

בין טיפוח העצמי, סולידריות קהילתית ומחיקת האומה: קריאה פרגמטית של כינוסי עידן חדש בישראל

יהודה גודמן* ועידו תבורי**

תקציר. מאמר זה מתחקה אחר היחסים שבין היחיד לסולידריות קהילתית בכינוס עידן חדש המכונה ריינבו (Rainbow) בישראל, ואחר הקשר שבין שני אלה ובין התייחסות לקולקטיב הלאומי. אנו מנתחים את המצבים החברתיים שבהם מוכנים היחיד, הקהילה והלאום בכינוסים, וכיצד הבניות אלו מקנות למושגים הללו את משמעותם. אף שהשתתפים משתמשים בקהילה כדי להדגיש ו"לקדש" את ייחודם, העצמי שהם מבנים מעוצב בידי הקהילה המקומית. הסולידריות הקהילתית, כפי שאנו מראים, מתאפשרת בצל התעלמות פעילה מההקשר הפוליטי שבו מתרחשים הכינוסים. באמצעות אתנוגרפיה זו אנו בוחנים נרטיב מרכזי בסוציולוגיה הישראלית שעל פיו הקולקטיביזם הישראלי נחלש לטובת אתוס אינדיבידואליסטי ופרויקטים של זהות חברתית-מגורית. אנו טוענים שיש לבחון את הקשרים בין אינדיבידואליזציה, קהילתיות והלאום לא רק בהקשר של שיחים וכוחות מקרו-חברתיים, אלא גם לאור מערכת הפעולות והמשמעויות המקומיות שבתוכה מוכנה הסובייקט.

מבוא

כשאתה מסתכל על השמים אתה מעדיף להסתכל על המטוסים (מטוסי קרב בדרכם לעזה). כשאני מסתכל עליהם, אני בוחר להתמקד בכחול (משתתף בכינוס ריינבו בשיחה בשדה).

האחדות הזאת, לא משנה איזה הכרעה יוצאת, יש איזושהו שיתוף... התקשורת עוברת בין כולם, נוצרת מין ישות אחת... קולקטיב של אינדיבידואלים, הריבוי והגיוון שבאחדות. זה אפשרי במצב כזה, שבאמת יושבים בתוך... בתוך מקום שלכל אחד יש את המקום שלו לדבר גם אם הוא לא מדבר, הקולקטיב זה, זה פשוט נהיה ישות. כל ה־gathering (כינוס) הזה... גם המעגלים, זה פשוט ישות, אתה נהפך להיות ישות... (ריאיון עם חבר ריינבו)

נרטיב יסוד בסוציולוגיה של החברה הישראלית בשני העשורים האחרונים מתאר מעבר הדרגתי מאתוס לאומי לאתוס אינדיבידואליסטי. על פי נרטיב זה, החברה הישראלית החלה

* החוג לסוציולוגיה ואנתרופולוגיה, האוניברסיטה העברית בירושלים

** Department of Sociology, The New School for Social Research, University of California, Los Angeles

את דרכה כחברה בעלת אתוס לאומי מובהק, אך אי שם בין מלחמת יום הכיפורים ב-1973 לרצח רבין ב-1995 חל בה שינוי עמוק: הקולקטיב הלאומי הולך ומתפורר, וישראל כחברה נוטשת את האתוס הלאומי לטובת יחיד בעל אתוס צרכני וקפיטליסטי ולטובת קהילות קטנות יותר ומגורים מתחרים. ההשתנות של החברה הישראלית מתוארת במחקר מנקודת מבט מקרו-סוציולוגית המאבחנת את השינוי בהקשר החברתי הרחב (ראו למשל אלמוג, 2004; קימרינג, 2001; רם, 1996), או לחלופין מנקודת מבט מיקרו-סוציולוגית המשתמשת בנרטיב התמורה כמסגרת הסברית בתיאור תופעות מקומיות או צרות יותר (ראו למשל גולדין, 2002; לומסקיפדר, 2003).

תנועת העידן החדש שהלכה וצמחה בישראל בשנות התשעים, שבה הופך היחיד למוקד תיאולוגי (תבורי, 2007), נראית כתמציתה המזוקקת של תמורה זו, ובמחקר המוקדם על תנועה זו היא אופיינה כדוגמה מובהקת לשחיקה מודרנית ופוסט-מודרנית של קשרים חברתיים ולעליית קרנו של היחיד (Bruce, 1996; Heelas, 1996a; Partridge, 1999; York, 2001). ואולם, בעקבות מחקרים שאתגרו את ההבחנה הבינארית בין היחיד לקהילה בתנועות העידן החדש בארצות-הברית ובמקומות אחרים (Brown, 1997; Ivakhiv, 2001; Pike, 2001, 2004; Sutcliffe, 2003) ובבריטניה, אנו פונים לתיאוריה של הפעולה החברתית על מנת לעקוב אחר הדרכים שבהן חברי העידן החדש מעצבים הן את העצמי (Self) והן את קולקטיב הקהילה המקומית והלאומית.

מאמר זה מבוסס על תצפיות משתתפות ועל ראיונות עומק בקהילה אחת של העידן החדש, משפחת הריינבו (Rainbow) הישראלית. אנו מתמקדים בעיקר בכינוס השנתי, פסטיבל שנמשך כחודש ימים וחוגג מיסטיקה ורוחניות. מקורו של הפסטיבל בתרבות הנגד האמריקאית של תחילת שנות השבעים, והוא יובא לישראל והותאם להקשר המקומי בידי טיילים ומהגרים מארצות-הברית בתחילת שנות התשעים של המאה העשרים. כינוס ריינבו הם אתר אידיאלי לבחינת היחסים שבין היחיד, הקהילה המקומית והקולקטיב הלאומי, מפני שמשתתפות בהם מגוון קבוצות המקושרות לעידן החדש ויוצרות קהילה חדשה למשך הכינוס. שלא כמו מחקרים שהתמקדו בתנועה או בקבוצה אחת, על המורכבויות התיאולוגיות, ההיסטוריות והארגוניות שלהן (למשל Bloch, 1997; Brown, 1997), אתנוגרפיה של כינוסי ריינבו מאפשרת ניתוח של הדרך שבה חברי קבוצות שונות מקיימים קהילה ומתמודדים עם היחס שבין קידוש העצמי, סולידריות והקולקטיב הלאומי (ראו גם שמחאי, 2007).

הכינוסים שאנו מנתחים משמשים אפוא פריזמה לבחינת היחסים שבין היחיד, הקהילה המקומית והלאום. ברמה התיאורטית אנו מנתחים כינוסים של העידן החדש בישראל לאור גישה פרגמטית המתמקדת בפעולה חברתית. כך, במקום ניתוח "מלמעלה למטה" המניח מראש שעיצוב הסובייקט בכינוסים הללו הוא תוצר וביטוי של תמורות מקרו-חברתיות בישראל, אנו בוחנים את הפעולות היומיומיות ואת המצבים החברתיים שדרכם מעוצבים יחידים וקולקטיבים מכמה סוגים. בעקבות מחקרים אנתרופולוגיים ומיקרו-סוציולוגיים אנו מראים שהמשתתפים בכינוסים עורכים ארטיקולציה בין פרקטיקות שונות ומצבים חברתיים מגוונים ומקבעים באמצעותם את המשמעויות של מושגי היחיד, הקהילה והלאום. עמדה זו מאפשרת לנו לטעון שהתעצמותו של היחיד, התחזקותו של קהילות מקומיות וירידת קרנו של הקולקטיב הלאומי הן תהליכים שמעוצבים מחדש בחיי היומיום בידי המשתתפים ואינם רק תוצאה או ביטוי של כוחות שמעבר להם, המקנים להם מראש את משמעויותם.

היחלשות הלאום ועליית האינדיבידואל על פי הסוציולוגיה הישראלית

אחד הנרטיבים המארגנים של הסוציולוגיה של החברה הישראלית בשני העשורים האחרונים, כמו של השיח בספירה הציבורית, מתמקד בהתפרקות הלאום. על פי נרטיב זה, החברה המגויסת שהכפיפה את היחיד לפרויקט הלאומי משתנה עמוקות, שכן האתוס הלאומי נחלש בה, הן מבחינת הזהות של הקבוצות והן מבחינת המחויבות של הפרטים לקולקטיב.

סיפור התמורה הזה הוא נרטיב במובן הספרותי של המילה, הכולל צירי מקום וזמן, אירועים ועלילה, הקושרת אותם יחדיו לנוכח כוחות המתנים את ההשתנות, ודמויות מפתח המתמודדות עם השינוי או מגלמות אותו. נרטיב זה תואר בכמה גרסאות מתוך התמקדות בנקודות קריטיות שונות בהיסטוריה של ההתפרקות, כוחות שונים שהתנו אותה, ותצורות חברתיות שונות שהחליפו את הקולקטיב הלאומי. לדוגמה, שוררת מחלוקת בדבר הנקודה הקריטית שבה החל הקולקטיב הלאומי להתפורר. יש שטענו (למשל כהן, 1989, עמ' 487) שקו השבר נעוץ במלחמת יום הכיפורים שהביאה לקץ האופוריה הלאומית של מלחמת ששת הימים. אחרים מזהים את השבר המרכזי עם הפסד מפא"י בבחירות 1977, עם מלחמת לבנון או עם פרוץ האינתיפאדה הראשונה ב-1987, וכן עם הסכמי אוסלו או רצח רבין ב-1995 (ראו בן-אליעזר, 1999). גם התנאים שהביאו להתפוררות שנויים במחלוקת, אם כי רוב החוקרים מצביעים על המלחמות, הכיבוש, התרחבות תקשורת ההמונים, המעבר לכלכלת שוק קפיטליסטית והגלובליזציה (על שלל גרסאותיה) כגורמים קריטיים בתהליך (רם, 2005).

אפשר שההבדל המעניין ביותר בין הנרטיבים מתמקד בתצורה החברתית שהחליפה את הלאום. על פי גרסה אחת, נפילת הלאום מלווה בעליית קרנו של היחיד. שינוי זה, בין שהוא מתואר כנגזרת של אינדיבידואליזציה צרכנית גלובלית ובין שהוא מתואר במונחים של ההיסטוריה המקומית של החברה הישראלית, מציג למעשה עלילה (פוסט)מודרניסטית של התרופפות הקהילה, קידוש האינדיבידואל והתרחקות מהפוליטי (אברהמי ודר, 1995; אלמוג, 2004; גרץ, 1995; רוניגר ופייגה, 1993). על פי גרסה אחרת של נרטיב זה, התרופפות האתוס הלאומי לא הביאה לאינדיבידואליזם דווקא, אלא מסמנת את התרופפות המונופול של המדינה ושל האליטות הישנות על הספירה הציבורית בישראל ואת התחזקותן של קהילות מתחרות. למשל, קימרינג (1998) דן בכרסום במונופול של יהודים אירופאים (אשכנזים) ובהתחזקותם של מגזרים ושל קהילות מקומיות. כמו כן, הדיונים בחברה האזרחית על שלל גילוייה מתארים תהליך שבו הפוליטי מורחב כדי לכלול תחומים שנחשבו בעבר לנחלת הפרט, אך בה בעת גם מכווץ לקולקטיבים הולכים וקטנים, כך שהתנועות החברתיות החדשות נתפסות כמי שמרחיבות את התחום הפוליטי לכל תחומי החיים על ידי הפיכת בעיות פרטיות לציבוריות, ועל ידי פיתוח אישי והפיכת בני האדם ליצורים מעורבים ופעלתניים יותר" (בן-אליעזר, 1999, עמ' 60). אם כך, כוחה של המדינה מכורסם לא רק כתוצאה מתהליכים גלובליים, אלא גם על ידי סוכנים קולקטיביים מקומיים. קולקטיבים מקומיים אלה מתוארים כמתחרים בעיקר אלה באלה (למשל קימרינג, 1998; רם, 2005) אך גם כמתחרים עם המדינה על עיצוב הספירה הציבורית (בן-אליעזר, 1999; קמפ ורייכמן, 2000).

אף שאין לראות בנרטיב הזה סיפור ליניארי וחד משמעי, ואף שחלק מהחוקרים העוסקים בהתפוררות הקולקטיב הלאומי מבליטים דווקא את המשך הדומיננטיות – באופנים חדשים

– של מדינת הלאום בעיצובן של הזהות הקולקטיבית ושל הספֶרה הציבורית בישראל (בן־אליעזר וקמפ, 2006; יונה, 1998; לוי, 2005; שנהב, 2000), מחקרים רבים שעוסקים בתופעות ובאתרים מקומיים או צרים יותר בחברה הישראלית מניחים את נרטיב היסוד הזה כסיפור המסגרת המקרו־סוציולוגי שבתוכו מקבלים האתרים המקומיים את הקשרם ואת משמעותם הרחבה. התמורה הזאת תוארה בייחוד באנתרופולוגיה הישראלית כמביאה למגוון תופעות ואתרים שמבטאים אותה במבחר אופנים: במרחב ובזמן, בבית ובנוף, בגוף, בזיכרון, בקהילות, במוסדות חברתיים ובמערכות חברתיות מרכזיות כמו הקיבוץ, הצבא, החינוך, ההגירה לישראל וממנה ועוד.

הקיבוץ למשל, שבמשך שנים שימש סמל והתגלמות של הקולקטיביזם הלאומי הישראלי, תואר כעובר תהליך של התפוררות והפרטה, שהתבטאו למשל בנטישת בתי הילדים ובחזרתה של המשפחה הגרעינית (בן רפאל ווייטמן, 1986; חלפין, 2006), וכן בעליית קרנו של היחיד גם בקיבוצים (למשל אברהמי ודר, 1995). הטבע הישראלי תואר גם הוא כמרחב שעוצב בראשיתו בידי האתוס הציוני הלאומי, אך בעקבות התמורה נעשה למרחב שמעוצב בידי שיח אקולוגי שמקורו גלובלי, מחוץ ומעבר לגבולות הלאום (אריאלי, 1997). כמו ביחס לחברה האזרחית, התמורה מתוארת כמתרחשת בתנועת מלקחיים סוציולוגית: הטבע הופך בעת ובעונה אחת לאישי יותר ולגלובלי יותר, וכוחה של המדינה ככינון המרחב הסימבולי נשחק.

הקיבוץ והטבע הישראלי הם אתרים רחבים, מטונימיות מוכרות לחברה הישראלית בכללותה. ואולם, התפוררות הקולקטיב הלאומי שימשה גם סיפור מסגרת לשינוי שהתרחש במרחבים אינטימיים יותר, כמו עיצוב הזיכרון ותפיסת הגוף. כך חללי מלחמות ישראל תוארו כגוף שהיה שייך בעבר למדינה, ובמרוצת השנים הופקע מידיה לטובת קהילות אֶבְל מקומיות (לומסקי־פדר, 2003) או נתבע בידי היחידים השכולים (אלמוג, 1991; Weiss, 1997). ההגמוניה של המדינה ושל קבוצות דומיננטיות בתוכה בניהול הזיכרון של יחידים וקבוצות נחלשת, ואלה שהשתקו בעבר זוכים להכרה. בתהליך דומה נעשה גוף האישה היהודית מסמל לאומי הגמוני של פריון לאתר של חתרנות והתנגדות המתבטאות למשל במופע הישראלי של האנורקסיה (גולדין, 2002).

לסיכום, נרטיב התמורה מונח בתשתיתה של הסוציולוגיה הישראלית בשני מובנים: ראשית, הוא משמש מעין אבחון כוללני של "החברה הישראלית" ושל האתוסים או השיחים הבולטים שלה. שנית, הוא מספק מסגרת הסבר למחקרים מיקרו־סוציולוגיים ממוקדים שמשתמשים בנרטיב התמורה כגורם חיצוני המאיר ומבאר את הממצאים האמפיריים. ואולם, אף שנרטיב זה הוכח כפורה ביותר להבנתן של תופעות מיקרו־סוציולוגיות, מחקרים אלה ממעטים להראות כיצד מעוצבות מחדש תופעות המקרו, וכיצד המושגים יחיד, קהילה ולאום והדינמיקה שביניהם מתפרשים מחדש ברמת היומיום של הפעולה החברתית. במקום לטעון לשינוי רחב שבמסגרתו עוברת הישראליות תהליכים של אינדיבידואליזציה או החלפת הלאום בקולקטיבים אחרים, אתנוגרפיה של תופעות מקומיות מאפשרת לבחון כיצד סובייקטים משקפים את התהליך המקרו־חברתי בחיי היומיום, אך גם מייצרים אותו מחדש, ומשנים אותו.

היחיד והקולקטיב בעידן החדש ותיאוריות של פעולה חברתית

תנועת העידן החדש, שהלכה וצברה פופולריות בישראל בשני העשורים האחרונים, היא אתר פורה במיוחד לבחינת שאלת האינדיבידואליזציה בחברה הישראלית ולבחינת היחס בין היחיד לרמות שונות של קולקטיב, מכיוון שהתנועה הוגדרה פעמים רבות בדיוק לאור מרכזיותו של היחיד. תפיסה שרווחה בשנות השבעים והשמונים של המאה העשרים אפיינה את התנועות הדתיות החדשות, שזכו לאחר מכן לכינוי "תנועות העידן החדש" (New Age movements), כבעלות "אפיסטמולוגיה אינדיבידואליסטית" (למשל, Wallis, 1975). העידן החדש נתפס כמקרה פרטי של תנועות דתיות "מאשרות עולם" (Wallis, 1984), והחוקרים תיארו את התנועה כאתר שבו דת ורוחניות הופכות למשאבים תרבותיים בידיהם של חילונים מודרנים המבקשים להפרות ולחדש את היומיום האפרורי שלהם. אחד מחשובי החוקרים המייצגים גישה זאת, פול הילאס (Heelas, 1996a, 1996b), טען שמאפיין מרכזי של העידן החדש הוא "קידוש העצמי". על פי גישתו, העידן החדש מבוסס על אינדיבידואליזם קיצוני ו"בלתי מתווך", שבו מקור האמת הוא חוויות היחיד, הנתפסות כקודמות לנורמות החברתיות (Heelas, 1996b). בהמשך לכך ניתחו רבים את תנועות העידן החדש כמופע של שינוי בחוויית העצמי וקשרו אותן להתנתקות המודרנית ממסורות דתיות, כך שסמכות חיצונית להגדרת העצמי נדחית על הסף. קידוש העצמי הודגש בידי חוקרים רבים שראו בעידן החדש צורה מחולנת של רוחניות מודרנית (Bruce, 1996, 2002) וקשרו אותו גם לאידיאל הצרכנות במודרנה המאוחרת (Partridge, 1999; York, 2001).

אפילו חוקרים שהדגישו את חשיבות הקהילה בעידן החדש חיברו אותה לראשונותו ולמרכזיותו של היחיד. למשל, הת'רינגטון (Hetherington, 1994, 1998) ביקש להחיות את המושג "בונד" של שמלנבאך (Schmalenbach, 1977) כמושג מתווך בין הקהילה לארגון! כמו הילאס, הוא מעלה על נס את היחיד, אך בעקבות קרל שמיט (Schmitt), הוא טוען שוהי סובייקטיביות תלוית-אירוע (subjective occasionalism), כלומר הקהילה נעשית אתר נוסף (מעין הזדמנות) עבור היחיד לבטא את ייחודו. ניסוח אקספרסיבי זה של האינדיבידואליות בעידן החדש מניח שהסובייקט (הפוסט)מודרני חווה את עצמו באמצעות, ולא למרות, הבנייתה של הקהילה. במקום לראות את היחיד כמנוגד לקהילה – דרך התרתם של קשרים קודמים או דרך צמיחתו של עצמי חדש² – עמדה זאת מניחה שהסובייקט של המודרניזם המאוחר משתמש בקהילה כאמצעי אסטרטגי להדגיש את ייחודו.

1 הבונד מסמן קהילה המבוססת על בחירת החברים בה (Schmalenbach, 1977), וזאת בניגוד לגמיינשפט של טוניס (Tönnies, [1887] 2001) המבוסס על קשרים פרימורדיאליים. בד בבד, בבונד מתקיימים קשרים רגשיים חזקים בין החברים, בניגוד לגולשפט החווי של טוניס. הבונד זכה לעדנה קצרה אצל אדוארד שילס (Shils, 1957) ושימש גם חוקרי קיבוץ בארץ (כגון Talmon, 1972).

2 לניסוח הקלאסי של האינדיבידואליות המודרנית כהתרת קשרים קודמים ראו זימל (Simmel, [1900] 1990). לניסוח פסיכו-חברתי של עליית תצורות אישיות חדשות בחברה המודרנית ראו למשל לאש (Lasch, 1979). בין החוקרים הבולטים המשלבים שתי גישות אלו ראו באומן וכן בק ובקרגנשיים (Bauman, 2001; Beck & Beck-Gernsheim, 2002).

ואולם, בסוף שנות התשעים של המאה הקודמת חל שינוי חשוב בתפיסת היחסים שבין היחיד לקהילה במחקר תנועות העידן החדש. חוקרים הציגו לבחון את הדרכים שבהן מיוצרת ומעוצבת קהילה בכינוסי העידן החדש, ובעקבות זאת עבר המחקר שינוי תיאורטי: ממחקרים המיוסדים על הניגוד הסוציולוגי שבין היחיד לקהילה, למחקרים הטוענים שתצורות מסוימות של קהילתיות מיוסדות מחדש בעידן החדש (Brown, 1997; Ivakhiv, 2001; Pike, 2001; Sutcliffe, 2003). המחקרים ההיסטוריים והאתנוגרפיות הללו נמנעו מלהניח א־פריורית ניגוד בין היחיד לקהילה, ובמקום זאת הניחו שחברי העידן החדש שואפים בעת ובעונה אחת הן להגשמה עצמית והן לעיצוב הקהילה שבה הם שוהים (Bloch, 1997; Ivakhiv, 2001; Pike, 2001, 2004; Sutcliffe, 2003). מחקרים אלו השהו למעשה את השיפוט בדבר כיוון ההשפעה בין היחיד לקהילה ושללו את הטעון באשר לבלעדיות של העצמי. כפי שניסחה זאת פייק (Pike, 2001, p. 223), השחקנים בשדה "מנהלים כל העת משא ומתן בין סמכות העצמי לדרישות חיי קהילה" (תרגום שלנו – י"ג וע"ת).

ואולם, אף שמחקרים מאוחרים אלו הציבו מחדש את הקהילה בלב העשייה של העידן החדש, ואף שהניחו שקיימים יחסים מורכבים בין העצמי לקהילה, הם לא בחנו למעשה את המצבים החברתיים ואת הפרקטיקות שבעזרתם מתווכים השחקנים בשדה בין מושגי היחיד והקולקטיב. במאמר זה אנו ממשיכים את הקו התיאורטי המנחה מחקרים אלו בעזרת מעקב אחרי הפעולות החברתיות והמצבים שבאמצעותם מבנים ומעצבים חברי קהילת הריינבו הן את העצמי והן רמות שונות של הקולקטיב. לצורך כך אנו משתמשים בתיאוריה של פעולה חברתית. כפי שהדגישו אנתרופולוגים בישראל שיצאו נגד נטייתן המכלילה של גישות מקרו־סוציולוגיות (ראו לדוגמה גולדברג, 1984), קטגוריות כדוגמת היחיד, הקהילה והלאום צריכות להיבחן כתהליכים חברתיים תלויי הקשר היסטורי ומקומי המובנים במסגרת היחסים החברתיים והפרקטיקות המבוצעות בידי המשתתפים בכינוס (Bourdieu, 1977; Coulter, 1989; Gubrium & Holstein, 1999). תפיסות א־פריוריות המניחות "תפיסות עולם" או ניגודים מושגיים מושהות, והניתוח מתחיל מהפרקטיקות ומהפרשנויות של המשתתפים עצמם.

כדי לחדד את הנחות היסוד שלנו, אנו מתחילים מהגדרת פרקטיקות כ"אופני פעולה מקובלים חברתית, הנעשים בהתאם לנלמד מחברים אחרים, ושאפשר לבצעם טוב או רע, נכון או לא נכון" (Barnes, 2001, p. 19, תרגום שלנו – י"ג וע"ת). אך הגדרה זאת מנתקת פרקטיקות מהקשר מקומי וזמני רחב, ולכן אנו משלימים אותה בעזרת מושג הארטיקולציה, שעל פיו "כל פרקטיקה מציבה יחס בין רכיבים שזהותם עוברת שינוי כתוצאה מפעולת הארטיקולציה" (לקלאו ומוף, 2004, עמ' 138).³ על פי הגדרה זו, משמעותן של פרקטיקות אינה ידועה מראש. במקום זאת, פרקטיקות מעצבות זו את זו, משלימות זו את זו או מנוגדות זו לזו במפורש או במובלע בשדה, ולכן יש לעיין תמיד במשמעותן היחסית והמשתנה בחיי היומיום. בהתאם לנקודת מוצא תיאורטית זאת, איננו מתייחסים לאינדיבידואליזם, לקהילה, לסולידריות וללאום כמערכות מושגיות המתקיימות בפני עצמן ומסבירות את פעולתן של שחקנים בשדה, אלא מניחים שאלו הם הישגים מעשיים (פרגמטיים) ומקומיים שמתעצבים

3 המושג ארטיקולציה תורגם בעברית להיבור, אך מאחר שהמונח העברי לא התקבל מאז, בחרנו לחזור כאן למקור הלועזי.

מחדש בפעולה החברתית. עם זאת, אי אפשר כמובן להתנתק מההיסטוריה של המושגים האלו – הן בתיאוריה הסוציולוגית והן בתרבות הפופולרית – ולכן אנו משתמשים במושג אינדיבידואל כדי להתייחס לפרקטיקות שבהן מדגישים שחקנים חברתיים את העצמי באינטראקציה; במושג סולידריות כדי לסמן את הפרקטיקות שבהן שחקנים בשדה מדגישים את הקשר שלהם לקהילה המקומית; ובמושג לאום כדי להתייחס לפרקטיקות המכוונות להקשר הפוליטי-מדינתי הרחב שבו פועלים השחקנים בשדה.

שדה המחקר: היסטוריה, מתודולוגיה והקבוצה הנחקרת

"משפחת הריינבו של האור הנצחי" (The Rainbow Family of Living Light) הוקמה לראשונה בארצות-הברית בשנת 1972 על ידי "ילדי פרחים" שחשו תסכול נוכח המסחר של רוחניות בפסטיבלים של אותו הזמן והחליטו לארגן פסטיבל חלופי שלא למטרות רווח, שיעלה על נס ערכים של שוויון ואהבה. הפסטיבל הראשון היה אירוע בן שלושה ימים, ובשיאו התקיימה תפילה משותפת לשלום עלי אדמות ב-4 ביולי, יום העצמאות של ארצות-הברית (Niman, 1997). הכינוס, שנקרא "כינוס הריינבו" (Rainbow Gathering), משך אלפי משתתפים וזכה להצלחה מסחררת. לפיכך הוחלט להפוך אותו לפסטיבל שנתי. במרוצת השנים נערכו כינוסים נוספים בארצות-הברית ומחוצה לה. הריינבו האירופי הראשון התקיים ב-1983, וההיסטוריה של הריינבו הישראלי קצרה עוד יותר: הכינוס הראשון נערך בישראל בשנת 1992, ורוב המארגנים והמשתתפים היו חברי התנועה באירופה או במזרח הרחוק או חברי ריינבו אמריקאים שהיגרו לישראל.

מאפיינים רבים של הכינוס השתנו מאז תחילת הריינבו, ומאפיינים נוספים עברו התאמה מקומית לאופי הישראלי-יהודי של הכינוס. בארצות-הברית התאריך הכינוס משלושה ימים ליותר מחודש, ובישראל הוחלף מועד הכינוס מיום העצמאות של ארצות-הברית לליל קידוש הלבנה של חודש חשוון. כמו כן, במקום תרבות הנגד של שנות השישים, לריינבו הישראלי היה מוקד השפעה תרבותי חדש שצמח בישראל בשנות השמונים: העידן החדש (תבורי, 2007).⁴ במהלך הכינוס מוצעות עשרות סדנאות בהתנדבות וחינם, רובן בנושאים שאפשר להגדיר כרוחניות בסגנון העידן החדש. כמעט כל המשתתפים משתתפים בפעילות של העידן חדש, אם כצרכני תרבות ואם כיצירני תרבות (כגון מארגני סדנאות, כותבים או מורים רוחניים).⁵ למרות השינויים הרבים הללו, כמה מהרעיונות והמבנים החברתיים של הריינבו נותרו בעינם. מבין המאפיינים הבולטים שהשתמרו שלושה חשובים במיוחד במסגרת מאמר זה: ראשית, אין מסחר באמצעות כסף בכינוסים; שנית, לכל באי הכינוס מחולקות חינם שתי ארוחות, הנקראות מעגלי אוכל (food circles), ממטבח מרכזי (main kitchen) שמופעל בהתנדבות, והכסף לרכישת המזון נתרם על ידי באי הכינוס לאחר הארוחות. ולבסוף, כמעט מדי יום מקיימים המשתתפים

4 יש כמובן עוד הבדלים בין ההקשר האמריקאי לזה הישראלי. למשל, רבים מבאי הכינוס הגיעו לעידן החדש ולריינבו דרך טיול במזרח הרחוק (ראו שמחאי, 2000).

5 רשימה חלקית של הסדנאות שבהן השתתפו החברים: יהדות אלטרנטיבית, שמאניזם כנעני, תקשור, ריפוי אלקטרו-מגנטי, ריפוי באנרגיות, ריברסינג, טקסי מקטרת אינדיאניים, וויקה ועוד.

טקס משותף שבו הם יושבים במעגל הנקרא מעגל דיבור (talking circle), ובו מדבר איש איש בתורו על הנושא הנבחר, ומגיעים לקונצנזוס בהחלטות הנוגעות לכינוס כולו.

המאמר מבוסס על שתי תקופות של עבודת שדה בכינוסי ריינבו בשנים 2002-2003. במהלך שנתיים אלו השתתף המחבר השני בשני כינוסי ריינבו ישראליים שהתקיימו בשער הנגב (ליד קיבוץ רוחמה) ובמערות חזן, בין בית שמש לקריית גת, וכן נכח במספר רב של פגישות בין חברי ריינבו מחוץ לכינוסים וקיים ראיונות עומק פתוחים עם 15 חברים (שבע נשים ושמונה גברים) שהשתתפו בכינוסים. כמו כן, ניתחנו עלונים ואתרי אינטרנט של הריינבו ושל פרקטיקות אלטרנטיביות שהועברו בסדנאות במהלך הכינוסים.

ניתוח החומרים נערך באורח אינדוקטיבי. המוקד האנליטי של המאמר עלה במהלך העבודה האתנוגרפית ולא מתוך שאלות שאתן הגענו לשדה, אם כי היינו ערים לשאלות הבסיסיות במחקר העידן החדש (Charmaz, 2002; Glaser & Strauss, 1967). היחס בין פרקטיקות שממוקדות ביחיד ובין פרקטיקות המבנות או מוחקות רמות שונות של השתייכות קהילתית עלה כמוקד אנליטי. בעקבות כך ביקשנו ליצור התאמה בין התיאורטיזציה של החומרים ובין התצפיות על ידי בחינת מקרים רבים, אגב בחינה חוזרת ונשנית של הנחות היסוד ושל המסקנות שהגענו אליהן (ראו Katz, 2001).

אשר לאפיון הקבוצה הנחקרת, מבט על הרקע החברתי של חברי הריינבו מגלה שהמשתתפים היו דומים זה לזה במידה רבה. אף על פי שהכינוס היה פתוח לכול, ואף שחברי ריינבו רבים דיברו בינם לבין עצמם על הצורך להזמין קבוצות אחרות, המידע על כינוסי ריינבו עבר בעיקר דרך רשתות חברתיות לא רשמיות, ולכן מאפייני המשתתפים נותרו הומוגניים למדי: רובם ככולם היו ישראלים-יהודים, רובם אשכנזים, כמעט כולם בגילאי 16-35. אף שרבים מהמשתתפים לא נמנו בעצמם על המעמד הבינוני (בעיקר בשל גילם), רובם המכריע הגיע ממעמד זה. הוריהם של רוב המשתתפים שעמם שוחחנו, וכן של רוב המרוויינים, מתגוררים ביישובים כגון קריית טבעון, רמת השרון, רמת חן, רעננה, הרצליה פיתוח וכפר סירקין, מקומות מגורים המשויכים למעמד הבינוני והבינוני-גבוה בישראל. בני קיבוצים ומושבים בלטו גם הם בכינוסים. רוב המשתתפים היו "חילונים", במובן זה שמעטים חבשו כיפות. אלה שהתלבשו כדתיים היו בעיקר חסידי קרליבך וכמה חברי ריינבו שחזרו בתשובה (ראו תבורי, 2007). מאפיין חברתי חשוב אחר נעוץ בעובדה שהמסלול הביוגרפי-דורי של רבים מהמשתתפים כלל טיול ארוך במזרח הרחוק (או באמריקה הדרומית או בשניהם). אם כן, המשתתפים נטלו חלק בתרבות הטיילים הישראלית הכוללת גם התנסויות רוחניות ודתיות מגוונות (ראו שמחאי, 2000).

הרקע המעמדי שממנו מגיעים המשתתפים עולה בקנה אחד עם המחקר על כינוסי העידן החדש הישראלי בכלל וכינוסי ריינבו בפרט. המעמד שאליו שייכים המשתתפים אופיין במחקר כנוטה לדפוסי צריכה תרבותית רחבת היקף ומגוונת (omnivorous, אומניבורית), מעמד הצורך תרבות "גבוהה" ו"נמוכה" גם יחד (כץ-גרור ושיביט, 1998). אחת מצורות הביטוי של צריכה רחבת היקף וגלובלית זו היא ההתנסות והיצירה החדשה של דתיות ורוחניות, כדוגמת העידן החדש בישראל ותצורות ודפוסים דתיים חדשים אחרים (גודמן ויונה, 2004; לוס, 2007, עמ' 44-55; תבורי, 2007). כינוסי ריינבו הם אפוא חלק מתרבות העידן החדש הישראלי, וחברי הריינבו אף תוארו כמי שמשמשים אמרגנים חברתיים ותרבותיים של כינוסי עידן חדש אחרים בישראל (שמחאי, 2007).

ההתרכזות של המעמד הבינוני-אשכנזי בפעילויות הרחוקות יחסית מהפוליטי גם היא אינה ייחודית לכינוסי הריינבו שחקרנו. בעלי רקע מעמדי ואתני זה אופיינו כאליטה המסורתית בישראל, אליטה שהלכה ואיבדה את כוחה הפוליטי בשני העשורים האחרונים (קימרלינג, 2001). כפי שתיארנו לעיל, זוהי גם הקבוצה שנקשרה באופן ההדוק ביותר להיחלשותו של הקולקטיביזם הלאומי (ראו לדוגמה אלמוג, 2004; בירנבוים-כרמלי, 2000; גרץ, 1995). אם כך, הכינוסים ממוקמים לא רק בתוך תרבות העידן החדש אלא גם בתוך תרבות מעמדית, אתנית ודורית מסוימת.

אינדיבידואליות, סולידריות מקומית והלאום בריינבו הישראלי

בעזרת ניתוח הפרקטיקות שבהן משתמשים המשתתפים נראה שמצד אחד הכינוסים מדגישים כצפוי את קידוש העצמי. מצד אחר, מודגשת בהם הקהילה המקומית, ויתרה מזו, מיוצר בהם שילוב חדש בין היחיד לקהילה. כפי שנראה, שילוב חדש זה מתאפשר בצל מאמצים לסלק את המרכיב הלאומי-פוליטי מן האופק, כשבמקומו מוצב הקשר רחב, גלובלי ומופשט. נרטיב התמורה של הסוציולוגיה הישראלית והמיקום המעמדי, הדורי והאתני של המשתתפים עולים אפוא בקנה אחד עם המתרחש בכינוסי הריינבו. ואולם, אף שהפרקטיקות המקומיות של המשתתפים שאותן נתאר מדהדות תמות כלליות אלו, מטרתנו אינה לאפיין את הקבוצה החברתית שאליה משתייכים רוב המשתתפים כשלעצמה. איננו מניחים שהזהויות המקומיות נגזרות ישירות מהקטגוריות הסוציולוגיות שאליהן משתייכים המשתתפים. במקום זאת, כאמור, אנו משתמשים בכינוסי הריינבו כדי לבחון כיצד הפרקטיקות המקומיות שנוקטים המשתתפים מבנות את ההשתייכויות ואת הזהויות החברתיות שלהם. תיאוריה של פעולה חברתית היא שמאפשרת להאיר את המשמעויות החדשות והמקומיות של המושגים יחיד, קהילה ולאום, ואת היחסים המורכבים שמיוצרים ביניהם בשדה.

פרקטיקות של האינדיבידואל

כינוסי הריינבו הישראלי חדורים בפרקטיקות המקושרות לרוחניות העידן החדש, והמשתתפים קשורים כמעט כולם לפחות לאחת מתנועות העידן החדש בישראל. מכאן נובעת מרכזיותן של פרקטיקות שמעמידות במרכז את העצמי ואת עולמו הפנימי. דוגמה לכך היא שימוש בתפילה יהודית כמענה לכעס ותסכול שחשה אחת המרואיינות כלפי חברים שנתפסו על ידה כשתלטנים:

אני צריכה לקבל את זה שכל אחד יש לו את ה... את השריטה, את הסיבוב שלו. אבל אז למדתי ברכה שאמרו לי, אפרת, שהיא חברה יקרה, שהיא אמרה לי "בשם..." אז בטח יש לזה, כמוכן, בטח שינתי את זה [צוחקת], לא משנה... "בשם... בשם... בשם... בשם אדוני, מימיני מיכאל, משמאלי... משמאלי גבריאל, מאחוריי אוריאל, ומלפניי רפאל, ומעליי שכינת האל". "וזה", היא אמרה, "תשמרי על ה-space שלך ואז לא יפגעו בך".

המרוויינת מקבלת ללא היסוס את גיוסם של מלאכי עליון ושכינת האל כדי לשמור על ה-space שלה, ביטוי המציין מרחב אישי (private space) בלתי חדיר הסובב את היחיד. המרוויינת אינה מפקפקת לרגע בפרשנות אינדיבידואליסטית זו לברכה.

מיצוב העצמי במרכז החוויה, המזכיר את טיעונו של הילאס בדבר קידוש העצמי, מודגש הן בפעילויות המשותפות לכולם והן בסדנאות שמארגנים משתתפים שפועלים כמדריכים, כמורים או כשמאנים מחוץ לריינבו. הסדנאות ניתנות בכינוסים חנים, אם בשל הדגש האנטי-צרכני בריינבו ואם כדי לפרסמן בקרב צרכנים פוטנציאליים (מחירן מחוץ לריינבו מגיע למאות שקלים). בסדנאות ובשיחות הרבות שנוהלו סביבן, האינדיבידואל מוצב כמוקד העיסוק הרוחני, לעתים באופן כמעט סוליפיסטי.

אחת הסדנאות בכינוס של 2002 הייתה סדנת ריברסינג (rebirthing, לידה מחדש).⁶ הסדנה התקיימה לאחר מעגל האוכל של הבוקר, והשתתפו בה כשלושים איש. מקצתם התנסו בטכניקה בעבר, אך לרובם הייתה זו התנסות ראשונה. לאחר שהתיישבו הנוכחים על שקי שינה וסדינים, החלו שני המנחים לדבר אל המשתתפים בטון רגוע ושקט וביקשו מהם להיכנס יותר ויותר "לתוך עצמם", תוך כדי שהם מורים להם לבצע מגוון טכניקות נשימה. לאחר מכן החלה סדרה של תרגילי פסיכודרמה, שבהם התבקשו המשתתפים לצעוק זה על זה, לשנות על פי אות מוסכם את התנהגותם בפתאומיות, ולחזור לתרגילי הנשימה. הסדנה הגיעה לשיאה כשבמהלך תרגילי הנשימה ביקשו המנחים מהמשתתפים לתת פורקן לרגשותיהם בעודם שוכבים פרקדן בעיניים עצומות. רבים החלו להיאנח או לבכות בקול. אחרי דקות אחדות התבקשו המשתתפים להירגע, לפקוח את עיניהם ולשוב ליצור קשר עין עם האחרים.

לכל אורך הסדנה העמידו המנחים את היחיד במרכז (בקשה להיכנס לתוך העצמי, התעלמות מהאחרים). גם בפסיכודרמה שימש האחר רק כמצע שעליו פרק היחיד את רגשותיו. מצד אחר, כשביקשו המנחים לסיים את הסדנה, הם הורו למשתתפים לא רק לפקוח את עיניהם, אלא גם ליצור קשר עין עם האחרים; אחרי הפנייה לתוך העצמי, החזרה ל"עולם החיים" עברה דרך הבקשה להתייחס לזולת. סדנה זו הייתה אחת מני רבות שבהן הועמד העצמי במוקד החוויה, ורובן אף לא הזכירו את המעבר מעבודת העצמי לקהילה. סדנת תקשור "האלוהות הפנימית שבנו" למשל, לא פנתה אל החברתי ולו לרגע, אף לא כמושג גבול של משך הסדנה.

העמדת היחיד במוקד התהליך הרוחני לא הוגבלה רק לסדנאות שנערכו במהלך הכינוסים, אלא התבטאה גם באופנים שבהם חברי ריינבו מפרשים את העולם הסובב אותם בחיי היומיום. פרקטיקות לשוניות אלו, המדגישות אינדיבידואליות והודגמו לעיל בשימוש בתפילה יהודית, התבטאו גם במטבע לשון שגורה בכינוסי ריינבו (ובתרבות העידן החדש ככלל): מטפורת המראה. בהתאם למטפורה זו, העולם נתפס כמראה שדרכה בוחן היחיד היבטים של אופיו. המטפורה משמשת בעיקר לקבלת משוב מאנשים שעמם בא הדובר במגע, אך גם הטבע משמש למטרה זו. אחד המרוויינים הסביר:

6 לידה מחדש (rebirthing) הינה טכניקה טיפולית שפותחה בארצות-הברית של שנות השבעים בידי המטפל האלטרנטיבי לאונרד אור. השיטה מבוססת, לטענת המטפלים, על פראנה יוגה, ראו בג (Begg, 2005).

זה כמו להתבונן בחיות, בכל מיני דברים ש... שקורים לך בדרך, ולנסות לראות את המראה. לדוגמה, זה... זה ממש מצחיק. פעם הלכתי ביישוב שגדלתי בו, וראיתי חיות די טריוויאליות כאילו בדרך. ראיתי ג'וק, שהג'וק מה שהוא, הרפואה מה שהוא אמר לי זה... זה להישרד, יכולת הישרדות, זה אחד השיעורים הכי גדולים שג'וק יכול לתת.

המרוויין אינו טוען שג'וקים הם אך ורק השתקפות פסיבית של העצמי, אלא משתמש במטפורת המראה כעמדת מוצא פרשנית כדי לטעון שמלבד קיומו של הטבע "כשלעצמו", הוא שולח ליחיד מסרים אישיים. פרשנות מסוג זה מעמידה את העצמי במרכז, כך שהטבע הסובב אותו נעשה במה שעליה מוצגים בפניו צדדים של אישיות בצד תובנות למיניהן. זו זירה טיפולית ומוסרית בעיקרה, המשקפת מגוון פנים בהתאם לצרכים ולאידאליים המשתנים של היחיד.

נוסף על שימוש במטפורת המראה כדי להפיק תובנות מהעולם הסובב את היחיד, השימוש הנפוץ ביותר במטפורה זו הוא לצורך פיתוח אישי ולמידה של העצמי על צדדים בעייתיים באישיותו לנוכח מה שמוקרן אליו – כעין שיקוף של עצמו – מהאנשים הסובבים אותו:

אתה קולט שוואלה, לכל אחד יש את הדרמות שלו, לכל אחד יש את הסרטים שלו, כל אחד... הדרך שלו להארה היא שונה. כל אחד, כאילו, יכול לתרום משהו אחר. אתה פתאום מגלה המון מראות, אתה רואה באנשים... אתה יודע, שכל מה שאתה רואה שאתה לא אוהב זה דברים שאתה לא אוהב בעצמך, לא שלם אתם בתוך עצמך, ואתה מוציא את זה... [...] הם פשוט מראה, הם נותנים לך בפרצוף כל מה שהיית אומר בבית "אה, לא, זה אשמתך, זה ככה וככה". פה אין את זה, אתה תראה את זה. אתה תשב וזה... אם יצא משהו, אתה... יש לך את המקום לשבת ולהבין מאיפה זה בא, מה בתוך עצמך גרם ל... גרם לך להגיב ככה.

מטפורת המראה מזכירה את מושג השיקוף בפסיכולוגיה הקלינית, שבה המטפל משקף עבור המטופל את ההתרחשות ביניהם (למשל Kohut, 1984). כאן הכוונה היא לכך שכל תגובה רגשית שעולה במהלך אינטראקציה נתפסת כנובעת לא רק מתוך הזולת אלא מתוך קונפליקטים בלתי פתורים של היחיד. אינטראקציות שמציפות רגשות קשים מנותחות לאור המטענים הרגשיים של היחיד עצמו. השימוש באחר כמראה מוקצן פעמים רבות, כפי שאפשר היה לשמוע בשיחה שבה התלוננה חברת ריינו על חבר שעמו ערכה טיול תרמילאים. לדבריה, הטיול לא היה קשה בגלל החבר עצמו, אלא מכיוון שהוא היה "מראה נורא עצלנית".

פרקטיקות של סולידריות

אף שקידוש העצמי עמד במוקד, יצירתה וטיפוחה של קהילתיות סולידרית היו גם הם חשובים ביותר. משתתפים חדשים שהרגישו ניכור וריחוק בתחילת הכינוס, היו אחר כך לחברי ריינו נלהבים שחזרו והסבירו שהם מרגישים "חלק מהמשפחה".

הפרקטיקה הממוסדת החשובה ביותר שמציינים חברי ריינו כמבטאת קרבה הדדית ביניהם היא מעגל האוכל, הארוחות הטקסיות המשותפות המתקיימות פעמיים ביום, בשעות

הבוקר המאוחרת ובערב. האוכל שהוכן במטבח הכינוס היה צמחוני לגמרי. בדרך כלל חברי ריינבו ותיקים "לקחו פוקוס", כלשונם, על המטבח, כלומר ניהלו אותו וקבעו מה יבשלו בכל יום. המזון כלל על פי רוב סלטים, טחינה, עדשים ותבשילי ירקות. המזון השכיח ביותר בכינוסים כונה "סאבגי", ירקות בהינדית, אף שמלבד שמו לא היו לתבשיל מאפיינים הודיים ברורים. האוכל סימן אפוא לא רק מערכת מוסרית ביקורתית – מזון צמחוני בלבד – אלא גם קשר למקומות אחרים, מרוחקים. אם כן, האכילה בכינוס משמשת להבניה של זיכרון קולקטיבי ושל קהילה, כפי שהודגש במחקר האנתרופולוגי (ראו למשל, Mintz & Du Bois, 2002). במקרה זה היא מקשרת בין הריינבו ובין יסודות שנוכסו על ידי מטיילים ישראלים בהודו, קבוצה שרכים מהמשתתפים נמנו עליה.

מעגל האוכל והמטבח עצמו היו מוקדים של יצירת קשרים וחיוזוקם לאורך כל הכינוס. כשייעצו חברי ריינבו ותיקים למשתתפים חדשים מה לעשות אם הם מרגישים שלא בנוח או אם הם בודדים במהלך הכינוס, אמרו להם שכדאי להתנדב במטבח ולהגיש את האוכל. עבודות אלו היו חשובות לקיומו של הכינוס, אך גם ליצירת קשרים חברתיים. למעשה, המטבח היה אחד האתרים ההומים ביותר לכל אורך הכינוס. המשתתפים היו עסוקים בהכנת האוכל, אבל שהו שם תמיד גם חברים אחרים, פטפטו עם עובדי המטבח, או סתם ישבו, ניגנו בגיטרות ושרו יחדיו.

עובדי המטבח שהתנדבו באותו היום, מתחילים להודיע על הארוחה בצעקות כשעה לפני ההגשה. חברים אחרים נאספים אט אט במרכז מרחב הכינוס, ויוצרים מעגל (הגדול שבהם מנה כמעט אלף איש). חברים שלא הביאו אתם כלי אוכל או צלחת ביקשו כלים מחברים אחרים או אכלו מצלחות שתרמו חברים למטבח. האכילה עצמה יצרה אפוא הזדמנויות לאינטראקציות בין־אישיות ולשיחות בין החברים. לאחר שהמשתתפים מתארגנים והאוכל מובא בסירים ענקיים על ידי המתנדבים, נעמדים חברי ריינבו במעגל, אוחזים ידיים ומתחילים לשיר "שירי מעגל". שירים אלה, כולם באנגלית, הם בדרך כלל בני שורה אחת, והחברים שרים אותה עשרות פעמים במשך כמה דקות. בשני הכינוסים אלה היו השירים הפופולריים:

We are circling, circling together. We are singing, singing our heartsong. This is family, this is unity, this is celebration, this is sacred.

We are a circle, we are a circle, with no beginning and never-ending.

לאחר כמה דקות מפסיק אחד החברים או החברות לשיר ומתחיל להמהם צלילי "אום", קול מדיטטיבי שכמה חברי ריינבו הסבירו שהוא "מחבר לוויברציה של היקום". משתתפים אחרים מצטרפים בהדרגה עד שכולם עוצמים את עיניהם וממהמים יחד. המהום ה"אום" נמשך רגעים אחדים עד שמישהו מפסיק, פוקח את עיניו ומרים את ידיו. אט אט מצטרפים אחרים עד שכולם פוקחים את עיניהם, מוחאים כפיים ומתיישבים לאכול. צוות מגישים שהתנדבו לכך עוברים ביניהם ומחלקים את האוכל.

מעגל האוכל נחשב פעילות חשובה ביותר. אחת המרואיינות תיארה אותה כיוצרת מעין חוויה דורקהיימית של החברתי (collective effervescence, תסס חברתי):

זה עצם העובדה שכולנו נפגשים ברגע מסוים ועושים את אותו הדבר, ואה... זה פוקוס, זאת אומרת זה... זה... אם ברחוב, רוב הזמן הרי... או אנשי הבית שלי אפילו, כל אחד עושה עיסוק אחר באותו זמן, ונדיר שיש רגע שכולנו נפגשים ובאמת אה... חווים בכלל את הנוכחות אחד של השני בעת ובעונה אחת, אז... אז שם זה משהו שקורה פעמיים ביום, שזה דבר מדהים בעיניי, שנפגשים, שיש מפגש. אני יכולה לראות את כולם, אני יכולה לראות את כל מי שנוכח אתי, כמעט כל הקהילה שנוכחת, כמעט את כולם. וכולנו יש לנו רצון להיפגש, כי כולנו באים וכולנו עושים "אום" ביחד, זאת אומרת יש שם... זה, זה מבחינתי לרכז את האנרגיה... [ובתשובה לשאלה על חשיבות צליל ה"אום" דווקא:] אה... מבחינתי זה היה יכול להיות גם מילה אחרת, אבל זה שעושים משהו ביחד.

חשיבות המעגל משתקפת בעלון שפרסמו אנשי ריינו באחד הכינוסים, שבו הוגדר הריינבו כ"כינוס שיש לו התחלה וסוף, האנשים משתדלים לעשות מעגלים ואוכלים פעמיים ביום". כמו פרקטיקות אחרות, מעגל האוכל מדגיש שוויון שמסומל במעגל שבו כולם נמצאים "במרחק שווה מהאור ומהחום", כפי שהגדירה זאת אחת מבאות הכינוס. הטקס, כפי שאפשר ללמוד מהציטוט שלעיל, מייצר גם סינכרוניזציה בין המשתתפים (Collins, 1990, 2004): מוקד האינטראקציה משותף לכל העומדים במעגל, העומדים בעמדה זהה כשעיניהם מופנות למרכז חברתי משותף. פרטי הטקס, ובפרט הסינכרוניזציה הטקסטית, נשמרו בתקיפות. כל חריגה נתפסה כפגיעה במעגל האוכל כולו. במהלך עבודת השדה התרחשו שתי הפרעות למעגל, שבהן חברים חדשים – ורק חדשים – שרו שלא בהתאמה לאחרים. המפריעים לא היו מודעים לחריגותם, אך התבקשו במפגיע לחזור ולהמהם בלי להתבלט. כשנשאל אחד מחברי הריינבו הוותיקים מדוע כולם חייבים לשיר באותו הטון, טען שחריגה מהטון המשותף "מפזרת את האנרגיה". פרקטיקות אחרות שיוצרות תחושה קהילתית בקרב חברי הריינבו מתיישבות יפה עם נרטיב התמורה של הסוציולוגיה הישראלית, שכן הן כרוכות ביצירת גבולות בין המשתתפים בכינוס ובין החברה הישראלית. גבולות אלו מיוצרים ראשית ברמת המרחב: את ההגעה לאתר מסמן מרכז קבלת הפנים (welcome center), שער עצים מאולתר ושלט צבעוני שעליו כתוב – באנגלית – Welcome Home. חברי ריינבו מתנדבים מקבלים את פני הבאים ומבקשים מהם להשאיר כלי רכב, מכשירים אלקטרוניים וסמים (בדרך כלל למעט מריחואנה) מחוץ לכינוס. הבאים מגיעים ברגל ומתקבלים בחיבוק ארוך ובברכת "Welcome home brother/sister". מעבר לשער, המרחב הפיזי נתפס כאזור הכינוס והמחנה המרכזי (main camp) נמצא במרחק של כעשר דקות הליכה מהשער, כך שמתגבש גבול בין הריינבו לעולם החיצוני ובין הישראלי לגלובלי.⁷

7 לניסוח קלאסי על פרקטיקות גבול דומות בקומונות אמריקאיות ראו אצל מוס קנטר (Moss Kanter, 1972). הבקשה לוותר על טלפונים סלולריים, כמו על סממנים אחרים של הודעות, הגבילה את יכולתם של המשתתפים להשתייך לכמה קהילות בו בזמן. במובן זה, כינוסי הריינבו דורשים מהחברים תשומת לב והודעות מוחלטת. זהו מוסד תובעני (greedy institution) בלשונו של קוזר (Coser, 1974). ראו גם אצל איוואקיב (Ivakhiv, 2001) ביחס לקידוש הרוחני של מרחבים בעיין החדש. בהסתמך על מושג ההטרטופיה של פוקן מנתח איוואקיב את סדונה (בארצות הברית) ואת גלסטונברי (בבריטניה) כאתרים שנמצאים בתוך ומחוץ לזמן ולמרחב החילוני שמחוצה להם.

זאת ועוד, ארגון המרחב מייצר גבולות בין פנים לחוץ, ואלו מחזקים בעזרת הפרקטיקות הלשוניות של המשתתפים בדברם על עצמם ועל החברה ה"חיצונית". מול "משפחת הריינבו" מתואר העולם החיצוני כ-Babylon (בבל). המושג בבילון, כפי שמשמשים בו בכינוס, מתייחס להיררכיה וכוח מופשטים וכלליים, חסרי הקשר מקומי.⁸ בניגוד לחברה כוחנית זו, הריינבו מובנה כחברה נטולת היררכיות, כעין קומוניטס ממוסד (Turner, 1969), ראו בעיקר עמ' 112-113, 138-139). היעדר זה של היררכיות נתפס על ידי חברי הריינבו כמאפיין החשוב ביותר של הקהילה ואזכר תכופות כמאפיין מהותי שלה. עבודת גבולות זו באה לידי ביטוי גם בפרקטיקות ארגוניות, כמו המאמץ לבטל היררכיות שמקורן במצב הכלכלי השונה של המשתתפים באמצעות הכניסה החופשית לכינוס ומתן ארוחות על בסיס תרומות של המשתתפים. גם היררכיות פנימיות אחרות עומדות לביקורת כדי למנוע את הפיכת השדה למוקד של כוח במקום מוקד של קרבה בין המשתתפים. דוגמה לכך הייתה עלון שנתלה באזור קבלת הפנים, ובו כתב אחד הוותיקים עצות למצטרפים חדשים שנתקלים בניסיון כוחני מסוג זה:

במידה ומישהו, אנשים אחרים, אפילו כאלה עם ראסטות, ג'אטות, או זקן אומרים לך "היי... אתה! למה...?!" או "תעשה ככה וככה" או "אל תעשה ככה וככה" בקול סמכותי מאוד שמצביע על זה שקרוב משפחה ישיר שלהם ייסד למעשה את הריינבו או לפחות כתב את ה-"Magazine" בהודו ב-97' או חזר כרגע מהמטוס אחרי 17 שנות נדודים (ויש לו עז דו ראשית וראסטות ובגדים מכותנת קאדי, או שהוא ערום ורק תחתוני Baba לגופו) זכור! אלו רק עצות ידידותיות, ובכל טון של קול שתאמרנה, מוטב שיילקחו ככאלה. פתח חמלה ושלווה עד אין קץ ☺. לאף אחד, מלבד אולי המעגל בקונצנוס, אין סמכות לקבוע לך מהי הדרך לחיות.

העלון – ובעיקר חלק זה – מצביע על היפוך כפול מהיררכיות הבבילון. ראשית, ההיררכיה הצפויה בריינבו תציב בראש דווקא נוודים, הטיילים הוותיקים במזרח הרחוק, אלה שרק תחתונים לגופם והם מחזיקים באופן מטפורי בעז דו ראשית. אך הניגוד להיררכיות הבבילון מתחזק עוד, מפני שהמשתתפים מתבקשים להתעלם מסמכותו של מעמד נאצל זה של לובשי תחתונים ולבסס שוויון בין כולם. העלון אף מעמיד את החדשים בעמדה גבוהה מהוותיקים, המטיפים לאחרים, שכן הוא ממליץ להתייחס לוותיקים בחמלה ובשלווה.

לבסוף, בעוד שפרשנות המושג "משפחה" מתגבשת דרך הפרקטיקות שתיארנו לעיל, קבוצה נוספת של פרקטיקות שמודגשת בפי חברי הריינבו כמרכזית בעיניהם היא המגע הגופני ביניהם. במהלך הכינוס חברי הריינבו וחברות הריינבו מחבקים ומקיימים מגע גופני – בלתי מיני – רב. כשמצטרפים חדשים מגיעים לראשונה למרכז קבלת הפנים הם מקבלים חיבוק עז מחבר/ת הריינבו המקבל/ת את פני הבאים. חיבוק זה שונה מחיבוקים הניתנים בהקשרים מוכרים של קרבה חלקית, שכן זהו חיבוק ארוך מאוד והדוק. לדברי משתתפים, בניגוד לחיבוקים בבבילון, החיבוקים בכינוס אינם מלווים בהיפרדות מהירה או בטפיחות

8 כינוי החברה המודרנית "בבילון" לקוח מעולם האמונה הראסטטרית שפרחה בעיקר בג'מייקה וראתה בקיסר אתיופיה היילה סלאסי הראשון גלגול של ישו. אמונה זו משמשת להפרדה בין עולם היסודי הקולוניאלי הלבן ובין הראסטפרים (ראו Simpson, 1974), אבל אנשי הריינבו הישראלים לא ערכו קישור כזה.

מבוכה על הגב. החיבוקים בריינבו נמשכים לעתים כמה דקות כשהמחובקים צמודים זה לזה, בלי שהמגע יסמל קשר מיני. חיבוקים אלו הודגשו כאחד המאפיינים החשובים ביותר של היחסים בריינבו. בכינוסי ריינבו בארצות-הברית עובדים לעתים קבוצות אנשי ריינבו בתוך הכינוס כ"מחבקים רשמיים" שמטרתם לחבק את כל הנוכחים (Niman, 1997). כך תיארה את הדברים אחת המרואיינות:

gathering [כינוס] קורים דברים... כי זה... זה כמו להיכנס לרחם. כולם חיים עכשיו בחיים שנורא... כל הזמן תוקפים אותך מכל כיוון, ואתה בונה סביבך חומה שתגן עליך בעיר, בעבודה, משפחה, אנשים... כאן אתה מגיע לאיזה מקום שגם יצרו אותו מראש, גם בצורה אנרגטית נורא חזקה, פשוט בנו אותו כמו בועה, כמו רחם. אתה פתאום נכנס למקום מוגן, אז כל ה... שכבות האלה של ההגנה שלך פשוט יורדות כי אנשים באים ומחבקים אותך.

ואחרת סיפרה:

עוד חלון שנפתח בי, זה המקום הזה של החיבוקים, כי פגשתי את רוני-חיבוקי [צוחקת], שהוא כאילו, הוא הסמל של המחבק, כאילו... פשוט, אה... ראיתי איך הוא מתחבק עם אנשים, והוא גם התחבק אתי, ואני פשוט הטמעתי את זה, למדתי... כי בהתחלה הייתי מופתעת, זה היה מקסים בעיניי, אבל... נדהמתי, כאילו איך אנשים מתחבקים שם ואיך השפה הזאת של החיבוק היא דומיננטית. ואז פשוט אה... רוני התחבק אתי כמה פעמים, ואז החלטתי לאמץ את זה, ופשוט התחלתי גם עם החיבוקים.

בניגוד למחשבה המקובלת על חיבוק כסימון וכיצירה של יחסי קרבה קיימים, החיבוקים בריינבו נלמדים באופן פעיל כחלק מרפרטואר הפרקטיקות של הריינבו, כלומר כחלק משפה שעל המצטרף ללמוד. לאחר מכן החיבוק משמש לסימון האינטימיות בין המשתתפים. סימני הקשר (Goffman, 1972) של חברת הנגד, הבבילון, עוברים התקה: בעוד שחיבוק מסמן בדרך כלל אינטימיות בין-אישית, המחווה בריינבו מסמנת יחס קהילתי, כך שהמשתתפים כולם פועלים יחדיו כבתוך מרחב אינטימי.

מעגל הדיבור והקהילה המקומית

כדי ללמוד על הארטיקולציה בין יצירת קהילה לקידוש העצמי ננתח עתה מוסד מרכזי בכינוס: מעגל הדיבור. פעילות זו מבססת ומשעתקת את הקשרים ההדדיים – ואת המתחים הנמשכים – בין סולידריות לאינדיבידואליזם.

מעגל הדיבור, שבו מתקבלות החלטות הנוגעות לכינוס ושאר שיחות קולקטיביות, הוא אחד הטקסים שליוו את הריינבו מימיו הראשונים.⁹ בצורתו דומה מעגל זה למעגל האוכל,

9 מעגל הדיבור ומקל הדיבור הם מרכיבים של טקס שהושאל מהעבר המוצא של השבטים האינדיאניים באמריקה הצפונית (ראו Niman, 1997). לדיון ביקורתי במיתוס הפוסט-קולוניאלי של מעגל הדיבור ראו דלוריה (Deloria, 2001).

ואף הוא נפתח בשירה ובהמהום "אום", אלא שמספר המשתתפים קטן יותר. החבר שכינס את המעגל אוחז במקל הדיבור (talking stick) ומסביר בקיצור מה מטרתו, ואחר כך מעביר את המקל ליושב לשמאלו. חברים יכולים לדבר כרצונם כל עוד המקל בחזקתם, והשאר נדרשים להקשיב בלי להתערב. המפגש נמשך כל עוד יש המבקשים לדבר (ואינם מעבירים את המקל לחבר שלשמאלם). בסוף סבב הדיבור מתקבלות החלטות, אם זו הייתה מטרת המפגש, הנוגעות לכינוס כולו.¹⁰ התהליך כולו נוטה להתארך, מפני שהחלטות חייבות להתקבל פה אחד.

מוסד זה, שבו רואים החברים סמל לרייבנו בכלל, מפגיש בין פרקטיקות המתייחסות הן לעצמי והן לקולקטיבי. מרכזיותו של העצמי מודגשת ומקודשת במעגל הדיבור. כפי שציינה אחת המרואיינות:

אז כל אחד במעגל יש לו הזדמנות שווה לדבר, ולא רק מי שיש לו קול יותר חזק, או מי שיותר טוב בדיבור, או מי שפחות ביישן, יותר... כל אחד מגיע. גם אם הבן אדם הכי ביישן, וזה [המקל] מגיע ליד שלו, והוא יכול לקחת את הזמן להגיד מה שהוא רוצה להגיד. זו דרך מדהימה, זה דרך... לפי דעתי זה התקשור בחברה הכי טוב שיש. ממש. זה עובד הכי טוב שיש. אתה שומע, פתאום אתה מכיר את כל מי שבחדר. מה, אתה תשב פה עם עשרים איש, אתה בטח תדבר עם בן אדם אחד או שניים [...] פה צריך לדעת את הדעות של כל אחד, מה הדעה של כל בן אדם שיושב אתך. יוצא לך להסתכל עליו ולהקדיש לו תשומת לב. וגם הבן אדם שמדבר, אז כולם נותנים לו תשומת לב, נותנים לך אנרגיה.

תיאור זה נראה כחזיון לטיעונו של הת'רינגטון (Hetherington, 1998), שעל פיו היחיד הוא מוקד החוויה של קהילת העידן החדש. מעגל הדיבור יוצר קהילה שהיא בבחינת במה ליחיד להביע את עצמו. באופן פרדוקסלי, העצמי מתעצם דרך ביטויו על הבמה החברתית מול הקהל האוהד. בעוד שבכבילון, על פי המשתתפים, היחיד מושתק או נבלע בכליל קולות "חזקים" ממנו, הכינוס יוצר ליחיד קהילה המקשיבה לו קשב רב ומעודדת אותו. פרשנות זו מתחזקת בדברי המרואיינת שהתלוננה על כמה חברים "אני... לא יודעת, ואז זה גורם לי לחשוב, אולי אני לא מתאימה לחיי קהילה כאלה אינטנסיביים, כי אני צריכה לקבל את זה שכל אחד יש לו את... את השריטה, את הסיבוב שלו". לפי מרואיינת זו, "חיי קהילה כאלה אינטנסיביים" אינם מבוססים על ריכוך של מרכזיות היחיד, אלא להפך, על קבלתו המוחלטת של כל אחד, ושל כל "שריטה".

אבל תפיסה אקספרסיבית זו של הרייבנו (הקהילה כבמה לחגיגת העצמי) מתעלמת מצדו השני של המטבע. האינדיבידואליות, בתורה, מפורשת גם היא ומאורגנת מחדש דרך הפריזמה של סולידריות מקומית. בו בזמן שמעגל הדיבור מתפרש בידי המשתתפים כפעילות שבה יכול כל אחד "לקבל אנרגיות" מהקהילה ולהעצים את יחודו, האינדיבידואל

10 למשל, התקבלה החלטה לאסור שימוש בטלפונים סלולריים במחנה, וכן בקשה מחברים שלא להביא חיות מחמד. מעגלים אחרים לא נועדו לקבל החלטות. למשל, במעגל הלב (heart circle) חברים שיתפו זה את זה ברחשי לבם ובתחושותיהם כלפי הכינוס.

עצמו משתנה. התמרה זו נעשית בדיוק מתוך הצטרפותו של היחיד לקהילה, על ההזדמנויות ועל הדרישות שהצטרפות כזו טומנת בחובה בשביל העצמי. כך העצמי אמנם עלה לדיון בשיחות רבות שערכו המשתתפים, אך לא תמיד מתוך עידוד ותמיכה. במצבים רבים תוארו סוגים מסוימים של אינדיבידואליזם כאיום על הרייבנו. יחידים אלו היו אנשים שהגיעו לכינוס וזוהו כבני קבוצות ותת-תרבויות שאינן חלק מהעידן החדש, אך גם אנשי רייבנו ותיקים. משתתפים שדיברו על "האנרגיות" שמפיק העצמי מהמעגל טענו בנשימה אחת שאינדיבידואליות מוגזמת היא בעייתית והתלוננו שלעתים אי אפשר להגיע לקונצנזוס והכרעה בגלל "האגואים המנופחים" של מקצת המשתתפים: "הרבה פעמים מישוהו יתפוס את המקל ויתחיל לדבר שטויות, ואתה לא יכול להגיד לו לסתום את הפה כי זכותו להתבטא. אבל, אבל, מהאגו שלו הוא אומר שטויות. הוא מתווכח או... יש המון המון אגו..." ומרואיינת אחרת הוסיפה:

יוסי אמר מתישהו "עוד שעה של לאונן על המקל", כאילו... יש בזה לפעמים הרבה דברים נכונים, כי אנשים כאן לפעמים נכנסים לטראנס של דיבור. מה זה... מקשיבים רק לעצמם, אבל זה הרי מראה של החברה לגמרי. כל אחד רוצה שיקשיבו לו, וכל אחד רוצה... כמו דורון למשל, שעלה על הקביים וצעק דברים, אתה זוכר? ואז שאלתי אותו "לא הייתי, מה אמרתי?", והוא אומר "את האמת, לא אמרתי שום דבר אה... שום דבר רציני. סתם פשוט רציתי שיסתכלו עליי ולהיות במרכז".

ההבחנה בין מעגל דיבור טוב ורע – שבהם העצמי מודגש באופן חיובי או שלילי בהתאמה – מראה שהפרט אינו קטגוריה מונוליתית ברייבנו. היחיד "בעל האגו" מתואר כשלילי, כמופעו של הפרט של בבילון, המנסה למקם עצמו במרכז הפעילות החברתית על חשבון חבריו. עם יחידים כאלה, טוענים חברים, אי אפשר לקיים מעגל דיבור מספק לאורך זמן. האינדיבידואליות המקודשת הופכת למטרד המאיים על מרקם היחסים בכינוס. ההתרחקות מיחידים "בעלי אגו" התבטאה גם כשתיארו משתתפים את חוויותיהם בכינוס. אף שהדגישו את "ההתחברות לעצמי", כשהסבירו את משמעות החיבור לאותו "עצמי פנימי" מילאה הקהילה תפקיד מרכזי. כפי שציטטנו בתחילת המאמר:

האחדות הזאת, לא משנה איזה הכרעה יוצאת, יש איזושהו שיתוף... התקשורת עוברת בין כולם, נוצרת מין ישות אחת... קולקטיב של אינדיבידואלים, הריבוי והגיוון שבאחדות. זה אפשרי במצב כזה, שבאמת יושבים בתוך... בתוך מקום שלכל אחד יש את המקום שלו לדבר גם אם הוא לא מדבר, הקולקטיב זה, זה פשוט נהיה ישות. כל ה־gathering [כינוס] הזה... גם המעגלים, זה פשוט ישות, אתה נהפך להיות ישות...

אף שאפשר לקרוא את סוף הדברים כניסוח אקספרסיבי ("אתה נהפך להיות ישות"), היחס לחוויית הקהילה המקומית מורכב יותר. המשתתפים בכינוס אינם רק כלי לביטוי עצמיות המקדימה ומכוונת תמיד את ההתקהלות, מכיוון שהעצמיות עצמה משתנה. העצמיות מתרחבת על מנת לכלול את חוויית הקולקטיב. הקשר עם הקבוצה משנה אפוא את העצמי, והאחרים נחווים (או מדווחים) פיגורטיבית כעוגני האינדיבידואליות במרחב החברתי. זהו

מסע אקספרסיבי של גילוי עצמי שמתואר כתמורה אינדיבידואלית, אך תמורה כזאת נעשית עם משתתפים אחרים. השינוי נערך מתוך סימון היחס לקהילה, דרך עיצוב גבולות סימבוליים ושימוש בסימני קשר גופניים ובאינטימיות חדשה.

במעגלי הדיבור והשיח של המשתתפים היחס בין היחיד לקהילה אינו מוגדר מראש אלא עובר ארטיקולציה במערך פרקטיקות מורכבות המעצבות הדדית זו את זו. הריינבו רחוק מלהיות עולם סוליפסיסטי של מראות, שבו האחר קיים רק כדי לספק משוב אישי. במקום יקום כזה, היחיד מתעצב ומוטמע בקהילת הריינבו. הקהילה נחוותית כאתר שבו היחיד חוגג את האינדיבידואליות שלו, אבל האינדיבידואליות עצמה עוברת ארטיקולציה ומיוצרת דרך הקהילה המקומית.

הקולקטיב המקומי ומחיקת הלאום

הארטיקולציה שתיארנו עד עתה פועלת ברמת הקהילה המקומית. המתח בין קידוש היחיד ובין הדגשתה של הקהילה נפתר – או אינו מתבטא – בשל ההפרטה של הקהילה מצד אחד, והסולידריות של האינדיבידואל מצד שני. הצלחת הקולקטיב נובעת מנכונות המשתתפים "לקבל את השריטה של כל אחד", אך זהו קולקטיב מוגבל במהותו, והיכולת לחגוג את "הריבוי והגיוון" עומדת על היעדר מתחים מבניים ועל המשותף הנובע מעצם ההשתתפות בכינוס הזה. זוהי כאמור גם קהילה שרוב המשתתפים בה הם בעלי רקע דומה, ישראלים-יהודים, אשכנזים בני המעמד הבינוני. הסולידריות של האינדיבידואל, אותו "קולקטיב של אינדיבידואלים", היא בהישג יד, אם כי עדיין לא תמיד קלה.

ואולם, כשעוברים מהקהילה המקומית לקהילה הפוליטית הרחבה, הארטיקולציה בין היחיד לקולקטיב נעשית מורכבת יותר. למעשה, יצירת הקהילה המקומית בריינבו הייתה מיוסדת על פער בין הקולקטיב המקומי לחברה הרחבה, אלא שפער זה הרחיק, שלא לומר העלים, את הקולקטיב הלאומי מהכינוס, והעמיד את הקהילה על הקשר גלובלי ומופשט. מבחינה זו מעניין להשוות את כינוסי הריינבו לאתרים אחרים, כגון פעילויות בודהיסטיות בישראל (לוס, 2007), תרבות הטיילים הישראלים במזרח הרחוק (שמחאי, 2000) וקהילות מקומיות של בני המעמד הבינוני בישראל (בירנבוים-כרמלי, 2000). באתרים אלו הקהילה המקומית מיוצרת, בין השאר, דרך מחיקה של הקשרים פוליטיים ולאומיים. לוס (2007, עמ' 114-147) מראה שרטריטים (retreat, התבודדות) בודהיסטיים בישראל, שאליהם מגיעים בעיקר בני המעמד הבינוני, מבקשים ליצור מרחב אוניברסלי המאורגן באמצעות העלמה של מרכיבים וסמלים מסביבתם הקרובה של המשתתפים. כך גם בירנבוים-כרמלי (2000, עמ' 174-191) מראה שההשתייכות לקהילה המקומית בשכונת רמת אביב ג' לוותה בהימנעות מדיון בנושאים פוליטיים שנויים במחלוקת ובהתמקדות בהקשר השכונתי ובפרויקטים "ניטרליים" (גם אם לאומיים) כמו מבצע התרמה לשיקום יערות הכרמל. בהקשר אחר, מחוץ לישראל, מראה שמחאי (2000, עמ' 142-179) שהמטיילים הישראלים במזרח הרחוק מבנים את חוויית הטיול דרך התרחקות סמלית ופיוזית מהישראליות (אף שמטיילים ישראלים מרבים לטייל יחד ומשמרים מרכיבים של ישראליות במהלך הטיול).

אם כן, אף שיש נקודות דמיון בין כינוסי ריינבו ובין אתרים אחרים של המעמד הבינוני בחברה הישראלית, וכן דמיון בולט לאתרים אחרים של העידן החדש (ראו שמחאי, 2007), "האחר" בריינבו לא היה רק הקהילה הפוליטית המקומית, החברה הישראלית, אלא בבילון,

אתר קפיטליסטי ומופשט של כוח והיררכיה. הקהילה לא מיצבה את עצמה בסביבתה הקרובה, מה שהיה מייצר יחס, ולו של ניגוד (Simmel, 1955), בינה ובין החברה הישראלית. הקולקטיב הפוליטי הישראלי אינו קיים, אפילו כנקודת התייחסות שלילית, שהייתה הופכת את הריינבו לתרבות נגד מקומית. הדיכוטומיה הבינארית בין "אנחנו" ל"הם" נבנתה על ניגוד שמיקם את הקולקטיב המקומי בהקשר אלאומי או על-לאומי. הריינבו סימן בה בעת זהות צרה יותר מהלאומי (זהות המקושרת לכינוס המקומי) ורחבה ממנו (המתייחסת לתנועה הבינלאומית של הריינבו). בהתאם לכך, אף שבמקרים נדירים דיברו חברי ריינבו על עצמם כ"ישראלים", השייכות לריינבו הייתה מרכזית יותר ונתפסה כשונה מישראליות ומיהודיות:

אני.. אני גם כן יהודי, אני גם כן ישראלי, ואני לא יהודי ולא ישראלי. [שתיקה] אני ריינבו [צוחק]. כן, זה... זה סוג של ביטוי, אולי זה כאילו קשה להגיד את זה כי זה נתפס רק באירועים מסוימים כשאנחנו נפגשים בהם, או כאילו זה... זה כאילו כמו מותג כזה. אבל באין מילה שמחברת אותי יותר טוב להגיד את זה, אני מרגיש אה... שאני ריינבו.

המתח שעולה מדברי המרואייין בין הזדהותו כריינבו ובין זהותו היהודית והישראלית מלמד על הקושי להגדיר את הקשר שבין ההזדהות של המשתתפים בריינבו ובין הקשרים אחרים של שייכות קהילתית במקום החיים שבתוכו הם נעים. הצעירים הללו אמנם באים ממיקום מעמדי, אתני ויהודי-ישראלי-לאומי מוגדר היטב, שאליו הם שבים לאחר הכינוס. הם גם מזדהים עמו – "אני גם כן יהודי, אני גם כן ישראלי", בלשונו של המרואייין. זהו קולקטיב זמני, והמשתתפים מודעים לכך שלאחר הכינוס הם ישונו אל הקשרים אחרים, שבהם הזהות היהודית והישראלית ישונו להיות מרכזיות. אך בתוך הריינבו, בתוך "האירועים המסוימים" של הכינוס, ההזדהות של המשתתפים כישראלים וכיהודים נדחקת לקרן זוית. במובן זה, אף שחברי קהילת הריינבו מודעים לכך שהזהות בריינבו מלווה כמעט תמיד בחזרה לישראליות, זהות זו מורחקת ונדחקת לטובת הקהילה החדשה. במונחי זמן ומרחב, חברי הריינבו בונים את השתייכותם כנגד ציר זמן עקבי וליניארי. ציר הזמן שלהם קטוע ומחולק לזמנים של השתייכות למעגלים החברתיים, הקהילתיים והלאומיים המוכרים ולזמנים של חריגה, מעין עלייה לרגל חילוני-רוחנית למען הקהילה האלאומית והעל-לאומית החדשה.

בתחומי הכינוס היו פרקטיקות רבות ומגוונות של מחיקת הלאום. חברי הריינבו ביטאו את הממד הגלובלי והלא מקומי של הכינוס בין היתר בעזרת השימוש באנגלית. כך שירי המעגל הושרו באנגלית, חברים התקבלו במילים brother או sister (ולא "אחי" או "אחותי"), וטקסי מעגל האוכל והדיבור כונו בדרך כלל food circle ו־talking circle. יתר על כן, פעולות המשתתפים חזרו וייצרו קישורים בין הריינבו הישראלי לכינוסים בינלאומיים בהודו, באירופה ובארצות-הברית. כפי שראינו בבחירת האוכל, בהכנתו ובטקסים הכרוכים בו, הקהילה המיוצרת אינה מקומית דווקא, אלא מאזכרת ומנכיחה שוב ושוב הן את תרבות המטיילים בהודו (למשל בבחירת האוכל או בכינויי המאכלים) והן את תרבות הריינבו העולמית.

אפילו ההתייחסויות ליהדות – שהתבטאו בטקסי קבלת שבת מאולתרים, בשיחות על פרשת השבוע ובקידוש הלבנה של חודש חשוון – ביטאו פרשנות אישית של החוויה היהודית והרחיקו

את ההקשר היהודי-ישראלי (ראו Klin Oron & Ruah-Midbar, 2010, forthcoming). המשתתפים הפכו את היחס ליהדות מזהות יהודית-ישראלית המחברת בדרך כלל בין דת, לאום וקהילה, לחוויה אינדיבידואלית ולמוקד של פרשנות אישית, שאף הפקיעה מהטקסים את הקשריהם האתניים או הלאומיים (ראו גודמן ויונה, 2004; תבורי, 2007).¹¹ הטמעה סינקרטית זו שעורכים המשתתפים ליסודות היהודיים, אגב פירוק של החיבור המוכר שבין דת, לאום וקהילה בספרה הציבורית בישראל, חוזרת ומחזקת את תהליך מחיקת הלאום בכינוסים הללו. התעלמות זו מקטגוריות זהות לאומיות לוותה גם בהתעלמות מההקשר הפוליטי הרחב שבתוכו מתקיים כינוס הריינבו, התעלמות שהשתקפה במובהק ביחס המשתתפים לטבע. הטבע היה חשוב לתפיסת המשתתפים את עצמם ואת הכינוס. המקומות שנבחרים בידי אנשי הריינבו לכינוס חייבים להיות מרוחקים ממקום יישוב, מקומות "טבעיים". מלבד עריכת הכינוס ב"טבע", דואגים המשתתפים לנקות את האתר לאחר הכינוס ולמחוק כל סימן לפסטיבל. ואולם, הדיכוטומיה האנתרופולוגית בין תרבות (בבילון) לטבע (הריינבו), שדרכה פירשו רבים מהמשתתפים את "טבעיותם" של הכינוסים, לא התבטאה בהתייחסות כלשהי לשיח הלאומי. בדומה לממצאיה של אריאלי (1997) בדבר השיח המאוחר על הטבע בישראל, היחס לטבע הוא אישי מחד גיסא וגלובלי מאידך גיסא. הטבע מאפשר למשתתפים "להתחבר לעצמם", וזהו גם מרחב כללי נעדר סממנים פוליטיים מקומיים. איש לא דיבר על אתרי הכינוס במסגרת הגיאוגרפיה או הגיאופוליטיקה הישראלית, ורבים דיברו על המקום בהקשר של טבע שחוו בטיולים בחו"ל או בכינוסי ריינבו בינלאומיים.

התעלמות זו הייתה מובהקת יותר באתר שבו התקיים כינוס 2002, סמוך לקיבוץ רוחמה וקרוב מאוד לחוות השקמים, מעונו של ראש הממשלה דאז, אריאל שרון. קרבה זו הביאה לכך שעל הגבעות מסביב ניצבו אנשי ביטחון וצפו בעניין במתרחש. הללו אמנם לא נראו מהמחנה המרכזי, אך הם עמדו בקרבת מרכז קבלת הפנים ונראו כמעט בכל הליכה מחוץ למחנה. ואף על פי כן לא עלה נושא זה ולו פעם אחת באף אחד מהמעגלים הרבים. כך גם למרות הדיבור על "אחוזה" ועל "שלום", איש מבאי הכינוס לא קישר מושגים אלה להקשר הלאומי, הישראלי-פלסטיני או להקשרי זהות מקומיים אחרים. ההקשר החוץ קהילתי התקיים רק בדיבורים מופשטים על בבילון. אך שוב, כמו ביחס לטבע, מחיקת הפוליטי לא התבטאה רק בכך שהמשתתפים לא העלו תכנים לאומיים-פוליטיים, אלא בכך שהתעלמו או מחקו באופן פעיל את הנעשה סביבם (Eliasoph, 1998). אף שמטוסי הפצצה טסו מעל לראשי המשתתפים בכינוס בדרכם לרצועת עזה, איש מהמשתתפים לא דיבר עליהם, אפילו במקרה אחד שבו רעש המנועים של המטוסים החולפים ממעל הפריע למתכנסים במעגל דיבוריהם על השלווה והשלום הפנימיים. כשנשאל אחד המשתתפים איך הוא מדבר על שלום ומתעלם מהמטוסים, תשובתו הייתה זו שצייטטנו בפתחת המאמר: "כשאתה מסתכל על השמים אתה מעדיף להסתכל על המטוסים. כשאני מסתכל עליהם, אני בוחר להתמקד בכחול".

11 כינוסי ריינבו, כמו אתרים אחרים של העידן החדש בישראל, מתאפיינים בפרשנות מחדשת וניכוס של תכנים יהודיים, מתוך שבירה של הקשר ההדוק שבין דת (במיוחד אורתודוקסית) ללאום בישראל (ראו באופן אלאומי וסינקרטי. יחס זה ליהדות עולה למשל בדבריו של חבר העידן החדש, שהסביר שהוא רואה את היהדות "כמו רייקי, סוג של אנרגיה" (תבורי, 2007, עמ' 110).

במובן מסוים אפשר לראות את פעולת מחיקת הלאום המתרחשת באתר הכינוס ברצף אחד עם התנהגותם של ישראלים הנוסעים "לנקות את הראש" בארץ ובחו"ל. כמו בחופשות הללו, המשתתפים מבקשים להשהות ולהדחיק, ולו זמנית, את נוכחותו של הלאום. "ניקוי ראש" שעורכים ישראלים בחופשה, כפי שמלמד הביטוי, הוא לא רק שכחה פסיבית אלא פעולה אקטיבית של ניקוי, סילוק ואף מחיקה, ניסיון לארגן את חוויית החופשה בעזרת הרחקה של יסודות דומיננטיים בעולם המשמעויות הרגיל בספרה הציבורית בישראל. הדחקה והרחקה הלאום פרדוקסליות במיוחד בכינוסי הריינבו משום שההתעלמות מ"הטבע הלאומי", מאנשי הביטחון החמושים על הגבעות מסביב, וכן הבחירה להתמקד ב"כחול שמאחורי מטוסי ההפצה", מתאפשרות רק על ידי פירוק פעיל של שדה הראייה, השמיעה והחווייה באינטראקציות בין המשתתפים, ניתוקם מההקשר הלאומי והתמקדות בהקשר חדש-אלאומי. מחיקת הלאום בכינוסי הריינבו התבצעה לעתים באופן מופגן וכמעט אלים. למעשה, התעלמות זו מהריבון ומהריבונות על הטבע הביאה לעימות ישיר בין חברי ריינבו ובין רשות הטבע והגנים. לאחר הכינוס המשיכו כחמישים חברים לטרטיט, שבוע של התרגעות לאחר הכינוס. התבודדות זו התרחשה אף היא באזור "טבעי" בדרום הארץ. אך מאחר שהמקום שנבחר שכן בתוך שמורת טבע, למחרת הגעתם של אנשי הריינבו, שנטו אוהלים במקום, הגיע פקח של רשות הטבע והגנים ודרש מהנוכחים להתפנות. המשתתפים סירבו ואף התרעמו בשיחות בינם לבין עצמם שהפקח "לוקח בעלות" על הטבע. שיא העימות אירע כשהפקח הגיע שוב בערב, בשעה שהמשתתפים שהו במאהל מרכזי. כשראה אחד המשתתפים את מכוניתו של הפקח מגיעה מרחוק, הוא הודיע על כך לכולם, והם הסכימו שהדרך להתמודד עם דרישותיו תהיה התעלמות מוחלטת והתרכזות במדיטציה. כשהגיע הפקח הוא מצא את המשתתפים יושבים באוהל המרכזי ומהמהמים "אום". לאחר שניסה לדבר עמם במשך כמה דקות ללא הועיל, עזב בזעם. לאחר שעזב שררה במקום אופוריה של ממש. המשתתפים חזרו ואמרו ש"כל מה שצריך לעשות זה להתעלם ולהקריין אהבה", והכול יבוא על מקומו בשלום. המשתתפים נאלצו לבחון מחדש אסטרטגיה זו כשהפקח מנע ממכונית שנשאה מים לכאי הכינוס להיכנס לאזור, והם נאלצו בלית ברירה לעבור למקום אחר, שאותו הציע הפקח למשתתף שניסה להעביר את המים לשמורה.

פעולת המחיקה מתבצעת אפוא בשני צירים: המקום והפעילות. ברמה אחת, על ציר המקום הכולל את הזמן והמרחב של ההתרחשות, ההרחקה וההדחקה של הקטגוריות הלאומיות (כמו של קטגוריות אחרות, כגון משפחה, מעמד, מוצא אתני ותעסוקה) הן מוגבלות. המשתתפים מייצרים זמן קטוע ובלתי עקבי וחוזרים לאחר הכינוס אל המיקומים החברתיים שמהם הגיעו. בציר השני, ציר הפעולה המסמן את התווך שבין הסביל לפעיל, מחיקת האומה אינה מתבצעת באורח שלם ומוחלט, המשקף כביכול את תוצאות פעולתה של מערכת כוללנית. במקום זאת, מחיקת הלאום, כמו הבניות אחרות בשדה, מושגת בעזרת סדרת פעולות מגוונות שבאמצעותן המשתתפים משהים את הלאום, מתעלמים ממנו, מרחיקים אותו, ולעתים אף מוחקים אותו מחוויית הקהילה. כשיכלו המשתתפים להתעלם מסימני הריבונות של המדינה, הם עשו כן, גם כשנאלצו להתעלם מאנשי ביטחון חמושים המביטים בהם מהגבעות, או ממטוסי קרב הרועמים מעל לראשיהם. כשהתעלמות מריבונות המדינה הביאה לידי עימות ישיר, ניהול העימות בידי החברים נערך מתוך התעלמות מהפקח פשוטו כמשמעו.

מחיקה זו של ריבונות המדינה הלאומית על הטבע והרחקת ההקשר הפוליטי מהכינוס אינן מקריות. כינוסי הרייבנו בונים קהילה זמנית וחלקית על בסיס פרויקט משותף של הסובייקט. הארטיקולציה של קידוש העצמי והקהילה מתרכזת בקולקטיב משותף השונה, ואף מנוגד, לקהילת הלאום. פרויקט זה מתעלם גם מההשתייכויות החברתיות הדומיננטיות בספֶרה הציבורית בישראל, כמו אתניות או הבדלי זהות אחרים. מדובר אפוא בחברה אזרחית אד־אבסורדום, שמייצרת פעולה חברתית משותפת בעלת גבולות ומטרות מוגבלות בצירי הזמן והמרחב, ועושה כן בעזרת מחיקת ההקשר המדינתי-לאומי-פוליטי שבו מתרחשת פעולתה זו. אף שאפשר לראות בפעולות ההתעלמות האלו אשורר פרדוקסלי של קיום הלאום, הן אינן מעידות על מתן לגיטימציה לריבונות המדינה. בתחום הצר של הכינוס הופך הלאום ל"אחר", שמתקבל – כשהוא מתעקש להופיע – בשתיקה רועמת. בתוך כך, המשתתפים מעמידים בסימן שאלה את התובענות של המדינה באשר להשתייכותם החברתית הטוטלית (Coser, 1974). ההשהיה הזמנית של הלאום במקום המרוחק של הכינוס אינה עניין של מה בכך. במקום המדינה הממלאת את צירי הזמן והמרחב, מובנה מקום נפרד שבו מוגדרת קהילת התייחסות חדשה, א־לאומית ועל־לאומית.

דיון: כינוסי העידן החדש בישראל וההקשר המקומי של נרטיב התמורה

נרטיב התמורה בסוציולוגיה של החברה הישראלית מתאר את נפילתו של הקולקטיב הלאומי, את האינדיבידואליזציה של פלחים מרכזיים בישראל, ואת עליית קרנם של קולקטיבים מקומיים. מחקרים מיקרו־סוציולוגיים רבים השתמשו בסיפור מסגרת זה כמערכת חיצונית המסבירה ומתנה את הממצאים האמפיריים בשדה. נגד נרטיב זה, על מגוון גרסאותיו, טענו סוציולוגים שגם עם היחלשות הקולקטיב הלאומי עדיין נמשכת הדומיננטיות של מדינת הלאום ושל הקולקטיב הלאומי בעיצוב הזהות והספֶרה הציבורית (ראו בן־אליעזר וקמפ, 2006; שנהב, 2000). חוקרים אלו ערערו על הליניאריות של נרטיב התמורה והצביעו על אתרים שבהם כוחה של המדינה רחוק מלהישחק.

מאמר זה ביקש לבחון ולהאיר מחדש את נרטיב התמורה מתוך עמדה הפוכה. שדה המחקר הוא לכאורה הדגמה שלמה וניצחת של התמורה: המשתתפים מקדשים את האינדיבידואליות, הקהילה המקומית זוכה לעדנה, והקולקטיב הלאומי נמחק כלא היה. ואולם, במקום להניח את התמורה כגורם חיצוני המסביר מראש את התצפיות, ביקשנו לבחון כיצד ההבחנות, ההדגשות והמחיקות נעשות בפועל בידי השחקנים בשדה, וכיצד פרקטיקות אלו משתלבות זו בזו בחיי היומיום. במובן זה, ומעבר לתמורה בחברה הישראלית כשלעצמה, גישתנו ממשיכה את עבודתם של חוקרים בעשור האחרון שהדגישו את הכינון ההדדי של היחיד והקהילה בעידן החדש (ראו Ivakhiv, 2001; Pike, 2001). אף שברור שכינוסי רייבנו אינם מתקיימים בריק חברתי ושהם מושפעים מתמורות רחבות יותר, ואף שהכינוסים והפרקטיקות שתיארנו דומים במובנים מסוימים לאתרים אחרים של צעירים בני המעמד הבינוני בישראל, השאלה שבה התמקדנו היא כיצד מעוצבים המופעים המקומיים של התמורה; כיצד הקהילה המקומית, היחיד והקולקטיב הלאומי מוכנים הדדית במצבים ובפעולות החברתיים היומיומיים של השחקנים בשדה.

ניתוחנו העלה שמשנתפיי הריינבו מתווכים בין הבעה אישית להשתייכות לקולקטיב המקומי, והופכים מתחים אלו לחלק מחיי היומיום. עם זאת, כמו שטענו חוקרים אחרים, מתברר שהיחסים בין סולידריות לאינדיבידואליות אינם משחק סכום אפס (Bloch, 1998; Pike, 2001). חברים שנשאלו אם הם מאמינים שהריינבו מוקדש לצמיחה עצמית או שמא לקהילתיות נטו לשלול את הסתירה, ושניים אף הגדירו את הריינבו כ"קהילה של אינדיבידואלים". זאת ועוד, בניגוד לטענה שהקהילה היא רק אתר לביטוי של היחיד (Hetherington, 1998), אנו טוענים שאין להגדיר מראש את כיוון ההשפעה. איתרנו דפוס מורכב של ארטיקולציות בין העצמי ובין סולידריות קהילתית. חברי הריינבו אמנם ראו לעתים בקהילה ערוץ לביטוי עצמי, אבל חגיגת העצמי לוותה גם בהשתנות העצמי בתוך פעולתו בקהילה המקומית, מה שאפשר לכנות "סולידריוציה של האינדיבידואל". בכינוסים מתבטאת אפוא תנועה מתמדת בין פרקטיקות שבהן העצמי מוקף מראות וניצב במרכז היחסים החברתיים ובין פרקטיקות שבהן המשתתפים חגגו דווקא את הקרבה ביניהם. הדגש על פעולה וזמן אצל לקלאו ומוף (2004) התברר כפורה במיוחד להבנת התיווך המורכב והמשתנה שבין אינדיבידואליזם לסולידריות.

ואולם, אפשרות הארטיקולציה בין האינדיבידואל לקולקטיב המקומי עומדת על כך שהפרויקט מתוחם וגלובלי בעת ובעונה אחת. ההגעה לכינוס והמעבר דרך מערכת הגבולות הסימבוליים הוא מציב מאפשרים למשתתפים לפעול יחד, "לקבל את השריטה של כל אחד", רק מפני שקולקטיב זה, במהותו, מוגבל וזמני. יתרה מזאת, קולקטיב זה מושתת על השהיית הלאום ועל התחברות לתנועה חברתית על-לאומית. הקולקטיב הפוליטי-לאומי – שהוא מרחב סימבולי שבו מתחרים פרויקטים שאינם דרים בנקל בכפיפה אחת – מוקהה ואפילו נמחק. מבחר פרקטיקות מבטאות מאמץ פעיל להרחיק את הלאום ואת ריבונות המדינה מן האופק (Eliasoph, 1998) לטובת הקשר גלובלי, א-מקומי. הטבע מוקדש, וחברת בבילון מתפקדת כעין "אחר" קפיטליסטי, א-לאומי ומופשט המחדד את זהותה של קהילת הריינבו.

נרטיב התמורה של החברה הישראלית והקטגוריות המעמדיות, האתניות והדוריות שאליהן משתייכים המשתתפים עשויים לכאורה להסביר את המתרחש בכינוסים ולשמש מסגרת תיאורטית להסבר הממצאים והתצפיות. אבל הבנת האתר כנגזרת של נרטיב התמורה או של תרבות המעמד הבינוני בישראל מגבילה את הניתוח. קידוש האינדיבידואל, חשיבותה של הקהילה המקומית ומחיקת הקולקטיב הלאומי בריינבו אינם מוכנים רק מתוך שינויי מקרו בחברה הישראלית. מחיקת הלאום למשל אינה רק מערכת תגובות מוכנה מראש, אלא הבניה פרגמטית שמתעצבת באתר שבו הארטיקולציה בין היחיד לקהילה המקומית נשענת על פרויקט משותף. הדגש על תיאוריה של פעולה חברתית מאפשר לנו להראות כיצד מושגים כמו יחיד, קהילה ולאום מתעצבים בשדה עצמו, וכיצד נקבעת משמעותם המעשית באופנים שאי אפשר לנבא או לגזור מתוך כוחות מקרו-חברתיים.

הארטיקולציות שבהן דנו נערכות תוך כדי פעולה חברתית ובתוך הקשר יומיומי ומקומי. ברור אפוא שכדאי להמשיך ולבחון את נרטיב התמורה באתרים נוספים הן בתרבות העידן החדש ובתצורות דתיות חדשות (גודמן ויונה, 2004; לוס, 2007; שמחאי, 2007) והן בכינוסים ובקהילות של המעמד הבינוני בישראל (ראו למשל בירנבוים-כרמלי, 2000). כפי שמדגישה מוס קנטר (Moss Kanter, 1972), וכפי שעולה גם בספרות הענפה העוסקת

בעבודת הגבולות הכרוכה ביצירתן ובשימורן של קהילות (ראו למשל, Lamont & Molnár, 2002), אפשר להשוות בין כתות ובין קבוצות אתניות, מעמדיות, דתיות ואחרות באמצעות אסטרטגיות ההדרה וההכלה שהן מפעילות. הריינבו הוא כינוס זמני, שתביעתו מחברי הקבוצה אינה מוחלטת על גבי צירי הזמן והמרחב. לעומת זאת, כתות דתיות ורוחניות רבות תובעות מעורבות ורמת השתייכות רחבה ועמוקה יותר (למשל בעזרת טקסי קבלה, מסי חבר, היררכיות פנימיות וכו'). יתר על כן, השוואה מסוג זה תדגיש כי פרקטיקות של הכלה והדרה המופעלות בהתכנסויות או בקהילות אחרות מעצבות לא רק את חברי הקהילה, אלא גם התייחסויות שונות לקולקטיבים שמולם מציבים חברי התנועה את עצמם.

מלבד השוואה סינכרונית זו בין התארגנויות חברתיות בישראל, כדאי לבצע במחקר עתידי גם השוואה דיאכרונית בין הריינבו ובין קבוצות אחרות במרחב ובזמן הישראליים, וכן במרחב האמריקאי והאירופי שבו צמח הריינבו. שאלת "היחיד והיחד" מלווה את התרבות הישראלית מראשית המאה העשרים וכוללת ניסיונות חברתיים שחלקם נראים דומים לכאורה לריינבו. כך למשל המטבח המשותף ומעגלי האוכל והדיבור, המרכזיים כל כך בריינבו, דומים במידת מה לחדר האוכל ולאספת החברים בקיבוץ, ויותר מהם לשיחות הנפש של קבוצות החלוצים משנות העשרים והשלושים של המאה העשרים (ראו כתיאל, 1999, עמ' 171-190). יש לשאול עוד מהו היחס בין שיחות הנפש ובין הקולקטיב הרחב. האם למשל נערכות השיחות בידי קבוצת עילית, חלק מהקהילה הלאומית, ומתוך מטרה למצוא דרכים חדשות להנהיג את הקהילה הרחבה? או שמא נועדו אירועי הדיבור הללו דווקא להרחיק את הספירה הציבורית והפוליטית מעינים של המשתתפים? האם נועדו שיחות אלו לחתור תחת הקהילה הפוליטית הדומיננטית, לחזק או להציע לה חלופות חדשות?

הנחת היסוד האפיסטמולוגית והמתודולוגית של מאמר זה היא שהשוואות אלו צריכות להתחיל מרמת הפעולה החברתית, ועל החוקרים להיזהר מלהניח סיפורי מסגרת היסטוריים וחברתיים קוהרנטיים מדי ומן "הנטייה לזהות תנועות דתיות חדשות באופן אקסקלוסיבי מדי עם צד אחד של דיכוטומיות ערכיות" (Dawson, 1998, p. 131, תרגום שלנו – "וע"ת). במקום "לבחור צד" בדיכוטומיה בין היחיד לקולקטיב, על המחקר לבחון כיצד הארטיקולציות המקומיות מכוננות את היחסים המורכבים ביניהם. ארטיקולציות אלו מייצרות את משמעויותיהן של התמורות בחברה הישראלית, משמעויות המעוצבות מחדש ובאורח שונה בכל אתר ואתר.

מקורות

- אברהמי, א' ודר, י' (1995). קולקטיביזם ואינדיבידואליזם במניעי מתנדבים צעירים: המקרה של בני קיבוץ. מגמות, 2(1), 5-28.
- אלמוג, ע' (1991). אנדרטות לחללי מלחמה בישראל: ניתוח סמילוגי. מגמות, 2(2), 179-210.
- (2004). הפרידה משרוליק. חיפה ורמלה: אוניברסיטת חיפה וזמורה ביתן.
- אריאלי, ד' (1997). הבניה תרבותית של טבע: המקרה של החברה להגנת הטבע בישראל. מגמות, 2(2), 189-206.
- בירנבוים-כרמלי, ד' (2000). 'צפונים': על מעמד בינוני ישראלי. ירושלים: מאגנס.

- בן-אליעזר, א' (1999). האם מתהווה חברה אזרחית בישראל? פוליטיקה וזהות בעמותות החדשות. סוציולוגיה ישראלית, (1), 97-51.
- בן-אליעזר, א' וקמפ, א' (2006). סודיות ועמימות גרעינית כצורה של אינטימיות: חברת הסיכון העולמית ופרשת ואנונו במודרניות הרפלקסיבית. סוציולוגיה ישראלית, (2), 315-281.
- בן רפאל, א' ווייטמן, ס' (1986). נשים וצמיחת-המחדש של המשפחה בקיבוץ. מגמות, (3), 321-306.
- גודמן, י' ויונה, י' (2004). תניות וחילוניות בישראל: אפשרויות מבט אחרות. בתוך י' יונה וי' גודמן (עורכים), מערבולת הזהויות: דיון ביקורתי בדתיות ובחילוניות בישראל (עמ' 45-9). ירושלים ותל אביב: מכון ון ליר והקיבוץ המאוחד.
- גולדברג, ה' (1984). ממדים היסטוריים ותרבותיים של תופעות עדתיות. מגמות, כה, 249-233.
- גולדין, ס' (2002). אנורקסיה בישראל או "אנורקסיה ישראלית"? כמה הערות על "תסמונת תלוית-תרבות" בהקשר גלוקלי. סוציולוגיה ישראלית, (1), 141-105.
- גרץ, נ' (1995). שבויה בחלומה: מיתוסים לאומיים בישראל. תל אביב: עם עובד.
- חלפין, ת' (2006). היה רע לתפארת: סיפורי חיים של בוגרות הלינה המשותפת בקיבוצים. חיבור לשם קבלת תואר מוסמך, אוניברסיטת תל אביב.
- יונה, י' (1998). מדינת כל אזרחיה, מדינת לאום או דמוקרטיה רב-תרבותית? ישראל וגבולות הדמוקרטיה הליברלית. אלפיים, 16, 268-263.
- כהן, י' (1989). הסכסוך היהודי ערבי והירידה מן הארץ. מגמות, (4), 447-433.
- כץ-גרור, ט' ושביט, י' (1998). סגנון חיים ומעמדות בישראל. סוציולוגיה ישראלית, (א1), 114-91.
- כתריאל, ת' (1999). מילות מפתח: דפוסי תרבות ותקשורת בישראל. חיפה: אוניברסיטת חיפה וזמורה ביתן.
- לוי, י' (2005). מלחמת הפריפריות: המיפוי חברתי של הרוגי צה"ל באינתפאדת אל-אקצא. תיאוריה וביקורת, 27, 71-39.
- לומסקי-פדר, ע' (2003). מסוכן זיכרון לאומי לקהילת אבל מקומית: טקס יום הזיכרון בבתי ספר בישראל. מגמות, (מב3), 387-353.
- לוס, י' (2007). חוויות אוניברסאליות בישראל: על אופני אימוץ מקומיים של דרכו הגלובלית של הבודהה. חיבור לשם קבלת תואר דוקטור, אוניברסיטת חיפה.
- לקלאו, א' ומוף, ש' (2004). הגמוניה ואסטרטגיה סוציאליסטית: לקראת פוליטיקה דמוקרטית רדיקלית. תל אביב: רסלינג.
- קימרלינג, ב' (1998). הישראלים החדשים: ריבוי תרבויות ללא רב-תרבותיות. אלפיים, 16, 308-264.
- (2001). קץ שלטון האחוסלים. תל אביב: כתר.
- קמפ, א' ורייכמן, ר' (2000). "זרים" במדינה יהודית: הפוליטיקה החדשה של הגירת עבודה בישראל. סוציולוגיה ישראלית, (ג1), 110-79.
- רוניגר, ל' ופיגה, מ' (1993). תרבות הפראייר והזהות הישראלית. אלפיים, 7, 136-118.
- רם, א' (1996). זיכרון וזהות: סוציולוגיה של ויכוח ההיסטוריונים בישראל. תיאוריה וביקורת, 8, 33-9.

- (2005). הגלובליזציה של ישראל: מק'ורלד בתל אביב, ג'יהאד בירושלים. תל אביב: רסלינג.
- שמחאי, ד' (2000). השביל הזה מתחיל כאן. תל אביב: פראג.
- (2007). צועקים בלחש: פריקים על דרך המלך בפסטיבל העידן החדש. בתוך ע' תבורי (עורך), רוקרים בשדה קוצים: העידן החדש בישראל (עמ' 148-183). תל אביב: הקיבוץ המאוחד.
- שנהב, י' (2000). מרחב, אדמה, בית: על התנרמלותו של "שיח חדש". תיאוריה וביקורת, 11-3, 16.
- תבורי, ע' (2007א). האנרגיה של השכינה: המפגש בין העידן החדש ומדעי החברה. בתוך ע' תבורי (עורך), רוקרים בשדה קוצים: העידן החדש בישראל (עמ' 7-28). תל אביב: הקיבוץ המאוחד.
- (2007ב). ה"ריינבו" ו"בבילון": דינמיקה של אנטגוניזם והמשכיות. בתוך ע' תבורי (עורך), רוקרים בשדה קוצים: העידן החדש בישראל (עמ' 89-120). תל אביב: הקיבוץ המאוחד.
- Barnes, B. (2001). Practice as collective action. In T. R. Schatzki, K. Knorr-Cetina & E. Von Savigny (Eds.), *The practice turn in contemporary theory* (pp. 17–28). London: Routledge.
- Bauman, Z. (2001). *The individualized society*. Oxford: Polity Press and Blackwell.
- Beck, U. & Beck-Gernsheim, E. (2002). *Individualization: Institutionalized individualism and its social and political consequences*. London: Sage.
- Begg, D. (2005). *Rebirthing: Freedom from your past*. Berkeley: North Atlantic Books.
- Bloch, J. P. (1997). Counterculture spiritualists' perception of the Goddess. *Sociology of Religion*, 58(2), 181–190.
- (1998). *New spirituality, self and belonging: How new agers and neo-pagans talk about themselves*. Westport: Preager.
- Bourdieu, P. (1977). *Outline of a theory of practice*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Brown, M. (1997). *The channeling zone: American spirituality in an anxious age*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Bruce, S. (1996). *Religion in the modern world: From cathedrals to cults*. Oxford: Oxford University Press.
- (2002). *God is dead: Secularization in the west*. Oxford: Blackwell.
- Charmaz, K. (2002). Qualitative interviewing and grounded theory analysis. In J. F. Gubrium & J. A. Holstein (Eds.), *Handbook of interview research: Context and method* (pp. 311–330). Thousand Oaks: Sage.
- Collins, R. (1990). Stratification, emotional energy, and the transient emotions. In T. D. Kemper (Ed.), *Research agendas in the sociology of emotions* (pp. 27–57). Albany: State University of New York Press.

- (2004). *Interaction ritual chains*. New Jersey: Princeton University Press.
- Coser, L. A. (1974). *Greedy institutions: Patterns of undivided commitment*. New York: Free Press.
- Coulter, J. (1989). *Mind in action*. Cambridge: Polity Press.
- Dawson, L. L. (1998). Anti-modernism, modernism and postmodernism: Struggling with the cultural significance of new religious movements. *Sociology of Religion*, 59(2), 131–156.
- Deloria, P. (2001). Counterculture, Indians and the new age. In P. Braunstein & M. W. Doyle (Eds.), *Imagine nation: The American counterculture of the 1960s and '70s* (pp. 159–189). London: Routledge.
- Eliasoph, N. (1998). *Avoiding politics: How Americans produce apathy in everyday life*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Glaser, B. G., & Strauss, A. (1967). *The discovery of grounded theory: Strategies for qualitative research*. Chicago: Aldine.
- Goffman, E. (1972). *Relations in public: Microstudies of public power*. London: Penguin Press.
- Gubrium, J. F. & Holstein, J. A. (1999). *The self we live by: Narrative identity in a post-modern world*. Oxford: Open University Press.
- Heelas, P. (1996a). De-traditionalization of religion and self: The new age and postmodernity. In K. Flanagan & P. C. Gupp (Eds.), *Postmodernity, sociology and religion* (pp. 64–82). London: Macmillan.
- (1996b). *The new age movement: The celebration of self and the sacralization of modernity*. Oxford: Oxford University Press.
- Hetherington, K. (1994). The contemporary significance of Schmalenbach's concept of the bund. *The Sociological Review*, 13(4), 1–25.
- (1998). *Expressions of identity: Space, performance, politics*. London: Sage.
- Ivakhiv, A. (2001). *Claiming sacred ground: Pilgrims and politics at Glastonbury and Sedona*. Indianapolis: Indiana University Press.
- Katz, J. (2001). Analytic induction. In N. J. Smelser & P. B. Baltes (Eds.), *International encyclopedia of the social and behavioral sciences* (pp. 480–484). Oxford: Elsevier.
- Klin Oron, A. & Ruah-Midbar, M. (2010, forthcoming). Jew age: Jewish praxis in Israeli new age discourse. *Journal of Alternative Spiritualities and New Age Studies*, 5.
- Kohut, H. (1984). *How does analysis cure?* Chicago: University of Chicago Press.
- Lamont, M. & Molnár, V. (2002). The study of boundaries in the social sciences. *Annual Review of Sociology*, 28, 167–195.
- Lasch, C. (1979). *The culture of narcissism*. London: Abacus.

- Mintz, S. W. & Du Bois, C. M. (2002). The anthropology of food and eating. *Annual Review of Anthropology*, 31, 99–119.
- Moss Kanter, R. (1972). *Commitment and community: Communes and utopias in sociological perspective*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Niman, M. I. (1997). *People of the rainbow: A nomadic utopia*. Knoxville: University of Tennessee Press.
- Partridge, C. H. (1999). Truth, authority and epistemological individualism in new age thought. *Journal of Contemporary Religion*, 14(1), 77–95.
- Pike, S. M. (2001). *Magical selves, earthly bodies: Contemporary pagans and the search for community*. Berkeley: University of California Press.
- (2004). *New age and neopagan religions in America*. New York: Columbia University Press.
- Schmalenbach, H. (1977). Communion—A sociological category? In G. Luschen & G. Stone (Eds.), *Herman Schmalenbach: On sociology and experience* (pp. 64–125). Chicago: University of Chicago Press.
- Shils, E. (1957). Primordial, personal, sacred and civil ties. *British Journal of Sociology*, 8(2), 30–145.
- Simmel, G. ([1900] 1990). *The philosophy of money*. London: Routledge.
- (1955). *Conflict and the web of group-affiliations*. New York: Free Press.
- Simpson, G. E. (1974). The Ras Tafari movement in Jamaica: A study of race and class conflict. In E. Hegerman & L. Kooperman (Eds.), *Anthropology and community action* (pp. 92–99). New York: Anchor.
- Sutcliffe, S. J. (2003). *Children of the new age: A history of spiritual practices*. London: Routledge.
- Talmon, Y. (1972). *Family and community in the Kibbutz*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Tönnies, F. ([1887] 2001). *Community and civil society*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Turner, V. W. (1969). *The ritual process: Structure and anti-structure*. Chicago: Aldine.
- Wallis, R. (1975). The cult and its transformation. In R. Wallis (Ed.), *Sectarianism: analysis of religious and non-religious sects* (pp. 35–49). New York: Halstead.
- (1984). *The elementary forms of new religious life*. London: Routledge.
- Weiss, M. (1997). Bereavement, commemoration and collective identity in contemporary Israeli society. *Anthropological Quarterly*, 70(2), 91–101.
- York, M. (2001). New age commodification and appropriation of spirituality. *Journal of Contemporary Religion*, 16(3), 361–372.