

## משחקים במודלים של גבריות – מהגרים יהודיים רוסיים בצבא הישראלי\*

עדנה לומסקי-פדר\*\* ותמר רפפורט\*\*\*

העיסוק הנמרץ בבירור השאלה "מהי גבריות" מתמצה כיום בשלוש טענות מרכזיות הקשורות זו לזו: גבריות הינה מובנית ואינה "טבעית", היא מרובה ואינה אחת, והיא מדרגית (hierarchical) תמיד. טענות אלה נסמכות בעיקר על תיאוריית ההבניה התרבותית והחברתית, שהניבה שורה ארוכה של עבודות החוקרות גבריות-בהקשר (masculinity in context) ואשר מניחות שאי-אפשר להבין גבריות מבלי להתייחס להקשר. מחקרים אלה בוחנים דימויי גבריות וייצוגים תרבותיים שלה, תרבות גברית ותהליכי חברות שקשורים לה, מנגנוני פיקוח והסדרים חברתיים המכוננים שליטה גברית, כמו גם וידויים ועדויות על החוויה של "להיות גבר". כל אלה נידונו מפרספקטיבה של הקשרים תרבותיים-חברתיים והיסטוריים שבהם הגבריות משוקעת, מתעצבת ומשתנה. את הזיקה הזו – הגבריות וההקשר שלה – אי-אפשר כמעט להתיר.

מנקודת-מבט זו, השיח המחקרי סביב "מהי גבריות" חושף את ההיבטים היחסיים שלה ומשחרר אותה, לפחות במידת-מה, מהנחות האוניורסליות, הדטרמיניזם והאסנסיאליזם. אך אתגורה של הגבריות באמצעות עיגונה בתוך הקשר תרבותי נתון הוביל להונחה של חקר הגבריות הנסמך על מצבים של מעבר בין-תרבותי, שבהם מודלים של גבריות מהקשרים תרבותיים שונים נפגשים. מספרם של המחקרים העוסקים בניתוח אתנו-היסטורי של גבריות מתוך התבוננות על המפגש מסורתיות-מודרניות בחברה נתונה הולך וגדל אומנם בעשור האחרון (Hodgson, 1999), אך חסר עדיין דיון בגבריות מתוך התבוננות על מצבים שחוצים חברות ותרבויות, כגון מצבי הגירה או קהילות על-לאומיות. לטענתנו, בחקר מצבים אלה, העוקרים את הגבריות מההקשר המוכר ומפגשים אותה במקום החדש עם סוגים אחרים של גבריות, טמון פוטנציאל לבירור נוסף של סוגיית הגבריות. בהקשר של טענה כללית זו, אנו מייחסות חשיבות רבה לבחינת מצבי הגירה דרך חוויות של מהגרים, או במילים אחרות, לחקר הגבר המהגר והגבריות המהגרת. עבודה זו עוסקת בגבריות ובוהות גברית של מהגרים באמצעות בירור המשמעות שיש

\* המחקר הינו תוצר של פרויקט מחקרי משותף על הגירה יהודית רוסיית לישראל. מחקר זה נתמך על-ידי: הקרן הלאומית למדע; Memorial Foundation for Jewish Culture; המכון לחקר הטיפוח בחינוך, בית-הספר לחינוך, האוניברסיטה העברית בירושלים; ומכון לוי אשכול לחקר הכלכלה, הפוליטיקה והחברה בישראל, הפקולטה למדעי החברה, האוניברסיטה העברית בירושלים. ברצוננו להודות ליליה לרנר, שקולה כמהגרת-חוקרת מלווה, מנחה ומעשיר אותנו לאורך כל המחקר. תודה מיוחדת לאיווה אברמוביץ על העריכה. ולבסוף, תודתנו העמוקה לסטודנטים הרוסיים שחילקו עימנו את סיפורם ולימדו אותנו הרבה על משמעותה של הגירה.

\*\* בית-הספר לחינוך, הר הצופים, האוניברסיטה העברית בירושלים.

\*\*\* בית-הספר לחינוך ובית-הספר לעבודה סוציאלית, הר הצופים, האוניברסיטה העברית בירושלים.

לנדידה במרחב של מודלים של גבריות, העוברים עם המהגרים מהמקום הישן לחדש ופוגשים מודלים מקומיים. העבודה עוסקת בגבריות, בהגירה ובמקומיות תוך בחינת המשמעויות שהגבר המהגר מקנה לגבריות המקומית, ופענוח המודלים התרבותיים שהוא מגייס על-מנת לעצב את זהותו הגברית בתהליך התמקמותו במדרג הגברי בחברה החדשה.

## המקרה הישראלי: גבריות צבאית

מודלים אחדים של גבריות מתקיימים זה לצד זה בזירת הגבריות של החברה הישראלית-היהודית העכשווית. המודלים העיקריים הם: מודל "הגבר המזרחי", השואב את משמעותו מהתרבות היסודית-כיוונית; מודל "התלמיד החכם", היונק מהתרבות היהודית-הדתית בגלות; ומודל "הגבר החדש", הנשען על התרבות הגלובלית המערבית. אך המודל הדומיננטי ביותר בזירה זו הוא עדיין המודל של "הגבר הלוחם הישראלי".

צבאיות וגבריות חוברים זה לזה בגילום הרעיון והאידיאל של גבריות (Mosse, 1996; Arkin & Dobrofsky, 1978; Morgan, 1994), אך בישראל המיווג ביניהם הינו חזק במיוחד ומכונן את המודל ההגמוני של הגבריות. מודל הגבר הלוחם מעוגן בשני דימויי-יסוד של המהפכה הציונית – ה"צבר" ו"היהודי החדש".<sup>1</sup> אחת המטרות המרכזיות של מהפכה זו הייתה לשלול את הגולה, ויחד איתה את "היהודי הגלותי", ולהצמיח "יהודי חדש" בארץ-ישראל. היהודי החדש היה אמור להיות שונה במובהק בגופו וברוחו מהיהודי הגלותי, שנתפס כנשי, חלש ותלוש (בויאריין, 1997; גלזומן, 1997; Biale, 1992; Boyarin, 1996; Gilman, 1991). ה"צבר", המגלם את דמות היהודי החדש, הינו חזק, ארצי, קשוח, דבק בלאום ומגן על אדמתו (אלמוג, 1997). תכונות אלה מגיעות למיצוין באתוס הלוחם הישראלי, שהינו הסמל והאמצעי לכינון האומה החדשה. דימוי הגבר המגן בגופו על המולדת ומרכזיות הצבא בחברה הישראלית חוברים יחדיו, מבססים את החפיפה שבין גבר תקני לחייל קרבי, ומכוננים תרבות של גבורה והקרבה שהגיבור המרכזי שלה הוא הגבר הלוחם. גבר זה מתאפיין במשמוע גוף, בשליטה ברגשות, בוותר על עצמיות, בנטילת סיכון ובאחוות לוחמים (Ben-Ari, 1998; Gal, 1986).

מודל הגבר-החייל מעצב את הגבריות בתוך הצבא ומחוץ לו, ודוחה מודלים אחרים. בדרך זו הצבא הישראלי מנרמל את תפיסת הגבריות בחברה כולה, כשהוא מגדיר את הביטויים התקינים שלה ויוצר יחסי מדרג בין גברים.

הגבריות ההגמונית מאותגרת בעשור האחרון כחלק מן התהליכים הנמרצים של בירור זהות שהחברה הישראלית עוברת. חברה זו מעמידה כיום בסימן שאלה את מה שהיה מובן מאליו, ומנפצת הרבה פרות קדושות של הציונות. כחלק מתהליך זה היא בוחנת מחדש את הצבאיות, וממילא גם את הגבריות הצבאית. שיח נוקב מתקיים כיום סביב התניעה (motivation) לשרת, ההשתמטות מן הצבא, מהותה של הקרבות, ובכלל זה אופיו של הגבר הלוחם. יחד עם זה, ההיענות לתביעה להיות חייל-גבר נתפסת גם כיום כתנאי לישראליות, והשירות הקרבי נהנה עדיין מעליונות ברורה ביחס לכל שירות צבאי אחר.

1 לגבי נשים לא נבנה מודל חדש של נשיות. הציונות חתרה אומנם ליצור שוויון מגדרי המונחה על-פי המודל הגברי, אך בפועל הדבר לא קרה, והמודל המסורתי של האישה – "אשת איש" ואם – שוחזר.

התביעה החברתית התקיפה לאימוץ המודל ההגמוני הופנתה, ועדיין מופנית, לכל "עולה חדש", וההיענות לתביעה זו מהווה הוכחה לישראליות, לאינטגרציה חברתית ולמחיקת הגלותיות. תביעה זו בולטת במיוחד כאשר המהגרים מתגייסים לצבא הישראלי (יבלונקה, 1994, 129–151; ליסק, 1999, 83–84; שבתאי, 1999). בצבא הם פוגשים מודל גבריות חזק שהם מצופים לאמץ, כשהם מביאים איתם למפגש זה את המודלים המוכרים להם. בירור האופן שבו גברים מהגרים מציגים את החוויה הצבאית שלהם מאפשר ללמוד על "הגבריות המהגרת". בחינה כזו מלמדת אותנו כיצד פרשנות ביחס למודלים של גבריות – ישנים וחדשים – מעצבת מחדש את הזהות הגברית.

### על המרואיינים

בעשור האחרון עברה ישראל תהליך נמרץ של קליטת מהגרים יהודיים מברית-המועצות-לשעבר. "יהודים רוסיים"<sup>2</sup> אלה, שהיוו מיעוט אתני בארץ-מוצאם, מתקבלים בישראל כשבים למולדת ומצטרפים לרוב היהודי תוך קבלה מיידית של אזרחות. הכמות האדירה של המהגרים (כשמונה מאות אלף איש) יחד עם ההון התרבותי שהם נושאים עימם מבססים את נוכחותם בצייבוריות הישראלית ומחזקים את כוח המיקוח שלהם אל מול הוותיקים (ליסק, 1995; לשם, 1997; נודלמן, 1998).

סיפורים של ארבעים ושלושה סטודנטים וסטודנטיות שהגיעו לישראל בגל הגירה זה של תחילת שנות התשעים מהווים הבסיס למחקר המוצג כאן. המרואיינים (מחציתם גברים) הגיעו מרפובליקות שונות של ברית-המועצות-לשעבר (כמחציתם באו ממוסקבה ומסנט-פטרבורג). בתקופה שבה נערכו הראיונות, כשלוש עד ארבע שנים לאחר הגיעם לישראל, כבר למדו כל הסטודנטים הנחקרים כשנתיים לפחות במוסד אקדמי גבוה, רובם (85%) באוניברסיטה העברית, ושלטו היטב בשפה העברית. גילם נע בין תשע-עשרה לעשרים וחמש, כולם כמעט (להוציא שניים) לא היו נשואים, ולרובם (85%) יש הורים בעלי רקע אקדמי. ככלל, הם תופסים את עצמם כמשתייכים לאינטליגנציה היהודית-הרוסית, ומציגים את לימודיהם במוסדות להשכלה הגבוהה כחלק מזהות זו.

המהגרים הגיעו לישראל לאחר שהשלימו את לימודיהם התיכוניים בארץ-מולדתם. עיתוי הגירה במהלך חייהם חשוב ומעניין במיוחד לענייננו מכיוון שהוא מחדד את המפגש בין הגירה לגבריות: המסע הבין-תרבותי והמעבר מ"להיות נער/ה" ל"להיות גבר/אישה" משולבים אצלם זה בזה. יחד עם זה, הסטודנטים נושאים עימם לארץ החדשה מודלים מגובשים של גבריות שרכשו בתהליך התברות בארץ-מולדתם, ובעיקר את המודל של גבר-יהודי-רוסי. שירות צבאי אינו חלק ממודל זה, שכן בני האינטליגנציה היהודית ניסו להתחמק מחובה זו – בחלק מן המקרים הייתה ההגירה לארץ תולדה של חובת התגייסות לצבא של אחד מבני המשפחה. על רקע זה ניתן להבין את העובדה שרק חמישה גברים מבין המרואיינים שירתו בצבא בארץ-מולדתם.

המהגרים נושאים עימם לישראל את יחסם השלילי כלפי השירות הצבאי. מכוונות תרבותית בסיסית זו – "לא להיות חייל" – מתנגשת בישראל עם החובה לשרת בצבא,

2 המהגרים מברית-המועצות-לשעבר והציבור הישראלי משתמשים לחלופין במונחים "רוסיה" "ברית-המועצות" ו"חבר-העמים". לכן נשתמש במונחים אלה לחלופין גם באמרו זה.

שהינה חלק בלתי-נפרד מחובות האזרחות.<sup>3</sup> בהתאם לחוק, כל הגברים מקבוצת המרואיינים גויסו לצה"ל, ואילו הנשים שהגיעו לארץ אחרי גיל שמונה-עשרה קיבלו פטור. המאפיין המשותף של הגברים המהגרים במחקר זה הוא התגייסותם לצבא בגיל מבוגר יחסית, בדרך-כלל תוך כדי לימודים באוניברסיטה או אחריהם. בניגוד להם, הצעיר הישראלי מתחיל מיד עם סיום התיכון כחלק מהתסריט החברתי-האישי הנורמטיבי. מסלולי השירות של הגברים המרואיינים היו מגוונים: הם שירתו ביחידות שונות (חיל-רגלים, תותחנים, פיקוד העורף, שלישות, משטרה צבאית וכולי), נשאו דרגות שונות (חוגרים וקצינים), מילאו תפקידים מגוונים (איש מחשבים, יועץ ארגוני, חוקר במשטרה הצבאית, תותחן, חייל בחיל-רגלים וכולי) במסלולים שונים (שירות רגיל, עבודה לעולים או הסבה לאלה ששירתו כבר בצבא בארץ-מוצאם). כמה מהם בחרו לא לשרת – מה שנקרא בחברה הישראלית "השתמטו מהצבא". בזמן הריאיון היו הסטודנטים בשלבים שונים של שירותם: חלק סיימו שירות חובה רגיל (שלוש שנים), אחרים היו בלימודי עבודה, ומקצתם התראיינו לאחר שסיימו שירות מקוצר.

### על הראיונות

סיפורי ההגירה הופקו באמצעות ראיונות-עומק פתוחים שנערכו בשפה העברית על-ידי שלוש מראיינות שראיינו כל אחת בנפרד. שתיים מבין המראיינות הינן ילידות הארץ, והשלישית, בדומה למרואיינים, הינה סטודנטית מהגרת מברית-המועצות-לשעבר. הריאיון נמשך בממוצע כשלוש שעות וחצי, וברוב המקרים נדרשה יותר מפגישה אחת. המרואיינים התבקשו לספר באופן חופשי את סיפור הגירתם, והמראיינת התערבה רק כדי להבהיר נקודות לא-מובנות וכדי להפיק תיאורים עשירים וגדושים. כדי לתת מסגרת משותפת לכל המראיינות, נשאלו בשלב השני של הריאיון שאלות מכוונות יותר שעסקו בנושאים מוגדרים כגון: החוויה של "להיות יהודי" בברית-המועצות-לשעבר, דימויים של הארץ הישנה והחדשה, ותפיסות של ה"עצמי" ושל ה"אחר" בארץ-המוצא ובארץ החדשה. כמו-כן התבקשו המרואיינים לפרט לגבי פרקים, מאורעות ואנשים משמעותיים בתהליך ההגירה.

ניתוח הראיונות נעשה בצוותא על-ידי שלוש המראיינות. הקול הפרשני הנשמע במאמר אינו פשרה או ממוצע של שלוש הפרשנויות, אלא פועל-יוצא של משא-ומתן פרשני. משא-ומתן פרשני זה התנהל בין המהגרת לילידות הארץ, בין שתי חוקרות מקומיות בעלות שורשים חברתיים שונים (השתייכות מעמדית, רקע משפחתי), ובין עמדה אידיאולוגית ציונית הדוגלת בתפיסה של "צבא העם" לבין עמדה פוסט-ציונית ביקורתית המציבה סימני שאלה ביחס לתפיסה זו.

ניתוחם של סיפורי הצבא נערך בשלוש רמות: הראשונה, הסיפור האישי – הבהרה של

3 מתוך מודעות להתייחסות זו של המהגרים לשירות הצבאי, ומתוך מאמץ לקלוט אותם, פיתח צה"ל מסלולי שירות מיוחדים (מבחינת אורך השירות, סוגים של תפקידים ויחידות, ומסלולי הכשרה שמתאימים לקבוצות-גיל שונות ולרמות שונות של ניסיון צבאי קודם) לצד הסדרים שונים של תמיכה כלכלית וחברתית לחיילים ממשפחות נזקקות (באמצעות שירות עולים בצה"ל של משרד הקליטה) (Lomsky-Feder & Ben-Ari, 1999).

התימות המרכזיות בכל סיפור וניתוח הרטוריקה של תימות אלה בהקשר של הסיפור השלם; השנייה, מכלול הסיפורים כיחידה שלמה – מיון ופירוש של התימות המרכזיות והקולות השונים המופיעים בסיפורים השונים; והשלישית, ההקשר הכללי – ניתוח הסיפורים כמכלול בהקשר של תהליכי הגירה, חיים יהודיים ברוסיה והחברה הישראלית.

### סיפור (narrative), גבריות והגירה

מתוך הנחה כי זהויות "נובעות מתוך הסיפור של העצמי" (Hall, 1996, 4), סיפורים של מהגרים מאפשרים לעמוד על המימד הפרשני של כינון זהותו של המהגר. ההיענות לספר על עצמו מחייבת את המהגר להתבונן מקרוב על חייו ולהעמיק את המודעות הרפלקסיבית שלו, תוך הפיכת התנסויותיו לאובייקט של התבוננות (Myerhoff, 1980; Watson, 1976). המהגרים מעלים בסיפוריהם אירועים וזהויות, מנסים לרדת לפשרם ומבקשים להעניק להם משמעות באמצעות מודלים תרבותיים – דימויים, תסריטים, ציפיות חברתיות ומוסכמות – שנגישים להם. בתהליך זה הם מפענחים מודלים מקומיים, מעמידים מודלים חדשים מול ישנים ובוחרים לאמץ מודלים מסוימים ולדחות אחרים. הסיפור מפגיש אם כן בין האישי לבין התרבותי, בין המודל על העולם לבין החוויה בעולם, ובין מודלים תרבותיים שונים "מכאן" ו"משם". באמצעות הסיפור המהגרים ממקמים את עצמם ביחס למקומיים ומכוננים מחדש את זהותם.

במהלך הסיפורים המהגרים מבררים גם את זהותם המגדרית אל מול מודלים מקומיים של גבריות ונשיות שהם פוגשים. מעצם העובדה שהמגדר הינו חלק בלתי-נפרד מהזהות, ההתמודדות עם השאלה "מי אני כגבר (או כאישה)" הינה חלק בלתי-נפרד מהמעבר הבין-תרבותי ומהסיפור האישי (ראו גם: Connell, 1995, 89–92).

נושא הגבריות הצבאית הישראלית עולה מסיפוריהם של הגברים והנשים כאחד. בנייתו אנו מתייחסות בעיקר ל"סיפורי הצבא" של הגברים, אך מקשיבות גם לסיפורי הנשים אף-על-פי שהן לא שירתו בצבא. הנשים מדברות על הנושאים צבאיות וגבריות בעיקר כאשר הן מספרות על גברים משמעותיים להן (חבר, בעל, אח). קולן הוא של מתבוננות-מבחוץ, ומכאן ייחודו וכוחו. יותר מכך, מכיוון שאי-אפשר לחשוב על גבריות ללא נשיות (ולחיפך), יש לראות בקולן של הנשים מפתח להבנת הגבריות. העיסוק בגבריות ההגמונית הישראלית עלה באופן ספונטני כאשר המרואיינים תיארו את טיבם של הישראלי ושל הישראליות:<sup>4</sup>

[דניאל:] זה כזאת מדינה שהקטע שלה זה צבא, מלחמה, מילואים.  
[יעקב:] גבר שלא שירת בצבא הוא במונן מסוים לא עבר הכשר של צבא,  
של חיים ישראליים.  
[אנטולי:] אנחנו [הגברים הרוסיים] שונים. אני לא הייתי בצבא, אז אני לא  
יודע את כל הסלנג הזה, כל השפה.

זמן קצר לאחר בואם לישראל, המהגרים מבחינים במקום המרכזי שהצבא תופס בחברה הישראלית ובחיייהם של המקומיים. הם מזהים בקלות את החפיפה בין צבאיות לגבריות

בחברה הישראלית. חלקם היו ערים לחפיפה זו עוד בארץ-מולדתם, דרך המפגש עם ייצוגי הישראליות שהועברו על-ידי נציגויות ישראליות בברית-המועצות-לשעבר. כך, למשל, תיארה יאנה את אשר למדה טרם בואה: "אני זוכרת את התמונה עם הליקופטר ואיזשהו שדה ענק, ובחור ובחורה הולכים יד ביד במדים."

## ערעור המובן-מאליו המקומי

יליד הארץ רואה את העובדה שדרך השירות הצבאי הוא נהפך לגבר מן השורה כ"טבעית". מבחינתו, הויקה בין גבריות לצבאיות הינה מובנת מאליה (לומסקי-פדר, 1998; ליבליך, 1987). לא כך הדבר לגבי המהגר הרוסי, שדוחה זיקה זו. המהגרים "קוראים" אומנם בכירור את הויקה גבר-ישראלי-צבא ואת מרכזיותו של הצבא בכינון הגבריות הישראלית, כפי שמסביר מישה: "ישראלי אמיתי זה מי שנולד כאן, היה כאן בצבא, היה כאן בלבנון וכמעט כל החברים שלו ישראלים"; אך בו-בזמן, אין הם מתרגמים הבנה זו לרמה האישית. הצעיר הרוסי, התופס את השירות כ"גזרת מלכות" בעיקר, דוחה את שני מקורות הַנְיִיעָה העיקריים של המקומיים: תרומה ללאום ומימוש גבריות (מייזליס ואחרים, 1989). כאשר הרוסים מדברים על התגייסותם לצבא, הם משתמשים לרוב בהיגדים כגון: "לא ממש [רוצה להתגייס]" (גרישה); "אני לא שש להתגייס" (איליה); "מהרגע הראשון לא רציתי לשרת בצבא" (סרגיי); "אני לא כל-כך רוצה להיכנס למסגרת הזאת" (יעקב). התבטאויותיהם הינן חד-משמעיות לרוב, ללא התלבטות או התנצלות. נדיר להיתקל בהתבטאויות דו-ערכיות יותר, דוגמת זו של דימה: "אני חי בדילמה נורא קשה לגבי השירות הצבאי." נדיר עוד יותר, להיתקל במקרים של רצון להתגייס כדרך להשתלב, דוגמת המקרה של אייזיק: "חשבתי שזה [ההתגייסות] הדרך להיכנס [לחברה הישראלית]. זו הדרך היחידה הנכונה, וניסיתי."

אך בין אם הם מתגייסים לצבא מתוך הַנְיִיעָה ובין אם לאו, ברוב המקרים מפגשם עם הצבא הינו מאכזב וקשה, בעיקר בשל תחושתם שצה"ל, למורת-רוחם, אינו מנצל את כישוריהם, אם מתוך חוסר יעילות ואם מתוך מדיניות מכוונת המדירה את המהגרים מתפקידים רגישים מבחינה בטחונית.

ההתנגדות לשירות הצבאי אינה נושאת אופי אידיאולוגי, נהפוך הוא, הם מאמינים שמדינה חזקה צריכה חיילים, ורובם אף מחזיקים בעמדות לאומיות; אך יחד עם זה הם אינם תופסים את הצבא כזירה למימוש אזרחותם וגבריותם. חוסר נכונותם לקבל את הקשר בין גבריות לצבא מקורו במודל הגבריות היהודי הרוסי הדוחה שירות צבאי. המשפחה היהודית הרוסית העבירה לבניה מסר ברור כי השירות הצבאי אינו חלק מהתסריט הרצוי והראוי למעבר לגבריות ולבגרות (Lomsky-Feder & Rapoport, 2000). יואל מבטא זאת על דרך הניגוד, כשהוא מנסה להבהיר למראיינת כי בית אביו היה בית יהודי לא-טיפוסי: "אבא זה חינוך גברי יותר, יותר מצ'ואיסטי... הוא היה בצבא, למשל, כאשר הרבה יהודים התחמקו מהצבא." יהודיות לא-טיפוסית מגולמת בגבריות אחרת – גבריות צבאית. אייזיק ממחיש את חוסר הויקה בין צבאיות לגבריות יהודית כאשר הוא מתאר את המפגש הראשון שלו עם החברה הישראלית: "נכנסתי למציאות של התחנה המרכזית בירושלים, ואמרתי: 'וואלה! אלה יהודים???' בהמשך הוא מסביר את

פשר פליאתו: "כולם כאלה... או שהם חיילים, עם הנשק, או צעירים עם קרחת ועם פרצוף לא-סימפטי... יהודי בעיניי זה אחד שלומד באוניברסיטה, כזה מהנדס; ופה ראיתי כל מיני." חיילים עם נשק מסמנים יהדות אחרת. לכן, כאשר עולים "טריים" רואים חייל, הם מניחים מראש שהוא אינו דובר רוסית, כפי שעולה מדיווחו של אדוארד על תקרית במהלך חופשה מהצבא:

הייתי עם הצ'ימדין הירוק, והולך שם זוג של עולים והם מדברים ואומרים, "אוי, איזה מסכן, חיילצ'יק". אני ככה מסתובב מולם ואומר ברוסית, "אתם צודקים". "אהההה?!?" [הזוג גדהם] זה היה מוזר להם, פתאום זה לא, לא, לא כל-כך הלך ביחד – דובר רוסית עם מדים.

הגבריות האחרת שהמהגרים נפגשים עימה בארץ מניעה את סוטה לבנות דיכוטומיה ברורה בין "היהודי הלמדן" לישראלי "בן המקום":

אני ראיתי [בישראל] גבר איכותי שונה, שאני לא התרגלתי אליו ברוסיה. זה גבר יהודי שיש לו איזה כתפיים של איזה מטר, שיש לו גובה, שיש לו איזה פנים, לא של איזה פרופסור באוניברסיטה [כמו ברוסיה], אלא של בן-אדם של אדמה.

בעיני "הפרופסור באוניברסיטה", שירות צבאי הינו בראש ובראשונה "בזבוז זמן" והפרעה למימוש הקריירה המקצועית ולכניסה לחיים הבוגרים. תחושה זו מתעצמת לנוכח העובדה שרובם מתגייסים בגיל שונה מהמתגייס הישראלי הטיפוסי (גיל שמונה-עשרה). עובדה זו מפרה את הזיקה בין גיל כרונולוגי, התגייסות והגדרה תרבותית-חברתית של בגרות. אכן, המהגרים תופסים את עצמם כמבוגרים מכדי "לשחק" בקרביות, המיועדת לדעתם לצעירים יותר: "בן עשרים וארבע כבר לא הולך לרוץ בשדות בלילה, לעבור מסעות ושטויות כאלה."

השירות המאוחר מפר לא רק את התסריט הישראלי של המעבר לבגרות, אלא גם את תסריט-המפתח המיועד לגבר היהודי הרוסי. על-פי תסריט זה, המעבר מתיכון לאוניברסיטה הינו ישיר והמשכי, וסופו מציאת עבודה ובניית משפחה. הרצף ההשכלתי וההצטיינות הלימודית לאורך כל הדרך הינם מסר קבוע ומרכזי בחינוכו של הילד היהודי הרוסי (לרנר, 1999). הציפייה מהיהודי-הרוסי הצעיר היא שעם גמר לימודיו הוא יבנה בית בטוח מבחינה כלכלית ורגשית – שיתחתן ויפרנס. לכן, המהגרים מצפים שהשירות הצבאי (במיוחד אלה שמתגייסים לאחר הלימודים במסגרת העבודה) ימצה את כישוריהם האינטלקטואליים ויהווה שלב בבניית הקריירה המקצועית שלהם. הם אינם רוצים להיות חיילים קרביים, אלא מעדיפים לשרת כ"חיילי צווארון לבן" – במחקר, במודיעין ובמחשבים (ראו גם: Carmell et al., 1997).

הסטודנטים הרוסיים דוחים אם כן גם את העליונות הברורה והחד-משמעית של אתוס הלוחם בהגדרת הגבריות הצבאית. אין להם כל שאיפות למימוש גבריותם דרך לחימה קרבית, אף-על-פי שהם מודעים היטב ליוקרה החברתית שנושאי תפקידים אלה זוכים בה בחברה הישראלית. איליה ממחיש זאת יפה כשהוא מסביר למראיינת (שהיגרה גם היא מרוסיה, ולכן הוא מניח שהיא אינה מכירה את הצבא בישראל) את הריבוד הצבאי: "את יודעת שיש חלוקה מאוד דיכוטומית בין יחידות קרביות ויחידות של ג'ובניקים." בו-בזמן

הוא אינו מביע כל תרעומת או אי־נוחות ביחס להיותו ג'ובניק, אלא להיפך. באותה רוח מספר יואל:

כשהפסקתי את העתודה, אז הביאו אותי לבקו"ם [בסיס קליטה ומיון].  
הציעו לי מכונאי מטוסים, חובש או אפסנאי. חובש [אני] לא יכול להיות.  
אני מפחד מדם, וזה; טכנאי מטוסים, שאלתי "מה זה?", או אמרו "לקום  
באמצע הלילה למטוסים", ומה אני צריך את זה? אפסנאי זה בסדר.

יואל מתאר איך בחר, מטעמי נוחות, תפקיד בעל מיצב (status) נמוך ביותר. באמצעות שאלה פרובוקטיבית מעט ניסתה המראינת (ילידת הארץ ושבויה ממילא בהגדרת הגבריות ההגמונית) לברר את המשמעות שהוא נותן לתפקידו הלא־קרבי: "לא הרגשת שאפסנאי שווה אולי ל'פחות־גבר'?" והוא ענה, משוחרר מהמוסכמות המקומיות: "לא! מה שהרגשתי [הוא] שלא מנצלים את הפוטנציאל שלי כמו שהוא, כמו שאפשר היה לנצל את המוח; הם מנצלים רק את הכוח שלי, הפיזי, לקפל חולצות ולהקים אוהלים באמצע המדבר."

הדחייה של האתוס הקרבי כמודל גבריות רלוונטי ומשמעותי באה לידי ביטוי לא רק במובן הפשוט של שירות בתפקידים עורפיים, אלא במובן העמוק יותר של אי־היענות לקודים הגבריים הגלומים בחייל הקרבי. סרגיי בוחר להציג את תחושת הזרות שלו ביחס לקודים אלה דרך גופו: "כל אלה שראו אותי במדים אמרו לי שהם אף פעם עוד לא נתקלו בטיפוס כליכך לא־מתאים למדים ולצבא ולנשק ולשגרה." בהמשך הריאיון הוא מדמה את עצמו ל"משהו כמו החייל האמיץ שווייק", דימוי תרבותי מרכזי בתרבות המערבית המסמל את האנטי־מודל של החייל הלוחם. אדוארד, שנענה לכאורה לתביעת הגבריות הישראלית והתגייס לחיל קרבי (נח"ל), מתאר מסלול רווי כשלונות תפקודיים ומציג את עצמו כ"חייל צ'קמוק שקצת לא מסודר, קצת לא, לא יודע, ולא מאופס עם עצמו".

שבירת הקשר המובן־מאליו בין שירות צבאי לגבריות הינה חלק בלתי־נפרד מהפרקטיקות השונות של התנגדות לסדר הצבאי שהרוסים נוקטים – השתמטות, תמרון, לעגנות והתגרות.

## פרקטיקות של התנגדות לגבריות צבאית

### השתמטות מן השירות

השתמטות מן הצבא בחברה הישראלית הייתה, ועודנה, מלווה בסנקציות חריפות. אך הדבר אינו משפיע על המהגרים הרוסיים, שאינם מורידים צעד זה מסדר־יומם. השתמטות משירות צבאי אינה בשום אופן פרקטיקה זרה ליהודים ברוסיה (Markowitz, 2000, 184), ויש לה מסורת ארוכה בקרב יהודי מזרח אירופה.<sup>5</sup> ההתחמקות מהצבא הסובייטי, על־פי

5 בניגוד למסורת היהודית של התחמקות משירות צבאי, יש לציין כי יהודים התגייסו לצבא במספרים גדולים יחסית בתקופת המהפכה ובשתי מלחמות־העולם (Encyclopaedia Judaica, 1971). מאז התמוטטה האימפריה הסובייטית, הניסיון להתחמק משירות צבאי אינו ייחודי עוד ליהודים, ובקרב



סיפורי המרואיינים, נעשתה בדרכים שונות: אימוץ סעיפים נפשיים, ניצול קשרים עם רופאים יהודיים, שוחד, רכישה של תעודות רפואיות או הגירה. הצבא הרוסי מוצג בסיפורים כמסגרת אכזרית ששוברת את האדם באשר הוא. הגבר היהודי, על-פי המרואיינים, אינו מסוגל לעמוד בתנאי השירות הקשוחים של הצבא הסובייטי. אדוארד, שהצליח להשתמט מהצבא ברוסיה על בסיס סעיף נפשי, אומר: "זה עינוי לא נורמלי שם, עינוי פשוט שלא, לא חושב שהייתי מחזיק מעמד שם." פוול, שלא הצליח להתחמק מן השירות ברוסיה, מתאר באופן דרמטי כיצד תפסו היהודים ברוסיה את השירות הצבאי:

כשהאימא שלי ליוותה אותי לצבא, היא ליוותה אותי כמו לקבר, וזה לא מטפורה. כי היא בכתה כל-כך, שבשבילה זה היה כאילו שאני עכשיו הולך ולא חוזר. זהו. מת. ואפילו שאני לא הייתי באפגניסטן ולא הייתי במקומות ששם הייתה ממש מלחמה, אבל אנשים ידעו שהצבא הרוסי זה המקום שהוא שובר את בני-האדם... ברור שבני-אדם פחדו ללכת לצבא. גם אני פחדתי, אבל פשוט לא הייתה לי שום אפשרות להתחמק מזה.

הנשים מתארות את פגיעותו של הגבר היהודי באופן ישיר וחד-משמעי יותר, כשהן הופכות אותו בדבריהן לילד חסר הגנה ולקורבן של אלימות. כך, למשל, אומרת לודה: "ילדים כאלה לא יכולים להישאר בצבא שם; או שתולים אותם על החגורות, או שאונסים או שהורגים אותם."

את ההשתמטות, כפרקטיקה של התנגדות לשירות הצבאי, המהגרים מעתיקים לחברה החדשה. על המשמעות שהיא מקבלת בישראל ניתן ללמוד מסיפורו של שוריק. שוריק למד במסגרת העתודה באקדמיה למוסיקה. במסגרת זו הוא עשה טירונות ושירת במילואים – תקופות שהוא אינו מתארן כקשות במיוחד, אלא בעיקר כמטרידות. עם סיום לימודיו, וכאשר הסתבר לו כי לא יוכל לשרת במסגרת תזמורת צה"ל, החליט להמשיך ללמוד בחוץ-לארץ, צעד שהתנגש עם צו-הגיוס:

מייד אחרי האקדמיה החלטתי שאני לא רוצה ללכת לצבא. זה הייתה ממש החלטה. אני הבנתי שאני צריך לשרת שנתיים וחצי, אני הבנתי לאן אני הולך בצבא, שאפילו שאני אחזור כל יום בבית, אני לא אנגן מספיק כמו שאני צריך. וקודם-כל שאני לא אסע במשך שנתיים וחצי לאן שאני צריך... והחלטתי שאני צריך להיפרד מזה מייד, ואז התחלתי לפעול.

שוריק מציג את ההשתמטות מהשירות כמהלך פעיל, מודע והגיוני. הפעלים השליטים בדבריו ממחישים זאת: החלטתי, הבנתי, התחלתי לפעול. הוא אינו מציג את הרצון להשתחרר כהתלבטות, כאיבוד-עשתונות, כהימלטות מפני לחצים או כניסיון להתגונן על נפשו; נהפוך הוא, זו החלטה שמתבצעת בעקבות "קריאה" שקולה של שירות צבאי כצעד שיפריע לתוכניות ולקריירה (מונע אותו מלהתאמן במוסיקה כנדרש ומלהמשיך את לימודיו בחוץ-לארץ). שוריק ממשיך ומתאר את מהלך הפעולות שנקט כדי להשתחרר:

קבוצות חברתיות שונות עולה ביקורת קשה על הצבא ועל חובת השירות (Markowitz, 2000, 181).

כמו שכולם עושים, מי שרוצה להשתחרר הולך לקב"ן [קצין בריאות נפש] ואומר שהוא משוגע. אני לא אמרתי שאני ממש משוגע. אמרתי שאני פשוט לא רוצה ויש לי מספיק סיבות בשביל זה.

שוריק, שהשתחרר על "סעיף נפשי", מציג זאת כדרך נורמטיבית לשחרור בקרב חבריו: "כמו שכולם עושים... אם אני אתחיל לספור את האנשים שלא שירתו בצבא, אז זה רובם." הוא מודע היטב לסנקציות החברתיות הכלכליות המלוות פטור מהסוג שקיבל, אך הדבר אינו מרתיעו. הוא אינו מציג את הקב"ן (ישראלי ותיק) כדמות מחמירה, מאשימה או מוכיחה, אלא במידה רבה כמקבלת ואף מבינה:

הוא היה מאוד חמוד איתי, הוא הבין את הכל, הוא לא שאל הרבה... שבאמת רמת התרבות בארץ באמת נמוכה, שהוא גם סובל מזה... הוא אמר שהוא לא רוצה להכניס אותי לקטע עם הציונות, שזה לא אקטואלי. והוא נתן לי המלצה.

גם מבן־דודו, חייל קרבי שנפצע במלחמת לבנון ונשאר נכה – הלוחם הישראלי האולטימטיבי – קיבל שוריק הכשר להשתחרר מהצבא: "הוא אמר לי שאם תלך לצבא תעשה שטות". שוריק מקבל תמיכה מנציגי ההגמוניה, המגלים אמפתיה להתנגדותם של הרוסים לשרת. במושגיו של סקוט (Scott, 1990) אפשר להבין את המפגש של שוריק עם הצבא כמפגש שהעלה תסריט סמוי (המנוגד לתסריט הציבורי ההגמוני) לא רק של החלש, אלא גם של בעל הכוח, היוצר ביניהם מעין קואליציה והבנה של "בני תרבות אחת". את תגובתו של הקב"ן ניתן גם כביטוי לכך שהמערכת הצבאית, הערה להבדל בין מקומיים לבין אלה שבאים מבחוץ ביחס לשירות הצבאי, מחפשת פתרונות מוסדיים כדי למנוע מעצמה קשיים. לדוגמה, היקפה של תופעת ההשתמטות בקרב המהגרים הרוסיים הניע את הסניגורית הצבאית הראשית לומר מעל דפי העיתונות את הדברים הבאים:

צריך להתחשב בעולים שמשמטים מצה"ל. יש למצוא פתרונות יצירתיים לעולים שאינם יכולים או אינם רוצים להתגייס לצה"ל. יש הבדל בין ילידי הארץ שלא בא להם לשרת לבין עולים עם בעיות כלכליות ומשפחתיות, החסרים מוטיבציה וידע ציוני. (ידיעות אחרונות, 5.3.1999, ע' 13)

סיפורו של שוריק מאפיין גם אחרים, הרואים בהשתמטות פרקטיקה מקובלת ומוסכמת בתוך קבוצת־ההתייחסות שלהם. גרישה מיטיב להמחיש זאת כאשר הוא מנסה להסביר למראיינת (ישראלית מקומית) את ההבדל בינו לבינה ביחס לשירות: "מבחינתך זה חובה, מבחינתי זה לא חוק ולא חובה. יש מקום להגיד שזה משהו שנעשה מתוך בחירה חופשית." האפשרות להשתמט הינה נורמטיבית מבחינת גרישה וחבריו עד כדי כך שהוא מציג את שירותו (שאף לא סיים אותו במלואו) כבחירה חופשית. מעטים מבין המראיינים טוענים כי ההשתמטות אינה אפשרות מבחינתם, וקולו של חיים בהקשר זה הינו יוצא־דופן: ברור לי שיש הרבה היום רוסיים שהם לא הולכים לצבא, במיוחד בין הסטודנטים עתודאים... פרופיל 21, סעיף כזה וכוה, והולכים הביתה. אבל אני לא סולח להם, אני חושב שהם עברו קו אדום.

ההשתחררות משירות נעשית על בסיס סעיפים שונים (קשיים נפשיים, בעיות גופניות או מצוקה כלכלית במשפחה) ובשלבם שונים של תהליך ההתגייסות (לפני השירות או במהלכו). נימוקים מוסריים-מצפוניים להשתמטות מהשירות אינם עולים בדברי המרואיינים – הם אינם סרבני-גיוס; נהפוך הוא, רובם מכירים בנחיצות השירות, וחלקם אף מחזיקים בעמדות לאומיות מובהקות, אך לעמדות אלה אין מבחינתם קשר למחויבות לשרת בצבא.

### תמרון הסדר הצבאי

התמודדותם של המרואיינים עם הסדר הצבאי שהם פוגשים בצבא, והסתגלותם אליו, נעשות דרך תמרון בכללי המשחק שלו, ולא מתוך היענות להם. דפוס זה מהווה המשך להוויה היהודית (כקבוצת מיעוט) בחברה הרוסית בכלל, ובתוך הצבא הרוסי בפרט. דימיטרי, המגולל סיפור של שירות קשה בצבא הרוסי, מתאר מכלול התנהגויות – התחזות לחולים, תשלום שוחד למפקדים או מציאה של פטרון מגן – שהוא מכנה אותן "תרבות של התחמקות": "אני מצאתי פתרונות... חיפשתי באופן מאוד מאוד אינטנסיבי מקום טוב יותר תחת השמש... הייתה תרבות שלמה של התחמקות בדרכים שונות." המטרה, על-פי דימיטרי, הייתה לשרוד במערכת נוקשה ואכזרית של יחסי כוח, תוך ניסיון למצוא את הדרכים לעקוף אותם מבלי להתמודד איתם באופן חזיתי. את תרבות ההתחמקות ניתן לראות כביטוי למה שבויראין (1997) מכנה "גבריות תעלולנית". גבריות זו, המייחדת את הגבר החלש, הנתין, מאמצת ביסודה תפיסות תרבותיות המזהות חולשה עם נשיות. בניגוד ליאה לגבר ה"אמיתי", קוד התנהגות זה מתאפיין בעקיפה של יחסי הכוח, ולא בהתמודדות ישירה עימם. התעלולן שורד תוך שהוא כובש את תוקפנותו ומתמחה בתמרון של בעל הכוח בדרכים חלקלקות ולא תמיד ישירות. ברוח זו הסביר יואל למראיינת את לקח החיים שהעביר לו אביו (ששירת בצבא האדום וחי כל חייו עם הגויים): "הוא שחקן טוב, אז הוא תמך ביניהם והוא השיג בסופו של דבר מה שהוא צריך. כך הוא אמר [לי]: 'אתה צריך לתמרן ולהיות גמיש'. גמישות היא מילת-מפתח של אבא שלי". יואל, כך נראה, למד את הלקח היטב. במהלך שירותו בצבא הישראלי הוא למד את כללי המשחק ושיפר עמדות במסגרתם. לשאלתה של המראיינת על נסיונו בצבא, הוא עונה:

הסתדרתי, כן. בהתחלה הייתי שנה כמו ילד טוב שמה בסוללה, והלכתי הביתה פעם ב... אחר-כך הייתי יותר חכם וכבר סידרתי שאני אבוא לבסיס הנ"מ המרכזי [נוקב בשם של עיר במרכז הארץ]. זה בסיס פתוח מה שנקרא, כל יום יוצאים הביתה... הפקתי גם מזה [מהמעבר] תועלת, עבדתי בנוסף, אחרי השעות בצבא עבדתי. עבדתי הרבה.

בתחילת השירות יואל מציית לכללים ("כמו ילד טוב"), אך עם היכרותו את המערכת ("אחר-כך הייתי יותר חכם") הוא מתמרן את המערכת על-פי צרכיו ומפיק את המקסימום האפשרי במצב הנתון ("סידרתי שאני אעבור... הפקתי מזה תועלת") ועובד בשעות הערב, דבר שעומד בניגוד לתקנות הצבא, אלא אם כן ניתן לכך אישור מיוחד. המרואיינים מדגישים את התמחותם והצלחתם בתמרון המערכת הצבאית כך ששירותם

לא יהיה "בזבוז זמן". חוסר הצלחה בנושא זה מניע אותם לעשות נסיונות שונים להשתחרר מהצבא (כפי שראינו כבר), שמהווים למעשה דרך נוספת לתמרן את המערכת. אכן, המערכת עצמה מעלה שוב ושוב טענות כגון: "הרוסים הם נצלנים", "הם יודעים בדיוק מה הם רוצים ומתמרנים את המערכת" וכדומה. טענות אלה הושמעו בראיונות ובשיחות שערכנו עם מפקדים ואנשי כוח-אדם בצבא שבאים במגע עם חיילים רוסיים במסגרת תפקידם. ניתן לטעון כי עמדות אלה משקפות סטריאוטיפים נגד הרוסים, אך יחד עם זה קשה להתעלם מכך שהדברים מאשרים את מה שהמהגרים עצמם מספרים על עצמם. אם כן, ההבדל בין שתי הקבוצות הוא במטען הערכי והשיפוטי המלווה את מעשה התמרון: בעוד שהמהגרים רואים בכך דרך לגיטימית להישרדות בסביבה חדשה וקשה ולהתנגדות למערכת כופה דוגמת צבא, הישראלים המקומיים רואים בכך התנהגות שלילית וכפוית-טובה.

### לצחוק על החייל הישראלי

המהגרים הרוסיים צוחקים על החיילים הישראליים ומתארים אותם כילדים, ולא כגברים "אמיתיים". הם מדגישים בעיקר את ה"פינוק" של החייל הישראלי: נוסע הרבה הביתה ומתקשר כל יום לאימא, להבדיל מהחייל הרוסי המתנתק מביתו ומבני משפחתו לתקופה ממושכת. הם מסיקים את ההתפנקות של החייל הישראלי גם מיחסו לגופו-שלו. כך, למשל, אומר דימיטרי:

הוא [חבר מהשירות הצבאי בארץ] סיפר שהוא היה קצין של חיל-הים [בצבא הרוסי] והוא התרחץ, למשל, פעם בשבועיים למרות שהוא היה קצין, וכאן אנחנו התרחצנו פעמיים ביום. והוא לא היה יכול לתפוס דבר כזה איך זה היה יכול לקרות... חייל לא מלוכלך הוא כבר לא חייל.

דימיטרי מבטא את הקשר ההדוק שבין גבריות, קשיחות ולכלוך המאפיינת את תרבות הלוחמים ה"אמיתית". יואל לועג גם הוא לחייל הישראלי דרך התבוננות בגופו: "כשאני רואה חיילים ישראלים צועדים כשיש מצעד, זה מצחיק אותי. כי רוסיים צועדים טוב, הם יודעים לצעוד. וישראלים צועדים... צבא יהודי זה הצחיק אותי". יואל נשען על הדימוי התרבותי החזק כל-כך של המצעד הצבאי המושלם אל מול הקרמלין, שבהשוואה אליו החייל הישראלי יוצא נלעג. בתיאורו הלעגני הוא מפחית בערכו של מה שוייס (1999) מכנה "הגוף הנבחר" - גופו החזק, הבריא והיפה של היהודי החדש. יואל מקשר את משמוע הגוף ישירות לנושא המשמעת בכלל: "היחס למפקד כאן... שום דיסטנס... פה זה היה [המשמעת] מין מצחיק ונחמד." יחסי המשמעת בצבא הרוסי (שהוא וחבריו יודעים עליו אם מתוך חוויה אישית ואם מסיפורים) אינם "נחמדים" ואינם "מצחיקים", אלא מאיימים, קשוחים ודורסים. המדרואיינים צוחקים על היחסים הבלתי-פורמליים והלא-מדרגיים המאפיינים את הצבא הישראלי כחלק מהאתוס הרחב יותר של "צבא העם". הם מתקשים להבין כי משמעת רכה הינה עיקרון מארגן, ואינה מעידה בהכרח על חוסר שליטה. לדעתם, המשמעת בצבא הישראלי אינה רצינית: אין יחסי "דיסטנס" ואפשר להתמקח ולשבור את סמכות המפקדים (כפי שנראה בהמשך). הרוסים מנגחים גם את התוקפנות הגברית הישראלית:

אני ראיתי גם קטטות, למשל, עם חיילים ישראלים, אבל זה ממש לא רציני... הם [החיילים הישראליים] כל הזמן דיברו, למשל, מה הייתי עושה למישהו אחר אם הוא היה אומר לי ככה או אחרת, הייתי שובר לו ראש, והייתי שובר לו צורה – תוקפנות, אבל ברמה יותר של הכרזה. היה גם עניין של טקסיות, המון טקסיות. אני שמת-לב... זאת אומרת, "שלום אחי", ומתנשקים בלי שום סיבה לכך, או "מה המצב אחי?" וכל הדברים האלה, ואחר-כך מתחילים לדבר מה היינו עושים למישהו שלישי אם הוא היה עכשיו מופיע כאן, הוא [היה] ממש מסכן. אבל לפי ההתנהגות, התנהגות לא הייתה...

דימיטרי מתבונן בחיוך בגבריות "התרנגולית" של הישראלי, המסתפקת בהפגנה מילולית טקסית של כוחה ואינה מתממשת. גבריות זו אינה עומדת במבחן כאשר היא מעומתת מול גבר כמוהו – בוגר הצבא הרוסי:

אני גרתי גם כמה שנים במעונות ואני נפגשתי עם ישראלים, וכל ישראלי שאני נפגשתי במעונות היה בהחלט ראוי לצבא הסובייטי (צוחק)... ביחסים איתם הנסיונות שאני רכשתי בצבא הסובייטי מאוד עזרו לי בהתמודדות. זאת אומרת שאף אחד לא החזיק מעמד יותר משלושה חודשים [לגור עימו בחדר]... נכנעו, ברחו.

המפגש עם גברים ישראליים, אפילו בהקשר אורחי מובהק, מתואר במושגים של מאבק, מלחמה וניצחון. בזכות ההכשרה הגברית בצבא הרוסי הקשוח הוא גובר עליהם ומברח אותם.

נוכחותן של חיילות בצבא מגבירה עוד יותר את ניגוח הגבריות-הצבאיות הישראלית. על-פי תפיסתם של המהגרים, צבא שיש בו נשים (ולא רק "ילדים", כפי שראינו קודם) אינו יכול להיות קשוח, רציני או גברי. כך, למשל, התבטא דוד:

היו בדיחות על הנשיות שלהן [של המפקדות], וגם על הגיל שלהן, וגם על זה שאין להן ניסיון צבאי, שהם [גברים ונשים בצבא] משחקים, הם לא יודעים מה זה צבא (צוחק).

אניה יוצאת מאותה נקודת-מוצא כשהיא מספרת בקריצה על חוויותיו המגדריות של בעלה בשירות:

ילדה כזאת בת שמונה-עשרה מתחילה לספר לאנשים שכבר מעל עשרים ושש, שעברו צבא, היו קצינים בצבא, שעברו אפגניסטן... שצה"ל זה הצבא הכי חזק והכי טוב בעולם (צוחק); אז כמובן שהם יעמדו ויגידו "תשמעי, אנחנו כבר שמענו את זה" (צוחק).

מי שמעבירה את מורשת צה"ל אינה רק אישה, אלא גם ילדה שאין לה כל סיכוי לעמוד מול גברים "אמיתיים" – מבוגרים, למודי צבא ומלחמה. את תפיסת החייל הישראלי כילדותי וכגבר "לא-אמיתי" ניתן לגזור גם מהאופן שבו המרואינים מסכמים את חוויית השירות:

[דימיטרי:] זה היה כיף, כאילו לנוח קצת. זה היה משהו כמו טיול לאילת, נגיד ככה.  
 [דן:] אני התייחסתי לזה כאל חופשה... זה משחק, לפעמים משחק לא-טוב, לפעמים זה תיאטרון גרוע עם הצגה ממש גרועה, אבל יש בזה המון כיף.  
 [איליה:] היה כיף, ממש כיף. חודש של נופש... זה היה תיאטרון אחד גדול, תיאטרון האבסורד.

חויית השירות מתוארת באמצעות דימויים של משחק ובילוי שזרים לשיח הנורמטיבי בישראל על גבריות וצבאיות, המתאפייני בדימויים של גבורה ומקצועיות, ולאחרונה אף בדימויים של משבר. השימוש בדימויים של משחק נועד להדגיש את הקלות הנסבלת של הצבאיות הישראלית.

### התגרות בסמכות

התמודדות בין גברים על כוח הינה נסתרת בדרך-כלל. בצבא התמודדות זו גלויה וישירה יותר בגלל המבנה הנוקשה והמדרגי, ומכיוון שהכוח מהווה המשאב המרכזי שמכונן את הגבריות. אכן, בדברי המרואיינים ניתן למצוא עדויות רבות למאבק על כוח, בעיקר כשהם מתארים את התגרותם בסמכות הצבאית.<sup>6</sup> "כלי-הנשק" שהחיליים הרוסיים משתמשים בהם מתאפיינים במה שסקוט מכנה "התנגדות יומיומית": האטה, העמדת-פנים ובורות מדומה (Scott, 1990). בסיפורים שבים ועולים תיאורים של אי-שיתוף-פעולה תחת מסווה של אי-ידיעת העברית, משיכת-זמן מכוונת, בדיחות וצחוקים מאחורי הגב, ואפילו התקוממויות מקומיות. למשל, דוד מספר על אירוע שבו אסר הצוות דיבור ברוסית: "היה ניסיון למרד כזה קטן, ולא למלא פקודות קולקטיבית. פשוט לא הולכים לאיזה מקום, אנחנו עומדים פה".

החיליים אינם רק מתגרים חזיתית בבעלי-התפקידים, נציגי הסדר הצבאי, אלא מפתחים "תרבות-נגד" (שתיית אלכוהול ולעיתים אף שימוש בסמים) ומשליטים סדר חלופי המשחזר את עקרון הכוח בצבא הרוסי, כדברי דימה: "הם [העולים מארצות אחרות] לא הבינו שאנשים כאלה מברית-המועצות אין להם בלמים, הם לא ידעו עד כמה הם מסוכנים." עקרון הכוח, ולחלופין, ההתגרות בסמכות, הינם חלק ממורשת הצבא הרוסי ומחינוכו של הגבר-החילי הרוסי, כפי שמעיד דימיטרי מנסיונו האישי: "למדתי שלא להיכנע לשום סמכות. זה מאוד מועיל, ולא לפחד מאף אחד, ולא להתחשב בשום דבר".

נוכחותן של נשים בתפקידי פיקוד על מהגרים מעוררת התגרות בסמכות. נשים בצבא, הממלאות תפקידי פיקוד בעיקר בדרגות הנמוכות, מופקדות לעיתים קרובות, כמפקדות, על חינוכם ואימונם של עולים. מצב כזה של היפוך הסדר המגדרי מדרבן התגרות ביתר שאת. במצב של כפיפות לאישה-מפקדת המהגר חווה נחיתות משולשת מעצם היותו מהגר, חייל זוטור וגבר הנתון תחת פיקודה של אישה:

6 התגרות מעין זו הגיעה לשיא במרד אסירים בכלא צבאי שבו שלטו החיליים הרוסיים בהנהגה וקבעו את מהלך העניינים (יואל לאור, "כשכל טר"ש הוא אלוהים", הארץ, 13.8.1997; אופיר חכם, "הייתי עושה את אותו דבר שוב", מעריב, 22.5.1997).

[דוד]: חיילים רוסים לא רגילים שאישה תגיד להם מה לעשות, שהיא תהיה קצינה ואתה חייל. זה, זה גם השפיע. [כאן] מאוד התחצפו אנשים לקצינות, קיבלו עונש אבל שוב התחצפו. [דימה]: היו אנשים שאפילו שירתו באפגניסטן וממש לוחמים היו. הם ראו הרבה דברים בחיים ולא רצו שחיילת בת תשע-עשרה תיתן פקודות, ולא רצו לציית בכלל.

ההתגרות בסמכותן של המפקדות מופיעה גם בצורה מתוחכמת יותר, כדברי דימיטרי: היו נסיונות להיות ג'נטלמנים ביחס אליה [אל המפקדת]. כל מיני נסיונות, למשל, לקחת את התיק של הקצינה, דברים כאלה, והבחורות היו מאוד אגרסיביות... הם לא רצו יחסים של גבר-אישה.

החיילים משתמשים בנורמות חיזור גבריות המאפיינות כביכול "ג'נטלמן" מתוך כוונה להדגיש דווקא את חולשתה ונחיתותה של האישה. בכך הם מנסים לחתור תחת כוחן של המפקדות, השואב את סמכותו מהסדר הצבאי. תגובת הבנות, הדוחות מניפולציה זו, מעוררת פרשנות המפחיתה מנשיותן באמצעות תיאורן כתוקפניות. המפקדות, המודעות לדימוין הנחות בעיני העולים, מנסות להגיע איתם להסדרים על בסיס עיקרון של כבוד בין אדם לאדם, תוך ניסיון לבטל את משמעות הסדר המגדרי, כפי שמתאר דימה:

היא [מפקדת הכיתה] ניסתה להסביר בנפרד לכל אחד שככה לא מתנהגים. שאתה כבר מבוגר ואני נותנת לך כל הכבוד שלך, ואני מבקשת שתיתן לי גם את הכבוד שלי. נכון שאני צעירה מאוד, אבל מה זה צבא זה מה שתפקיד... זה התפקיד שלי. אני רק ממלאת את התפקיד שלי.

גיל ומין, המפקדת אומרת, אינם צריכים להוות גורמים משפיעים בקשר מפקדת-חייל.

## ניגוח הגבריות ההגמונית: מודלים מתחרים של גבריות

הפרקטיקות שחשפנו אינן מייחדות את המהגרים שחקרנו. גילויים של חוסר הניצח והשתמטות היו כבר בשנות החמישים (אוסטפלד, 1994; יבלונקה, 1994), ומאז נתפס נושא זה תמיד כמרכזי לחוסנה של המדינה. הדיון הציבורי שהתחולל לאחרונה סביב "משבר הניצח" לשירות הצבאי (שצה"ל יום והעלה לכותרות בשנת 1996) התריע על כך שתופעת השתמטות משרות סדיר מתגברת בקרב העשירונים העליונים החילוניים, כמו גם בקרב דתיים (בחסות השחרור הממוסד של בני ישיבות). שיח זה מלמד גם על היקף רחב יותר של השתמטות בקרב אנשי מילואים מכל שכבות האוכלוסייה. באותו אופן, תמרון המערכת הצבאית בוודאי אינו מאפיין רק את המהגרים הרוסיים, ו"תחמוך" הצבא הוא דבר שכל מגויס לומד במידה זו אחרת. נוסף על כך קיימות עדויות מחקריות להתגרויות בסדר הצבאי בקרב חיילים ממוצא מזרחי בני המעמד הנמוך, אם דרך עימות ישיר (ששון-לוי, 1999) ואם בדרכים עקיפות יותר, למשל, כאשר חיילים מפגינים

התנהגות גברית חלופית ללחימה באמצעות משחק קלפים (Feige & Ben-Ari, 1991) או מקדמים גבריות חושנית ויצרית שקוראת תיגר על הגוף הצבאי ההגמוני (שקד, 1998, 289–298). עדויות להתגרות קבוצתית בסדר הצבאי עולות גם מתצפיות שנערכו בטירונות של חרדים (חקק, 1999), וביחידות קרביות הדבר בא לידי ביטוי אף במרידות של חיילים ותיקים בקציניהם. נראה אם כן שהמהגרים הרוסיים הינם חלק ממהלך חברתי רחב יותר, שהינו גלוי ומדובר כיום יותר מאשר בעבר.

המייחד את התנגדות הרוסים, בהשוואה לקבוצות אחרות המתנגדות לסדר הצבאי, הוא השדה הפרשני שמתוכו ובאמצעותו הם מעניקים משמעות להתנגדותם, ואשר דרכו הם מכוננים מחדש את זהותם הגברית. פרקטיקות ההתנגדות של המהגרים מעוגנות ושזורות, כפי שהראינו, במודלים התרבותיים של הגבריות שייבאו מארץ-מולדתם. התמרון בין כללי הסדר הצבאיים וההשתמטות מן השירות נשענים על מודל הגבר היהודי בגלות, הנתפס כ"אינטליגנט" בעל גוף חלש ופגיע המחונך לדיכוי תוקפנותו (בוירין, 1997; גלזומן, 1997; Gilman, 1991; Boyarin, 1996; Biale, 1992). הצחוק על החייל הישראלי וההתגרות בסמכותו נגזרים ממודל החייל הרוסי, המוצג בסיפורים כגילום של אכזריות, כוחניות, קשיחות ויצריות.

באמצעות שני מודלים אלה המהגרים מנחמים את מודל החייל הישראלי פעמיים: אל מול הגבר היהודי הוא מוצג כלא־רוחני, ככוחני וכארצי מדי, כשבדברי המרואיינים מהדהדת ההבחנה המטפורית בין "עם הספר" ל"עם הארץ" (Gurevitz, 1997); מצד אחר, הישראלי "עם הארץ" מאבד מכוחו ומתגמד כאשר הוא ניצב מול "גוליית" הרוסי, ה"אבטיפוס" של צבאיות וחיילות "אמיתיות". בהקשר זה החייל הישראלי מוצג כלא־גברי דיו, כמפונק וכילדותי. גם אם הרוסים דוחים את הצבא הרוסי ואת הגבריות שהוא מייצג, כאשר הם עסוקים בניגוח הישראלי הם מטיחים גבריות זו בפניו.

וכך, במעשה הניגוח של החייל־הגבר הישראלי, המהגרים משחקים ומשייטים בין שלושה מודלים של גבריות – "הגבר היהודי", "החייל הרוסי" ו"הלוחם הישראלי" – ומשנים בהתאם ל"צורכיהם" את המשמעות שהם נותנים לשניים האחרונים: כשהם לועגים לישראלי, החייל הרוסי נהפך לגבר ה"אמיתי"; אך כשהם רוצים להדגיש את העליונות הרוחנית של הגבר היהודי, החייל הרוסי נהפך לבור, אכזר ומאיים. באופן דומה הם משחקים גם במשמעות של החייל הישראלי ומשנים אותה בהתאם לטיעון שברצונם לקדם: כאשר הם מציבים אותו אל מול הגבר היהודי, הוא נתפס כגבר ארצי, חזק וכוחני; אך כאשר הוא מתמודד נגד החייל הרוסי, החייל הישראלי נהפך לילד מפונק. לעומת המשמעויות הנזילות והמשתנות של החייל הרוסי ושל הלוחם הישראלי, המשמעות המוצמדת לגבר היהודי נשארת קבועה. הרוסים מעמידים אותה תמיד כנגד שני הטיפוסים האחרים של החיילים, שכל אחד מהם משמש כ"אחר" ליהודי האינטליגנטי, הלא־גופני, שכותו בראשו.

בהמשך ל-Connell (1995), הטוען שניתן להבין גבריות באמצעות העמדה של מודלים שונים זה מול זה, נטען כאן כי המהגרים הרוסיים משחקים עם מודלים שונים של גבריות כדרך להבין ולהבנות את גבריותם. הם מפרשים גבריות ישראלית־צבאית ובודקים את זהותם הגברית תוך שהם מעמידים את המודל המקומי אל מול מודלים תרבותיים של גבריות ש"ייבאו" מארץ-מולדתם. עבודה פרשנית זו נעשית מתוך עמדה של "באים מבחוץ", שלגביהם המודל של הגבריות הישראלי אינו מובן מאליו, ולא היה כזה



מעולם. ההתנגדות לגבריות זו נעשית תוך כדי "קריאתה", וכחלק ממאבקם של המהגרים הרוסיים להתמקם במדרג הגברי המקומי ובחברה הישראלית בכלל.

במאבק הכוחני-הפרשני של הגבר המהגר יש קריאת-תיגר על הגבריות ההגמונית, אך אין ערעור על מושגי מגדר ומיניות, קרי, על העליונות הגברית ועל ההטרנסקסואליות בחברה הישראלית. גם אם המהגרים דוחים את הגבריות הצבאית, הם מבקשים לגיטימציה לשינוי של מבנה הכוח מעצם היותם גברים. באופן זה, למעשה, הם תובעים שינוי של אמות-המידה לחלוקת הכוח בתוך המדרג הגברי, ומקבלים את העליונות הגברית בסדר החברתי כמובנת מאליה. בהתאם לכך, בייצוגי הגבריות שלהם ניתן למצוא ביטויים שבאים לשמר את הסדר המגדרי הפטריארכלי. דוגמה לכך הוא הבזו שהם מפגינים כלפי חיילות, והדחייה הברורה של מושגי השוויון.

באותו אופן, המהגרים הרוסיים מקבלים את הגדרת המיניות התקנית והתקינה, קרי הטרנסקסואליות, כמובנת מאליה.<sup>7</sup> לדחיית ההומוסקסואליות יש שורשים איתנים בתרבות הרוסית בארץ-המוצא, ואלה ניטעו מחדש בארץ החדשה (שפירו, 1999). כך, בהתקפם את החייל-הגבר הישראלי הם אינם משתמשים בדימויים של מיניות כדי לנגח אותו, אלא מציגים אותו כילדותי – כגבר לא-בשל, אבל לא כגבר "לא-גברי", "נשי" או "הומו".

בעצם הדבקות בסדר הפטריארכלי ובגבריות ההטרנסקסואלית, הצעירים הרוסיים נענים להנחות הבינריות המובנות מאליהן של גבריות ישראלית. התנגדותם ממוקדת בדחיית המודל ההגמוני של הגבריות שבונה את המדרג בין הגברים עצמם, תוך היאחזות במודלים אחרים של גבריות. מכאן נובע שהמהגרים דוחים את התביעה החברתית להיכנס לחברה הישראלית דרך הגבריות ההגמונית. דבר זה אינו מובן מאליו בחברה הישראלית, שהציבה מראשיתה את הגבריות הצבאית כמדד לישראליות ולהשתלבות בחברה (מור ובר-און, 1996). תביעה חברתית זו היא המניעה את המהגרים מאתייפיה, שהגיעו גם הם בגלי ההגירה האחרונים, להיענות למודל הגבריות הצבאית ולנסות להשתלב בחברה הישראלית באמצעותו (שבתאי, 1999). הרוסים, לעומת זה, מבקשים הכשר חברתי למודל אחר של גבריות. תוך סימון של מה שהם אינם, הם מבקשים, כחדשים בחברה, לפנות לעצמם מקום בתוכה.

## גבריות כשדה פרשני

מודלים מקומיים של גבריות ממקמים קבוצות שונות של גברים זו ביחס לזו על סולם מדרגי, תוך "נרמול" הגבריות והגדרת הגבריות התקינה והתקינה (Foucault, 1979). קביעה זו נכונה במיוחד בחברות שבהן הגבריות ההגמונית מגובשת וממוסדת, והתביעות לאמצה הינן בלתי-מתפשרות (Connell, 1995, 76–81). למדרג הגברי המקומי יש השלכות ברורות על חווייתם, הגדרתם העצמית ודפוסי התנהגותם של גברים מקומיים, אך גם על אלה של המהגרים (או של זרים אחרים), שמבחינתם העקרונות והמושגים

7 זאת בניגוד להומוסקסואלים (ישראלים מקומיים) המשרתים ביחידות קרבות בצבא הישראלי, שנוטים לאמץ את האתוס הצבאי ובהיעט דוחים את עליונות ההטרנסקסואליות (קפלן, 1999).

שבונים מדרג זה אינם מובנים מאליהם. במקביל, כניסתם של מהגרים לארץ חדשה עשויה לשנות את מפת הגבריות ולאגרת את המדרג בין המודלים.

המהגר נפגש בארץ החדשה עם מודלים של "גבריות מקומית", מוכרים פחות או מוכרים יותר, ונאבק על מיקומו במדרג החברתי הגברי החדש כחלק מפילוס דרכו ומתביעתו להכרה תרבותית-חברתית. תהליך ההתמקמות התרבותית והחברתית של כל מהגר במקום החדש, כמו גם כינון זהותו הגברית, כרוכים בפענוח של המודלים התרבותיים והחברתיים המגדירים התנהגויות ומאפיינים של הגבריות התקינה והרצויה. יתרונן של המהגר בפענוח המובן-מאליו ובפירוקו טמון במיקומו כוד (Schutz, 1944).

כמי שניצב בין שני עולמות ובתוכם, המהגר שרוי במצב-כלאיים תרבותי המתאפיין בריבוי של זהויות אפשריות חדשות (Benmayor & Skotnes, 1994; Sarup, 1996). מצב זה מאפשר לו לפתח עמדה ביקורתית והתבוננות רגישה על החברה החדשה – על האתוסים שלה, על דרישותיה המוסריות-הנורמטיביות ועל הנחות-היסוד התרבותיות שלה. בריבונות, מצב המעבר הבין-תרבותי מביא את המהגר לידי בחינה מתמדת והערכה מחודשת של מודלים של גבריות שהוא נושא עימו בתנועתו במרחב (Chambers, 1994; Bhabha, 1994).

חווית הגבר המהגר מתאפיינת בחרדה הנובעת מתחושה של חוסר המשכיות, מאובדן שליטה בסביבתו המיידית, ומהאיום על זהותו ומעמדו. החרדה המתעוררת מעצם היותו מהגר חוברת לחרדה הנובעת מעצם מעמדו כגבר – חרדה שמאפיינת, לפי הומי באבא, את הקיום הגברי באשר הוא (Bhabha, 1995). החוויה של הגבר המהגר טעונה חרדות וחוסר המשכיות, ומעוררת לכן "עבודה פרשנית" נמרצת שיוצרת הבחנות תרבותיות חדשות וחותרת תחת אלה הקיימות. אכן, המהגרים הרוסיים עוסקים ביצירה של הבחנות בינם לבין המקומיים. הם אינם מחפשים דרכים להתחבר, להתקבל או להיות חלק מהגבריות ההגמונית. תחת זאת הם מחזקים את הייחודיות האישית והקבוצתית שלהם באמצעות התנגדות, תוך שהם מצביעים על מה שהם לא, ואינם רוצים להיות (Hall, 1996).

בקוראם בדיקנות ובוהירות את המשמעויות וההשתמעויות המקומיות המעוגנות במודלים ההגמוניים של הגבריות, הם מעמידים מגוון של פרקטיקות שבאמצעותן הם מתעמתים עם מודלים אלה, שוללים אותם ומתנגדים להם (Cornwall & Lindisfarne, 1995). במיוחד הם מתירים את הקשר ההדוק בין גבריות תקינה לבין שירות צבאי, בין גבריות ואתוס הקרביות, מתמרנים את כללי המשחק התקליים, ושמים ללעג אפיונים רגשיים והתנהגותיים של החייל-הגבר הישראלי.

כאשר הצעירים היהודיים הרוסיים מבססים את התנגדותם ונותנים לה משמעות, הם משתמשים לחלופין במודלים פרשניים מנוגדים לגבריות, המהווים יחד "שדה פרשני". ככלל, השדה הפרשני של הגבריות יכול להיות קבוע ומוגדר או נזיל וחמקמק (Hodgson, 1999). השדה של המהגרים הרוסיים הינו במפורש נזיל וחמקמק. הם מחליפים מודלים שונים של גבריות זה בזה במהלך עיצוב הגבריות התקינה לשיטתם, כדרך לחזק את ייחודיותם. הם יוצרים גרסה משלהם לגבריות תוך כדי רתימת מודלים תרבותיים שהם מכירים מכבר ופירוק של המודל ההגמוני המקומי. האישור לזהותם הגברית נבנה מחדש דרך עבודה פרשנית עם מודלים שונים של גבריות.

## מקורות

- אוסטפלד, ז' (1994). צבא נולד (ע' 52-66). משרד הביטחון, הוצאה לאור.  
אלמוג, ע' (1997). הצבר - דיוקן. תל-אביב: עם עובד.  
בוירין, ד' (1997א). "תעלולנים, מקדשי השם ופייסנים - 'תסריטים נסתרים' ומיומנויות התנגדות של הפזורה". תיאוריה וביקורת, 10, 145-162.  
בוירין, ד' (1997ב). "נשף המסכות הקולוניאלי: ציונות, מגדר, חיקוי". תיאוריה וביקורת, 11, 123-144.  
גלזמן, מ' (1997). "הכמיהה להטרסקסואליות: ציונות ומיניות באלטנוילנד". תיאוריה וביקורת, 11, 145-162.  
וייס, מ' (1999). "הגוף הנבחר: תחנות במחזור החיים הישראלי". עבודה שטרם פורסמה.  
חקק, י' (1999). תקשורת בינאישית.  
יבלונקה, ח' (1994). אחים זרים - ניצולי השואה במדינת ישראל 1948-1952. ירושלים ובאר-שבע: הוצאת יד יואל בן-צבי והוצאת הספרים של אוניברסיטת בן-גוריון בנגב.  
לומסקי-פדר, ע' (1998). כאילו לא היתה מלחמה - ספורי חיים של גברים ישראלים. ירושלים: מאגנס.  
ליבליך, ע' (1987). אביב שנות. תל-אביב וירושלים: שוקן.  
ליסק, מ' (1995). העולים מחבר העמים בין התבדלות לאינטגרציה. ירושלים: המרכז לחקר המדיניות החברתית בישראל.  
ליסק, מ' (1999). העליה הגדולה בשנות החמישים - כשלונו של כור ההיתוך. ירושלים: מוסד ביאליק.  
לרנר, י' (1999). "דרך הדעת: מהגרים רוסים באוניברסיטה". עבודה לשם קבלת תואר שני, המחלקה לסוציולוגיה ולאנתרופולוגיה, האוניברסיטה העברית בירושלים.  
לשם, א' (1997). "העליה והקליטה של יהודי ברית המועצות לשעבר בראי המחקר החברתי בישראל (1994-1996)". בתוך: א' לשם (עורך), עליה וקליטה של יהודי ברית המועצות לשעבר - ביבליוגרפיה נבחרת ותקצירים 1994-1996 (ע' 7-14). ירושלים: מכון הנרייטה סאלד.  
מור, י' ובר-און, ד' (1996). "על הצבריות לכאורה של בני ניצולי השואה - ניתוח ביוגרפי-נארטיבי של ראיון אחד". שיחות, יא(1), 36-48.  
מיזלום, ע', גל, ר' ופישוף, א' (1989). תפיסות עולם ועמדות של תלמידים בבתי ספר תיכוניים כלפי נושאי צבא ובטחון. זכרון-יעקב: המכון הישראלי למחקרים צבאיים.  
נודלמן, ר' (1998). "בין האימפריה והגטו". פנים, 4, 10-16.  
קפלן, ד' (1999). דוד, יהונתן וחיילים אחרים - על זהות, גבריות ומיניות ביחידות קרביות בצה"ל. תל-אביב: הקיבוץ המאוחד.  
שבתאי, מ' (1999). "הכי אחי": מסע הזהות של חיילים עולים מאתיופיה. תל-אביב: צ'ריקובר.  
שפירו, א' (1999). "יהודי בין רוסים, הומו בין סטרייטים". הארץ, 8.10.1999.  
שקד, ג' (1998). הספורת העברית 1880-1980 (כרך ה - בחבלי הזמן). כתר: ירושלים.

- שרות עולים בצה"ל (1997). המשרד לקליטת העלייה, הסוכנות היהודית, המחלקה לעלייה ולקליטה.
- ששון-לוי, א' (1999). "הגברים שהמדינה צריכה: הבניית זהויות מגדירות של חיילים בישראל". הרצאה בכנס "החברה הצבאית והחברה האזרחית בישראל: לקראת עידן של שלום", המרכז לרב-תרבותיות ולחקר החינוך, החוג לסוציולוגיה ולאנתרופולוגיה, אוניברסיטת חיפה, מאי 1999.
- Arkin, W. and Dobrofsky, L.R. (1978). "Military Socialization and Masculinity". *Journal of Social Issues*, 34(1), 151–168.
- Ben-Ari, E. (1998). *Mastering Soldiers: Conflict, Emotions and the Enemy*. Oxford: Berghahn.
- Benmayor, R. and Skotnes, A. (1994). "Some Reflections on Migration and Identity". *Migration and Identity – International Yearbook of Oral History and Life Stories*, 3, 1–18.
- Bhabha, K.H. (1994) "Between Identities" (interviewed by P. Thompson). *Migration and Identity – International Yearbook of Oral History and Life Stories*, 3, 183–199.
- Bhabha, K.H. (1995). "Are You a Man or a Mouse?" In M. Berger, B. Wallis and S. Watson (eds.), *Constructing Masculinity* (pp. 57–65). New York: Routledge.
- Biale, D. (1992). *Eros and the Jews*. New York: Basic Books.
- Boyarin, D. (1996). *Unheroic Conduct: The Rise and Fall of Heterosexuality and the Invention of the Jewish Man*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press.
- Carmell, A., Fadlon, J., Ben Eliahu, H., Liberman, N., Rosiner, I. and Mevorach, L. (1997). "Motivation to Serve in the Israeli Army: The Gap between Cultural Involvement and Cultural Performance". In N. Lewin-Epstein, Y. Ro'i and P. Ritterband (eds.), *Russian Jews on Three Continents: Migration and Resettlement* (Ch. 18). London: Frank Cass.
- Chambers, I. (1994). *Migrancy, Culture, Identity*. London: Routledge.
- Connell, R.W. (1995). *Masculinities*. Cambridge, UK: Polity Press.
- Cornwall, A. and Lindisfarne, N. (1995). "Feminist Anthropology and Questions of Masculinity". In A. Ahmed and C. Share (eds.), *The Future of Anthropology* (pp. 134–157). London: Athlone.
- Encyclopaedia Judaica* (1971). Vol. 11, pp. 1550–1574. Jerusalem: Encyclopaedia Judaica.
- Feige, M. and Ben-Ari, E. (1991). "Card Games and the Israeli Army Unit: An Interpretive Case Study". *Armed Forces and Society*, 17(3), 439–448.
- Foucault, M. (1979). *History of Sexuality* (part one). Harmondsworth: Penguin.
- Gal, R. (1986). *The Portrait of the Israeli Soldier*. New York: Greenwood Press.

- Gilman, S. (1991). *The Jew's Body*. New York: Routledge.
- Gurevitz, Z. (1997). "The Double Site of Israel". In E. Ben-Ari and Y. Bilu (eds.), *Grasping Land* (pp. 203–216). Albany: SUNY.
- Hall, S. (1996). "Introduction". In S. Hall and P. DuGay (eds.), *Questions of Cultural Identity* (pp. 1–17). London: Sage.
- Hodgson, D. (1999). "Once Intrepid Warriors: Modernity and the Production of Massai Masculinities". *Ethnology*, 38(2), 121–150.
- Lomsky-Feder, E. and Ben-Ari, E. (1999). "From A People in Uniform to Different Uniforms for the People: Diversity and Professionalism in the IDF". In J. Soetres and J. Van Der Meulen (eds.), *Managing Diversity in the Armed Forces* (pp. 157–186). Tilburg: Tilburg University Press.
- Lomsky-Feder, E. and Rapoport, T. (2000). "'Homebred Masculinity' Survives Cultural Passage: The Case of Russian-Jewish Immigrants in Israel". Unpublished manuscript.
- Markowitz, F. (2000). *Coming of Age in Post-Soviet Russia*. Urbana and Chicago: University of Illinois Press.
- Morgan, D.H.J. (1994). "Theatre of War: Combat, the Military and Masculinities". In H. Brod and M. Kaufman (eds.), *Theorizing Masculinities* (pp. 165–182). London: Sage.
- Mosse, G.L. (1996). *The Image of Man: The Creation of Modern Masculinity*. Oxford, New York: Oxford University Press.
- Myerhoff, B. (1980). "Life History among the Elderly: Performance, Visibility and Re-Membering". In K.W. Back (ed.), *Life Course: Integrative Theories and Exemplary Population* (pp. 133–153). Boulder Colorado: A A A S Selected Symposium 41, Westview Press.
- Sarup, M. (1996). *Identity, Culture and the Postmodern World*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Schutz, A. (1944). "The Stranger: An Essay in Social Psychology". *American Journal of Sociology*, 49, 499–508.
- Scott, J. (1990). *Domination and the Art of Resistance: Hidden Transcripts*. New Haven: Yale University Press.
- Watson, L.C. (1976). "Understanding a Life History as a Subjective Document". *Ethos*, 4(1), 95–131.