PH 20685

סוציולוגיה ישראלית

כתב־עת לחקר החברה הישראלית

לזכרה של דפנה יזרעאלי

יהודית לורבר — דפנה נונדי יזרעאלי (1937–2003) – דברים לזכרה

תמר אלאור — הסלון של דפנה

מאמרים

אורנה ששון־לוי — גבריות מתוך מחאה: על כינון הזהויות של חיילים בתפקידי צווארון כחול

דני קפלן — הבניית רגשות של לחימה כאתר מרכזי של "לאומיניות"

חיים נוי — סיפורים של גבריות הגמונית: גוף ומרחב בסיפורי תרמילאים ישראליים

דניאל מונטרסקו — זהות מתוך "זרות": הבניות תרבותיות של גבריות ערבית ביפו

ניצה ינאי, רותי ליפשיץ־אורון, עפרה גולדשטיין־גדעוני — "צו פיוס" – השיח האלים של מתינות "יפן זה כאן"? – "יפן" כאלטרנטיבה תרבותית בישראל של שנות האלפיים

מסה

חיים חזן — לגופה של הסוציולוגיה: על מעמדו הייצוגי של הגוף

ספרים

כרך ה, מס' 1

תשס"ג, 2003

הוצאת רמות – אוניברסיטת תל־אביב

This content downloaded from 132.66.11.218 on Tue, 16 Feb 2021 16:16:33 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

סוציולוגיה ישראלית

כתב־עת לחקר החברה הישראלית

יוצא לאור מטעם החוג לסוציולוגיה ולאנתרופולוגיה, אוניברסיטת תל־אביב,
בשיתוף עם המכון למחקר חברתי ליד החוג לסוציולוגיה ולאנתרופולוגיה ובתמיכת
המכון לחקר החברה והכלכלה על־שם דוד הורביץ

עורכת: חנה הרצוג

חברי המערכת:
תמר אל־אור, ניצה ברקוביץ, חיים חזן, דפנה יזרעאלי ז"ל, ינון כהן,
נדים רוחאנא, חיה שטייר, יהודה שנהב, אילן תלמוד

רכזות המערכת:
שירלי האוזר ועדי אפרת

הוועדה המייעצת:
ישראל:
ש' נ' אייזנשטדט, איל בן־ארי, נחמן בן־יהודה, ניצה ינאי, אריק כהן,
תמר כתריאל, בלהה מנהיים, סמי סמוחה, חווה עציוני הלוי, ברוך קימרלינג,
ורד קראוס, מוטי רגב, אילן תלמוד
חו"ל:
Liah Greenfeld (USA), Charles Kadushin (USA), Pnina Lahav (USA),
David Nelken (Italy), Adam B. Seligman (USA), Gershon Shafir (USA),
Seymour Spilerman (USA), Shmuel Trigano (France), Amiram D. Vinokur (USA)

כתובת המערכת:
סוציולוגיה ישראלית, החוג לסוציולוגיה ולאנתרופולוגיה, הפקולטה למדעי החברה,
אוניברסיטת תל־אביב, טל' 03-6408964, פקס' 03-6409215,
דואר אלקטרוני socis@post.tau.ac.il

ניתן לרכוש את כתב־העת ולהירשם כמנוי בהוצאת רמות,
רחוב חיים לבנון 32, תל־אביב 69975, טל': 03-6403419.

הפקה: איה דראל
עריכה לשונית: גיא פרמינגר
סדר ועימוד: רחל שמיר
© כל הזכויות שמורות
הוצאת רמות – אוניברסיטת תל־אביב, 2003

This content downloaded from
132.66.11.218 on Tue, 16 Feb 2021 16:16:33 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

סוציולוגיה ישראלית

כתב־עת לחקר החברה הישראלית

26 -04- 2004

כרך ה

חוברת מס׳ 1

תשס״ג—2003

החוג לסוציולוגיה ולאנתרופולוגיה
הפקולטה למדעי החברה ע״ש גרשון גורדון
אוניברסיטת תל־אביב
הוצאת רמות – אוניברסיטת תל־אביב

This content downloaded from
132.66.11.218 on Tue, 16 Feb 2021 16:16:33 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

סוציולוגיה ישראלית

מטרת כתב־העת לשמש במה למחקרים המנהלים שיח עם עבודות מחקר מתקדמות בסוציולוגיה העולמית תוך הפניית מבט לישראל כמקום ולחומרים מקומיים. המערכת מזמינה מאמרים מדעיים ממגוון של מתודולוגיות וגישות תיאורטיות שמשקפות את הפלורליזם של הסוציולוגיה; מסות ודיונים בנושאים מרכזיים העומדים על סדר־היום הסוציולוגי, תוך שימת דגש במציאות הישראלית; וכן תגובות על מאמרים שהתפרסמו בחוברות קודמות.

המערכת תשקול לפרסם רק מאמרים מקוריים שטרם פורסמו (בעברית או בכל שפה אחרת).

מאמרים שיתקבלו במערכת כתב־העת יעברו שיפוט אקדמי אנונימי על־ידי קוראים־מומחים.

כתב־העת סוציולוגיה ישראלית מופיע פעמיים בשנה.

הנחיות למחברים:

- יש להגיש את החומר בשלושה עותקים מודפסים ברווח כפול.
- היקף מאמר לא יעלה על 9,000 מלה. המאמר יכלול הערות־שוליים, רשימת מקורות מלאה ותקציר.
- המאמר (ללא שם המחבר) ילווה בעמוד שער ובו: כותרת המאמר בעברית ובאנגלית, שם המחבר/ת, כתובת, מספר טלפון, דוא"ל, ושיוך אקדמי/מקצועי של הכותב/ת.
- הצגת ההפניות הביבליוגרפיות והרשימה הביבליוגרפית תיעשה על־פי החוברת האחרונה של סוציולוגיה ישראלית.
- יש להעביר את הגרסה הסופית של מאמר שהתקבל לפרסום כמסמך בדוא"ל או בתקליטון תואם IBM בתוכנת WORD לחלונות.
- טיוטת דפוס תועבר להגהה למחברים לפני הפרסום.
- כתב־היד חייב להיות בעברית. כתבי־יד באנגלית יישקלו רק במקרים יוצאי־דופן. אם כתב־היד יאושר לפרסום, יהיה על המחבר/ת לדאוג לגרסה העברית.

המערכת אינה מחזירה כתבי־יד.

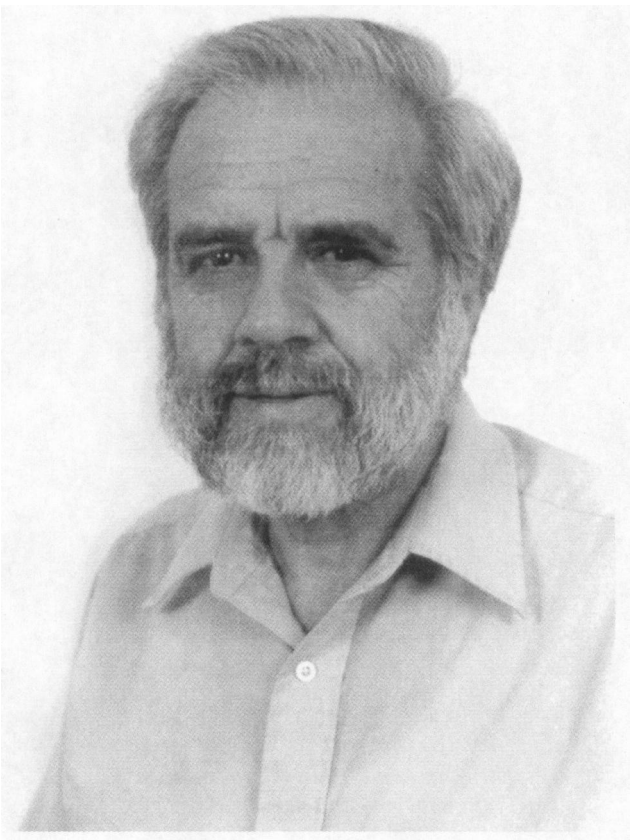
This content downloaded from
132.66.11.218 on Tue, 16 Feb 2021 16:16:33 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

קהילת הסוציולוגים והאנתרופולוגים
וחברי מערכת כתב־העת "סוציולוגיה ישראלית"
מרכינים את ראשם בכאב עמוק על מותו הפתאומי של

פרופ' ליאון שלף ז"ל

עורכו הראשון של כתב־העת וממייסדיו.

אבד לנו חבר, מורה דרך, איש דעת ודעה



ההודעה על פטירתו של ליאון, חברנו, הגיעה בימים שחוברת זו נכנסה לדפוס. החוברת הבאה של כתב־העת תוקדש לזכרו.

This content downloaded from
132.66.11.218 on Tue, 16 Feb 2021 16:16:33 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

תוכן העניינים

דבר העורכת 7

לזכרה של דפנה יזרעאלי

יהודית לורבר — דפנה נונדי יזרעאלי (1937–2003) – דברים לזכרה 11

תמר אלאור — הסלון של דפנה 13

מאמרים

אורנה ששון־לוי — גבריות מתוך מחאה: על כינון הזהויות של חיילים בתפקידי צווארון כחול 15

דני קפלן — הבניית רגשות של לחימה כאתר מרכזי של "לאומיניות" 49

חיים נוי — סיפורים של גבריות הגמונית: גוף ומרחב בסיפורי תרמילאים ישראליים 75

דניאל מונטרסקו — זהות מתוך "זרות": הבניות תרבותיות של גבריות ערבית ביפו 121

ניצה ינאי, רותי ליפשיץ־אורון, עפרה גולדשטיין־גדעוני — "צו פיוס" – השיח האלים של מתינות 161

"יפן זה כאן?" – "יפן" כאלטרנטיבה תרבותית בישראל של שנות האלפיים 193

מסה

חיים חזן — לגופה של הסוציולוגיה: על מעמדו הייצוגי של הגוף 219

ביקורת ספרים 231

This content downloaded from
132.66.11.218 on Tue, 16 Feb 2021 16:16:33 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

ביקורת ספרים

לואיס רוניגר על:
הדמוקרטיה ונפתוליה – פרדוקסים בדמוקרטיה המודרנית,
שמואל נוח אייזנשטדט 233
אורי רם על:
ישראל: מחברה מגוייסת לחברה אזרחית? יואב פלד ועדי אופיר (עורכים) 237
דפנה רובינשטיין על:
The Invention and Decline of Israeliness: State, Society
and the Militray, Baruch Kimmerling 244
תום פסח על:
מרווחי מלחמה לדיווידנדים של שלום, שמעון ביכלר ויהונתן ניצן 249
יהושע מטיאש על:
היסטוריות לקראת דיאלוג עם האתמול, אייל נווה ואסתר יוגב 255
פנינה פרי על:
התשמע קולי? ייצוגים של נשים בתרבות הישראלית, יעל עצמון (עורכת) 259
אריאלה לבנשטיין על:
הפוליטיקה של הזיקנה – האוכלוסייה המבוגרת בישראל בסדר העדיפות
הלאומי, יצחק בריק (עורך) 266
ליאון שלף על:
יהודים משתלבים: אוניברסליזם רפורמי אמריקני מול ציונות, אנטישמיות
ושואה, עופר שיף 269
ישי רוזן־צבי על:
היהפוך כושי עורו? האדם השחור כ״אחר״ בתולדות התרבות היהודית,
אברהם מלמד 273
רונה ברייר־גראב על:
זיכרונות אסורים: לקראת מחשבה רב־תרבותית, אלה שוחט 279
יוסי בן־ארצי על:
סינקרטיזם והסתגלות – המפגש בין קהילה מסורתית ובין חברה סוציאליסטית,
רחל שרעבי 284
הרווי גולדברג על:
קהילה קרועה – יהודי מרוקו והלאומיות, 1943–1954, ירון צור..... 288

This content downloaded from
132.66.11.218 on Tue, 16 Feb 2021 16:16:33 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

ביקורת ספרים

This content downloaded from
132.66.11.218 on Tue, 16 Feb 2021 16:16:33 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

סוציולוגיה ישראלית

כתב־עת לחקר החברה הישראלית

Israeli Sociology

A Journal for the Study of Israeli Society

Vol. 5, No. 1 2003

Ramot Publishing – Tel Aviv University

This content downloaded from
132.66.11.218 on Tue, 16 Feb 2021 16:16:33 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

סוציולוגיה ישראלית
כתב־עת לחקר החברה הישראלית

Israeli Sociology
A Journal for the Study of Israeli Society

Published by the Department of Sociology and Anthropology, Tel Aviv University, in collaboration with the Institute for Social Research, Department of Sociology and Anthropology, and funded by the David Horowitz Institute for Social and Economic Research

Editor: **Hanna Herzog**

Board Members:
Nitza Berkovitch, Yinon Cohen, Tamar El-Or, Haim Hazan, Dafna Izraeli R.I.P., Nadim Rouhana, Yehouda Shenhav, Haya Stier, Ilan Talmud

Editorial Assistants:
Adi Efrat, Shirley Houser

Advisory Committee:
Israel:
Eyal Ben-Ari, Nachman Ben-Yehuda, Erik Cohen, S.N. Eisenstadt, Eva Etzioni-Halevy, Tamar Katriel, Baruch Kimmerling, Vered Kraus, Bilha Mannheim, Motty Regev, Sammy Smooha, Ilan Talmud, Niza Yanay
Abroad:
Liah Greenfeld (USA), Charles Kadushin (USA), Pnina Lahav (USA), David Nelken (Italy), Adam B. Seligman (USA), Gershon Shafir (USA), Seymour Spilerman (USA), Shmuel Trigano (France), Amiram D. Vinokur (USA)

Address for manuscripts:
Israeli Sociology – A Journal for the Study of Israeli Society
Department of Sociology and Anthropology, the Gershon H. Gordon Faculty of Social Science
Tel Aviv University 69978; Tel. 972-3-6408964; Fax. 972-3-6409215
e-mail: socis@post.tau.ac.il

Address for ordering information and subsciption:
Ramot Publishing – Tel Aviv University
32 Levanon Street, Tel Aviv 69975, Israel

Production: Aya Darel
Language Editor: Guy Preminger
Composition: Rachel Shamir
© Copyrights
Ramot Publishing – Tel Aviv University, 2003

This content downloaded from
132.66.11.218 on Tue, 16 Feb 2021 16:16:33 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

Israeli Sociology
A Journal for the Study of Israeli Society

Vol. 5, No. 1
2003

Department of Sociology and Anthropology,
the Gershon H. Gordon Faculty of Social Sciences
in conjunction with the Institute for Social Research
Tel Aviv University

This content downloaded from
132.66.11.218 on Tue, 16 Feb 2021 16:16:33 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

Israeli Sociology

Israeli Sociology objective is to serve as a platform for studies that conduct a dialogue with advanced research studies in sociology across the world, and that investigates Israel as a place, and its local materials. The journal welcomes scientific articles drawing on diverse methodologies and theoretical approaches, and reflecting sociology's pluralism; theoretical articles; essays and discussions of pivotal issues on the sociological agenda, with an emphasis on the Israeli reality; and responses to papers published in previous issues.

Israeli Sociology will consider only original work that has not been published beforehand (in Hebrew or in any other language). Manuscripts sent to the journal will be reviewed anonymously by reader-experts.

Israeli Sociology is published twice a year.

Instructions for authors:

- Manuscripts must be typed, double-spaced, and submitted in three copies.
- The manuscript's length should not exceed 9,000 words, including the abstract, footnotes, and a full bibliography.
- The manuscript (without the author's name) must be sent with a first page that shows the title in Hebrew and English, the author's name, address, phone numbers, e-mail address, and his or her academic/professional attribution.
- The references in the bibliography, and the bibliography itself should comply with the format of the latest issue of *Israeli Sociology*.
- The final version of the manuscript should be sent to the editors as an e-mailed attachment, or on an IBM-compatible diskette, in Word for Windows.
- Authors will receive a proof copy of their manuscripts before publication, for typographical corrections.
- The manuscript must be submitted in Hebrew. Manuscripts in English will only be accepted in unusual cases. If the manuscript is accepted for publication, the author must then submit a version in Hebrew.

Manuscripts are not returned to authors.

This content downloaded from
132.66.11.218 on Tue, 16 Feb 2021 16:16:33 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

CONTENTS

In Memory of Dafna Izraeli

Judith Lorber — **Dafna Nundi Izraeli (1937–2003)** 11

Tamar El-Or — **In Dafna's Living Room** 13

Articles

Orna Sasson-Levy — **Masculinity as a Protest: Identity Constructions among Blue-Collar Soldiers** 15

Danny Kaplan — **The Construction of Combat Emotions as a Central Site of "Sexonality"** 49

Chaim Noy — **Narratives of Hegemonic Masculinity: Presentations of Body and Space in Israeli Backpackers' Narratives** 75

Daniel Monterescu — **"Stranger Masculinities": Cultural Constructions of Arab Maleness in Jaffa** 121

Niza Yanay, Ruti Lifshitz-Oron — **Mandatory Reconciliation ("Tzav Piyus"): The Violent Discourse of Moderation** 161

Ofra Goldstein-Gidoni — **"Japan is Here?": "Japan" as a Cultural Alternative in Contemporary Israel** 193

Essay

Haim Hazan — **The Body Sociological – On the Status of Somatic Representations** 219

Book Reviews 231

This content downloaded from
132.66.11.218 on Tue, 16 Feb 2021 16:16:33 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

דבר העורכת

החוברת שלפניכם נערכה בימים שבהם רעמו התותחים בעירק ובעוד ההרג והירי בשטחים נמשכים. הדמויות הבולטות על מרקעי הטלוויזיות בעולם ובדיווחי העיתונים היו אנשים במדים ופרשנים לענייני מלחמה שרובם אנשי צבא לשעבר. עולם בצל מלחמה, קונפליקט ואלימות. לא היה ניתן להתעלם מעובדות אלה כאשר נשלחה החוברת לדפוס, ואף לא מן השאלה אשר נשארה תלויה באוויר: האם אלימות וכוח הינם הדרך לפתרון קונפליקטים לאומיים ובינלאומיים? שאלה זו אינה בלתי־תלויה בשאלה מה תפקידנו כסוציולוגים בדיון החברתי סביב שאלות מכריעות אלה.

המאמרים הכלולים בחוברת זו נכתבו כולם לפני המלחמה בעירק וכחלק מעבודות מחקר מתמשכות. עם זה, כעורכת, אני מברכת על כך שהחומר שנערם על שולחן המערכת מאפשר לי דווקא בימים אלה לצאת עם חוברת שבה כל מאמר, בדרכו שלו, מצביע על מחיריה הכבדים של מלחמה, על המלחציים שהכיבוש המתמשך כובל בהם את החברה הישראלית, ועל הנוכחות המתמדת של הקונפליקט הפלסטיני–הישראלי בעיצובם של מרחבי חיים חברתיים וזהויות חברתיות.

המאמרים הכלולים בחוברת זו עומדים כל אחד בזכות עצמו אך נקשרים זה לזה באמצעות שלושה צירי קריאה שונים: חיים בצל קונפליקט אלים ומתמשך; ציר הזהויות של ישראלים; וציר המרחבים החלופיים שבהם ישראלים מחפשים ו/או מכוננים הוויות ישראליות חדשות.

ארבעה מאמרים עוסקים בזהויות גבריות בחברה הישראלית ומהווים תוספת חשובה לתחום שלא נחקר כמעט בישראל. יש בהם הרחבה חשובה של השיח הפמיניסטי הביקורתי המדגיש כי זהויות הינן תוצר של הבניה חברתית המעוגנת בהקשרים היסטוריים, סוציו־פוליטיים ומוסדיים. קובץ מאמרים זה משמש גם מחווה של הוקרה לפרופ' דפנה יזרעאלי, שהלכה לעולמה בחודש פברואר 2003. דפנה יזרעאלי הייתה חברת מערכת של כתב־העת סוציולוגיה ישראלית, מן היוזמות והמובילות במחקר הפמיניסטי בישראל, ופעילת־שלום. כמו ביחס למלחמה בעירק, בחירת המאמרים קדמה גם לפטירתה בלא עת של דפנה ז"ל. עם זה, המאמרים העוסקים בקשרים המתקיימים בין זהויות מִגדריות לבין הסכסוך הלאומי בין ישראל והפלסטינים חוזרים ומאששים את מרכזיותו של הצבא בהוויה הישראלית – תחום אשר לו נדרשה דפנה יזרעאלי במחקריה.

החוברת מוקדשת לזכרה של פרופ' דפנה יזרעאלי. מותה בלא עת, לאחר מחלה קצרה יחסית, הינו אבֵדה גדולה לקהילייה הסוציולוגית הישראלית ולקהיליית המחקר הפמיניסטי. לי אישית זו אבֵדה של רֵעה, מורת־דרך וחברה לדרך. החוברת נפתחת בדברים לזכרה שכתבו פרופ' יהודית לורבר, מהאוניברסיטה של העיר ניו־יורק (CUNY), וד"ר תמר אלאור, שהייתה תלמידת הדוקטורט הראשונה של פרופ' דפנה יזרעאלי.

המאמר הפותח את הגיליון הוא מאמרה של אורנה ששון־לוי – "גבריות מתוך מחאה: על כינון הזהויות של חיילים בתפקידי צוואורן כחול". מתוך תפיסה תיאורטית השוברת את הדיכוטומיה של גבריות ונשיות, המחקר מערער גם על התפיסה של קשר אחיד בין גבריות לבין צבא ומדינה, ומצביע על ריבוי של זהויות גבריות המתכוננות בצבא. המאמר

בוחן את הבניית זהותם של חיילים לא־קרביים, וטוען שקשר הרמוני בין גבריות, צבא ואזרחות מתאים לתיאור הקבוצה ההגמונית, אך דווקא מחאה נגד שיח הגמוני זה והבדלים אתניים ומעמדיים הם המכריעים בכינון הזהות הגברית והאזרחית של חיילים לא־קרביים.

דני קפלן, במאמרו "הבניית רגשות של לחימה כאתר מרכזי של 'לאומיניות'", תורם מבט נוסף אל ריבוי הזהויות הגבריות בצבא. באמצעות המושג "לאומיניות" (לאומיות ומיניות) שהוא טובע, הוא מנתח את הרגשות הגבריים כמרחב רגשי־לאומי הכולל קשת רחבה של רגשות המעוגנים ביחסים הפוליטיים, החברתיים, האישיים והאינטימיים בין גברים – מה שנהוג לכנות יחסים הומוחברתיים. לטענתו, לקישור בין לחימה ותשוקה מינית יש תפקיד מרכזי בהבניית רגשות של לחימה, רגשות המתווכים באמצעות העיקרון של "אחוות הלוחמים". גם סביב המיניות, כמו במישור של ניהול התוקפנות, הארגון הצבאי הולך על חבל דק בין הצורך לשמור על רף גבוה של תשוקה לבין הצורך לשלוט בה ולממשה רק בפעולת הלחימה.

חיים נוי, ב"סיפורים של גבריות הגמונית: גוף ומרחב בסיפורי תרמילאים ישראליים", בוחן מרחבים חדשים שבהם מתכוננת זהות גברית ישראלית. הוא מנתח את הגבריות הישראלית במפגש שבין גבריות, גוף ומרחב, כפי שהם משתקפים מסיפורים של גברים ישראליים צעירים שהשתתפו בטיול תרמילאי. לטענתו, הגבריות הישראלית ההגמונית מגולמת בגופם של התרמילאים, במרחב שגוף זה נע בו, ובמשמעות היחסים העולה מפעילות הגוף במרחב. מסעות רגליים באזורים כפריים והרריים במזרח הרחוק נעשים לפרקטיקה צבאית־טיילית קולוניאליסטית, שבמסגרתה מרחבי התיור והגוף המטייל נהפכים לאתר נוסף ל"כיבוש" ולביטוי הגבריות הישראלית.

זהות מתוך "זרות" נבחנת על־ידי דניאל מונטרסקו, במאמרו העוסק ב"הבניות תרבותיות של גבריות ערבית ביפו". מונטרסקו פורם את הרטוריקה המציגה "שפת גבריות" אחידה בקרב גברים פלסטיניים ביפו, וחושף את המאבק התרבותי המתחולל בין שפות שונות המשקפות את המתחים הפוליטיים־התרבותיים המתקיימים במרחב המִגדרי והעירוני. הוא מסתייע במושג הזרות הזימליאני כדי לנתח מתחים הקשורים לעמדתם הסתורה והרב־משמעית של גברים פלסטיניים כלפי מוסדות המדינה, כלפי השכנים היהודיים, כלפי עירם וכלפי זהותם שלהם. מתחים אלה משלבים ניכור ושיתוף, ריחוק וקִרבה, איבה וידידות, ומכוננים מסגרת פוליטית ותרבותית מורכבת המשפיעה גם על תפיסות של מִגדר ומשפחה וגם על הזהויות הגבריות השונות.

ניצה ינאי ורותי ליפשיץ־אורון מנתחות את נסיונות הפיוס בין דתיים וחילונים לאחר רצח רבין. ב"צו פיוס" – השיח האלים של מתינות" הן מצביעות על הבעייתיות שבשיח הפיוס הישראלי הצומח מתוך פוליטיקה של חרדה. לטענתן, מאחורי הדיבור על מתינות, הבנה והקשבה עומדת, באופן פרדוקסלי, רוח אלימה. קבוצות הפיוס בין חילונים לדתיים מייצגות פוליטיקה של קונסנזוס לאומי הנתמכת מוסרית וכספית על־ידי המדינה. הפוליטיקה של "צו פיוס" מנסה לשחזר חמקמקות משפטית, פוליטית ותרבותית, במסווה של מתינות והידברות, על־מנת לייצב מחדש את גבולות הלאום. לעומת השיח הבנוי על עיקרון של קונסנזוס (לאומי־פנימי), החוקרות מציעות לעבור למסגרת של נדיבות ופוליטיקה של ידידות אשר פותחת מרחב ציבורי לפרקטיקות מכלילות ומגוונות. הן רואות בתחושות ההיברידיות "גם וגם" או "לא ולא" (וכל מה שביניהן) פוטנציאל לשינוי האלימות.

לתנועה במרחבים פיזיים וסוציו־פוליטיים תוך חיפוש אחר זהויות שונות מצטרפת תנועה נוספת, הפעם מן הגלובלי ללוקלי. מאמרה של עפרה גולדשטיין־גדעוני מנתח את "יפן" כחלופה תרבותית בישראל של שנות האלפיים. המחברת מציעה להוסיף לניתוח החברה הישראלית, שנעשה לרוב דרך הזווית של הקונפליקט הישראלי–הפלסטיני ושל היסטוריית המלחמות, גם את הזווית הגלובלית. לטענתה, "יפן" או "תרבות יפן" נהיו לחלק מהמצאי התרבותי הגלובלי שמיובא על־ידי ישראלים לישראל ואשר נהפך לחלק המאפיין את העירוניות הישראלית של שנות האלפיים. תרבות גלוקלית זו מצטרפת אל ההפרטה של הערכים והחלומות של הישראלים הראשונים, אל ה"נרמול של תופעת המלחמה", אל תהליכים רחבים יותר של אסקפיזם ואל כל יתר ההשפעות הפוסטמודרניות המחלחלות למרחב ההולך ומתגוון של תרבות וזהות "ישראליות".

לבסוף, המסה "לגופה של הסוציולוגיה", שנכתבה על־ידי חיים חזן, נדרשת למקומו של הגוף בחשיבה הסוציולוגית בתיאוריה ובמחקר. חזן מתחקה אחר הפתיל שהצית את העניין בגוף והעשיר את הספרות העוסקת במשמעויותיו החברתיות־התרבותיות של הגוף. הוא מראה כיצד הגוף האנושי משמש פיגום לבנייתן של מערכות שונות של שיח ומישוג, תוך שהוא מציג את התבניות הפרשניות לייצוגיו השונים של הגוף בחשיבה הסוציולוגית והאנתרופולוגית. באופן זה המסה מתחברת לחלק נכבד מהמאמרים הכלולים בחוברת זו. אך החוקר משתמש בסוציולוגיה של הגוף גם כמנוף לעורר שאלות בסיסיות העולות בשיח הסוציולוגי בן־זמננו כתוצאה ממפגש גבולות בלתי־אפשרי בין השקפות־עולם יריבות ולעיתים בלתי־מתפשרות. ככזו, זוהי מסה שמתבקש ממנה המשך דיון, ואני מקווה שזה אכן ימצא את מקומו בין דפי הגליונות הבאים של סוציולוגיה ישראלית.

חנה הרצוג, עורכת

דפנה נונדי יזרעאלי (1937–2003)

דברים לזכרה

דפנה נונדי יזרעאלי, סוציולוגית פמיניסטית ופעילת־שלום, נפטרה ב־21 בפברואר 2003, בתל־אביב, לאחר מאבק קשה במחלת הסרטן שבה לקתה בשנה החולפת. רותב־לב, חום אנושי, פעילות פוליטית ומחויבות פמיניסטית אקדמית – אלה יסודות המורשת שהותירה אחריה.

דפנה הייתה פרופסור לסוציולוגיה ושימשה בעבר ראש החוג לסוציולוגיה ולאנתרופולוגיה באוניברסיטת בר־אילן. בעת מותה שימשה ראש התוכנית הבינתחומית ללימודי מִגדר וראש המרכז לחקר המִגדר על־שם רחל וי"ל גבירץ באוניברסיטת בר־אילן, מרכז שאותו תרמה על־שם הוריה. התוכנית ללימודי מִגדר באוניברסיטת בר־אילן, שאותה הקימה, הינה התוכנית הראשונה והיחידה המעניקה תואר שני ותואר דוקטור בלימודי מִגדר ונשים בישראל.

דפנה נולדה בצרפת ב־9 בספטמבר 1937, וגדלה במונטריאול שבקנדה. היא סיימה את לימודי התואר הראשון במדע המדינה ובפילוסופיה, ואת לימודי התואר השני בעבודה סוציאלית באוניברסיטת מק־גיל (McGill). היא רכשה תואר מוסמך שני במדע המדינה ובהיסטוריה יהודית באוניברסיטה העברית בירושלים, ואחר־כך המשיכה בלימודי סוציולוגיה ואנתרופולוגיה באוניברסיטת מנצ'סטר באנגליה, שם קיבלה את התואר דוקטור בשנת 1972. היא עשתה פוסט־דוקטורט באוניברסיטת קליפורניה שבברקלי, וכן שימשה פרופסור־אורח באוניברסיטות ברקלי, ניו־יורק והרווארד.

דפנה חיברה שמונה ספרים עם חברות למקצוע, ביניהם: נשים במלכוד: נשים בישראל (הקיבוץ המאוחד, 1982); *Women's Worlds: From the New Scholarship* (Praeger, 1985); *Dual Earner Families: International Perspectives* (Sage, 1992); *Women in Israel* (Transaction, 1993); *Competitive Frontiers: Women Managers in a Global Economy* (Blackwell, 1994); מין מיגדר פוליטיקה: נשים בישראל (הקיבוץ המאוחד, 1999). כמו־כן היא פרסמה מאמרים רבים בכתבי־עת מדעיים ובאנציקלופדיות בנושאים הקשורים למִגדר – תנועת הפועלות, עבודה, משפחה, מדיניות חברתית וצבא בישראל.

בעת מותה הייתה דפנה חברה במערכת המייעצת של *Jewish and Christian Perspectives Series*, וחברת מערכת של: *Jewish Women: A Comprehensive Historical Encyclopedia, Gender & Society, Community Work and Family, International Review of Women and Leadership*, וכן של כתב־העת סוציולוגיה ישראלית.

דפנה הייתה חברה באגודות מקצועיות בעולם ובישראל, ובכל פעילויותיה הייתה תמיד בין יוזמות הפעילות לקידום חקר הנשים. בין היתר היא הייתה ממקימות האגודה הישראלית ללימודים פמיניסטיים ולחקר המִגדר, ומיוזמות הכנס הבינלאומי הראשון על נשים שנערך בחיפה בשנת 1981.

דפנה פעלה ללא לאות לקידום השלום, הדמוקרטיה וזכויות נשים בישראל. היא הייתה מעורבת בפעילויות לקידום השלום הן כסגנית־נשיא של הקרן החדשה לישראל, הן

בשותפות בפרויקטים של שלום ושל מפגש בין נשים יהודיות ופלסטיניות, והן באמצעות קשרים אישיים. היא הייתה מן המייסדות של שדולת הנשים בישראל בשנת 1985, ועמדה בראש מרכז המחקר של השדולה. כמו־כן הייתה חברה פעילה בארגון "אשה לאשה ישראל/ארה"ב".

בעשרים ושבע השנים האחרונות היא הייתה יועצת לוועדות ממשלתיות שעסקו בקידום מעמד האישה, ובשנים 1976–1978 אף הייתה יועצת ועדת ראש הממשלה למעמד האישה. בימיה האחרונים שימשה עדיין יועצת התת־ועדה של הכנסת לקידום נשים בעבודה ובכלכלה. דפנה הייתה בין הפעילות למען חקיקה של העדפה מתקנת במקומות עבודה. מאמרה בסוגיה זו התקבל לפרסום כאשר הייתה כבר על ערש־דווי.

דפנה נישאה לדב יזרעאלי בשנת 1960, השנה שבה עלתה לארץ. דב היה פרופסור לניהול באוניברסיטת תל־אביב, והתמחה בשיווק ובאתיקה בעסקים. דב נפטר ב־31 בינואר 2003 לאחר מחלה ממושכת. דפנה השאירה אחריה שלושה ילדים, שלושה אחים, שמונה־עשר נכדים ושני נינים. יהי זכרה ברוך.

יהודית לורבר
Brooklyn College and Graduate School, City University of New York

הסלון של דפנה

דברים לזכרה של פרופ' דפנה יזרעאלי

בפעם האחרונה שביקרתי בסלון של דפנה היא נעדרה ממנו. דפנה שכבה בחדר־השינה שלה ושל דב, הפעילה את הלב לקראת הישורת האחרונה של המירוץ, וניסתה להתעדכן על הקורה בסלון, שנהפך לחדר המנחמים על מותו של בן־זוגה.

בפעם הראשונה שביקרתי בסלון של דפנה היינו שם רק שתינו. היא זימנה אותי לפגישת היכרות מכיוון שביקשתי ממנה להיות המנחה שלי לדוקטורט. הסלון של דפנה נהפך לרקע שעליו ובתוכו הכרתי אותה. לא למדתי מעולם באחד מן הקורסים שהעבירה, לא נפגשנו במשרדה שבאוניברסיטה, לא הצטופפנו בפינה במטבח על כסאות־עץ ולא ניצלנו מעולם את חדר־העבודה שלה בבית. דווקא הסלון – החדר הפורמלי, הבורגני, חדר־האירוח – נהיה לזירה המרכזית שבה התוודעתי אליה.

הפגישות שבין המורה לתלמידתה נהפכו לפגישות קבוצתיות של מעגל לומדות, שאותו אירחה דפנה לסירוגין לאורך חמש שנים. מדי פעם היינו מנסות, למען הסדר הטוב, להזיז את הפגישות לבתיהן של משתתפות אחרות, אבל איכשהו היה שיווי־המשקל של הקבוצה מתייצב תמיד בסלון של דפנה. לא אוכל לתאר את המקום הזה כחדר חם, וגם לא כסלון ישראלי טיפוסי של ספות 3־2־1 עם שולחן־קפה מעץ הנטוע ביניהן. כדי להגיע לסלון של דפנה היה צריך לנסוע במעלית קומות רבות ולעבור שומר מזוין שהשגיח על דירת השכנים שלה – משפחת פרס. דלתה של דפנה, לעומת זה, הייתה פתוחה פעמים רבות, מחכה לאורחות. שולחן־האוכל הגדול שעמד משמאל היה כבר ערוך, והבאות היו מניחות עליו משהו להנעים את הערב. מעגל הנשים הקבוע היה מתעשר מדי פעם בחברה חדשה או באחת מן האורחות של דפנה מחוץ־לארץ, וכלל נשים מכל האוניברסיטות בארץ שעסקו בפמיניזם ואשר היו בשלבים שונים של הקריירה שלהן.

מעגל זה היה יקר מאוד לדפנה. אף־על־פי שהייתה הבכירה מכולנו, ואף שבדרך זו או אחרת הוא התקיים בזכות כוחה, ידענו שאנחנו חשובות לה ושהיא זקוקה לאנרגיות שלנו. לא תמיד הצלחנו להחזיר לה מעט ממה שנתנה. דפנה לא הייתה קלה, אך יחד עם זה, במשחק הזה שאני משחקת כאן בין הארכיטקטורה לאישה, החלונות הגדולים שהיו מתוחים לאורך הסלון שלה ממלאים תפקיד מרכזי. אלה מייצגים את השקיפות והפתיחות, תכונות שנחוות לא־פעם באי־נוחות בהקשר הים־תיכוני שלנו. עם השנים למדתי להבין את עקרון השקיפות והפתיחות שלה, ולקרוא דרכו את דפנה. היא לא ולזלה בכות ולא ראתה בהשפעה ובניהול נטל שיש להשאירו לאחרים. עם זה היא הקפידה לגלות את מהלכיה ביושר נדיר, וללמוד דרכים אחרות אל המטרה. לא תמיד נוח לעמוד מול חלון – הדברים אינם מוסתרים על־ידי וילון, המציאות ברורה וגלויה, ושברים מדמותך שלך חוזרים אליך. עם זה אין הפתעות – את יכולה להיות סמוכה ובטוחה שמה שראית או שמעת הוא מה שיש, ושדפנה מחויבת לכך.

בביקורי האחרון בסלון של דפנה ישבתי ליד משה שוקד ואריאלה פרידמן. משה סיפר על מקומם של דב ודפנה בקהילת הישראלים במנצ'סטר שבאנגליה כאשר למדו שם לדוקטורט. אחר־כך הזכיר את תרומתם לפעילות הפוליטית של "עד כאן" בקמפוס

התל־אביבי. העובדה ששניהם ראו בפעילות האקדמית שלהם עניין ציבורי לא פחות ממסלול אישי לא הייתה חדשה לי. אולם תוך כדי ההאזנה לשוקד הבנתי שהסלון של דפנה מהווה גם מטפורה לקהילה. היא ידעה ששינוי אפשר לעשות רק בעזרת קהילה פעילה, עניין שישראלים רבים מתעלמים ממנו בתוקף התינוך הדיכוטומי שלנו ללאומיות, מחד גיסא, ולמשפחתיות, מאידך גיסא. דפנה ידעה לייצר קהילות ולעבוד איתן. היא ידעה ליצור קבוצות שעומדות בין לבין: בין המדינה לאזרחיה, בין העבודה לבית (לשם כיוונה את עיקר מחקריה) בין המטבח לרחוב – בדיוק בסלון.

לאחר שכבר נואשנו מלראותה באותו ביקור ניחומים, יצאה שרון בתה אלינו ואמרה שנמתין עוד מעט עד שהאחות תגמור לטפל בה, כי "אימא שמעה שאתם פה ורוצה לראות אתכם". בהינתן האות התקדמנו בצעדים מהוססים, פוסעים לאורך המסדרון מן הסלון לחדר־השינה. השנייה הראשונה הכאיבה. הפרופורציות של אדם מאוזן הנצפה על־ידי העומדים למראשותיו מתעוותות. דפנה ידעה את זה והצליחה להתרומם מעט למצב של כמעט־ישיבה במיטה. היא שלחה אלינו חיוך. מכאן ואילך הלכה והתחזקה. השיחה, המבקרים, ההקשר האקדמי, החזירו אותה לשדות המוכרים לה והאהובים עליה. לכאורה חזרה להיות הדפנה שהכרתי, דפנה של הסלון. אולם בדקות הלא־ארוכות האלה היא הניחה לעצמה ולנו ליהנות ממה שהיה ברור כי לא יישנה. היא עברה בין כל אחד ואחת והניחה משהו טוב לפתחנו: מאלישבע לאומי, למשה, לאריאלה ואליי. היה זה מופע של נדיבות, מופע רך ומפרגן. לא היו אלה פנים אחרים או חדשים שלה, ולא שמעתי ממנה שם באותו חדר דברים שלא אמרה לי במהלך השנים. עם זה, אל מול המוות הטרי של בן־זוגה והידיעה כי ימיה ספורים, היה למעמד זה טעם של חסד.

כאשר פנינו לצאת מחדר־השינה, ציידה אותנו דפנה במשפט של הסלון – "אני עוד אפתיע אתכם", אמרה. הפעם הסלון הפסיד. לילה טוב דפנה.

תמר אלאור
האוניברסיטה העברית בירושלים

גבריות מתוך מחאה: על כינון הזהויות של חיילים בתפקידי צווארון כחול

אורנה ששון־לוי*

אשר: אני היה לי מאוד בעיה, היה לי את הג'וק הזה לצאת מהצבא. איפה לא היה לי... הגשתי קודם־כל בקשות להשתחרר וזה, הלכתי לקב"נים, ברחתי מהצבא, ברחתי, נפקדויות, עריקויות, ומה אני אגיד לך. אם סיבה אחרונה באמת שעשיתי את זה וחזרתי בי, זה בגלל אימא שלי וההורים. אני ראיתי את אימא שלי ואבא שלי חולים נהיו בגללי יותר ויותר. אז אמרתי מה אני אעשה, אני חייב לחזור לזה. בגלל זה חזרתי לצבא. אם את לוקחת אותי עכשיו שנה אחורה, אני לא מתגייס לצבא, ואני לא עושה צבא. אני לא צריך את הצבא. הצבא לא נותן לי שום דבר. שאני המקצוע שלי באמת שאני לא צריך את הצבא.

שאלה: תגיד, השתנית בצבא, בתקופה של השירות?

אשר: תראי, בוגר תמיד הייתי בוגר. זה לא... יש אומרים הצבא עושה אותך גבר, וזה, אז גבר אני כבר מגיל שלוש־עשרה. אני לא צריך את ההורים, אני לא צריך אף־אחד.

אשר, חייל מזרחי מטבריה, בן שמיני במשפחה של תשעה ילדים, המשרת כסַפָּר בבסיס של חיל־האוויר בצפון, כמו הופך את הטקסט הציוני על פניו: לדבריו, הוא אינו משרת כדי להגן על המדינה או לתרום לבטחונה, אלא כדי "לשמור על הבריאות של הוריו", כלומר, כדי להבטיח להוריו שהוא מקיים את הנורמות של גבריות ישראלית תקנית. בו־בזמן הוא דוחה את הקישור בין צבאיות לגבריות, כשהוא טוען שהוא "גבר" כבר מגיל

---

* המחלקה לסוציולוגיה ולאנתרופולוגיה, האוניברסיטה העברית בירושלים.

אני רוצה להודות לכל החיילים שהסכימו לדבר איתי ולגולל לפניי את סיפורם הצבאי. תודה לחברי הקבוצה שעסקה בהתהוות זהויות חברתיות ובהשפעתן על יחסי צבא–חברה בישראל, שניהלו איתי ויכוחים נוקבים על ניתוחם ופרשנותם של הדברים שנאמרו על־ידי קבוצת חיילים זאת: איסמעיל אבו־סעד, אייל בן־ארי, הדס בן־אליהו, שרית הלמן, יוסי יונה, סטיואַרט כהן, עדנה לומסקי־פדר, זאב לרר ואורי רם. כמו־כן תודה למורים ולחברים שהדריכו, תמכו והעירו: אורי בן־אליעזר, מיקי גלוזמן, טל כוכבי, גל לוי, ברוך קימרלינג, תמר רפופורט ואורלי תורג'מן־גולדשמיט, וכן לשתי הקוראות האנונימיות של סוציולוגיה ישראלית. תודה מיוחדת לניצה ינאי על התובנות שהאירו את עיניי ביחס לגבריותם של חיילים בתפקידי צווארון כחול.

עבודת המחקר שמאמר זה מתבסס עליה נתמכה על־ידי המרכז על־שם שיין למחקרים במדעי החברה, מכון לוי אשכול לחקר הכלכלה, הפוליטיקה והחברה בישראל, ומרכז לייפר ללימודי מגדר – שלושתם בפקולטה למדעי החברה, האוניברסיטה העברית בירושלים; וכן על־ידי האגודה לקרנות חינוך, קרן וולף ועמיתי הרצל. תודתי נתונה לכל הגורמים שמימנו את עבודתי לאורך הדרך.

This content downloaded from
132.66.11.218 on Tue, 16 Feb 2021 16:18:35 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

שלוש־עשרה, ללא שום קשר לשירות הצבאי. הוא מציג אם כן פרשנות דואלית שלפיה השירות הצבאי חיוני להגדרתו כגבר ישראלי נורמטיבי, אבל בה־בעת הוא שולי, או אף ממלא תפקיד שלילי, הן בהגדרתו העצמית כגבר והן בתפיסתו העצמית כאזרח. שיח דואלי זה, המאפיין את החיילים בתפקידי הצווארון הכחול, נשען אם כן על תפיסת ההגמוניה הישראלית ומתנגד לה בו־זמנית.

השניות המתבטאת בשיח זה מלמדת כי הקשר בין צבא, גבריות ואזרחות אינו הרמוני כפי שנטען לעיתים קרובות (ראו, למשל: Enloe, 1988; Pateman, 1989; Snyder, 1999). מרבית הספרות העוסקת ביחס שבין הצבא למדינה מתמקדת בחיילים הקרביים, ומניחה לכן זהות גברית אחידה וקשר הדדי בין צבא, אזרחות וגבריות. למשל, ג'ואן נייגל (Nagel, 1998, pp. 251–252) טענה כי "תרבות־המיקרו של הגבריות כה קרובה ברוחה לדרישות של הלאומיות, ובמיוחד להיבט המיליטריסטי שלה, עד כדי כך שקשה להבחין ביניהן". אולם צבאות, כידוע, אינם ארגונים הומוגניים, אלא הם מפוצלים ומרובדים על־פי מִגדר, גזע, מעמד, אתניות ומיניות.[1] אכן, ניתוח הזהויות המתכוננות בצבא מנקודת־ראותן של קבוצות מוחלשות חושף לעיתים קרובות קשר מורכב ואף רווי סתירות בין שירות צבאי, גבריות ואזרחות.

במאמר זה ברצוני להציע פרובלמטיזציה של הקשר בין צבא, גבריות ואזרחות באמצעות ניתוח של כינון הזהויות בקבוצה הממוקמת בשולי הצבא – קבוצת החיילים בתפקידי הצווארון הכחול. טענתי היא כי החיילים בתפקידי הצווארון הכחול, ברובם מזרחים ממעמד נמוך או מהגרים מברית־המועצות־לשעבר, מכוננים במהלך שירותם הצבאי זהויות המאתגרות את התפיסות הציוניות ההגמוניות של גבריות ואזרחות. חיילים אלה מקבלים את הדומיננטיות של הגבריות הקרבית, אולם מוצאים עיגונים חלופיים להגדרת הגבריות שלהם העוקפים את הזירה הציבורית ומדגישים אוטונומיה, עצמאות ואחריות לבית ולמשפחה. הזהות הגברית שהם מציגים, השואבת את עיקר כוחה מהתחום הפרטי של חיי הבית והמשפחה, מתבטאת בהתנגדות מתמשכת למשמעת ולסמכות הצבאיות, ומדגישה את תפקיד הגבר המפרנס על תפקיד החייל. זהות זאת יכולה להיתפס כאנטי־צבאית, אולם תפיסות האזרחות שלהם, מצד אחר, מדגישות שיח אתנו־לאומי יהודי אקסקלוסיבי ומיליטנטי. השניות העולה מההשוואה בין הפרקטיקות האנטי־צבאיות שלהם לבין השיח הפוליטי המיליטנטי שלהם חושפת את מיקומם של מזרחים ממעמד נמוך בחברה הישראלית בעמדה מפוצלת בין השתייכותם המועדפת כיהודים לבין שוליותם כמזרחים מהמעמד הנמוך. לגביהם, אם כן, הקשר בין צבא, גבריות ואזרחות הינו סבוך ודו־ערכי. על־מנת להבין את התהליכים החברתיים המתרחשים במסגרת כינון הזהויות שחיילים אלה מציגים, יש לעמוד בקצרה על הנחות־היסוד המקשרות בין צבא, גבריות ואזרחות, ולבחון את המבנה האתנו־מעמדי של הצבא הישראלי.

---

1 על המבנה המִגדרי של הצבא, ראו, למשל: Enloe, 1988, 2000; Izraeli, 1997; Snyder, 1999; Stiehm, 1989. לניתוח של הצבא מפרספקטיבה גזעית, ראו, למשל: Burk, 1995; Moskos, 1993. ניתוח מעמדי של הצבא מופיע אצל: Gill, 1997; Appy, 1993. ביקורת על המבנה האתני של הצבא ניתן למצוא אצל: סמוחה, 1983; Y. Levy, 1998; Enloe, 1980. לניתוח מעמדם של הומוסקסואלים ולסביות בצבא, ראו: גרוס, 2000; Shilts, 1993.

This content downloaded from
132.66.11.218 on Tue, 16 Feb 2021 16:18:35 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

גבריות, צבא ואזרחות

בעקבות המחקר הפמיניסטי, שהתמודד עם תפיסות מִגדריות מהותניות וביניריות ובחן את אופני הכינון של הזהויות הנשיות, התפתחה בעשור האחרון פרובלמטיזציה גם של הגבריות, שלא נתפסה עוד כזהות אוניוורסלית, שקופה ומובנת מאליה, אלא – כמו הנשיות – כתוצר של הבניות חברתיות שיש לפענחן בהקשרים היסטוריים ומוסדיים ספציפיים (Brod & Kaufman, 1994, pp. 1–3; Connell, 1995, p. 24; Kimmel, 1987, p. 10; Morgan, 1992, pp. 6–8). המושג המרכזי במחקר העכשווי על גבריות הוא "הגבריות ההגמונית", המוגדרת כ"צירוף של פרקטיקות מִגדריות המגלמות את ההצדקה הנוכחית לפטריארכיה" (Carrigan, Connel & John, 1985; Connell, 1995). גבריות הגמונית זאת הינה מודל אידיאלי, שזהויות גבריות (ונשיות) אחרות מתכוננות ביחס אליה בדרך של חיקוי, שיתוף־פעולה או התנגדות. לעיתים קרובות הגבריות ההגמונית היא "גבריות לדוגמה" שהמדינה מייצרת כך שתענה על צרכיה כצורה תרבותית מקובלת (Connell, 1995, p. 30), ובכך היא מהווה אמת־מידה בעיצובו של סולם היררכי של זהויות גבריות. מושג זה הינו אפקטיבי במיוחד מבחינה תיאורטית מכיוון שהוא מאפשר לטעון לריבוי של זהויות גבריות המיוצרות בהצלבה עם מעמד, אתניות ולאומיות, ויחד עם זה לשמור על התובנה הפמיניסטית המדגישה יחסי כוח ושליטה בין המינים.

אף־על־פי שגבריות מובנית בכל אתר חברתי (כולל אתרים נשיים אקסקלוסיביים, שבהם הגבריות נבנית על־דרך ההדרה וההנגדה או על־דרך החיקוי), היא מקבלת ביטוי מיוחד במוסדות הנתפסים כאתרים גבריים אקסקלוסיביים, כגון ספורט, פשע וצבא. הצבא הינו אתר מרכזי ללימוד תהליכי הייצור של זהויות גבריות לא רק מפני שבעיקר גברים מאיישים אותו, אלא משום שהוא נתפס חברתית, תרבותית והיסטורית כארגון גברי הנשען על הגדרות דיכוטומיות של נשיות וגבריות לצורכי קיומו והנעתו (Enloe, 1988, 2000), וממלא תפקיד מרכזי בהבניית דימויים גבריים בחברה בכללותה (Barrett, 1996, p. 2). לצבא יש תפקיד מיוחד בביסוס האידיאולוגיה הפטריארכלית בשל המשקל המרכזי שיש למלחמה בכלל, ולקרב בפרט, בהבניות של גבריות ובהצדקה של עליונות גברית (Enloe, 1988, p. 7; 2000, p. 36). היחסים בין צבאיות לבין גבריות פטריארכלית מתאפיינים אם כן באינטרסים הדדיים (Enloe, 1988, p. 13).

בישראל יש לקֶשר בין גבריות לצבאיות בולטות מיוחדת בשל התהליך ההיסטורי שיצר זיהוי בין ציונות לגבריות (גלוזמן, 1997), בשל הסכסוך היהודי–הפלסטיני המתמשך ובשל התפתחותן של חברה ותרבות מיליטריסטיות (קימרלינג, 1993). בעקבות תהליכים אלה, שמקורם כבר בתחילת המאה העשרים, זהותו של החייל הקרבי נתפסת כמגלמת את הגבריות ההגמונית (Lomsky-Feder & Ben-Ari, 1999), והשירות הצבאי נתפס כשלב חניכה הכרחי ואוניוורסלי לקראת גבריות נורמטיבית בישראל (שובל, 1994; Ben-Ari, 2001).

אך המחקר הנוכחי, היוצא מהפרספקטיבה של חיילים בתפקידי צווארון כחול, מגלה כי הצבא אינו תמיד פונקציונלי בתהליך כינונן של זהויות גבריות. הזהויות המתכוננות במהלך השירות הצבאי מגלות לעיתים פיצול ברור ביחסן אל הצבא, ולעיתים הן אף מתנסחות במונחים אנטי־צבאיים ביסודם. כלומר, אף־על־פי שהשירות הצבאי נתפס

This content downloaded from
132.66.11.218 on Tue, 16 Feb 2021 16:18:35 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

כחיוני בהגדרתם של גברים ישראליים תקינים, הוא עשוי להקשות בו־זמנית על כינונה של זהות גברית.

מוסכמה שנייה שחיילי הצוואר‌ון הכחול מערערים מניחה קשר הדדי ופונקציונלי בין שירות צבאי לבין אזרחות. תפקידו של הצבא בהגדרת האזרחות הומשג כבר על־ידי ובר (Weber, 1968 [1922]), שראה בשליטה מונופוליסטית על אמצעי האלימות בחברה מאפיין ייחודי של המדינה המודרנית. על־פי ניתוח זה, הצבא חיוני להגדרת הישות הפוליטית כמדינה ריבונית ולכן הוא גם המגדיר העיקרי של האזרחות וגבולותיה. תפיסות עכשוויות יותר של אזרחות רואות את הקשר בין הצבא לאזרחות בשני אופנים שונים. בשיח האזרחות הליברלי, השירות הצבאי מהווה חלק מחובותיו המינימליות של האזרח כלפי המדינה, ומילוין מזכה אותו בזכויות אזרחיות, פוליטיות וחברתיות שוות. ג'נוביץ (Janowitz, 1976), שיצא מגישה ליברלית ופונקציונלית, טען כי בעקבות המהפכות הצרפתית והאמריקאית שימש גיוס־החובה ההמוני מכניזם לדמוקרטיזציה של מדינות המערב. לטענתו, גיוס־חובה אוניוורסלי סימן את החלת ריבונותה של המדינה על קבוצות חברתיות רחבות יותר, ובכך הוליך לשינוי במבנה החברתי של הצבא ובטיב הזיקה שבין המדינה לבין נתיניה. הצבא נתפס כמכניזם אינטגרטיבי, והשירות הצבאי נהיה לתנאי, ולכן גם למסלול, להצטרפות לקולקטיב הפוליטי (Burk, 1995).

בשיח האזרחות הרפובליקני, לעומת זה, האזרחות מוגדרת על־פי מידת תרומתו של האזרח ל"טוב המשותף" של הקהילה (Shafir, 1998). בחברות בעלות אופי מיליטריסטי, תרומתו של האזרח לקולקטיב נמדדת בעיקר באמצעות שירותו הצבאי ומוכנותו להקרבה עצמית למען הכלל. אזרחות טובה בחברות כאלה מזוהה עם חיילות טובה. כך, השירות הצבאי מהווה מדד למידת האזרחות והפטריוטיות של היחיד (הלמן, 1994) ואמת־מידה לחלוקה דיפרנציאלית של המשאבים המוסריים והחומריים של הקהילה. כלומר, השירות הצבאי מהווה חלק פעיל בעיצובו של מבנה אזרחות היררכי.

הגדרת החייל הקרבי כ"אזרח הטוב" משרתת כמובן את האינטרסים של המדינה, ומאפשרת לה למסד זכאות דיפרנציאלית לזכויות אזרחיות. אכן, בניגוד לגישות הפונקציונליסטיות, שהניחו קשר הרמוני בין צבא לבין אזרחות, עלו בשנות השמונים גישות ביקורתיות שטענו כי מדינות משתמשות במלחמות כדי לגייס את האוכלוסייה למטרות מדינתיות, כדי למסות את האוכלוסייה וכדי לכונן זהויות קולקטיביות על־ידי מיסוד ולגיטימציה של אי־שוויון גזעי, אתני, מעמדי ומִגדרי (Enloe, 1980; Giddens, 1985; Shaw, 1984; Tilly, 1985). אולם גם ניתוח ביקורתי זה מעלה מסקנה דומה לגבי הקשר בין צבא לבין אזרחות: כאשר הציעה המדינה את השירות הצבאי כהבטחה לקדמה דרך ההשתייכות ללאום, וההשתתפות במלחמה הומרה בזכויות אזרחיות, נעשו הצבא והמלחמה לחלק בלתי־נפרד מהגדרת האזרחות ומהתפתחותה של מדינת־הלאום במערב.

הביקורת הפמיניסטית טוענת כי קשר זה בין הצבא לבין המדינה מכונן את האזרחות על־פי תפיסות של גבריות ועל־פי אורח חייו של הגבר (Pateman, 1989). לויד (Lloyd, 1986) מראה כי הגבריות של האזרחות והגבריות של המלחמה קשורות דרך הרעיונות המרכזיים של החשיבה המערבית: אינדיווידואליות, עצמיות, אוטונומיה והתעלות מעל אינטרסים פרטיים למען עקרונות מוסריים אוניוורסליים. המלחמה הינה אנטיתזה לאינטרס הפרטי, אולם היא נתפסת כהכרחית כדי לשמר את הקולקטיב. לכן האזרח הטוב, לפי רוסו, הוא זה שמוכן לוותר על אהבתו לאשתו ולילדיו ולהילחם למען בטחון

This content downloaded from
132.66.11.218 on Tue, 16 Feb 2021 16:18:35 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

הקהילה (שם, ע' 65). באופן דומה טען הֶגֶל שכאשר החייל מוותר על האינטרס הפרטי שלו ומוכן ליהרג למען הקולקטיב, הוא מכונן עצמיות חדשה, רציונלית ואוטונומית, שהינה האידיאל הנשגב של הגבריות בחברה המערבית (שם, ע' 70).

מכיוון שהמבחן האולטימטיבי למחויבותו הפוליטית של הפרט הוא מוכנותו להקריב את חייו למען המדינה, ומכיוון שהאישה מודרת משדה־הקרב, היא אינה שותפה מלאה במחויבות למדינה ולפיכך אזרחותה מתעצבת כ"אזרחות חסרה" (Pateman, 1989, p. 11). נשים אינן מודרות לגמרי מהתחום הציבורי אולם הן משולבות בו אחרת מגברים – הכללתן כאזרחיות מובנית סביב ההבדל המיני/הגופני שלהן ביחס לגברים, כאשר אלה האחרונים מהווים את הנורמה (שם, ע' 4). הזיקה ההדוקה בין שירות צבאי לבין אזרחות מעניקה אם כן יתרונות לגברים ששירתו בצבא, ומייצרת היררכיה מגדרית במבנה האזרחות.

אולם גם אזרחותם של הגברים אינה יציבה ואחידה. ראשית, לא כל הגברים משרתים בצבא, והסיבות לאי־גיוסם מעצבות את האופי הדיפרנציאלי של אזרחותם. למשל, אי־גיוסם של החרדים לצבא מעצב אזרחות שונה מאי־גיוסם של פלסטינים בישראל. יתרה מזו, גם בקרב הגברים המשרתים בשירות־חובה קיימים הבדלים מובהקים בתפיסות האזרחות על־פי אופי השירות הצבאי ומיקומם במבנה הריבודי של הצבא. כך, חיילים בתפקידי צוואורון כחול מבטאים תפיסה דואלית של אזרחות: תפיסה אחת משקפת את ניכורם מהמדינה ומהארגון הצבאי המייצג אותה, בעוד שהתפיסה האחרת מביעה הזדהות מוחלטת עם המדינה עד כדי גישות לאומניות מובהקות. התנגשות זאת בין פרשנויות של אזרחות מעניינת במיוחד כאשר מדובר בתפיסותיהם של חיילים, מכיוון שהצבא נתפס כ"מוסד מעניק אזרחות" (Ramirez & Weiss, 1979). מכאן, שאת הקשר בין שירות צבאי לבין אזרחות, שכבר נותח ופורק ברמה המבנית והחברתית, יש לפרק ולבחון מחדש גם ברמת התודעה של היחיד, שזהותו המתכוננת במהלך השירות הצבאי משקפת תמיד גם את מיקומו בריבוד האתנו־מעמדי של הצבא.

ריבוד אתנו־מעמדי בצבא

התפיסה הפונקציונליסטית של הצבא כגורם מרכזי למודרניזציה, לבינוי אומה, ולאינטגרציה מעמדית ואתנית (Janowitz, 1976) נופצה על־ידי סינתיה אנלו (Enloe, 1980) שהראתה כי בניגוד לאתוס של "צבא העם", הצבא מרבד לא רק בין גברים לנשים, אלא גם בין גברים מקבוצות לאומיות, אתניות ומעמדיות שונות. לטענתה, המדינה משתמשת במדיניות כוח־אדם אתנית על־מנת לשמר את סמכותה ואת הסדר הפוליטי הקיים. "מפת הביטחון האתנית" שהאליטה המדינתית מציירת מדרגת את הקבוצות השונות על־פי מידת נאמנותן למדינה, ובהתאם לכך מבחינה ביניהן במדיניות הגיוס לצבא, בדפוסי קידום, בחלוקת תפקידים בצבא, ברמת הקרביות ועוד. על־פי מפה זו, במעגל הראשון של הצבא (תפקידים קרביים) ישרתו בני האליטה, במעגל השני ישרתו בני קבוצה אתנית בעלת אמינות חלקית, ובפריפריה של הצבא ימוקמו קבוצות שאמינותן מוטלת בספק, ובניהן יגויסו לשרת ביחידות נפרדות כעין פרולטריון של המנגנון המדינתי. במעגל החיצוני לצבא נמצאות הקבוצות שנתפסות כעוינות למדינה. כך,

This content downloaded from
132.66.11.218 on Tue, 16 Feb 2021 16:18:35 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

האליטה הפוליטית משתמשת בזהויות אתניות מתחרות ומנצלת אותן לצרכיה, תוך ייצורן ועיצובן מחדש (Enloe, 1980).

הצבא הישראלי מייצג את האידיאולוגיה האוניוורסלית של מדינת־הלאום המודרנית כאשר הוא מציג את עצמו כ"צבא העם" (Ben-Eliezer, 1995) – צבא שוויוני שתפקידו "לפרוץ את כל המחיצות העדתיות והארציות והבדלי המעמדות והמוצא" (בן־גוריון, 1957, ע' 212). חוק גיוס־החובה לגברים ולנשים, מסלול השירות האחיד לחיילים ולקצינים ותוכניות הצבא לקידום "אוכלוסיות חלשות" אכן תרמו לדימויו של הצבא כממלכתי וכמכניזם לאינטגרציה חברתית.[2] אולם בתחילת שנות השמונים יצא סמי סמוחה (1983) במאמר פורץ דרך שהראה כי גם "צבא העם" הישראלי מעוצב על־פי מפת ביטחון אתנית, שלפיה האשכנזים מהווים את השלד של הצבא ושל מערכת הביטחון; המזרחים ממוקמים בפריפריה הסמוכה למרכז, האמורה לספק כוח־אדם חיוני למערכת הביטחון; הדרוזים והצ'רקסים נמצאים בשוליים, מוגבלים ליחידות מסוימות, וקידומם בצבא מוגבל; והנוצרים והמוסלמים אינם מגויסים מכיוון שהם נתפסים כעוינים למדינה. ביחס למזרחים, טען סמוחה, הצבא פועל כמערכת הטמעה, ולא ככור־היתוך, מכיוון שעל־מנת לזכות באמון ולהתקדם בצבא, החיילים המזרחיים צריכים להסתגל למערכת הפועלת על־פי הנורמות המערביות של הקבוצה הדומיננטית האשכנזית. מסקנתו היא כי הריבוד הצבאי, המבוסס על המיון האתנו־מעמדי שעורכת מערכת החינוך בארץ, משקף ואף משמר את הריבוד האתני בחברה האזרחית (סבירסקי, 1995; סמוחה, 1983).

סמוחה (1983) מתייחס בעיקר לחלוקת העבודה האנכית בין מזרחים לאשכנזים בצבא, ומראה כי לאשכנזים יש סיכוי טוב יותר להתקדם בצבא (ראו גם: Cohen, 1997). אני רוצה להצטרף לטענתו של יגיל לוי (Y. Levy, 1998) ולטעון כי ההיררכיה הצבאית מתבססת לא רק על חלוקת עבודה אנכית (פערים בקידום), אלא גם על חלוקת עבודה תעסוקתית (שגם לה יש אופי היררכי) בין תפקידי צווארון לבן, הכוללים תעסוקות עתירות־ידע יוקרתיות, לבין תפקידי צווארון כחול, המבוססים על תעסוקות עתירות־עבודה ונמוכות־סטטוס. החיילים בתפקידי הצווארון הלבן (למשל, תפקידי מודיעין ומחשבים) הינם על־פי־רוב אשכנזים מהמעמד הבינוני, בני הערים הגדולות, המושבים והקיבוצים, בעלי תעודת־בגרות מבתי־ספר עיוניים. לעומתם, רוב החיילים בתפקידי הצווארון הכחול (למשל, טבחים, מכונאי רכב ונהגים) הינם מזרחים או מהגרים מברית־המועצות־לשעבר, בני המעמד הנמוך, מערי הפריפריה או מהשכונות שבשולי הערים הגדולות, בוגרי תיכונים מקצועיים, ללא בגרות או עם בגרות חלקית ומקצועית. השירות בתפקידים המבוססים על עבודת־כפיים ממקם חיילים אלה ברובד הנמוך ביותר מבחינה מקצועית וחברתית בצבא, ואינו מעניק להם קידום מקצועי ויוקרה חברתית.

---

2 הצבא, מצידו, תורם לטיפוח האתוס השוויוני על־ידי הסתרת נתונים ביחס לחלוקות הפנימיות בצבא. הצבא אינו מספק נתונים סטטיסטיים על התפלגות ההשתתפות של מזרחים ואשכנזים ביחידות השונות, בתפקידים השונים ובדרגות השונות בצבא. הדיון על המערכת האתנו־ריבודית בצבא מתקיים אם כן ללא נתונים מדויקים כמעט (ליסק, 1983; סמוחה, 1983; Y. Levy, 1998). יוצא־דופן היה הפרסום הרב שנתן הצבא למפעלי החינוך, ובמיוחד למפעל לקידום אוכלוסיות מיוחדות (ליסק, 1983). פרסום זה משרת כמובן את הדימוי של הצבא כגורם המקדם אוכלוסיות חלשות ובכך מעודד שוויון חברתי בישראל.

This content downloaded from
132.66.11.218 on Tue, 16 Feb 2021 16:18:35 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

מכאן, שניתוח של כינון הזהויות בצבא ושל הקשר בינן לבין המדינה אינו יכול להניח זהות גברית אחידה, אלא חייב להתייחס להקשר של ריבוד אתנו־מעמדי וחלוקה תעסוקתית בצבא. המחקרים שהזכרתי לעיל מבססים את הניתוח המבני של הריבוד האתנו־מעמדי בצבא, אולם חסר עדיין ניתוח פנומנולוגי הבוחן את השאלה "איך אי־שוויון מעצב את העצמי" (Lamont, 2000a). אני מבקשת אם כן לחבר במאמר זה בין רמת המקרו של המבנה החברתי לבין רמת המיקרו של כינון זהויות אישיות, על־מנת לעמוד על המשמעויות הסובייקטיביות הנוצרות במיקומים שונים בתוך הארגון הצבאי המרובד.

הערה מתודולוגית

לפני הדיון בזהויות החיילים בתפקידי הצוואר‌ון הכחול, אני רוצה לעמוד בקצרה על האסטרטגיה המחקרית שלי ולהציע היכרות עם החיילים שראיינתי. מאמר זה נובע מתוך מחקר גדול יותר העוסק בכינון זהויות מִגדריות בצבא הישראלי (ששון־לוי, 2000), שהתבסס על שתי גישות מחקריות איכותניות הקרובות ברוחן זו לזו: הגישה הפנומנולוגית־הפרשנית והגישה הפמיניסטית. הגישה הפנומנולוגית־הפרשנית (גירץ, 1990; Taylor, 1987) בוחנת את המציאות החברתית והתרבותית מנקודת־ראותם של הפועלים בה. מטרתה אם כן היא לחקור מבנים של משמעות כפי שהם נחווים על־ידי המשתתפים. המתודולוגיה הפמיניסטית מעמידה את הפרספקטיבה המִגדרית במרכז המחקר, מדגישה רפלקסיביות של החוקרת ופועלת לחשיפת מבנים של אי־שוויון חברתי ולשינוי הסטטוס־קוו המִגדרי. חוקרי גבריות אחדים טענו אומנם כי נשים בכלל, ופמיניסטיות בפרט, אינן "רשאיות" לחקור גברים וגבריות (Brod, 1987, p. 275; Kimmel, 1996, p. 6), אולם בעקבות סמית (Smith, 1990), אני מאמינה כי מחקר פמיניסטי יכול לעסוק בגברים ובגבריות, כמו בכל נושא אחר, כל עוד המִגדר הוא הקטגוריה האנליטית העיקרית שלו, וכל עוד הוא רגיש ומודע ליחסי כוח מִגדריים. יתרה מזו, המחקר הפמיניסטי נועד לתת קול לקבוצות שוליות, והמחקר הנוכחי מקווה לתת קול לקבוצה שהודרה לשוליים – קבוצת החיילים הנמצאים בתחתית ההיררכיה הצבאית.

הגבריות מציבה בעיה מתודולוגית מרכזית: חסר מודל ברור לאיסוף חומר על גבריות. זאת, מכיוון שגבריות אינה "קיימת" במציאות, אלא מהווה גשטלט מרכזי בהבניית ההתנהגויות והתפיסות של נשים וגברים כאחד (Bourdieu, 1997), שאת משמעויותיו ניתן לחלץ רק על־ידי פענוח פרקטיקות שונות המודגשות על־ידי גברים (Vale de Almeida, 1996). המתודולוגיה ההולמת מחקר כזה היא התצפית המשתתפת, המאפשרת להשתלב בחיי היומיום של גברים. אכן, חוקרי גבריות מרבים לשבת בבתי־קפה של גברים (מונטרסקו, 1998; Vale de Almeida, 1996), לכתוב יומני־שדה בבסיסים צבאיים (Ben-Ari, 1998) או לחקור מקומות עבודה גבריים (Collinson & Hearn, 1994) על־מנת לחקור "עשייה" של גבריות. אולם אילוצי הצבא אינם מאפשרים לאזרחיות לערוך תצפיות ממושכות, והמחקר התבסס לכן על ראיונות־עומק עם חיילים וחיילות, שנערכו על־פי־רוב לקראת השחרור או בשנה הראשונה לאחר שחרורם מהצבא.

על־מנת לעמוד על הבניית הזהויות המִגדריות בצבא, ראיינתי בשנים 1996–1999 חמישים ושבעה גברים וארבעים ושש נשים ששירתו במגוון רחב של תפקידים. מתוך כלל

This content downloaded from
132.66.11.218 on Tue, 16 Feb 2021 16:18:35 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

הראיונות, המאמר הנוכחי מתבסס על ראיונות עם שישה־עשר חיילים ששירתו בתפקידי צווארון כחול: ניר ואולג הטבחים; יפתח, יאיר וגיל הנהגים; עמרם וחיים מכונאֵי הרכב; דרור טכנאי הקשר; תום מש"ק התחזוקה; שוקי הנַשָׂק; אודי התחמושתן; מתי הטכנאי בחיל־האוויר; כפיר מאבטח המתקנים (ש"ג); אשר הסַפָּר; נועם מש"ק המשמעת; ואמיר, ששירת כעובד כללי.[3] אחד־עשר מבין המרואיינים היו ממוצא מזרחי, אחד ממוצא מעורב וארבעה ממוצא אשכנזי. שניים מביניהם היו מהגרים מברית־המועצות־לשעבר.[4] שישה מקבוצה זאת התגוררו בשכונות של הערים הגדולות (תל־אביב, ירושלים ונתניה), תשעה בערי הפריפריה (באר־שבע, אשדוד, בית־שאן וטבריה), ואחד במושב שיתופי בצפון. שלושה סיימו ללמוד בכיתה י', תשעה סיימו תיכון מקצועי, וארבעה (כולם אשכנזים) למדו בבית־ספר תיכון עיוני.

כצפוי, הגישה אל החיילים בתפקידי הצווארון הכחול לא הייתה פשוטה. חיילים קרביים וחיילים בתפקידי צווארון לבן איתרתי בקלות דרך האוניברסיטה או באמצעות קשרים חברתיים, אולם התקשיתי להגיע אל חיילים ששירתו בתפקידי מפקדה. נעזרתי לכן בקשרי משפחה וחברות כדי להיכנס באופן לא־רשמי אל ארבעה בסיסים צבאיים (שני בסיסי צנחנים, בסיס של חיל־האוויר בצפון ובסיס פתוח במרכז הארץ) ולראיין בהם חיילי מפקדה בתפקידים מגוונים. הקפדתי ככל האפשר שהחיילים יהיו לקראת שחרור כדי שתהיה להם פרספקטיבה על השירות הצבאי כולו.

ההבדל במיקום המבני ביני לבין הנחקרים, שהִקשה עליי לאתר מרואיינים, בא לידי ביטוי גם בראיונות עצמם. כאזרחית אשכנזייה אקדמאית המראיינת בבסיס צבאי, נתפסתי לעיתים על־ידי החיילים כפסיכולוגית או כיועצת ארגונית, כלומר, כנציגת הממסד. חלק מהחיילים חששו שדבריהם יועברו למפקד הבסיס, ושניים אף ביקשו לא להקליט את הריאיון. אחרים נטו לנצור את לשונם ולדבר בזהירות, והשיחה הייתה מהוססת, מקוטעת, כמעט דוממת. במצבים כאלה ניסיתי לרכך את האווירה על־ידי הצגה עצמית גלויה מאוד ולא־פורמלית, שימוש בהומור והתנערות מהממסד הצבאי בכלל ומהפיקוד בבסיס המסוים בפרט.

אף־על־פי־כן, פערי הכוח בין המראיינת למרואיין משפיעים ללא ספק על אופייה של השיחה ועל התוצר של הריאיון (Hastrup, 1992, p. 122). ההבדל ההיררכי הקיים ממילא ביחסי מראיינת–מרואיינים, מועצם כאן על־ידי הפערים בגיל, במעמד ובהשכלה ביני לבין חיילים אלה.[5] התחושה במהלך הראיונות, ועוד יותר מכך בקריאת הראיונות המשוקלטים, הייתה שהחיילים התאמצו מאוד לשלוט בחשיפה שלהם ובסיפור המסופר

---

3 כל השמות בדויים.

4 הקבוצה התעסוקתית של תפקידי הצווארון הכחול, שכללה בעבר בעיקר חיילים מזרחיים, כוללת כיום גם מהגרים רבים מברית־המועצות־לשעבר, שאינם מיוצגים מספיק במאמר זה בשל התקופה שבה נערכו הראיונות.

5 לשם השוואה, ברוב הראיונות עם חיילים קרביים, עם חיילים בתפקידי צווארון לבן ועם חיילות בתפקידים "גבריים" היה ההבדל ההיררכי בין החוקרת לנחקרים שונה, אם לא הפוך. מכיוון שלמרואיינים הללו היה ברור שידיעותיי על הצבא חלקיות בלבד ושהסתכלותי הינה חיצונית לצבא, הם התייחסו אליי בסלחנות מסוימת, פנו אליי בטון דידקטי במהלך הריאיון, ונהנו להצביע על סודות שהם לא יספרו לי ולהפגין לפניי את עוצמת הבנתם והתמצאותם בצבא ובצבאיות.

This content downloaded from
132.66.11.218 on Tue, 16 Feb 2021 16:18:35 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

למעני. גם בראיונות שנדמו נינוחים יותר התגלו בדיעבד סתירות, שהעידו בעיקר על אי־הנוחות של החיילים בסיטואציה של הראיון.[6] את הזהויות הגבריות של החיילים בתפקידי הצווארון הכחול יש לבחון אם כן בהקשר של יחסי כוח מתמידים, המתקיימים גם בזמן הראיון עצמו. אני לא מסכימה עם הטענה הגורפת ש"אינפורמנטים תמיד משקרים לאנתרופולוגים שלהם" (Stoller & Olkes, 1987, p. 229), אלא מאמינה כי הם מציגים רק תמונה חלקית על חייהם (Denzin & Lincoln, 1994), המעוצבת גם מתוך המעמד של הראיון. לכן הזהויות העולות מהטקסט של השיחה הן "רק" הזהויות המוצגות לפניי: הזהות שחייל מזרחי בתפקיד לא־יוקרתי בצבא מציג לפני אשכנזייה אקדמאית מבוגרת ממנו. זוהי הבניה של גבריות גם ביחס אליי, וייתכן שהזהויות המעמדיות והאתניות שלי ושלהם ממלאות בריאיון תפקיד משמעותי לא פחות מהזהויות המגדריות שלנו.

הניתוח אינו מתייחס לכן לראיון כאל ייצוג שקוף "אמיתי ומלא" של חיי המרואיין, אלא כאל טקסט של גבריות שיש לשאול עליו שאלות טקסטואליות, כגון: אילו נקודות המרואיין בוחר להציג ואילו הוא מבליע? מה הוא מדגיש? מי מייצג בסיפורו את האחר, ומי את המודל הנשאף? ומה משותף לטקסטים של החיילים בתפקידי הצווארון הכחול ולאלה של החיילים בקבוצות האחרות?

שאלות אלה מעניינות במיוחד מכיוון שהחיילים בתפקידי הצווארון הכחול מהווים "קבוצה נעלמה" במחקר החברתי בישראל. מדעי החברה עשירים במחקר על הצבא וחייליו, אך חלק־הארי של המחקר מתמקד בחקר החוויה והזהות של החייל הקרבי.[7] נוסף על כך, הספרות הפופולרית, האוטוביוגרפיות, אלבומי־הניצחון וכן תקשורת־ההמונים בישראל, המרבים לעסוק בצבא, מוקדשים גם הם לחייל הקרבי. לעומתם, על החיילים הלא־קרביים לא נערכו כמעט מחקרים מהפרספקטיבה הסוציולוגית, והמחקר המועט שאכן נעשה מתמקד רובו ככולו בחיילי המקא"מ (חיילי המרכז לקידום אוכלוסיות מיוחדות, המכונים "נערי רפול") ונוטה לגישות פונקציונליסטיות ויישומיות (מש, 1988; Roumani, 1991). מאמר זה מצביע אם כן על כיווני מחקר וניתוח חדשים כאשר הוא מאיר "קבוצה שקופה" בחקר הצבא הישראלי.

חיילים בתפקידי צווארון כחול: גבריות של הבית

סיפור השירות הצבאי של החיילים בתפקידי הצווארון הכחול עובר באחד משני מסלולים טיפוסיים: במסלול הראשון הם מתגייסים ליחידה קרבית אולם יוצאים מהתפקיד הקרבי אחרי תקופה לא־ארוכה בשל התנגדות מתמשכת למשמעת ולסמכות הצבאיות (התנגדות המתפרשת בצבא כבעיות משמעת או כקשיי הסתגלות); ובמסלול השני הם

---

6 להרחבה על ההשלכות של יחסי הכוח בין המראיינת למרואיינים על ראיונות אלה ופרשנותם, ראו ששון־לוי, 2000, ע' 97–102.

7 ראו, למשל: גל, תשל"ג; הלמן, 1994; לומסקי־פדר, 1998; שיאון, 1997; שירום, 1977; Ben-Ari, 1998; Yerushalmi, 1997. יוצא־דופן הוא מאמרם של פייגה ובן־ארי על חיילי המפקדה (Feige & Ben-Ari, 1991).

This content downloaded from
132.66.11.218 on Tue, 16 Feb 2021 16:18:35 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

מתגייסים מראש לשירות במקצוע שאותו למדו בבית־הספר התיכון המקצועי. לכל אחד משני המסלולים, כפי שאראה בהמשך, יש משמעות בכינון זהותם הגברית.

אף־על־פי שמבחינה מקצועית הם נתפסים כמשתייכים לשולי הצבא, זהותם של החיילים בתפקידי הצווארון הכחול מתכוננת במהלך השירות הצבאי תוך כדי דיאלוג מורכב – שחיקוי ודחייה משמשים בו בערבוביה – עם הגבריות ההגמונית של החייל הקרבי. האדרת החייל הקרבי כה בולטת בתרבות הישראלית, שאי־אפשר כמעט להבנות זהות גברית/צבאית שאינה מתייחסת אל הזהות הקרבית. כך, גם החיילים בתפקידי הצווארון הכחול מגלים מחויבות לשיח של הקרביות ומביעים הערצה לחייל הקרבי, המוצג כסמל הגבריות האולטימטיבית. רוב החיילים פתחו לכן את סיפורם הצבאי בתיאור החלום הראשוני להיות לוחם:

> רציתי ללכת לקומנדו ימי, אבל ההורים לא הסכימו כי הם אוהבים אותי יותר מדי (עמרם, מכונאי רכב).
>
> אני רציתי תמיד – כל מי שמכיר אותי מקרוב [ידע] – זה תמיד היה גולני. אני ידעתי שאני גולני, אבל אימא שלי כמובן לא חתמה לי [כבן יחיד]. יש לי פרופיל 97 אבל... (תום, מש"ק תחזוקה).

התבנית החוזרת בציטוטים אלה ("תמיד רציתי להיות לוחם, אבל זה לא הסתדר") מעידה עד כמה חזקה (עדיין?) המחויבות לתפקיד הלוחם, גם אם היא מתבטאת רק במבנה הנרטיב, ולא במסלול החיים עצמו. על־ידי הצגת השאיפה הראשונית לשרת בתפקיד קרבי, החיילים ממקמים את עצמם בתוך הקונסנזוס הישראלי. אולם במסגרת השיח של הקרביות חיילים אלה משלבים מרכיב שאינו אופייני לשיח של החייל הקרבי, כאשר הם מדברים על הורים הזקוקים לתמיכה כלכלית או נפשית; על אימא או חברה הנמצאות לבד וצריכות את הנוכחות של הבן בבית. הם מתארים לכן את המרחק מהבית כקשה במיוחד. כך, למשל, אמר אודי, תחמושתן מירושלים ששירת בבסיס צנחנים:

> הייתי מורעל, מאוד אהבתי את הצבא... רציתי ללכת לקומנדו הימי. עברתי גיבוש ונקעתי את הברך, אז נפלתי. וזהו. [אחרי הבקו"ם] עברתי לגיבוש צנחנים... והתחלתי טירונות, ואז, אֶה... לי היו בעיות, קצת בעיות, הייתי חייב לעזוב. כבר לא היה בשליטה שלי. אני עזבתי לקראת סוף טירונות בגלל המצב של אימא שלי – היא נשארה לבד, היא הייתה רגילה אליי. היא הייתה צריכה את התמיכה שלי, אז איכשהו היה לה גם קשה עם זה שאני בחי"ר, אז זה די השפיע.

כמו אצל החיילים הקרביים, הזהות הגברית של אודי מדגישה אחריות ותרומה חיונית, אולם האחריות היא כלפי המשפחה, ולא כלפי הלאום. אם לדייק, אודי והחיילים האחרים מדברים בעיקר על אחריותם כלפי הנשים בבית: אימהות, אחיות וחברות הזקוקות לנוכחותם. הגבריות שלהם מקבלת אם כן את כוחה מהחיוניות שלהם לנשים, המוצגות כחלשות, ולמשפחה שצריכה אותם.

מכאן, טְענתי היא שבשל המיקום האתנו־מעמדי וההצבה התעסוקתית שלהם בצבא, הזהויות הגבריות שחיילים בתפקידי צווארון כחול מציגים אינן מעוגנות בתפקיד הצבאי, אלא שואבות את עיקר כוחן מחיי הבית והמשפחה. כמעט בכל מקרה שבו הזכירו החיילים

This content downloaded from
132.66.11.218 on Tue, 16 Feb 2021 16:18:35 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

את הבית, הם תיארו אותו כמקום חלש שבו צריכים את החייל – הגבר הצעיר – כמקור של תמיכה ועזרה מסוגים שונים. בעוד שבצבא, כמו גם במערכת החינוך ובשוק העבודה, נערים מהמעמד הנמוך עלולים לחוש לעיתים קרובות מיותרים ובלתי־נראים, בבית הם מקבלים את ההכרה של מי שהוא נחוץ ואף חיוני לקיום היומיומי. כאשר המבנה הפטריארכלי־המשפחתי, המאפיין את כלל האוכלוסייה הישראלית, משולב עם עוני ואבטלה (ולעיתים חולי), הוא מעניק חשיבות יתרה לגבר הצעיר ולכוח העבודה שלו, ולכן מעניק לו הכרה וזכויות־יתר שהוא אינו מקבל מחוץ לבית. נוסף על כך, ככל שהנגישות להזדמנויות כלכליות ותעסוקתיות נמוכה יותר, כן עולה חשיבותה של המשפחתיות, ומכאן חשיבותו של הבית מבחינת הגבר הצעיר ב"פריפריה" של החברה היהודית (פוגל־ביז'אוי, 1999, ע' 164). הבית אם כן, ולא הצבא, הוא האתר המעניק להם כוח, ערך וחשיבות אקסקלוסיבית כגברים.

אולם לבית יש משמעות נוספת בהקשר הצבאי: הבית זקוק לא רק לתמיכתם של הבנים, אלא בו־זמנית גם לאישור מהצבא שהבן הצעיר עומד בנורמות של הגבריות הישראלית התקנית. יפתח, נהג מבסיס במרכז הארץ, הסביר:

> תראי, אני עושה צבא [כדי] לכבד את המשפחה, זה דבר ראשון, אֶה... אפשר להגיד למדינה, אבל ממש בקטע קטן. אני רוצה לעשות שלוש שנים, את מבינה, כאילו אני רוצה לשרת את הצבא. גם בגלל המשפחה שלי, זה בעיקר למשפחה.
>
> שאלה: למה למשפחה?
>
> יפתח: כי ממש יתבאסו עליי אם אני לא אעשה את זה. אני רוצה לכבד אותם. הם נתנו לי הרבה בחיים.

בטענתו כי הוא משרת בצבא על־מנת לכבד את המשפחה, כי אחרת "יתבאסו עליו", יפתח מרמז כי אם הוא לא ישרת בצבא, המשפחה עלולה להיתפס כחריגה מבחינה חברתית או ככישלון. השירות הצבאי מקושר למדינה בדבריו באופן מינימלי בלבד, ועיקרו – לשמר את המקום של הגבר הצעיר במבנה המשפחתי ואת מקומה של המשפחה בחברה הישראלית. כמו אשר, שאותו פגשנו בתחילת המאמר ואשר תיאר את החלטתו להתגייס לצבא כדי לְרַצות את ההורים, הסביר גם חיים, מכונאי רכב מנתניה: "רוב האנשים היום עושים צבא. למה? בגלל ההורים, את מבינה, וגם בגלל שהם רוצים לקבל זכויות, אבל רוב האנשים זה בגלל ההורים, מה ההורים יגידו אם ככה וככה." כלומר, החייל רוצה לשרת, אבל המוקד נשאר הבית: הוא צריך לשרת כדי שהמשפחה תדע שהוא יציב, מסודר ויכול לעמוד במשמעת, בקשיים ובלחצים. המוטיב של "לשרת בשביל המשפחה" מצביע על מרכזיותו של השירות הצבאי בסימון מהוגנות ותקינות חברתית בישראל.

היחס בין הצבא לבית מתגלה כאן כיחס מתוח ורווי סתירות, כשהמשפחה מעבירה לגבר הצעיר מסר כפול שלפיו חשוב שהוא יתגייס מכיוון שהשירות הצבאי מסמן תקינות חברתית, ובו־בזמן חשוב שהחייל יישאר נוכח בבית או קרוב אליו. בכל מקרה, המוקד המעצב את השירות הצבאי הוא הבית, ולא המדינה.

הבניית גבריות המתבססת על חיי הבית והמשפחה הינה אם כן תוצר של המיקום המעמדי של החיילים בתפקידי הצווארון הכחול, מיקום המשאיר אותם חלשים ומנוכרים

This content downloaded from
132.66.11.218 on Tue, 16 Feb 2021 16:18:35 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

ביחס לצבא ולמדינה. הבניית זהות זאת דומה להבניית הזהויות הגבריות שמתארת למונט במחקרה על מעמד הפועלים האמריקאי. לדבריה, התכונה המשותפת לגברים מהמעמד הנמוך, שחורים ולבנים כאחד, היא המחויבות הגורפת לתחום הפרטי, המדגישה פרנסה והגנה על המשפחה. זאת, משום שהמשפחה הינה התחום העיקרי שבו גברים אלה יכולים להיות בעלי הכוח ולזכות בסטטוס וביוקרה. זה גם התחום המעניק להם סיפוק אינטרינזי ולגיטימציה, שהינם חיוניים כאשר העבודה אינה מתגמלת ומציעה אפשרויות מוגבלות בלבד (Lamont, 2000b, p. 30). הבית הינו אם כן המוקד לכינונה של הזהות הגברית מכיוון שהוא תלוי בחייל וזקוק לו כאדם אוטונומי ואחראי.

אולם מכיוון שהגבריות ההגמונית בישראל מתבססת על הישגים פומביים בתחום הציבורי בכלל, ובשדה־הקרב בפרט, "הגבריות של הבית" אינה נתפסת כזהות לגיטימית וכמקור לגאווה. לכן החיילים אינם מציגים אותה בראיונות באופן מפורש, אלא היא עולה מתוך הטקסטים באופן מרומז, בין השורות, ובאופן עקיף באמצעות תֵמות אחרות. שתי תֵמות שחזרו ועלו בעיקר בשיח של חיילי הצוואורון הכחול הובילו אותי לניתוח "הגבריות של הבית": ההתנגדות למשמעת ולסמכות הצבאיות, והדגשת התמיכה הכלכלית בבית ובמשפחה. ההתנגדות לסמכות מייצרת את דמות הגבר האוטונומי שאינו מקבל פקודות מאיש, בעוד שהדגשת הפרנסה והנוכחות בבית מַבנה את הזהות של הגבר המגן והאחראי. שיח ההתנגדות לסמכות ושיח הפרנסה משולבים זה בזה אצל רוב החיילים בתפקידי הצוואורון הכחול, ומהווים אסטרטגיות דיסקורסיביות הממקמות את הבית מעל למדינה ובו־זמנית מאפשרות להם להסביר, ואולי אף להצדיק, את מיקומם במבנה הצבאי.

התנגדות לסמכות ולמשמעת

חיילים רבים המשרתים בתפקידי צוואורון כחול הסבירו כי הם התחילו את שירותם ביחידה קרבית אולם יצאו מהתפקיד הקרבי מכיוון שלא היו מוכנים לקבל את מרות הצבא ולהשלים עם המשמעת הצבאית. הם סיפרו באריכות על התחצפויות למפקדים, הפיכת שולחנות במשרדי שלישות, סירובי פקודה, בריחות ועריקות, שכתוצאה מהם עברו לתפקיד צוואורון כחול.

הסיפור של ניר, טבח בבסיס צנחנים, נפתח באמירה אופיינית המבטאת מחויבות לתפקיד הלוחם. בתיאור חלומו להיות לוחם הדגיש ניר בעיקר מרכיבים סמליים של הגבריות הדומיננטית: "התחלתי בצנחנים. כולם רוצים להיות לוחמים, צנחנים, גברים, כל זה, הכי טוב. כומתה, נעליים, צנחן – אתה מתלהב מזה." אולם עם הגיוס הוא התקשה להשלים עם המרחק מהבית ועם המשמעת במסלול הקרבי, ואחרי שלושה חודשים בטירונות של הצנחנים הוא רצה "לעוף מזה":

> חיכיתי חצי שנה לגיוס, כבר ירד לי החשק לצנחנים. בפלוגה לא התלהבתי לא לבוא הביתה. התרגלתי לחיי האזרחות, לעשות מה שבראש שלי, לא התלהבתי מהמשמעת. אחרי שלושה חודשים רציתי לעוף מזה. לא התאים לי. רציתי לקבל קל"ב [קרוב לבית].

כאשר ניר אומר "לא התלהבתי מהמשמעת", הוא מציג את עזיבת המסלול הקרבי

This content downloaded from
132.66.11.218 on Tue, 16 Feb 2021 16:18:35 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

כבחירה אוטונומית שלו. "באזרחות אתה אדון לעצמך – עושה מה שאתה רוצה מתי שאתה רוצה", הוא מוסיף ואומר, ומבטא בכך סירוב להשלים עם המשמעת הצבאית. כפיר, מאבטח מתקנים (ש"ג), מציג גם הוא בתחילת דבריו את המחויבות לקרביוּת, אבל מתאר באריכות את הקשיים בשירות הצבאי, שהתגלו כבר בבקו"ם:

> רציתי קרבי בהתחלה. הייתי חודש וחצי בבקו"ם. התחילו לתת לי לצבוע קירות שמה. בקיצור, עמדנו הרבה על הרגליים, בבקו"ם זה לא קל. כשאת באה מאזרחות, פתאום את מקבלת בּוּם כזה שקורעים לך את התחת ונותנים לך לצבוע, לעדור, דברים כאלה... אז הרבה אנשים ירדה להם המוטיווציה שמה. התחילו לעשות בעיות, התחילו לברוח. אני אחד מאלה שנפלו.
>
> היינו בורחים. באים בשבע בבוקר לשמה, מסתובבים, יענו הולכים, נגיד יש לך פינוי [באוטובוס] נגיד לתותחנים. בהתחלה הייתי בגבעתי. בגבעתי לא רצו. אני ועוד חבר שלי התגייסנו והוא עלה על האוטובוס; אני השאירו אותי שם לטאטוט. את מבינה? אחר־כך כל פינוי הייתי בורח הביתה והייתי חוזר על הבוקר.

שוקי, נַשָׂק בצנחנים:

> האמת, כשהגעתי ללשכת גיוס בצווים הראשונים, רציתי להיות לוחם... אבל לא הסתדר לי. עשיתי בלגן בצה"ל, איך שהתגייסתי ביום הראשון. לא רציתי להיות לוחם... לא התפניתי להם בבקו"ם. היו אומרים עכשיו כולם לעלות לאוטובוס... אני לא, לא מתפנה, לא מתפנה. ואז לקחו אותי למעצר בבקו"ם.

ואשר, הסַפָּר מחיל־האוויר:

> הייתי אמור להתגייס בגיל שמונה־עשרה וחצי. קיבלתי גיוס, התגייסתי לצנחנים ולא הייתי מוכן. כאילו כל האחים שלי שירתו בקרבי, [אבל] לא הייתי מוכן. ואז ככה במשך שנה ברחתי מהצבא. עד שהסתדרתי איתם, הגעתי איתם להסדר שאני רוצה להיות סַפָּר; אם לא – אני לא עושה צבא. בבקו"ם, איך ששמעתי ראיתי מה הגיוס שהולך להיות, תפסתי את המדים, הורדתי אותם, זרקתי אותם שם ונסעתי לטבריה חזרה. ככה. הייתי מתייאש מהר. בטירונות של שלוש וחצי שבועות – רק משפטים, רק ריתוקים, סתם. כי לא הייתי משוגע להיכנס לתוך משמעת.

ההתנגדות למשמעת הצבאית נובעת בחלקה מהקשיים הפיזיים והנפשיים העומדים בפני הטירון, כגון עמידה בלוחות־זמנים נוקשים, עבודה פיזית קשה, דרישות למשמוע הגוף וכדומה. אולם לצד קשיים אלה חוזר ועולה בטקסטים של החיילים הקושי להתמודד עם המרחק מהבית. קושי זה הוצג לעיתים כקושי של החיילים עצמם המתגעגעים לבית, ולעיתים כקושי של המשפחה הזקוקה לבן ותובעת את נוכחותו או את קרבתו לבית. המרחק מהבית וחוסר האפשרות לשמור על מקומם בו מובילים להתנגדות למשמעת ולסמכות הצבאיות הכופה עליהם מרחק זה. הסמכות של הבית נתפסת כגוברת על סמכות הצבא, ולכן כאשר יש התנגשות בין הבית לבין הצבא, הבית מקבל ראשוניות ומייצר

This content downloaded from
132.66.11.218 on Tue, 16 Feb 2021 16:18:35 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

התנגדות לסמכות הצבא. ניר הטבח הסביר: "החֲברה שלי הייתה הגורם ליציאה שלי מהפלוגות. אתה שומע אותה בוכה בטלפון, לחוצה. אתה אומר – מה הוא [המפקד] יגיד לי מה לעשות במקום שאני אהיה איתה?" בעימות בין המפקד לחברה, ניר מעניק עליונות לחברה כגורם מכריע בעיצוב השירות הצבאי שלו. ההזדקקות של החברה אליו, המובעת בבכי הטלפוני, מעניקה לו חשיבות שהוא אינו מקבל מהצבא. לכן הוא מעניק לחברה סמכות שגוברת על סמכות המפקד, ומכאן המרד שלו נגד הכוח והסמכות של המפקד.

המקום המרכזי של הבית בחייו של חייל הצוואורון הכחול מתבהר מתוך ההשוואה עם החייל הקרבי, שלעיתים קרובות מעניק עדיפות לדרישות הצבא על הצרכים של הבית. דוגמה הממחישה הבדל זה עולה מסרטה של מיכל אביעד "האם ירית פעם במישהו?". הסרט חוקר את הגבריות הישראלית דרך התבוננות בחיילים מבוגרים במילואים מנקודת־ראותה של אישה. במהלך הסרט אביעד מוטרדת מכך שאחד החיילים, עובד סוציאלי במקצועו, הגיע למילואים אף־על־פי שאשתו עוברת טיפול רפואי קשה באותו יום. על שאלתה "למי אתה נאמן יותר?" (כלומר, למשפחה או לפלוגה) הוא עונה במבוכה "את רואה מה החלטתי". נאמנותו לפלוגה, ובהרחבה לצבא, עולה אם כן על נאמנותו לאשתו ולמשפחתו (אם כי בסיום הוא נוסע לבית־החולים, אבל מדגיש שהוא לא היה נוסע אילו אביעד לא הייתה מפעילה עליו לחץ ומעוררת בו רגשי אשמה). לעומתו, חיילי הצוואורון הכחול מבטאים נאמנות ברורה, מעל לכל ספק, למשפחה, ואינם מהססים להתעמת עם המפקדים על־מנת להיענות לצורכי הבית.

ההתנגדות למשמעת הצבאית אינה מייחדת כמובן את חיילי הצוואורון הכחול. חיילים רבים, קרביים ולא־קרביים, מגלים התנגדויות שונות למשמעת הצבאית, אולם רק חיילי המפקדה חזרו וסיפרו שוב ושוב את סיפור התנגדותם למשמעת כסיפור מרכזי המעצב את החוויה הצבאית שלהם.[8] לכן יש לבחון את ההתנגדות למשמעת הצבאית מתוך ההקשר של המיקום האתנו־מעמדי של החיילים.

החיילים מהמעמד הנמוך מתגייסים לצבא מכיוון שחוק גיוס־חובה דורש שהם יתגייסו, מכיוון שזה האירוע הנורמטיבי של נערים יהודיים בני־גילם בישראל, ובעיקר מכיוון שהם חוששים מהתיוג השלילי המוטבע בגברים שלא שירתו. זאת, מתוך מודעות לכך שגבר שלא שירת מתקשה יותר להשתלב בחברה האזרחית, במיוחד אם נקודת הזינוק ההתחלתית שלו נמוכה. אולם הם מתגייסים מתוך עמדה מנוכרת מלכתחילה. הצבא מוצג לחיילים אלה כ"כרטיס־כניסה" לחברה הישראלית שיסייע בקידום החברתי והכלכלי שלהם, אולם מהמיקום המעמדי שלהם[9] הם מבינים שהצבא לא יקדם אותם, ושרוב הסיכויים שהם ישתחררו באותה עמדה חברתית שממנה התגייסו. יפתח הנהג, שהוצב בתחילת השירות לתפקיד פחח מטוסים, העיר בציניות מפוכחת על סיכויי הקידום שהצבא מציע לו:

8 הקבוצה הנוספת היחידה שדיברה בהרחבה על התנגדות למשמעת כמאפיינת את שירותה הצבאי היא קבוצת החיילים הקרביים ששירתו בפלוגות המסייעות בגדודי החי"ר. אולם יש הבדל גדול בין שני המקרים: בפלוגה המסייעת ההתנגדות למשמעת הינה לעיתים קרובות קולקטיבית ונועדה לשמר ערכים היררכיים צבאיים, כגון מעמדם העדיף של ותיקים לעומת צעירים, בעוד שההתנגדות למשמעת של הטבח או של התחמושתן הינה אינדיווידואלית ומעלה ערכים אנטי־צבאיים.

9 על מעמדם של המזרחים בחברה הישראלית, ראו: ג'רבי ולוי, 2000; כהן, 1998; פלד, 2002.

This content downloaded from
132.66.11.218 on Tue, 16 Feb 2021 16:18:35 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

זה בכלל הטריף אותי כאילו. באים אליי בגישה יפה – "זה עתיד לחיים". עכשיו מה עתיד לחיים? מה, אני אהיה פחח מטוס כל החיים שלי? כאילו בתכל'ס, די לעבוד על אנשים.

ואשר הסַפָּר הסביר:

הנה, אחי היום משתחרר, השתחרר לפני שבועיים – סתם, תאמיני לי, מסכן. נזרק, תאמיני לי; היה שלוש שנים נהג על כבאית, שלוש שנים אני מדבר איתך – קורסים, זה, קרעו אותו. היום הוא יוצא לאזרחות, יש לו רשיון מעל חמישה־עשר טון, הוא ניגש [למקומות עבודה], שלום שלום, רוצה לקבל עבודה, נתנו לו הצעת מחיר של עבודה לחודש, תעבוד מחמש בבוקר עד חמש בערב, גם תנהג גם תסבֵּל, תקבל 2,800–3,000 שקל. איפה ההיגיון?... מה קרה, זה חייל משוחרר, הוא תרם שלוש שנים מהחיים שלו נתן למדינה. זה סתם, זה שאני רואה דברים כאלו זה עוד יותר מוריד לי את המוטיווציה לשרת בצה"ל. את מבינה?

אשר לומד מסיפור־החיים של אחיו הגדול שמנקודת־הראות של המעמד הנמוך אין לשירות הצבאי משמעות של ניעות חברתית או כלכלית, ובוודאי לא של שילוב שוויוני בחברה הישראלית. דבריו מעידים על ההתנפצות המעמדית של התפיסה הרפובליקנית, המניחה זכויות אזרחיות מלאות על בסיס השירות הצבאי, שהרי גם מי שתרם למדינה שלוש שנים יכול להיות מובטל אחרי השירות הצבאי או להתפרנס בדוחק רב. התנפצות התקווה לאזרחות מלאה בעקבות השירות הצבאי גורמת לאשר תחושות של תסכול, ניכור וכעס, הבאות לידי ביטוי בהתנגדות למשמעת ובהתעקשות חוזרת ונשנית על שירות על־פי תנאיו ובהתאם לצרכיו האישיים:

אחרי הטירונות הגעתי לשדה־דב, וגם בשדה־דב היה לי בלגן. כל מקום שהלכתי היה לי בלגן. רצו לשים אותי בבאר־שבע. העפתי שמה, הפכתי להם, את כל המשרדים הפכתי להם, עד שאמרו יכניסו אותי לכלא. אמרתי להם תכניסו אותי לכלא, לא מפחד מכם. אמרתי אני בצפון, לא מעניין אותי, יש לי הורים חולים בבית. אמרו לי אתה תעשה שם שבוע־שבוע. מה אכפת לך? אמרתי אני לא עושה שבוע־שבוע, אני עושה חמש־תשע, ואני עושה את זה בצפון. את רוצה, אני עושה. את לא רוצה, אני עכשיו הולך הביתה, לא עושה צבא. עכשיו אני מוריד את המדים ואני הולך הביתה. בקיצור עשיתי בלגן שמה וקיבלתי מה שאני רוצה.

אשר משחזר בנרטיב האישי שלו את התופעה המכונה על־ידי המערכת הצבאית "בעיות משמעת". מנקודת־ראותו, יש ל"בעיות משמעת" רציונל ברור, כאשר הוא דורש לשרת רק במקצוע שאותו למד ורק קרוב לבית. כלומר, "בעיות המשמעת" הן דרכו להתמקח עם הצבא על־מנת להבטיח שירות שיהלום את צרכיו האישיים והמשפחתיים. ההתנגדות למשמעת והחשיבות של הבית מזינות אם כן זו את זו. בתוך הקשר המקבע חיילים אלה בתפקידים בעלי מעמד נמוך ויוקרה נמוכה, בעיות המשמעת מבטאות מאבק על השגה – או שמירה – של הערך העצמי ממקורות אחרים, לא־צבאיים.

This content downloaded from
132.66.11.218 on Tue, 16 Feb 2021 16:18:35 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

גבריות כטקסט של מחאה חברתית

בהתנגדותו המתמשכת למשמעת, החייל מייצר ומפגין גבריות אחרת, לא־צבאית. זוהי גבריות של מי שמוכיח שהוא "לא פראייר" – מי ש"לא פראייר" הוא יותר "גבר", יותר אסרטיבי, פועל באופן אוטונומי (רוניגר ופייגה, 1993). כאשר החיילים מדגישים בראיונות את בעיות המשמעת שלהם, הם מציגים את עצמם כמי שאינם מקבלים סמכות ואינם מציתים למרות. הם מַבנים את הזהות הגברית שלהם דרך הצגת עצמם כמי שאינם מקבלים הוראות מאיש וכמי שמהווים מקור יחיד לסמכות על עצמם.

כך, בהתנגדות למשמעת, החייל מפגין ומייצר גבריות שמוצגת כשוויונית לגבריות הצבאית ואשר מדגישה אסרטיביות אינדיווידואליסטית. בעיניו, הלוחם, נערץ ככל שיהיה, הינו בו־זמנית גם "פראייר" מכיוון שהוא מוכן לקבל פקודות מבן־גילו, לציית להוראות הצבא ולהפקיר את עצמו למשמעת הצבאית. לעומת הלוחם, החיילים בתפקידי הצווארון הכחול אינם מוכנים לקבל את עול הסמכות הצבאית, ולכן המשא־ומתן בינם לבין המערכת הצבאית נע סביב נושאים של מרי כלפי הסמכות ומהווה "ביטוי חריף של אנטי־ממסדיות" (רוניגר ופייגה, 1993, ע' 122).

הגבריות דרך ההתנגדות מבטאת מאבק להשגת הכרה אישית, ומהווה ערוץ למחאה בכך שהיא חותרת תחת השיח הרפובליקני המנסח נאמנות למדינה במונחים של תרומה לקולקטיב (הלמן, 1994; רפופורט ואחרים, 1995). בעוד ש"שיח התרומה" מבסס הירכיה חברתית על־פי רמת הנתינה של היחיד למדינה, השיח של "המסרב להיות פראייר" מייצר הירכיה חליפית המבוססת על אסרטיביות אישית. "הלא־פראייר", אותו חייל ש"לא יגידו לו מה לעשות", מבטא בשיח שלו ביקורת על המודל ההרואי שהוצב לפניו, ובמשתמע גם מחאה נגד עצם התביעה להקריב (רוניגר ופייגה, 1993, ע' 134). באמצעות פרקטיקות ההתנגדות שלהם, החיילים מהמעמד הנמוך מציגים את השירות הצבאי לא כתרומה למדינה, אלא כחלק ממערכת של יחסי־חליפין, שהעיקרון המנחה אותה הוא "תרומה בעבור תמורה ראויה". מודל זה קושר עדיין בין האזרח למדינה, אבל הוא שונה מהמודל הרפובליקני (או הציוני) הקלסי, שלפיו התגמול של האזרח טמון בתרומה עצמה. ההתנגדות של החייל להיות "פראייר" ולתרום למדינה ללא תמורה ראויה מביעה תפיסה של אי־צדק מעמדי־חברתי, העולה מתוך תחושות של תסכול וקיפוח.

יחד עם זה, ההתנגדות לצבא הינה דו־ערכית משום שישראלים רבים חשים שהתביעה להקרבה בשירות הצבאי הינה לגיטימית בשל התחושה של איום קיומי (רוניגר ופייגה, 1993, ע' 134). לכן החיילים המתקוממים נגד המשמעת הצבאית מערערים על האתוס הישראלי של תרומה לקולקטיב, אולם בו־זמנית מבטאים הערכה לנכונות ההקרבה של החיילים הקרביים. שני סוגי השיח – שיח התרומה והשיח של "הלא־פראייר" – אינם שווי־מעמד, שכן השיח של "הלא־פראייר" הינו במידה רבה הבניית־נגד של אלה שהודרו מהמחוזות המדגישים תרומה. זהו שיח שנוצר מתוך התנגדות לעקרון התרומה, והוא משועבד לו במובנים רבים. עקבותיו המילוליים של שיח התרומה נמצאים לכן גם בשיח של אלה המצהירים שהם "לא־פראיירים" ולא מתכוונים לתרום ללא תמורה הולמת. בדבריו של עמרם, מכונאי הרכב, השיח של הקיפוח והשיח של התרומה מתערבבים זה בזה, כשהוא מדגיש את חשיבות התרומה, מצד אחד, וזועם על חוסר הקשר בין תרומתו שלו לבין זכויותיו האזרחיות, מצד אחר:

This content downloaded from
132.66.11.218 on Tue, 16 Feb 2021 16:18:35 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

> רציתי לשרת, רציתי תמיד לתרום, רציתי לתרום, ללכת ליחידה מובחרת, לתרום כמה שאפשר ממני, אפילו להקריב את החיים שלי בשביל זה. אבל זה תלוי. יענו, מסתכלים עליך [אחרת] באזרחות אם לא עשית צבא.
>
> מה שיותר גרוע בזה שאני יוצא לאזרחות, אני לא יודע מה אני הולך לעשות באזרחות. בוא נגיד שהמדינה בקושי תעזור לי, היא עוזרת לעולים חדשים. אנשים באים עם משפחות מחוץ־לארץ – יהודים, לא יהודים – אני לא יודע אבל זה נורא כואב שעוזרים להם יותר מאשר לחיילים משוחררים שתורמים שלוש שנים.

שיח התרומה קיים אם כן גם בתוך הנרטיב החותר נגד העיקרון של התרומה. כך, לתרומה יש שתי משמעויות מנוגדות המתקיימות זו לצד זו. המשמעות האחת רואה בתרומה ערך אלטרואיסטי, ציוני וחיובי, ולצידה מתקיים השיח הרואה בתרומה ביטוי לפראייריות שלילית (רוניגר ופייגה, 1993). מבחינת החיילים בתפקידי הצווארון הכחול, התרומה לצבא חשובה אבל היא מותנית בקבלת תמורה ראויה.

מרכזיות הקשר בין תרומה לתמורה מסבירה מדוע כאשר החיילים חשים שהם מקבלים תמורה הולמת, הם נוטשים את דרך ההתנגדות ועוברים לשיתוף־פעולה עם המערכת הצבאית. שוקי, למשל, אותו חייל שלא היה מוכן לשרת בגולני, הוצב לבסוף כנַשָׂק בבסיס צנחנים. שוקי ניסח את עקרון התמורה באופן בהיר ביותר:

> קשה קצת שיש עליך יותר מדי מטלות ושסומכים עליך יותר מדי, אבל זה בסדר. יש תמורה, אם לא היה תמורה לא הייתי...
>
> שאלה: איזו תמורה?
>
> שוקי: מתי שאני רוצה אני יוצא הביתה, כל מה שאני אומר זה קדוש... אז אני כמעט יוצא כל יום הביתה אם אין לי מה לעשות.
>
> ואיך אומרים, לפני פחות מחודשיים–שלוש גם קיבלתי "חייל מצטיין". בגלל זה פה, איך אומרים, מכבדים אותי, בגלל זה גם רוצים שאני אתחתום קבע.

התמורה ששוקי מקבל מהצבא הינה מוחשית וסמלית כאחת. הוא מקבל חופש פעולה ואפשרות לשלוט בסדר־היום שלו, אבל בעיקר הוא מקבל הכרה פומבית הן באמצעות התואר "חייל מצטיין" של היחידה והן בתחושתו שמכבדים אותו ומעריכים את דעתו. כבר בפתיחת הריאיון הוא הציג את עצמו דרך הדגשת מעמדו בבסיס: "פה אני מחזיק את הנשקייה לבד, אני מחזיק את הפלוגות פה לבד, אני עושה את הביקורות, אני מתאם, אני מחתים אותם, אני מושך ציודים, אני הכל פה." בחזרה שבע פעמים על המילה "אני", עד האמירה המוחלטת "אני הכל פה", שוקי מלמד על תחושה של כוח, חיוניות, הערכה והכרה בתפקידו הצבאי, המהווה תמורה הולמת על מאמציו. לכן, אף שהוא נכנע לכללי הצבא, הוא לא יצא "פראייר".

לעומתו ניר, הטבח ששירת באותו בסיס עם שוקי, הביע בעיקר זעם מתמשך על הבסיס, על מפקד הבסיס ועל הצבא כולו משום שהוא חש כי הוא אינו מקבל תמורה הולמת על שירותו הצבאי. תלונותיו כלפי הצבא עוסקות בעיקר בחוסר האוטונומיה שלו:

This content downloaded from
132.66.11.218 on Tue, 16 Feb 2021 16:18:35 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

הוא כועס על שלא הייתה לו שליטה בבחירת המקצוע, על חוסר שליטה בסדר־היום שלו, על שעות העבודה הארוכות, על העדר שעות פנאי, על זלזול מצד המפקדים ועל תנאי המגורים הגרועים. הטקסט שלו מביע תחושות קיפוח וניצול בשל אי־הצדק בחלוקת העבודה הצבאית:

> יש פה בלת"מים [אירועים בלתי־מתוכננים] שלא מהעולם הזה... זה מייאש את החיילים. פתאום בשלוש בבוקר מעירים אותך לעשות כיבוד. המג"ד רוצה שתייה. הראש שלי מתפוצץ. כל הזמן מנחיתים עלינו, מה – קשה לעשות קפה? בשביל זה צריך להעיר אותי בשלוש בבוקר?
> הטבחים הם רק במטבח. אנחנו לא נחים בכלל, אין הפסקות. המפקדה משחקים כדורסל בלילה, הולכים למכון כושר, לנו אין זמן. אני רוצה מכון כושר, מים חמים להתקלח. אתמול, למשל, לא התקלחנו, אין מים. מקום עלוב. אין שירותים כמו שצריך, אין מקלחות.

ניר חש שהוא נקלע לעמדת הפראייר, והתחושה שהוא אינו מקבל תמורה ראויה מובילה אותו להתנגדות מתמשכת לחוקי הצבא. התנגדות זאת מתבטאת לא רק בשיח שלו, אלא גם בפרקטיקות גופניות, כמו ההחלטה לגדל זקן, שהוסברה כפעולה מודעת של מחאה נגד משמוע הגוף בצבא:

> בבסיס הזה אסור לגדל זקנים. [בצבא, אם] אתה רוצה לגדל זקן, תחתום על זקן. אבל לא, בבסיס הזה החליטו שאף אחד לא מגדל זקן. אז התעקשתי, אמרתי שמותר לי. סתם כי בא לי.

ההבדל בין הסיפור של שוקי לבין הסיפור של ניר חוזר ומבהיר שזהויות גבריות (כמו זהויות נשיות) לא רק שאינן מולדות, אלא שגם כתוצר חברתי הן אינן מקובעות, אלא ניידות ומשתנות על־פי ההקשר החברתי. ויליס (Willis, 1977), למשל, הראה כי נערים ממעמד הפועלים באנגליה מכוננים שני סוגים שונים של גבריות: "גבריות נורמטיבית", שהתבטאה בתחרות על הכרה דרך הצטיינות בלימודים; ו"גבריות מתנגדת", שהובילה, כמו החיילים בתפקידי הצווארון הכחול, לעיסוק בעבודות־כפיים. באופן דומה, חיילים מזרחיים ממעמד נמוך אך עם תפיסת גבריות שונה יכולים להישאר במסלול הקרבי (במיוחד בגולני) וליטול חלק בגבריות ההגמונית. כלומר, הקשר בין אתניות, מעמד, גבריות ותפקיד צבאי אינו דטרמיניסטי, ומודלים גבריים שונים יכולים להתפתח באותה קבוצה אתנו־מעמדית ובתוך אותו הֶקשר מוסדי. התפיסות המגוונות של גבריות ממלאות תפקיד מרכזי בעיצוב הסיפור הצבאי, ובו־זמנית יש למסלול הצבאי תפקיד נכבד בהתהוותן של תפיסות אלה.

לעומת זה, המשותף לנרטיב של שוקי וניר הוא שבשני המקרים הפרשנות שלהם ביחס לסיפורם הצבאי אינה מאורגנת על־פי העיקרון הרפובליקני, המדגיש את תרומת האזרח לקולקטיב, אלא מודרכת על־פי העיקרון של חליפין הוגנים בין התרומה למדינה לבין התמורה עליה. כאשר הם חשים שהם אינם מקבלים תמורה ראויה, הם ממשיכים בהתנגדותם לסמכות הצבאית.

אולם התנגדות זו אינה "טקסט גלוי של מחאה" המנסח התנגדות קולקטיבית מפורשת, אלא מהווה "תסריט סמוי של התנגדות" (Scott, 1990) במונחים של כעס אישי המתבטא

This content downloaded from
132.66.11.218 on Tue, 16 Feb 2021 16:18:35 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

דרך האטת העבודה, מחאה דרך הגוף ועוד. לפי סקוט (שם), קבוצת הנשלטים פונה למרד או למהפכה רק במקרים של ייאוש מוחלט. בדרך־כלל הנשלטים מנסים לשקם את תפיסתם העצמית ולהשיג שליטה – ולו מזערית – במצבם בתוך המערכת המדכאת על־ידי צורות יומיומיות אינדיווידואליסטיות ולא־פורמליות של התנגדות, המהוות את "הנשק של החלשים". אולם מכיוון שהשיח הלגיטימי הפומבי הוא השיח של הקבוצה הדומיננטית, ניתן להגיע אל התסריט הסמוי של המחאה רק דרך פענוח הפרקטיקות היומיומיות של חברי הקבוצה הנשלטת. כך, התנהגותו המרדנית של ניר הינה ביטוי ל"שיח סמוי של התנגדות", ודרך למיקוח מתמשך עם מפקדיו על תנאי העבודה, שעות הפנאי, תנאי השירות וכדומה. אולם מכיוון שזו התנגדות אינדיווידואלית ודו־ערכית, היא אינה יכולה לשנות את המבנה האתנו־פונקציונלי של הצבא.

אכן, למרות הניכור והזעם שחיילים אלה מביעים ביחס לצבא ולמדינה, לא מתקיים בצבא דיון ממשי על מעמדם של חיילים בתפקידי צווארון כחול. הטענה של הצבא לגיוס וקידום על־פי אמות־מידה הישגיות אוניוורסליות, ייצוגם של מזרחים ביחידות הלוחמות ובמטכ"ל עצמו וכן תוכניות השיקום המכוונות בעיקר למזרחים – כל אלה מקשים על החיילים לראות את דפוס הריבוד האתני בצבא ולבסס מחאה אתנו־מעמדית קולקטיבית. נוסף על כך, הטקסט של "בעיות בבית", שהממסד הצבאי (מש"קיות ת"ש[10] או קצינות שלישות, למשל) וכן החיילים עצמם מרבים להשתמש בו כדי להסביר את מיקומם בצבא, מציג את מצבם כ"אינדיווידואלים בעייתיים", ולא כתוצר של מבנה חברתי אתנו־מעמדי לא־שוויוני. לכן החייל בתפקיד הצווארון הכחול תופס את מיקומו הצבאי כתוצר של מצב אישי, הנובע מתנאים כלכליים משפחתיים או מההתנגדות האישית שלו לסמכות ולמשמעת, ולא כבעיה קולקטיבית אתנו־מעמדית.

יתרה מזו, השירות הצבאי יוצר עולם־תוכן משותף לגברים מזרחיים ולגברים אשכנזיים, ומייצר הפרדה ברורה בינם לבין נשים (יזרעאלי, 1999). כך, אף שהשירות אכן משעתק ריבוד אתני ומעמדי, העיקרון הלאומי והעיקרון המִגדרי הם שמקבלים בולטות וראשוניות בארגון המבנה הצבאי. השירות המשותף מסייע בהסוואה ובהשתקה של אי־השוויון האתנו־מעמדי ובמניעתה של מחאה קולקטיבית. לכן התנגדותם של החיילים למשמעת מביעה מחאה, אולם מחאה זו אינה מנסה לפרק את כללי המשחק, אלא שואפת להשיג שליטה רבה יותר בגורלם האישי בתוך המערכת. זו גם אינה התנגדות עקרונית אנטי־צבאית או אנטי־מלחמתית, אלא התנגדות פנים־צבאית ברמה היומיומית. אני מציעה להבחין לכן בין התנגדות אישית דו־ערכית זאת לבין חתרנות המכוונת לחתור תחת הסדר הקיים. נראה כי חתרנות היכולה לערער את חוקי המשחק ולשנות את מבנה המערכת צריכה לשקף תודעה ופעולה קולקטיבית המציעה אידיאולוגיה ופרקטיקות חלופיות שאינן משקפות עמדות דו־ערכיות.

הבניית הגבריות מתוך התנגדות לצבא ולסמכות הצבאית מתגלה כאן כדרכו של החייל למחות על מיקומו בצבא ובחברה הישראלית ולהיאבק על הכרה, גם אם זו אינה הכרה צבאית. כאן מתרחש הערעור הראשון של הגבריות הדומיננטית, כשהחיילים מַבנים את גבריותם דרך ההתנגדות לצבא ולעקרון ההקרבה והתרומה, ולא באמצעות הזדהות עם הגבריות הקרבית או חיקוי שלה.

10 ת"ש – תנאי שירות, היופמיזם הצבאי לבעיות סוציאליות.

This content downloaded from
132.66.11.218 on Tue, 16 Feb 2021 16:18:35 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

גבריות מפרנסת

התֵמה השנייה שהדגישו חיילי הצווארון הכחול היא חשיבותם כמפרנסי המשפחה. מאמצע המאה התשע־עשרה הפרנסה נתפסת כתפקיד העיקרי של הגבר, ומכאן כמוקד מרכזי בהבנייתן של זהויות גבריות במערב (Collinson & Hearn, 1994; Connell, 1995; Morgan, 1992; Tolson, 1988). בצבאות מקצועיים, השירות הצבאי מציע אפשרות ייחודית לחִבּר בין גבריות צבאית לבין הגבריות המפרנסת, ולכן הבחירה להתגייס משקפת לעיתים קרובות את הצרכים הכלכליים של המתגייס. בישראל, לעומת זה, הצבא מבוסס על גיוס־חובה אוניוורסלי ומודרך על־פי עקרון חובתו של האזרח למדינה, ולא על־פי צורכי הפרנסה של החיילים.

אולם החיילים בתפקידי הצווארון הכחול הרבו להסביר את תפקידם הצבאי באמצעות חשיבותם כמפרנסים. כמי שלמדו בבתי־ספר מקצועיים, רובם ללא תעודת־בגרות, רוב החיילים בתפקידים אלה אינם רואים את עצמם ממשיכים להשכלה גבוהה. כוח העבודה הפיזי שלהם והמקצוע שאותו רכשו בתיכון עלולים אם כן להיות המשאבים העיקריים שיש בידיהם כדי להבטיח קיום כלכלי, ומשום כך חשוב להם לטפח את המשאבים העומדים לרשותם כבר מגיל צעיר. יתרה מזו, לעיתים הם נאלצים להשתמש במשאבים שברשותם כדי לעזור בפרנסת המשפחה כבר בשלב השירות הצבאי. מחסור המשאבים הוא שגורם להם לבחון את הצבא מההיבט הכלכלי ולשאוף למצות את המקסימום מהצבא מן הבחינות הכלכלית והמקצועית. לכן הם פותחים אומנם את דבריהם בשאיפה לשירות קרבי, אבל בשל שיקולים של פרנסה עתידית הם מעדיפים לשרת במקצוע שאותו רכשו על־מנת לצבור שנות ותק וניסיון. חיים, מכונאי רכב שרכש את הכשרתו בפנימייה הצבאית של חיל־החימוש, חלם להיות לוחם אבל ויתר על מימוש החלום עוד לפני השירות:

> לי היה חלום להיות לוחם, כאילו, כל מה ש... לא איכפת לי כמה שאני אסבול, ואני יודע שצריך לסבול, צריך כוח רצון והתמדה ואחריות, וזה בצדק. אבל לא יצא לי את זה בגלל שאחר־כך עשיתי "רגע חושבים" וראיתי שסך־הכל נכנסתי לפנימייה של חיל־חימוש, אז... [החלטתי לשרת כמכונאי].

וכן דרור, טכנאי קשר:

> בהתחלה תמיד חשבתי להיות קרבי, ו... בגלל שהמשכתי ללמוד מקצוע, אמרו לי אם אתה עוסק במקצוע שלך בצבא זה מקנה לך ותק. כי יש לי חוזה עם חברת בזק שאני הולך לעבוד אצלם אחרי הצבא. ואמרו לי אם אתה עובד במקצוע בצבא, זה נותן לך שלוש שנים פלוס שנה קבע – זה ארבע – ואני כבר נכנס לעבודה עם ותק. אז השתלם לי יותר להמשיך במקצוע.

חיילים אחרים, שלא רכשו מקצוע בתיכון, מבקשים לשרת בתנאים שיאפשרו להם להמשיך לעבוד ולסייע בכלכלת המשפחה בזמן השירות הצבאי. אולג, שהגיע בגיל שלוש־עשרה עם משפחתו מדגיסטן, התחיל לעבוד ב"בורגר ראנץ'" עוד לפני הגיוס על־מנת להבטיח שיוכל להמשיך לעבוד שם גם בזמן השירות ולעזור לאביו בפרנסת

This content downloaded from
132.66.11.218 on Tue, 16 Feb 2021 16:18:35 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

המשפחה. סיפורו משלב את המרכיבים המרכזיים המאפיינים את חיילי הצווארון הכחול – מעמד נמוך, תחושה של תסכול וניכור מהמדינה, התנגדות לסמכות הצבא, ובולטות של שיקולים משפחתיים וכלכליים בעיצוב השירות:

> הייתי סרבן גיוס כי היה לי בעיה: אימא שלי לא עובדת, אימא שלי חולה מאוד, ואבא שלי עובד לבד, ויש לנו גם משכנתה [ו]גם הלוואות, וזה היה ממש קשה, אז לא רציתי להתגייס בכלל.
>
> [בהתחלה] לא הלכתי לשום בקו"ם ושום לשכת גיוס ולא כלום... הלכתי ללשכת גיוס אחרי זה... אז אני עושה להם "לא מתגייס", כי אני ככה וככה יש לי בעיות. תנו לי קצת עזרה. אין לי בעיה, טיפה לפחות עזרה, יש לי מוטיווציה להתגייס ואני אתגייס, אין לי בעיה. אז תנו לי טיפה עזרה כי אתם לא רוצים לעזור לי בכלום.
>
> ואז סירבו לי לעזור וכלום, אמרו אתה מתגייס עכשיו. פה שם היה בלגן קטן, ואז הכניסו אותי לכלא... באתי אחר־כך לקצין־מיון, אמרתי אם אתם רוצים אותי בתור חייל בצה"ל אז תנו לי הזדמנות איכשהו לעבוד שבוע־שבוע לפחות. ואחר־כך התגייסתי בתור טבח שלהם – הציעו לי שבוע־שבוע, שאני אוכל לעזור איכשהו להורים, וגם אני עושה [רק] שנתיים.

השיח הדו־ערכי של אולג מערב בין "יש לי מוטיווציה" לבין תחושת ניכור ברורה שעולה מהניסוח "התגייסתי בתור טבח שלהם". כמו אשר לפניו, כאשר אולג מתנה את גיוסו באפשרות לעבוד תוך כדי השירות, הוא מתמקח עם המדינה על התמורה שיקבל על שירותו הצבאי. התנגדותו מסתיימת בפשרה בין המדינה למשפחה – אולג אכן מתגייס אבל רק לשנתיים ובתפקיד המאפשר לו בו־זמנית גם לעבוד לפרנסתו.

גם חיילים הממשיכים לשרת שנים מספר בשירות־קבע מסבירים זאת בשיקולים כלכליים בעיקרם. הם בוחנים את הצבא על־פי אמות־מידה השמורות בדרך־כלל למקום עבודה, כגון האפשרות לקבל הכשרה מקצועית, הטבות סוציאליות, טיפולים רפואיים, טיפולי שיניים ועוד. נוסף על כך, רוב המרואיינים הדגישו את חשש מההשלכות הכלכליות של אי־שירות בצבא, שעלולות להיות בעייתיות בעיקר למי שמשאביו דלים מלכתחילה. הם חוששים שללא שירות צבאי הם לא יוכלו לקבל משכנתה, להתקבל ללימודים או לפתוח עסק. בכך הם מציגים תפיסה כלכלית של השירות, המבטלת כל מימד של קדושה לאומית לצבא.

בתקופות של מיתון כלכלי, דוגמת התקופה הנוכחית, הצורך לפרנס מוביל לא רק להתנגדות למשמעת ולהתמקחות עם הצבא על אופי השירות, אלא אף לעריקה מסיבית מהצבא. ביולי 2002 דווח בעיתונות על עלייה של עשרות אחוזים במספר העריקים בצבא (החל בעלייה של 13% בחיל־האוויר וכלה בעלייה של 50% באחת מיחידות המרכז). המכנה המשותף לעריקות אלה הוא המצב הכלכלי של בני משפחותיהם של העריקים (רבין, 2002). אחד העריקים, שנתפס והובא לבית־דין צבאי, סיפר:

> רציתי להתגייס לגבעתי כמו שאח שלי היה, אבל הורי נקלעו למצוקה כלכלית ולחובות של שני מיליון שקל. לקחו לנו את כל הרכוש. הוציאו לנו את מוצרי החשמל מהבית. אז, מה, אני צריך לשבת בשמירה או להרוג

This content downloaded from
132.66.11.218 on Tue, 16 Feb 2021 16:18:35 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

ערבים, כאשר אין להורים שלי אוכל? העדפתי לברוח. (מצוטט אצל רבין, 2002)

כמו הסיפור של אולג, גם טקסט קצר זה כולל את התֵמות העיקריות המאפיינות את החיילים בתפקידי הצוואורון הכחול. החייל מביע מחויבות כללית לתפקיד הקרבי כפי שההגמוניה הישראלית דורשת, אולם הגורם המכריע את אופי השירות שלו הוא מחויבותו למשפחה הנמצאת במצוקה כלכלית. בהשוואה בין הצרכים המדינתיים ("לשבת בשמירה ולהרוג ערבים") לבין הצרכים המשפחתיים, ברור לו כי למשפחה יש עדיפות עליונה, ולפיכך הוא נוקט פרקטיקות של התנגדות, ואף עורק מהצבא על־מנת לעזור בפרנסת המשפחה.

שוב, חשוב להדגיש שתגמולים מקצועיים וכלכליים אינם מייחדים את החיילים בתפקידי הצוואורון הכחול. החיילים בתפקידי הצוואורון הלבן מרוויחים מיומנויות מקצועיות ורשת של קשרים שיסייעו להם בבניית קריירה של המעמד הבינוני, והחיילים הקרביים מקבלים גישה למקצועות אבטחה וביטחון, ואם הם ממשיכים בקריירה צבאית, הם יכולים עם השחרור לנהל בתי־ספר, לכהן כראשי ערים או להיבחר לראשות הממשלה. אבל החיילים בתפקידי הצוואורון הכחול הינם היחידים המציגים את הפרנסה המיידית כתֵמה המעצבת את שירותם הצבאי. כך הם יכולים להסביר את מיקומם הצבאי השולי תוך כדי הבניית גבריות שבה פרנסת המשפחה מוצגת כרציונל חליפי לשיח המדינתי.

אולם רק מיעוט מקרב החיילים בתפקידי הצוואורון הכחול שראיינתי חשו שהשירות הצבאי אכן העניק להם תמורה כלכלית, סמלית או חברתית ותרם לקידומם באזרחות: אודי התחמושתן הרוויח הון סמלי וחברתי כאשר קיבל את אות "החייל המצטיין" בבית־הנשיא; שוקי הנַשָק נהנה ממעמד יוקרתי בשל הדרך שבה ניהל את הנשקייה; ותום, מש"ק התחזוקה, נשאר בתפקידו בצבא־קבע כדי לחסוך כסף ללימודים גבוהים. לגביהם, הצבא תפקד כמסלול זמין לניעות מקצועית וחברתית.

לעיתים קרובות יותר התעסוקה המקצועית בצבא מנחילה אכזבה לחיילי המפקדה. היחסים הסותרים והמורכבים בין גבריות לעבודה, המאפיינים במיוחד את מעמד הפועלים (Tolson, 1988), מתארים גם את תחושותיהם של החיילים בתפקידי הצוואורון הכחול, המתלוננים על שיעמום, עבודה שגרתית ואף נסיגה בידע המקצועי. "אתה רובוט, כאילו רובוט. אתה חושב הרבה יותר מדרג ב אבל אתה רובוט. זה התפקיד של הטכנאי," אמר מתי מחיל־האוויר. דרור, טכנאי הקשר, הסביר: "אני לא ממצה את עצמי פה. [אחרי] כל השנים שלמדתי בבית־ספר, במכללה, אני מרגיש שאני לא עושה פה כלום. חשוב שאני אשרת בצבא, אבל זה לא בסדר שאני דורך במקום"; ועמרם, מכונאי הרכב, הוסיף: "פה אין לך שום ידע בכלום. את לא לומדת כלום. לפני הצבא ידעתי יותר. שכחתי הרבה דברים, אני מעריך, ממה שלמדתי באזרחות." העבודה הינה חיונית לתחושת הערך העצמי שלהם כמפרנסים, ולכן התחושה של שיעמום ונסיגה מקצועית, לצד המיקום הנמוך בהיררכיה הצבאית, עלולים להוביל לתחושה של חוסר ערך עצמי, ניכור והשפלה (Tolson, 1988, pp. 48–59).

מעבר לאכזבה המיידית מהמקצוע הצבאי, השאלה היא עד כמה המשאבים שהחיילים רכשו בצבא אכן ניתנים להמרה בשוק האזרחי. תפקידי צוואורון כחול מעניקים הון חברתי וסמלי נמוך במיוחד הן מבחינת רשת הקשרים שניתן לייצר באמצעותם והן מבחינת

This content downloaded from 132.66.11.218 on Tue, 16 Feb 2021 16:18:35 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

ההכרה החברתית. החיילים משרתים במקצוע שרכשו בתיכון מתוך הנחה שכך ירכשו ביטחון כלכלי לעתיד, אבל ההתמקמות בתפקידי צווארון כחול עלולה לחסום בפניהם את האפשרות לרכוש מקצוע מכניס, מעניין ומתגמל יותר אחרי השחרור. הבניית הגבריות המפרנסת של החיילים בתפקידי הצווארון הכחול אינה פטורה אם כן מסתירות, מאכזבות ולעיתים אף מכשלונות במובן העמוק ביותר. יגיל לוי טוען לכן שגם החיילים שחשים כי הצבא יתרום לניעות הכלכלית והמקצועית שלהם, למעשה "עולים במעלה המדרגות היורדות" (Y. Levy, 1998).

תפיסות של אזרחות: השיח האתנו־לאומי

"הגבריות של הבית", המציבה את המשפחה מעל הצבא והמדינה ואינה מצייתת לסמכות הצבא, יכולה להיתפס כחותרת תחת האתוס הציוני הדורש תרומה והקרבה עצמית למען האומה. הדגשת הנאמנות הראשונית למשפחה, ולא למדינה, מעמידה את הפרט מעל הקולקטיב הפוליטי, ובכך חותרת תחת הציווי הרפובליקני לתרום לקולקטיב. אולם ההתנגדות של חיילי הצווארון הכחול למשמעת הצבאית ולציווי ההקרבה אינה התנגדות אנטי־מלחמתית או אנטי־מיליטריסטית. להיפך, רוב החיילים בתפקידי הצווארון הכחול הצהירו על תפיסות לאומניות מיליטנטיות. כך מתי, הטכנאי בחיל־האוויר:

> אני קיצוני ימני, מאוד ימני. אחרי כולם. אני אזרוק אותם, אשרוף אותם, שלום ולהתראות. אני מדבר על הבני־דודים שלנו. לא תומך בשום תהליך שלום, בשום כלום, אין עם מי לדבר לפי דעתי.

וכן ניר הטבח:

> אני מזדהה עם אריק שרון, רפול. ימני קיצוני. זה שלום זה? השלום הזה לא שלום, אלא שלום תמורת שטחים. אתה נותן להם שטחים שכבשת, אז מה הרווחת בזה?

התפיסה הציבורית בישראל (ולא רק בישראל) מניחה הלימה בין תפיסות פוליטיות לאומניות־ניציות לבין השיח האזרחי הרפובליקני המקדש את השירות הצבאי ואת התרומה ללאום. לכן ממבט ראשון נדמה כי יש סתירה בגישתם של חיילי הצווארון הכחול, שמתנגדים ומתמקחים עם הצבא, מצד אחד, ומביעים הלך־רוח לאומני מיליטנטי, מצד אחר. אכן, החיילים עצמם טענו כי אין קשר בין השירות הצבאי שלהם לבין דעותיהם הפוליטיות. למשל, יפתח הנהג תיאר מה שנראה כסתירה מודעת בין שירותו הצבאי לבין עמדתו הפוליטית:

> הצבעתי ביבי [בבחירות 1999]. אולי קצת אני נוטה לביבי. את רואה, זה דבר ש... הייתי [בתפקיד] קרבי, יצאתי מקרבי, ואני בוחר ביבי. עכשיו [תפקיד קרבי] זה להגן על המדינה, זה קצת סותר את זה. אבל ביבי הצבעתי.

מתוך היכרותו עם השיח ההגמוני, יפתח מציג את עמדותיו כסותרות את התנהגותו

This content downloaded from
132.66.11.218 on Tue, 16 Feb 2021 16:18:35 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

הצבאית. על־מנת להסביר את הפער המתגלה לכאורה בעמדותיהם של חיילי הצוואורון הכחול, אני רוצה לפנות לניתוח של שפיר ופלד על מבנה האזרחות בישראל. לטענתם, "משטר השילוב" של ישראל מעוצב בהצלבה של שלושה סוגי שיח שונים של אזרחות: השיח הליברלי, המבסס זכויות אינדיווידואליות; השיח הרפובליקני, המעניק זכויות על־פי מידת התרומה לקולקטיב; והשיח האתנו־לאומי, שלפיו המוצא היהודי הינו תנאי מספיק לחברות בקולקטיב הפוליטי (Shafir & Peled, 1998). שיח האזרחות הרפובליקני, הקובע היררכיה חברתית על־פי מידת התרומה לבינוי האומה, העמיד במרכז החברה את המתיישבים האשכנזיים, שהשתתפו בפעולות של התיישבות חקלאית ולחימה, ובפריפריה את המהגרים המזרחיים, שנתפסו כפסיביים בתהליך בינוי האומה ולכן כראויים פחות למשאבים חברתיים. כך, בעוד שהשיח האתנו־לאומי הכליל את המזרחים בתוך החברה הישראלית מכיוון שהם יהודים, השיח הרפובליקני הדיר אותם מכיוון שהם לא היו "חלוציים" מספיק או לוחמים מספיק (פלד, 2002, ע' 273).

כתגובה על השיח הרפובליקני, המדיר את המזרחים בני המעמד הנמוך אל שולי החברה, החיילים בתפקידי הצוואורון הכחול מבליטים את השיח האזרחי האתנו־לאומי, שלפיו הדת היהודית מהווה תנאי הכרחי ומספיק לקבלת אזרחות מלאה. בעוד שהחיילים הקרביים מבטאים תפיסה רפובליקנית של המדינה וחיילי הצוואורון הלבן מדגישים תפיסה ליברלית אוניוורסלית (ששון־לוי, 2000), החיילים בתפקידי הצוואורון הכחול מבטאים למעשה תפיסה יהודית של המדינה.

בהציגם תפיסות לאומניות, החיילים בתפקידי הצוואורון הכחול מראים כי השיח האתנו־לאומי היהודי הינו השיח האפשרי היחיד כמעט מבחינתם. שיח זה משרת את האינטרסים שלהם בכמה מובנים. ראשית, מהמיקום המעמדי בשולי החברה בישראל נראה לעיתים כי יהדותם הינה המשאב העיקרי, אם לא היחיד, העומד לרשותם. על־ידי אימוץ השיח האתנו־לאומי, המדגיש את המוצא היהודי כעיקרון המגדיר של האזרחות, חיילי הצוואורון הכחול דוחים את עקרון התרומה הרפובליקני כאמת־מידה של השתייכות לקולקטיב, ובכך מערערים על דחיקתם לשולי החברה. ניתן אם כן להבין את העמדה המסורתית/הימנית העולה מהשיח האתנו־לאומי כסוג של פיצוי על השוליות המעמדית שלהם בחברה הישראלית, בכך שהיא מאפשרת להם להציג את עצמם כמשתייכים ללב הקונסנזוס הישראלי בזכות היותם יהודים (לוי, 1995). השיח האתנו־לאומי היהודי מאפשר להם לתפוס את עצמם כחברים שווים בחברה הישראלית מבלי לקדש את הצבא כמסלול הכרחי להוכחת השתייכותם או נאמנותם למדינה. הם יכולים על־כן להיות פטריוטים ולאומנים, ובו־זמנית לראות בשירות הצבאי רק מעמסה שיש לעמוד בה כדי לא לאבד זכויות, ולא תרומה למדינה או מבחן לאזרחות. שיח האזרחות שלהם חותר אם כן תחת הקשר הרפובליקני בין שירות צבאי לבין אזרחות, ומציע דרכים לא־צבאיות להביע את השתייכותם למדינה.

שנית, המזרחיות כוללת שתי זהויות המוצגות בשיח הציוני כהפכים: זאת של היהודי, המיוצגת בה מתוקף ההשתייכות הדתית; וזאת של הערבי, המיוצגת בה בשל מוצאם מארצות האסלאם (דהאן־כלב, 1999; רימון־אור, 2002; שוחט, 1999). הערביות של המזרחים, על כל המשתמע ממנה בשיח האוריינטליסטי המערבי (פרימיטיביות, נחשלות, אויבות), הינה אחד הגורמים להדחתם של המזרחים אל שולי החברה בישראל (שוחט, 1999; G. Levy, 2002). במסגרת שיח דומיננטי שבו הערבי הינו תמיד האויב, נאלצו

This content downloaded from
132.66.11.218 on Tue, 16 Feb 2021 16:18:35 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

היהודים המזרחיים לראות את הערבים – את עצמם – כ"אחר" (שוחט, 1999). הדגשת השיח האתנו־לאומי, תוך אימוץ של עמדות ימניות ניציות, לעיתים עד כדי "שנאת ערבים", מאפשרת למזרחים למחוק "את הערבי החי המציץ מתוך היהודי המודרני" (רימון־אור, 2002, ע' 35), ולהכריז על זהות בינם לבין הדוברים הלגיטימיים בשיח הציוני הדומיננטי. לטענתה של רימון־אור (שם, ע' 47), מכיוון ש"כינון הציונות מושתת על הרג הערבי, ביטוין של עמדות ניציות הן לא רק קונפורמיות לציונות ולחברה הישראלית, אלא מהווה גם דרך לחדור אל מרכז השיח הישראלי".[11] לכן דחיית השיח הרפובליקני אינה מעלה שיח אזרחי דמוקרטי יותר. להיפך, בהיותם חלק מקבוצה הממוקמת בעמדה שולית־למחצה בחברה הישראלית – בין האשכנזים לבין הפלסטינים (פלד, 2002, ע' 285) – חיילים אלה מדגישים את שיח האזרחות האתנו־לאומי היהודי, שהינו שיח אקסקלוסיבי, המאשר את מעמדם המועדף כיהודים במדינת־ישראל.

לבסוף, העמדה הלאומנית־המיליטנטית מאפשרת לאזן את מיקומם השולי של החיילים בארגון הצבאי עצמו. הגבריות ההגמונית בישראל היא גבריותו של החייל הקרבי, שהוכשר להשתתף במלחמות, להרוג וליהרג בשדה־הקרב. לכן ההשתתפות בקרב נתפסת כשלב חונכות חשוב לרכישת העמדה ההגמונית (לומסקי־פדר, 1998, ע' 139), וכתנאי לתפיסת עמדות הנהגה (רימון־אור, 2002), כפי שמוכיח, למשל, מספר הגנרלים בכל ממשלות ישראל. חיילים רבים שאינם עוברים את החוויה של שדה־הקרב מאמצים לעצמם פרקטיקות מגוונות המביעות הזדהות עם החייל הקרבי. לדוגמה, חיילות בתפקידים "גבריים" נוטות לחקות באופן מדויק את הפרקטיקות הגופניות והדיסקורסיביות של החיילים הקרביים (ששון־לוי, 2001). לעומתן, החיילים בתפקידי הצוואורון הכחול, שתפקידם משאיר אותם רחוק משדה־הקרב, מביעים בפרקטיקות הצבאיות היומיומיות שלהם התנגדות לשיח של החייל הקרבי, אולם בתפיסותיהם הפוליטיות הם מדגישים דווקא את תוצאות פעולתו של החייל הקרבי – את הרג הערבי ותפיסתו כאויב בלבד. בכך, התפיסות המיליטנטיות שלהם מהוות ביטוי לרצון להתעלות מעל התפקיד השולי שלהם בצבא על־מנת להשתלב בשיח הציוני הדומיננטי.

הרצון להשתייכות שווה הוא שמסביר את התגייסותם של החיילים למרות הניכור מהמדינה והנאמנות הראשונית למשפחה. אף־על־פי שהבניית הזהות הגברית והלאומית שלהם אינה מסתמכת על השירות הצבאי, גיוס־החובה מאפשר להם לאתגר את הדרתם מהשתתפות בחברה הישראלית. יתרה מזו, הצבא ממקם אומנם את החיילים בתפקידי הצוואורון הכחול בתחתית ההיררכיה הצבאית, אולם באותו זמן מייצר פער היררכי בינם לבין אלה שאינם משרתים, כלומר, נשים מהמעמדות הנמוכים, פלסטינים אזרחי ישראל, מהגרי־עבודה ועוד. בכך השירות הצבאי ממסד פערים חברתיים ומעניק לחיילים מהמעמד הנמוך כוח ויתרון על קבוצות חלשות עוד יותר.[12]

---

11 יחד עם זה, רימון־אור מראה כי בה־בעת שהקריאה "מוות לערבים" מבטאת קונפורמיות לשיח הישראלי, היא מהווה גם חתרנות כלפיו מכיוון שהיא נותנת ביטוי למה שאמור להיות מושתק: ההרג המוחשי של ערבים כבסיס לכינונה של מדינה יהודית.

12 למשל, במישור החומרי גרידא, מענק השחרור וההטבות שהחיילים בתפקידי הצוואורון הכחול מקבלים נמוכים מאלה של החיילים הקרביים אבל גבוהים ממענק השחרור וההטבות שבהם זוכות חיילות בכל תפקיד שהוא. בניגוד לפלסטינים אזרחי ישראל, חיילים בתפקידי צוואורון כחול יכולים

This content downloaded from
132.66.11.218 on Tue, 16 Feb 2021 16:18:35 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

זה המקור לתפיסת האזרחות הדואלית של חיילים בתפקידי צווארון כחול, המבטאים בו־זמנית הן גישה אנטי־רפובליקנית והן תפיסות לאומניות מיליטנטיות. הלמן (1994) טענה כי תפיסות דואליות של אזרחות עולות במצבים של משבר פוליטי ביחסים של היחיד עם המדינה. במחקרה על תופעת הסרבנות לשרת בתקופת מלחמת לבנון, טענה הלמן כי בימי שגרה התפיסה הרפובליקנית הינה גם התפיסה הסובייקטיבית של אזרחים ואזרחיות (Helman, 1999). אולם במצבים של משבר לגיטימציה, כאשר האינטרסים הפוליטיים של הפרקטיקות המדינתיות נחשפים (למשל, במקרה של "מלחמת ברירה"), עולה פרשנות חלופית של אזרחות המציעה הגדרות חלופיות לחובותיו של האזרח למדינה (הלמן, 1994). לטענתי, ההתאמה השגרתית בין תפיסות האזרחות של היחיד לתפיסותיה של המדינה עלתה בעבודתה של הלמן מכיוון שהיא חקרה רק חיילים קרביים, שהשיח הרפובליקני של המדינה משרת את האינטרסים שלהם. אולם תפיסות האזרחות והפרקטיקות הצבאיות של החיילים בתפקידי הצווארון הכחול מלמדות כי התנגשות בין פרשנויות של אזרחות אינה רק תוצר של משבר לגיטימציה, אלא עשויה להיות תוצר גם של מיקום מעמדי, אתני או מִגדרי שאינו מזוהה במלואו עם המדינה. כלומר, פרשנות דואלית של אזרחות עשויה להיות אינהרנטית ואף שגרתית ביחסם של יחידים הבאים ממעמדות המנוכרים למדינה.

גבריות של הבית: אתגור כפול של הגבריות ההגמונית

הזהויות שהחיילים בתפקידי הצווארון הכחול מציגים מנוגדות לתיאוריות המצביעות על קשר אחיד בין גבריות, צבא ואזרחות, ומראות כי גם בצבא הזהויות הגבריות מכוּנָנות באופן שונה על־פי מעמד, אתניות והתעסוקה הצבאית. זהויות אלה מפרקות אם כן את התפיסה הישראלית שלפיה "הצבא מְבַגֵר" כשהוא "הופך נערים לגברים", ומראות כי לא רק שזהויות גבריות נבנות לעיתים תוך התנגדות לצבא, ולא באמצעות הצבא, אלא שהצבא אף יכול להחליש זהויות גבריות. זהויות אלה מעלות אם כן ויכוח על מהי גבריות וחושפות את המימד המעמדי של הגבריות ההגמונית.[13] האם גבר הוא מי שנושא נשק, מאומן בלחימה ויודע להרוג ולהתמודד עם מוות של חברים, או שמא גבר הוא מי שמפרנס את ביתו ומשפחתו? החיילים בתפקידי הצווארון הכחול מקבלים את הדומיננטיות של הגבריות הקרבית, אולם בו־בזמן הם מוצאים עיגונים חלופיים להגדרת הגבריות שלהם העוקפים את הזירה הציבורית: לא שליטה וריגוש בשדה־הקרב מסמנים אותם כגברים, אלא אוטונומיה, עצמאות ואחריות לבית ולמשפחה.

תפיסת גבריות חלופית זאת מערערת פעמיים את "המשולש הקדוש" של גבריות, צבא ומדינה. ראשית, הבניית "הגבריות של הבית" סודקת את הקשר בין גבריות לצבאיות.

להתקבל לתחום רחב של עבודות, זוטרות ככל שיהיו, בתעשיות הבטחוניות, החסומות בפני הפלסטינים. לפערים אלה יש משמעות גם מעבר למישור החומרי.

13 על אתגור של הגבריות הדומיננטית מכיוונם של המהגרים מברית־המועצות־לשעבר, ראו לומסקי־פדר ורפופורט, 2000.

This content downloaded from
132.66.11.218 on Tue, 16 Feb 2021 16:18:35 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

הבניית גבריות השואבת את עיקר כוחה מהתחום הפרטי, ולא מהתחום הציבורי, מחלישה את מקום הצבא בהבניית זהויות גבריות בישראל, ומראה כי הקשר בין גבריות לצבאיות הינו מורכב ורווי מתחים, ואינו הרמוני ופונקציונלי כפי שטענו רבים. שנית, תפיסת האזרחות הנלווית לתפיסת "הגבריות של הבית" אינה מבוססת על תרומה לבטחון המדינה, ומאתגרת לכן את הקשר בין צבא לאזרחות.

השירות הצבאי משמש אם כן לחיילי הצווארון הכחול זירה להבניית גבריות, אבל זו אינה הגבריות הנובעת מהלאומיות ומנביעה אותה, והיא אינה מובנית דרך מבחנים וממדים צבאיים. חיילים אלה משתמשים בצבא כדי לכונן את עצמם כגברים אחראיים ויציבים המפרנסים את משפחתם ומסמנים אותה כתקינה חברתית. באותו זמן הם מביעים תפיסות פוליטיות לאומיות מיליטנטיות. על־ידי השילוב בין עמדות לאומניות מוצקות לבין סירוב לשיח של הקרבה ותרומה צבאית, חיילים אלה מפרקים את הקשר הרפובליקני בין שירות צבאי לבין נאמנות למדינה.

יחד עם זה, אף שהבניית הזהויות של חיילים אלה אינה מתבססת על הצבא, השירות הצבאי מאפשר להם לאתגר את ההדרה שלהם מהשתתפות מלאה בחברה (השוו: Gill, 1997). הגיוס האוניוורסלי מגדיר חיילים ממעמד נמוך כ"גברים מספיק" להיות אזרחים שווים, ובכך מייצר את הזדהותם עם הצבא ועם המדינה. הכללתם בצבא מאפשרת להם השתתפות במוסד האזרחות המרכזי של המדינה (ברקוביץ, 1999) ומעניקה להם את הסטטוס של "הגבר הישראלי התקין" ואת ההטבות של יוצאי צבא. יתרה מזו, המבנה הריבודי של הצבא משמר אומנם חלוקת עבודה אתנו־פונקציונלית ובכך ממקם גברים מהמעמד הנמוך בשולי ההיררכיה האזרחית, אולם לחלק מהחיילים מהמעמד הנמוך הצבא מעניק הזדמנות לעצב תפיסה חיובית של עצמם, וייתכן אף שהצבא מאפשר ניעות רבה יותר למזרחים מאשר מוסדות חברתיים אחרים (Y. Levy, 1998). לבסוף, אף שהשירות הצבאי ממקם את החיילים בתחתית ההיררכיה הצבאית, הוא מעצב בו־זמנית פער היררכי בינם לבין קבוצות מוחלשות עוד יותר. בכך השירות הצבאי תורם להנצחת מעמדם הפריפריאלי של המזרחים (Y. Levy, 1998) אך בו־זמנית מגדיר את הגבולות המְגדריים והלאומיים כחשובים עוד יותר מהגבולות המעמדיים והאתניים בהבניית האזרחות בישראל.

השירות הצבאי נותן אם כן לחיילים מהמעמד הנמוך כניסה לגבריות ולמדינה, אבל זו אינה כניסה שוויונית – הצבא תורם לתחושה של "ישראליות" מבלי לשבור את ההיררכיה המעמדית, העדתית והלאומית המאפיינת את המתגייסים אליו (סבירסקי, 1995, ע' 106).

כך, ההשלכות של המבנה הדואלי של ריבוד אתני בתוך מערכת הישגית ואוניוורסלית הן בו־זמנית העצמה והחלשה של החיילים מהמעמדות הנמוכים. החיילים נהנים מעצם שירות־החובה, המאפשר להם להציג את עצמם כמי שתרמו את חלקם, ועם זה, תפקידם הצבאי משעתק את מיקומם בריבוד החברתי בכלל. בשל שניות זאת לא יכולה להתפתח מחאה קולקטיבית, וההתנגדות של חיילים אלה אינה חתרנית ואינה מפרקת את כללי המשחק, אלא היא הדרך האישית, הפרטית, של החייל להשיג מעט שליטה בגורלו תוך כדי מחאה כלפי המערכת וכינונה של זהות גברית נפרדת.

ניתוח זה מאשש טענות קודמות בניתוח מקומם של המזרחים בחברה, שלפיהן המזרחים מהמעמד הנמוך נשארים בעמדות זהות מפוצלות שיש בהן משום חיקוי של ההגמוניה

This content downloaded from
132.66.11.218 on Tue, 16 Feb 2021 16:18:35 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

על־מנת להשתלב בה, תוך כדי פריעה שלה[14] (רימון־אור, 2002; שנהב, 2002). מכיוון שהצבא הינו המסמן הגדול של אזרחות ושל גבריות, הם אכן מתגייסים ושואפים להיות קרביים ומבטאים בכך הזדהות עם המדינה והשיח הדומיננטי שלה. אך באותו זמן הם פורעים את הסדר הצבאי ואת הסדר הגברי/הקרבי על־ידי הצגת זהויות אחרות, אנטי־צבאיות. כמו החיילות בתפקידים "גבריים" (ששון־לוי, 2001), הם מבטאים בהתנהגותם הזדהות עם הסדר הציוני הגברי ופריעה שלו בעת ובעונה אחת.

פרשנות אחרת יכולה לטעון שהצבא הוא שמציע לחיילים אלה את הזהויות המדגישות התנגדות ופרנסה, זהויות שמזמנים להם גם החיים לפני הגיוס הצבאי. ילדים מהמעמד הנמוך מזוהים עם בעיות משמעת כבר בבית־הספר היסודי, והדגשת הפרנסה נהיית מרכזית עם התבגרותם, כך שהטקסטים של התנגדות למשמעת ודאגה לפרנסה הינם "טקסטים של זהות" המופרים לחיילים עוד לפני הצבא. הצבא משחזר ומחזק זהויות אלה כאשר הוא מתייג את החייל מהמעמדות הנמוכים כ"בעיית משמעת" או כ"בעיית ת"ש". טקסטים אלה, המדגישים התנגדות אינדיווידואלית ופרנסה, משתיקים אפשרות של התנגדות חברתית קולקטיבית כי באמצעותם החייל יכול להציג את עצמו כמי שמרוויח פעמיים: פעם ראשונה, כשהוא אינו "פראייר" הממלא אחר פקודות, סובל במסלול הקרבי ומסכן את חייו; ופעם שנייה מכיוון שהוא מתפרנס ומפרנס במהלך השירות הצבאי.

אולם כאשר החייל משתמש בטקסטים המצדיקים את מיקומו בתחתית ההיררכיה הצבאית, הוא מעניק לגיטימציה ופסיפיקציה לחלוקת העבודה האתנו־פונקציונלית של הצבא, ומסייע בכך בהמשכת ההסוואה של דחיקת המזרחים ממעמד נמוך לתפקידי צווארון כחול. הקואופטציה של החייל נשענת על תפיסה של "אני מרוויח" ברמה האישית, ולכן לא מתפתחת תודעה מעמדית קולקטיבית בקרב מזרחים ממעמד נמוך בצבא הישראלי. על־פי פרשנות זאת, שיח הזהות של החיילים כלוא בתוך השיח ההגמוני, שכן הוא מקבל את הזהות הקרבית כדומיננטית. הוא מצדיק אומנם את ריחוקו ממנה ואף מתנצל על כך באמצעות הטקסטים של פרנסה והתנגדות, אך הזהות של החייל הקרבי נשארת כל הזמן המוקד המגדיר את ההיררכיה החברתית.

פרשנות זאת שונה מהפרשנות שהצעתי במאמר הנוכחי. הפרשנות שלי, שהתמקדה במאבק על הכרה אישית ועל לגיטימציה חברתית להגדרה שונה של גבריות, יוצאת מנקודת־הראות של החיילים עצמם, בעוד שהפרשנות החלופית מתבססת על ניתוח מבני וארגוני של הצבא. על־מנת לעגן את הפרשנות המבנית יש למקד את המחקר לא בחייל עצמו, אלא במוסדות הצבא, ולנתח את יחסו של הצבא – באמצעות מפקדים בבקו"ם, מדריכות בטירונות, קצינות שלישות ומש"קיות ת"ש – אל החיילים מהמעמד הנמוך. מחקר וניתוח כזה דרושים משום שנראה כי שתי הפרשנויות – זאת שלי, המציגה את היחיד כפעיל בתהליכי כינון זהותו, וזאת המדגישה את פעולתו של המבנה על היחיד – נכונות בו־זמנית, כשהמבנה והיחיד מעצבים זה את זה ביחסי־גומלין.

---

14 לפי שוחט (1999, ע' 45), זהויות מפוצלות אלה מבטאות "סכיזופרניה עמוקה וחמורה, המערבבת גאווה עצמית עקשנית עם דחייה־עצמית כפויה, תוצרים אופייניים של אמביוולנטיות קולוניאלית".

This content downloaded from
132.66.11.218 on Tue, 16 Feb 2021 16:18:35 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

מקורות

בן־אליעזר, אורי (1995). דרך הכוונת – היווצרותו של המיליטריזם הישראלי 1936–1956. תל־אביב: דביר.

בן־גוריון, דוד (1957). קריירה או שליחות? (נאום בכנס תלמידים בשיח׳־מוניס מתאריך 10.6.1954). חזון ודרך (כרך ה). תל־אביב: עיינות.

ברקוביץ, ניצה (1999). "אשת חיל מי ימצא"? נשים ואזרחות בישראל. סוציולוגיה ישראלית, ב(1), 277–318.

גירץ, קליפורד (1990). פרשנות של תרבויות. ירושלים: כתר.

גל, מיכאל (תשל"ג). יחידת הסיור כקבוצה חברתית. שדמות, מח, 30–54.

גלוזמן, מיכאל (1997). הכמיהה להטרוסקסואליות: ציונות ומיניות באלטנוילנד. תיאוריה וביקורת, 11(חורף), 145–162.

ג׳רבי, איריס ולוי, גל (2000). השסע החברתי־כלכלי בישראל. ירושלים: המכון הישראלי לדמוקרטיה.

גרוס, אייל (2000). מיניות, גבריות, צבא ואזרחות: שירות הומואים ולסביות בצה"ל במשקפיים השוואתיים. פלילים, ט, 85–183.

דהאן־כלב, הנרייט (1999). עדתיות בישראל – נקודת מבט פוסט מודרנית. בתוך: א׳ גור־זאב (עורך), מודרניות ופוסט מודרניות וחינוך (ע׳ 197–231). תל־אביב: רמות.

הלמן, שרה (1994). הסירוב לשרת בצבא כניסיון להגדרה מחודשת של האזרחות. חיבור לשם קבלת תואר דוקטור לפילוסופיה, האוניברסיטה העברית בירושלים.

יזרעאלי, דפנה (1999). מגדור בשירות הצבאי בצה"ל. תיאוריה וביקורת, 14, 85–109.

כהן, ינון (1998). פערים סוציו אקונומיים בין מזרחים ואשכנזים, 1975–1995. סוציולוגיה ישראלית, א(1), 115–135.

לוי, גל (1995). "ותודה לאשכנזים": הפוליטיקה של המזרחיות בישראל. עבודת־גמר לשם קבלת תואר מוסמך, אוניברסיטת תל־אביב.

לומסקי־פדר, עדנה (1998). כאילו לא היתה מלחמה: סיפורי חיים של גברים ישראלים. ירושלים: מאגנס.

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

ליסק, משה (1983). תגובה: תיזות לדיון או קביעה מוקדמת של עמדות? מדינה, ממשל ויחסים בין לאומיים, 22, 33–38.

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

מש, רוני (1988). הקשר בין סוגי משפחות מאוכלוסיות מיוחדות לבין הסתגלות בניהן, חיילי מקא"ם, לצה"ל. עבודת־גמר לשם קבלת תואר מוסמך, אוניברסיטת בר־אילן, רמת־גן.

סבירסקי, שלמה (1995). זרעים של אי שוויון. תל־אביב: ברירות.

סמוחה, סמי (1983). עדתיות וצבא בישראל: תיזות לדיון ולמחקר. מדינה, ממשל ויחסים בין לאומיים, 22, 5–33.

This content downloaded from
132.66.11.218 on Tue, 16 Feb 2021 16:18:35 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

פוגל־ביז'אוי, סלביה (1999). משפחות בישראל: בין משפחתיות לפוסט־מודרניות. בתוך: ד' יזרעאלי ואחרות, מין מיגדר פוליטיקה (ע' 107–167). תל־אביב: קיבוץ מאוחד.

פלד, יואב (2002). אריה שאג, מי לא ירא? ש"ס והמאבק על הישראליות. בתוך: ח' חבר, י' שנהב ופ' מוצפי־האלר (עורכים), מזרחים בישראל: עיון ביקורתי מחודש (ע' 272–288). ירושלים: מכון ון ליר.

קימרלינג, ברוך (1993). מיליטריזם בחברה הישראלית. תיאוריה וביקורת, 4, 123–141.

רבין, איתן (2002). בצה"ל מודאגים ממספר העריקים. מעריב, 23.7.2002, ע' 18.

רוניגר, לואיס ופייגה, מיכאל (1993). תרבות הפראייר והזהות הישראלית. אלפיים, 7, 118–137.

רימון־אור, ענת (2002). ממות הערבי עד "מוות לערבים": היהודי המודרני מול הערבי החי בתוכו. תיאוריה וביקורת, 20, 23–57.

רפופורט, תמר ואחרים (1995). "זה דבר חשוב בארץ ישראל לתת לציבור": נערות ציוניות־דתיות תורמות ללאום. תיאוריה וביקורת, 7, 223–235.

שוחט, אלה (1999). מזרחים בישראל: הציונות מנקודת מבטם של קורבנותיה היהודים. בתוך: ע' פרלסון (עורכת), המהפכה המזרחית (ע' 11–65). ירושלים: המרכז לאינפורמציה אלטרנטיבית.

שיאון, ליאורה (1997). דימויי גבריות אצל לוחמים: השרות בחטיבות חיל הרגלים כטקס מעבר מנערות לבגרות. ירושלים: המרכז ע"ש שיין, האוניברסיטה העברית בירושלים.

שירום, אריה (1977). גורמים הקשורים לבצוע קרבי יעיל של חיילים. מגמות, כג(1), 17–30.

שנהב, יהודה (2002). יהודים יוצאי ארצות ערב בישראל: הזהות המפוצלת של מזרחים במחוזות הזיכרון הלאומי. בתוך: ח' חבר, י' שנהב ופ' מוצפי־האלר (עורכים), מזרחים בישראל: עיון ביקורתי מחודש (ע' 105–152). ירושלים: מכון ון ליר.

ששון־לוי, אורנה (2000). כינון זהויות מגדריות בצבא הישראלי. חיבור לשם קבלת תואר דוקטור לפילוסופיה, האוניברסיטה העברית בירושלים.

ששון־לוי, אורנה (2001). חתרנות בתוך דיכוי – כינון זהויות מגדריות של חיילות בתפקידים "גבריים". בתוך: י' עצמון (עורכת), התשמע קולי? ייצוגים של נשים בתרבות הישראלית (ע' 277–302). ירושלים: מכון ון ליר והוצאת הקיבוץ המאוחד.

Appy, Christian (1993). *Working class war: American combat soldiers & Vietnam*. Chapel Hill: University of North Carolina Press.

Aran, Gidon (1974). Parachuting. *American Journal of Sociology*, *80*(1), 124–153.

Barrett, Frank (1996). The organizational construction of hegemonic masculinity: The case of the U.S. navy. *Gender, Work and Organization*, *3*(3), 129–142.

Ben-Ari, Eyal (1998). *Mastering soldiers*. New York: Berghahn Books.

Ben-Ari, Eyal (2001). Tests of soldierhood, trials of manhood: Military service

This content downloaded from
132.66.11.218 on Tue, 16 Feb 2021 16:18:35 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

and male ideals in Israel. In D. Maman, Z. Rosenhek & E. Ben-Ari (Eds.), *War, politics and society in Israel: Theoretical and comparative perspectives* (pp. 239–269). New Brunswick: Transaction Books.

Ben-Eliezer, Uri (1995). A nation in arms: State, nation and militarism on Israel's first years. *Comparative Studies in Society and History*, *37*, 264–285.

Bourdieu, Pierre (1997). Masculine domination revisited. *Berkeley Journal of Sociology*, *41*, 189–203.

Brod, Harry (1987). *The making of masculinities: The New Men's studies*. Boston: Allen & Unwin.

Brod, Harry & Kaufman, Michael (1994). *Theorizing masculinities* (pp. 1–11). London: Sage.

Burk, James (1995). Citizenship status and military service: The quest for inclusion by minorities and conscientious objectors. *Armed Forces and Society*, *21*(4), 503–529.

Carrigan, Tim, Connel, Bob & Lee, John (1985). Towards a new sociology of masculinity. *Theory and Society*, *14*(5), 551–605.

Cohen, Stuart (1997). Towards a new portrait of the (new) Israeli soldier. *Israeli Affairs*, *3*(3–4), 77–117.

Collinson, David & Hearn, Jeff (1994). Naming men as men: Implication for work, organization and management. *Gender, Work and Organization*, *1*(1), 2–22.

Connell, R.W. (1995). *Masculinities*. Berkeley: University of California Press.

Cornwall, Andrea & Lindisfarne, Nancy (1994) *Dislocating masculinity*. London & New York: Routledge.

Denzin, Norman & Lincoln, Yvonna (1994). *Handbook of qualitative research*. London: Sage.

Enloe, Cynthia (1980). *Ethnic soldiers: State security in divided society*. Athens: University of Georgia Press.

Enloe, Cynthia (1988). *Does khaki become you?* London: Pandora.

Enloe, Cynthia (2000). *Maneuvers: The international politics of militarizing women's lives*. Berkeley: University of California Press.

Feige, Michael & Ben-Ari, Eyal (1991). Card games and an Israeli army unit: An interpretive case study. *Armed Forces and Society*, *17*(3), 429–448.

Giddens, Anthony (1985). *The nation-state and violence*. Berkeley: University of California Press.

Gill, Leslie (1997). Creating citizens, making men: The military and masculinity in Bolivia. *Cultural Anthropology*, *12*(4), 527–550.

Hastrup, Kirsten (1992). Writing ethnography. In J. Okely & H. Callaway (Eds.), *Anthropology and autobiography* (pp. 116–134). London:

This content downloaded from
132.66.11.218 on Tue, 16 Feb 2021 16:18:35 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

Routledge.

Hearn, Jeff (1992). *Men in the public eye*. New York: Unwin, Hyman & Routledge.

Helman, Sara (1997). Militarism and the construction of community. *Journal of Political and Military Sociology*, *25*, 305–332.

Helman, Sara (1999). From soldiering and motherhood to citizenship: A study of four Israeli peace protest movement. *Social Politics*, *6*(3), 292–314.

Izraeli, Dafna (1997). Gendering military service in the Israeli Defense Forces. *Israel Social Science Research*, *12*(1), 129–166.

Janowitz, Morris (1976). Military institutions and citizenship in Western societies. *Armed Forces and Society*, *2*(2), 185–204.

Kimmel, Michael (1987). Rethinking masculinity. In M. Kimmel (Ed.), *Changing men* (pp. 9–24). Newbury Park: Sage.

Kimmel, Michael (1996). *Manhood in America*. New York: The Free Press.

Lamont, Michele (2000a). *The dignity of working men: Morality and boundaries of race, class and immigration*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Lamont, Michele (2000b). Meaning-making in cultural sociology: Broadening our agenda. *Contemporary Sociology*, *29*(4), 602–607.

Levy, Gal (2002). Ethnicity and education: Nation-building, state-formation and the construction of the Israeli education system. Ph.D. dissertation, London School of Economics.

Levy, Yagil (1998). Militarizing inequality: A conceptual framework. *Theory and Society*, *27*, 873–904.

Lloyd, Genevieve (1986). Selfhood, war and masculinity. In C. Pateman & E. Gross (Eds.), *Feminist challenges* (pp. 63–77). Boston: Northeastern University Press.

Lomsky-Feder, Edna & Ben-Ari, Eyal (1999). From "the people in uniform" to "different uniforms for the people": Professionalism, diversity and the Israeli Defense Forces. In J. Soeters & J. van der Meulen (Eds.), *Managing diversity in the armed forces: Experiences from nine countries* (pp. 157–186). Tilburg: Tilburg University Press.

Morgan, David (1992). *Discovering men*. London: Routledge.

Moskos, Charles (1993). From citizens' army to social laboratory. *Wilson Quarterly*, *17*, 83–94.

Nagel, Joane (1998). Masculinity and nationalism: Gender and sexuality in the making of nations. *Ethnic and Racial Studies*, *21*(2), 242–270.

Pateman, Carol (1989). *The disorder of women: Democracy, feminism and political theory*. Stanford: Stanford University Press.

Peled, Alon (1998). *A question of Loyalty*. Ithaca, NY: Cornell University

This content downloaded from
132.66.11.218 on Tue, 16 Feb 2021 16:18:35 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

Press.

Ramirez, Francisco O. & Weiss, Jane (1979). The political incorporation of women. In J.W. Meyer & M.T. Hannan (Eds.), *National development and the world system* (pp. 238–249). Chicago: University of Chicago Press.

Roumani, Maurice (1991). *From immigrant to citizen: The contribution of the army to national integration in Israel: The case of Oriental Jews*. The Hague: Foundation for the Study of Plural Societies.

Scott, James (1990). *Domination and the art of resistance: Hidden transcripts*. New Haven: Yale University Press.

Shafir, Gershon (1998). *The citizenship debate*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Shafir, Gershon & Peled, Yoav (1998). Citizenship and stratification in an ethnic democracy. *Ethnic and Racial Studies*, *21*(3), 408–428.

Shaw, Martin (1984). *War state and society*. New York: St. Martin's.

Shilts, Randy (1993). *Conduct unbecoming: Lesbians and gays in the U.S. military: Vietnam to the Persian Gulf*. New York: St. Martin's Press.

Smith, Dorothy (1990). *The conceptual practices of power – A feminist sociology of knowledge*. Boston: Northeastern University Press.

Snyder, Claire (1999). *Citizen-soldier and manly warriors: Military service and gender in the civic republic tradition*. Lanham, MD: Rowman & Littlefield Publishers.

Stiehm, Judith H. (1989). *Arms and the enlisted woman*. Philadelphia: Temple University Press.

Stoller, Paul & Olkes, Cheryl (1987). *In sorcery's shadow: A memoir of apprenticeship among the Sonyhay of Niger*. Chicago: Chicago University Press.

Taylor, Charles (1987). Interpretation and the sciences of man. In P. Rabinow & W.M. Sallivan (Eds.), *Interpretative social sciences* (pp. 33–81). Berkeley: University of California Press.

Tilly, Charles (1985). *The formation of national states in Western Europe*. Princeton: Princeton University Press.

Tolson, Andrew (1988). *The limits of masculinity*. London: Routledge.

Vale de Almeida, Miguel (1996). *The hegemonic male: Masculinity in a Portuguese town*. Providence, RI: Berghahn Books.

Weber, Max (1968 [1922]). *Economy and society*. New York: Bedminster Press.

Willis, Paul (1977). *Learning to Labour*. Westmead: Saxon House.

Yerushalmi, Hanoch (1997). A psychoanalytic perspective on late adolescence in men in an Israeli combat unit. *Psychoanalytic Psychology*, *14*(1), 113–127.

This content downloaded from
132.66.11.218 on Tue, 16 Feb 2021 16:18:35 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

הבניית רגשות של לחימה כאתר מרכזי של "לאומיניות"

דני קפלן*

המושג "לאומיניות" – הקישור בין לאומיות ומיניות – מבטא במילה אחת את הקשת הרחבה של הרגשות המעוגנים ביחסים הפוליטיים, החברתיים, האישיים והאינטימיים בין גברים, מה שנהוג לכנות "יחסים הומוחברתיים" (homosocial relations). יחסים הומוחברתיים בין גברים טומנים בחובם רגשות המקושרים הן למישור הציבורי, סביב מושגים כ"סולידריות" ו"אחוות לוחמים", והן למישור הפרטי, סביב מושגים של "התקשרות בינאישית" ו"אירוטיות". התייחסות לרגשות אלה כאל מרחב אחד חותרת תחת ההנגדה המקובלת בשיח הסוציולוגי והמגדרי בין הספֵרה הציבורית, המזוהה עם מרחבי העיסוק הגברי, לבין הספֵרה הפרטית, המזוהה באורח מסורתי עם המרחב הנשי ואשר בה נהוג גם לתחום את המימד הרגשי (Ornter, 1974).

דרך המושג "לאומיניות" אבקש לנתח את הרגשות הגבריים כמרחב רגשי־לאומי – מערכת תרבותית קולקטיבית של הבניית רגשות המונעת על־ידי אידיאולוגיה לאומית. הרגש הלאומיני פועל בו־זמנית במישור הציבורי ביותר ובמישור הפרטי ביותר. בפרפרזה על הסיסמה הפמיניסטית הידועה "האישי הוא הפוליטי", מטרתי להדגים בניתוח הנוכחי כיצד "המיני הוא הלאומי". לא אסקור את מגוון הביטויים האפשריים של המרחב הרגשי הלאומיני, אלא אתמקד במקומו של השירות הקרבי כאתר מרכזי של לאומיות גברית, המעוגן בעיקרון של "אחוות לוחמים" ואשר עוסק בייצור ובשכפול של הרגש הלאומיני, ואדגים תפקיד זה באמצעות פרקטיקה אחת – הלחימה באויב. הניתוח התיאורטי ביסודו מבוסס על ראיונות מתוך מחקר נרטיבי על יחסי רֵעות בין גברים הטרוסקסואליים בוגרי צבא (Kaplan, n.d.). ומתוך מחקר נרטיבי על גברים הומוסקסואליים וביסקסואליים בוגרי יחידות קרביות (קפלן, 1999; Kaplan, 2002).[1] כמו־כן איעזר בממצאים מתוך שורת מחקרים איכותניים שנערכו לאחרונה על שירות קרבי וגבריות בישראל, המשלבים מחקר נרטיבי ואתנוגרפי (הלמן, 1993; לומסקי־פדר, 1998; שיאון, 1997; ששון־לוי, 2000; Ben-Ari, 1998).

לאומיות, גבריות, צבאיות ואזרחות

בשורה התחתונה, כשחייל מדבר על המדינה הוא לא מדבר על המדינה

* המחלקה למדעי ההתנהגות, אוניברסיטת בן־גוריון בנגב.

תודה לד"ר ניצה ינאי על תמיכתה ועצותיה בכתיבת המאמר. כן תודה ליוחאי חקק ולליאורה שיאון על הערותיהם לכתב־היד.

1 המרואיינים בשני המחקרים, המונים חמישים ושניים גברים בסך־הכל, הינם ילידי הארץ, מרקע יהודי־ציוני, ומהמעמד הבינוני והבינוני־הנמוך. רובם בגילאי עשרים ושתיים עד שלושים וחמש, ומיעוטם בני ארבעים ושתיים עד שישים. כל המרואיינים המוזכרים מופיעים תחת שם בדוי.

This content downloaded from
132.66.11.218 on Tue, 16 Feb 2021 16:19:39 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

> אלא על הפלוגה שלו. מה שמחבר אותו לארץ הזאת זאת לא המסורת או הזהות היהודית אלא התחושה של להיות אחד מהחבר׳ה. (מפקד פלוגת מילואים, מצוטט אצל: Ben-Ari, 1998, p. 100)

הלאומיות המודרנית ניזונה מדימויים של גבריות אידיאלית, כפי שנותח בהרחבה בכתביו של ההיסטוריון ג׳ורג׳ מוסה, מפורצי הדרך בחקר הגבריות (מוסה, 1993; Mosse, 1985), אם כי רק בספרו האחרון עסק באורח שיטתי בדימויי גבריות (Mosse, 1996). מוסה הראה כיצד עליית הלאומיות באירופה התרחשה תוך כדי החדרה והטמעה שיטתיות של דימויי גבריות שקושרו לרוח האומה ולהגנה על בטחונה. באמצעות דימויי גבריות הטיפה הלאומיות לערכים של קשיחות, כוח־רצון, שליטה עצמית ביצרים, כבוד ותעוזה כאמצעים להגנה על המרקם המוסרי של החברה. אידיאל הגבריות טופח כבסיס לצמיחה אישית ולאומית וכמרכיב בהגדרה העצמית של החברה המודרנית (Mosse, 1996, p. 3).

במדינה המודרנית התנקזו הרגשות הכורכים לאומיות עם גבריות לאתר מרכזי אחד – הצבא. המונופול של הצבא על הכוח מעניק לו מעמד מיוחד המאפשר לו לסמל ולבטא את הזהות הייחודית של המדינה. הצבא הינו המוסד הלאומי המשמעותי ביותר המסמל עצמאות, ריבונות ושוויוניות של המדינה (Harries-Jenkins, 1976, p. 41). מקס ובר מנה ארבעה מקורות ללגיטימיות הפוליטית של המוסד הצבאי: אמונה רציונלית בערכו של הצבא, הכרה בבסיס החוקי לכינונו, מסורת, ויחס כריזמטי־רגשי כלפיו (Weber, 1964). המרכיב האחרון של יחס כריזמטי־רגשי נוגע ביסודו בשאלת הגבריות. מיתוס הלוחם, המעוגן באתוס פְּרֶהיסטורי אוניוורסלי של הגבר כצייד וכלוחם, קיבל משמעות חדשה בדמות הגיוס לצבא וההשתתפות בלחימה. ההתנדבות למלחמה חוזקה סביב אידיאלים של "אחוות לוחמים", חיפוש אחר משמעות בחיים והוכחת גבריות (מוסה, 1993). אידיאלים של גבריות שחוזרים על עצמם בתרבויות רבות קושרים את הגשמת הגבריות להקרבה עצמית עד כדי מוות (expendability) (Gilmore, 1990). קישור זה תרם לחיזוק מדינת־הלאום תוך מתן עידוד לקהילת הגברים לפעול על בסיס הקוד האתי של הקרבה עצמית והתגברות על מעצורים אישיים (Ben-Ari, 1998, p. 112). כך התקבע מבחן הקרב כמבחן העילאי לגבריות (Badinter, 1995, p. 68; Kellet, 1982, p. 301).

התנועה הציונית אימצה דימויים דומים של גבריות ולאומיות בכינון היהודי החדש. המהפכה הציונית עמוסה בדימויים המבטאים את השאיפה הלאומית לשחרור הגבר היהודי מגלותיות ומנשיות ולעיצובו מחדש סביב דימויים גבריים אידיאליים, כגון חוסן פיזי, אומץ ונטילת אתגרים על עצמם (גלוזמן, 1997; רובינשטיין, 1977). על רקע המאבק המזוין המתמשך למן הקמת מדינת־ישראל, הועצם בתרבות הישראלית החיבור בין גבריות ולאומיות דרך מבחן הקרב. אתוס הצבר־הלוחם, המשלב ערכים צבאיים של לחימה בכל מחיר עם ערכים ציוניים של אהבת המולדת וסולידריות יהודית (אלמוג, 1997, ע׳ 68), ממשיך להוות אידיאל לחיקוי לגבי גברים ישראליים. בקרב אלה המפגינים מוטיווציה גבוהה לשירות קרבי, בולט חלקו של המרכיב הלאומי בתמונת המוטיווציה (ליבליך, 1987; מייזלס וגל, 1990; קפלן, 1999).

הארגון הצבאי עושה שימוש במשוואה ציוני–לוחם–גבר כדי לעצב את החִברות של המתגייסים. רק הטמעת משוואה זו מאפשרת לצעירים להעריך את ההתנסות הקשה

This content downloaded from 132.66.11.218 on Tue, 16 Feb 2021 16:19:39 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

שאותה יעברו בהכשרה הצבאית בכלל ובמסלול הקרבי בפרט. בעוד שהמטרה המפורשת של מערך ההכשרה היא הפיכת המתגייס מאזרח ללוחם, מטרתו הסמלית היא הפיכת הנער לגבר (שיאון, 1997; Arkin & Dobrofsky, 1978). ממחקרים רבים על פרקטיקות ותפיסות בקרב חיילים קרביים בולט כיצד החיילות שזורה בגבריות באורח בלתי־ניתן להפרדה. למשל, כאשר מפקד צועק על חיילים שמתלוננים בעת תרגיל על מחסור באוכל "אתם אפסים, נקבות, חֲנוּנוּת; במצב מלחמה לא יהיו לכם מים ואוכל!" (שיאון, 1997, ע' 59), הוא מעביר להם את המסר הסמוי שהחיילות הפגומה שלהם משולה לחוסר בגבריות. מערך ההכשרה מטמיע במתגייס גם ערכים ציוניים. השירות בצבא נתפס כאמצעי להגשמת "הטקסט הציוני", כמאמר חייל בוגר חיל־הים:

> לי היתה מוטיבציה אחת, אני גדלתי וחונכתי בבית ציוני, חילוני, שהאמינו, שזה הבית האחרון לעם היהודי... על בית צריך לשמור, ובשביל זה צריך ללכת לשרת בצבא, ביחידות קרביות, ולתת את מיטב יכולתך להילחם. (קפלן, 1999, ע' 184)

אי־אפשר להבין את היחס בין לאומיות, גבריות וצבאיות מבלי לעמוד על המושג "אחווה גברית", קרי, הקשרים הפוליטיים־החברתיים בין אזרחים בעלי מעמד שווה, מעמד השמור בהקשרים רבים לגברים בלבד. האחווה – אותו גורם המאפשר לאזרחים להרוג ולמות מרצונם למען האומה – הינה אחד היסודות של הקהילה המדומיינת המודרנית, או בניסוחו של בנדיקט אנדרסון: "כל אומה נתפסת תמיד כאחווה עמוקה בין אנשים שנמצאים על אותו מישור. אחווה זו היא היא שאפשרה, במאתיים השנים האחרונות, למליוני בני־אדם להיות מוכנים – לאו דווקא להרוג, כי אם – למות מרצונם למען דמיונים מוגבלים כאלה" (אנדרסון, 1999, ע' 38). קרול פטמן ניתחה את חשיבותו של עקרון האחווה הגברית כאחד משלושת היסודות של החוזה החברתי־האזרחי. הציות והנאמנות של האזרחים למדינה גויסו באמצעות פנייה לקשרים רגשיים של לאומיות, קהילה ואחווה סביב תחושת הזהות הגברית, ובפרט סביב התשוקות הגבריות להקרבה עצמית. המבחן העילאי למחויבות הפוליטית־האזרחית של גברים הוא מוכנותם בעת הצורך לוותר על חייהם למען בטחון המדינה (Pateman, 1989). מבין כל המוסדות הגבריים, הצבא ושדה־הקרב הם המקומות שבהם האחווה מוצאת את ביטויה השלם ביותר. החל במהפכות הצרפתית והאמריקאית נהפכה ההשתתפות בצבא להיבט בלתי־נפרד מההגדרה הנורמטיבית של האזרחות (Janowitz, 1976, p. 79). אזרחות אידיאלית, בפרט בחברה הישראלית, מקושרת לשירות בתפקידים קרביים, ועוד יותר מכך להשתתפות פעילה בלחימה (לומסקי־פדר, 1998; ליסק וקני־פז, 1996; ששון־לוי, 2000).

פטמן הנגידה בהקשר זה בין הגבריות המסורתית לבין הליברליזם והנאורות. בעוד שהראשונה יצרה קשרים רגשיים בין לאומיות לבין אחווה גברית דרך הקרבה עצמית, הליברליזם פנה לתבונה ולאינטרס של היחיד ושיקף הגדרה מחודשת של היחיד כבן־חורין, הגדרה שנוגדת את החוזה החברתי־הלאומי ואת התשוקות הגבריות של הקרבה למען הקולקטיב. מוסה, לעומת זה, הדגיש כי ערכי החירות האישית והתבונה ברוח הנאורות מבטאים מרכיבים נוספים של גבריות אידיאלית ואינם סותרים בהכרח ערכים של כבוד, אומץ או שליטה ביצרים, אותם ערכים המקושרים היסטורית לאהבת המולדת והלאום (Mosse, 1996, pp. 7–8). הוא גרס כי תנועות אידיאולוגיות שונות, מלאומיות

This content downloaded from
132.66.11.218 on Tue, 16 Feb 2021 16:19:39 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

ונאורות ועד לסוציאליזם, הקרינו ביסודו של דבר דימויים דומים של גבריות אידיאלית ברוח הסטריאוטיפ הבורגני של הגבריות (שם, ע' 132). בעבודתה על כינון זהויות מגדריות בצה"ל, הראתה אורנה ששון־לוי כיצד גם כאשר הרטוריקה של תרומה לאומית מוחלפת ברטוריקה של תרומה לפרט, המוטיווציה לשירות קרבי ממשיכה להתבסס על ערכים אידיאליים של גבריות (ששון־לוי, 2000).

והיכן המיניות?

למשוואה הבסיסית של לאומיות, גבריות, צבאיות ואזרחות יש להוסיף מרכיב נוסף, העומד ביסוד המוטיווציה לפעולה של פרטים וקבוצות בקהילה הלאומית המדומיינת, והוא המרכיב המיני. השאלה היא מה תפקיד המיניות במשוואה זו. ג'ורג' מוסה קישר בין עליית הלאומיות והתפתחות הנורמות של המעמד הבורגני, בפרט בגרמניה ובבריטניה, לבין עקרון המהוגנות (respectability). הלאומיות נכרכה עם עקרון המהוגנות באופן כזה שהפך את השליטה במיניות לנדבך מרכזי בקיום החברה הבורגנית (Mosse, 1985, p. 2). הלאומיות הציגה לאזרח הבוגר קוד מוסרי של מהוגנות מינית ושליטה ביצרים, בעוד שמימוש התשוקה המינית קושר לשיח על אבנורמליות. בקו שהתווה מוסה להגדרת היחסים בין לאומיות ומיניות נוצרה איפוא משוואה פשוטה – הלאומיות קושרה לאיסורי מיניות. למיניות, אם כן, אין למעשה מקום במשוואה אלא בעצם העדרה.

למן עבודתו הראשונה של ג'ורג' מוסה על לאומיות ומיניות ניתן למנות שורה של מחקרים שעסקו בגבריות ואשר קשרו בינה לבין הגבלות על התשוקה המינית. בעוד שהניתוח של מוסה התבסס ברובו על תוצרים של המעמדות הגבוהים, הרחיב רוברט קונל את שאלת היחסים בין גבריות ואידיאולוגיה תוך התייחסות למעמדות חברתיים נוספים. הוא הציע להבחין בין גבריות הגמונית – קרי, זו המקושרת לקבוצה השלטת בחברה ואשר מתווה את הנורמות והאידיאלים שלה, ביניהם מיניות הטרוסקסואלית – לבין סוגים אחרים של גבריות (Connell, 1995). אלא שגם כאן, התשוקה המינית כשלעצמה לא מילאה תפקיד בהבניית הגבריות, אלא רק מתוך ההנגדה למיניות א־נורמטיבית. גם מייקל קימל, שניתח את מבנה־העומק של הגבריות ההגמונית בארצות־הברית, התמקד בחרדה מנשיות ובהומופוביה כגורמים המעצבים את הגבריות ההטרוסקסואלית, ולא בתשוקה (Kimmel, 1994). מחקרים אתנוגרפיים רבים המשיכו וניתחו את הבניית הגבריות תוך הנגדתה לנשיות ולהומוסקסואליות, למשל, מחקרו של פורסט על הבניית גבריות בבריטניה (Forrest, 1994) ועבודתו של לויזוס על דימויי גבריות ביוון המודרנית (Loizos, 1994). למעשה, על־פי מיטב המסורת של גישת ההבניה החברתית, נותחה הגבריות ההגמונית על־ידי הנגדתה לדימויים של "אחרות" (Roper & Tosh, 1991). העיסוק בביטויי־גנאי של נשיות והומוסקסואליות משמש תחליף כמעט לבחינת התשוקה הגברית גופא.

הניתוח המקובל של הבניה חברתית מציב איפוא זהות מגדרית ותשוקה מינית נורמטיביות אל מול זהות מגדרית ותשוקה מינית חריגות. ניתוח מסוג זה מפספס את הפרגמנטריות הבסיסית המאפיינת הבניה של זהות גברית, ומתווה אותה כאחידה

This content downloaded from
132.66.11.218 on Tue, 16 Feb 2021 16:19:39 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

ויציבה.[2] בהקשר של הבניית רגשות, ניתוח מסוג זה מניח חלוקה קטגוריאלית בסיסית בין רגשות מיניים הטרוסקסואליים והומוסקסואליים, כשתי ישויות נפרדות. הוא גם אינו מאפשר בחינה של המרחב הרגשי של יחסים הומוחברתיים. היחסים ההומוחברתיים נעים על רצף רגשי הנע מהקשרים הפוליטיים והחברתיים בין גברים ועד ליחסים הומואירוטיים. זהו רצף שהתרבות המערבית נוטה להתעלם מקיומו וליצור חלוקה דיכוטומית בין שני הקטבים הללו. איב סדג'וויק (Sedgwick, 1985) התוותה את המושג "תשוקה הומוחברתית" כדי להצביע על האפשרות של רצף כזה בין התשוקה המינית בין גברים לבין יחסיהם החברתיים.

אייל גרוס, בנתחו את הקשרים בין צבא, גבריות ומיניות, מציג את המשוואה המתבקשת מפרספקטיבת ההבניה החברתית המקובלת. הצבא, כמוסד הומוחברתי, מקושר לאחווה גברית הטרוסקסואלית ומונגד לאהבה בין גברים, לתשוקה הומואירוטית ולגבריות חסרה (גרוס, 2000, ע' 108). ברוח זו ניתן, למשל, לנתח את אחת הקללות הרווחות בקרב חיילים בצה"ל – "לך תמצא ערבי ג'ינג'י שינענע אותך" – כְּמְשקפת הבניה של זהות גברית דרך הנגדה לאחר והשפלתו: האויב הערבי משמש כאחר הלאומי, הג'ינג'יות מתייחסת לאחרות על רקע ביולוגי, ופעולה מרומזת של חדירה הומוסקסואלית מסמלת את הפגיעה בגבריות (קפלן, 1999, ע' 159). אולם באותה מידה ניתן לראות קללה זו כְּמְשקפת את הרב־צדדיות של התשוקה הגברית. היא מבטאת, אם גם דרך הומור וקללות, תשוקה הומואירוטית מושתקת כלפי האויב הלאומי והצבאי. כפי שמציין אייל גרוס, יסוד התשוקה ההומואירוטית הקיים בבסיס המוסד ההומוחברתי משמעו כי הצבא לא רק מונגד להומוסקסואליות, אלא גם חופף אותה (גרוס, 2000, ע' 111). הוא בנוי על אחווה גברית שלא רק שאינה רחוקה מאהבה ומתשוקה גברית, אלא אף ניזונה ממנה. המרחב הרגשי ההומוחברתי ניזון מתשוקה הומואירוטית מוכחשת. רז יוסף ניתח תשוקה הומואירוטית זו בגבריות הצבאית כיסוד הטבוע בלב השאיפה הלאומית של הציונות בנסיונה לכונן גבריות חדשה (יוסף, 2001, ע' 19). כפי שאבקש להראות, ה"אחר" – יהא זה גבר, אישה או האויב – אינו רק ממלא תפקיד בהבניית הזהות דרך הנגדה, אלא משמש גם מושא למבט הגברי. יש לו תפקיד מכונן ביחסי האובייקט של הסובייקט הצבאי הגברי, והוא מהווה גורם מתווך לתשוקה ההומואירוטית שבאחוות הגברים. בדברים שלהלן אדגים מבנה מכונן זה של רגשות ויחסי סובייקט–אובייקט סביב החוויה הרגשית והמינית בעת הלחימה באויב. לצורך כך אנתח תחילה את יסוד התשוקה הלאומינית העולה בצבאיות, ואת המבנה הארגוני־המיני של ייצור האלימות, קרי, מערכת ההכשרה הצבאית המכינה את החייל ללחימה באויב.

---

2 למשל, בגישתו של רוברט קונל (Connell, 1995), ובעקבותיו גם בזו של אורנה ששון־לוי (2000), יש קישור אוטומטי בין שיוך אידיאולוגי או מעמדי לבין סוגי גבריות. הפרט מקושר לזהות הגמונית או לזהות חלופית החותרת תחת ההגמוניה. שני החוקרים אינם נותנים מקום מרכזי לתפיסת זהות פרגמנטרית, כזו המבטאת דו־ערכיות ומוטיווציות משתנות, ואשר מנכסת לעצמה לסירוגין ערכים מתת־תרבויות שונות. להדגמת החשיבות התיאורטית של תפיסת זהות פרגמנטרית בהקשר של הארגון הצבאי, ראו קפלן, 1999, ע' 264–270.

This content downloaded from
132.66.11.218 on Tue, 16 Feb 2021 16:19:39 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

הקישור בין תשוקה ללחימה

בפרפרזה על פרויד, ניתן להעמיד את התרבות הצבאית כמורכבת משני דחפים – תוקפנות ומין. אל מול מחקרים וניתוחים רבים שהוקדשו ליחס בין צבאיות ואלימות, קיימים מעט מאוד מחקרים ארגוניים המתמקדים במיניות כעוגן מרכזי לא־פחות של התרבות הצבאית. הקישור בין תשוקה ולחימה חוזר כחוט־השני במקורות ספרותיים, היסטוריים ואתנוגרפיים. בניתוחו הספרותי־ההיסטורי של מקורות האהבה הרומנטית, תיאר דניס דה־רוג'מונט (Rougemont, 1974 [1940], p. 244) כיצד כבר בעת העתיקה השתמשו משוררים וסופרים במטפורות מלחמתיות לתיאור ארוס – רגש האהבה. למשל, אל האהבה קופידון תואר כקַשָּׁת היורה חיצים חורצי גורלות אל קורבנותיו. ובכיוון ההפוך, קיימים אזכורים רבים של דימויים מיניים בתוך השיח המלחמתי. בניתוח ספרות ממלחמת־העולם הראשונה, סקר פאול פוסל את ריבוי ההתייחסויות לטקטיקות של תקיפה צבאית במונחים מיניים, כגון חדירה (penetration), מגע (impact) ואונס/תקיפה (assault) (Fussell, 1975, p. 270). קרול קוהן (Cohn, 1987) ניתחה את השפה הבטחונית בקרב מדעני משרד הביטחון האמריקאי, והראתה כיצד שיח שהיה אמור לכאורה להיות טכני, רציונלי וקר־רוח התגלה כמשופע בדימויים גופניים ומיניים. בין היתר, טילים תוארו במונחים פאליים ("white men in ties discussing missile size"), תוך התייחסויות לפעולות מיניות של חדירה ודחיפה (thrust), והתפוצצות גרעינית תוארה במונחים המזכירים אורגזמה. מתחת לפני השטח של הז'רגון הטכני והמופשט של השפה הצבאית נמצא מימד בולט של ריגוש בעל מקורות מגוונים: סיפוק מעצם השגת יכולת גבוהה, מומחיות ושליטה; התרגשות מהעוצמה הגלומה בכוח ההרס העצום; דומיננטיות הטרוסקסואלית; וריגוש הומואירוטי.

השפה העברית המודרנית והסלנג הצבאי העברי משקפים תמונה דומה, לא רק במקרים של תרגום ישיר של מושגים צבאיים מלועזית, אלא גם בביטויים מן המקורות ההיסטוריים של העברית עצמה. למשל, המילה שהשתרשה בעברית לציון איבר־המין הזכרי – "זין" – הינה למעשה מילה תנ"כית שפירושה נשק וכלי־מלחמה (אבן־שושן, 1998, ע' 119), כך שלפנינו מילה אחת המשקפת את החיבור האימננטי בין חשק לבין נשק. בסלנג העברי בכלל, והצבאי בפרט, "זין" הינה אחת המילים הנפוצות ביותר, ויש לה שימושים מגוונים ביותר.

ניתן להצביע על שני היבטים מרכזיים בשימוש במילה "זין". הראשון נוגע בערך צבאי ולאומי מרכזי בדמות חשק קולקטיבי, קרי, מורל. היחס בין החשק הרגעי לבין האידיאל של שמירה על מורל גבוה משול ליחס שבין הפין לבין הפאלוס. כפי שציינה סוזן בורדו, הפאלוס מהווה סמל למה שהפין הגברי אינו במציאות, לפחות במשך רוב שעות היום – מלא און, בעל עוצמה, מלכותי ומלחמתי (Bordo, 1994, p. 266). מצבו של איבר־המין הזכרי נותן איפוא ביטוי סמלי להיבטים הרגשיים המשתנים של המוטיווציה האישית והקבוצתית על רקע האידיאל הצבאי של מורל היחידה, ובהכללה גם של המורל הלאומי. השימוש במילה "זין" מתייחס בין היתר לסבל ("כל הזין בגולני"), לענישה ("זין זה כמו בומרנג"), לסגנונות שונים של הזדהות ומוטיווציה בביצוע משימות צבאיות ("זורק זין") ולאובדן מוטיווציה ("שָׁבוּ"ז", קרי, שְׁבוּר־זין). החיבור בין המלכותי והמלחמתי במטפורת הפאלוס – אותה הקְבלה בין לחימה וגבורה לבין און מיני – יכול לשמש בסיס לרגש

This content downloaded from
132.66.11.218 on Tue, 16 Feb 2021 16:19:39 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

הלאומיני, כשיקוף של הקשר האינהרנטי בין הממלכתיות הלאומית לבין האון המלחמתי המַבנה אותה.[3] בעבודתה של שרית הלמן על סרבני שירות צבאי, היטיב לתאר זאת לפניה אחד המרואיינים:

> ...כשיוצאים לתרגיל וזלדות וטנקים, הזקפה היהודית עובדת, כל גבר מרגיש שהוא גבר... זה עוצמה פאלית... זה משהו בטוח יותר מסתם להיות קרבי, משהו הרבה יותר בסיסי. (הלמן, 1993, ע' 192)

כפי שמציינת הלמן, הוכחת יכולת פיזית, עמידה במאמץ והפגנת גבורה בלחימה נהפכים לסמלים שהמדינה דורשת במסגרת כינון הגבריות האידיאלית, ואלה מיתרגמים לאידיאל הצבאי והלאומי של מורל. נוצר כאן קישור בין יכולת העמידה במישור האישי, הקבוצתי או הלאומי לבין יכולת העמידה, פשוטו כמשמעו, של הפאלוס הגברי.

היבט נוסף של השימוש במילה "זין" מתמקד במטפורת הכלי. הצימוד בין כלי־הזין, כלומר הנשק, לבין איבר־המין, כלומר הזין, משקף התייחסות לכלי־הנשק כאל המשך של הפאלוס הגברי. הנשק הינו הבטחה לכיבוש מיני. הדבר מקבל ביטוי מוחשי בגוף הלוחם. כלי־הנשק נהפך להמשכו המיני־הצבאי של הפאלוס, תחליף לפין שאינו שומר על אונו כל הזמן. הנשק, להבדיל, מהווה מקור לא־אכזב של עוצמה וכוח הרס. היחס המיוחד הנדרש מן החייל כלפי כלי־הנשק – ההשגחה עליו, ההקפדה היתרה על נקיונו, ההוראה להיצמד אליו בכל עת – כל אלה משווים לנשק מעמד של קדושה, ובאורח סמוי מסמנים אותו כפאלוס. בעוד שהשימוש הישיר במילה "זין" נותר בעיקר בהקשר של גנאי, נוצרה בהדרגה בסלנג הצבאי והישראלי מילה חלופית לציון הפאלוס הגברי בדמות ה"כלי", ככינוי האדרה לגבריות המתייחס לסגולות הגבר ולכישוריו, ובהדגשה "כלי־כלי", ואף "ארגז כלים". פרפרזות נוספות על מטפורת הגבר ככלי הן "תותח", "קליבר" ו"פטיש", שהתפתח ל"פטיש־אוויר" (רוזנבלום, 2001, ע' 61).

כלי־הנשק האישי הינו מועמד טבעי לפאלוס בשל צורתו ואופן נשיאתו צמוד לגוף. אך גם כלי־נשק שונים לחלוטין עשויים לקבל גוון דומה של "כלי־זין". למשל, מפקד טנק לשעבר תיאר את האתגר שכרוך בהפעלת הטנק. נוסף על ההשקעה בטיפול בו, הוא חש צורך לבדוק את הביצועים והגבולות של "הכלי", כלומר, של הטנק: "זה היה בעיני איזשהו אתגר, לקחת את הכלי שאני עובד עליו, הטנק שהוא שלי, וזה כלי. אני משקיע ומטפל בו, ואני רוצה להוציא ממנו את המקסימום. לראות מה הוא מסוגל לעשות" (קפלן, 1999, ע' 242). כלי־הנשק מקבל בהדרגה משמעות אישית ונושא ערך מהותי פנימי לגבי הלוחם. מטפורת הזין ככלי יוצרת קשר אינטימי בין הלוחם לבין מכונת־המלחמה. קרול קוהן ציינה כי בשיח הבטחוני של מדעני האטום, מגע פיזי בטיל או במטוס־הפצצה מכונה "ליטוף", מילה המבטאת הן אינטימיות מינית והן הפגנת חיבה המנטרלת את מרכיב ההרס הקטלני שמאחורי הנשק (Cohn, 1987, p. 695).

יותר מכך, ניתן להשוות את היחסים שבין אדם לבין מכונת־המלחמה ליחסי רֵעוּת בין שני לוחמים. דוגמה מעניינת לכך סיפק נ', מפקד בכיר לשעבר בחיל־האוויר, שביקש

---

3 לדיון רחב יותר בקישור בין מורל, הזדהות והפאלוס הגברי בהקשר הארגוני הצבאי, ראו: Kaplan, 2002.

This content downloaded from 132.66.11.218 on Tue, 16 Feb 2021 16:19:39 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

להדגים את הקשר בין המושג "אחוות לוחמים" לבין היחס למטוס־הקרב (Kaplan, n.d.):

> כאן יש דבר עוד יותר עמוק שאפילו לא אומרים אותו... מבין שורת המטוסים שאיתם טסתי בחיל אוויר, וטסתי על כולם כמעט, אז אני ניגש לפאנטום שעשיתי אתו את מלחמת יום הכיפורים. יש איזה קריצה סמויה ביני לבין המטוס: אתה ואני עברנו את התופת הזאת ביחד, אתה מבין, זה חוויה משותפת... אז אתה רואה פאנטום אתה, זה מין טפיחה כמו על איזה סוס שאתו אתה עושה את ה[קרב], אז אני חושב שעוצמת החוויה המשותפת היא חזקה דיה בשביל ליצור רכיבים של קשר שהוא כנראה נשאר לחיים.

מדברי נ' עולה כי הקשר שנרקם בין הלוחם לכלי־הנשק שלו מהווה סוג של פֶּטיש, תחליף לאינטימיות שב"אחוות הלוחמים". במילים אחרות, מטפורת הזין ככלי לא רק יוצרת קישור מיידי בין הלוחם לבין הפאלוס שלו, אלא מהווה מקרה פרטי של העיקרון הכללי יותר של חברים לנשק. כשם שהצימוד בין הלוחם לבין כלי־הנשק יוצר תשוקה אירוטית, כך הקרבה בין חברים לנשק כמו באה לכונן גוף פאלי משותף, מסה של כְּלֵי־זין שנלחמים כגוף אחד למען המטרה הצבאית־הלאומית. כך תיאר בשעתו יצחק שדה, מפקד הפלמ"ח, את הֶרֵעוּת בין הלוחמים:

> לבניין זה [של הארץ] משמשות כלבנים – גופות רֵעים. האיש העומד לצדך ומוכן לחפות עליך בגופו... הוא הוא הרֵע. רֵעוּת יש לטפח. לרֵעוּת – יש לחנך. יש להרגיש את יום המבחן בכל ימות השנה ולהעמיק חשוב והרגש ודעת כי חבר שלך הוא אחיך במובן העמוק ביותר, אחיך למעשה, למסירות לנכונות. (מצוטט אצל אלמוג, 1997, ע' 379)

החיבור בין תשוקה ולחימה באמצעות דימויים פאליים סביב מורל וכלי־נשק מתווך באמצעות העיקרון של "אחוות הלוחמים". הקִרבה הרגשית העמוקה בין החברים לנשק הינה המפתח ליצירת התשוקה הלאומינית. אותה אחווה, שאינה אלא רגש מדומיין ומופשט בהקשר הלאומי הכללי, נהפכת בצבא לעיקרון מוחשי. תורת הלחימה של צה"ל מייחסת חשיבות גדולה במיוחד לאחוות הלוחמים, עד כדי חילוץ פצועים בשטח תוך סיכון עצמי (Henderson, 1985, p. 38; Kellet, 1982, p. 259).[4] החיים במנותק מנשים והפעילות האינטנסיבית המשותפת המכינה את הגברים לקראת האפשרות המעשית של חוויית הקרב הופכים את אחוות הלוחמים לפרקטיקה יומיומית. נוצר הווי גברי־צבאי ייחודי, שאחד מכינוייו הוא "סחבקיות". הסחבקיות מתחילה בארוחות המשותפות ובהווי של "עשיית קטעים" ובדיחות, ומגיעה עד להתגודדויות פיזיות לפי מיטב המסורת של "ערמה של חבר'ה על הדשא", כפי שתיאר חייל בתותחנים את המנהג שפשה ביחידתו:

> היה למשל את הטכס שנקרא גול. מישהו שמתחשק לו בא וצועק, "גול, גול, גול!" הולך וקופץ על חייל שישן באוהל ואז עולים כולם עליו. ערמה

4 הקוד האתי של צה"ל מגדיר את הֶרֵעוּת כ"אחוות לוחמים, מסירותם המתמדת אלה לאלה, נכונותם להושיט עזרה ראויה, להיחלץ ואף לסכן את חייהם למען זולתם..." (כשר, 1996, ע' 233).

This content downloaded from 132.66.11.218 on Tue, 16 Feb 2021 16:19:39 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

> תורכית, כמו שהירושלמים שם היו אומרים... זה היה נורא מצחיק. אתה עובר בגדוד ליד איזה אוהל ושומע "גולז" לא משנה מאיזה יחידה אתה, זה היה אופנתי, היידה, נכנס לאוהל עם כולם וקופץ על אותו בן־אדם. (קפלן, 1999, ע' 102)

במה שנראה כאן כמשחק תמים מהדהד אותו רעיון של יצחק שדה בדבר הרֵעוּת בין הלוחמים כגופות רֵעים הנערמות זו על־גבי זו ויוצרות דבק של תשוקה בין גוף לגוף, תשוקה המטופחת כל ימות השנה מתוך מטרה להיות מועתקת אל הלחימה באויב בשדה־הקרב. הקישור הבסיסי בין תשוקה ולחימה שעליו מושתתת החוויה הצבאית, והמעמד המיוחד של אחוות הלוחמים בהקשר זה, מהווים את אחד היסודות הרגשיים שבאמצעותם הארגון הצבאי פועל.

"מורעלות" וגאוות יחידה כאמצעים ארגוניים ליצירת אלימות לגיטימית

הצבא יוצר דפוסים ארגוניים העושים שימוש בקישור שבין תשוקה לבין לחימה, הן ברמת הפרט והן ברמת הקבוצה. לפני שאתאר אותם, אתייחס לכמה מאפיינים מבניים המעודדים ובה־בעת מווסתים את ייצור האלימות הלגיטימית במישור האישי והקולקטיבי, ובפרט "מורעלות" וגאוות יחידה. מטרת הארגון הצבאי ליצור מוטיווציה רגשית מתמשכת למאבק משותף ואלים של חברי הארגון נגד האויב הלאומי. הצבאיות המודרנית מושתתת על הוצאה לפועל *מוסדרת* של אלימות *לגיטימית*. האפשרות של מלחמה הינה אחד האמצעים המרכזיים בביסוס כוחה של מדינת־הלאום, תוך הפניית משאבים להתמודדות עם סכנת האויב החיצוני. בדרך זו מודגשת מרכזיותה של המדינה ונוצר בסיס לגיטימי למיסוד דרכי האלימות באמצעות הצבא, בהיותו הגוף הבלעדי המוסמך על־ידי המדינה ליישום האלימות (Giddens, 1987). *הלגיטימיות* של הצבאיות נובעת אם כן מריבונותה של המדינה על הצבא, ומהווה ביטוי ישיר הן לערכים אזרחיים של שמירה על הסדר והבטחת היציבות של החברה, והן לערכים לאומיים של עצמאות, ריבונות וזהות ייחודית (Harries-Jenkins, 1976). *המוסדרות* של האלימות הצבאית פירושה הכוונת האלימות נגד האויב הלאומי הלגיטימי, וכן ויסות האלימות ומניעת ביטויים של תוקפנות מצד חברי הארגון הצבאי כלפי גורמים אחרים – הן גורמים חיצוניים שאינם אויב לגיטימי, כגון אוכלוסייה אזרחית, והן גורמים פנימיים, כגון אזרחי המדינה ואף חברי הארגון עצמו.

ברמת הפרט, הצבא מתמרץ ומעודד את החיילים (וכיום גם את החיילות בתפקידים קרביים) לייצר אלימות. הוא עושה זאת על־ידי מנגנונים ארגוניים לא־פורמליים המעניקים עדיפות לחיילים שמצטיינים בייצור אלימות, למשל, מתן מעמד עדיף לחיילים המתמחים בכלי־נשק ייחודיים ותמרוץ הישגיהם באמצעות תחרויות וצ'ופרים. שאול, לוחם בחטיבת הנח"ל, תיאר את התמריצים שקיבל כחייל שמופקד על מא"ג (מקלע כבד). למקלע הכבד יש מעמד מועדף במסגרת מחלקת חי"ר מתוקף כוח ההרס העדיף שלו:

> בסוף הייתי מאגיסט. גם היו כל מיני תחרויות. היתה תחרות בין המאגיסטים אז אני הייתי ראשון ויצאתי הביתה צ'וּפָר... זה היה שווה, זה

This content downloaded from 132.66.11.218 on Tue, 16 Feb 2021 16:19:39 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

> מה שטוב בטירונות – אם אתה טוב אתה מקבל. מטרטרים אותך פחות... באיזה אימון אחד סחבתי אלף כדורים. איפה, אף אחד בעולם לא עשה דבר כזה. למאג יש הרבה כוח, אתה שווה יותר מכולם ואתה גם אמור להגן על כולם. (קפלן, 1999, ע' 106, 108)

ההכשרה הצבאית מחזקת ומקדמת חיילים "מורעלים", קרי, חובבים מושבעים של צבאיות, כאלה שהצבא נמצא בראש מעייניהם (אחיאסף ואחרים, 1993). חיילים אלה מפגינים הזדהות מלאה עם ערכי הצבא, משל היו ערכים אלה רעל הזורם בעורקיהם. שאול מספר על החיבור הבלתי־אמצעי שנוצר בהדרגה בינו לבין כלי־הנשק שלו, המא"ג, פועל יוצא מהחֲברות לנשק הנאכף בהכשרה הצבאית, ברוח הסיסמה הידועה "הנשק הוא אשתך – שמור עליו!" המורעלות מופיעה בסיפורו כהתמכרות פיזית של ממש:

> האמת שהייתי מכור לריח של האבק שריפה. כשאתה עם מאג אז אתה יורה באימונים לפעמים 3000–4000 כדורים, אז אתה פשוט כולך מתמלא בריח הזה. באיזשהו שלב הייתי כל הזמן מריח את הידיים. היינו צריכים גם לישון עם המאג. הייתי שם אותו בשק שינה. חולני. אבל אתה מתרגל לזה. (קפלן, 1999, ע' 107)

המורעלות מיתרגמת ליכולת מקצועית טובה יותר בייצור אלימות, ומחוזקת על־ידי המפקד מתוך מטרה לייצר יותר כוח־אש ואלימות, כפי שממשיך שאול ומתאר: "הייתי צמוד למ"פ, והוא מאוד העריך את היכולת הצבאית שלי... הייתי קולע טוב, יכולתי לרוץ הרבה עם המאג. המ"פ היה כזה מורעל, היה דוחף לי עוד ועוד שרשראות." (שם, ע' 108)

ברמת הקבוצה, התמריץ לייצור אלימות נעשה על־ידי עידוד להישגים באימונים ובקרב באמצעות תחרות בין היחידות הקרביות, תוך החדרה של גאוות יחידה. לצורך כך, כל יחידה צבאית מתגבשת כקהילה ברוח הלאומיות. היא עושה שימוש נרחב בסמלים ייחודיים, שהעיקריים ביניהם הם פריטי הלבוש, תג היחידה והכומתה. היא מדגישה ז'רגון מקצועי וחברתי פנימי, משולב בכינויים ובבדיחות, מטפחת ומשמרת מסורת והיסטוריה משותפת, ומזינה תודעת קרבה (consciousness of kind) ורשת של מחויבויות הדדיות (שוהם, 1999; בעקבות: Gusfield, 1975). באמצעות גאוות יחידה זו נוצרת תחרות הגובלת בעוינות בין יחידות עמיתות. למשל, קיים מתח מתמשך בין חטיבת הצנחנים לבין חטיבת גולני (שיאון, 1997). ההסבר הבא של יואב לגאוות היחידה בחטיבת גולני מתאר כיצד אילו היה נקלע לפלוגת צנחנים, היו חבריו מגולני באים לחלצו מ"האויב":

> אני אהבתי את האווירה של הגולנצ'יקיות, של האנשים שנקראים גולנצ'יקים, האופי הזה, הגאווה... אתה רואה את הדברים הטובים שבזה. זה חבר'ה שיודעים לעשות קטעים. זה האופי הישראלי הזה, חבר'ה שבעיקרון תמיד יעזרו לך אם תיפול קצת. אם היית נופל שם או אם היית נתקע פתאום בין צנחנים לדוגמא, בעיה מהסוג הזה, אז תמיד יהיה מישהו שיתן לך עזרה. (קפלן, 1999, ע' 66–77)

אולם באותה נשימה, ועל רקע אותה גאוות יחידה, יואב מתאר את ההתעללות שחווה הוא עצמו בגולני משום שלא היה "גולנצ'יק טיפוסי", בין היתר עקב היותו ממוצא אשכנזי

This content downloaded from
132.66.11.218 on Tue, 16 Feb 2021 16:19:39 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

ולא מספיק "ערס", וכן "חְנוּן" שפותר תשבצים ומנהל שיחות־נפש עם הפקידה הפלוגתית. אחת ההשפלות הבולטות היא להיקרא "צהוב" – כינוי השמור לצנחנים ואשר מתאר אותם כחיילים עדינים (שיאון, 1997, ע' 106):

> אבל אני לא הייתי הגולנצ'יק הטיפוסי. בגלל זה גם היו כמה אנשים שטיפסו על הגב שלי. זה דברים קטנים שבעיקרון אם יש לך קצת שיריון אתה יודע להעיף אותם מעליך, אבל אני לא הייתי טוב בזה. למשל, בן־אדם שהולך אחריך וכל הזמן תוקע הערות עוקצניות, אתה לבן בשבילו, או צהוב בשבילו וכל מיני שטויות כאלו. היה שם בן־אדם אחד שממש התעלל בי נפשית, הוא היה נדבק אלי ועד היום אני שונא אותו. (קפלן, 1999, ע' 77)

הארגון הצבאי הולך איפוא על חבל דק מאוד. מצד אחד, עליו לתמרץ ולעודד את החיילים למורעלוּת ולגאוות יחידה על־מנת לייצר אלימות, ומצד אחר, עליו לתעל את האלימות רק כלפי האויב הלגיטימי. התוצאה היא שקיים מתח מתמיד בין הצורך בשמירה על רף גבוה של ייצור אלימות לבין הצורך בהכוונתה ובמניעת אלימות בין היחידות הצבאיות השונות וכן בין חברי היחידה עצמה.

ויסותה והכוונתה של האלימות נעשים באמצעות פרקטיקות מובְנות ונלמדות. המובְנוּת נוצרת מעצם קיומה של מסגרת ארגונית היררכית הכוללת יחסי סמכות והטלת משמעת כוללת על כל תחומי ההתנהגות. הנלמדוּת נוצרת על־ידי מערכת הכשרה ספציפית שמטרתה להכשיר לחיילוּת. המשמעת הארגונית מכוונת למִשמוּע ושליטה ברגשות. לנוכח מטרותיו הייחודיות של הארגון הצבאי – הוצאה לפועל מוסדרת של אלימות לגיטימית – החֶברות הצבאי פועל לוויסות האלימות דרך ויסות הרגשות. הוא מחייב התחברות לתפקיד בעל פרמטרים נוקשים של שליטה בביטוי האישי של תוקפנות.

ניתוח מעניין של החיבור בין ביטוי של רגשות לבין חֶברות צבאי נערך במחקר על סמלים בטירונות בצבא ארצות־הברית. ביטוי של רגשות אישיים מחבל בהתנהגות הקבוצתית, ולזו האחרונה ניתנת עדיפות. מכאן, שביצוע התפקיד הצבאי מחייב הגבלה של הזהות האישית ואי־מתן ביטוי להתנסות הרגשית (Katz, 1990, p. 468). חֶברות זה בא לידי ביטוי בתפיסה הצה"לית לגבי פיקוד ושליטה, כפי שמתאר חייל בקורס מפקדי טנקים: "להיות מפקד... זה אומר להיות יותר תקיף, לא לתת לרגשות מאוד פנימיים, מאוד דקים, לצאת החוצה. לשחק המון, לזייף מבחינתי, וכל ההתעסקות הזו מאוד לא עזרה לי לעבור את הקורס הזה" (קפלן, 1999, ע' 41). הרגשות האישיים, ואפילו המחשבות עליהם, עלולים להוביל לפעולה בלתי־נשלטת, ולכן הם נתפסים כמסַכְּנים את ביצוע המשימה. תפיסה זו מעוגנת במודל עממי המזהה את הרגשות כבעלי קיום אוטונומי, כלומר, קיום נפרד במידה מסוימת מהאדם החווה אותם.

קִרבה פיזית אינטנסיבית בין חיילים, בחיי היומיום ובפעילות מבצעית, מקצינה את הצורך בשליטה ברגשות, כפי שמספר נמרוד על השירות בספינת־הטילים: "החרטום כל כך קטן, ושמים בו כמעט עשרים אנשים, מגורים, מקלחות והכל... המתח בין הפרטים, מגיע לכאלו שיאים. אנשים מתפרצים, פתאום פורקים את כל הזעם שלהם, כשקשה בספינה, בתקופה מבצעית, ומתחילים לריב" (קפלן, 1999, ע' 85). הצורך בשליטה אינו ייחודי לצבא; הוא מעוגן בתפיסות תרבותיות רחבות יותר הקושרות בין שליטה עצמית

This content downloaded from
132.66.11.218 on Tue, 16 Feb 2021 16:19:39 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

(mastering) לבין גבריות. אך השליטה הנדרשת במסגרת החיילות מחזקת תפיסה זו ומחוזקת על־ידיה בתהליך רקורסיבי שכורך בין גבריות, חיילות ושליטה ברגשות התוקפנות (Ben-Ari, 1998, p. 116).

סכֶמת הקרב וחוויית ה"זרימה": לוגיקת פעולה לניהול הרגש הלאומיני

הבסיס הרגשי ליצירת האלימות ולהכוונתה הוא הרגש הלאומיני. רגש זה מתורגם בהקשר הארגוני הצבאי למוטיווציית הלחימה בקרב, הפועלת הן ברמת הפרט, סביב הגשמת אידיאלים של גבריות הגמונית, והן ברמת הקבוצה, כהגשמת האידיאל של "אחוות הלוחמים". סיטואציית הקרב הינה ההתנסות המשמעותית ביותר בשירות הצבאי, הממשמת הלכה למעשה את הצורך בהפעלה מווסתת של האלימות הלגיטימית. במחקרו על גדוד חיילי חי"ר, ניתח איל בן־ארי חלק מהתפיסות הארגוניות לגבי שליטה ברגשות כפי שהן באות לידי ביטוי בשעת קרב. בסכֶמת הקרב החייל מבצע פעולת לחימה הנגזרת מחברותו בארגון הצבאי ותחת פקודות המוכתבות לו, כאשר הוא מצוי בתנאי לחץ קיצוניים ואי־ודאות קיומית, ונדרש לשלוט ברגשות של פחד ותוקפנות.

סכֶמת הקרב פועלת בהקשר הארגוני כלוגיקה של פעולה (logic of action) – מערכת של ייצוגים, פרקטיקות והבניות סמליות שמעוגנות בתוך הֶקשר מוסדי ומוגבלות על־ידיו. לוגיקות הפעולה נגישות ליחידים ומעצבות את דרכי פעולתם במסגרת הארגון במגוון מצבים (Friedland & Alford, 1991). כך, סיטואציית הלוחם בקרב משמשת כמודל הכללי לחיילות וכבסיס להערכת ההתנהגות המקצועית של החיילים. הדמיית הקרב מתרחשת באינספור מצבים נוספים שההכשרה הצבאית יוצרת, החל באימון הבסיסי, המשך בקורסים המקצועיים במסגרת מסלולי ההכשרה השונים, וכלה במגוון התמרונים והתרגילים. כל אלה יחדיו יוצרים שרשרת של מבחנים לאומץ־לב, יכולת פיזית, סיבולת ושליטה עצמית, שמטרתם להטמיע במתגייסים יכולות וערכים של חיילות החופפים כולם את תכונות הגבר ההגמוני. נטילת סיכונים והתגברות על מעצורים רגשיים, מחד גיסא, ועל אובדן שליטה, מאידך גיסא, תוך הפגנת יכולת לבקרה של רגשות של פחד ותוקפנות – כל אלה מפורשים כהתנסויות שעמידה בהן מחזקת את הגבריות (Ben-Ari, 1998).

בועז, חייל נח"ל, היטיב לתאר את הרגשות הכרוכים בסיטואציה המדמה קרב במסגרת תרגיל בקורס מ"כים:

> הייתי מפקד נגמ"ש וביצעתי תרגיל, שזה היה תענוג אימים. לנגמ"ש יש עוצמה אדירה, זה נראה גרוטאה, אבל כשאתה יושב למעלה זה ממש עולם אחר. אתה יושב עם מק"כ ענק [מגחך] ואתה נותן את הפקודות, ואתה צריך להיות מספיק יעיל כדי לא להיחשף ובכל זאת לירות. וזה היה טריפ אמיתי. בכלל כל הקטע של עוצמה בצבא, פתאום גיליתי שזה מרגש אותי, הכוח והיכולת לראות כוחות גדולים, להניע אותם נכון, לתכנן ולראות שאתה משיג איזושהי מטרה... על הנגמ"ש שם זה היה אחד הימים הכי המאושרים שלי בקורס. (קפלן, 1999, ע' 54)

This content downloaded from
132.66.11.218 on Tue, 16 Feb 2021 16:19:39 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

בדבריו של בועז באים לידי ביטוי ערכי החיילוּת הגברית: הפעלת טכנולוגיה בעלת עוצמה, שליטה בכלי, חשיפה מסוכנת תוך משמעת עצמית, ויכולת תכנון מחושבת לקראת השגת מטרה (Barrett, 1996). רבים מבין מרכיבים אלה נתפסו כבר מזמן כמבטאים את אידיאל הגבריוּת. הפילוסוף הֶגֶל טען בשעתו כי הגבריוּת מושגת רק על־ידי אימוץ המחשבה והפגנת יכולת של שליטה טכנית (Bordo, 1994, p. 288). אולם מול התפיסה הרציונלית שהציגה את הסגנון הגברי – בעקבות הֶגֶל – כטכני, מחושב וקר־רוח, בחווייתו של בועז מודגש דווקא הריגוש. הוא מתאר את הסיטואציה כ"עולם אחר", כ"טריפ", כהתנסות רגעית שהייתה אחת החוויות המאושרות שלו בקורס. אם אימון נגמ"ש עשוי להיות חוויה מרגשת של "טריפ", ניתן רק לדמיין את עוצמת החוויה הכרוכה במפגש אמיתי עם האויב. רגע הקרב יכול להיתפס כהתנסות־שיא בחיים. ניר, לוחם בגבעתי, התייחס לאירוע של מארב למחבלים ושְחזר את ההרגשה שאפפה אותו בעת המפגש עם האויב: "ברגע עצמו, בכמה שניות של המפגש, הלב שלך ממש דופק. אני חושב שזאת אחת החוויות הכי מסעירות שראיתי בחיים שלי." (קפלן, 1999, ע' 121)

ברוח זו תיאר לפניי גם גיא, בוגר סיירת סודית, את אחת ההיתקלויות עם לוחמי חזבאללה במוצב צה"ל בלבנון. הריגוש שבפעולה הגופנית של הקרב מקושר בדבריו לתחושה הפיזיולוגית של זרימת אדרנלין בגוף, משל היה זה סם. מדבריו גם עולה כיצד אין סתירה בין אחריות וחיילוּת לבין היותו "עם אצבע חמה על ההדק":

> אהבתי את זרימת האדרנלין. הייתי צוחק באופן היסטרי תוך כדי ירי, תוך כדי שאני תופס את העמדה שלי בהגנת המוצב. באמת אהבתי את הקטע הזה. הייתי עם אצבע חמה על ההדק, לא שלא הייתי אחראי, אבל הייתי מצוות על המאג, למעשה הייתי היחידי עם טווח אש למקורות הירי. אתה יודע, שכחתי לשים אטמי אוזניים ואחר כך למשך יום שלם היו לי שריקות באוזניים. לא יכולתי לנשום והייתי מלא כולי בפיח. אבל פשוט אהבתי את הקטע הזה של האדרנלין כשהיינו תחת התקפה בלבנון. (Kaplan, 2002)

גיא תיאר את תהליך ההתמכרות שלו לסם הקרב. הפרדוקס לכאורה בין הסיטואציה המפחידה של הימצאות תחת התקפה לבין חוויה חיובית של ריגוש אינו יוצא־דופן. הסיכון הכרוך בחשיפת הגוף לאש האויב יכול לבטא ריגוש אקסהיביציוניסטי של הליכה מעבר לסף, כפי שעולה במובלע מתיאורו של המשורר הבריטי וילפרד אוֶן בזכרונותיו ממלחמת־העולם הראשונה: "הייתה תחושה יוצאת־דופן של צהלה באופן שבו הלכנו לאיטנו קדימה, חושפים את עצמנו בשטח הפתוח."[5]

תיאורים מעין אלה רווחים בספרות. ההתנסות של שימוש בכוח לנוכח פני הסכנה תוך ריכוז ושליטה במכלול של היבטים – שילוב של הפעלת הגוף, מאמץ עד קצה גבול היכולת וטכנולוגיה רבת־עוצמה – יכולה ליהפך לחוויה מרגשת מאוד, לתחושת זרימה של גבריוּת מתוך עוצמה המתנקזת לרגע אחד. איל בן־ארי (Ben-Ari, 1998, p. 94) השווה זאת לחוויית ה"זרימה" (flow) שגותחה על־ידי הפסיכולוג מיהלי ציקזנטמיהלי (Csikszentmihalyi, 1975). ציקזנטמיהלי וקבוצתו ניתחו את חוויית הזרימה ביחס

5 הניסוח באנגלית הוא: "There was extraordinary exultation in the act of slowly walking forward, showing ourselves openly" (מצוטט אצל: Fussell, 1975, p. 271).

This content downloaded from 132.66.11.218 on Tue, 16 Feb 2021 16:19:39 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

למגוון פעילויות, החל בפעילויות קבוצתיות, כריקוד רוק או טיול של חבורות אופנוענים, וכלה בפעילויות פרטניות, כגון טיפוס־הרים או מסע־הישרדות. המשותף לכולן הוא החוויה של הפעלת הגוף תוך מאמץ במישור הפיזי או המנטלי, שליטה במכלול של היבטים חושיים והתרכזות בגירויים מוגדרים בלבד (Csikszentmihalyi & Csikszentmihalyi, 1987). בהקשר הקרבי מיתוסף על כך השימוש בכוח לנוכח פני הסכנה, תוך שליטה בטכנולוגיה רבת־עוצמה. בכל אלה ניתן ביטוי ל"תחושה הוליסטית שאנשים חשים כאשר הם פועלים מתוך מעורבות מלאה". הם חווים אותה כמצב תודעתי של "זרימה מרגע לרגע, שבה הפרט שולט בפעולתו ואינו חש כמעט כל הפרדה בין העצמי לבין הסביבה, בין הגירוי לתגובה, ובין העבר, ההווה והעתיד" (Csikszentmihalyi, 1975, p. 36). ציקזנטמיהלי הדגיש כי במקור כינה מצב תודעתי זה "התנסות לשם ההתנסות" (autotelic experience) – דהיינו, התנהגות של עונג הנעשית לשם עצמה, ולא מתוך צורך כלשהו בגמול חיצוני – אולם הוא חש צורך לשנות שם זה כאשר נוכח כי חוויית הזרימה באה לידי ביטוי גם בפעילויות שלא נועדו לכאורה לגרום כל הנאה, כגון פעולה בשדה־הקרב.

כאן מונחת לטענתי הטעות הבסיסית בניתוח של ציקזנטמיהלי לחוויית הזרימה. החוליה החסרה בניתוח הוא מרכיב העונג המיני, שעשוי להסביר בו־זמנית הן את חוויית הזרימה בכללותה והן את ההנאה הכרוכה בפעולת הקרב. חוויית הפעולה המינית מהווה את תמציתה של חוויית הזרימה ומכילה את כל ההיבטים שתוארו לעיל. זו תחושה הוליסטית שבה הפרט פועל מתוך מעורבות מלאה, מאבד את עצמו בפעולה וממזג את תודעתו בתוכה תוך כדי התמקדות בגירוי מוגבל. וזו כמובן חוויה מענגת כשלעצמה, המהווה את הביטוי העילאי לעקרון העונג. כהתנהגות בסיסית ואוניוורסלית, הפעולה המינית יכולה וראויה לשמש אב־טיפוס לכל חוויה של זרימה, ומפתיע שהדבר נעדר מן הדיון המקורי של אסכולת Csikszentmihalyi. ההסבר המיני נעדר גם ממחקרים מאוחרים יותר שהתייחסו לזרימה ולריגוש בחוויית הקרב (ששון־לוי, 2000; Ben-Ari, 1998). ששון־לוי מנתחת את חוויית הריגוש בקרב כ"רגש מוחצן, פרוע ופראי", הנובע מ"חוויות מיוחדות במינן הכוללות תחרויות, והישגים פומביים, הסתכנות, חצייה של גבולות של חיים ומוות" (ששון־לוי, 2000, ע' 133). כפי שהיא מציינת, טען גילמור בשעתו כי כדי שלסכנת החיים תהיה משמעות חברתית, הגבר צריך "להסתכן בהתלהבות" (Gilmore, 1990, p. 223). טענתי היא כי הריגוש המדובר גובל בריגוש מיני. היציאה לפעולת לחימה – שפירושה סיכון חיים, מאמץ פיזי, הפעלת גוף ושליטה ושימוש בטכנולוגיה רבת־עוצמה – גובלת באקסטזה אירוטית (Barrett, 1996; Gray, 1959). המוטיווציה הרגשית הדרושה לשם השתתפות בקרב ניזונה מהריגוש המיני.

לפיכך יש להוסיף לסכֵמת הקרב היבט של ניהול רגשות לא רק סביב פחד ותוקפנות, אלא גם סביב תשוקה מינית. לכאורה קיים ניגוד בין מרכיב השליטה ברגשות הנדרש מן החייל בקרב לבין הצורך בריגוש מיני כדי לייצר את פעולת הלחימה. סכֵמת הקרב מחייבת, מחד גיסא, התגברות על מעצורים רגשיים כדי לצאת למשימה המסוכנת, ומאידך גיסא, שליטה ברגשות כדי לפעול בסיטואציה כנדרש (Ben-Ari, 1998). אולם כאן בדיוק חשיבותה של פרדיגמת הזרימה, שלפיה אי־אפשר לפרק את החוויה הרגשית למרכיבים שונים ואף נוגדים, אלא מדובר בחוויה הוליסטית של עונג צרוף. פעולת הלחימה בקרב הינה חוויה רגשית ומינית של זרימה הכוללת הן שליטה והן ריגוש, ממש כשם שהפעולה המינית משלבת שליטה וריגוש ללא שום ניגוד ביניהם.

This content downloaded from
132.66.11.218 on Tue, 16 Feb 2021 16:19:39 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

אי־אפשר להבין את חוויית הריגוש בקרב ללא התייחסות להיבט הקולקטיבי של הרגש הלאומיני המזין אותה, אותו מרכיב מרכזי של "אחוות לוחמים". רגע הקרב מאפשר מימוש מסוים של מרכיב התשוקה ההומואירוטית החבויה באחוות הלוחמים על רקע סכנת המוות המרחפת ברקע. נושא זה ראוי לדיון נרחב יותר (Kaplan, n.d.), אך בהקשר הנוכחי אציין רק כי הריגוש הקרבי אינו חוויה אישית, אלא הוא מקבל את משמעותו מההקשר הקבוצתי של אחוות הלוחמים. הציפייה לריגוש הקרבי, במשולב עם החרדות המלוות ציפייה זו, עשויות לייצר אקלים קבוצתי של התרוממות־נפש והתעלות קולקטיבית. כך עולה מסיפורו של שחר, המתאר את האווירה שהשתררה בקרב חבריו לגדוד השריון כאשר הוקפצו לרמת־הגולן בשלב של כוננות ג ושהו במשך חודש ימים בהמתנה דרוכה לקראת מלחמה אפשרית עם סוריה:

> אני זוכר את האווירה בין החברה, היתה מין אוירה של באמת, אם יש דבר שנקרא אחוות לוחמים אז אני חושב שמעולם לא הרגשתי את זה כמו אז. של התרגשות גדולה, של כל אחד עוזר כמיטב יכולתו לשני... וגם היו המון, המון דיבורים ככה על העבר ומה יהיה... אם לא נחזור, מה יהיה אם נפצע. זה היתה מין תחושה מוזרה כי מצד אחד זה היתה תחושה של פחד אבל בו בזמן יש גם איזה תחושה של התעלות, סוף סוף אנחנו מגשימים את הדבר שלמענו אומנו, כן? אולפנו. היה בזה גם איזה הַיי מאד גדול. גם אחרי שבוטלה המלחמה במרכאות גם היתה אכזבה, איזה בעסה אנחנו חוזרים לשגרה, לא נלחמים. (Kaplan, n.d.)

התרוממות־הנפש הקבוצתית הזו מתוארת לעיתים כשכרון־חושים קולקטיבי, על גבול האקסטזה הדתית. כך תיאר ניר את תוצאת המפגש בין מארב של גבעתי לבין לוחמי חזבאללה:

> כולם שם ממש בשיכרון חושים אחרי זה. אפשר לחשוב מה עשינו, ארבעים איש על כמה מחבלים, זה לא כל כך קשה. אבל ההרגשה המוראלית מאוד גבוהה. אנשים היו ממש בהַיי. (קפלן, 1999, ע' 121)

ה"הַיי" הקבוצתי לקראת לחימה, ועוד יותר מכך בעקבות ניצחון בקרב ופגיעה באויב, הינו אחד הביטויים המפורשים ביותר לרגש הלאומיני. אחת מאמות־המידה המרכזיות ליעילות מבצעית של יחידה לוחמת היא מידת הפגיעה בכוחות האויב תוך שמירה על מספר מזערי ככל האפשר של נפגעים בקרב כוחות היחידה.[6] מאחורי הניסוח הניטרלי הזה עומד ריגוש קבוצתי הדומה לשמחת האוהדים ביציע של מגרש הכדורגל בעת הבקעת שער. הקרב מדומה למשחק כדורגל שבו כל צד מנסה לשמור על מספר מזערי של "שערים", קרי פצועים והרוגים, לכוחותיו, תוך גרימת מספר מרבי של "שערים", קרי פצועים והרוגים, לכוחות האויב. אורנה ששון־לוי מתארת פרסומת לעידוד התגייסות

---

6 כך המונח "יעילות מבצעית" מוסבר בערך combat efficiency במילון למונחים צבאיים (Shafritz, Shafritz & Robertson, 1989). להדגמת הגדרות נוספות לפעולות של אלימות צבאית המנוסחות בשפה רשמית ניטרלית, ראו: Ben-Ari, 1998, p. 11.

This content downloaded from
132.66.11.218 on Tue, 16 Feb 2021 16:19:39 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

לחיל־השריון המתייחסת לאירוע קרב תוך הדגשת תוצאותיו: "דוגמא ומופת ללחימת צוות טנק במשך 36 שעות... שתוצאותיו הינן 13 הרוגים ללא פגיעה לכוחותינו" (ששון־לוי, 2000, ע' 144).

כמערכת שמטרתה ייצור של אלימות, בין היתר באמצעות תשוקה, ההכשרה הצבאית יוצרת פרקטיקות המדמות סיטואציה של קרב הן בהיבט של הפעלה ושליטה בתוקפנות והן בהיבט של עירור מיני. בחלק הבא והאחרון בניתוח אפרט כיצד הדבר בא לידי ביטוי בלוגיקת פעולה ספציפית המעצבת את הרגש הלאומיני.

לוגיקת הטיווח המיני: לחימה באויב כסקס אנונימי בחדר־חושך

מהעיקרון המארגן הבסיסי של סכֵמת הקרב לניהול הרגש הלאומיני ניתן לגזור לוגיקת פעולה ספציפית ללחימה באויב, לוגיקה שאני מכנה *"לוגיקת הטיווח המיני"* (sexual targeting). לוגיקה זו יוצרת הקְבלה ישירה בין לחימה וכיבוש צבאי לבין כיבוש מיני, תוך שהיא מסמנת את האויב *כאובייקט מיני* שיש לחדור אליו. ברוח זו ניתן להבין את ערך ה"חתירה למגע" עם האויב, או כפי שזה הודגש למשל כמרכיב נוסף בסיסמה של יחידת נח"ל – "כדי לחנך את החיילים שיהיו לוחמנים ונשכנים" (הראל ובקר, 2000; מצוטט אצל ששון־לוי, 2000, ע' 145). הרצון ליצירת "מגע" עם האויב והתיאור של מגע זה במונחים פיזיים־גופניים של "נשכנות" מרמזים על תשוקה מינית סמויה כלפי האויב. רז יוסף וג'ד נאמן טוענים, על בסיס מקורות פסיכואנליטיים וקולנועיים, כי העור של האויב עובר אירוטיזציה על־מנת ללבות את הרצון לחדירה אליו, תוך הסבה של התשוקה מהיחסים שבין החיילים לבין עצמם אל עבר האויב (יוסף, 2001; נאמן, תקשורת אישית, 2001).

לוגיקת הטיווח המיני מתייחסת לירי ופגיעה במטרת אויב כאל פעולה פאלית של חדירה לאובייקט מיני. אציג מגוון הֶקשרים שמהם ניתן להקיש על־אודות לוגיקה זו וכיצד היא מיושמת בהכשרה הצבאית. בסלנג הצבאי, עצם פעולת הירי משולה לפעולה מינית. הפעולה הבסיסית של ירי לעבר מטרה בעת תרגיל או במטווח מתוארת בסלנג הצבאי כ"הרמת מטרות". ניסיון לפגיעה מדויקת במטרה יכונה "להשחיל מטרה". שני המונחים משמשים בסלנג העברי גם לתיאור חדירה בעת משגל מיני. ליאורה שיאון עומדת, בעקבות המושג "טבילת־אש", על דימוי *הדטיבות* לתיאור ירי, תוך הבחנה בין אימון "על יבש" – ללא ירי או תוך ירי של כדורי־סרק – לבין אימון "על רטוב", קרי, תוך שימוש בכדורים "חיים". הדימוי של אימון ירי כרטוב מול אימון חלקי כיבש מעלה אסוציאציה של משגל מיני (שיאון, 1997, ע' 116). בפרט, ההתייחסות לירי של קליעים אמיתיים כאל ירי "רטוב" מעלה דימוי ישיר של הרטבה בעקבות פליטת זרע, ואף מרמז אולי על הבחנה בין "תרגול על יבש" כסוג של אוננות לבין "טבילת־אש" המדמה את הדבר האמיתי – אורגזמה רטובה בעקבות יחסי־מין מלאים. אלא שבעוד שיחסי־מין אידיאליים מזוהים עם הפריה, היריון וחיים חדשים, הירי ה"חי" שביחסי־המין הצבאיים מכוון דווקא לפגיעה בחיים.

מטרות־דמות מקרטון, שבהן נעשה שימוש בתרגיל־אש, אינן יעד כה אטרקטיבי. נשים מהוות מקור השראה טוב יותר. צביעת המטרה הניטרלית בצבעים אטרקטיביים יותר,

This content downloaded from
132.66.11.218 on Tue, 16 Feb 2021 16:19:39 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

כאלה שיעוררו דחף מיני, מחזקת את הרגש הלאומיני. כך, ההתייחסות לנשים מהווה מקור לא־אכזב להבניית החיילות. (גם ההיפך נכון: הריגוש האירוטי שבקרביות הופך את האישה האמיתית ליעד נוסף שעל הגבר החייל לכבוש.) לעיתים הדבר נעשה באורח רשמי כמעט. למשל, בתרגיל טיפוסי לכיבוש יעדים בבה"ד 1 מכנים את היעדים בשמות קוד של נשים – "איריס", "איילה" וכולי. בדרך־כלל מדובר בהבניה לא־רשמית, הנעשית באורח "ספונטני" על־ידי החיילים, אך זוכה בעידוד של המערכת. כך, למשל, מתאר בועז, חייל בנח"ל, את ההווי בטירונות:

> כל הזמן מדברים באוהל על נשים, הדבר היחיד שכולם עסקו בו כל הזמן זה זיון אופטי... כל בחורה שעוברת אז כל המחלקה צועקת "זיון אופטי מימין, זיון אופטי משמאל!" זה אחד הפיתוחים היותר יפים של המחלקה, כל היום עסקו בזה. (קפלן, 1999, ע' 52)

שיח הכיבוש המיני־הצבאי אינו מופנה רק כלפי נשים. הפאלוס יכול לחדור לא רק לגוף האישה, אלא גם לגוף הגבר. השיח המיני־הצבאי מופנה כלפי גברים במסגרת הפגנה של יחסי דומיננטיות. ונדי צ'פקיס, המנתחת את הצבאיות כטקס מיני של שליטה וכניעות (dominance and submission), מציינת כי משחק הכוח בפנטזיה המינית־הצבאית מקבל גם גוון הומואירוטי. מאבק ותחרותיות בין הגברים עצמם הינם המנוע מאחורי האירוטיות שבאווירה הצבאית. האיום והאתגר שגברים אחרים יוצרים לגבר הלוחם הופכים אותם למוקד העניין. היריב הטוב, כמו המושא המיני האטרקטיבי, הוא זה שיוצר התנגדות מַספקת לפני שהוא נכנע (Chapkis, 1988, p. 110). למשל, ענישת חיילים על־ידי מפקדיהם מתוארת באמצעות דימויים של אונס הומוסקסואלי, כגון "לפתוח לחיילים את התחת"; מאבקים בין חיילים מתוארים באמצעות דימויים כגון "תוקע לו את הגליל בתחת" (שיאון, 1997, ע' 78). יסוד התשוקה ההומואירוטית בין חיילים מתווך על־ידי מנגנונים שונים של טקסיות, פומביות והומור שתוחמים לכאורה, ורק לכאורה, את הקו הדק שבין חברות גברית לבין הומוסקסואליות. התשוקה המינית התוקפנית הזו אינה נעצרת בדיבורים ובהומור. היא באה לידי ביטוי דרך התנהגות "משחק" והטרדה מינית כלפי גברים, לעיתים עד כדי התעללות של ממש. שוקי מתאר מנהג של שני חבריו ליחידה בגבעתי:

> היו שם שני חיילים שהמציאו משחק. הם קראו לזה סאדו. המשחק היה שכמה חבר'ה היו מצמידים מישהו לרצפה... ואחד מהשניים האלה היה משחק עם איבר המין שלו ליד הפה של החייל שהשכיבו אותו. לרוב הם לא היו מגיעים ממש קרוב, אבל הוא היה מאיים עם זה. הוא היה מקרב את איבר המין תלוי לפי כמה החייל היה מתנגד בכוח, אולי עד כדי 20 ס"מ ממנו... פעם אחת אחד החיילים הלך לקצין להתלונן על זה אחרי שזה קרה לו. הוא איים בהתאבדות ודברים כאלה. הוא הרגיש רע מזה. בסוף הוא עזב את היחידה. (Kaplan, n.d.)

התשוקה המינית מתורגמת איפוא למשחקי כוח בין החיילים. ביחסי־המין הלא־כל־כך־סמליים הללו, הגבר הפעיל – ה"מזיין" – אינו מסתכן באות־קלון, אלא רק הגבר הסביל, זה המשמש כמושא לחדירה. עד לעליית המהפכה ההומוסקסואלית במאה השנים

This content downloaded from
132.66.11.218 on Tue, 16 Feb 2021 16:19:39 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

האחרונות, זו הייתה ההבניה המקובלת למיניות גברית, ללא הבחנה בין קטגוריות של הומוסקסואליות והטרוסקסואליות (Cantarella, 1992; Halperin, 1990). זו נותרה גם הקטגוריה המקובלת לגבריות ברוב התרבויות בנות־זמננו, למשל, בתרבויות ים־תיכוניות ולטיניות, שבהן אות־קלון על יחסים הומוסקסואליים מוצמד רק לגבר הנחדר, בעוד שהחודר נתפס כגברי לכל דבר (Bordo, 1994, p. 289). מבחינה זו אין מקום להבחנה בין מיניות הטרוסקסואלית להומוסקסואלית ברגש הלאומיני הצבאי. הרגש מבוסס על עצם הרצון הפאלי לחדירה, ואינו תלוי בסוג האובייקט שכלפיו הוא מופנה. חשיבותו בכך שהוא שומר על יחסים ברורים מאוד בין הסובייקט הצבאי, קרי הלוחם, לבין האובייקט שלו, קרי המטרה. הלוחם משקף את דימוי הגוף ההגמוני הגברי, דימוי של שריון בלתי־חדיר (Bordo, 1994, p. 289); המטרה, לעומת זה, מסומנת תמיד כגוף שיש לחדור אותו.

הירי לעבר מטרות־דמות מקרטון, כמו גם הכיבוש של נשים או גברים, אינו אלא תחליף סמלי למטרה הסופית של לוגיקת הטיווח המיני ושל הרגש הלאומיני – כיבוש האויב. אך לא כתחליפיו הסמליים, את האויב יש להרוג בפועל. כדי לממש ייעוד זה, חשוב במיוחד לשמור את דימוי האויב כסטרילי. לצורך כך האויב עובר תהליך של דה־פרסונליזציה ודה־אובייקטיפיקציה ומנוטרל מהיבט אנושי. בעוד שצבאות רבים נוטים לדרבן לחימה באויב על־ידי דמוניזציה והשפלה שלו תוך הדגשת תכונותיו התרבותיות השליליות, הרטוריקה המקובלת בצה"ל ביחס לאויב נוקטת סגנון ניטרלי תוך שהיא מפשיטה אותו מכל היבט תרבותי ייחודי (Ben-Ari, 1998, pp. 82–83). למשל, השפה הצה"לית הרשמית אינה מבחינה בין סוגים שונים של טרוריסטים ולוחמי גרילה ערביים, ומתייחסת לכולם, בין שהם פלשתינים מהשטחים או לוחמי חזבאללה, כאל "מחבלים", כשם שקבוצות ערביות לסוגיהן שאינן אויב ישיר מכונות במונח הכללי "אוכלוסייה אזרחית". תהליך הדה־פרסונליזציה הינו אחד המנגנונים הרגשיים המאפשרים את פעולת הלחימה של החייל, שכן לכאורה, הפיכת המטרה ללא־אנושית מאפשרת לאצבע על ההדק להיות קלה יותר בעת ביצוע הירי לעברה.

מנגנון נוסף ומרכזי לא־פחות המשרת בהקשר זה את פעולת הלחימה הוא השוואתה לפעולת מכונה. מטפורת המכונה, כפי שנותחה בהרחבה על־ידי איל בן־ארי, מדמה את חיילי היחידה לפועלים בקו־ייצור תעשייתי לאלימות (Ben-Ari, 1998, p. 34). זהו מודל מכניסטי המעניק תחושה של סדר בין חלקים מוגדרים, שבמסגרתו כל חייל הינו "בורג" חשוב במערכת. הלוחם עצמו משול למכונת־מלחמה. גופו, כלי־נשקו וכל יתר הרכיבים שהוא שולט בהם אמורים לפעול בהרמוניה ובאורח אוטומטי. מטפורת המכונה משרתת את סכֶמת הקרב כהבניה רגשית של פעולה אוטומטית תוך שליטה ברגשות בעת לחץ, המשולה לפעולה אוטומטית של מכונה. נמרוד, לוחם על ספינת־טילים, מיטיב לבטא מטפורה זו בעת פעילות מבצעית:

> בקטעים האלה, אתה אומנם בלחץ אבל אתה פשוט לא חושב, אתה עובד כמו במכונה. העבודה בספינה זה פשוט כמו מכונה שצריכה להיות משומנת היטב ואתה עושה את העבודה שלך הכי מדויק שאפשר. כי זה ספינה קרבית וכל בורג בה וכל גלגל שיניים צריך להסתובב הכי טוב. אין התפשרויות. (קפלן, 1999, ע' 90)

This content downloaded from
132.66.11.218 on Tue, 16 Feb 2021 16:19:39 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

ההתמקדות בהיבט הטכני של פעולת הלחימה נגד האויב מטשטשת את ההיבט האנושי של פגיעה בחיי אדם, אולם תהליך הדה־פרסונליזציה ומטפורת המכונה לבדם אינם עונים על הצורך בייצור אלימות כל עוד הם נעדרים את המימד של חשק מיני שיספק מוטיווציה לפעולה. אם האויב מופשט מכל משמעות אנושית, הוא מאבד את הפוטנציאל להיות מטרה תחת לוגיקת הטיווח המיני. אכן, בניתוח מדויק יותר יש לומר כי הוא מנוטרל מכל היבט אנושי *החורג מגירוי מיני*. נזכור כי על־פי פרדיגמת ה"זרימה", פעולת הקרב הינה חוויה חושית הוליסטית המתרכזת בהיבטים מוגבלים של הגירוי. במילים אחרות, על־מנת שהאויב ייהפך למטרה לגיטימית תחת לוגיקת הטיווח המיני, עליו לעבור אירוטיזציה, ליהפך למושא של תשוקה, לאובייקט שאין לו כל משמעות אחרת *זולת* תשוקה. הסיטואציה מפשיטה אותו, תרתי משמע, מכל הֶקשר אחר. כך האויב מסומן כפוטנציאל לחדירה ולכיבוש מיני־צבאי, כמושא לפעולת הלוחם. החשיבות העיקרית של תהליכי הדה־פרסונליזציה והדה־אובייקטיפיקציה טמונה אם כן בהפיכת האויב לאובייקט מיני אנונימי, נטול כל סממן של זהות ספציפית. כמו סקס אנונימי בחדר־חושך, האויב האנונימי מהווה את המטרה האידיאלית ללוגיקת הטיווח המיני.

המכונה לייצור האלימות המינית אינה נקייה מתקלות. בסיטואציות שבהן הפיתוי הלאומיני חזק במיוחד הוא עלול לגבור על אמות־המידה שנקבעו בפס־הייצור לאלימות לגבי אופן השימוש בה, קרי, שימוש באלימות רק כלפי מטרה לגיטימית המסכנת חיים. החיבור בין רגשות התוקפנות והמיניות הגיע לכלל רתיחה בדוגמה הבאה, שבה דמות המחבל, במקרה זה איש אש"ף באיזור השליטה הפלשתיני בביירות, התמזגה עם דימוי אחר של מטרה מינית – יחסי־מין הומוסקסואליים. כך תיאר שאול מקרה שחווה במלחמת לבנון, כאשר בעת המצור על ביירות נצפו פלשתינים מקיימים יחסי־מין אנאליים אל מול משקפתו של צלף ישראלי, כשהתוצאה לא איחרה לבוא:

> היו תצפיתנים שם לידנו שהיו צלפים, והיו מסתכלים כל היום על הבתים. אם היו רואים מישהו היו צולפים עליו... אחד מהם אמר לי, "בוא תראה משהו". אני מסתכל ורואה שני מחבלים מזדיינים בתחת, מזיינים אחד את השני בתחת, זה היה מצחיק. כזה בהמות כאלה. הצלף אומר לי, "עכשיו תראה משהו", הוא מכוון, דופק לזה שמקבל בתחת כדור במצח. השני מה זה נלחץ, פתאום הוא מת לו. זה היה רע. היינו מה זה אכזרים. אכזריות, אבל זה מלחמה. בני־אדם זה לא משהו שנמדד שם, כי הבן־אדם הזה יכל לגמור ולירות עליך שניה אחרי זה, להרוג לך מישהו. (קפלן, 1999, ע' 111)

האויב לא שימש כאן עוד כאובייקט מיני אנונימי. המבט החודר של התצפיתן הישראלי זיהה בחדר־החושך את פני האויב, פנים "דמוניים" במיוחד, בדמות יחסים של חדירה מינית הומוסקסואלית. נראה שבסיטואציה זו לא עמדה לוגיקת הטיווח המיני בפיתוי, ונכנסה לפעולה מיידית. אגב, מעניין שגם ב"מלחמה" הזו דאגו לירות בגבר הממלא את תפקיד הנחדר ויתרו לגבר בעל התפקיד הפעיל – הגבר החודר.

לוגיקת הטיווח המיני מושתתת על הבניה של היחסים בין הסובייקט הצבאי, קרי הלוחם, לבין מושא פעולתו, קרי המטרה או האויב, כיחסים של חודר ונחדר. המבט הגברי על האובייקט הינו אחיד וחד־משמעי, מתוך שאיפה לייצר מטרות צבאיות ומיניות ברורות

This content downloaded from
132.66.11.218 on Tue, 16 Feb 2021 16:19:39 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

ולהימנע מעמימות באשר לאופיין. מבט זה מאפיין את הרגש הלאומיני בהקשרו הצבאי. תומס שף מציג בהקשר הלאומי, לאו דווקא הצבאי, קישור מעניין בין המבט לבין רגש הבושה. מבט רגיל משלב לסירוגין בין התבוננות באחר לבין הפניית המבט הצידה. מבט מלא בושה נמנע מלכתחילה מכל התבוננות ומסיט מייד את המבט הצידה או כלפי מטה. לעומתם, מבט המונע על־ידי רגש בושה לא־מודע, רגש בושה מועתק, עשוי להתבטא במבט חודרני מתמשך כלפי האחר, מבט המנסה להוריד את מבטו של האחר (Scheff, 1994, p. 291). כמו בדו־קרב הגברי המסורתי, זהו מבט כוחני הבוחן מי ימצמץ ראשון.

סיכום

> אני רואה הקבלה בין מין, היריון ולידה לבין מלחמות. במדינת ישראל להיות בצבא ולעבור מלחמות זה טבעי כמו הכניסה להיריון והלידה בתוך המהלך הרגיל של חיי מין בוגרים... כמו היריון, גם במלחמה – אם היא נגמרת טוב, למרות הכאבים והסבל יש לזה השלכות חיוביות.
> רון לוי, לשעבר הפסיכולוג הראשי של צה"ל[7]

בהיריון כמו בהיריון, ובמלחמה כמו במלחמה. המשותף לשניהם הוא תפיסה של המיניות כמרכיב הכרחי בפעולה. כפי שניסיתי להציג במאמר זה, לקישור בין לחימה ותשוקה מינית יש תפקיד מרכזי בהבניית רגשות של לחימה, תוך שהוא מתווך על־ידי העיקרון של "אחוות הלוחמים". אחוות הלוחמים הינה גם רגש המתייחס בו־זמנית למישור הלאומי ולמישור הבינאישי הפרטי. תומס שף טען כי ההתחקות אחר הלאומיות מחייבת, בין היתר, התייחסות להיבטים הרגשיים של היחס לזולת. מאחורי המאבק להשתייכות ולסולידריות, מחד גיסא, ומאחורי ההתנכרות לגורמים הנתפסים כזרים ללאום, מאידך גיסא, מצויים רגשות בסיסיים כגון בושה וכבוד (Scheff, 1994, p. 282).

הדגמתי כיצד הרגש הלאומיני בא לידי ביטוי בסכֵמת הקרב, ובפרט בלוגיקת הטיווח המיני, המשמשת מודל לייצור ותיעול של הרגש הלאומיני. זוהי לוגיקת פעולה למגוון של סיטואציות ופרקטיקות צבאיות שהשירות הצבאי מזמֵן. המערכת מייצרת פעילות אינטנסיבית של חיילים הפועלים יחדיו, ובתוך כך מעוררת צורך בשליטה הן ברגשות של תוקפנות והן ברגשות מיניים כלפי חברים וחברות לנשק. רגשות אלה מכינים את החיילים לסיטואציית הקרב, אולם בעוד שסיטואציה טהורה של קרב מאפשרת ואף דורשת הפעלה כוללנית והוליסטית של הרגש התוקפני והמיני, בסיטואציות תרגיליות וחברתיות אחרות מושם דגש רב יותר בשליטה ברגשות אלה כאמצעי לעמידה במשימה הצבאית. דגש מיוחד מושם בשליטה ברגשות מיניים הומואירוטיים העשויים להתעורר בין החיילים, הנעשית באמצעות לוגיקות פעולה שונות לניהול רגשות (קפלן, 1999, ע' 251–263). כמו במישור של ניהול התוקפנות, גם סביב המיניות הארגון הצבאי הולך על חבל דק.

---

7 מתוך סינה־דסביליה, ספנסר וגל (1992, ע' 56). מצוטט אצל לומסקי־פדר (1998, ע' 212), כדוגמה להפנמת המלחמה כמרכיב טבעי במהלך חייהם של גברים ישראליים.

This content downloaded from
132.66.11.218 on Tue, 16 Feb 2021 16:19:39 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

מצד אחד, עליו לתמרץ ולעודד את החיילים ליצור אלימות באמצעות הריגוש המיני הכרוך בה. מצד אחר, על הצבא לתעל תשוקה זו כלפי האויב בלבד, ולא כלפי חברים וחברות לנשק ולחשק. קיים כאן מתח מתמיד בין הצורך לשמור על רף גבוה של תשוקה לבין הצורך לשלוט בה ולממשה רק בפעולת הלחימה.

קרול קוהן הדגישה כיצד השיח של קהיליית הגברים העוסקים בביטחון לאומי שזור בשיח מיני מבלי שיתנו את הדעת לכך. אל מול הניסיון להציג את השיח הגברי הבטחוני כמונחה על־ידי חישובים "קרים", "רציונליים" ו"ריאליסטיים", תיארה קוהן כיצד חשיבתם רצופה בתגובות רגשיות, כגון תוקפנות, תחרות וגאווה סביב מטפורות של מיניות (Cohn, 1993). אך המרחב הרגשי הגברי לא רק שזור בשיח מיני, אלא גם משקף פרקטיקות של מיניות. בהקשר הצבאי, החיבור בין כיבוש מיני לבין כיבוש ולחימה צבאיים אינו רק בגדר מטפורה, אלא מייצר חוויה רגשית המשרתת את המטרה הארגונית של לחימה באויב. לאובייקט המיני – בדמות אויב, נשים או גברים אחרים – יש תפקיד מכונן כמושא תשוקתו של המבט הגברי. יותר מזה, אובייקטים מיניים אלה מתפקדים למעשה כפֶּטיש, כתחליף לתשוקה ההומואירוטית המושתקת שבבסיס של אחוות הלוחמים ושל הרגש הגברי הלאומיני.

לוגיקת הטיווח המיני הינה רק יישום אחד מני רבים שבאמצעותו ניתן למפות ולנתח את הרגש הלאומיני הגברי, במקרה זה בהקשר ארגוני ספציפי בדמות הצבא ובהקשר של מטרה ספציפית בדמות מערך ההכשרה לייצור אלימות לגיטימית. כארגון המושתת על חיבור רגשי בין תשוקה לבין לחימה, הצבא מספק ביטוי מוחשי לעיקרון הלאומי המדומיין של אחוות גברים־לוחמים תוך שהוא מייצר תחליף פטישיסטי לתשוקה ההומואירוטית בדמות הלחימה באויב. ניתן לנתח ביתר הרחבה, וללא קשר לצבא, את האינטימיות והתשוקה המושתקת שביחסי הרֵעות בין גברים, וכן את ההיבטים הסוציו־פוליטיים של יחסי רֵעות אלה כיישום נוסף של הרגש הלאומיני.

המרחב הרגשי ההומוחברתי הגברי ניתן להמשגות רבות. הוא בא לידי ביטוי במימד הציבורי, הפוליטי והקולקטיבי סביב רגשות אידיאולוגיים מופשטים המתייחסים לסולידריות או לאחוות לוחמים (fraternity); הוא בא לידי ביטוי גם במסגרת הקבוצה הקטנה סביב מושגים חברתיים כגון גיבוש (cohesion); הוא עולה גם במימד הפרטי, האישי, בניתוח הפסיכולוגי היחידני בשאלות של התקשרות בינאישית (attachment, bonding); והוא נוגע גם בפרטי ביותר, זה המקושר לאינטימי, סביב שאלות של מיניות ואירוטיות. זהו מרחב הזוכה בהתייחסויות נפרדות ומנותקות זו מזו על־ידי דיסציפלינות שונות, מפסיכולוגיה ועד למדע המדינה, תוך התבססות על ההבחנה המקובלת בין החיים הפרטיים לבין החיים הציבוריים. כנגד זה, בניתוח הנוכחי ביקשתי להראות כיצד חקר רגשות גבריים מחייב התייחסות הוליסטית, א־דיסציפלינרית, תוך שימוש במושג "לאומיניות", המתייחס בו־זמנית לפרטי ולציבורי, לאישי ולפוליטי, למיני וללאומי.

מקורות

אבן־שושן, אברהם (1998). המילון העברי המרוכז. ירושלים: קרית־ספר.
אחיאסף, עודד, אחיאסף, רענן, רדר, גוני ופרייס, שלומי (1993). לקסיקון הסלנג העברי

This content downloaded from
132.66.11.218 on Tue, 16 Feb 2021 16:19:39 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

והצבאי. תל־אביב: פרולוג.
אלמוג, עוז (1997). הצבר – דיוקן. תל־אביב: עם עובד.
אנדרסון, בנדיקט (1999). קהילות מדומיינות: הגיגים על מקורות הלאומיות ועל התפשטותה. תל־אביב: האוניברסיטה הפתוחה.
גלוזמן, מיכאל (1997). הכמיהה להטרוסקסואליות: ציונות ומיניות באלטנוילנד. תיאוריה וביקורת, 11, 145–162.
גרוס, אייל (2000). מיניות, גבריות, צבא ואזרחות: שירות הומואים ולסביות בצה"ל במשקפיים השוואתיים. פלילים, ט, 95–183.
הלמן, שרית (1993). הסירוב לשרת בצבא כניסיון להגדרה מחודשת של האזרחות. עבודה לשם קבלת תואר דוקטור, האוניברסיטה העברית בירושלים.
הראל, עמוס ובקר, אביחי (2000). כבר לא חטיפים. מוסף הארץ, 11.8.2000, 28–33.
יוסף, רז (2001). הגוף הצבאי: מזוכיזם גברי ויחסים הומואירוטים בקולנוע הישראלי. תיאוריה וביקורת, 18, 11–46.
כשר, אסא (1996). אתיקה צבאית. משרד הביטחון – ההוצאה לאור.
לומסקי־פדר, עדנה (1998). כאילו לא הייתה מלחמה: סיפורי חיים של גברים בישראל. ירושלים: מאגנס.
ליבליך, עמיה (1987). אביב שנות. ירושלים: שוקן.
ליסק, משה וקני־פז, ברוך (1996). אחרית דבר: ישראל בעידן השלום. בתוך: מ' ליסק וב' קני־פז (עורכים), ישראל לקראת שנות האלפיים (ע' 429–438). ירושלים: מאגנס.
מוסה, ג'ורג' (1993). הנופלים בקרב. תל־אביב: עם עובד.
מייזלס, עפרה וגל, ראובן (1990). מוטיבציה של בנים לשרת בצה"ל – נוער ישראלי בתקופת האינתיפאדה. צה"ל והאינתיפאדה: לקט מאמרים. זכרון־יעקב: המכון הישראלי למחקרים צבאיים.
סינה־דסביליה, הלנה, ספנסר, עדה וגל, ראובן (1992). סמינר – מה עולות לנו המלחמות? זכרון־יעקב: המכון הישראלי למחקרים צבאיים.
קפלן, דני (1999). דויד, יהונתן וחיילים אחרים: על זהות, גבריות ומיניות ביחידות קרביות בצה"ל. תל־אביב: הקיבוץ המאוחד.
רובינשטיין, אמנון (1977). להיות עם חופשי. תל־אביב: שוקן.
רוזנבלום, רוביק (2001). הזירה הלשונית: דיוקן העברית הישראלית. תל־אביב: עם עובד.
שוהם, שלמה (1990). קצין בריאות הנפש היחידתי: איש המקצוע בקהילה הצבאית. ביטאון חיל הרפואה, 32, 17–21.
שיאון, ליאורה (1997). דימויי גבריות אצל לוחמים: השירות בחטיבות חיל רגלים כטקס מעבר מנערות לבגרות (מחקרי עיון מס' 3). ירושלים: האוניברסיטה העברית בירושלים, מרכז שיין.
ששון־לוי, אורנה (2000). כינון זהויות מגדריות בצבא הישראלי. עבודה לשם קבלת תואר דוקטור, האוניברסיטה העברית בירושלים.
Arkin, William & Dobrofsky, Lynne R. (1978). Military socialization and masculinity. *Journal of Social Issues*, *34*, 151–168.

This content downloaded from
132.66.11.218 on Tue, 16 Feb 2021 16:19:39 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

Badinter, Elisabeth (1995). *On masculine identity*. New York: Columbia University.

Barrett, Frank (1996). The organizational construction of hegemonic masculinity: The case of the U.S. navy. *Gender, Work, and Organization, 3*, 129–142.

Ben-Ari, Eyal (1998). *Mastering soldiers: Conflict, emotions and the enemy in an Israeli military unit*. Oxford: Berghahn Books.

Bordo, Suzan (1994). Reading the male body. In L. Goldstein (Ed.), *The male body: Features, destinations, exposures* (pp. 265–306). Ann Arbor: University of Michigan Press.

Cantarella, Eva (1992). *Bisexuality in the ancient world*. New Haven: Yale University.

Chapkis, Wendy (1988). Sexuality and militarism. In E. Isaksson (Ed.), *Women and the military system* (pp. 106–113). Hemel Hempstead: Harvester-Wheatsheaf.

Cohn, Carol (1987). Sex and death in the rational world of defense intellectuals. *Signs, 12*, 687–718.

Cohn, Carol (1993). Wars, wimps and women: Talking gender and thinking war. In M. Cooke & A. Woollacott (Eds.), *Gendering war talk* (pp. 227–246). Princeton: Princeton University Press.

Connell, R.W. (1995). *Masculinities*. Cambridge: Polity Press.

Csikszentmihalyi, Mihaly (1975). *Beyond boredom and anxiety*. San Francisco: Jossey-Bass.

Csikszentmihalyi, Mihaly & Csikszentmihalyi, Isabella Selega (Eds.) (1987). *Optimal experience: Psychological studies of flow in consciousness*. Cambridge: Cambridge University Press.

Forrest, David (1994). We're here, we're queer, and we're not going shopping: Changing gay male identities in contemporary Britain. In A. Cornwall & N. Lindisfarne (Eds.), *Dislocating masculinity: Comparative ethnographies* (pp. 97–110). London: Routledge.

Friedland, Roger & Alford, Robert (1991). Bringing society back in: Symbols, practices and institutional contradictions. In W.W. Powell & P.J. DiMaggio (Eds.), *The new institutionalism in organizational analysis* (pp. 223–262). Chicago: University of Chicago Press.

Fussell, Paul (1975). *The great war and modern memory*. Oxford: Oxford University Press.

Giddens, Anthony (1987). *The nation-state and violence*. Berkeley: University of California Press.

Gilmore, David D. (1990). *Manhood in the making: Cultural concepts of masculinity*. New Haven: Yale University.

This content downloaded from
132.66.11.218 on Tue, 16 Feb 2021 16:19:39 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

Gray, Glenn J. (1959). *The warriors*. New York: Harper and Row.

Gusfield, J. (1975). *Community – a critical response*. New York: Harper Colophon.

Halperin, David (1990). *One hundred years of homosexuality, and other essays on Greek love*. New York: Routledge.

Harries-Jenkins, Gwyn (1976). Legitimacy and the problem of order. In G. Harries-Jenkins & J. van Doorn (Eds.), *The military and the problem of legitimacy* (pp. 41–58). London: Sage.

Henderson, D.W. (1985). *Cohesion: The human element in battle*. Washington, DC: National Defense University Press.

Janowitz, Morris (1976). Military institutions and citizenship in Western societies. In G. Harries-Jenkins & J. van Doorn (Eds.), *The military and the problem of legitimacy* (pp. 77–92). London: Sage.

Kaplan, Danny (2002). *Brothers and others in arms: The making of love and war in Israeli combat units*. New York: Haworth.

Kaplan, Danny (n.d.). Reut: The cultural construction of fraternal friendship among contemporary Israeli men. Unpublished Ph.D. dissertation, Ben-Gurion University of the Negev, Beer Sheva.

Katz, Pearl (1990). Emotional metaphors, socialization, and roles of drill sergeants. *Ethos*, *18*, 457–480.

Kellet, Anthony (1982). *Combat motivation: The behavior of soldiers in battle*. Boston: Kluwer.

Kimmel, Michael S. (1994). Masculinity as homophobia: Fear, shame and silence in the construction of gender identity. In H. Brod & M. Kaufman (Eds.), *Theorizing masculinities* (pp. 119–141). Thousand Oaks: Sage.

Loizos, Peter (1994). A broken mirror: Masculine sexuality in Greek ethnography. In A. Cornwall & N. Lindisfarne (Eds.), *Dislocating masculinity: Comparative ethnographies* (pp. 66–81). London: Routledge.

Mosse, George L. (1985). *Nationalism and sexuality: Respectability and abnormal sexuality in modern Europe*. New York: Howard Fertig.

Mosse, George L. (1996). *The image of man: The creation of modern masculinity*. New York: Oxford University Press.

Ornter, Sherry (1974). Is female to male as nature is to culture? In M. Rosaldo & L. Lamphere (Eds.), *Women, culture and society* (pp. 67–87). Stanford: Stanford University Press.

Pateman, Carol (1989). *The disorder of women: Democracy, feminism and political theory*. Stanford: Stanford University Press.

Roper, Michael & Tosh, John (1991). Introduction: Historians and the politics of masculinity. In M. Roper & J. Tosh (Eds.), *Manful assertions* (pp. 1–24). London: Routledge.

This content downloaded from
132.66.11.218 on Tue, 16 Feb 2021 16:19:39 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

Rougemont, Denis de (1974 [1940]). *Love in the western world*. New York: Harper & Row.

Scheff, Thomas J. (1994). Emotions and identity: A theory of ethnic nationalism. In C. Cahous (Ed.), *Social theory and politics of identity* (pp. 277–303). Oxford: Basil Blackwell.

Sedgwick, Eve Kossofsky (1985). *Between men: English literature and male homosocial desire*. New York: Columbia University Press.

Shafritz, Jay M., Shafritz, Todd J.A. & Robertson, David B. (Eds.) (1989). *The Facts on File dictionary of military science*. New York: Facts on File.

Weber, Max (1964). *The theory of social and economic organization*. New York: Free Press

This content downloaded from
132.66.11.218 on Tue, 16 Feb 2021 16:19:39 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

סיפורים של גבריות הגמונית: גוף ומרחב בסיפורי תרמילאים ישראליים

חיים נוי*

מבוא

העובדה כי צעירים רבים יוצאים לטיול תרמילאי ממושך עם שחרורם מן השירות בצבא אינה מפתיעה את אלה המכירים את החברה הישראלית מקרוב, ואף נתפסת כ"מובנת מאליה". בהשוואה למקומה של התרמילאות בחברות אירופיות או צפון אמריקאיות,[1] בולטת התרמילאות הישראלית במספר התרמילאים הרב יחסית, בתפקיד שהתרמילאות ממלאת בחייהם כטקס מעבר קולקטיבי ונורמטיבי המהווה שלב חיים מעצב (מבורך, 1997; Avrahami, 2001; Uriely, Yonay & Simchai, 2002), ובקשרים החברתיים התכופים המתקיימים בין התרמילאים, המרבים לשהות בצוותא במובלעות בעלות צביון ישראלי (היכל, 2000; נוי, 2002; Haviv, 2002). עובדות אלה, שהינן כמותיות ואיכותיות גם־יחד, מייחדות את התרמילאות הישראלית כמו גם את האופן שבו החברה בישראל משתקפת בה דרך סוגיות הזהות המתעצבות ומתלבנות באתריה ובמסלוליה.

החיבור הנוכחי בוחן את הגבריות הישראלית במפגש שבין גבריות, גוף ומרחב, כפי שתחומים אלה עולים מן הסיפורים של גברים ישראליים צעירים שהשתתפו בטיול התרמילאי. הטענה היא כי סיפורים אלה, ובפרט סיפורי הטרֶקים (treks), שהינם מסעות רגליים באזורים כפריים והרריים, מתארים למעשה פרקטיקה צבאית־טיילית ניאו־קולוניאליסטית. ההשתתפות במסע הטרֶק, הכוללת הליכה במסלול תלול ומפרך, נתפסת כמשימה המציבה בפני הצועדים אתגר פיזי משמעותי. ביחס לאתגר זה מסופרת ומבוצעת (performed) גבריות ישראלית הגמונית בגופם של התרמילאים, במרחב בו נע גוף זה, ובמשמעות היחסים העולה מפעילות הגוף במרחב.

ההשתתפות בטרֶק מוכרת אומנם כנושאת גוון גברי לאו דווקא בהקשר הייחודי של התרמילאים הישראליים (Elsrud, 2001), אולם בחיבור זה נבחן את התרמילאות לאור מסורת המסעות הרגליים בארץ־ישראל, קרי, כפרקטיקה המשכית לכיבוש המקום

---

* המחלקה לסוציולוגיה ולאנתרופולוגיה, האוניברסיטה העברית בירושלים.

חיבור זה מבוסס בחלקו על הרצאה שכותרתה "Trekking Stories and the Emplotment of Masculinity and Nationality", אשר ניתנה בכנס השנתי השבעה־עשר של ה־Association for Israel Studies, ב־16 במאי 2001, בוושינגטון. אני מבקש להודות לעורכת ולשלוש/ה סוקרים/ות של סוציולוגיה ישראלית, על הערותיהם/ן היסודיות לנוסח מוקדם של חיבור זה, וכן לעמוס נוי ולאורלי, על השיחות אשר הפרו אותי.

1 התרמילאות נהוגה באופן טיפוסי בקרב צעירים מארצות דוברות אנגלית ומאירופה, ויעדיה מוגבלים לארצות העולם השלישי, בעיקר באסיה ובדרום אמריקה.

This content downloaded from 132.66.11.218 on Tue, 16 Feb 2021 16:20:03 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

ולעבודת הגוף בציונות. מסעות רגליים היוו את אחד הנדבכים בכינון הזהות הלאומית־הגברית הישראלית מראשית העלייה השנייה ועד לתרבותם של הצברים, אז הם לבשו מגוון צורות במסגרות אזרחיות (טיולים במסגרת תנועות־נוער וחוגי סיירות, טיולים שנתיים בבתי־ספר, צעדות ממלכתיות ועוד) וצבאיות (מסעות רגליים ממושכים, ניווטי־יום וניווטי־לילה, ועוד; ראו: אלמוג, 1997; גורביץ' וארן, 1991, 1993; Ben-David, 1997; Katriel, 1995). באמצעות פרקטיקה זו בא השיח הלאומי־הציוני לידי הגשמה והתגלמות (embodiment) בְּגוף היחיד תוך כדי ניכוס המרחב. יחד עם זה, המורכבות הייחודית של המסעות הרגליים הנערכים במסגרת הטיול התרמילאי, שבהם גוף ומרחב נקשרים בפעילות תיירית, נובעת מעשייתם *הרחק מחוץ לשטחיה של ארץ־ישראל*. החיבור הנוכחי עוסק באותה התקה אל מרחב שהינו חוץ־ארצי/לאומי (extranational), שבמסגרתה הגוף ממשיך בפעילות גברית־לאומית אך נעדר את המרחב והמקום – ארץ־ישראל – שביחס אליהם כוּוננה פעילות זו מלכתחילה.

טענה נלווית היא כי השיח הקולוניאליסטי בא לידי ביטוי בסיפורי המסע באמצעות תפיסות של גוף ומרחב ובאמצעות השתתת זיקה הדדית ביניהן. הפרקטיקה התיירית ככלל מתקיימת בתנופתה העכשווית באמצעות סימון מרחבים והבנייתם כמרחבים של צריכה מסוגים שונים היכולים להעניק חוויות שונות לתיירים המבקרים בהם. הפרקטיקה הטיילית־הרומנטית כורכת, בצורות הייחודיות לה, את סימונם המסוים של מרחבים כמרחבי טבע בלתי־מתוירים ו"בתוליים" לכאורה ואת הימצאותו של גוף הטייל, התר בהם אחר סיכונים וגילויים, בחוויית גילוי בראשיתית. בלשונו של גרין (Green, 1993, p. 52), הבוחן סיפורים של מסעות והרפתקות, "By means of this familiarity with the divine act of creation, the Western traveler became himself creative and divine, or at least legendary and heroic".

ממילא נטענת גם טענה תיאורטית כללית יותר שזהויות מִגדריות מתכוננות באמצעות מערכות של קשרים ויחסים בין שיח, גוף ומרחב. כל אחד מן המרכיבים הוא כעין קודקוד של משולש הקשור לשני הקודקודים האחרים, ושלושתם שותפים בהבניה ובהחלה של שדה זהויות מִגדריות.

התרמילאות הישראלית

"רבותי זה חשוב. תשמרו על טיול יפה, ואל תלכלכו את ישראל!"[2]

המונח "תרמילאות" (backpacking) החל רווח בספרות הסוציולוגית העוסקת בחקר התיירות בשנות התשעים (Locer-Murphy & Pearce, 1995), אז התקבל כמונח מוסכם המתייחס לסוגים שונים של תיירות לא־ממוסדת, שקודם לכן כונו באופנים שונים והתייחסו על־פי־רוב לתיירות של בני־נוער וצעירים (Cohen, 1973, 1979; Riley, 1988; Vogt, 1976). מאפייניה של התרמילאות כוללים: טיול ממושך (הנמשך מעל

2 מצוטט מפי מדריך תרמילאים בחנות לציוד טיול (אצל יעקובסון, 1987, ע' 63).

This content downloaded from 132.66.11.218 on Tue, 16 Feb 2021 16:20:03 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

שלושה חודשים); מסלול גמיש שעובר באתרים רבים ואשר אינו קבוע מראש; והוצאה כספית נמוכה (המשפיעה הן על בחירת מקומות הלינה והאוכל והן על אמצעי התחבורה) (ראו: Loker-Murphy & Pearce, 1995; Pearce, 1990; Riley, 1988). למאפיינים מבניים אלה קשור מימד חווייתי המאפיין את התרמילאות, ולו שני פנים: הפן הראשון קשור להגדרתן של חוויות הטיול ושל הזהות התרמילאית אל *מול הגדרת התיירים הממוסדים* (ה־"mass tourists" או ה־"charter tourists") – בתארם את מניעיהם ליציאה לטיול ואת חוויותיהם, התרמילאים מדגישים את עומקם, עוצמתם ומידת האותנטיות שלהם, לעומת המניעים והחוויות ה"ממוסחרים", ה"מזויפים" וה"בורגניים" המיוחסים לתיירים ה"ממוסדים"; פן שני, הנובע מן הראשון וקשור אליו, נוגע בחיפוש אחר האתרים והמסלולים הלא־מתוירים, אלה המצויים מעבר למסלול המקובל, שהשהייה והטיול בהם מספקים *חוויות אותנטיות*. החיפוש אחר אותנטיות אינו ייחודי אומנם לתרמילאים, ונמצא ביסוד התיירות המודרנית בכלל, אולם בקרב התרמילאים זהו מאפיין שְׁדרתי המגדיר את חוויותיהם (Cederholm, 1994, 2000; Uriely, Yonay & Simchai, 2002).

עם זה, בשני העשורים האחרונים חלה צמיחה כמותית מרשימה בתרמילאות העולמית, ובמקביל לה היא הלכה והתמסדה (Murphy, 2001; Riley, 1988). כך שבמקביל לחוויותיהם של התרמילאים, המבטאות חיפוש כמו־דתי־צלייני אחר מרכזים רוחניים חלופיים ורצון רומנטי להיטמע בקרב מקומיים (Cohen, 1973, 1979; V. Turner, 1967, 1973; Turner & Ash, 1976; Uriely, Yonay & Simchai, 2002), מרתק לבחון כיצד מתנהל ה"ממסד" התיירותי־התרמילאי בה־בעת כמערכת תיירית ממוסדת וממוסחרת.

ראשיתה של התרמילאות בישראל אינה מתועדת וטרם נחקרה, אך נראה כי היא נטועה בתמורות החברתיות שהחלו להתרחש בחברה הישראלית בסוף שנות השישים ובראשית שנות השבעים (Eisenstadt, 1985; Horowitz & Lissak, 1989).[3] בתקופה זו ייצגה התרמילאות אפשרות לביטוי מחאה וניכור כלפי מרכזי החברה הישראלית, בדומה למחאה ולניכור שביטאו תנועות חברתיות נוספות דאז, כגון "גוש אמונים" ו"הפנתרים השחורים". אולם להבדיל מתנועות אלה, לבשה מחאה זו ביטוי סמלי בדמות תנועה "החוצה" – מוחשית כמטפורית – שבמסגרתה סימלה ההתרחקות הגיאוגרפית את האכזבה ואת הניכור שהחלו חשים תרמילאים שהיו בניה ובנותיה של ההגמוניה הישראלית דאז. תרמילאים אלה יצאו לטיול בעל אופי נוודי (drifter), אישי וממושך בחיפוש אחר מרכזי תרבות חלופיים (Cohen, 1973). בשנות השבעים והשמונים התחזקה מגמה זו, והטיול ביטא איפוא מחאה וניכור באמצעות התרחקות פיזית ונטילת מעין "פסק־זמן" (ומסיבה זו ספג למן ראשיתו יחס ביקורתי בעיקר מאגפיו הלאומיים יותר של הממסד הישראלי ושל נציגיו).[4]

---

3 ספרו של יוסי גינצבורג החזרה מטואיצ'י (1985, הוצאת זמורה־ביתן), וכן המחקרים של יעקובסון (1987) והיכל (2000), מציעים כי כבר בראשית שנות השמונים הייתה התרמילאות נתונה בתהליכים נמרצים של מיסוד חלקי, המעידים כי המסורת התרמילאית התפתחה בישראל כבר בשנות השבעים. ברם, יש המאחרים את ראשיתה של התרמילאות לשנות השמונים (Uriely, Yonay & Simchai, 2002), בין היתר כתגובה על מלחמת לבנון (Haviv, 2002).

4 ביטוי לעמדה הביקורתית, הרואה בטיול פריקת עול ותגובה מחאתית שלילית כלפי תקופת השירות בצבא, עולה, למשל, מדבריו של ראש הממשלה אריאל שרון, שנאמרו בעת ביקור תנחומים

This content downloaded from 132.66.11.218 on Tue, 16 Feb 2021 16:20:03 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

בתקופה שבה החלה התרמילאות ממלאת תפקיד חברתי בישראל, השפיעו על התפתחותה גם גורמים גלובליים, ובראשם תנועות השלום והמחאה באירופה ובצפון אמריקה. תנועות צעירים אלה הציעו לא רק מחאה, אלא גם הצביעו על כיוון: בסמליהן נשמר מקום מרכזי לתרבויות ולדתות של אסיה והמזרח הרחוק, ובעיקר של הודו (ראו ביקורם של חברי להקת "החיפושיות" בעיר רישיקֶש בהודו, בשנת 1968). כך שיעדי הטיול ומסלוליו הושפעו גם ממגמות גלובליות שהתבטאו בהצטרפותם של הצעירים הישראליים לעמיתיהם בעולם. בהמשך, בהשתתפותם של התרמילאים הצעירים בפרקטיקת נעורים מערבית מובהקת, הם ביקשו למקם את זהותם הקולקטיבית כזהות "מערבית", וזאת ביחס למגזרים השונים ולמתחים המתקיימים ביניהם בחברה הישראלית דאז ודהיום.

הנסיבות החברתיות שהולידו את התרמילאות הנוודית התעצמו בשלושת העשורים האחרונים, ועימן חלה התגברות מצטברת של זרם התרמילאים הישראליים והתרחשו תהליכי מיסוד נמרצים של מסלולי התרמילאים ואתריהם וכן של השירותים המוצעים להם בחוץ־לארץ (אך גם בארץ). בדומה לשינויים שעברה התרמילאות העולמית, הביאה עימה כמות התרמילאים הגדֵלה שינויים משמעותיים בדפוסי הטיול של הישראלים ובחוויות הקשורות אליו. הניכור והמחאה חדלו להיות הַנֵיעות העיקריות ליציאה לטיול או מוקדו החווייתי, הטיול פשט את גווניו הנוודיים, והתרמילאים חיפשו פחות אחר מרכזים תרבותיים חלופיים (Cohen, 1979). בהדרגה, אך בבטחה, נעשה הטיול *לנורמה* של "אחרי צבא", לשלב מובנה נוסף בקרב חלקים של ציבור הצעירים בישראל, שכללו על־פי־רוב צעירים וצעירות חילוניים, אשכנזיים, ילידי הארץ, מרקע חברתי־כלכלי בינוני וגבוה, שהגיעו מערים גדולות, מקיבוצים וממושבים (מבורך, 1997).

במעבר זה מטיול של יחידים לטיול משותף של רבים החלו מתבטאים בתרמילאות דפוסים קולקטיביים מובהקים, והיא נהייתה למעין מוסד חברתי המציע השתתפות בטקס של חניכה ומעבר מנעורים לבגרות, המתקיים בקרב בני גיל ורקע דומים החולקים אמונות ודעות משותפות (היכל, 2000; סלמון, 1998; Avrahami, 2001). בהמשך אף הביאו מספרם של התרמילאים ושגרת מסלוליהם לידי ביסוסן של מובלעות (enclaves) ישראליות בארצות־היעד, הממוקמות בתוך מִתחמים של תרמילאים (כגון ה־"Thamel" בקטמנדו, ה־"Khao San" בבנגקוק, ה־"Main Bazaar" בניו־דלהי ועוד). מובלעות אלה כוללות אכסניות, חנויות ומסעדות הפונות בעיקר לטייל הישראלי: האוכל המוגש הינו ישראלי "טיפוסי" (סלט ערבי, קפה טורקי, שקשוקה, פלאפל וכדומה), התפריט בעברית וכזו גם המוזיקה. המובלעות מהוות מרכזים שוקקים ישראלים וישראליות, והתרמילאים הישראליים נפגשים בהן או עוברים דרכן, תוך שהם מצטיידים בציוד, בחברים לקבוצה ובסיפורים לקראת המשך המסלול.

עניין נוסף, שהינו ייחודי לתרמילאות הישראלית, נובע מסמיכותו של הטיול לתקופת שירות־החובה הממושך בצבא ומן הקשר שבין תקופות אלה בחיי הצעירים. ברוב המקרים המטיילים יוצאים את הארץ מייד לאחר שחרורם מן הצבא או לאחר תקופה קצרה של עבודה המשמשת למימון הטיול. סמיכות זמנים זו מתוארת או מוסברת לעיתים, הן על־ידי

בבית מתנחלים בשטחים: "משפחה טובה. הבנים היו קצינים קרביים בצה"ל. אף אחד לא נסע להודו" (הארץ, מוסף סופשבוע, 8.6.2001). ראוי לציין כי רוב המשתתפים בטיול תרמילאי שירתו בצבא ביחידות קרביות (מבורך, 1997; סלמון, 1998).

This content downloaded from
132.66.11.218 on Tue, 16 Feb 2021 16:20:03 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

התרמילאים והן על־ידי הממסד התיירי והעסקי הקשור אליהם, כ"סיבה ותוצאה". אופייה המורטורי והלימינלי של תקופת הטיול מוסבר ברצונם של התרמילאים להתרחק מן המסגרת הרשמית, הנוקשה ורבת־הסיכונים שהיווה מבחינתם הצבא. לפי דעה זו, התרמילאים מבקשים להירגע, לנוח ולבלות לאחר התקופה המתוחה של השירות הצבאי, ותוך כדי כך להקים חיץ חווייתי בין תקופה זו לבין המשך חייהם האזרחיים ("קודם היינו מדברים על הצבא, עכשיו אנחנו מדברים על הטיול", כפי שניסח זאת אחד התרמילאים שראיינתי).

עם זה, אין זה מפתיע שבעת הטיול באים לידי ביטוי, ואף ממשיכים להתגבש, דפוסים חברתיים שנרכשו בתקופת השירות בצבא ואף קודם לכן. למשל, בן־ארי (Ben-Ari, 1998, p. 116) מציין כי ההשתתפות בטרֶקים בעת הטיול נושאת גוונים צבאיים וגבריים מובהקים, הכוללים צעידה בקבוצות קטנות ומגובשות ועמידה חוזרת ונשנית בסיכונים ובמבחני יכולת וסיבולת פיזיים, ומבורך (1997) מוסיף כי הדפוס הכללי של הטיול התרמילאי כולל חיפוש ריגושים וסיכונים.[5]

אם כן, בין שההשתתפות בטיול הינה תגובה על התקופה הקודמת, ובין שהיא משמשת למעשה המשך מורטורי של תקופה זו, ניכר כי הפעילויות בטיול והחוויות הנלוות אליהן מתרחשות בצל תקופת השירות הצבאי ובהשפעתה.

שיחות עם תרמילאים ישראליים

חיבור זה מבוסס על ארבעים ראיונות־שיחות (conversation-interview, ראו: Kvale, 1996) נרטיביים שנערכו עם תרמילאים, חציים גברים, במסגרת עבודת דוקטורט שהתמקדה בסיפורי חוויות מן הטיול והטרֶק של תרמילאים ותרמילאיות ישראליים (נוי, 2002). הראיונות נערכו בישראל, בשנת 1998, סמוך לשובם של התרמילאים מן הטיול (עד חמישה חודשים מהשיבה), שארך שלושה חודשים לכל הפחות. התרמילאים שעימם נפגשתי הינם כולם חילוניים, ילידי הארץ (להוציא שניים) ומרקע עדתי מגוון (שנים־עשר ממוצא אשכנזי ושמונה ממוצא מזרחי). בעת הריאיון היו המרואיינים בראשית שנות העשרים לחייהם (עשרים ושתיים עד עשרים וחמש). איתרתי אותם באמצעות שיטת דגימה הקרויה "כדור־שלג" (snow-ball sampling), שעל־פיה המרואיינים מפנים את החוקר למרואיינים נוספים.

המבנה של הראיונות־שיחות היה פתוח והם נערכו בשיטה נרטיבית. דרך זו הלמה את כוונתי להתוודע לחוויותיהם ולתפיסותיהם של התרמילאים ולעמוד על האופן שבו הם מַבנים את חוויותיהם באופן לשוני ומספרים אותן. ייחודה של השיטה הנרטיבית נעוץ בתשומת־הלב המוקדשת *להיבטים הסיפוריים* העולים תוך כדי ייצוגם של האירועים ושל

---

5 כך גם עולה מן הפרסומות לציוד טיול, הפונות לתרמילאים ולחיילים גם־יחד ומפגינות התייחסות הכורכת יחדיו את השירות הצבאי ואת הטיול. הקשר בין תרמילאים וחיילים אינו שמור רק לחנויות המוכרות ציוד. בדיווח טיפוסי על לכתה לאיבוד של תרמילאית בזימבבווה צוטטו בני משפחתה באומרם כי "היא שרדה בגלל שבצבא היתה מדריכת חי"ר", ושגריר ישראל בזימבבווה אף הוסיף כי "הבחורה עברה מסע השרדות בתנאי שטח קשים, ומגיע לה צל"ש" (אור הלר, מעריב, 3.8.2001).

This content downloaded from
132.66.11.218 on Tue, 16 Feb 2021 16:20:03 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

החוויות בשפה וסיפורם כמעשה של תקשורת המתרחשת במרחב בינאישי (Chase, 1995; Lieblich, Tuval-Mashiach & Zilber, 1998).

אף ללא הצגת בקשה מפורשת לסיפורים דווקא, שפעו בעת הראיונות חוויותיהם של התרמילאים במבנים סיפוריים מובהקים, ונראה כי דבר־מה בטבעו של המסע ההרפתקני הזה כמו מבקש מסגרת סיפורית לייצוגו בלשון (ראו: נוי, 2002; Elsrud, 2001). התרמילאים שעימם נפגשתי הביעו באופן מפורש את שמחתם לשתף אותי בחוויותיהם, והראיונות עימם התאפיינו בקשר המהיר שנוצר בינינו, בהתלהבות של המספרים והמספרות, ובמידה גבוהה של פתיחות והעדר רשמיות.

עם זה, בעת הראיונות ובעת הקריאה של הסיפורים המשוקלטים עלה אחד הקשיים האופייניים למחקרי גברים: מיעוט ולעיתים אף העדר של התייחסויות מפורשות לתחומי החוויה המִגדרית מצד המרואיינים. גבריות הגמונית אינה "מסומנת" מבחינה מִגדרית, והיא נתפסת כ"טבעית" וכמובנת מאליה משום שהיא אינה מצויה במתח עם המודל התרבותי והחברתי של הגבר ההגמוני (Kimmel, 1996; Kimmel & Messner, 1998). מבחינת הגבר הלבן, הצעיר, ההטרוסקסואל, מן המעמד הבינוני, הגבריות וביטוייה הגופניים אינם מהווים מקור של קושי, חיכוך או מורכבות. את התוצאה ניתן לכנות "שתיקת הגברים", והיא מציעה הסבר אחד לעובדה שגברים נוטים להיות מילוליים פחות (עובדה שיש לה השלכות על מידת היכולת לנהל מחקר בתחום זה ועל אופיו של מחקר זה). כתוצאה מכך, בחינה יעילה של גבריות הגמונית עולה לעיתים דווקא מתוך בחינת גברים שחוויותיהם אינן תואמות את החוויה ההגמונית בתרבות נתונה, או מתוך קריאה של הסיפורים בצורה רגישה וביקורתית שקשובה היטב לנורמות שעל־פיהן הגבריות ההגמונית מיושמת ומסופרת – אותן "subjectivating norms... which work, animate and constrain the gendered subject", כדבריה של בטלר (Butler, 1993, p. 22).

על גוף ומרחב

הגוף כאתר חברתי־לאומי

בשני העשורים האחרונים נתפס הגוף ונחקר כאתר מרכזי שבו התרבות והחברה באות לידי ביטוי עמוק ומגוון. העניין המחקרי בגוף התרבה בעקבות עבודותיהם של פוקו (Foucault, 1980) ודגלס (Douglas, 1966) וכן בעקבות החשיבה הפמיניסטית שהצביעה על שלל הצורות, המצבים וההופעות שבהם גוף האישה נתון בפיקוח ובשליטה חברתית מתמדת באמצעות שיחים (discourses) גבריים ומוסדות פטריארכליים שונים. הוגות וחוקרות כגון בטלר (Butler, 1990, 1993), גרוסז (Grosz, 1994), מרטין (Martin, 1987) ואחרות פָּרטו את האופן שבו השיחים הפטריארכליים – הרפואי, הצבאי, הדתי, הלאומי ועוד – ניכסו מאז ומתמיד את גופה של האישה, שלטו בו ודיכאו אותו. שיחים אלה והמוסדות הקשורים אליהם עשו זאת באופן שנראָה מובן מאליו, טבעי וקשור לעצם טבעו של גוף האישה. לעיתים נעשה הדבר בצורה מפורשת ואלימה, ולעיתים בכפייה סמויה ורמוזה אך מדכאת לא־פחות. כך או כך, גוף האישה נותר סמוי, בצל, "a conceptual blind spot in... mainstream Western philosophical thought" בלשונה של גרוסז (Grosz, 1994, p. 3).

This content downloaded from
132.66.11.218 on Tue, 16 Feb 2021 16:20:03 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

במקביל לעיסוק הפמיניסטי בגוף (בגוף האישה, על־פי־רוב), ובעקבותיו, חלה בשני העשורים האחרונים גם צמיחה מרשימה בספרות הסוציולוגית העוסקת בגוף כאתר חברתי (Csordas, 1990, 1993; Featherstone, Hepworth & Turner, 1991). חוקרים אלה הציעו הגדרות שונות ומהפכניות באשר למקומו ולתפקידו של הגוף בחברה צרכנית, מודרנית ופוסטמודרנית. הגוף אינו נתפס עוד כישות קבועה, בדומה לעצם דומם, כי אם כתהליך, כהתהוות בלתי־פוסקת. הגוף אינו עוד "גמור" או "שלם" (unfinished, uncompleted) הן בגשמיותו הביולוגית והן בהבנייתו החברתית (ראו: Csordas, 1990 1993; B. Turner, 1992, 1996), ולכן הוא זמין להשפעות של גורמים חברתיים ותרבותיים. בעקבות בורדייה (Bourdieu, 1977), הטענה היא כי הגוף נתון כל העת ב"שיפוצים" ומתנהל על־פי *מטרות, משימות ומטלות* שעליו לעמוד בהן. אלה קשורות לשיחים החברתיים המתווכים על־ידי המסגרות והמוסדות החברתיים שהגוף נתון בהם. הארגונים החברתיים, מציע פרנק (Frank, 1991) – יהיו אלה תנועות לאומיות, מעמדות חברתיים, מסגרות פורמליות יותר או פחות, או טקסי חניכה ממושכים כמסעות התרמילאים – מבוססים על מטלות ומשימות הקושרות את הגופים ומזהות אותם עם השיח החברתי ועם הארגון הקשור אליו. המסגרת מסמנת, מגדירה ומעצבת את הגוף הרצוי והאידיאלי העומד במטרות־מטלות שהציבה החברה, ועימו מעין דרך־גוף שבה ולאורה עליו להתפתח ועבודת גוף שעליו לעשות לשם כך.

אף שעניינו של המחקר הנוכחי הוא בחקר הגוף הגברי, ולא הנשי, הידע שנוצר ונצבר במסורת המחקר וההגות הפמיניסטית בכל הנוגע לתפיסות גוף משמש היטב במחקרים סוציולוגיים העוסקים בגברים ובמיני גבריות. מסורות ידע אלה משמשות בזיהוי הדממה המצויה בסיפור ובשיח, המסמנת את פעולותיהם של הכוחות החברתיים המדכאים והמעצבים שהינם מובנים מאליהם לכאורה. חקר הגבריות, דוגמת המחקר הנוכחי, הינו על־כן פוסט/פרו־פמיניסטי, ובדומה לקימל אני רואה בו איפוא "a significant outgrowth of feminist studies and an ally" (Kimmel, 2002, p. ix; וכן: Gardiner, 2002). כך, מחקרים על גברים וגבריות מציעים גם הם להאיר את מה שנתפס כמובן מאליו, שאינו "מסומן", אולם דווקא בחייהם ובחוויותיהם של גברים ובאופנים שבהם חוויית גבריותם מובנית ביומיום על־ידי שיחים גבריים שליטים.

ענף הספרות העוסק בגבריות באמצעות בחינת הגוף הגברי עסק בשתי זירות תרבותיות וחברתיות עיקריות אשר בהן, וביחס אליהן, מעוצבים דימויים גבריים הגמוניים באופן אינטנסיבי ורב־השפעה במיוחד: הצבא והאתוס הגברי של החייל הלוחם; והספורט התחרותי והאתוס הגברי של הספורטאי כוכב־העל. באשר לראשון, דמותו היא דמות גברית מובהקת המכוננת את הדימוי הגברי ההגמוני. לוחם נתפס כגברי כשם שגבריות הגמונית נתפסת כלוחמנית. בלשונו של דוד מורגן, שדה־הקרב והמלחמה הינם ה"תיאטרון" האולטימטיבי של הגבריות, והלוחם, על־אף שינויים מרחיקי־לכת שחלו לאחרונה ביחסים שבין הצבא והחברה, עודו סמל־המפתח של הגבריות (Morgan, 1994, p. 165; ראו גם: Cameron, 1994; B. Connell, 1995; Gilmore, 1990; Mosse, 1996, pp. 107–132). גופו של החייל הוא הגוף הגברי הממושמע הניכר ביכולת שליטה עצמית והרחקה של רגשות. תכונות אלה מוקנות לו במהלך אימונים ("טירונות") המפתחים את הגוף הנערי לכלל גוף בוגר של חייל־לוחם. גוף זה נתון בסיכון חיים תדיר המעניק לו את חותם ההירואיות, היא הגבריות האמיתית, האותנטית. הגוף מהווה אז

This content downloaded from
132.66.11.218 on Tue, 16 Feb 2021 16:20:03 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

אמצעי, והוא משרת כחייל במובן זה שהוא נותן שירות לאידיאולוגיה או לשיח הנאכפים על־פי־רוב על־ידי המוסד הצבאי הקשור למדינת־הלאום.

באשר לגופו של הספורטאי, גוף זה מתכונן בשיח הספורט, הכולל לעיתים קרובות משחקים המבוססים על מגע פיזי רב ואלים (רוגבי, פוטבול, הוקי, אִגרוף, היאבקות ועוד). אולם גם ללא רכיב מפורש של תוקפנות, ספורט תחרותי מְדרגי והישגי, כפי שהוא בהווה, הינו פרי חברה קפיטליסטית גברית־מצ'ואיסטית. ספורט מעין זה מהווה מפעל שקשה לאמוד את היקף מוסדותיו, בעיקר במערב, ולמעשה קשה לדמיין כיצד היו חברות אחדות נראות ללא המעורבות האורתודוקסית כמעט בספורט, הנתפס כ"התנסות ראשונית של תיקוף גבריות" (Dubbert, אצל Messner, 1987, p. 54; ראו גם: Kimmel, 1996, pp. 117–155; Messner, 1995). ארכיטיפ הספורטאי הוא השחקן הכל־יכול, גבר־העל, הקולע ומבקיע. גם כאשר מדובר במשחקים קבוצתיים, האחריות לניקוד נתפסת כאישית, והשחקן המבקיע הוא זה הנתפס תמיד כאחראי.

גופו של החייל הלוחם וגופו של הספורטאי מובָנים ומעוצבים *במרחבים מסוימים שאליהם הם קשורים בזיקה הדוקה והכרחית:* הלוחם רוכש את כישוריו בבסיסים צבאיים ובשטחי אימונים צבאיים, ומופיע כלוחם בעת פעילותו במרחבים המוגדרים כזירות וכחזיתות של מלחמה או לוחמה; ואילו גוף הספורטאי זוכה במעמדו ההגמוני במרחבים תחומים היטב – כמגרשי ספורט, אצטדיונים וכולי – שבהם ביצועיו של גופו נצפים בפומבי ובהם הם מוערכים.

דפוס שלישי של גבריות הגמונית, שהינו שכיח פחות אך רלוונטי במיוחד לענייננו, הוא גופו של ההרפתקן, הטייל והמגלה. כפי שנראה מייד, גופו של הטייל מכונן גם הוא דימוי גברי הגמוני, הנשען על מסורות של דימויים מערביים, רומנטיים וקולוניאליסטיים שאינם ספורטיביים או צבאיים באופן מובהק. בליבו של דימוי זה מצוי הגיבור הפועל במסע רב אירועים, רווי סכנות וסיכונים (Campbell, 1968; Green, 1993; Jung, 1964; Rank, 1959). המרחבים שבהם גוף הגמוני זה מתכונן ומתעצב נתפסים כ"לא־ידועים", אותנטיים ואקווטיים, וכמצויים "מעבר" למוּפר ולשגור, והטייל שואף להגיע אליהם ולגלות, לחקור ו"לכבוש" אותם.

הבניה תרבותית של מרחב ומקום ממוגדרים: מקום הגוף הגברי

הגוף המעוצב והמדוכא באמצעות השיח החברתי מקיים אם כן זיקת־גומלין תמידית עם מרחבים מסוימים, ממשיים וסמליים, שבהם מתקיים הקשר בין השיח לבין הגוף. במרחבים אלה נוצרות ומתממשות בגוף הבניות מְגדריות, או לחלופין, בעת ההבניה המְגדרית של הגוף זוכים מרחבים שונים בהגדרות מְגדריות מחודשות. תחום החשיבה הביקורתית על־אודות מרחבים ממוגדרים הושפע גם הוא מן החשיבה והמחקר הפמיניסטיים, בעיקר באמצעות עבודותיהן של גיאוגרפיות וקרטוגרפיות פמיניסטיות שהראו, וגם פרמו, את המונופול של הגבריות על מרחבים מסוימים ועל סוגים מסוימים של ידע על־אודות מרחבים (Ardener, 1981; Blunt & Rose, 1994; Dennis, 1996; Diprose & Ferrell, 1991; Katz & Monk, 1993). ככלל, ענף מחקר זה מציע מבט ביקורתי ורענן על תפיסות מהותניות מובָנות מאליהן ביחס למרחבים שבהם נשים וגברים נעים כל העת ואשר בהם מעוצבות הבניות מְגדריות. ביסוד תרומתו של ענף זה מצוי

This content downloaded from
132.66.11.2:ffff:ffff:ffff on Thu, 01 Jan 1976 12:34:56 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

הערעור על התפיסה המהותנית הרווחת ביחס למרחב (בדומה לערעור על התפיסה המהותנית הרווחת ביחס לגוף), ועימו בחינת הייצוגים והדימויים המרחביים המשמשים בהבניית הגבריות, כגון זו שמכוננות דמות החייל־הלוחם, דמות הספורטאי ודמות הטייל.

באשר ליחסים בין מרחבים לבין הבניה של מיני גבריות, בתחום זה נבחן מִגדורם של מרחבים מגוונים, ביניהם מרחבים עירוניים ופרבריים מכאן (בעיקר ה־"suburb" הצפון־אמריקאי – Day, 2001; Farough, 1997; Hughson, 2000; Shire, 1994), ומרחבים כפריים (rural או countryside) ומרחבי טבע מכאן. האחרונים נוגעים ישירות בענייננו, שכן פעילויות תרמילאיות רבות, ובפרט מסע הטרֶק, נערכות מעצם הגדרתן באזורים כפריים המצויים הרחק מן המרכזים העירוניים והמתועשים. עבודותיה המעניינות של וודוורד בתחום זה (Woodward, 1998, 2000) עוסקות בהבניה של גבריות באזורים כפריים שבהם מתקיימים אימונים צבאיים ומתעצבת הזהות הגברית ההגמונית של החייל־הלוחם. טענתה של וודוורד אינה מסתכמת באפיון המרחב שבו מתרחשת הבניית הגבריות, אלא באפיון זיקת־הגומלין שבין ההבניות ההדדיות – זו של הגוף, מכאן, וזו של המרחב, מכאן. המרחב מובנה כ"שטח" במובן הצבאי, קרי, כמרחב־עבודה שיש לכובשו, לחצותו ולדעת אותו מקרוב ובצורה יסודית. התפיסות הרומנטיות של מרחבים חוץ־עירוניים אלה בתרבות המערבית רואות בהם מרחבים בעלי אופי נשי, שבהם הטבע נקשר עם (גוף) האישה. השליטה בטבע – ב"אימא אדמה" – משמשת בהתאם לכך ליישומה ולתיקופה של גבריות הגמונית, כפי שמציין ההיסטוריון וייט בדונו בכיבוש וביישוב של האזורים ההרריים במערב ארצות־הברית:

> ...men to match its mountains – that is, men able to overcome and dominate a feminine nature. (White, quoted in Quam-Wickham, 1999, p. 135)

מעניין שהן בתחומי המרחב והן בהתייחסות לגוף, הדימויים הקשורים למלחמה, לספורט תחרותי ולהרפתקנות הכרוכה במסעות ובגילוי הינם דיפוזיים ומפעפעים משדה משמעות אחד לאחר. ה"כובש" מושאל מן המערכה לטובת הספורט, ואילו ה"חלוץ" אינו רק המתיישב בסְפר, אלא גם כינוי רווח לשחקן שמיקומו במגרש הספורט הוא קדמי. כובשים שטחים, עמדות ושערים, ובמסגרת נזילות זו של דימויים וייצוגים, הקלישאות התרמילאיות "תאילנד בידינו", "ישראל הקטנה" וכיוצא בהן[6] הינן גם־כן שייר של מסורת קולוניאליסטית־רומנטית וצבאית שבה הנווד, החוקר, התייר ומגלה הארצות הינם, בדרגות שונות, "כובשי" שטחים המסמנים את המרחבים בנוכחות גופם ו"כובשים" אותם, מתיישבים/מתנחלים בהם וכולי (גורביץ' וארן, 1991; Green, 1993). ניידות זו של דימויים מתאפשרת בזכות הימצאותם של מכנים משותפים לפעילויות המכוננות גבריות הגמונית, ביניהם יישום יכולותיו וכישוריו של הגוף הגברי במרחבים המתאימים, ובפרט תנועתו של הגוף במרחבים סמליים אלה, המתבטאת בהתקדמות אל המטרה, חציית המכשולים והתגברות עליהם.

---

6 ראו איל חלפון "תאילנד, יא אחי, בידינו", העיר, 16.6.1991.

This content downloaded from 132.66.11.218 on Tue, 16 Feb 2021 16:20:03 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

הגוף בשינוי: הטיולים והמסעות הרגליים בארץ־ישראל

> אנחנו למדנו לאהוב את הארץ ברגלינו, ביגיעת ההליכה, בשלפוחיות שבכף הרגל ובקצות האצבעות.
>
> מתי מגד (מצוטט אצל אלמוג, 1997)

ההשתתפות בטרֶק, בהשתלשלותה בתרבות הישראלית, קשורה לפרקטיקה גופנית־מרחבית אחרת, והיא מסורת המסעות והטיולים הרגליים בארץ־ישראל, שראשיתה בשנות העשרים עם קבוצות "המשוטטים" (אשר ינקו מסורת זו מתנועות־הנוער האירופיות, והגרמניות בפרט; ראו: אלמוג, 1997; שפירא, 1992; Katriel, 1995). הטיול הרגלי נשא תפקיד תרבותי חשוב ונהיה לאחת הפעילויות האידיאולוגיות־הלאומיות הבולטות ששימשו את הציונות החלוצית, ויותר מכך הצברית, ביצירתו ובליבונו של הקשר בין היהודים לבין אדמתם. הטיולים ברחבי ארץ־ישראל, ובעיקר במסלולים הרריים (גלבוע, תבור, מצדה, מירון וכיוצא בהם), סימלו והמחישו את הקשר המתהדק בין האדם והאדמה, בין היהודי לבין שטחיה של ארצו החדשה־הישנה. הם היו "חגיגת המקום והמקומיות... הצבר יצא לכבוש את ארצו ואת מולדתו באמצעות ההתהלכות לאורכה ולרוחבה" (גורביץ' וארן, 1991, ע' 31). על הערך הייחודי שנשאו טיולים אלה, לפני קום המדינה ולאחריו, מצביעה גם כתריאל (Katriel, 1995, pp. 6–7):

> [Hiking is an] important element in the complex of ritualized cultural practices which have been appropriated and cultivated during the Israeli pre-state... and which form the core of Israeli "civil religion"... [it carries] a special aura in Israel public culture... as a native-Israeli form of secular pilgrimage.

הטיול, אשר חישל באמצעות מאמץ וזיעה את הקשר בין גוף ההולך לבין אדמת הארץ, היה מסמלי־המפתח של כיבוש הארץ, ההתוודעות אליה ורכישת הבעלות עליה ("ידיעתה"). המסעות נשאו אופי מופגן, ואף אם היו בעלי ממדים מעין־צבאיים, הם עטו משמעות טקסית ותרבותית שהייתה בעיקרה רומנטית־קולוניאליסטית. הטיול והמסע מילאו מקום מרכזי בתרבות הישראלית דאז, ובשניהם היה היחס אל המרחב ואל המקום טעון, חושני וקסום (אלמוג, 1997, ע' 274–288; גורביץ' וארן, 1991). בשניהם היה הגוף נתון במסלול כפול: תוך כדי צעידתו הוא סימן את המרחב וכן נשא את השינוי הפנימי שהתחולל בו במסגרת השיח האידיאולוגי־הלאומי רב־העוצמה. הטיול, המסע, הצעדה, הניווט, המצעד וכיוצא בהם היו כולם פרקטיקות הקשורות לעבודתו הסמלית של הגוף בנכסו את שטחיה של ארץ־ישראל.

את המימד הגברי הבולט בטקסים רגליים אלה, שהיו ועודם נהוגים בתרבות הצברית, ניתן לפרוט לארבע נקודות מושגיות: ראשית, מסעות גוף אלה מעלים את טענתו של מוס (Mosse, 1996) בדבר היות הגבר ה"פומבי" מצוי כל העת בשליחות, ממלא כל העת תפקיד בשם עניין או רעיון כלשהם, ובדבר הקשר שבין גבריות, גופם של גברים ומפעלי לאומיות. בטיולים רגליים אלה הגוף הגברי משמש כהארקה, כתווך. הגוף הוא האמצעי לליבון הקשר בין האדמה והחומר, מכאן, לבין הרוח או העם, מכאן. הקשר הינו דו־סטרי, שכן האדמה מתקדשת בשבים אליה, ואילו העם חסר המקום/הגוף רוכש מקום ומניה וביה זוכה בגוף.

This content downloaded from
132.66.11.218 on Tue, 16 Feb 2021 16:20:03 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

שנית, המימד הגברי העולה ממסעות מפרכים אלה קשור לשאלת ביסוסה של גבריות הגמונית מסוג מסוים ביחס למיני גבריות אפשריים אחרים (R. Connell, 1995). בחיבורה של כתריאל (Katriel, 1995), שאינו מתרכז בשאלות מגדר או גבריות דווקא, המחברת מציינת כי העולים היהודיים שהגיעו לארץ־ישראל מארצות האסלאם לא היו שותפים במסורת זו של לאומיות רומנטית. עובדה זו התפרשה על־ידי הממסד האשכנזי כביטוי רפה בלבד של רגשות פטריוטיים ולאומיים מצד העולים החדשים, ולא כגיוון תרבותי בדפוסי ההשתייכות הלאומית ובאופני ביטוים. מתוך כך נוצר מדרג של מיני גבריות, כאשר הגבריות הלאומית ההגמונית, שביטויה מסעות רגליים מפרכים, מזוהה עם מנהגם הפעלתני של האשכנזים.

ההיבט הגברי השלישי קשור לשיח הציוני שכונן את "(הגבר) היהודי החדש" (Boyarin, 1997; Mosse, 1996). גם בעניין זה, הקשור לניכוס המרחב של פלשתינה דאז, שימשו המסעות הרגליים בבחינת "עבודת גוף" שתכליתה מטמורפוזה של הגוף "היהודי־הגלותי", שנתפס כנשי, לגוף גברי חסון, הטרוסקסואלי ו"צברי" (Boyarin, 1997; Mosse, 1996, pp. 151–154). בשנות השלושים של המאה העשרים, עם זניחתו של אתוס החלוץ־החקלאי וביכורו של אתוס הלוחם־הסייר עליו (שפירא, 1992), הותקה עבודת הגוף המכשירה גבריות ומכוננת אותה מעיבודה החקלאי של הקרקע אל הצעדה, הסיור והניווט בה. בקונגרס הציוני בבאזל, בשנת 1901, הציע מקס נורדאו את הצעתו הידועה בדבר "יהדות של שרירים", שבמסגרתה קרא לכונן את "היהודים החדשים" כ"גברים רחבי־חזה, חסונים וחדי־עין", ופילל לפריחתה ושגשוגה של ההתעמלות היהודית (Nordau, cited in Mendes-Flohr & Reinharz, 1980, p. 434). הצעתו זו התגשמה במלואה, ואף יותר מכך. למעשה, *מרחביה של ארץ־ישראל הם שנעשו ל"חדר־הכושר" הציוני שבו התאמנו "היהודים החדשים" ועוצבו הגופים שהשתתפו באותם מסעות רגליים ממושכים.*

לבסוף, מן החלוץ, דרך החייל ועד התרמילאי, חוויות הגוף היוקדות שבהן מדובר הינן חוויות מַעֲבָריות (transformational) שמאפשרות שיפור של שינוי אישי וקולקטיבי עמוק ומרחיק־לכת, ואשר מעידות על הבניה מחודשת של זהות היחיד וזהות הדור. דור אחר דור במסורת ישראלית־גברית זו, הגוף והיחס המתקיים בין פעילויותיו לבין המרחב שבו הן נעשות יוצרים נרטיב קולקטיבי של טקס מעבר מנעורים לבגרות, המוגשם בחוויה של טרנספורמציה אישית עמוקה של המשתתפים ובהצטרפות של הפרט אל הקולקטיב הלאומי (אלמוג, 1997; גורביץ' וארן, 1991; Noy, in press).

אולם בעוד שמסעות הצברים התקיימו לאורכה ולרוחבה של ארץ־ישראל ונתחמו בגבולותיה (על־פי־רוב), התרמילאים, מעצם היותם תיירים, משתתפים במסעות ובהרפתקות גילוי מחוץ לארצם. התקה גיאוגרפית זו הינה מורכבת משום שבשיח הציוני היו הגוף והמקום כרוכים באופן בלעדי במרחביה של ארץ־ישראל. הגבריות שהשיח הציוני מכונן היא זו של הישראלי בישראל (גורביץ' וארן, 1991; ראו גם שוורץ, 2000), ואילו הטיול התרמילאי, ובמסגרתו הטרֶק, מתקיימים במרחבים תיירותיים שהינם חוץ־לאומיים (extranational) ובינלאומיים (international), קרי, *הרחק מחוץ למקום ולמרחב שהיו מלכתחילה מושאי הניכוס ואשר ביחס אליהם ניתן לדבר על כינון זהות גברית־ישראלית חדשה והגמונית.* מסעד (Massad, 2001), בדונו בקשר ההדוק שבין גבריות ומרחב ישראליים מנקודת־מבט בתר־קולוניאליסטית, מציין כי הגוף היהודי

This content downloaded from
132.66.11.218 on Tue, 16 Feb 2021 16:20:03 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

הגלותי היה יכול לקנות את גבריותו, את "צבריותו", אך ורק בתוך תחומיה של ארץ־ישראל:

> The corporeal self perception of the Israeli Sabra is always already delimited within this space-time compression outside of which "he" cannot exist. Israel as a colonial/postcolonial space-time, however, allows the existence of new postdiasporic Jewish bodies only as holograms... If they exit (in the Zionist lexicon "descent from") the Israeli space-time continuum, these bodies lose their new corporeality, and revert back to their pre-Israel diasporic condition... to being the "feminine schlemiel" that he [the Israeli Sabra] was before. (Ibid, pp. 339–340.)

מכאן עולה שאלה ייחודית בדבר כינון הגבריות בגופם של התרמילאים המתיירים מחוץ לארצם. מסעד מציע כי גופם של הגברים המכונן גבריות מחוץ למרחב הלאומי הינו ריק כ"הולוגרמה", ומכיוון שהמרחב אינו המרחב שבו ואל מולו נוסדו מלכתחילה הגוף החלוצי ולאחר־מכן הגוף הצברי והלוחם, הגוף כמו חוזר בזמן ובמורד המַדרג הגברי אל אותו "שלימזל גלותי" שהיה. סוגיה זו, והשאלה אם חרדה מעין זו אכן מרחפת מעל או בתוך גופם של התרמילאים ה"כובשים" את פסגות ההרים בנפאל ובפרו, מרחפות בין השורות של סיפורי המסע של התרמילאים.

הטרֶק והטיול: הגוף המתווך שינוי

> Masculinity required proof and proof required serious effort. (Kimmel, 1996)

> To receive a [masculine] initiation truly means to expand sideways into the glory of oaks, mountains, glaciers... We need wilderness and extravagance. (Bly, 1990)

הטרֶק (trek) הוא מסלול הליכה שנמשך כמה ימים או שבועות ומתקיים על־פי־רוב בהרים בגובה רב.[7] ההשתתפות בטרֶק הינה פעילות שכיחה בקרב התרמילאים, המובנית ומובָנת כאתגר העומד בפניהם, כמסע חניכה רווי חוויות וריגושים (יעקובסון, 1987; נוי,

---

7 מסלולי הטרֶקים שהישראלים מעדיפים מצויים בעיקר בצפון הודו, בנפאל, בצפון תאילנד ובארצות הצפוניות בדרום אמריקה. המסלולים הבולטים באסיה מצויים באזורים Langtang-Gosaikunda ו־Annapurna Sanctuary הסמוכים לקטמנדו, בירת נפאל, ובחבל Ladak שבצפון הודו. בדרום אמריקה מצויים מסלולים שכיחים בעיקר בפרו, כגון מסלול ה־Machu-Picchu הידוע וכן מסלולי ה־Huaraz וה־Azangate, אך גם דרומית יותר, דוגמת ה־Torres-Del-Paine שבצ'ילה. התרמילאים מטיילים ומשתתפים בטרֶקים גם באפריקה, בעיקר בהר־קניה ובקילימנג'רו שבטנזניה.

This content downloaded from 132.66.11.218 on Tue, 16 Feb 2021 16:20:03 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

Avrahami, 2001; 2002). הטרֶק מציע סמל מטונימי לטיול בכללותו, והוא משכלל בתמצות את מרחבי הגוף והנוף ומציע משוואת יחסים ביניהם. הוא מטונימי ומתומצת משום שהוא מכפיל את חוויית הטיול: כמו הטיול, גם הטרֶק מהווה יציאה משגרה, מן המוכר והידוע, והתרחקות פיזית וסמלית כאחד; כמו הטיול, גם הטרֶק מציע נגיעה ב"אותנטי", ב"אחר" הנמצא "off the beaten track" (Riley, 1988). ככזה, הטרֶק הינו טיול כפול – "טיול בתוך טיול", כפי שמסבירים התרמילאים – והיציאה וההתרחקות הגלומות בו אינן מן "העולם הראשון" אל "העולם השלישי", אלא מן המרחבים העירוניים והמרכזים התיירותיים והממוסחרים שבארצות־היעד אל הטבע, אל המרחב הכפרי ואל המפגש עם תרבויות "מקומיות" ו"אותנטיות" (Cederholm, 1994, 2000; Noy, in press). לא במקרה המילה "טיול" משמשת לעיתים בפי התרמילאים לתיאור הטרֶק והטיול גם־יחד, שכן לגבי חלקם לפחות הטרֶק הינו ביטוי מזוקק של החוויה התרמילאית, שבה מפגש לא־מתווך מאפשר לכאורה חזרה "אל היצרים הבסיסיים שלך", כפי שהעיד אחד התרמילאים.

סיפורי טרֶקים: הרפתקות הגוף

ההשתתפות בטרֶק מייצגת בסיפוריהם של התרמילאים פעילות קווית ופרוגרסיבית, העפלה שתכליתה הגעה לשיא, לפסגה טופוגרפית החופפת שיא חווייתי. תנועת הגוף בטרֶק הינה קדימה, ותוואי המסלול מציב בפני התרמילאים משימה גופנית קשה, מאתגרת וממושכת (יעקובסון, 1987; Avrahami, 2001). הקושי הפיזי שבו נתונים התרמילאים המשתתפים בטרֶק מייצג אגף אחד במשוואה, ותחושות הסיפוק והגאווה מהוות את האגף האחר. בדבריו הבאים של ארי ניתן להיווכח בחוויה המרשימה הנחווית בשיא הטרֶק (שהוא ה"פאס" או המעבר מצידו האחד של ההר אל צידו האחר), הקשורה להיותו ממוקם בנקודה הגבוהה ביותר לאורך השביל, שאליה מגיעים לאחר טיפוס ממושך וקשה.

> החלטנו שאנחנו מטפסים את ההר הזה, היותר־קשה, וזה כבר היה מבצע. היינו צריכים לקחת איתנו – לתכנן את כל הדברים. זה חמשת אלפים שמונה מאות מטר. משהו שיחסית לא כולם מטפסים. אז העדפנו, אז יצאנו מוקדם בבוקר, וזה התחלק להגיע עד להר בכלל – אמרנו אנחנו מגיעים להר, שם אנחנו נעשה איזשהו עצירה, נאכל. וזה באמת מה שעשינו. אכלנו ארוחת־בוקר, ובאמת יצאנו מאוד־מאוד מוקדם כי יש פה בעיה של מזג־אוויר. כל יום כזה, באמצע היום, מגיעים עננים לפעמים, פשוט עולים בוואדי עננים וחוסמים את כל הראייה. אז זה גם היה מסוכן כי בעצם אם נתקעת במקום קשה ופתאום נהיו עננים, אתה לא יכול לראות כלום, וגם הפסדת את כל הנוף. אז לכן היה צריך לצאת מאוד־מאוד מוקדם. אני לא זוכר מתי יצאנו, מאוד מוקדם, אור כזה – אור ראשון, משהו כזה, יצאנו. הגענו עד למרגלות ההר, זה לקח כמה שעות. אכלנו שם ארוחת־בוקר, ואז בעצם ההר נהיה... תלול ואז יש לו מין חלק ממש תלול של אבנים ענקיות כאלה. אז הגענו עד ל... לקח הרבה מאוד זמן, טיפסנו עד לחלק הזה של האבנים. שם החלטנו שאנחנו מורידים את כל התיקים שלנו ואת כל הציוד הכבד ובעצם מתחילים לטפס בלי ציוד, כי בעצם אנחנו צריכים להגיע

This content downloaded from
132.66.11.218 on Tue, 16 Feb 2021 16:20:03 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

> למעלה ולחזור [ו]לא רצינו לקחת דברים כבדים איתנו. עלינו. אז התחלנו לטפס וזה ממש טיפוס עם הידיים והרגליים. זאת אומרת זה היה קשה וזה היה תלול מאוד. אתה מטפס – זה לא שאתה הולך – זאת אומרת עד עכשיו הלכנו, עכשיו אתה מטפס עם הידיים והרגליים וזה בולדרים ענקיים... וזה היה מדהים. מדהים פשוט. זה מין נקודה כזאתי שאתה רואה את האוורסט ואת כל ההרים הענקיים האלה, והשמש שוקעת מאחוריך, ואז הכל פשוט מתכסה בקו כזה של אדום, משהו מדהים בצורה חיצונית. ממש יפה. זהו. אחר־כך הייתי צריך לרדת את זה בחושך, שזה – על זה לא חשבתי... והייתי בהרבה מאוד מקומות, הייתי מאוד מרוצה. כשבדרך חזרה הסתכלתי על ההר שטיפסתי אז זה היה *ממש* מרשים, זאת אומרת הוא באמת היה גבוה, באמת הנקודה שאני הגעתי היא הייתה קרובה לפסגה... היה ממש מרשים, והנוף, אמרתי: זה ככה חוויה של פעם בחיים... ירדתי [מן הפאס] לַנַמְצֶ׳ה ושמה כבר הייתי מוותיקי הדור. כבר היו סיפורים עליי. ושמה סיפרתי לכולם את ההרפתקאות שלי, וככה הייתי – הייתי איזה אטרקציה כזאתי. זה היה נחמד – התייעצו ושאלו וזה, ו[כינו אותי] ה־"crazy Israeli".

ממובאה רחבה זו מסיפורו של ארי, המתארת חלקים מטרֶק שארך כחודש וחצי, אנו למדים על הקושי הפיזי הרב שבו נתקל בעת הטרֶק, על הדרמה הכרוכה בהעפלה על ההר, ועל הסיפוק הנובע מן ההצלחה בביצוע משימה גופנית קשה ותובענית זו. לא פחות מכך אנו למדים גם על הסגנון ועל הסגנון הספרותיים והעלילתיים של סיפורי הרפתקות אלה, שבהם מתח, דרמה והפתעה משמשים יחדיו על רקע אקזוטי של הרים נישאים. סיפורים ממין זה מתארים עלייה ממושכת ומפרכת שבפסגתה הגבוהה נגלה מראה מרהיב ומיוחד המציין את ייחודו של המקום שאליו העפילו התרמילאים. ההעפלה מתוארת כמורכבת וממושכת, והיא מחייבת הכנות רציניות וקפדניות – תכונות המעניקות לה מעמד של "מבצע" ממש. חוויית־השיא המרשימה עם ההגעה אל הפאס וההשלמה המוצלחת של הטיפוס מצויה באופן טיפוסי בליבו של סיפור הטרֶק, והיא מהווה את שיאו של הסיפור שבו המשתתפים מספרים כיצד התגברו בהצלחה על קשיים וסיכונים רבים (Elsrud, 2001). כפי שעולה מדבריו של ארי, הסיפורים הינם סיפורי דרמה מובהקים, וגיבוריהם – דמויות המספרים עצמם הפועלות ומתוארות בתוך עלילות סיפוריהם – מעוצבים על־פי תבנית הירואית של סיפורי גבורה, מסעות והרפתקות גבריים (Campbell, 1968; Green, 1993; Jung, 1964; Rank, 1959).

על־פי סיפורי־על גבריים אלה, הגיבור נע במרחב תוך שהוא מתרחק מן המוכר אל עבר האקזוטי וה"אחר", הטומנים בחובם סכנות. לאחר המאבק וההתגברות על הסכנות והמכשולים מצפה לגיבור חוויית־שיא עמוקה, משמעותית ומעצבת, שעליה יספר לכשישוב לארצו. זוהי חוויית התעלות חד־פעמית ("חוויה של פעם בחיים"), הקשורה באופן הדוק למרחב הטבעי הנאצל והבלתי־רגיל שבו היא נחווית. הטבע, אותה סביבה שבה מתרחשים אירועי הסיפור, מציב אתגרים וסיכונים בפני התרמילאים, ויש צורך בפעולות רבות, באומץ, בכוח התמדה, בתושייה ובמשמעת עצמית כדי להתגבר על המכשולים הטבעיים. השיא הטופוגרפי מתלכד כאמור עם השיא החווייתי, ומייד אחרי זוג שיאים אלה פונה

This content downloaded from
132.66.11.218 on Tue, 16 Feb 2021 16:20:03 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

עלילת הסיפורים לתיאור הירידה מן ההר ומן השיא, המהווה את התחלת השיבה אל היישוב. חוויית־השיא בסיפורים ממוקמת ומוגדרת ברגע הלימינלי שבין ההתרחקות והשיבה, העלייה והירידה, החוויה וסיפורה (עם השיבה), במרחב אותנטי ו"אחר" (Cohen, 1992a). לנוכח מבנה זה של סיפור מתהדהדת הסוגה של סיפורי המסע והגילוי מן המאות השמונה־עשרה והתשע־עשרה (Green, 1993).

בציטוט זה מסיפורו של ארי מצויה עדות מפורשת ליוקרה שבה זוכה הגיבור השב ממרחב זה, מן המסע אל הגבהים. בקרב התרמילאים שוררת מערכת מִדרגית המבוססת על משך הטיול ועל החוויות ההרפתקניות שעברו (Riley, 1988), ולכן חוויותיו וסיפוריו של ארי הקנו לו מעמד מיוחס של "ותיק הדור". הציטוט באנגלית ("crazy Israeli"), שהינו נדיר בסיפורי התרמילאים, מתקף את העובדה כי במעמדו המיוחד של ארי הכירו לא רק ישראלים, אלא גם תרמילאים דוברי אנגלית (מניו־זילנד; ראו הערה 9 להלן). הגבריות המתכוננת בסיפורים אלה היא גבריות ארכיטיפית שבה הגיבור מתגבר על הטבע, ובו־בזמן גם על טבעו של גופו, והתגברות זו מתבטאת בהבניה של התבגרות ושל התפתחות אישית (כפי שנראה מייד).

דמות הגיבור הארכיטיפית הנעה במרחב ומתגברת על מכשולים טבעיים עולה בסיפורי התרמילאים הישראליים באמצעות קול קולקטיבי (ראו דיון נרחב ב"קול הקולקטיבי" אצל נוי, 2002, עומד להתפרסם, וכן בהמשך). הקול הקולקטיבי מופיע לעיתים קרובות בסיפורים, והוא משויך תמיד לישראלים שעימם התרמילאים נפגשים כל העת. ניתוח תכניו וצורותיו של הקול הקולקטיבי מציע כי הוא מייצג, ובה־בעת גם מכתיב, נורמה של התנהגות וחוויה בקרב התרמילאים. לענייננו, לקול הקולקטיבי הישראלי יש גוון גברי המתבטא בטון הפוקד, הנורמטיבי וההגמוני, בלשונו הצבאית, ובדרישות המאתגרות שקול זה מפנה כלפי הגוף אגב השתתפות בטרֶקים מפרכים.

עם השיבה לבתי־ההארחה בערים, ועם הפגישה המחודשת עם ישראלים אחרים, התרמילאים מספרים איפוא על חוויותיהם ועל הסיפוק הרב מן הביצוע המוצלח של הרפתקות־משימות אלה. הסיפוק העולה ממאמץ גופני יוצא־דופן זה הינו משמעותי בעיצוב החוויה כחוויה המכוננת גבריות באמצעות הגוף, כפי שעולה מדבריהם של דוד וגיא.

> דוד: אתה יכול לשכור שמה סבלים מקומיים. זאת אומרת, אתה משלם להם משהו כמו דולר ליום, והם לוקחים לך את כל הציוד על הגב. זאת אומרת, אתה הולך חופשי ככה... עושה את כל העליות ב"אֵיזִי" והכל. אנחנו החלטנו שלא. זאת אומרת, באנו בשביל לחוות את החוויה. אז כל אחד לקח את התיק שלו על הגב, ואני חושב שזה גם הוסיף. זאת אומרת, אתה יודע, אחרי זה *הגאווה* לחזור ככה לעיר ולהגיד עשינו את הטרֶק של הארבעה ימים ועם התיקים על הגב והכל... זה היה – זה היה טרֶק נהדר.
>
> גיא: ראינו שאחרי שאתה מסיים את זה, הגאווה שאתה לא סתם יושב ובאתָ לפה – נסעת את כל המרחק הזה – רק בשביל לשבת באיזה מסעדה ולספר לחבר'ה כמה שאתה מעשן סמים. אני חושב שזה הגאווה הכי גדולה שלנו. שעשינו טיול *כמו שצריך*. לא סתם מריחה של זמן או סתם לעבור מנקודה לנקודה בלי לעשות כלום, אלא ממש למצות את התקופה הזאת.

This content downloaded from
132.66.11.218 on Tue, 16 Feb 2021 16:20:03 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

דוד פותח את דבריו באומרו כי בעת הטרֶק היה ניתן להיעזר בשירותיהם של סבלים, ואפילו מבלי להידרש להוצאה כספית משמעותית, אך החוויה שאליה התכוון ושאותה מימש נובעת מן הסירוב להיעזר בשירותים אלה. קבלת עזרה זו נתפסת כפעולה שהייתה עלולה לפגום בחוויה עצמה. עוצמת הגאווה הנחווית עם השלמת המשימה מצויה איפוא ביחס ישר למשקל התיקים הכבדים הנישאים על הגב בטרֶק ולמאמץ הגופני שהתרמילאים משקיעים, ואלה קשורים לסירוב לקבל עזרה. לא רק מבחינה זו עשה דוד את הטרֶק בצורה המניבה חוויה ראויה, אלא גם בכך שהלך במסלול בקצב מהיר וסיימו, יחד עם קבוצתו, בארבעה ימים (משך זמן קצר יחסית למסלול זה). בהמשך ציין דוד, בהתייחסו לשירותו הצבאי ביחידה קרבית, כי בעת הטיול עמדה לפניו האפשרות – שלא הייתה בעת השירות הקרבי – לוותר על משא התיקים וללכת ב"אִיזִי", אולם דווקא *הבחירה מרצון* בצורה זו של טיול הינה מקור לתחושות גאווה וסיפוק עמוקות: "ההרגלים מהצבא ולעשות כמו שאתה אוהב," כפי שמבטא זאת תרמילאי אחר.

מִדבריו של גיא עולה חלוקה דיכוטומית ומִדרגית: המטיילים, מכאן, ו"מעשני הסמים", משם. בבסיסה של חלוקה זו מצוי הדימוי של ניצול המשאבים – הזמן והגוף – ו"מיצוים". אך הסוגה שגיא נוקט גברית לא פחות מן התוכן: קיימת דרך "נכונה", ידועה ומסוימת שעל־פיה יש לנהוג. הביטוי "כמו שצריך" מהווה כאן הד לנורמה הקולקטיבית הגברית (שאינה מצוטטת ישירות). הצורה ההופכית, זו שאינה ראויה, מוצגת באור שלילי וכוללת "לשבת", "לספר", "לעשן סמים", "סתם לעבור" ושלילה של הפועל "למצות". התנהלות זו מוצגת כסבילה, וככזו היא אינה מספקת "הוכחה" ראויה לגבריות (בלשונו של קימל לעיל – Kimmel, 1996). תקופת הטיול מוצגת כתקופה שאין לנוח בה (למעט אולי כגמול על מאמץ), אלא להיפך – יש למצותה, "לעשותה". הסיפוק וההספק קשורים זה לזה בסיפורי המסע. "מריחה" הינה בגדר חטא, עובדה המציעה כי לא כל פעילות תרמילאית מקנה גושפנקה של גבריות, וכי יש לפעול בדרכים מסוימות כדי לזכות בה.

כאשר תרמילאי נוסף, אלון, מציין את מעלותיה של ההליכה המאומצת, הוא מתאר מסלול (את הטרֶק המעפיל לעיר האינקה Machu-Picchu בפרו) שלאורכו ניתן לנסוע ברכבת או ללכת ברגל. מן התיאור עולה כי החוויה הראויה והמתגמלת מגיעה רק כאשר "באמת מתאמצים, ולא לוקחים איזשהו tour שמביא אותם [את התיירים] עם רכבת". בדומה לדבריהם של דוד וגיא, גם אצל אלון האופנוּת הגברית הקשורה לסיפורי הטרֶקים ולהרפתקותיהם מעומתת עם אופנוּת שונה, זו התיירית בורגנית. שינוי הלשון מעברית של "מתאמצים" לאנגלית בז'רגון תיירותי – "איזשהו tour" (וכזה הוא גם ה"אִיזִי" הלועזי) – מבטא את היחס כלפי חוויותיהם ה"ממוסחרות" של התיירים ושל התרמילאים "המעשנים סמים" לעומת חוויותיהם ה"אמיתיות" והגבריות של התרמילאים המשתתפים במסעות הטרֶקים, הנרשמות בגוף באמצעות מאמץ. ומכיוון שגבריות (הגמונית) מצריכה הוכחה, וזו מחייבת מאמץ, התיירים מהווים בסיפורים ניגוד כמו־נשי שאל מולו ולעומתו ניתן לאמוד ולאשר מידה זו של מאמץ שנושא פרי בצורת הוכחה של גבריות. על כך יש להוסיף את העובדה כי התרמילאים הינם צעירים (בשלהי נעוריהם), ואילו התיירים נתפסים בעיניהם כמבוגרים.

דמות הגבר העולה בסיפורים אלה היא דמותו הנורמטיבית של הגבר בקול הקולקטיבי בקרב התרמילאים. היא כוללת יישום מוצלח של גבריות על מרכיביה ההרפתקניים והצבאיים. גוף גברי זה מתאפיין בתכונות המבטאות משמעת עצמית, איפוק, כושר גופני,

This content downloaded from
132.66.11.218 on Tue, 16 Feb 2021 16:20:03 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

לכידות קבוצתית וכיוצא בהם (Ben-Ari, 1998, 2001; Gal, 1986; Klein, 1999), המסייעים לו בהתגברות על האתגרים והמכשולים שבהם הוא נתון כל העת. כפי שנראה בהמשך, גוף זה עולה ומתבטא גם ביחס המסוים המתקיים בין פעילויותיו ותנועותיו לבין המרחב.

השיבה מן הגבהים – המתוארים במונחים מיתיים ועל־טבעיים כמרחבים יוצאים מגדר הרגיל (בהמשך דבריו ציין ארי כי לאחר ששב מן הטרֶק "אנשים הסתכלו עליי שם [בפליאה]... הם חשבו שאני הגעתי מהמאדים") – הינה שיבה אל סביבה שנותרה כמות שהיא בעוד שהגיבור עבר שינוי מרחיק־לכת. כפי שציין רונן, עם הירידה מן ההרים "אתה חוזר לציוויליזציה, אתה חוזר לעצמך". הביטוי "חוזר לעצמך" מתבטא בסיפורים באמצעות השינוי הגדול העובר על הגוף, שראשית "יוצא מעצמו" ולאחר־מכן, עם השיבה, "חוזר אל עצמו".

תֵמה שכיחה נוספת בסיפורים, שאינה ממוקמת מחוץ לגוף (כתלילות השביל, פגעי מזג־האוויר וכיוצא בהם) אלא בתוכו, ואשר מציבה מסוכה גופנית נוספת המעכבת את התקדמותם והשלמת העפלתם של התרמילאים, היא "מחלת הגבהים".

"מחלת הגבהים"

> באיזשהו שלב, אחרי ארבעה ימים, הגענו לגובה של שלושת אלפים מטר. לפי הספרים, שמה מתחילה להתקיף "מחלת גבהים". ואחת הבחורות שטיילה איתנו – כנראה שזה השפיע עליה פסיכולוגית – פשוט קיבלה התקף של "מחלת גבהים". (רונן)

"מחלת הגבהים", המופיעה פעמים רבות בסיפוריהם של התרמילאים, היא כינויה של תסמונת רפואית (Acute Mountain Sickness) הקשורה לשינויים ברמות החמצן בדם בגבהים של מעל שלושה קילומטרים. התסמינים כוללים בשלבים הראשונים כאבי־ראש, סחרחורות, בחילות, קשיים בשינה ופגיעה בשיווי־המשקל, אולם בהמשך הם עלולים להחריף עד כדי שיתוק ואף מוות (Basnyat, Lemaster & Litch, 1999a, 1999b). מאחר שרבים מבין מסלולי הטרֶק מצויים בגבהים אלה, "מחלת הגבהים" מופיעה בסיפורים כגורם קבוע כמעט של סיכון, דרמה והרפתקה, שיש לחצותו ולהתגבר עליו בדרך אל השיא/המעבר הנכסף. למעשה, בְּעצם העובדה שביטוייה של מחלה זו מופיעים בסיפורים – בין שבגופו של הגיבור־המספר עצמו ובין שבגופם של שותפיו ושותפותיו למסע – יש כדי להעיד כי אכן הם היו בגבהים מיוחדים אלה והתגברו על סיכון גופני נוסף ומיוחד זה.

אולם "מחלת הגבהים" קשורה לגוף התרמילאים באופן מהותי יותר. התרמילאים מתארים לעיתים קרובות את ה"מחלה" כ"תוקפת" את גופם בפתאומיות, ללא קשר לכושרם הגופני, אך הם מציעים כי קיים קשר בין הוותק של התרמילאי בטיול לבין סיכוייו להיפגע ממחלה זו. טיעון זה מוצג באמצעות דימויים הקשורים לתהליכי "ההסתגלות" שעל הגוף לעבור ביחס לגובה הלא־רגיל. הגובה הרב שבו הטרֶק מתקיים אינו רק גורם גיאוגרפי המיתרגם לאתגר הגופני שבטיפוס, אלא הוא מאפשר, כך עולה מן

This content downloaded from
132.66.11.218 on Tue, 16 Feb 2021 16:20:03 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

הסיפורים, מצב גופני שונה באופן מהותי מן המצב הרגיל, היומיומי. זהו מצב שעל הגוף "להסתגל", "להתאקלם" ו"להתרגל" אליו, ובלשונו של אחד התרמילאים: "למרות שאנחנו מאוקלמים – ואסור לצאת לטרֶקים האלה לפני שכבר היית בגובה הזה לפחות כמה ימים טובים, אנחנו כבר היינו לפחות שבועיים – אז עדיין קשה לך."

המצב של הגוף "המאוקלם" מתואר כמצב פנימי, ללא כל שינויים חיצוניים המעידים עליו. הוא מעיד על שינוי עמוק בגוף שהותאם לגבהים הלא־רגילים. זוהי "עבודה" או "מטלה" נוספת שעל הגוף לעמוד בה בעת הטיול והטרֶק, והעדר הופעתם של תסמינים שליליים הינו עדות לפעולה פנימית זו המתרחשת בגוף ("בכדוריות־הדם האדומות", כפי שמסבירים התרמילאים). אולם הוותק (או "הפז"ם", כפי שמכונה משך השהייה בטיול) קשור כאמור ביחס הפוך לסיכויי הופעתה של המחלה. כך מתבטא הפער המִדרגי בין התרמילאים שהינם "ותיקי הדור" לבין הצעירים יותר. פער זה הולם את מבנה השיח התרמילאי המִדרגי ומשקף את הוותק והמִדרגיות הקשורים לשירות הצבאי, והקרבי בפרט (שיאון, 1997), והוא מבוטא באמצעות הגוף: גופם של ה"צעירים" אינו מאוקלם עדיין, לעומת גופם של ה"ותיקים", שהסתגל ונעשה שונה בתכלית אף אם אין זה ניכר לעין. בהמשך, בספרם על־אודות הטרנספורמציה האישית שעברו בטיול, ישתמשו התרמילאים בשפה זו בדיוק כדי לתאר את השינוי הנסתר, אך המשמעותי, שהתרחש ב"פנים".

הגמוניה וגיוון

קולותיהם של הגברים שהובאו לעיל מצויים בהסכמה עם מודל הגבריות העולה מן הנורמה הקולקטיבית, אך ברוב סיפורי התרמילאים נמצאו דווקא דרגות שונות של התמרמרויות על גובה הרף הגברי שהנורמה התרמילאית מציבה ועל אופיו של גוף הגבר הישראלי התקני העולה ממנה. למעשה, רק בשליש מן הסיפורים לא עלו התמרמרויות, טרוניות וקבילות כלפי הנורמה הגברית וכלפי הקשיים שעלו בעת הטרֶק. בשני השלישים האחרים הושמעה מחאה, בין שבצורה מפורשת וחזיתית ובין שבצורה רמוזה ומובלעת, על האתגר המפרך ועל היות הטרֶק טקס מעבר בעל סממנים גבריים מפורשים.

באשר לחברי הקבוצה "ההגמונית", אלה שסיפוריהם תאמו את הנורמה ואשר ציטטו באהדה את הקול הקולקטיבי, בראיונות עימם ציינו כולם כי שירתו ביחידות־עילית קרביות, וחשוב מכך, הכישורים המסוימים שרכשו במהלך שירותם ביחידות אלה (כגון ניווט וטיפוס על צוקים) שימשו אותם בעת הטיול והטרֶק. לעומת הסיפורים של בני קבוצה זו, מסיפוריהם של רוב התרמילאים משתמעת עמדה דו־ערכית כלפי הנורמה הקולקטיבית הגברית. הגוף הגברי אינו עומד ברוב המקרים בדרישות הגבוהות (תרתי משמע) של הנורמה, וזו אחת הסיבות לביקורת כלפיה. כלומר, הקושי אינו נעוץ בעצם היות הנורמה גברית־צבאית, אלא בגובה הרף שהיא מציבה בפני התרמילאי המשתתף במסע הטרֶק. במקרים כגון אלה, שבהם קיים פער בין דמות הגבר ותפקודו האידיאליים לבין התרמילאים המשתתפים בטרֶק, יספרו התרמילאים על תקלות וטעויות קטנות יותר או פחות שהתרחשו בגופם ואשר מנעו את האפשרות לזהותו עם הגוף הגברי הנורמטיבי שאמור לעמוד בדרישות הטרֶק במלואן. כך, תרמילאים אחדים מציינים כי במהלך הטרֶק חשו ברע מסיבות שונות (הקיאו, למשל, בשל "מחלת הגבהים"), סבלו מיחושים, מעדו בעת ההליכה, איבדו את דרכם ושלל תקריות נוספות ממין זה המציעות הסבר

This content downloaded from
132.66.11.218 on Tue, 16 Feb 2021 16:20:03 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

לאי־ההלימה עם דמות גברית בעלת יכולת, אם לא כל־יכולה. הנה, לדוגמה, סיפורו של טל על אירוע "משעשע" שאירע לחברו בֶּני כאשר הם היו קרובים לפסגת מסלול הטרֶק:

> ובסוף יש סלע בערך בגובה של מטר וחצי, שצריך פשוט כזה עם הידיים לטפס עליו. אתה עולה מין דרגה כזאתי, וזה בגובה של בערך חמישה־עשר מטר. ובֶּני הזה ככה מגיע לסלע האחרון, כזה, שם את הידיים שלו למעלה (צוחק) ופשוט הוא קופא. מתחיל לצעוק "יש לי שיתוק, לא יכול לעלות, יש לי שיתוק!" (צוחק). ואת הקטע הזה אני עושה לו כל פעם שאני רואה אותו. כל פעם! "יש לי שיתוק!" זה קטע ענק.

ההומור העולה מדבריו של טל נובע מהקושי בתפקוד גופו של בֶּני, שנכשל למעשה בטיפוס. טל מתאר מעין שיתוק היסטרי שפקד את ידיו של חברו, וגרעינו של הצחוק נעוץ במבוכה העולה מן השיתוק הלא־צפוי. ה"שיתוק" בגופו של בֶּני מונע את ההתקדמות ואת ההעפלה במסלול, ומזכיר כי הטרֶק הינו מסלול חד־סטרי שבו החזרה על עקבותיך אינה אפשרית או נתפסת כלא־ראויה, וכי המסלול קשור לטיפוס ועלייה מתמשכים ומתמידים אל עבר שיא טופוגרפי וחווייתי ("רציתי לחזור אחורנית ולא נתנו לי", סיפרה אחת התרמילאיות). בגידת גופו של בֶּני מתפרשת כאן כביטוי לאי־הלימה בין הגוף לבין המסלול הגברי. אל מול סיפורו של ארי (לעיל), שבו סיפור ההצלחה נובע מכשירות הגוף וממסוגלותו המוכחת, אי־הלימה זו גורמת מבוכה המתבטאת בצחוק. "הקטע הענק" שטל מספר עליו, המתרחש רגע לפני סיום ההעפלה אל שיאו של המסלול, אינו חוויית־השיא הנחווית בפסגה ואשר מסופרת כשיאו הרומנטי של סיפור הטרֶק הנורמטיבי (נוי, 2002; Elsrud, 2001), אלא חוויה־נגדית שסיפורה החוזר ונשנה – עד כדי כך שהיא נעשית ל"קטע" מוזכר וזכור בין חברים – מאפיל על מבנה הסוגה, שבו חוויית־השיא בפאס הינה ה"קטע" העיקרי בטיול. בעת חוויית־השיא של המסלול, הגוף מהווה מקור לסיפוק העולה מן ההישג המוצלח של הטיפוס על ההר, ולא מקור לחרדות, מבוכות ו"שיתוקים" משעשעים (יותר או פחות, כפי שנראה מייד). חוויות הגוף שנחוות ומסופרות בסיפור הגברי ההגמוני אינן כוללות מבוכה, שיתוק וצחוק, אלא חוויות נאצלות של סיפוק וגאווה רבי־משמעות.

מבוכה זו מאששת את סימונו המַגדרי־הגברי של מסלול הטרֶק. הוא מתואר לעיתים כ"ציר" הממוקם בטבע, בחלל המכונה על־ידי התרמילאים "שטח" ("כשמסיימים טרֶק וחוזרים מהשטח... רוצים להתפנק"). מילים אלה, הלקוחות מן הז'רגון הצבאי, מבטאות את מימד העשייה המובהק שיש ל"עבודת הטרֶק". כאמור, אין מדובר בהליכה לשם הנאה בלבד, כי אם ב"עבודה" ב"ציר" הנושאת עימה ערך חווייתי וערכי מוסף.

בדבריו של טל אנו עדים למעידות של הגוף הגברי שאינו עומד בציפיות המסלול. מאוחר יותר בסיפורו התייחס טל לתרמילאיות המשתתפות בטרֶק וציין, תוך הבעת יחס טיפוסי כלפיהן, כי "רוב הבנות, כאילו, רק עצם המחשבה לישון בשק"ש [שק שינה] גורמת להן חלחלה". אולם מעניין שבהמשך ציין טל כי "גם אני, דרך אגב, אני לא אוהב שק"ש". מדבריו של טל עולה תמונה שלפיה התנהגויות שאינן בהתאם לנורמה הגברית־הצבאית נושאות אופי או מימד נשיים. אם באמצעות סיפור של טעויות ומעידות שונות (כגון "השיתוק"), ואם באמצעות התייחסות למבנה הטרֶק ולחווייתו (כגון נשיאת הציוד ושינה בשקי־שינה בעת הטיול), נמתח מרחב מִדרגי ומַגדרי בין סיפורים גבריים

This content downloaded from
132.66.11.218 on Tue, 16 Feb 2021 16:20:03 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

(המהווים את הנורמה) לבין סיפורים בעלי מאפיינים גבריים פחות ונשיים יותר. בסיפורים אחרים, דוגמת זה של מתן, העימות עם הנורמה הגברית הינו חזיתי ומפורש יותר.

> אנשים שממש לא אהבתי זה אלה שדיברו על טרֵקים: "הלכנו שלושים קילומטר ביום. סחבנו שלושים קילו על הגב. טיפסנו את זה בשעתיים, טיפסנו בשלוש שעות!" כאילו גולת הכותרת של הטרֵק זה כמה הם עשו אותו מהר וכמה הם סחבו וכמה הם הלכו. כאילו זה הסוג של המסעות – ללכת כדי לגמור. ואני – אם אתה מרגיש שאתה הולך כדי לגמור, אז לדעתי אתה מפספס. מי שהולך כדי לגמור את הטרֵק ואינו נהנה ממנו אז חבל. פשוט אפשר לעשות את זה באוטובוס. חבל להתאמץ. זה לא שאנחנו לא... זה לא שאנחנו לא נהנינו מהמאמץ. היו גם קטעים שנהנינו. הרגשנו ממש טוב כל פעם שהגענו לפסגה של המעבר; תאמין לי, אתה מרגיש מלך העולם, כאילו השגתי אני־יודע־מה.

בדבריו של מתן מצוטט הקול הקולקטיבי המייצג נורמה צבאית־גברית של השתתפות בטרֵק. מסלולי הטרֵקים מציעים לפי קול זה אתגר שיש להשלימו בהצלחה, וזו נמדדת (מכומתת) באמצעות המהירות שבה מושלמת ה"משימה". המשא הכבד, המוזכר בסמוך למשך ההליכה ולקצבה המהיר, תורם גם הוא לתחושת המאמץ, המיתרגמת עם סיום המסע לסיפוק רב. הן המילה "טרֵק" והן המילה "מסע" משמשות בדבריו של מתן לציון הטיול הרגלי, כאשר האחרונה מזכירה במפורש את המסעות הרגליים הממושכים בעת השירות בצבא. עם זה, הקול הקולקטיבי ממוסגר בדבריו של מתן בגרשיים, המסמנים אותו כקול אחר מקולו שלו, המצוי עימו אף במתח כלשהו. מתן מבקר את הגישה הצבאית והתכליתית, ומציע כי אם המטרה מצומצמת ונסבה סביב סיום הטרֵק בלבד, יעיל יותר לעשות כן באמצעות כלי־תחבורה. ובכל־זאת, בסיום הדברים נראה כי מתן מוצא לנכון לציין כי גם הוא רווה סיפוק מעצם המאמץ בטרֵק. ייתכן שזהו אך מס־שפתיים, שכן התרסה חזיתית כנגד הקול הקולקטיבי אינה עניין של מה־בכך, אך מהמשך הדברים ניכר כי מתן אכן חש את הסיפוק הכרוך במאמץ הפיזי של ההעפלה לפסגה. הסיפוק שמתן מציין אינו רק מן המסלול או מן ההליכה בו, כפי שהיה ניתן לצפות לנוכח ביקורתו על הקול הקולקטיבי, אלא גם מן ההגעה אל השיא הטופוגרפי של המסלול ו"כיבוש" הפסגה. כך שחרף ביקורתו כלפי הקול הקולקטיבי שהוא מצטט, נראה כי עמדתו של מתן משכפלת בסופו של דבר את המבנה הנורמטיבי של הסיפור, והחוויה העוצמתית שעליה הוא מספר – תחושת "מלך העולם" – היא החוויה שסיפורי־הדרך הנורמטיביים והגבריים מקנים למשתתפים בטרֵק.

סוג אחר של ביקורת כלפי הנורמה הגברית עולה בצורה של יצירה ואלתור חתרניים (סלומון וחזן־רוקם, 1997; Babcock, 1993). אלה מחייבים בראש ובראשונה היכרות קרובה עם תכניה וצורותיה של המסורת השלטת – במקרה זה הגבריות ההגמונית – המאפשרת יצירת שינוי בתבניות השליטות מתוך מחאה כלפי תוכניהן. אחת מצורותיה של המסורת הגברית העולה בקול הקולקטיבי היא "סיפורי־הדרך" הכתובים. "סיפורי־דרך" הינם תיאורים, ולמעשה הוראות, המתייחסים להליכה במסלול הטרֵק, והם משמשים את התרמילאים כמפות מילוליות מדויקות. הם כתובים בלשון יבשה, קצרה וצבאית, ומתייחסים לנקודות־ציון שונות לאורך מסלול ההליכה, כגון היכן יש ללון, לאכול

This content downloaded from
132.66.11.218 on Tue, 16 Feb 2021 16:20:03 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

וכדומה. "סיפורי־הדרך" אגודים ב"ספרי מטיילים", שהינם קלסרים הכוללים המלצות, הצעות, התרשמויות, אזהרות וסיפורים שהתרמילאים כותבים בכתב־יד. "ספרים" אלה מצויים באתרים שתרמילאים ישראליים מרבים לבקר בהם, בארץ ובחוץ־לארץ, ומהווים דוגמה מובהקת לקול הקולקטיבי הגברי (ראו דיון בסוגה כתובה ומרתקת זו אצל: יעקובסון, 1987; נוי, 2002, עומד להתפרסם).

אבנר מדגים את היכרותו עם סוגה זו ולאחר־מכן מספר כיצד הוא וחבריו לקבוצה הרהרו באפשרות לגוונה ולשנותה. ראשית, הוא מצטט מן הקול הקולקטיבי הכתוב על דפי ספרי המטיילים, בהדגימו את היכרותו עם הסוגה: "הולכים. מגיעים לשביל הזה. זה ההתחלה של הטרֶק. הולכים חצי שעה על השביל. השביל אחרי חצי שעה מתפצל ימינה ושמאלה. לוקחים שמאלה. ממשיכים על השביל, עד לגשר הראשון. בגשר הראשון עוברים את הנהר לגדה הימנית..." לאחר־מכן מספר אבנר על אפשרות חלופית לניסוחו של סיפור־דרך, המתייחסת לטרֶק שבו השתתף במסלול הנקרא "סנטה קרוז", הנמצא בפרו:

> אמרנו שנרשום סיפור־דרך על ה"סנטה קרוז", נרשום סיפור־דרך חדש: "הולכים חמש דקות עד שמתחיל לרדת גשם. כשמתחיל לרדת גשם לוקחים ימינה. ממשיכים ללכת עד שלגיא כואבת הברך. כשלגיא כואבת הברך עושים הפסקה ו... נחים במשך כחמש־עשרה דקות. לאחר חמש־עשרה דקות ממשיכים ללכת במעלה הגבעה, עד שבאים מולך זוג גרמנים שמטיילים וממשיכים בכיוון הנגדי. לאחר שעוברים את הזוג..." משהו ציני כזה על סיפורי־הדרך של הטרֶקים. בסופו של דבר אנחנו לא רשמנו את זה. דיברנו על זה, צחקנו על עצמנו.

אבנר מתאר בדבריו סיפור־דרך שהוא וחברו ניסחו, שחורג מן הנוסחה המוכרת ומציע שינוי וחידוש בכמה ממדים: בעוד שהמִשלב הלשוני נשמר, סיפור־דרך זה אינו דומם, א־זמני וקבוע מראש, אלא רגיש לתנועות במרחב, לחוויות הגוף, לשינויים במזג־האוויר ולאירועים השונים המתרחשים במהלך ההליכה (כגון המפגש עם טיילים אחרים). בעוד שסיפור־דרך שגרתי משמש מפה טופוגרפית־מילולית, סיפור־דרך זה הוא למעשה סיפור התרחשויות, שרק על־ידי תיאורן הסובייקטיבי, ומתוכו, עולה התמונה המפתית של המסלול. בקטע קצרצר זה מוזכרות חוויות גוף (הכאבים הנובעים מן ההליכה המפרכת, המחייבים עצירה לשם מנוחה) ומפגש עם תרמילאים לא־ישראליים. ההומור בסיפור נובע מן הפער שבין הלשון שבה הוא מסופר, המתארת מציאות סטטית בניסוח סביל ומרוחק (disembodied), לבין התיאור הגשמי־הגופני (embodied, lived) שרגיש לשינוי התנאים. אין זה עוד סיפור המסופר בשביל הגוף או עליו, אלא מתוך הגוף וחוויותיו, ואף שלא עלה על הכתב, הוא מהווה בכל־זאת צורה יצירתית של מחאה כלפי הנורמה הגברית העולה סביב ההליכה בטרֶק.

"יכול הכל על העולם": הלקח בסיפור־הגוף של אבי

סיפור מסע הטרֶק הבא, מפי אבי, מאיר גם הוא את הנורמה הגברית־הגופנית השלטת מתוך סטייה ממנה וביקורת כלפיה. המעניין הוא שאלמלא האירועים הבלתי־צפויים שהתרחשו בטרֶק שבו השתתף, היה סיפורו יכול לייצג נאמנה את ההטמעה של הנורמה

This content downloaded from
132.66.11.218 on Tue, 16 Feb 2021 16:20:03 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

הגופנית־הגברית ההגמונית. אבי ציין כי שירת בצבא ביחידת־עילית קרבית, ובסיפור הוא מזכיר לעיתים את הווי הניווטים ומסעות־ההישרדות בצבא, שעליו הוא אמון. אולם הסיפור מאיר־עיניים דווקא משום שחל בו מפנה דרמתי ושלילי בדמות אירועים פתולוגיים שבגינם נקטעו הטרֶק והטיול בפתאומיות. אומנם, סיפורי התרמילאים כוללים באופן תדיר תיאורי הרפתקות וסיכון כמרכיב מגדיר בסוגתם (Elsrud, 2001), אולם הקשיים שהתרמילאים מתמודדים עימם בהצלחה מוסיפים נופך דרמתי לסיפור, ופתרונם יוצר את "הסוף הטוב". אך עלילת סיפורו של אבי הינה טראומטית, ולמעשה פוסט־טראומטית, ומתארת הידרדרות חמורה במצב בריאותו בעת העלייה בטרֶק. ההחרפה המתוארת בסיפור חורגת בבירור מן התיאור השכיח של קשיים בטרֶק, והיא כוללת, מעבר לכאבי־ראש ותחושות של סחרחורת ובחילה, גם "נימול" (תחושת נמלים) חריף בגפיים, קשיי נשימה, אובדן ראייה ואף אובדן הכרה זמני. הטרֶק והטיול נקטעו, ואבי פונה מן הטרֶק ושב לארץ. מכיוון שהבדיקות הרפואיות לא העלו גורם ודאי המסביר את ההידרדרות, היה אבי בעת הריאיון עימי – חמישה חודשים לאחר ששב ארצה – מבולבל וחרד מעט עדיין.

> מאוד אהבתי לטייל. אני מטייל המון פה בארץ. תמיד היה לי ביטחון מוחלט בלהסתובב בכל מקום... המון ב"שטח". הייתי בצבא, עשיתי דברים מאוד, אֶה, המון הסתובבתי ב"שטח". הרבה הפעלתי את הגוף שלי. הייתי גם תחת אש... הייתי בחי"ר ולא פעם הייתי בסכנת מוות מהכיוון הזה, וראיתי גם אנשים שנהרגו לידי, אבל הייתי – איכשהו הידיעה שאני עצמי בבסיסי בסדר ובריא, והגוף שלי מסוגל לעשות כל מה שאני מבקש ממנו, הייתה ידיעה מאוד חזקה, שאני חושב שדי גרמה לי יהירות והתנשאות עמוקה. כלומר, הסתכלות מאוד – שאני יכול הכל על העולם.

סיפורו של אבי פותח בתיאור התוודעותו וחיבתו למסורת הטיולים בארץ, בפרט בתקופת השירות הצבאי הקרבי. התקינות של הגוף המשרת בצבא ועומד בהצלחה רבה במשימות ובמטלות הצבאיות ("תחת אש" וכולי) הינה עדות לגבריות ישראלית נאותה והגמונית של "הגוף הנבחר" (Weiss, 2001, 2002). גוף זה מסוגל לעמוד פעם אחר פעם בתנאי לחץ קיצוניים מתוך תחושה בלתי־מעורערת של "ביטחון מוחלט" בכוחו וביכולותיו. הסכנות והסיכונים לא רק לא החלישו אותו או ערערו את בטחונו, אלא אף חיזקו ותיקפו את התחושה כי גופו תקין "בבסיסו". כהקדמה לסיפור הטרֶק, אבי אומר כי הטרֶק הינו (מ)דרגה נוספת שיש לעבור ולצלוח, וכי לא היו לו בשלב זה כל ראיות לכך שדווקא זו תכשיל את גופו.

ניכר כי הדברים מסופרים במבט מפוכח לאחור ומשקפים ראייה מחודשת של תקופת השירות הצבאי. השירות בצבא קשור אומנם לשיא בחייו של אבי, המתבטא בחוויית כל־יכולות, אך מנקודת־מבטו הנוכחית הסיפור מצוי בצל האֵבל המפוכח שבסופו והלקח שעימו. המבט שבדיעבד מעביר מסר כי המספר מצוי במישור חווייתי שונה מזה של הגיבור. החוויה הייחודית והטראומטית בטיול האפילה על "הגוף הצבאי" וכמו לימדה אותו מוסר של צניעות אל מול "היהירות וההתנשאות העמוקה" שהיו מנת־חווייתו קודם לכן.

דמות הגוף העולה מן הסיפור היא דמות של רֵע שמתקיימת עימו אותה ידידות־

This content downloaded from
132.66.11.218 on Tue, 16 Feb 2021 16:20:03 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

בין־גברים (בין לוחמים, בין ספורטאים וכדומה) (Hammond & Jablow, 1987; Sherrod, 1987; על צורתה הישראלית של קִרבה גברית זו, ראו: אלמוג, 1997; כתריאל, 1999). הגוף הינו כֵּלי שאינו מאכזב, וניתן לסמוך עליו שיקיים בצייתנות את "כל מה שאני מבקש ממנו". הגוף עומד במבחנים קיצוניים של גבריות ואומץ, והוא עושה כן בהצלחה מתגמלת במיוחד: הוא מעניק לאבי תחושה יקרת־ערך של ביטחון ובטיחות. קריאה דקדקנית מציעה כי התחושה החזקה נובעת לא רק מכך שהגוף "בסדר ובריא", אלא ממצב היחסים השוררים בין הגוף לבין המספר. מצב זה מגדיר מערכת יחסים בין שתי ישויות נפרדות לכאורה, וכן את אופייה של מערכת זו: הגוף מצופה ומתבקש לעמוד במטלות לא־אנושיות כמעט (או על־אנושיות), ונכונותו/צייתנותו (המופָרות בסיפור זה) מסיבות את עיקר הסיפוק. למעשה, הפנמתו של השיח הגברי־הצבאי־הקרבי היא היוצרת את הפער הזה בין ה"אני" לבין ה"גוף" (המשתקף, כאמור, מהניסוח "כל מה שאני מבקש ממנו"), שנפער בשל הצורך בשירות שהגוף הגברי מספק לשיח הגברי־הצבאי ולמוסדותיו.

על־אף הסערות שעברו על הגוף בעת השירות הצבאי, נשאר הגוף בריא ושלם. צורתו ותפקודיו לא נפגעו; אדרבא, הם השתבחו. יתרה מזו, פציעה במקרה זה ו"בעת מילוי תפקידו" הייתה נתפסת כעיטור לא פחות מאשר כנכות, ומכיוון שהייתה נחווית כחיצונית, היא לא הייתה מהווה איום. אולם בניגוד לשינויים הקשורים לפציעה, שהינם חיצוניים ומוסברים, השינויים שחווה אבי בטיול הינם "פנימיים", בלתי־נראים ובלתי־מוסברים, ועל־כן לא־סבירים. הם נתפסים על־ידיו כקשורים לרצון הגוף הטבעי עצמו. הגוף חדל לעשות את מה שמבקשים ממנו, וחל בו שינוי שמוסבר כפנימי־מהותי, ולא כחיצוני.[8] זהו שינוי של ממש במצבו של הגוף. אף שאבי מפיק מוסר־השכל חיובי משינוי זה ואינו מתייחס לכשלון הגוף, בהשוואה לסיפורים אחרים שלו, המתארים את עמידת גופו במטלות, ניכר כי גופו של אבי אִכזב אותו לראשונה ובכך הפתיע:

> היינו באיזו נקודה יפה שמה, אני זוכר יש שמה כלבים וחתולים וברווזים ביחד, כולם משחקים אחד עם השני, ממש טֶרֶק נהדר. ולאט־לאט התחלתי להרגיש קוצר־נשימה רציני. כלומר, לפעמים – עד עכשיו זה מצמרר אותי לחשוב על זה, כי כל פעם התחושה [היא] כאילו אני לא יכול לקחת את הנשימה הבאה, ממש ככה. והידיים מנומלות, ולאט־לאט הרגשתי ממש כמו שתיארו לי, נגיד, בצבא. אני זוכר תמיד בן־אדם שמאבד, בן־אדם שהולך למות, בן־אדם שלאט־לאט קודם־כל נרדמות לו הפריפריות; ככה זה, למשל, תופעות של התייבשות או של איבוד דם. הגוף לאט־לאט מכבה את המערכות שלו, אחת אחרי השנייה. ממש הרגשתי ככה. הרגשתי שזה מגיע לנשימה, לא ראיתי טוב, הידיים נומלו... ראיתי את המוות מול העיניים. כבר לא חשבתי כל־כך על עצמי, כבר חשבתי על המשפחה, איך החברים שלי – אחרי שאני אגמור – איך החברים שלי יצטרכו לחלץ אותי משם. כנראה הייתה טראומה רצינית. זה משהו שאני אשא עימי כנראה עד סוף ימיי. אבל ממש התחושה הזאתי, כבר כמעט הרגשתי שאני מאבד את זה...

---

8 השינוי הפנימי, הקשור בסיפורים ל"מחלת הגבהים", עולה בקנה אחד עם תפיסתו של הגוף כמשתנה כתוצאה ממחלות. ראו: Weiss, 1997.

This content downloaded from 132.66.11.218 on Tue, 16 Feb 2021 16:20:03 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

> תחושה מאוד קשה של חוסר נשימה, לחץ בחזה והכל. בקיצור – ואז כבר נשפכתי שם על הרצפה. גם ללכת לא יכולתי.

תיאור ההידרדרות פותח דווקא ברגע פסטורלי שבו בעלי־חיים משחקים יחד בטבע אידילי, רומנטי, העומד בניגוד בולט להמשך. סיפור חוויית הגוף מסופר על־פי דפוס שנלמד והופנם בעת השירות הצבאי הקרבי: הגוף הינו מכונה, והוא פֹּה כפי שמערכות מכניות או חשמליות כבות (על תיאור גוף האישה כמכונה, ראו: Martin, 1987). בעקבות דימוי זה נע תיאור התסמינים בסיפור מן החוץ (מן "הפריפריה") פנימה, קרי, מן הגפיים אל בית־החזה ואל קנה־הנשימה. הגוף שאנו פוגשים כעת אינו הגוף הגברי התקין והתִקני שהוכיח את עצמו בצבא, כפי שראינו לעיל. אפילו ללכת הוא אינו מסוגל, ובתרבות של ניווטים ומסעות גבריים אי־יכולת זו שקולה למוות כמעט, וממחישה בעוצמה את רפיונו של הגוף (Ben-Ari, 2001). נוסף על כך, בין השיטין עולה גם האפשרות המאיימת כי בגופו של אבי, בתוך "הגוף הנבחר", "נחבאה" כל העת מחלה שפריצתה כעת מעיבה על העבר. לא הבאנו כאן את מלוא דבריו של אבי (בשל אורכם), אך מן השיחה עימו ניכר כי העיסוק בסיבה הרפואית העומדת ביסוד התסמינים אינו מניח לו: האם הייתה זו "מחלת גבהים", אלרגיה כלשהי או גורם מקומי אחר שפעל כך על הגוף ובתוכו, או שמא מדובר בגורם שהיה קיים כבר בגוף זמן רב קודם לכן? האם ביוצאו מן הארץ הנבחרת איבד "הגוף הנבחר" מ(כל־)יכולתו ומגבריותו (כפי שהציע מסעד לעיל; ראו: Massad, 2001)?

בשאלת השינוי המתווך דרך הגוף עסקנו כאשר הזכרנו את מקומם המעצב של הצעדות והמסעות בתרבות החלוצית והצברית. גם בסיפוריהם של התרמילאים מדובר בשינוי שהגוף מתווך "דרך הרגליים" (כפי שהם מקפידים לציין). ההעפלה על ההרים כרוכה בעולם דימויים שנסב סביב הגוף המתַווך שינוי, בעיקר בהקשר של "מחלת הגבהים" שהזכרנו, המסמנת מצב אחר של הגוף, מצב שבו עליו להיות "מאוקלם". על הגוף מוטלת עבודה פנימית, סמויה ובלתי־נראית שיש לעשותה. במקרה של קושי אין מדובר בנקע או בשריר תפוס, קרי בתסמין הפוקד את "הפריפריה", אלא במצבו הפנימי של הגוף ובשינוי עמוק שעליו לעבור בעת הצעידה בגבהים מיוחדים אלה, שינוי שגופו של אבי סירב לעבור.

בסיפורו של אבי, שהיה שחקן כל־יכול ב"תיאטרון המלחמה" (Morgan, 1994), המעבר הכפול של הגוף לא צלח: גופו סירב לעבור אתגר נוסף, "pass" נוסף שהיה מיתוסף לרשימה ההולכת וגדֵלה של אתגרים שהגוף כבש ואשר מהווים חלק מן המסלול הגברי והגופני של ההתבגרות בקרב צעירים ישראליים (ליבליך, 1987; Ben-Ari, 2001; Ben-Ari & Levi-Schreiber, 2000); וכמו־כן הוא לא עבר את השינוי הפנימי – עבודת הגוף המעפיל לגבהים – שדורש השיח התרמילאי הקושר מסעות לכינונה של גבריות הגמונית. אגב כך למד אבי לקח חשוב על־אודות מה שהוא מכנה "יהירות והתנשאות עמוקה". לקח זה, העולה מן הסיפור הפוסט־טראומטי, שונה מלקחיהם של התרמילאים המספרים על־אודות גבריות הגמונית בכך שהוא אינו לקח גברי־נורמטיבי – הוא אינו מאשר את ההתפתחות הקווית, אלא מציע סטייה ממנה.

עם סיום התיאור של היחלצותו הדרמתית מן הטרֶק, בעזרתם של חבריו, והשיבה אל העיר הסמוכה, מספר אבי בצורה נוגעת ללב על הרגש שהציף את גופו:

> בסוף טלפנתי הביתה. הייתי מאוד נרגש כמובן. ואני עד אז בחיים [לא...],

This content downloaded from
132.66.11.218 on Tue, 16 Feb 2021 16:20:03 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

> ואני – כמה חברים שלי בבית־הספר מתו: אחד בפיגוע טרור, שניים מסרטן – כל הילדים בכיתה שלי תמיד יכלו לבכות, אני אף פעם לא יכולתי לבכות. וגם בצבא נתקלתי במוות ואף פעם לא בכיתי... ואז כשהתקשרתי הביתה דיברתי עם אימא שלי, אני פרצתי בבכי כזה שבקושי יכולתי להשתלט על עצמי. איכשהו זה פתח משהו. מאז ועד היום הדמעות באות לי הרבה יותר בקלות. זה משהו ש... משהו שנפתח שמה.

סיום הסיפור מסומן על־ידי הקשר שנוצר עם הבית, ופרץ ההתרגשות העזה העולה אז מתואר באמצעות הגוף ובתוכו – הבכי. הגוף לא עבר אומנם את השינוי המצופה והמיוחל, כאמור, אולם בדומה לסיפוריהם של התרמילאים, גם סיפורו של אבי כולל עדות לשינוי פנימי, יסודי ועמיד בגוף. בעוד שהגוף לא השתנה במעבר על ההרים הגבוהים, ואבי נאלץ לוותר, לרדת ולסגת, חל בו שינוי מרשים. בין שני המצבים המתוארים קיימת זיקת־גומלין שכן בשניהם מתואר *אובדן השליטה בגוף*. אבי מספר כי בעת ההידרדרות במצב בריאותו הוא חווה איבוד שליטה בגוף, שהתבטא באיבוד כישורים של תנועה והתמצאות במרחב. גם בעת תיאור עוצמות הרגש והבכי שהציפוהו בשיחה עם אמו הוא מספר כי "בקושי יכולתי להשתלט על עצמי", קרי, על גופו. בדומה לשינוי שעובר הגוף המעפיל בהצלחה לגבהים, תהליך השינוי שחל באבי גם הוא בלתי־מוסבר ("איכשהו זה פתח משהו"), ומקום ההתרחשות הוא ללא ספק בתוככי הגוף הגברי ובנבכיו ("משהו שנפתח שמה"). בשני המקרים – החולי הפנימי, מכאן, והבכי הפנימי, מכאן – מתרפה הסד־שיח הגברי ההגמוני שלפיו על הגוף הגברי להיות בשליטה מלאה. השינוי שחל אינו מוצג על־ידי אבי כמקומי או כזמני, אלא כקבוע, והגוף אינו עוד כשהיה. יכולותיו של הגוף ומנעד התנהגויותיו מתרחבים אומנם, אך לא בכיוון של אישור הנורמה, אלא ביכולת לבטא רגש עז ובוויתור על האשליה – שאת מחירה דורש השיח ומשלם הגוף הנבחר – "אני יכול הכל על העולם".

גבריות מִדרגית: נשים, תרמילאים לא־ישראליים ומספקי שירותים

יצירת המִדרג המכונן גבריות הגמונית ביחס לדפוסים שונים של פעולות ופעילויות גבריות (R. Connell, 1995) מכילה לצד ההשוואות שהוזכרו למעלה, הנערכות בין התרמילאים הגברים, גם את ההשוואה ל"אחרים", קרי, לקבוצות שונות הכוללות במקרה הנוכחי תרמילאיות ישראליות, תרמילאים ותרמילאיות לא־ישראליים וכן ספקי שירותים העובדים עם התרמילאים.

תרמילאיות

במחקר העוסק בהבניה של גבריות ומרחב, מציינת דֵיי כי בסיפורי גבריות המְסַפרים עושים לעיתים שימוש באזכור תכונותיהן של נשים כדי ליצור, על־דרך הניגוד והשלילה, מִדרג המציב את גבריותם בעמדה גבוהה יותר בהשוואה לנשים (Day, 2001; ראו גם: R. Connell, 1995) מכיוון שבטיול התרמילאי ובטרֶקים משתתפים גם גברים וגם נשים אלה לצד אלה – להבדיל מן הדפוס הכללי הרווח בשירות הצבאי הקרבי, ובדומה למסגרות אזרחיות – פעילות זו, בעלת המימד הגברי, מהווה כר נוח לביטוי תפיסות של בני המין האחר.

This content downloaded from
132.66.11.218 on Tue, 16 Feb 2021 16:20:03 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

לא בכל סיפורי התרמילאים עלתה התייחסות מפורשת לנשים, אולם במחצית הראיונות שבהם עלו התייחסויות כאלה, הן נעו על רצף שנמתח מהסתפקות בציון יכולתן המוגבלת של נשים לשאת בעומס הפיזי הכרוך בפעילויות גבריות, דרך התייחסויות ביקורתיות ובוטות יותר, עד כדי התבטאויות חריפות ואנטי־נשיות ממש. אביב, שטייל עם חברתו, מציין כבדרך אגב כי "אני שכנעתי אותה לצאת לטרֶק, והיא שכנעה אותי לקחת סבל". התבנית המַגדרית העולה מדבריו אינה מקרית, והיא מבטאת פשרה שבת־זוגו מוצאת, המתקיימת *בתוך המסגרת והמסורת הגברית, ולא מחוץ לה* (סלומון וחזן־רוקם, 1997; Babcock, 1993). תרמילאי נוסף מציין באופן דומה כי "השפיע" על התרמילאית שעימה טייל להשתתף בטרֶקים, ואילו היא "משכה לכיוון של החיים היותר־נוחים". מדברים אלה עולה כי הגברים אינם נוטים ל"חיים היותר־נוחים", והם מטים את בנות־זוגם (לטיול) לעבר דפוסי טיול אלה. אופיר מציין כי הוא "מעדיף טרֶקים", ואל מול העדפתו זו הוא מציב "סוג אחר של טיול" שבו נתקל: "פגשתי שתי בחורות ירושלמיות שהסוג טיול שלהן היה ללכת למלון, לישון, לישון, לקום, ללכת לקניון, לעשות קניות, לחזור למלון. זה היה הטיול שלהן בדרום אמריקה." בדרך זו הטרֶק מסומן כאיזור פעילות גברי, ואילו דפוסי צריכה, כגון שהייה בבתי־מלון וקניות, הנזכרים פעמים אחדות, מזוהים עם נשים ועם פעילות נשית. הטרֶק המתקיים בטבע, בסביבה "פרימיטיבית", עומד כנגד ה"קניות" המתקיימות במרכזים עירוניים ואשר אופייניות לצרכנות עירונית, ומבטא ריאקציה כלפיהן ללא הכרה כי בשני המקרים מדובר בדפוסי צריכה תיירותיים (בלשון התרמילאים המילה "מלון" מסומנת בערך שלילי משום שהיא נקשרת לתיירים ולתיירות ממוסדת וממוסחרת, ומעידה על דה־לגיטימציה של החוויות ה"נשיות"; ראו: Elsrud, 2001; Loker-Murphy & Pearce, 1995; Noy, in press; Riley, 1988). מן הקישור שאופיר עושה בין דפוסי הצריכה התיירים, מכאן, לבין אלה הנשיים, מכאן, עולה כי העימות וההנגדה המגדירים את הזהות התרמילאית אל מול תיירות־ההמון – הנתפסת כממוסדת, ממוסחרת ומזויפת – הינם בעלי אופי מִגדרי־גברי. הנשים, כמו התיירים, טוען אופיר, עסוקות ב"קניות", לעומת התרמילאים שאורחותיהם החסכניות והאנטי־בורגניות כביכול ממוסדות פחות, ממוסחרות פחות ועל־כן גם מזויפות פחות.

תרמילאי נוסף מציע תיאור פרדוקסלי הכורך את התרמילאית הישראלית עם דימוי נשי־גופני שאינו רצוי בסביבה גברית:

> אין הרבה בחורות ישראליות שעושות את הטרֶק עם הציוד עליהן, ואם הן כבר עושות את הטרֶק, אז מישהו סוחב את הציוד. אני הבדלתי בין שני סוגים, שבסיכומו של דבר הוחלט שעדיף לא לצאת עם בחורה לטרֶק. הטיעון הראשון היה שיש שני סוגים של בחורות: אחת, הסוג האחד זה ש... היא כל הטרֶק תבכה "אוי, כמה קשה לי, כמה כבד לי, אוי אוי אוי אוי", ואת זה לא רצינו לשמוע; והסוג השני זה ש... היא לא בוכה ולא כלום, והיא סוחבת לעצמה את הציוד, ואז אתה רואה איפשהו את הצד ה... פחות־נשי בבחורה – מזיעה ואדומה ומלוכלכת. וזה גם – זאת אומרת, אתה פשוט, אתה מחפש את הבחורה העדינה... אז העדפנו לצאת אני וחבר שלי, ולמצוא עוד מישהו בראש שלנו.

This content downloaded from
132.66.11.218 on Tue, 16 Feb 2021 16:20:03 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

על־פי אלון, השתתפותן של נשים בטרֶק נפסלת על־ידי פרדוקס גברי־הגמוני מוכר: אם הן מתלוננות, מקטרות או "בוכות", בלשונו של אלון, הן אינן ראויות; אולם אם הן אינן מתלוננות ואינן מוחות על ממדי הפעילות הגבריים, אזי עולה שאלה בדבר זהותן הנשית, הנושאת השלכות מאיימות על זהות הגברים בטרֶק, ובעקבותיה עולה ספק אם יש טעם בהשתתפותן של נשים בפרקטיקה גברית. המרחב שבו מתקיים הטרֶק מובנה כך כמרחב גברי שבו אין התרמילאיות רצויות. שוב עולה הדפוס המוזכר לעיל של "החיים היותר־נוחים", הנקשר לנשים, תוך ציון כי אורח זה אינו מקובל בטרֶק ואינו רצוי בו. האפשרות כי בעת הטרֶק ייראה הפן שאינו מתיישב עם הגדרות מסורתיות טיפוסיות של נשיות – פן המוגדר באמצעות מילים המתייחסות לגוף: "מזיעה ואדומה ומלוכלכת" – מאיימת על תפיסתו של הטרֶק כמרחב גברי בלעדי של הרפתקות, סיכונים ומאמץ.

מעניין שתפיסה מעין זו מתייחסת לתרמילאיות ישראליות דווקא, ואילו התמונה העולה באשר לתרמילאיות הלא־ישראליות הינה שונה למדי. יובל, המתחיל את דבריו בהיסוס, מספר:

> ראינו שמה בנות, נגיד אירופאיות – אני חושב שיותר אצל האירופאיות אולי יש, זאת אומרת, ישראליות אולי פחות, אֶה, יותר מפחדות לטייל לבד ולעשות טרֶקים לבד. ואצל האירופאים אתה לא רואה דבר כזה. אתה רואה שהן מרביצות שמה: לוקחות תרמיל על הגב ומטיילות לבד.

ההבחנה בין ישראלים ואחרים, הקיימת ממילא בסיפורים, נוגעת כאן בשאלות מִגדר, תוך שהנשים הישראליות נתפסות כעצמאיות פחות, ודימוייהן תואמים הגדרות מִגדריות מקוטבות יותר. בסיפורים אחרים עולה דמותן של התרמילאיות הלא־ישראליות באור המעניק להן מראה חריג ומגוחך כמעט (אחת מוזכרת כמי שמגהקת בקול רם, ואחרת משום שרגליה שעירות במיוחד), העומד בניגוד לדימויים נשיים טיפוסיים הנקשרים – ישירות או על־דרך הניגוד לתרמילאיות מערביות – לתרמילאיות הישראליות. המרחב המִגדרי המסתמן הינו דיכוטומי ומציע דפוסים מסורתיים יותר של דימויים נשיים וגבריים.

אגב, תמונה זו משתקפת גם מסיפוריהן של התרמילאיות הישראליות. סקירה של אחדים מן הביטויים המִגדריים המופיעים בסיפוריהן מציעה כי מרחב הטרֶק אכן ממוגדר, וכי אופיו גברי. גופם של הגברים מתואר בסיפורי התרמילאיות במושגים מיתיים כמעט: בעליות התלולות והממושכות הגברים "צ'יק־צ'אק כבר היו בפסגה", הם "רצים" בטרֶק, הם ב"רַייס" (המבטא גם מהירות וגם תחרות), הם "טסו את זה [את השביל העולה]". באחד הסיפורים תואר תרמילאי כמי ש"רץ להביא שלג מן הפסגה [של ההר]", ותרמילאי אחר "דילג" בעליות. בתנאים אלה, ועל רקע זה, גופם של הגברים עולה ומצטייר כמותאם היטב למסגרת המסעות הגברית: הוא אינו סר לכוחות הטבע (בעיקר כוח־המשיכה), לפגעי מזג־האוויר (שהתרמילאיות מרבות להתלונן עליו), לכובד הציוד הנישא על הגב וכיוצא באלה (נוי, 2002, ע' 225–316).

לעומת זה, תיאור גופן ופעולותיו מהווה בסיפורי הטרֶק שלהן תמונת תשליל מלאה כמעט של תיאור הגוף הגברי־ההגמוני, והוא רווי בציונים של אי־הלימה והתחככות עם המסורת הגברית: מוזכרים יותר איברי גוף כואבים (או איברים הזקוקים לטיפול שאינו ניתן, כגון חפיפת השיער, טיפול היגייני, מחזור חודשי), וכן קשיים וכאבים בעת ההליכה

This content downloaded from
132.66.11.218 on Tue, 16 Feb 2021 16:20:03 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

והטיפוס. הדמויות בסיפורים מתוארות בצורה סבילה ומסורבלת, לעיתים עד כדי תיאור קומי־גרוטסקי, המעיד על סוגה שונה למדי של סיפורי־גוף בהקשר גברי (נוי, 2002).

תרמילאים לא־ישראליים

ההשוואה בין התרמילאים בטיול מבחינת מידת גבריותם נערכת גם ביחס לתרמילאים לא־ישראליים, אם כי ככלל אזכורם בסיפורים אינו שכיח. כאשר תרמילאים אלה מוזכרים, אחרותם ושונותם אכן מצוינות, בעיקר על רקע הציוד היקר והחדיש שהם מביאים עימם לטיול, גילם המתקדם (מוזכרות קבוצות של תרמילאים מבוגרים יותר, בשנות השישים לחייהם) וארצות־מוצאם (בעיקר ניו־זילנד ואוסטרליה). מקומה של הגבריות הישראלית בהשוואה לגבריות של תרמילאים אלה הינה "בינונית" (כפי שמגדירים זאת התרמילאים). תרמילאים לא־ישראליים נתפסים כ"מקצועיים" יותר: הם מגיעים מוכנים ומצוידים יותר לקראת הטרֶק, הם מאלתרים פחות במהלכו, והם מעפילים לעיתים לגבהים המצויים מעל לקווי־הגובה הטיפוסיים של הטרֶקים שישראלים משתתפים בהם. לגבי הישראלים הטרֶק הינו בבחינת השתתפות בטקס קולקטיבי המציב אומנם קשיים, אך אלה אינם כוללים שימוש בידע או במכשור מקצועיים (כגון ניווט עם מפות באזורים ללא שבילים או טיפוס מקצועי על הרים וכדומה). בעניין זה יש לציין כי בסיפוריהם של קבוצת התרמילאים המצומצמת יותר, זו המבטאת גבריות הגמונית והרפתקנית (כגון סיפורו של ארי לעיל), צוין שבעת מסע הטרֶק הם טיילו מעבר למסגרת המסלולים השכיחים בקרב ישראלים, ותוך כדי כך הודגשה ההתחברות עם תרמילאים ניו־זילנדיים ואחרים.[9]

ספקי שירותים

קבוצה נוספת של גברים המוזכרים בסיפורים, תוך התייחסות מפורשת לגבריותם, כוללת ספקי שירותים, ובעיקר סבלים ("פּוֹרטֶרים") ומדריכים המשמשים במסלולי הטרֶק. הם מתוארים בלשון המבטאת הערכה והתפעלות לנוכח כושרם לשאת משאות כבדים במעלה התלול של הטרֶק. אולם בעוד שבהשוואה לתרמילאים המערביים הגברים הישראליים נותנים לעצמם ציון ("בינוני"), ברקע של ההשוואה עם הסבלים ועם המדריכים המקומיים מצויה תפיסה תיירית מתנשאת המוציאה את האפשרות שההשוואה עימם תישא תוקף (לא כל שכן תוקף מאיים). תיאורי ההתפעלות מיכולותיהם של הסבלים והמדריכים דומים מאוד ללשון ההתפעלות מן הטבע המרשים עצמו, והם מנוסחים כהתפעלות לנוכח "הטבעיות" שבה סבלים עמוסים בסלים ובתיקי תרמילאים כבדים מטפסים בשבילים ההרריים (לעיתים יחפים או בנעליים בלות – עובדות המעצימות את ההתפעלות).[10] רפי מתאר בדבריו את יכולותיו המרשימות של גופו של הסבל המקומי

---

9 אזכורם השכיח של התרמילאים מניו־זילנד אינו מקרי. בתרבות הניו־זילנדית, בדומה לתרבות הישראלית, שמור מקום מרכזי לטיילות ולטיפוס־הרים מקצועי כפרקטיקה לאומית (ראו סיר אדמונד הילרי) הקשורה להבניה של גבריות (Morin, Longhurst & Johnston, 2001).

10 יחסם של התרמילאים אל המקומיים, או אל מי שנתפסים בעיניהם כמקומיים, הינו מתנשא באופן כללי, והם מסמנים מבחינת התרמילאים את הפרימיטיבי ואת ה"אחר" האקזוטי (היכל, 2000). באלבומי־התמונות עבי־הכרס המלווים את סיפוריהם של התרמילאים מצויות תמונותיהם של

This content downloaded from
132.66.11.218 on Tue, 16 Feb 2021 16:20:03 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

רמבּוּדוֹר, שליווה את קבוצת התרמילאים: "היינו קוראים לו רמְבּוֹ. הוא היה קטן, שרירי, אבל הוא הוכיח את עצמו לאורך כל הטרֶק. משהו מדהים הסחיבה שלו." בהמשך לעיוות שמו של הסבל לשמו של גיבור סרטי־פעולה המתרחשים בעולם השלישי, מתואר גופו תוך התפעלות ממידת הפונקציונליות שלו במילוי תפקידו כסבל הסוחב את תיקי הקבוצה. התרמילאים ממשיגים את יכולותיהם של הסבלים בלשון מוכרת להם, זו הצבאית, כאשר הם מתארים אותם כ"קרבּיים". ביטוי זה, כך נראה, אינו מכוון לתכונות הלוחם של סבלים ומדריכים אלה, אלא לסגולות הגבריות של גופם ולשימושיותם. הסבל, כמו מרחבי הטבע שהתרמילאים מטיילים בהם וכמו הנופים הנשקפים בעת ההליכה, נתפס כמשמש את התרמילאים במסעותיהם, ומעמדה זו, מתחת לשניים־שלושה תרמילים כבדים (המכונים "מקררים" בפי התרמילאים), גופו וביצועיו של הסבל המקומי מהווים קוריוז שגבריותו נשללת מערכה המְגדרי המאיים.

הגבריות מתכוננת איפוא גם באמצעות דירוג הנוצר בהשוואה בין כשריו וכישוריו של הגוף הגברי של התרמילאים הישראליים לבין גופם של תרמילאיות ישראליות, תרמילאים (ותרמילאיות) לא־ישראליים ומספקי שירותים בטרֶק. בהשוואה לקבוצה הראשונה, הגוף הגברי מתכונן מתוך ניגוד דיכוטומי המציג את גופה של הישראלית כנשי במיוחד, וממילא כלא־מתאים למרחב הגברי של הטרֶק. באשר לקבוצות הנוספות, בעוד שגופם של הסבלים מהווה קוריוז אקזוטי, שתפקידו נתפס ללא משים כחלק מן המערך הקפיטליסטי של הצריכה והשירותים התיירים, ההשוואה עם גופם המצויד היטב של התרמילאים המערביים יוצרת קושי (שהינו חלק מקושי כללי יותר בעת מפגשם של ישראלים עם מערביים), וייתכן כי גם מסיבה זו אזכורם של אלה בסיפורים הינו נדיר.

"זה לא המגרש הביתי שלך": על גבריות ומרחב ישראליים

> איפה הנוער שלהם [של הקיבוצים]? בהימלאיה? מסתובב עם תרמילים בדרום אמריקה? שיפסיקו להיות צבועים. אם הסֶבֶל של הצד השני כל־כך נוגע להם ללב, שימסרו את האדמות שלהם לפליטים שברחו מהכפרים שעליהם הם הוקמו.
>
> רפאל איתן (מוסף הארץ, 22.2.2002)

בבחינת סיפורי התרמילאים עד כה נוכחנו כי ייצוגי הגוף הגברי קשורים לאותם מרחבים ומקומות שבהם מתרחשות עלילותיהם. המרחבים, המקומות והנופים המסוימים המוזכרים בסיפורים ממלאים תפקיד חיוני בהבניה של סביבה גברית, כפי שניתן לראות ב"אתה רואה את האוורסט ואת כל ההרים הענקיים האלה" בסיפורו של ארי, או ב"סלע בערך בגובה של מטר וחצי" בסיפורו של טל. גם אם במבט ראשון נראה כי זהו תפקיד של רקע או תפאורה בלבד, מרכיבים אלה מהווים את ההקשר שלאורו ניתן לפרש ולהבין את

הסבלים, המדריכים והכפריים בסמוך לתמונות טבע, בעמודים נפרדים מתמונות הישראלים (נוי, 2002; ראו גם: Cohen, 1992b).

This content downloaded from
132.66.11.218 on Tue, 16 Feb 2021 16:20:03 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

מסעות הטרֶקים, ואשר ביחס אליו התרמילאים מספרים גבריות הגמונית. על־כן ברצוני לגעת בחלק האחרון של חיבור זה בתפיסות, בייצוגים ובהבניות של המרחב (space) ושל המקום (place) שבהם נערכים הטרֶק והטיול בכללותו, ואשר ביחס אליהם מיושמת בגוף ומבוצעת על־ידו גבריות הגמונית.

התרמילאות, כסוג־משנה של תיירות, קשורה באופן נמרץ לתפיסות מרחב ולהבנייתו, שכן מעצם הגדרתם כתיירים התרמילאים נעים ממקום למקום ומארץ לארץ (Dufour, 1978; Leed, 1991). גם בתוך הטיול התרמילאים נעים ללא הרף, הן ביוצאם מן הערים לפעילויות במרחבי הטבע (השתתפות בטרֶק, מצנחי־רחיפה, שהייה בחופים, קפיצת־בנג׳י ועוד) והן לאורך המסלול התרמילאי הממושך המקיף ארצות ואתרים רבים. נתח הגון של הספרות הסוציולוגית והאנתרופולוגית על־אודות תיירות עוסק בסוגיית מאפייניהם של אתרי־היעד התיירותיים ושל המרחבים שבהם הם מצויים, וכן בצורות שבהן הממסד התיירותי מייצר ומשווק דימויים אקזוטיים ואטרקטיביים המבחינים ביניהם ומייחדים אותם זה מזה (Dann, 1996; Kirshenblatt-Gimblett, 1998; Urry, 1990). הזזתו של "תיאטרון התיירות" בשנים האחרונות מן הסביבה העירונית אל הסביבה הכפרית הביאה לידי כך שתדמיתם של אתרים ומרחבים כפריים וחוץ־עירוניים עוצבה ושווקה כאנטיתזה של תדמית העיר – מקום מגוריהם של רוב התיירים, והתרמילאים ביניהם – במטרה ליצור חוויה רומנטית ואקזוטית של רוגע, שלום ושלווה (Cohen, 1989), או לחלופין, של חופש, הרפתקנות וראשוניות (Dann, 1996).[11]

מישראלים לישראליות: מובלעות התרמילאים

סיפורי התרמילאים הישראליים רוויים בהתייחסויות לזהותם ולהשתייכותם הלאומיות. ביטוי בולט לכך הוא הציון השכיח של המובלעות (enclaves) שבהן התרמילאים הישראליים מתגודדים, לנים, סועדים ומבלים (ראו לעיל). התרמילאים מדגישים כי אין מדובר רק בנוכחותם של ישראלים רבים שמבקרים באתרים אלה ושוהים בהם כיחידים או כקבוצות, כי אם בדבר־מה איכותי בדמות נוכחותה של תכונה ישראלית. במסעדות המצויות במובלעות של התרמילאים הישראליים התפריטים כתובים בעברית והאוכל המוגש הינו ישראלי "טיפוסי". על חלונותיהן של החנויות והאכסניות באותם אזורים ועל לוחות־המודעות בסביבה מצויים פתקים ושלטים בעברית המכוונים את קוראיהם לחנויות, מסעדות, אכסניות וסוכנויות מומלצות (שגם בהן מצויות הפניות מסוג זה, וכך הלאה), ומסמנים כך את המרחב כמתחם ישראלי. במובלעות אלה ניתן לשמוע עברית לא רק מפי התרמילאים הישראליים, אלא גם מפי מספקי השירותים המקומיים, עובדה שהתרמילאים מציינים אותה שוב ושוב כעדות ל"עִברוּת" המרחב ולניפוסו.[12] המרחב שבו מצויות המובלעות הישראליות בנוי על "הבחנה מאוד ברורה בין התייר הישראלי... לבין הזר", ונתפס כמרחב ישראלי שבו "הימצאותו [של זר] בשטח מצריכה הסבר" (היכל, 2000, ע׳

11 מן התקופה הרומנטית ואילך נתפסה היציאה מן העיר לטיולים כיציאה ממרחב נגוע ו"חולה" אל מרחבים בריאים לגוף ולנפש (Macnaghten & Urry, 2000).

12 בעבודותיי (נוי, 2002; Noy, 2002a) עסקתי בשאלת הקול (sound) הישראלי כאפיון מגדיר התוחם, באופן אקוסטי־תימטי, מרחב עברי־ישראלי אקסקלוסיבי.

This content downloaded from 132.66.11.218 on Tue, 16 Feb 2021 16:20:03 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

40). קרי, מרחבים אלה נוכסו בתפיסתם של התרמילאים עד כדי כך שהימצאותם ב"שטח" של לא־ישראלים, המסומנים כזרים, הינה עובדה בולטת הדורשת התייחסות(!)

העובדה שהזהות הישראלית המופגנת במובלעות אלה ממלאת נפח משמעותי בסיפורים מציעה כי ההתרחקות מישראל הינה מורכבת ומעלה שאלות של השתייכות וזהות לאומיות במרחב החוץ־לאומי או הבינלאומי שבו נערך הטיול. התרמילאים הינם תיירים אומנם, ולא מהגרים (או "יורדים"), אולם כפי שמעידים הציטוטים מדבריהם של רפאל איתן (לעיל) ואריאל שרון (ראו הערה 4), יש המבקרים את הטיול התרמילאי בשל עצם ההתרחקות מן המכורה. בהקשר זה מעניין שמחקרי התרמילאים הישראליים מציעים כי הטיול מהווה שלב חיים *המחזק* את הזהות הלאומית של התרמילאים ואת הקשר בינם לבין ארצם (היכל, 2000), או לכל הפחות מציע זהות לאומית מחודשת (Haviv, 2002). הישראליות בטיול מופגנת אל מול זרות ואחרות, עימות המשקף ומשעתק כמה מן המאפיינים השְדרתיים של הזהות הישראלית, ובפרט את "מנטליות המצור", על השלכותיה (Kimmerling, 2001 ;Bar-Tal & Antebi, 1992). מעבר לסיבות נוספות למיקומם הנוכחי של מסלולי הטיול בעולם השלישי (כגון עלות כספית נמוכה), ברור כי בבחירת סביבה זו, המתוארת על־ידי התרמילאים כ"מלוכלכת" (נוי, 2002) ואף כ"עוינת" (מבורך, 1997), מילאו תפקיד גם המגמות הקולוניאליסטיות בחברה הישראלית. האתרים המרוחקים נתפסו – ועודם נתפסים – כממוקמים בסְפר, והביקור בהם מהווה ביטוי סמלי ומשחקי־תיירי של גילוי סְפר זה, ומכאן גם הכינויים "מתנחלים" ו"כובשים" המשמשים את התרמילאים בהתייחסותם אל עצמם (מעוז, 1999). לאור עבודותיו של קימרלינג העוסקות בתפיסות המרחב בשיח הציוני (Kimmerling, 1983, 1989), ניתן להמשיג גם את התרמילאות כפרקטיקה מרחבית המבטאת יחס ניאו־קולוניאליסטי למרחב ה"אחר". במהלך הצמיחה המרשימה בהשתתפות בטיול, בהתמסדותה של התרמילאות ובהתקבעות מסלוליה ואתריה, נעשה הסְפר המרוחק לחזית (frontier) המהווה כר חדש לגילויים טריטוריאליים ול"כיבושים" סמליים. המרחב שהיה אמור להוות את השוליים – את הסְפר – נעשה להתחלה חדשה של התפשטות נוספת. המובלעות הישראליות, סיפורי התרמילאים המתייחסים למובלעות אלה והשיח הציבורי המתייחס לתרמילאות בישראל – כל אלה לבשו, גם אם באופן סמלי ומשחקי, גוונים ניאו־קולוניאליסטיים (Haviv, 2002; ראו גם: Ben-Ari & Bilu, 1997).

המבט המתנשא כלפי "העולם השלישי", המשתקף מבעד למראת הדימויים התרמילאית כהומוגני, רומנטי ואקזוטי, מציע מרחב תיירותי מושך ומסוכן בו־זמנית. ההכנות לנסיעה הארוכה מלוות בעצות בנוגע להימנעות מקשר קרוב מדי עם ה"מקומיים" ולשמירה על הגוף באמצעים שונים, החל ב"חבילת הזריקות" הניתנת לטיילים בארץ וכלה בהימנעות מאכילת אוכל במקומות מסוימים ומשתיית מים שאינם "מטוהרים". דימויי ה"מקומיים" מזכירים את תיאור ה"מקומי" בתרבות הישראלית־הצברית – הוא הפלשתיני – שגם הוא מושא כפול ל"קנאה והערצה בצד בוז וטינה" (גורביץ' וארן, 1991, ע' 29).

אל מול דימויים אלה של ה"מקומיים" ואל מול המרחב הזה מתלכדים הישראלים ומתגבשים במובלעות ויוצרים קולקטיב ישראלי המשקף, כאמור, דפוסים חברתיים מוכרים (ראו גם אלמוג, 1997, ע' 289–316). הטרֵק, שהינו "טיול בתוך טיול", מציין לפיכך יציאה מוכפלת מן המרכזים הישראליים: הן מן המרכזים הממלכתיים בארץ־ישראל והן מהשתקפותם הסמלית במובלעות התרמילאיות בטיול.

This content downloaded from
132.66.11.218 on Tue, 16 Feb 2021 16:20:03 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

סיפורי טרֶקים: גבריות ומרחבי טבע

בדומה לחקר הזיקה בין הבניות של גוף להבניות של מיני גבריות, הושפע המחקר העוסק בגבריות גם מן העבודה הביקורתית העוסקת בחקר ייצוגם והבנייתם המִגדריים של מרחבים שונים על־ידי שיחים שליטים. כאלה הם המרחבים הסמליים שאותם הזכרנו במבוא – הקשורים לזירת הקרב, למגרש המשחקים, לטבע ולסְפר – שבהם פעילויותיהם של החייל, של הספורטאי ושל הטייל נושאות משמעות הירואית. הבניית הגבריות במרחבים חוץ־עירוניים וכפריים מושתתת על תפיסתם *כאתגר פיזי* שיש להתגבר עליו ולכבוש אותו, ודמותו של הגבר ההגמוני עולה בהם כדמות של גיבור אמיץ והרפתקן שמוכן ליטול סיכונים בכל עת. על גיבור מעין זה כותבת וודוורד (Woodward, 2000, p. 644): "Crucially, he possesses the abilities to conquer hostile environments, to cross unfamiliar terrain, and to lay claim to dangerous grounds".

כדי לכונן דמות זו, על תכונותיה (כגון הנכונות ליטול סיכונים ואומץ־לב) ועל פעילויותיה (כגון חצייה, כיבוש וניפוס של מרחבי טבע פראיים), המרחבים חייבים להיות מובְנים כעוינים, לא־מוכרים ומסוכנים. הם כיריבים בתחרות שיש לגבור עליהם. אכן, בסיפורי התרמילאים הטבע מואנש ומוצג כיריב שעימו ומולו הם מתחרים. כזו היא "מחלת הגבהים" ה"תוקפת" את גופם של התרמילאים, וכזה הוא גם מזג־האוויר המואנש, ובפרט הערפל והשלג. השלג "תוקף" את התרמילאים ו"בא מן ההרים ישר לעיניים", ואילו הערפל מגדיל לעשות ומהווה מתחרה של ממש שכן החשש מפני הגבלת הראות, שפוגמת בחוויית המראה ועלולה אף לגרום לסטייה מן השביל, מניע את התרמילאים לזרז את הליכתם: "אז אמרנו: 'רוצו, רוצו, הערפל עולה, הוא משיג אותנו!'", כפי שמספר בהתרגשות אחד התרמילאים.

אם כן, נוסף על המִדרג התחרותי המתקיים בין התרמילאים לבין עצמם, ממלא *גם הטבע תפקיד (מואנש) באִתגורם ובהמרצתם בעת מסע הטרֶק*. תפיסה זו הינה תפיסת טבע מסוימת הקשורה אל עצם בחירת הטבע ההררי לעריכת מסעות הטרֶקים ("בחירה סובסטנטיבית") וכן אל הייצוג והשיווק של דימויים של סכנה, הרפתקנות ואקזוטיות, המוצגים כקשורים לתכונותיו של מרחב טבע זה (ה־"communicative staging"; ראו: Cohen, 1989). במישור מִגדרי מדובר בדימוי הכורך את מסלול הטרֶק עם דימויי גבריות (Elsrud, 2001).

אברהמי, הנוקט במחקרו גישה פסיכולוגית־סביבתית, מציין כי בסיפורי הטרֶקים לא הופיעו כמעט תיאורים מפורטים של מקום, מרחב או נוף, וכאשר צוינו מקומות, הם שימשו תמיד בבחינת "מיכל" של תחושות, התנסויות ופעילויות של התרמילאים, או בבחינת תפאורה ההולמת את תכניו של טקס המעבר (Avrahami, 2001). המקום הינו מקום בשביל דבר־מה, והאפיון של המרחבים ושל השוני ביניהם קשור לאפשרויות השונות של פעילות וצריכה שהם מציעים, כפי שמציינת תרמילאית המצוטטת בעבודתה של חביב: "China is about seeing the place – India is about partying" (Haviv, 2002). אחדות מבין הארצות המצויות לאורך המסלול התרמילאי, כגון נפאל באסיה ופרו בדרום אמריקה, ואחדים מבין האזורים ההרריים בארצות אחרות, כגון צפון הודו וצפון תאילנד, נתפסים כמרחבים שיש לקיים בהם פעילויות הרפתקניות. מרחבים אלה נתפסים כ"שטח" המאפשר עבודה גופנית מאומצת במסגרת של יישום גבריות הגמונית. נראה כי אין מדובר עוד ב־landscape, אלא ב־taskscape (Ingold, 1993; Macnaghten & Urry, 2000;)

This content downloaded from
132.66.11.218 on Tue, 16 Feb 2021 16:20:03 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

Michael, 2000), קרי, במרחבי־עבודה שבהם – וביחס לקווי־המתאר שלהם – הגוף עובד, משתנה ומתעצב. בעצם הביטוי "היציאה לשטח" כבר טמון פן גברי, שכן בניגוד לערים, למובלעות של התרמילאים, לאכסניות ולבתי־המלון, הנתפסים כבעלי מאפיינים נשיים מתוקף היותם אזורים המספקים שירותים (Dann, 1996; Morin, Longhurst & Johnston, 2001), הטבע הפראי מהווה מרחב־עבודה "טבעי" שאינו נתפס כמרחב צרכני/תיירי.[13]

משמעות ההשתתפות במסע הטרֶק כיציאה הרפתקנית־גברית ממרכזי הערים המתוירות אל מרחבי הטבע – מרחבים "פרימיטיביים", חוץ־עירוניים וכפריים שיש לגלותם ולכבוש אותם – נובעת גם מהיותה יציאה מן המרחבים המובלעתיים בעלי הצביון הישראלי. על כך מעידה טענת התרמילאים כי הם יוצאים לטרֶק "כדי להתרחק מכל הישראלים" (אף שמסלולי הטרֶק שהתקבעו מכונים בפי התרמילאים "הטרֶקים הישראליים").

השרבוטים בנוסח "שליחי השטן מגולני 13" (מעין "ברוך ג'מילי" מעודכן וצבאי), המרוססים על סלעים לאורכו של מסלול הטרֶק ובשיאו, מעידים על תפיסתם העצמית של כותביהם לא כתיירים המשתתפים באופן אישי בפעילות אזרחית, אלא כחיילים בעלי זהות קבוצתית (יחידתית־צבאית וישראלית) המגלים חזית ומסמנים בה את נוכחותם בגופם ובכתב־ידם. כך גם ניתן להבין את היציאה לטרֶקים בליווי דגלוני ישראל קטנים שהובאו מן הארץ, המסמנים, בדומה לדגל ארצות־הברית המונף על קרקע הירח, את הנוכחות הלאומית של האסטרונאוטים/הטיילים על אותה קרקע חדשה ובתולית לכאורה. גם "סיפורי־הדרך" מסמנים בעברית צבאית ותכליתית את המרחב כישראלי־עברי: לא כמפות טופוגרפיות, המשתמשות בשפת קודים אוניוורסלית מוסכמת, "סיפורי־הדרך" מתווים מסלול לקוראי עברית או "ישראלית", כפי שהם מכנים את לשונם, בלבד. מפה לשונית זו מהווה "תרגום" מדויק ל"ישראלית" של המסלול ושל המרחב שבו הוא מתקיים – צעד אחר צעד, כברה אחר כברה. סיפורים אלה רוויים ביטויים בז'רגון צבאי המתייחסים למרחב בטיול כולו ובטרֶק באופן מודגש. כזו היא, למשל, התבטאותו של אלון ביחס להתנהלות המסע: "כל יום אתה עובר מכפר לכפר ומיעד ליעד." שפה זו משקפת במדויק את שפת הניווט והכיבוש הצבאיים, המתייחסת למרחבים – מיושבים ולא־מיושבים כאחד – כאל אתגרים שיש לכובשם בתנועת הגוף. ביטוי זה גם מבהיר בעוצמה את המכנה הניאו־אימפריאליסטי המשותף לשיח הצבאי ולשיח התיירותי (Phillips & Steiner, 1999). כמעט כל התרמילאים מציינים כי יש "לסמן וי" על אתרים רבים לאורך המסלול: "מה שהרוב עושים – הולכים לזה וחוזרים רק [כדי] לדקור את הנקודה ולהמשיך. לסמן וי." הסימון שיואב מדבר עליו אינו נערך רק במפה קוגניטיבית הנמצאת

---

13 כבר ציינו כי התפיסות והדימויים הרווחים בתרבות המערבית ביחס לטבע הלא־מיושב, העומד אל מול העיר המתועשת, הינם בעלי גוון נשי ("אימא אדמה"). יחד עם זה, בדיון לעיל הטבע מעומת עם המרכזים העירוניים שמספקים שירותים ומהווים מרכזי צרכנות וקניות ולפיכך מואר באור גברי. נראה כי מרחבי העיר והטבע נושאים דימויים נשיים שונים: בעוד שהעיר נשית בכך שהיא מספקת שירותים וסחורות, נשיות שניתן לכנותה אימהית־הורית, הטבע מספק סביבה פראית שיש "לדעת" אותה, וזוהי נשיות שונה – נערית־בתולית.

This content downloaded from 132.66.11.218 on Tue, 16 Feb 2021 16:20:03 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

בראשם של התרמילאים, כי אם גם בגופם ובמרחב ממש, שכן "סימון ה־וַי" מתייחס הן למרחבים מסוימים והן לפעילויות הנעשות במרחבים אלה. הגוף משמש כדי לסמן את המרחב, והמרחב או ה"שטח" שבו מדובר אינו ממשי יותר מן הנקודות המצוינות בסיכות על מפה צבאית, שלצידן מסומן ה־וַי.

מרחב "אחר"

במובאה הבאה, והאחרונה, מסיפורו של אבי עולה התייחסות למרחב שבו נערך הטרֶק, המצוי הרחק מן המובלעות של הישראלים, מן הערים בארצות המתוירות ומארץ־ישראל. אבי עורך השוואה בין המרחב הישראלי המוכר לו היטב לבין מרחבים "אחרים", ואף שהשוואה מעין זו, ועימה ציוני מקומות ונופים בישראל, הינה שכיחה למדי בסיפורי התרמילאים, נראה כי בסיפורו היא זוכה במבט מפוכח המאיר את שאלת המרחב של הטיול.

> שמה קצת קשה לנווט. אני זוכר היה שם קטע – איזה קטע – ואני מחזיק מעצמי אחד שכן מנווט טוב – אבל מפה של אחת־למאה־אלף והרי־שלג גבוהים מאוד, גרניט כזאת, קשה, קשה היה קצת לנווט, אבל בסוף מצאנו [את הכפר]... אחד החברה ממש לא הרגיש טוב. וזה היה קצת מפחיד. הוא הקיא, ואני זוכר שמאוד דאגתי. כלומר, הידיעה... לדעת שזה לא המגרש הביתי שלך. כלומר, לישראלים יש נטייה לחשוב שהכל זה כמו בצבא ופה ושם. ואם אנחנו הולכים לנחל כאן או לנחל במדבר יהודה, אז אנחנו בטח גם יכולים פה [בטיול]. ההבנה שזה לא המגרש הביתי שלך – לא מבחינת התנאי טבע, לא מבחינת תנאי האקלים, ובטח לא מבחינת האפשרויות פינוי.

בצל החוויה הקשה שעבר, אבי ער באופן חד לאחרותו של המרחב שבו נערכים מסעות הטרֶקים. דבריו נפתחים באמירה כי הניווט הצבאי – אותה פרקטיקה גברית עילאית של התמצאות במרחב בעזרת ידע בתפעול מכשירים (שימוש במפות, במצפנים וכדומה) – סייע לו אך בקושי, חרף נסיונו הרב וחרף העובדה שיכולת הניווט אינה אמורה לכאורה להיות תלויה בתוואי השטח. תחושת הזרות שהתעוררה בו לאחר שאחד מחברי הקבוצה חש ברע איימה על אבי ועוררה בו חרדה. הנימוק העיקרי המוזכר לחשש המתגבר הוא העדר האפשרות לחילוץ במקרה של תאונה או תקלה. במקום אחר אבי מציין כי בשטחי ארץ־ישראל הטלפונים האלחוטיים והמרחב הגיאוגרפי המצומצם יחסית מאפשרים פינוי בטוח ומהיר במקרה הצורך. בהשוואה בין המרחבים הוא מנסח בעוצמה את האמירה כי הטרֶק בפרו אינו נערך ב"מגרש הביתי". דימוי זה מזכיר את הסמיכות, שבה עסקנו, בין המרחבים השונים שבהם מכוננת גבריות הגמונית – מגרש הספורט, המערכה הצבאית והמרחב ה"לא־ידוע". בסיפורו של אבי מרחב הטיול אינו מגרש ביתי הממוקם בסביבה מוכרת ומאוכלס בקהל אוהד. התחושה הביתית והמוגנת השורה בקרב אלה המנווטים במרחבי הארץ (או סמוך להם) נובעת, על־פי אבי, מן האפשרות לקבל עזרה וסיוע מיידיים: אף אם הנך לבד – במגרש הביתי – הקהל או הצופים נמצאים למעשה יחד אתך, ואתה יכול לזכות בסיוע או בפינוי יעילים ומהירים; לעומת זה, הגוף הישראלי המצוי "שם" – קרי, בנכר, במרחבי הטבע הזרים המצויים מחוץ לארץ־ישראל ומחוץ למובלעות

This content downloaded from
132.66.11.218 on Tue, 16 Feb 2021 16:20:03 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

הישראליות – נע ללא חבל־הטבור (אמצעי תקשורת) שיכול להבטיח קבלת עזרה מהירה בשעת צרה, וחש כתלוי על בלימה (בהמשך לדבריו של מסעד – Massad, 2001).

ניסוחיו של אבי מסגירים דבר־מה שכיח אך מובלע, והוא ש"לישראלים יש נטייה לחשוב שהכל זה כמו בצבא". "הכל" כאן אינו מתייחס רק לגוף, אלא גם למרחב. התפיסה הקולקטיבית שאבי מצביע עליה הינה עיוורת ל"אחרוּת" של מרחבי הטיול והטרֶק, והידע והדימויים ביחס למרחבי הארץ מותקים או מועתקים אל המרחבים בארצות הזרות. "מחלתו" הבלתי־מוסברת של אבי, שייתכן כי נחבאה בגופו עוד קודם לכן אך התפרצה דווקא בסביבה ההררית הגבוהה המצויה הרחק מארץ־הבית, משמשת בסיפורו כעדות לפער התהומי בין המרחבים.

מתח נוסף בין המוּכּר וה"אחר" פגשנו גם בהתייחסותם של הישראלים המשתתפים במסעות הטרֶק אל טיבו האחר של הטבע בטיול. בתארו את התפעלותו למראה הנוף שנשקף מן הפאס, ציין ארי (ראו לעיל) כי "זה מין נקודה כזאתי שאתה רואה את האוורסט ואת כל ההרים הענקיים האלה, והשמש שוקעת מאחוריך, ואז הכל פשוט מתכסה בקו כזה של אדום". ביפי הנוף המתואר ובעוצמת החוויה שהוא מעורר יש כדי להאפיל על העובדה שמנקודת־השיא של הטרֶק נשקף הר הנמצא מעבר להישג־ידו של התרמילאי. מבחינה טופוגרפית, פסגת הטרֶק אינה פסגה, אלא אוכף, והמסעות כולם נערכים בצל הרים המצויים הרחק מעל ומעבר למסלולי ההליכה. הגבריוּת, אפילו זו ההגמונית שמיושמת ומתכוננת בהצלחה בסיפוריהם של תרמילאים כארי, זוכה בתוקפה האותנטי כבר מעצם הקִרבה אל ההרים, מן ההליכה וההעפלה על שיפוליהם, מבלי שיידרש טיפוס אל פסגתם (Morin, Longhurst & Johnston, 2001). בדומה מעט למשה העומד על הר נבו, שיא חווייתם של התרמילאים בטרֶק מתבטא בכך שהם משקיפים על נוף נכסף *שאינו בר־השגה* מבחינתם. בעוד שלמצדה, להר מירון, למכתשים בנגב וכדומה העפילו התרמילאים בגופם, "האוורסט" מהווה דוגמה למרחב שאינו ניתן לכיבוש ולהגשמה. כך, בגבריוּת המתכוננת בקרב התרמילאים מצוי מראש רף התוחם ומגדיר את מרחבה, וגם בפרקטיקה זו נשאר ה"אחר", ודימוייו הרומנטיים, מחוץ לתחום.[14]

מקומות "קטנים" ו"גדולים": השתקפות נופי הארץ

סיפורי הטרֶק של התרמילאים כוללים התייחסויות רבות לנופי ארץ־ישראל ולמרחביה (כך "מדבר יהודה" אצל אבי), המוזכרים במסגרת התרשמויותיהם מן הנופים במהלך הטרֶק. כאמור, אין מדובר בתיאור מפורט של נופים או מקומות, כי אם בציון המרחב כ"שטח"־עבודה מוכר ובמשמעותו של שטח זה לגבי עבודת גופם של התרמילאים ולגבי חוויותיהם בו. הנופים המוזכרים הם הנופים הישראליים האֶפיים שנהיו לסמלים לאומיים בשיח הציוני. אין אלה נופים ומקומות "קטנים", ממשיים ואינטימיים, כי אם הנופים שנקשרו למקומות "הגדולים", הנופים הממלכתיים־הלאומיים שנוכסו כסמלים בתרבות הישראלית ואשר מייצגים את המולדת הנכספת (גורביץ' וארן, 1991; שוורץ, 2000; Ezrahi, 1992). הנופים המוזכרים הינם הרריים ותלולים, וכוללים שורה של מקומות

14 גם בתקופת מסעותיהם של הצברים היה היעד הקסום ביותר דווקא מחוץ לשטחיה של ארץ־ישראל. "הסלע האדום" בפטרה ביטא כבר אז את המשיכה אל מרחב "אחר", בלתי־מושג לרוב, מסוכן ואקזוטי.

This content downloaded from
132.66.11.218 on Tue, 16 Feb 2021 16:20:03 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

ואתרים מוכרים: מצדה, הר תבור, הר מירון, הרי סיני, הרי הנגב (ומכתשיו) והרי יהודה וירושלים. הרים אלה, והאתרים הממוקמים בפסגותיהם, מהווים סמלים, נקודות־ציון בעלות ערך בולט (תרתי משמע) בשיח ההיסטורי־הלאומי הציוני, אתרים ש"אליהם עולים, עולים לרגל. [ובהם,] בסוף מסלול מפרך, נמצא הרעיון" (גורביץ' וארן, 1991, ע' 29).[15]

שחר, לדוגמה, מלין על כך שישראלים רבים מדי מטיילים במסעות הטרֶק ומשתתפים בהם כ"עדר", ומותח ביקורת חריפה על התרמילאיות המשתתפות בטרֶקים (ראו לעיל את הדיון בניגודים המכוננים גבריות), תוך שהוא מזכיר את אחד האתרים המפורסמים: "זה בעיקר בנות... אפילו במצדה היא לא הייתה בארץ. זה אבסורד!" מן התפיסה המִדרגית המתנסחת בדברים אלה עולה כי ראשית יש לטייל ברחבי הארץ, באותם אתרים אֶפיים כמצדה, שהינם אתרים תלולים של גבורה וגבריות, ורק לאחר־מכן, עם השלמת ההיכרות הפטריוטית והגופנית עם אתרים אלה, ניתן ההיתר ונרכשת הזכות להמשיך הלאה, אל מקומות גבוהים יותר, אל שלגים עמוקים יותר ואל טבע "פראי" ו"ראשוני" יותר, שהינם המאפיינים של מסלולי הטרֶק ושל אתריו. הטבע הבראשיתי הנשקף בטיול מציע אתגרים נישאים יותר ו"שטחים" קשים ומאתגרים יותר מאשר אלה המצויים בארץ־ישראל. ההשתתפות בטיול ובטרֶק מחיה את "המימד האנכי" של החוויה הישראלית (גורביץ' וארן, 1991), ותוך כדי כך מספקת תוקף לגבריות, לאחר שההעפלה הרגלית לאתרים כמצדה או כהר חרמון (שעובדת היותו נמוך מן ההרים בטרק מוזכרת) חדלה זה כבר מלספקו.

סיכום

מסיפורי הטיול של תרמילאים ישראליים המשתתפים במסע הטרֶק עולים אופני ההבניה והיישום של גבריות הגמונית באמצעות פרקטיקות ודימויים של גוף ומרחב ממוגדרים. בחינתה של הבניית הגבריות בסיפורים מאירה את האופנים שבהם השיח הישראלי־הצברי מַבנה את עבודת הגוף, את תפיסות המרחב והמקום ואת הזיקה שבין פעולות הגוף לבין המרחב שבו הן מתממשות כפרקטיקה המשכית לכיבוש המקום בציונות. תפיסות אלה של מרחב וגוף מוכללות בחוויות העולות בסיפורים הרחק מעבר למרחב שבו הן נוסדו ובאו לידי מימוש בשיח הציוני מלכתחילה – שטחיה של ארץ־ישראל.

ראשית, הקריאה בסיפורים מאירה את *התפקיד המרכזי שממלא הגוף בהבניית זהות מִגדרית בכלל ובכינון גבריות הגמונית בפרט*. ניכר כי סיפורי התרמילאים הינם סיפורים מוגשמים (embodied narratives) – סיפורי־גוף שבהם באות לידי ביטוי הרפתקותיו ותלאותיו של הגוף במסגרת טקס מעבר מנעורים לבגרות המתרחש בטבע כפרי והררי. הגוף הגברי המעפיל בטרֶק נתפס כגוף העומד באתגר פיזי משמעותי שגמולו הוא תחושת

15 מצדה, בפרט, היוותה אתר עלייה־לרגל לדורות של צעירים שהשתתפו בטקסי חניכה של תנועות־נוער ויחידות צבאיות. ההעפלה המפרכת נתפסה כמגבשת ומלכדת את הזהות הישראלית דרך עבודת הגוף במרחב (Ben-Yehuda, 1995; Zerubavel, 1995).

This content downloaded from
132.66.11.218 on Tue, 16 Feb 2021 16:20:03 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

סיפוק עמוקה. הגוף מתמודד בהירואיות ובהצלחה עם טבע פראי, ראשוני ו"אותנטי", המובנה בצורה רומנטית ומעין־צבאית כאתגר העומד בפניו. המסע הרגלי המפרך מעצב את הגוף הגברי הראוי והרצוי תוך כדי מגע עם הטבע. ההרפתקה, ריבוי הסיכונים והגילוי של מסלולים ואתרים לא־ידועים כביכול מאפיינים את הנורמה הפיזית, המפרכת והמאתגרת של מסע הטרֶק, ומהווים שלד עלילתי ודרמתי של סיפורי מסע המְתַקפים גבריוּת רומנטית. התרמילאי המסיים את הטיול כולו, ובכלל זה את מסעות הטרֶק, לובש דמות גיבור המעידה על עצמה בסיפורי המסע שאת הזכות לספרם (Storytelling rights) רכש בהרפתקותיו (Elsrud, 2001; Noy, forthcoming).

יחד עם זה, לא כל סיפוריהם של הגברים המשתתפים במסעות טרֶק משקפים גבריוּת הגמונית או מעידים על התגלמותה המלאה בגוף. למעשה, רק כרבע מן המרואיינים אכן אימצו במלואה את הנורמה הגברית, ואילו היתר הביעו דרגות שונות של מורת־רוח מדמותו האידיאלית של הגבר העולה מנורמה זו. במקרים אלה, גם המחאה וגם החתרנות באו לידי ביטוי באותו אתר חברתי – הגוף. זאת, באמצעות מתן קול לקשיים הגופניים העולים במהלך המסע, באמצעות התרסה מפורשת כלפי הנורמה המאמצת, וממילא, באמצעות יצירת סיפורים שבהם הגופים חוזרים לבעלוּת מספריהם (embodied) מעם השיח הנורמטיבי (disembodied).

שנית, הקריאה בסיפורי המסע של התרמילאים מעלה את תפקידם של *מקומות, אתרים ומסלולים בעיצוב זהות מִגדרית וגברית*. מרחבים שונים טעונים בערך מִגדרי או בערך שניתן להמירו *בהון מִגדרי*. גבריוּת הגמונית מתכוננת במרחבים מסוימים – כגון זירות מלחמה, מכאן, ומגרשי ספורט, מכאן – שבהם, ורק בהם, הפעילות הגברית נושאת משמעות. הגבריוּת שבה עסק החיבור מתקיימת גם היא בזיקה הדוקה למרחב מכונן גבריוּת – מרחב הטבע הפתוח, החוץ־עירוני, הלא־ידוע והאקזוטי. מרחב זה מובנה כאתגר שיש לחצותו, כשטח זר שיש לכובשו ולסמנו באמצעות הגוף (Woodward, 1998, 2000). בסיפורי התרמילאים המרחב אינו ניכר בפרטיו, אלא מהווה מרחב־עבודה ("שטח"־עבודה) המכשיר את גופו הגברי של ההרפתקן. תוויו הגיאוגרפיים של שטח זה, המחייבים את התרמילאים לעבודה מפרכת בטרֶק, ועובדת היותו מצוי ב"עולם השלישי" ה"פרימיטיבי" מעניקים מידה של הירואיות ואותנטיות לפעילויותיו של הגוף הגברי ההגמוני. כך, מסע הטרֶק משקף – ובו־בזמן ממשיך לעצב – זהות גברית־לאומית באמצעות פרקטיקה תיירית שעניינה אינו ההנאה שבבילוי או בנופש (בבחינת leisure או recreation), אלא תמורה אישית נשגבת הנובעת ממאמץ גופני משמעותי.

ההשתתפות במסע הטרֶק, ומשמעותה לגבי התרמילאים הישראליים, לא נוצרו יש מאין, אלא מהוות וריאציה על תֵמה תרבותית מוכרת. נופי ישראל המשתקפים תדיר בסיפורי הטיול והטרֶק אינם נופים אינטימיים ויומיומיים ("המקום הקטן", גורביץ' וארן, 1991), אלא הנופים והאתרים ההרריים שנוכסו בשיח הציוני־הלאומי כסמלים של "המקום הגדול", ואשר מוכרים לתרמילאים מן המסעות הרגליים בארץ במסגרת תנועות־הנוער והשירות הצבאי. הגבריוּת של הטייל, ההרפתקן והמגלה מיושמת ומתכוננת ביחס לסביבה נאצלת ובלתי־רגילה, באתרים תלולים של גבריוּת לאומית, כמצדה והרי יהודה. כך, האופנוּת התרמילאית בכללותה, ומסעות הטרֶקים בפרט, נקשרו בשלשלת תרבותית וחברתית אל מסעות הצברים. אולם עוצמתו של הטבע המוזכר בסיפורים מתוארת כרבה מעוצמת הטבע בישראל וכמאפילה עליה. מן ההשוואות שהתרמילאים עורכים בין

This content downloaded from
132.66.11.218 on Tue, 16 Feb 2021 16:20:03 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

המרחבים והאתרים בארץ ובארצות הטיול ניכר כי אף ש"המימד האנכי" של החוויה נשמר (גורביץ' וארן, 1991), הטבע בחוץ־לארץ – הגבהים, השלג, הקרחונים וכדומה – מציע אתגר גדול יותר מזה הקיים בארץ. כך נוצר מִדרג של מרחבים המכוננים גבריות, כאשר הדרגות הגבוהות בו, תרתי משמע, ניתנות להשגה ולכיבוש סמלי רק *מחוץ* לשטחי הארץ.

שלישית, זיקת־הגומלין הקיימת בקרב התרמילאים בין פרקטיקות של גוף ומרחב הינה עשירה ומורכבת, והיא נשענת כאמור על מקומה של המסורת הישראלית־הצברית של מסעות רגליים. במסעות אלה הגוף היוצא את העיר וצועד בשביליו של הטבע ההררי, הראשוני, האותנטי, *מתעצב בו אך בו־בזמן גם פועל עליו*. ההליכה – מן הצעדה דרך הטיול ועד הניווט – מסמנת את המרחב, ממפה אותו, מנכסת אותו וכובשת אותו באופן סמלי שוב ושוב. זו פעולתו של השיח הציוני הקולוניאליסטי, שביקש להפוך את הגוף הגברי הגלותי־הנשי לגוף גברי "צברי", ואת המקום – מרחביה ושטחיה של פלשתינה דאז – לבית לאומי לעם היהודי. כך נקשרו בשיח הציוני הגוף והמרחב בזיקה מקומית הדוקה שתכליתה תמורה הדדית של השניים.

המורכבות הייחודית לתרמילאות נובעת מן ההתקה או ההעתקה של פרקטיקות קולוניאליסטיות של גוף ומקום משטחיה של ארץ־ישראל – שעליהם ובהם הן נוסדו – אל מרחבים תיירותיים מרוחקים. הגוף הצברי־הגברי התכונן מראשיתו בשיח הציוני אך ורק ביחס למרחביה של ארץ־ישראל, ולכן בעת היציאה מהם הוא עלול להיות ריק וקל כ"הולוגרמה", כפי שמציע מסעד (Massad, 2001). אולם קו־מחשבה זה מניח כי היציאה הפיזית מגבולות הארץ מלווה בהכרח ביציאה סמלית ובחוויה של זרות או אחרות. לעומת זה, בהיותה פרקטיקה ניאו־קולוניאליסטית, גופי התרמילאים הישראליים פועלים במרחב שמסומן בסממנים לאומיים, וכך נמנעת או נפתרת החרדה ההולוגרמית. הגוף הישראלי נע ופועל במרחב בועתי המסומן במאפיינים לאומיים באמצעות ריבוי התרמילאים הישראליים והתקבצותם במובלעות (בבחינת "ישראל הקטנה").

בהמשך לכך, נראה כי התמורה הרחבה שחלה בחברות המערביות בתקופה שלאחר מלחמת־העולם השנייה, ואשר ביטאה ירידה הדרגתית בגיוס הגוף הגברי למיזמים של לאומיות קולוניאליסטית וצבאית (בעיקר לטובת ספורט תחרותי ממוסד), פסחה במידת־מה על חלקים של החברה בישראל. ההתקה שקימל מציין – "the geographic frontier was replaced by the outfield fence" (Kimmel, 1996, p. 141) – לא התרחשה בחברה הישראלית. תפיסת הגבריות העולה ממסעות התרמילאים מצביעה על שימור מקומן האידיאולוגי וחיותן של התפיסות האימפריאליסטיות והצבאיות בחברה הישראלית, שלא נתחמו בגדר של מגרש ספורט או בכל גדר אחרת. להבדיל מספורט תחרותי, גבולות וגדרות אינם תוחמים את מסגרותיהן של הפרקטיקות הצבאית והטיילית־הקולוניאליסטית, אלא מהווים דווקא את המניע וההסבר להן. את הטיילות הרגלית ניתן לתפוס איפוא כאחד מענפי "הספורט הלאומי הציוני", שמרחבי ארץ־ישראל שימשו לו מגרש ומִתקן אימונים.

הרחק מחוץ לגבולות הארץ מכונן שיח התרמילאים את "המקום הגדול", ובמקביל לו וביחס אליו גם את "הגוף הגדול", שהוא הגוף הפועל בו וביחס אליו. בין שני ייצוגים רומנטיים אלה, ובין חוויות הפרט, מתקיימים פערים ומתחים תמידיים. במילים אחרות, בפרקטיקה הטיילית באה לידי ביטוי אי־מסוימותו של השיח הציוני: במרחב – בצורת העדר סימון ותיחום של גבולות, מרחבים ומקומות, ובהפיכתו המתמדת של הגבול לִסְפר

This content downloaded from
132.66.11.218 on Tue, 16 Feb 2021 16:20:03 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

מרתק, אקזוטי ואותנטי; ובגוף – בצורת אי־מסוימותו של הגוף הנדרש לעבוד ולהתעצב שוב ושוב בפרקטיקות שאופיין רומנטי־צבאי במרחבים בעלי הון מִגדרי. על־כן אין זה מקרה שדווקא התרמילאות – כמופע ישראלי הנסוב סביב החיפוש הרומנטי אחר אזורי סְפר אותנטיים וגילויים, וסביב מעורבותו האינטנסיבית של הגוף במהלך הטיול הממושך – התמסדה כטקס מעבר קולקטיבי בקרב צעירים ישראליים בהווה.

מקורות

אלמוג, עוז (1997). הצבר: דיוקן. תל־אביב: עם עובד.

גורביץ', זלי וארן, גדעון (1991). על המקום (אנתרופולוגיה ישראלית). אלפיים, 4, 9–44.

גורביץ', זלי וארן, גדעון (1993). המטבע הקשה של המקום: מענה למאמרי התגובה הרבים ל"על המקום". אלפיים, 8, 173–177.

היכל, עידית (2000). לוקאליות ישראלית נודדת במזרח: חווית "הטיול במזרח", השפעותיה על תפישת החיים של המטיילים. עבודה לשם קבלת תואר מוסמך, האוניברסיטה העברית בירושלים.

יעקובסון, יהודה (1987). צליינות חילונית בקונטקסט ישראלי: מסעות של צעירים ישראליים למקומות רחוקים. עבודה לשם קבלת תואר מוסמך, אוניברסיטת תל־אביב.

כתריאל, תמר (1999). "גיבוש" כמטפורה חברתית. בתוך: מילות מפתח: דפוסי תרבות ותקשורת בישראל (ע' 148–167). תל־אביב: אוניברסיטת חיפה וזמורה־ביתן.

ליבליך, עמיה (1987). אביב שנות. תל־אביב: שוקן.

מבורך, עודד (1997). הטיול הממושך לאחר השחרור מצה"ל: מאפייני המטיילים, השפעת הטיול ומשמעותו. עבודה לשם קבלת תואר דוקטור, האוניברסיטה העברית בירושלים.

מעוז, דריה (1999). לבי במזרח: המסע של צעירים־מבוגרים ישראלים להודו. עבודה לשם קבלת תואר מוסמך, האוניברסיטה העברית בירושלים.

נוי, חיים (2002). המסע הגדול: ניתוח נרטיבי של סיפורי טרקים ישראלים. עבודה לשם קבלת תואר דוקטור, האוניברסיטה העברית בירושלים.

סלומון, הגר וחזן־רוקם, גלית (1997). רוקמות את עצמן: רקמה ונשיות בקבוצה ירושלמית. תיאוריה וביקורת, 10, 55–68.

סלמון, רותי (1998). מקום רחוק, מקום בלי דאגה: מוטיבציות לנסיעה לטיולי תרמילאות והשפעת מגדר. עבודה לשם קבלת תואר מוסמך, אוניברסיטת בר־אילן.

שוורץ, יגאל (2000). "הנדסת האדם" ועיצוב המרחב בתרבות העברית החדשה. מכאן: כתב עת לחקר הספרות העברית, א, 9–24.

שיאון, ליאורה (1997). דימויי גבריות אצל לוחמים: השירות בחטיבות חיל הרגלים כטקס מעבר מנערות לבגרות (מחקרי עיון מס' 3). ירושלים: מרכז שיין למחקרים במדעי החברה, האוניברסיטה העברית בירושלים.

שפירא, אניטה (1992). חרב היונה: הציונות והכוח – 1881–1948. תל־אביב: עם

This content downloaded from
132.66.11.218 on Tue, 16 Feb 2021 16:20:03 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

עובד.

Ardener, Shirley (Ed.) (1981). *Women and space: Ground rules and social maps*. New York: St. Martin's Press.

Avrahami, Eliyahu (2001). *The Israeli back-packers: A study in the context of tourism and post-modern conditions*. Doctoral Dissertation, City University of New York.

Babcock, Barbara A. (1993). "At home, no women are storytellers": Ceramic creativity and the politics of discourse in Cochiti Pueblo. In S. Lavie, K. Narayan & R. Rosaldo (Eds.), *Creativity/Anthropology* (pp. 70–99). Ithaca: Cornell University Press.

Bar-Tal, Daniel & Antebi, Dikla (1992). Siege mentality in Israel. *International Journal of Intercultural Relations*, *16*, 251–275.

Basnyat, Buddha, Lemaster, Joe & Litch, James A. (1999a). Everest or bust: A cross sectional, epidemiological study of Acute Mountain Sickness at 42–43 meters in the Himalayas. *Aviation, Space and Environmental Medicine*, *70*, 867–873.

Basnyat, Buddha, Savard, Gabrielle K. & Zafren, Ken (1999b). Trends in the workload of the two high altitude aid posts in the Nepal Himalayas. *Journal of Travel Medicine*, *6*, 217–222.

Ben-Ari, Eyal (1998). *Mastering soldiers: Conflict, emotions and the enemy in an Israeli military unit*. Oxford: Berghahn Books.

Ben-Ari, Eyal (2001). Tests of soldierhood, trials of manhood: Military service and male ideals in Israel. In D. Maman, E. Ben-Ari & Z. Rosenhek (Eds.), *Military, state, and society in Israel: Theoretical and comparative perspectives* (pp. 239–268). New Brunswick, NJ: Transaction Publishers.

Ben-Ari, Eyal & Bilu, Yoram (Eds.) (1997). *Grasping land: Space and place in contemporary Israeli discourse and experience*. New York: State University of New York Press.

Ben-Ari, Eyal and Levy-Schreiber, Edna (2000). Body-building, character-building, and nation-building: Gender and military service in Israel. *Studies in Contemporary Judaism*, *16*, 171–190.

Ben-David, Orit (1997). Tiyul (Hike) as an act of consecration of space. In E. Ben-Ari & Y. Bilu (Eds.), *Grasping land: Space and place in contemporary Israeli discourse and experience* (pp. 129–145). New York: State University of New York Press.

Ben-Yehuda, Nachman (1995). *The Masada myth: Collective memory and mythmaking in Israel*. Madison: University of Wisconsin Press.

Blunt, Allison & Rose, Gillian (Eds.) (1994). *Writing women and space: Colonial and postcolonial geographies*. London: Routledge.

Bly, Robert (1990). *Iron John: A book about men*. Reading, Mass.: Addison-

This content downloaded from
132.66.11.218 on Tue, 16 Feb 2021 16:20:03 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

Wesley.

Bourdieu, Pierre (1977). *Outline of a theory of practice* (Trans. R. Nice). Cambridge: Cambridge University Press.

Boyarin, Daniel (1997). *Unheroic conduct: The rise of heterosexuality and the invention of the Jewish man*. Berkeley: University of California Press.

Butler, Judith P. (1990). *Gender trouble: Feminism and the subversion of identity*. New York: Routledge.

Butler, Judith P. (1993). *Bodies that matter: On the discursive limits of "sex"*. New York: Routledge.

Cameron, Craig M. (1994). *American Samurai: Myth, imagination and the conduct of battle in the First Main Division, 1941–1951*. Cambridge, MA: Cambridge University Press.

Campbell, Joseph (1968). *The hero with a thousand faces*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

Cederholm, Erika A. (1994). The backpacker and the search for the authentic. Unpublished manuscript.

Cederholm, Erika A. (2000). The attraction of the extraordinary: Images and experiences among backpacker tourists. Doctoral Dissertation, Lunds University, Sweden. (in Swedish).

Chase, Susan E. (1995). Taking narrative seriously: Consequences for method and theory in interview studies. *The Narrative Study of Lives*, *3*, 1–26.

Cohen, Erik (1973). Nomads from affluence: Notes on the phenomenon of drifter-tourism. *International Journal of Comparative Sociology*, *14*, 89–103.

Cohen, Erik (1979). A phenomenology of tourist experiences. *Sociology*, *13*, 179–201.

Cohen, Erik (1989). "Primitive and remote": Hill tribe trekking in Thailand. *Annals of Tourism Research*, *16*, 30–61.

Cohen, Erik (1992a). Pilgrimage centers, concentric and eccentric. *Annals of Tourism Research*, *19*, 33–50.

Cohen, Erik (1992b). Stranger-local interaction in photography. *Annals of Tourism Research*, *19*, 213–233.

Connell, Bob (1995). Masculinity, violence, and war. In M.S. Kimmel & M.A. Messner (Eds.), *Men's lives* (3rd ed., pp. 125–130). Boston, MA: Allyn & Bacon.

Connell, Robert W. (1995). *Masculinities*. Berkeley: University of California Press.

Csordas, Thomas J. (1990). Embodiment as a paradigm for anthropology. *Ethos*, *18*, 5–47.

Csordas, Thomas J. (1993). Somatic modes of attention. *Cultural*

This content downloaded from
132.66.11.218 on Tue, 16 Feb 2021 16:20:03 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

Anthropology, *8*, 135–156.

Dann, Graham M.S. (1996). *The language of tourism: A sociological perspective*. UK: Cab International.

Day, Kristen (2001). Constructing masculinity and women's fear in public space in Irvine, California. *Gender, Place, and Culture*, *8*, 109–127.

Dennis, Richard (Ed.) (1996) Geography, gender and identity in Canadian literature. *Special Issue of the London Journal of Canadian Studies*, Vol. 12.

Diprose, Rosalyn & Ferrell, Robyn (Eds.) (1991). *Cartographies: Poststructuralism and the mapping of bodies and spaces*. Sydney: Allen and Unwin.

Douglas, Mary (1966). *Purity and danger: An analysis of concepts of pollution and taboo*. London: Routledge & Kegan Paul.

Dufour, Ronald (1978). Des mythes du loisir/tourisme weekend: alienation ou liberation? *Cahiers du Tourisme, C-47*.

Eisenstadt, Shmuel N. (1985). *The transformations of Israeli society: An essay in interpretation*. London: Weidenfeld & Nicolson.

Elsrud, Torun (1998). Time creation in traveling: The taking and making of time among women backpackers. *Time and Society*, *7*, 309–334.

Elsrud, Torun (2001). Risk creation in traveling: Backpacker adventure narration. *Annals of Tourism Research*, *28*, 597–617.

Ezrahi, Sidra D. (1992). State and real estate: Territoriality and the modern Jewish imagination. In P.Y. Medding (Ed.), *A new Jewry? America since the Second World War* (pp. 50–67). New York: Oxford University Press.

Farough, Dawn D. (1997). *Discourse, space, form, and identity: Explorations into the social construction of suburban white masculinity*. ASP Association Paper.

Featherstone, Mike, Hepworth, Mike, & Turner, Brian S. (Eds.) (1991). *The body: Social process and cultural theory*. London & Newbury Park, CA: Sage Publications.

Foucault, Michel (1980). *Power/Knowledge: Selected interviews and other writings, 1972–1977*. New York: Pantheon.

Frank, Arthur W. (1991). For a sociology of the body: An analytical review. In M. Featherstone, M. Hepworth & B.S. Turner. (Eds.), *The body: Social processes and cultural theory* (pp. 36–102). London: Sage Publications.

Gal, Reuven (1986). *The portrait of the Israeli soldier*. New York: Greenwood Press.

Gardiner, Judith K. (2002). Introduction. In J.K. Gardiner (Ed.), *Masculinity studies and feminist theory* (pp. 1–29). New York: Columbia University Press.

This content downloaded from
132.66.11.218 on Tue, 16 Feb 2021 16:20:03 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

Gilmore, David D. (1990). *Manhood in the making: Cultural concepts of masculinity*. New Haven, Conn.: Yale University Press.

Goodman, Lawrence A. (1961). Snowball sampling. *Annals of Mathematical Statistics, 32*, 148–170.

Green, Martin B. (1993). *The adventurous male: Chapters in the history of the white male mind*. University Park, Pa.: Pennsylvania State University Press.

Grosz, Emily A. (1994). *Volatile bodies: Toward a corporeal feminism*. Bloomington: Indiana University Press.

Hammond, Dorothy & Jablow, A. (1987). Gilgamesh and the Sundance Kid: The myth of male friendship. In H. Brod (Ed.), *The making of masculinities* (pp. 241–258). Boston: Allen & Unwin.

Haviv, Ayana S. (2002). Consumption, youth culture, and the performance of identity among Israeli backpackers in the Far East. Master Thesis, University of California at Los Angeles.

Horowitz, Dan & Lissak, Moshe (1989). *Trouble in Utopia: The overburdened polity of Israel*. Albany: State University of New York Press.

Hughson, John (2000). The boys are back in town: Soccer support and the social reproduction of masculinity. *Journal of Sport and Social Issues, 24*, 8–23.

Ingold, Tim (1993). The temporality of the landscape. *World Archeology, 25*, 152–174.

Jung, Carl G. (Ed.) (1964). *Man and his symbols*. London: Aldus Books.

Katriel, Tamar (1995). Touring the land: Trips and hiking as secular pilgrimages in Israeli culture. *Jewish Ethnology and Folklore Review, 17*, 6–13.

Katz, Cindi & Monk, Janice (Eds.) (1993). *Full circles: Geographies of women over the life course*. London: Routledge.

Kimmel, Michael S. (1996). *Manhood in America: A cultural history*. New York: The Free Press.

Kimmel, Michael S. (2002). Foreword. In J.K. Gardiner (Ed.), *Masculinity studies and feminist theory* (pp. ix–xi). New York: Columbia University Press.

Kimmel, Michael S. & Messner, Michael A. (Eds.) (1998). *Men's lives* (3rd ed.). Boston, MA: Allyn & Bacon.

Kimmerling, Baruch (1983). *Zionism and territoriality: The socio-territorial dimensions of Zionist politics*. Berkeley: Institute of International Studies.

Kimmerling, Baruch (1989). Boundaries and frontiers of the Israeli control system: Analytical conclusions. In B. Kimmerling (Ed.), *The Israeli society: Boundaries and frontiers* (pp. 265–284). Albany: State University of New York Press.

Kimmerling, Baruch (2001). *The invention and decline of Israeliness: State,*

This content downloaded from
132.66.11.218 on Tue, 16 Feb 2021 16:20:03 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

society and the military. Berkeley: University of California Press.

Kirshenblatt-Gimblett, Barbara (1998). *Destination culture: Tourism, museums, and heritage*. Berkeley: University of California Press.

Klein, Uta (1999). "Our best boys" – The gendered nature of civil-military relations in Israel. *Men and Masculinities*, *2*, 47–65.

Kvale, Steiner (1996). *An introduction to qualitative research interviewing*. London: Sage Publications.

Leed, Erik J. (1991). *The mind of the traveler: From Gilgamesh to global tourism*. New York: Basic Books.

Lieblich, Amia, Tuval-Mashiach, Rivka & Zilber, Tamar (1998). *Narrative research: Reading, analysis and interpretation*. London: Sage Publications.

Loker-Murphy, Laurie & Pearce, Phillip L. (1995). Young budget travelers: Backpackers in Australia. *Annals of Tourism Research*, *22*, 819–843.

Macnaghten, Phil & Urry, John (2000). Bodies of nature: Introduction. *Body and Society*, *6*, 1–11.

Martin, Emily (1987). *The woman in the body: A cultural analysis of reproduction*. Boston: Beacon Press.

Massad, Joseph (2001). The "post-colonial" colony: Time, space, and bodies in Palestine/Israel. In F.F. Afzal-Khan & K. Seshadri-Crooks (Eds.), *The pre-occupation of postcolonial studies* (pp. 311–346). Durham: Duke University Press.

Mendes-Flohr, Paul R. & Reinharz, Yehuda (Eds.) (1980). *The Jew in the modern world: A documentary history*. New York: Oxford University Press.

Messner, Michael A. (1987). The meaning of success: The athletic experience and the development of male identity. In H. Brod. (Ed.), *The making of masculinities* (pp. 193–209). Boston: Allen & Unwin.

Messner, Michael A. (1995). Boyhood, organized sports, and the construction of masculinities. In M.S. Kimmel & M. Messner (Eds.), *Men's lives* (3rd ed., pp. 102–114). Boston, MA: Allyn & Bacon.

Michael, M. (2000). These boots are made for walking...: Mundane technology, the body and human-environment relations. *Body and Society*, *6*, 107–126.

Morgan, David H.J. (1994). Theater of war: Combat, the military and masculinities. In H. Brod & M. Kaufman. (Eds.), *Theorizing masculinities* (pp. 165–182). Thousand Oaks, Cal.: Sage Publications.

Morin, Karen M., Longhurst, Robin & Johnston, Lynda (2001). (Troubling) spaces of mountains and men: New Zealand's Mount Cook and hermitage lodge. *Social and Cultural Geography*, *2*, 117–139.

Mosse, George L. (1996). *The image of man: The creation of modern*

This content downloaded from
132.66.11.218 on Tue, 16 Feb 2021 16:20:03 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

masculinity. Oxford: Oxford University Press.

Murphy, Laurie (2001). Exploring social interactions of backpackers. *Annals of Tourism Research, 28*, 50–67.

Noy, Chaim (2002a). "You MUST go trek there" – The persuasive genre of narration among Israeli tarmila'im (backpackers). *Narrative Inquiry, 12*, 261–290.

Noy, Chaim (2002b). Listening to Israeli backpackers' stories: Quoting voices and voicing quotations. In http://www.sas.upenn.edu/folklore/quoting_voices.html.

Noy, Chaim (in press). "This trip really changed me": Israeli Backpackers narratives of self-change. *Annals of Tourism Research.*

Noy, Chaim (forthcoming). *A Narrative community: The case of Israel: Backpackers*. Detroit: Wayne State University Press.

Pearce, Phillip (1990). *The backpackers phenomenon: Preliminary answers to basic questions*. Townsville: James Cook University of North Queensland.

Phillips, Ruth B. & Steiner, Christopher B. (Eds.) (1999). *Unpacking culture: Art and commodity in colonial and postcolonial worlds*. Berkeley: University of California Press.

Quam-Wickham, Nancy (1999). Rereading man's conquest of nature: Skill, myths, and the historical construction of masculinity in Western extractive industries. *Men and Masculinities, 2*, 135–151.

Rank, Otto (1959). *The myth of the birth of the hero, and other writings*. New York: Vintage Books.

Riley, Pamela J. (1988). Road culture of international long-term budget travelers. *Annals of Tourism Research, 15*, 313–328.

Sherrod, Drury (1987). The bonds of men: Problems and possibilities in close male relationships. In H. Brod (Ed.), *The making of masculinities* (pp. 213–140). Boston: Allen & Unwin.

Shire, Chenjerai (1994). Men don't go to the moon: Language, space and masculinities in Zimbabwe. In A. Cornwall & N. Lindisfarne (Eds.), *Dislocating masculinities: Contemporary ethnographies* (pp. 147–158). London: Routledge.

Turner, Brian S. (1992). *Regulating bodies: Essays in medical sociology*. London: Routledge.

Turner, Brian S. (1996). *The body and society* (2nd ed.). London: Sage Publications.

Turner, Victor (1967). Betwixt and between: The liminal period in Rites de Passage. In V. Turner (Ed.), *Forest of symbols* (pp. 93–111). Ithaca: Cornell University Press.

Turner, Victor (1973). The center out there: Pilgrim's goal. *History of Religions*,

This content downloaded from
132.66.11.218 on Tue, 16 Feb 2021 16:20:03 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

12, 191–230.

Turner, Louis & Ash, John (1976). *The Golden Hordes: International tourism and the pleasure periphery*. New York: St. Martin's Press.

Uriely, Natan, Yonay, Yuval, & Simchai, Dalit (2002). Backpacking experiences: A type and form analysis. *Annals of Tourism Research*, *29*, 520–538.

Urry, John (1990). *The tourist gaze*. London: Sage Publications.

Vogt, Jay W. (1976). Wandering: Youth and travel behavior. *Annals of Tourism Research*, *4*, 25–41.

Weiss, Meira (1997). Signifying the pandemic body: Metaphors of AIDS and cancer. *Medical Anthropology Quarterly*, *11*, 456–476.

Weiss, Meira (2001). "Writing culture" under the gaze of my country. *Ethnography*, *2*, 77–91.

Weiss, Meira (2002). *The Chosen Body: The politics of the body in Israeli society*. Stanford, CA: Stanford University Press.

Woodward, Rachel (1998). "It's a man's life!": Soldiers, masculinities and the countryside. *Gender, Place and Culture*, *3*, 277–300.

Woodward, Rachel (2000). Warrior heroes and little green men: Soldiers, military, and the construction of rural masculinities. *Rural Sociology*, *65*, 640–657.

Zerubavel, Yael (1995). *Recovered roots: Collective memory and the making of Israeli national tradition*. Chicago: University of Chicago Press

This content downloaded from
132.66.11.218 on Tue, 16 Feb 2021 16:20:03 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

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

דניאל מונטרסקו*

אני כותב בלשון העברית
שבשבילי איננה שפת אם, כדי
ללכת לאיבוד בעולם. מי שלא
הולך לאיבוד לא ימצא את השלם...
עוד אשא את רגליי בידיי
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 אזרחויות [ישראלית וצרפתית], אני יש לי רק חצי אזרחות 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). מופרת ונחקרת פחות היא התחושה המקבילה של אובדן־עצות קולקטיבי לגבי קודים ונורמות של מִגדר וגבריות בחברה הערבית. בקרב גברים ערביים רבים ביפו, הנמצאים במוקד מאמר זה, נפוצה התחושה שהעולם המִגדרי "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 המ.א. שמאמר זה מתבסס עליה. אני מודה לחברי הישאם שבאיטה על תובנותיו האתנוגרפיות, ולבת־זוגי סיון שניידר. ג'ון קומרוף, זלי גורביץ', שפרה קיש, אביגיל יעקובסון, עמליה סער ואורנה ששון־לוי קראו והעירו הערות רבות־טעם – לכולם תודה.

This content downloaded from
132.66.11.218 on Tue, 16 Feb 2021 16:20:28 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

> הגברים הערבים, מפרנסי המשפחות, נאלצו לפנות לשוק העבודה היהודי, וכך נחשפו לסגנון חיים שונה מזה שידעו עד כה. מצד אחד הם קלטו התנהגויות ומיומנויות "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 נשים 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 המִגדריות 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" (*ג׳וּלה* 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, שישמש 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 הֶקשר 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 וקִרבה,

---

1 מאמר זה מתבסס על אתנוגרפיה שערכתי בנושא חיי היומיום וזהותם המִגדרית 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 ובטיולים 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).

This content downloaded from
132.66.11.218 on Tue, 16 Feb 2021 16:20:28 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

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

התֶזה המרכזית של המאמר מאתרת אסטרטגיות של זהות גברית בהתמודדות עם מצב ה"זרוּת". הֶקשר זה מצמיח שלוש אסטרטגיות התמודדות עיקריות: שתי אסטרטגיות מהותניות (אסנסיאליסטיות) של גבריוּת, ואסטרטגיה שלישית מצבית ורב־מהותנית. מודל הגבריוּת האסלאמית והמודל המודרניסטי־החילוני מאפשרים התמודדות עם משבר הזהות של ה"זרוּת" באמצעות אידיאולוגיה סדורה המושתתת על מהות דתית או לאומית, בהתאמה. לעומתם, מודל הגבריוּת המצבית מוותר על הכרעה אידיאולוגית ברורה ונשאר במסגרת הפרגמטית קצרת־הטווח של חיי היומיום. זוהי אסטרטגיה רב־מהותנית המאפשרת לדלג בין מהויות מִגדריות, לאומיות ודתיות מבלי להתחייב אף לאחת מהן באופן מוחלט.[2] במאמר זה אתמקד בעיקר במודל הגבריוּת המצבית, ואנסה לעמוד על מורכבות הגבריוּת כמכלול קונפליקטואלי של פרקטיקות חברתיות וכמערכת פרדוקסלית של משמעויות תרבותיות המתעצבת ומשתנה במגע עם כוחות פוליטיים ותרבותיים מנוגדים. למעשה, כך אראה, גם לאחר שמביאים בחשבון את הזהויות המוכפפות להגמוניה הגברית (כגון ההומוסקסואליוּת), מערך תרבותי זה אינו מאפשר להצביע על גבריוּת הגמונית אחת. במסגרת התהליך הקונפליקטואלי שבו החברה הערבית ביפו נאבקת על זהותה, שחקנים חברתיים שונים מייצרים סוגים שונים של גבריוּת, וכך, למרות הרטוריקה המציגה "שפת גבריוּת" 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 גבריוּת ערבית ביפו על־פי מאפיינים דתיים, מעמדיים והשכלתיים; ואילו מבחינה תיאורטית, הוא בוחן את המרחב המִגדרי והעירוני הנידון דרך תובנותיו הקלסיות של זימל. טענתי היא כי הדיון בדפוסי גבריוּת בעיר מעורבת הולם במיוחד את מסגרת החשיבה הזימליאנית, שכן הוא מספק מקרה־בוחן לא רק לתֶמות של "זרוּת" (Simmel, 1971 [1908])‚ "מיניוּת" (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 גבריוּת ועל מערכות הערכים הברורות העומדות במרכזן. למשל, מודל הגבריוּת האסלאמית מייצג אסטרטגיה מהותנית של זהות משום שהוא מספק הגדרה ברורה של טיב היחסים המִגדריים ושל מרחב ההתנהגויות המותרות כחלק ממערך אידיאולוגי פונדמנטליסטי "אותנטי". באופן דומה, המודל המודרניסטי־החילוני נשען על אידיאולוגיה ברורה של קִדמה חברתית, לאומיות חילונית ושוויון בין המינים. כפי שנראה, שני מודלים מהותניים אלה – גם אם הם עצמם מורכבים ומקיימים פער בין שיח לפרקטיקה – רק מחדדים את המלכוד שבו נמצאת הגבריוּת המצבית, אשר נכשלת בנסיונה לקיים מערכת תרבותית יציבה הן ברמה הרעיונית והן ברמה המעשית.

This content downloaded from
132.66.11.218 on Tue, 16 Feb 2021 16:20:28 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

"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 ייפתח בביקורת מושגית קצרה של המונחים "ישראליזציה" ו"פלסטיניזציה", המהווים את לחם־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 ובו־זמניים המשקפים את מיקומם הלימינלי של הפלסטינים אזרחי ישראל. חלקו השני של המאמר יציג ממעוף־הציפור את ההיסטוריה החברתית והתהליכים העירוניים והמִגדריים שהתרחשו ביפו מאז 1948. תהליכים אלה הִבנו 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"מופרות", "ישראליות" ו"פלסטיניות", "הדרה" ו"הכללה". המושג "זרות" יוצע ככלי לניתוח הֶקשר 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 הריבודי 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 לפלסטיניזציה וישראליזציה: 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

This content downloaded from
132.66.11.218 on Tue, 16 Feb 2021 16:20:28 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

והמימד המיקרו־סוציולוגי שייבחנו במאמר זה זוכים בתשומת־לב מחקרית מועטה (ראו ביקורת דומה אצל גביזון 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, התמזגות וסתירה בין ספֵרות הזהות השונות. המחקר כיום מצביע על שני תהליכי־יסוד בחברה הערבית – ישראליזציה ופלסטיניזציה – 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 הפלסטיניים בישראל. תפיסה זו גורסת כי על־מנת לנתח נכוחה תהליכים תרבותיים ופוליטיים של התבחנות והתמזגות, אין לראותם כמגמות מקבילות ונפרדות, אלא כתהליכים דיאלקטיים ושזורים. כך, את המושגים "פלסטיניזציה" ו"ישראליזציה" יש לפרש מחדש כדיאלקטיקה של צורה ותוכן הפועלים זה בתוך זה – פלסטיניות בלבוש ישראלי וישראליות בלבוש פלסטיני. תובנה זימליאנית זו מבליטה את נזילותם הדינמית של יחסים חברתיים, מהויות תרבותיות ומושגים אנליטיים, אשר ללא ניתוחה הביקורתי תיהפך הסוציולוגיה למלאכת סיווג זואולוגי גרידא. בתחום המִגדרי, 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 הישראליזציה 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 גאנם (1998), נחלק לשתי מחלקות פרשניות. הגישה האחת – גישת "ההתפתחות הנורמלית" – ניתנת לתמצות באמירה שהמיעוט הפלסטיני בישראל מתפתח באופן "נורמלי" כמיעוט. החוקרים שגאנם מונה במסגרת גישה זו – סמי סמוחה, מאג'ד אלחאג' ואלי רכס – גורסים כי הערבים עברו את הטראומה 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; Rabinowitz, 1996; Sa'ar, 1998.

4 נזילות המושגים "פלסטיניזציה" ו"ישראליזציה", 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 מהשביתה הכללית שהונחתה על־ידי ועדת המעקב העליונה ביום השנה למהומות, באוקטובר 2001. אף לא חנות אחת ביפו סגרה את שעריה ביום השביתה, אפילו לא החנויות שבהן חולקו הכרוזים הקוראים לשבות. קימרלינג 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." (קימרלינג, 2001, ע' 81).

This content downloaded from
132.66.11.218 on Tue, 16 Feb 2021 16:20:28 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

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 הטיעון 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 ישראליזציה. 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 ואוסצקי־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, סכיזופרניה, זרות, ניכור, מסֵכה.[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 אלאביץ' 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 בבתיהם 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" (*בתלבס אלבנטלון*) בבתיהם. (אלחאג', 1989)

---

5 ריבוי זהויות ("*תעדד 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), סכיזופרניה (מכרם ח'ורי, אצל הורביץ, 1993), זרות (בשארה, 1993), ניכור (נקארה־דאד, אצל הורביץ, 1993), מסֵכה (בשארה, 1992).

This content downloaded from
132.66.11.218 on Tue, 16 Feb 2021 16:20:28 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

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" (שקד, 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 פינוי 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 התֵמה המרכזית בזיכרון 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" (*"יאפא, מדינת אלברתקאלה אלחזינה אללתי סתבתסם"*). בעיני תושבי העיר,

---

6 ראו גם: אלג'עפרי, להב ואדיב, 1992; בדארנה, 1996; חילו, 1992; מזאוי 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.

This content downloaded from
132.66.11.218 on Tue, 16 Feb 2021 16:20:28 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

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

צירוף הנסיבות החברתי־העירוני 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 ונסיונות ייהוד הפכו את יפו למקום שבו הגבולות החברתיים והתרבותיים רופפים ושבירים – 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 הפטריארכליות הערבית, על מבנה המשפחה ועל תפיסות של מִגדר ומיניות.

השתנות הסדר הפטריארכלי ביפו: אתנוגרפיה של גבריות במצוקה

הביטוי "זה סוף העולם" (*אלדניא אאח'ר זמן*) הינו ביטוי שגור ביפו, ששמעתיו 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 "*רג'אל אאח'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 סדרי־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).

This content downloaded from
132.66.11.218 on Tue, 16 Feb 2021 16:20:28 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

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 ובמעמדם 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 (*אלסותרה*), עומדים בחזית של עימות תרבותי שרק מוחרף על־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, על־פי 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 מנוכחותה 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 (*ה־אלדולה חיֹלת אלמרה תחכם אלעאלם*). אם אני מקלל אותה (*בסיבהא*), היא יכולה להתלונן במשטרה, ובטח אם אני מרביץ לה. בגָדָה, 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.

This content downloaded from
132.66.11.218 on Tue, 16 Feb 2021 16:20:28 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

> 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 המִדרג בין בני־הזוג]. כיום האישה שוחטת את החתולה והגבר פוחד ממנה (*אליום אלמרה בתד'בח אלבסה, ואלזלמה בח'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 שעימו נהגתי לבלות לעיתים תכופות, מה דעתו על מוסטפא, אמר בנימה מבודחת *"קלינטון בניכ, מוסטפא מא ינ'יכש?"*, 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, שלווה במאבק משפטי־משטרתי מר והסתיים בגירושים, מוסטפא מחזיק עדיין בתפקידיו הציבוריים ולא איבד מיוקרתו ביפו. אדרבא, הוא אף זכה בהערכה על יכולתו לתמרן ולטפלל את רשויות המשטרה, המשפט והחינוך, ובגיבוין גם להגדיל את הונו הסימבולי הפטריארכלי.

דפוס תרבותי כְּפול־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 התערערות של המבנה והסמכות של המשפחה הפטריארכלית, ובראשה הגבר.[11] אולם בעיקר ניתן ללמוד ממנו על התפיסה המִגדרית האוטופית, על סדר־העולם המדומיין שהיה לפני ש"התהפך העולם" מבחינת

---

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

This content downloaded from
132.66.11.218 on Tue, 16 Feb 2021 16:20:28 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

גברים כסאמי, ועל הנוסטלגיה אל המרכזיות ההגמונית של הזהות הגברית הסמכותנית. תפיסה זו של מִדרג מִגדרי 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. הֶקשר 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 המִגדריים ביפו, כפי שנראה, קשורים בטבורם לתהליכים עירוניים (שוקד, 1998, ע' 228).

"זרות מבנית": אמביוולנטיות כמצב קיומי

שריף כנעאנה, האנתרופולוג הפלסטיני, רואיין 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"מוּכּר" שבמהלכו ה"אחר" נהפך למוּכּר־משהו, וה"מוּכּר" – 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"מוּכּר" – וזה המצב ביפו – נחוץ עידון אנליטי של המושגים.

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

This content downloaded from
132.66.11.218 on Tue, 16 Feb 2021 16:20:28 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

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 שמעמתת 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", מוּפרות ואחרות, מקומיים ונוכרים, חברים ואויבים.[12] הוא משבש את התיאום המרחבי השגור בין קִרבה לערכים, בין "הכאן התרבותי" של החברים לבין "השָם 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 דיונם 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 [1908], p. 28). "זרות מבנית" זו מופנמת 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 אינדיווידואליסטית וביורוקרטית, ומַבנים 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".

This content downloaded from
132.66.11.218 on Tue, 16 Feb 2021 16:20:28 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

בחירתי ב"זרוּת" 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"זרוּת" (ובהמשך הגבריוּת) כפריזמה שדרכה ייבחן המפגש המשולש בין תפיסות של "מסורת", "מודרניוּת" וביטויים פוסט־מודרניים של פרגמנטריוּת. מפגש זה מתרחש בהקשר ההיברידי של עיר מעורבת פלסטינית־ישראלית, שניתן לתארו בניסוחו המפותל אך המדויק של בשארה (1992, ע' 7) כ"פוסט־מודרניוּת המכפבת כמודרניזציה של מציאות טרום־מודרנית".

"זרוּת נחווית": מודל אמפירי

קבוצות מיעוט פוסט־קולוניאליות, טוען אונדרה לוי במחקרו על הקהילה היהודית בקזבלנקה (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 הזרוּת הינה החוויה הבסיסית והבעיה המרכזית שחבריהן צריכים להתמודד עימה (Beck, 1996). "קהילות אלה," מסכם אריק כהן, "מתהוות ונבנות תוך כדי מאמץ לפתור את בעיית הזרוּת" (Cohen, 1977, p. 15).

חוויית הזרוּת עולה מדברים אלה כמצב של ניכור ביחס לקבוצה דומיננטית ומוסדות הגמוניים. כהשלמה למובן זה של זרוּת כניכור, אציג מודל משולש המנסה ללכוד את מירב המשמעויות של הוויית־הגבול מבחינת התושבים הפלסטיניים ביפו. מתוך האתנוגרפיה ניתן לתפוס את "הזרוּת הנחווית" בשלושה מובנים קשורים:[14]

1. המובן הראשון הוא של "זרוּת" קיומית (או "זרוּת" רגשית) – עמדה של ניכור, ריחוק והסתייגות המאפיינת את ערביי יפו ואת הפלסטינים אזרחי 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. אמביוולנטיוּת זו מאפיינת רבות מן ההתייחסויות שלהם כלפי מה שמזוהה 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 – זרוּת קיומית, זרוּת כזהות מוצהרת וזרוּת כאופן פעולה – מקבילים, בהתאמה, לחלוקה המקובלת בין שלושת ממדי ההוויה האנושית: הזרוּת הקיומית מקבילה למימד הרגשי, הזרוּת כזהות מוצהרת מקבילה למימד הקוגניטיבי, והזרוּת 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.

This content downloaded from
132.66.11.218 on Tue, 16 Feb 2021 16:20:28 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

חווה כפתולוגיה סכיזופרנית: "אני במלחמה מתמדת, כל יום עם עצמי, עם הניגודים שאני חי בהם, מבחינה חברתית, פוליטית ופילוסופית. הסכיזופרניה 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... התמזגות 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 כָּפייה (*חטא*) לבנה. ב"מקראות ישראל" הרעים היו ערבים עם כָּפייה 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 (השבירית) מזרות זו."

This content downloaded from
132.66.11.218 on Tue, 16 Feb 2021 16:20:28 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

> 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 ובה־בעת 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"מוּכּר", ועל מרחב הפעולה שבו. לדוגמה, "זרים" הם נערים כפולי־זהויות שמשנים את שמם אד־הוק מעלי לאלי, ממרעי למאיר, ממוסא למשה, כאשר הם צריכים להסתיר את הכובע הערבי במקומות עבודה או בקשר עם בנות יהודיות מבת־ים או מתל־אביב. "משחקי זהות" (שטינברג, 1995) אלה מהווים סמן של הכפפה והשפלה מעצם הצורך לעטות מסֵכה, 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"מוּכּר" כאסטרטגיית התמודדות.

אל המודרניות ובחזרה: שלושה מודלים מתחרים של גבריות

שיח הזהות בכלל והשיח המִגדרי 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־המִגדרי והקולקטיבי־הלאומי (חזן, 1997). הביטוי

This content downloaded from
132.66.11.218 on Tue, 16 Feb 2021 16:20:28 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

המִגדרי של פעילות תרבותית זו מכונן את אחד המאבקים התרבותיים המרכזיים בעולמם של גברים ביפו – השאלה מהי גבריות ערבית תקנית (גלוזמן, 2002).

מהתבוננות בשיח ובמעשה של הגברים הערביים ביפו ניתן לאפיין את הגבריות התקנית ההגמונית כסדרה כפולה של שלילות וחיובים – 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 (גלוזמן, 2000) ניתן לסכם בשש מילות־מפתח הפורשות שדה מורכב יותר של ציפיות חברתיות וציוויים נורמטיביים: פריון, פרנסה, שליטה, אוטונומיה, אקטיביות ורציונליות (מונטרסקו, 1998, ע' 55; Gilmore, 1990).

הספרות העוסקת בגבריות בתרבויות הים־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־מִגדרית במודלים המהווים חלק מן הגבריות הקונסנזואלית. טענתי היא כי גם לאחר שהוכרעה השאלה הראשונית "מהי" הגבריות התקנית במונחים מִגדריים צרים, נותרת השאלה "כיצד" למלא אותה בתוכן תרבותי ואידיאולוגי רחב יותר.

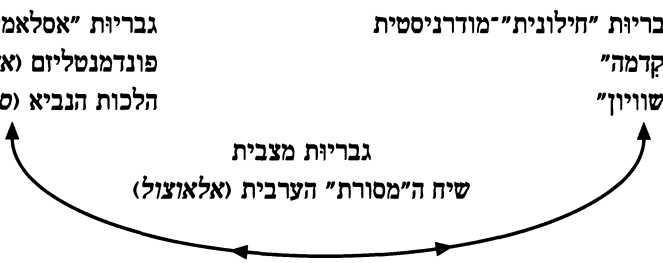
ביפו, למרות הרטוריקה השטחית המציגה "שפת גבריות" משותפת אחת, מתחולל למעשה מאבק תרבותי בין שפות שונות של גבריות הגמונית. במבנה הקונפליקטואלי שבמסגרתו החברה הערבית ביפו נאבקת על זהותה, שחקנים חברתיים שונים מייצרים סוגים שונים של גבריות הגמונית. הדיון להלן פורט את מראית־העין ההומוגנית לפרטים, וממקמה מבחינה 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 הוובריאני, 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

This content downloaded from 132.66.11.218 on Tue, 16 Feb 2021 16:20:28 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

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

תרשים 1: ה"זרות" כנקודה צפה בין קוטבי זהות



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, המעמתת את הפלסטינים עם היותם קבוצת מיעוט לאומי מוכפפת; והרמה התרבותית, המעמתת 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, ואסטרטגיית־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".

This content downloaded from
132.66.11.218 on Tue, 16 Feb 2021 16:20:28 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

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, חיקינו 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 הֶקדֵש *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 (אבו־אחמד) מכפר־קאסם (מאיר, 1989). בהשפעת מייסדה של תנועת "האחים המוסלמיים" במצרים, חסן אלבנא, 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.

This content downloaded from
132.66.11.218 on Tue, 16 Feb 2021 16:20:28 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

עורכת, אולם בעיקר בגל 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."

הִריק 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 המִגדרית: נשים רעולות (*מתחג'באת*) וגברים שמרניים

ה"פתרון" האסלאמי הכולל, כמערכת תרבותית, מכתיב גם תפיסות מִגדר ייחודיות. משום כך ניתן לחלץ מתוך דימוי החברה המפורש של התנועה האסלאמית את דימוי הגבריוּת המובלע בה. אולם בכך אין הכוונה לחפצֵן את "הגבריוּת האסלאמית" ביפו, אלא לבחון כיצד נעשה שימוש ברטוריקה אסלאמית כדי לעצב דפוסים של גבריוּת ולתת להם לגיטימציה. בשל קוצר היריעה ניאלץ להסתפק בעיקר בתיאור אידיאולוגיית המִגדר 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 אלאסראא' ואלמעראג'. בערב שבו נערכה דרשת החג היו כשליש מהחנויות 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, ניאוף 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."

This content downloaded from
132.66.11.218 on Tue, 16 Feb 2021 16:20:28 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

המודל האסלאמי מובנה, מחד גיסא, אל מול האנטיתזה המערבית והיהודית, הנתפסת כחומרנית ומשחיתה, אך גם כנגד נורמות מסורתיות המקובלות בחברה הערבית. במסגרת מחאה 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 חגים 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 האישה הבינלאומי, שכותרתו בתרגום מילולי "השוואה בין האמת לכזב: האישה בין הכבוד שרוחש לה האסלאם לבין הכבוד שרוחש לה המערב בתחום הצביעות של התקשורת (לרגל מה שהם מכנים יום האישה הבינלאומי)" (אלמית'אק, עיתון התנועה האסלאמית, מרס, 1998):

> והנה אנו מוצאים אותם מכריזים על "יום האם" כיום מיוחד שבו מכבדים את האם ומגישים 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 האישה הבינלאומי... ואלוהים יודע שהם אינם מכבדים ואינם שומרים על תום הילד, ואינם שומרים על זכויות האדם, ואינם שומרים על כבוד האישה וטוהרתה (*עפא*). שאלנו אותם: מה אתם חוגגים ומה אתם מתכנסים ומרצים? אמרו לנו: היום חל יום האישה הבינלאומי, אנו קוראים לשחרר את האישה ולתת לה את החופש המוחלט, אנו קוראים לפטור אותה משלטון הגבר ולהעניק לה זכויות שוות לגבר! אמרנו: אלוהים אדירים, האם האישה 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 הזאבים 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'אינאת*) בברית הנישואים הקדושה. הם דורשים שוויון בין האישה לגבר, אבל הנה הם מלבישים אותה במכנסיים 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 האישה 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 האישה מזניחה 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

This content downloaded from
132.66.11.218 on Tue, 16 Feb 2021 16:20:28 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

> עבודתו ומסתפק במה שאשתו מרוויחה. בסופו של דבר, מצב לא־טבעי זה מביא את הזוג לידי מריבות וקטטות, ולעיתים הקרב מסתיים בגירושים. 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*) שישיבו את הסדר בבית על כנו ויסבו לך את האושר שאותו לא תמצאי לא בכסף, לא בתכשיטים ולא במכוניות.

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" (*אחתשאם*), "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"*מתזלטה*" 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 שעימם 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

This content downloaded from
132.66.11.218 on Tue, 16 Feb 2021 16:20:28 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

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 *למקרן*, או מלהיות *טרטור* 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 האֵירוסים, שבו "נכתבת הכתובה" (*כתב אלכתאב*), מאפשרים למאורסים להכיר זה את זו. 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 אמון הדדי (*תיקה 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 קצת. אבל כאשר גבר משכיל מרביץ – זה לא ראוי!

החלופה התרבותית למודל האסלאמי ביפו היא מודל חילוני הדוחה את הרתיעה הקטגורית מייצוגי המערב המודרני (השוו: Chatterjee, 1993). אכן, בשיח הפוליטי־התרבותי 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 מתדיינין*), מבין אלה ששוחחתי עימם, הוסיפו מייד את אמונתם באלוהים ואת דבקותם במספר מצומצם של פרקטיקות דתיות (בעיקר צום ברמדאן ותפילה *בעיד אלאדחא* ו*בעיד 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.

This content downloaded from
132.66.11.218 on Tue, 16 Feb 2021 16:20:28 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

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" (מזאוי וח'ורי־מח'ול, 1991, ע' 70).[24] מטרת *הראבטה*, המוכרזת בעלון האגודה, היא "להגביר את המודעות הקהילתית, להילחם במדיניות לא־צודקת ולתרום לתרבות, לחינוך ולפתרון בעיות הדיור". האגודה פועלת בעיקר ליצירה וחיזוק 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. הזדהותה 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. הקִבלה 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 כאחראים ל"חזרה *לג'אהליה*" (תקופת הבּוּרוּת הקדם־אסלאמית המסמלת שפל ערכי ותרבותי) המאפיינת את דורנו. ואילו אנשי *הראבטה*, מצידם, מאשימים את המוסלמים הדתיים בקיצוניות ובאחריות לפיצול פוליטי ולמדיניות עדתית (*טאא'יפיה*) בדלנית הפוגעת בקהילה הערבית כולה.

---

24 קיים קושי אנליטי עקרוני לערוך התאמה הסברית (correspondence) בין תהליך תרבותי־מִגדרי לבין ארגון פוליטי, אולם במקרה דנן הראבטה אכן נושאת ומקדמת אידיאולוגיה מִגדרית ליברלית – כחלק ממחויבותה לעקרונות המודרניזציה, הקִדמה 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 החילוניוּת לדתיוּת. נוכחותם של הנוצרים, המסמנים באופן מובהק יותר את הקִרבה 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 הוליך לפשרה שלפיה יכהנו הנציג הנוצרי (עו"ד נסים שקר, המזוהה עם הראבטה) והנציג המוסלמי (עו"ד אחמד בלחה, המזוהה עם המועצה האסלאמית) ברוטציה. מכל מקום, במאמר זה הדגש מושם בגברים המוסלמיים (על מיקומם של הנוצרים הפלסטיניים בישראל, ראו: Sa'ar, 1998).

This content downloaded from
132.66.11.218 on Tue, 16 Feb 2021 16:20:28 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

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 אללע'ה אלערבי'ה*), המשכילים ביפו מתייחסים אל השפה הערבית כאל ייצוג האותנטיות התרבותית הלאומית, תוך טיפוח נוסטלגיה המתרפקת על "ימי הערבים" (*אי'אם 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 המְגדרית: גבריות "מודרנית" ו"שוויונית"

אידיאולוגיית המודרניזציה והקִדמה 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 האֵם 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 מְגדרי 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 סעדאווי, ליילא 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

This content downloaded from
132.66.11.218 on Tue, 16 Feb 2021 16:20:28 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

עמדות הנתפסות כ"מערביות" וביקורתו העצמית החריפה על ה"פיגור" התרבותי (*תחלפ*) 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 המִגדר 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 וביושר 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.

This content downloaded from
132.66.11.218 on Tue, 16 Feb 2021 16:20:28 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

> 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* – שבוֹר וחבֵּר, גלה גמישות כלפי הדברים הלא־מהותיים והֱיֵה נחרץ כלפי המהותיים.

היחסים בין מודל הגבריות האסלאמית לבין מודל הגבריות ה"חילוני"־המודרניסטי שנסקרו בקצרה לעיל מכוננים מאבק בין שתי תפיסות־העולם המיוצגות על־ידי סוכני "התנועה האסלאמית" וה"*ראבטה*", בהתאמה.[28] אולם למרות העימות התוכני הברור, שוררת ביניהן הומולוגיה צורנית, שממנה נגזר היגיון תרבותי דומה. למרות הסתירות הפנימיות המקבילות הן בתחום המִגדרי 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 התרבותי בין מודלים ואידיאולוגיות אינו מכונן מציאות סגרגטיבית המפרידה בין הדבֵקים במודל זה או אחר. בהקשרים נקודתיים ניתן לראות אף שיתוף־פעולה בין "יריבים" אידיאולוגיים. זאת ועוד, מוסלמים דתיים החיים במשפחות "חילוניות" הינם מחזה נפוץ ביפו (כמו גם ההיפך), כך שלעיתים אח דתי נאלץ להשיא את אחותו בחתונה "חילונית" (אם כי בדרך־כלל הוא לא יהיה נוכח בחתונתה).

This content downloaded from
132.66.11.218 on Tue, 16 Feb 2021 16:20:28 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

נמשכת גם בסמלי־המפתח המגדירים את הקהילה המדומיינת הלאומית־הערבית או האסלאמית: מחד גיסא, המושגים *"ויטן"* 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. הֶקשר ה"זרות" המעמת 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'יבה* (כיום אין כבוד – הכבוד הוא בכיס). (ג'מיל)
>
> *ראס פיש ענדו כיף, 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 המִגדרי־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 המִגדרי 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.

This content downloaded from
132.66.11.218 on Tue, 16 Feb 2021 16:20:28 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

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 נס 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*).

אחר־כך הצעתי שנצא לסיבוב ברמאללה. "אתם גברים לבוא?" (אנתו זלאם?) שאל ג'מיל. היינו גברים, אספנו את וליד, בן־דודו של אוסאמה, ויצאנו. הגענו לבית־הקפה "מקהא אלערבי" והתיישבנו. אחרי שג'מיל הוכיח שהוא מכיר שם את כולם, קיבלנו את הנרגילות וקשקשנו. שאלתי את ג'מיל במה 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 (*אלג'יל הלק אוסח' ג'יל*) – הוא לא מכבד את ההורים, לא שומע לאף אחד; אפילו את חוקי הרחוב כבר לא מכבדים (*חתא קואנין אלשארע 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 השיח'ים [*אלמשאיח'*] – 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 ים־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".

This content downloaded from
132.66.11.218 on Tue, 16 Feb 2021 16:20:28 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

> 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 ואחד 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 כמפלט 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 לחתֵן אותה. כולם מאשימים את האימא "הזונה שקלקלה את הבנות" ואת האבא שאֵפשר לבושה הזאת לקרות. אומרים ש"צריך לשרוף אותם" (*בדהום עוד כברית*) ומאשימים את *המשאיח'* 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 קיצונית ותמוהה. "זה לא החיים שלהם," אמר לי עובד סוציאלי יפואי ותיק, "ועובדה שהם לא מצטרפים *למשאיח'*. הגברים האלה לא אוהבים את השיח'ים, הם רק רוצים שלא יפריעו להם לעשן נרגילות, 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 ההיפר־זכרית, הגבריות האסלאמית מקדשת את הצניעות והענווה; מול ההדוניזם פורק העול, היא מקדמת את השמרנות והשליטה העצמית; מול הנדיבות הגובלת בבזבזנות, 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.

This content downloaded from
132.66.11.218 on Tue, 16 Feb 2021 16:20:28 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

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

"המשכילים": גבריות מודרניסטית בעיני הגבריות המצבית

הגבריות המצבית עומדת בעמדה כפולה גם ביחס לגבריות הליברלית של "המשכילים": מצד אחד, הקִרבה 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 יֵשב 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 "חְנוּנים". 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" (*אלאוצול*), השונה מן ההלכה והקוסמולוגיה האסלאמיות אך גם מן החלופה המערבית־המודרנית. שיח זה מאפשר לשמור על עיקרי הגבריות הערבית, אך בה־בעת גם לאמץ אד־הוק 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" (*"המ אלבנאת למן מאת"*), משדרים לבת מסר "אנחנו ערבים אומנם, אבל תפעילי את קסמייך ותתפסי מישהו". אב יעצום עין כל עוד הוא שולט ויודע מזה.

המסרים הכפולים המשודרים לבנות יפו משקפים את לב המצוקה המִגדרית 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 ווטרס (Waters, 1990) כיצד אמריקאים ממוצאים שונים "מדליקים" ו"מכבים" לסירוגין את זהותם האתנית.

This content downloaded from
132.66.11.218 on Tue, 16 Feb 2021 16:20:28 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

הגברים ביפו, אינה מטילה אומנם ספק בצורך בפתרון מהותני לבעיות החברתיות, אולם הֶקשר ה"זרות", נוכחות היהודים ותחושת הכאוס החברתי ביפו מקשים בחירה מהותנית יחידה ואחידה. הפתרון הינו, אם כן, רב־מהותני, ולשם כך מגויס הקוד התרבותי של ה"מסורת", שהינו גמיש דיו לאפשר את תנועת המטוטלת 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, הלין דאהוד, בראותנו אישה הלבושה בחושפניות, על אוזלת־היד של הגברים "שאינם שומרים על הנשים", תוך שהוא מתרפק על המסורת הערבית הגברית: "כשיש גברים, יש *חוכומה*, יש שלטון. צריך יותר גברים עם ביצים (*מע ביצ'את*). 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, מחטפי 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 יבלו 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.

This content downloaded from
132.66.11.218 on Tue, 16 Feb 2021 16:20:28 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

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 לנשאיהם 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 (*אלזהק*) 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 אלפיטר* במסיבות עלֵצות ורוויות אלכוהול (בדרך־כלל ויסקי משובח) הנערכות באולמות־שמחות בבת־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 אלכוהול, 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 הבנה 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 ומִגדריות – ניתן לתאר את מורכבות הגבריות כתנועה משחקית בין מהויות. הדילמות התרבותיות של גברים פלסטיניים אזרחי 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, בתי־הקפה הפורחים ממלאים פונקציה דומה ומהווים אתר מרכזי של גבריות מצבית.

This content downloaded from
132.66.11.218 on Tue, 16 Feb 2021 16:20:28 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

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 הלימינלי והמשברי של הגברים ביפו. אם כן, הפנייה אל המשחק והמצביוּת 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־מוריליוּת, 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"זרוּת" של הגברים הפלסטיניים ביפו – היותם לכודים בין קוטבי הזהות בעמדה לימינלית של "לא זה ולא זה; גם זה וגם זה" (שטינברג, 1995; Handelman, 1990).

סיכום: יפו – "אֵם 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

This content downloaded from
132.66.11.218 on Tue, 16 Feb 2021 16:20:28 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

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

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, "אֵם הזר" (*אום אלע'ריב*), מתאר את יפו כמרכז עירוני תוסס הפתוח לכל נוכרי. לפני 1948, ב"ימי הערבים", כיוון דימוי זה לַקוסמופוליטיות ולַפתיחות שאפיינו את יפו כעיר נמל מודרנית וכציר מעבר מרכזי באיזור. 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"אֵם הזר" מאפשרת לנו לסכם את הטיעון ולחבור אל מסגרת ה"זרות" הזימליאנית שהנחתה את הדיון. מעמדו התרבותי של הזר ביפו הינו כְּפול־פנים: במבט מתוך הקהילה הפלסטינית כלפי חוץ, הזר הוא המהגר היהודי, "הכובש" שהתיישב בעיר לאחר שהיגר לישראל ממרוקו, רומניה, בולגריה או ברית־המועצות; אולם כלפי פנים, גם מקומיותו של "הילידּ" 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 הזר 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"מוּכּר" – 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 שמיפינו, 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, בּוּרות (*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"קִדמה", "פתיחות" ו"מודרניזציה" רצויות, ומאידך גיסא, יש להיזהר מפני התקרבות־יתר אליו והיטמעות בו; הגבריות המצבית ההדוניסטית אינה

This content downloaded from
132.66.11.218 on Tue, 16 Feb 2021 16:20:28 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

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 הפטריארכליות 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 וְאִפיוּן של זהות.

מקורות

אלג'עפרי, כמאל, להב, הדס ואדיב, אסף (1992). יאפא פי מואג'הת אלמח'טט אלתוהידי אלג'דיד (יפו אל מול תוכנית הייהוד החדשה). אלקדס: דאר אלשראר 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' גביזון 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 ואוסצקי־לזר, שרה (2001). אינתיפאדת אל־אקצא בקרב האזרחים הפלסטינים בישראל: סיבות ותוצאות. גבעת־חביבה: המכון לחקר השלום.

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

This content downloaded from
132.66.11.218 on Tue, 16 Feb 2021 16:20:28 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

גלוזמן, 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 בת"א־יפו (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). לידיעתך, אנחנו החזקים: ראיון עם עבדאללה נמר דרוויש. פוליטיקה, 21, 36–38.

טבת, שבתי (1985). בן גוריון וערביי ארץ ישראל. תל־אביב: שוקן.

יסיף, עלי (1997). סיפורי נשים וסיפורים על נשים בפולקלור הערבי בישראל. בתוך: י' מירון, כ' שחאדה וג"א מסארווה (עורכים), גרגר הרימון: האישה בסיפורי העם הערבים (ע' 1–15). גבעת־חביבה.

לומסקי־פדר, עדנה ורפופורט, 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? אלנדוה, 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.

קימרלינג, 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

This content downloaded from
132.66.11.218 on Tue, 16 Feb 2021 16:20:28 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

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.

This content downloaded from
132.66.11.218 on Tue, 16 Feb 2021 16:20:28 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

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 Casablancan 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.

This content downloaded from
132.66.11.218 on Tue, 16 Feb 2021 16:20:28 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

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 homosexulaities* (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

This content downloaded from
132.66.11.218 on Tue, 16 Feb 2021 16:20:28 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

"צו פיוס" – השיח האלים של מתינות

ניצה ינאי* ורותי ליפשיץ־אורון*

תהליכי הבידול החברתי שהתרחשו בראשית המודרניות הובילו סוציולוגים כדורקהיים וזימל לשאול כיצד תיתכן חברה. שאלה זו שיקפה את דאגתם לעתידה של הסולידריות החברתית ולכוחה המלכד של המדינה לנוכח התחזקות האינדיווידואליזם המודרני, קרי: הצורך ההולך ומתחזק של הפרט בהגשמה רוחנית ואישית, ריבוי התפקידים המנוגדים, היחלשותם של רגשות קהילתיים והתחזקותם של אינטרסים תועלתניים. כיום, לעומת זה, אומר רולס (Rawls, 1993), קיימת סכנה ליציבות המדינה הדמוקרטית ולכוחה המלכד בעיקר בגלל הזדהותם של פרטים עם קבוצות־זהות שונות בעלות אינטרסים, אמונות וערכים שונים. פגיעה בזכותה של קבוצה אתנית, דתית, מינית או לאומית לקיים אורח חיים, תרבות ומטרות משלה מוגדרת על־פי־רוב על־ידי הקבוצה כדיכוי, וחבריה מוכנים אף לצאת למאבק קשה ולשאת סבל רב כדי להגן על מימוש זהותם (בעיקר דרך שפה, חינוך וממשל) (Halbertal, 1996). לפיכך אין זה מפתיע שסוציולוגים ופילוסופים פוליטיים עוסקים כיום יותר מתמיד בשאלות של סובלנות, זכויות קבוצתיות, קונסנזוס חברתי ופרקטיקות של פיוס כדי להגן על יציבות המדינה הפוסטמודרנית.

הרפורמציה, ששמה קץ למלחמות־הדת, הוליכה להתפתחות המחשבה הליברלית (Rawls, 1993), ואילו כיום מאבקי זהות קבוצתיים מהווים גורם בהתפתחות המחשבה הליברלית הרב־תרבותית (Habermas, 1992; Kymlicka, 1995; Rawls, 1993; J. Raz, 1994; Taylor, 1994). במסגרת החשיבה הרב־תרבותית יש למושג "פיוס" (reconciliation) מקום מרכזי. המילה "פיוס" (גישור בין עמדות ותפיסות) נתפסת בדרך־כלל כמושג חיובי מחבר ומלכד, ולכן גם חיוני לחברה. אכן, אין לנו ספק שפיוס הינו פעולה אנושית וחברתית חשובה, אפילו הכרחית. היכולת לבקש סליחה ולסלוח על עוול שנעשה לזולת הינה סוג של נתינה (נדיבות) ביצירת יחסים אישיים וחברתיים. פיוס, אומר דרידה (Derrida, 1997), הוא פעולה של הפסקת מלחמה וראשיתה של ידידות.

עם זה, פעולת הפיוס לעולם אינה ניטרלית. עם מי מתפייסים, איך מתפייסים, עם מי אין מתפייסים כאשר מתפייסים – שאלות אלה מחייבות לבחון את אופייה של פעולת הפיוס, את תנאיה ואת ההקשר החברתי שבו היא מתרחשת. לכל פעולה של פיוס יש הֶקשר פוליטי המכיל גם את כשלונה כצל נלווה. המאמר בוחן את הצדדים האידיאולוגיים של פעולת הפיוס ואת הבעייתיות של מחוות פיוס בהקשר רב־תרבותי. בחרנו להתמקד בקונפליקט בין יהודים דתיים לבין חילונים בישראל של שנות התשעים כדי לדון במושג "פיוס" וכדי לעמוד על הסכנות הסמליות והמעשיות הטמונות בכינונו.[1] המאמר עוסק אם

* המחלקה למדעי ההתנהגות, אוניברסיטת בן־גוריון בנגב.

1 על הבעייתיות של המושג "פיוס" בהקשר של הסכסוך היהודי–הפלשתיני, ראו רוחאנא, 2001. יחס ביקורתי כלפי "קבוצות־דיאלוג", ראו גם אצל: Helman, 2002.

This content downloaded from
132.66.11.218 on Tue, 16 Feb 2021 16:20:50 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

כן בצד האפל של פיוס. יש אשר יתהו לגבי מוטיווציה זו, אולם אנו סבורות שכאשר תסתיים המלחמה עם הפלשתינים, תצטרך ישראל להגדיר מחדש את המרחב הציבורי. במסגרת זו הצורך להגדיר גם חילוניות ומרחב חילוני יהיו חלק מהמפעל התרבותי של שינוי יחסי דת ומדינה. לכן חשוב לדעתנו לברר כבר עתה את המשמעות הפוליטית של המושג "פיוס", כמו גם את הסכנות הטמונות בשיח פיוס במסגרת אידיאולוגית של הומוגניזות לאומית (Young, 1990).

בשנות התשעים חדרו למרחב הפעילות (והתודעה) הציבורית בישראל קבוצות רבות ששמו להן למטרה לפייס ולגשר בין דתיים וחילונים.[2] מספר לא־מבוטל של תנועות קמו לאחר רצח רבין מתוך תחושת דחיפות ובהילות. גם תנועות שקמו לפני רצח רבין הגבירו מאוד את פעילותן לאחריו.[3] יחדיו יצרו קבוצות אלה "מפעל" לייצור שיח פיוס. למרות ריבוי הקבוצות והארגונים, נהפכה תנועת "צו פיוס", הן מבחינה ארגונית והן מבחינה סמלית, לגוף המרכזי שהשפיע על מהלכי הרטוריקה של פיוס, הידברות ושיח של אחדות.[4]

---

2 קיימות עשרות תנועות העוסקות בפיוס ובגישור בין דתיים וחילונים. את מספרן המדויק קשה לאמוד מכיוון שחלק מן התנועות והגופים שקמו אינם מקיימים פעילות. במאמר זה אנחנו מתייחסות רק לתנועות שמקיימות פעילות ברמה כלשהי. קיימות תנועות שפועלות בעיקר בקרב בני־נוער. פעילויות אלה מתקיימות בפיקוחו ובמימונו של המִנהל לחינוך ערכי במשרד החינוך. גופים חיצוניים, דוגמת "גשר", מפוקחים על־ידי משרד החינוך ומקבלים ממנו תמיכה. הפעילויות מתקיימות לרוב במסגרת בית־הספר, ועוסקות בעיקר בליבון בעיות וקונפליקטים בין דתיים וחילונים. ההשתתפות בפעילויות אינה וולונטרית. פעילויות לנוער מתקיימות גם אחר־הצוהריים במסגרת תנועות־הנוער ("בינה", למשל). נספח 1 ממפה את הארגונים והתנועות העוסקים בפיוס ובגישור בקרב בני־נוער. במאמר זה אנו מתרכזות בקבוצות המקיימות פעילות למבוגרים ואשר ההשתתפות בהן הינה וולונטרית ומונעת על־ידי מוטיווציה וצורך אישיים. נספח 2 מציג את התנועות העיקריות העוסקות בפיוס ובגישור בין דתיים לחילונים בקרב מבוגרים.

3 אנו מודות לקורא/ת האנונימי/ת שהעיר/ה את תשומת־ליבנו לצורך בהשוואה בין שני סוגי השיח – זה של "צו פיוס" בשנות התשעים וזה של "הסטטוס־קוו" בשנות החמישים. השוואה כזאת מחייבת מחקר פוליטי־היסטורי מעמיק. עם זה, ניתן לומר שרצח רבין היווה "רגע גורלי" ביחסי דתיים–חילונים, שהצמיח מוסדות פיוס המבוססים על שיח הומניסטי של הקשבה, הבנה ודיאלוג, תוך מניפולציה של סמלים לאומיים ורגשות דתיים אך ללא מיסוד הרוח האינסטרומנטלית והחשבונאית שאפיינה את שיח "הסטטוס־קוו" של שנות החמישים. ברוח זאת הקורא/ת מציע/ה כי "ניתן לראות בשיח הפיוס – על היבטיו הדיסקורסיביים והלא־דיסקורסיביים – ניסיון לייסד מורשת מוסדית חדשה ביחס ליחסי דתיים–חילונים", ולא תור־זהב חדש של הסטטוס־קוו בין מפא"י והמפד"ל. הקורא/ת טוען/ת עוד ששיח הפיוס של שנות התשעים בא, באופן פרדוקסלי, ליצור "הבדל". יש לבדוק כמובן טענות חשובות אלה במחקר נוסף.

4 "צו פיוס" נוסדה בינואר 1996 בעקבות מערכת בחירות סוערת לאחר רצח רבין. תנועה זו ממומנת על־ידי "קרן אביחי", שהוקמה על־ידי המיליונר האמריקאי המנוח זלמן ברנסטיין. הקרן שותפה במימון פעילויות של תנועות העונות על מטרות הקרן, דהיינו, הידברות בין יהודים דתיים ליהודים חילוניים בישראל במטרה ליצור דיאלוג, סובלנות, הבנה ושיתוף־פעולה. הקרן ממנת כנסים, ימי־עיון, הכשרות של אנשי חינוך, ערכות מדיה ופרסום, ותוכניות לימודים. "צו פיוס"

This content downloaded from
132.66.11.218 on Tue, 16 Feb 2021 16:20:50 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

"צו פיוס" אימצה לעצמה את הסמליל (הלוגו) של המשולש הצבאי, ובכך ייצרה מיידית את הקשר הסמלי והרגשי בין גיוס, חובה לאומית, אחדות ומדינה לבין סליחה, פיוס, הקשבה והסכמה. פעולה תקשורתית פשוטה זו (גימיקית במידה מסוימת) הפיקה מושג חדש של פיוס במסגרת חובה לאומית. המושג "צו פיוס" נהפך בשנות התשעים לקוד פוליטי ותרבותי שהדהד כרוח־הרפאים של שאלת הזהות היהודית והלאומיות הישראלית. כך כתב חיים אסא במעריב (בנובמבר 1997):

> רוח רעה עוברת עלינו, על הציבור הישראלי. איננו רואים מוצא או תקווה בפוליטיקה... אנחנו ממתינים לעצמנו. איך? הגיעה השעה לדבר. לדבר בתוך כל קבוצה ולדבר בין הקבוצות. כדי לדבר, חייבים אנשים להיפגש... לדבר, שוב לדבר, להתווכח, להיות פתוחים וליצור מפגשים בין הקבוצות, להתרחב ולהתגלגל... ידוע לי שקיימות כבר כיום קבוצות רבות כאלה... הקבוצות האלה גדלות והולכות, הן במספרן והן בגודלן... יתכן שכמה קבוצות יצליחו להגדיר מספר מושגים קריטיים החסרים לחברה הזאת, שמצאה עצמה באמצע הדרך ללא כלים, ללא מושגי זהות בסיסיים... לשם כך כדאי לסלק כל אידאה פיקס, להיות קשובים דווקא ליריבים לכאורה... אני מציע שכולנו נדבר... מותר להיפגש בחדר עם ארבעה קירות, כיסאות מעץ או ספסלים. לא צריך אפילו מיקרופון. לא צריך עיתונאי שיתעד. לא צריך שום דבר מעבר ל"אנחנו".

אי־אפשר להתעלם מן הפתוס והבהילות השולטים בדבריו של אסא. כך היה באמצע שנות התשעים. אחר־כך באה אינתיפדת אל־אקצא ודחקה את גילויי העוינות והיריבות בין דתיים לחילונים אל מתחת לפני השטח. אבל "הרוח הרעה" שאסא מתריע עליה לא עברה לגמרי. יש לשער שהקונפליקטים בין דתיים וחילונים על אופיו של המרחב הציבורי ועל הגדרתה של זהות יהודית (דתית וחילונית) יחזרו בכל עוצמתם עם השלום.[5]

בעקבות מצב זה של הקצנה במערכת היחסים בין חילונים ודתיים וקריסתו של הסטטוס־קוו, החלו גם אנשי אקדמיה לדון במושגים של פיוס, הבנה ופעולות גישור, תוך עיסוק בסוגיות הלכתיות, משפטיות, תרבותיות, סוציולוגיות ופסיכולוגיות. לנגד עיניהם של החוקרים עמדה בעיקר השאלה אם ייתכן פיוס בין דתיים לחילונים במדינה המוגדרת

תומכת בפרקטיקות של גישור כגון לימוד טקסטים משותף של דתיים וחילונים וקבוצות־דיון בנושאים של קונפליקט ודיאלוג.

5 פישר (1996) מסמן את הסכם אוסלו כנקודת זינוק להתגוששות ולעוינות הגוברת בשיח הציבורי בין דתיים וחילונים. שיחות השלום בין היהודים לפלשתינים ותהליכי הגלובליזציה (Ram, 1999) יצרו, מחד גיסא, טשטוש גובר של זהות לאומית, ומאידך גיסא, הקצנה דתית שנבעה מהתקרבותם של החרדים אל השיח הלאומי־המיליטנטי ומהתקרבותה של הציונות הדתית־הלאומית אל השיח ההלכתי. תהליכים אלה יצרו תחושה של קטסטרופה מתקרבת וצורך עז לשמור על הגדרת זהות לוקלית. העוינות והשנאה בין חילונים ודתיים בשנות התשעים הינן במידה רבה ביטוי לאותו צורך בהגדרה עצמית לוקלית של הזהות היהודית הן בקרב הקבוצות החילוניות והן בקרב הקבוצות הדתיות.

This content downloaded from
132.66.11.218 on Tue, 16 Feb 2021 16:20:50 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

יהודית ודמוקרטית.[6] הקונפליקט בין דתיים לחילונים אינו תוצר חדש של שנות התשעים,[7] אך בכל־זאת הייתה הרגשה בציבור שמשהו שונה התרחש בעוצמת הקונפליקט, בתכניו החברתיים והפוליטיים, ובעוצמת השנאה שנלוותה אליו.[8] כנגד שפת העוינות החל להיבנות באותה עת גם שיח ציבורי של הבנה ופיוס. טענתנו בהקשר זה פשוטה מאוד: פיוס אינו מושג חד־ממדי, ויש לו מהלכי־משנה (שליליים לעיתים) התלויים בטיבו של השיח אשר מתוכו ובתוכו מתארגנות ומובנות מחדש חוויות פיוס אינטר־סובייקטיביות. פיוס ומלחמה, כמו אהבה ושנאה, מכילים זה את זה ותלויים זה בזה. בחברה רב־תרבותית פיוס הינו לעיתים גם מלחמה. אולם גם לטענה זו יש מהלך־משנה. לקראת סופו של המאמר אנו רומזות על אפשרות פרשנית שונה מזו שנקטנו במאמר.

תחילה יש לברר מהי הרוח של "צו פיוס", מהם הכוחות המייצרים את "הדיבור" על פיוס בקבוצות אלה, ומה השפעתה הפוליטית והסמלית של "צו פיוס" על המרחב הציבורי. לצורך המחקר בחרנו להתמקד בשתי קבוצות מתוך מגוון של תוכניות (ראו נספח 2): "שתי עגלות מלאות" של מרכז "בינה" בסמינר רמת־אפעל, השייך לתנועה הקיבוצית; ו"אישה אל אחותה" – תוכנית של מרכז הרצוג, בהנהלת הקיבוץ הדתי עין־צורים.[9]

---

6 ניתן לחלק ספרות זו לשלוש גישות שונות: (1) קיום אידיאולוגי משותף במדינה יהודית ודמוקרטית, למשל: אנגלרד, 1996; גביזון, 1996; כשר, 1996; רוזן־צבי, 1996. גישה זו מדגישה את האיזון בין מדינה יהודית ומדינה דמוקרטית – שני אפיונים אשר, לפי הכותבים, תלויים זה בזה וחיוניים למדינת־ישראל במידה שווה. לכן, כדי לשמור על איזון, יש ליצור מרחב של פשרה. (2) קיום חברתי משותף, למשל: גביזון, 1998; ולר וטופר, 1990; ליבמן, 1990. גישה זו מדגישה את המאחד והמשותף בין שתי הקבוצות, ואת הנכונות להתפשר כדי ליצור חיים תקינים של שיתוף־פעולה ומגורים משותפים למרות השוני. (3) קיום תרבותי משותף, למשל: גפני, 1991; לורברבוים, 1998; מאוטנר, שגיא ושמיר, 1998; רביצקי, 1997; רוזנסון, 1996. גישה זו מייצגת את התפיסה הרב־תרבותית, ששמה דגש בשוני ובשונה, ואשר קוראת לדיאלוג בין מערכות תרבותיות שונות מתוך כבוד והכרה הדדית. אף־על־פי שישראל, טוענים הכותבים, אינה חברה רב־תרבותית במובן של הכרה בשונה מתוך כבוד לאחר, יש צורך, הכרח ואפשרות ליצור בישראל חברה שבה לשום קבוצה אין מונופול על האמת ואשר יתקיים בה מתח פורה בין הקבוצות השונות.

7 למערכת היחסים הקונפליקטואלית בין דתיים וחילונים בישראל יש עבר מורכב, עשיר, פתלתול ורב־ממדי. על כך כתבו רבים בתחומים שונים: על יחסן של העליות השנייה (1903–1914) והשלישית (1919–1923) ל"יישוב הישן" הדתי, ראו: Sharot, 1995. על היחס הדו־ערכי של התנועה הציונית לדת, ראו: ליסק, 1989; רוזן־צבי, 1996; שביד, 1981. על הגדרת ה"חילוני" וה"דתי" באוכלוסייה היהודית, ראו: הורוביץ וליסק, 1992; סמט, 1979; Ben-Rafael & Sharot, 1991; Deshen, 1978. לסקרים העוסקים בהגדרה של זהות דתית והתנהגות דתית, ראו: לוי, לוינסון וכ"ץ, 1993. על הדילמות שעמדו בפני המחנה הדתי עם קום המדינה, ראו גלנור, 1989. על תחומי הקונפליקט (סמלים, שירותים, חקיקה ותרבות), ראו: ברינקר, 1989; גלנור, 1985; ליסק, 1989; סמט, 1979; שביד, 1989.

8 נושא זה יידון בהרחבה בהמשך, בתת־פרק "הבניה של מתינות בהקשר לאומי צר".

9 מרכז "בינה" ברמת־אפעל מצהיר כי הוא עוסק בחינוך להעמקת מעורבות חברתית ודיאלוג בין

This content downloaded from 132.66.11.218 on Tue, 16 Feb 2021 16:20:50 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

בעבודה זו איננו עוסקות בניתוח תהליכים בין־קבוצתיים ותוך־קבוצתיים, ואף לא ביחסי קונפליקט, בניהול קונפליקטים, בגישור או בקידום יחסים בין קבוצות ברוח הפסיכולוגיה החברתית הקלסית (Bar Gal & Bar, 1992; Gurevitch, 1989; Lewin, 1948; Sherif, 1958; Stephan, 1987; Tajfel & Turner, 1986). כמו־כן איננו שואפות להציע מודל חלופי לפתרון קונפליקטים. מטרתנו לשאול כיצד ובאיזה אופן קבוצות העוסקות בפיוס בין חילונים לדתיים (להלן: קבוצות־פיוס) מעדכנות את השיח הפוליטי של הבנה בין קבוצות בישראל. איזו אידיאולוגיה ואילו ערכים ורגשות משוחזרים ומתפתחים במפגשים אלה.

זרמים שונים ביהדות ובחברה בישראל. המרכז בא לחזק השקפת־עולם של שותפות ושוויון בין בני־אדם. התוכנית "שתי עגלות מלאות" מופעלת במסגרת תוכניות שונות על "זהות יהודית ותרבות ישראל". התוכנית מתקיימת למן שנת 1996 ומיועדת לדתיים וחילונים כאחד, והמשתתפים בה קוראים ולומדים טקסטים מן המקרא והמדרש וכן מהספרות והסיפורת הציוניים. ההנחיה נעשית במשותף על־ידי מוקי צור (היסטוריון, חוקר העליות הראשונות וראשית ההתיישבות בארץ, חבר קיבוץ עין־גב, שהיה בעבר מזכיר התק"ם) והרב יואל בן־נון (איש עפרה, מחנך ומומחה למקרא). התוכנית נמשכת שנה אוניברסיטאית ומתקיימת אחת לשבועיים.

התוכנית "אישה אל אחותה" של מרכז הרצוג מיועדת לנשים דתיות וחילוניות, ועוסקת בדיבור ודיון על נשים, נשיות ומעמד האישה דרך נושאים אקטואליים הקשורים ליחסי דתיים וחילונים בחברה. הסדנה מועברת על־ידי שתי מנחות מקצועיות (דתית וחילונית), מתקיימת פעם בשבוע ונמשכת שנה אוניברסיטאית. התוכנית שבה נעשתה תצפית התקיימה בסניף של נעמ"ת ברחובות.

הבחירה בשתי קבוצות אלה נבעה מהרצון לייצג את מגוון ההרכבים האפשריים של מפגשי גישור: קבוצות המאורגנות על־ידי גופים חילוניים ("בינה") וגופים דתיים (מרכז הרצוג); קבוצות העוסקות בדיאלוג דרך קריאה ופרשנות של טקסטים ("בינה") ודרך דיון ותהליכים קבוצתיים (מרכז הרצוג); מפגשים בעלי מכוונות גברית ("בינה") ומפגשים בעלי מכוונות נשית (מרכז הרצוג).

המחקר מבוסס על תצפית משתתפת של רותי ליפשיץ־אורון במשך שנה (כולל תיעוד שיחות־חולין בהפסקות ובסיום המפגשים וכתיבת יומן־שדה) ועל ראיונות מובְנים למחצה עם עשרים משתתפים (עשרה ראיונות מכל קבוצה), שהינם כמחצית המשתתפים בשתי התוכניות (עשרים וחמש נשים השתתפו באופן קבוע במפגשי "אישה אל אחותה", ועשרים השתתפו ב"שתי עגלות מלאות"). רוב המרואיינים הגיעו למפגשים לאחר שראו מודעה בעיתון או פרסום במקום העבודה. קבוצת המרואיינים כללה שמונה דתיים ושנים־עשר חילונים (על־פי הגדרתם), שש־עשרה נשים וארבעה גברים. כל המרואיינים (פרט לאחד) ממוצא אשכנזי, השכלתם תיכונית ו/או אקדמית, רובם בגילאי ארבעים עד חמישים (מקצתם חיילים וסטודנטים ומקצתם בגיל הפנסיה), רובם עוסקים במקצועות חופשיים או בהוראה, וכולם גרים במרכז הארץ. מאפיינים אלה של קבוצת המרואיינים תקפים גם לשאר המשתתפים, ומייצגים באופן כללי את אוכלוסיית האנשים המגיעים לקבוצות של גישור ופיוס.

This content downloaded from
132.66.11.218 on Tue, 16 Feb 2021 16:20:50 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

על מה דיברו במפגשים?

מהצד הדתי

לאה, אישה בגיל החמישים, גרה בהתנחלות. כאשר נשאלה כיצד היא מגדירה את עצמה מבחינה דתית, אמרה:

> קודם־כל אני פלורליסטית, ואם אני פלורליסטית, אני מגדירה את עצמי כעצמי. אדם לא יכול לשים את עצמו בקופסאות כי, אני לא יודעת. דברי איתי על טעמים באוכל, על אופנה, טעם בקולנוע, טעם בספרות, כל דבר. קחי אחר־כך מישהי אחרת, מישהי ששייכת לציבור שלי, שהיא בוגרת בני־עקיבא, שהיא אישה דתית ויהיו לה טעמים אחרים. אנחנו קודם־כל אינדיווידואלים... זה לא מקרה שאני מדברת על עצמי כחלק מכלל... אנחנו חלק מציבור תמיד, זה גם נכון. אלא שאני רואה את עצמי באיזשהו מקום שבו אני חופשית לקחת ולבחור גם מהצד של הזהות היהודית שלי וגם מהתרבות הכללית ולעשות איזו מזיגה שלי, אבל אני אישה דתית.

בסוף הריאיון לאה מוסיפה שלדעתה בכל חילוני יש דתי ובכל דתי יש חילוני. היא מנסה למזג בין זהות חילונית ודתית ומנפנפת את שתיהן: "אנחנו," היא אומרת, "האנשים של המקף, ציונים־דתיים ומקף מחבר דברים." גם בזהותה הפוליטית היא מסרבת להיות בקצוות, רוצה להיות "גם וגם":

> את מבינה, לוחצים נורא להגיד אם אתה בעד ארץ־ישראל אז אתה נגד השלום, אבל זה לא, אתה נקרע מבפנים, אתה גם וגם...

לאה מרגישה גם דתית וגם קצת חילונית, גם בעד ארץ־ישראל השלמה וגם בעד השלום. היא אינה רואה פרדוקס בכך. מבחינתה הכל בסדר, אפשר לעשות שלום ולשמור על ארץ־ישראל, להיות דתי וגם חילוני. רק הפוליטיקה מציקה לה. ה"אחרים", הקיצונים, לוחצים לכיוון הקצוות, למצב של "או או", יוצרים אי־נוחות – בעיה.

עליזה, אישה בגיל הארבעים, מדברת על "משהו בתפר, אנחנו בתפר". היא רוצה להיות באמצע, במרכז "בין לבין", לא בקצוות. ואילו שמואל, חייל המופיע למפגשים במדים, מרגיש "לא דתי ולא חילוני", בעמדה ניטרלית. לשמואל יש מניע אישי־משפחתי. הוא מספר:

> אח שלי חזר בשאלה. היה לו תהליך של להוריד כיפה. הוא שיתף אותי בכל התהליך הזה. לאחר בית־הספר למד שנה בישיבה, וכשהגיע לצבא – אח שלי קצין – הוא הרגיש שהוא חי בצביעות עם עצמו והחליט להוריד את הכיפה. בזמן הצבא הוא הגיע למסקנה שהוא לא מספיק שלם עם עצמו. בצבא אין לו מספיק זמן לברר עם עצמו במה הוא שלם, לכן הוא דוחה זאת לאחר הצבא. הוא מתכוון לקרוא, ללמוד ולהעמיק, ובינתיים הוא מנסה לשמור על עמדה ניטרלית, זה מבחינתו להיות לא דתי ולא חילוני.

דרך סיפורו של האח עולה קולו של שמואל עצמו. גם לפני החזרה בשאלה של האח, שמואל מעיד על עצמו שעסק ב"שאיפה להגיע לאמת שלך". כאשר נשאל על עצמו, אמר:

This content downloaded from
132.66.11.218 on Tue, 16 Feb 2021 16:20:50 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

כל הטרמינולוגיה של דתיים וחילונים מאוד בעייתית מבחינתי בכלל... אם פעם קראו לדתיים ולחילונים אדוקים וחופשיים, אני חושב שאני לא פחות חופשי מהם. אני מגדיר את עצמי כאדם, כיהודי; אני רואה את היהדות כדרך חיים, ולא רק כשולחן ערוך, אלא את כל העולם הרחב שקיים מסביב, אם זה אומנות, תרבות, אם זה לימודים של אנשים הקרויים חילונים... השאיפה להיות יהודי אמיתי שלם.

מהצד החילוני

יוסף, גבר כבן ארבעים, חש לא־נוח כאשר הוא צריך להגדיר את עצמו. "אני מתנהג אולי כחילוני אבל יש בי זרעים דתיים," הוא אומר. רק בגלל ההקצנה הדתית הוא נאלץ לשייך את עצמו לאחת משתי הקטגוריות. הוא מרגיש דחוי על־ידי הקבוצה הדתית בגלל עמדותיו הפוליטיות המתונות. הוא בחר לשייך את עצמו לחילונים.

פעם הלכתי לבית־כנסת ביום שישי. זה נפסק בגלל הקרע הגדול שיש. אני הרגשתי שאני היום, הדתיים אמרו לי אתה לא מאמין בארץ־ישראל השלמה ואנחנו – תשעים אחוז מהדתיים – כן. ההקצנה הדתית. ואני הרגשתי, בסדר, אני בנקודה אחת והם באחרת, ואם זה המצב אז אני לא בצד שלכם, אני בצד השני.

אבל יוסף אינו חש נוח עם המצב. הוא ממשיך: "אני לא בצד שלכם הדתי, אבל אני בהחלט לא עוזב אתכם. אני רוצה להקשיב ולשמוע." גם יעקב מעיד על עצמו: "אני בעצמי המפגש בין דתי לחילוני." הוא מספר שבבית הוריו שמרו על הדת, אך כאשר הגיע לארץ הצטרף לקיבוץ חילוני. הוא נישא לאישה השומרת על כשרות בביתם, אך הוא עצמו אינו מקפיד. סיגל, סטודנטית לתואר שני, מרגישה אף היא "גם וגם" – גם חילונית וגם דתית. היא אומרת:

מבחינת ביצוע אני חילונית. מבחינת האמונה אני מאמינה שיש אלוהים. אבל מה זה אלוהים זה מאוד מורכב. אני מאמינה שזה ביני לבינו. יש בזה משהו אצלי של הקטנה, של מוסר... אני צריכה את זה. אז בקטע הזה אני כן, אבל אני לא בטוחה כמה אכפת לו ממני בדיוק. אני לא מתעסקת בזה ביומיום. אני גם לא עסוקה בחשבון ותשובה ביומיום... יש לי אמונה אבל היא לא מובילה למעשים. אני לא חושבת שהאמונה קשורה לביצוע חגים.

אביבה, לעומתה, אינה רוצה להשתייך לקבוצה מסוימת:

יש כל־כך הרבה שלבים, כך שלהגדיר לא הייתי רוצה... תראי, אני בטוחה שדתית הייתה קוראת לי חילונית, וחילונית הייתה קוראת לי מסורתית. זה תלוי מי מגדיר... נורא לא הוגן להגיד אני חילונית או דתית. חשוב לי האמונה שלי שבמידה זו או אחרת אני יכולה להמשיך להעביר את המסר. יום כיפור אני שומרת, פסח אני שומרת; אני לא יודעת אם הרב היה אוכל אצלי, אבל אני שומרת. אנחנו עושים קידוש, מדליקים נרות. אני גם נוסעת בשבת ועושה כל מיני דברים שאחרים היו קוראים לי

This content downloaded from
132.66.11.218 on Tue, 16 Feb 2021 16:20:50 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

חילונית. הייתי מגדירה זאת לא כחילוניות ולא כדתיות, אלא בתודעה יהודית.

גם אביבה אינה רוצה להגדיר את עצמה באופן קטגורי: "שתהיה זרימה, לדעת לחיות ביחד," היא אומרת. לא כל המשתתפים החילוניים מדברים באותו קול. כך, למשל, מסבירה רֵעוּת את בואה למפגשים של "שתי עגלות מלאות":

אני גדלתי להורים מאוד אנטי־דתיים, ותמיד הפריע לי, לא הסתדר לי, איך זה שמצד אחד הם כאילו נורא ליברליים, אבל מצד שני כל־כך שונאי דתיים ודת. זה הרי לא הולך ביחד. משהייתי קטנה זה הפריע לי, וגם דיברתי על זה עם הוריי. בגלל שהוריי כל־כך שנאו דת ודתיים, זה לא הסתדר לי עם החינוך הליברלי. חשוב לי כיום להכיר ולראות.

ואילו מירי טוענת:

מבחינה נפשית יש לי אובססיה להוכיח את שייכותנו לארץ־ישראל. שייכות של עם־ישראל לארץ־ישראל. בזכות מה אני יושבת פה, בזכות מה הקיבוץ שלי בנוי על אדמות של ערבים... ללמוד מה שהמקורות אומרים, המקורות היהודיים והמקורות הציוניים־חילוניים. איך הם מסבירים למה אנחנו פה.

כך או כך, המשתתפים בשתי הקבוצות מציגים פרופיל דומה – מתונים, אנשי מרכז, ליברלים, אשכנזים, מעמד בינוני, נסערים מההקצנה, מהשנאה, אינם חשים נוח בקצוות, מרגישים גם דתיים וגם חילונים או לחלופין לא דתיים ולא חילונים, בין לבין, רוצים להישאר שייכים, מעורבים וביחד – עַם (יהודי) מלוכד. מה דוחף אנשים מתונים להשתתף כל שבוע (או שבועיים), במשך שנה שלמה, במפגשי פיוס? למה הם באים ועל מה הם רוצים לדבר?

להיפגש עם הדומה

המשתתפים בקבוצות אומרים בתחילה שהם באים כדי לפגוש, להקשיב, להכיר את הזר ואת האחר העוין. אומרת לאה:

אני אוהבת אנשים שלא חושבים כמוני, כי לשמוע שוב את מה שאני מכירה אז באיזשהו מקום את נעצרת. אם את לא מתמודדת מול איזשהו משהו שמכריח אותך להתייחס ולחשוב, אני חושבת שהיסטורית פריצות הדרך הגדולות ביותר בתרבות היהודית היו מתוך התמודדות עם תרבות אחרת, ראי תור־הזהב בספרד, יהדות אמריקה – סלובצ׳יק.

אולם היהודי החילוני, מבחינת לאה, אינו "אחר" עוין או סובל שאיתו מתפייסים – שמבקשים ממנו סליחה וסולחים לו. רבים כלאה ושמואל רוצים לפגוש דווקא את הדומים להם מהצד האחר, להיות שותפים במשהו "גדול יותר ורחב יותר", לגלות שהם אינם לבד

This content downloaded from
132.66.11.218 on Tue, 16 Feb 2021 16:20:50 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

בחרדה מפני ההקצנה הדתית והחילונית המאיימת על זהותם היהודית ועל הנוחות הרגשית שלהם. אומרת עליזה: "כבר בפגישה הראשונה הרגשתי שאנחנו דומות. די דומות בפשרות שכל אחת לקחה על עצמה. כשהצגנו את עצמנו, אז בקרב החילוניות אחת אמרה, 'אני חילונית אבל אני שומרת כשרות'." ועוד היא מוסיפה: "תתפלאי לדעת שנעמי [החילונית] אמרה שאצלה בבית יש כשר... והגה את מופתעת, אם לא היינו יחד, לא היינו יודעות את זה." ואחרת אומרת: "אם לומר את האמת, הם נורא דומים לי מבחינה מסוימת... אני ידעתי זאת אבל זה מומחש." גם בצד החילוני הקולות דומים, כלומר, קיים רצון לפגוש בדומה, להיווכח שלא כל הדתיים קיצוניים כפי שהמדיה מציירת והפוליטיקה מייצגת. אחת המשתתפות אומרת: "היה חשוב לי לראות שעדיין יש [דתיים] שפויים." ואחרת: "משך אותי, כי אני לא באינטראקציה עם דתיים והיה לי חשוב להכיר, שוב, כפי שאמרתי, הרי לא ייתכן שכולם לפי הסטריאוטיפ, והיה לי חשוב לראות שיש גם דתיים נורמליים."

גם בעמדות הפוליטיות יש למשתתפים צורך לפגוש את הדומים להם במרכז. זיוה, מהצד הדתי, מעידה על עצמה כי יש לה "נטייה ימנית לא חריפה". "אף־פעם לא הלכתי להפגנות," היא אומרת, וממשיכה: "אני ימין מתון." גם עידית מדגישה שהיא "לא ימין ולא שמאל, ככה מין מרכז". לאה זיהתה את עצמה "כימין לא קיצוני", וסיכמה ששלמות "העם" חשובה לה לא פחות משלמות הארץ, ולכן היא אינה קיצונית. עליזה, חברת מימ"ד, אמרה "אני שמאלה למרכז", אבל הדגישה את המילה "מרכז" כמו דינה, שאמרה: "אני חושבת שאני לא קיצונית לאף כיוון אבל אני נוטה יותר ימינה."

מהצד החילוני משתקפת תמונת־ראי. אומר שמואל:

> יש לי בכלל בעיה מה זה ימין ומה זה שמאל. כל העשירים, כמו בני גאון, מצביעים לשמאל, אבל, תסלחי לי, החלכאים והנדכאים מצביעים לימין, אז הם ימניים? הרי זה כל־כך טיפשי. אני חושב שבדעות שלי אני לא לאומני, אני לא חושב שבגלל הבטחות שמי יודע מתי הבטיחו... אז אני לא יודע מה זה ימין ומה זה שמאל... הצבעתי ל"ישראל אחת" ולאהוד ברק.

חנה זיהתה את עצמה כשמאל אך הוסיפה מייד "לא קיצוני"; אירית אמרה: "אני לא ממש שמאל ואני לא ימין"; יוסף הכריז שהוא "מרכז מרכזי מאוד"; שילה הגדירה את עצמה כשמאל מתון; אירנה אמרה "אני ימין־מרכז, לא קיצונית מאף כיוון"; ולבסוף, אביבה סיכמה את מה שנראה כהרגשת הרוב: "אני באמצע, מרכז."

התחושה של "היות במרכז", וכן האישוש של עמדה מתונה זו דרך ההשתתפות בקבוצה, מעניקים לדוברים תחושה של זהות לאומית ודתית מאוחדת, רציונלית, לגיטימית ומוסרית. בניגוד ל"קיצונים" (החרדים, ש"ס, לפיד, השמאל הלא־ציוני), הגורמים בעיני המשתתפים לשנאה ולכן לפילוג ופירוד, הנתפסים במונחים של אסון, היהדות כמקור לאיחוד הלאום הוא רעיון שחוזר על עצמו במפגשים ומגולם במושגים מובנים מאליהם לכאורה – כגון "שורשים יהודיים", "מטען יהודי", "ארון־הספרים היהודי", "אורח חיים יהודי", "תרבות יהודית" ו"תודעה יהודית" – השייכים לכולם ומאחדים את כולם.

גם לשירות הצבאי ("שליחת הבנים לצבא") ולשואה ("עבר אכזרי משותף") יש מקום קונסנזואלי מלכד ומאחד בקבוצות אלה. הקליימקס הרגשי במפגשים נובע מהרגשת

This content downloaded from
132.66.11.218 on Tue, 16 Feb 2021 16:20:50 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

השליחות של המשתתפים. גם כאן בא לידי ביטוי הצורך במפגש עם הדומה, באישוש המתינות הדתית והפוליטית, ביצירת שיח מלכד ומאחד.

הקבוצה מהווה לגבי חנה מקום לקשירת קשרים ויצירת חברויות כדי "להוכיח שאנחנו כן יכולות לחיות ביחד". גם לעליזה, שושנה ורינה חשוב ליצור קשרים חברתיים כדי להעביר מסר בקהילה – מסר של פיוס ומתינות. עליזה, בצד הדתי, אומרת: "אני מרגישה שיש בידי הכוח לשנות... אני באמת חושבת שיש ביכולתי לשנות. אולי זו תמימות אבל זה מה שמניע אותי." כך גם מרגישה אירנה, בצד החילוני: "כל אחת מאיתנו באיזשהו מקום היא מנהיגה בקהילה שלה, והרעיון העיקרי היה ללמוד יחד ולהעביר מסר בקהילה שאפשר לעשות דברים יחד גם אם התפיסה שלך שונה." דרך ההסכמה בקבוצות, הדמיון, החברויות שנוצרות והאחווה שבאה עם ההסכמה, המשתתפים רוצים "להוכיח" בכל מחיר, לעצמם ולעולם, שאין הבדל בין דתיים וחילונים אף שעל פניו נראה כאילו השנאה גוברת.

השאיפה להיות במרכז, השאיפה לאי־הכרעה בין העמדה הדתית לחילונית, מבטאת כמיהה לשמירה על "הסטטוס־קוו", המאפשר הימנעות מהכרעה והימצאות ב"שטחים אפורים" (רביצקי, 1997). שבירת הסטטוס־קוו, טוענים מאוטנר, שגיא ושמיר (1998), הושפעה ממגמות של פלורליזם בחברה הישראלית ומהתפתחות שיח של זכויות לקבוצות שונות (ראו גם גביזון, 1998). אחת התמורות הקשורות לשבירת הסטטוס־קוו כרוכה בתהליכים שבהם קבוצות חברתיות שהיו בשוליים (מזרחים) נעו בהדרגה אל המרכז, וזרמים רעיוניים שהתנגדו לציונות המדינית (רפורמים, חרדים) נעשו מעורבים ומשולבים במפעליה של המדינה הציונית (רביצקי, 1997). מדוע, אם כן, המשתתפים חשים אִיום לנוכח מגמות אלה? מה המשמעות של האחדות שאותה הם מחפשים?

טשטוש הגבולות וסגירתם

הפרויקט הרשמי שלשמו הקבוצות נפגשות הוא הידברות וגישור בין עמדות מנוגדות ולכאורה בלתי־מתיישבות. אולם בקבוצות לא מתפתח כמעט קונפליקט בין תפיסות דתיות לעמדות חילוניות, ולא מתנהל דיון נוקב על משמעותה ואפשרותה של חילוניות, על מקומה של הדת (ובכללה גם היהודית) במדינת־ישראל, או על הקשר בין זהות יהודית ופוליטיקה לאומית. המשתתפים מחפשים אחר זהות יהודית מתונה.

רם (Ram, 1999) מחלק את החברה היהודית בישראל לארבע קבוצות על־פי מידת הדתיות ומידת הלאומיות: ציונים (חילוניים ולאומיים), ניאו־ציונים (דתיים ולאומיים), פוסט־ציונים (חילונים שאינם בעלי זהות לאומית), ופְּרה־ציונים (דתיים שאינם בעלי זהות לאומית). הקיטוב ההיסטורי, עם קום המדינה, בין ציונים לפְּרה־ציונים היה על ציר המודרניות. מסוף שנות השישים, טוען רם, מדינת־הלאום מאבדת ממשקלה כגורם מלכד, והפרויקט הלאומי מתפצל לשני קטבים הפוכים הנעים על ציר אחר – ציר הגלובליזציה. בקבוצה הפוסט־ציונית יש פחות לאומיות וגם פחות דתיות, ואילו בקבוצה הניאו־ציונית – הלוקלית – יש יותר דתיות ויותר לאומיות. קבוצה זו מייצגת את ההקצנה הדתית, האתנית והלאומית בציונות (ראו גם פישר, 1996).

מצוקת המשתתפים בקבוצות־הפיוס קשורה במידה רבה להתפצלות דיכוטומית זו.

This content downloaded from
132.66.11.218 on Tue, 16 Feb 2021 16:20:50 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

ההקצנה הדתית, הם חשים, מולידה גם הקצנה מדינית. בה־בעת הם חוששים לאבד את אופייה היהודי (האשכנזי) של המדינה, ולכן הדיונים מתרכזים בעיקר בחיזוק התרבות היהודית. הדינמיקה היא דינמיקה של הכלה – של חיפוש אחר זהות יהודית והשתייכות, ושל טשטוש קצוות והבדלים. הרטוריקה השלטת במפגשים היא של קִרבה, ובעיקר של חרדה מפני פיצול. כאשר נשאלו המשתתפים בקבוצות־הפיוס מדוע באו למפגשים, התשובה המיידית הרווחת התייחסה בעיקר לפחד ולדאגה מפני עוינות גדולה בין דתיים וחילונים, ולחשש מפני פיצול חברתי ותרבותי. הרגש הבלתי־נסבל של שנאה בין יהודים ("ההקצנה", בלשונם) ערער וטרד את הביטחון הקיומי של המשתתפים. מבוהלים מהמצב, מעצמם, מן העתיד לקרות, מכשלונה של המתינות, הם שמחו למצוא שותפים למצוקה, לשאלות ולחיפוש אחר מוצא של גישור, פיוס ואחדות.

אין ספק שריבוי קבוצות־הפיוס לאחר רצח רבין ביטא תחושה של אנומיה רגשית אצל חלק גדול בציבור, שלגביו היהדות הינה עולם השתייכות כוללני ומוחלט שאינו ניתן לבחירה. אומרים המשתתפים: "אנחנו עם אחד", "בכל אחד יש משהו יהודי, מהזכרונות מסבא וסבתא", "שורשים זהים", "לראות את העם היהודי כמכלול אחד". באמצעות הטשטוש בין דתיים לחילונים, המשתתפים מדמיינים מחדש את הקהילה היהודית: "לא הייתי רוצָה לפלג – חילונית או דתית, לא הייתי רוצה לראות הדברים בשחור ולבן... הייתי מגדירה זאת כתודעה יהודית." כלומר, "אם אנחנו ניקח את כל מה שיש בשנייה, אז בעגלה שלנו יהיה מהכל. מי שלא לקח גם מההיא, אין לו את העושר גם משלנו". הבהילות ליצור מחדש קהילה מאוחדת נובע מהקושי בפעולת הדמיון: "אני רואה קיטוב בעם אחד, ויש כמעט שני עמים", "יש שנאה כזאת מפחידה, זה יגרום למלחמת־אחים, ואני מפחדת ממלחמת־אחים", "השסע והקרע הגיעו לשיאם", "חורה לי שזה הגיע לידי שנאה", "שנאה מכל כיוון", "אנחנו לאט־לאט נהיה שני עמים". אחת המשתתפות החילוניות אומרת ברמה אישית יותר:

> אני מתקשה לדבר עם ידיד שלי [איש מר"צ] למה אני צריכה מצות בפסח... וגם אני לא מבינה את חברה שלי [דתייה] למה היא לא תקנה משהו בסופֶר בלי חותמת של הבד"ץ.

מכאן ניתן לומר שקבוצות־הפיוס קמו מתוך פוליטיקה של חרדה, על־מנת לשמור על מה שחלק מהמשתתפים מגדירים כערכים יהודיים או כתרבות יהודית לנוכח השינויים הדמוגרפיים, המפלגתיים, החוקתיים והנורמטיביים שהתחוללו בישראל לפחות למן שנות השבעים, עם התערערות "הסטטוס־קוו" בין דתיים לחילונים. הנסיגה אל ה"מרכז" והבניית זהות מתונה נעשות, כפי שראינו, דרך רטוריקה של טשטוש בין זהות דתית לבין זהות חילונית ובין ימין לשמאל, אך גם, כפי שנראה, דרך הזדהות עם הרב יואל בן־נון ומוקי צור (שדמותם במשותף מייצגת את הפרוטוטיפ של טשטוש הגבולות בין התרבויות החילונית והדתית) וכן דרך אסטרטגיה פרשנית של טקסטים דתיים וחילוניים ששני אישים אלה משתמשים בהם כדי להציגם כחוברים לקנון אחד לכיד ושלם.

ההקשבה לרב יואל בן־נון בתוכנית "שתי עגלות מלאות" היא הקשבה לקול האידיאלי. דמותו ודבריו מייצגים בו־זמנית את אפשרות המיזוג בין דתיות (קיום מצוות) וחילוניות (פתיחות למודרנה). הוא הגישור בהתגלמותו, ומייצגה של תודעה יהודית מפויסת. יואל בן־נון נתפס כנציג של הציונות הדתית השפויה: מצד אחד, הוא יהודי דתי

This content downloaded from
132.66.11.218 on Tue, 16 Feb 2021 16:20:50 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

שגר בהתנחלות, בעל זקן וציציות בחוץ;[10] מן הצד האחר, הוא נותן קדימות לחוקי המדינה החילונית, ומציב את לכידות העם לפני שלמות הארץ. "יש לו קודם־כל חוכמה פוליטית, הוא רואה ראייה עמוקה ולא פנטית, אני אוהבת את המתינות שלו," אומרת אחת המשתתפות. אחרת מדגישה:

> ...שניהם [בן־נון ומוקי צור] אנשים מאוד עשירים. לכל אחד יש צד מואר יותר אך יש לו גם את הצד השני. המקום שאני התפעלתי ממנו זה כשאני באתי לשאול את יואל שאלה, הוא ענה לי בביאליק ובגורדון. זה מה שאני מעריכה, זה שאנשים יכולים לבוא ולצטט לא מהצד שלהם.

אחד המשתתפים החילוניים אומר: "יואל הוא מתנחל אבל אנטיתזה לסטריאוטיפ של מתנחל, והיה לי חשוב לשמוע גם דעות כאלה. אמרתי לעצמי, לא ייתכן שכולם אותו הדבר, ויואל נתן לי את האפשרות לראות גם את הדתי האחר." יואל בן־נון וגם מוקי צור מגלמים בדמותם את האפשרות לטשטוש ואת הכמיהה לאיחוי (הנראה בלתי־אפשרי) של הפיצול דתי/חילוני, כמו גם את התממשותן. את אחדות הזהויות הגדיל לבטא אחד המשתתפים:

> אני מקבל דברי תורה מהרב יואל בן־נון, ומצד שני הרבה פילוסופיה יהודית ממוקי צור שבכלל לא קשורה לדת. אני רוצה לשאול אותם בסוף הקורס, אם אני לא אסתכל על הכיפה והציציות, מה ההבדל ביניכם? הרי אתם יושבים כל־כך טוב ביחד, נהנים אחד מהשני. מוקי צור אפילו יודע את הדת כל־כך טוב, אז מה ההבדל ביניכם?

גם הקריאה והלימוד בטקסטים – תנ"כיים, מקראיים וציוניים – ממחישים, דרך פרשנות מודרנית, את אחדות הזהות היהודית. הקריאה בטקסט דתי והצגת הסיפור דרך פרשנות חילונית שלו יוצרות אווירת הסכמה כללית ותחושה מחודשת של שותפות אפשרית ללא קונפליקט. אחת המשתתפות החילוניות אומרת: "חיפשתי כל מיני מסגרות... אני חושבת שזה השורשים שלנו [טקסטים דתיים]." ואילו מהצד הדתי אומרת משתתפת: "התורה זה כמו פילוסופיה – מעניין מבחינה רוחנית. עכשיו אני לומדת לא רק תורה ומקרא, אלא גם ספרות ושירה; עניין אותי תרבות עברית." דרך הקריאה בטקסטים והפרשנות הציונית/העכשווית המתלווה אליהם נוצר קשר בזמן ובמרחב בין עבר והווה לבין תרבות, מקום, אמונה וזהות. דרך הפרשנות מונכחות היציבות, ההשתמרות, ההמשכיות והרלוונטיות של היהדות במונחים לאומיים ומדינתיים. הדיון שהרב בן־נון מגולל מגדיר את הבו־זמניות והאל־זמניות של התורה, וכך הוא מחבר את העולם הדתי לחילוני. מוקי צור, בתורו, מדבר על "אבות הציונות" כצנלסון וגורדון. הוא מספר למשתתפים את סיפור הקמת המדינה, מעלה זכרונות על מלחמות ובניית הארץ בדרך אינטימית, ויוצר תחושת הזדהות וקרבה בלתי־אמצעית. מצד אחד עומדים אם כן הטקסטים הדתיים – "זה מדהים לנתח טקסט שהיה רלוונטי לפני שלושת אלפים שנה" –

---

10 יואל בן־נון היה מראשי "גוש אמונים" בשנות השבעים, שלאחר רצח רבין יצא נחרצות נגד הרבנים "המסיתים" וקרא להצביע לפרס בבחירות.

This content downloaded from
132.66.11.218 on Tue, 16 Feb 2021 16:20:50 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

ומן הצד האחר עומדת "המחשבה של הציונים הראשונים..."‚ ושני מקורות אלה נהפכים בידי שני "השליחים" למקרא אחד תפור היטב.

בן־נון פותח בספר בראשית‚ בסיפור הבריאה‚ ומציג את כפילות הסיפורים על בריאת האדם. בפרק א‚ פסוק כז‚ נאמר: "ויברא אלהים את האדם בצלמו בצלם אלהים ברא אתו זכר ונקבה ברא אתם." ובפרק ב‚ פסוקים כא ו־כב‚ נאמר: "ויפל ה' אלהים תרדמה על האדם ויישן ויקח אחת מצלעתיו ויסגר בשר תחתנה; ויבן ה' אלהים את הצלע אשר לקח מן האדם לאשה ויבאה אל האדם." בן־נון מפתח תמיהה על כך שבתודעה היהודית נתפס דווקא הסיפור השני כנרטיב־על‚ ולא הסיפור הראשון‚ המורה על שוויון בין הגבר והאישה. אחר־כך הוא מתעכב על המושג "עזר כנגדו"‚ ושולל את הפרשנות השלטת המצביעה על האישה כעזר כנגד הבעל. המצב של היות האישה "עזר כנגד" אינו מצב "הטבע"‚ אומר בן־נון‚ אלא עונש שניתן לאישה. אולם כיום‚ הוא אומר‚ יש טכנולוגיות מתקדמות המקילות את הלידה ("בעצב תלדי בנים") ואת עבודת־האדמה ("בעצבון תאכלנה כל ימי חייך")‚ ולכן ניתן לעקוף את העונש. בן־נון אורג את מוסריות התורה עם רעיון השוויון בין המינים‚ ועל־ידי כך נותן לחוק האלוהים (דרך העדכון הפמיניסטי) ממשות יומיומית. שביעות־רצון כללית פושטת בין הנוכחים. המשתתפים הדתיים גאים בתורה‚ במוסריותה ובהתאמתה לכל הזמנים‚ והחילונים‚ מצידם‚ מרגישים שהם יכולים להתחבר ואף לקבל את תפיסת־העולם הדתית. כולם חשים נוח מאוד. הפרשנות של בן־נון אינה מחייבת הכרעה בין זהות דתית לחילונית‚ אלא מגלגלת את שתי הזהויות לאחת: מיתית ועכשווית‚ קפדנית וחופשית‚ בעלת מקור אך מתחדשת‚ וזאת תוך השהיית הפרדוקס וטשטושו.

גם במפגש "אישה אל אחותה" עסקו בפרשנות מודרנית של התנ"ך. רחל‚ משתתפת דתייה‚ כעסה על הפרשנויות החילוניות. באמצע דיון על סיפור גן־עדן היא מתפרצת: "אנחנו עושים כעת פרשנות מאוד מודרנית‚ ואנחנו הולכים רחוק מדי." אין שום התייחסות להערה הכעוסה‚ והדיון נמשך. "נו באמת"‚ היא חוזרת ואומרת אך עדיין אין תגובה. בפעם השלישית‚ כאשר היא קוראת "אני חושבת שלא צריך לדוש בזה"‚ המרצה עונה לה: "אך המסורת נותנת עמדה בעייתית לאישה כמפתה‚ היא האשמה בגירוש גן־עדן; וכאן‚ בפירוש זה‚ ניתן להסתכל על האישה באור שונה." המרצה ממשיכה תוך הצגת הסופרת אלאונורה לב. "מי זאת אלינורה לב?" נזעמת רחל‚ "לא צריך להגזים." לאה‚ גם היא משתתפת דתייה‚ אומרת לה בחוסר סבלנות "אבל מה רע‚ זה מאוד מעניין". רחל: "לתנ"ך יש פרשנות מקובלת‚ ועליי‚ בתור אדם דתי‚ זה מאוד לא מקובל‚ ומישהי מרחיקה לכת ועושה מטעמים." "אני דווקא‚ בתור אישה דתית‚ נדהמת לטובה מהפרשנויות המודרניות והרגישויות שניתן למצוא בסיפורי התנ"ך‚" עוזרת זיוה. השיעור נמשך. המנחה שואלת: "מדוע האיסור דווקא על עץ הדעת?" "אנחנו מסוגלים לענות על זה?" מתפרצת שוב רחל. "ניתן לנסות‚" פונות אליה כמה נשים בבת־אחת. השיעור נמשך‚ ואז לפתע רחל קמה ועוזבת תוך התנצלות.

לאחר כמה מפגשים שוב פורצת מחלוקת בין רחל לשאר המשתתפות. הפעם הסוגיה קשורה לבישול קטניות בפסח. "אם מתחתן ספרדי עם אשכנזייה‚ אז איך נוהגים?" שואלת משתתפת חילונית בצחוק. "הולכים לפי הבעל‚" עונה משתתפת דתייה. החילוניות קופצות "למה? היא מבשלת והוא יחליט?" "החכמים החליטו." "מה זה החכמים‚ זה כוח‚ למי שיש את הכוח להחליט‚" מתרגזת ירדנה החילונית. ואז רחל פורצת לוויכוח: "איך

This content downloaded from
132.66.11.218 on Tue, 16 Feb 2021 16:20:50 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

הפכת 'בת־קול' לכוח כמו היום, את מעוותת." "זו דעתך," משיבה ירדנה. "אנו עושים עוול ועושים חטא, אנו זקוקים למישהו שידריך אותנו," ממלמלת רחל בחוסר שביעות־רצון בולט. לאה הדתייה מסכמת את הוויכוח בנחרצות: "אני לא באה לפסוק הלכה, אני כאן לומדת ואני לא באה לשכנע, אני רוצה לשמוע, זה חלק מהדיאלוג, אין כאן פגיעה באיזשהו מושג שבעיניי הוא אלוהי."

רחל מהווה הפרעה, קלקול. הטשטוש "בין לבין" או "גם וגם" אינו מצליח, הוא בסכנה. לכן התגובה של המשתתפות הדתיות אינה מפתיעה. אחת מהן אומרת: "אותה אישה, רחל, עשתה כמה פעמים פיצוץ קטן, ויש לי הרגשה שהיא באה לכאן בטעות." אחרת טוענת: "אני חושבת שרחל מיוחדת בקבוצה, קשה לה מאוד לקבל דברים שהיא לא רגילה, כלומר, לא צריך לקבל, גם אני לא מקבלת הרבה דברים אבל היא אפילו לא מוכנה לשמוע, אבל זה רק רחל, אני חושבת." דבריה הקשים של רחל היו צריכים להוות אתגר והזדמנות לקבוצה לבדוק דרכי אמונה שונות, תפיסות חיים מגוּונות ואת המשמעות של יהדות חילונית (אם יש דבר כזה בכלל). אולם האובייקטיפיקציה שהנשים עושות לרחל (אותה אישה) והפטרוניות כלפיה (היא מיוחדת, קשה לה, זה רק רחל) מעידות, במקום זה, על דחיקתה של רחל לשוליים כהפרעה ועל הדחקתו של הפיצול ההיסטורי בין דתיות וחילוניות.

דחיקת הניסיון לעמוד על ההבדל בין דתיים לחילונים, והפחד מהבעת רגשות דיסוננטיים חזקים, אינם מאפשרים, לטענתנו, פיתוח שפת פיוס. מחיקת הפיצול בין דת לחילוניות ללא פרובלמטיזציה של הפיצול, גם בהקשר של מודרניות וגם בהקשר של מדינה יהודית, מבטאת געגועים לעבר[11] ומונעת סימון של היחסים במשמעות מחודשת במונחים של קבלת השונה. כך, מאחורי הדיבור על מתינות, הבנה והקשבה עומדת, באופן פרדוקסלי, רוח אלימה. לא קל לראות את הנוכחות הספקטרלית של האלימות מבעד

11 בניגוד להקצנה, לקיטוב ולעוינות בהווה, המשתתפים בשתי הקבוצות רואים את העבר באופן אידילי. בעיני רוחם הסטטוס־קוו בין דתיים וחילונים גילם בעבר יחסי מתינות, הסדרה, שיתוף־פעולה ופשרה – עולם הולך ונעלם. הגעגועים אל העבר באים לידי ביטוי באמירות כגון: "אני המפד"ל הישנה... אנחנו משפחה דתית, שבת זה שבת כהלכתה והכל, אבל מצד שני הולכים להצגות, מסעדות, חברה מעורבת"; "כואב לי שהמפד"ל הולכת ונעלמת, זה לא המפד"ל של פעם. יכול להיות שלא יהיה מפד"ל אבל זה מפריע לי כי ייתכן שאז לא אמצא את מקומי"; "אני לא יודעת עד כמה את מכירה, אבל גם בעולם הדתי כל שנה יש חובות חדשות, ובפסח יש הקפדות שלא גדלתי עליהן. אני גדלתי בבית דתי, ממש דתי, שהיה שייך ל'פועל המזרחי', אבל זה היה בלי הפנטיות הזאת. הרבנות הראשית קובעת שזה כשר, בשבילי זה מספיק, ובחברה הדתית היום זה לא מספיק. מאוד מפריעה לי הפנטיות. יש לי הרגשה שהמחנה הדתי המתון הולך ונעלם, ואולי בגלל זה היה חשוב לי כן לקשור קשר". גם בצד החילוני נשמעים קילות דומים: "יש לי הרבה חברי־ילדות ששייכים למחנה הזה, ודווקא באופן אישי נדהמתי מהקיצוניות של אותם אנשים שהכרתי טוב וגדלתי איתם, והיו שותפים לכמה מהדברים היותר־מכוערים שקרו פה, ולי זה גרם למשבר, לשבר כזה"; "גדלתי על אווירה של לתת כבוד לרבנים ולהתחשב במה שהם אומרים, ופתאום ראיתי שהרבנים מדברים שטויות ולא מתעסקים בדברים שאני רגילה, ולפעמים אומרים דברים שבמקום לאחֵד רק מפרידים. זה התגבר בייחוד לאחר רצח רבין".

This content downloaded from
132.66.11.218 on Tue, 16 Feb 2021 16:20:50 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

לדיבור על פשרה, שלילת הקיצוניות, משיכה הדדית ורצון ללכידות. כדי להבין כיצד רטוריקה של טשטוש הבדלים (לעומת פיוס מתוך הכרה בשונה) מייצרת שיח אלים, אתנוצנטרי ומדיר, יש לשאול כיצד פועלת מתינות בהקשר לאומי צר, מה היא אומרת, ומה היא עושה. יש לחשוף את האשליה (והסכנה) בטשטוש ההבדל שבין עולמות חשיבה שונים (למשל, בין אהבת הבורא ואהבת הבריות).

הבניה של מתינות בהקשר לאומי צר: אתנוצנטריות, אידיאולוגיה של תשוקה, והדרה

מחקרים רבים עסקו בהסברה ובניתוח של הקונפליקט בין דתיים וחילונים מתקופת היישוב ועד שנות התשעים, בניסיון להבין מדוע החריף הקונפליקט עד כדי דיבור על מלחמת־תרבות (רביצקי, 1997). שפע הכתיבה הפובליציסטית והאקדמית מעיד במידת־מה על דחיפותו של הדיון לא רק לסדר־היום החברתי, אלא גם לכלכלת הרגשות הלאומית והפרטית.[12] שלוש קטגוריות התייחסות עיקריות ניתן למצוא בזירת הניתוח המקומית:

1. גורמים המדגישים את ההתקרבות בין המחנה הדתי למחנה החרדי (דון יחיא, 1997; הורביץ, 1996; ליבמן, 1982; פישר, 1996; Halbertal, 1995). כאן מוצאים מארג של גורמים המסבירים בעיקר את ההקצנה של הציבור הדתי־הלאומי (הקפדה גוברת על שמירת מצוות, דרישה לאחדות, הליכה גוברת לישיבות שבהם לימודי החול מועטים, העברת נאמנות ממוסדות ומנהיגים של האורתודוקסיה המודרנית אל האורתודוקסיה הניאו־שמרנית). התחרות הגוברת עם המחנה החרדי הביאה לידי התקרבות בין שתי הקבוצות, הקצנת עמדות והתבדלות מהציבור החילוני. פישר (1996) מסביר שהציונות הדתית נעה מפוליטיקה לאומנית חוץ־הלכתית ומהיסטוריוסופיה משיחית אל השיח ההלכתי, שבו מצאה אחיזה אידיאולוגית ופוליטית. הציבור החרדי נע בכיוון ההפוך – מעולם הלכתי מתבדל אל שיח לאומי מיליטנטי. כך נוצר לטענתו גוש פוליטי־חברתי גדול בעל מאפיינים ימניים קיצוניים היוצא נגד החברה החילונית. הטשטוש בין ציונים ללא־ציונים, בין אברכים לחיילים, בין אדוקים מאוד לאדוקים פחות, הפך את החילוניות, הליברליזם והמודרניות לאויבי המוסר, ההלכה והמדינה היהודית.
2. ניתוח של מעבר מפוליטיקה של הסדרה (מציאת פשרות מעשיות בכל הנוגע למחלוקות בין דת למדינה על־מנת לא להגיע לפיצול) לפוליטיקה של הכרעה אידיאולוגית ואינטרסנטית חד־צדדית (גביזון, 1998; דון יחיא, 1997; כהן וזיסר, 1998; מאוטנר, שגיא ושמיר, 1998; פרידמן, 1988; רביצקי, 1997; שביד, 1989). תחת כותרת רחבה זו מאוגדים טיעונים רבים ושונים המנסים להסביר את התהליכים הפנימיים בישראל שהביאו לידי שחיקתו (או התמוטטותו) של "הסטטוס־קוו", אותו קו

12 חוקרים אחדים סבורים שתיאור הקונפליקט בין דתיים לחילונים מוגזם, וכי למעשה יהודים חילוניים ודתיים חיים בהרמוניה יחסית (ליבמן, 1990) וביחסי שלום (תבורי, 1990).

This content downloaded from
132.66.11.218 on Tue, 16 Feb 2021 16:20:50 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

מז׳ינו דמיוני שקיומו – דרך הימנעות מהכרעות – נטרל, הסתיר, דיכא, שימר ומְשטֵר במשך שנים ארוכות שוני, אי־הסכמה ועוינות. התמוטטות "הסטטוס־קוו" שחררה (את הזעם) וכוננה מחדש את הסתירה בין מדינה שהינה גם חילונית וגם דתית במרחב הציבורי הממוסד. בעוד שהסעיף הראשון עמד על ההקצנה הדתית בישראל, סעיף זה מדגיש דווקא את ההקצנה של התרבות החילונית בישראל ואת התרחבות המאבק הציבורי נגד התערבות דתית בתחום החיים הפרטיים – צריכה, בילוי, אמונה, התנהגות, חיים ומוות. הכותבים ברוח זו עומדים בעיקר על הגורמים שהאיצו והעצימו את התרבות האזרחית בישראל, כגון: האקטיביזם השיפוטי, הנתמך על־ידי חוקי־יסוד (כבוד האדם וחירותו, וחופש העיסוק); פילוסופיה משפטית ליברלית־חילונית; הגירה מארצות חבר־העמים (מיהו יהודי, חוק השבות, נישואים, גירושים, מכירת חזיר) ומאתיופיה (יהודים שחורים); התחזקות התנועות הרפורמית והקונסרוואטיבית; התחזקות ערכים ליברליים באליטות, התפתחות שיח של זכויות פרטיקולריות על בסיס מין, אתניות, לאומיות, מעמד, גיל, מצב רפואי ודת.

3. עלייתה של ש״ס נמנית כאחד הגורמים החשובים להקצנת הקונפליקט בין דתיים וחילונים. ש״ס – כמפלגה, כארגון, כתזה – מחברת באופן שלא היה ידוע עד כה בין אתניות, דת, מעמד ופוליטיות. היא קוראת תיגר על מרכיבי הציונות ההגמונית דרך התייחסותה השונה לשלטון, לחוק, למשפט ולמדינה. ש״ס מציגה דת מזרחית, שהינה במידה מסוימת חלופה חברתית, שיפוטית ופוליטית גם לדת האשכנזית וגם לציונות החילונית. על־כן מופנית כלפיה שנאה קשה, המחריפה את הקונפליקט בין דתיים לחילונים.

כפי שניתן לראות, קו האופק של רוב החוקרים העוסקים בסיבות ובנסיבות של הקונפליקט בין דתיים לחילונים הוא כמעט תמיד קו האופק של מדינה יהודית ודמוקרטית. הדיון האקדמי מעמיד למבחן אפיסטמי, מוסרי, משפטי, תרבותי ופוליטי את צורות הקשר שבין מדינה יהודית ומדינה דמוקרטית, מתוך הנחה א־פריורית שישראל צריכה להיות גם יהודית וגם דמוקרטית. גם המשתתפים בקבוצות רואים את עצמם במסגרת של מדינה יהודית ודמוקרטית, ולכן הם תופסים את הקונפליקט בין דתיים לחילונים כעניין "פנימי" בין יהודים.

הצמצום המושגי של הדיאלוג להכרה בין דומים (שאינם באמת אחרים) מגביל את תנאי הדיון (והדמוקרטיה) למערך רטורי צר של מושגים קרובים, כגון: איזון, סינתזה, סימביוזה, תלות, הפריה הדדית, פשרות, התחשבות, קירוב לבבות, כבוד הדדי, סובלנות, רגישות הדדית, שותפות, העשרה הדדית, לימוד מהאחר, דו־שיח, לשון משותפת, לגיטימציה, ואפילו מתח מפרה. אלה המושגים שבהם דנו המשתתפים, וכולם הופנו כלפי יהודים בלבד. רז־קרקוצקין (A. Raz, 1999, p. 11) מעיר שהפונקציה של צמצום (ופיצול) הקונפליקט בין דתיים לחילונים והצגתו כוויכוח פנימי אקסקלוסיבי בין יהודים על־ידי ניתוקו מההקשר של הסכסוך היהודי–הפלשתיני, למשל, מגדיר ומייצר שיח הומוגני התוחם את גבולות המדינה והחברה כמדינת־לאום יהודית בלבד. הוויכוח אינו באמת על "חילוניות" (או "דתיות"), הוא כותב, אלא על שני סוגי חזון שונים של גאולה לאומית יהודית.

כיצד, אם כן, דיון על פיוס בין שתי קבוצות שרוצות לחיות יחדיו בשלום נהפך

This content downloaded from
132.66.11.218 on Tue, 16 Feb 2021 16:20:50 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

(לעיתים מבלי דעת) לשיח אתנוצנטרי המסכן את הדמוקרטיה? כיצד שפה רכה יוצרת שפה קשה כתוצר־לוואי שלה? כדי לענות על שאלות אלה, יש לראות את הקונפליקט בין דתיים לחילונים בשנות התשעים לא כקונפליקט פנימי בלבד, אלא גם בהקשר פוליטי רחב של מאבק לאומי על הגדרת טיבה של החברה הדמוקרטית בישראל. לפי בשארה (1998), אין סתירות הכרחיות בין דת לדמוקרטיה אם אין מחפשים את היחס ביניהם. "אם בכל אופן נתעקש למצוא יחס בין איסלם לדמוקרטיה, או בין יהדות לדמוקרטיה, ניתקל ודאי בסתירה. סתירה זו אינה הכרחית אם לא מחפשים את הקשר ואם מפרידים את התחומים" (שם, ע' 19). אצל רולס (Rawls, 1993), לעומת זה, הסתירה נפתרת מאליה על־ידי פלורליזם תרבותי (שהינו טבעי לדמוקרטיה), אשר מאלץ קבוצות בעלות אמונות, עמדות ודתות שונות להגיע לחפיפה קונסנזואלית כדי לשמור על יציבות המדינה. קונולי (Connolly, 2000) טוען שגם אם נחפש את הקשר, לא נמצא בהכרח סתירות בין דת לדמוקרטיה אם נגדיר מחדש את היחס בין דת לחילוניות.

בישראל הסתירות בין דת לדמוקרטיה מעוגנות במידה רבה דווקא בקשר שבין דת ללאום. פיוס בין דתיים לחילונים המבוסס על הנחת־יסוד לאומית מסוימת באיזור גיאופוליטי רב־לאומי ודתי, גם אם הוא ליברלי ומתון כשלעצמו, אינו יכול לייצר שיח דמוקרטי רב־תרבותי כבסיס ללגיטימציה של המדינה. בהתייחסה לדמוקרטיה הקנדית ולאפלייתן של קבוצות מיעוט במסגרתה, דוגמת האינדיאנים או האינוויט, כותבת פנרוז (Penrose, 2000) שהיכולת ליישם עקרונות דמוקרטיים נפגעת באופן רציני על־ידי תביעות מתחרות של אידיאולוגיה לאומית. גם טיילור (Taylor, 1994) מציין שמטרות קולקטיביות לאומיות גורמות להתייחסות שונה (ולרוב מפלה) בין אלה שנחשבים ל"פנימיים" ואלה שנחשבים ל"חיצוניים". כך, ניתן לטעון שניהול שפה משותפת של אחדות בין דתיים לחילונים אינו מצביע על הגדרה חדשה של חילוניות או של מרחב פלורליסטי חדש, כפי שניתן אולי לשער, משום שההסכמה בין הקבוצות על בסיס של אחדות לאומית בלבד סוגרת א־priורית את הדיון בפיוס רב־תרבותי.

אחת המשתתפות אומרת: "אני רוצה שהתרבות הישראלית תהיה יהודית, שנצא יחד בתרבות אחת משותפת, אנחנו ישראלים." מבחינתה, כמו גם מבחינת שאר המשתתפים, כל מי שאינו יהודי אינו ישראלי, ו"החברה בישראל" היא "העם היהודי". כך נמצאת שאלתו של הסופר סלמאן נאטור (1998)[13] – "האם אני יכול להיות ישראלי אפילו ארצה בכך?" – שורטת אך בה־בעת גם משרטטת מבחוץ את גבולות הקולקטיב היהודי, ומעידה באירוניה על האופי האלים של המובן־מאליו. השיח הליברלי המתון המאפיין את הדיון בקבוצות מבוסס, אם כן, על תחושות לאומיות, ולא על קבלה של האחר. אפילו וינריב (2000), העוסק בהיבטים הפילוסופיים של הוויכוח בין דתיים וחילונים, מגביל את גבולות

13 סלמאן נאטור הינו סופר פלשתיני תושב ישראל, מעיד על עצמו: "נולדתי ב־1949 ועברתי את כל תהליכי כור ההיתוך שישראלי צריך לעבור ואת תהליך העיבוד של האדם במדינה: למדתי בבית ספר יהודי־ערבי, באוניברסיטה העברית בירושלים ואפילו הכריחו אותי לשרת בצבא. אני שולט היטב בשפה העברית, צופה בטלויזיה הישראלית, שומע רדיו ישראלי ויש לי הרבה חברים ועמיתים יהודים. על בשרי חוויתי את כל התהליך שאדם צריך לעבור כדי להיות ישראלי." (רבגוני, 2, 1998, ע' 26)

This content downloaded from
132.66.11.218 on Tue, 16 Feb 2021 16:20:50 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

הדיון למעגל "הפנים־יהודי". "מי שרוצה יוכל להסיק מסקנות גם בנוגע לשאלת מעמדם של ערביי ישראל," הוא כותב (שם, ע' 12). בטשטוש הגבולות בין חילונים לדתיים מתרחבת אומנם הברית בין יהודים (בעיקר בין מצביעי מפד"ל לבין מצביעי מפא"י לשעבר), אך באותה עת גם מצטמצם מרחב הקבלה של קבוצות דתיות ולאומיות שונות המוגדרות אם על־דרך השלילה (כגון ש"ס והחרדים) ואם על־דרך ההתעלמות והמחיקה (דוגמת הפלשתינים אזרחי המדינה).

הקשר בין דת לבין השתייכות לאומית מתעבה בדיון על השירות הצבאי. הגברים הדתיים מעידים על עצמם: "...עברנו שירות צבאי בעצמנו, ואנחנו מאוד חלק מההוויה הישראלית." משתתפת דתייה אומרת: "המשותף לנו כנשים – שליחת הילדים לצבא." ומשתתפת חילונית מצהירה כי יש ליצור תרבות משותפת רק עם מי שהתגייס לצבא: "רק מי שהתנסה בחוויה של הצבא – שייך." המועמדים להדרה ולשלילה הם כל אלה שאינם מתגייסים לצבא. סלמאן נאטור (ששירת בצבא) אינו משתייך מכיוון שהוא אינו יהודי; היהודי החרדי אינו משתייך מכיוון שהוא אינו מתגייס לצבא; ואלה שאינם יהודים ואינם מתגייסים לצבא שנואים פעמיים.

באותה צורה מוציאים מן "האחווה השבטית" גם יהודים ששירתו בצבא אך שיהדותם אינה מתקבלת כתקנית. יהודיות מזרחית הינה דוגמה לפגיעותם של אלה שאינם כלולים בשיח על מתינות. אחת המשתתפות הדתיות אומרת: "אני סולדת מההתחרדות... יש הקפדות שלא גדלתי עליהן... או נאמר, היום, את שומעת על ש"ס... זה רחוק ממני וזה דוחה אותי אפילו..." השנאה כלפי החרדים וכלפי מצביעי ש"ס מצריכה דיון נפרד. כאן נאמר רק שעלייתה של ש"ס יצרה בקרב החילונים ובקרב אנשי הציונות הדתית תחושה של הקצנה וקוטביות, ערעור הזהות היהודית, כמיהה לתרבות המשלבת מודרניות ומסורת יהודית, וגעגועים למערביות. חלק מהמשתתפים אומרים: "אני חושבת שהקיבוץ הדתי עדיין שומר על הציונות הדתית האמיתית..." או "נוח לי מאוד בקבוצה; לא צריך להתעמת כיוון שתפיסות־העולם דומות, כל מה שקשור לציונות." הטקסטים שמוקי צור בחר לתוכנית "שתי עגלות מלאות" הם טקסטים חילוניים שמספרים את זכרונות העלייה השנייה ואת ההוויה היהודית הקשורה לבניין הארץ על־ידי הקיבוצים, ומייצגים את הישראליות היהודית־הציונית המערבית. אי־תקניותה של ש"ס כמייצגת ישראליות יהודית קשורה לטענתו של שנהב (בדפוס) "למעמדה של הדת המזרחית בחברה הישראלית" כמסמנת את קו הגבול (רשת־ביטחון) שבין הלאומיות היהודית לבין הערבים שמסביב. במזרח, כותב שנהב (שם, ע' 32), הייתה זו הדתיות (ואף המשיחיות) ששימשה כרטיס־כניסה לפרויקט הלאומי. כך, דתיים מזרחיים (ביניהם מצביעי ש"ס) סובלים מהדרה כפולה. מצד אחד, הם מונעים, גם כיום, את טשטוש הגבולות בין ערביות וישראליות, אבל באותה עת, מבחינת הציונות הדתית האשכנזית ומבחינת חלק גדול מהחילונים, אלה שבאים למפגשי פיוס, ש"ס הינה גם אבן־נגף לפנטזיית האחדות בין דתיים וחילונים. באופן זה שזורים אלה שאינם יהודים באלה שאינם ציונים באלה שאינם אשכנזים, ויוצרים שרשור של "הפרעות" סמליות וסמיוטיות לפעולת הגישור בין דתיים וחילונים, המתאפשרת רק על בסיס קווי תשוקה ספציפיים שנמתחים מהציונות האירופוצנטרית, דרך העלייה השנייה, השואה והשירות הצבאי.

אם כן, מה שנראה על פניו כמפגש ליצירת הבנה, שיתוף־פעולה וסולידריות נהפך בפועל לתנועת הסתגרות הבאה לשמור על הייחוד היהודי ההיסטורי במסגרת מודרנית

This content downloaded from
132.66.11.218 on Tue, 16 Feb 2021 16:20:50 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

של מדינה (עילם, 2000) ועל מה שיאנג־ברוהל (Young-Bruehl, 1996) מכנה "נרקיסיזם קבוצתי". האקסקלוסיביות של המשתתפים אינה מאפשרת לנוכחים לבחון מחדש וביצירתיות את היחס בין דת למדינה, בין דת ולאום, בין יהדות וישראליות, מפני שהם שבויים בתשוקה לטשטש את הגבולות שבין דת וחילוניות במקום לתת לאי־ההבנה מקום בשיח (Gurevitch, 1989). ברגע שנוצרת הבנה "על אי־הבנה", טוען גורביץ, מתחיל תהליך של הכרה באחר ונפתח מרחב של הכלה (Rorty, 1989) הנותן מקום וזהות גם לקבוצות שאינן משתתפות במפגש באופן פעיל אך קיימות ומקיימות תרבות ושיח חלופיים במרקם החברתי והפוליטי בישראל. בקבוצות־הפיוס מהסוג של "שתי עגלות מלאות" או "אישה אל אחותה" מתקיים למעשה תהליך הפוך מהכרה ב"ניגודים שאין ליישבם" (מלכין, 1998). במקום להתמודד עם שנאה ואנטגוניזם דרך חוסר הסכמה, נוצרת בקבוצות הסכמה כללית על "הרצון הכללי" ועל "הטוב המשותף" של עם־ישראל ומדינת־ישראל. הסכמה מסוג זה, אומרת יאנג (Young, 1990), מייצגת פוליטיקה ליברלית של הומוגניות, המטשטשת אנטגוניזם ועל־ידי כך הופכת את השוני לכל היותר לנסבל. במקום לפתוח מרחב דיון תיאורטי, פוליטי ואפילו פרגמטי, שיעסוק בשאלה איך לקיים חברה דמוקרטית שאינה הומוגנית אך גם אינה פרגמנטרית ללא תקנה, קבוצות־הפיוס מקיימות שיח על סובלנות שבמסגרתו נוצרת חפיפה (ולא הבנה) בין דתיות לחילוניות דרך המושג "זהות יהודית".

אם נשתמש בסמליות של גבול (קמפ, 2000) כדי לתאר את התוצאות של מפגשי הפיוס, אזי טשטוש הגבולות בין חילונים לדתיים מציב מנגד גבול סגור ונוקשה לכל מי שאינו משתייך לקבוצה היהודית האשכנזית. טשטוש גבולות בין מושגים או בין זהויות אינו מביא אומנם תמיד לידי הדרה וחוסר לגיטימציה של קבוצות מיעוט,[14] אולם במקרה זה, טשטוש והכלה בין דת ולאום בתוך קבוצה הגמונית מייצרים שיח אתנוצנטרי שמוסווה מבית בצבעי ליברליזם אך מתאפיין מבחוץ באי־הכרה באחר. גם אם אין אומרים מילים פוגעות – מילות שנאה – תוצאות הדיבור (של פיוס בהקשר לאומי צר) פוגעות באלה שמילות האחווה אינן מכוונות אליהם. המסר הברור היוצא מקבוצות אלה הוא שניתן להגיע להבנה ודיאלוג אם כולם יהודים אשכנזיים שאוהדים את המסורת, מי יותר ומי פחות.

קבוצות־הפיוס מייצגות אם כן פוליטיקה של קונסנזוס לאומי (שנתמכת מוסרית וכספית על־ידי המדינה). הפוליטיקה (גם אם לא המוצהרת) של "צו פיוס" מנסה לשחזר חמקמקות משפטית, פוליטית ותרבותית, במסווה של מתינות והידברות, על־מנת לייצב מחדש את גבולות הלאום. במדינה רב־תרבותית, מושגים של פיוס שמוגבלים לקבוצת האתנוס הינם מושגי פיוס אלימים שמַבנים את דיכויה של הבנה מאותו מקום שהם מתיימרים לייצר אותה. "צו פיוס", כתנועה וכרעיון, מחזקת במובן זה מושג של פיוס ללא

14 בהתייחסותו לתיאוריה הקווירית, מבחין יובל יונאי (2001) בין טשטוש הבדלים בתוך הקהילה ההומו־לסבית לבין טשטוש גבולות בין קטגוריות מִגדריות, כגון הטרוסקסואלים והומוסקסואלים, נשים וגברים, לסביות והומואים, ועוד. הבחנה זו מדגישה את ההבדל בין הומוגניזציה – טשטוש פנימי בין דומים כדי ליצור מכנה משותף – אשר מדירה מיעוטים מיניים, לבין טשטוש גבולות שמרחיב ומגמיש את גבולות הקטגוריות המיניות ומאפשר משחק, בדיקה והתנסויות שונות.

This content downloaded from
132.66.11.218 on Tue, 16 Feb 2021 16:20:50 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

הבנה וידידות בין שונים. למפגש בין קבוצות בקונפליקט יש תוצאות רבות ושונות, לעיתים סותרות ופרדוקסליות. הפוליטיקה של פיוס הינה לעיתים גם פוליטיקה של אלימות, כאשר מילים כגון "אחווה", "הבנה" או "דיאלוג" יוצרות בין אנשים קואליציה של הסכמה דרך הפרדה, ניגוד, שלילה ודחייה של אחרים. לכן השיח של פיוס בין דתיים לחילונים מעלה מייד את השאלה: מיהו האויב? אלה שאינם יהודים? או אולי אלה שהינם יהודים בצורה אחרת? דרידה (Derrida, 1997) מציין כי מה שנאמר על האויב אינו אדיש למה שנאמר על הידיד משום ששני מושגים אלה מגדירים זה את זה. אפשר אם כן לשאול לא רק מיהו האויב, אלא גם מיהו הידיד.

מהו פיוס בחברה רב־תרבותית?

אנו מציעות לעשות הבחנה בין "פיוס קונסנזואלי" לבין פיוס על בסיס ידידות. קונולי (Connolly, 1991), בדיונו על זהות והבדל, טוען שפיוס מבוסס על הניסיון להבין את האחר דרך ספק עצמי, ולא דרך טשטוש הבדלים (כפי שנעשה ב"שתי עגלות מלאות" וב"אישה אל אחותה"). טשטוש, כמו כיבוש או המרה דתית, הינו צורה של שליטה, ואילו ספק עצמי הינו דרך מחשבה (של היחיד או של קבוצה) הפותחת אפשרות לדיאלוג ולהבנת "האניגמה של האחר" (שם). היכולת לשאת או להביע ספק באמת המוחלטת של העצמי (או של הקבוצה) מאפשרת הכרה בשגיאות כמו גם בגרימת סבל לאחרים. רעיון זה של קונולי מתקשר גם לרעיון הסליחה של דרידה, הרואה בהכרה בעוול סוג של קבלת אחריות עצמית ל"עשיית הרע" ותנאי הכרחי לסליחה על עוולות הזולת (Derrida, 1997). בטלר (Butler, 2000), בחיבורה המרתק **תביעת אנטיגונה**, מצביעה על רגשי האשמה של אנטיגונה כעל הודאה ב"מעשה האסור" (קבורת אחיה פולינקיס), המאפשרת לה לשאת בייסורים ובו־זמנית לסלוח לקראון, מייצג המדינה. פיוס שאינו מעוגן בספק עצמי ובהכרה בסבל של הזולת אינו מאפשר פתיחה של המרחב הציבורי ליחסי ידידות בין שונים (ואויבים); פיוס המבוסס רק על חשש לאחדותה של קבוצה ספציפית נהפך במהירות לשיח מפלה.

בחברה רב־תרבותית, כאשר מניעים של קונסנזוס הם אלה שמגדירים את גבולות התשוקה של "הטוב המשותף", ולא רגשות של נתינה וידידות, למשל, כל "הפרעה" אישית או קבוצתית בנוסח זו של רחל הינה במקרה הטוב, כפי שראינו, נסבלת לכל היותר. ברוב המקרים האחרים (ה"הפרעה" של ש"ס או של הפלשתינים אזרחי ישראל), העונשים כבדים בהרבה. לכן, אנו טוענות, יש להגדיר תהליכי פיוס במושגים חדשים, ולא במונחים של קונסנזוס חברתי או לאומי. קונסנזוס המבוסס על חוק האיזון הינו קצר־מועד בדרך־כלל (כמו ה"סטטוס־קוו") ונידון לכישלון משום שבדרך־כלל הוא נותן ביטוי פוליטי לתרבות הדומיננטית ואינו מייצג נקודת מפגש לקבוצות תרבותיות שונות, אף אם הוא מתיימר להיות כזה (Taylor, 1994). הֶסדרים קונסנזואליים דורשים ציות וויתור על עמדות למען הסדר החברתי. אולם מדוע, שואל באומייסטר (Baumeister, 1999), הבסיס לסדר חברתי חייב להיות חפיפה קונסנזואלית? התפיסה הליברלית המנכסת רעיונות פיוס על־מנת לחדש קונסנזוס לאומי או תרבותי, דוגמת האידיאולוגיה הלאומית העומדת מאחורי "צו פיוס", מנטרלת את הכוח המוסרי של הפיוס (משום שמטרתה לחזק את

This content downloaded from
132.66.11.218 on Tue, 16 Feb 2021 16:20:50 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

ההגמוניה, ולא את חופש הפרט) והופכת את הצהרת הידידות – אותה חלופה שהפיוס הדרידיאני מציע – לפעולה לא־רלוונטית.

האם ייתכן פיוס של ידידות (לעומת פיוס קונסנזואלי) בין יהודים דתיים ולא־דתיים במדינת־ישראל? מה יהיו ההשלכות של פיוס כזה על אופי המרחב הציבורי בישראל? רולס (Rawls, 1989), אבי הליברליזם הקונסנזואלי, טוען שכל דמוקרטיה פלורליסטית מייצרת באופן טבעי דוקטרינות מנוגדות ושונות הנמצאות במתח וקונפליקט, ואין שום אפשרות ליצור יציבות במדינה רב־תרבותית ללא "חפיפה קונסנזואלית" (overlapping consensus). יחד עם זה הוא מסכים שכל הֶסדר שמבוסס רק על דוקטרינה ספציפית – בין שהיא מוסרית, דתית או פילוסופית, כולל הדוקטרינה החילונית – אינו יכול להתקיים אלא בכפייה. אם ברצוננו לקיים ממשל חוקתי יציב מבלי לכפות דרך חיים, יש למצוא תפיסת צדק הוגנת, אומר רולס, כזו שגם תפיסות שאינן מתיישבות זו עם זו יוכלו להסכים עליה ולשאת אותה. תפיסתו הפוליטית של רולס – "צדק כהוגנות" (justice as fairness) – מבוססת על קונסנזוס בין אנשים בעלי תבונה משותפת שיכולים להגיע להסכמה סבירה (reasonable agreement) על ערכים פוליטיים שאינם ייחודיים לדוקטרינה זו או אחרת, למשל: חופש ההצבעה, חופש המצפון, חופש המחשבה, השתתפות פוליטית. לפי רולס, עקרונות אלה אינם קשורים לעמדה זו או אחרת, וכל הקבוצות בחברה יכולות לקבלן כעקרונות פוליטיים כלליים המייצגים צדק הוגן. חופש המצפון, למשל, הינו עיקרון פוליטי שניתן להסכים עליו (בתנאי, כמובן, ששואפים ליציבות המדינה הדמוקרטית) משום שלדעת רולס זהו עיקרון שאינו מיוחד לדוקטרינה דתית או חילונית, אך גם אינו כללי מדי כמו העיקרון של "אוטונומיה אישית", למשל, שאינו עיקרון פוליטי, אלא עיקרון חובק־כל. מבחינת רולס, עקרון הצדק ההוגן בא למנוע האשמות הדדיות בין קבוצות (בגזענות, בעיוורון אידיאולוגי, בדעות קדומות או בהטיה), שמעוררות שנאה ואינן מאפשרות להגיע להסכמה סבירה. יש להשיג הסכמה רחבה בין אמונות שאינן מתיישבות על בסיס מספר קטן של עקרונות פוליטיים בלבד, והשאר הינו בגדר אומנות האפשרי. ערכים, אפילו הם טובים וצודקים, כותב רולס, אינם יכולים לשרת חפיפה קונסנזואלית אם אי־אפשר להשיג תמיכה בהם מפרספקטיבות רבות.

גם בישראל, המאבק בין יהודים דתיים ליהודים חילוניים הינו מאבק בין קבוצות, ולא בין פרטים, והוא מתמקד בראש ובראשונה בהגדרתו של המרחב הציבורי ובאופיים הממסדי ובהתנהלותם של החיים הפרטיים. אולם בישראל, בניגוד לדעתו של רולס, הפתרון הליברלי לקיים מרחב ציבורי פלורליסטי, שאינו מושפע מדת אחת או מאמונה מסוימת אך נשען בכל־זאת על קונסנזוס ואחדות, אינו פתרון מציאותי ללא כפייה. ליהדות, להבדיל מהנצרות, אין היסטוריה של הפרדה בין דת למדינה, והחילוניות אינה חלק מהמילון הפנימי שלה (Connolly, 2000). חלוקה "מחושבת", "רציונלית", בין חיים פרטיים (אמונתיים) לבין שיח ציבורי "ניטרלי" של זכויות, צדק והוגנות אינה יכולה להצליח בישראל כל עוד המדינה מוגדרת כיהודית, משום שוויתור על מרחב ציבורי "יהודי" הינו מכאיב, פוגע ובלתי־נסלח מבחינת קבוצות דתיות. התביעה (בעיקר דרך מערכת המשפט) להוציא את ענייני הדת מהתחום הציבורי היא זו שהייתה אחראית במידה רבה להתפרצות השנאה בין דתיים לחילונים בשנות התשעים. וינריב (2000) מנסה לבחון פתרונות דמוקרטיים שונים לקונפליקט זה. בדרכו הסוקרטית הוא מראה שכל פשרה הינה בלתי־יציבה וכוחנית בדרכה שלה, וכי הסכמה על עקרונות רציונליים הינה בלתי־

This content downloaded from
132.66.11.218 on Tue, 16 Feb 2021 16:20:50 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

אפשרית. אין שום דרך שבה יהודי דתי יכול לקבל את חופש המצפון שמציע הפלורליזם הליברלי. דאגתו של האדם הדתי בישראל (בהכללה) אינה חופש המחשבה או המצפון, אלא "גאולת עם־ישראל" (עיקרון לא־פוליטי, לפי רולס). איסור נסיעה בשבת אינו תביעה לחופש, זכויות או צדק ליברליים, אלא תביעה למדינה יהודית. הליברליזם הפלורליסטי אינו יכול להציע פתרון חוקתי "הוגן" לקונפליקט בין יהודים דתיים ליהודים חילוניים מפני שכל פתרון במסגרת מדינה יהודית פוגע בצד כלשהו. במצב דברים זה אין פלא שהפתרון "הפנים־יהודי" של וינריב "להסכים על איך לא להסכים ובכל זאת לחיות ביחד" (שם, ע' 89) הינו פתרון שבו, כמו בטרגדיה יוונית, ימצא כל צד את עצמו, מהר מאוד, נכנע מחדש לקונפליקט (Connolly, 2000).

קונולי (שם), לעומת רולס, דן ביחסים בין דתיים וחילונים מפרספקטיבה רב־תרבותית לא על בסיס פשרה קונסנזואלית והסכמה רציונלית, אלא דרך הגדרה מחודשת של היחסים האינטר־סובייקטיביים הרגשיים בין קבוצות. קונולי רואה את החילוניות עצמה כמודוס ויוונדי היסטורי. החילוניות, הוא טוען, הצליחה לדחוק את הדת אל התחום הפרטי, וליהפך, לפחות באירופה ובאמריקה, לסמכות היחידה המייצגת רציונליות, צדק, סובלנות, זכויות ואת המובן־מאליו של השיח הציבורי. כזה הוא המודל הרולסיאני, למשל, הממקם את חופש הפולחן והדת בתחום הפרטי ומגן על קהילות דתיות על־ידי הפרדה בין דת למדינה (Kymlicka, 1996). אולם בעולם רב־תרבותי המשתנה במהירות גדולה (אולי גדולה מדי), דחיקת המטפיזי (והדתי) אל מחוץ למרחב הציבורי – אל התחום הפרטי בלבד – אינה "עובדת". במסגרת הוויכוח הרציונלי בין תיאיסטים לאתיאיסטים, גבולות הדיכוטומיה מתערערים ונחלשים. החילוניות אינה יכולה להגן על פוסט־מטפיזיות (קנטיאנית) של התחום הציבורי מבלי להיתקל בפרדוקסים עצמיים. חולשת הטענות החילוניות (גם בהקשר של ישראל) נובעת מהתכחשות של רוב החילונים לצד המטפיזי של טענותיהם, ומן האמונה הבלתי־מעורערת בתבונה וברציונליות של החילוניות באופן בלעדי.[15] לחילוניות, אומר קונולי, יש מימד תיאיסטי משותף לתפיסות דתיות, ומודעות אליו יכולה לפתוח פתח להידברות בין הצדדים.

בהתבסס על ניטשה, מוסיף קונולי שההערכות "הבלתי־נראות" של היצר והאינסטינקטים (אותן פרוטו־מחשבות המעוגנות באקלים רגשי־תרבותי) הן הסב־טקסט של המחשבות המודעות והשיפוטים הרציונליים. לקול היצרי – "המחשבות שמאחורי המחשבות" – יש לדעתו תפקיד חשוב בחיים הפוליטיים. במקום לבסס את השיח הציבורי על טוהרת הוויכוח הרציונלי (שנכשל שוב ושוב בפתרון קונפליקטים דתיים, אתניים ולאומיים), אפשר לבחון חשיבה יצירתית שונה על בסיס הקול היצרי־הרגשי. למשל, כותב קונולי, אפשר להקשיב לפניקה שאוחזת בנו כאשר אנו מתייצבים מול זהויות מיניות או דתיות המערערות את ההיגיון או "הטבעיות" של זהותנו. מודעות לפניקה מאפשרת לנו לפתח ספק באחדות של זהותנו־אנו וכן נדיבות כלפי אחרים.

כך מנסה קונולי להגדיר מרחב חיים שלישי שאינו מפוצל דיכוטומית בין שיח ציבורי

---

15 גם צ׳רלס טיילור טוען בספרו הקלסי מקורות העצמי כי גרסות חילוניות של תיאוריות מוסר מודרניות מתכחשות נמרצות למימד התיאולוגי הסמוי שעליו הן נשענות, וכי התכחשות זו גורמת לניגודים פנימיים ולאי־בהירות תיאורטית (ראו אצל: Coles, 1997, p. 6).

This content downloaded from
132.66.11.218 on Tue, 16 Feb 2021 16:20:50 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

חילוני לבין שיח ציבורי דתי. החילוניות, הוא טוען, הינה עיקרון אחד מתוך אוסף של עקרונות דתיים, מטפיזיים, מוסריים ופילוסופיים רבים ושונים. (טענתו זו מבוססת על ההכרה כי החילוניות הינה סוג של הֶסדר פוליטי, כי "הסכמה רציונלית" פועלת נגד רב־תרבותיות, וכי החילוניות כוללת מרכיבים מטפיזיים ואינה זרה לדתיות כפי שחילונים רבים רוצים לחשוב.) מודעות כפולה זו (במקרה זה, הכרה גם במרכיבים המטפיזיים של החילוניות) מאפשרת לסובייקט לנוע בין עולמות שיח שונים ובין פוזיציות זהות שונות.[16] גם אצל הומי באבא (Bhabha, 1997), בדיונו על מתינות דתית, ניתן למצוא מרחב שיח שלישי (היברידי) המאפשר למאמין המוסלמי, למשל, לנוע בין זהויות תרבותיות. תנועה זו בונה מתינות כלפי אחרים תוך שמירה על הרגשה של עצמיות. אצל קונולי, וגם אצל באבא אם כי בצורה שונה, המרחב השלישי מייצג סוג של הכרה בזולת שאינה מבוססת על הסכמה רציונלית־קונסנזואלית דווקא, אלא על תנועה בין פוזיציות. במרחב השלישי התבונה מיודעת ברגשי כבוד, נדיבות או ידידות, כחלק מהשיח הפוליטי. רגשות אלה משפיעים על התבונה (והחשיבה) ומשנים אותה.

תפיסה רב־ממדית זו רלוונטית גם לתרבות הקונפליקט בין דתיים וחילונים בישראל, שבה תקשורת הברמאסית (Habermas, 1992), המבוססת על הטיעון הרציונלי הטוב ביותר, רק מייצרת קונפליקטים חדשים לבקרים. הניסיון להגיע לפיוס על בסיס קונסנזואלי אינו מוצלח ביותר, והוא רק מחזק את השיח הלאומי היהודי, שסוגר את מרחב הדיון בפני אמונות דתיות שונות, כולל החילוניות, ונהפך לוויכוח מעגלי חסר תקנה בין טיעונים ליברליים על חופש המצפון והדת במדינה יהודית חילונית לבין טיעונים דתיים על גאולת ישראל במדינה יהודית. רדוקציה של הוויכוח בין דתיים לחילונים למסגרת הלאום אינה מקילה גיבוש פרקטיקות של פיוס, מקשה חשיבה יצירתית ומייצרת שיח מונולוגי מפלה כלפי אחרים לא־יהודיים וכלפי יהודים אחרים. לעומת זה, שינוי מסגרת השיפוט ההדדי מעקרון הקונסנזוס למסגרת של נדיבות ופוליטיקה של ידידות פותח את המרחב הציבורי לפרקטיקות פולחן ואמונה מרובות ללא שליטה הגמונית של אחד הצדדים. לשיח פוליטי של נדיבות, המוגדר על־ידי קולס (Coles, 1997) כשיח המקבל את השונה, יכולים להצטרף גם מוסלמים ונוצרים. לעומת זה, כותב קולס, נדיבות שאינה מבוססת על קבלת השונה, אלא מופנית רק כלפי דומים או קרובים, נוטה לאימפריאליזם וגנבת־דעת.

הגדרה מחודשת זו של מתינות מאפשרת להסתכל באור שונה גם על שפת המשתתפים בקבוצות. עד כה דנו במילות פיוס הנשמעות בהקשר לאומי צר. אכן, המשתתפים בקבוצות־הפיוס דיברו על חרדות מפיצול לאומי ועל הצורך בהסכמה בין יהודים כדי לשמור על מדינה יהודית מאוחדת. איננו רוצות לחזור על הדברים – הצגה זו של פיוס קונסנזואלי מפותחת דיה ומשכנעת.

אולם קריאה זו אינה בלעדית. תיתכן גם קריאה פרשנית נוספת, המבוססת על ספק עצמי של המשתתפים ועל התלבטותם האישית והפנימית לגבי זהותם. על בסיס זה ניתן

16 בהקשר שונה טוען רז־קרקוצקין (1993) כי ההכרה במימד התיאולוגי של המושג "גלות" תשחרר את התודעה היהודית מזיקה טריטוריאלית של בעלות על ארץ־ישראל ותאפשר שיח פוליטי של הכרה ב"אחר".

This content downloaded from
132.66.11.218 on Tue, 16 Feb 2021 16:20:50 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

אולי להבין את הרצון להיות "גם וגם" (גם דתי וגם חילוני, או לא דתי ולא חילוני) כסוג של תנועה בין זהויות, ולא כטשטוש ופשרה. מהלך כזה מחייב לחלץ מילים כגון "גם דתי וגם חילוני" או "בין דתי לבין חילוני" או "לא דתי ולא חילוני" מתכתיבי הקונסנזוס הלאומי, וליישמן בהקשר רגשי של ידידות. ביטויים אלה מרמזים כי רוב המשתתפים במפגשי פיוס מסוגלים לנוע בין פוזיציות מנוגדות. אולם האידיאולוגיה הלאומית של אחדות המיוצגת על־ידי "צו פיוס" (ובמידה רבה גם על־ידי המשתתפים עצמם) נכפית על התחושה ההיברידית "גם וגם" או "לא ולא", ומסווה ומכוננת אותה מחדש כמהלך של טשטוש הבדלים. לכן ארגונים כגון "צו פיוס" ודומיו גורמים נזק להבנת המושג "פיוס" משום שהם מונעים את פיתוחו של מרחב שיח סמלי שיוכל להכיל גם את ערעורו – אותו מקום שבו, לפי פוקו, מתאפשרת אומנות העצמי (Connolly, 2000). במקום חיזוק עמדות לאומיות ספציפיות, ניתן לנצל מעברים רטוריים אלה לבניית מושג רחב של הבנה וקבלה.

אנו רואות בתחושות ההיברידיות "גם וגם" או "לא ולא" (וכל מה שביניהן) פוטנציאל לשינוי האלימות. אולם קשה להפוך מצוקה אישית לכוח חברתי פלורליסטי ודמוקרטי. רק אם נצליח לתרגם את התחושה ההיברידית של המשתתפים לתנועה פוליטית שתראה בשוני בין דתיים וחילונים אפשרות ומנוף למעבר משיח פיוס קונסנזואלי (כזה המתנהל בקבוצות) לשיח פיוס על בסיס ידידות (כזה המקבל בנדיבות את השונה), ייפתח גם מרחב פיוס שלישי שיאפשר לנוע בין עמדות זהות שונות ורבות. ללא פתיחה של המרחב הציבורי לדתות שונות ולתפיסות־עולם רבות, יישאר הפוטנציאל ההיברידי "בין לבין" רק חרדה ומצוקה אישיות. ככל שייעלם מהר יותר המונולוג של אחדות וקונסנזוס בין יהודים כ־raison d'être לפיוס, ותתפתח במקום זה פוליטיקה של ידידות[17] – אותה תנועה בין אמונות ותפיסות – תחלוף גם החרדה מפני השונים ויתאפשר מקום פלורליסטי מורכב ומפויס.

17 ראו גם את מאמרה המעניין של סיביל שוורצנבך (Schwarzenbach, 1996) על ידידות אזרחית, שבו היא קושרת בין ידידות פוליטית לבין מושגים של צדק.

This content downloaded from
132.66.11.218 on Tue, 16 Feb 2021 16:20:50 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

נספח 1: תנועות לגישור בין דתיים לחילונים – פעילויות לנוער

This content downloaded from
132.66.11.218 on Tue, 16 Feb 2021 16:20:50 UTC 4:56 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

נספח 2: תנועות לגישור בין דתיים וחילונים – פעילויות למבוגרים

This content downloaded from
132.66.11.218 on Tue, 16 Feb 2021 16:20:50 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

מקורות

אנגלרד, יצחק (1996). יחסי דת ומדינה בישראל – הרקע ההיסטורי־הרעיוני. בתוך: ד' ברק־ארז (עורכת), מדינה יהודית ודמוקרטית (ע' 289–308). תל־אביב: אוניברסיטת תל־אביב.

אסא, חיים (1997). בוא נדבר. מעריב, נובמבר 1997.

ברינקר, מנחם (1989). על גבולות מלחמת התרבות בישראל. בתוך: ש' סטמפלר (עורך), אנשים ומדינה בחברה הישראלית (ע' 276–285). תל־אביב: משרד הביטחון.

בשארה, עזמי (1998). על הקשר בין דת לדמוקרטיה. רבגוני: המסגרת למחשבה ולזהות יהודית בזמננו, 2, 19–21.

גביזון, רות (1996). מדינה יהודית ודמוקרטית: זהות פוליטית, אידיאולוגיה ומשפט. בתוך: ד' ברק־ארז (עורכת), מדינה יהודית ודמוקרטית (ע' 169–223). תל־אביב: אוניברסיטת תל־אביב.

גביזון, רות (1998). מדינה יהודית ודמוקרטית: אתגרים וסיכונים. בתוך: מ' מאוטנר, א' שגיא ור' שמיר (עורכים), רב־תרבותיות במדינה דמוקרטית ויהודית (ע' 213–278). תל־אביב: רמות.

גלנור, יצחק (1985). ראשיתה של הדמוקרטיה בישראל. תל־אביב: עם עובד.

גלנור, יצחק (1989). הסכמה ומחלוקת בחברה הישראלית שלאחר מלחמת השחרור. בתוך: ש' סטמפלר (עורך), אנשים ומדינה בחברה הישראלית (ע' 28–40). תל־אביב: משרד הביטחון.

גפני, מרדכי (1991). האם יש סיכוי לסימביוזה דתית־חילונית? נתיב, 2, 22–28.

דון יחיא, אליעזר (1990). דתיות ועדתיות בפוליטיקה הישראלית – המפלגות הדתיות והבחירות לכנסת ה־12. מדינה, ממשל ויחסים בינלאומיים, 32, 11–54.

דון יחיא, אליעזר (1997). הפוליטיקה של ההסדרה: יישוב סכסוכים בנושאי דת בישראל. ירושלים: מכון פלורסהיימר למחקרי מדיניות.

דשן, שלמה (1994). הדתיות של המזרחים: ציבור, רבנים ואמונה. אלפיים, 9, 44–58.

הורביץ, נרי (1996). החרד הלאומי והחרד"לניק – דמויות חדשות בפוליטיקה הישראלית. מפנה, 41, 25–30.

הורוביץ, דן וליסק, משה (1992). מצוקות באוטופיה. תל־אביב: עם עובד.

וולמן, ישראל (1990). "קירוב לבבות": מפגשים וטיפוח הזהות היהודית. בתוך: י' ליבמן (עורך), לחיות ביחד: יחסי דתיים חילוניים בחברה הישראלית (ע' 170–249). ירושלים: כתר.

וינריב, אלעזר (2000). דת ומדינה: היבטים פילוסופיים. תל־אביב: הקיבוץ המאוחד.

ולר, לאונרד וטופר־ולר, סוניה (1990). מחקר על נישואים מעורבים מבחינה דתית. בתוך: י' ליבמן (עורך), לחיות ביחד: יחסי דתיים חילוניים בחברה הישראלית (ע' 171–186). ירושלים: כתר.

יונאי, יובל (2001). כמה הבהרות והרהורים אודות התיאוריה הקווירית. סוציולוגיה: מידעון האגודה הסוציולוגית הישראלית, 25.

כהן, אשר וזיסר, ברוך (1998). בין הסכמיות שבירה לשבירת ההסכמיות: תמורות ביחסי דת ומדינה – בין קונסוציונליזם להכרעה. בתוך: מ' מאוטנר, א' שגיא ור' שמיר

This content downloaded from
132.66.11.218 on Tue, 16 Feb 2021 16:20:50 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

(עורכים), רב־תרבותיות במדינה דמוקרטית ויהודית (ע' 675–702). תל־אביב: רמות.
כשר, אסא (1996). מדינה יהודית ודמוקרטית – סקיצה פילוסופית. בתוך: ד' ברק־ארז (עורכת), מדינה יהודית ודמוקרטית (ע' 275–288). תל־אביב: אוניברסיטת תל־אביב.
לוי, שלומית, לוינסון, חנה וכ"ץ, אליהוא (1993). אמונות, שמירת מצוות ויחסים חברתיים בקרב היהודים בישראל. ירושלים: מכון גוטמן למחקר חברתי שמושי.
לורברבוים, מנחם (1998). דת ומדינה בישראל ומסורת האמנה החברתית. בתוך: מ' מאוטנר, א' שגיא ור' שמיר (עורכים), רב־תרבותיות במדינה דמוקרטית ויהודית (ע' 279–300). תל־אביב: רמות.
ליבמן, ישעיהו (1982). התפתחות הניאו־מסורתיות בקרב יהודים אורתודוכסים בישראל. מגמות, 27, ע' 231–249.
ליבמן, ישעיהו (1990). כמה הגיגים על היחסים בין יהודים דתיים ויהודים לא דתיים. בתוך: י' ליבמן (עורך), לחיות ביחד: יחסי דתיים חילוניים בחברה הישראלית (ע' 187–200). ירושלים: כתר.
ליסק, משה (1989). קונפליקטים אידיאולוגיים וחברתיים בישראל. בתוך: ש' סטמפלר (עורך), אנשים ומדינה בחברה הישראלית (ע' 61–72). תל־אביב: משרד הביטחון.
מאוטנר, מנחם, שגיא, אבי ושמיר, רונן (1998). הרהורים על רב־תרבותיות בישראל. בתוך: מ' מאוטנר, א' שגיא ור' שמיר (עורכים), רב־תרבותיות במדינה דמוקרטית ויהודית (ע' 67–76). תל־אביב: רמות.
מלכין, יעקב (1998). מדינה יהודית ודמוקרטית: הפרדוכס וההרמוניה. רבגוני: מסגרת למחשבה ולזהות יהודית בזמננו, 2, 7–10.
נאטור, סלמאן (1998). מדינת ישראל כמדינת כל־אזרחיה. רבגוני: מסגרת למחשבה ולזהות יהודית בזמננו, 2, 56–57.
סמט, משה (1979). הקונפליקט אודות מיסוד ערכי היהדות במדינת ישראל. ירושלים: האוניברסיטה העברית.
עילם, יצחק (2000). קץ היהדות: אומת־הדת והממלכה. תל־אביב: ידיעות אחרונות.
פישר, שלמה (1996). החרדים מן השלום. תיאוריה וביקורת, 9, 233–239.
פרידמן, מנחם (1988). ואלה תולדות הסטטוס קוו: דת ומדינה בישראל. בתוך: ו' פילובסקי (עורכת), המעבר מישוב למדינה, 1947–1949: רציפות ותמורות (ע' 47–80). חיפה: אוניברסיטת חיפה.
קמפ, אדריאנה (2000). הגבול כפני יאנוס: מרחב ותודעה לאומית בישראל. תיאוריה וביקורת, 16, 13–43.
רביצקי, אביעזר (1997). דתיים וחילונים בישראל: מלחמת תרבות? ירושלים: המכון הישראלי לדמוקרטיה.
רוזנסון, ישראל (1996). גשר אל היחיד: שיח בין דתיים לחילונים במצב של חוסר הסכמה. הד החינוך, עא(1), 4–7.
רוזן־צבי, אריאל (1996). מדינה יהודית ודמוקרטית: אבהות רוחנית, ניכור וסימביוזה – האפשר לרבע את המעגל? בתוך: ד' ברק־ארז (עורכת), מדינה יהודית ודמוקרטית

This content downloaded from
132.66.11.218 on Tue, 16 Feb 2021 16:20:50 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

(ע' 12–53). תל־אביב: אוניברסיטת תל־אביב.
רוזן־צבי, איסי ורוזן־צבי, ישי (1998). "בין קודש לחול" – משנתו של אריאל רוזן־צבי. בתוך: מ' מאוטנר, א' שגיא ור' שמיר (עורכים), רב־תרבותיות במדינה דמוקרטית ויהודית (ע' 29–60). תל־אביב: רמות.
רוחאנא, נדים (2001). פיוס בסכסוך לאומי מתמשך: זהות וכוח במקרה הישראלי־הפלסטיני. סוציולוגיה ישראלית, ג(2), 277–295.
רז־קרקוצקין, אמנון (1993). גלות בתוך ריבונות, לביקורת "שלילת הגלות" בתרבות הישראלית. תיאוריה וביקורת, 4, 23–55.
שביד, אליעזר (1981). חילוניות הומניסטית ותכנים דתיים בישראל. בתוך היהדות והתרבות החילונית (ע' 222–248). תל־אביב: הקיבוץ המאוחד.
שביד, אליעזר (1989). היחסים בין דתיים לבין חילוניים במדינת ישראל. בתוך: ש' סטמפלר (עורך), אנשים ומדינה בחברה הישראלית (ע' 286–293). תל־אביב: משרד הביטחון.
שנהב, יהודה (בדפוס). הגלימה, הכלוב וערפל הקדושה: השליחות במזרח כפרקטיקה גבולית בין "לאומיות חילונית" ו"תשוקה דתית". בתוך: י' יונה וי' גודמן (עורכים), החברה הישראלית בין דת וחילוניות. תל־אביב: הקיבוץ המאוחד.
תבורי, אפריים (1990). דגמי חיים בשכונה מעורבת. בתוך: י' ליבמן (עורך), לחיות ביחד: יחסי דתיים חילוניים בחברה הישראלית (ע' 103–115). ירושלים: כתר.
Bar Gal, David & Bar, Haviva (1992). A Lewinian approach to intergroup workshops for Arab-Palestinian and Jewish youth. *Journal of Social Issues*, *48*, 139–154.
Baumeister, Roy F. (1999). Multicultural citizenship, identity and conflict. In J. Horton & S. Mendus (Eds.), *Toleration, identity and difference* (pp. 87–102). New York: St. Martin's Press.
Ben-Rafael, Eliezer & Sharot, Stephen (1991). *Ethnicity, religion and class in Israeli society*. Cambridge: Cambridge University Press.
Bhabha, Homi (1997). Editor's introduction: Minority maneuvers and unsettled negotiations. *Critical Inquiry*, *23*, 431–459.
Butler, Judith (2000). *Antigone's claim: Kinship between life and death*. New York: Columbia University Press.
Coles, Romand (1997). *Rethinking generosity: Critical theory and the politics of Caritas*. Ithaca: Cornell University Press.
Connolly, William E. (1991). *Identity/Difference: Democratic negotiations of political paradox*. Ithaca: Cornell University Press.
Connolly, William E. (2000). Refashioning the secular. In J. Butler, J. Guillory & Th. Kendall (Eds.), *What's left of theory* (pp. 157–191). New York: Routledge.
Derrida, Jacques (1997). *Politics of friendship* (Trans. G. Collins). London: Verso.
Deshen, Shlomo (1978). Israel Judaism: Introduction to the major patterns.

This content downloaded from
132.66.11.218 on Tue, 16 Feb 2021 16:20:50 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

International Journal of Middle East Study, *9*, 141–169.

Gurevitch, Zalman D. (1989). The power of not understanding: The meeting of conflicting identities. *The Journal of Applied Behavioral Sciences*, *25*, 161–173.

Habermas, Jurgen (1992). *Postmetaphysical thinking*. Cambridge, MA: MIT Press.

Halbertal, Moshe (1995). Orthodox and secular youth. In D. Harman (Ed.), *Youth in Israel* (pp. 55–58). Jerusalem: Van Leer Jerusalem Institute.

Halbertal, Moshe (1996). Autonomy, toleration, and group rights: A response to Will Kymlicka. In D. Hayd (Ed.), *Toleration* (pp. 106–113). Princeton: Princeton University Press.

Helman, Sarit (2002). Monologic results of dialogue: Jewish-Palestinian encounter groups as a site of essentialism. *Identities: Global Studies in Culture and Power*, *9*(3), 327–354.

Kymlicka, Will (1995). *Multicultural citizenship: A liberal theory of minority rights*. Oxford: Oxford University Press.

Kymlicka, Will (1996). Two models of pluralism and tolerance. In D. Hayd (Ed.), *Toleration* (pp. 81–105). Princeton: Princeton University Press.

Lewin, Kurt (1948). Action research and minority problems. *Resolving social conflicts* (pp. 201–216). New York: Harper & Row.

Penrose, Jan (2000). The limitation of nationalist democracy: The treatment of marginal groups as a measure of state legitimacy. *Hagar: International Social Science Review*, *1*, 33–62.

Ram, Uri (1999). The state of the nation: Contemporary challenges of Zionism in Israel. *Constellations*, *6*, 325–338.

Rawls, John (1989). The domain of the political and overlapping consensus. *New York University Law Review*, *64*, 233–255.

Rawls, John (1993). *Political liberalism*. New York: Columbia University Press.

Raz, Amnon (1999). National colonial theology. *Tikkun*, *14*, 11–16.

Raz, Joseph (1994). *Ethics in the public domain*. Oxford: Clarendon Press.

Rorty, Richard (1989). *Contingency, irony and solidarity*. Cambridge: Cambridge University Press.

Schwarzenbach, Sibyl A. (1996). On civic friendship. *Ethics*, *107*, 97–128.

Sharot, Stephen (1995). Sociological analysis of religion. In S. Deshen, Ch. Liebman & M. Shokied (Eds.), *Israeli Judaism* (pp. 19–32). New Brunswick: Transaction Publication.

Sherif, Muzafer (1958). Superordinate goals in the reduction of intergroup conflict. *American Journal of Sociology*, *43*, 349–356.

Stephan, W.G. (1987). The contact hypothesis in intergroup relations. In

This content downloaded from
132.66.11.218 on Tue, 16 Feb 2021 16:20:50 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

C. Hendrick (Ed.), *Group process and intergroup relations* (pp. 7–40). Beverley Hills: Sage.

Tajfel, Henri & Turner, John C. (1986). The social identity theory of intergroup behavior. In S. Worchel & W.G. Austin (Eds.), *Psychology of intergroup relations* (pp. 7–24). Chicago: Nelson Hall.

Taylor, Charles (1994). The politics of recognition. In A. Gutmann (Ed.), *Multiculturalism: Examining the politics of recognition* (pp. 25–73). Princeton: Princeton University Press.

Young-Bruehl, Elizabeth (1996). *The anatomy of prejudices*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Young, Iris Marion (1990). *Justice and the politics of difference*. Princeton: Princeton University Press

This content downloaded from
132.66.11.218 on Tue, 16 Feb 2021 16:20:50 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

"יפן זה כאן?" – "יפן" כאלטרנטיבה תרבותית בישראל של שנות האלפיים

עפרה גולדשטיין־גדעוני*

...זה דור שלם של אנשים שלא אכפת להם כמעט מכלום
עם מי לישון, מתי לקום
ואיפה הזהות שלנו?...
זה דור שלם של אנשים שלא אכפת להם כמעט מכלום
עם מי לישון, עם מי לקום
ואיפה הילדות שלנו? בתוך מחשב,
בתוך אתר של כמה מופרעים שכבר איבדו את הרצון שיהיו להם פנים.

מילים אלה לקוחות משיר פופולרי של הזמר הישראלי עברי לידר. השיר, ששמו "בתי קפה", נפתח ושזור לכל אורכו בקטעי קול נשי יפני, המשמש כקישוט לשיר, כאשר למילים המדוברות – למי שמבינן – אין כל קשר ישיר לשיר.[1] מדוע אם כן ביפנית? האם יש משמעות לבחירה? במאמר זה אטען ש"יפן" או "תרבות יפן" נהפכו לחלק מהמצאי התרבותי הגלובלי המאפיין את האורבניות הישראלית של שנות האלפיים. "יפן" מוצעת כחלק מסל האלטרנטיבות התרבותיות המוצע לישראלים.

עברי לידר בחר לקרוא לתקליטור שבו מופיע אותו שיר "יפני" – "האנשים החדשים". לתפיסתו, המונח "אנשים חדשים" מתאפיין בהעדר גבולות, "זה אומר שאתה יכול להיות כל דבר, בכל מצב..." (אוחובסקי, 2001, ע' 40). האומנם? האומנם זהויות תרבותיות חדשות מציעות אלטרנטיבה טוטלית? המאמר הנוכחי יציע לבחון שאלות אלה מזווית־הראייה של "תרבות יפן" בישראל.[2]

---

* החוג לסוציולוגיה ולאנתרופולוגיה והחוג ללימודי מזרח אסיה, אוניברסיטת תל־אביב.
מאמר זה הינו חלק ממחקר הממומן על־ידי הקרן הלאומית למדע (מענק 879/99). ברצוני להודות לעוזרות המחקר שעזרו באיסוף החומר: קרן פרידמן, ליאורה צרפתי והדס נהרי. תודות מיוחדות לדורית אופיר על עבודתה המסורה, ולמיכל דליות־בול על תרומתה והערותיה המאירות.

1 הקטע ביפנית לקוח מתוך התקליטור "Sushi 3003" – אוסף של קטעי לאונג' (lounge) יפניים (אוחובסקי, 2001, ע' 40).

2 המחקר שמאמר זה מבוסס עליו הינו בעיקרו איכותני, וכולל יותר משישים ראיונות־עומק עם יצרנים ישראליים של ייצוגים של תרבות יפן בתחומים מגוונים, כגון: קליגרפיה, ייצור נייר, טקס תה, אוריגמי, גו, אומנויות לחימה ועוד. המחקר כלל גם תצפיות משתתפות בכמה סדנות לאומנות יפנית וכן תצפיות באירועים הקשורים ליפן. נוסף על הנתונים האיכותניים נותחו גם ארבע מאות וחמישים שאלונים שמולאו על־ידי אנשים המתעניינים בתרבות יפן, כגון: מבקרים באירועים יפניים, מבקרים במוזיאון היפני בחיפה, משתתפים בקורסים חוץ־אקדמיים בנושא יפן וכן לומדי יפנית. כמו־כן נערכה סקירת עיתונות.

This content downloaded from
132.66.11.218 on Tue, 16 Feb 2021 16:21:15 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

למן שנות השמונים הלך וגבר בישראל העניין הפופולרי ב"תרבות יפן". אחד המאפיינים העיקריים של "הגל היפני" המקומי הוא המעורבות הגבוהה של ישראלים בקידום תרבות יפן בישראל. מדובר בדרך־כלל באנשים שביקרו ביפן או גרו בה תקופות ארוכות יחסית, והם מציעים חוגים, סדנות, תערוכות והרצאות לקהל הרחב בנושאים מגוונים, הכוללים קליגרפיה, טקס תה, סידור פרחים, ציור בדיו, אומנויות לחימה ועוד. אותם יזמים מקומיים של "תרבות יפן" נוטלים גם חלק בארגון ובהצגה של תרבות יפן בפסטיבלים "יפניים" מקומיים.

המאמר ינתח את התופעה של "יפן" בישראל בהקשר רחב יותר של תופעות של "צרכנות בינתרבותית" (cross-cultural consumption). (ראו: Howes, 1996a) ו"גלובליזציה תרבותית" (ראו: Featherstone, 1990b, 1995; King, 1991b). עם זה, בעוד שנהוג לעסוק בהקשרים אלה במוצרים מוחשיים החוצים גבולות תוך שהם נושאים עימם קודים תרבותיים (Douglas & Isherwood, 1979, p. 5; McCracken, 1990), החיבור הנוכחי עוסק בתרבות החוצה גבולות.

המונח "גלובליזציה" נהיה מילה רווחת, אופנתית־משהו, מעין מילת־קסם שאמורה לפתוח דלתות לכל המסתורין העכשווי והעתידי (Bauman, 1998, p. 1). עם זה, ברוב המקרים היא משמשת עדיין, אם כי במידה פחותה מאשר עד לאמצע שנות התשעים, בהקשרים של פוליטיקה עולמית, מערכת כלכלית עולמית או אקולוגיה עולמית, והמימד התרבותי נותר מטופל פחות באופן יחסי (King, 1991b, p. viii). אך חוקרים דוגמת קינג ואחרים (ראו בין היתר: Friedman, 1994, 1995; Hall, 1991, 1993; Lash & Urry, 1993), אשר הבינו כי "גלובליזציה מונחת בלב־ליבה של התרבות המודרנית, [ו]פרקטיקות תרבותיות מונחות בלב־ליבה של הגלובליזציה" (Tomlinson 1999, p. 1), החלו להתייחס ל"גלובליזציה תרבותית" מתוך פרספקטיבות סוציולוגיות ואנתרופולוגיות.

ניתן להתייחס לגלובליזציה של תרבות או לגלובליזציה תרבותית במובן של תהליכים תרבותיים על־לאומיים ועל־חברתיים (trans-national and trans-societal) שלובשים צורות מגוונות. תהליכים אלה – הנמצאים ברקע ותומכים בחליפין ובזרימה של סחורות, אנשים, מידע, ידע ודימויים – מצמיחים תהליכי תקשורת שיש להם מידה מסוימת של אוטונומיה ברמה הגלובלית (Featherstone, 1990a, p. 1). המקרה של הגלובליזציה של "תרבות יפן" המתואר במאמר זה מוסיף מימד להבנת תהליכים של גלובליזציה של תרבות, משום שמֵעֵבר לתהליכים התרבותיים שבהם מדובר, כגון תהליכים של ניכוס תרבותי (cultural appropriation), מדובר כאן גם בפרקטיקות מובְנות הרבה יותר של ייצור "תרבות" – במשמעותה הפופולרית, ולאו דווקא הסכולסטית – למטרות פנים־חברתיות ופנים־לאומיות ביפן עצמה אך גם למטרות על־לאומיות וחיצוניות, דהיינו, לשיווק בשוק התרבותי הגלובלי.

רוב היצרנים הישראליים של "תרבות יפן" רכשו את "השכלתם התרבותית" ביפן. שם הם התוודעו גם לגרסה היפנית של "תרבות יפן" – החופפת לא־פעם את ה"מסורת" – אשר מתייחסת בעיקר לאובייקטים, הכוללים גם "נכסים לא־מוחשיים" (intangible properties), בעיקר אומנויות מסורתיות (Guichard-Anguis, 2001). משום כך אין פלא שבישראל, כמו במקומות אחרים בעולם, "תרבות יפן" מיוצגת בעיקר על־ידי אומנויות מסורתיות־אסתטיות, כגון טקס תה, איקבנה (סידור פרחים) ואומנויות לחימה. אין כוונתי

This content downloaded from
132.66.11.218 on Tue, 16 Feb 2021 16:21:15 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

לטעון שאין בישראל או בעולם הגלובלי ייצוגים אחרים של יפן. איזה ילד אינו מכיר את "פוקימון" או את "צבי הנינג'ה"? אלמנטים אחרים מהתרבות הפופולרית ביפן, כגון "טמגוצ'י" ו"סוני פלייסטיישן" כמובן, מוכרים מאוד גם־כן. עם זה, במאמר זה לא אתייחס אליהם. המאמר יעסוק רק באותם אלמנטים המקבלים גם ביפן גופא וגם מחוץ לה את הגושפנקה של "תרבות יפן".

ניתן לומר כיום במידה לא־קטנה של ודאות שתהליך הגלובליזציה לא הוליך ליצירת תרבות גלובלית הומוגנית. אפשר אפילו לטעון שגם אם ניתן לדבר על "תרבות עולמית" (world culture), היא מתאפיינת דווקא בגיוון (Beck, 2002) או ב"מנגנונים של שונות" (Hannerz, 1990, p. 237), ולא בהומוגניות. יש המציעים להתייחס לתהליכים אלה של "זמינות גלובלית" במונחים חיוביים של העשרה של רעיונות ופרקטיקות קיימים (Howell, 1995, pp. 179–180), ולראות בתקופתנו עידן של פתיחת אפשרויות תרבותיות בהיקף חסר תקדים (Harvey, 1990, p. 301).

אחד הביטויים הבולטים לתפיסה המדגישה את מגוון האפשרויות התרבותיות העומד לפני הפרט בן־זמננו הוא גישת "הסופרמרקט התרבותי הגלובלי". גישה זו מדגישה את העובדה שאף־על־פי שאנשים עדיין רואים את עצמם בדרך־כלל כמשתייכים לתרבות מסוימת, אין להתעלם מכך שרבים מבין אלה החיים בחברות־שפע בוחרים היבטים מסוימים בחייהם מתוך "הסופרמרקט התרבותי" הגלובלי. מתיוס (Mathews, 2000) מפתח את הרעיון הזה בטענה שיש תחושה – שנעשית רווחת יותר ויותר – שכל תרבויות העולם פתוחות ל"ניפוס" על־ידי כל אדם ואדם (שם, ע' 63). בתמונת העולם הגלובלי שמתיוס מצייר, ה"תרבויות" מרחפות להן כביכול במעין חלל גלובלי, וכל אדם מכל פינה שהיא בעולם יכול לנפסן לעצמו על־פי רצונו, על־פי צרכיו וכמובן גם בהתאם לאמצעים שבידיו.

האומנם? האומנם ניתן להתייחס לתהליכי הגלובליזציה התרבותית כמייצרים שוק פתוח של "תרבויות"? נשאלת השאלה אם ניתן לתאר את הישראלים העוסקים ביפן כאינדיווידואלים המחפשים "בית" בסופרמרקט התרבותי הגלובלי, כמתואר בכותרת־המשנה של ספרו של מתיוס (שם). המקרה של "יפן" בישראל מספק לנו פרספקטיבה מרתקת להתבוננות על תהליכים אלה של חיפוש אחר תרבות ה"אחר" וניכוסה. התרומה העיקרית של חיבור זה להבנת תהליכי הגלובליזציה התרבותית היא דווקא באבחון הגבולות והמגבלות של תהליכים אלה. הטענה המרכזית של המאמר היא שכאשר אנו בוחנים תהליכי גלובליזציה תרבותית, עלינו לשים־לב לא רק ל"זרימה התרבותית" (cultural flows) (Appadurai, 1996), אלא גם למגבלות של ה"זרימה" והחופש התרבותי.

המקרה של "תרבות יפן" בישראל, כפי שעולה מן המחקר הנוכחי, מצביע על שני כיוונים עיקריים למגבלות הבחירה התרבותית. הכיוון האחד הוא מהצד של המקור של אותו תוצר תרבותי גלובלי – במקרה הנוכחי יפן עצמה. כפי שנראה, ביפן נעשים מאמצים ברמה הלאומית, עם מעורבות (אופיינית ליפן) של המגזר העסקי, ליצור ולשווק את המוצר התרבותי הקרוי "תרבות יפן". מאידך גיסא, קיימת מגבלה, או לפחות הכוונה, גם מן הצד של תושבי "הכפר הגלובלי" – במקרה הנוכחי הישראלים הבוחרים להביא אל ארץ־המקור שלהם את התרבות האחרת. אינדיווידואלים אלה הינם קודם־כל בעלי זהות תרבותית מקורית אשר ללא ספק מעוצבת או לפחות מושפעת מן הסביבה התרבותית שבה

This content downloaded from
132.66.11.218 on Tue, 16 Feb 2021 16:21:15 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

גדלו ומן הסביבה שבה מתרחשים הייצור התרבותי המחודש, הניכוס והשיווק של התרבות האחרת.

האם אפשר בכלל לנתח תופעה ישראלית בהקשר של תהליכים רחבים של גלובליזציה תרבותית? החברה הישראלית נבחנת בדרך־כלל, ובצורה גורפת למדי, מזווית־הראייה של הסכסוך הישראלי–הפלסטיני והיסטוריית המלחמות. רוב המחקרים העוסקים בחברה הישראלית ממעטים להתייחס – לא כל־שכן לשים במרכז הניתוח – היבטים של גלובליזציה.[3] במאמר זה אראה שהפרספקטיבה של גלובליזציה תרבותית הינה רלוונטית בהחלט, במיוחד בהקשר של צריכה בינתרבותית.

"יפן זה כאן" – תרבות יפן בישראל

"יפאן זה כאן" הכריזה הכותרת במוסף "זמנים מודרניים" של ידיעות אחרונות (10.11.1999), במאמר שתיאר את "הגל היפני" המקומי. השימוש בצירוף המילים "זה כאן"[4] רומז על העמדה שתפסה ה"יפניות" בתחומים תרבותיים שונים בישראל. "עדין, מינימליסטי, אלגנטי: עיצובים השואבים השראה מהתרבות היפנית הם הלהיט החם של עולם העיצוב", ממשיכה כותרת־המשנה. אכן, ניתן למצוא את "תרבות יפן" בכל מקום, החל בסדינים של "כיתן" או חולצות־T המעוטרים באותיות יפניות, המשך בסנדלים, רהיטים וכלים בסגנון יפני, וכלה ב"כלים לחדר האמבטיה במראה קובייתי (יפני)" של "המשביר לצרכן" (סיוון־כהן, 2002). אין ספק שחלק מאותם ביטויים של "יפניות" או של אסתטיקה הנחשבת ליפנית מקורם בהשפעות גלובליות העוברות דרך אמצעים שונים, כגון אמצעי תקשורת, מוצרי צריכה, אינטרנט ועוד. יחד עם זה, ניתן לזהות בישראל "תרבות יפן" מקומית. המעניין בתופעה זו הוא שאין מדובר ביפנים, אלא בישראלים, ואלה משמשים לא רק לתיווך ישיר בין יפן לישראל – ללא מעבר דרך צינורות מקובלים של גלובליזציה תרבותית – אלא במקרים רבים גם לייצור תרבות מקומי.

מעורבות מקומית זו התפתחה במקביל להתעניינות בתרבות יפן, שהלכה וגברה למן שנות השמונים. במהלך שנות התשעים זכו לימודי מזרח אסיה באוניברסיטות בפופולריות חסרת תקדים, וכך גם הרצאות חוץ־אקדמיות בנושא תרבות יפן וכן סדנות וחוגים שונים העוסקים במגוון של אלמנטים תרבותיים ואומנותיים יפניים, כגון טקס תה, איקבנה, אוריגמי (קיפולי נייר), קליגרפיה ועוד. בשנת 1992 נהיה הספר חוויה יפנית לרב־מכר.[5] יפן נעשתה גם יעד לטיול, בעיקר לגבי צעירים תרמילאים במסגרת "הטיול הגדול" –

3 יש בכל־זאת מחקרים העוסקים בצד ה"גלובליזטורי" של החברה הישראלית, כגון הרצוג (1992) ואלמוג (בדפוס). עם זה, רוב המחקרים עוסקים בגלובליזציה בהקשרים פוליטיים־כלכליים (ראו רם, 1999), ולא בהקשר של גלובליזציה תרבותית.

4 לקוח מן הסיסמה "יש"ע זה כאן", שבה השתמשו המתנחלים כדי להדגיש עד כמה הם חלק מהקונסנזוס.

5 ספרה של שפרה הורן (1992) מבוסס על חוויותיה האישיות של הכותבת בתקופת שהייתה ביפן, ומציע את "הצד המסתורי של ארץ השמש העולה", כפי שנדפס על כריכת הספר. במילים אחרות, הספר מדגיש את ה"אחרות" של התרבות היפנית ושל אנשיה.

This content downloaded from
132.66.11.218 on Tue, 16 Feb 2021 16:21:15 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

אותו טיול למקומות אקזוטיים, כגון המזרח הרחוק, שנהפך לתופעה נרחבת בחברה הישראלית (ראו: יעקובסון, 1987; מבורך, 1997; שמחאי, 2000). טיילים אלה, שבלוך־צמח מכנה אותם "תייגרים" – צירוף המילים "תייר" ו"גר" – רואים ביפן בעיקר מקום לעצירה ועבודה על־מנת לחסוך כסף להמשך המסע (בלוך־צמח, 1998).

הנגישות העולה של המזרח הרחוק בכלל, ושל יפן בפרט, הפכה את יפן ליעד לטיול או שהייה גם לקבוצות נוספות בחברה הישראלית, ובתוכן אנשים עם עניין עמוק בתרבות ובאומנות היפניות. מניעיהם של האחרונים לבקר ביפן הינם מגוונים. לגבי חלקם היוותה יפן מאז ומתמיד "חלום חיים" או "משאת נפש". אחרים, לעומתם, הגיעו ליפן בעיקר במטרה לטפח את הכישורים האומנותיים שלהם באותם תחומים שבהם ליפן יש הרבה מה להציע, כגון קרמיקה, אומנות נייר, אומנויות לחימה או סידור פרחים.

קשה אם כן לאפיין את המבקרים ביפן במונחים של קבוצה חברתית, אך ניתן בכל־זאת לציין שהם נמנים בדרך־כלל עם המעמד הבינוני, וגילם נע בין אמצע שנות העשרים ועד שנות הארבעים. הדבר הבולט שמאפיין אותם הוא משיכתם לתרבות יפן, ואף יותר מכך – מחויבותם לקידומה בבית עם חזרתם.

הדרכים שבהן "תרבות יפן" מוצגת בישראל הינן רבות ומגוונות. בשנות השמונים המאוחרות ובשנות התשעים פרחו גופים שנשאו שמות דוגמת "המרכז לגיאוגרפיה בינלאומית" או פשוט "המרכז לתרבויות", ואשר הציעו הרצאות בנושאים אקזוטיים כגון "ארצות הדרקון הצהוב". בשנות התשעים נהפכה "יפן" לאחד הנושאים הפופולריים במסגרות אלה. אך "תרבות יפן" מועברת לא רק דרך הרצאות, אלא גם דרך מסעדות יפניות, מרכזים ללימוד אומנויות לחימה, סדנות לציור יפני ולקליגרפיה, כמו גם פסטיבלים יפניים או הפנינגים של "המזרח הקסום". המשותף למגוון הפעילויות הללו אינו רק העובדה שהן מאורגנות על־ידי ישראלים שביקרו או שהו ביפן, אלא גם הדגש ב"תרבות". במילים אחרות, מדובר בישראלים המביאים ומציגים את "תרבות יפן" לישראלים. כפי שהצהיר במפורש בעליה של אחת המסעדות היפניות המפורסמות בארץ: "אנחנו לא מוכרים אוכל; אנחנו מוכרים תרבות."

הרעיון העומד מאחורי כל אותם ייצוגים מקומיים של יפן הוא שאין מדובר ב"סתם" עוד אוכל, עוד מוצר צריכה או עוד ענף ספורט (במקרה של אומנויות הלחימה), אלא מדובר בייצוג של תרבות אחרת. כפי שנראה בהמשך, ה"אקזוטיות" וה"אחרות" של אותה תרבות הינן לא־פעם מרכיבים מרכזיים בחוויה המוצעת. כפי שהסביר מסעדן מנוסה למלצרים ולמלצריות חדשים בסדנת הכשרה לעבודה:

> אתם מוכרים תרבות. יש סיבה למה האוכל מוגש כמו שהוא מוגש. מה ההיגיון שמרק מיסו לא מוגש בתחילת הארוחה? מה ההיגיון להגיש בצורה שבה יפני אוכל? מה ההיגיון בתרבות הזו? עם כל זה שיש בה ניגודים, יש בה היגיון. חשוב להבין למה זה ככה. גם כשתכנַנו את המקום, החשיבה הייתה של להיכנס לבמה, משהו זורם, אבל עם שלווה... ניסיתי להכניס יוגה ומדיטציה למלצרים, לפני כל משמרת... זה [המסעדה] מקום אחר.

הניסיון ליצור חוויה תרבותית אינו גחמה בלעדית של אותו מסעדן בעל היומרות המוצהרות "להחדיר את התרבות דרך האוכל" ו"לעשות יפן קטנה בארץ". אין ספק שנסיונות כאלה קשורים לדרישה ההולכת וגוברת בישראל לחוויות תרבותיות חדשות

This content downloaded from
132.66.11.218 on Tue, 16 Feb 2021 16:21:15 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

(רוזנבלום, 1996, ע׳ 246–247). בעל מסעדה יפנית אחרת מרוצה מאוד מן הפתיחות הישראלית לחוויות תרבותיות חדשות:

> אני מאוד מבסוט מהפתיחות וההיענות של הישראלים, שבאמת זו תרבות חדשה של אוכל. זה שונה מהכל, עם הקטע של [חליצת] הנעליים... ואני מאוד מבסוט מהפתיחות ומזה שהם מנסים, ואני בטוח שהם יוצאים מפה [בתחושה] שעברו חוויה יפנית, שרציתי להעביר.

שֶׁף צעיר אחר, שעבר הכשרה ביפן, מציע חוויה יפנית מסוג אחר בארוחות שהוא מארגן בדרך־כלל בבתי הלקוחות. במקרה זה מדובר בתפריט שנחשב גם ביפן ליוקרתי ביותר, ואינו מוגש במסעדות רגילות. הוא מודע לכך שלקוחותיו הינם בדרך־כלל בעלי אמצעים. לדבריו: "הם אנשים עשירים שניסו הרבה כבר, אכלו בהרבה מקומות. אנשים [ש]מחפשים גירויים." ברור לו גם שהחוויה שהם מחפשים אינה גסטרונומית דווקא, בהתחשב בכך שהמנות שהוא מציע אינן שוות לכל חֵך וגם אינן נחשבות ל"משביעות" בקנה־מידה ישראלי. גם הוא מדגיש את החוויה התרבותית או את מה שהוא מכנה "השִׁיק היפני", ומדגיש במיוחד את האחרות והאקזוטיות כאשר הוא מדבר על ה"אֶפיל" של הארוחות שהוא מציע: "התרבות הזו עדיין מאוד מסתורית, ועדיין יש הרבה קונוטציות שנקשרות במילה יפן."

הדגש בהנחלתה או בהחדרתה של התרבות היפנית אינו אופייני כאמור רק למסעדות, ואינו בא לידי ביטוי אך ורק בעיצוב ה"יפני" של המסעדות. יש דוגמות רבות אחרות, למשל, העמידה על כך שמקום האימונים של אומנויות הלחימה ייקרא "דוג׳ו", כפי שנקרא מרכז האימונים ביפן, ולא "סתם" "אולם ספורט". כמו־כן, במהלך אימונים אלה מקפידים להשתמש בביטויים יפניים כמו גם בלבוש ובמחוות המאפיינים מבחינת המאמנים והתלמידים את תרבות יפן. בצורה דומה, מורים לקליגרפיה, לציור יפני ולאוריגמי מדגישים רובם ככולם שאי־אפשר להפריד בין התרבות לאומנות, והדבר בא לידי ביטוי בכך שהם מלווים לא־פעם את השיעורים במוסיקה יפנית, בהרצאות ובהקרנת שקופיות על יפן, ואפילו מופיעים לשיעורים לבושים בבגד יפני "מסורתי". כפי שהסבירה האוצרת של המוזיאון היפני בחיפה: "אני חושבת שאי־אפשר לגעת באומנות יפנית בלי לגעת בתרבות, וכן, אולי ככה, בצורה בלתי־אמצעית, בלתי־ישירה, להעביר כמה מנהגים וקצת תרבות, שהיא שונה משלנו."

הדוגמה של המשחק היפני "גו" הינה מעניינת בהקשר זה. אף־על־פי ש"גו" הינו למעשה משחק־לוח הדומה לשחמט, גם הוא נתפס במונחים של "תרבות יפן". אחד הישראלים המובילים בתחום זה אפיין את המשחק בישראל כ"יותר קשור לתרבות יפן". הוא גם תיאר את הישראלים המשחקים "גו" כ"יפנופילים". ראוי לציין שבתחומים מסוימים, דוגמת ה"גו" והאוריגמי, הדגישו מומחים מקומיים שהצד ה"יפני", להבדיל מהצד הטכני־האומנותי, מודגש בישראל הרבה יותר מאשר במקומות אחרים, כגון אירופה וארצות־הברית.

This content downloaded from
132.66.11.218 on Tue, 16 Feb 2021 16:21:15 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

ייצוגים מאורגנים של תרבות יפן בישראל

האדום מול הלבן והלבן מול השחור
המתפרץ מול המתאפק והבהיר מול המסתורי
התחושות, הטקסים והריגושים... ניחוח יפני.

שורות אלה, המנוסחות בסגנון שירי יפני, פתחו את ה־"*Deai*": דיאלוג בין רקדנית ואומן המכחול". הרקדנית, ישראלית שהתמחתה ביפן בריקוד יפני, לבושה בקימונו ומחוללת על במה המכוסה במחצלת־קש ומקושטת באביזרים סמליים אחרים של יפן: פודיום צבוע זהב ועץ בונסאי. על במה נוספת מונמכת עומד אומן קליגרפיה יפני החי בישראל. ה"דיאלוג" בין שני האומנים כלל כמה ריקודים יפניים, חלקם מלווים באביזרים יפניים כגון מניפות ושמשייה מניר, ותגובות בקליגרפיה של האומן, כאשר ברקע הוקראו שירי הייקו וסיפורי זן קצרים מתורגמים לעברית.

"ניחוח יפני בגן הבוטני: פסטיבל תרבות ואומנות יפנית לכל המשפחה" התקיים בסוכות 2000 בגן הבוטני בירושלים. הפתיחה החגיגית כללה, מלבד ה־*Deai*, כמה נאומים קצרים ומופעים של אומני לחימה נושאי שמות בעלי ניחוח אקווטי, כגון "מניפת פריחת השזיף" ו"ריקוד החרב", כולם מבוצעים על־ידי "מסטרים" ישראליים. כחמש מאות איש ואישה השתתפו בפתיחה, שתוכננה להיעשות באווירה החגיגית של חג הסוכות אך לרוע המזל התקיימה בערבו של אחד מאותם ימים קשים של תחילת אינתיפדת אל־אקצה, היום שבו נעשה ה"לינץ'" ברמאללה. האירוע נמשך שבועיים והגיעו אליו יותר מעשרים אלף מבקרים. מספר זה היה מאכזב לנוכח ההערכה המוקדמת של כשבעים אלף מבקרים, אך על־פי מנהל השיווק של הגן הבוטני, הייתה זו הצלחה בהתחשב באווירה הכללית ששררה באותם ימים, ובעיקר על רקע מיקומו של הפסטיבל בירושלים.

למן אמצע שנות השמונים עלתה הפופולריות של אירועים יפניים. אירועים מסוג זה נושאים שמות מגוונים, כגון "פסטיבלים", "אירועים" או "הפנינגים", והם שונים גם בגודלם ובמכוונות שלהם, החל באירועים בעלי אופי "תרבותי" ועד לאירועים מסחריים במוצהר. אך למעשה, חרף כל ההבדלים, האירועים הללו דומים מאוד זה לזה הן במבנה והן בעצם העובדה שהם מאורגנים על־ידי אותם אנשים וכוללים אותם ייצוגים של יפן. ברוב המקרים מדובר באירועים שמכוונים "לכל המשפחה". הייצוגים הפופולריים של תרבות יפן הם: הופעות של אומנויות לחימה, ריקוד, טקס תה ואיקבנה. הפעילויות לילדים כוללות אוריגמי, עפיפונים, מניפות ודרקונים, ובדרך־כלל מוצע גם אוכל יפני.

אחד המאפיינים הבולטים של האירועים הללו הוא העדרם של יפנים. זהו העדר בשני רבדים: ראשית, בניגוד לאירועי "תרבות יפן" במדינות אחרות, האירועים בישראל אינם מאורגנים על־ידי שגרירות יפן או על־ידי נציגים רשמיים אחרים של יפן, אלא על־ידי ישראלים; שנית, המשתתפים, המציגים וכמובן גם המבקרים הם ברובם הגדול ישראלים. אלה אירועים שבהם "תרבות יפן" מיוצרת ומיוצגת על־ידי ישראלים בשביל ישראלים.

נסיונות ליצור חוויה יפנית ייחודית כמיצג תרבותי אינם אופייניים כמובן רק לישראל או רק לזמננו. מסתבר שהתצוגה היפנית משכה תשומת־לב מיוחדת כבר בירידים העולמיים הגדולים של המאה התשע־עשרה באירופה ובארצות־הברית (Harris, 1990; Hotta-Lister, 1999). ירידים אלה היו אירועים ענקיים שהוקדשו, בחלקם לפחות, להצגת

This content downloaded from
132.66.11.218 on Tue, 16 Feb 2021 16:21:15 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

תרבות ה"אחר". אי־אפשר כמובן להשוות את הפסטיבלים המקומיים – לא בהיקף ולא בחשיבות – לפסטיבלים העולמיים, שהיו בעיקרם אירועים רשמיים שיועדו ליצירת קשרים פוליטיים וכלכליים, אך יחד עם זה, המשותף ביניהם הוא ראיית "המזרח הרחוק" (ה"אוריינט") כאטרקציה מרכזית. מכיוון שיפן לא הייתה מעולם קולוניה של אימפריה מערבית כלשהי, היא הוצגה בדרך־כלל בנפרד, לא־פעם בביתן משל עצמה. אף־על־פי־כן התפתחה במערב תדמית של יפן כחלק מ"האוריינט המסתורי", בעיקר דרך הייצוגים של יפן (ושל סין) ב"אזורי השעשועים" (amusement zones) של הירידים הגדולים. ייצוגים אלה לא רק נהפכו לפופולריים ביותר, אלא התגלו גם כ־money makers מצוינים (Benedict, 1994, p. 34).

הפוטנציאל לרווח הטמון ב"מזרח הקסום" הוכר כנראה גם על־ידי יזמים ישראליים, אם לשפוט לפי הפופולריות של מיני־פסטיבלים יפניים בקניונים, כמו גם לפי אירועים נרחבים יותר, דוגמת פסטיבל "אדם ומעונו", שנחשב לפסטיבל המסחרי השנתי הגדול ביותר לקידום מוצרי צריכה בישראל. מסתבר שהאטרקציה המיוחדת בפסטיבל "אדם ומעונו" של 1998 (מאתיים וחמישים אלף מבקרים באותה שנה) הייתה הביתן היפני. מארגני היריד חששו ממספר נמוך של מבקרים באותה שנה, ולכן חשבו, כפי שהסבירה מנהלת השיווק של היריד, שיהיה כדאי ליצור ביתן יפני. הסיבה לבחירתם ביפן הייתה ש"יפן היא אקזוטית, שונה ומעניינת", בקיצור – אטרקציה.

מארגני הביתן, אומן עץ בסגנון יפני וחנות המתמחה ב"דברים יפניים", נטלו על עצמם משימה לאסוף את "כל האנשים [הישראליים] העוסקים בנושא היפני למחייתם ובכלל". במסמך שכותרתו "חוויה יפנית אותנטית" הם פנו לאותם אנשים בקריאה הבאה:

> יריד אדם ועולמו[6] מקדיש השנה תשומת לב נכבדת לתרבות המזרח המציתה את הדמיון של ישראלים רבים הנפתחים אליה ומעוניינים לגלות יותר ויותר. הדבר בא לידי ביטוי בכך שביתן שלם מוקדש ליפן ויכיל את מירב התכנים התרבותיים, המוצרים, הרעיונות וסוגי המזון הקשורים לנושא זה.

הביתן תפס חלק נרחב יחסית בתוך התערוכה המסחרית הגדולה, וכלל את כל הייצוגים המוכרים, כולל נייר יפני, איקבנה, קליגרפיה, מסכות וקוסמטיקה. פינה אחת הוקדשה לטיפולי שיאטצו. נוסף על כך, לא נעדרו מהמקום "אלמנטים יפניים דקורטיביים" טיפוסיים, כגון מחיצות־נייר ומניפות, שהיו מפוזרות לאורכו ולרוחבו. הביתן כלל אפילו גן יפני מיניאטורי. מוסיקת־הרקע היפנית, אף שלא היה ניתן כמעט לשמוע אותה, בעיקר בשעות העמוסות, הוסיפה ל"חוויה היפנית האותנטית".

פסטיבלים "יפניים" בעלי אופי מסחרי בקנה־מידה קטן יותר ניתן למצוא בקניונים ברחבי הארץ. אירועים אלה נושאים שמות כגון "המזרח הקסום" או "חגיגות המזרח הרחוק", ומשלבים לא־פעם בין אטרקציות "אוריינטליות" שונות, כמו במקרה של "פסטיבל ארץ השמש העולה", שכלל גם מופע "אלף לילה ולילה" ומופע של פקיר הודי. במקרה אחר צורפה לה "האגדה היפנית" יחדיו עם "החוויה התאילנדית", עדות מושלמת

---

6 השם המוכר של ירידים מסחריים אלה, שמתקיימים למן שנות הארבעים, הוא "אדם ומעונו", אך בשנים האחרונות הוחלט לשנות את השם ל"אדם ועולמו" על־מנת "ליצור אווירה יותר מודרנית".

This content downloaded from
132.66.11.218 on Tue, 16 Feb 2021 16:21:15 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

לטענה של אדוארד סעיד (Said, 1991 [1978], p. 154) לגבי הגישה האוריינטליסטית, הרואה את המזרח במונחים קולקטיביים ובהכללות מופשטות.

מהי אם כן "החוויה היפנית האותנטית" המוצעת בייצוגים מאורגנים אלה של תרבות יפן בישראל של שנות האלפיים? בכל האירועים, בין שמדובר ביוזמות המסחריות יותר ובין שמדובר באירועים ה"תרבותיים", יפן או "תרבות יפן" מוצגות דרך אובייקטים. עצי בונסאי, סידורי פרחים, קיפולי נייר, ואפילו ריקוד ואומנויות לחימה, מוצעים כולם כייצוגים של התופעה ששמה "יפן". ההצגה של ה"אחר" ושל ארטיפקטים תרבותיים של ה"אחר" כקוריוז אינה דבר חדש, אך במקרים אחרים של ייצוגים מאורגנים של הבדלים אתניים, כמו בתערוכות העולמיות שהוזכרו לעיל, האנשים המוצגים והמוצרים שלהם מהווים "יחידה אחת" (Benedict, 1994, p. 30), כלומר, נעשה מאמץ להביא את ה"ילידים" אל התערוכות עצמן על־מנת שיבצעו פעילויות "אותנטיות" כביכול כחלק בלתי־נפרד מהתצוגה התרבותית. בישראל, לעומת זה, אין יפנים באירועים אלה. במקרה הישראלי תרבות יפן עוברת אובייקטיביזציה (Handler, 1984, 1988) ומוצגת על־ידי מקומיים (ישראלים) שמתנהגים כאילו התרבות הייחודית הזו הינה שלהם או בבעלותם.

"תרבות יפן" בהקשר הגלובלי: קוסמופוליטניזם ישראלי בעידן העכשווי

> אני כל מקום לוקחת את מה שאפשר. גם ביפן למדתי – למדתי יפנית וסידור פרחים, וקליגרפיה וטקס תה. מרגע שהגעתי ליפן למדתי בבית־ספר פעמיים בשבוע אחרי הצוהריים.... בגלל הסחטנות שלי, כל מקום שאני מגיעה אני רוצה לסחוט אותו עד הסוף... מתוך מחשבה בעתיד אולי לעשות משהו עם זה.

מתיאור זה של היחס ליפן, כפי שעלה מריאיון עם מורה לדרמה שמפיקה אירועי יפן בארץ בעיקר לילדים, כמו גם מתיאורים דומים אחרים שהופיעו בעשרות הראיונות שנערכו עם יזמים מקומיים של תרבות יפן, עולה הדימוי של יפן כ"ארץ התרבות" – מעין חנות גדולה המציעה "תרבות" על מדפיה השונים, וכל אחד בוחר מהם מה שמתאים לו, בוחר־לוקח וחוזר לישראל. יזמית תרבות אחרת נזכרה כיצד הגיעה ליפן ללא הכנה מוקדמת וללא מוטיווציה ברורה, אבל עם זה, לדבריה: "מהר מאוד, מהשבוע הראשון שלי ביפן, הבנתי שאני צריכה לחטוף כמה שיותר... הבנתי שאני צריכה לחוות את יפן, אין לי זמן, זה הזמן הכי יקר בעולם." היחס הזה ליפן חוצה עיסוקים ומוטיווציות, ונראה שגם מי שהגיעו ליפן עם מוטיווציות אחרות, כגון השתפרות באומנות הלחימה או באומנות קיפול הנייר, יצאו ממנה עם תחושה שהם נושאים כעת תפקיד מסוים. מרואיינים לא־מעטים אף השתמשו במונחים "שליחות" או "מיסיונריות" כדי להמחיש את תחושת המחויבות שלהם "להביא את תרבות יפן לישראל".

ניתן להסביר את המחויבות הרבה הזו לתרבות יפן גם על רקע מעורבותה של יפן עצמה בקידום התרבות. רוב המרואיינים רכשו את "השכלתם התרבותית" ביפן. הממשלה היפנית, שמעוניינת מאוד בהפצת תרבותה של יפן בעולם, מספקת ליזמי התרבות

This content downloaded from
132.66.11.218 on Tue, 16 Feb 2021 16:21:15 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

המעוניינים את מירב ההזדמנויות, כולל "ויזת תרבות", להשתלם באלמנטים של תרבות יפנית מסורתית. אך יש כאן יותר מזה. לטענתי, יש לחפש את המניעים וההסברים לתופעה של ישראלים המביאים את "תרבות יפן" בחזרה לישראל במונחים של קוסמופוליטניזם. בהתייחסותי ליצרנים המקומיים של תרבות יפן כ"קוסמופוליטנים" אני מתכוונת כמובן לסוג חדש של קוסמופוליטנים, השונה מזה של תחילת המודרניות. הקוסמופוליטנים הללו מתפקדים בסביבה חדשה, סביבה של "קוסמופוליטניות מינוס מודרניות" (Friedman, 1999, p. 238). פרידמן מכנה אנשים מסוג זה "קוסמופוליטנים מודרניים", ואני בוחרת לכנותם "קוסמופוליטנים גלובליים". המונח "גלובלי" ממחיש לדעתי בצורה טובה יותר את המהות של "אנחנו העולם" (we are the world) שפרידמן עצמו מזהה ביחס לאותם קוסמופוליטנים. ה"גלובלי" גם תואם יותר את הדרך שבה אנשים מסוג זה תופסים את עצמם, ובעיקר את הפעילות התרבותית שבה הם עוסקים, כנמצאות ברמה "על־לאומית" או "על־חברתית", שהיא ההגדרה שפדרסטון (Featherstone, 1990a, p. 1) בוחר בה על־מנת לתאר את התרבות הגלובלית. הקוסמופוליטניות הגלובלית הזו הינה בעת ובעונה אחת "תפיסת־עולם ותפיסת־עצמי" (Hannerz, 1990, p. 238), והדבר בא לידי ביטוי, למשל, בהגדרה העצמית של אומנית קליגרפיה מקומית הרואה את עצמה כ"אומנית ביקום, בעולם, בחלל, בחיים".

בעוד שלתפיסה של "אנחנו העולם" יש ללא ספק תכונות של היברידיות תרבותית (Friedman, 1999, p. 238), אין זה מן הנמנע שנושאי אותה תפיסה יראו את עצמם כבעלי יכולת אישית ייחודית למצוא את דרכם בתרבויות אחרות דרך התבוננות, קשב ואינטואיציה (Hannerz, 1990, p. 239), או ייהפכו ל־*aficionado* – מעריצים ונאמנים של תרבות מסוימת שבה הגיעו למומחיות ייחודית. מעניין שבמחקרה של בלוך־צמח (1989) על ישראלים ששהו תקופות ארוכות יחסית ביפן – שאותם היא מכנה כאמור "תייגרים", בהשראת traveling-in-dwelling, dwelling-in-traveling של קליפורד (Clifford, 1992, p. 108) – היא מזהה אותה "פרספקטיבה קוסמופוליטנית", אותה גישה שמתאפיינת בנכונות לעשות את המקום האחר לביתך, לפלס דרך לתרבות המארחת. בלוך־צמח (1998, ע׳ 62) מוסיפה את ה"ידע" על התכונות שהנרץ מתייחס אליהן, שכן חלק מרכזי בהוויה של אותם זרים המתגוררים ביפן הוא הלימוד, לימוד התרבות. עם זה, ההתקשרות הייחודית הזו עם התרבות הזרה אינה מסתיימת בתקופת השהייה ביפן, אלא כפי שראינו, אולי אף מתגברת עם החזרה אל ארץ־המוצא, כפי שניתן לראות בדבריה של ישראלית אחרת שהתמחתה ומופיעה בריקוד יפני, שהגדירה את עצמה בריאיון כ"כלי, כלי שמעביר תמונה של דברים, כלי שמעביר תמונה של תרבות".

מסתבר שהמומחיות הייחודית בתרבות הזרה מתורגמת לא־פעם למונחים של יזמות, כאשר הקוסמופוליטנים מן הסוג החדש נהפכים ליזמים החושבים גם על רווח (Hannerz, 1990, p. 248). אין ספק שבהצגת "תרבות יפן" בפסטיבלים מקומיים, כמו גם בהוראת קליגרפיה, ציור בדיו או סידור פרחים, קיים אלמנט יזמי. אותה אומנית קליגרפיה המגדירה את עצמה במונחים קוסמופוליטניים כ"אומנית ביקום" נשאלה מדוע היא דואגת להדגיש דווקא את ה"יפניות" של הקורסים שלה הן בפרסומים והן בשיעורים עצמם, כאשר היא עושה שימוש בלבוש יפני ובאלמנטים יפניים אחרים. על זאת השיבה האומנית באופן ברור: "משום שזה מוֹכֵר טוב. אני חושבת שליפניות יש יותר ביקוש." למעשה, הביקוש אינו רק לאסתטיקה היפנית הייחודית או לאקזוטי, אלא גם לשוני התרבותי עצמו.

This content downloaded from
132.66.11.218 on Tue, 16 Feb 2021 16:21:15 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

"האנשים החדשים" שומעים (גם) יפנית

פרידמן (Friedman, 1999, p. 239) רואה את הקוסמופוליטניות של זמננו כעוסקת בראש ובראשונה ב"הקפה" (encompassment) של שוני תרבותי, ולמעשה ב"צבירה" תרבותית או צבירה של תרבויות. העניין הגלובלי הזה בשוני תרבותי, שפרידמן מכנה אותו englobing, הגיע ללא ספק לישראל. "דומה שרק בישראל יש שקיקה תרבותית חובקת־עולם כזאת, ידע כביר, מעורבות נפשית עמוקה כזאת, בכל הניואנסים של תרבויות העולם..." כותב דורון רוזנבלום בסגנונו הציני בספרו תוגת הישראליות (1996, ע' 246). כותבים אחרים מדגישים גם הם את ההיפתחות אל תרבות העולם (אלמוג, בדפוס; הרצוג, 1992; רם, 1999, ע' 111). ייתכן שאותה היפתחות היא זו שמאפיינת את "האנשים החדשים" שעליהם דיבר גיבור התרבות המקומי עברי לידר – אותם אנשים חסרי גבולות וחסרי זהות מוגדרת לדעתו (אוחובסקי, 2001), אותם אנשים שיכולים לשמוע קטע לאונג' ביפנית כחלק משיר ישראלי מבלי להניד עפעף.[7]

הרצוג (1992) טוענת שתווי־ההיכר של הישראלי מעוצבים בעשורים האחרונים על־ידי שני תהליכים סותרים: מצד אחד, פריצת הגבולות הלאומיים והיפתחות אל תרבות העולם, שנדחקה לשוליים בשלבים מוקדמים יותר של הבניית האומה; ומצד אחר, ביצור הגבולות הלאומיים והסתגרות. תהליכים אלה יוצרים את מה שהיא מכנה "ההוויה הישראלית החדשה" ו"הישראלי החדש". אין ספק שתהליך ביצור הגבולות שהרצוג מדברת עליו, ואשר קיים גם במישור התודעתי, הולך ומקבל תאוצה בעשור הנוכחי על רקע החרפת הסכסוך הישראלי–הפלסטיני למן שלהי שנת 2000. אך עם זה, אין להתעלם גם מאותה פריצת גבולות ההופכת את הישראלי לתושב "הכפר הגלובלי". כפי שטוענת הרצוג, אותה "ישראליות חדשה" שכיחה אולי יותר בקרב המעמד הבינוני והגבוה, אך מחלחלת בהחלט גם לרבדים אחרים של החברה.

כפי שכבר טענתי, הספרות המחקרית העוסקת בחברה הישראלית נוטה, באופן לא מפתיע, לבחון אותה בעיקר מן הזווית הפוליטית, או לאחרונה, הפוליטית־הכלכלית.[8] נשאלת השאלה אם ניתן בכלל לתאר את החברה הישראלית במונחים של "אנחנו העולם" ברוח האורבניות הגלובלית של מרכזים אחרים בעולם. לטענתי, תהליכים מקבילים כגון ההפרטה של הערכים והחלומות הישראליים הראשוניים (אוחנה, 1998, ע' 53), ה"נירמול של תופעת המלחמה" (לומסקי־פדר, 1998) ותהליכים רחבים יותר של אסקפיזם, כמו גם החלחול וההשפעה של תהליכים כלליים יותר של גלובליזציה ופוסטמודרניות (אייזנשטאדט, 1996; רם, 1993) – כל אלה נראים לאחרונה חזקים דיים ליצור גרסה לוקלית של קוסמופוליטנים.

קיימת כיום הסכמה רחבה למדי שיש להבין את המושג "גלובליזציה", ובאופן ספציפי יותר את המושג "גלובליזציה תרבותית", בצורה רחבה בהרבה מן התפיסה שהייתה

---

7 בריאיון עימו חזר לידר על כך שהוא "דגם" את השיר ממבחר קטעי לאונג' יפניים (ראו הערה 1), ושהסיבה לבחירה היא "כי זה יפה, אני אוהב את זה". אף־על־פי שללידר עצמו יש משיכה לתרבות יפן, הבחירה בשפה היפנית דווקא הינה חסרת משמעות לטענתו. יותר מכך, הוא מודע לכך שמאזינים רבים, ביניהם גם כאלה שאוהבים מאוד את השיר, אינם יודעים שמדובר בשפה היפנית.

8 דוגמה מובהקת לכך היא המחקרים העוסקים בעובדים זרים בישראל (למשל, קמפ ורייכמן, 2000).

This content downloaded from
132.66.11.218 on Tue, 16 Feb 2021 16:21:15 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

מקובלת בעבר, שדיברה אך ורק על התפשטות של מוצרים וערכים מערביים לשאר העולם (Howell, 1995, p. 166). ארצות־הברית כבר אינה יכולה להיתפס כמרכז היחיד שממנו קיימת התפשטות לפריפריה. יש תחושה הולכת ומתחזקת של ריבוי קטבים (multipolarity) ושל מרכזים מתחרים (Featherstone, 1995, p. 9) או "גלובליזציות מרובות" (Befu, 2001, p. 4). אין כל ספק שחשיבותה הגלובלית של יפן (כמו גם של מזרח אסיה כולה) הולכת ומתעצמת בהקשר זה. עם זה, בעוד שפדרסטון רואה עדיין את הנטייה הזו בעיקר במונחים של זרימה של מוצרי צריכה ופיננסים, ולא של דימויים ומידע, ניתן בהחלט לראות את הנוכחות של "יפן מחוץ ליפן" (Befu & Guichard-Anguis, 2001) גם במונחים של שיווק של "תרבות".

הגיוון התרבותי הקיים בעולמנו תואר כאמור במונחים של "סופרמרקט תרבותי גלובלי" או כבמה של שוני הפותחת "תיבת־תצוגה עולמית של תרבויות שבתוכה דוגמות של האקזוטי המרוחק מובאות באופן ישיר הביתה" (Featherstone, 1995, p. 13). או כפי שמתארת זאת ג'נקס:

> Why, if one can afford to live in different ages and cultures, restrict oneself to the present, the locale? Eclecticism is the natural evolution of a *culture with choice*. (Jencks, 1984, p. 27; my emphasis)

איני שוללת את אפשרות הבחירה התרבותית חסרת התקדים של בני־זמננו, אך בחיבור זה אני מציעה כאמור התבוננות גם בגבולות ובמגבלות של אותה בחירה. בשני הפרקים הבאים אציע לבחון את המגבלות הללו משני כיוונים: האחד, תפקידה של יפן עצמה בייצור, במסחור ובשיווק ה"גלובלי" של "תרבות יפן"; והאחר, השפעותיה של הזהות התרבותית המקורית של מי שבוחר/ת להביא את התרבות הזרה ולהציגה לראווה או למכירה כשלו/ה, וכן השפעתה של הסביבה התרבותית שבה פרקטיקות אלה מתרחשות.

יפן כ"תרבות־לנד"

רוב יזמי "תרבות יפן" בישראל רכשו את השכלתם התרבותית ביפן. "השכלה תרבותית" היא מונח שמשתמשים בו ביפן בהקשר של לימוד חוץ־אקדמי, הכולל לימודי תרבות ושפה ולימוד אומנויות מסורתיות, כגון קליגרפיה, איקבנה, אומנויות לחימה וכדומה (בלוך־צמח, 1998, ע' 13). הממשלה היפנית מיסדה את ההשכלה הזאת במה שמכונה "ויזת תרבות", המאפשרת לזרים שהייה ארוכה יותר ביפן, שתאפשר להם לרכוש השכלה תרבותית. יפן מציעה אפשרויות מגוונות ביותר בתחומים אלה באמצעות מוסדות בממדים שונים, חלקם פרטיים ואחרים ממשלתיים או מוניציפליים. כאמור, חלק לא־קטן מן המרואיינים רכשו את השכלתם התרבותית ב"מרכזים תרבותיים" מסוג זה. אומן לחימה ישראלי סיפר על הניסיון שלו בקיוטו, הנחשבת כשלעצמה לעיר "מסורתית":

> יש בקיוטו מקום שמיועד לקהילה הבינלאומית של קיוטו, במימון ממשלת יפן ועיריית קיוטו. פועלים שמה כמה מורים שהממשלה משלמת להם כדי

This content downloaded from
132.66.11.218 on Tue, 16 Feb 2021 16:21:15 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

> לקרב את הקהילה הזרה ביפן לאומנויות ושפה יפנית. היו [שם] חוגים ליפנית, איקבנה, קליגרפיה, מרכז למידה, ספרייה גדולה, הרצאות. [זהו] מקום ענק, מאוד מפואר, יפהפה, יש בו בית־תה יפני, גן יפני ענק. [הוא מיועד] גם בשביל יפנים, להכיר את התרבות שלהם.

תפקידם של מרכזים מסוג זה – שלעיתים אף נושאים את השם המפורש Karuchä-rando, כלומר, Culture Land בהיגוי יפני – במסגרת ביצורו וחיזוקו של הדימוי המהותני של תרבות יפן הינו ברור מאוד. אותו אומן לחימה למד "נו" (תיאטרון יפני מסורתי) באותו מרכז בקיוטו כי "רציתי לדעת מה זה 'נו', והתברר לי שבעצם כל האומנויות ביפן קשורות אחת לשנייה, מאוגדות היטב". גישה מהותנית זו, שלפיה ביפן "הכל מתחבר להכל", הינה אופיינית מאוד. אומנית סידור פרחים סיפרה שכאשר הגיעה ליפן, יעץ לה ישראלי אחר, שכבר חי שם, לבחור לה כתחביב את אחת האומנויות המסורתיות. היא סיפרה שרק מאוחר יותר הבינה עד כמה הייתה עצה זו נכונה:

> הוא אמר, והוא צדק במאתיים אחוז, באלף אחוז, שזה בכלל לא משנה במה... היום אני מבינה ש... זאת אומרת, הבנתי מהר מאוד שזה בכלל לא משנה אם זה בלוחמה, אם זה בקרמיקה, אם זה בציור, אם זה בשירה או בריקוד, במהות, יפן זה יפן זה יפן, זה בכלל לא משנה.

אני רוצה לטעון שהגישה המהותנית הזו לתרבות יפן, שמתקבלת היטב וגם מיוצרת מחדש על־ידי ישראלים או "אורחים תרבותיים" אחרים ביפן, מעודדת למעשה בצורה משמעותית על־ידי היפנים ביפן עצמה.

דרך נוספת ליצירת אותה תפיסה היא הדגשת ה"אותנטיות" של אתרים או אזורים "מסורתיים" כביכול ברחבי יפן. למשל, הדרך ה"אותנטית" ביותר לקבל חינוך תרבותי היא ללא ספק ליהפך לשוליה "אמיתי" של אומן יפני מסורתי, ורצוי באזורים נידחים יחסית. במילים אחרות, זרים המתעניינים באומנויות יפניות מסורתיות, בדומה לאנתרופולוגים, נשלחים לערים מסורתיות כקיוטו ולאזורים כפריים. שם הם אמורים למצוא את "יפן האמיתית" (Martinez, 1990, p. 105; Smith, 1995, p. 29).

האומנים היפניים המסורתיים, מסתבר, מקבלים בברכה לא רק את המבקרים המזדמנים, שיכולים להגיע אליהם בעזרת חוברות־הדרכה מפורטות באנגלית שניתן למצוא בכל אחד ממשרדי התיירות הפזורים ברחבי יפן, אלא לעיתים אף פותחים את דלתות סדנתם וביתם לפני זרים לצורך לימוד ושהייה לאורך זמן. ישראלי ששהה ביפן יותר משנה, כשוליה של רב־אומן המתמחה בייצור נייר, הסביר שבעוד שמטרותיו שלו היו בעיקרן רכישת מיומנות מקצועית, המוטיווציה של המורה שלו, ולמעשה של כל הקהילה הכפרית, הייתה שונה. הם היו מעוניינים הרבה יותר בהיבטים התרבותיים והמסורתיים של המפגש ביניהם:

> הם מאוד שמחו שמישהו בא ללמוד כי זה [אומנות הנייר] דבר שהולך ונעלם. גם ביפן זה חשוב להם שהמסורת תישמר, גם אם זה יהיה בחוץ־לארץ... אין שמה אף־אחד, אין שם צעירים [שימשיכו את המסורת], בתקופה הזאת שאני לפחות למדתי. היום יש איזה שניים שלושה, אז הכי צעיר היה בן חמישים וחמש פלוס. אז הם אמרו לי: "אנחנו מקווים שתשמור

This content downloaded from
132.66.11.218 on Tue, 16 Feb 2021 16:21:15 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

> על זה, על הגחלת, אפילו בישראל, שיהיה המשך"... בקיצור, הם שמחים על כל אחד שלומד, זה לא משהו שהם שומרים עליו בבטן, כי אם הם ישמרו פשוט זה ייעלם.

התפיסה של תרבותה ומורשתה של יפן כחלק מן ההווה, ולא כהתייחסות לעבר רחוק ומנוכר המסוגר במוזיאונים, הינה גישה אופיינית ליפן (Guichard-Anguis, 2001) וקשורה גם לכינונה של "תרבות יפנית אחידה" (Vlastos, 1998, p. 11). ממשלת יפן פועלת למן שנות החמישים לשימור נכסים תרבותיים (*bunka zai*). בין הנכסים הללו כלולים גם נכסים "לא־מוחשיים", כגון טכניקות אומנותיות מסורתיות ואפילו האומנים עצמם. האחרונים אף זוכים לעיתים בתואר "אוצרות אנושיים" או אף "אוצרות לאומיים" (Moeran, 1984, p. 167).

ההגנה הממשלתית על נכסים תרבותיים – שהינם תמיד גם נכסים "מסורתיים" (*dentö-teki*) – חייבת להיות מובנת על רקע העניין המסיבי ביפן שלאחר מלחמת־העולם השנייה בייצור ובשעתוק של מסורת יפנית ייחודית. יש חוקרים הטוענים שה"מסורת" והקשרים שלה לזהות היפנית נהפכו כמעט ל"אובססיה לאומית" (Ivy, 1988, p. 21). בשנות השבעים והשמונים הוצפה יפן בגלי מסורת ונוסטלגיה (ראו: Ben-Ari, 1992; Bestor, 1989; Ivy, 1995; Kelly, 1986, 1990; Moeran, 1984; J. Robertson, 1987, 1991). החברה היפנית תוארה גם כשקועה ביצירת מיתוסים על ייחודיותה, בעיקר דרך אותו סוג נרחב של ספרות המכונה *nihonjinron* (תיאוריות של "יפניות") (ראו: Dale, 1986; Iwabuchi, 1994; Yoshino, 1992).

העיסוק האינטנסיבי במסורת ובהבניית זהות ייחודית ומאחדת ביפן המודרנית מהווה ללא כל ספק, בראש ובראשונה, תהליך פנים־חברתי של כינון זהות ויצירת לכידות (Gluck, 1985; Vlastos, 1998). עם זה, אין להתעלם מכך שתהליכים של הגדרה עצמית נוטים לעיתים קרובות להדגיש ואף להקצין את השוני והניגוד ביחס ל"אחר" (Carrier, 1995, p. 3; Said, 1991 [1978], p. 55). ביפן המודרנית – ביחסיה עם ה"אחר", שהוא כמעט תמיד ה"מערבי" – קיימת נטייה להדגיש את האלמנטים התרבותיים ה"מסורתיים" (Goldstein-Gidoni, 2001). יותר מכך, תהליכי הגדרת הזהות הכמעט־אובססיביים ביפן מגיעים לעיתים עד כדי אוריינטליזציה ואקזוטיפיקציה עצמיים (Creighton, 1992, p. 53; Ivy, 1995; Miller, 1982, pp. 209–211). וכך, באופן שנראה על פניו פרדוקסלי, הדימוי האקזוטי והמסתורי של יפן, כפי שהיא מצטיירת ביצוגים הישראליים, אינו רק תוצר של תפיסות אוריינטליסטיות כלליות שמוצאן במערב, אלא למעשה גם תוצר של המפגש של יזמי "תרבות יפן" הישראליים עם "יפן" כפי שהיא מיוצרת ביפן עצמה.

למה דווקא "יפן"? האלטרנטיבה התרבותית שמציעה "תרבות יפן" בישראל של שנות האלפיים

רוב הישראלים תופסים את יפן כזר מוחלט. ישראל אינה חולקת עם יפן עבר היסטורי או תרבותי משותף בעל משמעות, ואפילו הקשרים הכלכליים הינם מינוריים באופן יחסי. יפן גם מעולם לא הייתה ה"אחר" הנחות, לא ביחס לישראל ולא ביחס למערב

This content downloaded from
132.66.11.218 on Tue, 16 Feb 2021 16:21:15 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

באופן כללי, לא בעבר ובוודאי לא כיום. קשה להתייחס ליפן מנקודת־מבט של "אנחנו" תרבותי – אותן אוכלוסיות שנתפסות כ"נורמטיביות ובעלות כוח, אירופיות או ממוצא אירופי, לבנות, יודעות קרוא וכתוב, משכילות, בנות המעמד הבינוני או מעליו" (Torgovnick, 1990, p. 4) – התופס את ה"הם" כ"הם" פרימיטיבי. המקרה של "יפן" מעלה אם כן שאלות לגבי האקסיומטיות כביכול של יחסי כוח ברורים או של יחסים קולוניאליים או פוסט־קולוניאליים העומדים בדרך־כלל בבסיס הניתוח של תהליכים של "ניכוס תרבותי".[9] במקום אחר אני טוענת שניתן בהחלט לדבר על ניכוס תרבותי גם בהקשר לא־קולוניאלי (Goldstein-Gidoni, forthcoming). החלופה שאני מציעה כאן היא ההקשר של גלובליזציה תרבותית, שאינה מתייחסת בהכרח להשפעה של המערב על "שאר" העולם, אלא דווקא לתשובות ש"השאר משיבים יותר ויותר למערב" (Featherstone, 1995, p. 13) או להשפעות המגיעות אל המערב (Howell, 1995).

המשיכה אל השונה

ניתן בנקל לאפיין נטייה במערב – כמו גם בישראל – להימשך לאובייקטים שארוזים בעטיפה "אקזוטית" (Howell, 1995, p. 167). אי־אפשר להתעלם מכך שאותו אקזוטי מתקשר בדרך־כלל ל"פרימיטיבי", ל"נידח" או ל"טבעי" (Cohen, 1988; Crain, 1996, p. 125; Howell, 1995; MacCannell, 1976), אך לא כך הם פני הדברים כאשר מדובר באלמנטים מתרבות יפן. לאלה אין מייחסים אותן תכונות שמייחסים בדרך־כלל ל"אחר" ול"אותנטי", ואף־על־פי־כן, "תרבות יפן" נושאת עימה את ההילה של "תרבות אחרת", "מקום אחר" או "זמן היסטורי אחר" (MacCannell, 1976, p. 3). קשה לקבוע אם מדובר בנטייה אנושית אוניוורסלית לדיכוטומיזציה, להבניית השונה ולהבלטת המהויות הגולמיות (essentialization) של ה"אחר", בין שהוא "אוריינטלי" או "אמריקאי", כפי שמציעה הוייל (Howell, 1995, p. 171), אך ברור ש"שוני תרבותי" (Giroux, 1994) נהפך למוצר בעל משיכה במסגרת תהליכי הגלובליזציה והצריכה הבינתרבותית (Howes, 1996a) המאפיינים את התקופה שבה אנו חיים.

התייחסתי למעלה לעניין המוגבר – בישראל ובכלל – בשוני התרבותי בהקשר של היחסים בין הקוסמופוליטנים הגלובליים לבין המקומיים. האחרונים מקבלים בשקיקה את התרבות השונה שהקוסמופוליטנים מייבאים למענם. אכן, יזמי "תרבות יפן" מדגישים את השוני העמוק בין התרבות המקומית, הישראלית, לבין תרבות יפן, כפי שהם חוו אותו באופן אישי. כך מספרת קרמיקאית: "נסעתי לסדנה שם של חודש ימים, שגרים אצל יפנים ועובדים, וזה פתח לפניי אלף־בית חדש לגמרי." הטרנספורמציה האישית שעברה אותה אומנית כתוצאה מהמפגש הבלתי־אמצעי עם התרבות היפנית מוצגת בהקשר של השוני העצום והמהותי בין התרבות שממנה באה לבין התרבות והשפה האסתטית החדשה שאליהן נחשפה ביפן. בניסיון להסביר את מהות ה"יפניות" לגביה, היא אומרת: "ראש יפני זה, אם

9 בהקשר זה בולטים מחקרים אנתרופולוגיים, דוגמת אלה העוסקים בהתעניינות בתרבות האינדיאנית בארצות־הברית, שהולכת וגוברת בעיקר ממניעים מסחריים (McGowan, 1993). יש אף חוקרים המשווים את הניכוס התרבותי בעידן הפוסט־קולוניאלי לניכוס אדמותיהם של האינדיאנים בעידן שקדם לו (ראו: Burgess & Valaskakis, 1995; Coombe, 1993; Howes, 1996b).

This content downloaded from
132.66.11.218 on Tue, 16 Feb 2021 16:21:15 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

יש ישראלי שזה יום, אז ראש יפני זה לילה. זאת אומרת, זה בדיוק ההיפך ממה שאנחנו כעם."

הניגוד החזק בין התרבויות היפנית והישראלית מודגש גם כהסבר למשיכה של הישראלים לתרבות היפנית. מרואיינים לא־מעטים הסבירו את המשיכה של הישראלים למזרח הרחוק בכלל, וליפן בפרט, בכך ש"זהו עולם לגמרי שונה". גישה זו בלטה גם בשאלונים.[10] משיבים רבים בחרו לענות על השאלה "מה מושך אותך ליטול חלק בפעילויות הקשורות ליפן?" במונחים של שוני. דוגמות רווחות היו: "הסקרנות אחר השונה והלא־ידוע"; "אנטיתזה לישראל"; "למידת השונה" או "האסתטיקה והמסתורין – מסקרן". יתרה מזו, גם בתשובה לשאלה פתוחה נוספת – "כיצד יפן נתפסת בעיניך?" – בחרו משיבים רבים לענות בדרך השוואתית: "תרבות שונה וייחודית"; "אקזוטית ושונה"; "פלנטה אחרת"; "מרתקת, מסתורית ושונה מישראליות"; "מאוד [או לחלוטין] שונה מ[התרבות] שלנו" וכן "תרבות זרה". הדגשת השונות בלטה גם בשאלונים שמולאו על־ידי לומדי יפנית ותלמידים בקורסים חוץ־אקדמיים על תרבות יפן (יותר ממאה ועשרים תלמידים בסך הכל). יותר מ־90% מן התלמידים השיבו שיפן וישראל שונות (ויותר מ־60% מהם השיבו שהן שונות מאוד), בעוד שפחות מ־2% תיארו את יפן וישראל כדומות.

הדגש בשוני העמוק ובמרחק הגדול בין התרבויות עבר אם כן כחוט־השני בראיונות ובשאלונים. הקטע הבא לקוח מראיון עם יריב,[11] שעוסק כיום בתיירות, בין היתר ליפן, ואשר היה מעורב בעבר באופן ישיר יותר בתיירות ישראלית ליפן:

> יריב: הייתי בטח בן חמש או משהו כזה; התחלתי לעשות בור ושאלתי את אבא שלי, אם אני אחפור עוד ועוד ועוד ועוד, לאן אני אגיע? אז הוא אמר לי, "אתה תגיע ליפן, כי זה בצד השני". אבל אז לא ידעתי שהכדור הוא הפוך, אז דמיינתי לעצמי שאם אני אחפור ואחפור ואחפור, אז אני אגיע. אז שאלתי אותו, "מה זה יפן?" והוא אמר, "זה ארץ אחרת, נורא יפה". אז דמיינתי שאני אחפור, אחפור, אחפור, ואני אגיע לתקרה של יפן, כאילו לשמים שלהם, ואני אוכל להסתכל עליהם מלמעלה.
>
> מראיינת: זה דימוי יפה.
>
> יריב: אז זה יפן; זאת הפעם הראשונה שנתקלתי ביפן.
>
> מראיינת: יש איזושהי סיבה שאבא שלך דווקא אמר "יפן"?
>
> יריב: לא, הוא דמיין בטח שזה הצד השני, שזה כאילו המקום ההפוך מאיתנו.

יזמי התרבות המקומיים מודעים למשיכה החזקה אל השונה. רות הינה מדריכת טיולים ומורה לדרמה, המציעה הפעלות תרבותיות "מסביב לעולם" (כולל התרבויות של ספרד, דרום אמריקה והמזרח התיכון) בעיקר לילדים, כולל ימי־הולדת בסגנון יפני.[12] בריאיון

10 ראו הערה 2 לעיל.

11 כל השמות בדויים.

12 הזמנת "מפעילים" לימי־הולדת ביתיים "ייחודיים" לילדים בגיל צעיר נהפכה בשנים האחרונות כמעט לנורמה ישראלית, לפחות בקרב אלה שאלמוג (בדפוס) מכנה "היאפים הישראליים".

This content downloaded from
132.66.11.218 on Tue, 16 Feb 2021 16:21:15 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

עימה הסבירה רות מדוע התוכנית היפנית הינה הפופולרית ביותר מבין התוכניות שהיא מציעה:

> זו הקצפת העליונה, וזו אחת התוכניות שאני הכי ממליצה עליה, כי אני הכי מנוסה בה, אבל יש משהו מאוד־מאוד אחר, כל דבר הוא אחר: הלבוש הוא אחר, אופן האכילה הוא אחר, הכְּתב הוא אחר. זה לא ספרדית או איטלקית, שאת כותבת בלטינית, או נגיד בארצות אחרות אין תלבושות. בארץ הזאת אני מופיעה בלבוש קימונו, גם את ההרצאות שלי אני עושה בלבוש קימונו, אז זה כבר נורא מיוחד. זו ארץ שילדים לא נגישים אליה, וגם מבוגרים...

המשיכה לאסתטיקה אחרת

מהו השונה? האם אפשר לאפיין את מהותו של השוני כהסבר למהותה של המשיכה לתרבות יפן בישראל? המשיכה אל ה"אותנטי", אומר הנדלר, יכולה ללמדנו רבות על עצמנו:

> [The] search for authentic cultural experience – for the unspoiled, pristine, genuine, untouched and traditional – says more about us than about others. (Handler, 1986, p. 2)

במילים אחרות, בחיפוש אחר "משהו אחר", אנחנו מחפשים בדרך־כלל אחר משהו שחסר לנו כבני תרבות מסוימת.

הוייל (Howell, 1995) פותחת לפנינו פרספקטיבה חדשה לגבי הפצה תרבותית (cultural diffusion). היא טוענת שהמפגש עם תצורות תרבותיות לא־מוכרות עשוי להדגיש "חללים" (lacunae) שקיימים באופן סמוי בתרבות המאמצת. ברור לחלוטין שתהליך השאִילה או האימוץ של אלמנטים תרבותיים זרים הינו תהליך פעיל (Tobin, 1992, p. 4) וברִירני. חלק מהאלמנטים התרבותיים השונים עשויים ליצור תהודה תרבותית בתרבות המאמצת, וחלקם עשויים להידחות. על־פי הוייל, ה"חללים", שאליהם "תישאב" התרבות הזרה, הם חסכים או פתחים שיכולים ליהפך לנראים בצירוף נסיבות מסוים. חשוב להדגיש, עם זה, שאין מדובר בחסך או "צורך" כלשהו שקיים מראש במובן פונקציונליסטי־סטרוקטורליסטי או פוזיטיביסטי.

מהו אם כן אותו "חלל" או "נישה" במקרה של "תרבות יפן" בישראל? "יותר יפני, בדיוק עכשיו" – "תחשבו כמו יפנים: זה הרבה יותר מאיך שזה נראה: שקוף, מינימליסטי, עדין" – כך מופיע במאמר במוסף "זמנים מודרניים" של ידיעות אחרונות (סיוון־כהן, 2002) המציג אופנה ועיצוב יפניים־ישראליים. הדגשת האסתטיקה היפנית הייחודית אופיינית מאוד ליצרני "תרבות יפן" בישראל. מומחית לאוריגמי הדגישה בריאיון שהיא מאמינה כי "מטבע הדברים, אומנות יפנית... היא לא יכולה להיות אומנות המונית". בהקשר זה מסתבר שקיימים גם חוקים לא־כתובים לגבי האופן שבו יש להציג את תרבות יפן בישראל ולגבי המקום שבו יש לעשות זאת. אחד האתרים ה"מוקצים" הוא הקניון – אתר הבילוי והקניות הפופולרי ביותר בישראל. כפי שביטא זאת אחד מיזמי התרבות: "אם

This content downloaded from
132.66.11.218 on Tue, 16 Feb 2021 16:21:15 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

אתה רוצה שאירוע יהיה קלסי ואיכותי, אז אתה לא יכול לעשות אותו בצורה המונית, בכל מיני קניונים; זה מוריד מהערך שלו."

הדימוי האסתטי המעודן של התרבות היפנית בוודאי אינו חדש או מקורי. ניתן לזהותו כבר מן המבקרים המערביים הראשונים ביפן בסוף המאה התשע־עשרה ומספרי־המסע שכתבו. לדוגמה, בזיל צ'מברליין אפיין את היפנים כ"אסתטיים ביותר מכל העמים המודרניים" (Minear, 1980, p. 509). בישראל של ימינו הדימוי האסתטי של יפן מקובל לא רק בין היצרנים המקומיים של "תרבות יפן", אלא גם בציבור הרחב. ניתן לראות זאת בתשובות שניתנו לשאלה "כיצד יפן נתפסת בעיניך?" קרוב ל־80% מן העונים בחרו להשתמש בתארים כגון "יפה", "מרשימה", "מדהימה" ו"מושכת", ולהדגיש את ה"אסתטיקה", ה"יצירתיות" וה"אומנותיות" של התרבות היפנית.

הדגשת העידון והאסתטיקה בייצוגי יפן בישראל מוסברת בדרך־כלל על רקע הדרך שבה אותם היבטים אסתטיים של תרבות יפן מוערכים ומוצגים ביפן עצמה. הדימוי העולה מן התיאורים השונים הוא ש"ביפן תמיד עושים הכל כמו שצריך". דימוי זה מוצג ברוב המקרים בניגוד מובהק ל"דרך הישראלית", כפי שהסבירה מומחית לאוריגמי:

> ביפן, כשהם עושים משהו, הם עושים את זה כמו שצריך. לדוגמה, אם נניח אַת רוצה לשים איזה כד עם פרחים בבית או לסדר משהו... נניח, הצד האחורי של הארון – [אז כאן בישראל] את אומרת, הוא לא צבוע אבל לא נורא, אף אחד לא רואה אותו, נכון? ביפן, הצד שלא רואים הוא הכי יפה, את מבינה? זה בעצם השוני בין התרבויות... אצלם מה שלא רואים זה כאילו, אפילו עוד יותר מיוחד ויפה דווקא בגלל שהוא מוסתר, ואצלנו מה שרואים זה יופי, ומה שמאחורה, לא נורא – תטאטא ותסגור את הדלת.

ראובן סיים זה לא כבר קורס של ציור בדיו, עם דגש חזק בהיבטים כלליים של תרבות יפן, ומתכנן את הביקור הראשון שלו ביפן. בריאיון עימו הסביר ראובן מדוע לדעתו ישראלים נמשכים ליפן:

> אני חשבתי על זה המון... [ו]לדעתי, יש בעיה מאוד חמורה בכלל בארץ, שמפריעה להרבה מאוד אנשים, וזה אסתטיות... הולכים בתל־אביב, מקבלים הלם – נורא, פשוט נורא... מוסיפים תריסולים למרפסות, השכן הזה שם תריסולים חומים, ואלה שמים לבנים ואלה ורודים ואלה ירוקים, דברים כאלה. אני הבנתי שגם ביפן, האורבניות היא לא, לא יפה, לא יודע, אז יכול להיות שאני אתאכזב [ביפן], אבל בתרבות הישראלית אין מקום לאסתטיות, ממש ככה, הבלגן חוגג, ולא רק הבלגן חוגג, הטעם הרע חוגג... בסך הכל... האסתטיות [בתרבות יפן] היא דומיננטית בצורה מהותית... לי זה היה כמו חמצן, מין משב רוח... פתאום מגלים את יפן... ביפן הדברים מינימליים. הם מאוד מדגישים את הכמה שפחות להפריע לטבע, ולהתבודד עם הטבע, לדעת למצוא את שיווי־המשקל בין האדם לטבע... זה מה שאני אוהב. אז עבודה אסתטית, שכל־כך חסרה לי פה בארץ, ביפן היא כמו מגדלור, זה באמת מובלט.

ה"צברִיוּת" הישראלית נהגה להדגיש עקרונות של ספונטניות, וניתן לומר שהיו בה

This content downloaded from
132.66.11.218 on Tue, 16 Feb 2021 16:21:15 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

אף אלמנטים של גאווה באי־ההתייחסות לדברים חסרי חשיבות דוגמת אסתטיקה וסגנון. כתריאל (Katriel, 1986) טוענת שהאתוס הצברי, שהיה האתוס המרכזי בחברה הישראלית, כלל גישה חזקה של "אנטי־סגנון". בחלוף השנים מאז נוסדה האומה הישראלית ניתן לזהות תהליך שבו, לא מעט בגלל החשיפה והפתיחות הרבה יותר לעולם הרחב, נהפכו העקרונות הספונטניים של האתוס הצברי, דוגמת הישירות הישראלית, למקור למה שהרצפלד מכנה "אינטימיות תרבותית": היבטים של הזהות התרבותית החלו להיחשב למקור למבוכה חיצונית אך המשיכו לספק לבני התרבות חיזוקים להרגשת ההשתייכות החברתית (Herzfeld, 1997, p. 3). עם זה, כפי שכתריאל (1999, ע' 210) מראה במחקר מאוחר יותר, ערכים מרכזיים באתוס הצבר, ביניהם ה"אנטי־סגנון", נמצאים כיום בעמדת מגננה. בשנים האחרונות ישראלים מקדישים תשומת־לב רבה יותר לענייני סגנון, ולכן גם נוטים לבקר את הערכים הצבריים ה"ישנים" ולראות בחוסר הסגנון מאפיין תרבותי בעייתי.

"לפעמים נדמה שאין לה, לישראליות של היום, מי שיאהב אותה," אומר דורון רוזנבלום (1996, ע' 246). האומנם המשיכה אל השונה, אל האחר, נובעת משנאה או דחייה כלפי המקומי והמוכר? ייתכן מאוד שתהיה זו הפרזה לטעון כך. אך אם אנחנו מקבלים את טענתה של הווייל, שלפיה המפגש עם תרבויות אחרות, אשר ללא ספק הועצם במסגרת תהליכי הגלובליזציה, מדגיש "חללים" או "חסרים" שקיימים בתרבות המקומית אם בצורה סמויה ואם בצורה גלויה יותר, אזי נוכל לשער לפחות שהמשיכה אל השונה היפני קשורה בין היתר לדחייה של האסתטיקה או האי־אסתטיקה המקומית, לפחות על־ידי שכבות מסוימות בחברה הישראלית.

סיכום

"ואיפה הזהות שלנו?" שואל עברי לידר בשירו. אין ספק שבעידן העכשווי יש הרבה יותר קבלה של זהויות מרובות ולא־יציבות (Kellner, 1992, p. 174). קלנר טוען שבעידן שלנו, המכונה פוסטמודרני, יש מוכנות רבה יותר לקבלה של שוני, פרגמנטציה ומשחק תיאטרלי עם זהות מכפי שהיה בתקופה המוקדמת, הרצינית והכבדה יותר של המודרניות. יחד עם זה, לא יהיה זה נכון לטעון שהזהות נעלמה כליל בחברה הפוסטמודרנית. קלנר מציע שבמקום לדבר על היעלמותה של הזהות, יש להקדיש את תשומת־הלב לכוחות החדשים שפותחים אפשרויות, סגנונות ומודלים חדשים.

אין ספק של"אחר" היה תפקיד חשוב בהבניית הזהות הרבה לפני תקופתנו. פדרסטון מדגיש את כוחה של ה"אחרות" לאורך ההיסטוריה האנושית. על־מנת להבנות את הזהות, הוא כותב, "על־מנת שתדע מי אתה, עליך לדעת מי אינך" (Featherstone, 1992, p. 286). אין כל ספק שלגבי יזמי "תרבות יפן" המקומיים, שאותם הגדרתי במאמר כ"קוסמופוליטנים גלובליים", "תרבות יפן" משמשת מעין מראָה שחשובה להבניית הזהות האישית שלהם עצמם. הנרץ (Hannerz, 1990, p. 239) טוען שהנכונות להיות מעורב ולהגיע למומחיות בתרבות זרה מתקשרת לשיקולים של ה"עצמי" (self). לקוסמופוליטניות, הוא אומר, יש היבט נרקיסי, כאשר התרבות האחרת משמשת מראָה. כתוצאה מכך, "העצמי נבנה בחלל שבו התרבויות משקפות (mirror) זו את זו" (שם).

This content downloaded from
132.66.11.218 on Tue, 16 Feb 2021 16:21:15 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

אפקט ה"מראָה" אכן בלט בהרבה מן התיאורים של יזמי התרבות לגבי הקשר שלהם עם יפן. דוגמה מובהקת לכך ניתן למצוא בדבריה של מומחית ישראלית לריקוד יפני ולטקס תה:

> ...אם אני מנסה לתת כותר אחד ליפן שלי, וזאת יפן שלי באמת, כי בעצם זה הראי שלי, זה ממש עליסה בארץ הפלאות, זה מעין מתנה גדולה, כי יפן הייתה בשבילי מתנה ענקית והיא עטופה בהרבה עטיפות, וכל פעם אני פותחת עוד עטיפה ועוד עטיפה ואני מגלה...

יזמי "תרבות יפן" מציעים את ה"מראָה" הזו למקומיים, המתאפיינים כאמור בשקיקה רבה לתרבות ה"אחר". מדובר כמובן באותו "אחר" רחוק ולא־מאיים, ולא ב"אחרים" שבתוכנו או סביבנו, שהקשר עימם מורכב בהרבה וכנראה גם ניתן פחות להתייחסות בהקשר של גלובליזציה תרבותית.

בעוד שהשיח התיאורטי על גלובליזציה הולך ומתעצם, בולט עדיין בכל־זאת מיעוטם של המחקרים העוסקים ב"גלובליזציה מלמטה" (Burawoy, 2001) או בחוויה הפנומנולוגית של תהליכי גלובליזציה (Tomlinson, 1999, p. 6). החיבור הנוכחי – בהיותו מבוסס על אתנוגרפיה וחומר־רקע על ההקשר שבו הפרקטיקות מתרחשות הן ביפן והן בישראל, ובמובן הרחב יותר, בגישתו הפנומנולוגית המנסה להבין את המשמעות שהשחקנים החברתיים מעניקים לפרקטיקות שהם עוסקים בהן – מוסיף לא רק עוד דוגמה ל"גלוקליות" (Robertson 1992, 1995) ישראלית (ראו גולדין, 2002), אלא גם עוד נדבך להבנה הדיאלקטית של הגלובליזציה (Beck, 2000, p. 49) מתוך פרספקטיבה אנתרופולוגית, לעומת גישות מקרו־סוציולוגיות.

"יפן זה כאן?" שואלת כותרת המאמר, האומנם? התבוננות מקרוב ו"מבפנים" על התופעה של "יפן" בישראל הראתה לנו ש"יפן" – כלומר, התוצר התרבותי הגלובלי המכונה "תרבות יפן" – אכן קיימת גם בישראל. "הישראלים החדשים" – מינוח המאפיין אולי יותר מכל בני מעמד בינוני צעירים ובני גיל־הביניים מן המרכז (אשכנזים?), אבל בהחלט לא רק אותם[13] – אכן פתוחים לשמוע גם "יפנית". אך ההכרה ש"הפוליטיקה של הזרמים התרבותיים הגלובליים" (Appadurai, 1996, p. 30) הינה אכן מורכבת, וכוללת לא רק כוחות "גלובליים" אנונימיים, אלא גם כוחות מוגדרים יותר של יצרני תרבות בעלי אינטרסים לאומיים ואישיים, הן בארץ־המוצא של התוצר התרבותי הגלובלי והן בארץ המאמצת, מקדמת אותנו להבנה מעמיקה יותר של התופעה של גלובליזציה תרבותית. אם כך, ייתכן שניתן בכל־זאת לזהות ולנבא בזהירות לאילו מן ה"תרבויות" שכביכול "מרחפות" להן בחלל הגלובלי יהיו סיכויים רבים יותר להיות "מנוכסות"

---

13 המחקר הנוכחי אינו מספק נתונים דמוגרפיים מובהקים על האנשים המתעניינים ביפן ונוטלים חלק בפעילויות "יפניות", כגון חוגים לאומנות יפנית, אומנויות לחימה, הרצאות, שפה, השתתפות בפסטיבלים וכדומה. עם זה, הנתונים שנאספו – הן במסגרת ארבע מאות וחמישים השאלונים שנערכו והן במסגרת התצפיות והראיונות – מראים שההתעניינות רחבה למדי ומקיפה נשים וגברים בטווח גילאים רחב, ואפילו מרקע חברתי־כלכלי והשכלתי מגוון, כולל השתתפות רבה של משפחות חרדים בפסטיבל "ניחוח יפני" בירושלים.

This content downloaded from
132.66.11.218 on Tue, 16 Feb 2021 16:21:15 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

בתרבות מארחת מסוימת. המפגש עם אלמנט תרבותי חדש ולא־מוכר עשוי לעורר תהודה תרבותית אך עשוי גם לא לעורר זאת (Howell, 1995). ל"תרבות יפן" ולאסתטיקה היפנית, המיובאות לישראל בעיקר על־ידי ישראלים, ולא על־ידי יפנים, יש ללא ספק תהודה בישראל, אך מובן שתהודה זו אינה שוללת את קיומן של אלטרנטיבות תרבותיות נוספות כחלק מן הישראליות החדשה.

מקורות

אבירם, ניצה (1999). יפאן זה כאן. ידיעות אחרונות, מוסף "זמנים מודרניים", 10.11.1999, ע' 10.

אוחובסקי, גל (2001). האנשים החדשים לא מתביישים: בלי סודות. מעריב, סופשבוע, 21.12.2001, ע' 34–40.

אוחנה, דויד (1998). הישראלים האחרונים. תל־אביב: הקיבוץ המאוחד.

אייזנשטאדט, שמואל נוח (1996). הערות על "החברה הפוסטמודרנית". בתוך: מ' ליסק וב' קני־פז (עורכים), ישראל לקראת שנת אלפיים (ע' 19–27). ירושלים: מאגנס.

אלמוג, עוז (בדפוס). הפרידה משרוליק: המתקפה על התרבות הציונית. חיפה: הוצאת הספרים של אוניברסיטת חיפה וזמורה־ביתן.

בלוך־צמח, דלית (1998). תייר, "תייגר" וכל השאר: חווית השהייה ביפן כמקרה בוחן להמשגת טיפוס תייר חדש. עבודה לשם קבלת תואר מוסמך, המחלקה לסוציולוגיה ולאנתרופולוגיה, האוניברסיטה העברית בירושלים.

גולדין, סיגל (2002). אנורקסיה בישראל או "אנורקסיה ישראלית"? סוציולוגיה ישראלית, ד(1), 105–141.

הורן, שפרה (1992). חוויה יפנית. תל־אביב: ספריית מעריב.

הרצוג, חנה (1992). האישיות המפוצלת של האינדיבידואליסט. פוליטיקה, 42–43, 48–50.

יעקובסון, יהודה (1987). צליינות חילונית בקונטקסט ישראלי: מסעות של צעירים ישראליים למקומות מרוחקים. עבודה לשם קבלת תואר מוסמך, החוג לסוציולוגיה ולאנתרופולוגיה, אוניברסיטת תל־אביב.

כתריאל, תמר (1999). מילות מפתח: דפוסי תרבות ותקשורת בישראל. חיפה: הוצאת הספרים של אוניברסיטת חיפה וזמורה־ביתן.

לומסקי־פדר, עדנה (1998). כאילו לא הייתה מלחמה. ירושלים: מאגנס.

מבורך, עודד (1997). הטיול הממושך לאחר השחרור מצה"ל: מאפייני המטיילים, השפעות הטיול ומשמעותו. עבודה לשם קבלת תואר דוקטור, האוניברסיטה העברית בירושלים.

סיוון־כהן, גילי (2002). יותר יפני, בדיוק עכשיו. ידיעות אחרונות, מוסף "זמנים מודרניים", 5.6.2002, ע' 16–17.

קמפ, אדריאנה ורייכמן, רבקה (2000). "זרים" במדינה יהודית – הפוליטיקה החדשה של הגירת־עבודה בישראל. סוציולוגיה ישראלית, ג(1), 79–110.

רוזנבלום, דורון (1996). תוגת הישראליות. תל־אביב: עם עובד.

This content downloaded from
132.66.11.218 on Tue, 16 Feb 2021 16:21:15 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

רם, אורי (1993). החברה הישראלית: היבטים ביקורתיים. תל־אביב: ברירות.
רם, אורי (1999). בין הנשק והמשק: ישראל בעידן העולמקומי. סוציולוגיה ישראלית, ב(1), 99–146.
שמחאי, דלית (2000). השביל הזה מתחיל כאן: תרמילאות של ישראלים במזרח הרחוק. תל־אביב: פראג.
Appadurai, Arjun (1996). *Modernity at large: Cultural dimensions of globalization*. Minneapolis & London: University of Minnesota Press.
Bauman, Zygmunt (1998). *Globalization: The human consequences*. Cambridge: Polity.
Beck, Ulrich (2000). *What is globalization?* (Trans. P. Camiller). Cambridge: Polity Press.
Beck, Ulrich (2002). The cosmopolitan society and its enemies. *Theory, Culture and Society*, *19*(1–2), 17–44.
Befu, Harumi (2001). The global context of Japan outside Japan. In H. Befu & S. Guichard-Anguis (Eds.), *Globalizing Japan: Ethnography of the Japanese presence in America, Asia and Europe* (pp. 3–22). London: Routledge.
Befu, Harumi & Guichard-Anguis, Sylvie (Eds.) (2001). *Globalizing Japan: Ethnography of the Japanese presence in America, Asia and Europe*. London: Routledge.
Ben-Ari, Eyal (1992). Uniqueness, typicality, and appraisal: "A village of the past" in contemporary Japan. *Ethnos*, *57*(3–4), 201–218.
Benedict, Burton (1994). Rituals of representation: Ethnic stereotypes and colonized people at world's fairs. In R.W. Rydell & N. Gwinn (Eds.), *Fair representations: World's fairs and the modern world* (pp. 28–61). Amsterdam: UV University Press.
Bestor, Theodore C. (1989). *Neighborhood Tokyo*. Stanford: Stanford University Press.
Burawoy, Michael (2001). Manufacturing the global. *Ethnography*, *2*(2), 147–159.
Burgess, Marilyn & Valaskakis, Gail G. (1995). *Indian princesses and cowgirls*. Montreal: Oboro.
Carrier, James G. (1995). Introduction. In J.G. Carrier (Ed.), *Occidentalism: Images of the West* (pp. 1–32). Oxford: Clarendon Press.
Clifford, James (1992). Traveling Cultures. In L. Grossberg et al. (Eds.), *Cultural studies* (pp. 96–112). New York & London: Routledge.
Cohen, Eric H. (1988). Authenticity and commoditization in tourism. *Annals of Tourism Research*, *15*(3), 371–386.
Coombe, Rosemary J. (1993). The properties of culture and politics of possessing identity: Native claims in the cultural appropriation

This content downloaded from
132.66.11.218 on Tue, 16 Feb 2021 16:21:15 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

controversy. *The Canadian Journal of Law and Jurisprudence*, *6*(2), 249–285.

Crain, Mary M. (1996). Negotiating identities in Quito's cultural borderlands. In D. Howes (Ed.), *Cross-cultural consumption: Global markets, local realities* (pp. 125–136). London: Routledge.

Creighton, Millie R. (1992). The *Depato*: Merchendizing the West whill selling Japaneseness. In J.J. Tobin (Ed.), *Re-made in Japan* (pp. 42–57). New Haven & London: Jale University Press.

Dale, Peter N. (1986). *The myth of Japanese uniqueness*. Oxford: Routledge.

Douglas, Mary & Isherwood, Baron (1979). *The world of goods: Towards an anthropology of consumption*. New York: W.W. Norton & Co.

Featherstone, Mike (1990a). Global culture: An introduction. In M. Featherstone (Ed.), *Global culture: Nationalism, globalization and modernity* (pp. 1–14). London: Sage.

Featherstone, Mike (Ed.) (1990b). *Global culture: Nationalism, globalization and modernity*. London: Sage.

Featherstone, Mike (1992). Postmodernism and the aestheticization of everyday life. In S. Lash & J. Friedman (Eds.), *Modernity and identity* (pp. 265–290). Oxford: Blackwell.

Featherstone, Mike (1995). *Undoing culture: Globalization, postmodernism and identity*. London: Sage.

Friedman, Jonathan (1994). *Cultural identity and global process*. London: Sage.

Friedman, Jonathan (1995). Global system, globalization and the parameters of modernity. In M. Featherstone, S. Lash & R. Robertson (Eds.), *Global modernities* (pp. 69–90). London: Sage.

Friedman, Jonathan (1999). The hybridization of roots and the abhorrence of the bush. In M. Featherstone & S. Lash (Eds.), *Spaces of culture: City, nation, world* (pp. 230–256). London: Sage.

Giroux, Henry A. (1994). "Consuming social change": The united colors of Benetton. *Cultural Critique*, *26*, 5–32.

Gluck, Carol (1985). *Japan's modern myths: Ideology in the late Meiji period.* Princeton: Princeton University Press.

Goldstein-Gidoni, Ofra (2001). The making and marking of the "Japanese" and the "Western" in Japanese contemporary material culture. *Journal of Material Culture*, *6*(1), 67–90.

Goldstein-Gidoni, Ofra (forthcoming). Producers of "Japan" in Israel: Cultural appropriation in a non-colonial context. *Ethnos*.

Guichard-Anguis, Sylvie (2001). Japan through French eyes: "The Ephemeral" as a cultural production. In H. Befu & S. Guichard-Anguis (Eds.), *Globalizing Japan: Ethnography of the Japanese presence in America, Asia and*

This content downloaded from
132.66.11.218 on Tue, 16 Feb 2021 16:21:15 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

Europe (pp. 209–221). London: Routledge.

Hall, Stuart (1991). The local and the global: Globalization and ethnicity. In A.D. King (Ed.), *Culture, globalization and the world system* (pp. 19–39). London: Macmillan.

Hall, Stuart (1993). Cultural identity in question. In S. Hall, D. Held & T. McGrew (Eds.), *Modernity and its futures* (pp. 274–316). Cambridge: Polity.

Handler, Richard (1984). On sociological discontinuity: Nationalism and cultural objectification in Quebec. *Current Anthropology*, *25*(1), 55–71.

Handler, Richard (1986). Authenticity. *Anthropology Today*, *2*(1), 2–4.

Handler, Richard (1988). *Nationalism and the politics of culture in Quebec*. Madison, Wisconsin.

Hannerz, Ulf (1990). Cosmopolitans and locals in world culture. In M. Featherstone (Ed.), *Global culture: Nationalism, globalization and modernity* (pp. 237–251). London: Sage.

Harris, Neil (1990). All the world a melting pot? Japan at American fairs, 1876–1904. In his *Cultural excursions: Marketing appetites and cultural tastes in modern America* (pp. 29–55). Chicago: The University of Chicago Press.

Harvey, David (1990). *The condition of postmodernity: An inquiry into the origins of cultural change*. Oxford: Blackwell.

Herzfeld, Michael (1997). *Cultural intimacy: Social poetics in the nation-state*. New York & London: Routledge.

Hotta-Lister, Ayako (1999). *The Japan-British exhibition of 1910: Gateway to the island empire of the east*. Surrey: Curzon Press, Japan Library.

Howell, Signe (1995). Whose knowledge and whose power? A new perspective on cultural diffusion. In R. Fardon (Ed.), *Counterworks: Managing the diversity of knowledge* (pp. 164–181). London & New York: Routledge.

Howes, David (Ed.) (1996a). *Cross-cultural consumption: Global markets, local realities*. London: Routledge.

Howes, David (1996b). Cultural appropriation and resistance in the American southwest: Decommodifying "Indianness". In D. Howes (Ed.), *Cross-cultural consumption: Global markets, local realities* (pp. 138–160). London: Routledge.

Ivy, Marilyn (1988). Tradition and difference in the Japanese mass media. *Public Culture, 1*(1), 21–29.

Ivy, Marilyn (1995). *Discourses of the vanishing: Modernity, phantasm, Japan*. Chicago: The University of Chicago Press.

Iwabuchi, Koichi (1994). Complicit exoticism: Japan and its other. *Continuum*, *8*(2), 49–82.

This content downloaded from
132.66.11.218 on Tue, 16 Feb 2021 16:21:15 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

Jencks, Charles (1984). *The language of postmodern architecture*. London: Academy Editions.

Katriel, Tamar (1986). *Talking straight: Dugri speech in Israeli Sabra culture*. Cambridge: Cambridge University Press.

Kellner, Douglas (1992). Popular culture and the construction of postmodern identities. In S. Lash & J. Friedman (Eds.), *Modernity and identity* (pp. 141–177). Oxford: Blackwell.

Kelly, William (1986). Rationalization and nostalgia: Cultural dynamics of new middle class Japan. *American Ethnologist*, *13*(4), 603–618.

Kelly, William (1990). Japanese No-Noh: The crosstalk of public culture in a rural festivity. *Public Culture*, *2*(2), 65–81.

King, Anthony D. (Ed.) (1991a). *Culture, globalization and the world system*. London: Macmillan.

King, Anthony D. (1991b). Preface. In A.D. King (Ed.), *Culture, globalization and the world system* (pp. vii–xii). London: Macmillan.

Lash, Scott & Urry, John (1993). *Economies of signs and spaces*. London: SageMac.

MacCannell, Dean (1976). *The tourist: A new theory of the leisure class*. New York: Shocken Books.

Martinez, Dolores P. (1990). Tourism and the Ama: The search for a real Japan. In E. Ben-Ari et al. (Eds.), *Unwrapping Japan: Society and culture in anthropological perspective* (pp. 97–116). Manchester: Manchester University Press.

Mathews, Gordon (2000). *Global culture/Individual identity: Searching for home in the cultural supermarket*. London & New York: Routledge.

McCracken, Grant (1990). *Culture and consumption: New approaches to the symbolic character of consumer goods and activities*. Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press.

McGowan, James C. (1993). Going Indian. *Whole Earth Review*, *81*, 106–109.

Miller, Roy A. (1982). *Japan's modern myth: The language and beyond*. New York & Tokyo: Weatherhill.

Minear, Richard H. (1980). Orientalism and the study of Japan. *Journal of Asian Studies*, *39*(3), 507–517.

Moeran, Brian (1984). *Lost innocence: Folk craft potters of Onta, Japan*. Berkeley: University of California Press.

Robertson, Jennifer (1987). A dialectic of native and newcomer: The Kodaira citizen's festival in suburban Tokyo. *Anthropological Quarterly*, *60*(3), 124–136.

Robertson, Jennifer (1991). *Native and newcomer: Making and remaking of a Japanese city*. Berkeley: University of California Press.

This content downloaded from
132.66.11.218 on Tue, 16 Feb 2021 16:21:15 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

Robertson, Roland (1992). *Globalization: Social theory and global culture*. London: Sage.

Robertson, Roland (1995). Glocalization: Time-space and homogeneity-heterogeneity. In M. Featherstone, S. Lash & R. Robertson (Eds.), *Global Modernities* (pp. 25–43). London: Sage.

Said, Edward (1991 [1978]). *Orientalism*. London: Penguin Books.

Smith, Robert J. (1995). Wedding and funeral ritual: Analyzing a moving target. In J. Van Bremen & D.P. Martinez (Eds.), *Ceremony and ritual in Japan: Religious practices in an industrialized society* (pp. 25–37). London & New York: Routledge.

Tobin, Joseph J. (1992). Introduction. In J.J. Tobin (Ed.), *Re-made in Japan* (pp. 1–41). New Haven & London: Yale University Press.

Tomlinson, John (1999). *Globalization and culture*. Chicago: The University of Chicago Press.

Torgovnick, Marianna (1990). *Gone primitive: Savage intellects, modern lives*. Chicago & London: The University of Chicago Press.

Vlastos, Stephen (Ed.) (1998). *Mirror of modernity: Invented traditions of modern Japan*. Berkeley: University of California Press.

Yoshino, Kosaku (1992). *Cultural nationalism in contemporary Japan: A sociological enquiry*. London & New York: Routledge

This content downloaded from
132.66.11.218 on Tue, 16 Feb 2021 16:21:15 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

לגופה של הסוציולוגיה: על מעמדו הייצוגי של הגוף

חיים חזן*

פתיחה

בראשית שנות התשעים תואר מקומו של הגוף בחשיבה הסוציולוגית כנפקד נוכח (Shilling, 1993). מאז הלכו וגדלו נוכחותו ונפחו של הגוף בתיאוריה ובמחקר, והספרות העוסקת במשמעויותיו החברתיות־התרבותיות התעשרה מאוד. הסיבות לעדנה הפוקדת את הגוף רבות, ונעוצות בהתעצמות העניין במאפייניה האסתטיים־הביורוקרטיים הצרכניים של "החברה הסומטית" המערבית (B. Turner, 1984), בתהליכי גלובליזציה המושתתים על מכנים משותפים אנושיים רחבים, בתרבות הפיתוי התקשורתית המעמידה צרכים וסמלים גופניים בראש סדר־היום הציבורי, ובעיקר במשטרי ייצוג העושים שימוש ברטוריקה של מבט, "נראות" ו"שקיפות". אין זה מקרי שכל המרכיבים הללו הינם מיסודותיה של המהפכה הפמיניסטית, שהציעה קריאה "גופנית" יותר של היחסים בין המִגדרים וחתרה בכך תחת הנטייה שרווחה בתיאוריה הסוציולוגית להאלמה והעלמה קרטזיאנית של הגוף (Bordo, 1993) (disembodiment). העברתו של הגוף אל קדמת הבמה הסוציולוגית אינה תופעה מזדמנת אם כן, אלא פועל יוצא מיחסי־הגומלין בין רוח הזמן ותמורותיו התרבותיות לבין דוגמות אינטלקטואליות הגמוניות. השילוב בין השניים קובע במידה רבה את מדדיו וממדיו של המפתח הגופני בשיח הסוציולוגי, ולבירור תכונותיו של מפתח זה נקדיש את עיקר דברינו.

הפתיל שהצית את העניין בגוף עשוי משלושה חוטים – תֵמות – סוגיות שכבשו את תשומת־הלב הסוציו־אנתרופולוגית בתקופת המודרנה המאוחרת או הפוסטמודרנה. הראשון הוא המודעות, בעידן של אינדיווידואליזציה גוברת, לשינויים בדפוסי התחברות (sociality) שאינם מבוססים בהכרח על יחסים בינאישיים, אלא על קהילות מדומיינות (לאומיות וצרכניות מונחות־תקשורת), על הזיקה בין האנושי ללא־אנושי (Latour, 1995) ועל הכמיהה לסולידריות בנוסח שבטי (Bauman, 2001; Maffesoli, 1996). צורות חדשות־ישנות אלה מעוררות תהייה לגבי מהותו של הסובייקט, גבולות זהותו, דרכי הבנייתו והפרקטיקות של כינונו (Butler, 1996). החוט השני העובר בחשיבה הסוציולוגית העכשווית הוא העניין הגובר במקורותיהן ובסממניהן של אי־הוודאות והסכנה (Lupton, 1999). פרדוקס השליטה הבלתי־נשלטת ([1986] Beck, 1992), המעמיד את מעשי ידיו של האדם כמקור לסכנות אליהן הוא חשוף, מציב במרכזו את הגוף כסובייקט המייצר סיכונים וכאובייקט הפגיע להם. החוט השלישי, והעיקרי אולי, הוא הנהייה אחר ה"אחר" – דמות מדומיינת אך הכרחית להתוויית גבולות העצמי, לבירור הזיקה בין "אנחנו" ל"הם" ולהתמודדות עם שאלות מוסריות־חברתיות של ניצול, דיכוי

* החוג לסוציולוגיה ולאנתרופולוגיה, אוניברסיטת תל־אביב.

תודתי נתונה ליואב גולדרינג על סיועו בההדרת המאמר.

This content downloaded from
132.66.11.218 on Tue, 16 Feb 2021 16:22:04 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

והשתקה. בעיות אלה כרוכות ותלויות זו בזו, ומתנקזות אל ערוץ ייצוגי אחד המשמש להן סמל־מפתח ומושא לדיון ולפענוח – הגוף. הגוף הינו אתר ממשי בעולם שממדיו המוחשיים מועדים לספק ולביקורת; זהו צומת של מפגש בין ייצוגיו של האחר לבין הסיכויים והסיכונים הגלומים בקשר עימו, בין מה שנחשב ל"טבעי" לבין משמעו התרבותי (Wagner, 1986), בין המפה הפיזית של העצמי לבין הטריטוריה החברתית שבה הוא פועל, ובין הצורך במושא מחקר עצמותי ומהותני לבין הרצון ל"התפשטות הגשמיות" באמצעות הבניה וכינון חברתיים של מציאות פיזית. הדיאלקטיקה בין הממשי האולטימטיבי לבין החברתי הצרוף מייצרת מתחים וסתירות לא רק בהתנהגות האנושית, אלא, לענייננו, בעיקר במחשבה הסוציולוגית. אכן, דיוננו יבקש לזהות ולאפיין אסטרטגיות לכינון ארבעה סוגים של שיח סוציו־אנתרופולוגי שבמרכזם הגוף כתמציתו של הקשר הגורדי בין דימויי אחרות, אי־ודאות ויחסים בין העצמי לחברה.

בטרם נפרוש את התבנית הפרשנית לייצוגיו השונים של הגוף בחשיבה הסוציולוגית, יש להעיר ולהזהיר מפני ציפייה לתיאור שיטתי־היסטורי של מקומו של הגוף כמרכיב בדעת הסוציולוגית. סקירות רבות למדי עושות מלאכה זו, ואין בכוונתנו לסכמן או לבקרן (Featherstone, Hepworth & Turner, 1991; Synnott, 1995). כל מטרתו של עיוננו בגוף היא הצגת הרבגוניות והאינסופיות של האפשרויות האפיסטמולוגיות של השימוש בו כתימוכין וסימוכין לגופי־ידע סוציולוגיים. מבחינה זו גישתנו אמונה על תפיסותיו הפילוסופיות של אחד מאבות העיסוק הפנומנולוגי בגוף – מרלו־פונטי (Merleau-Ponty, 1962), הגורס כי פוטנציאל האפשרויות בזמן ובמרחב הטמון בגוף הינו תזזיתי, רוחש ובלתי־נדלה. יחד עם זה יהוו ארבע האסטרטגיות שיפורטו להלן שפות מתודולוגיות המשמשות להוכחה, לתיקוף ולהמשגה של שדות מחקר, ובכך הן מגלות פנים שונים של תפיסת הלוגיה שבסוציולוגיה. כדי שסדר הדברים יראה הגיוני ועקבי, נידרש ללשון הפורמלית של הגוף התחבירי – השלישי, השני והראשון – כאופנים של ייצוג הזיקה בין העצמי לזולת. לשון זו תאפשר מיון וסימון של הייחוס לאחרות בהקשרים תרבותיים־תיאורטיים שונים. דימויי גופו של האחר יהוו נקודות תצפית חברתיות שמהן נוכל להתבונן אל ועל האתר הגופי הלובש ופושט צורה, מתרחב ומתכווץ, סוחף אל תוכו כוח ודעת ומתרוקן ממשמעות ומהסמלה. ארבע האסטרטגיות שנציג מכילות את כל אלה, עשויות להתקיים בו־זמנית ויכולות להתערבב ולהתמזג זו בזו.

גוף שלישי יחיד – הדגם

פנים מגוונים, מגולים ומכוסים, יש לאחרות במדעי ההתנהגות, וכל אחד מהם מציין דיון דיסציפלינרי שונה (Augé, 1998 [1994]). דימויה הבוטה ביותר הוא זה של הפרא, המזוהה עם הטבעי, הבלתי־ניתן לריסון, האלים והמסוכן עד כדי ייחוס אכילה קניבלית של בני־מינו (Arens, 1979); גיבור־תרבות אימתני שאין לשאת־ולתת עימו מחמת ריחוקו המהותי מן המוּכּרוּת הבטוחה והוודאית של ה"אנחנו". זהו יצור ספק אנושי ספק חייתי, ספק תבוני, ספק יצרי, שנוכחותו האנתרופולוגית הינה שריד אבולוציוני מימים של טרם תקינות חברתית, כאשר בני־אדם סווגו על־פי ייחוסם לעולמות אחרים של "מנטליות" (Lévy-Bruhl, 1926; Lloyd, 1990). אכן, הפרא הברברי, חסר העכבות

This content downloaded from
132.66.11.218 on Tue, 16 Feb 2021 16:22:04 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

החברתיות ושטוף היצרים שימש תמונת־ראי חווייתית וחברתית ל"בן־התרבות" המערבי הרציונלי והממושמע. האמירה הטמונה ביסוד יצירתו היא ההבחנה החותכת והחד־משמעית ביניינו לבינו: שונה שאינו עשוי להשתנות. זוהי הבחנה מִדרגית־דיכוטומית שאינה מניחה כל מקום להיפוך תפקידים ולרצף זהויות בין שני הקטבים. המצאת הפרא – שמקורותיה הנרטיביים בסיפורי־עם, בסיפורי מסע ובספרות הקולוניאלית – הביאה לאנתרופולוגיה גוף אחר המשמש דגם הפוך מן החברה הראויה והמסודרת, ובהיותו מנוגד לרוחה האבולוציונית של הדיסציפלינה מן המאה התשע־עשרה, הוא אף נדחה על־ידיה בהחלטיות. ברם, השימוש בגוף כבדגם לא רק שלא נעלם עם סילוקו של הפרא מהשיח האנתרופולוגי, אלא נותר מטפורה מרכזית להבנת תכונותיה של חברה.

מסורות סוציו־אנתרופולוגיות מגוונות ניזונו מדימוי הגוף כדגם חברתי, החל באבולוציוניזם הלמרקני, שהשרה מרוחו על ספנסר, קונט ופרייזר, ועד לפונקציונליסטים לדורותיהם, כדירקהיים, מלינובסקי, רדקליף־בראון ופרסונס. תכונות הגוף כמתווך בין זמן למרחב הן אלה שאפשרו את השימוש הסוציו־אנתרופולוגי בו. האבולוציוניסטים החברתיים יכלו לתלות את תורת השלבים ההתפתחותית שלהם בתנועתו של הגוף במסלול של מחזור החיים, מילדות – ילידים המצויים בשחר התרבות – ועד לבגרות תבונית בת־זמנם. האנלוגיה החברתית של ההתקדמות החברתית מתודעה מגית ודתית לחשיבה מדעית שירתה היטב את פרויקט הנאורות שעמד בבסיס החיבור בין גוף לחברה. לעומת זה, הגוף במרחב כמערכת אורגנית הומוסטטית הבנויה מתת־מערכות המתפקדות ומווסתות את עצמן וזו את זו היה דימוי־המפתח של הגישה הפונקציונליסטית. אלא שהגוף הינו גם נשא של משמעות, קרי, סמל שאפשר להטעינו בחומרים תרבותיים שונים ועל־כן הוא עשוי להיות דגם מטפורי למבנים ודפוסים חברתיים. כך ביקשה דאגלס (Douglas, 1970) לפענח את תכונותיו של סדר חברתי כלשהו כבבואה של מבנה גוף, ואת תפיסתו של אותו גוף כהשתקפות של סדר חברתי נתון. הגוף כייצוג מטפורי מצוי אומנם ביחסי־גומלין עם החברה שהוא משמש לה דגם, אך הוא שומר על עצמיותו כישות נפרדת מן המיוצג על־ידיו. גישתה הפונקציונליסטית־הסטרוקטורליסטית ביסודה מכוננת את היחסים גוף–חברה באמצעות מנגנונים תרבותיים כציוויים וטקסים המיועדים לאזן בין תפקידיו הסמליים לבין תכונותיו של הגוף. אי־הלימה בין השניים, המתבטאת בהפרשות או בפגימות, עלולה לגרום לפריצת גבולות וליצירתם של אזורי סכנה תרבותיים, כגון טאבו, כישוף ומחלה (B. Turner, 2003).

נוכחותו המוחשית של דגם הגוף החברתי ניכרת בספרות המחקרית המתארת את הזיקה בין איקונות, כגון אנדרטות ותמונות, לבין קהילות מדומיינות (אלמוג, 1991; Mosse, 1990) או בינן לבין גופים בשר־ודם או גופות (Weiss, 2002). מטפורות אלה נסמכות על ההשוואה הדאגלסית בין גוף לחברה אך משתמשות בה בעיקר כאבן־בוחן לתופעות של הכלה במסגרת גבולות הקולקטיב או הדרה ממנו. העצמי בשיח זה נעדר קיום עצמאי והוא בבחינת תבנית נוף חברתי. הזיהוי בין השניים מתבקש והכרחי משום שאין במשוואה זו בין דגם לחברה מקום לסוכן פרשני פעיל של המציאות.

This content downloaded from
132.66.11.218 on Tue, 16 Feb 2021 16:22:04 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

גוף שלישי רבים – הדוגמה

משעה שהדיכוטומיה אנחנו–הם נפרצת ומתקיים תהליך של טרנספורמציה בין השניים, הפרא נהפך לפרימיטיבי. אחרותו של הפרימיטיבי הינה מִדרגית אומנם אך בה־בעת היא הפיכה, לפחות בכוח. ה"הם" הפרימיטיביים הינם קטגוריה אנושית מובחנת בעלת תכונות מיוחסות חברתיות־שארותיות, קורפורטיביות ותרבותיות ההופכות אותם לבני־שיח שיש לאלפם ולהכשירם לחיי התרבות המערבית. האנתרופולוגיה שנטשה את הפרא לטובת הפרימיטיבי אכן הטביעה בו סימנים ארגוניים המאפשרים לו להיבחן באמות־מידה אנושיות מוכרות (Kuper, 1988) אך יחד עם זה הציבה אותו, מדעת או לא מדעת, בתחתיתו של סולם תרבותי שבראשו ניצב איש המערב (Torgovnick, 1990). עמדתו של השלב העליון כלפי התחתון נקראת "פרימיטיביזם" (ברקן, 2001) ומציינת את היחס האוריינטליסטי אל האחר, יחס שמקורו ברתיעה מהולה בהיקסמות ואשר תוצאותיו הן ניכוס תרבותי של הפרימיטיבי אל פרויקט המודרנה. גופו כמו גם עצמיותו של הפרימיטיבי אינם סטטיים, אלא משתנים במהלך חיקוי הדדי בין המדכא לנדכא (Bhabha, 1994; Taussig, 1993), המייצר תלות של חליפין ומאפשר שמירה על אוטונומיה תרבותית תוך חידוד הגבולות בין השניים. דמותו של טרזן "בן הקופים", הלא־הוא לורד גריסטוק, תינוק שנשבה, הינה מופת לדו־ערכיות שבמעמדו של הפרימיטיבי, המגלם בתוכו כמו גם בחיצוניותו – עירומו המולבש – את היפוכו האפשרי. גופו של הפרימיטיבי אוצר בקרבו רפרטואר חברתי העשוי, בתנאים של חינוך וטיפוח, לממש את עצמו בחליפה ועניבה.

מכאן, שהגוף כפי שהוא מוצג בשיח המִדרגי־ההפיך שלפנינו הינו דגם מטפורי שאינו מובחן ממושאו החברתי, אלא מוטמע ומגולם בו; הוא חלק ממכלול שיכול להמירו, כשם שהמכלול עשוי להיות מוצב במקום כל אחד מחלקיו. זו השאֵלה מטונימית התופסת את רוב בניינו ומניינו של השיח בתורת הגוף הסוציולוגית המתפתחת, והיא מכוּנה בה embodiment – יציקת משמעות חברתית בגוף. תפיסה זו לא רק מעמידה את הגוף כאתר מרכזי של הבחנות והבנות חברתיות, אלא שחקר רכיבי ההסמלה הגופית הינו יעד סוציו־אנתרופולוגי שאפשר ללמוד ממנו על ההקשר החברתי המיוצג על־ידיו. הסובייקט מזוהה אם כן עם הגוף ועם החברה כ"שילוש קדוש" בעל השתמעויות תיאולוגיות כמעט (Mellor & Shilling, 1997). בניגוד לגוף כדגם מציאות, כאן הוא דוגמה של הוויה חברתית המזוקקת בחוויה אישית שיש לפענחה במונחי המבנים והתהליכים המייצרים ומשעתקים אותה.

ההיסטוריה הסוציו־אנתרופולוגית של ההידרשות ל־embodiment מתחילה כנראה בעבודתו של מוס ([1934] Mauss, 1973) על טכניקות הגוף בחברות פשוטות שהינן תולדה ותוצאה של התניה תרבותית. משמעו של הגוף אכן מוצב במוקד העניין ב־embodiment וזוכה בתנופה תיאורטית במחקריהם של: אליאס ([1939] Elias, 1994), המתחקה אחר תִרבּותו של הגוף כמדד של פיקוח חברתי; לוי־שטראוס (Lévi-Strauss, 1969), הבודק את הפיכתו של הטבעי לתרבותי; פוקו (Foucault, 1976 [1963], 1977 [1975]), שהקדיש חלק ניכר מהגיגיו לדרכי משמעו ועיצובו של הגוף כסובייקט המכונָן חברתית; בורדייה ([1972] Bourdieu, 1977), שפיתח את המושג "הביטוס", המציע שדה־פעולה חברתי להנהגותיו של הגוף במסגרת מיקומו התרבותי; וגופמן (Goffman,

This content downloaded from
132.66.11.218 on Tue, 16 Feb 2021 16:22:04 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

1959), שתיאר את השימוש בגוף כאסטרטגיה של ניהול רושם. זוהי ספרות עשירה ומשגשגת הנוגעת בנושאים המצויים בליבו של סדר־היום הציבורי, כגון: השליטה בממדי הגוף כנגזרת של קפיטליזם (B. Turner, 1992); הווירטואליזציה של הגוף בתקשורת האלקטרונית (Featherstone, 1995); הגוף במלחמה ובטרור (Daniel, 1994); האסתטיקה של הגוף (Synnott, 1995, ch. 3); ובמישור בוטה וגלוי – התרבות החקוקה בעור המקועקע (Fisher, 2002).

המטונימיה גוף־חברה־סובייקט חשופה לסכנת התפרקות וקריסה כאשר הגוף מתנתק מאחד היסודות המרכיבים האחרים שלה או משניהם. זה המצב בתופעות, הנחשבות ל"בעייתיות" ולא־תקינות, כגון אנורקסיה (גולדין, 2002), איידס (Douglas, 1992), נכות (Wendel, 1996) או גוף פורץ חוק וסדר (Hyde, 1997). התגובות התרבותיות על חריגות וחריקות אלה מקבילות במובן ידוע ליחס אל הפרימיטיבי בעל המעמד הנחות אך הניתן לשדרוג. בית־הסוהר, בית־החולים, חדר הטיפולים הקוסמטיים, מכון הכושר, רפואת ה־anti-aging, מסגרות ההדרכה להיגמלות ממזון וכיוצא בהם מציעים טכנולוגיות של מניעה ותיקון לשם מיסודו ותחזוקו של הגוף הראוי. גוף זה נע במִתחם תרבותי שגבולותיו, על־אף גמישותם היחסית, אינם סובלים אחרוּת שאינה הפיכה, וזו מורחקת, מודחקת ומודרת.

גוף שני רבים – המדגם

ביוּתו ותְרבּותו של ה"פרימיטיבי" באים לידי ביטוי גם במעבר מ"הם" ל"אתם" ובכינון האחרוּת בשיח אופקי של שונוּת שוויונית, המציבה גבולות של יחסיוּת תרבותית שמופעיה האתיים הם הרב־תרבותיות למיניה. אחרוּת זו מסמנת אף את גבולותיו הלגיטימיים של השיח האנתרופולוגי, ומתירה לאנתרופולוג לחפש, לתעד ולנתח הבדלים בין קבוצות אנושיות רק במישור הדו־ממדי של זמן ומרחב אנושיים אוניוורסליים (Shweder, 1984). בירור שונויות תרבותיות מתאפשר אתנוגרפית דווקא כאשר ההבדלים בין הקבוצות מצומצמים למספר מוגבל של ממדים של דמיון ושוני. דפוסי היחסים החד־ערוציים המרשתים ומנכרים בני־אדם בסביבה המודרנית־העירונית משמשים תשתית למיונים וחלוקות לקטגוריות אנושיות על בסיס קני־מידה ביורוקרטיים־תעשייתיים. מיונים אלה מייצרים ציבורים חד־ממדיים המתרכזים סביב ציר־ליבה אחד של זהות. עבודותיו של גופמן (Goffman, 1961) על עקרון הארגון של המוסד הכוללני ועל התיוג הסטיגמטי (Goffman, 1963) מציגות את התנאים המבניים המאפשרים ומעצבים את דמות האדם החד־ממדי. כיווצו של הסובייקט למספר מצומצם של "משתנים" הינו מושכל ראשון בניסיון המתודולוגי לייצג מדגמית אוכלוסיות גדולות ורבגוניות באמצעות קומץ נחקרים. המדגם הינו אכן תוצר של חברה הצורכת ומגדירה זהויות באמצעות תוויות מחיר מוסכמות. הגוף, כסוג כזה של מצרך, משמש על־כן מדד יעיל לצורך משטור ומשמוע של רעשים רב־ממדיים (Featherstone, 1991). הקומודיפיקציה של הגוף אינה מסתיימת בגוף השלם, אלא פורסת אותו לחלקיו ומבתרת את איבריו הן כפֶטישים צרכניים והן כסחורה העוברת לסוחר, למשל, חלקי חילוף ביולוגיים להשתלות.

אחד הביטויים המובהקים לצמצום הגוף ולפירוקו לתכונותיו הוא מקומו בפרופסיות

This content downloaded from
132.66.11.218 on Tue, 16 Feb 2021 16:22:04 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

הרפואיות. המדיקליזציה של הגוף שימשה בעטם של סוציולוגים להתוויה של אופייה וטיבה של החברה המערבית (B. Turner, 1984; Zola, 1990) אל מול הגישה ההוליסטית המיוחסת לתרבויות אחרות המתאפיינות כביכול בניהול חלופי של ריפוי. הפיכת תכונותיו הביולוגיות של הגוף למפתח חברתי מקבלת משנה תוקף בשיח על הזיקה בין מִגדר למין, ואולי ביתר שאת בדיונים על העדפות מיניות (Shokeid, 1995). הפרובלמטיזציה של הקשר בין הביולוגי לחברתי נידונה בהרחבה בספרות על הגוף והיא שנויה במחלוקת מחקרית ופילוסופית (Frank, 1991), אלא שההפרדה בין הון לעבודה העולה בייצוגי המותגים הממוסחרים (Klein, 1999) רק מחדדת את ההבדלים בכך שהיא ממירה את הגוף לסמליל (לוגו) הבולע אותו. כך מבוטלות ונמחקות הן הזהות הביולוגית והן הזהות החברתית, ונותרת הגמוניה מֶטָ־תרבותית חפה מ"אחרים" אך רדופת רוח גלובלית דכאנית הבאה לידי ביטוי, כמו במקרה של ה"ביוקפיטליזם", במסחור ושיבוט גופים או חלקי גוף (Lock, 2001) תוך ניתוק מנכר ומוחלט בין סובייקט לאובייקט.

גוף ראשון יחיד – הדוגמית

האפשרות של עולם ללא אחרים הינה בחזקת פיתוי קטלני לאנתרופולוגים משום שהעדרו של האחר משמעו אובדן ההצדקה לקיומה הדיסציפלינרי כיצרנית מורשית ומופרת של אחרים. סכנה זו אינה היפותטית משום שמאמציה של האנתרופולוגיה לטשטש הבדלים של כוח (ידע וניסיון) בין חוקר ונחקר לצד ההכרה המתעצמת בנזילותם ובחלופיותם של גבולות תרבותיים (Hannerz, 1996) מביאים לידי התמוססותם של קווי ההפרדה המשמעותיים בין "אני" ל"אתה" עד שנותרת ישות בלתי־מובחנת אחת, זו של העצמי חסר הבית (Berger, Berger & Kellner, 1973) הנודד בעולם ללא מצפן וללא מחוז־חפץ (Bauman, 1992). ישות זו של הזר, שאינו מוכר ואינו אחר משום שקטגוריות אלה פג תוקפן (Beck & Kattago, 1996), הינה הצורה החברתית הצרופה של היתוך בין קטגוריות עד להפיכת התערובת ההיברידית של צירופים ממוקפים של זהויות אתניות, לאומיות ודתיות לתרכובת שסימני יסודותיה אינם ניכרים בה עוד. המופעים הנראים של ישויות אלה עולים אומנם מן הספרות הסוציו־אנתרופולוגית העכשווית ומתגלים בדמויותיהם של הקוויר (Butler, 1993) נעדר הסובייקט שאינו קשור בהתאמה לעוגן ביולוגי, של הזומבי הדרום־אפריקאי (Comaroff & Comaroff, 1999) המתגלה ונעלם ומרחף בין החיים למוות, ושל גיבורי־התרבות הקולנועיים העל/אל־אנושיים המתקיימים בחלל ובזמן מזן אחר (Burgin, 1996). אלה גופים המצויים מעבר לייצוג וליחסי החליפין הסמליים של חברת הצריכה, וקיומם, המתייחס אל עצמו בלבד, מרכיב את מציאות־העל (hyperreality) הווירטואלית של מובלעות פנאי ובידור כדיסנילנד (Baudrillard, 1983 [1975]).

ניתוק זה של הגוף מפונקציות הייצוג שלו הן כסימן והן כסמל הופך אותו למציאות בפני עצמה, ועל־כן יחסיו עימה הינם בבחינת דגימה או דוגמית ממנה. הרושם שאנו עוסקים כאן רק בגופים בעלי תכונות פוסטמודרניות הינו מוטעה. האנתרופולוגיה טיפלה בסוגים דומים של גופים המתייחסים לעצמם, ביניהם הטיפוס האנדרוגני – הדו־מיני (Strathern, 1998) – והטיפוס הסימבולי ההופכי נטול ההקשר (Grathoff, 1970;

This content downloaded from
132.66.11.218 on Tue, 16 Feb 2021 16:22:04 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

(Handelman, 1981). אלה גופים מנותקים מן החברה ונטולי סובייקט שקיומם אינו סמלי, אלא מיתי־ליטרלי – קיום כשלעצמו. אם הדברים נראים רחוקים ואולי אף מופרכים, ראוי לחשוב על אופנים רווחים של פירוק הגוף ממטעניו הייצוגיים, כגון במקרים של "המתת־חסד", תהליך המיתה בבית־חולים (Sudnow, 1967), ריקון הגוף מעצמיותו בארגונים כוללניים (Goffman, 1961) ובטקסי מעבר (V. Turner, 1969), ובהשלכותיה של הזִקנה על אובדן הזהות החברתית ועל הפרדת הגוף מעצמותו שאבדה במחלת אלצהיימר, למשל (Hazan, 1994). המטפוריזציה העתירה של המוות והגופה (Barley, 1997; Metcalf & Huntington, 1991) מעידה על הסכנה התרבותית שבתמורה הפוקדת את תכונותיו הייצוגיות של הגוף כתוצאה משינוי במעמדו הקיומי. זהו מצב של העדר סדר אנומי לסובבים את הגופה, ועל־כן פורחת תרבות עתירת סמלים של ייצוגי מוות באומנות, בדתות הגדולות (Goodwin & Bronfen, 1993) ובפולחני המודרנה המאוחרת (Giddens, 1991) של החברה המחולנת לכאורה. הסירוב החברתי לקבל את הליטרליות הגופית כפשוטה ניכר, למשל, בתרבות המוות המתפתחת סביב פיגועי טרור – הן בפעילות של ליקוט וזיהוי של שרידי הקורבנות והן באמצעי ההנצחה הננקטים לשימור זכרם של המתים. האלמוות הסימבולי (Lifton, 1983) מהווה אומנם ראיה לנדירות הקטגוריה של העדר הייצוג, ולכך שרק גופו־גופתו של הזקן יכולים אולי להיות מזוהים עימה. דה־מטפוריזציה הינה בהגדרתה מהלך חוץ־תרבותי ועל־כן קיומה הינו סימן לסכֵמה של אתגור הסדר התרבותי של המובן־מאליו וחשיפתו כשרירותי וכלא־הסכמי. נוכחותם של גופים ליטרליים הינה אם כן בעייתית ומאיימת ולכן היא חולפת או מורחקת לבתי־חולים, לבתי־אבות ולבתי־קברות.

זו כנראה אף הסיבה לכך שמצבי ליטרליות מובהקים המצויים בתחום ה"נורמלי", ולא הפתולוגי, עוטים מעטפת תרבותית־חברתית המשיבה אותם אל חיק היחסים הבינאישיים המפוקחים. כזה הוא המקרה של יחסי־מין: על־פי בטאיי (Bataille, 1986 [1957]), הם יוצרים הזדמנות להכרה באחר תוך איבוד משהו מהעצמי; וויטמן (Weitman, 1998) מוסיף על כך וטוען שזהו דגם ראשוני להיווצרות טקסית של התנהגות חברתית. מכאן שהגוף הליטרלי נושא עימו בכוח את הפוטנציאל להילכד בקורים של סמליות המעניקה לו פשר ומחזירה אותו אל מעמדו כדגם, דוגמה או מדגם. זו אף הנקודה שבה הגוף עולה על מסלולו של הפרא הנהפך לבן־תרבות. מעקב אחר גלגוליו החֲברותיים של הילד – מטרום לידתו, דרך חניכתו על הסיר וכניסתו לאוהלה של חברה, ועד פרישתו מן העולם – יפרוש ויחשוף את ארבעת אופני הייצוג של הגוף בצומתי משמעות והכרעה במחזור החיים האישי־התרבותי בעידן המודרנה. הזקן, לעומתו, עושה את המסלול ההפוך ונפלט אל מקומו של הפרא חסר התרבות.

הרהורי סיום

מסעו האפיסטמולוגי של הגוף הֵחל בדמותו של הפרא חסר התרבות ומשולח־הרסן והסתיים בזקן בעל התכונות המקבילות. בין לבין חלפנו על־פני צמתים של חשיבה סוציולוגית והראינו כיצד הגוף האנושי משמש פיגום לבנייתן של מערכות שונות של שיח ומישוג. ניסינו להימנע מדיון במעמדו החברתי־התרבותי של הגוף משום שתשומת־ליבנו

This content downloaded from
132.66.11.218 on Tue, 16 Feb 2021 16:22:04 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

מופנית אך ורק לקריירה הסוציולוגית שלו. אולם הטיפול הסוציולוגי בגוף הינו כאמור בבואה של מעמד זה ועל־כן התעלמות זו אינה במקומה, שהרי מִפנים תיאורטיים כרוכים בתמורות חברתיות. יחד עם זה, מטרתנו הייתה לערער על תפיסה מונופוליסטית זו או אחרת של הגוף, שהפוך בו והפוך בו והכל בו. מה אם כן הרבותא שבעיון בגוף? מה בכל־זאת ייחודו של הגוף כסימן סוציולוגי?

מסתבר, למשל, שהקליידוסקופ הגופי מאפשר איתור של דפוסים שונים של אחרוּת שהוא משמש להם עיקרון מארגן. האחרוּת, שנהפכה לקלישאה סוציולוגית, למנטרה אנתרופולוגית ולמותג תרבותי, מתגלה בכך כמושג מורכב מבחינת אפיוניו ותוקפו האנליטיים. הגוף, כסימנה של האחרוּת, הינו קודם־כל סוג של מוכרוּת אינטימית, ותנועת המטוטלת בין השניים אינה מניחה לאחרוּת להתקבע כאובייקט מזוהה ומזהה. יותר מכך, הסוציולוגיה של הגוף, בדומה לסוציולוגיה של הידע, אינה מחויבת למושא חקירתה החומקני, אלא לעצמה בלבד. הֶווה אומר שהגוף, כמו הידע, אינו אלא עוגן המושלך בנמלים שונים ומרוחקים של שיח. אין תמה שהסמיכות גוף־ידע נהפכה למקשה לשונית־מושגית אחת שבה הגוף הוא הצורה, והידע – תוכן. ואולי כוחו הסוציולוגי של הגוף טמון בהיותו צורה חברתית המאפשרת, בדומה לפילוסופיית הכסף הזימליאנית, קשירה ופרימה, עיבוד והיפוך של צורות חברתיות אחרות, כגון ה"סובייקט", ה"חברה" וה"אחר". מבחינה זו הפנייה אל הגוף כסימן סוציולוגי מתעתעת משום שמראית־העין המיוחסת לו היא של ממשות ונוכחוּת הטעונות בהיבטים של זמן ומרחב, בעוד שהסוכנוּת (agency) הפרשנית הגלומה בו הינה חסרת גבולות, הפכפכה וגמישה.

הגוף מהווה אם כן מפגש גבולות בלתי־אפשרי בין השקפות־עולם יריבות ולעיתים בלתי־מתפשרות, כגון בין אמפיריציזם פוזיטיביסטי לבין פנומנולוגיה סימבולית, בין אוניוורסליזם לרלטיביזם, בין סטרוקטורליזם לפוסט־סטרוקטורליזם, בין סדר־יום של מודרנה לבין כאוס קרנבליסטי של פוסטמודרנה, בין סדר סמיולוגי לאנתרופולוגיה ובין טקסט לקונטקסט. בולטותו התיאורטית של הגוף הינה אכן ראיה לשבר הפרדיגמטי הפוקד את הסוציולוגיה – לחשיבה הפוסט־קרטזיאנית־דיכוטומית המחלחלת בה ולפער ההולך וגדל בין שפות מוכרות של הבנה והסבר לבין התנסויות ותופעות חדשות החורגות מתחום שיפוטן התיאורטי. נקל להבין מדוע פריחתו של העניין בגוף צומחת על קרקע לא־מעובדת של הגירת־עבודה מסיבית, עליית הפונדמנטליזם, רוחות הגלובליזציה וקריסתה של מדינת־הרווחה. העמידה לנוכח כל אלה מזמינה היאחזות נואשת כמעט בכל שריד על־תרבותי שישמש נקודה ארכימדית לסדר סוציולוגי חדש.

ההידרשות לגוף כגוף־דעת אונסת את איש־הרוח לרתום את הגיגיו לעגלה מוחשית של חומר, תנועה, זמן ומרחב. יש בכך משום ריסון נחוץ של כוח ההפשטה הסוציולוגי, המחפצן רעיונות וממירם במושגים מאובנים העומדים כביכול ברשות עצמם ומתקיימים בזכות עצמם. זוהי תסמונת שיח הפושה בחשיבה הסוציולוגית לדורותיה שדווקא התייחסותה למשהו בסיסי אוניוורסלי שבלעדיו אין קיום, גם לא לסוציולוג, עשויה לייצר אפקט הפוך של הטלת ספק בתקפותם של מבני־העל התיאורטיים. נוכחותו הסוציולוגית של הגוף הינה במובן זה בעלת ערך ביקורתי, עדשה ממשית מאוד שלא תניח לנסיכה הסוציולוגית להירדם.

This content downloaded from
132.66.11.218 on Tue, 16 Feb 2021 16:22:04 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

מקורות

אלמוג, עוז (1991). אנדרטאות לחללי מלחמה בישראל – ניתוח סמיולוגי. מגמות, לד, 179–210.

ברקן, אלעזר (2001). פרימיטיביזם: אידיאולוגיה ותשוקה בתרבות המודרנית. הוצאת משרד הביטחון.

גולדין, סיגל (2002). אנורקסיה בישראל או "אנורקסיה ישראלית"? כמה הערות על "תסמונת תלוית־תרבות" בהקשר גלובלי. סוציולוגיה ישראלית, ד(1), 105–141.

Arens, William (1979). *The man eating myth*. Oxford: Oxford University Press.

Augé, Marc (1998 [1994]). *A sense for the other: The timeliness and relevance of anthropology*. Stanford: Stanford University Press.

Barley, Nigel (1997). *Dancing on the grave: Encounters with death*. London: Abacus.

Bataille, George (1986 [1957]). *Eroticism*. New York: Marion Boyars.

Baudrillard, Jean (1983 [1975]). *Stimulations*. New York: Semiotext.

Bauman, Zygmunt (1992). *Mortality, immortality and other life strategies*. Cambridge: Polity Press.

Bauman, Zygmunt (2001). *Community: Seeking safety in an insecure world*. Cambridge: Polity Press.

Beck, Ulrich (1992 [1986]). *Risk society*. Cambridge: Polity Press.

Beck, Ulrich & Kattago, Siobhan (1996). How neighbors become Jews: The political construction of the stranger in an age of reflexive modernity. *Constellations: An International Journal of Critical and Democratic Theory*, *2*(3), 378–396.

Berger, Peter, Berger, Brigitte & Kellner, Hansfried (1973). *The homeless mind*. New York: Random House.

Bhabha, Homi (1994). Of mimicry and man: The ambivalence of colonial discourse. In his *The location of culture* (pp. 85–92). London: Routledge.

Bordo, Susan (1993). *Unbearable weight: Feminism, Western culture and the body*. Berkeley: University of California Press.

Bourdieu, Pierre (1977 [1972]). *Outline of a theory of practice* (Trans. R. Nice). Cambridge: Cambridge University Press.

Burgin, Victor (1996). *In/Different spaces: Place and memory in visual culture*. Berkeley: University of California Press.

Butler, Judith (1993). *Bodies that matter: On the discursive limits of "sex"*. London: Routledge.

Butler, Judith (1996). Gender as performance. In P. Osborne (Ed.), *A critical sense: Interviews with intellectuals* (pp. 109–126). London: Routledge.

Comaroff, Jean & Comaroff, John (1999). Alien-nation: Zombies, immigrants, and millennial capitalism. *Codesria Bulletin*, *3*(4), 17–28.

This content downloaded from
132.66.11.218 on Tue, 16 Feb 2021 16:22:04 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

Daniel, Valentine E. (1994). The individual in terror. In T.J. Csordas (Ed.), *Embodiment and experience: The existential ground of culture and self* (pp. 229–247). Cambridge: Cambridge University Press.

Douglas, Mary (1970). *Natural symbols: Explorations in cosmology*. New York: Fanthom Books.

Douglas, Mary (1992). The self as risk taker: A cultural theory on contagion in relation to AIDS. In M. Douglas (Ed.), *Risk and blame: Essays in cultural theory* (pp. 102–121). London: Routledge.

Elias, Norbert (1994 [1939]). *The civilizing process: Sociogenetic and psychogenetics investigations* (Trans. E. Jephcott). Oxford: Blackwell.

Featherstone, Mike (1991). The body in consumer culture. In M. Featherstone, M. Hepworth & B. Turner (Eds.), *The body: Social process and cultural theory* (pp. 170–196). London: Sage.

Featherstone, Mike (1995). Post-bodies, aging and virtual reality. In M. Featherstone & A. Wernick (Eds.), *Images of aging* (pp. 227–244). London: Routledge.

Featherstone, Mike, Hepworth, Mike & Turner, Bryan (Eds.) (1991). *The body: Social process and cultural theory*. London: Sage.

Fisher, Jill A. (2002). Tattooing the body: Marking culture. *Body and Society, 8*, 91–107.

Foucault, Michel (1976 [1963]). *The birth of the clinic: An archeology of medical perception*. London: Tavistock.

Foucault, Michel (1977 [1975]). *Discipline and punish: The birth of the prison*. Harmondsworth: Penguin.

Frank, Arthur W. (1991). For a sociology of the body: An analytical review. In M. Featherstone, M. Hepworth & B. Turner (Eds.), *The body: Social process and cultural theory* (pp. 36–102). London: Sage.

Giddens, Anthony (1991). *Modernity and self-identity: Self and society in the late modern age*. Cambridge: Polity Press.

Goffman, Erving (1959). *The presentation of self in everyday life*. New York: Doubleday.

Goffman, Erving (1961). *Asylums*. New York: Doubleday.

Goffman, Erving (1963). *Stigma: Notes on the management of spoiled identity*. Englewood Cliffs: Prentice-Hall

Goodwin, Sarah & Bronfen, Elisabeth (Eds.) (1993). *Death and representation*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press.

Grathoff, Richard H. (1970). *The structure of social inconsistencies*. The Hague: Niyhoff.

Handelman, Don (1981). The ritual clown: Attributes and affinities. *Anthropos, 76*, 321–370.

This content downloaded from
132.66.11.218 on Tue, 16 Feb 2021 16:22:04 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

Hannerz, Ulf (1996). *Transnational connections*. London: Routledge.

Hazan, Haim (1994). *Old age: Constructions and deconstructions*. Cambridge: Cambridge University Press.

Hyde, Alan (1997). *Bodies of law*. Princeton: Princeton University Press.

Klein, Naomi (1999). *No logo: Taking aim at the brand bullies*. New York: Picador.

Kristeva, Julia (1991). *Strangers to ourselves* (Trans. L.S. Roudiez). New York: Columbia University Press.

Kuper, Adam (1988). *The invention of primitive society*. London: Routledge & Kegan Paul.

Latour, Bruno (1995). Mixing humans and nonhumans together: The sociology of a door-closer. In S.L. Star (Ed.), *Ecologies of knowledge: Work and politics in science and technology* (pp. 257–277). Albany: State University of New York Press.

Lévi-Strauss, Claude (1969). *The raw and the cooked* (Trans. J. and D. Weightman). New York: Harper & Row.

Lévy-Bruhl, Lucien (1926). *How natives think* (Trans. L.A. Clare). London: G. Allen & Unwin.

Lifton, Robert Jay (1983). *The broken connection*. New York: Basic Books.

Lloyd, Geoffrey Ernest Richard (1990). *Demystifying mentalities*. Cambridge: Cambridge University Press.

Lock, Margaret (2001). *Twice dead: Organ transplant and the reinvention of death*. Berkeley: University of California Press.

Lupton, Debora (1999). *Risk*. London: Routledge.

Maffesoli, Michel (1996). *The time of the tribes: The decline of individualism in mass society*. London: Sage.

Mauss, Marcel (1973 [1934]). Techniques of the body. *Economy and Society*, *2*, 70–88.

Mellor, Philip A. & Shilling, Chris (1997). *Re-forming the body – Religion, community and modernity*. London: Sage.

Merleau-Ponty, Maurice (1962). *Phenomenology of perception* (Trans. C. Smith). London: Routledge & Kegan Paul.

Metcalf, Peter & Huntington, Richard (1991). *Celebrations of death: The anthropology of mortuaz rituals*. Cambridge: Cambridge University Press.

Mosse, George L. (1990). *Fallen soldiers: Reshaping the memory of the World Wars*. Oxford: Oxford University Press.

Shilling, Chris (1993). *The body and social theory*. London: Sage.

Shokeid, Moshe (1995). *A gay synagogue in New York*. New York: Columbia University Press.

Shweder, Richard A. (1984). Anthropology's romantic rebellion against the

This content downloaded from
132.66.11.218 on Tue, 16 Feb 2021 16:22:04 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

enlightenment, or there is more to thinking than reason and evidence. In R.A. Shweder and R.A. LeVine (Eds.), *Culture theory: Essays on mind, self and emotion* (pp. 27–66). Cambridge: Cambridge University Press.

Strathern, Marilyn (1998). *The gender of the gift*. Berkeley: University of California Press.

Sudnow, David (1967). *Passing on: The social organization of dying*. Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall.

Synnott, Anthony (1995). *The body social: Symbolism, self and society*. London: Routledge.

Taussig, Michael (1993). *Mimesis and alterity: A particular history of the senses*. New York: Routledge.

Torgovnick, Mariana (1990). *Gone primitive: Savage intellects, modern lives*. Chicago: The University of Chicago Press.

Turner, Bryan (1984). *The body and society: Explanations in social theory*. Oxford: Basil Blackwell.

Turner, Bryan (1992). *Regulating bodies: Essays in medical sociology*. London: Routledge.

Turner, Bryan (2003). Social fluids: Metaphors and meanings of society. *Body and Society*, *9*, 1–10.

Turner, Victor (1969). *The ritual process*. London: Routledge & Kegan Paul.

Wagner, Roy (1986). *Symbols that stand for themselves*. Chicago: University of Chicago Press.

Weiss, Meira (2002). *The Chosen body: The politics of the body in Israeli society*. Stanford: Stanford University Press.

Weitman, Sasha (1998). On the elementary forms of socioerotic life. *Theory, Culture & Society*, *15*(3–4), 71–110.

Wendel, Susan (1996). *The rejected body: Feminist philosophical reflections on disability*. New York: Routledge.

Zola, Irving Kenneth (1990). Medicine as institution of social control. In P. Conrad & R. Kern (Eds.), *Critical perspectives* (pp. 398–408). New York: St. Martin's Press.

This content downloaded from
132.66.11.218 on Tue, 16 Feb 2021 16:22:04 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

שמואל נוח אייזנשטדט הדמוקרטיה ונפתוליה – פרדוקסים בדמוקרטיה המודרנית

משרד הביטחון. 2002. 114 עמודים.

הספר הדמוקרטיה ונפתוליה נכתב בעיצומו של הגל השלישי של דמוקרטיזציה, בניסיון להציג לפני הקורא דיון מקיף בבעיות־היסוד של הדמוקרטיה בארץ ובעולם, ובמיוחד את סוגיית חוסנה ושבריריותה של שיטה מדינית זו. הדיון בספר מתמקד בתנאים היכולים להבטיח רציפות דמוקרטית לעומת התנאים המביאים לידי קריסת המשטר הדמוקרטי.

עיון בסוגיות אלה חשוב הן מבחינה תיאורטית והן מבחינה אמפירית: מבחינה תיאורטית הוא חשוב על־מנת להבין את המשקל היחסי של גורמים מבניים ומוסדיים אל מול הלכי־הרוח המביאים לידי התרחבות או צמצום בתמיכה בשיטת ממשל זו או אחרת; ומבחינה אמפירית הוא חשוב כדי להגביר את המודעות לגורמים היכולים לתמוך בדמוקרטיה בארץ ובעולם או להחלישה.

הספרות הענפה על דמוקרטיה נטתה לרוב להתרכז במשחק הפוליטי ובמאבקים סביב דרישות מצד קבוצות שונות לקידום האינטרסים הספציפיים שלהן. ש"נ אייזנשטדט מדגיש פן מקביל וחשוב לא־פחות במשחק הדמוקרטי: יש מאבקים ותביעות המכוונים לעיצוב טובת הכלל ולעיצוב הזהות הקולקטיבית וסמלי הקולקטיב. הדבר מעיד על כך שמאבקים רבים במערכות דמוקרטיות קשורים באופן הדוק לפרוגרמה תרבותית ופוליטית שכל מדינה מנסה לקדם. מאבקים אלה מתפתחים במיוחד סביב מתח מובנה במשטרים הדמוקרטיים בין התפיסה החוקתית לבין התפיסה ההשתתפותית בזירה המדינית. לפרוגרמה התרבותית והפוליטית של המדינה יש גם השלכות בתחומים מעשיים מאוד, כולל בתחום של חלוקת משאבים, ומגזרים שונים בחברה נדרשים להתמודד עם השלכות אלה ולהתייחס אליהן.

בהדגישו כי משטרים דמוקרטיים הינם משטרים חדשים יחסית בהיסטוריה האנושית, מזהיר אייזנשטדט כי אל לנו לראות בהם ביטוי של "המצב הטבעי" של האנושות (ובהקשר זה ראוי להזכיר את עבודותיו על האימפריות, שהעניקו לו שם ויוקרה בינלאומיים). המשטרים הדמוקרטיים התפתחו על רקע תהליכים היסטוריים ספציפיים במערב, והתבססו בעיקר לנוכח כשלונם של המשטרים המתחרים, החל בנאציזם ובפשיזם בשנות הארבעים של המאה העשרים, וכלה בקומוניזם בשנות השמונים. לכאורה, הדמוקרטיה שולטת בכיפה ללא מתחרים אידיאולוגיים, אך חשוב לזכור כי גם הדמוקרטיה הינה משטר פוליטי שבריר, הנתון בבנייה מחודשת או בכשל בצורה מתמדת. משטר דמוקרטי יקרוס כאשר במקום ההליכים השגרתיים והלא־אלימים להחלפת השלטון, תגלוש המערכת המדינית להתקוממויות, להפעלת כוח ו/או לשפיכות־דמים. עם זה, הוא מוסיף, משטר זה ניחן בעוצמה פנימית הנובעת מיכולתו להתאים את עצמו לשינויים ולתביעות חדשות. אייזנשטדט מסכם באומרו כי השבריריות אינה חייבת להביא לידי קריסת הדמוקרטיה, אך הפוטנציאל לקריסה קיים (ע' 13). על־כן המחקר צריך להתחקות אחר התנאים שבהם יהיו השליטים מוכנים לפעול על־פי כלליו של המשחק הדמוקרטי ולהתגבר בכך על נטייתם לבטל את ההתמודדות הפוליטית לאחר שעלו לשלטון.

This content downloaded from
132.66.11.218 on Tue, 16 Feb 2021 16:22:24 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

נושא מרכזי בספר הוא הבהרת המתח הקיים בין רצון הכלל לבין הרצון הכללי, במונחים של רוסו. ברצון הכלל הכוונה למאזן בין אינטרסים ולחצים שונים, ואילו ברצון הכללי הכוונה לתפיסה על־אודות דמות החברה שרוצים לכונן. התכנים של דימוי החברה הרצויה משתנים מחברה לחברה, החל באתוס אינדיווידואליסטי דוגמת זה הקיים בארצות־הברית או באוסטרליה, המשך באתוס מעין־משפחתי דוגמת זה הקיים ביפן, וכלה באתוס הקולקטיביסטי האופייני לארצות סקנדינביה. דימויים אלה של החברה הרצויה משפיעים על אופי המאבק הפוליטי ועל הפשרות האפשריות, וזה, לדידו של אייזנשטדט, האתגר המרכזי הניצב בפני כל משטר דמוקרטי, כפי שמתבטא במתח בין שני מרכיבי־היסוד של הדמוקרטיה: המרכיב החוקתי והמרכיב ההשתתפותי (ע׳ 15–23). הפרק השלישי בספר דן בשני מרכיבי־יסוד אלה ומבהיר בצורה תמציתית כיצד הם מתבטאים בזרמים אידיאיים ופוליטיים שונים, כגון הזרם הרפובליקאי והזרם הקומוניטרי. כמו־כן הם מתבטאים בסוגיות הנוגעות במאזן בין חירות ושוויון, ביחס להתאגדויות בארגונים וולונטריים, ובהתייחסות למדינה מכאן ולפלורליזם מכאן. הגלישה של משטרים דמוקרטיים לעבר דמוקרטיה טוטליטרית, במונחים של יעקב טלמון המנוח, זוכה אף היא בהתייחסות בפרק זה.

מכאן אייזנשטדט עובר לדיון בשורשים ההיסטוריים של המשטרים הדמוקרטיים המודרניים. הוא מבליט כי מדובר בסוג נדיר של משחק פוליטי, המצריך הבנות־יסוד ואמון הדדי בין המגזרים השונים של החברה לבין החברה בכללותה והשלטון, קרי, תודעה תרבותית משותפת המקובלת על רבים מבין חברי הקולקטיב. כאן עולה שוב החשיבות של המרכיב החוקתי. מרכיב זה, שבמקומות רבים התקיים לפני המדינה המודרנית ובוודאי לפני הדמוקרטיה, הינו היבט חשוב מאוד בייצוב הדמוקרטיה (ע׳ 38–40). לדמוקרטיה יש גם תנאים כלכליים וחברתיים מקילים, בראש ובראשונה עליית הקפיטליזם וגיבושה של חברה אזרחית בארצות המערב (ע׳ 41–46). נוסף על כך יש פרוגרמה תרבותית המתפתחת מתוך מתח בין מגמות טוטליסטיות־אוטופיות (אך אנטי־דמוקרטיות), שמקורן בדת ומאוחר יותר במהפכה המודרנית, לבין המגמות הפלורליסטיות המצויות בתפיסות ההשכלה והנאורות (ע׳ 47–53).

הפרקים הבאים בספר פורשים מארג משווה. הם עוסקים בתנועות האנטי־דמוקרטיות ובתנאים להמשכיותם של המשטרים הדמוקרטיים בכלל, ובארצות־הברית, בהודו ובישראל בפרט. מן הדיון בפרקים אלה עולה כי משטר דמוקרטי יתקשה לשרוד אם הוא חסר מוסדות ציבוריים המאפשרים השתתפות פוליטית או תהליכים בכיוון זה. כמו־כן עולה כי יציבותו של המשטר הדמוקרטי מותנית ביכולתן של מערכות פוליטיות אלה לטפל במשברים ולהיענות לתביעות של קבוצות הקוראות תיגר על הסדר הקיים. ״זאת מבלי להתפשר על עקרונות היסוד של ההסדר הדמוקרטי־החוקתי ותוך בניית אמון הדדי בין הקבוצות השונות בחברה וניווטן למסלול פעולות דמוקרטי־חוקתי״ (ע׳ 66).

בהקשר זה מעניין במיוחד המקרה של הודו. הודו חסרה את ה״תנאים״ המזוהים לרוב עם דמוקרטיה יציבה: לצד פיתוח מואץ יש בה מיליוני תושבים עניים; היא מפולגת בין קסטות ומחוזות ששונים מאוד זה מזה; מדברים בה מאות שפות ודיאלקטים; היא אינה ליברלית מבחינת תפיסותיה, ואינה מעמידה את הפרט במרכז, ועוד. נתונים אלה משמשים את אייזנשטדט להראות שאותם גורמים שמיוחסים במערב לדמוקרטיה הינם קשורי־תרבות, וכי בהודו קיימים תנאים מקבילים, חשובים לא־פחות, שיכולים להסביר

This content downloaded from
132.66.11.218 on Tue, 16 Feb 2021 16:22:24 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

את קיומה של שיטה דמוקרטית שם. תנאים מקבילים אלה כוללים בין היתר: מאבק פוליטי פתוח, דיון ציבורי בסוגיות־יסוד לצד מאבקים על אינטרסים, מוקדים אזרחיים בעלי גישה אוטונומית לזירה השלטונית והפוליטית, ומעל לכל, גישה מעשית בענייני המדינה.

הספר אינו מתייחס לדמוקרטיות באמריקה הלטינית. עם זה, נראה כי ארצות אלה מציגות תמונת־ראי מעניינת לא־פחות מהודו, לפחות מבחינת הפרדוקס של שרידותה ושבריריותה כאחת של השיטה הדמוקרטית. עיון בדמוקרטיות הלטינו־אמריקאיות (כארגנטינה וקולומביה) מבליט פן פרדוקסלי זה, ומעלה את השאלה כיצד מדינות המצויות במשבר כלכלי מתמשך – המלווה בחלק מהמקרים באלימות, במלחמות־אזרחים ואף בפעילות ענפה של ארגוני גרילה ורשתות של סוחרי סמים – מצליחות בכל־זאת לשמר את המשטר הדמוקרטי בתחומן. סוגיה מקבילה ומעניינת ביותר נוגעת באיזונים שנוצרים בדמוקרטיות אלה בין הפן החוקתי והפן ההשתתפותי. מבחינה זו, הדמוקרטיה באמריקה הלטינית מציגה נסיונות מעניינים ביותר בהרחבת משמעויות ההשתתפות של החברה האזרחית בכיוונים חדשניים הנוגעים בממשל. לדוגמה, מדינות כברזיל ומקסיקו התנסו בשנים האחרונות, לצד תופעות מִדרגיות ותופעות של קליינטליזם, בדגמים חדשניים ביותר של השתתפות ציבורית, אם בקביעת איכויות של הליך הבחירות הדמוקרטי (במקסיקו) ואם בפיתוח מנגנונים לקביעת יעדי השימוש בכספים ציבוריים ולפיקוח על השימוש בתקציבים אלה ברמה המוניציפלית (בערים שונות בברזיל) (Avritzer, 2002). היבט שלישי שבולט במחקר על הדמוקרטיות הלטינו־אמריקאיות הוא ההיבט של האקלים הבינלאומי והזירה הבינלאומית, הממלאים תפקיד מכריע בבואנו להבין את כיווני הפיתוח וההתבססות של משטרים דמוקרטיים בעולם (ראו, לדוגמה: Roniger & Sznajder, 1999; Whitehead, 1996).

אייזנשטדט מקדיש את שלושת הפרקים האחרונים בספר לדמוקרטיה בישראל. בחלק זה הוא מבליט את השבריריות המובנית בדמוקרטיה הישראלית ואת תהליכי הערעור על המוסדות הדמוקרטיים שנובעים ממקורות שונים: הדינמיקה של חברה קטנה שבה מגזרים שונים בוחנים זה את זה בביקורתיות רבה; החולשה של המסורת החוקתית בארץ; כניסתם של מגזרים חדשים לזירה הציבורית שלא רק תובעים ייצוג, אלא אף מנסים להשתלט על זירה זו ולהשיג בה מונופול; וקשור לכך, מאבקים שונים על גבולות הזהות של החברה הישראלית. לנוכח זה, אייזנשטדט מדגיש כי יש לפעול להגברת התמיכה בדמוקרטיה בקרב הציבור בישראל, ולהיות עֵרים לסכנות הניצבות בפניה (ע' 108–109). הוא מאמין כי ניתן ורצוי לחזק את הדמוקרטיה בארץ, והדרך לכך מתחילה לדידו בהבנת הדינמיקה של משטרים אלה, על שבריריותם, בהקשר של תמורות בזהויות הקולקטיביות בעולם העכשווי:

> נראה לי כי בשיח החברתי בישראל אין די הבנה לחשיבות המרכזית שיש לאמון ההדדי הבנוי על פלורליזם של מרכיבי הזהות הקולקטיבית כמרכיב חיוני בשמירה על המשטר הדמוקרטי בארץ. (ע' 67)

הספר מסתיים ברשימת מקורות נבחרים על גישות תיאורטיות שונות של דמוקרטיה, על מאפייני הדמוקרטיה, על הבעיות של משטרים דמוקרטיים, על הפרוגרמה התרבותית של משטרים אלה, ולבסוף, על דמוקרטיות במדינות שונות ומחקרים משווים על דמוקרטיה. לדעתי, הן הקורא הישראלי המתחיל את דרכו בסוציולוגיה פוליטית והן

This content downloaded from
132.66.11.218 on Tue, 16 Feb 2021 16:22:24 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

המומחה למשטרים דמוקרטיים יֵצאו נשכרים מבחינה אנליטית ומבחינה ציבורית מקריאה בספר קצר אך חשוב זה.

מקורות

Avritzer, Leonardo (2002). *Democracy and the public space in Latin America*. Princeton University Press.

Roniger, Luis & Sznajder, Mario (1999). *The legacy of human-rights violations in the Southern Cone* (Chs. 1–2). Oxford University Press.

Whitehead, Laurence (Ed.) (1996). *International dimensions of democratization: Europe and the Americas*. Oxford University Press.

לואיס רוניגר
האוניברסיטה העברית בירושלים

This content downloaded from
132.66.11.218 on Tue, 16 Feb 2021 16:22:24 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

יואב פלד ועדי אופיר (עורכים) ישראל: מחברה מגוייסת לחברה אזרחית?
ירושלים: מכון ון ליר והוצאת הקיבוץ המאוחד. 2001. 397 עמודים.

הספר ישראל: מחברה מגוייסת לחברה אזרחית? דן בשני נושאים: מהי חברה אזרחית, ואם חברה כזו מתפתחת בישראל. רוב הכותבים שותפים לדעה כי המושג ניתן לשני פירושים שונים – פירוש מצומצם ופירוש מרחיב – וכי החברה האזרחית בישראל מתפתחת, אם בכלל, בעיקר במובן הצר שלה.

חברה אזרחית היא מעין תחום "שלישי" המובחן מן המערכת המדינתית ומן השוק הכלכלי, או תחום "רביעי" אם מוסיפים למיון גם את התחום הפרטי או המשפחתי, או אפילו תחום "חמישי" אם מבדילים אותו גם מן הקהילה המסורתית או מן הלאום. אך הדיונים הנוכחיים על החברה האזרחית מתמקדים בעיקר בהבדלה המשולשת הראשונית – זו שבין המדינה, השוק והחברה האזרחית. המושג הצר מבחין את החברה האזרחית מן המדינה, אך מזהה אותה עם השוק; המושג הרחב מבדיל את החברה האזרחית גם מן המדינה וגם מן השוק. רן הירשל מגדיר את שתי הפרשנויות של המושג באופן ממצה: בלב הגדרתה של החברה האזרחית במובן הצר, קיימות "כלכלת שוק קפיטאליסטית כמפתח להתנערות משליטת המדינה בספירה הפרטית, חקיקה כלכלית תואמת והטפה לזכויות [המגינות] על הספירה הפרטית מפני דריסת הרגל של המדינה..." לעומת זה, החברה האזרחית במובנה הרחב נתפסת כתחום אוטונומי שבו מתפתחים "פלוראליזם פוליטי מהותי, תנועות חברתיות ביקורתיות, אלטרנטיבות של ממש לאידיאולוגיה ההגמונית, דיון ציבורי אמיתי... זכויות קולקטיביות וכן רב־תרבותיות מוגנת" (ע' 307).

במובנו הצר, המושג "חברה אזרחית" משרת את הימין הניאו־ליברלי המבקש לפרק את מדינת־הרווחה; במובנו הרחב הוא משרת את השמאל הפוסט־מרקסיסטי המבקש חלופה מודרנית־מאוחרת לאוטופיות המודרניסטיות שכשלו והכזיבו. כך או כך, המושג "חברה אזרחית" מחזיר אותנו אל הרעיון הליברלי הוותיק של "חירות שלילית", חירות משעבוד, לאחר שנוכחנו כי הנסיונות לממש "חירות חיובית" הובילו לאסונות חסרי־תקדים. המושג "חברה אזרחית" מביע אם כן את השאיפה לא לפוליטיקה חלופית, אלא לחלופה א־פוליטית. באופן אידיאלי זוהי פוליטיקה שהינה מעבר לימין ולשמאל, מעבר לקהילות המסורתיות ומעבר לארגונים המודרניים. מצד אחד, זהו מושג שמביע התפכחות (בוגרת) ממהפכנות טוטליטרית, ימנית או שמאלנית, אך מצד אחר, זהו מושג שמביע התעלמות (ילדותית) מתנאי הקיום שלו עצמו.

באופן מעשי, החברה הקרובה ביותר לדגם החברה האזרחית, בכל אחת מפרשנויותיו, היא החברה שבה חיים המעמדות המבוססים בחברות המערביות, העשירות והדמוקרטיות. אך חלקת אלוהים הקטנה הזאת ("וילה בג'ונגל") מתוחזקת באמצעות תאגידים עושקי תבל, מדינות שצבאותיהן חובקים עולם ותרבויות ממוסחרות ענפות. לנוכח זה, האם המושג "חברה אזרחית" מציע סדר־יום מספק מנקודת־ראות דמוקרטית? האם יש בידינו כיום מושג עדיף מנקודת־ראות דמוקרטית? התשובה לשתי השאלות היא – ספק רב.

קשה לומר שעדי אופיר רואה את המושג כמספק, אבל הוא רואה אותו בהחלט כחיוני בעולם של ה"פוסט". אופיר רואה בחברה האזרחית מוקד מוסרי שרק ממנו ובזכותו ניתן לבקר ולהגביל את התחומים האחרים. מבחינתו, החברה האזרחית אינה "תחום" נוסף

This content downloaded from
132.66.11.218 on Tue, 16 Feb 2021 16:22:42 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

(זנוח) של המבנה החברתי, אלא פרקטיקה שיש לנקוט, מעשה שיש לעשותו. ייחודה של החברה האזרחית הוא שהתביעה לכלליות ולפומביות מתרחשת בה ברמת מובְנוּת נמוכה, דהיינו, בהיותה "אוסף ארעי ומשתנה של רשתות התקשרות ותקשורת" (ע' 147). למעשה, המאבק המתמיד על עצם תיחומה של חברה אזרחית הוא שמכונן חברה כזו:

> חברה אזרחית היא אוטופיה הנמצאת בקצה אחד של ספקטרום – כלליוּת לא־מובנית, פתוחה ושקופה. היא המקום הטוב שבו ניתן לאסוף ולגייס משאבים, חומריים וסימבוליים, ולתעל אותם למאבק גלוי במערכות המובנות. (ע' 155)

אגב, אופיר משחזר כאן במידה רבה את ההבחנה של האברמס בין מערכות הניתוב (רציונליות מכשירנית) לבין עולמות החיים (רציונליות תקשורתית), אך להבדיל מהבראמס, לרציונליות מבחינת אופיר אין מעמד מיוחד מחוץ לאסטרטגיות של המאבקים הקונקרטיים.

הפרקטיקה הקרויה "חברה אזרחית" נדרשת כיום דווקא מפני שהמערכות מקיפות כליל את המרחב החברתי. החברה המודרנית התאפיינה בהפרדת מערכות (דיפרנציאציה) – מדינה, שוק ותקשורת – אבל בה־בעת בהגברת יחסי־הגומלין והתלות ההדדית ביניהן (דה־דיפרנציאציה), מה שמאפיין את החברה הפוסטמודרנית. בזו האחרונה "אין מקום פנוי מן המדינה (הכל בר־פיקוח ונתון לשליטה), מן השוק (אין דבר שאינו ניתן להסחרה) ומן המדיה (הכל בר־דיווח)... השילוב בין המערכות יוצר מעין רב־מערכת בסחרור חסר גבולות" (ע' 164).

וכאן מגיע העוקץ – סחרחרה זו מייצרת "רעות" שאי־אפשר לשלוט בהן, אסונות שהינם בבחינת "תוצאות בלתי־מתוכננות" של הסחרור הרב־מערכתי היוצר שיבוש מערכות מתמיד. גם החברה האזרחית נהפכת לבלתי־אפשרית – כל פינות המרחב החברתי נפרצות, מופקעות ומושלכות אל הסחרחרה ואל הרעות שהיא מפיצה. אך דבר זה נכון לגבי החברה האזרחית בתפיסתה כמוסד חברתי מובנה. אופיר מציע על־כן תפיסה בלתי־מובנית של החברה האזרחית, ההופכת אותה לאפשרית שוב, אבל רק בהגדרתה כפרקטיקה של התנגדות. פרקטיקה זו אינה יכולה להיות מבוססת על תפיסה חיובית כלשהי (גישות מודרנית שפשטו את הרגל, כגון מהות האדם, התקדמות ההיסטוריה או האמת המדעית); היא יכולה רק לשלול. מה שמאחד אותה הוא לא תפיסת הטוב החברתי, אלא תפיסת הרעות החברתיות, אשר להן היא מתנגדת (אגב, כאן אופיר מתקרב לתפיסת ה"סירוב" וה"שלילה" של הוגי־הדעות מאסכולת פרנקפורט, לאחר שהללו נואשו מן הבשורה התבונית ה"חיובית"). והנה התנגדות זו עצמה היא־היא האוטונומיה המבוקשת – "חברה אזרחית היא מובלעת של אתנחתא, מעין יציאה להפסקה, התחמקותם של אזרחים המבקשים רק רגע של שקט... כי הם רוצים לומר דבר־מה, או לעשות דבר־מה, או להיות עם מישהו, או להתמסר למשהו..." (ע' 173).

חברה אזרחית הינה אם כן אוטופיה לא־אוטופית – לא תוכנית לחברה טובה יותר ולאדם חדש, אלא חברה טובה יותר משום שאין בה תוכנית ומשום שהיא מניחה לבני־אדם לנפשם. אם תופסים את המודרניות כמאבק איתנים בין שלוש גישות כוללניות – הקפיטליזם המעמיד את השוק מעל לכל, הקומוניזם המעמיד את המדינה מעל לכל, והפשיזם המעמיד את הקהילה מעל לכל – אזי הקסם של המושג "חברה אזרחית", מבחינת

This content downloaded from
132.66.11.218 on Tue, 16 Feb 2021 16:22:42 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

אופיר ואחרים, נעוץ בדיוק בכך שהוא מורה על תחום שנבדל מן התחומים הללו, תחום שאינו השוק, המדינה או הקהילה, אלא מעין תחום ציבורי שבו נפגשים בני־אדם של יומיום. המונח מביע אם כן את העייפות הפוסטמודרנית מ"פתרונות" מודרניסטיים למיניהם שרק מייצרים בעיות חדשות, ואת הכמיהה ל"הפסקה", כפי שמגדיר היטב אופיר.

כאמור, רוב הכותבים האחרים בספר נוקטים גישה ביקורתית יותר ביחס למושג. לאה רוזן מבררת במאמרה את ההקשרים של המושג "חברה אזרחית" במחשבתם של לוק ומונטסקייה. היא קולעת למטרה כאשר היא מייחסת את ההתעניינות המחודשת במושג זה "להריסות האינטלקטואליות שהותיר אחריו ניצחונו הבוטה של הקפיטאליזם" (ע' 27), וקובעת כי הדיבור בלשון החברה האזרחית משקף את הסתגלותו של השמאל האקדמי במערב "לשפת המנצחים". זהו מעין דיבור על חלופה אך במושגים שאינם מתעמתים ישירות עם המדינה, השוק והלאומיות, אלא מבקשים לאתר תחום נוסף מחוץ לכל אלה. כפי שכותב גפרי אייזק (מצוטט אצל דב חנין), "החברה האזרחית מבקשת ליצור נווי מדבר בתוך השממה" (ע' 75). דב חנין סבור כי השיח על חברה אזרחית נועד לכישלון הן אנליטית, מכיוון שקשה לאתר תחום מבודד ומנותק כזה, והן נורמטיבית, מכיוון שגם מה שיכול לכאורה להימצא בתחום זה אינו פרוגרסיבי בהכרח. הוא שותף לדעה כי המושג "מבטא נסיגה של חוגים שמאלניים מסויימים מפרוייקט של שינוי חברתי כולל... ומסמן ויתור על מאבק בזירות קובעות" (ע' 77–78). בעקבות גרמשי הוא מציע הבנה אחרת של המושג "חברה אזרחית" – לא כתחום נבדל ומתבדל אידיאולוגית מן המדינה, הכלכלה והקהילה (לא כ"הפסקה"), אלא כמימד נוסף בין כל הממדים החברתיים הללו המעצבים את המציאות באופן משולב. דב חנין, המציע פרשנות מרקסיסטית לחברה האזרחית, ועדי אופיר, המציע פרשנות פוסטמודרנית לחברה האזרחית, רואים שניהם אותה כוליות רב־מערכתית משולבת, אך נבדלים בעניין אחד: הראשון רואה את החברה כמנגנון, וככזה הוא ניתן לתיקון אם לא להחלפה של ממש, ואילו השני רואה את החברה כמערבולת שהטוב ביותר שניתן לעשות הוא להימנע מלהיסחף לתוכה.

אדם סליגמן עוסק גם הוא בהיסטוריה הרעיונית של המושג, ומעמת זה מול זה את דגם "המעלה האזרחית" הרפובליקאי מול דגם "החברה האזרחית" הליברלי, כפי שאלה התגבשו במחשבה המדינית המודרנית המוקדמת. בדגם הראשון החברה מורכבת מקהילה סולידרית, ואילו בדגם השני היא מורכבת מפרטים אוטונומיים. שני הדגמים לוקים בחסר: הראשון מאיים בטוטליטריות חברתית, ואילו השני מאיים בהתפרקות חברתית – דילמה דורקהיימית קלסית. אכן, דורקהיים הינו הגיבור האמיתי בסיפור, מי שניסה לרבע את מעגל הקיום המודרני ו"להגדיר את המידה הטובה באנשים פרטיים ובמנגנוני האינטראקציה הארגוניים [של] החברה האזרחית; ועם זאת, בהגדרה עצמה הוא בקש לשמר את כוח השכנוע המוסרי של מסורת המעלה האזרחית" (ע' 112). לדעת סליגמן, דורקהיים הצליח אנליטית אבל אנחנו נכשלנו מעשית ונותרנו עם בעיה ללא פתרון. המסקנה היא "שיש טעם להרביץ את תורתו של דורקהיים בקלוז'" – לא בזכות הפתרון, אלא בזכות הבעיה.

המאמר של עזמי בשארה עוסק ביחסי־הגומלין בין האומה – בהגדרתה האזרחית "הטריטוריאלית" והחוקתית – לבין הלאום כקהילה היסטורית־תרבותית. הוא מציע כי האומה ב"מדינת כל אזרחיה" תכלול לאומים שונים. אך המושג "חברה אזרחית" מופיע כאן כמושג שאריתי. כדי שתתקיים חברה אזרחית, גם ל"לאומים", ולא רק למדינה, צריך

This content downloaded from
132.66.11.218 on Tue, 16 Feb 2021 16:22:42 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

להיות מעמד מוגדר ומוגבל שיאפשר ליחידים לחיות מחוץ ללאומים ולנוע בחופשיות אל תוכם ומהם (אני מכנה זאת מודל דו־קומתי של דמוקרטיה: קומה של חדר־מגורים אוניוורסלי וקומה של חדרים פרטיקולריים, עם גרם מדרגות פתוח וחופשי לתנועה ביניהן). ללא "ערובה חוקתית" כזו, ההצעה הדו־לאומית (הקרויה בטעות "אזרחית") עלולה רק לחלק את הטוטליטריות של מדינת־לאום אחת לכמה אוטונומיות טוטליטריות קטנות יותר. אף אם במצבים מסוימים של דיכוי לאומי יכולה להיות להצעה כזו הצדקה מעשית, קשה לראות בה דגם אידיאלי לחברה מתוקנת.

האם מתפתחת חברה אזרחית בישראל? הפרקים העוסקים בשאלה זו מתאפיינים בדרך־כלל בספקנות רבה ביחס לייתכנותה או לאיכותה של חברה כזו בישראל, ובחלקם היא נתפסת אפילו כשיח אידיאולוגי המספק מסווה למבני שליטה קיימים או מתהווים. הפרק של דני פילק, העוסק במערכת הבריאות בישראל, חוזר להמשגה של גרמשי תוך ריקונה מן הדטרמיניזם והטלאולוגיות של מרקס, וטעינתה בתפיסת הכוח הדיסציפלינרי של פוקו (בעיקר בניתוח ה"מדיקליזציה" של הידע והטיפול הרפואיים). ניהול הרפואה עובר אומנם חלקית מידי המדינה לידי החברה האזרחית, אך רק במובן הצר של חברת שוק ממוסחרת, כחלק מהפרויקט ההגמוני הפוסט־פורדיסטי החדש. מכיוון שכך, מעבר כזה אינו מבטיח רפואה דמוקרטית יותר, אלא דווקא רפואה שוויונית פחות (במחקרים מאוחרים יותר ניתח פילק את הסתירות שב"הלאמת הבריאות" בישראל בתוך מסגרת תיאורטית זו).

הפרק מאת לב גרינברג עוסק במאבק בין ליברליזציה לבין דמוקרטיזציה שהתרחש, על־פי פרשנותו, בין אשכול ובן־גוריון. מאבק זה הסתיים לטענתו בכשלון תהליך הדמוקרטיזציה ובהתבססות הליברליזציה – חברת השוק (טענה העולה בקנה אחד עם דבריהם של כותבים נוספים בספר זה). גרינברג טוען גם כי הדיכוטומיה מדינה–חברה־אזרחית מחמיצה את הזירה החשובה המתווכת ביניהם – הפוליטיקה.

גם בפרק מאת יואב פלד וגרשון שפיר מובָנה של החברה האזרחית בישראל מצטמצם לתחום הכלכלי, דהיינו, למעבר מחברת־סְפר לוחמת לחברה ליברלית סוחרת. עם זה, מעבר כזה מחייב לתפיסתם שינוי במשטר השילוב האזרחי בכללותו, דהיינו, מעבר מסוים לפחות לחברה אזרחית במובן הרחב. פלד ושפיר מציגים בפרק זה את פרדיגמת המחקר שלהם (שלאחרונה עובדה לספר: Gershon Shafir, Yoav Peled *Being Israeli: The Dynamics of Multiple Citizenship*. Cambridge, 2002). בתכלית הקיצור, על־פי פרדיגמה זו, החברה הישראלית מובנית על־ידי שתי מגמות מנוגדות: הדחף המדיר והדחף המכיל. תוצאת הניגוד הזה היא משטר אזרחות (הגדרה סוציולוגית של אזרחות הכוללת את התרבות הפוליטית וכן מערכת הֶסדרים ברמות שונות, כולל לא־פורמליות) המורכב משלושה דפוסים: הדפוס הליברלי של שוויון אזרחי רשמי, שבו המודרים הם הפלסטינים בשטחים הכבושים; הדפוס האתנו־לאומי, שבו למרות השוויון הליברלי היהודים "שווים יותר" מאזרחי ישראל הערביים; והדפוס הרפובליקאי, הממקם קבוצות על־פי תרומתן לחברה, ולפיכך ממקם את האשכנזים מעל למזרחים. השינוי החברתי המוחש בישראל בשנות התשעים הוא תוצאה של שילוב לחצים: לחץ מלמטה על־ידי הפלסטינים המתנגדים להמשכת הכיבוש; ולחץ מלמעלה על־ידי האליטה האשכנזית, שכיבוש זה והמשך משטר הסְפר הלוחמני המתחייב ממנו כבר אינם משתלמים לה. צירוף זה הוביל למהלך השלום של הסכם אוסלו. אם נשאל מה הכשיל אם כן מאוחר יותר את הסכם אוסלו, ינתב אותנו

This content downloaded from
132.66.11.218 on Tue, 16 Feb 2021 16:22:42 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

ההיגיון של פלד ושפיר למצוא תשובה חלקית לפחות במישור הרפובליקאי דווקא: הגורם המזרחי. המזרחים רק מתחילים לקטוף את הפירות של חברת־הספר, שבעבר מיקמה אותם בתחתית, וכבר רוצים לגזול מהם את זכות־היתר הרפובליקאית ולהשליך אותם אל השוק הליברלי, שבו הם ממוקמים שוב בתחתית. ניתוח כזה מוצע הן על־ידי יואב פלד בניתוח של ש"ס (פלד, 2000) והן על־ידי יגיל לוי בניתוח של הרה־מיליטרזיציה של ישראל, בספר שעומד להתפרסם (לוי, בדפוס). כדי ליצור קואליציית שלום רחבה ומכילה, היה על האליטות למתן את המפתח האתני כלפי הערבים אזרחי ישראל ולמתן את מפגעי הליברליזם הכלכלי כלפי המזרחים בישראל. נכון לשנת 2002, מכיוון שאליטות אלה פעלו להיפך בדיוק, הן מצאו את עצמן בקואליציה המדירה של ממשלת מתנחלים היפר־רפובליקאית המנציחה את הסְפר הקולוניאלי.

הפרק מאת ניצה ברקוביץ עושה שימוש בפרדיגמה של משטר האזרחות של פלד־שפיר וכן בתיאוריות פמיניסטיות פוסט־קולוניאליסטיות העוסקות בהבדל בין הנשים "הלבנות" והנשים "השחורות", ובמקרה הזה בין היהודיות והערביות. ברקוביץ טוענת כי המתחים המוצלבים שבין העיקרון הליברלי לבין העיקרון הרפובליקאי ובין הדרת הערבים לבין הכלתם מגדירים גם את מעמד הנשים בישראל. מחקרים על לאומיות כבר הראו כי הנשים ממלאות תפקיד של "רחם לאומי". ישראל, המבקשת להיות יהודית (הערבים כמיעוט) ודמוקרטית (הערבים כאזרחים), נהפכת, כפי שביטא זאת אמנון רז־קרקוצקין לא מזמן, למדינה יהודית ודמוגרפית. ככל שהיא דמוקרטית יותר (אבל יהודית), כן היא גם "דמוגרפית" יותר. על־כן הנשים היהודיות חיוניות, אבל בתפקיד מסוים מאוד. המקרה המנותח כאן הוא השיח סביב שתי חקיקות היסטוריות בעניני נשים: חוק שירות הביטחון (1949) וחוק שיווי זכויות האישה (1951). אצל ברקוביץ החברה האזרחית נעלמת כמעט לחלוטין. מרכיבים של עולם החיים, כגון משפחה, מין, הולדה ויחסי גברים–נשים, מובְנים באופן נמרץ על־ידי המדינה.

הפרקים מאת שמיר והירשל בוחנים את המישור המשפטי, ומסקנותיהם לגבי החברה האזרחית בישראל אינן מרנינות. רונן שמיר עוסק ב"פוליטיקה של הסבירות", שהינה מעין מקבילה בתחום המשפטי ל"פוליטיקה של האובייקטיביות" בתחום המדעי, וכמותה היא מבטאת את תביעתם של המומחים (כאן השופטים) להיות הבוררים העליונים, חסרי הנטיות ומשוא־הפנים, במחלוקות חברתיות. החברה האזרחית מופיעה כאן בדמות "מעמד חדש", אך לא במובן המרקסי של בעלות על נכסי הון, אלא במובן הבורדיאני של בעלות על הון תרבותי. מעמד זה מבקש להטיל את סגנונו, אורחותיו ותפיסותיו על החברה כולה תחת מעטה של ניטרליות ושקיפות מקצועיים כביכול, תוך דחייה של תרבויות אחרות ושל תביעות של אחרים להכרה ולזכויות, בין שמדובר בפלסטינים מהשטחים ובין שמדובר בעובדי־כפיים ישראליים. באורח פרדוקסלי, הכרעת הדין ה"סבירה" מתחברת אל הפוליטיקה הפרועה של הכיכרות, שכן גם כאן וגם כאן נעשה שימוש בהכרעה חד־משמעית, סמכותית ודרמתית במקום שבו צריכים להיות משא־ומתן, דיאלוג ופשרה. במקום אחר טבע שמיר את הביטוי האוקסימורוני לכאורה "פונדמנטליזם ליברלי" כדי להביע רעיון דומה. לסיכום, עד כמה שבית־המשפט העליון מסביר־פנים לחברה האזרחית, הוא עושה זאת רק כלפי הפלג ה"סביר" בחברה זו, סביר על־פי הגדרתו את עצמו. מעבר לפשט של טיעונו של שמיר, אני ממליץ לקרוא אותו דווקא כדרש בזכות ה"סבירות", ולא נגדה. בפירוש כזה, הבעיה עם בית־המשפט העליון אינה בעצם הרטוריקה של הסבירות,

This content downloaded from
132.66.11.218 on Tue, 16 Feb 2021 16:22:42 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

אלא דווקא בשימוש ה"בלתי־סביר" ברטוריקה זו כדי לבסס אינטרסים צרים. שמיר רומז לכיוון כזה כאשר הוא מצביע על כך ש"סביר" הוא תרגום "מכשירני" ל־reasonable האנגלי, כלומר, ל"תבוני". הבעיה, אם כן, אינה ב"תבוניות" של בית־המשפט, כי אם בהעדרה. במילים אחרות, הבעיה אינה בכך שבית־המשפט מדבר במושגים של חברה אזרחית נאורה, אלא בכך שהוא אינו עושה זאת בנאמנות.

רן הירשל מבקר אף הוא את "המהפכה החוקתית" ואת בית־המשפט העליון, ובאמצעותו את החברה האזרחית המתהווה בישראל. הוא גורס כי בית־המשפט מטפח את הגישה הצרה לחברה האזרחית, כלומר, הוא דואג לביצור זכויות הפרט ורכושו מול המדינה יותר מאשר ליצירת מרחב ציבורי וזכויות קולקטיביות גם כנגד המדינה אבל גם כנגד השוק. תוך הצגת שורה ארוכה של פסקי־דין, הירשל מראה כיצד בית־המשפט פועל תוך שימוש בקוד כפול. מצד אחד, באופן היסטורי, בית־המשפט נאמן ללא סייג לאתוס הלאומי, היהודי והבטחוני של ישראל, ובמסגרת זאת הוא נוטה להעדיף את האינטרס הדומיננטי על עקרונות אחרים או על תובעים שאינם משתייכים לקבוצת הרוב, בעיקר פלסטינים אך גם נשים ועובדים. מצד אחר, בית־המשפט החל בשנים האחרונות לתמוך בכינונה של חברת שוק קפיטליסטית בישראל תוך ביצור זכויות הפרט בשוק החופשי, אבל כאמור, גם תוך כינון מרקם חוקתי סבוך המשמש תשתית לקפיטליזם התאגידי ולאתיקה העסקית הדרושה לו. בין שני הגיונות אלה – הגיון המדינה הלאומית והגיון השוק הפרטי – קיים מתח, והירשל צופה את החרפתו של מתח זה ככל שתעמיק המהפכה הקפיטליסטית בישראל.

שמיר והירשל מדגישים את תפקידו הכפול של בית־המשפט העליון – הן כשומר־סף של הלאומיות היהודית בישראל והן כבן־לוויה של כלכלת השוק המתהווה בישראל. שניהם גורסים כי החברה האזרחית, כאתר של ציבוריות דמוקרטית ופלורליסטית, אינה נהנית מתמיכת בית־המשפט, והיא אף חשופה לפגיעתו. הדרך לחברה אזרחית אינה עוברת בבית־המשפט. דני רבינוביץ מעלה את האפשרות כי הדרך לחברה אזרחית עוברת בבית־התפילה – המסגד במקרה הנידון (אבל זה היה יכול להיות גם בית־הכנסת אילו היה בוחן את ש"ס). רבינוביץ מתאר כיצד התנועה האסלאמית הרדיקלית הקימה באום אל־פאחם חברה אזרחית לתפארת, הכוללת שירותי רווחה וחינוך, עד שנהפכה לבסוף לשלטון המקומי. אך האם נכון לדבר על חברה אזרחית במקרה של תנועה – אסלאמית או יהודית – שאינה מחויבת אידיאולוגית לערכי השוויון האזרחי המודרניים, אם לנקוט לשון המעטה? רבינוביץ מעלה את השאלה אם ניתן לחשוב על "פעולה" אזרחית שאינה נובעת מ"תודעה" אזרחית, ואם ניתן לקוות שמתוך שלא לשמה יֵצא לשמה, כלומר, שהפרקטיקה תנביע שינוי נורמטיבי. גם אחמד סעדי בוחן במאמרו את התפתחות החברה האזרחית בקרב המיעוט הפלסטיני בישראל. הוא מצביע על קיומם של קרוב למאתיים ארגונים וולונטריים (NGOs) המטפלים בתחומי חברה ותרבות שונים. עם זה, סעדי מטיל ספק ביכולתם של ארגונים אלה להועיל בשינוי המציאות החברתית, ואף גורס כי הם עלולים לשרת את המבנה הלאומי הבלתי־שוויוני בישראל. מה שנחוץ לפלסטינים בישראל הוא "גיוס אידיאולוגי... לצורך התנגדות ולא לשם הישרדות" (ע' 344).

במאמר ההקדמה לספר מנתח שלמה בן־עמי את השינוי החברתי שחל בישראל בעשורים האחרונים, דהיינו, המעבר ממודל (כוזב בעיקרו) של כור־היתוך למודל רב־קבוצתי ורב־תרבותי. אך האחרון חסר מסגרת מאחדת. במקום ה"ישראליות" שדעכה,

This content downloaded from
132.66.11.218 on Tue, 16 Feb 2021 16:22:42 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

בן־עמי מתאר מאבק בין שתי תרבויות פוליטיות המסומלות על־ידי הערים תל־אביב וירושלים. תל־אביב מגלמת את הישראליות המעודכנת ושוחרת ה"נורמליות" "המאמינה במדינת ישראל כביישות משפטית אזרחית המהווה ציר מרכזי של זהות לאומית חילונית" (ע' 20), ואילו ירושלים מגלמת את ההתחפרות בשורשים דתיים־לאומיים ובשנאת הערבים. "השלום של תל אביב נתפס [בירושלים] כהתקפה על המסורת ועל השורשים, על מהותה היהודית של ישראל" (ע' 21). האליטות הפוליטיות הישנות של השמאל ושל הימין אינן מציעות דרך חדשה. השמאל מייצג את המעמד הבינוני־הגבוה ואינו יודע להתחבר אל העם, והימין מנצל את מצוקותיו. בן־עמי קורא לסדר־יום חדש המבוסס על שלום לאומי, על פלורליזם תרבותי ועל יתר שוויון חברתי. אכן דברים כדורבנות. חבל רק שכהונתו כשר תחת הנהגתו הכושלת של אהוד ברק (לאחר שכתב את המאמר הזה) גררה אותו, יחד עם ישראל כולה, לתהום פוליטית ומוסרית.

קשה לקרוא את בן־עמי בקריאה תמה, תוך התעלמות מההיסטוריה שחלפה מאז נערך הספר שלפנינו. דברים אלה נכונים גם לגבי הספר כולו. לספר שני פנים: זהו ספר על־אודות החברה הישראלית אך גם ספר מתוכה. הספר מבוסס על הרצאות שנישאו בכנס שנערך במכון ון ליר בשנת 1993, שבועות לאחר חתימת הסכם אוסלו. בעת פרסום הספר, בשנת 2001, ועוד יותר מכך בעת כתיבת סקירה זו, הסכם אוסלו וכל הכרוך בו – ליברליזציה כלכלית, דמוקרטיזציה חוקתית ודה־קולוניזציה לאומית – נהפך לאות מתה, ועימו מתים רבים אחרים. בתקופה האחרונה דומה שישראל עושה מהלך הפוך מזה המוצג בכותרת הספר, דהיינו, מחברה אזרחית שאולי החלה להתפתח, אף עם במובן צר ומוגבל, לחברה מגויסת לאומנית. ישראל, ואף חלק מן הפלסטינים, דבקים במגיה שחורה שעל־פיה "שלמות הארץ" עדיפה על שלמות בני־האדם החיים בה.

האם המהלך המבני וההיסטורי שספר זה מדבר עליו לא היה ולא נברא? האם הוא חלף ללא עקבות? בפתח־דבר לספר מטעימים העורכים, יואב פלד ועדי אופיר, כי "מהלך הארועים בחודשים הקרובים יקבע אם הספר שבידך הוא ביטוי למחשבה שהקדימה את זמנה והשכילה לראות למרחוק, או עדות מאלפת לרגע חולף בתרבות הישראלית, אפשרות שלא התגשמה, הזדמנות שהוחמצה" (ע' 10). החודשים כבר עברו. אבל אולי נקבל הארכה נוספת ואולי אף זיגזג היסטורי נוסף. אחרי ככלות הכל, כשם ששנת 1993 לא הייתה "קץ ההיסטוריה", גם 2003 אינה כזאת. מרקס לא "ניבא" את הכרחיותה של המהפכה הסוציאליסטית; הוא רק ניבא שאם זו לא תבוא, תומט ברבריות על העולם. ברוח זו יכולים "להתנבא" גם אלה הצופים התפתחות של חברה אזרחית בישראל – אם זו לא תבוא, תומט ברבריות על ישראל.

מקורות

לוי, יגיל (בדפוס). "צבא אחר לישראל: מיליטריזם חומרני בישראל". תפו"ח – ידיעות אחרונות.

פלד, יואב (2000). חידה ושמה ש"ס. בתוך: י' פלד (עורך), ש"ס – אתגר הישראליות (ע' 52–74). תפו"ח – ידיעות אחרונות.

אורי רם
אוניברסיטת בן־גוריון בנגב

This content downloaded from
132.66.11.218 on Tue, 16 Feb 2021 16:22:42 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

Baruch Kimmerling The Invention and Decline of Israeliness: State, Society and the Military

Berkeley: University of California Press. 2001. 268 pages.

ספר זה, הכתוב בשפה ידידותית ונעדרת ז'רגון סוציולוגי כבד, עוסק בתופעת התגבשותם של בסיסי זהות וזיכרון קולקטיביים בישראל ובשינויים שחלו בהם: מבסיס זהות קולקטיבי הומוגני דומיננטי ("כור־היתוך ציוני") להטרוגניות בבסיסי זהות קולקטיביים ("ריבוי תרבויות ללא רב־תרבותיות"). השאלות שהניעו את הכותב הן: מהו הרקע ההיסטורי של תופעה זו? כיצד ומדוע היא התרחשה? ומהן ההשלכות של תהליכים אלה על ישראל? מטרת הספר היא "לספק קליידוסקופ ותמונה רב־שכבתית של המדינה הישראלית והחברה הישראלית על־ידי שילוב של הוכחות היסטוריות, ניתוח סוציולוגי ופרדיגמות תרבותיות".

שיטת המחקר וההוכחה שבחר המחבר משלבת בין ניתוח תוכן של ספרות אקדמית משנית לבין הצגה של שתי טבלות כמותיות המבוססות על פרסומים קודמים של המחבר: טבלה המצביעה על הקשר בין שיעור האוכלוסייה היהודית לבין הבעלות על קרקע בפלשתינה בשנים 1880–1947, וטבלה המצביעה על פיזור הזהויות הדתיות בקרב האוכלוסייה היהודית בישראל.[1] נוסף על כך המחבר מקדיש חלק מרכזי מניתוח תהליכי השינוי למדינת־הלאום הישראלית החזקה ולסוכניה.[2]

מקריאת הספר עולה הרושם כי המחבר בחר בלאומיות מתודולוגית – במדינה כיחידת־הניתוח החברתית הבסיסית וכספק הראשי של נתונים חברתיים, תוך עיוורון למחירי ה־state-centrism כחלק מהחינוך המסורתי במדעי החברה. לפי חינוך מסורתי זה קיימת הנחת־עבודה סמויה המניחה חפיפה בין זהות חברתית קולקטיבית לזהות לאומית־מדינתית (Sklair, 2002). הנחת־עבודה זו עלולה להוביל להחמצת הסברים חלופיים לצמיחה של בסיסי זהות קולקטיביים מקומיים: הסברים על בסיס גלוקלי (רם, 1999), כגון צמיחה של זהויות קולקטיביות קוסמופוליטיות סביב שיח זכויות אדם (Sklair, 2002) או צמיחת זהות פרופסיונלית כלכלית על־לאומית (רם, 1999); והתגבשותן של זהויות מקומיות שמצליבות בין כמה בסיסי זהות, למשל, מזרחים חילוניים (חבר, שנהב ומוצפי־האלר, 2002).

המחבר מתמקד בבסיסי זהות קולקטיביים ומפרשם כמייצגים מגמות מקבילות וסותרות בחברה הישראלית: "מיליטריזם" ו"אתנו־לאומיות" אל מול "חברה אזרחית". יש סוציולוגים ביקורתיים אחרים שפירשו מגמות אלה כמשלימות ומחזקות זו את זו (רם, 1999).

למרות פגמים אלה, הספר הינו מסמך סוציולוגי חשוב ומחדש. החידוש ביחס לשלוש המגמות הנ"ל אינו רק תוכני, אלא מקביל בשני הקשרים להוצאתו לאור של הספר:

---

1 המחבר אינו מרחיב ביחס לבסיסי הנתונים, אלא רק מאזכר מחקרים קודמים שלו.

2 מילות־הקוד השכיחות ביותר בספר הן: מדינת־ישראל, ציונות, פוסט־ציונות, נורמליזציה, זיכרון קולקטיבי, אורתודוקסיה ואתיופים. המילה השכיחה ביותר היא מדינת־ישראל, המדינה אכן מופיעה בסוכן חברתי חשוב לאורך כל הספר.

This content downloaded from 132.66.11.218 on Tue, 16 Feb 2021 16:23:37 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

ההקשר המקצועי־הפוליטי של שדה ייצור הידע המדעי של מדעי החברה בישראל, וההקשר המקצועי־הביוגרפי של המחבר.

ההקשר הראשון הוא השינוי שחולל תהליך השלום הישראלי–הפלשתיני בתחומי העניין של מדעני החברה בישראל, והתרחבות קהל הקוראים הלא־ישראלי הפוטנציאלי של מחקרים אלה מקרב אלה שאינם משתייכים למדעי החברה. סמוך לתהליך השלום ובעקבותיו התרחב העניין של הוצאות־לאור מדעיות בשאלת היתכנותן של חברה אזרחית וזהות אזרחית בישראל ובהפצה תרבותית של ידע זה לעולם המערבי. כך, בחמש השנים האחרונות פרסמו הוצאות מכובדות מגוון רחב של ספרים בעברית ובאנגלית שכתבו מדעני חברה ישראליים על "ישראליות" ו"חברה אזרחית" (http://www.amazon.com).

באשר להקשר השני, ספר זה, שיצא לאור במסגרת סדרה ללימודי היהדות,[3] הינו במידה רבה סיכום של מפעל חיי המחקר של המחבר,[4] מהאבות המייסדים והאחוסליים[5] (אשכנזי, חילוני, מעמד בינוני־גבוה, פרופסור במוסד יוקרתי להשכלה גבוהה) של הסוציולוגיה הביקורתית בישראל – פרופ' ברוך קימרלינג[6] (רם, 1993).

המחבר פותח את הספר בהצהרה על מחויבותו לכתיבה ובריאנית כחלק מהזהות המקצועית שלו:

> I am a sociologist of politics in the wider sense of the term, interested in both the institutional and cultural dynamics of the political foundations of social life, in its **historical** backgrounds, and consider myself as acting mainly within the **Weberian** tradition. The original foci of my research and theoretical, as well intellectual, interests were mainly on the impact of the Jewish-Arab (and Israeli-Palestinian) conflict on the Israeli society, and later on the development of the Palestinian collective consciousness and emerging nationalism... (Kimmerling, 2003; my emphasis – D.R.)

כחלק מנקודת־המבט הווברייאנית, המחבר מרחיב ומעמיק את התזה שלו על עלייתה ונפילתה של שכבה חברתית ישראלית הגמונית – התואמת הישראלית של ה־WASPs – האחוסלים (קימרלינג, 2001). האחוסליות מתבטאת:

> ...בדרך כלל במעמד חברתי־כלכלי בינוני עד גבוה... האחוסלים בנו את החברה והמדינה הזו, ניצחו במלחמת 1948, עקרו במהלכה חלק ניכר מהערבים מתוך שטחי המדינה, קלטו כמות אדירה של מהגרים וגרסו אותם

---

3 הספר הינו חלק מסדרה המתעניינת בלימודי יהדות (Jewish Studies) שמטרתה "להעמיק את ההבנה וההערכה של העושר והמגוון שבחיי היהודים ובתרבותם" (תרגום של הכיתוב בדף הפותח את הספר), והוא מבוסס על ספרו הקודם והלא־אקדמי של קימרלינג (2001).

4 המחבר מרבה להפנות למחקרים ולספרים קודמים שלו.

5 "אחוסל" – ראשי־תיבות של אשכנזי, חילוני וסוציאליסטי־לאומי.

6 מעניין שקימרלינג שהתבחן מדעית ביציאתו נגד הסוציולוגיה הממסדית וחיבוקה את "הבועה היהודית", מפרסם את ספרו דווקא תחת הכותרת של לימודי היהדות.

This content downloaded from
132.66.11.218 on Tue, 16 Feb 2021 16:23:37 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

במגרסה תרבותית ופוליטית כדי לעשות אותם לעם חדש באמצעות מנגנוני כור ההיתוך. האחוסלים היו אדוניה הבלתי מעורערים של הארץ לפחות במשך שני העשורים הראשונים. (שם, ע' 11–12; ההדגשה שלי – ד' ר')

אך למרות ההצהרות על מחויבות ובריאנית ועל עניין בסוציולוגיה היסטורית, ועל־אף מיקוד ההגדרה האחוסלית במעמד חברתי־כלכלי, חלק ניכר מהספר מוקדש ל"מלחמות־תרבות", תוך דילוגים בין "העבר הסוציולוגי" (1870–1977), שמתאפיין בעליית ההגמוניה האחוסלית, לבין "ההווה הסוציולוגי" (1977–2001), המתאפיין בירידת ההגמוניה האחוסלית וב"מאבקים בין תרבויות שונות על הגדרות הזהות הקיבוצית הישראלית".

העניין הסוציולוגי העכשווי בתופעת ההגמוניה האחוסלית מוסבר בשני תהליכים חברתיים מקבילים וסותרים: האחוסלים מאבדים בהדרגה מכוחם הסמלי והפוליטי, אך יחד עם זה הם "נותרו עדיין הנקודה הארכימדית שמולה מתגבשים שאר התרבויות, הקבוצות והכוחות במדינה". מדובר בשישה בסיסי זהות קולקטיביים חדשים: דתיים לאומיים, מזרחים מסורתיים, חרדים, פלשתינים ישראליים, מהגרים מברית־המועצות־לשעבר ואתיופים. קבוצות־זהות אלה (שקימרלינג מכנה אותן, במינוח סוציולוגי ארכאי מעט, "תרבויות" ו"תרבויות־נגד") מנסות לצבור עוצמה על־חשבון הקבוצות המתחרות, ומתקיים ביניהן מאבק על השאלה מי מהן הכי מופלית לרעה כבסיס לתביעות להכרה מדינתית בהעדפתן לטובה. אך כאשר קימרלינג מתאר את המירוץ לתואר "הקבוצה הכי מופלה", הוא מתעלם מהשילוב בין "מתכוני" הזהות. בכתיבתו אין ניסיון להתחקות אחר חיתוכים בין הקבוצות, קואליציות יצירתיות ביניהן או זרעים חדשים של בסיסי זהות: אין ארגונים פמיניסטיים, אין "קהילה הומו־לסבית", אין זהות קוסמופוליטית תל־אביבית, אין קבוצה של מזרחים חילוניים. לדידו של קימרלינג, מזרחיות לא־מסורתית אינה בסיס זהות ישראלי עכשווי.[7]

את הספר ניתן לחלק לשלושה חלקים. הספר נפתח בניסיון לאתר את מקורות הזהות והזיכרון הקולקטיביים הישראליים. כלי השחזור שנבחר הוא תיאור היסטוריוגרפי חלקי של התנועות הלאומיות בפלשתינה עד להקמת מדינת־ישראל, מתוך הבנה "כי האחד הוא המשלים של האחר". אך למרות ההשלמה של הנרטיב הפלשתיני את הנרטיב הציוני, התיאור בפרק מתמקד בהיסטוריוגרפיה הציונית על־חשבון ההיסטוריוגרפיה הפלשתינית. בשלושת הפרקים הראשונים קימרלינג עוסק במקורות המיתולוגיה הציונית הלאומית, בקימום המדינה הציונית ובהתעצבותו של מודל כור־ההיתוך כחלק משליטה הגמונית אשכנזית־חילונית (הסיפור על ההגמוניה האחוסלית והמצאת הישראליות). פרקים מבואיים אלה מכוונים לקהל קוראים משכיל, אנגלו־סכסי ו"זר" לתופעת הישראליות, שמעוניין להכיר את לקסיקון המיתוסים הישראלי במאה השנים האחרונות. כקוראת ישראלית התקשיתי לקרוא שני פרקים אלה, בשל עמידות שפיתחתי בתגובה על עיסוק־

7 במקום אחר טען קימרלינג כי "תופעת המזרחיות וההתמזרחות החילונית תהיה כקצף על פני הגלים, והיא תיבלע בתוך אוקיינוס המעמד הבינוני בישראל, אף שתוסיף לקצוף מדי פעם, בעיקר בעיתות סערה" (קימרלינג, 1999, ע' 433).

This content downloaded from 132.66.11.218 on Tue, 16 Feb 2021 16:23:37 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

היתר במיתוסים המגייסים הישראליים. על־כן נראה לי כי קוראים ישראליים יעדיפו להתחיל את הספר עם הסיפור על שקיעת הישראליות בפרק השלישי. עם זה ייתכן שקוראים "זרים" ימצאו עניין רב בפרקים אלה.

בפרק השלישי, לאחר דיון במקורות ה"יישוביים" של האחוסליות ובהצלחת הפרויקט הלאומי הציוני, המחבר דן בכרסום שחל בהגמוניה התרבותית בעקבות כיבוש השטחים במלחמת 1967 ועלייתה של תנועת "גוש אמונים".

בשני הפרקים העוקבים (פרקים 4 ו־5) קימרלינג מצליח לייצר ניתוח סוציולוגי מבריק על זרעי הצמיחה של ריבוי התרבויות בישראל לנוכח עלייתם של שישה מתכוני זהות חדשים. את זרעי השינוי החברתי העמוק המחבר מזהה במהפכה הציונית־הדתית והצלחתה הפוליטית־התרבותית. גם העיסוק בהגעתם של מהגרים חדשים מברית־המועצות־לשעבר ומאתיופיה, כחלק מאפשרות קיומה של חברה אזרחית בישראל, מעניינים במיוחד ומוסיפים על הספרות הסוציולוגית הקיימת בנושא.

בשני הפרקים האחרונים (פרקים 6 ו־7) קימרלינג מצליח להצביע על מורכבותה של שאלת היתכנותה של רב־תרבותיות בישראל. פרקים אלה מסרטטים שני תהליכים מקבילים הסותרים את שקיעת האחוסליות ומונעים את צמיחתה של חברה אזרחית בישראל: שרידותם של שני קודים ישראליים מסורתיים – הקוד התרבותי המיליטריסטי והקוד הדתי־הלאומי. פרק 7 מחדד את הניתוח ומדגים כיצד קודים ישנים אלה חדרו ללב התרבות הפוליטית הישראלית, כך שעשיית מלחמה אינה רק אתוס לאומי, אלא מתפקדת גם כקוד המקשר של ריבוי הקולות הישראלי. משום כך תהליך השלום מעוכל אל תוך הקוד המכונן הזה ומוגדר ביחס לשיחים מיליטריסטיים ואתנו־לאומיים אלה.

התרומה המרכזית של הספר היא הבלטת שני מובנים של אי־שוויון בישראל מעבר לאי־השוויון הכלכלי: אי־שוויון לאומי, הנובע מהיותה של ישראל חברת מהגרים המתקשה להיפרד ממקורותיה הדתיים של הלאומיות הישראלית; ואי־שוויון תרבותי, המתבטא בריבוי תרבויות ללא רב־תרבותיות, קרי, ללא הכרה בלגיטימיות של השונויות התרבותיות ובצרכים הנובעים מכך. יחד עם זה, מכיוון שתופעת האחוסליות מוגדרת על בסיס המבנה הכלכלי־הריבודי, העדר התייחסות להסברים כלכליים־ריבודיים מעלים דיון על קשר אפשרי בין הפרטת הזהות הקולקטיבית הישראלית (ריבוי תרבויות ללא רב־תרבותיות) לבין התחזקות הפרקטיקות והשיחים של הקפיטליזם הגלובלי בישראל (רם, 1999; שלו, 1999).[8]

8 בהקשר זה ניתן לדון, בין היתר, בתופעות הקשורות להפרטת מדינת־הרווחה הישראלית: הפרטת המגזר הציבורי, תוכנית החשיפה והליברליזציה של מומחים לכלכלה מדינית באוצר; כניסת תאגידים רב־לאומיים לישראל; כרסום בחקיקה של המונופול הייצוגי של ההסתדרות הישנה־החדשה; התרחבות המסחר בכוח־אדם בישראל והיווצרות מעמד של עובדים זמניים המועסקים באופן קבוע באמצעות מכרזים; עלייה בשיעורי הצריכה הפרטית של מותגים זרים; הרפורמה המבנית בשוק ההון; הרפורמה בשוק התקשורת הישראלי.

This content downloaded from
132.66.11.218 on Tue, 16 Feb 2021 16:23:37 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

מקורות

חבר, חנן, שנהב, יהודה ומוצפי־האלר, פנינה (2002). המזרחים בישראל. ירושלים: הוצאת הקיבוץ המאוחד ומכון ון ליר.

קימרלינג, ברוך (1999). הממזרחים, הממוזרחים והמתמזרחים – הרהורים בעקבות קריאת מאמרה של עזיזה כזום. סוציולוגיה ישראלית, א(2), 429–433.

קימרלינג, ברוך (2001). קץ שלטון האחוסלים. הישראלים – הסדרה. הוצאת כתר.

קימרלינג, ברוך (2003). אתר הבית, האוניברסיטה העברית: http://sociology.huji.ac.il/kimmerling.html.

רם, אורי (1993). החברה ומדעי החברה: סוציולוגיה ממסדית וסוציולוגיה ביקורתית בישראל. בתוך: א' רם (עורך), החברה הישראלית – היבטים ביקורתיים. הוצאת ברירות.

רם, אורי (1999). בין הנשק והמשק: הפוסטציונות הליברלית בעידן העולמקומי. בתוך: אתנוקרטיה ועולמקומיות: גישות חדשות לחקר החברה והמרחב בישראל (נייר־עבודה מס' 12). אוניברסיטת בן־גוריון בנגב.

שלו, מיכאל (1999). האם הגלובליזציה והליברליזציה נירמלו את הכלכלה המדינית של ישראל? http://lomda.mscc.huji.ac.il/~method/Papers/LibHebrew.htm.

Sklair, Leslie (2002). *Globalization – Capitalism and its alternatives*. Oxford University Press.

דפנה רובינשטיין
אוניברסיטת תל־אביב

This content downloaded from
132.66.11.218 on Tue, 16 Feb 2021 16:23:37 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

שמעון ביכלר ויהונתן ניצן מרווחי מלחמה לדיווידנדים של שלום*

ירושלים: הוצאת כרמל. 2001. 505 עמודים.

מרווחי מלחמה לדיווידנדים של שלום הוא אוצר בלום לסוציולוגים. הסוציולוגיה הישראלית, מזרמיה ה"ממסדיים" ועד לזרמיה הביקורתיים, התמקדה במידה רבה במדינה ובשדה הפוליטי. רק מחקרים מעטים יחסית בחנו את השפעת ההון הפרטי על עיצוב המדינה והחברה הישראליות (פרנקל, הרצוג ושנהב, 1996, ע' 16). הספר מהווה תוספת חשובה למדף הספרים הסוציולוגי שלנו, והוא עשוי לעניין גם חוקרים התופסים את עצמם כרחוקים מתחום הכלכלה הפוליטית. עד כה הוא לא זכה בתשומת־הלב הראויה.

ביכלר וניצן מתחילים בניסיון להגדיר מהו הון. המושג "הון" נעשה פופולרי למדי בסוציולוגיה של השנים האחרונות, בין היתר בזכות מונחיו של בורדייה "הון חברתי" ו"הון סימבולי". עם זה, המושג המקורי "הון כלכלי" נותר במידה רבה קופסה שחורה, שסוציולוגים עושים בה שימוש שאינו מובחן ומודע לגמרי. תפיסת ההון של ביכלר וניצן משיקה מבחינות מסוימות למושג "כוח" אצל ברונו לטור (Latour, 1986), ובאמצעותו יהיה קל יותר להסביר את טענותיהם.

נקודת המוצא של לטור היא הקביעה שכוח, בניגוד לתפיסה האינטואיטיבית שלנו, אינו מעין חפץ הנמצא "ברשותו" של אדם כזה או אחר.

> כאשר פשוט יש לך כוח, בפוטנציה, דבר אינו קורה ואתה חסר כוח. כאשר אתה מפעיל כוח, בפועל, אחרים עושים את הפעולה, ולא אתה. לדוגמא, לאמין ג'מאייל [מנשיאי לבנון בתקופת מלחמת־האזרחים] בארמונו יש באופן רשמי כוח על לבנון, אך מכיוון שרק אנשים מעטים פועלים כאשר הוא מצווה דברים, בפועל הוא חסר כוח. (Latour, 1986, pp. 264–265)

ניתן כמובן לטעון שיש אנשים שיש להם כוח פוטנציאלי ממשי, אבל הגדרה כזאת תהיה מעגלית משום שכוח פוטנציאלי יוכל לבוא לידי ביטוי רק בפעולות של אנשים אחרים, ופעולות אלה יוסברו על־ידי הכוח שהניע אותם לפעול. כיצד יוצאים מן התסבוכת? אליבא דלטור, כוח אינו חפץ, אלא מערך של קשרים חברתיים שיש להביא לידי ביטוי בכל פעם מחדש. יציבותו היחסית של מערך זה מושגת באמצעות מרכיבים לא־אנושיים, כגון בגדים, מכונות, קירות או שיחות־טלפון (לדוגמא, מדים הינם אחד המרכיבים השומרים על יציבות המבנה של כל צבא בשדה־הקרב). רק כאשר המערך האנושי והלא־אנושי הזה בא לידי ביטוי אנו יכולים לחוש בפעולתו של כוח, ורק אז יבקשו יחידים לתאר את הכוח הזה כ"שלהם". לטור מציין שאותן הנחות תקפות גם ביחס למוסד ההון.

ביכלר וניצן, שאינם מודעים ככל הנראה לעבודתו של לטור, מגיעים למסקנות דומות במסלול אחר. הם מתחילים מתיאור נסיונותיה של הכלכלה הניאו־קלסית להגדיר הון כחפצים (מכונות, חומרי־גלם, קרקעות וכדומה), ומביאים את הביקורת שמתחו כלכלנים,

---

* תודה לד"ר דני רבינוביץ' על הערותיו הקולעות.

This content downloaded from
132.66.11.218 on Tue, 16 Feb 2021 16:23:59 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

כגון ג'ואן רובינסון ופיירו סרפה, על הנסיונות הללו.[1] בהמשך הם מתארים את הבעייתיות בנסיונו של מרקס לתאר הון כיחידות של עבודה צְבוּרה. ביכלר וניצן צועדים דווקא בעקבות הכלכלה המוסדית של תורסטיין ובלן ותלמידו לואיס ממפורד:[2]

> אם כלכלני הזרם המרכזי צודקים – וההון הוא אכן אוסף של מכשירים וקווי־ייצור – תהליך הֶצבר ההון היה בלתי אפשרי: מכונות אינן לובשות צורה ופושטות צורה. הן אינן יכולות לעבור מענף הטקסטיל לענף הפרסומות. אבל ההון יכול גם יכול לנוע. הוא מכונת־על אנושית, מבנה רב־מימדי של יחסי שליטה חברתיים; על כן תהליך השערוך המתמיד הופך אפשרי.[3] (ע' 104)

בדיוק כמו אצל לטור, מכונת ההון הזו כוללת הן מרכיבים אנושיים והן מרכיבים לא־אנושיים. את התהוות קבוצת־הגרעין של בעלי ההון הם מתארים כ־

> תהליך היסטורי שבו התהווה גוש מרוכז ביותר של קשרי שליטה ובעלות מסובכים בין קבוצות אחזקה, פירמות בנות ופירמות מסונפות; אלה כוללים קשרי גומלין פורמליים ולא פורמליים, אישיים, משפחתיים, עסקים ותרבותיים; יחד עימם התגבשו הסכמי רכש, הסדרי אשראי וערבויות, זכיונות והסכמים לא כתובים. (ע' 180)

כדאי לשים־לב שהרשימה אינה כוללת את הגורמים שנחשבים לאבני־הבניין הבסיסיות ביותר של ההון – אמצעי הייצור. בעוד שמרקס חשב כי ההון מבוסס על ניכוס התוצרים של תהליך הייצור, ביכלר וניצן מאמצים את גישתו של ובלן ומפרידים באופן חד בין ייצור לבין הון. מבחינתם, לשני המוסדות הללו יש הגיונות פנימיים שונים, העשויים אף לבוא לידי התנגשות זה עם זה: "הרווח וערך ההון נקבעים במידה מסויימת על פי מה שמיוצר, אבל בעיקר הם נקבעים על פי מה שאיננו מיוצר" (ובלן, מצוטט אצל ביכלר וניצן, ע' 79). מעבר לסף מסוים, כוחם של "העסקים" מתבסס לא על יכולת "התעשייה" לייצר עוד, אלא על יכולתם לחולל "סבוטז'" ולבלום את הפעילות היצרנית: מדובר על יכולתם של ה"עסקים" להגביל את ייצורם שלהם (כדי לשמור על רווח סביר), אבל יותר מכך – על יכולתם הפוליטית לבלום את הייצור של גורמים אחרים באמצעות "מיסוד 'ההגבלים העסקיים', מחירים המוכתבים באמצעות רשויות ציבוריות, רשיונות עסקיים, חוזי קנייה ממשלתיים, סיוע תקציבי ממשלתי, חוקי פטנטים..." (ע' 84), ואפילו באמצעות מפולת הבורסה הגדולה של 1983. כל התופעות הללו אינן ביטויים פוליטיים לכוחו של ההון או הון חברתי שניתן להמיר להון כלכלי; הן תשתית ההון הכלכלי עצמו:

---

1 בין היתר נטען שהגדרת ההון מוכרחה להתבסס על הגדרת המחיר של חלקיו (המחיר לבדו יוצר מכנה כמותי משותף בין סוגי הון שונים, שלכל אחד מהם יש איכות שונה), אך הגדרת המחיר מבוססת, מצידה, על הגדרת ההון.

2 על תורסטיין ובלן, ראו: שביט, 1999. על הכלכלה המוסדית, ראו: ברסלאו, Yona, 1996; 1998.

3 למען הדיוק יש להוסיף, שזאת אינה הגדרה נצחית, אלא הגדרה היסטורית, שרלוונטית בעיקר למן סוף המאה התשע־עשרה.

This content downloaded from 132.66.11.218 on Tue, 16 Feb 2021 16:23:59 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

מבנה רב־ממדי של יחסי שליטה חברתיים. רק יחסי השליטה הללו מאפשרים את בלימת הפעילות היצרנית המתחרה והפקת רווחים.

הספר מתחיל דווקא בסופו של הסיפור: בישראל של היום קיימת "כלכלה גדולה" ו"כלכלה קטנה". "הכלכלה הגדולה" כוללת גרעין של חמש קבוצות־הון דומיננטיות ו"חגורה" של כמה עשרות חברות גדולות השולטות בענפים מרכזיים (הספר מונה את הקבוצות והחברות הללו בפרוטרוט). "הכלכלה הקטנה" כוללת אומנם מספר רב של חברות, אך היא מבוזרת ומתקיימת כיום רק בשוליה של "הכלכלה הגדולה". הסיפור המתואר מכאן ואילך הוא סיפור היווצרותו של מבנה זה, תיאור התהליך שהוביל מ"קפיטליזם אטטיסטי קשוח לקפיטליזם דינמי של בעלויות נפקדות וטרנסלאומיות" (ע' 140) מתקופת המנדט ועד לעידן הגלובליזציה. מפאת קוצר היריעה בחרתי להתמקד בשתי תקופות־מפתח – שנות החמישים (שנות "הקפיטליזם האטטיסטי") ושנות השבעים והשמונים (שנות "ההֶצבֵּר הפיננסי־הצבאי").

מאמר מעניין מאת יגיל לוי תיאר לאחרונה את תקופת הצנע כניסיון "לנתק את הזיקה שבין האמצעים הפרטיים לבין הצריכה הפרטית" (לוי, 1999, ע' 039). תיאורם של ביכלר וניצן שונה לגמרי: לדעתם, פה החלה התגבשותו של מה שייהפך מאוחר יותר ל"גרעין" של החברות הגדולות במשק. המקורות שהם נשענים עליהם, בהעדר נתונים סטטיסטיים אמינים ומפורטים מאותה עת, הם ספרי־זכרונות, דיונים בכנסת מאותן שנים, ושחזור זהיר ושיטתי של רשתות חברתיות. בניגוד לכותבים אחרים על כלכלה פוליטית (בן־פורת, תשנ"ט; גרינברג, 1996), ביכלר וניצן מטשטשים את ההבחנה האנליטית בין "הבורגנות" לבין "המדינה". אפשר להסביר את הטשטוש הזה בעזרת כמה מן הדוגמאות שהם מביאים: הם מתארים, למשל, את הקשרים המשפחתיים בין דוד הכהן, יושב־ראש "סולל בונה", "הפירמה הדומיננטית בסקטור ההסתדרותי של תקופת המנדט" (ע' 161), לבין בת־דודתו רוזה כהן, אמו של יצחק רבין (שבתו דליה התחתנה עם אחד מראשי התאחדות התעשיינים). אחיו של דוד הכהן, כרמל הכהן, היה סגן מנהל "צים". אחותו נישאה לארתור רופין, שנהפך למנהל "הכשרת היישוב". בין יתר קרובי־משפחתם ניתן למנות את דוד גולומב, אחד ממנהלי קונצרן "כור" בשנות השמונים. יהושע זטלובסקי, אחד המנהלים האחרים של "סולל בונה" ובשנות החמישים מנהל "תע"ש", הינו קרוב־משפחה של משה דיין, של עזר ויצמן (גיסו של דיין) ושל יגאל הורוביץ, מי שהיה בשנות השמונים שר אוצר מטעם הליכוד ומבעלי "טנא נגה".

אולם אין מדובר רק בקשרים משפחתיים. מן הדיונים בכנסת עולה תמונה של חברי־כנסת המתגוששים אלה עם אלה סביב זכיונות כלכליים והון מיובא[4] בעבור מקורביהם, הקרובים אליהם גם מבחינה אידיאולוגית: "בניגוד למה שמקובל לחשוב כיום, עסקני מפא"י ומנהלי הארגונים השונים של סקטור ההסתדרות היו קרובים בעמדותיהם ובאורח חשיבתם לסקטור העסקי, בעיקר בכל מה שנגע לעבודה ולעובדים" (ע' 157). הארי רקנאטי, מנהל קבוצת "דיסקונט" דאז, מסתייג בזכרונותיו מן הפעילות העסקית האופיינית לתקופה:

4 פה הכוונה להון במובן הקונוונציונלי יותר (ביכלר וניצן אינם מקפידים די הצורך על שימוש עקבי במילה). ניתן להוסיף לרשימה גם את השלל הפלסטיני ממלחמת 1948, שהם חושפים כמה רמזים מסקרנים על גורלו.

This content downloaded from
132.66.11.218 on Tue, 16 Feb 2021 16:23:59 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

> עוד פחות מכך היתה חביבה עלי ידידותם של מנהלינו השונים עם הפקידים בירושלים, ואותו מאבק מתמיד למשוך עליהם הטבות מכל סוג מצד השלטונות למען מפעלינו השונים, בכסות העניין הלאומי. קבוצתנו היתה עסק פרטי ולא מוסד ציבורי, ולפיכך לא היה זה צודק אף לא מכובד להזדקק למענקי הממשלה לטובת בעלי המניות שרובם אמידים ואף בעלי הון. היטב ידעתי כי אורח מחשבתי אינו מקובל בישראל, שכן אנשי פיננסים ואנשי עסקים רבים מדי נהנו מחלוקת נכסי הלאום, שניזונה ללא הרף מן השילומים מגרמניה, ממענקי ארצות הברית ומכספה של יהדות הגולה. (מצוטט אצל ביכלר וניצן, ע׳ 156)

בנק דיסקונט, הבנק השני בגודלו באותה תקופה, היה רק אחד משורה של עסקים שהתפשטו במהירות בימי הצנע.

אחרי מלחמת 1967 התמונה שונה: אלה שנות השיא של "ההֶצבר הפיננסי־הצבאי". קבוצות־ההון המרכזיות (דיסקונט, כלל, כור) מפתחות רשת של פירמות הנשענות על תקציבי משרד הביטחון "במכירות מקומיות, סיבסוד הייצוא הצבאי באמצעות שלוחות הממשלה (האוצר, משרד התעשייה והמסחר, בנק ישראל), הגנת מכס, סיבסוד הלוואות, מענקים ופטורים ממס" (ע׳ 193). גם כאן, אחד המפתחות הוא ברשתות החברתיות – גיוס מסיבי של קצינים בדימוס להנהלת הקונצרנים. רבים מבין הקצינים האלה היו פעילים ברפ"י ובד"ש, לדוגמה: מפקד חיל־האוויר לשעבר דן טולקובסקי עבד בשביל "דיסקונט"; וגדעון פרסקי, אחיו של שמעון פרס (איש רפ"י), היה בין מנהלי "תדיראן" של "כור".

כמו כל ניתוח כלכלי־פוליטי מוצלח, המחקר של ביכלר וניצן קושר באופן משכנע בין תחומים שמוצגים בדרך־כלל כנפרדים לגמרי אלה מאלה: הגידול בהוצאות הביטחון של ישראל ובחוב הפנימי של הממשלה; מירוץ הנשק האזורי; הקטנת התקציבים לשירותים החברתיים; הגידול ברווחיהן של הקבוצות הגדולות, שאִפשר להן מאוחר יותר "להריץ אינפלציה, שניפחה את גידול הרווחים בקצב מהיר יותר מקצב עלייתו של השכר המאורגן" (ע׳ 197); והקשר בין מדיניות החוץ של ישראל לבין מתן זכיונות לייצוא נשק לאילי־ההון שלה. למשל, בתחום אחרון זה: "במאי 1988 ביקר שמעון פרס בהונגריה, למטרת חתימה על הסכמים מסחריים בין ישראל ובין הונגריה. למעשה, חתם פרס על הסכמים אשר הושגו כבר בפברואר על ידי אייזנברג, אשר אף דאג לקבל זיכיון בלעדי על עסקאות אלה" (ע׳ 415). חוקרות וחוקרים בתחום המִגדר היו מוסיפים לתמונה זו גם את הקשר בין הרשתות החברתיות הללו לבין משטרי הגבריות והנשיות של התקופה.

שמו של הספר מרמז על קשר שביכלר וניצן מנסים להראות בין התפתחותו של מבנה הכלכלה הפוליטית של ישראל לבין התפתחות הסכסוך הישראלי–הערבי. אך דווקא פה הם נאלצים לחרוג במידה רבה מנקודות המוצא שלהם. אף־על־פי שהם לועגים לכל אורך הספר לגישות ה"אטטיסטיות" הקונוונציונליות, המניחות שהפוליטיקאים והפוליטיקה הינם אוטונומיים, הרי שבנסיונם להסביר את פריצתן של מלחמות הם נשענים בין היתר על הסברים כגון "אטימותה הידועה" של ממשלת גולדה מאיר, שדחתה הצעות שלום של סאדאת לפני מלחמת יום־הכיפורים (ע׳ 357), או הטענה שמלחמת ששת־הימים נגרמה בין היתר משום ש"הרוסים הפיצו שמועות שישראל עומדת לפלוש לסוריה; ולאט לאט, הם החלו להאמין בנכונות השמועות האלה" (ע׳ 353). ייתכן מאוד שהסברים כאלה הם

This content downloaded from
132.66.11.218 on Tue, 16 Feb 2021 16:23:59 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

נכונים, אך הבעיה היא שהם נשענים על מסגרת תיאורטית שונה לגמרי מזו שהוצגה ביתר הספר. יחד עם זה, המחברים מציגים באופן משכנע ומתועד בקפידה את האינטרס של קבוצות־נשק וקבוצות־נפט אמריקאיות גדולות לשמר את המתח הצבאי במזרח התיכון, ואת הקשר בין אינטרס זה לבין מידת נכונותה של ארצות־הברית להתערב בסכסוכים באיזור. הסברים אלה נדמים רלוונטיים מתמיד בתקופת הכיבוש האמריקאי של עיראק.

הספר עוסק בנושאים רבים נוספים: תיאורטיזציה של "משטרי ההֶצבר" השונים, תיאור האינפלציה הגדולה כתקופה של "חלוקה מחדש" מסיבית (תיאור המהווה את שיאו של הספר), ועליית ההון הטרנסלאומי של עידן הגלובליזציה. אין באפשרותי לסקור נושאים אלה בהרחבה. נותר רק לשאול מדוע ספר גדוש כל־כך בתובנות סוציולוגיות לא זכה כמעט בתשומת־לב עד כה. יש כמובן גם סיבות פרוזאיות, כגון אלמוניותה היחסית של הוצאת הספרים. עם זה, ייתכן שבסוציולוגיה הישראלית יש רתיעה מדיון ישיר ביחסים בין בעלי הון ופוליטיקאים. טיעונים מן הסוג הזה מתויגים תדיר כ"וולגריים" או כ"תיאוריות קונספירציה".[5] כך מיובאים לארץ כמה מהדי הוויכוחים בין המרקסיזם הסטרוקטורלי והאינסטרומנטלי על יחסי הכוח בארצות־הברית או באירופה, כמעט מבלי שנערכת בחינה רצינית של מידת התאמתן של כל אחת מן האסכולות הללו – וצאצאיהן – לחברה הישראלית. ואולי הסיבה היא "העדרה בישראל של מסורת עממית ואינטלקטואלית של אי אמון בסקטור העסקי", כפי שציין פעם מיכאל שלו (1993, ע' 151).[6] על כל פנים, הטיעונים שהספר מעלה צריכים לעניין גם סוציולוגים אנינים הרחוקים מהשקפותיהם של שני החוקרים. היחסים בין הון ושלטון משפיעים, בסופו של דבר, על כולנו.

מקורות

בן־פורת, אמיר (תשנ"ט). היכן הם הבורגנים ההם? תולדות הבורגנות הישראלית. ירושלים: מאגנס.

ברסלאו, דניאל (1996). אלימות סטטיסטית – הפוליטיקה של הבניית המציאות הכלכלית. **תיאוריה וביקורת, 9**, 165–174.

גרינברג, לב (1996). עובדים חלשים, עובדים חזקים: זרמים בכלכלה הפוליטית הישראלית – 1967–1994. **תיאוריה וביקורת, 9**, 61–80.

לוי, יגיל (1999). **משטר הצנע. חמישים לארבעים ושמונה**. ירושלים ותל־אביב: מכון ון ליר והקיבוץ המאוחד.

פרנקל, מיכל, הרצוג, חנה ושנהב, יהודה (1996). קפיטליזם לאומי – בין מפעלי ים המלח לעיר הוורדים. **תיאוריה וביקורת, 9**, 15–40.

5 ניתן לפרש את התיוג הזה כאמצעי שבעזרתו הסוציולוגיה הביקורתית רוכשת לעצמה לגיטימציה מקצועית ומבחינה את עצמה משיחים פוליטיים חוץ־אקדמיים.

6 יש לזכור גם שחסרים בארץ נתונים על התפלגות ההכנסות מהון, וההטיה הפוליטית הזאת של הלשכה המרכזית לסטטיסטיקה משפיעה על מחקרים רבים, המתבססים על הנתונים שהלשכה מספקת. חולשת הפיקוח המדינתי על בעלי ההון מתבטאת איפוא בשקיפותם במחקר הסוציולוגי.

This content downloaded from
132.66.11.218 on Tue, 16 Feb 2021 16:23:59 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

שביט, יוסי (1999). Thorstein Veblen: *The Theory of the Leisure Class* (סקירת ספר). סוציולוגיה ישראלית, ב(1), 353–356.

שלו, מיכאל (1993). עובדים, מדינה ומשבר: כלכלה מדינית בישראל. בתוך: א' רם (עורך), החברה הישראלית: היבטים ביקורתיים (ע' 148–171). תל־אביב: ברירות.

Latour, Bruno (1986). The powers of association. In J. Law (Ed.), *Power, action and belief* (pp. 264–280). London: Routledge & Kegan Paul.

Yonay, Yuval P. (1998). *The struggle over the soul of economics: Institutionalist and neoclassical economists in America between the Wars*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

תום פסח
אוניברסיטת תל־אביב

This content downloaded from
132.66.11.218 on Tue, 16 Feb 2021 16:23:59 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

אייל נווה ואסתר יוגב היסטוריות לקראת דיאלוג עם האתמול
תל־אביב: בבל. 2002. 389 עמודים.

ספר זה נולד בעקבות הפולמוס על ספרי־הלימוד בהיסטוריה שהסעיר את הציבור בישראל בסוף העשור האחרון. מחבריו היו מעורבים בכך באופן אישי מאחר שספר־הלימוד המאה ה־20 על סף המחר, פרי־עטם, היה מן העילות העיקריות למחלוקת (אייל נווה, המאה ה־20 על סף המחר, ספרי תל־אביב, 1999, ייעוץ דידקטי – אסתר יוגב). דווקא על רקע זה, נסיונם המוצלח לנתח בהיסטוריות לקראת דיאלוג עם האתמול את הפולמוס הזה "sine ira et studio" ולהציבו בפרספקטיבה היסטורית, תרבותית וחינוכית רחבה – ראוי להערכה. בכך, יש לקוות, הוא יתרום לקידום דיון ציבורי מפוכח ועניני על תפקידיה של הוראת ההיסטוריה בישראל מעבר לדגמים הפוליטיים והאידיאולוגיים הנוקשים שבהם התנהל הפולמוס עצמו.

בצד חקר הפולמוס, המחברים פורשים בו גם את חזונם הפדגוגי והחברתי לגבי הוראת ההיסטוריה. הנה איפוא ספר שמציע רעיונות מעשיים להוראה אך אינו מסתפק ב"דידקטיקה" במובן הטכני, אלא מעגן אותה בהשקפה חינוכית, היסטורית ופילוסופית מקיפה. נקודת המוצא לחזון הפדגוגי של המחברים היא שלהוראת ההיסטוריה במערכת החינוך יש שני תפקידים שונים ומשלימים: סוכן לעיצוב הזיכרון הקולקטיבי מזה, וכלי לפיתוח הבנה היסטורית ביקורתית מזה. בתפקידה הראשון היא מציעה ללומדים את המיתוסים המכוננים את זהותה הקולקטיבית של האומה, ואילו בתפקידה השני היא מעודדת אותם לבחון את המיתוסים האלה באופן ביקורתי, ובכך מסייעת גם בפיתוח האוטונומיה האישית שלהם. כדי למלא את שני התפקידים האלה, על הוראת ההיסטוריה לשאוף ל"דיאלוג ביקורתי מושכל וזהיר עם המיתוסים שכוננו את ההיסטוריה הלאומית ועיצבו את הזיכרון הקולקטיבי" (ע' 330). דיאלוג כזה עשוי לתרום גם לקידום הבנה ופיוס בין הגושים התרבותיים והפוליטיים המפלגים את החברה הישראלית. זו התקווה שעומדת ביסוד הספר, וממנה נגזרים שאר ענייניו.

ארבעת הפרקים הראשונים מנתחים מזוויות שונות את הפולמוס על ספרי־הלימוד כראי של המצב הישראלי. הפרק הראשון סוקר את התפתחותה של הוראת ההיסטוריה במערכת החינוך משנות החמישים עד היום. במשך תקופה ארוכה כפתה מערכת החינוך אחידות בהוראת ההיסטוריה, והריבוי הרוחש בחברה הישראלית לא מצא בה ביטוי. ברם, למן מלחמת ששת־הימים הלכה והתערערה ההגמוניה של האידיאולוגיה הלאומית המגייסת, ונפתחה הדרך לפלורליזם. בתחילה היה זה פלורליזם מתוך כורח, אך למן שנות התשעים התגבשה ההכרה ברב־תרבותיות כעיקרון של מדיניות חינוכית. המחברים מברכים על תום עידן המונוליתיות אך נוקטים עמדה דו־ערכית לגבי הפלורליזם הקיים בחברה הישראלית, שכן לדעתם, כל אחד מן הגושים התרבותיים והפוליטיים מתבצר בתוך עולמו, וכתוצאה מכך מתפוררת הסולידריות שאפיינה בעבר את החברה הישראלית.

התפתחותה של הוראת ההיסטוריה מצטיירת בפרק זה כליניארית ואבולוציונית. ברם, אפשר לומר כי כבר בשנות החמישים לא הייתה התוכנית הממלכתית בהיסטוריה אחידה כפי שרצו קברניטי החינוך, וכי בימינו, מן הצד האחר, הפלורליזם טרם ניצח. המחברים

This content downloaded from
132.66.11.218 on Tue, 16 Feb 2021 16:24:20 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

אכן צודקים כאשר הם קובעים כי התוכנית החדשה שהתפרסמה באמצע שנות התשעים הינה ליברלית יותר ואתנוצנטרית פחות מקודמותיה, אך עם זה, גם היא אינה מכירה בפלורליזם תרבותי כעיקרון מנחה. הסקירה מתמקדת במרכז ובאמירותיו האידיאולוגיות, וחסרה בה התייחסות למורים ולתלמידים. אפשר להניח כי התייחסות כזאת הייתה תורמת להחלשת הדימוי הליניארי של התפתחות ההוראה. היסטוריונים של חינוך, דוגמת לארי קובן (Larry Cuban) ואייבור גודסון (Ivor Goodson), מצביעים על דפוסי המטוטלת והדיאלקטיקה המאפיינים את התפתחותן של תוכניות הלימודים במאה השנים האחרונות. מבט מקרוב על ישראל מגלה מגמה דומה: כבר בשנות החמישים, בנסותו לבסס את הוראת ההיסטוריה על תפיסה לאומית אינטגרלית, נתקל משרד החינוך בהתנגדות של אינטלקטואלים, מורים ותלמידים. התנגדות זאת ינקה גם מן הפרכות בתוך התרבות הציונית ההגמונית, שקיימה כידוע מערכת יחסים דו־ערכית של משיכה ודחייה עם העבר היהודי. תמונת מטוטלת דומה מתקבלת גם כאשר בוחנים את נסיונותיו של משרד החינוך בשנות השבעים להעמיד את הוראת ההיסטוריה, בעיקר בחטיבה העליונה, על תפיסת ההיסטוריה המקובלת בקהיליית ההיסטוריונים. כידוע, נסיונות אלה לא עלו יפה, ואף שהאכזבה לא הובילה לשינויים מוצהרים באידיאולוגיה של התוכנית הרשמית, בפועל התחזקו בשנות השמונים, בתגובה על כך, הדפוסים הדידקטיים המסורתיים.

שלושת הפרקים הבאים שופכים אור נוסף על השסעים המפלגים את החברה הישראלית, וחושפים שלושה נרטיבים שונים שעמדו לדעת המחברים ביסוד המחלוקת על ספרי־הלימוד: הנרטיב של הימין הלוחמני על גווניו החילוניים והדתיים, הנרטיב של הפוסט־ציונים שרוצים לראות את ישראל כמדינת כל אזרחיה, והנרטיב של השמאל הציוני המבקש לשמר את המורשת של תנועת העבודה הציונית. כל אחד מן הנרטיבים האלה יונק מחוויות־יסוד שונות ומתפיסה שונה של הזהות הישראלית: הנרטיב של הימין הלאומי יונק מן החרדה הקיומית ומן החשש מפני אובדן הזהות היהודית; הנרטיב הפוסט־ציוני מושתת על התפכחות מן האשליה בצדקתה של הציונות ועל ההרגשה שתש כוחה לתת מענה לבעיותיה של ישראל; והשמאל הציוני ניזון מתחושת הקשר של לוחמי תש"ח וממשיכיהם לאדמה, מאמונתם בצדקת הדרך ומהרגשת האין־ברירה. באמצעות ניתוח זה המחברים מציעים מפה מרתקת של הכוחות האידיאולוגיים והפסיכו־תרבותיים הנאבקים על עיצובן של המציאות והזהות הישראליות. השאלה המתבקשת בעקבות קריאת פרקים אלה היא אם יש אפשרות לדיאלוג בין שלושת הנרטיבים האלה. נראה כי עצם העובדה שהמחברים הקדישו לכל נרטיב פרק נפרד מרמזת על תשובתם. ניתוחם את הנרטיבים ההיסטוריים מצטרף בכך לאבחנה הסוציולוגית הרווחת בעשור האחרון לגבי החברה הישראלית כחברה מרובת־שסעים המתקשה לקיים זירה ציבורית משותפת ומוסכמת.

הפרק החמישי, הסוקר את הדיון הציבורי על הוראת ההיסטוריה בארצות אחרות, מציע זווית־ראייה נוספת על הוויכוח הישראלי. המחברים עורכים סיור מסביב לעולם ומזמינים את קוראיהם למקם את הפולמוס הישראלי ביחס לתופעה דומה בארצות אחרות. בכך מצטרף פרק זה לפרקים הקודמים, שמציעים תפיסות שונות לגבי הזהות הישראלית. כמו בארצות דמוקרטיות אחרות, גם אצלנו המחלוקת היא על היחס למורשת הלאומית לנוכח תביעות רב־תרבותיות וגישות ביקורתיות. ברם, בעוד שבארצות־הברית ובמערב בכללותו יש הסכמה רחבה כי המורשת הלאומית כוללת גם מערכת של זכויות

This content downloaded from
132.66.11.218 on Tue, 16 Feb 2021 16:24:20 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

אוניוורסליות, חלקים גדולים בציבור הישראלי מזהים את המורשת עם יסודות דתיים מתבדלים ועם פרקטיקות שהתמסדו תוך כדי סכסוך אלים בינינו לבין שכנינו. מן הבחינה הזאת, הוויכוח הישראלי חושף "חלל תודעתי" – מושג שהמחברים משתמשים בו כדי לתאר את המצב ברוסיה (ע' 230).

כיצד הוראת ההיסטוריה יכולה להמשיך לקיים את הפלורליזם הישראלי מבלי שזה יהפוך את המציאות החברתית לכאוס שבו כל מגזר מתבצר באמת שלו? זו השאלה שהמחברים מבקשים לענות עליה בשני הפרקים האחרונים, ולשם כך הם נעזרים בהרמנויטיקה הפילוסופית של גדמר. בעקבות גדמר הם מערערים על אמונתו של הפוזיטיביזם במתודה מדעית אובייקטיבית וניטרלית במדעי הרוח והחברה. במקום המתודה הם מציעים את הפרשנות כמפתח להבנה היסטורית. הפרשנות הינה תהליך שבו נפגשים שני אופקים תרבותיים שונים – האופק של המפרֵש והאופק של הטקסט. ברם, פרשנות, לפי גדמר, אינה עניין סובייקטיבי שרירותי, שכן גם האופק של המפרֵש וגם האופק של הטקסט מוכתבים על־ידי המסורת התרבותית שבה הם מעוגנים. המסורת כוללת גם שיפוטים מוקדמים שבלעדיהם הפרשנות אינה יכולה להתקיים. עם זה, בתהליך הפרשנות עשוי להיווצר דיאלוג של ממש שמוליד "מיזוג אופקים" בין הסובייקט המפרֵש לבין הטקסט, ובעקבותיו מתרחב האופק של הסובייקט ויחד איתו משתנה גם המסורת שלו. לדעת המחברים, שיטה זאת יוצרת דיאלוג פתוח עם מיתוסים מכוננים ועם נרטיבים של אחרים, שעשוי להניב במרוצת הזמן "הכלת הקולות השונים בנרטיב חדש משותף" (ע' 283).

המחברים מביאים בהקשר זה גם את ההשגות העיקריות נגד גדמר. לפי אחת מהן, שיטתו כובלת את ההבנה במגבלות של המסורת והדעה הקדומה, ומתעלמת מן התפקיד שיש למתודה הביקורתית. טענה אחרת היא שגדמר אינו מצליח להנהיר את התנאים לדיאלוג שמוליד פרשנות מוצלחת, ולכן שיטתו עלולה לגלוש לרלטיביזם קיצוני שלפיו כל הפרשנויות של העבר הינן נכונות באותה מידה. אלה ללא ספק טענות כבדות־משקל, אך המחברים דוחים אותן בנימוק כי הן נוגעות במחקר אך לא בממדיה האתיים של השיטה "...והתובנות שאפשר לגזור ממנה באשר למעשה החינוכי בכלל והוראת היסטוריה בפרט" (ע' 277). לדידם, השאלה "איזו תמונת עולם היא אמיתית או נכונה יותר" אינה רלוונטית לממדים אלה. כוונתם היא שהמטרה העיקרית של הדיאלוג והפרשנות בבית־הספר "היא הכלת הקולות השונים בנרטיב חדש משותף" (ע' 283). איני בטוח שגדמר היה מסכים להבחנה דיכוטומית כזאת בין המימד האתי לבין המימד האפיסטמולוגי שכן היא הולמת יותר את הפוזיטיביזם, שההרמנויטיקה שלו יוצאת נגדו. אך מעבר לכך, עמדה זאת אינה תואמת גם את נקודת המוצא של המחברים עצמם, שקבעו כי להוראת ההיסטוריה יש שני תפקידים – עיצוב הזיכרון ופיתוח ההבנה הביקורתית. יצירת נרטיב חדש משותף אינה יכולה איפוא להיות המטרה היחידה, ואף לא העליונה, בהוראת ההיסטוריה. לנושא זה יש חשיבות רבה לגבי המחנך והמורה להיסטוריה, שכן מערכת החינוך חושפת את תלמידיה לנרטיבים של האחר בצורה דיאלוגית כביכול במטרה לחזק את שיפוטיהם המוקדמים. לכן לדיון על תנאי הדיאלוג ולשאלת האמת יש חשיבות מעשית רבה.

הפרק האחרון מציע אומנם הצעות מעניינות ובסגנון מושך להוראת פרקים בתולדות הציונות ומדינת־ישראל, אך אלה אינן מפזרות את העמימות הקיימת סביב שאלת מהותו של הדיאלוג. הן אינן מבהירות מה יביאו התלמידים והמורים מעצמם, מן האופק התרבותי

This content downloaded from
132.66.11.218 on Tue, 16 Feb 2021 16:24:20 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

שלהם, בדיאלוג עם המיתוסים הלאומיים. קביעתם של המחברים כי משמעותו של דיאלוג עם מיתוסים היא שאין לקדש אותם אך גם אין לנתץ אותם אינה מתאימה לתהליך הפרשנות הדינמי והחופשי שבו הם מעוניינים (ע׳ 318).

אין בדברים אלה כדי להמעיט מן הערך האתי והאפיסטמולוגי של הדיאלוג. ברם, הצלחתו תלויה, בין היתר, בנכונות לביקורת האידיאולוגיה השלטת. אין ספק שהמחברים פתחו כאן דיון חשוב שיש להמשיכו על משמעות הדיאלוג, על אפשרותו ועל התנאים לקיומו במערכת החינוך הישראלית, הנתונה עדיין במידה רבה תחת השפעתה של אידיאולוגיה שלטת.

יהושע מטיאש
אוניברסיטת תל־אביב

This content downloaded from
132.66.11.218 on Tue, 16 Feb 2021 16:24:20 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

יעל עצמון (עורכת) התשמע קולי? ייצוגים של נשים בתרבות הישראלית

ירושלים: מכון ון ליר והוצאת הקיבוץ המאוחד. 2001. 447 עמודים.

"זהות" הינה אחת מאותן מילים שכל מאן דבעי משתמש בה. אנחנו שומעים על זהות ברמה גלובלית, לאומית, מקומית ואישית. מיתון, אבטלה ושינויי תעסוקה מעלים שאלות הקשורות לאיבוד זהות או לחיפוש זהות; שינויים קיצוניים בתוך המשפחה עלולים ליצור "משבר זהות"; זהותה של המשפחה משתנה ומשפיעה על זהותו של היחיד; הזהות המינית ניתנת לפירושים שונים, ורבים פונים לעזרה בתקווה למצוא מזור לשאלה הכואבת "מי אני?". בתחום הגלובלי נשאלות שאלות על זהויות לאומיות ותרבותיות הקשורות לאזרחות, שפה, דת, חוק, השתייכות, ניכור, "זכות אבות היסטוריות" וכדומה. זהויות מיוצרות ומופנמות בכל רמות החיים, והן מווסתות ויוצרות משמעות דרך מערכות סמליות של דימויים.

ספר רחב־יריעה, מעמיק ומעניין זה כולל מאמרים של עשרים ושלוש חוקרות, המצרפות, מחברות ורוקמות – כמו בפסיפס המורכב מאבנים רבות או בשמיכה העשויה טלאים בשלל צבעים – את זהותן של הנשים בחברה הישראלית, בעיקר היהודית (רק מאמרה של ח'אולה אבו־בקר עוסק במנהיגות פוליטיות ערביות). כמו קליידוסקופ עשיר של דימויים וייצוגים, הן משרטטות, נדבך על־גבי נדבך, את זהותה של האישה היהודית בישראל מבעד לפריזמה האקדמית של מדעי הרוח והחברה: היסטוריה, ספרות השוואתית, פילוסופיה, סוציולוגיה ואנתרופולוגיה. כל המאמרים עוסקים בדרך שבה מערכות סמליות מעבירות בהצלחה רעיונות לגבי השוני המִגדרי בין גברים ונשים, המתבטאים דרך לשון, דת, גוף או ציפיות.

בספר ארבעה שערים, המתייחסים לנושאים שונים הקשורים לנשים: נשים בתקופות מעצבות של הציונות; גוף האישה: ניכוס הגוף הנשי כרעיה ואֵם ויחסי גוף ותודעה; נשים בשיח הציבורי; נשים והתרבות ההגמונית הגברית בקבוצות מוצא שונות.

המבוא, הכתוב ברוח פוסטמודרנית, כולל ארבע פתיחות שונות, מאת ארבע כותבות שונות (עורכת הספר יעל עצמון והמחברות רות גינזבורג, רחל אליאור ושולמית ברזילי), שכל אחת מהן מציגה היבט מסוים העוסק בעיקר בכוחה של השפה לייצג נשים בתרבות העברית.

ברזילי, במאמרה "להגדיר את הגוף: תהפוכות בפדגוגיה של מין/מיגדר" (ע' 83–92), מבררת בצורה רפלקסיבית כיצד השאלות שנשאלו למן שנות השבעים לגבי מין ומִגדר השפיעו על דרכי ההוראה והמתודולוגיה הביקורתית שלה, על קריאת טקסטים, על התייחסות־הגומלין המקצועית עם תלמידיה ועמיתיה, ועל היחס כלפי עצמה "כגוף המצוי בתוך הקשר חברתי־תרבותי מסוים". אבל תהייתה העיקרית של ברזילי היא אם ההבחנה בין מין ומִגדר, הנעשית בלהט כה רב, הינה אכן חשובה כל־כך. שנים דנה החוקרת בקורסים שלה בשתי המימרות המפורסמות: זו הטרום־מודרנית והטרום־פמיניסטית של פרויד – "אנטומיה היא גורל" – הרואה במִגדר חלק בלתי־נפרד מן המין, לעומת זו של סימון דה־בובואר (2001 [1949]) – "אינך נולדת אישה, אלא נעשית אישה" – המפרידה ביניהם לחלוטין.

לראיה, מחקר של סטולר משנות השבעים קבע שזהות מינית (למשל, של

This content downloaded from
132.66.11.218 on Tue, 16 Feb 2021 16:24:39 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

טרנסקסואלים) נרכשת על־ידי גורמים סביבתיים, ולא ביולוגיים, ולכן אנטומיה אינה גורל. מחקר זה האיץ את פריחתם של מחקרים אחרים, בעיקר של חוקרות כגון צ׳ודורו, מילט, דינרסטיין גרייר ועוד, שבהם ניסו כולן להוכיח שאפילו אם על פניו נראה שמין ומִגדר קשורים זה לזה, הם אינם "קשורים בהכרח זה לזה ביחס של אחד לאחד" (ע׳ 85), ואפשר להשפיע ולשנות את המשמעות של היות "אישה" על־ידי חינוך מחדש. להבדיל ממִגדר, היחס למין מטופל במסגרת המחקר וההוראה כבר שנים רבות, עד שחוקרים (למשל, גאטנס, 1983; מופיע במאמר בע׳ 86) התחילו לשאול שאלות ביחס לקשר הסימביוטי ולאפשרות של רצף, ולא נתק, בין אופני קיום גשמיים (כגון גוף) לבין אופני קיום נפשיים (כגון תופעות של היסטריה או הדרך שבה נשים חוות את המחזור החודשי). יש קשר בין הגוף־המין לבין הנפש־המִגדר והסדר הסמלי, כפי שהם מתבטאים בשפה ובתרבות. בהקשר זה מעניינת הערת־השוליים במאמרה של ברזילי, המספרת שבמאה השלוש־עשרה האמינו אנשים רבים שבעקבות צליבתו של ישו על־ידי היהודים, "כל הגברים היהודים, בדומה לנשים, סובלים ממחזור חודשי". אמונה זו בנחיתותם הצדיקה את קיפוחם.

בשלב זה, בעיקר בהשפעת פוקו וממשיכיו, כגון ג׳ודית בטלר ותומס לָקוּר, המין נשזר ונטווה בתוך המִגדר. הגוף נתפס כתוצר של השיח האנושי ולכן יש לו היסטוריה ופוליטיקה. אף־על־פי שחלו שינויים ותהפוכות בחיפוש אחר הקשר בין מין לבין מִגדר, ולמרות הנימה החיובית, קיימות עדיין בנושא זה בעיות לא־פתורות.

בשער א – "נשים בתקופות מעצבות של הציונות" – בוחנת אלבוים־דרור, במאמרה "האישה הציונית האידיאלית" (ע׳ 95–115), את ייצוגי הנשים בטקסט האוטופי הציוני. התבוננות זו מאפשרת בחינה של רחשי־הלב והמאוויים הגבריים לעומת אלה של הנשים. השינויים הדרמתיים שחלו במאה התשע־עשרה בחינוכה ובזהותה של האישה היהודייה, בעיקר זו מהמעמד הבינוני־הגבוה, מחיי בית ומשפחה מסוגרים לחינוך מודרני השפיעו על הכתיבה הגברית. השינוי ניכר במעבר ממודל שלילי שמוקיע את האישה הגלותית אל מודל שמאדיר את הנשים הלאומיות המעודנות, היפות והרוחניות. בטקסטים אלה מודגש הפער בין ההצהרה על מתן זכויות שוות לנשים במדינה היהודית החלומה לבין אי־העידוד לממשן בפועל. ההצהרה לגבי שוויון זכויות הינה רק "כסות חיצונית של משטר ליברלי שאינו פוסח על הנשים, אולם אין מתכוונים ברצינות למימושו" (ע׳ 99).

מצב זה בלט בהצהרות בקונגרס הציוני הראשון. אף שהיו שבע־עשרה נשים בקונגרס הראשון, נוכחותן שיוותה לו רק "חן מיוחד". הרצל כתב באלטנוילנד שאישה היוצאת לתחום הציבורי ונעשית מעורבת בחיי החברה הלאומית החדשה הינה טיפשה. המודל הרצוי של האישה הלאומית הוא האישה האוריינטלית העסוקה באושרה הפרטי ומקדישה את עצמה לאימהות. במסגרת זו ביקשו כמעט כל האוטופיות הציוניות להפקיע את חינוך הילדים מידי הנשים ולהופכו למכשיר פוליטי מרכזי בעיצוב "היהודי החדש". בכולן קיים הרצון לקטוע את ההמשכיות היהודית הגלותית ולגרום באמצעות החינוך לשינוי רדיקלי שיעמיד את החברה במרכז, ולא את היחיד. ברוב האוטופיות, גם תפקידיה המסורתיים של עקרת־הבית עוברים מהפך. חדרי־אוכל המשרתים את כל הקהילה יחליפו את מקומן המסורתי של הנשים במטבח, וכך "האישה נשתחררה מאוויר המטבח ומהרגליו המטמטמים את המוח" (ע׳ 104). היחס האי־שוויוני של אבות הציונות ומחברי האוטופיות כלפי הנשים בכל מסלולי החיים בלט בסתירות הפנימיות: החינוך השונה בין המינים, מקומם המרכזי

This content downloaded from
132.66.11.218 on Tue, 16 Feb 2021 16:24:39 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

של יופי האישה וגילה, עבודה ותנאי שכר לא־שווים. לעומת הגבר, שגואל את גבריותו באמצעות גאולה לאומית, אל האישה התקיים יחס א־מיני. יתר על כן, לאוטופיסטים לא היה ברור לאיזה דגם של אישה עליהם לחתור: אף שהאוטופיות הציוניות שאפו לדגם של אישה לאומית המציגה "עולם אמין חדש", בסופו של דבר גָבר וניצח הדגם המסורתי היציב של האישה – הבת־זוג והאֵם היהודייה.

במאמר אחר באותו שער, "קולות מן הגרעין הקשה – מסיפוריהן של צעירות העלייה השנייה" (ע' 116–133), מתייחסת דבורה ברנשטיין למסקולניזציה בחלוקת התפקידים וביצירת הדימויים בקרב החלוצים. המאמר מבוסס על זכרונות ורשימות שכתבה שרה מלכין, שעולים מהם ייאוש וקושי רב בחיי היומיום, אבל בעיקר תקוות שנכזבו לגבי מקומן השווה של הנשים בבניית החברה החדשה וחוסר ההתחשבות המוחלט של החלוצים כלפי החלוצות. ברנשטיין כבר כתבה בעבר ספר נפלא (אישה בארץ־ישראל, 1987) על הנושאים הקשורים לקיפוחן של נשים על־ידי האיכרים היהודיים, כמו גם על־ידי החלוצים, שלא ידעו כיצד להתייחס לנשים עובדות וייחסו להן אי־מוסריות ופריצות. כל חטאן של הפועלות היהודיות היה שהן חרגו מנשות המעמד הבינוני היהודי המוכר, ורצו לעבוד בעבודה גופנית קשה וכך למרוד בתפקיד הנשי הידוע ולבנות יחד עם הגברים חברה שוויונית וצודקת. החוקרת חושפת סיפורים קורעי־לב, למשל, על מנהל חווה שגער בפועלות היהודיות על כך שהן עובדות מהר מדי, כי "תפוקתן השיגה את תפוקת הבחורים הפועלים... לא הבינו את רצינותן [של הפועלות], את מחויבותן לעבודה" (ע' 123). כך גם הסיפור שלפיו התנגדה שרה מלכין לקבל שכר גבוה מזה של הגברים תמורת עבודתה כמבשלת, בטענה שנשים וגברים צריכים לעשות עבודה שווה בתנאים שווים; או שתי האספות בדגניה, שעל־פי החברים "הצליחו מאוד" ועסקו בשאלות חשובות, אבל "רק משאלה אחת התעלמתם, כאילו איננה קיימת: שאלת החברוּת". כל מבוקשתן של החברות הייתה להצטרף לחוות לימוד חקלאי לנשים צעירות בחוות כנרת (ע' 123).

שער ב – "גוף האישה: ניכוס הגוף הנשי כרעיה ואֵם ויחסי גוף ותודעה" – נוגע לדעתי באחת הסוגיות המרתקות: הגוף כצומת למאבקים פוליטיים וחברתיים. המשמעות המִגדרית של להיות גבר או אישה הינה תוצר של הגדרה חברתית־תרבותית. הפרדיגמות הסוציולוגיות והפסיכולוגיות, כמו גם הקביעות שלנו הקשורות לדימוי הגוף – יפה או מכוער, שמן או רזה, נשי או גברי וכדומה – אינן מתקיימות בחלל ריק. הן נוצרות, מתעצבות ופועלות בתוך שדות כוח כלכליים וחברתיים הקשורים לזמן היסטורי. הספרות המחקרית בנושא זה (דה־בובואר, 2001 [1949]; Foucault, 1980; Wolf, 1992) מתמקדת בעיקר בגוף כסביבה פיזיולוגית המכילה את התרבות. כזו היא, למשל, פעולת האכילה: מחד גיסא, היא צורך הישרדותי, אך מאידך גיסא, התפריט, הזמן והדרך שבה אנו אוכלים מתעצבים בהקשר תרבותי. כזו היא גם ההבחנה בין הגוף כאובייקט פרטי לבין הגוף כחלק מהקולקטיב, למשל, במשפט הידוע "הנה מונחות גופותינו" או הז'רגון הסמלי השכיח הרואה באומה "גוף" בשר־ודם. וכך גם ההבחנה בין היחיד־הנפש לבין הגוף, או תפיסת הגוף כמשקף מאבק פוליטי מתמיד הנשלט על־ידי תקנות והסדרים חברתיים הקובעים מה מותר ומה אסור.

במאמר של פנינה שירב, "דם הוא דיו: גוף וכתיבה בסיפוריהן של יהודית הנדל ורות אלמוג" (ע' 169–185), נעשה ניסיון לבדוק, באמצעות ניתוח יצירות של סופרות אלה, את הקשר בין נשיות, הנחווית דרך הגוף, לבין היכולת לכתוב, ליצור ולכונן שיח מול

This content downloaded from
132.66.11.218 on Tue, 16 Feb 2021 16:24:39 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

הייצוגים המקובלים על נשים. הכותבת עושה זאת תוך שימוש בשני סיפורי מיתולוגיה. האחד מספר על ארכֶנה הצעירה, שהעזה למרוד באלה אתֶנה, ובעיקר להתחרות עימה במלאכת אריגה. זו, כנקמה על העזה חצופה זו, הופכת אותה לעכביש שירקום לעולמי־עד מהקורים המופרשים מגופו. הסיפור השני עוסק בפרוקנה, אשת טראוס (הגיבור שהציל את אתונה), שביקשה לראות את אחותה האהובה פילומנה. טראוס נשבה בתשוקה בלתי־נשלטת לָאחות, אונס אותה, וכדי שזו לא תפצה את פיה, הוא חותך את לשונה. פילומנה אורגת את "סיפור האונס בחוט ארגמן המסמל את הדם, עם חוטים לבנים" (ע' 171). פרוקנה, המבינה את המשמעות המזוויעה של הכתיבה־אריגה, מבשלת לבעלה את איברי בנם האהוב. בשני הסיפורים הכתיבה הנשית הינה תוצר של מחאה נגד עריצות גברית. ייתכן שסיפורים אלה לא היו מקור השראה לסיפורה של יהודית הנדל "כסף קטן" (1988) ולסיפורה של רות אלמוג "תיקון אמנותי" (1993), אבל הקשר הסמוי קיים. התֵמה של משבר, שנקשר לאשמה ולחטא, והניסיון להשתחרר מלפיתה אדיפלית חזקה גוררים כתיבה סמלית (בסיפור "כסף קטן" הכתיבה נעשית על־ידי דם הווסת על קיר חדר המעצר, ובסיפור "תיקון אמנותי" הגיבורה משליכה את הבגד המוכתם בדמהּ לאחר שהתלבטה אם להטליאו לאחר שנעשתה בו "קריעה"). בשני הסיפורים נעשה ניסיון ליצור שפה שונה מזו שהֻכתיב וסימן האב, ולהתיר את הכבלים שלא אפשרו לשתי הגיבורות לצמוח.

במאמר "נידה ולאומיות: גוף האישה כטקסט" (ע' 213–225) עוסקות החוקרות ניצה ינאי ותמר רפופורט במשמעות התרבותית של דיני נידה המופיעים בספר "ויקרא", ובעיקר ברטוריקה, בהצדקות, בהוספות, בפירושים ובהוראות שהרבנים מצמידים להם. "זוהמה אינה תכונה כשלעצמה, עוצמתה טמונה במבנה של הרעיונות" (ע' 218). תפיסת נידה כביטוי פיזי של זוהמה מופיעה בחוברות־הדרכה לנשים המופצות על־ידי "המרכז הארצי למען טוהרת המשפחה בישראל" שמרכזו בירושלים. החוקרות זיהו שלושה מנגנוני כוח השולטים בריטואל הנידה: פרטנות – שפע של פרטים הקשורים לנוהג הנידה; עמימות – חרף הפרטים הרבים, יש הנחיות עמומות בלבד לגבי אופני הפעולה; שרירותיות – אין קנה־מידה אובייקטיבי וחד־משמעי שבאמצעותו ניתן לקבוע מתי האישה נידה. כאשר יש ספק, הרב הוא הפוסק האחרון.

אם נדמה לרגע שהעמימות מאפשרת חופש פעולה ופרשנות אישית עצמאית, בפועל כוחם של הרבנים גדול, חזק ומאיים כל־כך, שרעיון החופש הינו אשליה רטורית בלבד. מנגנוני השליטה, כפי שהם באים לידי ביטוי בכללים, הינם אמצעים שנועדו לכונן משמעת וצייתנות שאין אפילו צורך לנסות להצדיקן. מחברי החוברות, הרוצים לנסות לשכנע נשים חילוניות בצורך בחוקי הנידה, מפארים ומאדירים את המשפחה היהודית ומוסיפים שני סוגי הנמקה לצורך בנידה: האחד קשור לעונג, והאחר מהווה איום. את העונג אפשר להבין – "כדי שתהא חביבה על בעלה כבשעת כניסתה לחופה", אבל האיום הינו פסקני וחד־משמעי. נשים שאינן מקיימות את מצוות הנידה לא רק "מקלקלות את תולדותיהן... [אלא] עונש[ן] כרת!!... [ש]מוזכר בתורה על אכילה ביום הכיפורים... הטומאה של יחידים מכוננת את טומאתה של אומה שלמה... לשמירת טהרת העם כולו... פוגם הוא בעם כולו". הנורא מכל זו הנקמה הנגזרת על נשים כאלה בשם העם כולו – "בתוך חבלי לידה צריך לזכור כי הטהרה הנפגעת מתנקמת בשעת הלידה, וגם לידת הגאולה בכלל" (ע' 220–221). הנשים אחראיות אם כן לא רק לילדיהן, אלא לעם כולו.

This content downloaded from
132.66.11.218 on Tue, 16 Feb 2021 16:24:39 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

הציות לכללי הנידה, שנותרו כמות שהם על־פני דורות, דרך הריטואל הפוליטי העכשווי, אינו עוד עניין אינטימי בין בני־הזוג, אלא בין האישה לבין עם־ישראל וארץ־ישראל. וכך, "ריטואל הנידה... מגויס עתה ליצירת שיח של תחייה לאומית וטריטוריאלית" (ע' 224).

שער ג – "נשים בשיח הציבורי" – עוסק בהדרת נשים מן המרחב הציבורי הממשי והסמלי. במאמרה "התרנות בתוך דיכוי: כינון זהויות מיגדריות של חיילות בתפקידים 'גבריים'" (ע' 277–302), משתמשת אורנה ששון־לוי בשדה הצבאי כדי לבחון מחדש את מקומן של הנשים במוסד מִדרגי, מינָני ודכאני זה. האם נשים שפועלות בצבא "כמו גברים" אינן מחזקות ומאשרות את העובדה שהמודל הגברי הינו המודל האוניוורסלי והנורמטיבי? ששון־לוי תוהה אם כדאי בכלל לנשים להתגייס לצבא, מכיוון ש"במתכונתו הנוכחית [הצבא] מעמיק ומחריף את פערי הסטאטוס החברתיים" (ע' 302). עדיף אולי לבטל את חובת השירות הצבאי על־מנת לאזן במעט את קיפוחן המאוחר יותר של נשים במשק־הבית ובשוק העבודה. אבל החוקרת אינה יכולה לתת תשובה פסקנית, שכן כך תונצח השוליות שלהן. זוהי איפוא לולאה בלתי־פתירה. לדעתי, למן ספרם של Metcalf & Humphries משנת 1985 – מיניות גברית – מתקיים שיח השואל מהי גבריות: האם קיימת גבריות אחת בלבד, זו המציגה את הדמות הגברית הסטריאוטיפית, או שמא יש גם גבריות אחרת, המתאפיינת בעומס רגשי המטיל על גברים חרדות, ניתוק רגשי ויחסים עכורים עם דמות האב? התשובה היא שגבריות הינה בלשון רבים; כשם שאין "האישה", כך גם כדאי לבחון אם קיים "הגבר". למרות מרכזיותו של הצבא בישראל, גם שם מתחוללים שינויים לא־מעטים, שבאים לידי ביטוי בסרטים, בתמונות, בדימויים הספרותיים ובתקשורת.

מאמרה של חנה נווה, "החוויה הישראלית וחווייתה של הישראלית – גירסת בית הקברות הצבאי, או איפה שולה מלט", הינו מרתק במיוחד. נווה בוחנת במאמרה, בעזרת ספרה של יהודית הנדל הר הטועים, את "היחסים המוכלים" המתקיימים בין שפת הלאום המוסכמת – המתבטאת בטקסט חסר "פרקטיקה אינטימית" שנעזר בשפה גברית, ניטרלית, אובייקטיבית ולא־אישית, ואשר מאמץ ומדגיש את שייכותם של גופות הבנים הפרטיים לאומה – לבין השפה הפרטית הסובייקטיבית, האכפתית, האינטימית והגמישה של משפחות הבנים. בספר הר הטועים מוּשָׂמת שפת האבל אל ההיגיון המטרנליסטי ואל הקשרים הפרימורדיאליים שבין גוף הבן (התינוק, הילד, האדם) לבין אמו. השפה מחלצת את גוף המת מ"קלישאותה וקלישותה... והיא ממשמעת־מחדש את ייצוגו במסגרת שפה מטרנלית" (ע' 306–314).

השפה הינה נשית לא משום שנשים דוברות אותה, אלא כי היא מופעלת ומתקיימת מול הכוח הלאומי ההגמוני. שפה זו נמצאת במקום אחר במִדרג הכוחני מבחינת ערכה, תקפותה ותכניה. היא מבטאת היא־סטוריה שולית. היא פרטית וחלשה, ובשל ההעזה שבה היא נתפסת כחסרת אחריות לאומית, כמשובשת ואפילו כמטורפת. השפה המטרנליסטית מבטאת קונפליקט פוליטי בין כוחה במרחב הגברי, המתקיים בתוך האתוס הציוני המשתקף בבית־הקברות המנופּס והממוגדר, לבין חוסר הכוח הפוליטי של נשים. בספרה של הנדל, רִיק זה מאפשר לאימהות לבנות mater dolorosa – סירוב מוחלט להכניע את הכאב הפרטי האישי והאימהי לסיפורי הגבורה או המפלה.

בבחירת שם הספר "הר הטועים" השתמשה הסופרת בשפת הלכות: "אבן טועים היתה בירושלים, כל מי שאבדה לו אבידה נפנה לשם." משמעותה של מטפורה זו היא שחרף

This content downloaded from
132.66.11.218 on Tue, 16 Feb 2021 16:24:39 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

העובדה שהחללים אינם בין החיים, כדי למצוא את אשר אבד לעד, אימותיהם ממציאות מחדש את השפה הפרטית שאינה בשימושו של הלאום הציבורי והקולקטיבי. "ענייננו של קול זה אינו באינדיווידואליות שלו אלא בטיבו האימהי" (ע' 319).

שער ד – "נשים והתרבות ההגמונית הגברית בקבוצות מוצא שונות (מיגדר ורב־תרבותיות)" – עוסק באחת הסוגיות המרתקות ביותר בנושא של זהות. זהות היחיד שזורה במגוון של קבוצות ייחודיות, ולב־ליבה של זהות זו הוא המקף המחבר בין הזהויות, ההופך את הזהות האישית והקבוצתית למורכבת ומלאת סתירות פנימיות. המאמר הפותח של החוקרת ח'אולה אבו־בקר, "מנהיגות פוליטיות ערביות: האומנם תופעה של שינוי חברתי?" (ע' 343–354), מאיר פן לא ידוע של פעילויות פוליטיות של ארגוני נשים פלסטיניים, שהצמיחו לאורך כל המאה העשרים דורות של מנהיגות. אולם פעילותן הפוליטית של הנשים הערביות (כמו גם של היהודיות) סובבת עדיין סביב הדברים הבסיסיים: נגד הפטריארכיה, למען שוויון זכויות לנשים ולמען הטבת חיי הערבים בכלל. במציאות ההפכפכה והקשה בחלק זה של העולם, פעלו הנשים הערביות לצד הגברים במאבק נגד הבריטים ואחר־כך נגד הדיכוי הישראלי. הנשים פעלו בעבר ופועלות בהווה במסגרת ארגונים רבים, כגון "ארגון הנשים האורתודוקסיות", "אל־נהדה אל־נסאאיה", "ארגון הנשים המתקדמות", "תנועת הנשים הדמוקרטיות", "אל־ארד", וכן במסגרת ארגוני נשים יהודיים, דוגמת "נעמ"ת".

המהמורות שפעילות פוליטיות ערביות צריכות לעבור בחברה שלהן כדי לפעול ברמה המקומית או ברמה הארצית מסובכות וקשות יותר עשרות מונים לעומת אלה של הגברים הערביים הנכנסים לזירה זו. למרות העובדה שהמחברת מחלקת את הגורמים המשפיעים על פעילותן של נשים ערביות בפוליטיקה לשניים – מעצורים פנימיים ומעצורים חיצוניים – אני חושבת ששניהם קשורים לתכונות שהתרבות והסביבה מייחסות לנשים, ושניהם מובָנים באמצעות מנגנונים ומוסדות בהקשר של נשים בכלל, ובחברה מסורתית על אחת כמה וכמה. מנגנונים אלה ממשיכים את אי־השוויון בתוך המשפחה, בחינוך ובכלי־התקשורת. ההגבלות והאיסורים שנכפו על הערבים למן קום המדינה הקשו גם הם התארגנויות פוליטיות של גברים, ובוודאי של נשים. אם יש נשים מנהיגות, הן בדרך־כלל אלה שזכו בתמיכה מצד המשפחה ובן־זוגן.

אף־על־פי שנשים ערביות ספורות בלבד מגיעות להיות מנהיגות, אלה שמצליחות מחוללות שינוי בסדר־היום ובמפת החברה הערבית בארץ. המאמר מעלה אצלי שאלות כגון: מדוע לא צירפה שום מפלגה ערבית נשים ערביות לתפקידי הנהגה (ולו משיקולים של יחסי־ציבור)? מדוע חברות־הכנסת הערביות נבחרו עד כה רק מטעם מפלגות יהודיות? מדוע רוב פעילותן של המנהיגות הערביות מתרחשת במועצות המקומיות? מיהן הנשים המנהיגות/המקצועיות באליטה הערבית שפעילות בארגונים חוץ־פרלמנטריים? כיצד נשים יכולות לקדם את החינוך לשוויון בקרב שני המינים בתנאים הקיימים? לשאלות אלה ואחרות צריך עדיין לתת את הדעת.

מאמרה של חנה קהת, "מעמד הנשים ולימוד תורה בחברה האורתודוקסית" (ע' 355–364), מקיים לכאורה דו־שיח עם מאמרה של אבו־בקר ובוחן את ערכו של ההון הסמלי בלימוד תורה בקרב נשים יהודיות אורתודוקסיות. גם מאמר זה מצביע על השפעתם של ערכים כשוויון, זכויות פרט וכדומה, ועל מקומו של החינוך בשינוי חברתי. בעקבות ספרה של תמר אלאור *בפסח הבא*, שבו היא מֵיטיבה להראות כיצד לימוד תורה

This content downloaded from
132.66.11.218 on Tue, 16 Feb 2021 16:24:39 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

בקרב בנות מהווה זרז לשינוי, בדקה קהת את עמדותיהן של נשים צעירות אחרות כלפי הלימוד המסורתי. רובן, אף שהן אינן חלק מן הקבוצה האוונגרדית, הפנימו ערכים הומניסטיים, כגון שוויון בין המינים, אוטונומיה וחירות אישית. הבעיה נעוצה אם כן לא בדור החדש של הצעירות, אלא אצל מנהיגי החברה האורתודוקסית, הנאחזים עדיין בערכים שמרניים לגבי מקומן של הנשים במאה העשרים ואחת ולגבי צדק והגינות בכלל.

בשני המחקרים האחרונים, האמצעי הברור לשינוי חברתי הוא חינוך שיגביר את המודעות לאי־השוויון ואת הרגישות והסולידריות החברתית.

אני ממליצה בחום על ספר זה לכל אלה ששוויון בין המינים חשוב להם ולאלה הרוצים ללמוד את החברה הישראלית מנקודת־מבט אחרת. העורכת יעל עצמון, שספרים אחרים בעריכתה זכו בהד עצום ותרמו לשיח הפמיניסטי בישראל, עשתה עבודה קשה ויסודית בליקוט מגוון הנושאים המופיעים בספר, המציג פנים רבים לדימויה של האישה הישראלית.

מקורות

ברנשטיין, דבורה (1987). אישה בארץ־ישראל – השאיפה לשוויון בתקופת היישוב. תל־אביב: הקיבוץ המאוחד.

דה־בובואר, סימון (2001 [1949]). המין השני (כרך ראשון: העובדות והמיתוסים). הוצאת בבל.

Foucault, Michelle (1980). *Herculine Barbin: Being the recently discovered memoirs of nineteenth-century French hermaphrodite*. Brighton.

Metcalf, A. & Humphries, M. (Eds.) (1985). *The sexuality of men*. London: Pluto.

Wolf, N. (1992). *The beauty myth: How images of beauty are used against women*. New York: Doubleday.

פנינה פרי

מכללת "לוינסקי" לחינוך

This content downloaded from 132.66.11.218 on Tue, 16 Feb 2021 16:24:39 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

יצחק בריק (עורך) הפוליטיקה של הזיקנה – האוכלוסייה המבוגרת בישראל בסדר העדיפות הלאומי. תל־אביב: הקיבוץ המאוחד. 2002. 219 עמודים.

האם הפוליטיקה של הזִקנה מהווה מרכיב משמעותי לרווחת האוכלוסייה המבוגרת ולאיכות חייה? האם זה טוב חברתית שהזקנים ייהפכו לחלק חשוב ובעל משקל פוליטי באוכלוסייה? הספר החדש, בעריכת יצחק בריק, נותן לכך תשובות חיוביות חד־משמעיות. הספר מאתגר ומהווה תרומה חשובה להבנת שלושה נושאים מרכזיים: ההתייחסות החברתית לגיל הזִקנה, סדר העדיפויות של החברה בהקשר של זִקנה וזקנים, ותפקיד הפוליטיקה בשינוי סדר עדיפויות זה. כ־11% מהאוכלוסייה בישראל כיום הינם בני שישים וחמש ומעלה, ומספרם מגיע לכשש מאות עשרים וחמישה אלף נפש. הגדרת זקן כאדם שגילו מעל שישים וחמש – גיל הפרישה לגמלאות בעולם המודרני – אינה משקפת את הטווח הרחב של גילאי הזִקנה כאשר תוחלת החיים הולכת וגדלה (בארץ חיים כיום כשש מאות איש בני מאה ויותר). על רקע מציאות דינמית זו, ובעידן שבו מערכת היחסים בין האזרחים לממשל מכילה מטבעה דילמות וקונפליקטים אינהרנטיים, ובמידה מסוימת אף מושתתת עליהם, הספר הולם את הצורך הקיים בסדר־היום הציבורי לקבל תשובות לגבי מעמד הזקנים ולגבי ההתייחסות אליהם מבחינת סדר העדיפויות הלאומי.

לדעתי, יש לכלול את הספר כקריאת־חובה בקורסים העוסקים במדיניות, שירותים וחקיקה בהקשר של זִקנה. עיתוי הוצאתו חשוב גם הוא, כאשר החברה הישראלית מפגינה נטייה לזנוח את היחסים המשלימים בין מדיניות חברתית למדיניות כלכלית לטובת שיקולים כלכליים גרידא, וניכרת מגמה של קיצוצים בתקציבי בריאות, רווחה והבטחת הכנסה.

ייחודו של הספר בהציגו, לראשונה בישראל, את המשמעויות וההשלכות של הפוליטיקה של הזִקנה על אוכלוסייה הולכת וגדלה של מבוגרים עם שונות במאפיינים ובצרכים. הכותבים – כולם חוקרים מהשורה הראשונה בשדה הגרונטולוגיה – מתייחסים להיבטים שונים המשפיעים על ההתייחסות החברתית והפוליטית לאוכלוסייה המזדקנת והזקֵנה. הם הצליחו בספר זה לנתח ולשקף את הסוגיות והדילמות המרכזיות שהחברה המודרנית מתמודדת עימן בעידן "המהפכה הדמוגרפית", כמו גם את הדילמות של האוכלוסייה המבוגרת.

יצחק בריק מציג בפרק הפותח סקירה כללית של הנושאים המרכזיים שהספר עוסק בהם. הוא מציג את נתוני הגידול באוכלוסייה הקשישה ודן במושג "גיל" ובמשמעותו, בהדגישו כי הגיל הכרונולוגי שישים וחמש, המתקשר לפרישה, אינו משקף בהכרח את מצב התפקוד או את יכולת התרומה של הפרט. הסוגיות הנובעות ממציאות זו הן: הפרישה מהעבודה והשאלה אם יש לקבוע גיל שבו חובה לפרוש מהעבודה; משמעות השתתפותם של קשישים בכוח העבודה; העצמת זקנים; המדיניות בתחום מערך השירותים לטיפול ממושך וארגון המערך, תוך התמקדות בתהליכי הפרטה; ועד כמה השירותים עונים על צורכי האוכלוסייה המבוגרת.

הפרק השני, מאת חיים חזן, עוסק בסוגיית ההזדקנות בכפר הגלובלי. בשנים האחרונות מתרחב הדיון בזיקות המורכבות שבין תהליכי גלובליזציה ומדיניות חברתית. חזן מצייר בפרק זה את ההשלכות של תהליכי הגלובליזציה בכיוון של התרופפות

This content downloaded from
132.66.11.218 on Tue, 16 Feb 2021 16:25:00 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

המערכת הקהילתית הראשונית, ואת ההשפעות שיש לכך בשלושה תחומים: (1) המרחב החברתי של הזִקנה, דהיינו, גבולות הקשרים החברתיים וההשפעות של תקשורת־ההמונים עליהם, כאשר תפיסת הזִקנה עוברת אל המרקע; (2) הייצוגיים הגיליים בעידן הגלובלי, כפי שהם מתבטאים בחברה המקדשת צרכנות ותרבות נעורים, תוך שימת דגש בדימוי הגוף; (3) זהות זִקנתית העוברת בחינה מחודשת של יחסי גוף ונפש. ניתוח מעמיק זה מציג לקוראים את החשיבות בהבנת ממדים חברתיים־תרבותיים בעידן "הכפר הגלובלי", ומהווה מסגרת תיאורטית־מושגית לסוגיות שנידונות בספר.

הפרק השלישי, מאת אלישבע סדן, דן בסוגיית ההעצמה של אוכלוסיות זקנות. היא מציגה את התשתית הרעיונית הכללית של ההעצמה ומתארת את תהליך ההעצמה של הזקנים בשני מישורים – העצמה פרטנית והעצמה קהילתית. התייחסותה לתהליך ההעצמה כאל מעבר ממצב של חוסר אונים למצב של שליטה רבה יותר בחיים מצביעה על גישה המדגישה את החיפוש אחר משמעות כנותן טעם לחיי האדם (בעקבות הוגי־דעות כוויקטור פרנקל או מרטין בובר), ובכך הפרק מהווה המשך טבעי לניתוח של חזן. סדן מקשרת את חוסר האונים של האוכלוסייה הזקנה ל"הדרה חברתית" (social exclusion), שמשמעותה הרחקה של קבוצה מתשומת־הלב החברתית, ובוודאי הפוליטית. "ההדרה החברתית" הינה נושא שמעסיק רבות בשנים האחרונות את מעצבי המדיניות ואת המטפלים בזקנים, בעיקר עקב השפעות הגלובליזציה. סדן מצביעה על חשיבות ההעצמה לחיזוק כוחם של הזקנים בחברה וליצירת מנהיגות בעלת השפעה פוליטית וחברתית.

הפרק הרביעי, מאת יוסף קטן, עוסק בתהליכי ההפרטה בשירותי הרווחה לזקנים. הדילמה של הרווחה החברתית משקפת את האינטראקציות החברתיות ויחסי־הגומלין עם הסביבה. רעיון ההפרטה מאפיין כיום את מדינת־הרווחה, המנסה לצמצם את מעורבות הממשלה בהספקת שירותים ישירה. המחבר מציג את המרכיבים השונים של ההפרטה, תוך התייחסות לשלושת המודלים המרכזיים: (1) שליטה ממשלתית מלאה; (2) הפרטה חלקית; (3) הפרטה מלאה של השירותים. הוא סוקר בהרחבה את היתרונות והחסרונות של תהליכי ההפרטה, ומנתח את תהליכי ההפרטה בשירותים הקהילתיים והמוסדיים לזקנים בארץ תוך שימת דגש בחוק ביטוח סיעוד. בסיכום הפרק המחבר מתייחס להצלחת ההפרטה החלקית אך מציין את החשיבות של בחינה מחודשת ושיטתית של הסוגיה.

הפרק החמישי, מאת הכלכלנית רות קלינוב, עוסק בהשתתפות האוכלוסייה המבוגרת בשוק העבודה בישראל. המחברת מציגה ממצאים מהעולם לגבי הירידה בגיל הפרישה מהעבודה ומונה את ההסברים העיקריים לכך, תוך הדגשת החשיבות בשיפור תנאי הקצבאות להקדמת הפרישה. גם בארץ קיים תהליך דומה של ירידה בגיל הפרישה, אך בניגוד לאירופה וארצות־הברית, לא חלו כאן שינויים בקצבאות. החוקרת מציעה לבדוק את תפקיד הגורמים שנמצאו כמשפיעים על התהליך בארצות אחרות, כגון עלייה ברמת החיים וברמת הבריאות, וכן את השפעת העלייה מרוסיה. המחברת מציגה את הסוגיות המרכזיות במדיניות גיל הפרישה בארץ, ומעלה נימוקים בעד ונגד העלאת גיל הזכאות לפנסיה, בעד ונגד קביעת גיל זכאות מינימלי, ובעד ונגד השוואת גיל הזכאות של גברים ונשים.

הפרק השישי, מאת חוה גולנדר ונילי טבק, בוחן את שוק הבריאות של הזִקנה, בהינתן שהקשישים הינם הצרכנים העיקריים של מערכת הבריאות. על־אף המדיניות המוצהרת של השארת האדם בקהילה, לגבי חלק מהאוכלוסייה המוגבלת, ששיעורם הולך וגדל, יש

This content downloaded from
132.66.11.218 on Tue, 16 Feb 2021 16:25:00 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

צורך בפתרונות מוסדיים. המחברות מנתחות את הבעייתיות בשירותים המוסדיים, תוך התייחסות לממצאיו של מבקר־המדינה לגבי מצוקת האשפוז הסיעודי – זמן ההמתנה הארוך, הכפילויות וריבוי הרשויות בנושא, הליקויים בנוהלי הפיקוח והבקרה ובתקנים, ורמת המטפלים. כמו־כן הן מצביעות על הבעייתיות של חוק הסיעוד לגבי חלק מהנזקקים, ובמיוחד על הקשיים של קשישים ובני משפחה הנובעים מחוק ביטוח בריאות ממלכתי. הפרק מציג נתונים לגבי זוויות־הראייה של המטפלים במקצועות הבריאות, וכן את ההשלכות הבעייתיות של התמורות בשוק הבריאות לגבי הזקנים, כגון: קלקלות תדמיתיות וערכיות שמחזקות את הדימוי השלילי של הזִקנה, קלקלות מקצועיות וטיפוליות עקב הרפורמה בשירותי הבריאות, וקלקלות חברתיות־מוסריות המעלות תהייה שמא הסתיים עידן הרווחה ומתחזקת הפילוסופיה של הימין הליברלי המדגישה שיקולים כלכליים.

הפרק השביעי, מאת גדעון בן ישראל, עוסק בחשיבות השימוש בפוליטיקה לטובת האוכלוסייה הזקנה, תוך ניתוח של חוק האזרחים הוותיקים והצגת עקרונות האו"ם בנוגע למבוגרים. המחבר מציג בעיות ישראליות ייחודיות המקשות על ציבור הגמלאים, ומציע הפעלת כוח פוליטי במסגרות מפלגתיות קיימות כמו גם יצירת כוח פוליטי באמצעות מפלגת גמלאים.

הפרק האחרון, מאת אביבה קפלן, עוסק בפרדוקסים הקיומיים במרכזי המגורים לזקנים, שנוצרים כתוצאה מהפער בין ההגדרה העצמית והתפיסה האישית של הזקן לבין המציאות והנסיבות הארגוניות שעימן עליו להתמודד בדיור המוגן – או ב"לא־מקום" כהגדרת החוקרת – שבו אין לו שליטה בעולמו ובחייו. המחברת מציגה את הסיבות לכניסה לדיור מסוג זה, ומדגישה כי חשוב להעריך מחדש את הזיקה בין איכות הטיפול לבין איכות החיים במסגרות דיור אלה.

לסיכום, מדובר בספר חשוב שמומלץ לכל העוסקים בזִקנה ואשר מצביע על הצורך והדחיפות בהבנת הפוליטיקה של הזִקנה ובשימוש בכוח פוליטי לקידום רווחתם של הזקנים. הספר מאפשר לקורא להיחשף לסוגיות המרכזיות העומדות על סדר־היום בהקשר של המדיניות החברתית וקביעת סדרי הקדימויות לגבי האוכלוסייה הזקנה. בכך הוא תורם תרומה חשובה וייחודית הן לאיש־המקצוע והן לסטודנט המעוניין להיכנס לעולם המורכב של הפוליטיקה של הזִקנה. עם זה, מכיוון שזהו ספר ראשוני בנושא, הוא אינו ממצה ואינו מקיף את כל התחומים. למשל, הוא אינו מטפל בסוגיות של הבטחת הכנסה, דיור, שעות פנאי וכדומה, ובחלק מהתחומים יש צורך בהעמקה רבה יותר. מבחינה זו יש לראות בספר פתח לדיון מעמיק בנושאי הפוליטיקה של הזִקנה.

אריאלה לבנשטיין
אוניברסיטת חיפה

This content downloaded from
132.66.11.218 on Tue, 16 Feb 2021 16:25:00 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

עופר שיף יהודים משתלבים: אוניברסליזם רפורמי אמריקני מול ציונות, אנטישמיות ושואה

הוצאה משותפת של אוניברסיטת תל־אביב, המכון לחקר הציונות ע"ש חיים ויצמן; אוניברסיטת בן־גוריון בנגב, המרכז למורשת בן־גוריון; אוניברסיטת בר־אילן, המכון לחקר השואה; והסדרה "זהות יהודית בחברה משתנה" של הוצאת עם עובד. 2001. 287 עמודים.

ספרו של עופר שיף ראוי לעיון יסודי ולדיון מקיף לא רק משום שהוא מאיר היבטים חשובים ומרתקים של יהדות ארצות־הברית, אלא משום שהוא מעורר במקביל שורה של שאלות נוקבות ומאתגרות באשר למשמעותה של היהדות בכלל, ושל היהדות בישראל בפרט. אחת האמירות הנדושות לגבי יהדות ארצות־הברית מתריעה על הסכנה הרוחפת מעליה בשל ההתדרדרות בתוכן וההתמעטות במספרים, והנה לאחרונה התבשרנו כי בנתון אחרון זה (של מספרים) חל לאחרונה דווקא שינוי לטובה. יהדות ארצות־הברית מונה כשישה מיליון איש ואישה, והיא עדיין הקהילה היהודית הגדולה ביותר בעולם. בישראל, לעומת זה, מצויים כחמישה מיליון יהודים, ולגבי אחוז לא־מבוטל מהם קיים ספק ביהדותם בשל ההבדל בין השיוך האתני (למשל: אב יהודי, שם יהודי מובהק, קשר עם העם היהודי בזכות העלייה לישראל, שימוש בעברית באופן יומיומי, וחוויה של לימודים בישראל ושירות בצה"ל) לבין השיוך הדתי (אֵם לא־יהודייה שמעולם לא התגיירה). מספרם המדויק של האנשים הנמצאים בסיווג לא־ברור זה אינו ידוע אך הוא מוערך במאות אלפים. יש להניח שמספר זה רק ילך ויגדל, כאשר הצעירים ביניהם, כל עוד לא התגיירו, יתחתנו (כנראה בעיקר בקפריסין) ויולידו דורות חדשים של "יהודים־לא־יהודים", קרי, יהודים על־פי מוצאם האתני שיהדותם אינה מוּכּרת על־ידי הממסד הדתי בישראל. מבחינה זאת, המשבר באשר לעתידו של העם היהודי בעולם מתחדש ומשתנה, בשל תהליך של טמיעה (assimilation), פוקד לא רק את הקהילה הגדולה ביותר בעולם, בארצות־הברית, אלא גם את הקהילה השנייה בגודלה הנמצאת במדינה היהודית.

שיף מתאר את אחד הזרמים הידועים ביהדות ארצות־הברית, ואת מאבקיו השונים להישרדות כיהודים תוך ניסיון לא להסתגר במסגרת סגורה מרצון, אלא להשתלב באופן מלא בחברה הסובבת. לכן בכותרת־המשנה לספר מובהר כי מדובר באוניוורסליות, מחד גיסא, מול המחויבות להיבטים ייחודים של העם היהודי, מאידך גיסא, החל באתגר החיובי של הציונות, המשך בהתמודדות עם הבעיה עתיקת־היומין של האנטישמיות, וכלה בשואה שפקדה את יהדות אירופה, אותה אירופה שבה נולדה והשתרשה התנועה הרפורמית, במיוחד במרכזה ובמערבה, ואשר בה, עוד במאה התשע־עשרה, נפתח ריב־האחים הקשה בין הזרמים השונים ביהדות, ובמיוחד בין הרפורמים לבין האורתודוקסים.

שיף מתאר בספרו את התהליכים השונים באמצעות התמקדות באחת הדמויות הבולטות של התנועה הרפורמית, הרב והמחנך ג'וליאן מורגנשטרן, ששימש במשך עשרות שנים נשיא של המוסד החינוכי העליון של התנועה – The Hebrew Union College. ההיחשפות הראשונה אליו בספר מופיעה כבר בפתחו, שבו מזכיר המחבר כי מייד לאחר עלייתו של היטלר לשלטון בגרמניה, ניצל מורגנשטרן את ההזדמנות של הרצאתו השנתית לרגל פתיחת שנת הלימודים במכללה, והעלה את השאלה אם תנועתו יכולה

This content downloaded from 132.66.11.218 on Tue, 16 Feb 2021 16:25:29 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

עדיין להתמיד בגישתה היסודית של שילוב האוניוורסליות עם היהדות, או שמא הקמת המשטר הנאצי בגרמניה מחייבת היערכות מחדש ובחינה מחודשת של עקרונות התנועה. תשובתו הייתה לאו רבתי, קרי, שאין צורך בשינוי. דברים אלה נאמרו במיוחד לגבי הטיעון שכבר הושמע מפיו של נחום סוקולוב, נשיא ההסתדרות הציונית, כי כל היהודים נדרשים כעת, בשל השינוי שחל באירופה, להיות לציונים. כמומחה מופכר בחקר התנ"ך, הסתמך מורגנשטרן "על מחקריו והשווה את התגובה הציונית לנאציזם לרפורמות מימי עזרא ונחמיה. על פי פרשנותו, גם רפורמות אלו – ממש כמו התגובה הציונית לנאציזם – היו בשעתן סוג של תגובה יהודית־פרטיקולריסטית קיצונית לאיום קיומי, פיסי ורוחני, מצד סביבה לא־יהודית עוינת. הרפורמות בכללן, ובעיקר גירוש הנשים הנוכריות, על ילדיהן", נחשבו בעיניו לדבר חמור ושלילי, שלא תרם כל תרומה "בהבטחת המשכיות הקיום היהודי" (ע' 13–14). באותו זמן – תקופת החזרה אל ארץ־ישראל לאחר ההגליה עם חורבן בית־המקדש – ניצבה לפני היהודים ברירה בין הסתגרות לבין השתלבות, ומורגנשטרן מזכיר את עמדתם השלילית של עזרא ונחמיה לנישואי־תערובת באותה תקופה. באופן דומה, בעיני מורגנשטרן, התנועה הציונית מעדיפה הסתגרות במסגרת לאומנית, בעוד שהתנועה הרפורמית בוחרת בהשתלבות בתוך תפיסה אוניוורסלית.

השוואה זאת של מורגנשטרן תקפה באופן מפתיע למדי למציאות הנוכחית בישראל לאחר עלייתן ארצה של הקהילות היהודיות מברית־המועצות־לשעבר, כאשר בעיה דומה (שמורגנשטרן בוודאי לא העלה על דעתו שתעלה שוב בעידן המודרני) ניצבת בפני החברה הישראלית – כיצד להתייחס לנוכריות ולילדיהן. המדינה אינה דורשת אומנם גירושים (כפי שהיה אולי בתקופה התנ"כית),[1] אלא מקבלת את הנוכריות כעולות בעלות זכויות אזרחיות, אך משאירה את זהותן היהודית מטולטלת בין שיוך אתני לבין דחייה דתית. אגב, מעניין שתקופות הגלות בבבל ובברית־המועצות היו זהות כמעט במשכן – כשבעים שנה. לעצם העניין, ברית־המועצות הייתה מדינה שרדפה את כל הדתות, ולא רק את הדת היהודית, והעמידה אותן בצילה של האידיאולוגיה הממסדית. ברור שנדרש כיום פתרון מקיף ומקורי לקבוצה גדולה של אנשים, אך שוב ההסתגרות גוברת על האוניוורסליזם. אלא שהפעם ההסתגרות אינה של תנועה לאומנית (הציונות), אלא של תנועה דתית (האורתודוקסית והחרדית), שגישתה לזהות היהודית נכפתה (או ליתר דיוק התקבלה) גם על החילונים בישראל.

הזכרתי את ההקשר הישראלי כי כאשר קוראים ספר זה, שנכתב בעברית והודפס בישראל, עולה כל הזמן התחושה שהבעיה המתוארת – לבטיהם של מנהיגים בגולה לגבי הסתגרות או השתלבות – אינה רק נחלתם של יהודים בגולה, אלא גם, ובמידה לא־פחותה, של יהודים במדינה היהודית. הסוגיה שמלווה את היהודים בישראל היא אם להידמות לעם לבדד ישכון, או שמא להשתלב בעולם תוך עמידה על הייחוד שביהדות

1 מן הכתוב בתנ"ך אין זה ברור כלל כי הזוגות המעורבים נאלצו להתגרש. ברור שזו אכן הייתה הגזרה המיידית לגבי קומץ של כוהנים, אך לגבי יתר בני־ישראל שנישאו לנוכריות הוקמה ועדה שישבה על המדוכה במשך כשלושה חודשים ובחנה באופן מדוקדק כל מקרה ומקרה. בתנ"ך לא נאמר מה היו תוצאות הדיונים, אך אין ספק שלא נדרשו גירושים מיידיים ואוטומטיים, שאם לא כן לא היה שום צורך בשלושה חודשים של דיונים.

This content downloaded from
132.66.11.218 on Tue, 16 Feb 2021 16:25:29 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

(למשל, לגבי העולם המערבי־הנוצרי, כפירה במעמדו של ישו, שצליבתו מהווה את אחד מסמליו המובהקים והבולטים של המערב, אפילו בעידן החילוני של העולם המודרני).

אין ספק שקיימת שאיפה להשתלב באותם ערכים ועקרונות שהינם נחלת הכלל. בעניין זה מעניין הוויכוח במישור הפוליטי והמשפטי אם ניתן לצקת תוכן של ממש להגדרתה של מדינת־ישראל כמדינה יהודית ודמוקרטית. הרי יש שפע של טיעונים שמדובר בדבר והיפוכו – שהיהדות והדמוקרטיה אינן מסוגלות לדור בכפיפה אחת. אך דברים נאמרו בדרך־כלל ללא ביסוס או תוך שימוש בִּרירני באמרות (לפעמים אומללות) שהופיעו מדי פעם במסורת היהודית (כאילו לדמוקרטיות מובהקות אין נפילות דומות, כגון חוקה אמריקאית שמכירה בעבדות). למעשה, ייתכן שהאתגר האמיתי הניצב בפני החברה הישראלית הוא מתן ממשות להגדרה הזאת של מדינה יהודית ודמוקרטית, ובעניין זה, לעניות דעתי ולצערי, אין עוסקים כמעט, אם כי דווקא בנכר יש מלומדים יהודיים הנוקטים פרשנות מתחדשת ומרבים להתייחס אל היהדות כדמוקרטית ביסודה, ואולי אפילו כמקדימה בימי קדם את היוונים (שגם להם הייתה בעיה של עבדות).

החברה הישראלית חייבת אם כן לערוך בדיקה עמוקה של משמעות היהדות בעולם המודרני, ולשם כך היא עשויה להיעזר דווקא, למרבה הפרדוקס, בנסיונה רב־השנים של התנועה הרפורמית, ובגישושיה אחר שילוב בין היהדות לבין האוניוורסליזם, ולצורך העניין, באופן ממוקד יותר לגבי ההיבט הפוליטי, בין היהדות לבין הדמוקרטיה. אם יש כוונה לקיים דיון כזה בישראל, ובהינתן שנסיונן של קהילות אחרות עשוי לתרום לעומק ולהיקף של הדיון, אזי ראשית חוכמה יש לעיין בספר חשוב זה של שיף.

לספר יש היבטים רבים נוספים, שאחד החשובים שביניהם הוא שאלת האותנטיות שביהדות. בכל הנוגע להבנת היהדות, לא היססו מורגנשטרן וחבריו למקצוע (חקר התנ"ך) ולתנועה (הרפורמית) להיעזר בגישה של ביקורת המקרא. גם בישראל מתקיים כמובן דיון הנעזר בגישה של ביקורת המקרא, בחוגים אוניברסיטאיים למשל, אך לרוב הוא מתנהל במישור החילוני. בארצות־הברית, לעומת זה, חלק ניכר מהשימוש בגישה גמישה ופתוחה זו נעשה במוסדות אקדמיים דתיים, כגון The Hebrew Union College וכן מוסד מקביל של התנועה הקונסרווטיבית (The Jewish Theological Seminary), שחרף דתיותם מקיימים גם לימודים כלליים. לשני המוסדות יש אומנם סניפים בישראל, אך השפעתם בארץ מועטה. מוסדות כאלה (וכן מוסדות כגון מכון הרטמן בירושלים) מסוגלים להעמיד אתגר של ממש בפני החברה הישראלית – דיון אמיתי במהות היהדות, כאשר מול ההסתגרות של האורתודוקסיה והפונדמנטליזם של החרדים, תיבחן גישתם הפילוסופית, האידיאולוגית והתיאולוגית של מלומדים שעסקו בשאלות הללו בעבר – לא רק באמריקה, אלא גם באירופה. בהקשר זה ניתן להזכיר כי השואה חיסלה לא רק את עולם הישיבות של מזרח אירופה, אלא גם את העולם היהודי התוסס במערבה ובמרכזה (שם היה לתנועות הרפורמית והקונסרווטיבית מעמד מוּכּר ובכיר) – עובדה שנשכחת לפעמים.

בנושא האותנטיות של היהדות, היו אף מלומדים שטענו לאותנטיות של הדת הרפורמית, ובמילים של שיף, היו שהשתמשו "בתפישה זו כדי לקעקע את היומרה האורתודוקסית לייצג את היהדות הטהורה". אחד מן המלומדים הללו, קוהלר, אף "הציע גישה הפוכה, לפיה הרפורמה היא שלב אחרון ומתקדם בשרשרת התפתחויות ארוכה של היהדות". קוהלר ומורגנשטרן נעזרו אפילו בגישה אבולוציונית (שמקורה בדרווין) כדי

This content downloaded from
132.66.11.218 on Tue, 16 Feb 2021 16:25:29 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

"להציב מול תפישת הקיום היהודי המסתגרת והקופאת על שמריה של האורתודוקסיה את התפישה הרפורמית, הרואה את הקיום היהודי כתלוי בהשתלבות, בהתפתחות ובהשתנות מתמדת" (ע' 93). ייתכן שגישה מוחלטת זו יומרנית מדי, ומול הטענות הנגדיות של אותנטיות ניתן לקבוע פשרה: גם זה וגם זה – הטלית כולה אינה של צד זה או אחר באופן בלבדי, ויופייה של היהדות נעוץ דווקא במגוון הגישות, המעמיק ומעשיר אותה.

מבחינה זאת, היהדות של ארצות־הברית אינה במשבר קשה יותר מאשר היהדות בישראל; אדרבה, היא ניחנה באותו מגוון שמבטיח אולי יותר מכל את המשך היהדות. הזלזול שהחברה היהודית בישראל מגלה כלפי התנועה הרפורמית (וכלפי תנועות אחרות) הינו בעוכריה, על אחת כמה וכמה כאשר זלזול זה אינו שמור רק למחנה הדתי, אלא מאפיין גם שכבות רחבות של חילונים ואף של מסורתיים (ולאחרונים יש בוודאי הרבה מן המשותף עם התנועות הללו). עיון בספרו של שיף יעזור אולי להאיר תנועות אלה באור אחר וחיובי.

הערה אחרונה, שמתאימה במיוחד לכתב־עת סוציולוגי: לנוכח הטענות בדבר קיפוח המסורות של הקהילות שמקורן בצפון אפריקה ובמערב אסיה, ובדבר הזלזול שגילתה בעבר החברה הישראלית כלפי מנהגיהן בענייני דת, מעניין לראות כיצד דווקא התנועה הדתית־הפוליטית שהוקמה בשמן, היא ש"ס, מצטיינת בגילוי זלזול מבחינה דתית בתנועה הרפורמית, ומפעילה את מלוא כוחה למניעת כל הכרה במעמדה בישראל. חברי ש"ס לא למדו דבר מנסיונם המר. הקיפוח שהיה נחלתם בזמנו, בהיותם שונים, מופעל כעת במלוא חומרתו נגד קבוצה אחרת שהינה שונה. גם בשל סיבה זאת כדאי לעיין בספר זה, כדי להתוודע לדרך שבה דת יכולה להתקיים, להתפתח ולהתקדם בעולם חילוני.

לסיכום, כמשתקף מן הכותרת של הספר, התנועה הרפורמית עשתה שינוי של ממש בעקבות השואה, וכיום היא משולבת היטב עם התנועה הציונית, ופועלת לקשור בין האוניוורסליזם לבין הפרטיקולריזם. גישה גמישה זו, שהינה נחלתה של תנועה דתית בנכר, ראוי שתאומץ גם על־ידי מדינה שמוגדרת כדמוקרטית ויהודית. ספרו של שיף אינו רק הצצה אל עולם אחר, עולם רחוק, אלא גם תרשים אפשרי לסוגיה שמעסיקה את החברה הישראלית – מהות היהדות בעולם המודרני, והשילוב הרצוי בין אוניוורסליזם לבין פרטיקולריזם, בין קדוש לבין חדש.

ליאון שלף
אוניברסיטת תל־אביב

This content downloaded from
132.66.11.218 on Tue, 16 Feb 2021 16:25:29 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

אברהם מלמד היהפוך כושי עורו? האדם השחור כ"אחר" בתולדות התרבות היהודית. הוצאת הספרים של אוניברסיטת חיפה וזמורה־ביתן. תשס"ב.
334 עמודים.

את הספר שלפנינו, העוסק בדימוייו של האדם השחור בתרבות היהודית, יש לראות כצומת בין שני כיוונים מחקריים הפורחים בשני העשורים האחרונים: האחד הוא היחס ל"אחרים" בתרבות היהודית (ובראש ובראשונה המחקרים על־אודות מקומן של הנשים בתרבות זו), והאחר הוא חקר התרבות השחורה הפורח בארצות־הברית. קשה להבין את הקשרו של המחקר שלפנינו מבלי להכיר את הפולמוס המתנהל בארצות־הברית בין הקהילות האפרו־אמריקאית והיהודית באשר לשאלה אם מקור האפליה הגזעית נגד השחורים בתרבות המערבית נעוץ במסורת היהודית. זהו פולמוס טעון וחריף, שבו המאמרים האקדמיים מגויסים לחלוטין למאבק הפוליטי והאתני.[1] מבחינה זו ההקשר הישראלי של הכתיבה, המצוי מחוץ להקשר הפולמוסי המיידי, מיטיב עם הספר מאוד, ומאפשר מבט נינוח יותר על הסוגיה.[2] עם זה, גם בספר זה ניכרים הֵדיו של הפולמוס, ולוּ רק משום שהפרקים העוסקים בתרבות המקראית והתלמודית נסמכים בעיקר על מאמרים שנכתבו בהקשרים אלה, אם כהאשמה כלפי היהדות ואם כהגנה עליה. עוד נשוב ונראה שגם המחבר שלנו משתתף בפרויקט היהודי של ההגנה על המסורת, אם כי בדרך עקיפה ומעודנת בהרבה.

סוגיית היחס לאדם השחור נבחנה במחקר במיוחד בהקשר של סוגיית העבדות וצידוקיה. תופעת העבדות השחורה החלה להתפתח בתקופה ההלניסטית, המשיכה להתקיים במינונים משתנים, במיוחד בארצות המזרח, עד שפרצה שוב במלוא עוצמתה עם גילויי האמריקות ודרום־אפריקה, שהציפו מחדש גם את אירופה הנוצרית בעבדות שחורה. מבחינה זו המסורת היהודית מהווה מפתח חשוב לשיח על־אודות העבדות השחורה, שכן היא מספקת את הצידוק התיאולוגי הראשון ל"טבעיות" שבעבדותם של השחורים, בדמות עונשו של חם בספר בראשית (מהלך המכונה בספרות "מיתוס חם"). אולם בניגוד לתרבות ההלניסטית, שבה עיקר הדיון ביחס לאדם השחור נסב אכן סביב העבדות השחורה שרווחה ברומא וסביבתה, בספרות חז"ל עיקר העיסוק בדמות השחור מנותק מהקשרים מציאותיים ומרוכז סביב כמה טקסטים מקראיים, החל בחטאו של חם בן נוח, כאמור, דרך האישה הכושית שלקח משה, ועד לפרשנות של פסוקים שונים בשיר השירים המתארים את השולמית כ"שחורה" או "שחרחורת" (החל בימי־הביניים התנהלו גם דיונים מדעיים בתורת האקלימים ובמקומם של עשרת השבטים האבודים). רוב הדיונים הללו אינם מופנים

1 על מאבק זה ראו אביעזר כהן קללת חם בספרות חז"ל וייחוסה לשחורים ולבני כוש (עבודה לשם קבלת תואר שני, אוניברסיטת בר־אילן, תשס"א) 12–17, וההפניות המובאות שם.

2 זה אולי המקום לציין שהן הספר שלפנינו והן עבודתו של אביעזר כהן (ראו בהערה הקודמת) מגיעים למסקנות קרובות יותר לאלה של המחקרים האפרו־אמריקאיים, למרות כל ההסתייגויות, מאשר לאפולוגטיקה היהודית־האמריקאית בעניין זה (ראו: כהן, שם, ע' 134; מלמד, ע' 85–84).

This content downloaded from
132.66.11.218 on Tue, 16 Feb 2021 16:25:49 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

אל השחור הקרוב, המציאותי,[3] אלא לשחור הפנטסטי והאקזוטי, זה המצוי בכתובים או מעבר לנהרי כוש. האופי הספרותי והפרשני של הדיונים, החל בספרות חז"ל, מאפשר להרחיב את המבט מן ההקשרים המציאותיים לשאלות של פרשנות, דימויים ודמיונות. ריחוקו של האדם השחור ממוקדי החיכוך המיידיים של החכמים (בניגוד לעיסוקם בנצרות, בהלניזם, בנשים וכדומה) הופך את תיאוריו לאינפורמטיביים הרבה יותר ביחס לעולמם המדומיין של החכמים ולדרך שבה הם מחלקים ומסדרים אותו.

לאחר הצגה מבואית של הנושא, הספר מחולק על־פי סדר כרונולוגי – מן המקרא ועד הגילויים הגיאוגרפיים בראשית העת החדשה. הבחירה במתכונת טרנס־היסטורית, הבוחנת תֵמה מסוימת לאורך תקופות שונות, "מן התנ"ך ועד הפלמ"ח" (או במקרה שלפנינו עד המאה השבע־עשרה, בתוספת התייחסות מסוימת במבוא לתקופה המודרנית), אינה מובנת מאליה. בספר זה מחירה ניכר כבר בפער הגלוי בין המחצית הראשונה של הספר, העוסקת בתקופת המקרא וחז"ל, לבין מחציתו השנייה העוסקת בספרות ימי־ הביניים – תחום התמחותו של המחבר. פער זה ניכר ביותר בכתיבתו על התרבות ההלניסטית, שבה הוא מסתמך על ספרות משנית בלבד, ובכתיבתו על ספרות חז"ל, שבה הניתוחים חסרים ולא־מדויקים.[4] האם ההפסד של חוסר הדיוק ההיסטורי יוצא ברווח של המבט הכולל? דומני כי הצידוק של כתיבה מסוג זה הוא במעקב שהיא מאפשרת אחר גלגולי המסורות לאורך התקופות. תחום זה של סטריאוטיפים תרבותיים מתאפיין בעמידות רבה של הדימויים המתפקדים בו, ורק מבט־על כזה עשוי לגלות את היסודות היציבים מבעד לחילופי־העיתים. מבט כזה מסוגל אף להעמיק מן הדימויים עצמם ותפקודם אל מבני־העומק וצורות השיח השליטות. אכן, במקומות אחדים המחבר מנצל יתרון זה, ומציג את גלגוליהן של מסורות שונות (האישה הכושית של משה, האקלים האפריקאי ועוד). הכתיבה על נושאים אלה אכן מלמדת על יציבות רבה לאורך הזמן. למשל, הפרק השישי, העוסק ביחס אל האדם השחור בתרבות היהודית באירופה הנוצרית, מלמד כי אף

---

3 אף־על־פי שהעבדות השחורה הגיעה גם לשכבות הגבוהות בחברה היהודית, כפי שקובע המחבר (ויהודים אף היו מעורבים בסחר עבדים בתקופות מסוימות). אחד המקורות המרתקים בהקשר זה (שנעלם משום־מה מעיני המחבר) הוא הסיפור במדרש משלי, פרק ט (מהדורת ויסוצקי, ע' 69), על טבי, עבדו הידוע של רבן גמליאל: "ועוד מעשה היה ברבן גמליאל הזקן, שהיו הזקנים מסובין אצלו, והיה טבי עבדו עומד ומשמשו. אמר ר' אלעזר בן עזריה: אי לך כנען שחייבת לבניך, בין צדיקים בין רשעים. בדין היה שיהא טבי מוסב ואנו משמשין." המתח שבין ההכרה במעלותיו של טבי כאדם (עד כדי כך שהיה ראוי כי חכמים הם שישרתו אותו; ראו גם משנה, מסכת סוכה, פרק ב, משנה א) לבין היותו חלק מקללת חם הקדומה, שאין להשתחרר ממנה ("בין צדיקים ובין רשעים"), מופיע כאן במלוא חריפותו.

4 הפרק על ספרות חז"ל מנומר באי־דיוקים טקסטואליים מיותרים, כגון ציטוט המקבילות המאוחרות דווקא (למשל, ע' 88, 115), ההתייחסות לבראשית רבה כאל תוספת מאוחרת למובא בתלמוד הבבלי (ע' 97, 99) ועוד. יש להדגיש זאת בעיקר לנוכח החשיבות הרבה שהמחבר מייחס (בצדק) לתרבות התלמודית בהתהוות היחס לאדם השחור (ראו, למשל, ע' 11). ביחס להסתמכותו החוזרת ונשנית של המחבר על האמור בבן סירא, כה, כ, על האישה הרעה המשחירה את פני בעלה כדוֹב, ראו מנחם קיסטר "בשולי ספר בן־סירא" לשוננו מז (תשמ"ג) 134.

This content downloaded from
132.66.11.218 on Tue, 16 Feb 2021 16:25:49 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

שהמלומדים היהודיים בתרבות זו לא באו במגע עם שחורים (שכן העבדות בארצות אלה הייתה סלבית), וייתכן שרבים מהם אף לא ראו אדם שחור מימיהם, דרך הטיפול שלהם בסוגיה זו דומה מאוד לזו של התרבות המוסלמית, שבה התקיימה עבדות שחורה (פרק חמישי). הדמיון הגדול מלמד כי המסורת הספרותית עיצבה את הדימויים הרבה יותר מן הסביבה המיידית והניסיון הממשי. בהקשר זה ניכרת ההשפעה האדירה של ספרות חז"ל. המחבר מראה במקומות שונים כיצד מסורות שנוצרו בתרבות חז"ל קבעו את היחס אל האדם השחור באופן יציב למדי בתקופות מאוחרות יותר. אכן, ברוב המקרים לא מילא השחור (בניגוד להלניסט או לנוצרי) תפקיד ממשי משמעותי לגבי היהודי, ולפיכך היחס אליו היה כמעט לחלוטין משחק של פנטזיות, דימויים ומסורות טקסטואליות ופרשניות.

אולם ככלל נראה כי המחבר אינו עושה שימוש רב בכלי ההשוואתי שהרוחב ההיסטורי מאפשר לו. הדבר נובע הן מן התזה העומדת בבסיס הספר והן מן המתודות הננקטות בו. אף־על־פי שהחומר הרב שנאסף בספר מאפשר שחזור של מסורות פנים־יהודיות יציבות למדי ביחס לאדם השחור, המחבר בוחר בהסבר א־תרבותי במוצהר כאשר הוא מנתח את היחס המתגלה במסורות אלה:

> לא יהדותם של מלומדים אלה, אלא גוון עורם בהשוואה לקבוצות אתניות אחרות, הוא שהכתיב את עמדתם ביחס לטבע השחור והמעמד הראוי לו בחברה האנושית. עמדתם נתנה ביטוי למכניזם השליטה של הזכר הלבן יחסית. לצרכים פסיכולוגיים, חברתיים וכלכליים אלה נתן המתבונן לבוש תיאולוגי – יהודי נוצרי או מוסלמי – בהתאם לשייכותו התיאו־אתנית למטרה לתת להם לגיטימציה תיאולוגית. (ע' 12)

ובהמשך, באופן כללי יותר:

> העמדה שפיתחו המלומדים היהודים ביחס לאשה – או לאדם השחור – לא נבעה, אפוא, מיהדותם, אלא מזהותם המינית והאתנית, שהכתיבה, כמעט בהכרח, את השקפת עולמם. (ע' 142–143)

תפיסה א־תרבותית זו מעוררת תמיהות. האומנם הניגוד בין עור שחור ועור לבן טבוע במקום שמחוץ ומעבר לתרבות? האם זהו מאפיין של האדם הלבן באשר הוא? דומה כי ההשוואה להקשר המִגדרי רק מחדדת את השאלה עוד יותר, שהרי שנים של מחקר תרבות בסוגיות מִגדר לימדונו כי אין כל אפשרות לזקק עמדה בסיסית אחת כלשהי הננקטת על־ידי הגברים באשר הם, ושהגישות בסוגיות אלה הינן תלויות־תרבות לחלוטין. תפיסה זו עולה במבוא בהקשר אפולוגטי מובהק – במסגרת ניסיון להסביר מדוע אין להאשים את "היהדות" בממצאים הקשים שבמחקר זה – ודומה כי היא תרומתו של המחבר לפולמוס היהודי–האפרו־אמריקאי שבו פתחנו. לעניינו חשוב שגישה זו היא המנטרלת את היכולת לספר סיפור תרבותי רחב ומקיף, שכן אם המפתח טמון בצבע העור של הכותב, ולא בתרבות המסוימת שמתוכה הוא פועל, אזי למסורת התרבותית – יהודית, נוצרית או מוסלמית, כלשונו – יש תפקיד משני בלבד בעיצוב יחסו אל האחר.

נראה כי טענה ראשונית זו של המחבר נועדה להוות כלי לשיפור "תדמיתה" של המסורת היהודית יותר מאשר מסקנה תקפה מן המחקר עצמו. אכן, טענה זו מתחרה במהלך הספר בטענות אחרות המדגישות דווקא את ייחודה של המסורת היהודית בעיצוב

This content downloaded from
132.66.11.218 on Tue, 16 Feb 2021 16:25:49 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

דמותו של השחור (ראו, למשל, את ההשוואה לתרבות ההלניסטית בע׳ 84–85), כמו גם את תלותה של דמות זאת בשינויים היסטוריים (כגון עלייתה וירידתה של העבדות השחורה בתקופות השונות). דוגמה להדגשת ייחודה של המסורת היהודית בהקשר זה ניתן לראות בקטע הבא:

> דימוי זה [של האדם השחור – י״ר] הוא תוצר מובהק של התרבות הרבנית, ובתור שכזה היתה לו השפעה מרחיקת לכת על דימוי השחור כאחר הנחות בפרט, ועל דימויי צבע העור בכלל, בהיסטוריה של התרבות היהודית עד ימינו... לא ניתן לטשטש את משמעותם הקשה של טקסטים אלה בטענה שאין כאן אלא ביטוי להשפעות חיצוניות. אין ספק שאלה השקפות השייכות בצורה אורגנית לתרבות הרבנית, ואינן סתם קישוט שהגיע מבחוץ. (ע׳ 11)

בניגוד להצהרתו התקיפה של המחבר על הימנעות מכל נימה אפולוגטית (ע׳ 13), דומה כי ניטרליות כזו אינה אפשרית בתנאי הרגישות הגזעית והאתנית שאנו שרויים בהם (ובוודאי למי שכותב בעברית ובהקשר ישראלי).[5] את היומרה להתגבר על ההקשרים הפוליטיים והעכשוויים של הכתיבה ההיסטורית יש להמיר במודעות ואף באירוניה כלפי המקום שממנו נכתב המחקר, שאינו יכול לחמוק אל מחוץ לסוגיות שבהן הוא דן.

מכאן למתודה. המחבר בוחן את הטקסטים בראש ובראשונה על־פי קטגוריה שיפוטית – אם הם מפגינים יחס חיובי או שלילי (קיימות כמובן דרגות־ביניים שונות) כלפי האדם השחור. שוב ושוב אנו נתקלים באכזבתו של המחבר מיחסם המשפיל והסטריאוטיפי של המקורות, ושוב ושוב הוא מוצא את עצמו מבקש אחר נסיבות מקילות למלומדים הנבחנים על־ידיו.[6] המבט השיפוטי הינו בעוכרי המחבר, והוא שמגביל את ניצול החומרים העשירים כל־כך המובאים בספר. צעד ראשון לקראת שחרור מן הסד השיפוטי כרוך בהעדפה של הפרגמטיקה על הסמנטיקה, של השימוש על המשמעות.[7] במקום לשאול מה המלומדים השונים אומרים על השחור, ניתן לשאול איך דמותו מתפקדת בתרבות הנידונה, איזה תפקיד הוא ממלא ואילו צרכים הוא מספק. הניתוחים בספר מוגבלים בשאלות אלה בעיקר לקטגוריות פסיכולוגיות (המשרתות את התזה בדבר האוניוורסליות של דימויי השחור בתרבויות הלבנות). הספר מתאר את הפחד מן האחר בכלל, ומן הצבע השחור בפרט, ואת הדחייה הנובעת מפחדים קמאיים אלה. המחבר אף

---

5 כוונתי לא רק לגזענות בהקשר של הסכסוך היהודי–הערבי, אלא קודם־כל, בהקשר שלנו, ביחס הגזעני והמפלה כלפי עולי אתיופיה. ראו בהקשר זה את דברי הפתיחה של כהן, לעיל הערה 1, ע׳ 12.

6 בהקשר זה אי־אפשר לא להזכיר את הארכנות הרבה של הכתיבה, ההופכת את הקריאה בספר למייגעת ולעיתים מייאשת כמעט. המחבר חוזר על טיעוניו עשרות רבות של פעמים, מספֵּר בלשונו ובאריכות את שכבר אמרו המקורות, ומפרט שוב ושוב את האשמותיו כלפי הכותבים כמו גם את נקודות הזכות שהוא מוצא להם. עריכה מהודקת יותר הייתה מקצרת את הספר באחוזים ניכרים והופכת אותו לחד וקולח בהרבה.

7 ביטוי זה אני שואל מעדי אופיר עבודת ההווה (תל־אביב, 2001), 122.

This content downloaded from
132.66.11.218 on Tue, 16 Feb 2021 16:25:49 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

מרחיב את הדיבור על הקשרים הסבוכים בין הפחדים מן האחר לבין הפנטזיות על־אודותיו, בעיקר בהקשר של יכולותיו המיניות. גם במקומות שבהם המחבר מתמקד בייחודה של התרבות היהודית, הוא מציע הסברים פסיכו־חברתיים המתמקדים ביחס של קבוצות מדוכאות אל קבוצות נחותות מהם (ע' 45).

היה אפשר לבחון את הדברים מנקודות־מבט רחבות יותר, שהיו מאפשרות לגלות פנים מורכבים יותר בטקסטים הנידונים. למשל, היה ראוי להיעזר בתיאוריות פוסט־קולוניאליסטיות[8] בחשיפת נסיונן של תרבויות לברוח מאופיין ההיברידי ולעצב את עצמן כבעלות מאפיינים טהורים (בהקשר שלנו – בעלי צבע טהור) בעודן משליכות את ההיברידיות על האחרים (הדברים באים לידי ביטוי מחודד בתולדות הפרשנות לפסוק "אל תִּרְאֵנִי שאני שחרחֹרֶת"). ניתוח כזה עשוי להסביר גם מדוע היחס החריף ביותר לאדם השחור מתגלה לאו דווקא בתרבויות ה"לבנות", אלא בתרבויות ההלניסטית והיהודית, שתפסו את עצמן (ובמקרה של היהודים לפחות, גם נתפסו על־ידי אחרים) כבעלות עור בינוני ואף כהה. תיאוריות אלה היו מסייעות גם למקם את הטקסטים הנידונים בהקשרים רחבים יותר של יחס לתרבויות אחרות, ולאפשר הבחנות בין סוגים שונים של "שיפוטי ערך שליליים" (כלשון המחבר בע' 77) כלפי ה"אחרים". בהקשר זה מעניין שאי־אפשר כמעט למצוא בכתיבה היהודית ביטויי שנאה כלפי שחורים, בניגוד להתבטאויות כלפי הנצרות וההלניזם, אלא בעיקר שילוב של עליונות ואקזוטיקה. למשל, המחבר דן באריכות בברכת "מְשַׁנֶּה הבריות" החז"לית (ע' 88–91), אך אינו מחדד את ההבחנה בין ברכה זו, המיועדת ליצורים אקזוטיים (כושי, לבקן, ננס וכדומה), לבין ברכת "ברוך דיין האמת", המופיעה באותה ברייתא ואשר מיועדת לאנשים בעלי נכויות ומומים. הברכה השנייה מופיעה בהקשר מוסרי ברור – צידוק הדין כלפי אומללותם של הבריות הפגומות, ואילו ברכת "מְשַׁנֶּה הבריות" מוצגת כהתבוננות באקזוטי, המעורר סקרנות, ולא רחמים.[9] מבט תרבותי יאפשר גם לקשור את הטקסטים על־אודות האדם השחור לרבדים אחרים של התרבות היהודית, כגון היחס לזר ולגוי באופן רחב, ולקשור בין אלה לבין המבנה הייחודי של המונותיאיזם היהודי.

אחד הפרקים המרתקים בספר הוא זה הבוחן את הטענה הנוצרית בימי־הביניים כי היהודים הינם שחורים או למצער כהים (ע' 40–56). פרק מאלף זה בהיסטוריה מלמד כי לא רק היחס אל השחור נתון למשא־ומתן תרבותי, אלא גם עצם הקביעה מיהו שחור. הספר מראה כיצד קיבלו היהודים את אפיונם ככהים כעובדה אמפירית, ואף אימצו לחלוטין את הנורמות האסתטיות ביחס לזיהוי זה. הוויכוח בין היהודים לנוצרים בהקשר זה התנהל רק ביחס להסברת מקור צבעם הכהה של היהודים ולשאלה בדבר אפשרות השתנותו. למשל, ב"ספר נצחון ישן", חיבור פולמוסי אשכנזי מן המאה הארבע־עשרה, מופיעה הטענה כי לַבנוּתם של הנוצרים קשורה לכך שיש להם איקונות לבנים בחדרים

---

8 המחבר מבטא הסתייגות מתיאוריות הקשורות לפוסטמודרניות (ראו ע' 16). בהקשר זה יש לציין כי המחבר משתמש לאורך הספר באופן מבלבל במונח "מִמֶּמן", ככינוי לסובייקט השליט המסמן את האחר כרצונו, בניגוד לשימוש המקובל במונח זה למן פרדיננד דה־סוסיר והבלשנות המודרנית.

9 מבט אקזוטי כזה נמצא גם בציורי־הקיר ההלניסטיים, ראו: John R. Clarke *Looking at Lovemaking: Constructions of Sexuality in Roman Art* (Berkeley, 1988) 127.

This content downloaded from 132.66.11.218 on Tue, 16 Feb 2021 16:25:49 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

שבהם הם מקיימים יחסי אישות, דבר האסור כמובן על היהודים, שממילא משמשים את מיטותיהם רק בחשכה (ע' 50). המחבר אף מסביר באופן זה את האיסור התלמודי לשבח את יופיים של הגויים: "לא תתן להם חן", איסור המנית רגשי נחיתות מובלעים כלפי האסתטיקה ההלניסטית, ואולי אף כלפי יופיים של אנשיה.

בהקשר זה יש לציין כי החומרים המובאים בספר מרכיבים פרק חשוב באחד התחומים הזנוחים ביותר בחקר התרבות היהודית – אסתטיקה. ממדי העומק של המיתוס העתיק שטיפחו אנשי חוכמת ישראל, שלפיו היהודים – בניגוד לתרבויות ההלניסטיות־הנוצריות – לא עסקו באסתטיקה, קובעים עדיין את סדר־היום המחקרי. ההיחלצות מתפיסות אלה מתבטאת בימינו בעיקר בחקר ארכיטקטורות של בתי־כנסת ועיטורי פרוכות. המחקרים המעטים שנעשו בהקשרים אלה – במיוחד בתחום של דימויי הגוף במסורת היהודית (במחקריהם של דניאל בויארין, דוד ביאל, הווארד איילברג־שוורץ, שרלוטה פונרוברט ואחרים) – הוכיחו עד כמה כיוון זה פורה. דומה כי הגיע הזמן לניתוח מחודש של הטקסטים עצמם, שיגלה עד כמה שאלות של אסתטיקה העסיקו את חכמי הדורות. למשל, ניתן לבחון את תיאור המומים הפוסלים כוהנים מלשרת בקודש (משנה, מסכת בכורות, פרק ז) כמבוסס על דימוי גבר נורמטיבי, על־פי אמות־מידה של תפקוד, פגמים, נכויות, פרופורציות ומראה, במקביל לתיאורים דומים בספרות ההלניסטית.[10]

לסיכום, המחבר מביא חומרים מאלפים בנושא חשוב, ופותח תחום זנוח למדי במחקר, אולם הוא רחוק מלמצות את הפוטנציאל הטמון בהם. יש לקוות כי אותם חומרים ייבחנו גם מזוויות תיאורטיות שונות ועשירות יותר, שיחשפו פרק חשוב ועלום למדי במסורת היהודית.

ישי רוזן־צבי
אוניברסיטת תל־אביב

10 תיאורים אלה נבחנים בספרו של קלרק (ראו בהערה הקודמת) בע' 21, 42–43, 71. ההשוואה עשויה ללמד על דמיון רב מן המקובל לחשוב בין האתוס האסתטי בשתי התרבויות, כגון המרכזיות של הפרופורציות במחשבה האסתטית (משנה, מסכת בכורות, פרק ז, משנה ד: "גופו גדול מאבריו או קטן מאבריו" וכדומה), הזהות המִגדרית המועדפת (שם, משנה ה: "דדיו שוכבים כשל אשה... ובעל גבר [=איבר־מין גדול במיוחד]", וראו דניאל בויארין הבשר שברוח: שיח המיניות בתלמוד (תרגם: עדי אופיר, תל־אביב, 1999) 285–284, הערה 29), וכמובן צבע העור הבינוני המועדף בשתי תרבויות אלה (שם, משנה ו, וראו בספר הנסקר כאן, בע' 84, 91–92).

This content downloaded from
132.66.11.218 on Tue, 16 Feb 2021 16:25:49 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

אלה שוחט זיכרונות אסורים: לקראת מחשבה רב־תרבותית
קשת המזרח, בימת קדם לספרות. 2001. 404 עמודים.

ספרה של אלה שוחט הוא קובץ של תשעה מאמרים שהתפרסמו במקור באנגלית בשנים 1988 עד 1999. הקובץ מאפשר מפגש עם כיווני ההתפתחות העיקריים של עבודתה של שוחט בהמשך לספרה הקולנוע הישראלי – היסטוריה ואידיאולוגיה (שהתפרסם בעברית בשנת 1991 בהוצאת ברירות).

המחקר והכתיבה של שוחט עוסקים ביחסים המורכבים והטעונים שבין זהות, מפגש בינתרבותי, מִגדר וגזע (או אתניות), תוך בחינת מערכות הייצוג שהתפתחו לתיאור היחסים האלה במערב ומחוץ לו. ניתוח ההיסטוריה של הקולנוע "כנקודת הצטלבות בין אימפריה ומין" (ע' 105) מאפשר דיון בכוחות האידיאולוגיים, הכלכליים והגיאופוליטיים השונים שעיצבו וממשיכים לעצב הן את תוכני הייצוג והן את המערכות או המדיומים של הייצוג. כוח מרכזי נוסף הקשור לכל אלה הוא כמובן המדע המערבי ובעיקר הדיסציפלינות של מדעי החברה, ומעל לכולן האנתרופולוגיה המסורתית, שמילאה תפקיד מרכזי בתיווך ואף בהשתתפות פעילה ביצירת הייצוגים של תרבויות ועמים לא־מערביים בתודעה ובדמיון המערביים, על הסתירות הפנימיות ויחסי המשיכה–דחייה המאפיינים דמיון זה.

שוחט עוסקת בעיקר בייצוג הקולנועי תוך שהיא מנתחת את מרכיבי ההשפעה השונים על הקולנוע ואת המשא־ומתן בין אופנים שונים של ייצוג. כך, חלק מן המאמרים מציעים גם ניתוח של ייצוגים ספרותיים, מוזיאולוגיים ו"מדעיים", כגון טבלות משוות של גזעים (ע' 81) ושל "חריגות מינית" (ע' 379), וכן סוגים שונים של "מזכרות תרבותיות", כגון גלויות, צילומים וכדומה, המשלימים את תמונת הביקורת ומעידים על היקפה ומורכבותה של בעיית הייצוג התרבותי.

שאלת הייצוג, ובעיקר שאלת ייצוגם של "אחרים" – גזעיים, אתניים ומיניים – בשיח ובתוצרי התרבות המערביים, נהפכה לשאלה מרכזית באקדמיה המגדירה את עצמה "פרוגרסיבית" בארצות־הברית. מידת הפוליטיות של הידע האקדמי, האופנים שבהם נוצר ידע "לגיטימי" וסמכותי, ומשמעותם של אלה לגבי הבחירות הקוריקולריות כמו גם לגבי דרכי ההפצה של ידע מסוים – מרמת השיעור היחיד ועד להוצאת ספרים – עוברים באופן גלוי וסמוי לכל אורכו של ספרה של שוחט. שוחט אינה בוחנת רק ייצוג מערבי של תרבויות לא־מערביות, שהרי ייצוג כזה הינו למעשה ייצוג עצמי, כפי שמציינת גיאטרי צ'קרוורטי ספיבק:

> Imperialism, understood as England's social mission, was a crucial part of the cultural representations of England to the English. (Spivak, 1985, p. 262)

זה אכן כוחו העיקרי של מחקרה, המאפשר מבט מקיף על יצירה קולנועית "בעולם השלישי" ובפריפריה האתנית והגזעית של העולם הראשון. בכך המחקר מעורר גם דיון במקורות השפעה בינתרבותיים, במאבק על "אותנטיות" תרבותית, ובצורות שונות של

This content downloaded from 132.66.11.218 on Tue, 16 Feb 2021 16:26:11 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

ייצוג החותר תחת המסרים השמרניים, ולעיתים קרובות הגזעניים, השולטים בזרם הקולנועי המרכזי.

נדבך מרכזי נוסף בספר מהווים המאמרים העוסקים בציונות ובזהות "מזרחית", ובפרט באופן שבו הִבנתה המדינה הציונית את זהותם של המהגרים שמוצאם ממדינות ערביות בתוך ההקשר של תנועה לאומית אירופית ושל הסכסוך "היהודי–הערבי". בהקשר זה כותבת שוחט גם על עצמה:

> ...אחת הזהויות הבעייתיות ביותר לדיון הנה הזהות היהודית־ערבית שנוכחותה נפקדת מדיונים על המזרח־התיכון בכלל ועל ישראל בפרט... נראה שבמשך פחות מדור אחד הצליח השיח של "יהודים־לעומת־ערבים" להשתרש כמובן מאליו והוחל רטרואקטיבית על העבר ההיסטורי... אלו מאתנו שמסרבים להסתיר את ערביותנו ולעטוף אותה בגלימת ה"אנחנו" היהודי היחיד, פוגשים במבט חודר ובדלת נטרקת בחבטה. ("זהויות שסועות: הרהורים של יהודייה־ערבייה", ע' 242–244)

במאמרים אלה, ובמיוחד במאמר "זיכרונות אסורים והרהורים גלותיים: קולומבוס, פלסטין ויהודים־ערבים", שוחט מצליחה להדגים כיצד פועלים קשרים היסטוריים רבי־סתירות, הנתפסים כלא־רלוונטיים ואף כבלתי־אפשריים במסגרת התפיסות הנורמטיביות לגבי היסטוריה ומפגש תרבותי. בכך היא מאפשרת את חשיפתן של המסגרות האידיאולוגיות המַבנות את התפיסות הנורמטיביות הללו, ומציעה נקודות־מבט חדשות על הכוחות המעצבים זהויות ועל סוגי הקואליציות הפוליטיות שיכולות להיווצר ואף לחתור תחת כוחות אלה.

פרסום קובץ זה בעברית הינו חשוב משתי בחינות עיקריות: ראשית, הספר מספק כמה מאמרים מרכזיים להכרת המחשבה התיאורטית והמתודולוגית של לימודי ביקורת הקולנוע (כמו גם של לימודי התיאטרון והמופע – Performance Studies) באקדמיה האמריקאית כיום, ובכך הוא מאפשר לסטודנטים ולחוקרים ישראליים נגישות גבוהה יותר לגישות השולטות בתחום זה, ומתוך כך גם אפשרות לבחינה ביקורתית של מידת התאמתן להקשרים לא־אמריקאיים; שנית, הספר מאפשר בחינה מחודשת של הכוחות התיאורטיים השולטים בתחומים אקדמיים אלה, אשר נדמה לעיתים כי קולם האחיד מדי מעיד בעיקר על מגבלותיהן של ההנחות הפוליטיות השולטות בלימודי התרבות בארצות־הברית כיום.

זו כתיבה פוליטית הן בתכניה והן באופן שבו היא שואפת להתערב בתוך יחסי ידע/כוח של האקדמיה האמריקאית, המוגדרת על־ידיה כאירופוצנטרית. אכן, כוח משיכה ויצירה עצום טמון בביקורת זו כאשר היא תוקפת את המבנה המוסדי והדיסציפלינרי של האקדמיה על סתירותיו הפנימיות, וחושפת את הנחות־היסוד המוטות שלו. יחד עם זה, נדמה כי עוצמתה של ביקורת זו עלולה לשתק חשיבה חדשה ויצירתית על תרבות בשמן של מוסכמות פוליטיות של ייצוג ושל היררכיה נתונה מראש של עוולות ומדוכאים. זו, לדעתי, חולשתו התיאורטית העיקרית של הספר.

ברצוני לנסות לעמת את תפיסותיה התיאורטיות של שוחט עם אלה של גיאטרי צ'קרוורטי ספיבק, שאת תיאוריית הייצוג שלה ניתן לנסות לסכם במשפט הבא:

> No perspective *critical* of imperialism can turn the Other into a

This content downloaded from
132.66.11.218 on Tue, 16 Feb 2021 16:26:11 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

> self, because the project of imperialism has always already historically refracted what might have been the absolutely Other into a domesticated Other that consolidates the imperial self. (Spivak, 1985, p. 272)

הדבר שספיבק חושפת כאן, ומרחיבה עליו את הדיבור במאמרה "כלום יכולים המוכפפים לדבר" (ספיבק, 1995), הוא חשד עמוק כלפי אפשרות הייצוג כמו גם כלפי המוטיווציות של המייצגים. הניסיון להפוך את ה"אחר" ל"עצמי" הינו ניסיון מוטעה, היא טוענת, משום שאין "אחר" הנגיש באמת, אין "אחר" שאינו כבר מראש תוצר של מערכות היחסים הקולוניאליות ושל מבני השיח האימפריאליים המַבנים אותו כ"אחר". מכאן, שהיומרה להציע ייצוג "אמיתי", שאינו מוטה על־ידי הנחות־היסוד של האקדמיה המערבית האירופוצנטרית, הינה ניסיון כושל כמו כל אופן ייצוג אחר.

נראה כי שוחט מונעת על־ידי מוטיווציות תיאורטיות ופוליטיות אחרות. במאמר התיאורטי ביותר בקובץ – "הערות על הפוסט־קולוניאלי" – היא מנתחת את משמעויותיו של מונח זה, וטוענת כי הוא מטשטש או מנטרל שונויות גיאופוליטיות משמעותיות (שנשמרו במושגים דוגמת "העולם השלישי") ועל־כן עלול להוביל לאי־בהירות מחקרית. המאמר חושף את הנחותיה הגלויות והסמויות של שוחט באשר לפוליטיקה של הדיון על המפגש הבינתרבותי ותוצריו. ההנחה הסמויה המרכזית העולה ממנו היא שכל השפעה תרבותית שנוצרה בתנאים של כפייה הינה במהותה "רעה" מבחינה מוסרית. כך, כאשר היא דנה בריבוי המשמעויות של המונח "היברידיות" בשיח הפוסט־קולוניאלי, ויוצאת נגד "חגיגת" ההיברידיות בשמן של תרבויות שאבדו ונמחקו, היא טוענת כי יש "להביא בחשבון [שתרבויות הכלאיים ההיברידיות] הן גם תוצר של האלימות הקולוניאליסטית והשלכותיה על ההווה..." (ע' 291), וכי יש להבחין בין "אופנים שונים ומגוונים של הכלאות תרבותיות, כמו התבוללות כפויה, הפנמת הדחייה, קואופטציה פוליטית, קונפורמיות חברתית, חקיינות תרבותית או יצירת הזדהויות חדשות" (ע' 292). דבריה אלה נועדו "להזכיר למערב, שלקה בתסמונת השכחה, כי 'אנחנו כאן כי אתם הייתם שם'" (ע' 293). נכון אומנם שאין שוויון בין ההשפעה הצרפתית על אלג'יריה לבין ההשפעה האלג'ירית על צרפת, אך ניתן בכל־זאת למצוא בנקודת־המבט הפוסט־קולוניאלית גם נסיונות להתייחס למציאות ההגירה ולהשפעה התרבותית מתוך בחינת ההישגים של יצירת זהויות חדשות, היכולות להכיל את הריבוי התרבותי שלהן ובכך גם להציע מודל חלופי של השתייכות למרחב ולקבוצה/קבוצות – זהויות שגלוריה אנזלדואה מכנה אותן "זהויות גבול" (Anzaldua, 1987).

עמדתה היצירתית של אנזלדואה מציעה דרכים להכלת הזיכרון התרבותי של מה שאבד והשתנה בתוך מסגרת שמקבלת כי גם בהשפעות החדשות (אף אם נוצרו בתנאים של דיכוי) טמונות חירויות ותובנות חדשות. על רקע עמדה זו, יש מקום לתהות על מטרותיו של שימור הזיכרון התרבותי אצל שוחט. שוחט כותבת אומנם כי "יש לבקר תפיסות של טוהר תרבותי" (ע' 290), אך במקביל היא גם רוצה לקבוע אילו השפעות תרבותיות הינן "טובות" ואילו "רעות"; באילו תנאים צריך להכיר בכך שתרבויות הינן תוצר של הכלאות והשפעות (ואלה מתרחשות כמעט תמיד בתנאים של כפייה) שהכוחות ההגמוניים ברגע נתון שואפים לעצב אותן כסיפור המשרת את ההגמוניה, ומתי יש לטעון

This content downloaded from 132.66.11.218 on Tue, 16 Feb 2021 16:26:11 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

כי החיפוש אחר מקורות קהילתיים משרת את יצירתה של "זהות קהילתית המבוססת על התנגדות קולקטיבית [לדיכוי הקולוניאליסטי]" (ע' 291).

רצונה של שוחט "לגאול" זהויות אבודות ותרבויות מחוקות – המשתלב גם בסיפור האישי שלה ובסיפור מחיקתה של הזהות היהודית־הערבית (ע' 247) – מונע אותה מלהכיר בכך שגם מחקרה משתלב במהלך האקדמי־האימפריאלי של מיון, יצירה, הגדרה ומיפוי – פוליטיים – של תרבויות וקבוצות. העובדה ששוחט עצמה מייצגת את ההיברידיות של יהודייה עירקית שגדלה בישראל וחיה ופועלת בארצות־הברית אינה משחררת אותה מכבלי הפרדיגמות השולטות בתחום המחקר שלה באקדמיה האמריקאית.

האתגר של המחקר וביקורת התרבות הוא להכיר באופי הכוחני והסינקרטי של השפעות תרבותיות, על האלימות הטמונה בו כלפי קבוצות ותרבויות חלשות יותר, ולנסות בכל־זאת להגדיר או לאפיין ייחוד תרבותי מקומי, על ריבוי הסתירות הפנימיות המייצרות ייחוד כזה, תוך זיהוי הכישלון הטבוע בפרויקט כזה מלכתחילה. לאתגר זה נחוצה אסטרטגיה שספיבק קוראת לה "אסטרטגיה של משא־ומתן":

> [What] I mean by negotiation here is that one tries to change something that one is obliged to inhabit, since one is not working from the outside. (Spivak, 1990, p. 72)

משמעותה של עמדה כזאת היא בעיקרה התכוונות פנימית להכיל את הסתירות מבלי לוותר על היכרות מעמיקה עם "מקומיות", תוך זכירת המגבלות של המחקר ושל החוקר/ת בכל עת. או כפי שכותבת גלוריה אנזלדואה (Anzaldua, 1987, p. 194)[1]:

לחיות באיזור הגבול משמעו שאת אינך
hispana, india, negra, espanola
ni gabacha, eres mestiza, mulata,[2] בת־כלאיים,
לכודה באש הצולבת שבין המחנות
כאשר את נושאת את כל חמשת הגזעים על גבך
ואינך יודעת לאיזה צד לפנות, מאיזה צד לברוח;

לחיות באיזור הגבול משמעו לדעת
כי ה־india שבתוכך, הנבגדת כבר חמש מאות שנה,
אינה מדברת איתך עוד,
ש־mexicanas קוראים לך rajetas,[3]
שהכחשת האנגלו־אמריקאיות שבתוכך
גרועה כמו הכחשת האינדיאניות או השחורות.

...כדי לשרוד באיזור הגבול

1 תרגום שלי – רב"ג.

2 כינוי צ'יקני (Chicahos – מקסיקאים־אמריקאים) לאישה לבנה.

3 המשמעות המילולית של rajetas היא "חצויה", אישה שבגדה בשפתה.

This content downloaded from
132.66.11.218 on Tue, 16 Feb 2021 16:26:11 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

עלייך לחיות sin fronteras,[4]
עלייך להיות צומת־דרכים.

מקורות

ספיבק, גיאטרי צ'קרוורטי (1995). כלום יכולים המוכפפים לדבר? (תרגום: איה ברויאר ועדי אופיר). תיאוריה וביקורת, 7, חורף, 3–66.

Anzaldua, Gloria (1987). *Borderlands/La frontera*. San Francisco: Aunt Lute Books.

Spivak, Gayatri Chakravorty (1985). Three women's texts and a critique of imperialism. In H.L. Gates (Ed.), *"Race", writing and difference* (pp. 262–280). University of Chicago.

Spivak, Gayatri Chakravorty (1990). *The post-colonial critic*. New York & London: Routledge.

רונה ברייר־גארב
מכון ון ליר בירושלים

4 ללא גבולות.

This content downloaded from
132.66.11.218 on Tue, 16 Feb 2021 16:26:11 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

רחל שרעבי סינקרטיזם והסתגלות – המפגש בין קהילה מסורתית ובין חברה סוציאליסטית. תל־אביב: צ׳ריקובר. 2002. 277 עמודים.

ספרה של ד״ר רחל שרעבי, מאוניברסיטת בר־אילן וממכללת אשקלון, מהווה תרומה מקורית ומחדשת לחקר ההיסטוריה החברתית של היישוב היהודי הכפרי בארץ־ישראל לפני הקמת המדינה. בד בבד הוא מהווה ניסוי מרתק למדי בבחינת גורלו של ניסיון התיישבותי מסוים על רקע מודל סוציולוגי מכליל, הוא מודל הסינקרטיזם (Syncretism). ספרה של שרעבי עוסק במקרה הפרטי של מושב־העובדים רביד (שם בדוי), שנוסד בשנת 1934 בעמק חפר. המושב נוסד על־ידי חברי התאחדות התימנים שאיוו לעצמם התיישבות חקלאית, ועל־מנת לזכות ב״משבצת״ התיישבותית, בתקציבים ובמכסות של מים וייצור, נטלו על עצמם את צורת ההתיישבות ״הקלסית״ של מושב־עובדים, על כל המשתמע מכך לגבי עקרונות המושב והתאגדותו.

הספר מוקדש איפוא לקורותיו של המושב התימני, שחבריו היו אמונים, מחד גיסא, על מסורת ושמירת מצוות ועל דגמים מסורתיים של מִיצב ומשפחה, ומאידך גיסא, התחייבו לסגל לעצמם עקרונות חיים שגובשו על־ידי החברה הפועלית של ארץ־ישראל בתקופת העלייה השנייה.

המחברת מניחה כי על פניו נוצר כאן רקע המזמין ״עימות אידיאולוגי בלתי־נמנע״ בין ״החברה היישובית״ לבין עולי תימן המתיישבים ברביד. על־מנת להציג את העימות האינהרנטי הזה, בחרה כאמור המחברת במודל הסינקרטיזם.

הסינקרטיזם מקובל במחקרי תרבות, בעיקר בחקר התפשטותן ותפוצתן של דתות ומסורות, ובמידה רבה גם בחקר של חברות מסורתיות הנפגשות עם כוחות חדשים שונים ומוזרים להן. למשל, מפגשן של חברות אפריקאיות ואסייתיות עם הנצרות או האסלאם ושליחיהם, או עם כוחות כלכליים ופוליטיים המייצגים מודלים מודרניים מבחינה טכנולוגית או חברתית ותרבותית, טומן בחובו אפשרויות שונות של התייחסות־גומלין: התנגשות, עימות, סכסוך, יצירת מערכות מקבילות שאינן נפגשות, וגם סינקרטיזם. סינקרטיזם בהקשר זה משמעו מיזוג או אימוץ של חלקים ומקטעים מן החדש ויצירת דגם מעורב של המסורתי והחדש גם־יחד. אין מדובר באינטגרציה מאוזנת ומושלמת, כי אם בהסתגלות לערכים או למנהגים מסוימים, עיבודם, הטמעתם ומתן ביטוי ייחודי ברצף שבין המסורתי לחדש.

התוקרת דנה ארוכות במושג ״סינקרטיזם״ ובשימושיו הסוציולוגיים והאנתרופולוגיים במפגש שבין חברות מסורתיות באפריקה, באסיה ובדרום אמריקה לבין כוחות חדשים, אירופיים בעיקרם, וכן במפגש בין כוחות שזרמו בין היבשות הללו (למשל, בעקבות הגעת סינים לקניה). המחברת מאמצת איפוא את הסינקרטיזם בניסיון להציע חידוש מחקרי ביחס למודלים שהוצעו בעבר על־ידי הסוציולוגים הישראליים במחקרי הגירה, קליטה והתיישבות בישראל. כך, ״המודל הפונקציונלי״ נוצל למתן הסברים – ולקביעת מדיניות – בכל הקשור לקליטת העולים, להסתגלותם לנורמות החדשות ולשינויים העוברים עליהם, תוך אימוץ ״תפקידים״ חדשים במערך שנוצר. גם מודלים מעודנים יותר, כגון המודל של ״שינוי והמשכיות״ סטרוקטורליסטיים או המודל של השפעה הדדית, לא חרגו לטענתה מן הפרדיגמה הבסיסית של פונקציונליזם, ששירתה נאמנה את אידיאל

This content downloaded from
132.66.11.218 on Tue, 16 Feb 2021 16:26:31 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

"כור־ההיתוך" והממלכתיות של שנות החמישים. יתר על כן, גישותיהם של הסוציולוגים לא השפיעו רק על ספרות המחקר; בשל מעורבותם בעשייה עצמה, ובעיקר במושבי־העולים, הושפע מגישתם זו גם הטיפול בהיבטים החברתיים של התיישבות ההמונים בשנים אלה.

שרעבי מציעה איפוא לא להשתמש במודלים הישנים, ואף לא באלה הפוסטמודרניים או הניאו־מרקסיסטיים, שכן אין ביכולתם לתאר נאמנה את התנגשות הערכים שהתרחשה בקרבם של העולים המתיישבים בין המסורת לבין החדשנות הטמונה בערכיו "הסוציאליסטיים" של מושב־העובדים. את אשר התרחש במציאות של רביד ועמק חפר בשנות השלושים והארבעים של המאה העשרים היא מנסה על־כן לצקת אל המודל הסינקרטי.

לשם כך שרעבי מנצלת מתודות חקירה מגוונות, ביניהן שימוש מסיבי בחומר ארכיוני, ראיונות עם מתיישבים בני שני הדורות הראשונים ליישוב, וחומר משני הקשור לתולדות ההתיישבות וליצירת "מושבי־העובדים".

אכן, ייחודי מאוד היה בשעתו רביד כאשר עלה על הקרקע בשנת 1934 כחלק ממאמצי ההתיישבות בעמק חפר, בהיותו אחד היישובים התימניים הראשונים שהוקמו בצורת מושב־עובדים. קודם לכן שוכנו עולי תימן בשכונות חקלאיות ליד מושבות ותיקות (כגון נחליאל, שעריים, מחנה־יהודה).

התאחדות התימנים סברה שאין להפלות את חבריה המשתוקקים ליישוב כפרי עצמאי, גם אם יהא כפוף לעקרונות קואופרטיביים ולכללים שנוצרו על־ידי חברה שונה בערכיה ובמוסכמותיה. לאחר מאמצים רבים עלה בידיהם לשכנע את המוסדות החקלאיים להקצות נחלה גם לבני עדתם בפסיפס היישובי שנוצר בעמק חפר, שכלל צורות התיישבות שונות וזרמים יישוביים מגוונים.

אולם העקרונות של מושב־העובדים נהפכו במציאות אחד לאחד לאבן־נגף, נוסף על תחושת קיפוח מתמדת שליוותה את בני רביד בכל הקשור להקצאת קרקעות, למתן הלוואות ולסיוע משקי אחר. הקרקע הלאומית, העבודה העצמית, המשק המשפחתי המעורב, העזרה ההדדית – כל אותם ערכים שיצרו אנשי העלייה השנייה במו ידיהם מתוך נסיונם היישובי והכרתם האידיאולוגית – לא נהפכו בקלות לעקרונות מנחים של התימנים ברביד. כמעט כל אחד מהם עורר קונפליקט עם המוסדות המיישבים, שקיום העקרונות היה מבחינתם התנאי להענקת הקרקע ואמצעי הייצור.

שרעבי מתארת בפרטי־פרטים כיצד התערבו גורמים שונים, כגון התאחדות התימנים, המרכז החקלאי ותנועת המושבים, ושימשו סוכני גישור בין המתיישבים כאגודה וכפרטים לבין נציגי המוסדות. בתהליך איטי וממושך, שלווה בכאבי הסתגלות ולעיתים בעזיבה, הותאמו העקרונות אחד לאחד לצורכיהם המיוחדים של המתיישבים. אלה, מצידם, נאלצו גם־כן לספוג ולהטמיע ערכים חדשים וזרים למבנה הטבעי של העדה, לגודל המשפחה ולמסורות הריבוד, ההנהגה וחיי היומיום בקרבם. תהליך זה הוליך לבסוף לוויתורים רבים מצד המוסדות ביחס לקרקע, למשק ולשיתופיות, ומן הצד האחר – להסכמתם של בני רביד להחיל מרכיבים רבים של שיתופיות שאליהם לא היו בשלים קודם להתיישבותם.

על־מנת להבין תהליך מורכב זה של שינוי, פשרה והסתגלות, המחברת מציעה את מודל הסינקרטיזם, כפי שתואר לעיל. החברה המסורתית לא ויתרה על כל מאפייניה והרגליה, והמוסדות לא ויתרו על עקרונותיהם, אך שני הצדדים ידעו להתפשר, לנהל

This content downloaded from
132.66.11.218 on Tue, 16 Feb 2021 16:26:31 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

משא־ומתן וליצור בסיסי הסכמה רחבים ככל האפשר למען הצלחתו המשקית והחברתית של היישוב.

הקהילה שנוצרה ברביד לא הייתה איפוא מסורתית או מודרנית, אלא קהילה "ממוזגת" של מעבר ושינוי, שהמסורתי והמודרני התערבבו בה במידות שונות בכל אחד ממרכיבי חייה. הצלחתו של התהליך הייתה הסיבה להצלחה היישובית על כל היבטיה, ורביד היה היחיד מבין מושבי התימנים שהוקמו בשנות השלושים שנותר מושב־עובדים, ולא נהפך לשכונה חקלאית ככפר־מרמורק.

מחקרה של שרעבי בנוי היטב מבחינה עניינית ונושאית, ובהיותו מבוסס על עבודת הדוקטורט שכתבה, הוא מאוזן, נשען על שפע מקורות טובים וכתוב ברהיטות תוך מעבר שוטף מעניין לעניין ובניית תזה כהלכתה. עם זה, במעבר מעבודת דוקטורט לספר היה אפשר "לוותר" פה ושם על פרטים מסוימים ועל חלקים שאין בהם תרומה חדשה להבנת הנושא. הדיון בהיווצרותו של מושב־העובדים, למשל (ע' 35–45), מיותר בהיותו שעון כולו על מקורות משניים ועל "תקציר קורות ההתיישבות". חלקו גם אינו מדויק ואינו מעודכן, למשל, בכל הקשור לזיקה ולקשר האבולוציוני שבין מושב־הפועלים (ובעיקר עין־גנים) לבין מושב־העובדים. קשר זה חיוני להבנת העקרונות של מושב־העובדים יותר מאשר שאר החומר המופיע בעמודים אלה ואשר אין בו משום חידוש.

אולם העניין החשוב ביותר המוצע כחידוש במחקר, מלבד סיפורה של רביד, הוא עניין המודל הסינקרטי להבנת תהליכים של קליטת עלייה והתיישבות בתקופה הנחקרת בספר ובתקופות מאוחרות יותר. האומנם אי־אפשר להסביר את הצלחתה של רביד גם במשקפיים פונקציונליסטיות־סטרוקטורליסטיות? האומנם לא תפקדו בני רביד דווקא על־פי מודל ההתאמה התפקודית, שאפשרה להם לא רק לשרוד, כי אם גם להתפתח ולהתבסס? ייתכן שכן, אך שרעבי מצליחה לבסס במידה רבה את טענתה כי למעשה נוצר ברביד דגם התיישבותי ייחודי בתוך תנועת המושבים. ברביד גובש לטענתה מבנה שונה של מושב־עובדים בהשוואה לשאר המושבים שבהם נקלטו חברי ארגונים בעלי הכרה סוציאליסטית קודמת. גיבוש זה הוליך ליצירת מושב־עובדים שלא כל ערכיו מיושמים בַּנוקשות ובַקפדנות של כפר־יהושע, למשל; אדרבא, נעשו בהם "נגיסות" מהותיות תוך התאמתם למתיישבים ולייחודם כחברה מסורתית של יוצאי תימן. שרעבי משכנעת למדי בתיאור ובאפיון של התהליך, אך ניתן להרהר ולערער על מידת תקפותו של מודל הסינקרטיזם, המיובא לכאן מן המחקר בתחומים של דתות וחברות מסורתיות, במיוחד על רקע ייחודיותו של המקרה הנבחר והעדר התייחסות ליישובים אחרים. כך או אחרת, המודל יכול לשמש אמת־מידה לבחינת תהליכי ההתיישבות של שנות החמישים, שבהן נקלטו אלפי משפחות עולים בעלות רקע של שמירת מסורת ומבני משפחה מסורתיים במאות המושבים החדשים שקמו אז.

מחקרים אחרים הראו כבר לא־אחת שכפיית עקרונות המושב הר כגיגית על אותם מושבים הייתה לימים בעוכרי המושב כצורת התיישבות השומרת על ערכיה. הדחיפה מצד מנהיגיה של תנועת המושבים, התגייסותם של מאות מבני הוותיקים לעזרת מושבי־העולים והתפרושת הארצית שלהם הוליכו ל"נצחונה" של תנועה זו במאבק הסמוי מול התנועה הקיבוצית. נסיבות רבות מסבירות את המהלך ההיסטורי הזה, ביניהן: ההקשר הפוליטי הרחב והמאבק בין מפא"י ומפ"ם; המאבק רב־השנים בין הקיבוצים למושבים על "התור להתיישבות" ולהקצאת משאבים; העמדות של נציגי תנועות אלה בממסד היישובי,

This content downloaded from
132.66.11.218 on Tue, 16 Feb 2021 16:26:31 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

הכלכלי והפוליטי; ובעיקר, הקיבעון המחשבתי בנוגע למציאת צורת התיישבות שתהלום את עליית ההמונים בשנותיה הראשונות של המדינה.

בתקופת המנדט היו הקיבוץ ומושב־העובדים צורות ההתיישבות השליטות, ולא נוצרו צורות חדשות רבות כפי שקרה בתקופת העליות הראשונה והשנייה. אז נוסו לא פחות משבע צורות התיישבות, ובסופן "בשלו" שתי הצורות שנהיו לשליטות בימי העליות הבאות. היה ברור כל־כך, איפוא, שזו גם דרך ההמשך, שקברניטי ההתיישבות לא התאמצו לברור בין צורות ההתיישבות כאשר נערכו ליישובם של רבבות העולים החדשים בראשית המדינה. המושבה ודומותיה נפסלו מניה וביה, הקיבוץ נותר נחלתם של בני גרעין שעברו הכשרה והכנה אידיאולוגית שבסופה בחרו בו, והמושב נותר אפשרות העשייה העיקרית. כל שנותר היה לחבר בין העולים הרבים שבמחנות לבין משבצות הקרקע המיועדות, ותנועת המושבים ובני המושבים התגייסו באופן מרשים ביותר ליצירת קשר זה, לביסוס היישובים החדשים ולביסוס נצחונו של המושב על הקיבוץ. אלא שלימים התחוור כי מדובר ב"נצחון פירוס" מובהק: עד־מהרה התברר שללא הכשרה, ללא הכנה רעיונית, ובעיקר ללא הכרה אידיאולוגית מרצון, העולים מתקשים להסתגל לעקרונות הנוקשים הכרוכים ביישום רעיון המושב, הן מסיבות נורמטיביות והן בשל העימות עם מסורות והֶרגלים שעימם באו ארצה. עשרות רבות של "מקרי רביד" נוצרו איפוא בתוך זמן קצר, וכתום העשור הראשון כבר היה ברור שרובם אינם "מושבים של ממש", כי אם דגם של מושב שמותאם להרכב העלייה החדשה ולהרגליה. כעבור שנות דור כבר לא נותרו מביניהם יישובים רבים שניתן לכנותם "מושבי־עובדים".

אילו עמדו מחקרים דוגמת זה של רחל שרעבי, ובמיוחד הניסיון של רביד, לנגד עיניהם של מובילי ההתיישבות עם קום המדינה, ייתכן שהיו בוחרים במודל אחר של יישוב על־מנת לנהל דרכו את מבצע ההתיישבות הענקי שבו עסקו. הם לא הבחינו – או שמא התעלמו מכך – שבמפגש בין קהילה מסורתית לבין מערכת חדשה של ערכים חברתיים סוציאליסטיים וממלכתיים רצוי לנקוט הליכים של הידברות, משא־ומתן, שכנוע, ויתור והסתגלות, וליצור דגם (סינקרטי?) נכון יותר של התיישבות בשביל עולים מקהילות כאלה. מחקרה של שרעבי פותח איפוא מבחינות רבות שער רחב למחקרי־פרט ולמחקרים מכלילים יותר, כולל גם על תקופות מאוחרות יותר, ובכך ייבחן המודל שאותו הציעה באופן מובהק יותר.

יוסי בן־ארצי
אוניברסיטת חיפה

This content downloaded from
132.66.11.218 on Tue, 16 Feb 2021 16:26:31 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

ירון צור קהילה קרועה – יהודי מרוקו והלאומיות, 1943–1954
תל־אביב: אוניברסיטת תל־אביב, העמותה לחקר מערכות העפלה ע"ש שאול אביגור, עם עובד. 2001. 520 עמודים.

ספרו של ירון צור דן בתקופה קצרה בתולדות יהודי מרוקו: השנים 1943–1954. שנים אלה היו גורליות משום שניכרו בהן היטב אותותיה רבות־הפנים של הלאומיות בחיי היהודים בארץ זו. אין מדובר בתנועה לאומית אחת, אלא במפגש הקשה והפתלתול בין הלאומיות המרוקאית המתחזקת, הלאומיות הצרפתית בצביונה הקולוניאלי הדועך, ו"לאומיות הפזורה" של העם היהודי, שחתרה בשלב זה – בשלהי מלחמת־העולם השנייה ולאחריה – לממש את החזון של הקמת מדינת־הלאום היהודית. מוקד הסיפור הוא אומנם מרוקו – מקום מושבה של הגדולה מבין הקהילות היהודיות בארצות האסלאם – אך משמעות הסיפור מתרחבת הרבה מעבר לגבולותיה של מדינה זו. עלינו להביא בחשבון, בין היתר, את ההיסטוריה של ארגון כי"ח – "כל ישראל חברים" שמרכזו בפריז – ואת מפעלו בצפון אפריקה בתיאום עם המשטר הקולוניאלי, את פועלם בתום המלחמה של ארגונים שבסיסם בארצות־הברית (דוגמת ה"ג'וינט"), וכן את יוזמותיה של התנועה הציונית בקשר לפזורה המרוקאית בתקופה שלפני הקמת המדינה ואת מדיניותה של ישראל בשנים הראשונות לקיומה.

הספר מקדיש פרק שלם לכל אחת משלוש הלאומיויות המוזכרות, ודן בהתייחסותן ליהודים במרוקו ובתגובות היהודים כלפיהן. הסיפור על הלאומיות המרוקאית הינו הקצר ביותר, אולי בגלל הקושי של המחבר להגיע לתעודות, ואילו הדיון בלאומיות היהודית הינו הארוך מביניהם. הפרק השלישי, "החברה היהודית והלאומיות", מנתח את הזרמים הלאומיים בהקשרים חברתיים, חינוכיים ותרבותיים שמסבירים גם את המשיכה וגם את הבעייתיות הכרוכה בתנועות אלה. מעבר לחלוקה החדה לאידיאולוגיות מתחרות, אנחנו למדים על המפגש ביניהן בחיי העילית ובחברה בכללותה, ועל הנזילות בין מכוונות אחת לרעותה. הנתונים בפרק זה מצביעים לא־אחת על מצבים פרדוקסליים שנוצרו במסגרת המאמץ לקדם אידיאולוגיות ופרוגרמות בקרב היהודים במרוקו, במיוחד בהקשר הקולוניאלי.

דוגמה אחת לסתירה ולפרדוקס ניתן למצוא במדיניות הצרפתית בתקופה שבה התערער שלטונה בצפון אפריקה. גורמים מסוימים במשרד החוץ הצרפתי גילו אהדה כלפי ישראל הצעירה, כי הם ראו בה גורם העומד בדרכה של הלאומיות הערבית הגוברת, לאומיות שקראה תיגר על שליטת זרים בצפון אפריקה. עם זה, המשטר הקולוניאלי לא היה יכול לאפשר פעילות ציונית נמרצת במרוקו, ונרתע במיוחד מצעדים מופגנים שיעודדו עלייה לארץ, שכן מעשים גלויים שתמכו במדינת־ישראל הגבירו את המתיחות במרוקו בין מוסלמים לבין יהודים, והתפרצויות של אלימות החלישו את אחיזתה של צרפת במגרב.

דוגמה אחרת לסתירה פנימית כזו ניתן לראות בנסיונם של הצרפתים לקנות את ליבם של היהודים המקומיים על־ידי הענקת אוטונומיה רבה יותר להתארגנות יהודית מקומית, על־מנת שהללו יעמדו לצידם במאמציהם להמשיך את שלטונם במרוקו. את החבל שניתן ליהודים בהקשר זה ניצלו חלק מהם להפעלת לחץ לבטל את הגדרתם כנתיני הסולטן.

This content downloaded from
132.66.11.218 on Tue, 16 Feb 2021 16:26:53 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

יהודים אלה ביקשו זכויות דומות לאלה שהוענקו ליהודים באירופה לאחר האמנציפציה. גם דרישה זו, כשלעצמה, העצימה את המתח בין מוסלמים לבין יהודים, ובמקרה זה פגע המתח דווקא ביהודים שראו עתיד אפשרי למיעוט היהודי במרוקו. יהודים אלה לא היו בדרך־כלל "אנטי־ציוניים" במובן האידיאולוגי, אבל הם לא היו מרוצים מבולטות־היתר של התנועה הציונית או מן הצעדים שנקטה ישראל לעידוד העלייה.

תוך כדי דיון בכיוונים הפוליטיים סביב עתיד היהודים, אנו למדים גם על התפתחות ההיסטוריוגרפיה (והראייה הסוציולוגית) של יהודי צפון אפריקה. דמות מרכזית בהקשר זה היה אנדרה שוראקי, שכיהן כסגן המוכ"ל של כי"ח. שוראקי חיבר ספר מקיף על יהודי המגרב, שכותרתו *Marche vers l'occident* (PUF, Paris, 1952) – **המצעד לעבר המערב** – ואשר תורגם (תוך כדי עדכונים) גם לעברית ולאנגלית. אך בזירה המרוקאית היו מחקריו של שוראקי ידועים עוד קודם לכן, כאשר פרסם חיבור על המצב המשפטי של היהודים שם (André Chouraqui *La Condition Juridique del Israélite Marocain*, AIU, Paris, 1950). שוראקי הדגיש את ההגבלות החלות על היהודים מתוקף הגדרתם כנתינים של המח'זן (השלטון המרכזי), ודרש זכויות מקבילות לאלה של יהודי צרפת. באותה עת, אחרי התוצאות הקשות של מלחמת־העולם השנייה, יכלו שוראקי ומנהיגים אחרים להיות פרו־צרפתים וגם פרו־ציונים. ספרו השני (**המצעד לעבר המערב**) הדגיש את המצב הכלכלי והחברתי הקשה של יהודים רבים במרוקו, ותמונה זו השתלבה עם הראייה שהתפתחה בישראל כלפי פזורה זו וכלפי העולים שהגיעו ממנה. ההנחה שבבסיס הספר, שלפיה פניהם של יהודי מרוקו אל עבר המערב, לא הייתה משותפת לכל מי שהכיר את הנושא. הגיאוגרף אנדרה אדם (André Adam *Casablanca*, Editions CNRS, t. 1, Paris, 1972) טען ששוראקי הגזים בהציגו את יהודי מרוקו כתלויים "בין מזרח למערב", ובמקום זה תיאר אותם כמחוברים הרבה יותר למציאות החברתית של הרוב המוסלמי במרוקו. ברור שהנתונים ה"אובייקטיביים" פתוחים להדגשים שונים ולפרשנויות שונות, וספרו של צור נותן לנו הזדמנות להעריך את התפיסות האידיאולוגיות השזורות בניתוח המגמות הדמוגרפיות.

בין שתופסים את היהודים במרוקו כמושפעים פחות מתרבות המערב או כקרובים יותר אליה, חלו בקרבם באותה עת שינויים משמעותיים. הגורם המוביל בחינוך המערבי שהוצע ליהודים במשך התקופה הקולוניאלית ועד מלחמת־העולם השנייה היו בתי־הספר של כי"ח, שנהנו מתמיכה כספית של משטר הפרוטקטורט הצרפתי. לאחר המלחמה המשיך כי"ח להיות פעיל, אבל במציאות החדשה נפתח פתח גם לגורמים יהודיים נוספים להיכנס למרוקו ולתקוע יתד בתחום החינוך. שתי דוגמות הן הרשת החינוכית "אוצר התורה", שהוקמה על־ידי ארגון ספרדי דתי הממוקם בארצות־הברית, ובתי־הספר מטעם תנועת חב"ד, שבסיסה גם־כן באמריקה. מעבר למקרים אלה, אנשי חינוך רבים חשו צורך להחדיר לתוכנית הלימודים מרכיב של עברית מדוברת – נושא שלא קיבל תשומת־לב בקוריקולום הקלסי של כי"ח. במסגרות שונות החל להיווצר רובד של צעירים בעלי מכוונויות שונות, שאפשר לכנותם "מתמערבים", שאימצו כשפה המודרנית שלהם את העברית במקום הצרפתית. ברור שלמגמה זו היו השלכות ארוכות־טווח, במיוחד לגבי אותם צעירים שהגיעו לבסוף לישראל.

כל המתעניין בחברה הישראלית בעשור הראשון לקיומה ימצא עניין בפרק (הרביעי) על "המדינה היהודית והתפוצה המרוקנית". נושא הפרק אינו הקליטה בישראל, אבל

This content downloaded from
132.66.11.218 on Tue, 16 Feb 2021 16:26:53 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

היבטים רבים של תהליכי עלייה וקליטה זוכים בתשומת־לב תוך כדי הטיפול ביחס שבין המדינה ליהודים במרוקו. במקום הראייה שצמחה במחקר הסוציולוגי דאז, שהניחה כי עלייה כרוכה בניתוק מהחברה המקורית, הפרק מציג תמונה דינמית שבה יש ציפיות במרוקו לגבי המשמעות של הבית הלאומי החדש. הפרק מתאר מפגשים מוחשיים בין עולים ממרוקו לבין החברה הקולטת שיצרו דימויים הדדיים. הוא מתאר את ההחלטות שהתקבלו בישראל ואשר הגבילו את העלייה הממשית בשנים הראשונות לקום המדינה, וכיצד הצטננה התלהבותם הראשונית של העולים לנוכח ההחלטות שפגעו בהם ובעולים־בכוח ולנוכח היחס המפלה כלפיהם. דוגמה ספציפית להתייחסות זו נמצאת בניסיון לעודד את הצעירים לעלות ארצה ולעכב את בואם של הוריהם. תהליך זה השאיר לעיתים משפחות במרוקו ללא מפרנס עיקרי. היו גם מקרים של צעירים שנפלו במלחמה הרחק מהוריהם, ואפילו לאחר מות בנם בושש "איחוד המשפחות" לבוא. בעיה זו היוותה את הרקע להקמת ארגונים של יהודי מרוקו שפעלו להתמודד עם קשיים אלה. כידוע, ארגונים אלה המשיכו להתקיים וקיבלו עם הזמן צביון שונה במקביל להתפתחות בחברה הרחבה.

אפשר "לקטלג" את הספר העשיר הזה במחיצת "הספרים הביקורתיים" משום שהוא מעלה שאלות לגבי הלאומיות והמחיר החברתי שלה, ודן לעומק בסוגיות היסטוריות שטרם זכו בהבהרה נאותה. אך כוחו אינו נובע מעמדה תיאורטית מובהקת. צור משכיל לגולל סיפור מורכב דרך תעודות היסטוריות מגוונות שמאפשרות לנו לשמוע קולות אנושיים שונים בתוך תהליכים רחבי־היקף. בעזרתן הוא מציג לפנינו את המניעים של קבוצות שונות, הן אלה שזוכות כיום באהדה "טבעית" והן אלה שהנטייה כעת היא לדון אותן לכף חובה. מעל לכל, הספר מוכיח שאי־אפשר לבודד את החברה בישראל מההיסטוריה שלה, כולל ההיסטוריה של היהודים בארצות האסלאם.

הרווי גולדברג
האוניברסיטה העברית בירושלים

This content downloaded from
132.66.11.218 on Tue, 16 Feb 2021 16:26:53 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms