, אולם אין זה המצב – ייחודו בכך שהוא נע בין כמה מהויות, מתמרן ביניהן ומטפלל אותן לצרכיו.³⁰ גבריות מצבית זו מעלה על גס את קוד ה"מסורת" אולם למעשה היא מבטאת עמדה משחקית כלפיו וכלפי מיקומה-היא. גבריות זו הינה א-מוסדית וססגונית מאוד, גבריות של מאהבות ("פגישות") יהודיות וערביות, נשואות או רווקות, גבריות של בילויים בבית-הקפה המקומי והימנעות מוצהרת מעימותים תרבותיים חזיתיים ועקרוניים.³¹ היא משלמת מס-שפתיים לכל המהויות שבשדה הכוח התרבותי היפואי, אולם למעשה אינה מתחייבת אף לאחת מהן באופן מוחלט.

"הנינג'ות": המודל האסלאמי בעיני המודל המצבי

יום כיפור 1997: הלכתי לבקר את אוסאמה ופגשתי שם את ג'מיל. נרגלנו קצת ודיברנו בבדיחותא על משמעות היום.

ג'מיל: אתם היהודים צמים יום אחד בשנה, ועושים לאלוהים טובה. אנחנו צמים חודש! אתם שוחטים בקושי תרנגול ואנחנו שוחטים כבש [בחג הקורבן] – היהודים כולם טמבלים! (אליהוד כלהם תיוס).

אחרי-כך הצעתי שנצא לסיבוב ברמאללה. "אתם גברים לבוא?" (אנתו זלאס?) שאל ג'מיל. היינו גברים, אספנו את וליד, בן-דודו של אוסאמה, ויצאנו. הגענו לבית-הקפה "מקאה אלערבי" והתיישבנו. אחרי שג'מיל הוכיח שהוא מכיר שם את כולם, קיבלנו את הנרגילות וקשקשנו. שאלתי את ג'מיל כמה לדעתו יפו שונה מרמאללה.

המצב גרוע מאוד – כל המנהגים והמסורות (אלתקאליד ואלעאדת) נשחקו, כללי ההתנהגות מתפרקים (תפקפק אלאוצול). הדור של היום זה הדור הכי גרוע (אלגיל הלך אוסח' גיל) – הוא לא מכבד את ההורים, לא שומע לאף אחד; אפילו את חוקי הרחוב כבר לא מכבדים (חתא קואנין אלשאדע מא בחתרמו). פעם ביפו, וברמאללה עד היום, כשהייתה מריבה היו המבוגרים עושים "סולחה" וסוגרים עניין, והצעירים היו נעתרים ומקבלים. ביפו כיום עושים "סולחה", ומחר דוקרים את בעל ה"סולחה". המצב ביפו חמור – האבא מסניף, אין לו זמן לילדים (אלאבו בשים, מש פאדי לולאדו), והאימא יורדת לכביש. גם השיחים [אלמשאח' – הכינוי המקובל לחברי התנועה האסלאמית] לא עושים כלום. הנינג'ות [כינוי-גנאי היתולי המשווה את כיסוי-הראש של הנשים ללבוש הנינג'ה] האלה שחוזרים בתשובה – משוגעים. קח את מאהא, אחותי – לחתונה של הבת

30 דינמיות זו עומדת בניגוד חד לסטריאוטיפ הסטטי שהשתרש בספרות הסוציו-אנתרופולוגית על-אודות מבנה הגבריות בחברות יס-תיכוניות (ראו ביקורתו של הרצפלד על אוריינטליזם אנתרופולוגי זה, Herzfeld, 1996; וכן מונטרסקו, 1998, פרק ב).

31 הגידול המהיר במספר בתי-הקפה לצעירים ביפו – כארבעה בתי-קפה בחמש השנים האחרונות – מצביע על צורך מקומי אמיתי באתר קליל ובלתי-מחייב של גבריות. לבתי-קפה אלה (שלושה ברח' יפת ואחד ברח' 60) מתנקזים אותם גברים המשתייכים על-פי סיווגי לקטגוריה "גבריות מצבית".

שלי היא לא באה כי יש שם ויסקי, אבל כשהיא נסעה לטיול למצרים כולם רקדו במועדון-לילה. "פעם בכמה שנים זה מותר," היא אומרת; למה – כמה פעמים הבן-אדם מתחתן? וח'אלד [הבן שלה, פעיל בכיר בתנועה האסלאמית] – אפשר לחשוב שהוא לא יודע על זה... כל אחד לעצמו (כל אחד בחאלו)...

ג'מיל מייצג בדבריו קבוצה שלמה של גברים המהווים לדעתי רוב ביפו – לא-משכילים, לא-דתיים ולא-לאומניים כעמדה אידיאולוגית. עמדתם כלפי האידיאולוגיה האסלאמית הינה אמביוולנטית ומשלבת הסתייגות והערכה. מחד גיסא, התנועה האסלאמית נתפסת כמפלגת האחרון להצלת כבודן של החברה הערבית והגבריות הערבית ביפו,³² ומאידך גיסא, אנשים מוקיעים את צביעותם של חברי התנועה ואת קיצוניותם. בהמשך השיחה השלים אוסאמה את דברי ג'מיל:

ביפו אין שום פיקוח חברתי... כיום, כאשר בחורה שוכבת עם בחור לפני נישואים, מכריחים אותם להינשא, ואומרים לשיח' בסאם [האמאם של יפו] בשקט שחייבים לחתן אותה. כולם מאשימים את האימא "הזונה שקלקלה את הבנות" ואת האבא שאפשר לפושה הזאת לקרות. אומרים ש"צריך לשרוף אותם" (בדוהם עוד כברית) ומאשימים את המשאח' מהתנועה האסלאמית שהם לא שולטים במצב ולא מונעים מקרים כאלה. אין מי שיגנה את זה מלבד המבטים של החברה...

אם כן, קבוצת המוסלמים נתפסת בעיני ג'מיל וחבריו כקבוצה חשובה ואף הכרחית, אולם יחד עם זה קיצוניות ותמוהה. "זה לא החיים שלהם," אמר לי עובד סוציאלי יפואי ותיק, "ועובדה שהם לא מצטרפים למשאח'. הגברים האלה לא אוהבים את השיח'ים, הם רק רוצים שלא יפריעו להם לעשן גרגילות, לשבת בבית-קפה, לשתות ולצאת עם בחורות. הם לא קוראים קוראן, אבל גם לא שום דבר אחר. האידיאולוגיה שלהם זה אידיאולוגיית הכדורגל."

המודל המצבי דומה במאפיינים רבים לגבריות האסלאמית, מלבד ההבדל העקרוני שבראשון מקור הלגיטימציה והסמכות נתפס כחברתי (גם בעיני השחקנים עצמם), ואילו בשני הוא נתפס כאלוהי. ההתחברות לאידיאולוגיה האסלאמית והשמירה על קודים מסורתיים קונסנזואליים מכוננת גבריות שמרנית ומוסדית מאוד המדגישה מרכיבים מסוימים ומוגדרים ברפרטואר התכונות של הגבריות הערבית. מול הרהבתנות ההיפרי-זכרית, הגבריות האסלאמית מקדשת את הצניעות והענווה; מול ההדוניזם פורק העול, היא מקדמת את השמרנות והשליטה העצמית; מול הנדיבות הגובלת בכובזנות, היא מעודדת אתיקה של חסכנות וקלקולביליות; ומול הערמומיות והאלתור היא מעמידה "הוגנות" מוסדית ושמרנית. ניתן לומר שההיתלות האסלאמית במקור לגיטימציה

32 כאשר השמועות ביפו אומרות שמישהי בגדה בבעלה, ניתן לשמוע תגובות כגון: "איפה הדתיים שיתקנו אותה ואת בעלה?" הדת, אם כן, ממלאת תפקיד חברתי "גברי" נורמטיבי מובהק.

טרנסצנדנטי מכוננת מודל תרבותי הדומה בבסיסו לגבריות המצבית אולם ללא כוחניותה הבוטה, מחד גיסא, וססגוניותה הפרפורמטיבית, מאידך גיסא.

"המשכילים": גבריות מודרניסטית בעיני הגבריות המצבית

הגבריות המצבית עומדת בעמדה כפולה גם ביחס לגבריות הליברלית של "המשכילים": מצד אחד, הקרבה גדולה יותר מאשר ביחס למודל האסלאמי בשל הדמיון בסגנון החיים, אך מצד אחר, קיים הבדל בולט ובלתי-ניתן לגישור הנובע מהפער בהשכלה ובסטטוס החברתי-הכלכלי. כפי שאומר ג'מיל:

כעיקרון, אחד מלומד יושב אתך בחתונה, ישתה כוסית, ירכל אתך, ישתלב. אבל יש הבדל של רמה, הם נתפסים כאנשים שונים. הם רמה גבוהה יותר, הם קצת מרחפים, יש להם דברים אחרים בראש.

השוני ביחס למודל המודרניסטי-החילוני הינו הבדל של רמה ושל מינון. הבדל זה יוצר תקשורת מוגבלת עם המשכילים, הנתפסים כאנשים עסוקים, טרודים ומנותקים מעט מקשיי היומיום. ריחוק זה מלווה בהסתייגות מאורח חייהם ה"שוויוני" והמתמערב, המזכה אותם לעיתים בתואר הלא-גברי "קְנוֹנִים". בדומה ליחס כלפי הגבריות האסלאמית, הגבריות המודרניסטית נתפסת כרצויה באופן עקרוני, אולם קשה ליישום באופן מעשי לגבר המזהה את עצמו באופן מובהק ומודגש כ"גבר ערבי".

לאחר ששתי האופציות – החילונית והאסלאמית – נדחות כפתרונות תרבותיים לכידים, גברים רבים ביפו בוחרים בפתרון שלישי. בחירה זו נשענת על שיח רופף של "המסורת הערבית" (אלאוצ'ל), השונה מן ההלכה והקוסמולוגיה האסלאמיות אך גם מן החלופה המערבית-המודרנית. שיח זה מאפשר לשמור על עיקרי הגבריות הערבית, אך בה בעת גם לאמץ א־הוֹק פתרונות מצביים השאולים מן השיח האסלאמי או החילוני, לסירוגין.³³ פתרון מצבי זה עולה מן ההקשר האנומי והקונפליקטואלי ביפו, שאינו מאפשר לגברים רבים לנקוט עמדה אחידה ועקבית, וכפי שאמר לי אב־משפחה רפלקסיבי:

האבא הערבי שיש לו בת מצוי בקונפליקט: מצד אחד, הוא ערבי ולא רוצה שהבת שלו תיזום קשרים; מצד שני, יש הרבה נרקומנים ובעקבות כך חסרים גברים טובים, ולכן אם היא רוצה למצוא חתן טוב, אסור שתהיה פסיבית. מתוקף החובה של האב לדאוג לבתו "עד שימות" (הם אלבנאת למן מאת'), משרדים לבת מסר "אנחנו ערבים אומנם, אבל תפעילי את קסמיך ותתפסי מישור". אב יעצום עין כל עוד הוא שולט ויודע מזה.

המסרים הכפולים המשודרים לבנות יפו משקפים את לב המצוקה המגדרית בעיר – אובדן מטא-נרטיב הגמוני שיכול לארגן חיים חברתיים סביב מהות תרבותית אחת ומחייבת. מתצפיותיי נראה שהקבוצה הגדולה והלא-מאורגנת הזו, המכילה את רוב

33 דוגמות מקבילות לבחירה מצבית דומה באופציות של זהות ניתן למצוא בספרות על אתניות. ראו, למשל, את תיאורה של ווטס (Waters, 1990) כיצד אמריקאים ממוצאים שונים "מדליקים" ו"מכבים" לסירוגין את זהותם האתנית.

הגברים ביפו, אינה מטילה אומנם ספק בצורך בפתרון מהותני לבעיות החברתיות, אולם הקשר ה"זרות", נוכחות היהודים ותחושת הכאוס החברתי ביפו מקשים בחירה מהותנית יחידה ואחידה. הפתרון הינו, אם כן, רב-מהותני, ולשם כך מגוים הקוד התרבותי של ה"מסורת", שהינו גמיש דיו לאפשר את תנועת המוטלת בין קוטבי הזהות והמהות. בין הגבריות האסלאמית השמרנית לבין הגבריות המודרניסטית-החילונית פועלת גבריות המגדירה את עצמה ערבית, בניגוד לשני המודלים הקודמים. כך, למשל, כאשר שאלתי את דאהוד – גבר בן ארבעים וחמש – מדוע הוא אוסר על בתו ללמוד רחוק מהבית (בירושלים), ענה "כי אנחנו ערבים" (מנשאנא ערב), ולא פנה אל הקוד האסלאמי, אף-על-פי שגם קוד זה מגבה את החלטתו ואף ביתר סמכותיות. גבריות זו מנסה לסמל את החזרה אל הערכים הפטריארכליים ה"מסורתיים", אף שהיא מאפשרת פרקטיקות ליברליות מקומיות הסותרות את שיח ה"מסורת". למשל, בעוד שבנותיו המתבגרות מבלות בסיני, לאחר שהשתכנע להתיר להן לנסוע ללא השגחתו, הלן דאהוד, בראותו אישה הלבושה בחושפניות, על אוזלת-היד של הגברים "שאינם שומרים על הנשים", תוך שהוא מתרפק על המסורת הערבית הגברית: "כשיש גברים, יש חוכמה", יש שלטון. צריך יותר גברים עם ביצים (מע ביצאת). אני, אם הבת שלי תתלבש ככה, אני אחתוך לה את הרגליים."

ההצהרה על רצון לאחוז במפתחות ה"מסורת" והכבוד החברתי (אלשרפ) מלווה במקרים רבים בהתנהגות הדוניסטית הסותרת הצהרה זו ומדגישה מרכיבים גבריים היפר-זכריים. כזו היא דרכו של דאהוד, אשר מצהיר על מורת-רוחו מן ההתדרדרות החברתית ביפו (הבגידות, החינוך, הסמים) אך מנהל יחסים עם שתי נשים נשואות לפחות ומבלה את כל שעותיו הפנויות עם חבריו תוך שהוא מתייחס אל חיי המשפחה כאל סדרה של חובות מעיקות, שאת חלקן הוא עושה ברוגז שקט ואת חלקן האחר בקללות. כמו במקרה של דאהוד, היחסים בין בני-זוג רבים נהפכים – זמן קצר לאחר הנישואים – לפונקציונליים לחלוטין. "האישה משחקת את תפקיד האישה, והגבר את תפקיד הגבר," אמר לי אינפורמנט. במקרים המועטים שבהם המשפחה יוצאת יחד לבלות, נלווים אליה כמעט תמיד עוד כמה זוגות חברים או קרובים מן המשפחה המורחבת. באירועים אלה הנשים מופקדות על הכנת האוכל ושמירה על הילדים, בעוד הגברים נקבצים יחדיו לעישון נרגילה וליהוג משותף.³⁴

הבילוי המועדף על גברים אלה הינו קולקטיבי בעיקרו, וסובב בדרך-כלל סביב גבריותם ההדוניסטית. בילוי זה כולל: "פגישות" (כך בשיח המקומי), קרי, מחספי אהבים קצרים עם נשים "הגונות" וזונות, יהודיות וערביות; יציאות בקבוצות קטנות למסעדות או לסאונה בערי הגדה הזולות (בדרך-כלל רמאללה ושכם);³⁵ "סיבובים" עם המכונית ביפו; עישון קבוצתי של נרגילה; משחק וצפייה בכדורגל; משחקי קלפים ושהייה ארוכה

34 דפוס בילוי זה בולט בהעדרו בקרב זוגות משכילים ואינדיווידואליסטיים יותר. אלה יכלו בדרך-כלל בקרב המשפחה הגרעינית.

35 כאשר שאלתי את ג'מיל, בן השלושים וחמש, אם הוא יוצא לבלות בתל-אביב, הוא ענה: "מה יש לי לעשות בתל-אביב? לשתות מילק-שייק אפשר אצל אנדראוויס ביפו." מאוחר יותר התוודה שהפעם האחרונה שבה יצא עם אשתו לסרט הייתה לפני עשר שנים.

בבתי־הקפה בעיר. פרקטיקות אלה מכוננות גבריות אנטי־משפחתית, ססגונית, אנטי־מוסדית, אגרסיבית והדוניסטית.

ניתן לפטור דפוסי התנהגות אלה בקלות כביטויים של התרבות הערבית השוביניסטית והקולקטיביסטית, אולם לדעתי יש לבחון התנהגות זו גם כביטוי למיקומם של גברים אלה בשדה החברתי הקונקרטי. קבוצה זו של גברים לכודה בין שני מטא־נרטיבים תרבותיים המסמנים את קצותיו של רצף הזהות ביפו – אסלאם פונדמנטליסטי וחילוניות לאומית־מודרניסטית. שניהם – למרות הסתירות הפנימיות המאפיינות אותם – מציעים הכרעה אידיאולוגית ברורה ומספקים לנשאים מהות מרכזית להיסמך עליה. לעומתם וביניהם, בקטגוריה שלישונית וקשה להגדרה, מצויים רוב הגברים שזהותם מוגדרת בעיקר על־דרך השלילה: הם אינם לאומניים; הם אינם דתיים אך גם אינם חילוניים; והם אינם "מסורתיים" לגמרי אך גם אינם "מודרניים". חייהם מהווים בריחה מתמדת מן ה"שיעמום" והריקנות (אלזקה) תוך היאחזות באידיום של "הגבריות הערבית" כמקור תרבותי של משמעות.³⁶ זהותם בנויה על עירוב סותר של שיחים, מהויות ופרקטיקות שאינן מעוגנות באידיאולוגיה סדורה. עירוב זה מתבהר במיוחד בסיטואציות בעייתיות המבליטות את הסתירות שבמצבם החברתי. דוגמה לעמדתם המצבית והנזילה של הגברים ביפו ניתן למצוא בצום הרמדאן. לאחר חודש ימים של צום, שרוב המוסלמים ביפו שותפים בו, ואשר במהלכו המסגדים מלאים במתפללים שמשתדלים להקפיד על קלה כחמורה, חוגגים את עיד אל־פיטר במסיבות עלצות ורוויות אלוהול (בדרך־כלל ויסקי משובח) הנערכות באולמות־שמחות בבתי־ים או ברמאללה. למסיבות אלה מזמינים רקדנית, להקת נגנים או תקליטן, ומבלים עד־לא־ידע מבלי להיות מוטרדים מן הסתירה הברורה הגלומה בפרקטיקה זו. לשאלתי מדוע הוא חוגג חג מוסלמי בשתיית אלוהול, ענה לי דאהוד בסיסמה הלכתית ידועה שהותאמה לזמן ולמקום: "פיה פרצ' ופי סונה", כלומר, יש מצווה עקרונית המחייבת לצום (פרצ'), ויש מנהגים שהיו מקובלים בימי הנביא ואשר אינם מחייבים (סונה). "צמתי שלושים יום", המשיך דאהוד, "ועכשיו אני חוטא". כפי שנראה מייד, אופורטוניזם אידיאולוגי זה מאפשר הכנה דינמית של זהויות גבריות ביפו כמשחק בין מהויות.

גבריות מצבית כ"משחק זהות"

הסתירות, הפשרות והדילוגים המשתקפים מהוויית הגברים ביפו מזמנים המשגה של "הגבריות המצבית" במונחים של משחק (play). מתוך הבנת המשחקיות כמנגנון מתווך בין זהויות חברתיות – פוליטיות ומגדריות – ניתן לתאר את מורכבות הגבריות כתנועה משחקית בין מהויות. הדילמות התרבותיות של גברים פלסטיניים אורחי ישראל מציגות אפיונים מבניים רבים המשותפים גם לדילמות הזהות של בני־נוער יהודיים־אמריקאיים, למרות ההבדלים הברורים (שטינברג, 1995). בשני המקרים המשחק מתווך בין דתם של

36 ניתוח זה תואם את מסקנתו של שוקד במחקר שערך ביפו בשנות השבעים. שוקד הבחין כי נטילת אופיום שימשה אמצעי להתמודדות עם האיום על עליונות הגבר (שוקד, 1998, ע' 225). כיום, בבתי־הקפה הפורחים ממלאים פונקציה דומה ומהווים אתר מרכזי של גבריות מצבית.

השחקנים לחילוניותם, בין זהותם היהודית/הפלסטינית לאזרחותם האמריקאית/הישראלית, בין הפרטי לציבורי ובין העיקרון למעשה.

משחק לא רק מאפשר קיומם של עולמות בעלי ערכים שונים, אלא אף מאפשר למשתתפיו למקם עצמם בגבול בין עולמות אלה, לחצות אותו ברצותם, ולהתחייב לאחד מהם, או להישאר בעמדת הביניים בלא חשיפה ובלא נקיטה של עמדה ברורה. עמדות כלפי כל אחד מהעולמות, כמו גם כלפי המשחק המתווך ביניהם עשויות להיקבע מתוך כל אחד מאותם עולמות, או מתוך המשחק. ריבוי זה של אפשרויות תגובה, יוצר חופש פעולה רב, ומשחרר את המשתתפים מהמתח הקיים בין מערכות ערכים מתנגשות. אלה מהם הבקיאים במנגנון עשויים אף לרתום אותו לצרכיהם... כדרך התמודדות עם ריבוי סתירות בתרבות. (שם, 1995, ע' 85)

מפרספקטיבה זו ניתן להבין את משחק הזהות הגברי כעיקרון מארגן של פעולות ומשמעויות, וכסוג של תקשורת המעוגנת בהקשר החברתי רווי הסתירות ביפו. נדידתם של גברים בין עולם משמעות אחד לאחר, ויכולתם – באמצעות שיח "המסורת" הערבית – להיות בעת ובעונה אחת הן "מוסלמים", הן "מודרניים" ובעיקר "גברים אמיתיים", מציגות אסטרטגיה פרדוקסלית המשקפת את מיקומם הלימנלי והמשברי של הגברים ביפו. אם כן, הפנייה אל המשחק והמצביות כדרך התמודדות אינה מקרית, אלא נובעת מהלימה מבנית בין תכונות המשחק לבין מאפייני ההקשר המשברי היפואי. כפי שכותב הנדלמן (Handelman, 1977, p. 191):

המשחק, המצויד באיכויות של א־מורליות, ספק לא אמת ויכולת הגבה מיידית, בנוי לביטוי קווי מתאר של אנומיה ציבורית וניכור אישי יותר מאשר לביטוי הקיום המתמשך של אינטגרציה חברתית והרמוניה.

המסרים הכפולים שהמשחק משדר הינם תוצר של פרדוקס הזהות ומצב ה"זרות" של הגברים הפלסטיניים ביפו – היותם לכודים בין קוטבי הזהות בעמדה לימנלית של "לא זה ולא זה; גם זה וגם זה" (שטינברג, 1995; 1990; Handelman).

סיכום: יפו – "אם הזר" (אום אלע'ריב)

מאמר זה התמקד במתח התרבותי שמעבר לסתירה הפוליטית הצרה בין מרכיב הזהות הפלסטיני לבין המרכיב הישראלי. היסטוריית היחסים המוכלים (פורטוגלי, 1996) בין יהודים לערבים בערים מעורבות מיקמה את התושבים הפלסטיניים בצומת בין שתי אסטרטגיות הפוכות של התרחקות והתקרבות: האחת מסתגרת ומחדדת את ההבדלים התרבותיים, ואילו האחרת מאפשרת פתיחות גדולה להשפעות ישראליות, מערביות וגלובליות. מצב אמביוולנטי זה של אי־הלימה תרבותית (cultural incongruity) הינו הבסיס העיקרי לדילמות הזהות של גברים ערביים ביפו. מיקומם של הפלסטינים ביפו כ"מיעוט לכוד" ברמה הלאומית־הארצית וכ"מיעוט כפול" ברמה העירונית־המוניציפלית

בעיר המעורבת משתקף במלכוד מקביל במישור התרבותי והמגדרי, המעמת בין עירוניות "מודרנית" לכפריות "מסורתית", בין גבריות פטריארכלית לליברלית, בין תפיסות שונות של זמן ומקום, ובין "אחר" ל"מופר".

בשיח הפלסטיני יש ליפו שלושה כינויים מרכזיים המכוננים את דימוי העיר: הראשון, "כלת הים" (ערוס אלבחר), ממקם את יפו במסגרת ההתייחסות הגיאוגרפית הים-תיכונית; הכינוי השני, "כלת פלסטין" (ערוס פלסטין) קושר בין הזירה היפואית לתנועת השחרור הלאומית; והשלישי, "אם הור" (אום אלעד'יב), מתאר את יפו כמרכז עירוני תוסס הפתוח לכל נוכרי. לפני 1948, ב"ימי הערבים", כיוון דימוי זה לקוסמופוליטיות ולפתיחות שאפיינו את יפו כעיר נמל מודרנית וכציר מעבר מרכזי באזור. גם כיום יפו הינה עיר פתוחה, אולם פתיחות זו נובעת דווקא ממצוקת הקהילה הפלסטינית ומאי יכולתה לפקח על גבולותיה הפרוצים, קרי, אי יכולתה למנוע משת"פים מן השטחים מלבוא בשעריה או לעצור את תהליך הג'נטריפיקציה.

בחינת דימוי העיר כ"אם הור" מאפשרת לנו לסכם את הטיעון ולחבור אל מסגרת ה"זרות" הזימליאנית שהנחתה את הדיון. מעמדו התרבותי של הור ביפו הינו כפול-פנים: במבט מתוך הקהילה הפלסטינית כלפי חוץ, הור הוא המהגר היהודי, "הכובש" שהתיישב בעיר לאחר שהיגר לישראל ממרוקו, רומניה, בולגריה או ברית-המועצות; אולם כלפי פנים, גם מקומיותו של "היליד" הפלסטיני היפואי הינה בעייתית (Tamari, 2000). מאחר שבשנת 1948 נותרו ביפו רק כארבעת אלפים תושבים פלסטיניים, חלק ניכר מן האוכלוסייה כיום הינו דור שני או שלישי למהגרי-עבודה מהגליל ומהמשולש שהתיישבו ביפו בד בבד עם כניסת האוכלוסייה היהודית לעיר.

הפרויקט הזימליאני ממשיג את ה"זרות" כמצב לימינלי בתווך שבין קוטבי זהות מנוגדים. אולם בעוד שאצל זימל הור בוחר בזרותו, או בלשונו "בא היום ונשאר מחר" (Simmel, 1971 [1908]), הפלסטינים ביפו הינם זרים בעל-כורחם החיים כמיעוט לכוד ב"עיר-מולדתם" שאליה היגרו. אם כן, להבדיל ממצבים אחרים של "זרות", כגון זרותו של המהגר היחיד (Schutz, 1964) או של הסוחר הנוכרי (Simmel, 1971), ולהבדיל ממצבים לימינליים שנחקרו בספרות האנתרופולוגית (Turner, 1967), ייחודה של הוויית-הגבול היפואית בכך שהיא אינה זמנית, רצויה או אישית, אלא קבועה, כפויה ושזורה במבנה החברתי. ביפו, העימות בין קטגוריות חברתיות המתכוננות באמצעות זהויות היסטוריות שונות הינו אינהרנטי. הגלישה של ה"אחר" אל תחומי ה"מופר" – תמצית ה"זרות" – נוכחת ברוב האתרים של האינטראקציה החברתית בחיי היומיום. את המצביות העולה מהתנהגותם של גברים ביפו ניסה מאמר זה להסביר כתגובתו של מיעוט לכוד על מצב של "זרות" כפויה.

שלוש אסטרטגיות הזהות שמייפנו, בהיותן תוצאה של מלכוד תרבותי אמביוולנטי זה, מקיימות כולן יחסים מורכבים עם ייצוג "המערב המודרני" ועם נוכחותו התרבותית של השכן ה"יהודי": הגבריות האסלאמית רואה את המערב כסימן של ריקבון, בורות (ג'אהליה) ואיום תרבותי על ערכי החברה והמשפחה, תוך שהיא מצהירה על עצמה כהתגלמות החזרה אל ערכי האסלאם ה"אותנטי"; הגבריות המודרניסטית-החילונית תופסת את עצמה כקרובה-אך-רחוקה ביחס ל"מערב", ונוקטת כלפיו עמדה מהוססת – מחד גיסא, הוא נתפס כמקור ל"קדמה", "פתיחות" ו"מודרניזציה" רצויות, ומאידך גיסא, יש להיזהר מפני התקרבות יתר אליו והיטמעות בו; הגבריות המצבית ההדוניסטית אינה

מתחייבת, ומאפשרת דינמיות ותנועה בין מרכיבי זהות "אסלאמיים" ו"חילוניים" לסירוגין. היא מוותרת על הכרעה אידיאולוגית ברורה ונשארת במסגרת הפרגמטית קצרת-הטווח של חיי היומיום.

כאמור, אסטרטגיות אלה ממחישות את הדילמה הכפולה המקפלת בתוכה את חוויית המיעוט הלאומי ואת משבר הפטריארכיות של הגברים ביפו. ראינו כי חלקם בוחרים לדבוק בעולם דתי-מיתי, חלקם בעולם חילוני-לאומי, ורובם בוחרים לא לבחור ונותרים במסגרת העולם הארצי. בחירות תרבותיות קולקטיביות אלה נובעות מעמדתם הנזילה של הגברים, הלכודים ב"נקודה צפה" בין מסגרות זהות סותרות. עמדה לימינלית זו מאפשרת להם לבחור בין שתי אופציות מהותניות או בחלופה רב-מהותנית המדלגת בין השיחים המהותניים אך למעשה אינה מחויבת אף לאחד מהם באופן מוחלט. לסיכום, אנו רואים שאסטרטגיית המשחק הרב-מהותנית הינה אסטרטגיה מרכזית להתמודדות עם "זרות". מבחינת רוב הגברים ביפו, ה"זרות" נהפכת – ככותרת מאמר זה – למקור ואפיון של זהות.

מקורות

אלג'עפרי, כמאל, להב, הדס ואדיב, אסף (1992). יאפא פי מואג'הת אלמח'טט אלתוהידי אלג'ידיד (יפו אל מול תוכנית הייחוד החדשה). אלקדס: דאר אלשרארה לאלנשר.

אלחאג', מאג'ד (1989). שינויים במרקם. פוליטיקה, 21, 14-16.

אמארה, מחמד וקבהא, סופיאן (1996). זהות חצויה. גבעת-חביבה: הוצאת המרכז היהודי-ערבי לשלום.

ארן, גדעון וגורביץ', זלי (1991). על המקום: אנתרופולוגיה ישראלית. אלפיים, 4, 9-44.

באבא, הומי (1994). שאלת האחר: הבדל, אפליה ושיח קולוניאלי. תיאוריה וביקורת, 5, 142-157.

בדארנה, מחמד (1996). יאפא ערוס אלבחר. יפו: אלראבטה לשא'ון ערב יאפא.

בשארה, עזמי (1992). בין מרחב למקום. סטודיו, 37, 6-9.

בשארה, עזמי (1993). על המיעוט הפלסטיני בישראל. תיאוריה וביקורת, 3, 7-21.

בשארה, עזמי (2000). הערבי הישראלי: עיונים בשיח פוליטי שסוע. בתוך: ר' גביון וד' הקר (עורכות), השסע היהודי-ערבי בישראל: מקראה (ע' 35-71). ירושלים: המכון הישראלי לדמוקרטיה.

גאנם, אסעד (1998). שוליות בחברה שולית: הייחודיות הבדואית. בתוך: א' רכס (עורך), הערבים בפוליטיקה הישראלית: דילמות של זהות (ע' 85-91). תל-אביב: אוניברסיטת תל-אביב, מרכז משה דיין.

גאנם, אסעד ואוסקצי-לור, שרה (2001). אינתיפאדת אל-אקצא בקרב האזרחים הפלסטינים בישראל: סיבות ותוצאות. גבעת-חביבה: המכון לחקר השלום.

גביון, רות ואבו-ריא, עסאם (1999). השסע היהודי-ערבי בישראל: מאפיינים ואתגרים. ירושלים: המכון הישראלי לדמוקרטיה.

גלזמן, מיכאל (2000). הגוף כטקסט, והגבריות כשפה: על שפת הגוף בספר "הדקדוק הפנימי". בתוך: יהודית בר-אל, יגאל שוורץ ותמר ס' הס (עורכים), ספרות וחברה בתרבות העברית החדשה (ע' 328-349). הוצאת הקיבוץ המאוחד.

הורביץ, דן (עורך) (1993). כמו גשר תקוע. בית-ברל: המרכז לחקר החברה הערבית. חזן, חיים (1993). ככה היינו: אינדיבידואל, חברה וקולקטיביות בתל-אביב של "בלוז לחופש הגדול". בתוך: ד' נחמיאס וג' מנחם (עורכים), תהליכים חברתיים ומדיניות ציבורית בתל-אביב (ע' 261-279). תל-אביב: רמות.

חזן, חיים (1997). על מחיקה תרבותית: גוף חברתי וזכרון קולקטיבי בטקסטים תקשורתיים. בתוך: ד' כספי (עורך), תקשורת ודמוקרטיה בישראל (ע' 153-170). ירושלים: מכון ון ליר, הוצאת הקיבוץ המאוחד.

חילו, נאדיה (1992). השפעת הסביבה, המשפחה והחברים על עבריינות נוער ביפו. עבודה לשם קבלת תואר מוסמך, אוניברסיטת תל-אביב.

חסן, אמירה (1989). לידעתך, אנחנו החזקים: ראיון עם עבדאללה נמר דרוויש. פוליטיקה, 21, 36-38.

טבת, שבת (1985). בן גוריון וערביי ארץ ישראל. תל-אביב: שוקן.

סיף, עלי (1997). סיפורי נשים וסיפורים על נשים בפולקלור הערבי בישראל. בתוך: "מירון, כ' שחאדה ונ"א מסארווה (עורכים), גרגר הרימון: האשה בסיפורי העם הערבים (ע' 1-15). גבעתי-חביבה.

לומסקי-פדר, עדנה ורפפורט, תמר (2000). משחקים במודלים של גבריות - מהגרים יהודיים רוסיים בצבא הישראלי. סוציולוגיה ישראלית, ג(1), 31-51.

מאיר, תומס (1989). "הצעירים המוסלמים" בישראל. המזרח החדש, לב, 10-21.

מואסי, פארוק (1990). אלערב פי אסרא'יל אלא אינא? אלנדרה, 16.3.1990.

מונטרסקו, דניאל (1998). זהות מתוך "זרות": ההבניה התרבותית של גבריות ערבית ביפו. עבודה לשם קבלת תואר מוסמך, אוניברסיטת תל-אביב.

מזאוי, אנדרה וח'ורי-מח'ול, מכרם (1991). מדיניות מרחבית ביפו: 1948-1990. בתוך: ח' לוסקי (עורך), עיר ואוטופיה (ע' 62-74). תל-אביב: החברה הישראלית למו"ל.

מרעי, מרים (1989). המעמד החדש. פוליטיקה, 21, 32-35.

עיריית תל-אביב-יפו (1999). המשלמה ליפו (מחבר: ד"ר ישראל פלג).

פורטוגלי, יובל (1996). יחסים מוכלים: חברה ומרחב בסכסוך הישראלי-פלסטיני. תל-אביב: הקיבוץ המאוחד.

פרלסון, ענבל (1998). ערים מעורבות: בשוליים מתחברים יופי. מצד שני, 12, 24-25.

קימלינג, ברוך (2001). קץ שלטון האחסולים. ירושלים: כתר הוצאה לאור.

קרסל, גדעון (1996). מנטליות, אינטליגנציה ומוסר. תיאוריה וביקורת, 8, 47-72.

רגב, מוטי (1993). עוד וגיטרה: תרבות המוסיקה של ערביי ישראל. בית-ברל: המרכז לחקר החברה הערבית בישראל.

רייטר, יצחק ואהרני, ראובן (1993). עולמם הפוליטי של ערביי ישראל. בית-ברל: המרכז לחקר החברה הערבית בישראל.

רכס, אלי (עורך) (1998). הערבים בפוליטיקה הישראלית: דילמות של זהות. תל-אביב: אוניברסיטת תל-אביב, מרכז משה דיין.

שוקד, משה (1998). זהות אתנית ומעמד נשים ערביות בעיר ישראלית. בתוך: מ' שוקד

- וש' דשן (עורכים), החוויה הבין תרבותית (ע' 225–243). תל-אביב: שוקן.
- שטינברג, פנינה (1995). משחקי זהות. עבודה לשם קבלת תואר מוסמך, אוניברסיטת תל-אביב.
- שקר, נסים (1996). הקהילה הערבית ביפו על פרשת דרכים קיומית. הוצאת המחבר.
- Almeida, Miguel Vale de (1996). *The hegemonic male: Masculinity in a Portuguese town*. Oxford: Berghahn Books.
- AlSayyad, Nezar (2001). *Hybrid urbanism*. London: Praeger Press.
- Bauman, Zygmunt (1991). *Modernity and ambivalence*. Cambridge: Polity Press.
- Bauman, Zygmunt (1995). *Life in fragments*. Oxford: Blackwell.
- Beck, Ulrich (1996). How neighbors become Jews. *Constellations*, 2, 370–395.
- Bourdieu, Pierre (2001). *Masculine domination*. Stanford: Stanford University Press.
- Brandes, Stanley (1980). *Metaphors of masculinity*. Berkeley: California University Press.
- Chatterjee, Partha (1993). *The nation and its fragments: Colonial and postcolonial histories*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Cohen, Erik (1977). Expatriate communities. *Current Sociology*, 24(3), 105–133.
- Connell, Robert (1995). *Masculinities*. Cambridge: Polity Press.
- Dyer, Richard (1995). *The matter of images: Essays on representations*. London: Routledge.
- Fanon, Franz (1968). *The wretched of the Earth*. New York: Grove Press.
- Frisby, David (1992). *Simmel and since*. London: Routledge.
- Gilmore, David (1990). *Manhood in the making: Cultural concepts of masculinity*. New Haven: Yale University Press.
- Handelman, Don (1977). Play and ritual: Complementary frames of meta-communication. In A. Chapman & H. Foot (Eds.), *It's a funny thing, humor* (pp. 185–192). Oxford: Pergamon Press.
- Handelman, Don (1990). *Models and mirrors: Towards an anthropology of public events*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Herzfeld, Michael (1985). *The poetics of manhood: Contest and identity in a Cretan mountain village*. Princeton: Princeton University Press.
- Herzfeld, Michael (1987). *Anthropology through the looking-glass: Critical ethnography in the margins of Europe*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Herzfeld, Michael (1996). *Cultural intimacy: Social poetics in the nation-state*. New York: Routledge.
- Kanaana, Sharif & Muhawi, Ibrahim (1989). *Speak bird, speak again: Palestinian Arab folktales*. Berkeley: University of California Press.

- Khazan, Fatina (1991). Change and mate selection among Palestinian women in Israel. In B. Swirski & M. Safir (Eds.), *Calling the equality bluff: Women in Israel* (pp. 82–89). New York: Pergamon Press.
- Levine, Donald (1985). *The flight from ambiguity: Essays in social and cultural theory*. Chicago: University of Chicago Press.
- Levy, André (1999). Playing for control of distance: Card games between Jews and Muslims on a Casablanacan beach. *American Ethnologist*, 26(3), 632–653.
- Lofland, Lyn (1973). *A world of strangers*. New York: Basic Books.
- Mernissi, Fatima (1975). *Beyond the veil: Male-female dynamics in a modern Muslim society*. Cambridge, Mass.: Schenkman.
- Rabinowitz, Dan (1996). *Overlooking Nazareth: The ethnography of exclusion in Galilee*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Rabinowitz, Dan (2001). The Palestinian citizens of Israel, the concept of trapped minority and the discourse of transnationalism in anthropology. *Ethnic and Racial Studies*, 24(1), 64–85.
- Rouhana, Nadim (1997). *Identities in conflict: Palestinian citizens in an ethnic Jewish state*. New Haven: Yale University Press.
- Rouhana, Nadim & Ghanem, As'ad (1998). The crisis of minorities in ethnic states: The case of the Palestinian citizens in Israel. *International Journal of Middle East Studies*, 30, 321–346.
- Rubin, Uri (1996). El-Sa'a. In *The encyclopaedia of Islam*. The New Edition.
- Rubin-Peled, Alisa (2001). Towards autonomy? The Islamist movement's quest for control of Islamic institutions in Israel. *Middle East Journal*, 3, 378–398.
- Sa'ar, Amalia (1998). Carefully on the margins: Christian Palestinians in Haifa between nation and state. *American Ethnologist*, 25(2), 215–239.
- Said, Edward (1978). *Orientalism: Western conceptions of the Orient*. Penguin Books.
- Sasson-Levy, Orna (2002). Constructing identities at the margins: Masculinities and citizenship in the Israeli army. *The Sociological Quarterly*, 43(3), 357–383.
- Schutz, Alfred (1964). The stranger: An essay in social psychology. In *Collected Papers* (Vol. II). The Hague: Martinus Nijhoff.
- Simmel, Georg (1955). *Conflict and the web of group affiliation*. New Jersey: Free Press.
- Simmel, Georg (1971). *On individuality and social forms* (Ed. D. Levine). Chicago: The University of Chicago.
- Simmel, Georg (1984). *On women, sexuality, and love*. New Haven: Yale University Press.

- Soja, Edward (1996). *Third space*. Cambridge, Mass.: Blackwell.
- Tamari, Salim (2000). Treacherous memories: Electronic return to Jaffa. <http://www.palestineremembered.com/Jaffa/Jaffa/Story152.html>; also published in *El-Ahram*, November 2, 2000.
- Tapinc, Huseyin (1995). Masculinity, femininity and Turkish male homosexuality. In K. Plummer (Ed.), *Modern homosexualities* (pp. 39–49). London: Routledge.
- Turner, Victor (1967). *The forest of symbols: Aspects of Ndembu ritual*. Ithaca: Cornell University Press.
- Waters, Mary (1990). *Ethnic options: Choosing identities in America*. Berkeley: University of California Press