

סוציולוגיה ישראלית

כתב עת לחקר החברה בישראל

		מאמרים
טובי פנסטר ואיתי מנור	אזרחות עירונית הומוריסטית במרחב התל אביבי והירושלמי	
יהודה גודמן ועידו תבורי	בין טיפוח העצמי, סולידריות קהילתית ומחיקת האומה: קריאה פרגמטית של כינוסי עידן חדש בישראל	
אדם קלין אורון ומריאנה רוח-מדבר	חילוני להלכה, רליגיוזי למעשה: יחס הניו אייג' הישראלי להלכה	
שלומית פלינט, גורית אלפסי ויצחק בנגסון	דומים ושונים: מיקרו-סגרגציה של חרדים במרכז ירושלים	
ארי אנגלברג ונורית נוביס-דויטש	הסרת הקסם מהאהבה הרומנטית והשבתו לחיק המשפחה: ספרי הדרכה דתיים לזוגיות בהתמודדות עם "אתגרי תרבות המערב"	
טלי לב ויהודה שנהב	כינונו של האויב מכפנים: הפנתרים השחורים כמושא של פאניקה מוסרית	
יוני קופר ודני קפלן	כשהפרטי פוגש את הציבורי: הפוליטיקה של ההכרה בארגון לחינוך ושינוי חברתי של קהילת להט"ב	
מירב אהרון	כלוב הברזל של האתניות	
אמנון צחובוי	אייקידו אינה אומנות לחימה פציפיסטית (תגובה למאמרה של בר-און כהן בחוברת יא[1])	תגובות
		ביקורות ספרים

כרך יב, מס' 1
תש"ע 2010


פרדס הוצאה לאור

סוציולוגיה ישראלית

כתב עת לחקר החברה בישראל

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

עורך: חיים חזן

עורכי מדור ספרים:
מיכל פגיס ושלמה פיישר

חברי המערכת:
סיגל אלון, אבי גוטליב, אסתר הרצוג, ורד ויניצקי-סרוסי,
הדס מנדל, אילנה סילבר, סמי סמוחה, משה סמיונוב, האלד פוראני

רכזי המערכת:
ליאור קדיש וגיא שני

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

כתב העת מופץ לחברי האגודה הסוציולוגית הישראלית

ניתן לרכוש את כתב העת ולהירשם כמנוי בפרדס הוצאה לאור,
ת"ד 45855, חיפה 31458, טל' 04-8641939
www.pardes.co.il

הפקה: פרדס הוצאה לאור
עריכת לשון: כנרת יפרח
© כל הזכויות שמורות
פרדס הוצאה לאור, 2010

סוציולוגיה ישראלית

כתב עת לחקר החברה בישראל

כרך י"ב

חוברת מס' 1

תש"ע – 2010

π

פרדס הוצאה לאור

סוציולוגיה ישראלית

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

הנחיות למחברים:

- מערכת כתב העת תשקול לפרסם רק מאמרים שטרם פורסמו, בעברית או בכל שפה אחרת.
- מאמרים שיתקבלו במערכת יעברו שיפוט אקדמי־אנונימי על־ידי קוראים מומחים.
- יש להגיש את המאמר בפורמט Word באמצעות הדוא"ל, לכתובת: socis@post.tau.ac.il
- היקף מאמר לא יעלה על 9,000 מילה, כולל הערות שוליים ורשימת מקורות מלאה. על המאמר לכלול תקציר בן כ־100-120 מילה בעברית ובאנגלית. טבלאות וגרפים יש להגיש מוכנים להדפסה, כולל סימון בגוף המאמר היכן יש למקמם.
- המאמר (ולא שם המחברים/ות) ילווה בעמוד שער ובו: כותרת המאמר בעברית ובאנגלית, שם המחברים, כתובת, מספר טלפון, דוא"ל ושיוך אקדמי/מקצועי של המחברים.
- הצגת ההפניות הביבליוגרפיות והרשימה הביבליוגרפית תיעשה על־פי כללי ה־APA.
- כתב־היד חייב להיות בעברית. כתב־ייד באנגלית יישקלו רק במקרים יוצאי־דופן. אם כתב־היד יאושר לפרסום, יהיה על המחברים לדאוג לגרסה בעברית.
- טיוטת דפוס תועבר להגהה למחברים לפני הפרסום.

תוכן העניינים

מאמרים

7	אזרחות עירונית הומו־לסבית במרחב התל אביבי והירושלמי	טובי פנסטר ואיתי מנור
29	בין טיפוח העצמי, סולידריות קהילתית ומחיקת האומה: קריאה פרגמטית של כינוסי עידן חדש בישראל	יהודה גודמן ועידו תבורי
57	חילוני להלכה, רליגיוזי למעשה: יחס הניו אייג' הישראלי להלכה	אדם קליין אורון ומריאנה רוח־מדבר
81	דומים ושונים: מיקרו־סגרגציה של חרדים במרכז ירושלים	שלומית פלינט, נורית אלפסי ויצחק בננסון
111	הסרת הקסם מהאהבה הרומנטית והשבתו לחיק המשפחה: ספרי הדרכה דתיים לזוגיות בהתמודדות עם "אתגרי תרבות המערב"	ארי אנגלברג ונורית נוביס־דויטש
135	כינונו של האויב מבפנים: הפנתרים השחורים כמושא של פאניקה מוסרית	טלי לב ויהודה שנהב
159	כשהפרטי פוגש את הציבורי: הפוליטיקה של ההכרה בארגון לחינוך ושינוי חברתי של קהילת להט"ב	יוני קופר ודני קפלן
181	כלוב הברזל של האתניות	מירב אהרון

תגובות

211	אייקידו אינה אומנות לחימה פציפיסטית (תגובה למאמרה של ברי־און כהן בחוברת יא[1])	אמנון צחובוי
-----	--	--------------

ביקורות ספרים

- 215 פתח דבר
- אנדרה לוי על:
גזענות בישראל
- 216 יהודה שנהב ויוסי יונה (עורכים)
- יהודה שנהב על:
לבנות את האומה מחדש: אינטלקטואלים פלסטינים בישראל
- 220 הוניידה גאנם
- שתי נקודות מבט על ספרה של חנה יבלונקה הרחק מהמסילה: המזרחים והשוואה
- 224 סמי שלום שטרית
- 228 בתיה שמעוני
- גדי נסים על:
**Shifting Ethnic Boundaries and Inequality in Israel—Or, How the Polish
Peddler Became a German Intellectual**
Aziza Khazzom
- 231 חן ברם על:
בין בגדאד לרמת גן: יוצאי עיראק בישראל
- 234 אסתר מאיר-גליצנשטיין
- אשר כהן על:
משבר ותמורה במדינה חדשה: חינוך, דת ופוליטיקה במאבק על העלייה הגדולה
- 238 אליעזר דון-יחיא
- יעל השילוני-דולב על:
ילדי ההפקר
- 242 תמי רוז
- תמי רוז על:
עד נפש: מהגרים, עולים, פליטים והממסד הפסיכיאטרי בישראל
- 246 רקפת זלשיק

- רגב נתנוון על:
בצדי הדרך ובשולי התודעה: דחיקת הכפרים הערביים שהתרוקנו ב־1948 מהשיח הישראלי
נגה קדמן
249
- חגי בועז על:
Circles of Exclusion: The Politics of Health Care in Israel
Dani Filc
253
- יחזקאל דר על:
Stratification in Higher Education: A Comparative Study
Yossi Shavit, Richard Arum and Adam Gamoran (Eds.)
256
- שי לביא על:
משפט ותרבות בישראל בפתח המאה העשרים ואחת
מנחם מאוטנר
260



אזרחות עירונית הומו־לסבית במרחב התל אביבי והירושלמי

טובי פנסטר ואיתי מנור*

תקציר. מאמר זה עוסק בריבוי המשמעויות של אזרחות עירונית של הומואים ולסביות החיים בתל אביב־יפו ובירושלים, כפי שהם עצמם מנסחים אותן. במאמר אנו מגדירים אזרחות עירונית זו כמובנית מלמטה, קרי מהתנהלות חיי היומיום בעיר ובמרחביה. בד בבד אנו שואלים כיצד הממסד העירוני תופס את אזרחותם העירונית של חברי הקהילה, וכן כיצד פועלים ארגוני הקהילה בשתי הערים כדי לקדם ולממש את האזרחות העירונית הזאת. לאחר דיון תיאורטי קצר במשמעויות של אזרחות עירונית ובפרקטיקות היומיום בעיר נסקור את המחקר הקיים בנושא הומואים ולסביות בעיר הגלובלית, ולאחר מכן נתמקד בהבדלים הגיאוגרפיים, התרבותיים והפוליטיים בין ירושלים לתל אביב־יפו כמסגרת וכרקע למחקר. המאמר מסתיים בניתוח אירועי מצעד הגאווה בשתי הערים ובסיכום הממחיש את מגוון הביטויים של אזרחות הומו־לסבית בשתי הערים.

מבוא

מאמר זה עוסק במשמעויות הרבות של אזרחות עירונית של הומואים ולסביות החיים בירושלים ובתל אביב־יפו (שתיקרא להלן תל אביב לשם הקיצור), כפי שהם עצמם מנסחים אותן. במאמר אנו מגדירים אזרחות עירונית זו כמובנית מלמטה, קרי מהתנהלות חיי היומיום בעיר ובמרחביה. בהגדרתנו נכללות בעיקר תחושות ורגשות כלפי המרחב העירוני ונקיטת טקטיקות מרחביות בהתנהלות היומיומית בעיר. בד בבד ייחשפו המשמעויות של אזרחות עירונית גם בתוך ההקשר של התנהלות הממסד העירוני, שאותה אנו מכנים אזרחות עירונית מלמעלה. בהקשר זה נשאל כיצד הממסד העירוני תופס את אזרחותם העירונית של חברי

* החוג לגיאוגרפיה וסביבת האדם, אוניברסיטת תל אביב

הקהילה,¹ וכן כיצד פועלים ארגוני הקהילה בשתי הערים כדי לקדם ולממש את האזרחות העירונית של חבריה.

הבחירה להתמקד בעיר ובמרחביה כאתר שבו מובנית אזרחות עירונית עלתה מתוך עבודת השטח של מחקר זה,² שבה התגלתה תודעת העיר כמרכיב מרכזי ברבים מסיפורי היומיום של ההומואים והלסביות החיים בשתי הערים. סיפורים אלו על היומיום בעיר עשויים ללמד – גם אם המשתתפים במחקר לא תמיד נתנו דעתם על כך – על האופן שבו זהותם המינית משפיעה על תחושות ורגשות ועל טקטיקות מרחביות כחלק מתהליך המשא ומתן עם המרחב העירוני ועם העירוניות היומיומית. תחושות וטקטיקות אלה של הומואים ולסביות במרחבים בעיר – כגון הרחוב, מקומות הביילוי ומרכזי הערים – מושפעות לא מעט גם מהעמדה שנוקט הממסד העירוני ומפעילותם של ארגוני הקהילה בשתי הערים. בהמשך המאמר נבחן באיזו מידה נתפסים מרחבי העיר כמקומות נוחים המעוררים תחושת שייכות, או במילים אחרות, מקומות המכילים הומואים ולסביות, וכן מה הן הטקטיקות הננקטות להכלתם או להדרתם. עוד נשאל כיצד מתקשר המימוש של האזרחות העירונית מלמטה עם ההתייחסות הממסדית למרכיביה של אזרחות עירונית של הומואים ולסביות ולפעילות ארגוני הקהילה. נבחן גם אם – ועד כמה – מרחבי העיר מזמנים אפשרויות עבור ההומואים והלסביות, כלומר מקומות שבהם – ודווקא בהם – מובנות תחושות שייכות שהם מפרשים כמימוש אזרחותם העירונית, ובאיזו מידה ירושלים ותל אביב נבדלות זו מזו בהקשר זה.

על אזרחות עירונית ופרקטיקות היומיום בעיר

המושג אזרחות נקשר באופן מסורתי למדינת הלאום המעניקה או שוללת אזרחות לפי קריטריונים שהיא קובעת. ואולם, במאמר זה אנו מבקשים להתמקד בהבניות של אזרחות שאינן רשמיות או ממסדיות דווקא אלא מתגבשות ביומיום באופן סובייקטיבי על ידי תושבי העיר. אזרחות עירונית במאמר זה נבחנת אפוא מלמטה, מנקודת מבטם של תושבי העיר ההומואים והלסביות על חיי היומיום שלהם. בניתוח ההבניות של אזרחות עירונית כפי שהן נתפסות על ידי תושבי תל אביב וירושלים נידרש גם לעמדת הממסד העירוני בסוגיה ולפעילות של ארגוני הקהילה הקשורה במימוש האזרחות העירונית של חבריה. אך כפי

1 אנו משתמשים במונח קהילה הומוריסטית, וכאן המקום להסבירו ולסייגו. למונח קהילה משמעויות רבות, ונדמה שנוצרה אינפלציה אקדמית של השימוש בו, הן בטרמינולוגיה הקשורה למיעוטים והן בזו הקשורה לממסד או לקבוצות הגמוניות בחברה. הדחף לחלק לקטגוריות ולהגדרות יצר מצב שבו אוכלוסייה מסוימת או קבוצה חברתית כלשהי זוכות לא אחת להיקרא קהילה בלא שביקשו זאת, כלומר לא מתוקף הגדרה עצמית אלא על ידי הממסד והתקשורת, המוחזקים בידי הכוחות ההגמוניים. יש הטוענים ששיח טרמינולוגי כזה משרת את בעלי ההון והשררה, ולא דווקא את הקהילה כביכול שעליה הם מדברים. חשוב לנו לציין את ההסתייגות שלנו מהשימוש במונח קהילה, בעיקר כפי שתופסים אותו ההומואים והלסביות. הדיון בתפיסות השייכות המרחבית והאזרחות העירונית בפרקי המאמר ייגע בעקיפין גם בשאלת קיום קהילה הומוריסטית בעיני ההומואים והלסביות עצמם.

2 מחקר זה הוא חלק ממחקר שנערך במימון הקרן הישראלית למדע (מחקר מס' 06910732).

שנאמר במבוא, מוקד המאמר הוא הבנת המשמעויות והפרשנויות הניתנות למושג זה בייחוד בהקשר של תחושות נוחות ושייכות בחיי היומיום. לפיכך ההקשר התיאורטי שיוצג בפרק זה עוסק בעיקר במשמעויות הביקורתיות של המושג אורחות עירונית בעיר הגלובלית בכלל ובקרב ההומואים והלסביות בפרט, כשהמדיניות העירונית ופעילות ארגוני הקהילה הן בגדר רקע והקשר.

כאמור, הטענה העיקרית שאנו מציגים היא שהגדרות של אורחות עירונית אינן רק הגדרות משפטיות המגובשות מלמעלה, אלא הגדרות מרחביות הנבנות מלמטה בחיי היומיום של תושבי העיר. הן מכתבות באילו מרחבים הזכויות והחובות של האזרח רלוונטיות, והיכן אינן רלוונטיות. בהקשר זה אנו טוענים שהומואים ולסביות אמנם שווים בפני החוק, כלומר נחשבים אזרחי העיר באופן רשמי, אך אינם שווים בפני חוק המרחב העירוני, המכתיב את מצבו של האחר בחיי היומיום במרחב שבו הוא נחשב מיעוט. במילים אחרות, אמנם יש זכויות דהייורה למיעוטים בעיר, אך המרחב האורבני מכתוב דה־פקטו את גבולותיהן של זכויות אלו. לעתים הגבולות נוצרים מתוקף החלוקה שבין פרטי לציבורי, המקובלת ונפוצה כל כך בשיח ההגמוני ההטרורסקואלי, חלוקה מדיירה שיוצרת גבולות פיזיים וסימבוליים של אורחות עירונית. בבית, ברחוב, במקומות הבילוי ובמרחבי העיר, שם נבחנת אורחות העירונית של המיעוט, ושם מייצרת הזהות המינית מגוון מהלכים פרפורמטיביים (מופיעים) בשלל טקטיקות, כפי שנציג בהמשך המאמר. חוק המרחב העירוני יכול אפוא ללמדנו עד כמה סובלנית (או לא סובלנית) היא החברה העירונית כלפי האחר, השונה, הזר.

הרחוב, מקומות הבילוי ומרכזי הערים – כדימויים, כמיתוסים, כסימבולים, אך לא פחות מכך כמרחבים פיזיים־ממשיים – הם מרחבי האורחות (spaces of citizenship). על פי לפבר (Lefebvre, 1991) ופנסטר (Fenster, 2004), אלו הם המרחבים הפיזיים והסימבוליים שבהם מתקיימים היחסים שבין האזרח למרחב ובין האזרח לממסד. הכרה ממסדית ושירותים מוניציפליים הם ממרכיבי האורחות העירונית של המיעוט; מתן או מניעה של שירותים לטובתו, הפניה או אי־הפניה של משאבים כלכליים עבורו, הקצאה או אי־הקצאה של שטחים או מבנים לפעילויותיו, התחשבות או חוסר התחשבות בצרכיו הייחודיים בתהליכי התכנון העירוניים – אלה ועוד קובעים את טבעה ואת טיבה של האורחות העירונית של המיעוט בעיר בכלל ובעיר הגלובלית בפרט.

הזכות לעיר (the right to the city), מושג שטבע לפבר (Lefebvre, 1992), מסייע להבין היטב את משמעותה של אורחות עירונית. הזכות לעיר היא הזכות של כל מי שחי בעיר ו"משתמש" בה להפוך למייצר של המרחב העירוני, ועל ידי כך לדרוש לעצמו – כפרט וכקהילה – את הזכות לשוויון, לא רק בהקצאה של משאבים מוניציפליים, אלא גם באפשרות להשתמש באופן חופשי בכל מרחב ומרחב בעיר: לעבור בכל סמטה, לקנות בכל שוק, לנסוע בכל אוטובוס, לשוטט – בלי פחד – בכל רחוב. לעתים מזומנות למדי הזכות לעיר נשללת מהאחר.

ואולם, המושג הלפבריאני האוטופי של הזכות לעיר מיטשטש לעתים לנוכח הגדרות ממסדיות המבטאות יחסי כוחות בחברה. סנדרקוק (Sandercock, 2003) טוענת למשל שהשימוש בטרמינולוגיה פרטי וציבורי פוגע בזכויות האזרח בעיר, מפני שמושגים אלה מנציחים את השיח ההגמוני הפטריארכלי, ועל פי רוב משמעותם אינה אלא מותר ואסור. כלומר השיח ההטרורסקואלי הגברי מכתוב את גבולות הפרטי־מותר והציבורי־אסור בכל

הנוגע להתנהגות ולֶאֱקטים פרפורמטיביים. מכאן שהשיח של פרטי וציבורי קובע את גבולות האזרחות העירונית של המיעוט, שממילא מודר משיח זה. בל וולנטיין (Bell & Valentine, 1995) מבחינים בהקשר זה בין gay space ובין gaze space; האחד הוא המרחב ההומוסקסואלי, או המרחב המכיל הומוסקסואליות, והשני הוא מרחב של נעימת מבט, חטוף או ממושך, ואולי סקרן ומפורש, החושף ללא מילים הכרה הדדית בשונותם של המתבוננים זה בזה. מצד אחד, מבט כזה ברחוב משקף, ולו לרגע קט, את קיומו של אקט חתרני במרחב ההטרסקסואלי. מצד שני, אקט חתרני כזה, גם אם הוא מינורי, טומן בחובו סכנה למבצע, שכן הוא עלול לחשוף את זהותו המינית. התגובה למעשיו עלולה להיות צוננת, ובמקרים אחרים אלימה, שכן היא מערערת את הסדר החברתי־מרחבי הנורמטיבי במרחב הציבורי. ובכן, אזרחות עירונית אינה נתונה לכול. סקור (Secor, 2004) מוסיפה שאזרחות עירונית היא אסטרטגיה שנוקט המיעוט כדי להגדיר את גבולותיו הסימבוליים והממשיים של מרחב השייכות, שבו מתעצמת תחושת הזיקה של המשתמש כלפי המרחב. אנו מאמצים הגדרה זו של אזרחות עירונית, שכן השייכות לעיר עמדה בלבו של המחקר המתואר במאמר. אזרחות עירונית קשורה אפוא לתחושות, לביטויי רגשות ולנקיטת טקטיקות שהן חלק ממשא ומתן מרחבי למימוש השייכות למרחבי העיר. מימוש שייכות מתקשר לדין שמנהל דה־סרטו (de Certeau, 1984) על "כוחו המכשף הבלתי נראה של האחר", שההגמוניה העירונית מדירה מהמרחב הציבורי. על רקע דברים אלה סקור (Secor, 2004) טוענת שהשיח על פרטי וציבורי והתרגול של האזרחות העירונית על ידי המיעוט שואפים לייצר מרחב הולם (proper space), מרחב של יחסים, של שייכות, חלל מוגדר שבו תבוא לידי מימוש זכותו של המיעוט לעיר.

בחירתה של אזרחות עירונית לנוכח רגשות של שייכות וטקטיקות מרחביות יומיומיות מצריכה התייחסות למחקר חיי היומיום. חוקרים רבים (Beemyn, 1997; Butler, 1993; de Certeau, 1984; Fenster, 2004) מתארים במחקריהם את כוחו של תרגול יומיומי במרחב העירוני כמרכיב מרכזי בהבניית התביעה לזכות לעיר וכמימוש של שייכות. המרחב, כאתר, מתחיל בבית וממשיך דרך הבניין, הרחוב, הסביבה הקרובה ושאר המרחבים, אל העיר כולה. פרקטיקות היומיום, כשהן מבוצעות על ידי משתמש אינדיבידואל או על ידי קהילה, מייצרות תחושת שייכות למרחב. הזכות לשייכות היא ממרכיבי הזכות לעיר (Fenster, 2004) וחלק מהבניית האזרחות העירונית בחיי היומיום. כמו הזכות לעיר, גם הזכות לשייכות מוקנית למיעוט במקרה הטוב, או שהוא נדרש להילחם עליה במקרה הטוב פחות והנפוץ יותר.

פרקטיקות של שייכות הנבנות בחיי היומיום מתקשרות לטיעונו של דה־סרטו (de Certeau, 1984) שההליכה הרגלית במרחבי העיר היא גורם מכריע ביצירת היכרות אינטימית עם המרחב ובמימוש מרחבי של הזכות והשייכות לעיר. האפשרות לקרוא את העיר כטקסט, באופן עצמאי, תוך כדי בחירת קצב ההליכה, אופן העצירה, הפנייה האקראית וכו', כל אלה רוקמים לאורך זמן מערכת יחסים בין האינדיבידואל למרחב, וזו מייצרת את תחושת השייכות ומממשת באופן מרחבי את הזכות לעיר. לעומת ההליכה, קריאה של העיר דרך חלון המכונית (הכרוכה גם בחיפוש חניה) או דרך שמש האוטובוס (המצריכה המתנה בתחנה) אינן בלתי אמצעיות כמו ההליכה הרגלית, ואפילו לא כמו נסיעה באופניים, בשל המהירות שבה חולף המרחב על פני המשתמש בו. לפיכך ההליכה היומיומית בעיר יוצרת

תהליך של טריטוריאליזציה ומטעינה את המרחב במשמעות. זהו תהליך של ניכוס מנטלי של המרחב, שמתוך התרגול החוזר ונשנה הוא נעשה מקום פרטי, אפילו אינטימי. במקרים מסוימים תפיסת המרחב כמקום פרטי חורגת מתחום התודעה ומתגבשת לכדי ניכוס פיזי ממשי של חלל עירוני מסוים.

דרך הריטואל המרחבי, כלומר התרגול היומיומי בעיר לאורך זמן, אוצר המתרגל ידע על הסביבה, שאינו טכני בלבד, אלא גם ובעיקר רגשי. זהו ידע מקומי שמוכל אצל מי שסביבת הפעילות שלו הופכת – בתהליך הכורך זמן ומרחב – למקום פרטי, שבו מתהווה ומתקיימת תחושת שייכות חזקה. בתהליך זה יש לגוף תפקיד מכריע במשא ומתן שהוא מקיים עם המרחב, כמו שעוד נראה בהמשך. פוקו (1976) אומר שהגוף מעורב ישירות בשדה הפוליטי ומדגיש את העובדה שליחסי כוח יש חזקה מיידית על הגוף. יחסי כוח גורמים לאילופו ולעיניו ומאלצים אותו לבצע משימות, לעתים בניגוד לרצונו של הפרט.

טענתנו היא שהרגשות, התחושות והפרקטיקות המרחביות היומיומיות של הומואים ולסביות הופכים למה שדה־סרטו (de Certeau, 1984) מכנה טקטיקות, קרי פעולות שמערערות את ייצורו ההטרסקסואלי של המרחב ויוצאות נגד הדרת הקהילה ההומו־לסבית מאזורים של העיר, המתבטאת בתחושות של זרות, ניכור וחוסר נוחות. לעתים הן התחושות והן הטקטיקות המרחביות נתפסות כחתרניות, אך טענתנו היא שהן מתהוות ככאלה רק משום שמחאה והתנגדות הן האפשרות היחידה הפתוחה בפני אוכלוסייה זו, מלבד התנרמלות. באטלר (Butler, 1993) עוסקת בחתרנות מינית (subversion) ובערעור הסדר המיני וטוענת שמגדר הוא הסגנון (stylization) החוזר של הגוף, מערך של פעילויות חוזרות ונשנות המתקיים במסגרת נוקשה ומוסדת ומקבע לאורך זמן נורמות התנהגות של נראות, שהיא כביכול הטבעית. באופן דומה טוענת ולנטיין (Valentine, 2000) שההטרסקסואליות של המרחב היא אקט פרפורמטיבי המתנרמל באמצעות חזרתיות הכפופה גם לוויסות מתמיד. חזרתיות זו מתבטאת באופנים רבים, למשל: זוג הטרסקסואלים שמתנשקים, מתלטפים או מחזיקים ידיים ברחוב, בפרסומת, בחלון ראווה או בכל מרחב ציבורי אחר, אינם מתבלטים מתוכו, אינם שונים בו, אלא משתלבים בנוף המרחבי. המרחב הציבורי כולו אומר הטרסקסואליות ומבהיר שזו נורמת ההתנהגות הנאותה במרחב הציבורי ובכלל. המופעים החוזרים ונשנים של התנהגות הטרסקסואלית במרחבים הציבוריים יוצרים, מתוך החזרתיות שלהם, את הקוד של מה שנחשב הולם, נורמלי ונאות, ומגדירים אגב כך את כל מה שאינו כזה, ולפיכך אחר, שונה, ואף סוטה.

להטרסקסואלים יש חופש להפגין את ההטרסקסואליות שלהם ברחוב, דהיינו בציבור, מפני שהרחוב נתפס כהטרסקסואלי. לעומת זאת, השונות המינית מתקבלת רק כל עוד היא מתקיימת ובאה לידי ביטוי במקומות מתוחמים ומוגדרים או בחדרי חדרים, ואף זאת לא תמיד. לכן טוענת ולנטיין (Ibid.) שהמיניות היא ממרכיביו העיקריים (אך לא תמיד הבולטים) של המרחב הציבורי, קרי הרחוב, מקומות הבילוי ומרכזי הערים. זהו מרחב שבו מתקיים כל העת משא ומתן בין הומואים ולסביות ובין הרחוב ההטרסקסואלי. תוצאה אפשרית, אך לא בהכרח מובנת מאלה, של המשא ומתן המרחבי הזה היא ייצורו של מרחב הומואי־לסבי, חלופי, פרטי, בלב המרחב הציבורי ההטרסקסואלי, הדכאני, המדיר. נשיקה בין זוג לסביות או זוג הומואים מייצרת סביבם באותו הרגע מרחב קוירי, מרחב המערער על המוסכמות החברתיות־מרחביות של הרחוב ועל הנורמות ההטרסקסואליות השולטות בו.

לפני כארבעה עשורים הציעה מקינטוש (McIntosh, 1968) שלסביות והומואים ינקטו טקטיקות המבצעות דה־קונסטרוקציה למרחב היחסים החברתי כאסטרטגיית התמודדות עם (ונגד) הטקטיקות ההטרסקסואליות, שהן הטקטיקות הבלבדיות ברוב המרחבים העירוניים. אקטים חתרניים ופומביים כאלה משפיעים לא רק על תצורת היחסים החברתית אלא בהכרח גם על אופיו ותצורתו של המרחב הפיזי הממשי. אקטים כאלה מיועדים גם להדגיש את השונות, להביאה לידי שיא של החצנה ונראות, להכעיס את הסטרייטים (ההטרסקסואלים) ולעורר את המנומלים – "המתבוללים" – מקרב הקהילה ההומו־לסבית. דא עקא, ברחוב ובמרחב הציבורי מתקיים משטור של תשוקה הומוסקסואלית (Valentine, 2000). המערכת הזאת של דחיקה ואפליה, גם אם אינה מתבטאת באלימות פיזית או מילולית אלא רק בלחישות ובמבטים, יוצרת את משטור התשוקה ומקדשת את התפיסה שהמרחב הנורמלי הוא הטרסקסואלי. סטרייטים על פי רוב כלל אינם מודעים להבחנה זו, ועבורם הרחוב – המרחב הציבורי – הוא מובן מאליו, ממש כפי שהם מקבלים כמובן מאליו את החופש לבטא בריש גלי את זהותם ואת מיניותם בשלל אופני התנהגות וברפרטואר אינסופי של אקטים פרפורמטיביים. ולנטיין (Ibid.) מדברת גם על מרחבים של ייצוג (spaces of representation), מרחבים ציבוריים שבהם תנועות פוליטיות תובעות את נראותן, שם, ודווקא שם, בלב המרחב ההטרונורמטיבי, ההגמוני, המדיר והדכאני, ולא במקום פרטי, "דיסקרטי" או "הולם". כמו כן, במרחבים הציבוריים יכולים ארגונים פוליטיים לייצג עצמם מול אוכלוסייה גדולה יותר, האוכלוסייה ההגמונית, ולכונן עצמם כחלק מן המרחב. חשוב להדגיש שכינונה של אזרחות עירונית אינו נעשה רק בחילופי מבטים חטופים בין הומואים או לסביות או באמצעות פעולות סמויות דומות הנעשות במרחב הנורמטיבי. לשם כך יש לנקוט טקטיקות של נראות ולהטמיען ברחוב, במקומות הבילוי ובמרכזי העיר. טקטיקות פרפורמטיביות אלה יובילו לשינוי תדמיתם של הומואים ולסביות, ומשם להשתלבותה של הקהילה ההומו־לסבית, כקהילה קווירית, עם יתר אוכלוסיית העיר.

הומואים ולסביות בעיר הגלובלית

אלפסי ופנסטר (2005) מסתמכות על דנקן (Duncan, 1996) ועל סנדרקוק (Sandercock, 1998) וטוענות שנוכחותן של קהילות הומו־לסביות מאפיינת ערים גלובליות רבות. ואכן, בשנים האחרונות התפתח המחקר העירוני הדן במקומן ובחשיבותן של קהילות הומו־לסביות בעיר הגלובלית. בין היתר עוסקים המחקרים בהבניית אינדקסים וקריטריונים לבחינת של עירוניות גלובלית, ואחד החשובים שבהם הוא אינדקס הגייז (gay index), הבוחן את ריכוז אוכלוסיית ההומואים והלסביות באזורים שונים בתוך ערים ברחבי ארצות־הברית (Black, Gates, Sanders & Taylor, 2000).³ פלורידה (Florida, 2002) השתמש בנתונים אלה במחקרו על עליית מעמד חברתי חדש – המעמד היצירתי (creative class) – המשפיע על

3 יש לציין שבמפקד האמריקאי של שנת 2000, שעליו מבוסס מחקר זה, לא נכללה שאלה בדבר זהות מינית, אך גארי גייטס חילץ נתונים אלה מתשובות של נשאלים שהגדירו עצמם כווג לא נשוי (להבדיל משותפים לדירה) והיו בני אותו מין (Florida, 2002).

התפתחות העירוניות בעידן הגלובלי. במעמד זה נכללים אמנים, מהנדסים, אנשי היי־טק, אנשי חינוך ותרבות, וכל אלה שהוא מגדיר "אנשים יצירתיים". פלורידה מקשר את התפתחות המעמד היצירתי לשלושה גורמים עיקריים: טכנולוגיה, כישרון וסובלנות. לטענתו, מקום או עיר חייבים להכיל את שלושת הגורמים הללו כדי שימשכו אנשים יצירתיים, ישמשו כר לפיתוח יצירתיות ויעוררו פיתוח כלכלי. בעיני פלורידה, הממצאים שמספק אינדקס הגייז הם בגדר אינדיקציה לשונות ולסובלנות עירונית, או כדבריו: "מקום שמאיר פנים לגייז, מאיר פנים לכל סוגי האנשים" (Ibid., p. 256, תרגום שלנו – ט"פ וא"מ). לפיכך אינדקס הגייז יכול לשמש מדד לרמה נמוכה של מגבלות כניסה המוצבות בפני הון אנושי, שהוא כה חשוב לעידוד היצירתיות ולגידול של היי־טק. מחקר זה מציב את קהילת הגייז במקום מרכזי בפיתוח כלכלי ועירוני של העיר ומציע הסבר להבניות של אזרחות מלמעלה על ידי הממסד העירוני בירושלים ובתל אביב, כפי שיפורטו בהמשך.

ירושלים ותל אביב־יפו

במקום אחר (אלפסי ופנסטר, 2005) נכתב בהרחבה על ההבדלים בין ירושלים לתל אביב מבחינת היקף הפעילות הכלכלית הגלובלית והמקומית, נוכחות של שירותים עסקיים ופיננסיים במרחב העירוני, היבטים של מעורבות לאומית ממלכתית בחיים העירוניים בירושלים לעומת עצמאותה העירונית של תל אביב, והיבטים ביחסי אזרח־רשות בשתי הערים, שהודגמו על שתי אוכלוסיות: מהגרי עבודה ואוכלוסיית ההומואים והלסביות. ירושלים היא העיר הגדולה בישראל הן מבחינת אוכלוסייה (היא מונה כ־349 אלף נפש יותר מתל אביב) והן מבחינת שטח (שטח גדול פי שניים ויותר משטח של תל אביב). היא גם מעורבת מהבחינה הלאומית: בשנת 2006 מנתה האוכלוסייה הערבית כ־34% מתושבי ירושלים, ורובם ככולם חיו במזרח העיר כתושבי ירושלים אך לא כאזרחי המדינה. בתל אביב מנו הערבים באותה השנה כ־8.4% מאוכלוסיית העיר, ורובם התגוררו ביפו כאזרחי ישראל.

בירושלים חיה אוכלוסייה חרדית בהיקף ניכר. בשנת 2000 היו החרדים 30% מאוכלוסיית העיר (על פי הערכת האגף לרווחה בעיריית ירושלים, אצל אלפסי ופנסטר [2005]). אוכלוסייה זו מתאפיינת בהתבדלות מרחבית ובסגירות חברתית־מנטלית־שכונתית משאר תושבי העיר. המאבקים בין חילונים לחרדים על צביונה של העיר הם מרכיב מרכזי בחיי היומיום שלה (חסון 1996א, 1996ב) ובאים לידי ביטוי במאבקה של האוכלוסייה החרדית נגד מצעד הגאווה השנתי בירושלים כפי שינתח בהמשך. תל אביב, לעומת זאת, היא עיר חילונית ביסודה, ואורח החיים הציבורי שלה מתאפיין במידה רבה של סובלנות דתית. בשפתו של פלורידה (Florida, 2002) אפשר לסמן את ירושלים כעיר בעלת רמת סובלנות נמוכה כלפי האחר, לעומת תל אביב המייצגת רמת סובלנות גבוהה כלפי האחר, בין שהוא מהגר העבודה ובין שהוא חבר בקהילה ההומו־לסבית. בכך תל אביב מרחיבה גם את מעגל המעמד היצירתי שבקרבה (עוד על כך ראו אצל Alfasi & Fenster, forthcoming).

הבדלים אלו בין שתי הערים משמשים בסיס לשונות בחוויות חיי היומיום הקשורות למימוש אזרחות עירונית ככלל ושל הומואים ולסביות בפרט. השיטוט כריטואל מרחבי הוא

חוויה שונה תכלית שינוי בכל אחת מהערים בשל אופיו השונה של המשא ומתן המרחבי לגיבוש תחושת השייכות ובשל השיח השונה עם המרחב. שוני זה נובע גם ממבנה עירוני ומרחבי שונה של שתי הערים. לדוגמה, מרכז ירושלים הוא צומת שבו נפגשים שוליהן של כמה שכונות, דהיינו ירושלים היא "עיר שכונות", ואפיון זה בא לידי ביטוי גם במרכזה. המע"ר (מרכז העסקים הראשי) הירושלמי הוותיק שוכן במפגש הגיאוגרפי שבין השכונות רחביה, נחלאות, מאה שערים, גאולה, מגרש הרוסים (מתחם העירייה, בית המשפט והמשטרה) ומתחם ממילא. ממרכז זה הולכת ירושלים ומשתרעת שכונות-שכונות עד קצות המטרופולין, כשלכל שכונה יש מאפיינים חברתיים ואדריכליים המייחדים אותה מן האחרות, מקנים לה אופי משלה ומייצרים לה דימוי בעיני התושבים. השכונות בירושלים מבטאות גם גבולות תרבותיים-מרחביים, בעיקר בשכונות המתאפיינות ברוב של אוכלוסייה דתית או חרדית. דוגמה בולטת היא שכונת מאה שערים, המקיפה עצמה בחומות של צניעות, והכניסה והשימוש ברחובותיה מותנים בהגדרות לבוש מסוימות של נשים (פנסטר, 2007). אם כן, חוויית השוטטות של אוכלוסיות מסוימות בירושלים, למשל נשים חילוניות, שונה מבחינת החוויה הגופית-מרחבית מחוויית השוטטות של אוכלוסיות אחרות, למשל גברים חילונים או דתיים. לפיכך חוויית השוטטות של חברי הקהילה ההומו־לסבית בעיר מייצרת תחושות של ניכור, הדרה ועוינות, עד כדי כך שהשוטטות שלהם בעיר מוגבלת לאזורים מסוימים, בעיקר למרכזה.

מרכז תל אביב הוא אזור אורבני נרחב ודחוס, בעל מאפיינים מגוונים, שאינו נראה ואינו נתפס כשכונה. הוא הטרוגני ומגוון, אף על פי שגם אותו אפשר לחלק לתת-אזורים או להתוכח על גבולותיו. שכונותיה של תל אביב שוכנות בעיקר במעגל החיצוני העוטף את מרכז העיר מצפון, מדרום וממזרח. מעבר להן, במעגל החיצוני השני, שולי השכונות הללו משיקים לערי הלוויין של המטרופולין. מרחבי המרכז העירוני בתל אביב ובירושלים מתאפיינים ביתר פתיחות, אך רמת הסובלנות לשונות גבוהה יותר במרכז תל אביב, ולפיכך חוויית השוטטות בה תישא אופי אחר. כמו בערים גלובליות אחרות, הומואים ולסביות אכן מיקמו עצמם בתל אביב במרכז החוויה העירונית, בלב המרחב. בניגוד לאוכלוסיות אחרות בעיר, שמפאת שונותן האתנית והתרבותית או עקב מעמדן החברתי-כלכלי הנמוך נדחקו לשוליים הגיאוגרפיים של העיר, האוכלוסייה ההומו־לסבית מתקבצת באופן בולט ונוכח במרכז העיר. גם דבריהם של המרואיינים החיים בתל אביב מלמדים שבמרכז העיר מתכוננת עבורם תחושת שייכות חזקה בד בבד עם תחושות חזקות של נוחות וביטחון.

מתודולוגיה ומערך המחקר

רוב המחקר המוצג במאמר מבוסס על ראיונות עומק (23) שנערכו עם תושבי הערים ועם פעילים או נושאי תפקידים בארגונים קהילתיים ובמסד העירוני (בעיקר במועצות הערים). כל התושבים שרואיינו מגדירים עצמם "מחוץ לארון" (הצהירו על זהותם המינית) והביעו את הסכמתם להיחשף בשמותיהם האמיתיים ולספר על חייהם בגלוי. מקצת מהמרואיינים אותרו מהיכרות אישית, ודרכם אותרו המרואיינים האחרים באופן שמזכיר את שיטת כדור השלג. המכנה המשותף של המרואיינים הוא בהגדרת הזהות המינית שלהם. מבחינת גיל

מדובר בקבוצה מגוונת (20-40), וכך גם מבחינת משך החיים בעיר: מקצת מהמרוויינים נולדו בערים שבהן הם חיים היום, ואחרים נולדו וגדלו במקומות אחרים. כמה מהמרוויינים חיים בעיר כשנה, ויש שחיים בה שנים רבות, עד עשרים שנה. רובם בעלי מקצועות חופשיים, וחלקם הגדול שוכרים דירות. מגוון זה של מרוויינים פורש קשת רחבה למדי של סיפורי חיים של לסביות והומואים בירושלים ובתל אביב.

מטרת הראיונות להציג פנים רבות של אזרחות עירונית דרך עיניהם של אנשים שהזהות המינית שלהם היא מרכיב דומיננטי בחייהם העירוניים. הראיונות שימשו לבחינת התחושות, הרגשות והפרקטיקות המבטאים משא ומתן יומיומי להבניית אזרחות עירונית ותחושת שייכות של המרוויינים בשלושה מרחבים עירוניים: ברחוב, במקומות הבילוי ובמרכזי הערים. אם כן, ריאיון העומק במחקר זה אינו רק מכשיר מחקרי איכותני לאיסוף מידע, אלא גם תהליך של הבניה ושל חשיפת חיי היומיום של המרוויינים. סיפוריהם מאירי עיניים, ואנו מייחסים להם חשיבות עליונה. הסיפור האישי של כל מרוויין מאיר או מחזק זווית אחרת, ויחד הם מרכיבים תצורה המגלים את מושג הידע המקומי. ידע כזה, מעבר לכל תיאוריה או שיטה, הוא ידע שנצבר דרך הרגליים, הידיים, העיניים – כל החושים – של מי שחי ופועל במרחב מסוים לאורך זמן. לפיכך סיפוריהם האישיים של המרוויינים, החושפים נרטיבים של חיי יומיום במרחב העירוני התל אביבי והירושלמי, הם מקור ידע ראשון במעלה למחקר זה.

אזרחות עירונית הומו־לסבית בתל אביב־יפו

אזרחות עירונית מלמטה: פרקטיקות של נוחות ושייכות בחיי היומיום

כפי שנסקר בהרחבה למעלה, אזרחות עירונית מלמטה מוגדרת במאמר זה בעיקר כתחושות ורגשות המתעוררים מתוך שימוש יומיומי בעיר ובמרחביה. בראיונות התמקדנו בתחושות של נוחות ושייכות, ואכן נחשפו בהם כמה טיפולוגיות של משא ומתן מרחבי בתל אביב, המתבטאות בעיקר בתחושות שייכות שחשים המרוויינים כלפי הרחוב, מקומות הבילוי ומרכזי העיר, תחושות המבטאות מיצוי של הזכות לעיר ושל אזרחותם העירונית. נבחן כמה מהן:

רן (28 בדצמבר 2005): "מרגיע אותי להסתובב בה [בתל אביב], אני אוהב לשבת בכת קפה ומסעדות, להסתובב בחנויות ובאזורים מסחריים, אפילו לא בשביל קניות, אלא פשוט בשביל להרגיש את העיר". רן מתייחס לחוויית השיטוט בעיר, שהיא הביטוי המרחבי של המשא ומתן על מימוש זכותו לעיר. באמצעות פרקטיקה זו, המתאפשרת עבורו בתל אביב, הוא מממש את אזרחותו העירונית ומגבש את תחושת השייכות לרחוב ולעיר.

בציטוט הבא, הלקוח מתוך ריאיון עם עדי ובת זוגה רעות (13 במאי 2006), מתארת עדי בפירוט את המרחב העירוני המוגדר שבו הן חשות נוחות ושייכות לעיר: "גדלתי ביישוב קטן ומנותק, לא היו לי שם כמעט חברים. תל אביב בשבילי הייתה חלום. היה נראה לי שכאן אתה יכול להיות מה שאתה רוצה. בתור ילדה 'שונה' זה היה החלום שלי". בשביל עדי תל אביב היא עיר חלום, היא מקום אחר, שונה מהסביבה המוכרת, מהבית. תל אביב היא מרחב הבחירה, ובמידה רבה גם מרחב הבריחה שלה. כלסביות וכזוג העיר מאפשרת לעדי ורעות לחיות לפי בחירתן, מתוך נוחות רבה. עדי: "בתור לסבית הכי נוח לי בתל אביב, למשל

בסופרמרקט כאן רוב העובדות הן לסביות, ורעות מוסיפה: "בתל אביב אנחנו לא כל כך מיעוט, זה מוחשי, אתה יוצא לרחוב ורואה מלא אנשים כמוך". כלומר הנוכחות ההומו־לסבית באזור מגוריהן (גבול פלורנטיין־אלנבי) מייצרת אצלן תחושת נוחות יציבה שאפשר לראות בה מימוש של אזרחות עירונית. נוסף על כך, מקומות הביילוי הקהילתיים, ובייחוד "מינרווה", שהוא פאב המיועד במובהק ללסביות, נמצאים כולם בקרבת מקום מגוריהן. על כך אומרת רעות: "זה לא שאנחנו יוצאות לשם כל כך הרבה, אפילו כמעט ולא, אבל עצם זה שהאופציה קיימת, לדעת שזה כאן קרוב, זה מרגיע אותי". גם רעות וגם עדי עברו מדירה לדירה במרוצת שנותיהן בעיר. בין היתר היו המעברים הללו מסע של חיפוש אחר המקום המתאים יותר, הנעים יותר, הנוח. הן תיארו גם את מפת הגבולות של מרחב הנוחות שלהן בתל אביב. רעות: "מרכז העיר עד יהודה הלוי [במזרח] ועד הירקון בערך [בצפון]. כל מה שנראה לי כמו רעננה זה כבר לא תל אביב מבחינתי". עדי: "מפלורנטיין [כולל] ועד רוקח [מצפון]. רמת אביב זה לא תל אביב בשבילי, ולהבדיל, גם שכונת התקווה [מדרום־מזרח] זה לא". רעות ועדי נותנות ביטוי למרחב הנוחות והשייכות שלהן, שבגולותיו ברורים להן. מעבר לגבולות אלו המרחב מעורר אי־נוחות ואף ניכור. עיר החלום שלהן היא אפוא מרחב מוגדר בתוך העיר, המאפשר להן לחיות בנוחות ובחופשיות ולממש את אזרחותן העירונית בתוך תל אביב.

אצל מרואיינים אחרים האזרחות העירונית לא התבטאה בהגדרה ברורה של גבולות דווקא אלא בדברים אחרים שביטאו שייכות לעיר ונוחות בתוכה. יאיר (4 ביוני 2006): "נמשכתי אל העיר הזאת בלי לדעת למה, עוד הרבה לפני שהייתי מגובש בוהות המינית שלי". בכך מצביע יאיר על הקשר בין זהות מינית למרחב עירוני, שעבורו היה אינטואיטיבי. על תחושה אינטואיטיבית זו מצביע גם תמיר (3 במרס 2006): "יש כאן תחושה של ליברליות, כאילו קיים משהו באוויר ממש". בריאיון שנערך עם אביטל ונעמה ב־2 בינואר 2006 תיארה אביטל מעין תחושת בטן: "ככל שהשלמתי עם הנטייה המינית שלי, הבנתי שאין מקום אחר בארץ [לחיות בו] מלבד תל אביב". זיו, לעומתם, מצליח להגדיר במדויק את הסיבות לתחושת הנוחות שלו בעיר (2 בפברואר 2006): "סגנון החיים שלי, כיום, הוא עירוני. הניידות בעיר, הנגישות, הפונקציונליות של הדברים, יוצרים אצלי תחושה ברורה של נוחות כאן בתל אביב". זיו מצליח כמו לכמת את התחושות האינטואיטיביות לכדי רשימת מרכיבים של נוחות ומוסיף: "כיום אני מרגיש נוח לחיות פה [בתל אביב] כהומו, בגלל שהעיר מאפשרת להומוסקסואליות שלי להיות משהו שלא עושים ממנו עניין". במשפט זה נותן זיו ביטוי מילולי לתחושה בסיסית המשותפת גם למרואיינים אחרים ועוברת כחוט השני בסיפוריהם: שהמרחב העירוני של תל אביב הוא סובלני ומאפשר לחיות בעיר בנוחות ובביטחון, גם עבור אלה שאינם "חוגגים" את ההומוסקסואליות שלהם. זאת מתוך הכרה (מדעת או בבלי דעת) שהנוכחות ההומו־לסבית המורגשת בעיר וברחובותיה מייצרת עבורם מרחב בטוח.

רועי מוצא במרחב התל אביבי מפלט מבדידות (20 במרס 2006): "בגלל המצב המתמשך שכבר כמה שנים אין לי חבר, יוצא שאני בודד. כאן בתל אביב יש משהו שמהווה סוג של תחליף לבדידות הזאת". רועי אף הוא מדבר על "משהו" שלמרות הערטילאיות שלו הוא מייצר תחושות ורגשות ברחוב התל אביבי.

כמו רועי, גם רעות מצאה ברחוב העירוני של תל אביב מפלט, אך בניגוד לרועי המסתובב בעיר ותר את מרחביה, רעות, שעשתה זאת בעבר, אומרת: "במשך שנים התלהבתי מהרעש,

מהבלגן בתל אביב. היום אני דווקא מחפשת יותר את השקט שלי, את הנישה הפרטית שלי. בדירה הזאת אני מצליחה למצוא את זה". בעיר – ואפילו בלב העיר – אפשר למצוא נישה פרטית דווקא. חופש הבחירה הזה, שרועי ורעות מצביעים עליו ומיישמים אותו בעיר, מעיד על ערכים מגוונים ובעלי עוצמה גבוהה של אזרחות עירונית שהם מקיימים בתל אביב, כלומר על זיקה גבוהה למרחב עירוני שבו מתממשות תחושות של שייכות ונחות.

סיפוריהם של ליאור ושל יקיר מלמדים אף הם על חופש הבחירה ועל השחרור שמציעים להם רחובות תל אביב, שמעצם טיבם מאפשרים לממש את הזהות המינית והעירונית כאחת ואת זכותם לעיר כהומואים ולסביות. ליאור (10 באפריל 2006): "אחרי שחזרתי מהשליחות [בחו"ל] לבית בדימונה, הבנתי שהחיים שלי חייבים להתקיים בעיר גדולה. מבחינתי, לא הייתה אופציה אחרת חוץ מתל אביב". ויקיר אומר פשוט (20 באפריל 2006): "כאן ההומוסקסואליות שלי קיבלה ממד של קיום". בהקשר זה אומר גם תדהר (25 באפריל 2006): "האווירה בתל אביב היא חמה, מקבלת, פתוחה, סקסית. ככה לפחות אני מרגיש", והוא מוסיף: "אני מרגיש כאן בטוח". אביטל אומרת שלמרות כל הקשיים הכרוכים בחיים בעיר גדולה, "טוב ונוח לי בעיר הזאת. נוח להיות כאן מי שאתה". נעמה, בת זוגה, מחזקת את דבריה ומציינת שרק כשעברה לחיות בתל אביב העזה לצאת מהארון, מפני שהעיר "נוחה ומאפשרת את זה". האווירה העירונית בתל אביב, הגלומה במרחב הציבורי, ברחוב, במקומות הבילוי ובמרכז העיר, אפשרה להן לבסס חיים חדשים בעיר הגדולה, חיים שהזהות המינית היא מרכיב מרכזי בהם. כך הרחוב מייצר תחושות והופך למרחב סימבולי, וזה מתרחב והופך לדימוי לעיר כולה.

הזהות העירונית משפיעה על הזהות המינית, ולכן להיעשות תל אביבי פירושו גם לצאת מהארון. מרחבי העיר תל אביב הם מרחבי בחירה עבור חברי הקהילה ההומו־לסבית: שם הם מיישמים ומבטאים את זהותם המינית, ושם הם בונים אותה – ואת המרחב העירוני – בתהליך של ייצור הדדי. תהליך זה, גם אם יש ביסודו חתרנות והתנגדות, מכונן עבורם את הרחוב התל אביבי כמרחב של אפשרויות, מרחב פיזי וסימבולי להגשמה וליישום של אורח חיים הומוסקסואלי, משוחרר. זאת ועוד, מרחב זה הוא מרחב בטוח, מקום שבו מתאפשרת הנחות מתוך תחושת ביטחון ונקשרת על פי רוב עם תחושת שייכות חזקה. אין בנרטיבים אלו ביטויים פיזיים של טקטיקות מרחביות של משא ומתן, כגון ניכוס זמני של המרחב (בבתי קפה או בגנים ציבוריים למשל), אלא דווקא להפך, קיימת תחושה שהמשא ומתן להשגת תחושת שייכות הוא נינוח, ובמידה רבה סמוי, משום שהעירוניות התל אביבית הקיימת מאפשרת זאת.

בד בבד, קיימות גם התייחסויות לאקטים פרפורמטיביים שבהם אפשר לאתר טקטיקות מרחביות. כך למשל ניר, שהוא רווק, ויקיר, שנמצא בקשר זוגי, קושרים שניהם בין האפשרות ללכת יד ביד עם בן זוג ברחוב ובין תחושת החופש, המאפשרת אקט פרפורמטיבי כזה בתל אביב ולא בערים אחרות בארץ. ניר אומר: "אם היה לי חבר, הייתי מרגיש חופשי להסתובב אתו בעיר כזוג", קרי להפגין ביטויי חיבה במרחב הציבורי. גם יקיר טוען שהוא חש חופשי ללכת יד ביד עם בן זוגו בכל מקום בעיר ומוסיף: "כאן זה חלק מהמציאות, בתל אביב אני מצפה מהחברה שתסדר עם זה". יקיר קושר בין אופי החברה התל אביבית ובין האפשרות להתנהג בצורות מסוימות ברחובות העיר. הליכה יד ביד, שבעיר אחרת הייתה נתפסת כחתרנית, מתקבלת בתל אביב כנורמטיבית.

עבור מרוויינים אחרים אופיו של המרחב הציבורי מייצר תחושת שייכות בשל מרכיביו האנושיים. מרחב כזה אינו מסתכם ברוחב כביש האספלט והמדרכות שבצדדיו, אלא ממשך משם וזורם פנימה אל מרחבים סמי־ציבוריים וסמי־פרטיים סמוכים לו, ואף מעבר לכך, למרחבים שהם המשכו של הרחוב. למעשה, הרחוב הוא מעין תפר בין שלל המרחבים בעיר, ומייצר אותם ומיוצר על ידם בעת ובעונה אחת. רענן (30 באפריל 2006): "תל אביב היא עיר שמחוללת מפגשים, מאפשרת אינטראקציות". דברים דומים אומר גם רועי: "יש כאן תחושה ליברלית ברחובות, תחושה שכל רגע יכול לקרות לך משהו מעניין, העיר מזמנת לי מפגשים, חוויות, יש כאן מגוון הזדמנויות, האווירה בעיר מאפשרת את הדברים האלה". את המרכיב האורבני בזהות ההומו־לסבית היטיב לתאר דוד (25 בינואר 2006): "בזהות שלי אני הומו ואני עירוני. שני הדברים הם בלתי נפרדים מהאישיות שלי". החיבור בין הזהות המינית לזהות העירונית חזק ביותר בהקשר של תל אביב. המרחב העירוני אינו נתפס רק כמרחב פיזי, אלא הוא מרחב סימבולי טעון משמעויות, שבו מתאפשר קיומם של רגעים קוויריים במרחב העירוני ההטרנסקסואלי, הטרנס-נורמטיבי, ועל פי רוב הומופובי. רגעים כאלה, של אינטראקציות הומואיות או לסביות ברחוב, מבצעים, ולו באופן מקומי ומינורי, דה־קונסטרוקציה של המרחב העירוני, הופכים את המרחב הטרנס-נורמטיבי למרחב קווירי, נוטלים (אף שלא מדעת) מרחב ציבורי בהגדרתו – הרחוב העירוני – ומייצרים אותו מחדש כמקום פרטי בזמן ובמרחב מוגבלים ומקומיים, אך נזילים ודינמיים.

ברחוב ובמרחבים ציבוריים אחרים בעיר לא לווה המשא ומתן המרחבי היומיומי באקטים דרמטיים אלא התבטא בעיקר בהבעת תחושות שייכות ונוחות. לעומת זאת, במקומות בילוי של הקהילה ההומו־לסבית בעיר אפשר לאתר טקטיקות מרחביות של ניכוס והפקעה זמנית של המרחב הציבורי. בפאבים הידועים כמקום התכנסות ובילוי של חברי הקהילה אפשר להבחין בניכוס מרחבי הנובע משימוש קבוע לאורך זמן במרחב זה כשחברי הקהילה מפגינים את שונותם או מחצינים קודים התנהגותיים ייחודיים להם, ובכך כמו קונים בעלות על מקום מסוים בעיר. למשל, בערבים עמוסי מבקרים, בעיקר בימי חמישי, שישי ושבת, מתקבצים בפתחי פאבים (כמו "קארפה דיאם" או "אוויטה") מבקרים רבים מאוד, שחלקם כלל לא נכנסים לפאב, ואחרים נכנסים ואז יוצאים לשהות בחוץ. למשך שעות אחדות הופכת הרחבה שבחזית הפאב (המדרכה והכביש) לטריטוריה הומו־לסבית החורגת מגבולותיו של המקום ומרחיבה אותם. מלבד הנוכחות המרשימה שמופע פרפורמטיבי זה מייצר, מדובר באקט ספונטני שהיה למסורת והפך את המרחב המקיף את הפאב למרחב קווירי. כטקטיקה מרחבית אקט כזה מבדיל את תרבות הבילוי ההומו־לסבית מזו הסטרייטית ומסמן אותה ואת המרחב שבו היא מתרחשת כייחודיים.

אזרחות עירונית מלמעלה: עמדת הממסד העירוני וארגונים הומו־לסביים

אפשר לומר שתחושות מימוש האזרחות העירונית של ההומואים והלסביות בעיר נובעות במידה מסוימת מעמדת הממסד העירוני ומפעילות ארגוני הקהילה, שכן הספרות המחקרית מראה שלמנהיגות העירונית יש השפעה רבה על היחס שהקהילה ההומו־לסבית זוכה לו, ובעקיפין על המידה שבה היא יכולה לממש את אזרחותה העירונית (Rosenthal, 1996; Sharp, 1996, 2002).

בתל אביב נתמכת – לפחות באופן הצהרתי – אזרחותם העירונית של ההומואים והלסביות על ידי העירייה. ראש עיריית תל אביב־יפו בעשור האחרון, רון חולדאי, התייחס

בריאיון עיתונאי לנוכחות הומואים ולסביות בעיר: "חשוב לי שבעיר כמו תל אביב זוג גברים יוכלו ללכת ברחוב ולהחזיק ידיים".⁴ עיריית תל אביב ייפו הצהירה גם שתשווה את זכויותיהם של זוגות חד-מיניים המתגוררים בשטחה לזכויותיהם של משקי בית מעורבים, ושהתעודה הוורודה המונפקת לזוגות הומו-לסביים ולילדיהם תזכה אותם בהנחות בכניסה למתקנים עירוניים כמו ספריות, מוזיאונים ותיאטרונים, בריכות שחייה ומכוני כושר בדיוק כמו לתושבי העיר הנשואים.

אזרחות עירונית הומו-לסבית בירושלים

אזרחות עירונית מלמטה: פרקטיקות של נוחות ושייכות בחיי היומיום
 הבניות של אזרחות עירונית מלמטה בירושלים מושפעות במידה רבה מאופייה הלאומי-דתי של העיר ומסגנון ניהולה. האופי הלאומי-דתי של חלקים ניכרים מאוכלוסיית ירושלים, אוכלוסייה שמכילה גם מיעוט הומו-לסבי, יוצר פרקטיקות מסוימות של שימוש במרחבי העיר ובמרכזה, לא רק של הומואים ולסביות, אלא גם של נשים חילוניות, כפי שהוזכר קודם לכן. מורכבות תרבותית-חברתית זו יוצרת מעגלי זהות חופפים, כגון לסבית דתייה, הומו חרדי, הומו פלסטיני וכו'. אמנם גם בתל אביב יכול להיות למשל הומו מזרחי, אך הזהות הדומיננטית של האוכלוסייה ההומו-לסבית בתל אביב היא בעיקרה יהודית חילונית, וכך יכולה להיווצר בה תחושת שייכות שאינה נושאת מטען של שייכויות דתיות ולאומיות. יתר על כן, האופי האזרחי והחופשי של האוכלוסייה הדומיננטית בתל אביב, שעומד באופן כמעט מנוגד לזה הירושלמי, כפי שטוענות אלפסי ופנסטר (2005), מייצר אווירה עירונית המאפשרת להומואים ולסביות למצוא בתל אביב מרכיבי נוחות ושייכות רבים ומגוונים. רענן, אדריכל במקצועו, מזכיר תכונות אלה בתארו את המרחב העירוני הירושלמי המאופיין בסממנים ייחודיים שונים מאלה של תל אביב:

בירושלים מרכז העיר סמוך מאוד לשכונות חרדיות. עם הזמן הן התרחבו כלפי המרכז העירוני, ובעצם כבשו את הפרה-סה. כיום המרחב הציבורי של לב ירושלים לא מייצר תחושת נוחות עבור הומואים. ואני לא אומר שאין הרבה הומואים בירושלים; יש הומואים באוכלוסייה החרדית, יש הומואים באוכלוסייה הפלסטינאית, אבל הם בארון ממש בהגדרה, ובגלל זה הם לא משפיעים – מהבחינה ההומואית – על המרחב. המצב הזה שונה לחלוטין בתל אביב, כאן קורה תהליך אורבני הפוך: מרכז העיר הולך ומתאכלס בצעירים שכמעט כולם רווקים וחילונים. כל זה מייצר בהכרח תחושות אחרות במרחב (תל אביב, 30 באפריל 2006).

רענן מגדיר את הקושי לממש את האזרחות העירונית בירושלים בגלל ההשפעה ההולכת וגוברת של האוכלוסייה החרדית על מרכז העיר, שהוא באופן מסורתי המרחב המקבל. עם

4 דביר בר, "חשוב לי שבעיר כמו תל אביב זוג גברים יוכלו ללכת ברחוב ולהחזיק ידיים", הזמן הוורוד, יוני 2001.

זאת, התמונה מורכבת יותר. כך למשל אומרת מיכל, ילידת ירושלים (5 במרס 2006): "אני ירושלמית, מרגישה ירושלמית ואוהבת את ירושלים". היא מצביעה על הקשר ההדוק שבין המצב של "להיות בארון" ובין התחושות הקשות הנוצרות במרחבי שייכות כמו בית ההורים או העיר:

העובדה שאני נמצאת מחוץ לארון בכל סביבות החיים שלי משחררת אותי מתחושת אי-הנחות המלווה את מי שחי בירושלים בארון [...] העובדה שהקהילה ההומו-לסבית בירושלים קטנה בהרבה מזו של תל אביב יוצרת מעין תחושת משפחתיות כאן בקהילה [...] אני לא מרגישה חתרנית [במצעד הגאווה]. אני בסך הכול רוצה להראות שגם לי יש זכות לחיות כאן בחופשיות (ירושלים, 5 במרס 2006).

אם כן, החיבור עם הזהות המינית יוצר תחושה של שחרור בעיר, ודווקא גדולה המצומצם של הקהילה יוצר אצל מיכל תחושת אינטימיות. כך גם יניב, סטודנט החי ולומד בירושלים, מתאר תחושות של נוחות בעיר ושייכות אליה, אף שהוא מסייג אותן למקומות מסוימים בעיר כמו קמפוס גבעת רם שבו הוא לומד וגר, ו"הבית הפתוח", שם הוא מבלה (10 ביוני 2006): "ברור שזה לא ככה בעיר עצמה או ברוב המקומות בעיר, אבל התפקיד שלנו זה להרגיל את הסביבה לזה שיש גם הומואים בירושלים". תחושת השייכות של יניב היא אפוא נזילה ומתכוננת באתרים מסוימים בלבד. העובדה שהוא חש בנושא תפקיד מסוים, מעין שליחות, מחדדת את ההכרה שהזכות לעיר בירושלים היא זכות נלקחת, זכות שיש ליצור, לדרוש, ואף להיאבק עליה, שכן היא אינה מובנת מאליה. לא כולם חשים בשליחות הזאת. רועי למשל חי בירושלים כשלמד בבצלאל ועתה חי בתל אביב. הוא אומר: "בחיים אני לא חוזר לשם [לירושלים]. היום אין לי מה לחפש בעיר הזאת. בתור הומו אני לא מבין איך אפשר לחיות שם". וכפי שצוטט קודם, גם יקיר אומר: "כאן בתל אביב ההומוסקסואליות שלי קיבלה ממד של קיום". היציאה מהארון של יקיר התחילה דווקא בירושלים, אבל הוא מציין: "בתור הומו הייתה חסרה לי קלילות בלחיות בירושלים. אני מאוד אוהב את הרצינות והכבדות של ירושלים, אבל כשהבנתי שאני הומו, ראיתי שזה לא מתאים לי". בהקשר זה מעניין לבחון כיצד מצטיירת ירושלים בעיני תושבי תל אביב. רעות מתל אביב אומרת: "אני מרגישה שם חנוקה. צריך להפעיל בירושלים כוח כל הזמן, צריך לעשות שריר. זאת עיר של חומות". כלומר המרחב הירושלמי מייצר אצלה, התל אביבית, תחושות שנעות משייכות קלושה בלבד עד חוסר שייכות. היא מוסיפה: "ירושלים היא עיר עצובה, אני לא מסוגלת להיות שם". העיר העצובה של רעות היא דימוי על מקום שבו המרחב העירוני מתעמת עם זהותה המינית, מקום שבו עבודה, כלסבית, הרחובות עצובים, עוינים ומדירים. רעות מדברת על כוח שצריך להפעיל בירושלים כל הזמן, כוח במובנו הפוקיאני (1976), שנמצא בכול מפני שהוא בא מכל עבר ומופעל מאינספור נקודות במסגרת משחק יחסים בלתי-שוויוניים. הכוח שפוק מתאר הוא חמקמק ונזיל. לרגעים הוא אינו נראה, ולעתים כלל אינו מורגש. אך עבור השונה, הכוח הזה מורגש תמיד, נוכח ומוחשי בכל עת. הוא פועל עליו במגוון אופנים, וגם מפעילי הכוח אינם יודעים תמיד שהם מפעילים אותו, משכפלים אותו, מייצרים אותו בכל רגע מחדש. מבט מזלזל, פרצוף עוין, תנועה מגונה, קללה, יריקה, דחיפה, מכות, דקירה בסכין – כל אלה הם סממני הכוח, השליטה, ההדרה והדיכוי ההטרסקסואלי כלפי מי

שזהותם המינית שונה. עם זאת, יש לציין שאלמנט הכוח מוזכר רק על ידי מי שאינה תושבת ירושלים, אך לא על ידי תושבי העיר כמו מיכל, שאינה מעוניינת בחתרנות אלא במימוש שקט של אזרחותה העירונית.

אפשר ללמוד מכך שבכל הנוגע לירושלים תחושות השייכות ומימוש הזכות לעיר אינן אחידות. רבים מהמרוויינים הביעו תחושות של קושי בחיים בעיר, אך גם תחושה של שייכות שפעמים רבות באה ממקום אישי שלא תמיד אפשר להגדירו. נדמה שאיש מהמרוויינים לא הגדיר את החיבור בין הזהות המינית לזהות העירונית כחיבור חזק כפי שהגדירו אלה החיים בתל אביב, שכן חיי היומיום של ההומואים והלסביות בירושלים רוויים במאבקים סמויים ובתחושה של שליחות, המעידה על היעדר נינוחות של יומיום, שבמקומה יש הקרבה מסוימת לטובת קידום הזכות לעיר של ההומואים והלסביות.

נזילותו והסוואתו של המרחב הקוירי בירושלים מתבטאת במקומות הבילוי של ההומואים והלסביות בעיר. מועדון "השושן" הוא מקום הבילוי ההומו-לסבי המוצהר היחיד בעיר (מלבד מסיבות הגייז שנערכות אחת לשבוע במועדונים של סטרייטים). הוא ממוקם ברחוב קטן ומוזנח ושקט בלילה, ועל דלת הכניסה כתוב פשוט "שושן 4", ללא רמז לכך שהמקום הוא פאב של הומואים ולסביות. המקום משדר דיסקרטיות ואינו חושף את קהל היעד שלו. הוא הומה אדם בעיקר בערבי סוף השבוע, אך הנראות, הפתיחות ותחושת השחרור מתנהלים בין הכתלים, במנותק מן העיר שבחוץ. נראה שהמרחב הירושלמי, בהיותו ממדר ואף עוין כלפי הומואים ולסביות, דוחק אותם להיפגש במקום בטוח וסגור ולהימנע מפעילות מוחצנת של ניכוס המרחב כפי שראינו בתל אביב.

אזרחות עירונית מלמעלה: הממסד העירוני וארגונים הומו-לסביים

כפי שטענו אלפסי ופנסטר (2005), אופיים של החברה האזרחית בירושלים ושל יחסי אזרח-רשות בעיר מוכתב על ידי האופי המגזרי של האוכלוסייה ויחסי התלות, הפטרנליזם וההיסמכות על שולחן הלאום בכל הקשור לניהול ענייני העיר. יחסים אלה מועתקים אל מישור היחסים של האזרח עם הרשות, כך שזהותו הלאומית והמגזרית של האזרח מקבלת חשיבות מרכזית ומשפיעה גם על הבניות של אזרחות עירונית. הממסד העירוני בירושלים, בייחוד זה של תקופת לופוליאנסקי שהסתיימה בשנת 2008, מתנגד בכל תוקף לפעילות הומו-לסבית בעיר, ובעיקר לקיום מצעד הגאווה כמתואר בפרק הבא. קהילה זו אינה מיוצגת גם במסמכים תכנוניים של העירייה, אך מצב זה אינו כה מפתיע. כפי שגורסות אלפסי ופנסטר (שם), ירושלים מתנהלת מבחינות רבות כעיר לוקלית, והמרחב הציבורי שלה מאופיין בסטטיות, בקדושה, ברשמיות ובאיבון, כאותה אבן ירושלמית נצחית המכסה את פני המרחב. לפיכך השיח הדומיננטי ברחוב הירושלמי הוא שיח של קונפליקטים: קונפליקט לאומי, קונפליקט דתי, קונפליקט מגדרי, קונפליקט עדתי ועוד. השמרנות האופפת את העיר באה לידי ביטוי גם ביחסם של חברי מועצת העיר להומוסקסואליות כחולי וסטייה שיש להילחם בהם. מבחינה זו ירושלים ותל אביב שונות תכלית השינוי: בתל אביב הממסד כמעט מחבק את הקהילה ההומו-לסבית, ואילו בירושלים הבון-טון הוא להוקיע אותה. דבריו של שמואל שקדי, סגן ראש עיריית ירושלים ומחזיק תיק החינוך בעירייה, בריאיון ברדיו בפברואר 2002, הם דוגמה אחת מני רבות ליחס זה:

אנחנו לא ניתן לכל חולי וסטייה להתממש בעיר. כל קיומם של האנשים האלה הוא פרובוקציה. כל קיומם הוא לא תרבותי, ודווקא כמחזיק תיק החינוך אני אומר: נגד כל המחלות צריך להילחם בצורה ברורה, כדי שכולם יבינו מה חולה ומה נורמלי בחברה. את הדבר הזה צריך להוקיע.

מילים אלה מצטרפות לסדרה ארוכה של השמצות ואיומים שהשמיעו בעיקר אנשי ציבור מהקהילות החרדיות והדתיות-לאומיות בירושלים, קהילות שאף על פי שהן עצמן מיעוטים בעיר (אם כי בעלי נוכחות מספרית גדולה ונראות גבוהה), נוהגות בירושלים כאדון בביתו, כמו היו הסמכות הבלעדית המופקדת על ייצורו של המרחב הציבורי, וכאילו הרחוב שייך להן לבדן, כשהאחר, השונה, הזר, מודר ממנו.

לפיכך, המשא ומתן המרחבי למימוש הזכות לעיר בירושלים הנו מוחשי מאוד. משא ומתן זה הגיע לשיאו בשלהי שנת 2006 סביב סוגיית קיומו של מצעד הגאווה בעיר ועל רקע הרוחות הסוערות ואירוע הדקירה במצעד שנה קודם לכן. הסערה סביב תהלוכת הקהילה ההומו־לסבית ברחובות העיר חשפה את דרישתם הפומבית של ההומואים והלסביות לזכות לעיר בירושלים מחד גיסא, ואת הבערות, ההומופוביה והמשטמה של הממסד העירוני ושל חלקים גדולים מהציבור החרדי והדת־לאומי מאידך גיסא.

אוירה זו של הרשות העירונית השפיעה רבות על פעילות ארגוני הקהילה בירושלים. שנים ארוכות לא הייתה בעיר פעילות ציבורית של הקהילה ההומו־לסבית,⁵ ורק בשנת 1995 התארגנה קבוצת פעילים תחת השם "הפורום הירושלמי", הקימה קו מידע טלפוני לחברי הקהילה וארגנה עבורם מסיבות. בתקופה זו נעשו ניסיונות גם להקים סניף של אגודת הלהט"ב התל אביבית, אך אלה נכשלו. בשנת 1997 הוקמה עמותת "הבית הפתוח" ללא מקום פעילות קבוע, עד שב־1999 נמצא לה מקום של קבע במדרחוב בן יהודה. ייסודו של "הבית הפתוח" יצר הד והביא לפולמוס תקשורתי נרחב. בשנים 1999 ו־2000 אורגן האקט הפומבי הראשון בעיר, ומכוניות מכוסות בדגלי גאווה עברו ברחובות העיר בדרך למצעד הגאווה בתל אביב. ב־2002 התקיים מצעד הגאווה הראשון על ידי עמותת "הבית הפתוח". מאבקם של הארגונים והקהילה בירושלים מקבל משמעות מרחבית חזקה בדבריו של מנכ"ל "הבית הפתוח" בזמן כתיבת המאמר, חגי אלעד, על תפקידם של הומואים ולסביות בעיר (16 ביוני 2005): "לא להסתפק בבנייה של קהילה מקומית יציבה ובעלת נוכחות, אלא הרעיון הוא ממש לשנות את ירושלים, לחולל שינוי חברתי בעיר".⁶ ההיננו, מטרתו של "הבית הפתוח" היא לפעול לשינוי חברתי של המרחב העירוני הירושלמי, שעבור הומואים ולסביות הוא מדיר, מפלה ודכאני.

לסיכום, הראיונות מעידים על מורכבות רגשית ומעשית של מימוש האזרחות העירונית בירושלים ועל יחסים מורכבים של התושבים ההומו־לסבים עם העיר מבחינת תחושות נוחות ושייכות. נראה שההומואים והלסביות בירושלים אינם נוקטים פעולה גלויה ורצופה של התנגדות לעוינותו של הממסד העירוני, לפחות לא בחיי היומיום, אך למרות העוינות

5 מקובל לסמן את ראשיתה של פעילות כזו בירושלים בשלהי שנות השמונים, כשקבוצה של עשרה אקדמאים נפגשו בדיסקרטיות בפאב "שונרא" והעבירו סדרת הרצאות. מתוך פעילות זו הוקם בעיר תא סטודנטים הומו־לסבי ששמו "העשירון האחר".

הפומבית של העירייה מתקיימת בעיר פעילות חברתית של הקהילה. היא אמנם מצומצמת לעומת פעילות הקהילה בתל אביב, אך חיה ותוססת.

גאווה ומצעד עירוני בין שתי הערים

עד כה התמקד מאמרנו בהבניית מושגים של אזרחות עירונית ושל הזכות לעיר כרגשות שייכות ונוחות וכתהליכים של ריטואל יומיומי של הגוף. ואולם, נדמה שניתוח השוואתי של ארגון מצעדי הגאווה בירושלים ובתל אביב ממקד את הדיון בהבניות של המשא ומתן המרחבי ובמפגש שבין אזרחות עירונית מלמטה ומלמעלה. במצעד הגאווה משתמשים הומואים ולסביות ברחוב ובמרחבי העיר האחרים באופן ייחודי ולא שגרתי. המצעד מעצם טיבו מעצים את חשיבותו של הרחוב כסממן לציבוריות העירונית, ובד בבד מחדד את הדרישה לזכות לעיר, שעבור הומואים ולסביות מתבטאת במאבק על הרחוב גופו. שימוש זה במרחב הציבורי אמנם מתרחש רק פעם בשנה, אך עוצמתו משפיעה על חיי היומיום של אוכלוסייה זו גם בשאר ימות השנה, וקיומו משקף משא ומתן מרחבי מתמשך של הקהילה עם הממסד העירוני, הן בשלבי תכנונו של המצעד והן בעצם קיומו.

המצעד נותן לי הרבה כוח, [אבל] צריך לזכור שלא כל יום זה מצעד הגאווה. ביומיום אנחנו פשוט חיים כאן, וזה מה שקובע, ולא חגיגה של פעם בשנה (תמיר, תל אביב, 3 במרס 2006).

המצעד נתפס בעיניי כאירוע ממוסד מדי. הוא משרד מסר של 'כיף', ואנחנו יודעים שאלה לא בהכרח פני המציאות. אין במצעד גוון של מחאה (זיו, תל אביב, 2 בפברואר 2006).

אני לא מרגישה חתרנית [במצעד]. אני בסך הכול רוצה להראות שגם לי יש זכות לחיות כאן בחופשיות (מיכל, ירושלים, 5 במרס 2006).

המצעד בתל אביב הוא חגיגה אחת גדולה. זה צבעוני, נהניתי מזה, אבל זה לא מעביר שום מסר. בירושלים, לעומת זאת, המצעד הוא ממש פוליטי, הוא דורש צדק (ליאור, תל אביב, 10 באפריל 2006).

אנחנו הולכים שם בראש מורם. לראות את דגלי הגאווה תלויים לאורך המצעד ממלא אותי תחושת אושר (יאיר, תל אביב, 4 ביוני 2006).

אלה הן רק מקצת ההתייחסויות של המרואיינים למקומו של מצעד הגאווה בהבניית זהותם העירונית ובחזוק תחושת השייכות לעיר שבה הם חיים. כל המרואיינים מציינים את חשיבות המצעד ואת חד-פעמיותו, ויש שמלינים על כך שהוא ממוסד ונטול גוון חתרני, לפחות בתל אביב.

מצעדי הגאווה המתקיימים בירושלים ובתל אביב מבוססים על דגם מצעדי הגאווה המתקיימים מאז שנות השבעים בערים הגדולות באמריקה הצפונית ובאירופה. בלנק (2003) טוען שבקרב הקהילה ההומו־לסבית, מלבד האינטרסים המקומיים העירוניים (לוקליים) פועלים גם דימויים ומאפיינים גלובליים של זהות הומו־לסבית. אלה מתבטאים בכירור בתדמיתו ובאופיו של המצעד התל אביבי, ומכאן שמצעד הגאווה ההומו־לסבי הוא אירוע לוקלי בעל הקשרים גלובליים.

המצעד בתל אביב היה זה כבר למסורת עירונית, ריטואל, טקס קבוע החוזר על עצמו מדי שנה ונעשה חלק מתדמיתה הגלובלית של העיר, שיש לה ביטויים רבים נוספים כמו עצמאות פיננסית והתייחסות עצמאית לסוגיית מהגרי העבודה ולקהילה ההומו־לסבית. אם נאמץ את גרסתו של פלורידה (Florida, 2002) להתפתחות המעמד היצירתי כאינדיקטור לפיתוח עירוני גלובלי, הרי החיבוק של העירייה את הקהילה הוא חלק מהמאמץ הממסדי העירוני לפתוח את העיר בפני כוחות יצירתיים ולאפשר כינון של מעמד יצירתי בתוכה. הומואים ולסביות הם מסמני הגלובליזציה והתרבות האזרחית־חילונית, ונוכחותם משקפת פתיחות, נאורות ואוריינטציה גלובלית של הערים שבהן הם חיים ופועלים. לפיכך תל אביב מצטיירת כעיר גלובלית בהתהוות, המאמצת לחיקה את הקהילה ההומו־לסבית מתוך גישה נאורה, ובה בעת פרגמטית, ואף עסקית, שבה כל הצדדים יוצאים נשכרים.

המצעד מבנה את עצמו על בסיס תדמית עירונית זו ונהנה מחיזוקה. מאז שנת 1999 האירוע מאורגן על ידי העירייה עצמה (אגף התרבות, מחלקת מופעים) בשיתוף אגודת הלהט"ב. העירייה היא שתולה דגלי גאווה לכל אורך הנתיב שבו עובר המצעד, מדפיסה את הלוגו שלה על הפרסומים של המצעד כנותנת חסות, ואף סוגרת צירי תנועה ביום האירוע.⁶ את המצעד של שנת 2005, כמו את אלה שקדמו לו, פתח ראש העירייה, רון חולדאי. לפניו נאמו מעל לבמה קטנה אישי ציבור ופוליטיקאים מהעירייה, מהכנסת ומאגודת הלהט"ב. העובדה שאישי ציבור מבקשים לקחת חלק במצעד הגאווה ולתת לו חסות מעידה על כוחה של הקהילה ההומו־לסבית בתל אביב מחד גיסא, ועל התמסדותו של האירוע והתמסדותה של הקהילה ההומו־לסבית בהוויית העיר מאידך גיסא. במצעד צעדו עשרות אלפי אנשים שהגיעו ממקומות רבים, גם מחוץ לתל אביב וגם מיישובים מרוחקים. הנחיל התנהל לאורך רחוב אבן גבירול, שעוטר כאמור בדגלי גאווה על ידי העירייה ונסגר לתנועת כלי רכב. הדגלים לא התנופפו ברוח אלא נמתחו במסגרת נוקשה. בקרב הצועדים לא התנוססו דגלי גאווה רבים, הרי העירייה מניפה אותם במקומם. קהל הצועדים היה עשיר וססגוני. בתוך ההמון השתרכו משאיות מעוטרות ומקושטות שנשאו רקדנים ודראגיסטים צבעוניים וחצי מעורטלים. בקרב קהל הצועדים נראו כמה קבוצות מאורגנות שנשאו דגל נוסף תחת הדגל הצבעוני של הגאווה. קבוצות אלה שואפות להטמיע עוד רעיון בתוך נושא המאבק לשוויון של הקהילה ומזכירות שהומואים ולסביות הם לעתים מזומנות אחר כפול, כלומר נושאים זהות כפולה (או משולשת או יותר) של אחרות.

ביום זה, יום המצעד, הרחוב הוא רחוב הומו־לסבי, מרחב קווירי מנוכס, אף שמדובר בניכוס בהסכמה המוגבל בזמן ובמרחב. ביקורות בדבר נרמול המצעד בתל אביב, כלומר הפיכתו לאירוע הנושא אופי של קונצנזוס ונטול אמירה מחאתית, נשמעות יותר ויותר בשנים

6 בשנת 2005 פרסמה עיריית תל אביב־יפו בעיתונות הארצית מודעה ברבר הסדרי התנועה ביום המצעד שכתורתה: "הסדרי תנועה – גאווה 2005". המודעה – בפשטותה ובשגרתיות שבה היא מתפרסמת מדי שנה – מלמדת עד כמה נטמע האירוע בהווייה העירונית התל אביבית.

האחרונות, כפי ששיקפו גם המרואיינים המצוטטים בתחילת הפרק. הנרמול נובע מכך שגוף ממוסד (העירייה) ולא גוף מחאתי הוא שמארגן את האירוע. העובדה שהמצעד נעשה חלק משגרה עירונית כמו מרמזות על יסוד חזק של הקוונה ומשטור. נוסף על כך, הפיכת המצעד לחגיגה צרכנית והקניית אופי בינלאומי לתהלוכה מחזקות מאוד את ההכרה שאין מדובר באקט של מחאה. עם זאת, האירוע בתל אביב מהגיש את עוצמתה של המחויבות הממסדית לתושבים באספקת שירותים ובמתן לגיטימציה לפעילותם בעיר, מחויבות שנמצאת בלבה של האזרחות העירונית. ומה חושבים הצועדים? רון (9 בינואר 2006): "מעציב אותי שהמצעד מייצר אסוציאציות שליליות על הקהילה", והוא מוסיף: "המצעד הפך לאירוע סטרייטי, חסר אמירה פוליטית וללא תוכן". גם יונתן מאוכזב מהמצעד כפי שהוא מתנהל בשנים האחרונות (17 בינואר 2006): "כל שנה אני נהנה פחות ופחות". ודוד: "[המצעד] מאבד כל שנה מן הרלוונטיות שלו, אבל אולי זה נראה לי ככה גם בגלל שאני בזוגיות ארוכה". ובכל זאת, הוא מציין שהמצעד בתל אביב חשוב מאוד עבור אלה שאינם תל אביבים, כלומר שהשפעתו והשלכותיו נעות מהמישור המקומי התל אביבי אל המישור הארצי.

ירושלים, לעומת זאת, מתגלה כעיר לאום סגורה ומסוגרת, קנאית, דתית והומופובית, שבה נאלץ "הבית הפתוח" לעתור לערכאות משפטיות שנה אחר שנה כדי לתבוע את השתתפותה של העירייה במימון מצעד הגאווה (מתוך תקציב העירייה לתמיכה בעמותות), וכן כדי לאלץ, ממש כך, את העירייה לאפשר למצעד להתקיים. על רקע דברים אלה, ולנוכח ההבדלים היסודיים בין הערים, מעניינת העובדה שמצעד גאווה בינלאומי המתקיים מדי שנה בעיר אחרת בעולם נבחר להתקיים בירושלים דווקא, שהפלורליזם והפתיחות אינם ממאפייניה הבולטים. עובדה מעניינת, אך לא מפתיעה. מאז יוני 2002 קיבלה ירושלים מסורת חדשה: מצעד הגאווה השנתי – "אהבה ללא גבולות". "הבית הפתוח" הצליח, מתוך אופטימיות והשראה ומתוך הכרה באופייה המגוון והייחודי של העיר, ליצור מצעד גאווה יוצא דופן. "אהבה ללא גבולות" הראשון משך אלפי משתתפים ועורר תשומת לב ועניין עולמיים. היום מדובר באירוע הדגל השנתי של "הבית הפתוח", והוא שונה באופיו ובמהותו מהמצעד השנתי בתל אביב, אף על פי שבשתי הערים מדובר בתהלוכה של הומואים ולסביות העוברת לאור יום לאורך הרחובות בלב העיר.

מצעד הגאווה בירושלים נושא אופי מחאתי של ממש. המצעד של 2005 יצר הדים בתקשורת מפני שעיריית ירושלים לא רק סירבה לתקצב אותו ואת "הבית הפתוח", אלא ניסתה ממש למנוע את קיומו, עד ש"הבית הפתוח" נאלץ לעתור לבית המשפט. בית המשפט קיים את העירייה לאפשר את קיום המצעד, ואף הטיל קנס אישי על ראש העירייה, אורי לופוליאנסקי. האווירה בשבועות שקדמו למצעד התלהטה ושולהבה, אם בתקשורת (בעיתונות, ברדיו ובאינטרנט) ואם ברחוב הירושלמי עצמו, ובעיקר ברחוב החרדי, שנציגיו מרכיבים את קואליציית מועצת העיר. מתוך מאות ההערות שנכתבו על המצעד בפורומים באינטרנט מובאות כאן שלוש המשקפות במידת מה את הלך הרוח בקרב המתנגדים לקיומו (כולן מפורום חדשות גל"צ, אתר MSN, יוני 2005):

החוצפה שלהם עוברת כל גבול. העירייה עשתה טוב שהיא ביטלה את זה. מספיק מהתועבה הזאת, חבל שעכשיו עשו את זה, היו יכולים למנוע את זה עוד מהתחלה ב-2002 שאולמרט נתן להם לצעוד (אנונימי).

במה יש בדיוק להומואים להתגאות?? בזה שאתם אנשים סוטים?? בזה שאתם חייבים לנפנף את הנטיות המיניות שלכם מול כל העולם?? טוב הבנו שיש לכם נטיות מיניות שמנוגדות לטבע. בבקשה אל תנפנפו בזה מול ילדינו (עדי).

פניה נרגשת לראשי הקהילה: אנא מכם, בבקשה, אל תפעלו נגד [העירייה]. זה רק גורם לצרות, לאסונות. זו לא גאווה, זה כניעה ליצרים. לכל אחד ישנם יצרים, אך המנצה האמיתי זה מי שידע לשלוט ביצריו. אנא מכם, שילטו ביצר הרצון להראות לכולם... להיות נגד... ירושלים היא עיר קדושה, ומצעד כזה הוא חילול הקדושה שבמקום (אנונימי).

הדברים חזרו על עצמם ביתר שאת לקראת המצעד של 2006. בריאיון ברדיו ימים אחדים לפני המצעד של שנת 2005 אמר סער נתנאל, חבר מועצת העיר: "ירושלים היא עיר קשה אם אתה חילוני, אם אתה שמאלני או אם אתה הומו. במקרה אני שלושתם".

בירושלים נושא הזהות ההומו־לסבית כמו מתגמד לנוכח הזהויות הלאומיות, הדתיות והפוליטיות, והניסיון להעלות לסדר היום הציבורי את הנושא ההומו־לסבי נתפס בעיני רבים כחתרני, כאילו אין לו כלל מקום בשיח היומיומי הדומיננטי המאפיין את העיר. בתל אביב, לעומת זאת, הקול ההומו־לסבי בקלפי חזק מאוד, מפני שבעיר חיה קהילה הומו־לסבית גדולה מבחינה מספרית, שיש לה גם מאפייני נראות בולטים.

אל מול כל אלה מקבלים משנה תוקף דבריו של חגי אלעד, מנכ"ל "הבית הפתוח" (בעת כתיבת המאמר), שסדר היום של העמותה הוא להיות ארגון קהילתי השואף לשינוי חברתי בירושלים. המטרה אינה רק לכוון קהילה מקומית יציבה ונוכחת, אלא לשנות את ירושלים ממש. למעשה, זהו מאבק על הזכות לעיר: הזכות לקחת חלק בעיצוב ובעיצוב מחודש של המרחב החברתי והפיזי של ירושלים.

מתוך אידיאולוגיה זו, ומעצם קיומה של אידיאולוגיה בכלל, עולה תמונה של התנהלות נבדלת לגמרי בין ירושלים לתל אביב ביחסי הקהילה והממסד העירוני. בירושלים המרחב העירוני של מצעד הגאווה ממש מופקע מן העיר על ידי הצועדים, ואילו בתל אביב הוא נמסר להם רשמית מידי העירייה. הנראות היא אפוא ערך בסיסי בפעילות ההומו־לסבית במאבק הקהילתי בירושלים, וקיומו של מצעד כזה בעיר – כמו המאבק על הזכות לעיר – הוא חתרני ומחאתי ביסודו.

סיכום

במאמר זה המחשנו כיצד התחושות, הרגשות והפרקטיקות המרחביות היומיומיות שמיישמים הומואים ולסביות בעריהם – ובעיקר השימוש במרחבי העיר, הנראות בהם והניכוס הזמני שלהם – לא רק מערערים את השליטה ההטרנסקסואלית במרחב העירוני, אלא גם מבנים עבור מבצעייהן תחושה של נוחות ושייכות לעיר ומימוש של אזרחותם העירונית. מהמאמר עולה שאמירה זו מתיישבת עם תחושותיהם של הומואים ולסביות בתל אביב יותר מאשר בירושלים.

במאמר הוצג גם ההקשר הממסדי והארגוני של הבניות של אזרחות עירונית, כלומר הקשר בין הבניות של אזרחות מלמעלה ובין אזרחות של היומיום, או אזרחות מלמטה. שתי הערים שימשו דוגמאות לשני הקשרים ממסדיים: בתל אביב הקהילה ההומו־לסבית זוכה להכרה רשמית של הממסד כמעט בכל מרחבי העיר, וההומואים והלסביות החיים בה חשים נוחות ושייכות ברחוב, במקומות הבילוי ובמרכז העיר. כמו כן, המרחבים העירוניים בתל אביב תוארו כמאפשרים, גם למי שאינם "חוגגים" את שונותם המינית, לחיות בעיר, ובעיקר במרכז, מתוך חופש וביטחון.

תיאור זה מנוגד לתחושות הרווחות בקרב האוכלוסייה ההומו־לסבית בירושלים, שם המרחב העירוני אינו מייצר נוחות וביטחון, וגם הממסד העירוני מפגין עוינות וסלידה ומונע העברת תקציבים למימון פעילויות הקהילה. התחושות בקרב הקהילה בירושלים מורכבות ומשולבות ניכור וזרות עם תחושת שליחות במרחבי העיר המדירים ועם תחושת שייכות בסיסית. גם אם הדברים אינם מוחלטים, הרי במקרה של המרחבים העירוניים הירושלמיים, גם במאה ה-21 מדובר במרחבים המקשים על חברי הקהילה ההומו־לסבית לכונן תחושות של נוחות וביטחון, אף על פי שכאינדיכדואלים וכקהילה הם חיים ופועלים ברחוב הירושלמי זה שנים רבות.

ניכוס ונראות כאקטים מרחביים, בעיקר במקומות הבילוי, הופכים לטקטיקות של התנגדות כלפי יחסי הכוח הבלתי־שוויוניים בעיר ונגד היעדר הייצוג ומשמשים כלים במאבק ההומו־לסבי על הזכות לעיר. מאבק זה מתבטא לעתים בסך הכול בנשיקה חטופה או באחיות ידיים הנעשים ברחוב; בזירה הציבורית בעיר או במסגרת ניכוס זמני של מדרכות ורחובות באזורים הסמוכים למועדוני בילוי של הומואים ולסביות. פעולות מצטברות כאלה במרחב הציבורי – שעל פי רוב הוא דכאני, מדיר והומופובי – מייצרות לאורך זמן אווירה חדשה ברחובות העיר ומחוללות אטמוספירה עירונית, שבחללים מסוימים הופכת להיות הומו־לסבית במובהק; אטמוספירה קווירית. ככל הנראה, אווירה עירונית כזו מתקיימת – או בעלת הפוטנציאל להתקיים – ברחובות תל אביב הרבה יותר מאשר ברחובות ירושלים.

רשימת מקורות

- אלפסי, נ' ופנסטר, ט' (2005). העיר הלאומית והעיר העולמית: ירושלים ותל אביב בעידן של גלובליזציה. סוציולוגיה ישראלית, (2), 293-265.
- בלנק, י' (2003). אין מולדת להומואים: גלובליזציה, פירוק מרחבי והגטו ההומו־לסבי. תיאוריה וביקורת, 23, 111-83.
- חסון, ש' (1996א). ירושלים בין חרדים לחילונים. תכנון סביבתי: רבעון האגוד לתכנון סביבתי, 54-55, 54-25.
- (1996ב). המאבק על ציבונה התרבותי של ירושלים. ירושלים: מכון פלורסהיימר למחקר מדיניות.
- פוקו, מ' (1976). תולדות המיניות I: הרצון לדעת. תל אביב: הקיבוץ המאוחד.
- פנסטר, ט' (2007). בין זהות לניהול עירוני: דילמות של זכויות בעיר הגלובלית. אלפיים, 17, 272-253.

- Alfasi, N. & Fenster, T. (forthcoming). Between the 'global' and the 'local': On global locality and local globality. *Urban Studies*.
- Beemyn, B. (Ed.) (1997). *Creating a place for ourselves: Lesbian, gay and bisexual community histories*. London: Routledge.
- Bell, D. & Valentine, G. (Eds.) (1995). *Mapping desire*. London: Routledge.
- Black, D., Gates, G., Sanders, S. & Taylor, L. (2000). Demographies of the gay and lesbian population in the United States: Evidence from available systematic data sources. *Demography*, 37(2), 139–154.
- Butler, J. (1993). *Bodies that matter: On the discursive limits of 'sex'*. London: Routledge.
- de Certeau, M. (1984). *The practice of everyday life*. Berkeley: University of California Press.
- Duncan, N. (Ed.) (1996). *BodySpace: Destabilizing geographies of gender and sexuality*. London: Routledge.
- Fenster, T. (2004). *The global city and the holy city: Narratives on planning, knowledge and diversity*. London: Pearson.
- Florida, R. (2002). *The rise of the creative class*. Chicago: University of Illinois.
- Lefebvre, H. (1991). *The production of space*. Oxford: Blackwell.
- (1992). *Critique of everyday life*. London: Verso.
- McIntosh, M. (1968). The homosexual role. *Social Problems*, 16(2), 182–192.
- Rosenthal, D. B. (1996). Gay and lesbian political mobilization and regime responsiveness in four New York cities. *Urban Affairs Review*, 32(1), 45–70.
- Sandercock, L. (1998). *Towards cosmopolis*. London: John Wiley & Sons.
- (2003). *Cosmopolis II: Mongrel cities in the 21st century*. London: Continuum.
- Secor, A. (2004). Is there an Istanbul that belongs to me: Citizenship, space and identity in the city. *Annals of the Association of American Geographers*, 94(2), 352–368.
- Sharp, E. B. (1996). Culture wars and city politics: Local government's role in social conflict. *Urban Affairs Review*, 31(6), 738–758.
- (2002). Culture, institutions and urban officials' responses to morality issues. *Political Research Quarterly*, 55(4), 861–883.
- Valentine, G. (2000). *From nowhere to everywhere: Lesbian geographies*. Binghamton, NY: Harrington Park Press.

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 שהמשתתפים 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 הקולקטיביום 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 איזשהו 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 המאבחת את השינוי בהקשר החברתי הרחב (ראו למשל אלמוג, 2004; קימרלינג, 2001; רם, 1996), או לחלופין מנקודת מבט מיקרו-סוציולוגית המשתמשת בנרטיב התמורה כמסגרת הסברית בתיאור תופעות מקומיות או צרות יותר (ראו למשל גולדין, 2002; לומסקי-פדר, 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. כינוסי 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, התחזקותן 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 משמעותם.

היחלשות הלאום ועליית האינדיבידואל על פי הסוציולוגיה הישראלית

אחד הנרטיבים המארגנים של הסוציולוגיה של החברה הישראלית בשני העשורים האחרונים, כמו של השיח בספֵרה 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 המונים, 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 הספֵרה הציבורית בישראל ואת התחזקותן של קהילות מתחרות. למשל, קימרלינג (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 ש"התנועות 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 קימרלינג, 1998; רם, 2005) אך גם כמתחרים עם המדינה על עיצוב הספֵרה 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 הספרה 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 בכינון 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 אָבָל 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 שמשמשים 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 מודרניים המבקשים להפרות ולחדש את היומיום האפרורי שלהם. אחד מחשובי החוקרים המייצגים גישה זאת, פול היילס (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 לראשוניותו ולמרכזיותו של היחיד. למשל, הת'רינגטון (Hetherington, 1994, 1998) ביקש להחיות את המושג "בונד" של שמלנבאך (Schmalenbach, 1977) כמושג מתווך בין הקהילה לארגון¹. כמו היילס, הוא מעלה על נס את היחיד, אך בעקבות קרל שמיט (Schmitt), הוא טוען שזוהי סובייקטיביות תלויית-אירוע (subjective occasionalism), כלומר הקהילה נעשית אתר נוסף (מעין הזדמנות) עבור היחיד לבטא את ייחודו. ניסוח אקספרסיבי זה של האינדיבידואליות בעידן החדש מניח שהסובייקט ה(פוסט)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, הבונד 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 ובק-גרנשיים (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 הציעו 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 הטענה 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 נטיית 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, 1999; Gubrium & Holstein, 1989). 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 המסחור 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 כיצרני 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 ריינבו 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 המרואיינים, מתגוררים ביישובים כגון קריית טבעון, רמת השרון, רמת חן, רעננה, הרצליה פיתוח וכפר סירקין, מקומות מגורים משויכים 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 לרפואי צריכה תרבותית רחבת היקף ומגוונת (omnivorous, אומניבורית), מעמד הצורך תרבות "גבוהה" ו"נמוכה" גם יחד (כץ-גרור ושבית, 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 ריינבו 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 (קימרינג, 2001). כפי שתיארנו לעיל, זוהי גם הקבוצה שנקשרה באופן ההדוק ביותר להיחלשותו של הקולקטיביום 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 מהדהדות 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 מכנות 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, כמובן, 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 מפקקת 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 לכצע מגוון טכניקות נשימה. לאחר מכן החלה סדרה של תרגילי פסיכודרמה, שבהם התבקשו המשתתפים לצועק 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 פרקן 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 מגי 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 הריינבו (ובתרבות העידן החדש בכלל): 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.

המרואיין 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 אישיותו 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 כבמראה מוקצן פעמים רבות, כפי שאפשר היה לשמוע בשיחה שבה התלוננה חברת ריינבו 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 שיקדוש העצמי עמד במוקד, יצירתה וטיפוחה של קהילתיות סולידרית היו גם הם חשובים ביותר. משתתפים חדשים שהרגישו ניכור וריחוק בתחילת הכינוס, היו אחר כך לחברי ריינבו נלהבים שחזרו והסבירו שהם מרגישים "חלק מהמשפחה".

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

הבוקר המאוחרות ובערב. האוכל שהוכן במטבח הכינוס היה צמחוני לגמרי. בדרך כלל חברי ריינבו ותיקים "לקחו פוקוס", כלשונם, על המטבח, כלומר ניהלו אותו וקבעו מה ישלו בכל יום. המזון כלל על פי רוב סלטים, טחינה, עדשים ותבשילי ירקות. המזון השכיח ביותר בכינוסים כונה "סאבג'י", 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 שרבים מהמשתתפים נמנו עליה.

מעגל האוכל והמטבח עצמו היו מוקדים של יצירת קשרים וחיוקם לאורך כל הכינוס. כשיעצו 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 מדיטיבי שכמה חברי ריינבו הסבירו שהוא "מחבר לוויברציה של היקום". משתתפים אחרים מצטרפים בהדרגה עד שכולם עוצמים את עיניהם ומהמהמים 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 ה... 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 ריינובו באחד הכינוסים, שבו הוגדר הריינובו כ"כינוס שיש לו התחלה וסוף, האנשים משתדלים לעשות מעגלים ואוכלים פעמיים ביום". כמו פרקטיקות אחרות, מעגל האוכל מדגיש שוויון שמסומלל 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 הריינובו הוותיקים מדוע כולם חייבים לשיר באותו הטון, טען שחריגה מהטון המשותף "מפזרת את האנרגיה". פרקטיקות אחרות שיוצרות תחושה קהילתית בקרב חברי הריינובו 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 ריינובו 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 הריינובו לעולם החיצוני ובין הישראלי לגלובלי.⁷

7 לניסוח קלאסי על פרקטיקות גבול דומות בקומונות אמריקאיות ראו אצל מוס קנטר (Moss Kanter, 1972). הבקשה ליותר על טלפונים סלולריים, כמו על סממנים אחרים של הודעות, הגבילה את יכולתם של המשתתפים להשתייך לכמה קהילות בו בזמן. במובן זה, כינוסי הריינובו דורשים מהחברים תשומת לב והודעות מוחלטת. זהו מוסד תובעני (greedy institution) בלשונו של קוזר (Coser, 1974). ראו גם אצל אייוואקיב (Ivakhiv, 2001) ביחס לקידוש הרוחני של מרחבים בעידן החדש. בהסתמך על מושג ההטרופיה של פוקו מנתח אייוואקיב 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 מחוזקים בעזרת הפרקטיקות הלשוניות של המשתתפים בדברם על עצמם ועל החברה ה"חיצונית". מול "משפחת הריינבו" מתואר העולם החיצוני כ-Babylon (כבל). 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 ואזכור 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 בקונצנזוס, 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 הראסטפרית שפרחה בעיקר בג'מייקה וראתה בקיסר אתיופיה היילה סלאסי הראשון גלגול של ישו. אמונה זו משמשת להפרדה בין עולם הדיכוי 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:

ב־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 גורא 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 המומצא 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 אוהז במקל הדיבור (talking stick) ומסביר בקיצור מה מטרותיו, 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 לקולקטיב. 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 כחיווק לטיעונו של ה'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 ביטוי על הבמה החברתית מול הקהל האוהד. בעוד שבבבילון, על פי המשתתפים, היחיד מושקע 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 ה... 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 ייחודו, 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 מתוכה 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 אמרת?", 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 איזשהו 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 נחווית 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, והסולידריוזיה 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. הסולידריוזיה 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 ופיזית מהישראליות (אף שמטיילים ישראלים מרכיבים 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 שמיים את הקולקטיב המקומי בהקשר א־לאומי 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 הזדהות של המשתתפים בריינבו ובין הקשרים אחרים של שייכות קהילתית במרקם 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 ישובו אל הקשרים אחרים, שבהם הזדהות היהודית והישראלית ישובו להיות מרכזיות. אך בתוך הריינבו, בתוך "האירועים המסוימים" של הכינוס, ההזדהות של המשתתפים כישראלים וכיהודים נדחקת לקרן זוית. במונח 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 חילונית־רוחנית למען הקהילה הא־לאומית 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 (בכילון) 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 בכילון. 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 בדיבוריהם על השלווה והשלום הפנימיים. כשנשאל אחד המשתתפים איך הוא מדבר על שלום ומתעלם מהמטוסים, תשובתו הייתה זו שציטטנו בפתיחת 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 מחודשת וניכוס של תכנים יהודיים, מתוך שבירה של הקשר ההדוק שבין דת (במיוחד אורתודוקסית) ללאום בישראל (ראו באופן א-לאומי 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 לרטריט, 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 לבאי 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 שביין 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 מתרכזות בקולקטיב משותף השונה, ואף מנוגד, לקהילת הלאום. פרויקט זה מתעלם גם מההשתייכויות החברתיות הדומיננטיות בספרה 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 המדינת-לאומי-פוליטי שבו מתרחשת פעולתה זו. אף שאפשר לראות בפעולות ההתעלמות האלו אשרור 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 (Cosser, 1974). ההשגחה 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 והספרה 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 הכינוס 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 שתוארו דומים במובנים מסוימים לאתרים אחרים של צעירים בני המעמד הבינוני בישראל, השאלה שבה התמקדנו היא כיצד מעוצבים המופעים המקומיים של התמורה; כיצד קהילה המקומית, היחיד והקולקטיב הלאומי מוכנים הדדית במצבים ובפעולות החברתיים היומיומיים של השחקנים בשדה.

ניתוחנו העלה שמשנתפי 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 "סולידריזציה 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 אינדיבידואלים לסולידריות.

ואולם, אפשרות הארטיקולציה בין האינדיבידואל לקולקטיב המקומי עומדת על כך שהפרויקט מתוחם וגלובלי בעת ובעונה אחת. ההגעה לכינוס והמעבר דרך מערכת הגבולות הסימבוליים שהוא מציב מאפשרים למשתתפים לפעול יחד, "לקבל את השריטה של כל אחד", רק מפני שקולקטיב זה, במהותו, מוגבל וזמני. יתרה מזאת, קולקטיב זה מושתת על השתייך 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 מקודש, 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 תיאורית 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 כתריאל, 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 מעינם של המשתתפים? האם נועדו שיחות אלו להתור תחת הקהילה הפוליטית הדומיננטית, לחזקה 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). קולקטיביות ואינדיבידואליזם במניעי מתנדבים צעירים: המקרה של בני קיבוץ. מגמות, 2(1-2), 5-28.
- אלמוג, ע' (1991). אנדרטות לחללי מלחמה בישראל: ניתוח סמילולוגי. מגמות, 2(2), 179-210.
- (2004). הפרידה משרליק. 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, ב(1), 97-51.
- בן-אליעזר, א' וקמפ, א' (2006). סודיות ועמימות גרעינית כצורה של אינטימיות: חברת הסיכון העולמית ופרשת ואנונו במודרניות הרפלקסיבית. סוציולוגיה ישראלית, א(2), 315-281.
- בן רפאל, א' ווייטמן, ס' (1986). נשים וצמיחתה-מחדש של המשפחה בקיבוץ. מגמות, כט(3), 321-306.
- גודמן, י' ויונה, י' (2004). דתיות וחילוניות בישראל: אפשרויות מבט אחרות. בתוך י' יונה וי' גודמן (עורכים), מערבולת הזהויות: דיון ביקורתי בדתיות ובחילוניות בישראל (עמ' 9-45). ירושלים ותל אביב: מכון ון ליר והקיבוץ המאוחד.
- גולדברג, ה' (1984). ממדים היסטוריים ותרבותיים של תופעות עדתיות. מגמות, כז, 249-233.
- גולדין, ס' (2002). אנורקסיה בישראל או "אנורקסיה ישראלית"? כמה הערות על "תסמונת תלויית-תרבות" בהקשר גלוקלי. סוציולוגיה ישראלית, ד(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, לב(4), 447-433.
- כץ-גרו, ט' ושביט, י' (1998). סגנון חיים ומעמדות בישראל. סוציולוגיה ישראלית, א(1), 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 באינתרפאדת אל-אקצא. תיאוריה וביקורת, 27, 71-39.
- לומסקי-פדר, ע' (2003). מסוכן זיכרון לאומי לקהילת אבל מקומית: טקס יום הזיכרון בבת ספר בישראל. מגמות, מב(3), 387-353.
- לוס, י' (2007). חוויות אוניברסאליות בישראל: על אופני אימוץ מקומיים של דרכו הגלובלית של הבורה. 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, ג(1), 110-79.
- רוניגר, ל' ופייגה, מ' (1993). תרבות הפראיר 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: מקזורלד 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, 16, 3-11.
- תבורי, ע' (2007). 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.
- (2007). 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: Praeger.
- 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.

חילוני להלכה, רליגיוזי למעשה: יחס הניו אייג' הישראלי להלכה

אדם קלין אורון* ומריאנה רוח־מדבר**

תקציר. המאמר טוען שבישראל מתהווה קבוצת זהות דתית חדשה: חילוניות רליגיוזית. לאחר שנאפיין את "עסקת החבילה" של הזהות החילונית, נביא דוגמאות משה הניו אייג' הישראלי המלמדות על שינויים שמתחוללים בה בשנים האחרונות. גוף המאמר סוקר את יחסם של חסידי ניו אייג' ישראלים להלכה האורתודוקסית וממקם אותם על ציר שקצהו האחד הוא אדישות להלכה, קצהו האחר הוא שימור ההלכה, ובתווך מצויים מגוון שילובים של הלכה וניו אייג'. הקצוות אמנם מהדהדים את החלוקה הישראלית המקובלת בין חילונים לדתיים, אך בולט האפיון הרליגיוזי של כל הגישות, החותר תחת חלוקה זו. הניתוח מתמקד בדוגמאות של עיבוד יצירתי המחבר בין רוחניות ניו אייג'ית למסורת היהודית ומאפשר לפתור סתירות זהותיות בחיי החילונים בישראל באופן שמקדם את יצירתה של קבוצת הזהות הדתית החדשה, החילונית הרליגיוזית.

ניו אייג': הגדרה ונתונים על היקף התופעה בישראל

במסגרת התפשטותה הגלובלית לא פסחה תופעת הניו אייג' גם על החברה הישראלית־יהודית. ניו אייג' (New Age), העידן החדש) הוא שם גג לאוסף נרחב של אמונות ופרקטיקות נעדרות ארגון מרכזי ובעלות אופי אקלקטי, שאחד המאפיינים המרכזיים שלו הוא הדגש על תהליך מתמיד של שיפור העצמי (self) לשם הוצאת הפוטנציאל האינסופי שלו (או אלוהותו) מהכוח אל הפועל. בעשור האחרון התחזקה התופעה בישראל, הן בהיקפה והן במיקומה החברתי, דהיינו בלגיטימציה שהיא צוברת. וכשם שהניו אייג' איחר להגיע לישראל לעומת

* המחלקה לסוציולוגיה ולאנתרופולוגיה, האוניברסיטה העברית בירושלים

** הפקולטה לחינוך, אוניברסיטת חיפה; החוג (בהקמה) לדתות, תרבויות רוחניות ומיסטיקה, המכללה האקדמית צפת

ברצוננו להודות לאנשים שקראו גרסאות מוקדמות של המאמר והעירו את הערותיהם המועילות: משה אידל, ש"נ אייזנשטדט, יורם בילו, יהונתן גארב, בועז הוס, אבי שגיא, חברי קבוצת המחקר "מגמות דתיות חדשות" במכון ון ליר בירושלים ושלושה קוראים אנונימיים של סוציולוגיה ישראלית.

העולם המערבי, כך גם המחקר עליו מתמחה, ובינתיים התפרסמו מחקרים מועטים ביותר בתחום.¹

במסגרת מחקרים אלה בולט חסרונם של נתונים כמותיים, אך דוגמאות אחדות יוכלו לרמוז על היקף התופעה ועל עומק חדירתה לזרם המרכזי בישראל: סקר שנערך בשנת 2000 (על ידי קופת החולים מכבי) מלמד שיותר משליש מהישראלים פונים לבקש מענה לבעיות שונות אצל מטפלים ברפואה אלטרנטיבית; בין 6,000 ל-10,000 ישראלים נרשמים מדי שנה למכללות להכשרת מטפלים בשיטות אלה, והן הכשירו עד 1999 יותר מ-110 אלף איש (רוח־מדבר, 2006, עמ' 207; Fadlon, 2005, pp. 28, 34); מדי שנה מתקיימים עשרות פסטיבלים של ניו אייג', ובגדול שבהם, בוסבמלה, משתתפים כחמישים אלף איש (רוח־מדבר, 2006, עמ' 144-146), כהיקף התושבים בעיר ממוצעת בישראל; לשני הירחונים המרכזיים של הניו אייג' בישראל, חיים אחרים ודרך האושר (שהתאחדו לאחרונה) היו בשנת 2006 27 אלף מנויים במשותף, וסקר TGI מסוף 2008 מעריך את קהל הקוראים שלהם (כולל קוראים מזדמנים שאינם מנויים) ב-73 אלף; ספרי ניו אייג' רבים הופכים לרבי מכר, וכך למשל, הנזיר שמכר את הפרארי שלו (2000) שכתב רובין שארמה (מתורגם מאנגלית) נמכר בארץ ביותר מ-181 אלף עותקים, ומבארדולינה (1999) של גבי ניצן (ישראלי מקורי) נמכרו 150 אלף עותקים.² בשל גבולותיה העמומים של תופעת הניו אייג', ומאחר שכל אחת מהדוגמאות חופפת חלקית בלבד לתרבות זו, אף לא אחת מהן משמשת אינדיקציה מובהקת להיקפה. ואף על פי כן, צירופן זו לזו מאפשר לשרטט תמונת מצב כללית.

ניו אייג' ורליגיוזיות: מאפיינים והגדרות

בשל מורכבותו של הניו אייג' מתקשים החוקרים לסווגו לקטגוריות קיימות: יש טוענים שמדובר ב"דת" (למשל Hanegraaff, 1996), משום שאפשר לזהות בתופעה תיאולוגיה, קוסמולוגיה ואתיקה. אחרים רואים בניו אייג' את גרעין ההוכחה שחל מפנה מדת ל"רוחניות" (Wuthnow, 1998; Heelas, Woodhead, Seel, Tusting & Szerszynski, 2005), מפני שהדגש מוסט מאלוהים והחיים שלאחר המוות אל החיים הפנימיים של הפרט, וכן בשל היעדר דוגמה מחייבת וארגון כנסייתי. ואולם, גם הסיווג של הניו אייג' כרוחניות בעייתי, הן משום שתופעות רבות בתוכו נעדרות ממד מטאפיזי, למשל קואוצ'ינג (coaching), והן משום שרבים מחסידיו מזהים את עצמם כחילונים.

שימוש בהגדרה רחבה יותר של "רוחניות" פותר את הבעיה: מדובר ברליגיוזיות המתמקדת בפנימיות האדם, בתורות הנסתר או בפרקטיקות ופרשנויות מיסטיות. ב"רליגיוזיות" כוונתנו להתייחסויות אל ממד על־טבעי (מטאפיזי), או כזה שהוא מעבר לכימות ומדידה

1 בהם גארב, 2005; תבורי, 2007; Zaidman, 2007; Shmueli & Shuval, 2004; Huss, 2007; Fadlon, 2005; Goldstein-Gidoni & Nehemya, 2009; Zaidman, 2003, 2007. עם זאת, בשנים האחרונות מתרבות עבודות של תלמידי מחקר בנושא, וראו קשת, 2005; רוח־מדבר, 2006; שמחאי, 2006.

2 תודתנו לאבירי רביב (לשעבר מנכ"ל חיים אחרים), למיכל בן־דוד (עורכת דרך האושר לשעבר), לכתר ספרים ולידיעות ספרים על שסייעו בהשגת הנתונים.

(מטא־אמפירי), וזאת, לעתים, בצד ניסיונות להשפיע על המציאות דרך פעולה על ממד זה (מאגיה). השימוש במונח "רליגיוזיות", שלא כמו המונח "דתיות", מסייע לנו לבדל את הפרטים והקבוצות שבהם אנו עוסקים מהקטגוריות המקובלות בשיח המחקרי והציבורי על דת וקבוצות דתיות בישראל; בידול שאף רבים מחסידי הניו אייג' מקפידים עליו בשל המשמעויות המוסדיות הכרוכות במונח הרווח "דת" (עוד על כך להלן).

היבט אחר של מורכבות הניו אייג' הוא המחלוקת בין חוקרים ומבקרים בשאלה אם מדובר בתופעה תרבותית מודרניסטית או פוסט־מודרניסטית (Dawson, 1998; Lyon, 1993; Terrin, 1992). עקרונות מודרניסטיים בולטים אכן עומדים בבסיסה של רוחניות הניו אייג'; נרטיבים של קדמה ואבולוציה תרבותית, הומניזם אוניברסלי המצדד בזכויות האדם ומאדיר את יכולותיו, ומעל לכול, אינדיבידואליזם המייחס לפרט אחריות ושליטה על חייו ומדגיש את ייחודו. ואולם, גם מקומם של עקרונות פוסט־מודרניסטיים אינו נפקד: פקפוק במבנים דוגמטיים (מהמדע ועד הדת), ביקורת וחשד כלפי סמכות חיצונית (פוליטית, מדעית ודתית) והתנגדות לחלוקה בין תרבות "גבוהה" ל"נמוכה" אגב תמיכה באקלקטיות פרגמטית.

הייחוד של הרוחניות הניו אייג'ית טמון בכך שהיא מטעינה את המאפיינים המודרניסטיים והפוסט־מודרניסטיים במשמעויות רליגיוזיות. למשל, האדרת יכולותיו של האדם התבטאה במודרנה באמונה בכוחה של התבונה האנושית, ואילו הניו אייג' מעלה על נס את כוחותיו הרוחניים של האדם ואת יכולותיו המאגיות, ועל פי רוב אף מציג אותם במונחים של אלוהות. על כן אפשר לראות בניו אייג' נדבך רוחני נוסף הנבנה על גבי תפיסות מערביות מבוססות. לנוכח האמור לעיל, אין תמה שרובו המכריע של קהל הניו אייג' בישראל בא מקרב הקבוצה החילונית, כפי שנסביר בהמשך.

חילוניות בישראל

החלוקה הקלאסית – הן במחקר והן בשיח הציבורי בישראל – לקבוצות זהות על בסיס דתי מציעה ארבע קבוצות מסודרות לפי מידת דתיות יורדת: חרדים, דתיים־לאומיים, מסורתיים וחילונים. במחקר מופיעים שני כיווני ערעור על חלוקה זו (לפירוט ראו גודמן ופישר, 2004): הכיוון האחד מדגיש שחילונים אינם מנוכרים לחלוטין לדת אלא מקיימים ומשמרים סמלים ומנהגים יהודיים־דתיים (ובעיקר את חגי ישראל ואת לימוד התנ"ך), אף על פי שהם מרוקנים את תוכנם הדתי ומחליפים אותו בתוכן לאומי ומודרני (אבינרי, 1994; שפירא 1997; Liebman & Don-Yehiya, 1983). כיוון הערעור האחר מפקפק בעצם קיומן של קבוצות הזוהות השונות, אם מפני שהגבולות המבחינים ביניהן מטושטשים מאוד וחדירים (גודמן ויונה, 2004), אם מפני שקיימות קבוצות נוספות שאינן מיוצגות כראוי בחלוקה זו (למשל גולדברג, 1984; Shokeid, 1995), ואם מפני שהבסיס למיקום על הרצף בין דתיות לחילוניות צריך להיות אישי ולא קבוצתי, שכן בקרב רבים בציבור ה"חילוני" נפוצות הן אמונות והן פרקטיקות דתיות (לוי, לוינסון וכ"ץ, 2002). אם כן, חילוניות ישראלית אינה אלא טיפוס אידיאלי. ואף על פי כן, ההבחנה בין חילונים לדתיים עדיין דומיננטית בשיח הציבורי הישראלי ובהזדהות העצמית של חילונים, ומופיעה שוב ושוב גם בשיח הניו אייג' הישראלי.

בהמשך המאמר נראה שאף שבניו אייג' הישראלי ניכרים לכאורה גוונים בעלי אופי חילוני יותר (שנכנה "התנגדות") בצד גוונים בעלי אופי דתי יותר (שנכנה "שימור"), הוא מכיל מרחב פעולה (שנכנה "עיבוד") המשלב ביצירתיות בין דתיות לחילוניות ומייצג במובהק קבוצת זהות חדשה. מרחב פעולה חדשני זה מאיר את הגוונים הדתיים והחילוניים באור חדש ומאפשר לאפיין את השדה כולו כ"חילוניות רליגיוזית". על החידוש שבמצב עניינים זה תעיד גם הנטייה הרווחת בניו אייג' הישראלי להסתייג מתיוג של שייכות לקבוצת זהות המקובלות (דתי, חילוני וכו').

שלמה דשן (1997) עמד על כמה דרכי התייחסות של חילונים בישראל למסורת ליל הסדר. במחקרו נמצא שלעיתים הם נוקטים שתי דרכים סותרות בה בעת: האחת היא המשכיות, דהיינו שימור של מנהגים וטקסטים דתיים, והאחרת היא התעלמות מהם או ביטולם במכוון ("חיסולם", כלשונו). העובדה ששתי הדרכים ננקטו בעת ובעונה אחת הבליטה את המבוכה של החילונים והעלתה תהייה בלתי פתורה: מדוע רוב החילונים, למעט בני הקיבוצים, לא נקטו דרך של חידוש ויצירה? דשן אף מגדיר את הזהות הישראלית החילונית כזהות שכוללת כמה מרכיבים מסורתיים שאינם מתיישבים עם אידיאולוגיה חילונית צרופה, וכך נותרים החילונים עם מארג סמלי בלתי ברור (שם, עמ' 544-545). מתח לא פתור זה בין שימור המסורת ללא שינוי ובין הזרמת תוכן ומשמעות חדשים לתוכה זוכה לעושר של פתרונות בניו אייג' הישראלי. את הפתרונות הללו נציג בהמשך המאמר על פני ציר המקביל הן לארבע קבוצות זהות (של דתיות וחילוניות) והן לאפשרויות היצירה הדתית של דשן (בין המשכיות לביטול). כאמור, הציר כולו נושא אופי רליגיוזי.

אנו מציעים לנתח את המתח האמור באמצעות התבוננות בשלושה בסיסים רעיוניים שעליהם עומדת החילוניות בישראל. האחד הוא הדת היהודית, שחילונים רבים משלבים אלמנטים מתוכה באורח חייהם באופן וולונטרי, ועל פי רוב גם פרטי. מחקרים חוזרים ומדגימים את שילובן של פרקטיקות ואמונות יהודיות בחייהם של חילונים בישראל, משמירת שבת וחג ועד אמונה באל ובאמיתות התורה (וראו לוי, לוינסון וכ"ץ, 2002). הבסיס הרעיוני השני הוא הלאומיות הציונית, שמלבד המוטיבים היהודיים-דתיים המשוקעים בה בלבוש מחולן (Liebman, 1998; Liebman & Don-Yehiya, 1983), היא שואבת גם מהלאומיות המודרנית המערבית (קימרינג, 2004). הבסיס הרעיוני השלישי מורכב מהנאורות המודרנית ומהשיח הפוסט-מודרניסטי. כמובן, המינון המדויק של כל אחד משלושת הבסיסים אינו אחיד אצל כל החילונים, אבל בהכללה אפשר לכתוב את שיווי המשקל של התרכובת "עסקת החבילה החילונית"³.

הציונות, שכוננה את עסקת החבילה, יצרה מערך יציב יחסית כשהזרימה למנהגים וסמלים יהודיים תכנים לאומיים ומודרניסטיים שתפסו את מקומם של התכנים הדתיים (אבינרי, 1994; שפירא, 1997; Liebman & Don-Yehiya, 1983). אך בהדרגה הופר האיזון, בעיקר עם הוספת אלמנטים פוסט-מודרניסטיים לבסיס המודרני (Kimmerling, 2001; Shafir & Peled, 2000). שינוי זה הוביל למתח שעליו מצביע דשן בקרב הקבוצה החילונית, ושבמסגרת

3 זהויות קבוצתיות אחרות בישראל כוללות אף הן את שלושת הרכיבים הללו, אך במינונים אחרים, ואלה מבחינים אותן מזהות החילונית. לדוגמה, אצל החרדים הבסיס הרעיוני היהודי חזק יותר והבסיס המודרני/פוסט-מודרני חלש יותר.

ההמשגה שהצענו אפשר לראותו כמפר את שיווי המשקל בין הבסיס הרעיוני היהודי לשני הבסיסים האחרים: המשמעויות הלאומיות והמודרניסטיות שהוקנו למסורת היהודית בעשור עתה צורמות ובלתי משכנעות. בעשורים האחרונים מתרבים הניסיונות החילוניים ליצור איזון מחודש בין שלושת הבסיסים הרעיוניים, כגון חזרה בתשובה (גודמן, 2002; Beit-Hallahmi, 1992), הצטרפות לקבוצות דתיות חדשות (Beit-Hallahmi, 1992), והתמקדות במסורות של תת קבוצות אתניות (גולדברג, 1984; Lehmann & Siebzehner, 2006) והתחדשות חילונית (אזולאי וורצברגר, 2008; שגיב ולומסקי-פדר, 2007). אנו נעסוק בניסיון להטעין את המנהגים והסמלים היהודיים בתוכן משמעותי שהולם את הבסיסים הרעיוניים האחרים ובאופן שיפתור את המתח בהצלחה באמצעות שיווי משקל חדש ובעל לכידות רעיונית בעלת אופי חילוני-רליגיזי. ההטענה של המסורת היהודית בתוכן חילוני כמעט מעולם לא נשאה אופי רליגיזי,⁴ ובכך מציע הניו אייג' חידוש משמעותי.

אם כן, הניו אייג' נקלט בחברה הישראלית – ובייחוד בקרב הציבור החילוני – בתקופה של דינמיות בעיצוב הזהויות הקבוצתיות, והוא תורם את חלקו לתהליך זה. כמו כן, מחקר מהזווית של הניו אייג' הישראלי שופך אור על המערכים הקיימים של עסקת החבילה החילונית ומאפשר לנו לבחון מחדש את שיווי המשקל בין רכיביה, את עוצמתם היחסית, וגם את הסתירות הפנימיות ביניהם.

כלי יעיל לעמוד על רכיבים אלה הוא בחינת היחס להלכה בשיח הישראלי הניו אייג', וזאת מסיבות אחדות: המעמד הייחודי שיש להלכה בקרב הציבור החילוני בישראל; חשיבותה בשרטוט קווי המתאר בין הקבוצות בחברה הישראלית; הניגוד הפוטנציאלי שבין עקרונות שבלב הניו אייג' ובין ההלכה; וההיבט הלוקלי הישראלי שמכניסה ההלכה לתופעה הגלובלית של הניו אייג'.

מעמד ההלכה בישראל

כאמור, בהווי הציבורי של מדינת ישראל הוטמעו תכנים, טרמינולוגיה ופרקטיקות מהמסורת היהודית. לפיכך גם הציבור החילוני מכיר רבים מההלכות והמנהגים היהודיים בצורתם האורתודוקסית, אך היכרות זו היא בדרך כלל שטחית ופולקלוריסטית. מצב עניינים זה מבטא מתחים פנימיים ביחס לרכיב היהודי בזהות החילונית. כך, המתח שבין הלכה מחייבת ובין חופש הבחירה האישי, והמתח שבין זהות יהודית בלעדית ובין זהות מודרניסטית היברידית מוכּנים בתוך עסקת החבילה החילונית. ואולם, היעדר ידע הלכתי מעמיק בקרב החילונים הוא גם בסיס לפרשנות יצירתית שעשויה לפתור את המתחים במידת מה. בד בבד, ההשתייכות הקבוצתית והזהות האישית של הפרט נקבעות – הן בעיניו והן בעיני הקהילה והממסד הדתי – על פי הפרקטיקות ההלכתיות שהוא מקיים. בשל הנראות של קטגוריה מְכַחֵנָה זו, ההלכה היא אחד הקריטריונים המרכזיים להבחנה בין מגזרים יהודיים בכלל

4 בהיסטוריה היהודית-ישראלית החדשה אמנם היו מופעים אחדים של התערורות רליגיוזיות חילונית (שמייצגיה הם למשל מרטין בובר וא"ד גורדון), אך השפעתם של אלו בקרב חילונים בני ימינו בישראל זניחה.

ומגזרים יהודיים בישראל בפרט. ואכן, המחקר על קבוצות זהות בישראל – בין שהוא מאשש את החלוקות המקובלות (Kedem, 1995) ובין שהוא מתנגד להן (ראו לעיל) – בוחן את מידת הדתיות של ישראלים לפי הקפדתם על שמירת מצוות.

נדגים את המתחים הללו ואת מקומה של ההלכה בעיצוב גדרות ה"חילוניות" באמצעות ניתוח השבת החילונית (והשוו עם פרומן, 2004): הצביון היהודי של המדינה מתבטא בכך שמוסדות הציבור סגורים בשבתות (בתי ספר, משרדי ממשלה, תחבורה ציבורית וכדומה). כמו כן, רוב האוכלוסייה אינה עובדת בשבת, וגם על מרכזי מסחר פרטיים מוטלות מגבלות חוקיות המווסתות את פעילותם. לתופעה זו השלכות אחדות על תפיסת הציבור החילוני את השבת: ראשית, היא מעוררת התקוממות וביקורת כלפי מה שנתפס ככפייה דתית וכהתערבות של הממסד הדתי בפוליטיקה ובחיי הפרט. שנית, התופעה מעצבת הבנה שטחית של ההלכה: החילוני רואה את הפרקטיקה ההלכתית כפי שהיא באה לידי ביטוי בספרה הציבורית, אך אינו ער לעומקו ולפרטיו של ההיגיון ההלכתי ואינו רואה את ביטוייו בספרה הפרטית. שלישית, ההיגיון של שמירת שבת מתורגם בקרב חילונים רבים לערכים שאֵתם הם יכולים להזדהות, כגון זכויות סוציאליות או רווחה ותרבות. לכן לעתים קרובות עולות בציבור החילוני הצעות נטולות אופי רליגיוזי שמטרתן לשפר את צביון שמירת השבת במדינה לאור ערכים אלה ולא בכפוף להיגיון ההלכתי־אורתודוקסי. זאת ועוד, הפרקטיקות הנקוטות בשבת בידי פרטים יקבעו כיצד יזהו ויזוהו מבחינה קבוצתית. לדוגמה, הנוסע לבית הכנסת בשבת במכונית אינו "דתי־לאומי" כי אם "מסורתי".

ניו אייג' לנוכח ההלכה

בין ההלכה ובין אלמנטים מסוימים ברוח הניו אייג' מתקיים ניגוד פוטנציאלי. בעוד שביהדות, שהיא דת הלכתית, העשייה הדתית חשובה מהאמונה, הרי הניו אייג' – כמו הנצרות שממנה צמח (בעיקר בגרסתה הפרוטסטנטית) – מתמקד במידה רבה בצד האמוני. מורה רוחני אמריקאי נודע בנוי אייג' הגלובלי, ניל דונאלד וולש, מציב בין עיקרי תורתו את המימרה: "אין דבר שעלינו לעשות". וולש מוסיף ומצטט את אלוהים בספרו (וולש, 1999, עמ' 335-336): "תפסיקו לנסות להשתמש ב'עשייה' כדי לפתור את בעיותיכם, אלא לבוא ממצב הוויה שיגרום לחוויה של אותן 'בעיות' להיעלם ולתנאים להתנדף".

להתנגדות העקרונית של הניו אייג' להדגשת חשיבותה של העשייה מצטרפת עוינותו לחוק או לאמונה מחייבים וקריאתו לבחירה אישית של אורח החיים, המחויבויות והאמונות.⁵ התנגדות זו לאורח חיים קולקטיבי המחייב את הפרט אפשר למצוא בסרט הניו אייג' המצליח "הסוד" (Heriot, Byrne, Goldenfein & McLindon, 2006), המסתיים בהמלצה: "היו קלילים בנוגע לכך, השתעשעו עם זה. אין דבר שאותו אתם אמורים לעשות, רק דברים שאתם רוצים לעשות" (תרגום שלנו – אק"א ומר"מ).

הניו אייג' כתופעה גלובלית לובש ברחבי העולם אופי מקומי (Rothstein, 2001), ובהקשר הישראלי ההלכה היא פריזמה נוחה לבחינת אופי זה. למרות הניכור החילוני

5 אף על פי שקיימות בניו אייג' מסגרות שבהן יש מחויבות לפרקטיקות מסוימות, מסגרות אלו נדירות, הפרקטיקות משתנות ממסגרת למסגרת, וכל ניסיון ליצור בסיס אחיד ומחייב ייתקל בעוינות.

להלכה, לא זו בלבד שחסידי הניו אייג' הישראלים מקיימים בפועל פרקסיס יהודי-דתי (ככל החילונים בישראל), אלא שאימוץ הניו אייג' גורם להם לעסוק בזהותם הדתית ביתר שאת, והכלי העיקרי העומד לרשותם לצורך כך הוא ההלכה. ממאפיינים של חברות מערביות אחרות שבהן היא משגשגת, שרובן נוצריות (ובעיקר פרוטסטנטיות) במקורן. מאחר שההלכה היא חיבור לדת המבוסס על פרקסיס ולא על דוגמה, נקודת המפגש בין הניו אייג' הישראלי לזהות היהודית – בין שהיא נקודת מפגש של עימות והתנגדות ובין שהיא מציעה קבלה וחיבור – תתבטא במידה רבה ביחס להלכה. כך, כשם שהיהדות נתפסת אצל אנשי ניו אייג' ישראלים חילונים ככלים הלכתיים, גם העניין המוגבר שלהם בדת (במסגרת פעילותם בזירת הניו אייג') מביא אותם לתפוס את הפרקסיס היהודי כפעילות רליגיוזית בהתאם לסגנון הניו אייג'.

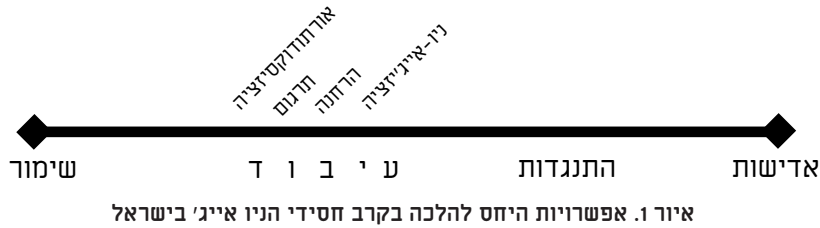
מתודולוגיה

אנו עוקבים אחר הניו אייג' בישראל במשך כעשור, ובמהלכו ערכנו – בנפרד וביחד – עשרות ראיונות שטח וראיונות עומק עם מורים רוחניים ופעילים בשדה; השתתפנו במאות אירועים (טקסים, סדנאות, קורסים ופסטיבלים) ברחבי הארץ; קראנו עשרות ספרים מרכזיים ומאות מאמרים; ועקבנו אחרי התכתבויות בכמה פורומים באינטרנט. לשם בחינת היחס להלכה מיינו את מגוון החומרים שעמדו לרשותנו לפי המוטיבים הרלוונטיים השונים שעלו בהם, ולבסוף הגענו להכללות תיאורטיות, כשבכל מקרה ומקרה בחרנו דוגמאות מייצגות ככל האפשר לשם המחשה. משקלם של טקסטים בדוגמאות שבחרנו הוא רב, מפני שהם מציגים במפורש ובפירוט את ההטענה המחודשת של המסורת היהודית במשמעויות רליגיוזיות בעלות אופי ניו אייג'.

היחס להלכה בניו אייג' הישראלי

את היחס להלכה בניו אייג' הישראלי אנו מציגים באמצעות ציר (ראו איור 1) שבקצהו האחד אדישות להלכה והתעלמות ממנה, ובקצהו האחר שימורה המלא בגרסתה האורתודוקסית. בתווך אנו מציגים שתי קטגוריות מרכזיות: בצד האדישות אנו מציגים את ההתנגדות להלכה, ובצד השימור אנו מציגים עיבודים של ההלכה בעקבות המפגש עם הניו אייג'. שתי האפשרויות שבתווך מבטאות תוצרים היברידיים (Nederveen Pieterse, 1995) של המפגש הבין-תרבותי של הניו אייג' וההלכה היהודית.⁶

6 הציר פורש מגוון אפשרויות אנליטיות, אך בפועל אדם אחד עשוי להתמקם בהזדמנויות שונות בנקודות שונות על פני הציר.



אדישות

אמפירית, המשקל היחסי של כל אחת מארבע הקטגוריות בקרב חסידי הניו אייג' בישראל אינו אחיד, ונראה שהאדישות, דהיינו היעדר יחס כלשהו לנושאים הלכתיים, היא הרווחת מכולן. הסבר אפשרי לכך הוא שרוב הפונים לרוחניות הניו אייג' הם בני הציבור החילוני, שהמפגש שלהם עם ההלכה אמנם תכוף, אבל אינו נעשה מתוך בחירה ואינו נושא משמעויות עמוקות עבור הפרט, ולכן הוא מובן מאליו ואף שקוף בחייו. כמו כן, ההלכה אינה משחקת תפקיד חשוב בעיצוב הזהות הרוחנית של חילונים (לפחות לפני פנייתם לדרך החיפוש הרוחני), וההיגיון ההלכתי האורתודוקסי אף מתנגש בעיניהם עם ערכים מודרניסטיים שעל ברכיהם התחנכו כגון בחירה אישית, ספונטניות ואוניברסליות. אגב, מסיבה זו הקצה המנוגד של הצייר – שימור הלכתי (שבו נדון בהמשך) – הוא שולי בשיח הניו אייג'.

בקרב הדוברים בניו אייג' בישראל אפשר למצוא כאלה שמתייחסים להיבטים יהודיים והלכתיים במידה רבה יחסית וכאלה שמתייחסים אליה במידה פחותה, אך חלק ניכר אינו מתייחס אליהם כלל, ומעטים בלבד, בשולי השיח, מתמקדים בהם, אף שנראה שתופעה זו הולכת ומתרחבת.

התנגדות

לכאורה, ההתנגדות להלכה בשיח הניו אייג' הישראלי דומה מאוד להתנגדות אליה בשיח החילוני הישראלי. בדומה למאמץ ההיסטורי של הציונות החילונית להטעין את הסמלים והמנהגים היהודיים במשמעויות מודרניסטיות ולאומיות (לאום, משפחה, קשר לקרקע וכדומה) בד בבד עם העלאת טענות המתנגדות מפורשות להלכה, גם הניו אייג' הישראלי מטעין את המסורת במשמעויות ההולמות את רוחו ומשמיץ אף הוא התנגדות מפורשת למסורת ולהלכה. אך המשמעויות וההתנגדויות הניו אייג'יות אינן חילוניות גרידא, כי אם חילוניות-רליגיוזיות. דוגמה לכך נביא מדבריה של מורה רוחנית שזכתה לפרסום רב בישראל, שלי⁷ המבקרת את הממסד הדתי ומציעה חלופה רליגיוזית מועדפת בעיניה. הביקורת על ההלכה מתמקדת בדימוי של הפרוטוקול ההלכתי האורתודוקסי ככזה שמכתיב קביעות, צייתנות ופרקטיקה (עשייה) ולכן כנחות מדרך הנסמכת על ערכים של התפתחות הפרט ואוטונומיה, ערכים חילוניים מודרניסטיים הלוכשים כאן אופי רליגיוזי:

שום דבר לא קבוע, ואנשים מחפשים משהו קבוע. זאת הצרה הגדולה, זה מה שעושה עבודת אלילים בעיניי. החיפוש אחרי היציבות. "מה? תן לי אלוהים קבוע, תן לי

7 כל שמות המרואיינים בדוים, אלא אם צוין אחרת.

חוק, תן לי משהו שאני יודעת [...] שלא ישתנה לי כל הזמן, כי אין לי יותר כוח להתמודד עם שינויים", אר־קיי? והתפיסה הזאתי של צמיחה, של התפתחות [אלוהות הפרט], היא תפיסה חופשית, תפיסה ליברלית. התפיסה המקובלת יותר היא תפיסה של צייתנות, אר־קיי? אז כשאתה מדבר אתי על דתות אתה מדבר אתי על סוג מסוים של צייתנות [...] גם להגיד לילד "תעשה פיפי לא במכנסיים" זה סוג של צייתנות. מציית, וזה משרת אותו בסופו של דבר, אבל זה סוג של צייתנות [...] אני חושבת שתהליך של צמיחה אישית [רוחנית] לא יכול להתקיים בצייתנות. צייתנות יכולה להוביל אותך למקום מוגדר מראש. אתה טוב על פי סקאלה שנקבעה.

למרות הדמיון בין ההתנגדות החילונית לכפייה דתית ובין ההתנגדות הניו אייג'ית להלכה, אפשר להצביע על חידוש בהתנגדותו של הניו אייג', המתבטא בשתי מגמות שנציג להלן. מגמות אלו מציעות עמדות מנוגדות באשר לגבולות וליחסים שבין חילונים לדתיים, ושתיהן נובעות מאופיו הרליגיוזי של הניו אייג'. המגמה האחת היא החרפת המתח ביחסים והצגת המאבק בין הקבוצות כדתי, והאחרת היא ריכוך של ההתנגדות החילונית המקובלת והתגברות תחושת הקרבה אל הקבוצה הדתית.

דוגמה להצגת המאבק בין חילונים לדתיים כדתי-אידיאולוגי אנו מוצאים בריאיון עם עמרי, מורה רוחני ותיק ומוכר, שבו אלוהים עצמו מגויס נגד הדת:

בגדול אני רק יכול לספר לך שאם אתה היית יושב היום כאילו עם יהוה פה ומדבר אתו, הוא היה אומר לך, "נשבר לי הזין מהדתיים. הם נמצאים לי כאן [קופץ את אצבעותיו על העורק בצווארו]. אני לא יכול לעזוב את העידן הזה בגלל התלות הרגשית שלהם". ואחד הדברים שגם נמסרו כתוצאה מזה, זה שכל מי שרוצה לרדת היום [לגוף אנושי] [...] כשהוא יושב בקפה עם יהוה, הוא אומר לו, "אני מוכן שתרד, בתנאי שאתה מכפיש את הדת. כדי שכשאתה תגיע לכאן תגרום לזה שאנשים יעזבו את הדת ויעזבו אותי. שילכו מפה. אז תרד כי חייבים לעשות את זה". לכן כל הדת היא גורא מעופשת.

בניגוד לעמרי, עדי, שחיברה ספרים רוחניים אחדים, מציגה מגמה של התרככות ביחס שבין חילונים לדתיים:

אני מאוד התרככתי. אני פעם שנאתי דתיים מאוד, לא יכולתי לסבול שניגשים אליי לתת איזה פלאייר או משהו, או [שמים לי אחד] על המכוננית [...] היום אני הרבה יותר רכה, ואני אומרת, אר־קיי, איש באמונתו יחיה. אני יכולה להבין אותם יותר. פעם בכלל לא היה מקום בחיים שלי לאלוהים, למלאכים. היום, כשאני מכירה, אני אומרת ההבדל לא כל כך גדול סך הכול, רק שהם חיים באיזושהי מסגרת מאוד לוחצת ומאוד ברורה של "עשה" ו"אל תעשה", שהחוקים ברורים.

מעניין להצביע על כך שעדי רואה את ההלכה כקריטריון המבחין העיקרי (ואולי היחיד) בינה לבין דתיים ומציגה קו דמיון הנוגע לפן האמוני, ובעיקר לאמונה המשותפת בקיומו של עולם על־טבעי.

הבחנה נוספת בין סוגי התנגדות להלכה בניו אייג' הישראלי היא בין התנגדות עקרונית, שהיא חריפה יותר, להתנגדות מעשית, שהיא מתונה יחסית. למשל, דבריה של שלי שהובאו לעיל מבטאים התנגדות עקרונית להלכה ומציגים אותה כ"עבודת אלילים" המתבטאת בקביעות, במרשמיות (prescriptivity) ובצייתנות בתחום הדתי. לעומתה, עדי ביטאה בפירוש את מגמת ההתרככות המאפיינת את ההתנגדות המעשית, הגורסת שכוונותיה של ההלכה טהורות, אך היא אינה כלי יעיל להשגתן.

דוגמה נוספת להתנגדות עקרונית מצויה בדבריו של שי טובלי (2006), מורה רוחני בולט המבטא בשם הישות "הבודהא מאוריון": נציג היוצרים הגלקטיים" תפיסה אבולוציונית שמייטרת את היהדות ואת ההלכה, ומציג את הניו אייג' כממשיך דרכה האמיתי:

שוב שתבינו למה בראנו מלכתחילה את היהדות [...] המטרה היתה להגיע לרמה של הפשטה בתפיסת האלוהים [...] לכוונן מערכת יחסים יציבה עם אותה תפיסת אלוהים מופשטת חיצונית, וביססנו אותה דרך מה שמכונה כאן התנ"ך, שהוא מבחינתנו ספר של קודים וצפנים שעמלנו עליו לא מעט [...] אלא שמה שנראה היה כל כך מסודר ונחמד בימי משה, נטרף לחלוטין עם בואו של ישוע [...] ישוע החל לדבר על הקשר עם אותה תפיסת אלוהים חיצונית, כעל קשר שהטבע שלו הוא אהבה. ולאהבה, כידוע, אין חוקים, אין מסגרות, אין מגבלות ואין תבניות.

ההתנגדות המעשית, לעומת זאת, מבטאת הזדהות חלקית עם ההיגיון הדתי-הלכתי, כשההלכה נתפסת ככלי רליגיוזי לגיטימי ואף רצוי, אבל לא באופן שבו הוא משמש את הממסד האורתודוקסי. ביקורת כזו אפשר למצוא בספרו של המתקשר זאב אבירו, שמוסר את התנגדותו של המלאך רפאל לניסיון של הממסד להשליט את ההלכה כחלופה יחידה, המונעת בחירה אישית (אבירו, 2002, עמ' 93):

גם תפילות וגם מצוות הן דבר שהוא בגדר של כלי חיבור לאור [...] כל רמת חיבור שהאדם יכול לבצע כדי להתחבר לאור אינה פסולה. כלי המצוות והתפילות הן בגדר מתת שהאדם בספירת מלכות קיבל מידי הבורא. השימוש בהן בצורתן המדויקת נותן לאדם את הכלים לחוות את האור, לקבלו ולהשתמש בו [...] בכך שמאלצים בעזרת כוח את האדם לבחור רק בכלי התפילה והמצוות, יוצרים אצלו את ההתנגדות הפנימית לכפייה זו. הרי ברור הוא כי תפילות ומצוות הנעשות שלא מתוך אהבה לבורא והבנת המטרה שלשמה הן נעשות, הן פסולות ותפלות ואינן יכולות לסייע בידי האדם המבצע כך את התחברותו לבורא.

גם דוברים אחרים מדגישים את הביקורת כלפי הממסד הדתי ולא כלפי הרעיון ההלכתי. אפילו הניאור-אורתודוקסיה הניו אייג'ית בישראל מבטאת לעתים התנגדות להלכה ומבקרת בחריפות את הממסד הדתי, ומעידה בכך על חציית הקווים בין זהות חילונית לדתית שמתאפשרת על סמך הבסיס הרליגיוזי של הניו אייג'. ר' מרדכי גפני, שהיה ממנהיגי זרם היהדות המתחדשת (Jewish Renewal) בישראל, מותח ביקורת על הממסד הדתי, ובצד התנגדותו לכפייה הדתית מוסיף ביקורת על מעורבותו של הממסד הדתי בפוליטיקה ועל עיסוקו בשאלות תפלות וטכניות (אצל ליבנה, 2004):

צריך לשחרר את היהדות מכל הממסדים. הממסדים הם חילול השם. אם אוטובוסים צריכים לנסוע בשבת בשביל הרוב הלא אורתודוקסי, אז שיהיו אוטובוסים. ואם צורכי הרוב הזה תובעים נישואים אזרחיים, אז צריכים להיות נישואים אזרחיים. ואם הומוסקסואלים ולסביות רוצים לחיות ביחד באהבה, אז צריכים להיות נישואים ביניהם. רק אם נשחרר את כל הכבלים של הממסד הדתי, תוכל היהדות להתמודד באופן חופשי בשוק הרעיוני ומבלי להתכסות בעליונות ממסדית [...] השאלה שכל גדולי הרבנים עוסקים בה עכשיו, אם הטונה הוא דג כשר או לא, היא בעיני לא שאלה יהודית מהותית. שאלה יהודית מהותית היא שאלה שמעצבת את החיים.

שלא כמו רוב הדוברים שהצגנו, גפני מביע עניין של ממש בהלכה. אף שהוא שותף לביקורת הניו אייג'ית על ההלכה ועל הממסד הדתי, הרי הוא מקווה למהפכה הלכתית במסגרת הממסד, ואילו האחרים אינם רואים בהלכה חלק (ואפילו חלק פוטנציאלי) מעולמם הרוחני. הגישות המביעות התנגדות להלכה מבטאות בדרך כלל התעניינות שולית – כמעט אדישות – כלפי העולם ההלכתי. גפני, לעומת זאת, עוסק באפשרות לשלב בין הרוחניות הניו אייג'ית ובין ההלכה, ולכן מתקרב במידה רבה לקטגוריה הבאה על גבי הציר: עיבוד.

עיבוד

אם נשוב ונעיין בציר, ככל שאנו מתרחקים משני קצותיו, כך ההתמודדויות עם שאלת ההלכה נעשות מורכבות יותר ומבטאות יחס אמביוולנטי יותר. האמביוולנטיות הגדולה ביותר מתגלה בקטגוריית העיבוד, שבה הבסיס הרעיוני היהודי והבסיס המודרני/פוסט-מודרני (בלבושו הניו אייג'י) משתלבים זה בזה במינונים שונים. כשהמינון נוטה לכיוון הערכים הניו אייג'יים, אנו מכנים את המגמה "ניו אייג'יזציה", ואילו כשהוא נוטה לאשר את המסורת ההלכתית – "אורתודוקסיזציה". בתווך שבין שתי מגמות אלה אפשר לתאר דגמים אחדים של עיבוד, בהם שניים שנתאר בהמשך כ"הרחנה" ו"תרגום".

ניו אייג'יזציה

את אופי השילוב הנוצר במפגש בין דת לניו אייג'י נוח לזהות בעיקר כשמתרחש עימות מפורש או כשנחשפת התלבטות ברורה בין ערכים המייצגים בסיסים רעיוניים שונים. להלן נציג שתי דוגמאות של התנגשות ערכים בנושא הלכתי מתוך ספר שבו שולה ישראלי, חילונית בת קיבוץ, מתקשרת את האר"י (המפורסם שבמקובלי צפת במאה ה-16). בעקבות כל אחת מהדוגמאות נציע הכללות לגבי אסטרטגיות התמודדות עם ההלכה על ידי חילונים חסידי ניו אייג'י ולגבי אופני הכרעה תרבותית בין ערכים מתחרים. הקטע הראשון עוסק במצוות איסור אכילת חמץ בפסח, המוצגת כמנוגדת לערך אחר, ערך החופש (ישראלי, 2004, עמ' 168):

לטבע ישנו מולד חדש, שמתחיל באביב ומסמל את החירות, את החופש. לא סתם נבחר האביב כזמן יציאת בני ישראל לחרות מעול העבדות בארץ מצרים, כי זהו זמן מולד של היקום כולו – כל היכל הבריאה כולו! בזמן זה, קיבל חופש הבחירה משמעות של זמן ומקום! [...] בחיפזון הזה אפו את המצות כצידה לדרך ולזיכרון מומנט חשוב זה: של החלטה ובצוע, מאז ועד היום – מקפידים באכילת המצה!

ואם שאלת: 'האם יש צורך בהקפדה ושמירת החמץ בחג הפסח?' אומר לכם כך: אין צורך בהקפדה יתירה! אבל חשוב בהחלט להמשיך בויתרון זה של אכילת המצה! כי זהו הזיכרון לחופש והיציאה אל החופש שהם המשמעות והגרעין החשוב ביותר לבני־אדם והאנושות כולה! והעם היהודי המוביל, עליו להקפיד הקפדה יתירה על חופש הבחירה שניתנה מן האלוקים!

אופי חג הפסח כפי שהוא מופיע בטקסט תואם את ההווי הישראלי־חילוני של החג (דשן, 1997), המדגיש את התחדשות הטבע באביב ואת רעיון החירות הלאומית. נושאים אלה התגבשו כמאפייני חג הפסח בראשית הציונות (ראו גם Don-Yehiya, 1995), כשזו ביקשה להחזיר את עם ישראל לארצו ולקיים בה חקלאות ומשטר לאומי עצמאי. הדגש של הציונות החילונית על יהדות כזהות לאומית, ולא דתית, מתבטא אף הוא בטקסט, בהיעדר הבולט של משמעויות הלכתיות ואמוניות של חג הפסח (כגון ביעור חמץ מהבתים, סיפור מכות מצרים וקריעת ים סוף, הדגשת תפקיד האל כגואל ועוד). עם זאת, בעוד הפרשנות הישראלית־חילונית לפסח מצמצמת את מקומו של האל בחג (דשן, 1997; והשוו Frankel, 1980), ייחודה של החילונית הרליגיוזית טמון בכך שהיא מאמצת בנוחות את נוכחותו של האל.

אף שהטקסט אינו מעלים את הפולמוס והמתח שבין שתי חלופות התנהגותיות וערכיות, שתיהן מוצגות כאפשרויות יהודיות: הקפדה על מצוות איסור אכילת חמץ או הקפדה על ערך החופש, שהוא עיקרו של חג הפסח, חג החירות. העובדה שהישות הדוברת היא לכאורה סמכות יהודית דתית, האר"י, נוסכת היגיון וסבירות בהצגת שני הערכים כיהודיים באותה מידה וכמתנגשים זה בזה.

בטקסט מבוצע מהלך כפול: מבחינה תוכנית, הוא משתמש ברעיון יהודי מוכר, הקשר בין פסח ובין חופש (ובכלל זה חופש הפרט), כך שהערך הניו אייג'י־מודרניסטי של העצמת הפרט וחופש הבחירה נתפס כחלק טבעי מהמרקם התרבותי היהודי. מבחינה סמנטית, השימוש במילה הרב משמעית "חופש" מאפשר לחרוג מהמשמעות המקובלת שלה בהקשר של חג הפסח אל משמעויות אחרות, עכשוויות וניו אייג'יות, בלי שהן ייתפסו כנטע תרבותי זר. וכך, הטקסט קושר בטבעיות בין היציאה של עם ישראל לחירות לאומית (המשמעות הרווחת של חג החירות בציונות) ובין חופש בחירה אישי (משמעות קיימת אך שולית במסורת היהודית; ערך מרכזי במודרנה ובניו אייג'), המיושם גם בתחום ההלכתי, ונוצר עיבוד חדש של ההלכה ברוח הניו אייג', כביטוי לאמביוולנטיות שהוזכרה לעיל.

המהלך הפרשני שתואר זה עתה מציג את ההמעטה בחשיבותו של איסור אכילת החמץ לא רק כסבירה, אלא כחלופה הרליגיוזית העדיפה: איסור החמץ מוצג כפרקטיקה סמלית שמטרתה להזכיר את ערך החופש, ולכן ברור שבהתנגשות בין שניהם גובר הערך על הפרקטיקה, שכן הוא המטרה והיא הכלי. כך החידוש ה"הלכתי" מוצג דווקא כ"הקפדה יתרה" על המצוות, כלומר כהתנהגות דתית נעלה יותר: אמנם המצווה היא איסור אכילת חמץ, אך הידור במצווה מאפשר גם לבטל את האיסור. אף על פי שההכרעה הסופית בהקשר זה עשויה להוביל לביטול ההלכה בפועל, הרי קטגוריית העיבוד – כפי שגם דוגמה זו ממחישה – אינה פוסלת את ההיגיון של פרקסיס דתי־הלכתי אלא מקבלת אותו כרעיון רליגיוזי חיובי.

קטע אחר באותו הספר עוסק באופיו של יום הכיפורים ומתמקד במתח שבין המאפיין הבולט של חג זה, צום שנמשך יממה, ובין עיקרון ניו אייג'י של התנגדות לסגפנות (שם, עמ' 84-85):

ביום כיפורים במיוחד, נפתחים שערי שמים [...] לכן, ביום הכיפורים טוב תעשו, שתשבו עם משפחותיכם ותיהנו מקדושת היום הזה. טוב שתלכו לבתי הכנסת ושם תישאו תפילה אמיתית, שתבוא מתוך הלב והנשמה פנימה. הודו לאל בכל אשר יש, ובקשו את כל הטוב העולה בנפשותיכם! [...] אל תענו עצמכם! אהבו את יום הכיפורים, קדשו אותו, אהבו את עצמכם, אהבו את בני משפחתכם, עירכם ומולדתכם. אהבו אדם לחברו! צאו, חגגו את קדושת החיים, בכל הטוב אשר לבכם יודע! [...] בוודאי גם תרצו לדעת בענין הצום ליום הזה, כאשר אמרתי לכם עוד בראשית דברי אלו: אל תענו את גופכם דווקא ביום הזה. איכלו אכילה קלה ומטיבה עם השמחה וההודיה ביום הזה, ללא סגפנות מיותרת. הסגפנות, מביאה את הכעס, הרוע והסבל המיותר בחיים, ואינה מביאה היא שום כפרה על מעשים רעים. לא כך רוצה לראות אותנו אלוהינו, כי כולו בא מאהבה. אם תרצו לצום – טוב שתצומו ביום אחר, ביום בו הנכם נותנים חופש לעיכול, למען בריאות הגוף והיכל קודשו. היו בריאים! היו שמחים בחיים!

גם כאן ניכרת הגישה הישראלית-חילונית לחגים. יום הכיפורים נחוג על ידי מגזר זה בעיקר כמפגש משפחתי, ולעיתים גם בביקור חריג בבית הכנסת, שבשל חריגותו נושא אופי של צפיייה מן החוץ על ידי מי שאיננו מכיר את "כללי המשחק", ובכללם את סידור התפילה. לפחות בפרהסיה, כולם נמנעים מלנסוע ברכב ומלפתוח עסקים ומקפידים על הצום: כ-70% מהיהודים הישראלים צמים ביום זה, וכ-60% מבקרים בבית הכנסת (לוי, לוינסון וכ"ץ, 2002, עמ' 16-17). מכיוון שזהו היום היחיד בשנה שבו כל המוסדות והעסקים מושבתים, הוא נתפס כיום דתי ורוחני באופן מיוחד גם בקרב הציבור החילוני.

למרות ההיכרות הרווחת של חילונים עם החג, ולמרות ההבנה שמדובר ביום רוחני במיוחד, היכרות זו נושאת אופי פולקלוריסטי ואף מאופיינת בבורות בענייני הלכה. עצם העובדה שהאר"י, דמות קבלית, משמש בטקסט זה כסמכות הלכתית, מלמדת על בורות זו, וכמוה הצגת רעיון העינוי כמנוגד לאופיו של יום הכיפורים והצעת ההנאה כתחליף ראוי, בנגיד למקראות מפורשים (כגון ויקרא כג, כז-כט), המצווים על עינוי הנפש ביום זה.

בעוד שחילונים המאמצים את הצום ביום הכיפורים מעניקים לו פרשנות אינדיבידואליסטית מודרנית במקום המשמעות הדתית המסורתית (דשן, 1998), הרי בניו אייג'י גם הצום מקבל משמעות רליגיוזית. למעשה, ההנחה של הטקסט היא שמדובר ביום רוחני, והפולמוס נוגע רק לאופן הראוי לציון יום כזה מבין שלוש חלופות: החלופה הראשונה, של סגפנות כדרך רוחנית (ובכלל זה צום), עולה ונדרחית כנטולת תועלת רוחנית, כמזיקה למידות וכמנוגדת לרצונו האמיתי של האל. החלופה השנייה, של צום כדרך רוחנית, עולה אף היא כאפשרות, אם כי בוודאי לא כחובה, וכל עוד היא אינה כרוכה בעינוי ומטרתה בריאות הגוף. החלופה השלישית והמומלצת בטקסט לציון הצביון הרוחני של יום זה היא חוויית אהבה וחגיגת

“קדושת החיים”. החלופה הראשונה היא האופן היהודי הקלאסי לציין את יום הכיפורים, והיא כוללת את הצום כאחד העינויים המחויבים על פי ההלכה ביום זה. אך הרעיון שאלוהים ידרוש עינוי כדרך לכפרה ולהתעלות רוחנית סותר בבירור את רוח הניו אייג' ואת תפיסת האלוהות הניו אייג'ית כאוהבת ומיטיבה. החלופה האחרונה נושאת אופי ניו אייג'י מפורש, בין היתר משום שהנימוקים ל“פסיקת ההלכה” עולים בקנה אחד עם התועלת הרוחנית והפיזית של הפרט.

יש לשים לב שניו אייג'יזציה אינה מופעלת רק על תכנים מהבסיס הרעיוני היהודי, אלא גם על תכנים מהבסיס המודרני, שכעת לובשים אופי רליגיוזי. כשם שהמאבק בין חילונים לרתיים הופך למאבק דתי, כפי שראינו לעיל, כך גם בטקסט זה אנו מוצאים את הפיכתו של ערך “קדושת החיים” לערך רוחני (Heelas, 2008), העושה שימוש בשיתוף השם כדי לשנות את משמעות הביטוי מהימנעות מפגיעה בחיי אדם לתפיסה ניו אייג'ית של חוויית החיים.

אם כן, יום הכיפורים לובש בטקסט אופי ניו אייג'י מובהק שבא לידי ביטוי במוטיבים שנדונו לעיל. יתרה מזאת, אפשר לזהות גישה ניו אייג'ית להלכה בהדגשת הבחירה החופשית (בשאלה אם לקיים את הצום) ובהתאמה האישית (בשאלה מתי לקיים את הצום ובאיזו דרגה של הקפדה). כמו כן, התפיסה המסורתית של טעם המצווה – צום כביטוי לסיגוף – מוחלפת בהבנתו כדרך להשיג בריאות גופנית. אחת הסיבות שמהלכים פרשניים רדיקליים אלה אפשריים ביחס להלכה היא שהדוברים בשיח הניו אייג'י הם חילונים שאינם מחויבים למסורת, למסד דתי ולהלכה, ולעתים אף חסרים ידע בתחום.

בשתי הדוגמאות הוצגו ערכים המקובלים ביהדות ההלכתית כנגד ערכים דומיננטיים בתרבות הניו אייג'י (אף שכל הערכים הוצגו כיהודיים), ובשתיהן הועדפו ערכי הניו אייג'י. למעשה, אפשר למצוא זהות כמעט מוחלטת בין הערכים הניו אייג'יים שבלטו בטקסטים ובין ערכים חילוניים מודרניסטיים (אוניברסליזם, בחירה חופשית, הנאות הגוף). ברם, בטקסט האחרון בולטים יותר אלמנטים רליגיוזיים (כגון עיסוק באופי האל) החורגים מעולם התוכן החילוני. אפשר לומר שהניו אייג'י מחדיר אלמנטים רליגיוזיים לשיח החילוני, וכך יוצר מפגש על בסיס רליגיוזי עם היהדות, שהשיח החילוני הכללי בישראל נמנע ממנו.

אם כך, כשמתקיימת התנגשות בין ערכים יהודיים מסורתיים לערכים המבטאים את רוח הניו אייג'י (לעתים באמצעות ערכים מודרניסטיים), ההכרעה היא לטובת הערכים הניו אייג'יים. זאת ועוד, גם במקרים אחרים שבהם נדונה ההלכה בלי להציג התנגשות ערכית אפשר לזהות מגמת ניו אייג'יזציה של ההלכה. במקרים אלה, הפרקטיקות היהודיות מתורגמות, מוקנות, מנוסחות או מקבלות לגיטימציה באמצעות שיח והיגיון ניו אייג'יים.

ניו אייג'יזציה: הרחנה

סגנון אחד של ניו אייג'יזציה של ההלכה הוא הרחנה של ביצוע המצוות, דהיינו הסתפקות בביצוען במישור הרוחני ולא המעשי-פיזי. מגמת ההרחנה אמנם נמצאה גם בטקסטים יהודיים לאורך כל הדורות, ובייחוד בזרמים מיסטיים (אידל, תשנ"ג), אך ההרחנה הניו אייג'ית אינה שיטתית או מחייבת. דוגמה לכך מצויה בגרסה מורחנת של הלכה הקשורה ביום הכיפורים, והיא בקשת סליחה איש מרעהו טרם החג (מסרים מן העמק, 2005):

נעשה כרגע תהליך ניקוי אשר יעזור לנו להתכונן לקראת החג [...] העלו בעיני רוחכם את אביכם ובדקו איזה שלוש עוולות עשיתם לו ורשמו זאת בפניכם, בקשו סליחה על מה שעשיתם ואחרי שתרגישו שלמים עם זה תברכו אותו... עשו כנ"ל כלפי אימכם... עכשיו תעברו לאחיכם ואחיותיכם ואנשים שאתם מרגישים ריחוק וכעס מהם.

עשו זאת גם עם האלוהים וגם עם עצמכם.

[...] אם כל תשומת הלב ביום הזה הולכת לפעילות והתכנים הופכים להיות הפעילות עצמה ולא חשבון הנפש, של בין אדם לחברו, בין אדם לעצמו ובין אדם לאלוהיו, דבר לא קורה.

קטע זה מציע לקיים את בקשת הסליחה באמצעות דמיון מודרך כתחליף לבקשת סליחה בפועל. יתרה מכך, סופו של הקטע מדגיש שביצוע מורחן של המצווה נעלה על ביצועה בפועל. הפרקטיקה המורחנת המוצעת אף מחלישה את הממד החברתי של הפרקטיקה ההלכתית בהתאם לרוח המודרניסטית המאפיינת את החילוניות – כולל החילוניות הרליגיוזית – הסולדת מהאופי החברתי של הפעילות הדתית המסורתית וממסודה במסגרת שיטתית (Robbins & Anthony, 1980). כצפוי, פרקטיקה זו אינה מוצגת כמחייבת: אף שההתנסות הרוחנית היצירתית בקיום המצווה הולמת להפליא את רוח הניו אייג', הרי מיסודה במסגרת שיטתית היה נוגד רוח זו.

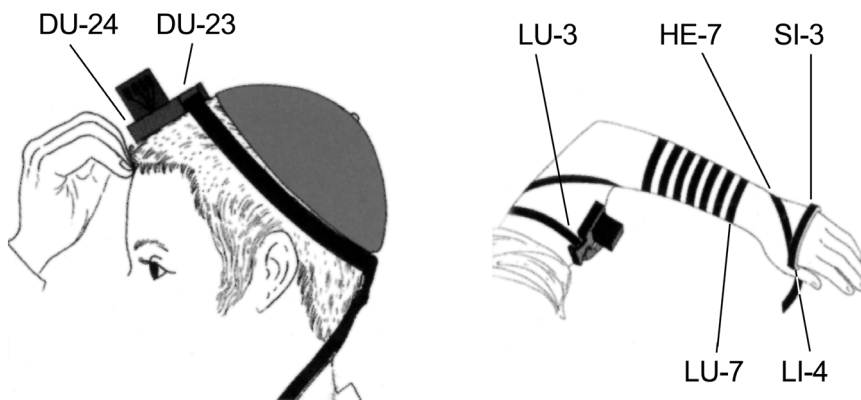
מאחר שיום הכיפורים במסורת היהודית הוא בעל תוכן דתי צרוף (שלא כמו תוכנם המגוון יותר של חגים אחרים, כגון פסח או חנוכה) (דשן, 1997; Sharot, 1991; Don-Yehiya, 1995), אין לחילונים דרך נוחה לחבור אליו, ואין יצירתיות חילונית משמעותית הקשורה בתכניו (דשן, 1998). לעומת זאת, כפי שהדגמנו, הניו אייג' הישראלי אינו מתקשה לציין את החג באופן משמעותי, משום שאינו מנסה להימנע מההיבטים הרליגיוזיים של המסורת היהודית. לעתים מגמת ההרחנה אינה מתבטאת רק בפן המעשי של המצווה, אלא גם בפן התיאורטי שלה, קרי בהרחנה של מהות המצווה. במקרים אלה, הבנה מחודשת של מהות המצווה מובילה לעתים מזומנות להפשטתה, וזו עשויה להתבטא בביטול של ביצועה בפועל ("חיסולה", בלשונו של דשן [1997]), וכן בביטול משמעותה המקובלת או בניסוח מחודש שלה. דוגמה נפוצה במיוחד היא שימוש בעשרת הדיברות כמייצגים תמצית של ההלכה כולה, וזאת כדי להרחין את המסגרת ההלכתית ואת תכניה הקונקרטיים. כשעשרת הדיברות מתוארים כ"צופן קוסמי" במקום כהלכות, קל להגיע לפרשנות המסתפקת בביצוען באמצעות מהותן הפנימית, שהיא אהבה (בהט, 2004, עמ' 8-10). כך, כשמצוות כיבוד אב ואם מובנת כמתייחסת ל"הורים הקוסמיים", הרי בפועל אין צורך בפרקטיקות המתייחסות להורים הפיזיים, כי אם לישויות מטאפיזיות, שכן "הבורא הוא האב והבינה האלוהית היא האם הגדולה" (אבירז, 2002, עמ' 29). אף כאן, ההלכה, ודרכה גם הבסיס הרעיוני היהודי, מיתרגמים לשפה ניו אייג'ית, וכך הופכים ללגיטימיים, אגב שינויים הדרמטיים.⁸

8 הדבר דומה לחתירה של זרמים ביהדות אמריקה לבטא בטקסים הדתיים מימוש עצמי אישי ייחודי ולפתח את ערך הצדק החברתי האוניברסלי, אגב תשלום מחיר דתי, דהיינו שינוי משמעותי של תכני המסורת (דשן, 1997, בהמשך ל-Liebman & Cohen, 1990 ו-Sklare, 1971).

ניו אייג'יזציה: תרגום

אופן אחר של ניו אייג'יזציה של ההלכה הוא תרגום של המונחים הדתיים והרוחניים לשיח הניו אייג'י, כך שמוזרמת לסמלים ולמנהגים היהודיים משמעות מחודשת הלקוחה משיח ניו אייג'י גלובלי. מהלך זה מאפשר להשתמש בבסיס הרעיוני היהודי, אך להטעינו במשמעות אוניברסליסטית המשיבה את האיזון שלו אל מול הבסיסים הרעיוניים האחרים (הלאומי והמודרני/פוסט־מודרני).

דוגמאות לכך מצויות בשפע בתיאור הקדושה של חפצים, מקומות וטקסטים, ומכאן גם בהסברים הניתנים לפרקטיקות הלכתיות הקשורות בהם. למשל, חסידי הניו אייג'י מתקפים את פרקטיקת הנחת התפילין בכך שזו מסוגלת לשנות לטובה את רמתו הרוחנית של האדם. טענה זו אף "אוששה" על ידי טכנולוגיה המאפשרת לצלם את ההילה, שהראתה שצבע ההילה משתנה בזמן ביצוע הפרקטיקה (הילות, ללא ציון שנה). כמו כן, בין חסידי הניו אייג'י יש הנוהגים לצטט מחקר בדיקור סיני (Schram, 2002) שמוזהה את נקודות הלחיצה של התפילין על הראש והיד עם נקודות דיקור בעלות משמעויות נפשיות ומנטליות בדוקטרינה רפואית זו (ראו אור 2). כאמור, באופן זה נשמר הסמל הפרטיקולרי היהודי, אך המשמעות המוקנית לו היא אוניברסליסטית.



איור 2. פירוש נקודות ההנחה של התפילין לאור תורת הדיקור הסיני (Schram, 2002, pp. 5–6)

אף שהתיקוף הניו אייג'י לפרקטיקות הלכתיות לכאורה מעצים את חשיבותן, למעשה הוא מוציא אותן מהקשרן המסורתי הקלאסי, ועל כן מפחית מתוקפן המחייב. כתוצאה מכך, הפרקטיקות היהודיות הניו אייג'יות אינן מלוות בהמלצה להקפיד על קיומן בהקשר המסורתי (כגון הנחת התפילין, שאינה מוצגת כפרקטיקה הנדרשת דווקא מדי בוקר במסגרת תפילת שחרית), ומשקפות את אופי ההתנסות החילונית בפרקטיקות יהודיות.

אורתודוקסיזציה

דגם נוסף בקטגוריית העיבוד הוא אורתודוקסיזציה של הניו אייג'י, ובו ניכרת דומיננטיות של המרכיב היהודי־דתי. דוגמה לכך אפשר למצוא בשילוב מדיטציה או דיאלוג חופשי עם אלוהים בתוך התפילה, שאמנם אינם מנוגדים להלכה, אך מטים אותה לכיוונים ניו אייג'יים.

אורתודוקסיוזיה נוקטים הן חילונים והן דתיים (לפי הגדרות זוהות הקלאסיות) הרואים בחיוב את ההלכה ככלי רליגיוזי, אך מידת המחויבות שלהם אליה כחטיבה שלמה ומחייבת משתנה, והם מפרשים אותה מחדש באופן אישי וברוח הניו אייג'. האורתודוקסיוזיה נקטת אפוא בקרב קבוצה מצומצמת יחסית בניו אייג' הישראלי, שחבריה מבצעים את סוג העיבוד הרדיקלי ביותר מבחינת המחויבות לשאוב מבסיס הרעיוני היהודי.

באתר האינטרנט של מרכז "שורשים – לצמיחה רוחנית מחודשת", שכל מוריו אורתודוקסים (ורובם המכריע חרדים), מזכיר אחד המורים, אלון הירשברג, את ההכנות הנדרשות בחודש אלול. הירשברג מזכיר את ההלכות המקובלות (מנהגי הסליחות הספרידיים והאשכנזיים והתקיעה בשופר) כתשתית התנהגותית מובנת מאליה, אבל דבריו באשר לחשבון הנפש ותהליכי התשובה הנדרשים מהפרט לובשים אופי ניו אייג' מובהק (הירשברג, ללא ציון שנה):

[... תקופת אלול] על פי הרפואה הסינית זה זמן של מתכת [...] שקשור לגבולות [...] יש כאלה שקשה להם לדעת איך יוצאים מהגבולות, ויש כאלה שקשה להם לדעת איך להיכנס חזרה לגבולות, כי יותר נעים החוסר גבולות [...] וחכמים העירו אותנו ואמרו לנו, "קחו את חודש אלול, וכולו, מההתחלה, תייחדו אותו להכנה, להיטהרות, לעשיית תשובה בנפש, לשוב מהשוטטות שלכם בדרכים זרות, בשדות זרים, לחזור הביתה". לחזור הביתה. [...] החודש זה מיוחד לסליחות, לשחרור ולאיוושי הצטערות על המרחק שלנו, על העזיבה שלנו את הדרך הנכונה, הסטייה שלנו [...] "מה אני צריך לעשות? איפה סטייתי? [...] האם זה באוכל? [...] אני יודע מה אני צריך, אבל תמיד אני הולך למקרר ומוציא דווקא את הדברים שאני לא צריך", אז שם זה העניין [...] מי שיתחבר וישב ויקשיב רגע, "מה עולה בי? איזה צרכים עולים בי?" באמת, אז יעלה הצורך הזה, הצורך לדקדק ולהתבונן פנימה.

הירשברג אינו מוותר במאומה על אופייה המחייב של ההלכה בגרסתה האורתודוקסית (בשונה מסוגי העיבוד האחרים), אך התכנים, הדגשים, הניסוחים והפרשנויות מעוצבים ברוח ניו אייג'ית. השילוב בין שיח אורתודוקסי (בקריאה לחזרה בתשובה המבכה את הסטייה ואת המרעה בשדות זרים) ובין היעזרות בחכמה הסינית כדי להבין היטב את מהות המצווה אופייני לתוצרי האורתודוקסיוזיה. יתר על כן, התייחסותו של הירשברג לגבולות, ביטוי שבהקשר הלכתי-מסורתי מרמז להקפדה יתרה על מצוות, לובשת כאן אופי מודרני (וניו אייג'י) בולט, הן בהדגשת הצורך לצאת מהגבולות והן בהעצמת הסמכות והבחירה האישית, כשכל אחד נקרא לבחון בעצמו אם הדבר המתאים לו ביותר הוא חיזוק הגבולות או להפך, פרימתם. כמו כן, הדיבור העמום (ככל הנראה בכוונה) בנוגע לתיקון פנימי בתחום האכילה רומז מצד אחד לעולם ההלכתי של שמירת כשרות, אבל מצד אחר לעולם התוכן הניו אייג'י הקורא לאכילה "נכונה" במובן הבריאותי והמסורתי. מכאן שתוצרים של אורתודוקסיוזיה לא רק מדגימים שילוב בין שמירה על ההלכה בגרסתה האורתודוקסית ובין שיח ניו אייג'י, אלא גם מציגים הבנה מחודשת של ערכים יהודיים לאור הניו אייג'.

שימור

קטגוריית השימור, אחד הקטבים של הציר, כוללת תוצרים תרבותיים שבהם נשמרת במלואה ההלכה בגרסתה המסורתית ללא השפעה אמיתית של הניו אייג'. אף על פי שקהל היעד של תוצרים אלה הוא אנשי ניו אייג', הרי יוצריהם אינם כאלה. בתוצרים האמורים אמנם מולבשים על גבי ההלכה מינוחים ניו אייג'יים, אך השימוש בהם שטחי וזמני בלבד, ומטרתו למשוך "מחפשים" אל הדרך היהודית האורתודוקסית. כך למשל, במרכז הרצאות מסוג זה פורסמה הרצאה על "השיבה להודו", כשתוכנה היה למעשה "השיבה ל'הודו לה' כי טוב". אף שתוצרים תרבותיים בקטגוריה זו דומים לעתים קרובות לאלו הנמצאים תחת קטגוריית האורתודוקסיוזיה, הרי אפשר לזהות הבדלים ביניהם הן באופי העיבוד המתרחש (או שאינו מתרחש) בהן, והן במניעים העומדים בבסיסן. האורתודוקסיוזיה עושה שימוש משמעותי במינוחים וברעיונות ניו אייג'יים כדי להדגיש היבטים שאפשר לראותם כניו אייג'יים בתוך המסורת, וכך היא מציעה התאמה של הבסיס הרעיוני היהודי לתרבות הניו אייג'. לעומתה, השימור מבטא המשכיות מלאה של הגישה המסורתית כלפי ההלכה בשינוי השפה בלבד, וכך הוא מתעקש לשמר את הבסיס הרעיוני היהודי בלא שינוי של ממש. המניע העומד מאחורי האורתודוקסיוזיה הוא רצון לשינוי אמיתי, דרסטי יותר או פחות, ביהדות המסורתית ובניו אייג'. לעומת זאת, המשמרים אינם מעוניינים להביא לשינוי תוכני ביהדות כלל, אלא "להחזיר" את החילונים ליהדות בטענה שהם מחפשים בניו אייג' את מה שממילא כבר קיים, בגרסה אותנטית, ואף משובחת יותר, בזהות הדתית המקורית שלהם.

דיון

מאפיינים שחזרו לאורך הציר מלמדים על היחס של הניו אייג' הישראלי להלכה כפי שהתגבש עד כה, ובראשם נטייה להקל בקיום המעשי של ההלכה עד כדי ביטולו. גם הצעות לקיים מצוות מוצגות בהקשר המפקיע מההלכה את אופייה כפי שהיא נתפסת בציבור היהודי ישראלי (טוטלית, הכרחית, קובעת הסדרה שיטתית, מדגישה את הביצוע המעשי וכו') ומעניק לה תוקף באמצעות הקניית משמעות רליגיוזית.

אם נחזור לציר היחס להלכה בניו אייג' בישראל ונסכם את הקטגוריות המרכיבות אותו, הרי בקצהו הימני אנו מוצאים את האדישות, המתבטאת בהיעדר עיסוק כלשהו בשאלות הלכתיות. אחריה מצויה ההתנגדות להלכה ולדת, שלעתים גרסתה הניו אייג'ית חריפה מזו החילונית הקלאסית ולעתים מרוככת ממנה. בהמשך הציר מצויה קטגוריית העיבוד, שניתחנה באמצעות מקרים של התנגשות בין ערכים והעלינו שערכי הניו אייג' נוטים לגבור על ערכי ההלכה המסורתית. את תוצרי העיבוד אפשר לפרוש על רצף שבין ניו אייג'יוזיה

9 הבחנה דומה לזו שלנו – בין אורתודוקסיוזיה לשימור – עורך הנגרף (Hanegraaff, 2000, p. 310) בין שני סוגים של רוחניות נוצרית: "מונח לא בעייתי לכאורה כגון 'רוחניות נוצרית' [...] עשוי לשמש שבני מובנים שונים למדי זה מזה שאין לבלבל ביניהם: הוא עשוי לשמש לציון רוחניות ששורשיה במערכת הסמלית של הנצרות, אך הוא עשוי לשמש גם לציון רוחניות שמשמשת במינוחים נוצריים כדי לעצב סוג של דת חילונית" (תרגום שלנו – אק"א ומר"מ).

של ההלכה ובין אורתודוקסיוזיה של הניו אייג', בהתאם לעוצמת ההשפעה של כל עולם תוכן. בקצה האחר של הציר נמצאת קטגוריית השימור, שבה המאפיינים הניו אייג'יים נושאים אופי חיצוני ושטחי.

מבין הקטגוריות שהצענו בציר, הקטגוריה המעניינת והפורייה ביותר הייתה העיבוד. בעוד שהחילוניות הלא רליגיוזית נותרה נבוכה בעודה אוהזת במסורת שהיא אינה מזדהה אתה מבחינה ערכית אך גם אינה מציעה לה תוכן חלופי משמעותי, העיבוד מבטא את היצירתיות והחדשנות הניו אייג'יות, שמביאות לאיזון מחדש בין הבסיסים הרעיוניים של הזהות החילונית היהודית.

כאמור, רוב השיח הניו אייג'י מאופיין באדישות כלפי ההלכה, ואין ספק שהציר אינו מאוזן אלא נוטה בחדות אל צדו הימני. אפשר להסביר נטייה זו בהלימה שבין הניו אייג'י לחילוניות הן מבחינה דמוגרפית והן מבחינה רעיונית. דמוגרפית, למרות היעדר מחקרים בנושא, הרושם שלנו הוא שחלק הארי של אנשי הניו אייג'י בישראל הם בעלי רקע חילוני, והעניין שלהם בהלכה מוגבל. רעיונית, הניו אייג'י הגלובלי נשען על בסיס רעיוני מודרני/פוסט-מודרני, שהוא אחד הבסיסים הרעיוניים המרכזיים של החילוניות בישראל. לא רק לבסיס הרעיוני של היהדות מזרים הניו אייג'י תוכן רליגיוזי, אלא גם לבסיס הרעיוני המודרני/פוסט-מודרני, ומכאן תוכן הנטייה הרווחת לאדישות כלפי ההלכה: חלק ניכר מחסידי הניו אייג'י בישראל באים על סיפוקם הרליגיוזי באמצעות הבנה מחדשת של ערכים מודרניסטיים ופוסט-מודרניסטיים ולא באמצעות עיסוק במסורת היהודית.

כשהרליגיוזיות הניו אייג'ית מוזרמת לבסיס הרעיוני היהודי, דהיינו בקטגוריית העיבוד, משקלה בהענקת משמעות להלכה בדרך כלל עולה על משקלם של התכנים המסורתיים (למעט באורתודוקסיוזיה). למרות שוליותה המספרית של קטגוריית העיבוד, הרי תוצריה והאלמנטים ההלכתיים שבהם מתקבלים כבשר מבשרו של הניו אייג'י הישראלי ואינם מעוררים התנגדות בקרב חסידי. ערכים יהודיים והלכתיים אינם נתפסים כנטע זר בתרבות הניו אייג'י הישראלית בזכות הצגתם בהתאם לכללי השיח המקובלים בניו אייג'י. למשל, אלמנטים רעיוניים יודגשו על פני אלמנטים הלכתיים (כפי שראינו בהרחנה של מהות המצוות). תוצרי העיבוד הם סינתזה מוצלחת ויצירתית, למרות הסתירה הפוטנציאלית בין הלכה לניו אייג'י. לכן אנו מוצאים שגם כאלה המתנגדים להלכה או אדישים כלפיה, וגם כאלה הסולדים ממיצגי קטגוריית השימור, רואים בעיבודים (מניו אייג'יוזיה ועד אורתודוקסיוזיה) תופעה ניו אייג'ית מובהקת ולגיטימית, ואף מוכנים לעתים לקחת בה חלק.

הגבולות בין זהויות קבוצתיות

אימוצו של הניו אייג'י על ידי קבוצת החילונים בישראל מניב שני כיוונים מנוגדים ביחס של חילונים לדתיים, הנובעים שניהם מהבסיס הרעיוני המודרני/פוסט-מודרני בלבדו הרליגיוזי החדש. הכיוון האחד הוא לכאורה שכפול של השיח הישראלי המוכר הבוחר להדגיש את הדיכוטומיות המדומיינות ולהתעלם מטשטוש הגבולות הקיים במציאות. כך הוא מחזק את הזהויות הקבוצתיות הקיימות, אלא שהפעם המאבק הוא על בסיס רליגיוזי. על כן נמצא לעתים חרפה של היחס כלפי הדת הממוסדת והדתיים בדמות מאבק נגד כפייה דתית כמאבק דתי-אידיאולוגי שאפילו האל מגויס אליו. מצטיירת כאן תמונה אירופית של שימוש בשיח הרליגיוזי החדש כתחמושת במאבקים הישנים בין קבוצות שונות של זהות דתית בחברה הישראלית.

הכיוון האחר תופס את היהדות, על האלמנטים ההלכתיים שבה, כרוחניות הדומה במהותה לניו אייג' ומביא חלק מחסידי הניו אייג' (לעתים כמעט בעל כורחם) להכיר בקרבה שביניהם לבין קבוצות דתיות או מסורתיות. זוהו הניו אייג'ית מוליכה אותם להביט אל מעבר לגדרות המוכרות, ואף להכיר בהיותן מלאכותיות ומוכנות תרבותית, ונעשית גשר בין חסידי הניו אייג' החילונים ובין הדתיים.

רליגיוזיות ועסקת החבילה החילונית

בין שמובעת התנגדות לדתיים ובין שמובע יחס של קרבה וחיוב כלפיהם, שני המבעים מנוסחים בשפה רליגיוזית. למעשה, הניו אייג' מספק לציבור החילוני בישראל ערוצים וכלים להגדרה עצמית חדשה על בסיס רליגיוזי. הגדרה עצמית חדשה זו משנה את רכיבי עסקת החבילה של הזהות החילונית ואת שיווי המשקל בין שלושת הבסיסים המרכיבים אותה. עם זאת, הבסיס הרעיוני המודרני/פוסט־מודרני נותר אצל רוב אנשי הניו אייג' החשוב מבין השלושה, ונתון זה מסביר כאמור את תפוצת האדישות כלפי ההלכה.

במאמר זה התמקדנו בעיצוב הרליגיוזי־ניו אייג' של רכיבים מהבסיס הרעיוני היהודי ועסקנו פחות בעיצובם הרליגיוזי של רכיבים מהבסיס הרעיוני המודרני/פוסט־מודרני. ואף על פי כן, ראוי לציין שרכיבים מהבסיס המודרני/פוסט־מודרני המיתרגמים לשפה רליגיוזית ניו אייג'ית ביתר קלות רווחים ומרכזיים יותר בעסקת החבילה החדשה של החילוניות הניו אייג'ית הישראלית. למשל, נדיר למצוא תרגום ניו אייג' של רכיב האתיאיזם, וגם על הרכיב הרציונליסטי נוטים אנשי הניו אייג' לוותר, אלא אם כן הוא זוכה לתרגום רליגיוזי (למשל שימוש בפרקטיקות מיסטיות כגון מדיטציה לשם שיפור היכולות הקוגניטיביות). העיסוק בקדמה ובאבולוציה תרבותית, לעומת זאת, מקובל מאוד בניו אייג', אבל בתרגומו הרליגיוזי כמדרג של אפשרויות דתיות ואבולוציה רוחנית. אופן אחר שבו שורדים רכיבים מהבסיס הרעיוני המודרני/פוסט־מודרני הוא כשהם מגויסים לסדר היום הרליגיוזי, לעתים אף ללא צורך בעיצוב מחודש אלא בגרסתם החילונית המקורית. לדוגמה, התמוטטות המטא־נרטיב החילוני, המודרני והרציונלי לנוכח הפקפוק הפוסט־מודרניסטי בהישגי המדע כאמת אובייקטיבית ואוניברסלית, מגויס לטובת טענות ניו אייג'יות כגון הדגשת חוויות אישיות כבסיס לגיטימי לידע.

מבחינת שיווי המשקל בין שלושת הבסיסים הרעיוניים המרכיבים את עסקת החבילה החילונית, הניו אייג' מאפשר לרכיבים מהבסיס הרעיוני היהודי לעלות על פני השטח ולתפוס נתח גדול יותר בזהותם של חילונים חסידי הניו אייג', וזאת לאחר שהם רוקנו מתוכנם היהודי־דתי והוטענו בתוכן רליגיוזי־ניו אייג'. כאמור, היצירתיות של הניו אייג' הישראלי מאפשרת לפתור את המתח ולהפיג את המבוכה המאפיינים רבים מהמפגשים של חילונים ישראלים עם המסורת היהודית, וזאת על ידי יצירת חילוניות רליגיוזית שבה יש הלימה בין הפרקטיקה הדתית (שמירת ההלכה או הפרתה) ובין הערכים והמשמעויות המוקנים לה.

לא נוכל לפתח כאן את הדיון באשר לבסיס הרעיוני השלישי, הלאומי, בעיקר משום שההלכה אינה הכלי היעיל לבחון שינויים הכרוכים בו. ואולם, כהערת מחקר ראשונית נוכל לציין שבדומה לעמדות המנוגדות ביחס להלכה, גם בהקשר של לאומיות אפשר לזהות שטטוש גובר שלה והעצמה של תפיסת זהות אוניברסלית מחד גיסא, בד בבד עם הבנה מחודשת של הפרטיקולריות היהודית (או היהודית־ישראלית) על בסיס רליגיוזי מאידך גיסא.

סיכום

העובדה שחסידי ניו אייג' יכול להחזיק באמונות ובפרקטיקות רליגיוזיות (ואף בזהות רליגיוזיות) ולהמשיך לתפוס את עצמו ולהיתפס על ידי סביבתו כחילוני, מעידה על השינוי המשמעותי בעסקת החבילה החילונית הישראלית בשנים האחרונות. דבר זה אף מעיד על חדירתן לישראל של מגמות הזהות המכונות במחקר "רוחניות שאינה דתית" (Fuller, 2001; Wuthnow, 1998), ואולי אף על העידן הפוסט-חילוני שאליו נכנסה החברה הישראלית (שנהב, 2008). ציר היחס להלכה ששרטטנו דומה במידה מסוימת לחלוקה המוכרת של קבוצות זהות דתיות בישראל, משום שחלוקה זו עודנה מופיעה בשיח, ובמידה מסוימת היא נמשכת גם במסגרת תופעת הניו אייג'. ואולם, אף שחסידי הניו אייג' מתייחסים להלכה במגוון אופנים – קרי דוחים או מקבלים אותה במידות שונות – כל האופנים הללו רליגיוזיים, וכולם חותרים במידה זו או אחרת תחת החלוקה ל"חילונים" ו"דתיים". במילים אחרות, הניו אייג' אמנם אינו מוחק את הגבולות בין הקבוצות המוכרות בחברה הישראלית, אך יש לו חלק בטשטושם ובערעורם. בתהליך זה, וכן בעקבות ההתערעור הגוברת של רכיבים בעסקת החבילה החילונית, גָּדַל הקושי של חסידי ניו אייג' ישראלים לזהות את עצמם בפשטות כ"חילונים". גם אלו שעדיין נוקטים הזדהות זו למעשה חוטאים למשמעות המקובלת בשיח הציבורי הישראלי. ההכרה בבעייתיות שבהזדהות כ"חילוני" והאחיזה בשני קצות המקל – החילונית והרליגיוזיות כאחת – מאפשרות את היווצרותה של קבוצת זהות דתית חדשה, שבה שותפים הן "חילונים" והן "דתיים".

על פי רוב, ההתערעור הרליגיוזי בקרב חילונים חסידי הניו אייג' אינה מלווה ברצון לנטוש את הזהות החילונית לטובת זו הדתית, ודווקא משום כך הם סוכני שינוי תרבותי בעלי פוטנציאל השפעה דרמטי על זהויות דתיות קבוצתיות בישראל. אף שמחקרנו מדגים את הצורך בקטגוריזציה חדשה של הזהויות הדתיות הקבוצתיות בישראל, הוא מלמד גם על כוחן של תוויות זהויות מבוססות ("חילוני", "דתי" וכו') לתרום לשינוי עמוק מבפנים: המשך הזיהוי של חלק מאנשי ניו אייג' – אף אלו המכניסים אלמנטים הלכתיים לחייהם – כחילונים מסווה את העיבודים היצירתיים והחדשניים שהם מבצעים בעסקת החבילה של הזהות החילונית.

מקורות

- אבינרי, ש' (1994). הציונות והמסורת הדתית היהודית: הדיאלקטיקה של גאולה וחילון. בתוך ש' אלמוג, ריינהרץ וא' שפירא (עורכים), ציונות ודת (עמ' 9-20). ירושלים: מרכז זלמן שז"ר.
- אבירן, ז' (2002). אני רפאל המלאך. חמ"ד: הוצאת המחקר.
- אזולאי, נ' וורצברגר, ר' (2008). התחדשות יהודית במרחב החילוני בישראל: מתופעה לתנועה חברתית חדשה. פוליטיקה, 18, 141-172.
- אידל, מ' (תשנ"ג). קבלה: היבטים חדשים. ירושלים: שוקן.
- בהט, א' (2004). שער להתקדשות: יצירה מודעת. חיפה: לוטוס.
- גארב, י' (2005). "יחידה הסגלות יהיו לעררים": עיונים בקבלת המאה ה-20. ירושלים: מכון שלום הרטמן וכרמל.

גודמן, י' (2002). החזרה בתשובה וזהויות דתיות חדשות בישראל בתחילת שנות האלפיים. תל אביב: המרכז לפיתוח על שם פנחס ספיר ליד אוניברסיטת תל אביב.

גודמן, י' ויונה י' (עורכים) (2004). מערבולת הזהויות: דיון ביקורתי בדתיות ובחילוניות בישראל. ירושלים ותל אביב: מכון ון ליר והקיבוץ המאוחד.

גודמן, י' ופישר, ש' (2004). להבנתן של חילוניות ודתיות בישראל: תיזת החילון וחלופות מושגיות. בתוך י' גודמן וי' יונה (עורכים), מערבולת הזהויות: דיון ביקורתי בדתיות ובחילוניות בישראל (עמ' 346-390). ירושלים ותל אביב: מכון ון ליר והקיבוץ המאוחד.

גולדברג, ה' (1984). ממדים היסטוריים ותרבותיים של תופעות עדתיות. מגמות, כח(2-3), 249-233.

דשן, ש' (1997). ישראלים־חילונים בליל הפסח: צילה של משפחתיות על סמלים דתיים. מגמות, לח(4), 546-528.

— (1998). יום כיפור: בין בריחה לחיפוש תוכן חילוני. פנים, 7, 54-45.

הילות (ללא ציון שנה). תשמישי קדושה והילה. אוחזר בתאריך 18 באפריל 2010 מתוך www.hilot.co.il/index.php?option=com_content&task=view&id=33&Itemid=43

הירשברג, א' (ללא ציון שנה). חודש אלול: הכנה נפשית ורוחנית להתעוררות ולהתחדשות (תמלול הרצאת וידיאו). אוחזר בתאריך 5 במרס 2009 מתוך www.shorashim.info/index.php?option=com_content&task=view&id=660&Itemid=9999999

וולש, ד' נ' (1999). שיחות עם אלוהים (ספר 3). תל אביב: אופוס.

טובלי, ש' (2006). קץ הדתות. אוחזר בתאריך 18 במרס 2009 מתוך www.nrg.co.il/online/15/ART1/521/030.html

ישראלי, ש' (2004). בשערים חדשים תבואו. ראשון לציון: שולה ישראלי וברקאי ספרים.

לוי, ש', לוינסון, ח' וכ"ץ, א' (2002). יהודים, ישראלים: דיוקן (אמונות, שמירת מסורת וערכים של יהודים בישראל 2000). ירושלים: המכון הישראלי לדמוקרטיה.

ליבנה, נ' (2004). הזרם הרביעי. הארץ, אוחזר בתאריך 14 באפריל 2010 מתוך www.haaretz.co.il/hasite/pages/ShArtPE.jhtml?itemNo=400368

מסרים מן העמק (2005). ערב יום כיפור. אוחזר בתאריך 19 במרס 2009 מתוך www.messarim.co.il/Index.asp?ArticleID=121&CategoryID=110&Page=1

פרומן, ר' (2004). מה עושים בחגים? החילונים והחגים היהודיים. בתוך א' קליינברג (עורך), לא להאמין: מבט אחר על דתיות וחילוניות (עמ' 205-263). ירושלים ותל אביב: כתר ואוניברסיטת תל אביב.

קימרינג, ב' (2004). מהגרים, מתיישבים, ילידים: המדינה והחברה בישראל – בין ריבוי תרבויות למלחמות תרבות. תל אביב: עם עובד.

קשת, י' (2005). ידע בשיח הרפואי: הילינג ויעילות הריפוי של הרפואה האלטרנטיבית והמשלימה. חיבור לשם קבלת תואר דוקטור, אוניברסיטת חיפה.

רוח־מדבר, מ' (2006). תרבות העידן החדש בישראל: מבוא מתודולוגי ו"הרשת הרעיונית". חיבור לשם קבלת תואר דוקטור, אוניברסיטת בר אילן.

שגיב, ט' ולומסקיפדר, ע' (2007). מהלכה למעשה: מאבק סימלי על הון תרבותי בבתי מדרש חילוניים. סוציולוגיה ישראלית, ח(2), 299-269.

שמחאי, ד' (2006). התנגדות מחבקת: פרדוקסים של שינוי חברתי בעידן החדש. חיבור לשם קבלת תואר דוקטור, אוניברסיטת חיפה.
 שנהב, י' (2008). הזמנה למתווה פוסט-חילונית לחקר החברה בישראל. סוציולוגיה ישראלית, (1), 188-161.
 שפירא, א' (1997). יהודים חדשים, יהודים ישנים. תל אביב: עם עובד.
 תבורי, ע' (עורך) (2007). רוקרים בשדה קוצים: העידן החדש בישראל. תל אביב: הקיבוץ המאוחד.

- Beit-Hallahmi, B. (1992). *Despair and deliverance: Private salvation in contemporary Israel*. New York: State University of New York 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.
- Don-Yehiya, E. (1995). Hanukkah and the myth of Maccabees in ideology and in society. In S. Deshen, C. S. Liebman & M. Shokeid (Eds.), *Israeli Judaism: The sociology of religion in Israel* (pp. 303–322). New Brunswick, NJ: Transaction.
- Fadlon, J. (2005). *Negotiating the holistic turn: The domestication of alternative medicine*. Albany: State University of New York Press.
- Frankel, B. (1980). Structures of the Seder: An analysis of persistence, context, and meaning. *American Behavioral Scientist*, 23, 575–632.
- Fuller, R. C. (2001). *Spiritual, but not religious: Understanding unchurched America*. Oxford: Oxford University Press.
- Hanegraaff, W. J. (1996). *New Age religion and western culture: Esotericism in the mirror of secular thought*. Leiden: E. J. Brill.
- (2000). New-Age religion and secularization. *Numen*, 47, 288–312.
- Heelas, P. (2008). *Spiritualities of life: New Age romanticism and consumptive capitalism*. Malden, MA: Blackwell.
- Heelas, P., Woodhead, L., Seel, B., Tusting, K. & Szerszynski, B. (2005). *The spiritual revolution: Why religion is giving way to spirituality*. Malden, MA: Blackwell.
- Heriot, D., Byrne, S., Goldenfein, M. & McLindon D. (Directors) (2006). *The Secret* [Motion picture]. Australia: Prime Time Productions.
- Huss, B. (2007). The new age of Kabbalah: Contemporary Kabbalah, the New Age and postmodern spirituality. *Journal of Modern Jewish Studies*, 6(2), 107–125.
- Kedem, P. (1995). Dimensions of Jewish religiosity. In S. Deshen, S. Liebman & M. Shokeid (Eds.), *Israel Judaism: The sociology of religion in Israel* (pp. 33–59). New Brunswick, NJ: Transaction.
- Kimmerling, B. (2001). *The invention and decline of Israeliness: State, society, and the military*. Berkeley, CA: California University Press.

- Lehmann, D. & Siebzeher, B. (2006). *Remaking Israeli Judaism: The challenge of Shas*. Oxford: Oxford University Press.
- Liebman, C. S. (1998). Secular Judaism and its prospects. *Israel Affairs* 4(3), 29–48.
- Liebman, C. S. & Cohen, S. M. (1990). *Two worlds of Judaism: The Israeli and American experiences*. New Haven and London: Yale University Press.
- Liebman, C. S. & Don-Yehiya, E. (1983). *Civil religion in Israel: Traditional Judaism and political culture*. Berkeley, CA: California University Press.
- Lyon, D. (1993). A bit of a circus: Notes on postmodernity and New Age. *Religion*, 23, 117–126.
- Nederveen Pieterse, J. (1995). Globalization as hybridization. In M. Featherstone, S. Lash & R. Robertson (Eds.), *Global modernities* (pp. 45–68). London: Sage.
- Robbins, T. & Anthony, D. (1980). The limits of “coercive persuasion” as an explanation for conversion to authoritarian sects. *Political Psychology*, 2(2), 22–37.
- Rothstein, M. (Ed.) (2001). *New Age religion and globalization*. Denmark: Aarhus University Press.
- Schram, S. (2002). Tefillin: An ancient acupuncture point prescription for mental clarity. *Journal of Chinese Medicine*, 70, 5–8.
- Shafir, G. & Peled, Y. (2000). *The new Israel: Peacemaking and liberalization*. Boulder, CO: Westview Press.
- Sharot, S. (1991). Judaism and the secularization debate. *Sociological Analysis*, 52(3), 255–275.
- Shmueli, A. & Shuval, J. (2004). Use of complementary and alternative medicine in Israel: 2000 vs. 1993. *Israel Medical Association Journal*, 6, 3–8.
- Shokeid, M. (1995). The religiosity of middle eastern Jews. *Association of Jewish Studies Review*, ix(2), 247–271.
- Sklare, M. (1971). *America's Jews*. New York, NY: Random House.
- Terrin, A. N. (1992). *New Age: La religiosita del postmoderno*. Bologna: Centro Editoriale Dehoniano.
- Wuthnow, R. (1998). *After heaven: Spirituality in America since the 1950s*. Berkeley, CA: California University Press.
- Zaidman, N. (2003). Commercialization of religious objects: A comparison between traditional and New Age religions. *Social Compass*, 50(3), 345–360.
- (2007). New Age products in local and global contexts: Comparison between Israel and New Zealand. *Culture and Religion*, 8, 249–261.
- Zaidman, N., Goldstein-Gidoni, O. & Nehemya, I. (2009). From temples to organizations: The introduction and packaging of spirituality. *Organization*, 16(4), 597–621.

דומים ושונים: מיקרו־סרגציה של חרדים במרכז ירושלים

שלומית פלינט*, נורית אלפסי** ויצחק בננסון*

תקציר. מאמר זה עוסק בהיבדלות במגורים בשכונה חרדית מרכזית בירושלים, מתוך ניסיון לקשר בין יחסים אתניים למבנה העירוני ולתפרוסת מרחבית. תהליכים חברתיים ומרחביים המתרחשים בתוך שכונות חרדיות זכו עד כה להתייחסות מחקרית חלקית ומכלילה. מחקר זה מבקש לעדכן גישות תיאורטיות קודמות באמצעות חקר הסרגציה הפנים־חרדית בסנהדריה, שכונה המאוכלסת ברובה במגוון זרמים חרדיים ומציעה מקרה מבחן של היבדלות לא כלכלית בסביבה עירונית. המחקר עוסק בשתי רמות מרחביות: רמת השכונה ורמת הבניין היחיד. האוכלוסייה החרדית נוטה להסתגר בריכוזים עירוניים הומוגניים ולקיים קשרי גומלין מוגבלים בלבד עם אוכלוסיות שכנות. עם זאת, ולמרות דרגת ההיבדלות הנמוכה יחסית של זרמים חרדיים ברמת השכונה, המחקר חושף תהליכי היבדלות ניכרים גם ברמת המבנה היחיד, ואלה מאירים באור חדש את המרחב החרדי.

מבוא

ירושלים היא עיר שסועה ומקוטבת. נוסף על סוגיית ירושלים המזינה את הסכסוך הישראלי־פלסטיני ואת הקונפליקט הגיאופוליטי הנגזר ממנו, העיר היא במידה רבה שדה קרב ממש ומטפורי, חלון ראווה לקרבות החברתיים המסעירים את האוכלוסייה בישראל כולה. ירושלים נעשתה שם נרדף לעימותים בין ימין ושמאל, בין ספרדים לאשכנזים, בין חרדים לחילונים ובין יהודים־ישראלים לערבים־פלסטינים (גורביץ וארן, 1991; חסון, 1996; מירון, 1985; רם, 2005; Fenster, 2004; Kellerman, 1993; Sharkansky, 1996). הספרות המחקרית מתמקדת ביחסים בין שלוש הקבוצות העיקריות המרכיבות את אוכלוסיית ירושלים: יהודים חילונים, יהודים חרדים וערבים (חושן, חסון וקמחי, 2002; חושן וקורה, 2007; חסון, 2004; חסון וגונן, 1997; קליין, 1999; רומן, 1989; Amirav, 1992). המתח בין יהודים לערבים נלווה לכל היבט של חיים וקבלת החלטות בעיר, אך לא פחות ממנו מעסיקה את הציבוריות הישראלית שאלת "התחרדותה" של ירושלים והתחרות המתקיימת בה בין חרדים לחילונים (ראו עוד על כך להלן, וכן ראו חסון, 1996, 2001; רותם, 2004). בצד המתח המגזרי הגובר, כמעט לא נחקרו היחסים הפנימיים בתוך כל קבוצה והשלכותיהם על מבנה העיר

* החוג לגיאוגרפיה וסביבת האדם, אוניברסיטת תל אביב

** המחלקה לגיאוגרפיה ופיתוח סביבתי, אוניברסיטת בן גוריון בנגב

ואורחותיה. בייחוד חסרה התייחסות מחקרית למערכות היחסים בתוך זרמי האוכלוסייה החרדית ולהשפעת עולם הערכים ואורח החיים החרדי על המרחב העירוני. מחקר זה מתמקד בסנהדריה, שכונה חרדית מבוקשת במרכז ירושלים, ותכליתו לבחון את האופן שבו יחסים חברתיים פנים-חרדיים משפיעים על מבנה השכונה במרחב ובזמן. סנהדריה מאוכלסת ברובה במשפחות המשתייכות לארבעה זרמים חרדיים: חסידים, ליטאים, חוצניקים (רובם ליטאים-אמריקאים וקצתם מערב אירופאים) וספרדים. הגדרות אלה, אף שהן מסתמכות על המונחים המשמשים את החרדים עצמם, יש בהן מן ההכללה וההפשטה, שכן בני החברה החרדית מבחינים בגוני-גוונים של מיעוטים המכונים "איני מכירס"¹. גם הם אמנם משתייכים לאחת מארבע הקבוצות העיקריות, אך יש להם זיהוי מגורי מדויק יותר. כל הזרמים נבדלים זה מזה בשלל מרכיבים ייחודיים של סגנון חיים, וכן במעמדם בקרב האוכלוסייה החרדית עצמה, ביחסיהם עם המערכת השלטונית ובנגישות לבעלי עמדות מפתח במדינה (דהן, 1999; לופו, 2004; שלהב, 1989). עם זאת, רוב בני הזרמים החרדיים המקומיים דומים ביכולותיהם הכלכליות המצומצמות, תוצר השתתפותם המוגבלת בשוק העבודה מזה וגודל משק הבית הממוצע מזה. כמו רוב הזרמים והסיעות בעולם החרדי, גם החרדים תושבי סנהדריה מעדיפים להתגורר במקובץ בסביבה חרדית. גברים חרדים רבים מייחדים את עיקר זמנם ללימוד תורה, בעוד הנשים עובדות במשק הבית או בעבודות הדורשות הכשרה קצרה ומיומנות מעטה (חושן וקורח, 2007; חסון, 2001; חקק, 2004; Blumen, 2007; Cohen, 1998). המעמד הכלכלי הנמוך יחסית המאפיין את הקבוצה החרדית בישראל כולה ובסנהדריה בפרט מאפשר לנו כחוקרים להזניח את מקומו של הממד הכלכלי ולהתמקד בזהות התרבותית-אתנית כמחוללת תהליכי היבדלות במגורים ברמת משק הבית. דינמיקת המגורים בסנהדריה עשויה אפוא לשמש דוגמה למקומם של יחסי גומלין אתניים בקרב קבוצות אוכלוסייה הדומות זו לזו במובנים רבים, אך מעוניינות להגן על זהותן המובחנת ולשמר אותה. צמצום מקומו של הממד הכלכלי יסייע לנו להגיע לתובנות באשר לקודים החברתיים העמוקים היוצרים היבדלות בתוך האוכלוסייה החרדית, בירושלים ובמקומות אחרים. במבט רחב יותר, המקרה החרדי יסייע בהבנת תהליכים דומים המתרחשים בקרב אוכלוסיות מרכז עיר השוכנות בכפיפה אחת בסביבות עירוניות צפופות.

היבדלות במגורים

היבדלות במגורים היא תופעה מוכרת המאפיינת ערים היסטוריות ומרקמים עירוניים בני זמננו. באמצע שנות השבעים הניח ספייר (Speare, 1974; Speare, Goldstein & Frey, 1975) יסודות למידול תהליכי היבדלות במרחב לפי כמה גורמים עיקריים המשפיעים על שיקולי המיקום של פרטים (ראו גם Kasarda, 1972, 1978). על בסיס זה מקובל כיום להבחין בין כוחות חיצוניים הגורמים להדרת אוכלוסיות מיעוט ממקומות מבוקשים לכוחות פנימיים המעודדים הסתגרות והתכנסות של קבוצות אוכלוסייה מובחנות (Aronson, 2002; Atkinson & Flint, 2004; Bolt, van Kempen & van Ham, 2008; Brown

1 "איני מכירס" הוא כינוי בידיש לזרמים שוליים ולמיעוטים בתוך החברה החרדית.

& Moore, 1970; Farley, Krysan, Jackson, Steeh & Reeves, 1993; Knox & Pinch, 2000; Malouats & Karadimitriou, 2001; Mycoo, 2004; Telles, 1995).
 תבניות מרחביות בדלניות הן תוצר של הגירת משקי בית ושל החלטות השתקעות שקיבלו פרטים. בתהליך חשיפת הכוחות ועוצמתם מבחינים חוקרים בין עמדות מוצהרות (stated preferences), קרי עמדותיהם העקרוניות של יחידים ומשפחות באשר למגורים בסמיכות מרחבית לשונים מהם, ובין עמדות נגלות (revealed preferences), המשתקפות בהתנהגות בפועל של פרטים וקבוצות בעת בחירת מיקום מגורים (Giffinger, 1998; Iceland, 2004; Ihlanfeldt & Scafidi, 2002).
 הן כלים מחקריים המאפשרים להבין את הדינמיקה העירונית. מחקרים רבים הצביעו על כך שהעמדות המוצהרות מושפעות מהערכת הפרט את הסדר החברתי-מרחבי המקובל, והשוואה ביניהן לבין העמדות הנגלות מאפשרת להעריך את הפער בין הערכים המוצהרים ולבין הערכים שעל פיהם מתנהגים הפרטים בפועל (Benenson, 2004; Benenson & Torrens, 2004).

התפיסה המקובלת שהתגבשה במחקר בנושא היבדלות במגורים מבחינה בין היבדלות הנוצרת על רקע פערים כלכליים ובין דינמיקות של היבדלות שאינן כלכליות ומביאה בחשבון הן גורמים כלכליים והן גורמים שאינם כלכליים כמחוללים סגרגציה (למשל Clark & Withers, 1999; Gottdiener, 1997; Mills & Hamilton, 1989; Telles, 1995). ההנחה המקובלת היא שהקשר בין אפיונים תרבותיים ואתניים לאפיונים כלכליים הוא שמכתיב את ההיבדלות במרחבי המגורים (Borjas, 1998). יתר על כן, מאחר שהגורם הכלכלי נלווה למאפיינים אחרים, דוגמת מעמד חברתי, דת, שלב במעגל החיים או מאפייני סגנון חיים, הוא מטשטש את מנגנון השפעתם של שיקולים לא כלכליים הפועלים ברמת משק הבית היחיד ותורמים לתהליכי היבדלות. לפיכך השפעתם של הגורמים הלא כלכליים על ההיבדלות במרחבי המגורים, ובעיקר אופן פעולתם בסביבה הפנים-עירונית, נשארת מעורפלת. עם זאת, עוצמתו של הגורם הכלכלי אינה אחידה. חוקרים רבים טוענים שמאחר ששכונת המגורים מורכבת מפרטים בעלי רמה כלכלית דומה, השפעת הגורם הכלכלי בתוך השכונה מתמתנת (Johnston, Poulsen & Forrest, 2007; Kleinberg, 1995). מאחר שהמחקר הנוכחי נערך בשכונה חרדית, שאוכלוסייתה די הומוגנית מבחינת יכולות כלכליות, אנו נוטים להניח שכוחו של הרכיב הכלכלי בדינמיקה הפנים-שכונתית שלה יהיה שולי. על רקע זה אפשר להתמקד בממד האתני וביחסים שבין קבוצות האוכלוסייה כמפתח להיבדלות הפנים-שכונתית ולהבנת מאפייניה של ההיבדלות כתוצר של העדפות הפרט.

סקודה ושלינג (Sakoda, 1971; Schelling, 1971, 1974) הציעו תפיסה של היבדלות לא כלכלית בין דיירים המשתייכים לכמה קבוצות אתניות שונות. לטענתם, כל אחד מהדיירים רואה את אוכלוסיית הסביבה כמורכבת מדומים, קרי דיירים המשתייכים לקבוצה שלו, ושונים, כלומר דיירים המשתייכים לקבוצות אחרות. המודל שיצרו העלה שהחלטות הדיירים אם להישאר או לעזוב מלמדות שהם מעדיפים לגור באזורים שבהם מרכיב אוכלוסיית הדומים עולה על סף מסוים. במחקר הנוכחי, שנערך בסנהדריה בשנים 1996-2008, בחנו את תבניות ההיבדלות המוצהרות, כאבחנתו של שלינג, מתוך העדפות דיירים לגור בסמוך לדומים להם ולהתרחק משונים.

החברה החרדית: היבדלות כאורה חיים

במחקר הגיאוגרפיה החברתית מתגבשת ההערכה שחקירת הערכים הדתיים והמוסר החברתי המתקשר אליהם חיונית להבנת ההתנהגות המרחבית של קבוצות אוכלוסייה בעלות זיקה דתית, ובעצם של כל אוכלוסייה עירונית (Valins, 1999; Buttimer, 2006; Park, 2000). כמו כן, בעשורים האחרונים גדל העניין במגוון היבטים של הגיאוגרפיה של הדת, למשל התפרוסת המרחבית של דתות בקני מידה לאומיים ועירוניים (Proctor, 2005; Park, 2005; Zeliniski, 2001; Warf & Winsberg, 2008; 2006); המשמעויות וההשפעה המרחבית של מקומות קדושים (Kong, 1993, 2001); הגיאוגרפיה של העלייה לרגל והתפתחותה של תיירות מקומות קדושים (Collins-Kreiner & Kliot, 2000; Collins-Kreiner, 1999; Park, 2005).

ואולם, המחקר על יחסי הגומלין בתוך האוכלוסייה החרדית ועל הקשר של יחסים אלה למרחב העירוני נמצא בחיתוליו (חסון, 1996א, 2001; רותם, 2004). אף שאוכלוסייה זו נוטה להסתגר במובלעות ענקיות בערים מרכזיות בעולם דוגמת ניו יורק ולונדון (Valins, 2003), יחסים חברתיים-מרחביים בין הזרמים החרדיים נחקרו באופן חלקי בלבד.

בני החברה החרדית מגדירים עצמם באמצעות מחויבותם להלכה, מכלול הדינים והמצוות היהודי. שלהב ופרידמן (1985, עמ' 6) מסבירים את המחויבות ללימודי הקודש (בעיקר התלמוד ומפרשיו) כ"עולם התוכן התרבותי הלגיטימי הבלעדי [...] תוך נטייה ברורה לבחור באלטרנטיבות המחמירות המוצעות בספרות הפסיקה". כל אחד מהזרמים החרדיים אימץ שיטות מסוימות בהלכה, והמשותף לכולן הוא ההכרח לגור בקרב אוכלוסייה חרדית, לציית למצוות ולמנהגים ולשמר את המסורת המזרח-אירופית החרדית (Berman, 2000).

אופיו הייחודי של אורח החיים החרדי מאגד את רוב האוכלוסייה החרדית בישראל, ובסנהדריה בפרט, ברמה כלכלית דומה ונמוכה. החרדים אינם מעורבים באוכלוסייה הכללית, ורובם אינם משרתים בצבא. בסיוע תמיכה, שרובה מגויסת במוסדות צדקה בחו"ל ומיעוטה מממשלת ישראל, הם מייחדים את חייהם ללימודי הקודש, ולכן פרנסתם מוגבלת. בתקופות של שפל כלכלי נגרמת פגיעה קשה גם בכלכלתם. יש לציין שמצבו הכלכלי של הפרט אינו מייצג את כוחה הכלכלי של הקהילה: שלהב ופרידמן (1985) מתארים את כוחה הכלכלי של הקהילה החרדית המאורגנת כ"חברת מוסדות" וכוללת מערכת שירותים רחבת היקף העונה על צורכי הפרט והמשפחה בתחום החינוך והרווחה (חושן, 2001; Blumen, 2007).

נטייה כלכלית-חברתית זו, בשילוב הרתיעה החרדית מאורח החיים המודרני, הובילו את הקהילה החרדית לבחור בהיבדלות טריטוריאלית חדה (חקק, 2004; יונה וגודמן, 2004; Shilhav, 1993). הפילוג המרחבי אינו עיקרון הלכתי כי אם אמצעי לחיות בקרב קהילת דומים, המנותקת מהחיים המודרניים ומהחילוניות. המטרה העיקרית במאבק החרדי על הטריטוריה המובדלת היא לשמור על הדור הצעיר מפני האיום הטמון לידם בתרבות החילונית. סיון וקפלן (2003) אומרים שהחברה החרדית בוררת את תוצרי אורח החיים המודרני בקפידה: אחוז גבוה מקרב בני העדה החרדית (87%) מחזיקים ברשותם טלפון סלולרי, ואילו מספר המכוניות למשפחה נמוך ביותר, והשימוש במעליות בבתי מגורים נדיר. לתופעה זו השפעה ישירה על גובה הבניינים בשכונות חרדיות ועל הקומפקטיות העירונית. ולמרות הצפיפות ותנאי המחיה הירודים בשכונות החרדיות, האדם החרדי קשור למקום, וגם

כשמצבו הכלכלי משתפר, הוא מעדיף לחיות בקרב האוכלוסייה שאליה הוא משתייך. לכן הביקוש למגורים בשכונות חרדיות נותר גבוה.

בעיני רוב בני הזרמים החרדיים, למגורים בירושלים יש ערך רב, והמגורים המבוקשים מכולם הם אלה שנמצאים במרחק הליכה מאתרים המקודשים ליהדות. וכך, למרות ההגירה הקבועה אל מחוץ לעיר, האוכלוסייה החרדית בירושלים ממשיכה לגדול (חושן, 2001), וצורכי השיכון שלה מתרחבים, בעיקר בגלל גיל הנישואין הנמוך ורמות הפיריון הגבוהות. מלבד התרחבותן של השכונות החרדיות עצמן, בשני העשורים האחרונים אפשר לזהות גם תבניות חוזרות של כניסת חרדים לשכונות חילוניות (קמחי, 2002). בדרך כלל נפתח תהליך בהתיישבות של כמה משפחות חלוצות באזור חילוני, וכעבור זמן נבנים בסמוך מוסדות חרדיים, בעיקר בתי כנסת וישיבות, ובעקבותיהם מתגברת ההגירה של משפחות חרדיות ומתחילה עזיבה של חילונים. כיום, הן הנוכחות החרדית והן העזיבה החילונית מורגשות כמעט בכל השכונות הצפוניות של ירושלים, ותהליך דומה מתקיים במידת מה גם בחלקים הדרומיים והמערביים של העיר.²

במצב זה מתפתח מאבק טריטוריאלי בין היהודים החרדים לחילונים על דמותה היהודית של בירת ישראל. שלהב (Shilhav, 1993) טוען שההתפשטות החרדית בירושלים מבטאת, מלבד הצורך האמיתי בהתרחבות, גם אסטרטגיה מרחבית הניכרת בנטייה לפלוש לשכונות חילוניות ולהדיר מהן את אוכלוסייתן המקורית. ואכן, בתרבות הישראלית נתפסת ההתפשטות החרדית כניסיון להשתלט על צביונה של העיר ו"לחרד" אותה. זהו המקור ל"מאבק על ההגמוניה בירושלים" המתואר אצל חסון (1996, א, 1996, ב, 2001) ואצל כותבים אחרים (חסון וגונן, 1997; Sharkansky, 1996; Horn, 2000).

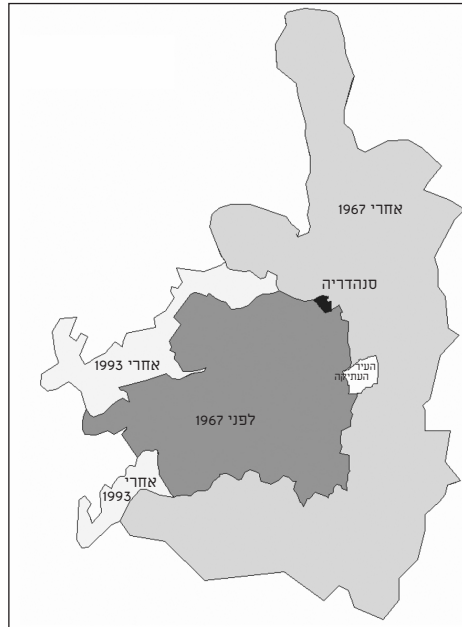
סנהדריה: מיישוב ספר למרכז מטרופוליני

על גבעה הצופה לעיר העתיקה, סמוך לגבול ירדן ולקברי הסנהדרין,³ הוקם בשנת 1926 שיכון פאג"י (פועלי אגודת ישראל) כיישוב ספר על חלקות חקלאיות בבעלות יהודית פרטית. שיכון זה התרחב והיה לסנהדריה, כיום אחת השכונות הוותיקות במרכז הדתי של ירושלים (איור 1). לאחר מלחמת 1967 עברה סנהדריה, הסמוכה כאמור לעיר העתיקה ולכותל המערבי, תהליך עיור מואץ והפכה עד מהרה לשכונת מרכז עיר מבוקשת בקרב האוכלוסייה החרדית. הוקמו בה מוסדות דת מרכזיים, ואלה החלו לספק שירותים לקשת רחבה של אוכלוסייה

2 לדברי מנחם גרשוני, סגן וממלא מקום של מנהל האגף למידע תכנוני ומיפוי בעיריית ירושלים (בריאיון מ'7 בדצמבר 2004), התפשטות האוכלוסייה החרדית אכן מתרחשת בד בבד עם עזיבת החילונים את ירושלים, אך לדברי חושן (2004), מתקיימת כל העת גם הגירה של צעירים חרדים אל מחוץ לגבולות העיר.

3 חשיבותו של גן הסנהדרין ירדה לאחר מלחמת 1967, עם הגדלת הנגישות לאתרים היהודיים שבתחומי העיר העתיקה.

חרדית בשכונה ומחוצה לה.⁴ עד שנות השמונים הסתיים תהליך הבינוי בשכונה, וכיום מחירי הדירות בה, הן לקנייה והן לשכירה, גבוהים יחסית, ביטוי למיקום הפנים-עירוני הנחשק, למגוון המוסדות ולסטטוס הגבוה של האוכלוסייה. לעומת זאת, איכות הדירות בשכונה ירודה: רוב הדירות קטנות יחסית (פחות מ-70 מ"ר), ממוקמות בבניינים מוזנחים ואינן מתאימות למשפחות החרדיות ברוכות הילדים (ממוצע נפשות במשק בית חרדי לפי מפקד 1995 עומד על 5.3 [גורביץ וכהן-קסטרו, 2004]).



איור 1. התפתחות ירושלים לפני מלחמת 1967 ואחריה (סנהדרה מודגשת)

במבט חטוף נראית סנהדרה כשכונה חרדית הומוגנית, אך מבט מעמיק חושף מבנה עירוני מורכב המשקף חוקים ומוסכמות נוקשים. במרחב העירוני המוגבל של השכונה מתמודדים בני הזרמים החרדיים עם אילוצים מרחביים וציוויים חברתיים המגבילים את התפשטותם ואת האינטראקציה ביניהם. כל אחד מהזרמים המתגוררים בסנהדרה פיתח מערכת קודים חברתית בעלת ביטוי מרחבי. לפיכך בהמשך הדברים נציג את מגוון הזרמים החרדיים המתגוררים בסנהדרה ואת יחסי הגומלין ביניהם, ולאחר מכן ננתח היבטים בהתנהגותם המרחבית. יצוין שאין בכוונתנו להצביע על הבחנות תיאולוגיות בין הזרמים החרדיים, אלא להתמקד ביחסים החברתיים והמרחביים השוררים ביניהם.

4 בסקר השטח שערכנו נמצאו בסנהדרה 115 מוסדות, לרבות בתי כנסת, ישיבות וגני ילדים. רוב המוסדות ממוקמים בתוך דירות מגורים ובמקלטים.

שיטת המחקר

המגבלה העיקרית בחקר האוכלוסייה החרדית היא היעדר נתונים. החרדים נרתעים מלשתף פעולה עם הרשויות ועם חוקרים ולחשוף מידע בסיסי או שיקולים ואילוצים שמנחים אותם. כך נוצר מצב שבו אין לרשויות מידע בדבר מספר התלמידים הלומדים במוסדות החינוך המוכרים שאינם רשמיים ובמוסדות הפטור שאינם בפיקוח של משרד החינוך ואינם מקבלים שירותי חינוך מהעירייה (חושן, 2001; עיריית ירושלים, 2007). קושי זה הביא אותנו לאסוף מידע על זהותם של תושבים בסנהדריה באמצעות סקר שטח עצמאי שערכנו בשנת 2008 ברמת יחידת המגורים. בסופו של דבר, כמעט בכל הדירות עלה בידינו לזהות את הזרם החרדי של הדיירים שהתגוררו בדירה מאז שנת 1966 או משנת הקמתה ועד עתה.

השכונה נסקרה באמצעות שלושה סוקרים, צעירים חרדים שנשאו שאלונים מדלת לדלת ושאלו את אותן השאלות באופן דומה. הסוקרים נבחרו על סמך היכרותם המעמיקה עם הזרמים באוכלוסייה החרדית, עד כדי כך שיכלו להעריך לפי המזוזה, השמות וסימנים אחרים את הזרם שאליו השתייכו הדיירים עוד בטרם נפתחה בפניהם הדלת. במקרים שבהם הייתה אי התאמה בין הדייר בדירה ובין האפיונים החיצוניים שלה, הונחו הסוקרים לברר את אי ההתאמה באמצעות שאלות ישירות ולמלא את השאלון בהתאם לדייר בפועל. במקרים המעטים שבהם סירב הדייר לשתף פעולה, הונחה הסוקר לברר את המידע עם השכנים. למרות חששות מוקדמים מאי שיתוף פעולה, אחוז המשתתפים הגיע ל-97%.

נתוני הסקר חוברו לנתוני מגורים, תשתיות, טופוגרפיה, כבישים ובעלויות שסופקו מעיריית ירושלים (מעודכנים לשנת 2004). יחד שימשו כל אלה בסיס מידע גיאוגרפי הכולל אלפי תצפיות ברמת התא המשפחתי היחיד, המאפשר להעריך תהליכי היבדלות מרחבית ברזולוציה של דירה יחידה משנת 1966 ועד ימינו (באמצעות תוכנות ArcGIS ו-GeoDa). על סמך מידע מתצלומי אוויר המכסים את השכונה ברזולוציה גבוהה, חילקנו את התקופה הנחקרת לשבע תקופות משנה: 1973-1968, 1982-1974, 1988-1983, 1988-1989, 1995-1996, 2001-2002, 2006-2007, 2008-2007.

בסך הכול יש בסנהדריה 976 דירות ב-115 בניינים, ו-17 מהבניינים מאוכלסים במוסדות. ביתר 98 בנייני המגורים ממוקמים 67 מוסדות נוספים, 869 דירות מגורים ו-40 דירות שמשלבות שימושים (דוגמת גן ילדים ומגורים).

כאמור, מסד נתוני הזמן-מרחב שיצרנו מאפשר להעריך תבניות מגורים ברזולוציה של דירה יחידה, בניין וכלל השכונה, מתוך התייחסות למיקרו-דינמיקה בסביבה מוגבלת. יתר על כן, שיתוף הפעולה הפורה של אוכלוסיית השכונה והיכולת לשייך את הנתונים שנאספו לתצפיות ולמידע המרחבי שברשותנו אפשרו לנו להשוות בין העמדות המוצהרות לעמדות הנגלות ולקבל תמונה מקיפה של תהליכי היבדלות פנימיים.

ההיבדלות המרחבית ברמת השכונה נאמדה באמצעות אינדקס השכן הקרוב (Moran I) לחישוב קורלציות מרחביות (Zhang & Linb, 2007). אומדן הסגרציה בבניין היחיד נעשתה בסיוע קריטריון Kolmogorov-Smirnov (Sheskin, 2007). פירוט על האינדקס והקריטריון מובא בנספח 1.

השחקנים בזירה: קבוצות האוכלוסייה בשכונה

סנהדריה מאוכלסת כאמור בבני ארבעה זרמים חרדיים עיקריים: חסידים, ליטאים, חוצניקים (שרובם ליטאים-אמריקאים) וספרדים. בצדם חיים בשכונה גם מיעוט של דתיים לאומיים וחילונים. הגדרת הזרמים החרדיים היא פנים-חרדית, כלומר תואמת את הדרך שבה האוכלוסייה החרדית מגדירה את הזרמים בתוכה. כל אחד מהזרמים כולל זרמי משנה המקושרים לרב, לאדמו"ר או לבית כנסת מסוים. בני הזרמים נבדלים זה מזה בלבושם ובשפתם, בגישתם לעבודה לשם פרנסה מול עבודת קודש ובאופיו של המרכז הדתי שלהם. למשל, חסידות היא בדרך כלל קהילה על-מקומית המאורגנת סביב חצר האדמו"ר המשמשת כליבה (אטקס, אסף ודן, 1999), ואילו למרכז הרוחני, לבתי הכנסת ולישיבות של הליטאים יש אופי נייד. כל אחד מהזרמים החרדיים מקים מוסדות שמשותפים את בני הזרם באופן שמצמצם מגע עם בני הזרמים האחרים. על פי רוב, בני הזרמים אינם מקיימים יחסים הדדיים ביניהם ונמנעים מלהינשא לבני זרמים אחרים. כמותם, גם הדתיים הלאומיים והחילונים אינם מקיימים יחסים הדדיים ביניהם וכינם לבין הזרמים החרדיים, משתמשים במוסדות חינוך נפרדים, ובדרך כלל נמנעים מקשרי נישואין מעורבים.

חסידים

החסידות מדגישה עבודה שבלב ומלכה רגש ודבקות מתוך יראת שמים. המנהיגות החסידית היא שושלתית, קרי עוברת מדור לדור, מאב לבנו. חיייהם של החסידים מתרכזים סביב חצר האדמו"ר, מנהיגם. מלבד תפקידו הרוחני כמקשר בין האדם לאלוהיו, האדמו"ר הוא גם גורם מלכד מרכזי בחיי היומיום של קהילתו (גריין, 2001; דן, 1992; מרכוס, 1987; פייקאז', 1990). לחסידות ארבעה זרמים מרכזיים הקרויים על שום ערי המוצא שלהם: ויז'ניץ, בעלז, גור וצאנז. החסידים עוטים לבוש ארוך, דוברים יידיש, מחזיקים בעסקים קטנים או עובדים כשכירים בעסקים אלו (Poll & Helmreich, 2006).

החסידים מתחננים בדרך כלל בקרב החצר שלהם, ובתוכה הם מנהלים גם את רוב קשריהם החברתיים. חיי היומיום החסידים מתנהלים סביב מנהיג הקהילה, והחסידים רואים עצמם כמשמרים מנהגים מארצות מוצאם. חרף התחרות על המעמד בתוך הקהילה, שנקבע כפועל יוצא מהקרבה למנהיג, רמת האינטגרציה והערבות ההדדית בקהילה גבוהות (אטקס, אסף ודן, 1999; פייקאז', 1990). צאצאי מנהיגי הקהילה נישאים בדרך כלל לבני מנהיגים מחצרות אחרות, וכך נוצרים קשרים בין החצרות החסידיות השונות. קשרים בין חסידים לבני זרמים חרדיים אחרים, דוגמת ליטאים, אינם מקובלים.

ליטאים

הליטאים⁵ הם קבוצת עילית תורנית המחזיקה בעמדת מנהיגות בעולם התורה וקובעת את הנורמות בחברה החרדית על כל זרמיה (אטקס וטיקוצ'ינסקי, 2004; שטמפפר, 2005). המרכז

5 במאה ה-18 חל קיטוב בין החסידים לליטאים בשאלת הדרך הנכונה לחיות ברוח התורה ותפקידה של ההנהגה. הגאון מוויילנה (בירת ליטא) פסל את בתי המדרש החסידיים מחשש למשיחיות השקר שעלולה להיווצר סביב האדמו"ר ותמך בלימוד ישיבתי שבו מקומו של הרב בחיי הפרט אינו כוללני (אטקס, אסף ודן, 1999).

הדתי הליטאי נייד יחסית לזה של החסידים משום שהליטאים מתרכזים סביב תרבות ישיבתית בעלת דרך אמונית ולא סביב חצר רבנית מסוימת (אטקס וטיקוצ'ינסקי, 2004; זלקין, 2006). בני הזרם הליטאי לובשים חליפות שחורות קצרות ודוברים עברית. לימודי הקודש נחשבים אצלם ערך תרבותי מרכזי בחיי הפרט המקים את ביתו על יסודות איתנים. מעמדו החברתי של הפרט נקבע על פי אילן היוחסין שלו: ככל שדורות רבים יותר של המשפחה הם חרדיים, כך המעמד החברתי של הפרט גבוה יותר. עלייה בסולם החברתי תלויה גם בהיות האדם "תלמיד חכם" המשקיע ומצליח בלימודי הקודש (אטקס וטיקוצ'ינסקי, 2004; זלקין, 2006). הפרנסה המשפחתית מקורה בדרך כלל במשכורת האישה ובמלגת הלימודים שמקבל הגבר ממוסד הלימוד החרדי.⁶

חוצניקים

בסנהדריה מתגוררים חוצניקים רבים, שרובם ליטאים-אמריקאים ומערב אירופאים שבאים ללמוד בישראל במשך כמה שנים בעודם משמרים זיקה לביתם בניכר. הליטאים החוצניקים דומים באמונתם לליטאים הישראלים, אך נהנים בדרך כלל מאמצעים כלכליים משופרים בהיותם נתמכים על ידי משפחותיהם שבארצות-הברית ובמערב אירופה. החוצניקים מקיימים יחסים קורקטיים עם הליטאים המקומיים, אך מקפידים לדבר בשפת האם שלהם, בעיקר אנגלית, ולשמר את תרבותם במנותק משכניהם (גונן, 2005; Waterman, 1989; Waterman & Kosmin, 1988).

ספרדים

בהגדרה זו נכללים צאצאי יהדות ארצות האסלאם וכן צאצאי היישוב הספרדי הישן וקבוצת דוברי הלדינו. למרות הגיוון התרבותי הנובע מסגנונות החיים ומדרכי התפילה בארצות המוצא, הספרדים דומים זה לזה – ונבדלים מבני הקבוצות האחרות – ברקע האתני, התרבותי והמוסדי שלהם (ליאון, 2006). בתחילת המאה העשרים נוצרו המוקדים הראשונים של חרדיות ספרדית כמקור לתודעה ופרקטיקה דתית עצמאית, ובשנת 1923 הוקמה ישיבת פורת יוסף כדי להעמיד קבוצה של רבנים ספרדים שישמשו מנהיגות דתית לציבור הספרדי בישראל. בשנת 1984, עם הקמתה של תנועת ש"ס, המפלגה הפוליטית הספרדית, גדלה השפעתה של האתניות הספרדית בפוליטיקה בישראל, ומאו נעשתה ש"ס תנועה חברתית רחבת היקף (הורוביץ, 2000; ליאון, 2006). ואף על פי כן, הספרדים נדחים מהעולם החרדי האשכנזי וממוסדות החינוך החרדיים. דחייה זו הביאה להקמת מוסדות חרדיים ייחודיים לספרדים, הנהנים מתמיכה ממשלתית רחבה (פרידמן, 1991). כיום, יותר ויותר ספרדים מתנערים מהאתניות, אינם מקבלים את הסמכות הרבנית של ש"ס ומתחילים להגדיר עצמם כליטאים.

דתיים לאומיים

בני הזרם הדתי-לאומי משלבים את מחויבותם להלכה היהודית עם זיקה לאורח החיים המודרני ולערכי הציונות. קבוצה זו ממשיכה את תנועת הציונות הדתית ששורשיה נעוצים בסוף המאה ה-19. כיום הדתיים הלאומיים הם חלק בלתי נפרד מהחברה המודרנית,

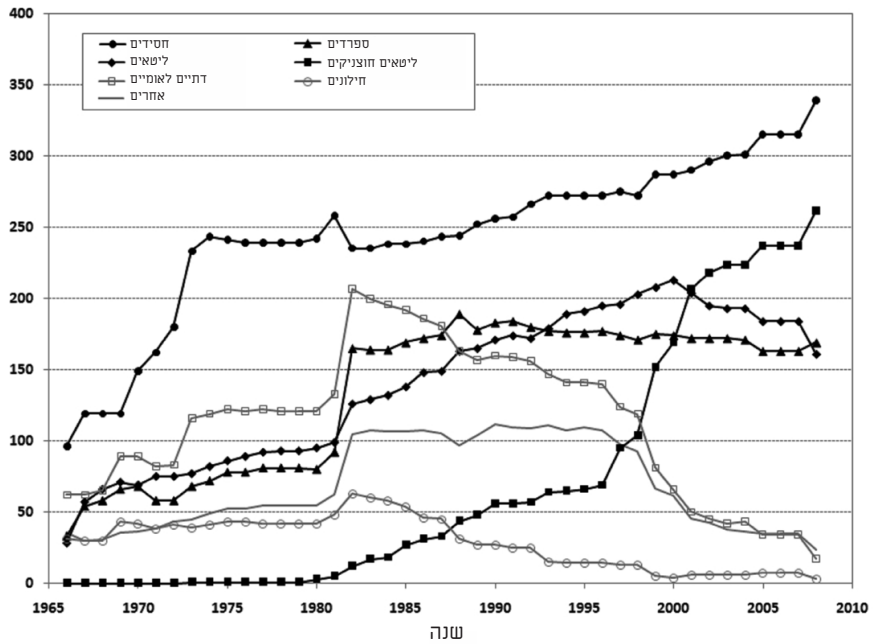
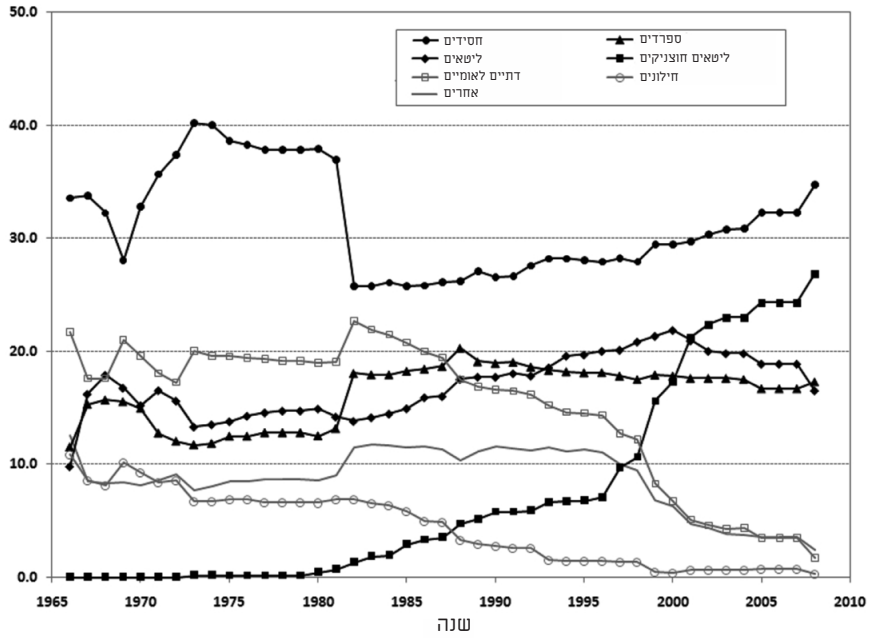
6 ריאיון עם שרונה ארליך (29 בדצמבר 2008), מתכנתת שכונתית באזור סנהדריה בין השנים 1990-2001. מתגוררת בסנהדריה מאז שנות השמונים ומשתייכת לזרם הליטאי.

מהכלכלה ומאורח החיים הישראלי (רביצקי, 1984; Liebman & Don-Yehiya, 1983). שלהב ופרידמן (1985, עמ' 12) מסבירים כי "היהודי החרדי ייראה כקיצוני בעיני הדתי-המודרני, ואילו זה ייראה בעיני החרדי כפשרן ומי שדתיותו פגומה". הקבוצה השמרנית בציבור זה מכונה חרדים לאומיים (חרד"לים) ומאופיינת במידה של הסתייגות מהמודרנה ומהחברה הכללית ובתפיסת עולם לאומית, בדרך כלל נצית. רבים מקרב הדתיים הלאומיים תופסים את ההיבדלות החרדית כפרשנות קיצונית להלכה ומתנגדים לגישה החרדית היוצרת מערכת יחסים מתוחה עם הזרמים שאינם חרדיים (שמעוני, 2001).

חילונים

הגדרה זו כוללת קבוצה רחבה שנעה בין חילוניות יהודית לחילוניות אוניברסלית (Liebman & Cohen, 1998). החילוניות היהודית משמרת זיקות חיוביות למסורת ולמורשת היהודית כמקור תרבותי להשראה, אך דוחה את המחויבות להלכה. החילוניות האוניברסלית מאופיינת בזיקות חיוביות חזקות לערכים אוניברסליים ומדישה ערכים ליברליים, הומניסטיים ודמוקרטיים (Malkin, 2005). הבחנה נוספת נערכת בין תומכי החילוניות האוניברסלית המחזיקים באידיאולוגיה פוסט-ציונית ובין תומכי החילוניות האוניברסלית שאינם מחזיקים בהשקפות אידיאולוגיות באשר ליהדות, אלא תומכים בחברה פוסט-עשייתית ובתרבות השוק המערבית, מדגישים אינדיבידואליזם קיצוני בהקשרים של רווח ונהנתנות אישית ותופסים את המורשת כלא רלוונטית למציאות ימינו (כהן וזיסר, 2003).

אוכלוסיית סנהדריה גדלה עד שנות השמונים בד בבד עם בנייתן של דירות חדשות, ואז נעצר גידולה. בתחילת התקופה הנחקרת (1966) התגוררו בשכונה חסידים, ספרדים, ליטאים, דתיים לאומיים וחילונים, ומספר משפחות הליטאים, החסידים והספרדים גדל בהדרגה עד ימינו (תרשים 1). משנות השמונים ואילך גדל במהירות מספרם של החוצניקים, בעוד מספרם של הדתיים הלאומיים והחילונים הלך ופחת. כיום רוב האוכלוסייה בסנהדריה היא חרדית (95%), והחילונים והדתיים הלאומיים הם היוצאים מהכלל. השכונה רשומה בעירייה כחרדית מובהקת, והיא סגורה בשבתות למעבר כלי רכב.



תרשים 1. דינמיקת אוכלוסייה בסנהדרה: (1) אחוזים (2) מספר משפחות

דינמיקה חברתית בקרב אוכלוסיית סנהדריה

חלק זה של המאמר מתמקד בדינמיקת המגורים בקרב האוכלוסיות המתגוררות בשכונה, ובייחוד בהשפעת מערכות היחסים הפנים-חרדיות על התפלגות המגורים במרחב.

היבדלות המגורים בסנהדריה

למרות אופייה המאורגן של הקהילה החרדית, מערך המגורים בסנהדריה מתנהל כשוק חופשי, ואנשים קונים, מוכרים ושוכרים דירות לפי העדפותיהם ויכולתם. בזכות מערכת היחסים הקרובה בקרב חברי הקהילה, דיירים פוטנציאליים לומדים על דירות שמתפנות מתוך מערכת המידע הקהילתית הסגורה. יחסים פנימיים חזקים בתוך הזרמים החרדיים מובילים את בני האוכלוסייה החרדית למכור ולהשכיר דירות לבני הזרם שלהם. לפי נתוני הסקר, 73% מכלל תושבי השכונה קנו או שכרו את דירתם האחרונה באמצעות יחסי קרבה משפחתיים או חבריים, ורק 25% נעזרו בסוכנים ובאמצעי פרסום (לוח 1).

לוח 1. מקורות מידע - כיצד למדו הדיירים על דירה מתפנה בטרם רכשו או שכרו את דירתם

מקור המידע	%	N
פרסום	7.5	68
סוכנויות תיווך	17.1	155
קשרי משפחה	53.6	488
קשרי חברות	16.6	151
ירושה	3.3	30
אחרים	1.9	17
סך הכול	100	909

בחינת העמדות המוצהרות בקרב דיירי השכונה כפי שהן מופיעות בלוח 2 מעידה על החשיבות היחסית הניתנת לקרבתם של מוסדות למקום המגורים, למחיר הדירה ולזהות השכנים. ראשית, מאחר שסנהדריה ממוקמת במרכז העיר, סמיכותם של מוסדות רלוונטיים מובטחת, ונראה שזו הסיבה לכך שרק 15% מתושבי השכונה בחרו במיקום המוסדות כשיקול מכריע בבחירת הדירה. שנית, 30%-20% מהאוכלוסייה, ובמקרה של החוצניקים יותר מ-30%, הגדירו את מחירי הדיור חשובים מאוד עבורם. שלישית, אף על פי שדיירי השכונה חיים בקרב יהודים חרדים, יותר מ-50% מהם, בני כל הזרמים החרדיים, דיווחו שהזרם שאליו משתייכים השכנים היה שיקול מרכזי לבחירת הדירה. חשיבות זהותם של השכנים גדולה בייחוד בקרב בעלי הדירות, ו-65% מהם דירגו את זהות השכנים כמרכזית, לעומת 43% מהשוכרים. ומאחר שרוב הדיירים בסנהדריה הם בעלי הדירות (68% מדיירי השכונה), חשיבות השיקול של זהות השכנים עשויה להשפיע על מבנה השכונה. לנוכח ממצאים אלו ביקשנו לבחון כיצד באה הנטייה המוצהרת להיבדלות לידי ביטוי ממשי במרקם עירוני ותיק וצפוף.

לוח 2. חשיבותם של קרבה למוסדות, מחיר הדירה וזהות השכנים בבחירת הדירה, על פי זרם

גורם / זרם	ליטאים	חסידים	ספרדים	חוצניקים	דתיים לאומיים	חילונים
מחיר	23%	28%	21%	32%	24%	נתונים
שכנים	59%	57%	61%	50%	76%	מעטים
מוסד	14%	12%	14%	13%	0%	

בהתבסס על מאגר הנתונים, שחזרנו את הדינמיקה במגורים של דיירי השכונה ברמת הדירה היחידה לכל שנה מ-1966 ועד 2008 (איור 2). ראינו שלמרות נטייתם החזקה של בני הזרמים החרדיים לגור בקרב דומים, התמונה המתקבלת היא של אוכלוסייה בדרגת עירוב גבוהה, ושכמה זרמים מתגוררים באותו הבניין, הרחוב והאזור. אבחנה זו אומתה באמצעות חישוב אינדקס השכן הקרוב (Moran I) כמתואר בתרשים 2. הבדיקה העלתה שהחסידים נוטים להיות קבוצת האוכלוסייה המתבדלת ביותר, והם שומרים על גישתם הבדלנית במהלך כל השנים הנבחנו. יתר קבוצות האוכלוסייה שומרות על רמה נמוכה יחסית של סגרגציה, ורק בני הקבוצה הספרדית הגיעו במהלך שנת 2008 לרמת ההיבדלות הגבוהה המאפיינת את החסידים.

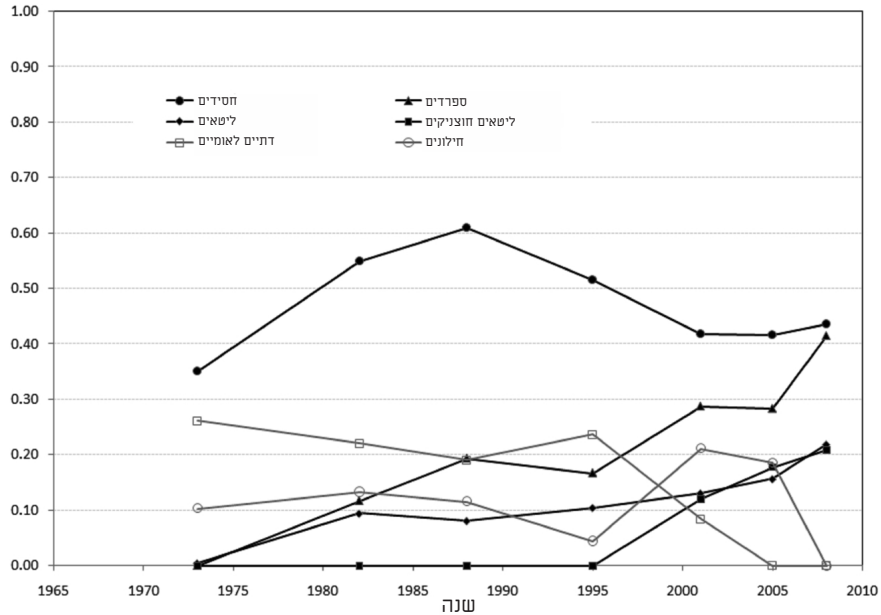
הפער בין העמדות המוצהרות, המלמדות על נטייה חזקה להיבדלות בקרב תושבי סנהדריה, ובין העמדות הנגלות, המעידות על שילוב מרחבי בין בני הזרמים הדתיים מוסבר באמצעות ניתוח תהליכים ברמת הבניין היחיד. כדי להמחיש זאת עקבנו אחר התהליכים של חילופי דיירים בכל הדירות בשכונה. עבור כל יחידה משפחתית מזרם מסוים (D) הנכנסת לדירה, חישבנו את שיעור המשפחות מאותו זרם (D) הנמצאות באותו הזמן בבניין. כמו כן, חישבנו את שיעור המשפחות (D) המתגוררות בבניינים שאליהם לא נכנסו דיירים (D) אף שהייתה בהם דירה פנויה באותו הזמן. ההשוואה בין מבנים שאליהם נכנסו דיירים בני אותו הזרם ובין מבנים שאליהם לא נכנסו דיירים אף שהייתה בהם דירה שבעליה התחלפו, מאפשרת לבחון את ההעדפות הנגלות של בני אותו הזרם (D), ובעיקר היא מאפשרת להתחקות אחר הבניינים שבהם הם בוחרים לגור והבניינים שהם מעדיפים שלא לגור בהם. חישובים אלו נערכו לאורך כל התקופה ולמקבצים של שנים אחדות מאז 1966 ועד 2008 (לוח 3).

הבדיקה חושפת דגם התנהגות עקבי: בני כל הזרמים נוטים להיכנס להתגורר בבניינים שבהם יש לפחות 20%, וברוב המקרים 30%-50%, מבני הזרם שלהם. יתרה מכך, משפחות חרדיות נכנסות להתגורר במבנים שיש בהם שיעור כפול ועד פי ארבעה יותר משפחות הנמנות על הזרם המסוים שלהן, בהשוואה לבניינים אחרים שבני אותו הזרם לא נכנסים אליהם בתקופה הנבחנת. אם כן, למרות השילוב המרחבי הגבוה המתגלה בשכונה, הבדיקה חושפת מבנה מורכב וסמוי של בחירות בעלות אופי בדלני המשותף לבני כל הזרמים החרדיים בסנהדריה. למעשה, הדיירים בשכונה מיישמים דרך קבע את ההעדפות הבדלניות שעליהן הצהירו ובוחרים בבירור ובעקביות בסגרגציה של דומים. בחירת המגורים של תושבי השכונה חושפת מודעות גבוהה להרכב הדיירים בבניין שאליהם נכנסים ולקיומם של דיירים בני הזרם המסוים שאליהם הם שייכים. הרגישות הגבוהה להרכב האוכלוסייה בבניין המגורים חושפת פן בדלני ברור המאפיין את בני כל הזרמים לאורך כל השנים. בעינינו, נחשף כאן קיומו של סדר מחולל מרחבי-חברתי המארגן את המרחב הפנימי בשכונה הנחקרת.



איור 2. התפלגות מרחבית של ליטאים, חסידיים, ספרדים, חוצניקים, דתיים לאומיים וחילונים בנייני דירות, סנהדריה בשנים 1966 ו-2008'

1 ניתן לראות את ההתפתחות המרחבית במהלך השנים 1967-2005 בקישור הבא: <http://www.socis.tau.ac.il/DataFile.asp?ID=245>



תרשים 2. ייצוג רמות של סגרנציה בקרב זרמי האוכלוסייה בסנהדריה באמצעות אינדקס Moran I להערכת קורלציה מרחבית¹

1 הקורלציה מתוארת משנת 1973, כשמספר הבניינים בסנהדריה עולה על 50. לשם הדיק, ברמות מובהקות של 5% או 1% ערכי Moran I אמורים להיות מעל 0.1 ו-0.15 בהתאמה.

לוח 3. שיעור הדומים בבניינים שנבחרו ושלא נבחרו, על פי זרם

P	הדירה בבניין ש...						D זרם
	נבחר ע"י דיירים מזרם D			לא נבחר ע"י דיירים מזרם D			
	N	P	P	N	Mean	STD	
<0.001	109	50.1	27.0	237	18.4	24.5	חסידים
<0.001	108	31.3	14.9	238	14.6	17.9	ספרדים
<0.001	137	28.3	15.3	209	12.0	13.4	ליטאים
<0.001	103	19.4	17.8	213	6.4	11.5	חוצניקים
<0.001	38	32.2	16.7	308	8.0	14.0	דתיים לאומיים
<0.001	7	18.1	10.8	339	1.5	5.8	חילונים

בניסיון לאמוד את השפעתה של רמת המיקרו על הסביבה הקרובה, ערכנו חישוב נוסף שבו הובא בחשבון שיעור הזרמים בבניינים הניצבים בסביבה הקרובה של כל אחד מהבניינים הנבחרים. הסביבה הקרובה כוללת את הבניין עצמו ואת הבניינים הנושקים לו מכל עבריו. השווינו בין שיעור הדיירים מזרם מסוים (D) בסביבה הקרובה של הבניין שאליו נכנסה משפחה מאותו הזרם, ובין שיעור הדיירים בסביבתם של בניינים שלא נבחרו על ידי משפחות

מאותו הזרם באותה התקופה. גם כאן נוכחנו לדעת שדיירים מעדיפים להיכנס לסביבות מגורים שבהן שיעור הדומים להם גבוה ונמנעים מלהיכנס לסביבה שבה שיעור הדומים נמוך (לוח 4). עם זאת, השוואה בין שיעור הדומים בסביבה שאליה נכנסים דיירים חדשים ובין שיעור זה בבניין שאליו הם נכנסים מראה ששיעור הדומים בבניין תמיד גבוה יותר. לעומת זאת, שיעור הדומים בסביבות שלא נבחרו דומה לזה שבבניינים שלא נבחרו (לוחות 3 ו-4). מכך אפשר להסיק שהרכב הדיירים בסביבת הבניין משפיע על העדפות הדייר פחות מהרכב הדיירים בבניין עצמו. למעשה, נראה שברוב המקרים להרכב האוכלוסייה בבניינים הסמוכים כמעט אין השפעה על החלטות הדיירים, בניגוד להרכב האוכלוסייה בבניין היחיד, שלה השפעה רבה על הבחירה בדירה.

האדישות היחסית שבה מתקבלת סביבת המגורים הקרובה, בניגוד לחשיבות שתופס הרכב הדיירים בבניין המגורים, מלמדת שהתושבים אמנם מקבלים את היותם דיירים בחברה מעורבת, אך מעניקים חשיבות רבה לזהות שכניהם הקרובים. ההתנהגות המרחבית הנובעת מתתן חשיבות לזהות השכנים הקרובים מכונה על ידינו מיקרו-סגרגציה. כמו כן, העובדה שסדר עדיפויות זה חובק את כל תושבי השכונה במשך כל התקופה הנחקרת מחזקת את הערכתנו שמדובר בסדר מחולל עמוק ויציב.

לוח 4. שיעור הדומים בסביבת הבניינים שנבחרו ושלא נבחרו, על פי זרם

P	סביבת הבניין ...						זרם D
	נבחר ע"י דיירים מזרם D			לא נבחר ע"י דיירים מזרם D			
	N	P	P	N	Mean	STD	
<0.001	104	33.1	24.0	236	19.5	19.5	חסידים
<0.001	106	18.6	10.3	234	13.4	9.8	ספרדים
<0.001	135	17.4	8.6	205	14.6	9.1	ליטאים
<0.001	102	18.3	9.9	209	7.2	9.8	חוצניקים
<0.001	38	19.9	11.9	302	8.1	11.2	דתיים לאומיים
<0.001	340	1.0	3.6	333	0.8	3.3	חילונים

הקבוצה היחידה שהתנהגותה בבחירת מקום מגורים מצביעה על התחשבות של ממש בשיעור בני אותו הזרם בסביבת הבניין, נוסף על שיעור זה בבניין עצמו, היא הקבוצה החסידית. החסידים נוטים להתכנס בחלק מוגדר מהשכונה הקרוי פאג"י (ראו להלן) ושומרים על התבדלותם היחסית לאורך כל תקופת המחקר.

אופייה המאורגן של האוכלוסייה החרדית והחיבור האינטנסיבי בין יחידים מאותו הזרם משתקפים ברמת התחלופה הגבוהה של דירות בין בני אותו הזרם. בהמשך לממצאים שהוצגו בלוח 1, שלפיהם דיירי השכונה למדו על דירתם בעיקר דרך קרובים ומכרים, מצאנו שרוב הדירות נמכרות או מושכרות לדיירים בתוך אותו הזרם. הסבירות הגבוהה של דירה להימסר לדומה נראית בלוח 5. יש לציין ששיעור זה גבוה בעיקר מאז שנות השמונים, עת הגיע למיצוי מלאי הדירות למגורים בשכונה. ממצא זה מוסיף נדבך לסדר המחולל המבטיח מיקרו-סגרגציה בשכונה: תושבי המקום חשים בטוחים יותר לרכוש או לשכור דירה מדומים, וכך מייצבים ומעמיקים את ההיבדלות ברמת הבניין ומשק הבית.

לוח 5. ההסתברות שבני זרם מסוים יעברו לדירה שמתפנה על ידי בן אותו הזרם

שנה	חסידים	ספרדים	ליטאים	חוצניקים
1982–1968	0.04	0.05	0.62	–
1996–1983	0.68	0.02	0.67	0.11
2008–1996	0.47	0.64	0.72	0.50

מערכת היחסים עם החסידים כזרז להיבדלות

לפני מלחמת 1967 התיישבו החסידים על גבעת פאג"י בסמוך לגבול ירדן וייסדו קבוצה דתית מסוגרת עם מוסדות קהילתיים, המאורגנת סביב חצר הרב (איור 2). עם התרחבות היישוב סנהדריה הצטרפו למקום משפחות מזרמים חרדיים אחרים.⁷ לאחר איחוד ירושלים ועד שנת 1973 אמנם נפתחו בפני האוכלוסייה היהודית בירושלים אפשרויות מגורים חדשות, אך החסידים המשיכו להתקבץ בשולי השכונה, במרחק הליכה מהכותל המערבי, ונשארו מובדלים משכניהם.

לשם הערכת היחסים הפנימיים בין החסידים ליתר הזרמים בדקנו בניינים שבהם לפחות 50% מהדיירים משתייכים לשני זרמים חרדיים, ואותם כינינו בניינים מעורבים. למשל, בדקנו מבנים שבהם חסידים (H) ובני זרם אחר (D) הם ביחד יותר ממחצית הדיירים בבניין. כפי שתואר בשיטת המחקר, כשהיחסים בין H ל-D ניטרליים, ההתפלגות המרחבית שלהם ניתנת לחישוב בינומי. באופן זה, ההשוואה בין ההתפלגות הממשית של משפחות H ו-D ובין התוצאות התיאורטיות של ההתפלגות הבינומית מאפשרת לנו להבין אילו מהזרמים נכונים לגור בצמידות לשונים מהם, ואילו מהם נוטים להימנע ממגורים בסמיכות לזרמים אחרים.

התוצאות המשתקפות בלוחות 5 ו-6 מעידות על יחסים מגוונים בין החסידים לזרמים האחרים: אף שהמגורים בסביבה חרדית נוחים ומותאמים לצורכי הפרט החרדי, הרי קרבת יתר לבני זרמים אחרים מטרידה מאוד את החסידים. בין החסידים לליטאים (לוח 6א) אפשר לראות ניטרליות מוחלטת. ניתוח מעמיק חושף שליליטאים יש אפשרויות קנייה או שכירה מוגבלות בגבעת פאג"י, ואילו בשאר חלקי השכונה ההיבדלות בין החסידים לליטאים נמוכה (איור 3א). החסידים והליטאים חולקים אלה עם אלה מרחבי מגורים בכל רחבי השכונה, ולא מצאנו עדויות להימנעות הדדית.

לוח 6. יחסים בין זוגות של זרמים בבניינים בעלי רמת שיתוף גבוהה, 2008'

א. חסידים-ליטאים, $p=0.055$, 46 בניינים		
חסידיים	ליטאים	
0.3%	10.2%	% בניינים ללא זרם – משוער
0.0%	23.9%	% בניינים ללא זרם – מציאות
6.55	3.31	ממוצע מספר המשפחות בבניינים מאוכלסים – משוער
6.56	3.89	ממוצע מספר המשפחות בבניינים מאוכלסים – אמיתי
1.00	1.18	יחס בין ממוצע מספר המשפחות המשוער והאמיתי בבניינים מאוכלסים
ב. חסידים-ספרדים, $p<0.001$, 48 בניינים		
חסידיים	ספרדים	
0.7%	10.1%	% בניינים ללא זרם – משוער
6.0%	40.0%	% בניינים ללא זרם – מציאות
6.29	3.67	ממוצע מספר המשפחות בבניינים מאוכלסים – משוער
6.66	5.58	ממוצע מספר המשפחות בבניינים מאוכלסים – אמיתי
1.06	1.52	יחס בין ממוצע מספר המשפחות המשוער והאמיתי בבניינים מאוכלסים
ג. חסידים-חוצניקים, $p=0.424$, 52 בניינים		
חסידיים	חוצניקים	
0.8%	5.6%	% בניינים ללא זרם – משוער
2.0%	8.0%	% בניינים ללא זרם – מציאות
5.91	3.81	ממוצע מספר המשפחות בבניינים מאוכלסים – משוער
5.86	3.93	ממוצע מספר המשפחות בבניינים מאוכלסים – אמיתי
0.99	1.03	יחס בין ממוצע מספר המשפחות המשוער והאמיתי בבניינים מאוכלסים

1 רמת שיתוף גבוהה נוצרת כשזרמים D_1 ו- D_2 שותפים לאותו הבניין, ושיעור הדיירים מזרמים D_1+D_2 עולה על 50%.



איור 3א. סנהדריה - התפלגות מרחבית של בני הזרם החסידי לעומת בני הזרם הספרדי בשנת 2008

1 ניתן לראות את היחסים המרחביים בין הספרדים לליטאים בשנים 1982 ו-1995 בקישור הבא: <http://www.socis.tau.ac.il/DataFile.asp?ID=246>

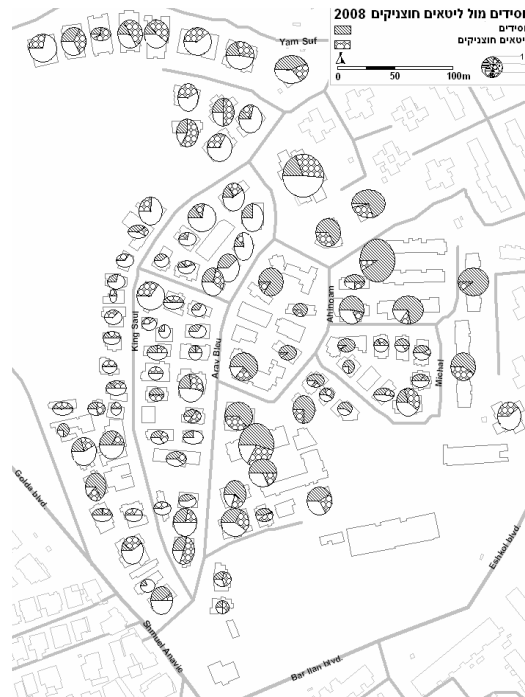
היחסים בין החסידים לספרדים, לעומת זאת, שונים בתכלית. הליטאים נחשבים זרם ראוי בעיני בני הזרם החסידי, ואילו קרבה לספרדים נחשבת מביכה ולא ראויה (הורוביץ, 2000; ליאון, 2006). כך, אף על פי שהספרדים הם כ-20%-25% מאוכלוסיית השכונה, המפגש בינם לבין החסידים במרחב בניין המגורים נותר מצומצם (לוה 6). אילו הייתה מערכת היחסים שבין הזרמים האלה ניטרלית, הרי בני הזרם הספרדי היו מצויים ב-90% מהבניינים שבהם יש רוב חסידי וספרדי. במציאות מורחקים הספרדים מ-40% מהבניינים שבהם רוב חסידי, והם מתגוררים בסמיכות לחסידים רק בבניינים שבהם יש רוב ספרדי ומיעוט חסידי. אחוז הבניינים המעורבים של חסידים וספרדים נמוך במיוחד (6%). הספרדים מודדים לחלוטין מגבעת פאג"י, ואין להם דריסת רגל במרחב זה, המזוהה כמעוז חסידי (איור 3ב). המשפחות הספרדיות המעטות שהצליחו להיכנס לגבעה, בעיקר באמצע שנות התשעים, התגוררו בשכירות, ורק ספרדים מעטים מאוד מחזיקים דירה בבעלותם בגבעת פאג"י. כיום כמעט שאין דיירים ספרדים בגבעה, והמעטים שיש נדחקים למיקום שולי מובהק לאורך רחוב שאול המלך, ציר תנועה מרכזי והומה שנחשב נחות ולא נחשק, בוודאי אל מול החלק הפנימי של סנהדריה. עם זאת, ולמרות הזיהוי הספרדי של הרחוב, יש בו נוכחות של משפחות חסידיות, ללמדנו שמערכת היחסים המרחבית בין שני הזרמים אינה הדדית, קרי היא נוצרת באמצעות הדרת הספרדים מהמרחב החסידי ולא להפך.



איור 33. סנהדריה - התפלגות מרחבית של בני הזרם החסידי לעומת בני הזרם הספרדי בשנת 2008

1 ניתן לראות את היחסים המרחביים בין הספרדים לחסידיים בשנים 1982 ו-1995 בקישור הבא:
<http://www.socis.tau.ac.il/DataFile.asp?ID=246>

הדרת הספרדים מבנייני מגורים ששוכנים בהם חסידיים נעשתה בולטת בעיקר עם כניסתן של משפחות חוצניקים אמריקאים לסנהדריה. בשנת 2001, עם התפשטות הניכרת בחלק המערבי של השכונה (תרשים 1, איור 33), החלו חוצניקים להיכנס לבנייני מגורים בגבעת פאג"י. שיעור החוצניקים שרכשו דירה באזור הגבעה נותר זניח, אך החסידיים מרבים להשכיר להם את דירותיהם. נטייה זו היא ניגוד חריף ליחסם של החסידיים כלפי הספרדים.



איור 3.3. סנהדריה - התפלגות מרחבית של בני הזרם החסידי לעומת בני הזרם הליטאי-חוצניקים בשנת 2008

1 ניתן לראות את היחסים המרחביים בין הספרדים לליטאים-חוצניקים בשנים 1982 ו-1995 בקישור הבא:
<http://www.socis.tau.ac.il/DataFile.asp?ID=246>

כיום החוצניקים הם הקבוצה הגדולה ביותר המתגוררת על הגבעה מלבד החסידיים. נראה שהחוצניקים, בהיותם תושבים ארעיים בדרך כלל, אינם נחשבים איום בעיני החסידיים המקובצים בגבעה. ייתכן שההבדל הניכר בין השפה ואורח החיים של החוצניקים ובין אלה של החרדים הישראלים הוא שמפחית את האיום על בני הזרמים האחרים. כמו כן, הקרבה אליהם אינה כרוכה בזיהוי שלילי או במבוכה. עובדה היא שבעוד שזרמים חרדיים אחרים מורחקים מהגבעה, בשנת 2008 היו 19.3% מכלל תושבי הגבעה חוצניקים, ו-62% מתוכם גרו בשכירות. כמו התהליכים הקודמים שתוארו, דינמיקה זו של מיקרו-סגרגציה ברמת התא המשפחתי מתבררת מתוך בחינה של רמת הבניין.

לא נציג כאן את תוצאות ניתוח היחסים שנערכו בין הספרדים לליטאים, בין הספרדים לחוצניקים ובין הליטאים לחוצניקים. מצאנו ששלוש מערכות היחסים האלו פועלות באופן ניטרלי, כמו מערכות היחסים בין החסידיים לחוצניקים. גם כאן, היחסים הניטרליים בין הקבוצות מדגישים את ההדרה המרחבית שממנה סובל הזרם החרדי הספרדי בתוך השכונה. לסיכום, ניתוח המיקרו-סגרגציה חושף שבני הקבוצה החרדית בסנהדריה מעדיפים להתגורר בבניינים שבהם שיעור גבוה של דומים, אך אינם נוטים לדחות בני זרמים אחרים. דחייה מובהקת ניכרת רק אצל ספרדים המנסים להתגורר בקרב חסידיים. רמת ההיבדלות

החסידיית חזקה די הצורך ליצור מובלעות ברמת השכונה. נראה שהאדם החרדי מונע על ידי דחף חזק להתקבץ עם בני הקבוצה שאליה הוא משתייך, אך להוציא את החסידים, דחייה של שונים בקרב יתר הזרמים היא חלשה: הסגרגציה ברמת הבניין מספקת ועונה על צורכי ההיבדלות שלהם, בלי לדחות את השונים.

ממצאים אלו וההתמקדות הגבוהה יחסית ברמת הבניין היחיד מעניינים בעיקר לנוכח הספרות בתחום המיקרו־סגרגציה שתוארה לעיל. רוב המחקרים מגדירים היבדלות ברמת רובע המגורים העירוני, ואילו מקרה המבחן של סנהדריה מאפשר לבחון את הנושא בשתי רמות משלימות: רמת השכונה (המקרו), כלומר ההיבדלות במגורים בקרב קבוצות אוכלוסייה חרדיות שלמות, ורמת הבניין (המיקרו), כלומר ההתנהגות הסגרגטיבית של משקי בית בבניין המגורים היחיד וניתוח השפעתה על הזירה הפנים־חרדית. ראינו שיחסים חברתיים בין חרדים מקבלים ביטוי מרחבי קונקרטי באופן שמאפשר להתחקות אחר בחירותיהם הבדלניות של משקי בית ולזהות את הקבוצות המודרות ואת אלה המתקבלות על ידי הפרטים והקבוצות בשכונה. הממצא המעניין ביותר, שבו נדון בפרק הסיכום, הוא הימצאותן של תבניות התנהגות בדלניות במובהק במרקם עירוני צפוף שנדמה כמבט ראשון משולב ובלתי בדלני.

סיכום: סגרגציה אתנו־דתית פנים־שכונתית

מחקר זה בוחן את השפעת היחסים החברתיים והזהות האתנית על הסגרגציה הפנים־עירונית בסנהדריה, שכונה פנים־עירונית חרדית בירושלים. הספרות המחקרית מניחה שגם כוחות לא כלכליים, כגון יחסים קהילתיים והסדרים אתניים, מניעים סגרגציה פנים־עירונית (Brown & Chung, 2008; Peach, 1998; Wagner, 2004). לתפיסתנו, עניין זה נכון בעיקר לגבי האוכלוסייה החרדית בירושלים, שרמתה הכלכלית נמוכה יחסית (דהן, 1998, 1999). הערך הרב הניתן בחברה זו למאפייני סגרון החיים מאפשר לנו להתעלם מההסדרים הכלכליים ולהתמקד בזהות החברתית כמניעה תהליכים מרחביים בשכונה. במילים אחרות, נטרול הגורם הכלכלי מאפשר להתמקד ביחסים האנושיים ובתבניות השיקולים המניעים משפחות לבחור בדירה מסוימת ולא באחרת.

סנהדריה היא מקרה מבחן מעניין לבחינת סגרגציה, היבדלות חברתית־מרחבית במרקם עירוני. זוהי שכונה מבודלת, שבה גרה בעיקר אוכלוסייה חרדית בצד שיעור זניח של דתיים לאומיים וחילונים. ברמת השכונה, סנהדריה מאכלסת אוכלוסייה חרדית מגוונת עם שני יוצאים מהכלל: גבעת פאג"י שבצפון־מזרח השכונה, שבה ניכרת היבדלות של האוכלוסייה החסידיית, וציר שאול המלך שבשוליים המערביים של השכונה, שסביבו מתרכזים בשנים האחרונות בני הזרם החרדי הספרדי. מבט מעמיק ברמה הפנים־שכונתית חושף סוג אחר של סגרגציה עירונית, שאותו הגדרנו מיקרו־סגרגציה. היבדלות סמויה אך חזקה זו מתקיימת ברמת הבניין היחיד וניכרת בבחירות המגורים הבדלניות של דיירי השכונה. חרף עוצמתה הרבה, אין להתנהגות בדלנית זו ביטוי במכלול השכונתי.

נתונים ייחודיים שנאספו באמצעות סקרי שטח והקיפו את כלל אוכלוסיית השכונה חשפו משחקי כוחות חזקים אך סמויים המושכים את הדיירים אל דירה מסוימת בבניין או לחלופין דוחים אותם ממנה. הרכב האוכלוסיות בבניינים מעיד על הבחנות ברורות בין

דומים לשונים, המשמשות כוח מניע לדיירים בני כל הזרמים. הבניין הוא בגדר מוקד מרחבי מרכזי שבו נפגשות העמדות הנגלות של הדיירים עם העמדות המוצהרות שלהם. הממצאים חושפים עמדות נגלות ברורות למדי, הניכרות למשל בעובדה שבני כל הזרמים נוטים לקנות או לשכור דירה מדומים להם ולהיכנס לבנייני מגורים שבהם קיים רוב מכריע של דומים. סגרגציה פנימית בבניין מקודמת באמצעות רשתות תקשורת פנימיות בתוך זרמי האוכלוסייה. מידע על דירות שמתפנות עובר ברשת הפנימית ומחזק את הנטייה הקיימת לקנות ולשכור דירה מדומים. החסידים הם קבוצת האוכלוסייה היחידה שבשעת רכישה או השכרה של דירה מעניקה תשומת לב גם לנוכחות של דומים בבניינים סמוכים, נוסף על נוכחותם בבניין שבו נמצאת הדירה המבוקשת. בני שאר הקבוצות החרדיות מקפידים להיכנס למבנים שיש בהם שיעור גבוה יחסית של דומים, אך נשארים אדישים להרכב האוכלוסייה בסביבת הבניין הנבחר. היבדלות של בני הזרם הספרדי ברמת הבניין נראית תוצאה של הדרה חברתית ממבנים ומאזורים שבהם קיימת דומיננטיות חסידית.

תהליכים מיקרו-דינמיים אחראים להתקבצות משפחות מזרם אחד בבניינים מסוימים. המחקר מראה שקבוצות המיעוטים בשכונה, אלה שאינן חרדיות, נדחות מבניינים המאוכלסים בחרדים. כך הלך ופחת בהדרגה מספרם של הדתיים הלאומיים ושל החילונים בסנהדריה, עד שרובם עזבו את השכונה. השפעתם של תהליכי דחייה ברמת הבניין היחיד על בני הזרם החרדי הספרדי הייתה דומה: מאחר שהם משתייכים לזרם נחות מבחינה דתית בעיני יתר הזרמים החרדיים, הם הודרו אל החלק האיכותי פחות של השכונה, וכיום הם מתרכזים על ציר התנועה הראשי, הסואן, לאורך רחוב שאול המלך. בני הזרם החסידי, שהם רוב בשכונה, נהנים ממעמד חברתי גבוה ומסוגלים לחדור בקלות לחלק המערבי של השכונה. מנגנונים של דחייה בקרב בני הזרמים החרדיים האחרים נותרים שוליים, משום שתהליך המיקרו-סגרגציה מונע על ידי הצורך להתלכד עם דומים יותר מאשר להתרחק מזרם.

תופעות ההתרכוזות וההתבדלות שנחשפו בסנהדריה מעלות תהיות באשר לאפשרות קיומן גם בריכוזים עירוניים אחרים, ובעיקר בהקשר של תהליכי שילוב ודחייה באזורי מרכזי עיר ותיקים, המתוארים בספרות העירונית כאזורים משולבים המחברים בין אוכלוסיות ממגוון מעמדות חברתיות וכלכליים. הייתכן שתושבי מרכזי הערים, המתוארים כמחזיקים בגישה סובלנית ובוחרים באזורי מגורים מעורבים, מתנהלים אף הם באורח סגרגטיבי ברמת הבניין היחיד? האם אפשר שבאזורים מעורבים שאינם מעוז של אוכלוסייה חרדית דווקא, מתקיים סדר מחולל כדלני ונוצרות מיקרו-סביבות ברמת הבניין היחיד שאינן ניכרות ברמת הרחוב או הסביבה העירונית? לסיכום, ירושלים מצויה בקונפליקט פנימי עמוק הנובע מעזיבתם של חילונים את העיר ומחדירה אטית של חרדים אל האזורים העירוניים החילוניים (חושן, 2004). המחקר הנוכחי מרמז שתהליכים אלו נובעים מהחלטות הפרט יותר מאשר מהחלטה מאורגנת. יחידים ומשפחות ממגוון הזרמים החרדיים נדמים כמצייתים לקוד חברתי עמוק של ארגון מרחבי, המכוון את בחירותיהם ומנחה את התנהגותם המרחבית. קודים אלו, המתקיימים ברמת משק הבית היחיד, משפיעים על הבניין ועל האזור העירוני כולו. תהליך זה משליך במיוחד על בני הקבוצות שאינן חרדיות, אך הוא מכוון כלפי זרים בכלל, גם בני הזרמים החרדיים האחרים.

נספח 1

אומדן הסגרגציה המרחבית באמצעות אינדקס Moran I

אינדקס Moran I מעריך את הקורלציה בין שיעור אוכלוסייה של זרם D בבניין i ובין שיעור ממוצע של אוכלוסיית זרם D בבניינים הסמוכים לבניין i .

$$\frac{N \sum_i \sum_{j \in U(i)} w_{ij} (D_i - \bar{D})(D_j - \bar{D})}{\left(\sum_i \sum_{j \in U(i)} w_{ij} \right) \sum_i (D_i - \bar{D})^2}$$

כאשר N הוא מספר הבניינים, הוא הממוצע של שיעור אוכלוסיית זרם D בסנהדריה, $U(i)$ מסמן בניינים סמוכים לבניין i . השפעתו של w_{ij} בבנייני השכונה $j \in U(i)$ על i מחושבת כ- $w_{ij} = 1/N_{U(i)}$, כאשר $N_{U(i)}$ הוא מספר הבניינים ב- $U(i)$. הסמיכות של הבניינים מוגדרת באמצעות פוליגונים של Voronoi (Benenson, Omer & Hatna, 2002). לפי הבחנה זו, שני בניינים סמוכים אם נקודות האמצע שלהם ניתנות לצפייה זו מזו במישרין.

אומדן הסגרגציה בבניין היחיד

אמדנו את נטייתו של דייר מזרם מסוים (D) להתגורר בבניין מסוים בהתייחס לשיעור הדומים שבו. הגדרנו את התפלגות הרכב הדיירים (D) מזרם מסוים בבניין (בכמות של n) באמצעות מיון בינומי עם p השווה לממוצע מרכיב ה- D בסנהדריה. בהתבסס על כך, השוינו לכל אחד מהזרמים (D) את ההתפלגות במציאות ל- D הבינומי, ונעזרנו בקריטריון של Kolmogorov-Smirnov (Sheskin, 2007). לאחר מכן, כדי לאפיין את ההבדלים בין המישור התיאורטי למציאות בהתפלגות הדיירים (D) בסנהדריה, נעזרנו בשני פרמטרים: הרכב הבניינים ללא הדיירים והמספר הממוצע של המשפחות (D) בבניינים שבהם קיימת נוכחות של הדיירים.

מקורות

- אטקס, ע', אסף, ד' ודן, י' (עורכים) (1999). מחקרי ירושלים במחשבת ישראל: כרך טו: מחקרי חסידות. ירושלים: המכון למדעי היהדות ע"ש מנדל, הפקולטה למדעי הרוח, האוניברסיטה העברית.
- אטקס, ע' וטיקוצ'ינסקי, ש' (2004). ישיבות ליטא: פרקי זכרונות. ירושלים: מרכז דינור ומרכז שזר.
- גונן, ע' (2005). בין לימוד תורה לפרנסה: חברת לומדים ומתפרנסים בלונדון. ירושלים: מכון פלורסהיימר למחקרי מדיניות.
- גורביץ', ז' וארן, ג' (1991). על המקום (אנתרופולוגיה ישראלית). אלפיים, 4, 9-44.
- גורביץ', נ' וכהן-קסטרו, א' (2004). תפרוסת גיאוגרפית ומאפיינים דמוגרפיים, חברתיים וכלכליים של החברה החרדית בישראל 1996-2001, נייר עבודה. ירושלים: הלשכה המרכזית לסטטיסטיקה, תחום דמוגרפיה.
- גרינ, א' י' (2001). טיפולוגיה של מנהיגות והצדיק החסידי. בתוך ד' אסף (עורך), צדיק ועדה: היבטים היסטוריים וחברתיים בחקר החסידות (עמ' 422-444) ירושלים: מרכז שזר.
- דהן, מ' (1998). האוכלוסייה החרדית והרשות המקומית: חלק א': התחלקות ההכנסות בירושלים. ירושלים: מכון ירושלים לחקר ישראל.
- (1999). האוכלוסייה החרדית והרשות המקומית: חלק ב': השפעת הרכב האוכלוסייה בירושלים על תקציב העירייה. ירושלים: מכון ירושלים לחקר ישראל.
- דן, י' (1992). חסידות אשכנז. תל אביב: משרד הבטחון.
- הורוביץ, נ' (2000). ש"ס והציונות: ניתוח היסטורי. כיוונים חדשים, 2, 30-60.
- זלקין, מ' (2006). עיר של תורה: תורה ולימודה במרחב העירוני הליטאי במאה התשע-עשרה. בתוך ע' אטקס (עורך), ישיבות ובתי מדרשות (עמ' 121-142). ירושלים: מרכז שזר ומרכז דינור.
- חושן, מ' (2001). ירושלים על המפה, תמונת מצב ומגמות עיקריות. ירושלים: מכון ירושלים לחקר ישראל, מרכז טדי קולק למחקרי ירושלים.
- (2004). בכל זאת יש בה משהו: ההגירה מירושלים ואליה מעצבת את חיי העיר. פנים, 28, 62-71.
- חושן, מ', חסון, ש' וקמחי, י' (עורכים) (2002). תכנון ופיתוח בר-קיימא בירושלים: קווים מנחים לתכנון. ירושלים: הפורום למען עתיד ירושלים, מכון ירושלים לחקר ישראל והחברה להגנת הטבע.
- חושן, מ' וקורח, מ' (2007). ירושלים: עובדות ומגמות 2005/2006. ירושלים: מכון ירושלים לחקר ישראל.
- חסון, ש' (1996א). ירושלים בין חרדים לחילונים. תכנון סביבתי: רבעון האיגוד לתכנון סביבתי, 54-55, 25-54.
- (1996ב). המאבק על ציבונה התרבותי של ירושלים. ירושלים: מכון פלורסהיימר למחקרי מדיניות.
- (2001). המאבק על ההגמוניה בירושלים: חילונים וחרדים בפוליטיקה העירונית. ירושלים: מכון פלורסהיימר למחקרי מדיניות.

- (2004). עיר אחת שהיא שלושה פנים, 28, 37-55.
- חסון, ש' וגונן, ע' (1997). המתח התרבותי בין יהודים בירושלים. ירושלים: מכון פלורסהיימר למחקרי מדיניות.
- חקק, י' (2004). בין קודש לתכל'ס: גברים חרדיים לומדים מקצוע. ירושלים: מכון פלורסהיימר למחקרי מדיניות.
- יונה, י' וגודמן, י' (2004). מערבולת הזהויות. ירושלים ותל אביב: מכון ון ליר והקיבוץ המאוחד.
- כהן, א' וזיסר ב' (2003). מהשלמה להסלמה. תל אביב: שוקן.
- לופו, י' (2004). האם תחזיר ש"ס עטרה ליושנה? ירושלים: מכון פלורסהיימר למחקרי מדיניות.
- ליאון, נ' (2006). מה שם ייקרא לתופעה שאין יודע מי קבע אותה ולמה? לשאלת התפתחותה של החרדיות המזרחית בישראל. עיונים בתקומת ישראל, 16, 85-107.
- מירון, ד' (1985). אם לא תהיה ירושלים. פוליטיקה, 2, 10-12.
- מרכוס, א' י' (עורך) (1987). דת וחברה במשנתם של חסידי אשכנז. ירושלים: מרכז שזר.
- סיון, ע' וקפלן, ק' (2003). חרדים ישראלים השתלבות בלא טמיעה? ירושלים ותל אביב: מכון ון ליר והקיבוץ המאוחד.
- עיריית ירושלים (2007). שנתון החינוך ירושלים בשנת הלימודים תשס"ז. ירושלים: עיריית ירושלים, האגף לחינוך חרדי.
- פייקאז, מ' (1990). החסידות – תנועה חברתית דתית בראי "הדבקות". דעת, 25, 127-144.
- פרידמן, מ' (1991). מקורות, מגמות ותהליכים בחברה החרדית. ירושלים: מכון ירושלים לחקר ישראל.
- קליין, מ' (1999). יונים בשמי ירושלים: תהליך השלום והעיר 1977-1999. ירושלים: מכון ירושלים לחקר ישראל.
- קמחי, י' (2002). קווים להתפתחותה של ירושלים בעשור האחרון. אוחזר בפברואר 2010 מתוך <http://cms.education.gov.il/EducationCMS/Units/Noar/Perut/mincha2.doc>
- רביצקי, א' (1984). הצפוי והרשות הנתונה: משיחיות, ציונות, ועתידה של ישראל בהשקפות הדתיות החלוקות בישראל. בתוך א' הראבן (עורך), ישראל לקראת המאה ה-21: חזון ויעדים (עמ' 135-197). ירושלים: מכון ון ליר.
- רומן, מ' (1989). שילוב והפרדה ביחסי המגזר היהודי והערבי בירושלים: בחינה מתודולוגית. עיר ואזור: כתב-עת לשלטון מקומי, לתכנון ופיתוח עירוני ואזורי, 19-20, 52-74.
- רותם, א' (2004). "אף חילוני לא ילך לפארק הזה": מסקנות ממחקר דפוסי הפנאי של הירושלמים. פנים, 28, 100-105.
- רם, א' (2005). הגלובליזציה של ישראל: מק'וורלד בתל אביב, ג'יהאד בירושלים. תל אביב: רסלינג.
- שטמפפר, ש' (2005). הישיבה הליטאית בהתהוותה. ירושלים: מרכז שזר.
- שלהב, י' (1989). השפעה דתית על מרחב תרבותי: החרדיות בירושלים. עיר ואזור: כתב-עת לשלטון מקומי, לתכנון ופיתוח עירוני ואזורי, 19-20, 57-86.
- שלהב, י' ופרידמן, מ' (1985). התפשטות תוך הסתגרות – הקהילה החרדית בירושלים. ירושלים: מכון ירושלים לחקר ישראל.
- שמעוני, ג' (2001). האידאולוגיה הציונית. ירושלים: מאגנס והסתדרות הציונית.

- Aaronson, D. (2002). Neighborhood dynamics. *Journal of Urban Economics*, 49, 1–31.
- Amirav, M. (1992). *Israel's Policy in Jerusalem Since 1967*. Working Paper no. 102, *Stanford Center on Conflict and Negotiation*, Stanford University.
- Atkinson, R. & Flint, J. (2004). Fortress UK? Gated communities, the spatial revolt of the elites and time-space trajectories of segregation. *Housing Studies*, 19(6), 875–892.
- Benenson, I. (2004). Agent-based modeling: From individual residential choice to urban residential dynamics. In M. F. Goodchild & D. G. Janelle (Eds.), *Spatially integrated social science: Examples in best practice* (pp. 67–95). Oxford: Oxford University Press.
- Benenson, I., Omer, I. & Hatna, E. (2002). Entity-based modeling of urban residential dynamics—The case of Yaffo, Tel-Aviv. *Environment and Planning B*, 29, 491–512.
- Benenson, I. & Torrens, P. (2004). Geosimulation: Object-based modeling of urban systems. *Computers, Environment and Urban Systems*, 28(1/2), 1–8.
- Berman, E. (2000). Sect, subsidy, and sacrifice: An economist's view of ultra-orthodox Jews. *The Quarterly Journal of Economics*, 115(3), 905–953.
- Blumen, O. (2007). The gendered display of work: The midday scene in an ultra-orthodox street in Israel. *Nashim: A Journal of Jewish Women's Studies & Gender Issues*, 13, 123–154.
- Bolt, G., van Kempen, R. & van Ham, M. (2008). Minority ethnic groups in the Dutch housing market: Spatial segregation, relocation dynamics and housing policy. *Urban Studies*, 45(7), 1359–1384.
- Borjas, G. (1998). To ghetto or not to ghetto: Ethnicity and residential segregation. *NBER Working Papers 6176*, *National Bureau of Economic Research*, 44(2), 228–253.
- Brown, L. & Chung, S. Y. (2008). Market-led pluralism: Re-thinking our understanding of racial/ethnic spatial patterning in US cities. *Annals of the Association of American Geographers*, 98(1), 180–212.
- Brown, L. & Moore, E. G. (1970). The intra-urban migration process: A perspective. *Geografiska Annale*, 53B, 1–13.
- Buttimer, A. (2006). Afterword: Reflections on geography, religion and belief systems. *Annals of the Association of American Geographers*, 96(1), 197–202.
- Clark, W. A. V. & Withers, S. (1999). Changing jobs and changing houses: Mobility outcomes of employment transitions. *Journal of Regional Science*, 39(4), 653–673.
- Collins-Kreiner, N. (1999). Pilgrimage holy sites: A classification of Jewish holy sites in Israel. *Journal of Cultural Geography*, 18(3), 57–78.

- Collins-Kreiner, N. & Kliot, N. (2000). Pilgrimage tourism in the Holy Land: The behavioural characteristics of Christian pilgrims. *GeoJournal*, 50, 55–67.
- Farley, R., Krysan, M., Jackson, T., Steeh, C. & Reeves, K. (1993). Causes of continued racial residential segregation in Detroit: “Chocolate city, vanilla suburbs” revised. *Journal of Housing Research*, 4, 1–38.
- Fenster, T. (2004). *The global city and the holy city: Narratives on planning, knowledge and diversity*. London: Pearson.
- Giffinger, R. (1998). Segregation in Vienna: Impacts of market barriers and rent regulations. *Urban Studies*, 35(10), 1791–1812.
- Gottdiener, M. (1997). *Theming of America: Dreams, visions and commercial spaces*. Boulder, CO: Westview Press.
- Horn, A. C. (2000). Segregation and desegregation in South African cities with emphasis on Pretoria. In I. Ioanos, D. Pumain & J. B. Racine (Eds.), *Integrated urban systems and sustainability of urban life* (pp. 9–13). Bucharest: Editura Tehnica.
- Iceland, J. (2004). Beyond black and with metropolitan residential segregation in multi ethnic America. *Social Science Research*, 33, 248–271.
- Ihlanfeldt, K. & Scafidi, B. (2002). Black self segregation as a cause of housing segregation: Evidence from the multi-city study of urban inequality. *Journal of Urban Economics*, 51, 366–390.
- Johnston, R. J., Poulsen, M. & Forrest, J. (2007). The geography of ethnic residential segregation: A comparative study of five countries. *Annals of the Association of American Geographers*, 97(4), 713–738.
- Kasarda, J. D. (1972). The theory of ecological expansion: An empirical test. *Social Forces*, 51, 165.
- (1978). Urbanization, community and the metropolitan problem. In D. Street (Ed.), *Handbook of contemporary urban life* (pp. 27–35). San Francisco: Jossey-Bass.
- Kellerman, A. (1993). *Society and settlement: Jewish land of Israel in the 20th century*. Albany, NY: State University of New York Press.
- Kleinberg, B. (1995). *Urban America in transformation: Perspectives on urban policy and development*. London: Sage.
- Knox, P. & Pinch, S. (2000). *Urban social geography: An introduction*. Harlow: Prentice-Hall.
- Kong, L. (1993). Negotiating conceptions of sacred space: A case study of religious buildings in Singapore. *Transactions of the Institute of British Geographers*, 18, 342–358.
- (2001). Mapping ‘new’ geographies of religion: Politics and poetics in modernity. *Progress in Human Geography*, 25 (2), 211–233.

- Liebman, C. & Cohen, A. (1998). Synagogue and state: Religion and politics in modern Israel. *Harvard International Review*, 2, 70–73.
- Liebman, C. & Don-Yehiya, E. (1983). *The civil religion of Israel: Traditional Judaism and political culture in the Jewish state*. Berkeley: University of California Press.
- Malkin, Y. (2005). Secular Judaism: Faith, values and spirituality. *Reviews in Religion and Theology*, 12(1), 17–19.
- Malouats, T. & Karadimitriou, N. (2001). Vertical social differentiation in Athens: Alternative or complement to community segregation. *Journal of Urban and Regional Research*, 25(4), 699–716.
- Mills, E. & Hamilton, B. (1989). *Urban economics*. New York: Harper Collins.
- Mycos, M. (2004). The retreat of the middle class to gated communities in the post structural adjustment era: The case of Trinidad. *Environment and Planning*, 38, 131–148.
- Pacione, M. (1999). The relevance of religion for a relevant human geography. *Scottish Geographical Journal*, 115(2), 117–131.
- Park, C. (2005). Religion and geography. In J. Hinnells (Ed.), *The Routledge companion to the study of religion* (pp. 439–455). London: Routledge.
- Peach, C. (1998). South Asian and Caribbean ethnic minority housing choice in Britain. *Urban Studies*, 35(10), 1657–1680.
- Poll, S. & Helmreich, W. (2006). *The Hasidic community of Williamsburg: A study in the sociology of religion*. New York: Transaction.
- Proctor, J. (2006). Introduction: Theorizing and studying religion. *Annals of the Association of American Geographers*, 96, 165–168.
- Sakoda, J. M. (1971). The checkerboard model of social interaction. *Journal of Mathematical Sociology*, 1(1), 119–132.
- Schelling, T. (1971). Dynamic models of segregation. *Journal of Mathematical Sociology*, 1(1), 143–186.
- (1974). On the ecology of micro-motives. In R. Marris (Ed.), *The corporate society* (pp. 61–98). London: Macmillan.
- Sharkansky, I. (1996). *Governing Jerusalem*. Detroit: Wayne State University Press.
- Sheskin, D. (2007). *Handbook of parametric and nonparametric statistical procedures* (4th ed.). Boca Raton, FL: Chapman & Hall.
- Shilhav, Y. (1993). The emergence of ultra-orthodox neighborhoods in Israeli urban centers. In E. Ben-Zadok (Ed.), *Local communities and the Israeli polity* (pp. 157–187). Albany, NY: SUNY Press.
- Speare, A. (1974). Residential satisfaction as an intervening variable in residential mobility. *Demography*, 11(2), 173–188.

- Speare, A., Goldstein, S. & Frey, W. H. (1975). *Residential mobility, migration and metropolitan change*. Cambridge, MA: Ballinger.
- Telles, E. (1995). Structural sources of socioeconomic segregation in Brazilian metropolitan areas. *The American Journal of Sociology*, 100(5), 1199–1223.
- Valins, O. (2000). Institutionalised religion: Sacred texts and Jewish spatial practice. *Geoforum*, 31, 575–586.
- (2003). Stubborn identities and the construction of socio-spatial boundaries: Ultra-orthodox Jews living in contemporary Britain. *Transactions of the Institute of British Geographers*, 28(2), 158–175.
- Wagner, W. (2004). A simulation of segregation in cities and its application for the analysis of rent control. *Diskussionsbeitrag*, 71, 1–17.
- Warf, B. & Winsberg, M. (2008). The geography of religious diversity in the United States. *The Professional Geographer*, 60(3), 413–424.
- Waterman, S. (1989). *Jews in an outer London borough, Barnet*. London: Queen Mary College, Department of Geography (Research Paper No. 1).
- Waterman, S. & Kosmin, B. (1988). Residential patterns and processes: A study of Jews in three London boroughs. *Transactions of the Institute of British Geographers*, 13, 79–95.
- Zelinsky, W. (2001). The uniqueness of the American religious landscape. *Geographical Review*, 91, 565–585.
- Zhang, T. & Linb, G. (2007). A decomposition of Moran's I for clustering detection. *Computational Statistics and Data Analysis*, 51, 6123–6137.

הסרת הקסם מהאהבה הרומנטית והשבתו לחיק המשפחה: ספרי הדרכה דתיים לזוגיות בהתמודדות עם "אתגרי תרבות המערב"

ארי אנגלברג* ונורית נוביס־דויטש**

תקציר. ספרי הדרכה דתיים וחרדיים לזוגיות זוכים בעשורים האחרונים לפופולריות רבה. ערכנו ניתוח של עשרים ספרי הדרכה כדי לבחון כיצד מתמודדים מחברייהם עם האתגר הכפול של הצגת המשפחה הדתית כעדיפה על פני החילונית, בצד הדרכת הזוגות הדתיים בהתמודדות עם קשיים הנובעים בין היתר מהפגמת ערכים פמיניסטיים, רומנטיים ופסיכולוגיים המאפיינים את התרבות הכללית. מצאנו שלכל הספרים משותפת דחיית האהבה הרומנטית כמקסם שווה ואימוץ מודל "העבודה על הזוגיות" בעזרת פרקטיקות פסיכותרפויטיות המיוחסות למקורות היהדות. נוסף על כך, נשים וגברים מוצגים כשונים מהותית אלו מאלו, ולכן בני הזוג מודרכים לשאוף לשותפות במקום לשוויון. המדריכים מציעים את הגילוי ההדדי בתוך מוסד הנישואין כתחליף לאהבה הרומנטית, ואגב כך מצדיקים את הפער המגדרי בחברתם. שני המאפיינים הללו מגובים בתשתית תיאולוגית המעניקה להדרכה הזוגית ממד טרנסצנדנטי.

אהבה היא ידיעה. כאשר מתייחסים אל הדברים בצורה כזו, אף פעם לא משעמם. תמיד ישארו לנו אין סוף פרטים אותם נוכל ללמוד על האיש לו אנו נשואות (אברמוב, 1996, עמ' 69).

מבוא: המשפחה הדתית כאידיאל

במערכת הבחירות לכנסת ה־16 בחרה המפלגה הדתית המתונה לכנות עצמה "הבית היהודי". לא בכדי נבחר לה כינוי שמרמז לערכים משפחתיים, שכן קיים עניין בקרב קברניטי החברה הדתית לקשר בין הדתיות למשפחתיות יציבה, בעידן שבו הגירושין נתפסים כאחד

* המחלקה לסוציולוגיה ואנתרופולוגיה, האוניברסיטה העברית בירושלים

** המחלקה לפסיכולוגיה, האוניברסיטה העברית בירושלים

שמות המחברים מוצגים בסדר אלפביתי לציון תרומתם השווה למאמר. מאמר זה התגבש בקבוצת המחקר על דתיות חדשה בישראל שפעלה במכון ון ליר בשנים 2007-8. תודה ליו"ר הקבוצה, פרופ' ש"ג אייזנשטדט, לרכוזת, טל כוכבי ורונה ברייר־גארב, ולמשתתפי הקבוצה. תודה לקוראים האנונימיים על הערותיהם ותיקונייהם.

מפגעי המודרנה. חוקרים אמנם עמדו זה מכבר על הקשר בין מוסד המשפחה למוסד הדת (Aldous & D'Antonio, 1983; Berger, 1967), אך המחקר בדבר אופיו של קשר זה סבל מהזנחה כמשך שנים רבות (Pankhurst & Houseknecht, 2000). בעשורים האחרונים עובר מוסד המשפחה שינויים רבים הקשורים לתהליכי מודרניזציה, ליברליזציה ושינויים במעמד האישה (Goldscheider & Waite, 1991), ואחד המרכזיים שבהם הוא החשיבות הגוברת של האינטימיות הזוגית באידיאל המשפחתי הרווח בתרבויות מערביות (Illouz, 1998; Jamieson, 2007). במסגרת המאבק שמנהלים זרמים דתיים שמרניים נגד "תרבות המערב" נחלצים אידיאולוגים דתיים לגונן על המשפחה המסורתית (Davidman, 1991; Hardcore, 1993; Lehmann, 1996). בד בבד הם נוטים לאמץ חלק מהמושגים החדשים; השימוש הרווח במונח "זוגיות" מדגים היטב תופעה זו. גם היהדות האורתודוקסית בישראל רואה עצמה כמגוננת על המשפחה המסורתית מאימית המתירנות המינית והמשפחות החדשות (אלאור, 2006; Lehmann & Siebzehner, 2006), וגם כאן הפנימו אידיאולוגים דתיים את רעיון הזוגיות. למשל, בסמינרים להחזרה בתשובה מרבים המרצים להשתמש בטיעון שהרמוניה זוגית מושגת רק במסגרת שמירת מצוות, ושהמשפחה המאושרת באמת היא המשפחה היהודית־דתית.¹ במאמר זה נבחן כיצד מודרכים היום זוגות דתיים בנכחי הזוגיות והנישואין דרך עיון בספרות ההדרכה הזוגית הדתית, סוגה שזוכה לפריחה בשנים האחרונות.

אחד המאפיינים המרכזיים של שיח הזוגיות בחברה המערבית העכשווית הוא התקיימותם של שני שיחים שונים אך משלימים המעצבים את תפיסת האהבה והזוגיות: שיח האהבה הרומנטית ושיח האינטימיות. שיח האהבה הרומנטית מקדש את האהבה הספונטנית והטבעית (אילו, 2002), תופס את ההתאהבות במונחים מיתיים (Swidler, 2001) וכולל אמונות באשר לערכה של אהבה ממבט ראשון, קיומה של אהבת אמת הממתנה לכל אדם, יכולתה של אהבה לגבור על כל מכשול והחיוניות להינשא מתוך אהבה. מנגד, שיח האינטימיות, שהחל רווח בתרבות המערבית משנות השבעים ואילך, מדגיש את חשיבות התקשורת הטובה והשיתוף ברגשות כמוסים בין בני הזוג, ובהתאם לכך מבליט את חשיבות העבודה המתמשכת על הקשר (Jamieson, 1998; Shumway, 2003). במונח זה כולל שיח האינטימיות הנחות בדבר הפרוזאיות של האהבה ותפיסתה כ"דורשת עבודה". אפשר להתחקות על שורשי שיח האינטימיות בתרבות התרפויטית של שאיפה ליחסי אובייקט טובים ולתקשורת כנה עם הזולת כמסלול לגילוי העצמי האוטנטי (Illouz, 2007).

נראה ששני המודלים מתקיימים בעת ובעונה אחת: בחיי היומיום מעדיפים אנשים רבים את מודל האהבה כעבודה, אך אינם מוותרים על מודל האהבה הרומנטית שבא לידי ביטוי בעיקר בצריכת ספרות וסרטים רומנטיים (אילו, 2002). אפשר להסביר את קיומם הבו־זמני של שני המודלים בכך שמוסד הנישואין כמבנה חברתי־תרבותי דורש את שניהם על מנת לקיימו. האהבה המיתית נחוצה כדי שהאוהבים יוכלו לקבל את ההחלטה הגורלית לקשור

1 ראו למשל סדרת המאמרים באתר ערכים בנושא המשפחה היהודית (www.arachim.co.il). קטגוריית "זוגיות ומשפחה" היא הראשונה ברשימת הקטגוריות באתר, וסמינרים רבים שמציע הארגון מתמקדים ב"זוגיות יהודית". למסר דומה מטעם ארגון אחר להחזרה בתשובה, צפו בשיעורו של הרב ראובן פיירמן על "סוד המשפחה היהודית" באתר של מכון מאיר (www.machonmeir.org.il).

את גורלם באדם אחר, ואילו האהבה הפרוזאית, המתבטאת בספרות ההדרכה ובגישות התרפויטיות לזוגיות, נחוצה כדי לשמר מוסד זה (Swidler, 2001).

בחברה המערבית בכלל, ובארצות-הברית בפרט, זוכה הסוגה של ספרות הדרכה לחיים לפופולריות רבה, עד כדי הגדרתה כתופעת המונים: במאה העשרים נמכרו ספרי עזרה עצמית בארצות-הברית לבדה בכחצי מיליארד עותקים (Butler-Bowden, 2003). אחד הנושאים הנפוצים ביותר הוא הדרכה לזוגיות טובה. גוף הספרות הנרחב הזה הפך בעצמו מושא למחקרים אקדמיים המתחקים על התמות המרכזיות שלו ומנסים להעריך את כיווני השפעתו. בתחום מחקרי זה ממוקם גם המאמר הזה, העוסק בתת קבוצה ייחודית של ספרי הדרכה לזוגות נשואים: ספרי המגור היהודי-דתי. כפי שמציין ברנר (2005), "כתבת ספרות הדרכה מזוית דתית-יהודית היא תגובה מודעת לספרות ההדרכה החילונית" (עמ' 266), ולכן יש לה זיקה למדריכי זוגיות בחברה הכללית.

ספרי ההדרכה הפופולריים הראשונים לזוגיות יהודית-דתית התפרסמו בארצות-הברית בסוף שנות השבעים של המאה העשרים, ובארץ החל פרץ הפרסומים עם צאת ספרה של סימה בצרי הנישואין משימה! (1981).² מאז הלך התחום והתרחב, וכיום אפשר למצוא ספרים כאלה בארונות הספרים של כל הזרמים בציבור הדתי והחרדי, ובמקום נכבד בכל יריד ספרים דתי וחנות ספרים תורנית. היקף הכתיבה – יותר מ-220 כותרים בנושא פורסמו בעברית בשנים 1981-2009³ – מלמד שהספרות הזאת עונה על צורך של ממש בחברה הדתית. בתוך הציבור הדתי כבר קיימות כמה התייחסויות לגוף הספרות הזה (ברנר, 2005; דרייפוס, 2005), והן נדרשות גם לייחודו בארון הספרים היהודי. למשל, ברנר מציין ש"מחד גיסא אין ספרות ההדרכה לנישואין שייכת במישרין לאף סוגה תורנית מוכרת, מאידך גיסא היא משתמשת באלמנטים מכל אחת מסוגות אלו תוך עיצובם כך שיתאימו לצרכיה" (עמ' 272). התייחסות מחקרית ראשונה לגוף הספרות הזה התפרסמה לאחרונה במסגרת עבודתה של שטדלר (Stadler, 2009), שבחנה את המסרים המופיעים בספרי הדרכה הנקראים על ידי בחורי ישיבה מהזרם הליטאי וזיהתה בספרים מגמה של הגברת המעורבות של אברכים

- 2 ברנר מעניק את כתר הבכורה לספרו של הרב שלמה אבינר פרקי אהבה: בין איש לאשתו משנת 1983. למעשה, לפחות לגבי החלק החרדי של התופעה קשה להגדיר את נקודת הראשית שלה, משום שהיה עיסוק בנושא גם קודם לשנות השמונים. מאמצע המאה העשרים התפרסמו שני ספרים בעלי השפעה רבה, הנחשבים היום קלאסיקה בתחום ומשמשים מקור השראה לרבים מהספרים החדשים: ספרו של הרב אליהו כי טוב איש וביתו שהתפרסם לראשונה בשנת 1967 וזכה מאז ל-11 מהדורות, וספרו של הרב שלמה וולבה מאמרי הדרכה לחתנים שהתפרסם לראשונה בשנת 1975 וזכה מאז לשמונה מהדורות. גם ספרים אלו מתבססים על ספרים מוקדמים יותר, כגון ספרו של רמב"ן אגרת הקודש בכוונת הזיווג מהמאה ה-13 בספרד. לכן לא יאה זה מדויק להתייחס לספרות ההדרכה הזוגית כסוגה שצמחה יש מאין בסוף המאה העשרים, אך אין ספק שהיקפו של גוף הספרות שמתפרסם משנות השמונים של המאה העשרים הוא חסר תקדים ומתייחד במאפיינים צורניים ותוכניים המבחינים אותו מקודמיו.
- 3 על פי ספירה שערכנו בהתבסס על קטלוגים של ספריות, חנויות ספרים ומקורות נוספים, מצויים בדפוס יותר מ-220 ספרים וקונטרסים שיצאו בעברית מאז 1981 בתחום ההדרכה לזוגיות יהודית-דתית. מלבד חיבורים שנכתבו במקור כספרים, יש גם חיבורים שמבוססים על קלטות או על דרשות ושיעורים שהועלו על הכתב. בספרים שבחרנו יש ייצוג לכל הסגנונות הללו. עדות לפריחת הסוגה בשנים האחרונות אפשר לראות גם בכך שבשנים 2008-2009 התפרסמו יותר מעשרים כותרים חדשים.

בחיי משפחותיהם. לטענתה, מגמה זו היא תולדה של השפעת השיח הפמיניסטי על מודל האדיקות החרדי.

בחרנו לבחון ספרים שמחבריהם שייכים לאגפים שונים של הציבור האורתודוקסי. למרות החלוקה הרווחת של האורתודוקסייה לחרדים ורתיים־לאומיים, יש מכנים משותפים המצדיקים את הכללת שתי הקבוצות בקטגוריה אחת של אורתודוקסים. המרכזי שבהם הוא הנטייה להגן על המסורתי והנצחי מפני המודרני והזמני (רביצקי, 2006). מכנה משותף זה הוא שיוצר את המורכבות המעניינת שבספרי ההדרכה הדתיים. יש לזכור שמחברי הספרים רואים עצמם (או שאחרים רואים אותם) כקברניטים ומורי דרך לציבור הדתי, ולכן יותר משהספרות הנכתבת משקפת את המציאות של המשפחה הדתית, היא בבחינת כתיבה אידיאולוגית (שגיא, 2006) המשתדלת להציג את הפתרונות שהיא מציעה לבעיות הזוגיות כפתרונות יהודיים אותנטיים שהתקיימו מימים ימימה, גם אם התכנים שאולים מעולם הטיפול הפסיכולוגי המודרני. מקורות ההשראה הטיפוסיים לספרי ההדרכה החילוניים – שיח האהבה הרומנטית, הפמיניזם ושיח האינטימיות הפסיכותרפויטי – מציבים אתגר מורכב בפני האידיאולוגים הציונים־דתיים והחרדים כבואם להסביר את עקרונות המשפחה הדתית לציבור שלהם. לפיכך הם מתפלמסים, מנסכים, מציעים חלופות ומבצעים התאמות לאידיאל הזוגיות החילוני. כמשימה הסברתית פנים־מגזרית המצב מורכב יותר מאשר נרמז ברטוריקת "סוד המשפחה היהודית", משום שניסיונם של המחברים מוכיח שגם הזוגיות הדתית רחוקה מלהיות נטולת בעיות.

אפשר לראות את המתח שבו נתון הציבור הציוני־דתי בתחום הזוגיות בדוגמה הבאה: הרב שלמה אבינר (2007) פרסם באתר האינטרנט "כיפה" מאמר המיועד לבני המגזר הדתי, ובו תלה את ריבוי הרווקים במגזר זה בהשפעתם של אידיאלים מערביים: "האינדיבידואליות היתרה מרעילה לנו את החיים המוסריים, ומהווה מכשול ראשי לנישואים מאושרים ולנישואים בכלל", טען שם. מעניין שרוב התגובות באתר שללו בחריפות את עמדת הרב: "ומה עדיף, כבוד הרב? אדם שחי בשקר עם בן/בת זוגו או אדם שחי בשלמות עם עצמו?" כתב אחד, ואחר הודה: "גם אני יודע שמודל הזוגיות שלי יונק את עצמו יותר מאינספור הסרטים הדביליים שראיתי מאשר מעומק תורתנו הקדושה. [...] אנו מנסים לעטוף את אהבתנו הילדותית והרומנטית בדפי השולחן־ערוך. מתאהבים ומתחתנים, וברקע מהדהדת ללא מנוח השאלה – האם זאת האהבה?".

על אף ההבדלים בין הספרים, שעליהם נעמוד בקצרה בהמשך, אפשר היה לזהות בהם כמה מסרים מרכזיים שחזרו על עצמם. במאמר זה נבסס את הטענה שבספרות ההדרכה הדתית לזוגיות קיימת מגמה של הסרת הקסם ממושג האהבה הרומנטית הנתפסת כחילונית ומערבית, לטובת תפיסת אהבה יהודית־מוסרית הנובעת מעבודה זוגית, בד בבד עם מגמה משלימה של השבת הקסם, שמתבטאת בגישה מהותנית להבדלים בין המינים, שחוזרת ומופיעה בכל הספרים שבדקנו.

ההליך: ניתוח ספרי הדרכה לזוגיות במגזר הדתי

לצורך המחקר הכנו רשימה מקיפה של ספרי ההדרכה היהודיים-דתיים לזוגיות שיצאו מאז שנות השמונים של המאה העשרים ומיינו אותם לפי שני מגזרים עיקריים: ציוני-דתי וחרדי. לאחר מכן, מתוך התייעצות עם פסיכולוגים דתיים, מדריכי כלות וחתנים, רבנים, מוכרי ספרים, יועצים וקוראים, בחרנו מדגם הטרוגני ומכוון (purposeful sample) של עשרים ספרים שיאפשרו ניתוח מקיף ומעמיק ככל האפשר של התופעה. רוב הספרים שנתחמו הם מהמקובלים ביותר במגזרם, יצאו בכמה מהדורות ושפות ונכתבו בידי מחברים, גברים ונשים, שמרבים לכתוב על זוגיות. לצדם כללנו ספרים אחדים שפונים לקהלים ייעודיים כמו קהל החוזרים בתשובה. רוב המחברים הם רבנים או רבניות (נשות רבנים), ומקצתם יועצי נישואין בעלי הכשרה טיפולית, מדריכות כלות או מדריכי חתנים.

הספרים שבחרנו המייצגים את המגזר הציוני-דתי משקפים רצף שנע מהאורתודוקסיה המודרנית הליברלית, דרך המגזר הדתי-לאומי ועד לחרדיות הלאומית השמרנית. במגזר החרדי נהוג להבחין בין הזרם הליטאי-מתנגד, הזרם החסידי והזרם המזרחי-ספרדי,⁴ אך הגענו למסקנה שההבחנה החשובה לענייננו היא בין ספרים המנהלים שיח גלוי עם רעיונות מהחברה הכללית, שאותם נכנה "חרדיים מתונים" (רוב ספרי המגזר הליטאי); ספרים מסתגרים המושפעים מהסובב אותם בעקיפין בלבד (רוב ספרי המגזר החסידי וכמה מספרי המגזר הליטאי), שאותם נכנה "חרדיים שמרניים"; ופרסומים של חסידויות שעושות מאמצים רבים להחזיר בתשובה (ברסלב וחב"ד), שאותם נכנה "חרדיים מקרבים".

קשה היה למצוא בחנויות קונטרסים חסידיים שאינם שייכים לקטגוריית המקרבים. חוקר החסידות ד"ר בנימין בראון אמר בפנינו שרוב החסידויות מתרחקות ת"ק פרסה מדיון פומבי ביחסי אישות, ולכן יש בחסידויות רק קונטרסים המיועדים לאברכים לפני נישואיהם, שמתמקדים בהנחיות לגבי יחסי אישות, עוברים מיד ליד ונמצאים בשימוש כבר שנים רבות. מאחר שאנו עוסקים בספרי הדרכה לזוגיות הנמכרים בחנויות והתפרסמו מ-1980 ואילך, לא כללנו קונטרסים כאלה בניתוח שלנו.

תשעת ספרי ההדרכה שנבחרו לייצג את המגזר הציוני-דתי, לפי הסדר מהקצה האורתודוקסי-מודרני לחרדי-לאומי הם: איש ואשה (אלישיב קנוהל, 2005); ורבק באשתו (נעמי וולפסון, 2005); הנישואין משימה! (סימה בצרי, 1981); למלכה אין בית, למלך אין כתר (מיכל פלהיימר, 2002); נישואין: מימוש עצמי, בנין משפחתי (דבורה ארציאל, 1998); ואהבת לרעייתך כמוך (שלמה אבינר, 2000); אחותי כלה (שלמה אבינר, 2002); בניין שלם (אביזהר הראל, 2005); שכינה ביניהם (משה בלייכר, 2005).

עשרת ספרי ההדרכה שנבחרו לייצג את העולם החרדי הם:

- 4 ההבחנה נעשתה על פי ה"הסכמות" המובאות בפתח הספר ועל פי קריטריונים אחרים, כגון הרבנים המצוטטים בספר, הנושאים הנדונים בו, ואף שפת הספר.
- 5 הסיווג מבוסס על זהות המחבר, בית מדרשו והוצאת הספרים, וכן על ניתוח התוכן של הספרים.

- ספרים חרדיים מתונים: הבית היהודי (שני כרכים) (שמחה כהן, 1995, 1997); שידוכים וזיווגים (יהודה ליבוביץ', 1988); שניים שהם אחד (ירמיהו ותהילה אברמוב, 1996).⁶
- ספרים חרדיים שמרניים: מאמרי הדרכה לחתנים (שלמה וולבה, [1975] 1996);⁷ שלום באהלך (דן זאב סגל, 2001); תפארת אבות (שמשון דוד פינקוס, 2002).
- ספרים חרדיים מקרבים: אור הבית (מנחם מנדל שניאורסון [הרבי מלובביץ'], 2001); סביב למשפחה (דוד גבריאלי, 1996); הנישואין: גן שושנים (שאול רפאל, 2000); אוצר שלום־בית (אליעזר שיק, 1998).

ניתחנו כל ספר ניתוח תוכן קטגוריאלי כדי ליצור בסיס להשוואה בין הספרים, וכן ניתוח עומק הוליסטי כדי לעמוד על המסרים והסגנון הייחודיים לכל ספר. לאחר מכן ערכנו ניתוח משווה בין הספרים. הניתוחים נערכו ברוח גישת התיאוריה המעוגנת בשדה (grounded theory analysis) (Strauss & Corbin, 1990). להלן יוצגו ממצאי הניתוח בסדר הבא: ראשית, נידרש בקצרה להבדלים בין הספרים ונתמקד בסוגיית היחס לפסיכותרפיה בכל מגזר, ולאחר מכן נרחיב באשר לדמיון במקורות הסמכות של הכותבים והדמיון הרעיוני המתבטא בשני מסרים מרכזיים המשותפים לכל הספרים: ניכוס רעיון האהבה כעבודה על חשבון האהבה הרומנטית לפני הנישואין ואחריהם, ורעיון השותפות ללא שוויון, הנובע ממהותנות מגדרית.

ממצאי הניתוח: בין שונות למסרים משותפים

שונות מגזרית

החלוקה למגזרים היא מהמאפיינים הבסיסיים של החברה בישראל בכלל ושל החברה היהודית־דתית בפרט. כצפוי, מצאנו הבדלים סגנוניים ותוכניים בין הספרים המשתייכים למגזר החרדי לבין אלה המשתייכים למגזר הצינוני־דתי. ההבדלים באו לידי ביטוי הן בתפיסת זהותם של הנמענים ועולמם החברתי, והן בהיעדר תכנים מסוימים ובהופעתם של אחרים. לדוגמה, בספרים החרדיים אין התייחסות לחיי אישות, ואלה זוכים לעיסוק נפרד בקונטרסים שעוברים מיד ליד. לעתים מצוין בראשית הספר במפורש שהוא אינו עוסק בהיבטים פיזיים של הזוגיות.⁸ לעומת זאת, נושא האישות מקבל מקום ברוב הספרים הצינוניים־דתיים, גם אם בשפה נקייה ובצמצום. מצד שני, הספרים החרדיים מרבים להתייחס למציאות זוגית שבה הבעל מקדיש את עתותיו לתורה, המשפחה מרובת ילדים והפרנסה אינה מצויה

6 את הספר שניים שהם אחד (1996) כתבו בני הזוג ירמיהו ותהילה אברמוב כספר אחד בן שני חלקים: (א) בין אשה לרעותה – להיות רעיה יהודיה, מאת תהילה אברמוב; (ב) בין איש לרעהו – להיות בעל יהודי, מאת הרב ירמיהו אברמוב.

7 ספרו של וולבה אמנם התפרסם לראשונה ב־1975, אך בחרנו להתייחס אליו הן משום שהוא נחשב אחד מאבות התחום ומצוטט ברבים מהספרים האחרים, והן משום שהוא ממשיך להתפרסם במהדורות חדשות, שהאחרונה שבהן היא מ־1999. הציטוטים במאמר זה לקוחים מהמהדורה של שנת 1996.

8 למשל בספרו של כהן הבית היהודי, כרך ב.

בשפע (ברבים) מספרי ההדרכה האישה מוצגת כעקרת בית, אף שבפועל שכיח המצב שבו הבעל לומד תורה ואשתו יוצאת לפרנס). נושאים אלה אינם רווחים בספרים שנמנעו ציונים-דתיים. גם ההתמודדות עם המשפחה המורחבת, כגון היחסים בין הכלה לחמותה והאופן שבו על האברך לכבד את הורי אשתו, מודגשת יותר בספרים חרדיים. זיהינו גם הבחנות בין תת-מגזרים. למשל, בספרים החרדיים-ספרדיים שקראנו יש מאפיינים רבים של הדרשנות החרדית-ספרדית, כגון הדיבור הכפול אל אברכים המקדישים את עתותיהם לתורה ואל שומרי מסורת העובדים למחייתם (Lehmann & Siebzehner, 2006). את ההבדלים המגוריים בין הספרים נדגים בבחינתו של נושא אחד: היחס לשיח הפסיכותרפויטי.

הבדלים ביחס לשיח הפסיכותרפויטי

שאלת היחס לגוף הידע הפסיכולוגי ולתרבות הטיפול הנפשי היא שאלה מתבקשת בניתוח הסוגה המדוברת, ומהניתוח שביצענו עולה שמנעד ההתייחסויות לנושא רחב ותואם במידה רבה למידת השמרנות הדתית של הכותבים. המחברים השייכים לאגף הליברלי של הציונות הדתית מרכיבים לתווך מסרים פסיכולוגיים לקהל שלהם, החרדים הלאומיים והחרדים המתונים עושים בהם שימוש בורר ומנכס, והספרות החרדית-שמרנית נוטה לדחות את התחום או להתעלם ממנו לחלוטין. נפרט עתה לגבי ארבע האפשרויות הללו:

תיווך – יש מחברים שמזדהים עם האקלים הפסיכולוגי הכללי בחברה ומעבדים אותו קלות כדי לענות על צורכי מגזרם. כך למשל מתווך קנוהל (2005), השייך לאורתודוקסיה המודרנית, את המסר הפסיכולוגי שביקורת היא הרסנית לזוגיות בעבור קוראים דתיים שחיים לאור מצוות "הוכח תוכיח את עמיתך" ומאמינים שחשוב ונכון להוכיח את האחר על חטאיו:

ככלל עדיף שכל אחד ינסה לתקן את עצמו ולא את בן זוגו ועל ידי כך יבוא שלום לבית, שגם הוא [נוסף על "הוכח תוכיח"] ערך חשוב ביהדות. אין הכוונה שלא יעסקו בתוכחה כלל אך במסגרת החתירה לאווירה טובה בבית עלינו לזכור שהמינון בעניין זה הוא קריטי (עמ' 80).

ניכוס – המסויגים יותר מנכסים את תוכנות הטיפול הזוגי והפסיכולוגיה לעולם מקורות היהדות ומייחסים אותן לאבות האומה. כך הם מכשירים אותן גם לקהל הדתי. למשל, בעל שידוכים וזיווגים מתפעל מגאונותו של אליעזר עבד אברהם השדכן ש"מופיע לפנינו כפסיכולוג המומחה ביותר" (עמ' 65), ואבינר בספרו ואהבת לרעייתך כמוך מציין: "תרגום אונקלוס מוסיף מילה: 'על כן יעזוב איש בית משכני אביו ואמו'. הפסיכולוג היהודי פרויד היה מאוד מרוצה מהתרגום שמשמעותו היא, שהילדים צריכים להתרחק מהעניינים האינטימיים של הוריהם" (עמ' 252).

ברירה – טכניקת ביניים אחרת היא שימוש מסויג בתוכנות הפסיכולוגיות אגב הבחנה בין הטכניקות ובין הערכים ובין מטפלים חילונים לדתיים, או מתוך פסילת הקורפוס הפסיכולוגי ככלל בצד נכונות להיעזר בעקרונות מסוימים ממנו. "אלו ואלו דברי פסיכולוגים מתים, אבל גם זה פועל" מציין אבינר (2002, עמ' 155) במידה של ציניות בהביאו כמה רעיונות מהפסיכולוגיה הפסיכודינמית. הרבי מלובביץ' (2001) מתיר "ביקור אצל פסיכולוג" לשם

טיפול זוגי (עמ' 112), אך מגביל זאת לתקופה קצובה וקובע שעל רב ומורה־הוראה לקבוע מתי מותר להעביר מקרה כלשהו לטיפולו של פסיכולוג (שם, עמ' 134).

דחייה מובלעת או מפורשת – מבין המחברים החרדים השמרנים, ולעתים גם בקרב המחברים האחרים, יש שדוחים באופן מובלע או מפורש את השיח התרפויטי. בקרב בעלי שלום באהלך, תפארת אבות ואוצר שלום־בית אפשר לזהות את הדחייה בעיקר בהיעדר התייחסויות כלשהן לשיח הטיפולי ולמושגים פסיכולוגיים. בלייכר בספרו שכינה ביניהם מציין מפורשות מדוע ספרו אינו שייך לזירה הטיפולית:

שוב להדגיש: איננו עוסקים בהדרכות פסיכולוגיות כיצד יהיה לאיש ולאשה נחמד ונעים יחד וכדומה, אלא אנו עוסקים בתורה, כיצד אותה אמת אידיאלית, שהורה ואצילית שביסוד חיינו, אותה תכונה ושאיפה אחדותית שבקרבנו, יוצאת אל הפועל בתוך חיי בניין הנישואין (עמ' 57).

ובעל אוצר שלום־בית מסביר מדוע לקהל קוראיו אין טעם להיעזר בספרי הדרכה כלליים לזוגיות: "כי חיי הנישואין של בר ישראל אינם כחיי הנישואין של גויי הארצות ואומת העולם, או כחיות יער, אלא חיים עליונים, חיים קדושים, חיים מקושרים אל הקדוש־ברוך־הוא" (עמ' קצא).

ריבוי העמדות כלפי הסמכות הפסיכולוגית בספרות ההדרכה שניתחנו משקף את האמביוולנטיות כלפי הפסיכולוגיה בכלל בקרב המגזרים הדתיים. אין ספק שטעות היא להציג את הדתיים כמי שעומדים מנגד לשיח הפסיכותרפויטי ומתמודדים אתו כמו מבחוק, שכן החשיבה הפסיכולוגית חלחלה כבר מזמן מהתרבות החילונית־מדעית שבה צמחה אל כלל התרבות המודרנית, שהעולם הדתי הוא חלק אינטגרלי ממנה. למעשה, בעשורים האחרונים מסתמנת מגמה של יצירת אינטגרציה וגיבור בין השיח התרפויטי לשיח הדתי בעולם כולו, וזו לא פסחה על המגזרים היהודיים־דתיים בישראל. במסגרת תהליכי "הרחנה של הפסיכולוגיה ופסיכולוגיזציה של היהדות" (נוביס־דויטש, 2010) חל מעבר מהצבת התחומים זה כנגד זה להעמדתם זה בצד זה, אגב טשטוש ההבדלים ביניהם, כשהפסיכולוגיה מאמצת מהדת אלמנטים מעניקי משמעות על־אישית, והיהדות מאמצת מהפסיכולוגיה את הדגש על עולמו הפנימי של הפרט. אחת מהשלכותיה של המגמה הזאת היא נטייה לתפוס את המפגש בין הפסיכולוגיה ליהדות כהרמוני ומעשיר אהדדי, אך האינטראקציה בין האתוס הדתי לאתוס הפסיכואנליטי המצוי בבסיס השיח התרפויטי מעלה גם קשיים ועימותים. בידוע שתחילת המפגש בין הפסיכואנליזה לדת הייתה רוויה מתחים בעקבות הצגתו של פרויד את הדת כנוירוזה קולקטיבית (Freud, 1930), אך גם היום עולים קונפליקטים ערכיים, כמו בשאלת הכפיפות לאל מול אוטונומיה אנושית, או צורכי הפרט מול צורכי המשפחה והקהילה. נראה שבשל תפקידן הדומה של הפסיכותרפיה והיהדות כמסגרות מעניקות משמעות, ומאחר שכל אחת מהן עונה על צורכי האדם מכיוונים אחרים, מצויות המורכבות והעמימות בלב המפגש ביניהן.

לאחרונה אפשר לראות בעולם החרדי מופעים רבים יותר של "קליטה ושילוב של מקורות סמכות שונים ובהם פסיכולוגיה, רפואה, ספרות וטכנולוגיה" (קפלן וטשדלר, 2009, עמ' 7). אך היקלטות מקורות הסמכות הללו אינה תהליך פשוט. יפה (2009) חקרה את השתלבות החשיבה הפסיכולוגית בגני ילדות חרדיים וטענה שהעמדה החרדית כלפי פסיכולוגיה וטיפול

היא מורכבת ואמביוולנטית. יפה מסיקה: "נראה שהחברה החרדית נמצאת היום בתהליך של משא ומתן בין שתי הגישות" שטרם הניב פירות אינטגרטיביים, ו"כרגע נוכחים בה הדיאלוג, המאבק, והשיח הרב קולי" (שם, עמ' 40). מצב דומה קיים בספרי ההדרכה הדתיים לזוגיות, אלא שבניגוד למקרה של גני ילדות חרדיים, הרחוקים ממוקדי הכוח בחברה החרדית (ילדות צעירות והנשים המטפלות בהן), ספרים אלו נכתבים על ידי רבנים או דמויות מובילות אחרות שאמורות לייצג את האידיאולוגיה החרדית בנושא נישואין. כאן החדירה של הפסיכולוגיה היא דרך הרבנים ומחברי הספרים המפנימים את תכניה ולא על ידי גורם חיצוני ממסדי כמו שירותי הייעוץ. ואכן, ברוב הספרים שבחנו, התובנות הפסיכולוגיות והמקורות היהודיים משורגים ומשולבים אלה באלה, אך המתח ביניהם אינו מתבטל אלא מתבטא במגוון דרכים במגורים השונים, על ידי מנגנוני התיווך, הניכוס והברירה שציינו.

אם כן, ניכרת שונות בין המגזרים ובתוכם, הנובעת בין השאר מהבדלי עמדות כלפי המודרנה והערכים הנלווים אליה. אך על אף ההבדלים אנו מבקשים לטעון שדווקא מבחינת המסרים המרכזיים בספרים, קיימות נקודות דמיון חוצות מגזרים שעשויות ללמדנו על אסטרטגיות משותפות של המחברים להתמודדות עם "אתגרי המודרנה". במכנים המשותפים הללו נתמקד להלן.

מכנים משותפים

מקורות הסמכות של הכותבים, נושאי הדיון והסגנון

כאמור, רוב הכותבים הם רבנים, וניכר שהם שואבים את סמכותם מהמרכז החברתי הרבני. נתון זה בא לידי ביטוי גם ב"הסכמות" המופיעות בפתחי הספרים וגם בבחירת נושאי הדיון ובסגנון הכתיבה. לדוגמה, הרב שלמה אבינר הוא מחשובי הרבנים והפוסקים בציונות הדתית, והוא משמיע תדיר את עמדותיו בנושאי זוגיות ובמגוון נושאים אחרים מעל שלל בימות. הרב שמחה כהן אינו נחשב סמכות הלכתית, אך הוא מרצה פופולרי בחברה החרדית. חמישה מהספרים שניתחנו נכתבו בידי נשים: ארבע מהמגזר הציוני-דתי, ואחת חרדית-אמריקאית. גם המחברות מסתמכות על מקורות סמכות רבניים. אפילו מחברת למלכה אין בית, למלך אין כתר הליברלית יחסית מעידה על עצמה שהיא שואבת את רעיונותיה מהרב חיים סבתו, וכך פורשת עליה את חסותו. העובדה שאין כותבות חרדיות-ישראליות אינה מפתיעה, היות שכפי שציינה שנקר (2009), לחרדיות-ישראליות אין סמכות להשמיע קול בנושאים תורניים.

נושאי הדיון מעלים תכנים משותפים שהנם ייחודיים לזוגיות יהודית-אורתודוקסית. לדוגמה, השילוב של עקרונות הלכתיים בתוך הייעוץ הזוגי משותף לרוב הספרים שסקרנו, וראשונה לסוגיות הנושאות אופי הלכתי היא טהרת המשפחה, שאליה נדרשים רוב הספרים. בכמה מהספרים הדיון ההלכתי בנושא טהרת המשפחה תופס את חלק הארי של הספר, ורק חלק קטן מוקדש לנושא "שלום בית". סוגיות הלכתיות אחרות שהספרים נדרשים אליהן הן שימוש באמצעי מניעה, הפלות, אוננות, שימוש באמצעי תקשורת והקפדה על צניעות, כשרות ושמירת שבת בהקשר של השפעתן על הזוגיות. נראה שהעירוב של נושאים הלכתיים עם נושאים הקשורים ליחסי הזוג משמש גם לאישוש הסמכות הרבנית בנוגע לפן זה של החיים. שאלו רפאל החרדי-ספרדי פותח את ספרו הגישואין: גן שושנים בטיעון שאין להפריד בין תחומים אלה: "רעה נפוצה מפרידה בין עשיית המצוות, המכונה 'פולחן' לבין

החיים עצמם, מבלי להתייחס לקשר העמוק ביניהם, שהם מצוות־חיים, וההולך לאורם נקרא 'חי בהם', כמאמר הכתוב, זוהי דעת תורה! (עמ' 1). על כל פנים, ההימנעות היחסית מעיסוק בצד המיני של הזוגיות וראיית הזוג כחלק ממעגל משפחתי רחב יותר הן שניים מהמאפיינים המבחינים בין ספרות ההדרכה הדתית ובין ספרות ייעוץ זוגי חילונית, שנוטה להתמקד בתא המשפחתי המצומצם ולתפוס את הפן המיני כחלק בלתי נפרד מזוגיות טובה.⁹

מבחינה סגנונית אפשר לזהות כמה מכנים משותפים: ראשית, בכל הספרים נעשה שימוש במונחי מצווה וחיוב הלקוחים מהשיח ההלכתי לצורך חיזוק סמכותן של ההנחיות, גם כשאין מדובר במצווה של ממש. למשל, אלישיב קנוהל (2005) האורתודוקסי־מודרני כותב ש"אי אפשר לקבל בשום אופן 'הקשבה לזולת' המלווה בצפייה בטלוויזיה [...] שפת הגוף היא אחד מהרכיבים החשובים בשיחה ואנו מצווים להיות מודעים לכך" (עמ' 54, ההדגשה שלנו – א"א ונג"ד). סיבה נוספת לשימוש ברטוריקת המצוות היא יצירת הנעה לבן התורה להקפיד על שלום בית, כפי שמציין בעל שלום באהלך: "כדי שעיי"ז [על ידי זה] ידע בכל מצב ומאורע שמודמן לו בביתו איזו מצוות עשה או לא תעשה שעומדים לפניו לקיימם, ובע"ה יהיה לו זה לחיזוק גדול לקיים ולהרבות שלום בביתו" (עמ' טו).

שנית, לרבים מהספרים סגנון כתיבה אידילי הגובל לעתים בפאתוס. אף על פי שהזוגיות מוצגת כזירת מאבקים, מוצב לקוראים אידיאל דתי נעלה של זוגיות כשלמות וכמשכן לאלוהות. הכלים להשגת אידיאל זה לקוחים מתורת המוסר, והפרס המובטח הוא עצום: "אם יעמדו במשימה זו יחסי אחווה טהורה ישררו ביניהם, תאוחד אישיותם וביתם יהפך לבית מקדש בועיר אנפין" (כהן, 1997, עמ' 8). כהן מצטט גם את הרב אברמסקי:

דברי חכמינו זכרונם לברכה הטביעו על חיי אישות בישראל חותם של חזון אשר מילי דשמיא ומילי דארעא נשקי אהדדי [עניינים שברוח ועניינים שבחומר נושקים אלו לאלו], ויעשוהו נושא יעוד נשגב של מהות מוחשית ורוחנית להיות שותפו של הקדוש ברוך הוא בהקמת בנין עדי עד (שם, עמ' 53).

שלישית, הספרים מרבים לצטט מקורות לצורך חיזוק סמכותם של הכותבים וכדי לעגן את עצותיהם. מעניין לראות שהמחברים נמנעים בדרך כלל מציטוט המקורות התלמודיים שדנים ביחסים בין בעל לאשתו, אולי בשל סיפורים המופיעים בספרות חז"ל שבהם מתוארים יחסים בלתי אידיליים בעליל בין כמה מחכמי התלמוד לנשותיהם. תחת זאת, לעתים קרובות הם מסבים לזירת הזוגית מקורות של ספרות המוסר שכוונו במקורם לעבודה עצמית של בחורי ישיבות ועוסקים ביחסי אברך עם חבריו לישיבה או ביחסיהן של דמויות מהתנ"ך זו עם זו.

9 למשל, בספר סוד הקשר הזוגי (צור וצור, 2006) טוענים המחברים שאין די באהבה כדי לשמר זוגיות טובה ומדגישים את חשיבותה של ה"מינימיות", שילוב של מין ואינטימיות, בחיים הזוגיים. בספר יש בישואין מאושרים (ולרשטיין ובלקסלי, 1995) טוענות המחברות ש"חיי מין טובים [...] עומדים בבסיס הנישואין הטובים" (עמ' 152), והשוו לכהן בספרו הבית היהודי הכותב ששמע מפי הרב וולבה ששמע מהחזון איש כי "אין זה מן ההכרח שצריכה להיות משיכה הדדית [...] די בכך שאין דחייה ממנו" (1995, כרך א, עמ' 31).

נציג עתה שני מסרים רעיוניים שזיהינו כמשותפים למכלול הספרים שניתחנו, מלבד הבדלי מגזר וסגנון:

ניכוס רעיון ה"אהבה כעבודה" על חשבון האהבה הרומנטית מהליברלי ביותר ועד לשמרני ביותר, כל הספרים שקראנו מתחו ביקורת על אתוס האהבה הרומנטית וזיהו אותה לעתים עם הוליווד ולעתים עם "תרבות המערב" באופן כללי. "אהבה היא אולי המילה שזכתה בכל השפות למשמעויות המסולפות והמעוותות ביותר", טוען אברמוב (1996, עמ' 181). אחד המאפיינים הייחודיים של המדריכים הדתיים הוא ההבחנה החדה שהם עורכים בין יחסי הזוג לפני הנישואין ואחריהם, ובהתאם לכך בין מאפייני הזוגיות הראויה ומקומה של האהבה בשני השלבים.

א. לפני הנישואין: תהליך החיפוש אחר בן זוג או בת זוג בכל הספרים שנסקרו יש ניסיון להמעיט בערכה של האהבה הזוגית לפני הנישואין. ספרים מהמגזר החרדי אמנם עוסקים בכיסוס ובהצדקה של שיטת היכרויות הנשלטת על ידי הורים ורבנים, ואילו ספרים ציוניים-דתיים מתייחסים לעולם שבו הצעירים יוצאים למצוא את בני זוגם בכוחות עצמם, אך למרות הבדלים אלה, נראה שהכיוון המחשבתי שאליו שואפים כל הספרים ביחסם לנושא זה דומה.

כאמור, הספרים החרדיים טוענים שראוי שההורים והמחנכים ינהלו את תהליך השידוכים. בעל סביב למשפחה דורש את הפסוק מ"מקלה" מוצא אני מר ממוות את האישה" כך: "אם הוא אומר מוצא אני, ללא התייעצות עם רבנים, אז זה מר ממוות" (עמ' 52). יש ספרים שמתייחסים למציאות זו כמובנת מאליה ואינם טורחים להצדיקה,¹⁰ ואילו אחרים מתעמתים עם השקפות העולם הרווחות בעולם המערבי בדבר הצורך להתאהב לפני הנישואין.¹¹ הספר שידוכים וזיווגים מוקדש כולו להדרכה תורנית בנושא חיפוש בני הזוג ומתפלמס ארוכות עם תפיסות מערביות בעניין זה מתוך עמדה ליטאית-רציונלית מובהקת. ליבוביץ' פותח את ספרו בהצדקת שיטת ההיכרות החרדית, שבה אחרים מעורבים בתהליך בחירת בן הזוג:

בתקופתנו "המתוחכמת", רוב בני האדם לא ירצו להעלות על הדעת הצעה מעין זו – שמישהו אחר יהיה שותף בבחירת בן זוגם, אבל האם אנשים אלה פועלים באמת ביתר חכמה מהדורות הקדומים? [...] יבינו היטב אנשים פקחים, שאין לבטוח על שיפוט אישי כשהעניין נוגע לרגשות אישיים סוערים. במקרים כאלה מוטב להם לסמוך דווקא על אחרים, שייטיבו להבחין בין אמת לבין שקר ואשליה (עמ' 20).

ליבוביץ' מבסס טיעון זה על שיעור הגירושין הגבוה בחברה החילונית, תופעה שהוא תולה ב"נגיעה העצמית", כלומר בחוסר האובייקטיביות של האדם כשהוא בא לבחור לעצמו בן זוג או בת זוג. הטענה ששיטת ההיכרות החילונית-מערבית אינה רציונלית נפוצה בספרות ההדרכה החרדית. במאות ה-18 וה-19, כשבחברות המערביות חל מעבר משיטת שידוכים

10 אוצר שלום-בית, שלום באהלך, תפארת אבות, שכינה ביניהם.

11 הבית היהודי, שניים שהם אחד.

שבה ההורים קבעו למי יינשאו ילדיהם לגישה המאפשרת בחירה אישית של בני זוג, טענו המצדדים במהלך שהבחירה החופשית רציונלית יותר, שכן אין לסמוך על ההורים שייעדיפו את טובת בניהם על פני טובתם־שלהם (Stone, 1979). בניגוד לכך, בספרי ההדרכה הדתיים העכשוויים אין הכרה באפשרות שטובת הבנים והבנות אינה השיקול היחיד המדריך את ההורים, אך הם ללא ספק הפנימו את שיח הרציונליות, והם משתמשים בו כדי לטעון טענה הפוכה בדבר אי הרציונליות שבבחירה האישית בן זוג או בת זוג.

בניגוד לחברה החרדית, בחברה הציונית־דתית מקובל שהרווקים והרווקות בוחרים את בני זוגם בכוחות עצמם ונישאים לאחר תקופת חיזור ממושכת יותר. מבין הספרים הציוניים־דתיים שסקרנו שניים עסקו באריכות בנושא זה: אחותי כלה של שלמה אבינר והקונטרס למלכה אין בית, למלך אין כתר של מיכל פלהיימר. שני ספרים אלה מסמנים את גבולות הגזרה של הכתיבה הציונית־דתית על אופי החיפוש של בני זוג. אבינר עוסק בעיקר בהגבלת הזוג הצעיר, ומבקרו ראו בכך ניסיון לחרדיזציה של תהליך החיזור המקובל בציבור הציוני־דתי. בין היתר, הוא פוסל לחלוטין את הידידות בין גברים לנשים מחוץ למסגרת הנישואין, ולדעתו אין צורך להיפגש יותר מארבע או חמש פעמים לפני שמחליטים אם להתחתן או לא. לעניין זה הוא מצטט את מחבר ספרי ההגות והמוסר החרדי הרב אליהו דסלר: "אלו הטוענים שזקוקים לפגישות ארוכות ומרובות, זה תואנה של היצר הרע כדי לאפשר בילוי משותף" (אצל אבינר, 2002, עמ' 12).

מקרה מבחן לטיעוננו שהאהבה הרומנטית נדחית בספרות הזוגיות הדתית הוא הקונטרס שחיברה פלהיימר (2002), הסמן הליברלי בנושא זה, שחושבת שראוי שבני הזוג יתחזקו קשר עוד לפני הנישואין. פלהיימר מזהירה: "אין בשום אופן להחליט כאשר לא קיים רגש כלפי השני", אך אפילו היא מאמינה שאין צורך "לחוש מאוהבים בקביעות כדי להחליט על אירוסין [...] מכיוון שההתאהבות הינה מצב של חוסר איוון, ולא ניתן לחיות כך באופן קבוע" (עמ' 24). הרגש שרצוי שיתקיים בין בני זוג המחליטים להתחתן הוא אמנם חיובי, אך רחוק מהמשיכה סוחפת החושים שנתפסת כאידיאל תרבותי חילוני: "אדם צריך לשאול את עצמו: האם יש לי געגועים? האם אני מצפה למפגש? האם נעים לנו ביחד? האם אכפת לנו אחד מהשני?" (שם, עמ' 26).

לסיכום, נראה שלמרות ההבדל בין ספרים חרדיים לספרים ציוניים־דתיים, המחברים משני המגזרים עורכים רציונליזציה לתהליך החיזור מתוך מטרה לקצר את תהליך ההיכרות שבמסגרתו גברים ונשים שאינם נשואים באים במגע זה עם זה, וכדי לקדם נישואין מהירים ככל האפשר לבני הזוג המתאימים ביותר (לזוג ולהוריו). הנפגעת הראשונה ממגמה זו היא ההתאהבות, שזוכה למקום של כבוד בחברה החילונית. כאן היא מוצגת כרגש מפריע ומזיק שיש לנטרלו על ידי מסירת השליטה בתהליך הבחירה לגורמי סמכות במדריכים החרדיים, או לחלופין כרגש אפשרי במצבו המתון אך לא הכרחי, במדריכים הציוניים־דתיים.

ב. אחרי הנישואין: עבודת הזוגיות

ביחסם לשלב הבא של הזוגיות – הקשר שאחרי הנישואין – הספרים החרדיים השמרניים כמעט אינם נדרשים לשאלת האהבה בין בני הזוג, ונראה שהם מנותקים יחסית מהשיח הפסיכולוגי־מודרני על זוגיות. הזוגיות נתפסת כציווי אלוהי, הזיווג נקבע משמים ואין להרהר אחריו מרגע שהסתיימו החופה והקידושין, והצורך לעבוד על הזוגיות נובע מהצורך לתקן

את המידות כחלק מתהליך רחב יותר של תיקון עולם. זהו למשל המסר העולה מהספר סביב למשפחה החרדי-ספרדי, הקובע ש"הסיבה לכך שבדורנו ישנם בתים שנהרסים היא מפני שבני הזוג אינם יודעים את תפקידם בעולם, אינם יודעים מה תכלית האדם בעולמו" (עמ' 77). לעומת זאת, ספרים חרדיים מתונים וציוניים-דתיים נמצאים בדיאלוג עם התרבות המערבית באשר לתפקיד האהבה ביחסים הזוגיים. ככלל, הם דוחים את רעיון האהבה הרומנטית הרגשית והגופנית הסוחפת לטובת שיח של אחריות ועבודה עצמית, ואפשר לראות בהם שילוב של רעיון העבודה העצמית של תנועת המוסר המיושם כאן על זירת היחסים הזוגיים ושל ספרות העזרה העצמית ברוח הפסיכולוגיה הפופולרית, המדגישה את הצורך לעבוד על מערכת היחסים.¹²

ספרו החרדי המתון של כהן, הבית היהודי, הוא דוגמה טובה למגמות אלו. זהו ספר שמשלב תוכנות מתורת הטיפול הזוגי עם מקורות תורניים. כך, בניגוד לספרים השמרניים הנזכרים לעיל, לדעתו של כהן "אדם ניגש לנישואין במגמה אחת בלבד: למלא את הצורך שהטביע הקב"ה באישיותו לשהות עם אישיות קרובה, להעניק לה את התחושות הרגשיות שהיא זקוקה להן, ואשר יהיה נעים גם לקבל ממנה עידוד, יחס חם, ובנוסף לכך שתקבל אותי כמו שאני" (עמ' 38).

כהן מפרט באריכות בספרו את האופן שבו אפשר להגשים את השאיפה לאינטימיות על ידי ניהול נכון של משק הרגשות הביתי. הוא מפרט כיצד יש לקיים דיונים משפחתיים, ממליץ להחמיא לבן הזוג ולבת הזוג, למצוא זמן לביילוי משותף ועוד. נקל למצוא כאן השפעות של השיח הפסיכותרפויטי – למשל, הוא ממליץ על תהליך של שיקוף הדדי ועל מאמץ להבין את מניעי בני הזוג – אך ההמלצות מסתמכות על מקורות תורניים: את הצורך לאהוב את בן הזוג או בת הזוג הוא לומד, כשאר ספרי ההדרכה שניתחנו, ממצוות "ואהבת לרעך כמוך", ובכך מטשטש את ההבדל בין האהבה הזוגית הרומנטית למערכות יחסים אחרות כמו בין חברים לספסל הלימודים. גם את העזרה ההדדית בין בני הזוג הוא מבסס על מצווה – מתן צדקה – ונסמך על הרעיון התלמודי שאדם הנזקק לדבר מסוים נחשב לצורך עניין זה כעני, ולכן אדם שיכין לאשתו העייפה כוס תה יקיים גם את מצוות נתינת צדקה, שכן אשתו נזקקת למחווה זו. הרעיון שהאהבה נובעת מנתינה לזולת חוזר ונשנה בדבריהם של רבים מהכותבים. האהבה המערבית מתוארת כמבוססת על לקיחה, כלומר בני הזוג מעוניינים רק במה שיוכלו להפיק מהזוגיות עבור עצמם, ואילו הזוגיות היהודית מבוססת על נתינה הדדית, והאהבה היא תוצאה של הנתינה, "כי לאשר יתן יאהב" (דסלר, 1980, כרך א, עמ' 37). בתוך עולם ההגות היהודי, הראשון שהציג היגיון זה כקו מנחה לזוגיות טובה וכהצדקה לשיטת השידוכים החרדית הוא הרב אליהו דסלר בספר המוסר שחיבר מכתב מאליהו. מובן שרבנים חרדים

12 בהקשר זה מעניין להצביע על הקשרים בין תנועת המוסר לאתיקת העבודה הפרוטסטנטית, שלטענתו המפורסמת של מקס ובר (Weber, [1919] 1946) שימשה בסיס להתפתחות הקפיטליזם. מייסדה של התנועה, הרב ישראל סלנטר, קידם את הספר חשבון נפש של היהודי המשכיל מנחם מנדל לפין (1808 [1995]). שחלק ניכר ממנו מבוסס על כתביו של הוגה הדעות האמריקאי בנג'מין פרנקלין, שפיתח שיטה של שיפור עצמי לפי דרגות של השתפרות שבועית (אטקס, 1984). גם קטן (תשנ"ב) מצא דמיון מפתיע בין חלקים מהספר מכתב מאליהו (תשט"ו-תשנ"ז) מאת הרב אליהו דסלר, שאותו מרבים לצטט המדריכים שחקרנו, ובין ספרו רב המכר של דייל קארנגי, כיצד תרכוש ידירים והשפעה (1936 [1960]).

שבאים להצדיק שיטה שבה ההיכרות בין בני הזוג לפני הנישואין מצומצמת ביותר ידגלו בגישת ה"נתינה מביאה לאהבה", אך זהו טיעון נפוץ גם בכתביהם של רבנים ציונים־דתיים המתבססים על טיעוניו של הרב דסלר:

יש הנוטים לחשוב, שאהבתם לבן זוגם נוצרה בעקבות מתנות שקיבלו וכדו'. כותב הרב דסלר בספרו "מכתב מאלהו", בקונטרס החסד: "יותר משהנתינה באה בעקבות האהבה, האהבה באה בעקבות הנתינה" [...] משל למה הדבר דומה? לאדם שאוכל עגבניה, וכששואלים אותו: "מדוע אתה אוכל עגבניה?" הוא משיב: "מפני שאני אוהב עגבניות". אדם זה אינו אוהב עגבניות, כי אם את עצמו. שהרי אילו היה אוהב באמת את העגבניה – הוא לא היה אוכל אותה. כך אדם, שאומר שהוא אוהב את בת זוגו משום שהיא מעניקה לו, דואגת לו... אין הוא מבטא רגשי אהבה כלפי זוגתו, כי אם... כלפי עצמו. הדוגמה הטובה ביותר לאהבה אמיתית היא אהבת אם – לתינוקה. ככל שאמא מניקה ומעניקה לתינוקה – האהבה כלפיו גדלה. לכן חשוב תמיד לתת ולהעניק. ככל שמעניקים יותר, מרגישים בהתקשרות רגשית גדולה יותר לבן הזוג (הראל, 2005, עמ' 242, ההדגשות במקור).

נראה שהנגדת הזוגיות החילונית אשר מבוססת על מילוי הצרכים לזוגיות היהודית אשר מבוססת על נתינה היא קו הגנה־התקפה מרכזי של אידיאולוגים חרדים שמנסים להציב חלופה לשיח האהבה החילוני.¹³

עמדה זו משתקפת היטב ביחסם השולל של כל ספרי ההדרכה לסוגיית פירוק התא הזוגי: "הגירושין מהווים מוצא אחרון בלבד", טוענת אברמוב (1996, עמ' 27). התנגדותם של הכותבים מהמגזרים המתונים מתבררת על רקע טענתם שהעבודה היא הערך המרכזי בזוגיות. לפי גישה זו, הגירושין יכולים להתפרש רק כהרמת ידיים הנובעת מרפיון כוח רוחני ומוסרי. מקור נוסף להתנגדות לגירושין עולה בספרים החרדיים השמרניים. עמדתו של מחבר הקונטרס שלום באהלך היא שאין להתגרש בשום פנים ואופן: "אי אפשר לתקן את המידות אלא באשה הראשונה שאלוהים נתן לאדם" (עמ' ד), והרב שיק בעל אוצר שלום־בית מרחיק לכת ושולל את הגירושין גם במקרים של אלימות במשפחה. אף שהוא מרבה לנזוף בגברים המכים את נשותיהם ("אתה איש רע ובליעל. תפסיק כבר להתעלל בה ולהשפילה" [עמ' קלו]), הרב פונה גם לאישה המוכה: "ואף שהוא כעסן ורגזן מאוד ומתחיל להשתולל, סבלי קצת, כי כמה זעמו וכעסו? רק רגע, וכיון שיעבור הרגע, כבר ינוח" (עמ' רו). והסיבה לכך: "גרושין זה לא פתרון [...] אתם הורסים אחד את השני, הורסים את הילדים והורסים את כל העולמות [...] אני מבטיח לכם בהבטחה גמורה שיהיה לכם יותר מר [...] תדעו שאתם עוקרים את עצמכם מהעולם הזה ומהעולם הבא" (עמ' שכד).

כאן מיוחסת לגירושין משמעות מטאפיזית הרסנית, שכן היפרדות נתפסת כפגיעה בסדר הקוסמי הראוי ומשקפת ניתוק בין האל לעמו. זהו חלק מהשיח התיאולוגי של הזוגיות, שבו הקשר בין הגבר לאשה נתפס כשיקוף של יחסי הקב"ה־ישראל וכזירה אנושית המספקת לאדם הזדמנות לאחות את הקרעים הקוסמיים על ידי עבודה על מידותיו ותיקון שלום ביתו.

מאחר שמטרת הזוגיות הטובה אינה מתמצית במימוש עצמי, למושג האהבה יש תפקיד מוגבל ואינסטרומנטלי בוגיות. ברמת הפרט המטרה היא שהגבר ילמד דרך הקשר עם האישה כיצד ליצור קשר אינטימי עם אלוהיו. ברמה הקוסמית יש בזוגיות הזדמנות לתיקון עולם, המתאפשר כאשר הגבר והאישה, הנתפסים כשונים מהותית זה מזו, מתחברים, כפי שנפרט בסעיף הבא.

בחינה של המהלך שנוקטים מחברי ספרי ההדרכה הדתיים לזוגיות מביאה למסקנה שמגמתם היא להסיר את הקסם מאידיאת האהבה הרומנטית בעזרת שיח רציונלי המצביע על חוסר שיקול הדעת הכרוך בהיסחפות אחר הרגשות. המסר של היהדות, כפי שהוא מוצג בספרים אלה, הוא שיש לעבוד כדי לשמר את הזוגיות, ושהאהבה האמיתית מגיעה רק לאחר החתונה. כאמור, אילוז (2002) וסוידלר (Swidler, 2001) מצביעות על קיומו של שיח דואלי בחברה האמריקאית בנוגע לאהבה: אהבה רומנטית הוליוודית לעומת האהבה כדורשת עבודה רגשית ברוח השיח התרפויטי. הרבנים דוחים את ההגדרה הראשונה, שהיא בעיניהם תוצר של התרבות המערבית הרדודה, ומנכסים את השנייה כתפיסה יהודית אותנטית.

מהותנות מגדרית: שותפות ללא שוויון

רעיון אחר שזיהינו כמשותף לרוב הספרים הוא השיח המהותני בדבר ההבדלים בין האישה לאישה והשלכה מהם על תפקידי בני הזוג במסגרת הנישואין. בניתוח הממצאים מצאנו תימוכין לטענתו של קפלן (2007) שמאז תחילת שנות השמונים מתקיים בחברה החרדית שיח שמתייחס להבנת המין השני, ואנו מצאנו ששיח זה מאפיין גם את הספרים הציוניים-דתיים שקראנו. הוא נועד לשפר את איכות חיי הנישואין הדתיים על ידי הענקת כלים לכל אחד מבני הזוג להבין את האחר. זהו שיח מהותני המייחס את ההבדלים בין גברים לנשים לטבעם המולד ונעזר לשם כך בספרות פסיכולוגית פופולרית בסגנון גברים ממאדים ונשים מנוגה (גריי, 1994).

פרט לספרו של קנוהל (2005), שבו שיח המהותנות משני, בכל שאר הספרים שניתחנו זיהינו שיח מהותנות חזק וכולט. הספרים נבדלים זה מזה במידת האפולוגטיקה שהם משלבים בהצגת החשיבה המהותנית ובמידת המאמץ ליישבה עם הפמיניזם, אך הרטוריקה הכללית אחידה: הגבר והאישה שונים, והשינויים הללו מהותיים לטבעם הנברא. "יש הבדלים מהותיים, ביולוגיים ופיסיולוגיים בין המינים", קובע אבינר (2000). פינקוס (2002) מבחין בין תכונות האישה לתכונות הגבר: הגבר תכליתי, האישה רגשנית ודברנית, הגבר אינו מרבה לסבול, האישה סובלת הרבה ודמעתה מצויה, הגבר אינו אסתטי, והאישה מקפידה על ניקיון ויופי. טענתו היא שבאופן פרדוקסלי האחדות תתחיל עם ההכרה בנבדלות בין בני הזוג. בלייכר בספרו שכינה ביניהם מגדיל וקובע ש"באופן טבעי ונורמלי אין שום סיבה שהאיש והאשה ירצו לשבת יחד זה לצד זה כיון שמעצם טבעם הם שונים זה מזו באופן מהותי" (עמ' 11).

מילת המפתח ברבים מהספרים לתיאור יחסי הזוג היא שותפות, ונראה שהיא מחליפה את המילה שוויון,¹⁴ הרווחת בספרות ההדרכה החילונית ומופיעה רק בהקשרים פולמוסיים בספרים שקראנו. למשל, קנוהל (2005) מציג את מטרת יצירת שלום הבית בהשגת "שותפות ווגנת ונעימה" (עמ' 21), ואבינר (2000) קובע כי "נישואים הם שותפות" (עמ' 114).

המהותנות אמנם משותפת לספרים שסקרנו, אך יש הבדל מגזרי בין ספרים חרדיים לציוניים־דתיים בהתייחסות למעמד האישה בבית: ברבים מהספרים החרדיים יש מדרג מובהק של מעמד הגבר והאישה בבית, ואילו בספרים הציוניים־דתיים אין תמיד אמירה ברורה באשר לדירוג הפנים־משפחתי. כמה ספרים חרדיים שמרניים אף מבטאים התייחסות מפורשת לעליונותו של הבעל. וולבה (1975 [1996]) כותב: "אצל אומות העולם דין קדימה לאשה בכל ענייני דרך ארץ: היא נכנסת ראשונה, אותה מכבדים ראשונה. לא כן אצלנו: בכל העניינים של כבוד, הבעל קודם לאשה [...] ואין לבעל לוותר על כבודו, כי בזה הוא מערער את יסודות הבית" (עמ' 5).

בספר סביב למשפחה החרדי־ספרדי השיח ההיררכי לא זו בלבד שאינו מוסתר, אלא שהשיח הפטריארכלי אף רווח בספר במפורש, והדימוי המרכזי בו הוא הכניעה: "אשה הנכנעת לבעלה זה סוד ההצלחה בין בני הזוג" (עמ' 74). כמו כן, שניהם נדרשים להיכנע בפני הרבנים, כל המערכת החברתית כפופה לקב"ה ומצוותיו, והפרדיגמה כולה היא חברתית־היררכית מובהקת. כך לדוגמה, נאמר ב"תקנות לבעל" שלא יסתור דברי אשתו בפני הילדים כדי שלא לערער את סמכותה בעיניהם, ואילו ה"תקנות לאשה" אוסרות עליה להיכנס בדבריו או לסתור אותם בכל מקום (שם, עמ' 28-31). בהקשר של חינוך הבנות נאמר: "היום בדורנו יש כל כך הרבה עומס על הבנות בשיעורים עד שאין להם זמן לעסוק בעבודות הבית וחבל. שבזה נמדדת האשה, האם יודעת לבשל או האם היא נקיה ומסודרת וזהו התפקיד של האשה ובוה צריכים ההורים להשקיע" (שם, עמ' 62). המחבר אף מביא מעשה במחנך שביקשו ממנו שיבחן את הבנות בסוף השנה, והוא הזמין את כל הכיתה לביתו, ואשתו הגישה להן עוגה. המשך הסיפור מלמד רבות על תפיסת תפקיד האישה:

לאחר שסיימו לאכול נכנס הרב וכל הבנות ציפו למבחן [...] אמר להן: האם אתן יכולות לאפות עוגה כזו? והרמז ברור הוא שלאיש לא משנה אם האשה תדע עוד פרוש של רש"י או עוד פלפול או קושיא. אך אם האשה לא תדע כיצד לבשל, אזי דבר זה ישנה לאיש שלה מאוד (שם, עמ' 63).

ספרים אחרים במגזר החרדי מתונים יותר, אולי מתוך חשש מההשלכות הדכאניות שעלולות להיות לשליטת הגבר באשתו ובביתו. לכן יש מחברים שמדגישים שסמכותו של הגבר צריכה לנבוע מרוחניותו, תורניותו ומידותיו, ולא מיכולתו להפעיל כוח בבית, מכוחה של ההלכה או מכוחו של מנהג. למשל, טוען בעל שידוכים וזיווגים: "הבעל, בכדי להיות המנהיג המוסמך המכוון את קווי המטרה של הבית, מוכרח להיות שולט בידיעת התורה – מפני שכל סמכותו כמנהיג ומדריך בעניינים רוחניים של הבית נובעת אך ורק מכח תורתו שזכה לרכוש בלימודו" (עמ' 22).

רבים מהספרים החרדיים המתונים והציוניים־דתיים קוראים לגבר להתחשב באשתו, לעזור לה בבית, להקשיב לה, לשוחח איתה על מצוקותיה וכן הלאה. כדי לבסס מסר זה של התחשבות באישה משתמשים המחברים בכלים דתיים כמו ייחוס משמעות מוסרית ואף דתית לרגישות הגבר כלפי צורכי אשתו. מחבר הבית היהודי טוען למשל: "בעל האוכל את המאכלים שרעייתו בישלה ומצוי בדירה שרעייתו טיפחה ואינו מגיב בשבחים לפעולות אלה של רעייתו, הוא למעשה עושה פעולת גניבה, שהרי סוג התשלום שרעייתו מצפה תמורת טרחתה הוא תגובתיו החיוביות" (עמ' 16).

במקומות שבהם יש התייחסות להיררכיה, הדימוי המתאים ביותר הוא של הגבר כשליט נאור והאישה כמשרתת מבחירה. למשל, בעל תפארת אבות כותב: "אף שהאישה נעשה בעל הבית וקולו צריך להשמע בביתו [...] דיבור זה צריך להיעשות בשקט" (עמ' לד). אברמוב (1996) מציינת: "טבעי שגבר ירצה לשלוט בתוך ביתו. אילו היו כל הנשים מקבלות עובדה זו מבלי להיאבק בה, היה השלום שורר בהרבה יותר בתים" (עמ' 136). ואפילו ארציאל (1998) הציונית-דתית טוענת: "הכלל של עשיית רצון הבעל הוא בסיסי ביותר. אשה המקפידה לקיים כלל זה בלבד [...] תמצא את רוב התשובות לבעיותיה" (עמ' 66). סביב ההתמודדות עם פמיניזם מתגלה הממד הפולמוסי בספרים החרדיים המתונים. אברמוב (1996) למשל מכנה את הפמיניזם "רעיונות מטורפים הנפוצים כל כך בימינו ומאיימים לדרדר אותנו ואת חיי הנישואין שלנו במורד התלול" (עמ' 38).

בתפיסת המהותנות המגדרית אפשר לראות השלמה לתיאולוגיה של הזוגיות שהוזכרה בסעיף הקודם. המהותנות המגדרית משתלבת היטב בתפיסה התיאולוגית שלפיה היקום שואף לעבור ממצב של פירוק ופירוד למצב של אחדות אלוהית. תפיסתו של בעל אוצר שלום-בית למשל היא שגבר ואישה הם הפכים, ושלוש פירושו ששני הפכים מסכימים לדבר אחד. יצירת שלמות בין הפכים היא תיקון עולמות עליונים ממש, ובכך משרתת תפקיד קוסמי: "תשתדלו בכל מחיר שיהיה שלום בבית, ועל ידי זה תזכו להיעשות כלים לגבי גילוי אין סוף ברוך הוא" (שם, עמ' קז). גם לפי בעל שלום באהלך מתרחש תהליך קוסמי שבמסגרתו לא רק המגדר מהותני אלא אף הקשר הזוגי, שכן לכל אדם מזמן אלוהים את האישה שנועדה לעורר בו קושי בדיוק במידות שהוא צריך לתקן, וכך הזוגיות משמשת "כור זהב לצירוף המידות" (עמ' ב). בהתאם לכך, לחסידים גדולים מזמן אלוהים אישה קשה במיוחד, כדי לאפשר חיבור גדול יותר של ניגודים. ככל שקשה לגבר עם אשתו, כך תגדל המעלה השמורה לו. לכך חוברת התפיסה שאלוהים ברא את האדם והאישה מחוברים ואז הפרידם, וכל שאיפתם היא לשוב ולהתאחד. היות שאדם בלי אשתו הוא מחצית בלבד, הזיווג שלו הוא חציו השני ממש. לתיקון המידות, להשלמת החסר ולשילוב ההפכים יש תפקיד קוסמי עליון: "כל הבריאה כולה והייחוד העליון והשראת השכינה בבריאה, תלוי בשלום, כי אין השכינה שורה במקום פירוד" (שם). אם כן, חיבור ההפכים של הגבר והאישה תכליתו לשרת מטרה קוסמולוגית של הגברת האחדות בעולם. ככל שידגשו ההבדלים בין המינים, כך תהיה נעלה יותר המשימה המוטלת על בני הזוג.

דיון: המהותנות כציר מקשר בין דחיית הרומנטיקה להכפפת האישה

ניתוח ספרי הייעוץ לזוגיות מבית היוצר של החברה הדתית הוביל אותנו לטעון ששני מסרים עיקריים משותפים לכל הספרים בסוגה זו וחוצים מגזרים פנים-דתיים: האחד, דחיית הממד הקסום של האהבה הרומנטית, ובתוך כך הדגשת חשיבותה של העבודה על הזוגיות, והשני, קיומו של שיח מהותני באשר להבדלים בין האיש לאישה והשלכה מהם על תפקידי בני הזוג במסגרת הנישואין. ציינו גם תשתית תיאולוגית משותפת לתפיסות הללו.

אייזנשטדט (Eisenstadt, 1996, 2000) רואה את התנועות הפונדמנטליסטיות הדתיות כתנועות מודרניות המשלבות אלמנטים מחשבתיים ומעשיים חדשניים באידיאולוגיה ובדרכי הפעולה של מאמיניהם. אנו טוענים שהקריאה בספרי ההדרכה מעלה תמונה דומה

לגבי יחסם של ספרים אלה לזוגיות הדתית. טיריאקיאן (Tiryakian, 1992) כותב שבניגוד לטענותיו של ובר, העולם הפרה־מודרני לא היה מלא בקסם, וממילא קסם זה אינו הולך ופג בעידן הביורוקרטיה והרציונליזציה. למעשה, כותב טיריאקיאן, הקסם הומצא עם המודרניות, אך המודרניים ייחסו אותו לדורות עברו. אנו מקבלים את עמדתו של טיריאקיאן שבעולם המודרני יש מגמות של הסרת הקסם והשבת הקסם הפועלות בה בעת בזירות שונות. מתוך מבט כללי על הספרים שקראנו אנו טוענים שיש בהם מגמות הן של הסרת קסם והן של השבת קסם, שכאמור תואמות את רוח התקופה המודרנית, אך מתארגנות באופן הפוך מהמקובל בחברה המערבית החילונית.

אילו (2002) טוענת שהאהבה הרומנטית הסוחפת משיבה את הקסם לעולם הפוסט־מודרני. הזמן והמקום שבו מתקיים האקט הרומנטי הופכים לחגיגיים על ידי העדפת הלילה, זמן שנתפס כהיפוך של זמן העבודה, על ידי ציון ימי שנה לנישואין (שכמו טקסים דתיים משתלבים במעגל השנה), ועל ידי העדפת חיק הטבע הרחוק מהיומיום האורבני. האוהבים משתמשים בחפצים ייחודיים כגון מתנות ולבוש מהודר ומבחינים בכירור בין רגשות ההתעלות המאפיינים את מצב ההתאהבות לבין רגשות יומיומיים. כל אלה יוצרים תחושה של קסם, שאילו מדמה לחוויה דתית:

קיים דמיון בין היראה ועוצמת הרגש שחשים בחוויה הדתית לבין הרגש הרומנטי. שניהם מציפים את המאמין או את האוהב, ובשניהם מושא האמונה או ההערצה נתפס כאחד והיחיד. הרגשות שמעוררת האהבה הרומנטית מזכירים את מה שרודולף אוטו תיאר כ"אלוהי", יסוד המאופיין בעזרת מונחים כגון "חרדת קודש", "התפעמות" ו"רוממות" ועל ידי תחושה שהסובייקט נכנע לאל (או לאהוב) (שם, עמ' 119).

תיאור זה מנהיר את הצורך של ספרי ההדרכה להתמודד עם אידיאל האהבה הרומנטית. הסרת הקסם באה לידי ביטוי ביציאתם של מחברי הספרים נגד האהבה הרומנטית בשמה של הרציונליות. במקום לצפות להתאהבות הם קוראים לזוגות לעבוד כדי ליצור אהבה זוגית שאינה בנויה על אשליות. הם מבטאים את השיח שאילו כינתה "אהבה כעבודה" ומציגים אותו כמבוסס על מקורות יהודיים, כשההמלצות המעשיות כיצד לעבוד על הזוגיות שאולים לעתים קרובות מהספרות הפסיכולוגית. התרבות החילונית מוצגת כמי שמעדיפה את מודל האהבה ההוליוודית על פני העבודה הקשה הנדרשת לבניית יחסים "אמיתיים". אפשר לשער שחלק מהשקפה זו נובע מכך שהעולם היהודי־אורתודוקסי מדגיש ערכי שמרנות (Schwartz & Huisman, 1995) ומבטא "הגמוניה של הקהילה" (יפה, 2009, עמ' 39). בהקשר ערכי־זהותי כזה מעדיפים מחברי הספרים, המשמשים מורי דרך לקהילותיהם, להדגיש סגנון זוגיות המחזק את הסיפוק שבשימור התא המשפחתי מתוך ויתור על צורכי הפרט ולהעדיפו על פני זוגיות המציבה במרכזה את המימוש העצמי.

מנגד, הקסם מושב לזירת הזוגיות על ידי הדגשת ההבדלים בין גברים לנשים והטענה שהבדלים אלה נטועים במהותם הפנימית. לקסם יש שני רבדים: ברובד האישי הוא נובע מכך שבני הזוג נכנסים להרפתקת חייהם ברגע שהם נישאים ונחשפים לריגוש של היכרות עם הזר, בן המין השני. מדובר במסע של חיים מפני שההבדלים המהותניים בין המינים הופכים את בן הזוג או בת הזוג לארץ לא נודעת, ולשם הבנתו יצטרכו לגייס את מיטב

משאביהם: "הרכה אנשים עורכים מחקרים וכותבים עבודות על אין ספור תופעות ביקום. עבודת הדוקטורט שלנו היא להכיר היטב את האדם שאיתו אנו חולקים את חיינו", מסבירה ארציאל (1998, עמ' 69). קסם זה אמור להחליף את הקסם ההפכך והזמני של ההתאהבות. התגמול על המאמץ אינו קטן מהשיאים המוכתחים לזוג המאוהב, שכן כאן הבעל והאישה מוצגים כמשלימים זה את זה באופן מופתי. ברובד הדתי יש כאן הזדמנות לתקן עולמות עליונים על ידי השבת האחדות לעולם האנושי המפוצל, בין השאר, מבחינה מגדרית. המשפחה הדתית היא קוסמוס מקודש הבנוי על כך שהגבר והאישה, שלהם תכונות משלימות, מתאחדים ומקימים משפחה. בעולם החרדי, השלמות המבוססת על השונות המגדרית היא בבחינת חלופה לקסם הרומנטי, ואילו הציונות הדתית מנסה, בהצלחה חלקית בלבד, לשלב התאהבות רומנטית וקוסמוס מקודש; תופעת הרווקות המתמשכת בציונות הדתית מלמדת שכאשר הממסד מרפה מהשליטה ומאפשר תהליך חיזור חופשי, אין לחזות את התוצאות (אנגלברג, 2009).

לקסם זה יש גם רווח חברתי, שכן המהותנות היא דרך לגנח את שיח השוויון הפמיניסטי (אגב המרתו בשיח ההבדלים של הגל השני של הפמיניזם), וכך לשמר את חלוקת התפקידים המסורתית בזירה הציבורית של החברה הדתית, שבה הגברים נוטלים עליהם את תפקידי ההנהגה הדתית. כמו שטדלר (Stadler, 2009), גם אנו מצאנו שספרי ההדרכה מגיבים להשפעות התנועה הפמיניסטית. מטרתם לבצע התאמה כפולה בין התפיסה המגדרית הדתית לזו המערבית בעזרת תנועת מלקחיים: מחד גיסא, לעדכן את ערכי המשפחה הדתית העכשווית לאור ציפיותיהן של נשים שנחשפו לחשיבה פמיניסטית, ומאידך גיסא, לשכנע את האישה לקחת על עצמה מרצון תפקיד מגדרי מסורתי בזוגיות ולעודדה לבחור מדעת בכפופות למשפחה, לדת הפטריארכלית, ובמידה מסוימת גם לגבר (Davidman, 1991).

המהותנות המגדרית משמשת אפוא לשלוש מטרות משולבות: להשבת הקסם למערכת הזוגית, למתן גושפנקה תיאולוגית למאמץ לשמור על שלום בית ולהצדקת הדרתן של נשים מהעולם הדתי הציבורי.

בעקבות ניתוח הספרים אפשר להסביר גם מדוע פורחת ספרות ההדרכה דווקא עכשיו. רבים מהמחברים מעידים על שבר בזוגיות בחברה הציונית-דתית, שמצריך התמודדות מפורשת עם נושאי זוגיות יותר מאשר בעבר. גם בחברה החרדית מודעים לשבר הזה ולקשר בינו לבין המפגש עם ערכי המודרנה, כפי שמציין פינקוס (2002): "חיים אנו בדור שונה לחלוטין מהדור הקודם. ישנה עליה דרסטית בכמות הבעיות בענייני שלום בית ובהתאם לכך גם אחוז הגירושים, לדאבוננו, נמצא בסימן עליה" (עמ' כא). הערעור על המובנות מאליו של מוסד המשפחה נובע לפחות בחלקו מכך שנשים דתיות מושפעות מחשיבה פמיניסטית, ובני שני המינים מושפעים מחשיבה פסיכולוגית מערבית שמציגה את הנישואין כזירה של מימוש עצמי והשגת אושר. חשיפה זו מעוררת צורך בתיווך של הידע המערבי-פסיכולוגי ובהתאמתו המגורית על ידי יצירת מדיום מקביל ונבדל לדתיים.

לסיכום, כמו בתרבות המערב, גם בזירה זו משמשים הקסם והצורך לעבוד על הזוגיות בערוביה בכל הקשור לזוגיות ולמשפחה, אך כאן הם מתארגנים מחדש. מחד גיסא, הקסם מוסר מתהליך החיפוש, שרצוי שיהיה קצר ותכליתי: המדריכים טוענים שאין צורך להתאהב, ורובם אף מוכנים לוותר על היווצרות קשר רגשי עמוק בין בני הזוג לפני הנישואין. מאידך גיסא, בזוגיות שלאחר הקידושין מודגש הממד של הקסם המתבטא בכך שבני הזוג משלימים

זה את זה מטבע ברייתם. קסם זה אינו דוחה את הצורך לעבוד על הזוגיות לאחר הנישואין, נושא שהמדריכים מדגישים חזור והדגש ושמשללב באתיקת העבודה העצמית של תנועת המוסר. אך עבודה זו אינה יכולה להיכשל, וכשם שאין גירושין מהעצמי לתלמיד הישיבה העוסק בעבודה על מידותיו, כך אין גירושין מהשותף לעבודה עצמית זו, המיושמת עתה, בהשראת הספרות הפסיכולוגית הפופולרית, על שדה יחסי הזוגיות וחיי המשפחה. על אף ההבדלים הרבים בין החברה הציונית־דתית לחברה החרדית, מחקרנו מלמד על נקודות דמיון יסודיות ביניהן ביחסן לזוגיות. דמיון זה יכול להיות מוסבר, כפי שאמרו שגיא (2006) ורביצקי (2006), בכך שלא־דיאולוגים האורתודוקסים השונים יש מכנים משותפים רעיוניים. הם מגנים על הנצחי מפני החדש והמודרני, שעה שהם עצמם נטועים בעולם המודרני ומושפעים מרעיונותיו ולא רק מפירותיו הטכנולוגיים. רעיונות פסיכולוגיים ופמיניסטיים נתפסים לא אחת כאיום על רוח ישראל סבא, אך הם גם מופנמים. לכן אין פלא שקיים דמיון מסוים בין החברות באופן ההתמודדות עם איומים אלה: הפנמה של חלק מהמושגים והצגתם כנטועים ביהדות מימים ימימה. זו גישה שווהתה כמאפיינת דתות באופן כללי, והיא אכן מאפיינת גם את האורתודוקסיה היהודית־ישראלית.

מקורות

- אבינר, ש' (1983). פרקי אהבה – בין איש לאשתו. בית אל: ספריית חוה.
- (2000). ואהבת לרעייתך כמוך – על נישואין. ירושלים: חמו"ל.
- (2002). אחותי כלה – לקראת נישואין. בית אל: ספריית חוה.
- (2007). כיצד נמצא בן זוג. אוהור בתאריך 10 בספטמבר 2007 מתוך www.kipa.co.il/family/show.asp?id=22571&from=m.
- אברמוב, י' ואברמוב, ת' (1996). שניים שהם אחד: הנחיות לחיי הנישואין על פי התורה. ירושלים: פלדהיים.
- אטקס, ע' (1984). רבי ישראל סלנטר וראשיתה של תנועת המוסר. ירושלים: מאגנס.
- אילוז, א' (2002). האוטופיה הרומנטית: בין אהבה לצרכנות. חיפה: אוניברסיטת חיפה.
- אלאור, ת' (2006). מקומות שמורים: מגדר ואתניות במחוזות הדת והתשובה. תל אביב: עם עובד.
- אנגלברג, א' (2009). כשהאהבה מקלקלת את השורה: הציונות הדתית ובעיית הרווקות המתמשכת. תיאוריה וביקורת, 35, 280-291.
- ארציאל, ד' (1998). נישואין: מימוש עצמי, בנין משפחתי – מדרוך לאשה. ירושלים: עטרת.
- בלייכר, מ' (2005). שכינה ביניהם: בירור מהותו של קשר הנישואין ויסודות בדרך בנייתו. חברון: מעמק חברון.
- בצרי, ס' (1981). הנישואין – משימה! מדרוך לחיי הנישואין. ירושלים: מכון הכתב.
- ברנר, א' (2005). ספרות ההדרכה לנישואין. בתוך ז' מאור (עורך), "ויקרא את שמם אדם": זוגיות ומשפחה ממבט יהודי חדש (עמ' 265-300). אפרתה: מכון בינה לעתים.
- גבריאלי, ד' (1996). סביב למשפחה. חולון: ישיבת עטרת חכמים.
- גריי, ג' (1994). גברים ממאדים ונשים מנוגה. תל אביב: אור־עם.

- דסלר, א"א (1980). מכתב מאליהו: כרך א (מהדורה יד). ירושלים: דפוס ראם.
- דרייפוס, י' (2005). אקדמות מילין – אשנב למאמרי הספר ולמבט חדש על המשפחה. בתוך ז' מאור (עורך), "ויקרא את שם אדם": זוגיות ומשפחה ממבט יהודי חדש (עמ' 11-31). אפרתה: מכון בינה לעתים.
- הראל, א' (2005). בניין שלם – ספר הדרכה לחתנים וכלות כולל הכוונה למדריכים. בני ברק: חמו"ל.
- וולבה, ש' (1975) [1996]. מאמרי הדרכה לחתנים [ועדים שנאמרו בישיבת באר יעקב והוספות]. ירושלים: בית המוסר על שם ר' ח"מ לעהמן.
- וולפסון, נ' (2005). ורבק באשתו – פרקי לימוד להעמקת החיבור בין איש לאשתו. ירושלים: ארוז.
- ולרשטיין, ג' ובלקסלי, ס' (1995). יש נישואין מאושרים: איך וכיצד לשמר את האהבה. תל אביב: מטר.
- יפה, א' (2009). סמכות פדגוגית נשית וגבולותיה: חינוך ופסיכולוגיה, טקסט ופרקטיקה בגני ילדות חרדיים. בתוך ק' קפלן ונ' שטדלר (עורכים), מנהיגות וסמכות בחברה החרדית בישראל: אתגרים וחלופות (עמ' 31-56). ירושלים: מכון ון ליר.
- כהן, ש' (1995-1997). הבית היהודי: פרקי הנחייה לתקשורת במשפחה וליחסי אנוש וחברה על פי מקורות היהדות: כרכים א-ב. בני ברק: הוצאה פרטית.
- כי טוב, א' (1957). איש וביתו: תורת הבית היהודי – הליכות והלכות. ירושלים: הוצאת ספרים א.
- ליבוביץ, י' (1988). שידוכים וזיווגים. ניו יורק: פלדהיים.
- לפין, מ"מ (1995) [1808]. ספר חשבון הנפש. ירושלים: פלדהיים.
- נוביס-דויטש, נ' (2010). מפגש הערכים בין הפסיכולוגיה הפסיכודינאמית לבין היהדות הרתית בזהותם של מטפלים דתיים. חיבור לשם קבלת תואר דוקטור, האוניברסיטה העברית בירושלים.
- סגל, ד"ז (2001). שלום באהלך – מאמרי חיווק והתעוררות ענין שלום בית לבן תורה-בן עליה. בני ברק: המוסד לעידוד לימוד התורה.
- פינקוס, ש"ד (2002). תפארת אבות – בענייני שמחת נישואין ובנין הבית היהודי. ירושלים: חמו"ל.
- פלהיימר, מ' (2002). למלכה אין בית, למלך אין כתר. מעלה אדומים: הוצאה פרטית.
- צור, צ' וצור, ע' (2006). סוד הקשר הזוגי. ירושלים: כתר.
- קארנגי, ד' (1936) [1960]. כיצד תרכוש ידידים והשפעה. ירושלים: עבר.
- קטן, י' (תשנ"ב). קבל האמת ממי שאמרה. המעיין, (לבג), 54-56.
- קנהל, א' (2005). איש ואשה זכו שכינה ביניהם: פרקי הדרכה לחתן ולכלה. עין צורים: מכון שילובים ישיבת הקבה"ד.
- קפלן, ק' (2007). בסוד השיח החרדי. ירושלים: מרכז זלמן שזר לתולדות ישראל.
- קפלן, ק' ושטדלר, נ' (עורכים) (2009). מנהיגות וסמכות בחברה החרדית בישראל: אתגרים וחלופות. ירושלים: מכון ון ליר.
- רביצקי, א' (2006). מבוא: על גבולה של האורתודוקסיה. בתוך י' שלמון, א' רביצקי וא' פרויגר (עורכים), אורתודוקסיה יהודית: היבטים חדשים (עמ' 1-20). ירושלים: מאגנס.

רפאל, ש' (2000). הנישואין – גן שושנים. ירושלים: חמו"ל.
 שגיא, א' (2006). האורתודוקסייה כבעיה. בתוך י' שלמון, א' רביצקי וא' פריזגר (עורכים),
 אורתודוקסייה יהודית: היבטים חדשים (עמ' 21-54). ירושלים: מאגנס.
 שיק, א' (1998). אוצר שלום-בית. ירושלים: חמו"ל.
 שניאורסון, מ"מ (2001). אור הבית (ליקט וערך: ז' ריטרמן). קרית מלאכי: תורה אור – מרכז
 להפצת המעיינות.

שנקר, י' (2009). בראי הקדמות ומבואות: על כתיבה נשית וסמכות גברית בקהילה החרדית.
 בתוך ק' קפלן ונ' שטדלר (עורכים), מנהיגות וסמכות בחברה החרדית בישראל: אתגרים
 וחלופות (עמ' 78-98). ירושלים: מכון ון ליר.

Aldous, J. & D'Antonio W. V. (1983). Introduction: Family and religions beset
 by friends and foes. In W. V. D'Antonio & J. Aldous (Eds.), *Families and
 religions: Conflict and change in modern society* (pp. 9–16). Beverly Hills,
 California: Sage Publications.

Berger, P. L. (1967). Religious institutions. In N. J. Smelser (Ed.), *Sociology: An
 introduction* (pp. 329–379). New York: John Wiley and Sons.

Butler-Bowden, T. (2003). *50 self help classics: 50 inspirational books to transform
 your life*. London: Nicholas Brealey.

Davidman, L. (1991). *Tradition in a rootless world: Women return to Orthodox
 Judaism*. Berkeley: University of California Press.

Eisenstadt, S. N. (1996). The Jacobin component of fundamentalist movements.
Culture and Science, 5(3), 155–170.

— (2000). The reconstruction of religious arenas in the framework of multiple
 modernities. *Millennium: Journal of International Studies*, 29(3), 591–611.

Freud, S. ([1930] 1989). Civilization and its discontents. *The standard edition of
 the complete psychological works of Sigmund Freud* (J. Strachey, Trans. and Ed.)
 (Vol. 21, pp. 64–145). London: Hogarth Press.

Goldscheider, F. K. & Waite L. J. (1991). *New families, no families? The
 transformation of the American home*. Berkeley: University of California Press.

Hardcare, H. (1993). The impact of fundamentalism on women, the family and
 interpersonal relations. In M. E. Marty & R. Scott (Eds.), *Fundamentalisms
 and society: Reclaiming the sciences, the family, and education* (pp. 129–150).
 Chicago: University of Chicago Press.

Illouz, E. (2007). *Saving the modern soul: Therapy, emotions, and the culture of self-
 help*. Berkeley: University of California Press.

Jamieson, L. (1998). *Intimacy: Personal relationships in modern societies*.
 Cambridge: Polity Press.

Lehmann, D. (1996). *Struggle for the spirit: Religious transformation and popular
 culture in Brazil and Latin America*. Cambridge: Polity Press.

- Lehmann, D. & Siebzeher, B. (2006). *Remaking Israeli Judaism: The challenge of Shas*. London: Hurst Company.
- Pankhurst J. G. & Houseknecht, S. K. (2000). Introduction: the religion-family linkage and social change—A neglected area of study. In S. K. Houseknecht & J. G. Pankhurst (Eds.), *Family, religion, and social change in diverse societies* (pp. 1–40). Oxford: Oxford University Press.
- Schwartz, S. H. & Huismans, S. (1995). Value priorities and religiosity in four western religions. *Social Psychology Quarterly*, 58(2), 88–107.
- Shumway, D. (2003). *Modern love: Romance, intimacy and the marriage crisis*. New York: New York University Press.
- Stadler, N. (2009). *Yeshiva fundamentalism: Piety, gender and resistance in the ultra-orthodox world*. New York: New York University Press.
- Stone, L. (1979). *The family, sex and marriage in England 1500–1800*. New York: Harper and Row.
- Strauss, A. L. & Corbin, J. (1990). *Basics of qualitative research: Grounded theory procedures and techniques*. Newbury Park, CA: Sage.
- Swidler, A. (2001). *Talk of love: How culture matters*. Chicago: University of Chicago Press.
- Tiryakian, E. T. (1992). Dialectics of modernity: Reenchantment and dedifferentiation as counter-processes. In H. Haferkamp & N. J. Smelser (Eds.), *Social change and modernity* (pp. 78–96). Berkeley: University of California Press.
- Weber, M. ([1919] 1946). *From Max Weber: Essays in sociology* (H. H. Gerth & C. W. Mills, Trans. and Ed.). New York: Oxford University Press.



כינונו של האויב מכפנים: הפנתרים השחורים כמושא של פאניקה מוסרית

טלי לב* ויהודה שנהב**

תקציר. באמצעות תיקי מודיעין של המשטרה שנחשפו בגנוך המדינה אנו מבקשים לעמוד על המנגנונים שיצרו והזינו את הפאניקה המוסרית שאחזה בזירה הציבורית עם הופעת הפנתרים השחורים בשנים 1971-1972. הפנתרים סומנו בקונצנזוס הציבורי כנשאים של שנאה אנטי-ציונית ואנטי-ישראלית וכמי שאחראים דווקא להעצמת בעיית העוני, לא לפתרונה. נבקש להציג כמה משיטות העבודה של מודיעין המשטרה ולהראות שלמשטרת ישראל – כמו לאמצעי התקשורת, לבית המחוקקים ולמומחים במדעי החברה – היה תפקיד מרכזי בהעצמת הפאניקה ובעיצוב תכניה, בין היתר באמצעות קרימינליזציה של הפנתרים השחורים ודה-לגיטימציה פוליטית על ידי ניפוח הזיקה האידיאולוגית של ארגון הפנתרים עם תנועת מצפן. מסמניה וייצוגיה של הפאניקה הזאת חדרו גם אל העיון התיאורטי והיו לרכיב מרכזי בהיסטוריוגרפיה של הפנתרים השחורים בישראל, גם במחקר הביקורתי.

הופעת הפנתרים השחורים בזירה הציבורית בישראל בתחילת שנת 1971 נתקלה בחרדה ובעוינות.¹ בחודשים הראשונים לפעילותם התפתחה פאניקה ציבורית שיצרו יחד אמצעי התקשורת, רשויות השלטון, המשטרה, מומחים למדעי החברה והציבור. בתוך כך ניפחו העיתונות והמשטרה את עברם הקרימינלי של הפנתרים, ובאמצעותו סימנו אותם כאיום על ביטחון החברה ועל מוסריותה.

בהתבסס על המידע האצור בתיקי מודיעין של משטרת ישראל מראשית שנות השבעים שנמצאים בגנוך המדינה, וכן על סמך ניתוח חומר מארכיון יד טבנקין ומארכיון הספרייה

* חוקרת עצמאית

** החוג לסוציולוגיה ואנתרופולוגיה, אוניברסיטת תל אביב ומכון ון ליר בירושלים

אנו מבקשים להודות לשני הקוראים האנונימיים, למאיר בביוף, דבי ברנשטיין, דני גוטוויין, אורי היימן, חיים הנגבי, חנה הרצוג, מאיר ויגודר, שמשון ויגודר, חיים חזן, אלי חמו, אברהם לוי, יהודה ניני, גיורא רהב וכוכבי שמש על שיחות לליבון החומרים האמפיריים והטענות במאמר זה. עם זאת, העמדות המובעות כאן הן שלנו בלבד. אנו מודים למיכל זפט, הלנה וילנסקי, חנית קאופמן וערן שריד מגנוך המדינה וליובל רון מארכיון יד טבנקין על הסיוע המסודר וההכונה באיתור המסמכים.

1 לכרוניקה של אירועי הפנתרים השחורים ראו למשל שטרית (2004, עמ' 141-158); וכן הופנונג (2006); לדיון בשאלה מדוע דווקא ב-1971 ומדוע דווקא במוסררה ראו דהאן-כלב (1991); לפירוט דרישותיהם של נציגי הפנתרים השחורים כפי שהובעו בפני ראש הממשלה דאז גולדה מאיר ראו לב (2008).

הלאומית, ניתוח העיתונות היומית, סקירה מקיפה של דברי הכנסת וראיונות עם פעילים מרכזיים מאותה התקופה נבקש להראות לאילו גורמים מרכזיים היה תפקיד בכינונה ובעיצובה של ספירלת החרדה מהפנתרים השחורים. נבקש להדגים כיצד נוצרה הפאניקה וכיצד באה לידי ביטוי בדיווחי העיתונות, בקרב קובעי המדיניות בדיוני הכנסת ובהתנהלותה של משטרת ישראל.

את ישראל של שנות השבעים אפשר לראות כמדינה חזקה (Hamilton & Sutton, 1988; Migdal, 1989). במסורת הווריאנטית (Weber, [1922] 1968; Tilly, 1999) המדינה החזקה היא גוף אוטונומי יחסית בעל יכולת להפעיל אמצעי כפייה ואמצעי אלימות אדמיניסטרטיביים באפקטיביות רבה, בעיקר באמצעות המשטרה וכוחות הביטחון הפנימי, וכן באמצעות מערכת משפט הגמונית חזקה ובאמצעים רגולטיביים אחרים שמפעילה המערכת השלטונית במישרין. זוהי תצורה מדינתית המאופיינת גם בלגיטימציה פנימית חזקה המאפשרת להקצות "אמצעים רכים" – למשל במערכת החינוך והתרבות – כדי ליצור הסכמה פוליטית רחבה בדבר האיום הביטחוני המופעל עליה. היא מאפשרת לסמן את הגבולות הסוציולוגיים וכך בכך לטשטש את ההבחנה בין מדינה לחברה. בתוך המרחב המעומעם של הצמד מדינה-חברה אפשר לסמן ביצילות גם גבולות סימבוליים פנימיים, וכך להגדיר את האויב שבפנים. מצב דברים זה נתן לגיטימציה לפעולתה של המדינה בדיכוי מחאות אידיאולוגיות כמו מרד הימאים בשנת 1952, מרד ואדי סאליב בשנת 1959 ומרד הפנתרים בשנת 1971. כדי לנתח את הפאניקה המוסרית יש לעסוק אפוא גם בנסיבות המורכבות שהצמיחו אותה כאמצעי לרגולציה מוסרית בשנים ההן. לא ערכנו ניתוח עומק של נסיבות אלה בשל החלטתנו ליתן במה מרכזית ככל האפשר להצגת החומרים האמפיריים החדשים בתיווך תיאורטי מינימלי. הפאניקה המוסרית כלפי הפנתרים השחורים משמשת בהקשר זה מעין אגד מטא-תיאורטי, מסגרת המאפשרת לבחון בתוכה חומרים אמפיריים חדשים.

פאניקה מוסרית מוגדרת "תגובת יתר של תקשורת, של אנשי ציבור, של פוליטיקאים ושל שלטונות החוק לפעילות של אדם, של מספר אנשים או של קבוצה חברתית מוגדרת, הנתפסת כאיום על מערכת הערכים ועל הסדר החברתי" (לימור, אדוני ומן, 2007, עמ' 469). סטנלי כהן (S. Cohen, 1972) הגדיר פאניקה מוסרית כמצב שבו קבוצה מסוימת מסומנת כאויב של תפיסת המוסר של החברה וכאיום על האינטרסים שלה. סימון זה כולל גם תיוג על ידי אמצעי התקשורת, עוינות כלפי חברי הקבוצה ואשרור של הסטריאוטיפ על ידי עיתונאים, פוליטיקאים ומומחים למדעי החברה המאיישים את בריקות ההגנה על המוסר החברתי. סוכנים חברתיים אלה מבקשים להגן על החברה מפני "הזיהום המוסרי" המיוצג בחברי אותה הקבוצה באמצעות אסטרטגיות של מסגור ותיוג שלילי. רק בדיעבד, כששוככת הפאניקה, מתבררת עוצמת ההגזמה והניפוח של האיום אפילו במונחים של הקונצנזוס הלאומי.

ציד המכשפות במסצ'וסטס באמצע המאה ה-17 הוא אולי הדוגמה המובהקת מכולן לפאניקה מוסרית. ביטוי מודרני יותר הוא המקארתיזם בארצות-הברית בשנות החמישים (Caute, 1978) והרדיפה אחרי השמאל הסטליניסטי באירופה בזמן המלחמה הקרה (Scott-Smith, 2002). ההיסטוריה של המאה העשרים מציבה בפנינו רפרטואר אקלקטי של תופעות שהוגדרו והומשגו במונחים של איום על המוסר החברתי: אלוהוליוזם, הומוסקסואליות,

מיניות, שמירה על ערכי המשפחה, הפלות (Beisel & Kay, 2004) ועישון מריחואנה (למשל Good, 1993). רוב התופעות הללו אשררו את קיומן של היררכיות חברתיות אתניות-גזעיות, ורובן היו בעלות תוחלת חיים קצרה וחלפו כלעומת שבאו (Ben-Yehuda, 1986). חשוב להדגיש שהסוציולוגיה של הפאניקה המוסרית התפתחה והשתכללה בעיקר בשנות השבעים והשמונים של המאה הקודמת, וככזאת היא הכילה וייצגה את הנחות היסוד האפיסטמולוגיות שהנחו את הזרם המרכזי בסוציולוגיה האמריקאית והישראלית בעשורים האלה. היא תאמה בייחוד את מה שהיה מכונה בסוציולוגיה של העשורים ההם "סוציולוגיה של סטייה", ואת התובנה שאפשר לאתר ישות אורגנית המכונה "חברה" שקווי המתאר שלה סולידיים, מתמשכים ובעלי משמעות מוסכמת. עם התחזקותן של תפיסות ביקורתיות, הן בסוציולוגיה האירופית והן בסוציולוגיה הישראלית, הוצעו כמה תמורות יסודיות בצורת החשיבה הזאת, ובעיקר עימותה עם תיאוריות ביקורתיות המדגישות את תפקידים של מושגים כמו כוח, הגמוניה והפוליטיקה של התיוג והסטייה. הגישות הפוסט-סטרוקטורליסטיות והפוסט-קולוניאליות שהגיעו אל הסוציולוגיה אפשרו גם להמשיג את הקשר בין הפוליטיקה של הסטייה ובין סוגיות כמו מעמד, גזע, מגדר וזהות. קשר זה הלך והתהדרק בעיקר לאחר 11 בספטמבר: בארצות-הברית ייצר הממשל פאניקה מוסרית סביב פיגועי טרור וביטחון פנים שקשורה קשר הדוק לשאלות של גזע. הפאניקה הזאת לא פסחה גם על מדינות מערב אירופה וקיבלה ביטוי ייחודי בישראל, שבה התמוגג המאבק בטרור עם המאבק הישראלי נגד הלאומיות הפלסטינית בשטחים. המחקרים שנוצרו בהקשר זה אמנם לא הביאו לתמורה כוללת בסוציולוגיה של הפאניקה המוסרית, אך הולידו עבודות ביקורתיות אחדות. כזו היא למשל עבודתו של שון היר (Hier, 2002) שממשיכה את עבודתם המוקדמת של סטיוארט הול ועמיתיו (Hall, Critcher, Jefferson, Clarke & Roberts, 1978). עבודות אלו מבקרות בחריפות את האופי האקלקטי, האפיסטמולוגי והטלאולוגי של הסוציולוגיה של הפאניקה המוסרית, וכן את ההנחה שפאניקה מוסרית משקפת תגובה בלתי-רציונלית לחרדות חברתיות. היר טוען למשל שהמושג פאניקה מוסרית נעשה אקלקטי ורדוד ומשמש לתיאור אמצעי תקשורת שמנפחים תופעות ויוצרים ספינים פוליטיים. במקום זאת מציע היר להתבונן בתופעה כתגובה רציונלית של רגולציה מוסרית ולעמוד לא רק על האופן שבו משרוטים קווי המתאר של הפאניקה המוסרית אלא גם על זהות המוסדות שיש להם אינטרסים ליצור פאניקה מוסרית ועל הסיבות לצמיחת התופעה בהקשר היסטורי מסוים. פאניקה מוסרית בהקשר של הדיון הרביזיוניסטי תהיה מוגדרת כשיח בעל משמעות אידיאולוגית ואינטרסים הגמוניים מורכבים המאפשרים ארטיקולציה של הקשר בין שלטון, כלכלה פוליטית, מעמד וזהות (לקלאו ומוף, 2004). דיון זה מציע להתבונן בפאניקה מוסרית כמכשיר אפקטיבי לפיקוח על ההתנגדות, שמסייע במשילות ובניהול של האוכלוסייה.²

חרף האמור לעיל אנו מבקשים להדגיש שיצירת פאניקה מוסרית אינה בעלת אופי קונספירטיבי דווקא ואינה מחייבת מרכז מתאם (Jenkins, 1998). את העוינות כלפי הקבוצה מנהלים ונושאים מוסדות ורשתות חברתיות כמו המדינה, האליטות או תנועות עממיות שמקיימות פעילות ספונטנית. עם זאת, כמעט תמיד היא כוללת את המשטרה כגוף

2 מתן מענה לשאלות מורכבות יותר על אופן יצירתה של הגמוניה תרבותית-פוליטית בישראל של שנות השבעים חורג ממסגרת הדיון המוצעת.

המופקד על הפיקוח המוסרי, ואת אמצעי התקשורת, הממלאים בה תפקיד פעיל ולפעמים יומי. לעתים קרובות אנו מוצאים מומחים אקדמאים ולא אקדמאים הממלאים תפקידי מפתח בפרשנות ובתחזיות. סקרי דעת קהל שנערכים על ידי מומחים בהתבסס על מדגמים של האוכלוסייה מאשררים את החרדה ומעצימים את האיום. לא אחת פאניקה מוסרית מעוצבת אל מול מה שנראה כהתרופפות הלכידות החברתית לנוכח הופעתן של "קבוצות שוליים" שמזדהות עם אויב מבחוץ.³

מי שמעייין בעיתונות היומית שהופיעה במחצית הראשונה של שנת 1971 אינו יכול שלא לחוש באינטנסיביות, בעוינות ובחשדנות שליוו את הטיפול של העיתונות ושל גורמי הממשל בפנתרים השחורים ובחיבור המובנה שלהם לגורמים אנטי־ציונים, בראשם תנועת מצפן. תנועת מצפן עצמה נתפסה בציבור היהודי בישראל כתנועת שוליים סהרורית אך מסוכנת.⁴ בדיון שנערך בכנסת במרס 1971 ניסח ח"כ מנחם פרוש מאגודת ישראל, שכינה באותה העת גם כסגן ראש עיריית ירושלים, את הופעת הפנתרים השחורים במונחים של אסון לאומי: "ערטולם של אותם יהודים תמימים מעדות המזרח [...] [מה]ערכים הקדושים והמסורתיים, מהכבוד לאב ואם, מכבוד לחכמים ורבנים – זהו המקור הישיר לכל האסון הגדול הזה, שאנחנו רואים אותו כאסון לא־ישוער לעמנו".⁵ אחת המסקנות מהדיון דימתה את הפנתרים השחורים לתינוקות שנשבו, כפי שטען ח"כ פרוש: "קבוצה זו נוצלה על ידי גורמי חוץ 'שהלבישו' אידיאולוגיה פוליטית שאינה מוכרת כלל לצעירים אלה, והיא עלולה להביא לליבוני יצרים, איחוד ממורמרים לפעולות דסטרוקטיביות על רקע קיפוח אישי, עדתי וכיו"ב".⁶ באותה העת, רק חודשיים אחרי הופעתם הציבורית, כבר עמדו הפנתרים במרכז הדיון הציבורי, אך בגבם אל הקיר, משום שנאלצו להתמודד עם רצף אינטנסיבי של כתבות ומאמרים בעיתונות היומית שמאשימים אותם בקשר עם מצפן, ובעקיפין גם עם תנועת הפת"ח.

איסר הראל מהרשימה הממלכתית, לשעבר ראש המוסד, השווה בדיון בכנסת בין השמאל הרדיקלי בישראל לשמאל החדש בארצות־הברית ובאירופה. כמו כן, הוא העניק לארגון מצפן תפקיד אומניפוטנטי ככמאי שליח את מחאתם של הפנתרים:

3 למשל, חגי רם (2006) מראה שהשיח המתלהם שיצר הממשל הישראלי סביב האיום האיראני הוא בחלקו תוצר של ניסיון לארגן אויב מבחוץ שמדמה פאניקה ביחס לאויב מבפנים, כגון תנועת ש"ס והתנועה האסלאמית בישראל.

4 אס"י, הארגון הסוציאליסטי הישראלי – או מצפן, כפי שהארגון נודע ברבים, הוקם ב־1962 ונתפס בציבוריות כארגון מסוכן ומאיים שבחר לשתף פעולה עם הפת"ח (להרחבה ראו לב ושנהב, 2009). מייסדי מצפן – משה מחובר, חיים הנגבי, עודד פילבסקי, עקיבא אור וירמיהו קפלן – היו חברים פעילים במק"י והוצאו ממנה בגין "חתיירה תחת יסודות המפלגה, התארגנות ופעילות סיעתית והפרת הכללים האלמנטריים של הארגון המפלגתי" (מתוך סקירה מודיעינית מינואר 1974, ארכיון יד טבנקין 8/130/15; אנו מודים לעדי פורטוגו על ההפניה לתיק). לעבודה אתנוגרפית על מצפן ראו יובל־דיוויס (1970). להרחבה ראו גם אתר האינטרנט של הארגון (www.matzpen.org/index.asp?p=toldot1).

5 דברי הכנסת, מושב שני של הכנסת השביעית, כרך 60, עמ' 1789.

6 מתוך דברים שנשא ח"כ מנחם פרוש מעל בימת הכנסת בדיון בנושא "בעיות הנוער־במצוקה בארץ בכלל ובירושלים במיוחד" ב־10 במרס 1971. מתוך דברי הכנסת, מושב שני של הכנסת השביעית, כרך 60, עמ' 1788, סעיף 3.

מי שחותר תחת המשטרה כמוסד, מי ששולל את עקרונות פעילותה של המשטרה, ומי שמשמיץ את האנשים המשרתים בה [...] על-מנת להפיק הון פוליטי מבעיות סוציאליות חמורות ומליכוי היצרים, נמצא מתקיף למעשה את אחת מאבני היסוד של המשטר הדמוקרטי במדינת ישראל וקורא לאי-סדר ולהפקרות. ואכן יש החותרים לכך בגלוי ואף נותנים צידוק אידיאולוגי להתקפות נגד המשטרה. הרברט מרקוזה, למשל, מורה ההלכה בדימוס של השמאל החדש העולמי, סבור כי טרור, שהוא מכנה טרור מהפכני, הוא תופעה חיובית ולפיכך התנגשויות אלימות עם המשטרה חיוביות אף הן; וזה משום שבאמצעותן "מהפכה", כדבריו, נאבקת בכוחות הביטחון הפנימיים של המשטר. זאת כדי להגשים "מהפכה חברתית ופוליטית" טוטלית. המקבלים את הלכתו של מרקוזה אינם שוכחים בוודאי כי התנגשויות רחוב מוסיפות ל"מהפכנים" פרסומת רבה. אימוצה של תורה זו על-ידי חוגים שונים בציבוריות הישראלית מסכן את הדמוקרטיה בישראל. ההתקפות הגסות בכלי תקשורת שונים, המופנות כלפי המשטרה, הן עצמן מהוות סוג מסוים של טרור בה בשעה שתכנון של פרובוקציות נגד המשטרה והתנגשויות אלימות ברחובות הן טרור מסוג שני.⁷

כהן (S. Cohen, 1972) מדגיש את תפקוד המשטרה כנייר לקמוס לאופן שבו מתנהל הממשל אל מול הסכנה הנשקפת מהגורם המאיים, וכן את קידומן של טכניקות לפיקוח חברתי-מוסרי על האיום (ראו גם Good, 2000). אכן, גם בישראל מילאה משטרת ישראל תפקיד מרכזי ביצירה ובתחזוקה של הפאניקה המוסרית: היא עיצבה את תיוג הפנתרים כקרימינלים וכמסוכנים לשלום הציבור, ניפחה את הקשר עם מצפן, יצרה מעגל קסמים במתכונת של חיווי שמצדיק ומגשים את עצמו, וכן שימשה גורם מתווך בין אזרחים מודאגים לשלטון.⁸ פתיחתם של תיקי המודיעין של משטרת ישראל לעיון הציבור בגנון המדינה מאפשרת ללמוד ממקור ראשון על אסטרטגיות ההתארגנות של המשטרה ועל התרבות הארגונית שהתגבשה בתוכה במאבק נגד הפנתרים. על ידי שימוש בחומרים אלה אנו מבקשים להראות שהמשטרה פעלה לא רק כארגון מדינתי הממונה על אכיפת החוק והסדר, אלא גם כארגון פוליטי פעיל שיש לו תפקיד מרכזי – אם כי לא יחיד – ביצירתה, בהפצתה ובהצפתה של הפאניקה המוסרית שנוצרה. פעילותה זו נשזרה בפוליטיקת הזהויות של שנות השבעים שהציגה זיקה אידיאולוגית מסוימת בין הפנתרים השחורים ובין תנועת מצפן (לב ושנהב,

7 דברי הכנסת, מושב שני של הכנסת השביעית, כרך 61, עמ' 2740.

8 במבט לאחור חשוב לציין שבישראל של היום השתנה, ועדיין משתנה, השיח הסוציולוגי על המדינה. הרטוריקה הביטחונית להצדקת המאבק באיום הביטחוני אמנם נותרה בעינה (ולא זו בלבד שאינה דועכת, אלא אף נהנית מלגיטימציה בקרב חוגים רחבים), אך מוסדות המדינה מגוונים יותר, האתגר הניצב בפני מערכת הממשל מבפנים מורכב יותר, ותפקיד המשטרה (כמו הצבא) כגוף למימוש ערכים חברתיים ומוסריים נחלש. ביטוי לכך אפשר למצוא בטקסט שהוציאה לאור בשנת 1998 יחידת ההיסטוריה של המשטרה על טיפול המשטרה בפנתרים השחורים: "המשטרה איננה גוף שנועד לטפל בכל הבעיות והמצבים החברתיים הנוצרים מתהליך מורכב שמקורו בשורשי המבנה, בהרכב ובאופי החברה" (הוד, 1998, עמ' 399). לא זו הייתה נקודת המבט של המשטרה בשנת 1971, כפי שמראה העיון במסמכים הארכיוניים.

2009), אף על פי שמצפן התנגדה לסדר היום האתנו-גזעי שהציבו הפנתרים וגם נתנה לכך ביטוי בכתב. כפי שהראינו, האידיאולוגיה המעמדית "כיבסה את המסמנים האתניים-גזעיים אל תוך שיח מעמדי חסר צבע כביכול" (שם, עמ' 143). במילים אחרות, ביקשנו

לראות בראשית מאבקם של הפנתרים השחורים לא רק אבן דרך היסטורית חשובה בפני עצמה במאבק האתני והחברתי בישראל, אלא גם כמסך שעליו התחולל מאבק של זהויות בשלהי שנות הששים ותחילת שנות השבעים; מסך עליו מוקרנות גם עמדותיו של השמאל הישראלי בשאלת הלגיטימיות של זהות מזרחית עצמאית (שם).

בהמשך הדברים נרחיב את הטענה הזאת ונבקש להראות שיצירתה של פאניקה מוסרית, שימוש במנגנוני מעקב ופיקוח כגון סוכנים, וכן שימוש בהלשנות – כל אלו היו פרקטיקות שנקטה המשטרה כדי לשמור על הסדר הפוליטי-חברתי-אידיאולוגי, אגב כינון הפנתרים השחורים כמי שמבקשים לערער את הסדר הזה. פרקטיקות אלו שימשו במפורש את המשטרה כדי לדחות את סדר היום האתנו-גזעי (שנהב ויונה, 2008) ולהציב את סדר היום של הפנתרים כחלק מהדיון הלאומי-מעמדי בשאלות של עבודה ועוני. אנו מבקשים להראות כאן כיצד באמצעות ייצור הפאניקה המוסרית שעתקו המשטרה והתקשורת את ההיררכיה האתנית הקיימת, ובד בבד מילאו תפקיד ראשי בדחיית סדר היום האתנו-גזעי. בתוך כך הציעה המשטרה למוסדות המדינה האחרים הן מידע והן המשגה תיאורטית ופרשנות על התארגנות הפנתרים ומשמעותה. תיקי המודיעין של משטרת ישראל מאפשרים לנו לעמוד באופן אמפירי לא רק על שיטות התיוג אלא גם על היקף הפאניקה המוסרית שפשטה בציבור ועל תפקידה של המשטרה בתחזוק ובאשרור של הפאניקה הזאת. לסיכום, בהמשך למחקרים קודמים על הפנתרים השחורים,⁹ וכהרחבה להסברים קודמים שניתנו לתהליכי התיוג וההדרה של הפנתרים, אנו מבקשים לבדוק כיצד פעלה המשטרה באמצעות פרקטיקות של קרימינליזציה ושל ניפוח מכון של הקשר בין תנועת הפנתרים השחורים לארגון האנטי-ציוני מצפן.

הפנתרים השחורים וארגון מצפן: שלושה נרטיבים אפשריים

את הקשר הפוליטי בין הפנתרים השחורים לתנועת מצפן אפשר לנסח בשלושה נרטיבים שהסתובבו במרחב הציבורי בתחילת שנות השבעים. הנרטיב האחד הוא נרטיב פוזיטיביסטי המנסח את הקשר במונחים של עובדה קיימת, כפי שהפיצה המשטרה ושר המשטרה בראשה. במאי 1971 מאשר שר המשטרה שלמה הלל בכנסת כי:

9 גולדשטיין, 2007; דהאן-כלב, 1991; הופנונג, 2006; הרצוג, 1986; פרס, 1972; שטרית, 2004; שפרינצק, 1973; Bernstein, 1976; E. Cohen, 1972; Frankel, 2008, וכן בהמשך לכתובה אקדמית מסתית, למשל סמוחה (Smoocha, 1972) או קרומר (Cromer, 1976), ויצירות תרבותיות על הפנתרים השחורים, בהן סרטו של נסים מוסק שחלקו צולם בזמן אמת (1971) וגרסתו המאוחרת שמעת על הפנתרים? (2002), או סרטם של אלי חמו וסמי שלום שטרית הפנתרים השחורים מדברים (2003).

מאז פורסם בחודש ינואר שנה זו בעיתונות וברדיו, על קיום הקבוצה המתקראת "הפנתרים השחורים", נעשים נסיונות חוזרים ונשנים מצד אנשי "מצפן" לפעול ולהפעיל אותם צעירים המתקראים "פנתרים שחורים", וזאת במטרה לנצל את בעייתם ומצוקתם לטובת מטרותיהם הפוליטיות של אנשי "מצפן".¹⁰

ובחלוף כ-13 יום ממשיך שר המשטרה ואומר:

בתוך קבוצה של אנשים אשר נעצרו בפעם האחרונה היו לפחות רבע שלא היו לא "פנתרים" ולא "שחורים" ולא מעדות המזרח. תאמרו שהם באו לשם במקרה? לא במקרה באו. הם כבר נעצרו בהזדמנויות קודמות כאשר הם הדביקו כרוזים בעניין ה"פנתרים", והם לקחו חלק פעיל בעבר באירועים קודמים. כל האנשים המשתייכים למה שנקרא "השמאל הקיצוני" שבתוכנו, כולם מלווים ודוחפים קבוצה זו לא למטרות "טובות".¹¹

ח"כ יעקב נחושתן מגוש חירות-ליברלים החזיק גם הוא בעמדה דומה:

צעירים אלה, המכנים עצמם "פנתרים שחורים", הולכים שולל אחרי אנשי שי"ח, "מצפן" ורק"ח עוכרי ישראל. בחירת השם תוכיח זאת; שם הידוע לשמצה בקרב ארגונים "שחורים" בארצות-הברית, שאינם מחמיצים הזדמנות להשפיל את כבוד ישראל ותומכים בגלוי ובמלוא היכולת בארגוני המחבלים הערבים [...] יש לעשות את הכל כדי להסיר מעל בשרם את העלוקות הללו [...] שמטרתם אחת: להסיח את דעת הציבור בישראל מהמצב החמור במישור הביטחוני, להחליש את עמידתנו האיתנה בגבולות, ולהוריד את המוראל של חיילינו בחזית. אנו מצווים לנתק את הצעירים האלה מהנהגתם ההרסנית ומהשפעתם הארסית של אנשי שי"ח, "מצפן" ורק"ח [...] ¹²

גם עיתון מפלגת השלטון קידם עמדה זו. למשל, ח"ג¹³ כותב בעיתון דבר שאם יחריפו הפנתרים את הטון וישמיצו וישקרו, "ימצאו את עצמם עד מהרה ב'חברה טובה' של מנבלי עצמם לדעת, של 'גולים' מסוימים, אנשי 'השמאל המהפכני', מצפנאים למיניהם

10 מתוך סעיף 4 בתשובת שר המשטרה ש' הלל, שניתנה על בימת הכנסת ביום 11 במאי 1971 לשאלתא של חבר הכנסת מ' אביזוהר מיום 7 במרס 1971 בהמשך לידיעה שהופיעה ביריעות אחרונות ב-3 במרס על מעצרים בקרב הפנתרים השחורים כדי למנוע מהם להפגין נגד העיוותים הסוציאליים שעליהם התריעו. מתוך דברי הכנסת, מושב שני של הכנסת השביעית, כרך 60, עמ' 2355.

11 מתוך דברים שנשא שר המשטרה ש' הלל בשם הממשלה ב-24 במאי 1971 בדיון בכנסת כתשובה להצעת אי האמון שהגישה הרשימה הקומוניסטית החדשה ולדברים שנשא מעל בימת הכנסת ח"כ מאיר וילנר. מתוך דברי הכנסת, מושב שני של הכנסת השביעית, כרך 60, עמ' 2483.

12 מתוך דברים שנשא ח"כ יעקב נחושתן (שם, עמ' 2485).

13 פסבדונים של חיים גורי.

[...] עד מהרה ישמשו, אם ירצו בכך ואם לאו, מכשיר בידי המכונה המתוחכמת האנטי ישראלית.¹⁴

בנרטיב זה החזיקה לא רק המשטרה, אלא גם הכתיבה המחקרית, ששבה ואשררה אותו. כותב למשל הסוציולוג יוחנן פרס (1972) בדו"ח מחקר: "בהשפעת חוגים שמאלניים (בעיקר אנשי 'מצפן' וכן סטודנטים זרים שהציגו בפניהם את רעיונות השמאל החדש) הגיעו הפנתרים פעמים אחדות אל סף ההכרעה האנטי-ישראלית. חלק מסיסמותיהם וטענותיהם (כמו גם השם שבחרו לעצמם) רומזו על נטיה בכיוון זה" (עמ' 23). פרס הוא אחד מאותם סוקרים ומעצבי דעת קהל שעליהם מצביע כהן (S. Cohen, 1972), המאשררים את הפאניקה המוסרית באמצעות מחקרים סקרים ותחזיות סטטיסטיות. פרס נדרש עתה אל שאלה קאונטר-פקטואלית שהציב: "מה מנע מן החבורה את הצעד המכריע?" כלומר חציית "סף ההכרעה האנטי-ישראלית". לדידו:

ראשית, חווית הילדות במוסררה שבגבול ירושלים המזרחית הטביעה חותם עמוק של איבה כלפי הערבים [...] שנית, הכרעה פרו-ערבית הייתה מגבירה את כוחם של יסודות שמאלניים רדיקליים בתנועה ושמיטה [צ"ל משמיטה] את השליטה מידי קבוצת המייסדים. שלישיית [...] הפנתרים חשו שהציבור אליו רצו לפנות, אינו מוכן לקבל תנועה שאיננה ישראלית-לאומית. עמדת הפסיחה על שני הסעיפים הביאה על הפנתרים את הרע שבשני העולמות: מצד אחד לא הייתה נאמנותם הלאומית מעל כל ספק. רינונים על קשריהם עם מחבלים ערבים הוסיפו להופיע ולא הוכחשו בצורה משכנעת [...] רוב בני עדות המזרח רואים בפטריוטיזם ללא פשרות (המלווה במקרים רבים באיבה גלויה לערבים!) את דרך המלך להשתלבות במדינה [...] [ואולם] הסתייגותם של הפנתרים מאידיאולוגיות שמאלניות לא הייתה איפוא נמרצת דיה בכדי להסיר את החשדות (פרס, 1972, עמ' 24-25).

הנרטיב השני מניח גם הוא את עובדתיות הקשר בין הפנתרים למצפן, אך הופך את היוצרות ותולה אותו ביוזמה של הממסד שביקש להשתמש בו כמכשיר לדה-לגיטימציה פוליטית. על פי גרסה זו, היו אלו המשטרה והממסד הפוליטי ששלחו את הפנתרים לזרועותיו של ארגון מצפן. שר המשטרה, בנאומו בכנסת ב-10 במרס 1971 הביא את דבריו של ח"כ שמואל תמיר מגח"ל, שניסח נרטיב זה מפורשות: "אני מבין [...] שאנו גרמנו על-ידי כך לקשר בינם ובין 'מצפן'. ומוסיף הלל ואומר: "רבותי, אני חושב שאנשים אלה ראוים להגנת החברה, שלא יפלו קרבן לא בידי 'מצפן' ולא בידי רק"ח. הם ראוים לכל הגנה".¹⁵ גם אורי

14 חיים גורי (חגי), "המחתרת", רבר, 1 בספטמבר 1971; ראה אור גם בגיליונו הראשון של "הפנתר השחור", בגנון המדינה (להלן ג"מ) ל-10/412 ובבית הספרים הלאומי והאוניברסיטאי בירושלים V1605.

15 מתוך דברים שנשא שר המשטרה ש' הלל בדיון בנושא "בעיות הנוער-במצוקה בארץ בכלל ובירושלים במיוחד" ב-10 במרס 1971. מתוך דברי הכנסת, מושב שני של הכנסת השביעית, כרך 60, עמ' 1809.

אבנרי¹⁶ מתנועת העולם הזה מצביע על מהלך התיגו שביצעה המשטרה כמעשה איזולת של מפלגת השלטון, שכן זה הפך אמיתי בתוצאותיו. הוא גם מרמז להיבט המדומיין של הפרשה:

זה שנים מפיצה התעמולה של "אל פתח" בעולם את ההבטחה שיבוא יום, ובני עדות המזרח המדוכאים מדינת הציונים יקומו נגד משטר הכוח הציוני-אשכנזי, יפרקו את עולה [...] לתעמולה זו מצאו סיוע בקבוצה קטנטנה הנקראת "מצפן" שזוכה להד בין-לאומי [...] מה עשתה המשטרה שלנו? היא הגישה לעראפת על מגש את המתנה הגדולה ביותר שהיא יכולה לתת לו: את ההוכחה שהנבואה הזו [...] מתחילה להתגשם. הנה יש כבר, כביכול, בני עדות המזרח שהם מדוכאים, מתקוממים נגד משטר הכוח הציוני אשכנזי, ו"מצפן" מעורבת בזה, ואנשי "מצפן" הם נרדפים פוליטיים. איזו חוכמה פוליטית הייתה בפעולה שייצרה תמונה זו?¹⁷

ח"כ מאיר אביזוהר מהרשימה הממלכתית החזיק בעמדה דומה כשדיבר על "טעות בפרופורציות" ו"שיקול דעת של חוסר בטחון":

...החשש שאנשי "מצפן", שמטעמי ריסון פרלמנטרי איני רוצה לצרף הגדרות לסוג הפתולוגיה הלאומית שלהם – החשש שהם "יתלבשו" על הפתולוגיה הסוציאלית, מעיד כמה עדים על חוסר הבטחון שבו ניגשים חברי הממשלה השונים לטיפול בנושא. אני עצמי חושב שחשש זה הוא מופרו, כי כפי שכבר רמזתי, הנוער שאנו קוראים לו נוער הנמצא במצוקה רוצה סטטוס חברתי, ומשום כך שהצעירים הללו מתחילים לתפוס במה מדובר, כשמסבירים להם מהו "מצפן" – באותו רגע הם מסתייגים מחבורה זו, אז כבר באה ההתקררות הראשונה. לכן חושב אני שהיתה כאן טעות בפרופורציות, ושיקול של חוסר ביטחון, שהוא אולי במקומו לגבי הבעיה הסוציאלית. אבל לאו דווקא לגבי הקשר בין הפתולוגיה הלאומית לבין הבעיות הסוציאליות.¹⁸

הנרטיב השלישי אינו מכחיש את דבר קיומו של קשר מסוים בין הפנתרים למצפן, אך מניח שהוא זניח לעומת מה שמציעים דיווחי התקשורת והמשטרה. כותבת על כך דליה שחורי בעיתון על המשמר כבר במרס 1971: "הבלטת הקשר הזה [עם מצפן] עד כדי עשייתו עיקר,

16 ראוי לציין שבשנות החמישים נתפסו תמיר, אבנרי והעולם הזה כמשתפי פעולה עם שורת המתנדבים. איסר הראל, כפי שמראה קבלו (2007),

סבר שפעולותיה של שורת המתנדבים בהדרכתם של חוגים המעוניינים לחתור תחת הממסד ויסודות החברה בארץ, בסיועם של גורמים כמו העולם הזה, שמואל תמיר ואחרים, עלולות לחולל את אשר לא הצליחו לעשות המחתרות: שבירת התדמית המהוגנת והסמכות הממלכתית של המדינה, וגרירת קבוצות קיצוניות לפעולות מסוכנות נגד מוסדותיה (שם, עמ' 102, מתוך בר-זוהר, 1971, עמ' 137).

17 מתוך דברים שנשא ח"כ אורי אבנרי, בדיון בנושא "בעיות הנוער-במצוקה בארץ בכלל ובירושלים במיוחד" ב-10 במרס 1971. מתוך דברי הכנסת, מושב שני של הכנסת השביעית, כרך 60, עמ' 1794.

18 מתוך דברים שנשא ח"כ מאיר אביזוהר (שם, עמ' 1797).

היא דרך מחוכמת להטעות את הציבור, על ידי פריטה על נימות האנטיפאתיה שהוא רוחש לאותה תנועה"¹⁹ (שחורי, 1971, עמ' 3). על פי נרטיב ביקורתי זה, ניפוח הזיקה האידיאולוגית של הפנתרים לשמאל הרדיקלי מטרתו להסיר את חנם בעיני הציבור, ליצור עוינות כלפיהם ולעקר את מחאתם. עמדה כזו הביעה גם האופוזיציה משמאל ומימין לשלטון של מפא"י: הן אמיל חביבי מהמפלגה הקומוניסטית והן שמואל תמיר מהמרכז החופשי גיבו במרס 1971 בדיון בכנסת את המשטרה על שיצרה והעצימה את הטענה שלפיה ארגון מצפן בוחש בקדרה של הפנתרים.²⁰

אנו מבקשים להראות באמצעות המסמכים שבידינו ובמבט רפלקטיבי לאחור שהנרטיב השלישי הוא הקרוב ביותר לשקף את האופן שבו פעלה המשטרה, וכן שהפאניקה המוסרית פעלה במתכונת של סימולקרה, מערכת של שעתוק עצמי שבה אין אפשרות להבחין עוד בין מקור לחיקוי. הפאניקה המוסרית היא שיח בעל מאפיינים סטרוקטורליים שכמה מהם כבר מנינו (כמו ניפוח לא פרופורציונלי של האיום ועוינות ציבורית כלפי חברי הקבוצה), והמרכזי שבהם הוא ממד של הזנה הדדית בין הסוכנים המכוננים את השיח. כך למשל, שר המשטרה שלמה הלל מעדיף לצטט מעיתון על המשמר כדי להשיב בשם הממשלה להצעת אי-אמון של הרשימה הקומוניסטית החדשה שהוגשה על רקע היד הקשה שנקטה המשטרה בהפגנת ארגון הפנתרים.²¹ הוא אינו מצטט את מסקנתה של דליה שחורי שלא תאמה את רוח ההיסטוריה הציבורית, אלא ידיעה על כינוס ברומא של הארגונים לשחרור פלסטין:

בעיתון "על המשמר" מ-11 במאי מסופר כי ברומא התקיימה מסיבת עיתונאים שבה הופיע דובר ארגון השיחרור הפלשתינאי [...] לא אקרא את כל דבריו. אבל לאחור שאבו-עמאר זה הסביר את הבעיות של ארגונו ואת כשלון תנועת הטרור, מצא בכל זאת דבר נחמה, ואמר – אני מצטט מהעיתון: "ה'חידוש' הסנסציוני היחיד בדברי אבו עמאר היה, כי ארגוני המחבלים רואים כעת כחלק אינטגרלי מ'מלחמתם בשטחים הכבושים' את תנועת הפנתרים השחורים המורכבת לדבריו מ'יהודים מזרחיים נדכאים'. בין המרכיבים האחרים של 'מלחמה' זו מנה הדובר את ר"ח ואת מצפן."²²

גם ח"כ זבולון המר מסיעת המפלגה הדתית הלאומית מצטט מהעיתונות בשאלתא שהגיש לממשלת ישראל במאי 1971:

19 דליה שחורי, "איך לא להילחם בפנתרים השחורים", על המשמר, 8 במרס 1971, עמ' 3.
20 התייחסויות בדיון שנערך בכנסת ב-8 במרס 1971 על חוק התקציב לשנת 1971-1972, פרק 4, תקציב משרד המשטרה. מתוך דברי הכנסת, מושב שני של הכנסת השביעית, כרך 60, עמ' 1720, 1723.
21 שטרית (2004) טוען ששלמה הלל ומרדכי בן-פורת, ממייסדיו של ארגון יוצאי בבל בישראל, היו שרים בממשלות מפא"י ו"שיחקו תפקיד מכריע בקואופטציה של מנהיגים צעירים יוצאי עיראק למוסדות שבשליטת מפא"י" (שם, עמ' 136). מאיר-גליצנשטיין (2009) טוענת שהלל, שהתייצב בצד המפגינים המזרחיים בשנת 1957, ניצב מעברו השני של המתרס בהפגנות הפנתרים בשנות השבעים כשר המשטרה (שם, עמ' 262).

22 מתוך תשובת שר המשטרה ש' הלל בשם הממשלה להצעת אי האמון שהגישה הרשימה הקומוניסטית החדשה. מתוך דברי הכנסת, מושב שני של הכנסת השביעית, כרך 60, עמ' 2481.

במעריב מיום א' סיון תשל"א (25 במאי 1971), נמסר בכתבתו של מנחם שמואל²³ שמר סעדיה יוסף, איש ציבור פעיל מאורייהודה, העיד על כך, שפעילים של "מצפן" ושי"ח מארגנים קבוצות של "פנתרים" באור יהודה ומנצלים את מצוקת הנוער המקומי להסתה פוליטית נגד המדינה. בין היתר מסר על ניסיונם לשכנע את הנוער של אור יהודה לבל יתגייס לצה"ל.²⁴

ובמקום אחר הוא מסביר כי "הפנתריסם" עובר עתה תהליך מסוכן [...] יש לבדוק כראוי מה חלקם של הגורמים כמו 'מצפן' בניצול רגשות, כדי להוסיף שמן למדורה ולהסית להפגנות אלימות, כפי שהעיד קפטן בני יהודה משה עוזרי בראיון במעריב.²⁵ חשיבותן של השאילתות הללו אינה מסתכמת במענה שנתן להן מי מחברי הממשלה, אלא נובעת מהדרמה הנוצרת מאופן הצגת השאלה, מאופן המענה לתשובה ומההיזון החוזר ביניהם. הפאניקה שנוצרה סביב הפגנות הפנתרים השחורים מקבלת ביטוי גם בעמדותיהם של שופטים. למשל, כשנעצר הסטודנט נתן כץ שחשף בעיתון הסטודנטים פי האתון את התעללות המשטרה בעצירים שהשתתפו בהפגנה של הפנתרים בחיפה, ציינה השופטת בגזר דינה שההפגנות הפכו ל"מכת מדינה" ושיש לעקור אותן מן השורש. היא נזפה בכץ במהלך המשפט ואמרה: "כלומניק שכמותך! מי אתה שתגידי לגולדה להתפטר? אתה יודע מה היא עשתה למען המדינה?" (שטרית, 2004, עמ' 150).

אם כן, נראה שכבר בזמן אמת היו שחקנים פוליטיים בשדה שזיהו את פעולת המשטרה כמוכוננת ליצור פאניקה מוסרית. אך כפי שנראה בהמשך הדברים, האקלים החברתי-תרבותי באותן השנים לא אפשר ליתן משקל הולם לקולות אלו בספרה הציבורית הישראלית. הייתה זו פוליטיקת הזהויות בשנות השבעים (לב ושנהב, 2009) שהדירה מהשיח הפוליטי טיעונים אתנו-רגועיים שהפנתרים השחורים גלגלו לפתחו של הממסד. אנו מבקשים לראות בפאניקה המוסרית סביב הופעתם של הפנתרים ביטוי להגמוניה החזקה של מפלגת השלטון מפא"י ושל הפוליטיקה האשכנזית ולחשש לקיומן נוכח קריאת התיגר על הנחות היסוד החברתיות שלהן, שהופיעה כצלצול מעורר והזכירה את קיומה של ישראל שנייה נרחבת בשוליה של ישראל הראשונה. בסופו של דבר, חשש זה התברר כיותר ממוצדק. כחמש שנים לאחר מכן חברה ישראל השנייה אל מפלגת האלטרנטיבה והדיחה את מפלגת השלטון. מהפך 1977 נובע בין השאר מההתפצלות בין הפוליטיקה של המעמד הפוליטיקה של הזהויות (פילק, 2006). פיצול זה מאפשר את קיומה של מדינה משגיחה בתחום הפוליטי-ביטחוני ומדינה מפקירה בתחום החברתי-כלכלי-פוליטי. ניהול הפאניקה המוסרית בשנות השבעים על ידי המדינה ניזון בין השאר דווקא מהאיחוד בין שני פניה אלה של המדינה. סוגיה זו נכונה גם לגבי תנועת מצפן: מדינת ישראל של שנות השישים והשבעים, עם ערוץ טלוויזיה אחד והתלכדות סביב מדורת שבט אחת, ראתה בתנועת מצפן אויב אמיתי לסולידריות לאומית ולגבולות הלאומיים.

23 מנחם שמואל, "פעילי 'מצפן' ושי"ח מארגנים 'פנתרים שחורים' באור יהודה", מעריב, 25 במאי 1971, עמ' 4.

24 דברי הכנסת, מושב שני של הכנסת השביעית, כרך 61, עמ' 3157-3158.

25 שם, עמ' 2734.

כפי שנראה, יצירתה של הפאניקה המוסרית כחלק מפרקטיקות המעקב והפיקוח המשטריות שימשה כדי להגדיר את מרחב הפעולה הפוליטי באותה העת.

תפקיד המשטרה בכינון ובתחזוקה של הפאניקה המוסרית

תמיכה מלמטה

כפי שהראו סטיוארט הול ועמיתיו (Hall et al., 1978), פאניקה מוסרית אינה נשארת לעולם נחלת השלטון, המומחים או אמצעי התקשורת לבדם. כמו ההגמוניה, היא נתמכת גם מלמטה, מהציבור המודאג. כפי שהעיד מסמך של יחידת ההיסטוריה של המשטרה בדיעבד: "לפיקוד הבכיר של המשטרה הייתה הרגשה כי בחוגים מסוימים בציבור נוצרה ציפייה שהמשטרה תפתור את בעיית 'הפנתרים השחורים'" (הור, 1998, עמ' 399). עמדה מאוחרת זו מאששת את הטענה העיקרית שלנו שהמשטרה אכן שיחקה תפקיד אידיאולוגי פעיל, נוסף על תפקידה כאחראית על שלטון החוק.

המצוד נגד הפנתרים היה נרחב וכלל שיתוף פעולה גם של "אזרחים טובים" ממונים מטעם עצמם לשמירה על שלטון החוק. למשל, דו"ח מתחנת המשטרה של קריית אונו מספר שאזרח "שהינו אישיות ציבורית הרוצה בעילום שם" מוסר על התקהלות של כמה צעירים בשעות הלילה המאוחרות בשכונה, וביניהם גם עובד של מחלקת הנוער במועצה. האישיות הציבורית דיווחה ששמעה שהצעירים "מדברים על הפנתרים השחורים".²⁶ מכתב שהתקבל מחבר קיבוץ כולל מידע על ביקור בקפה קנקן הסמוך לקפה טעמון בירושלים. הוא מזהה את פניו של צ'רלי ביטון מהטלוויזיה ומדווח שראה אותו מסתודד עם אנשים נוספים. כותב חבר הקיבוץ: "בכל העסק הזה יש יד לאנשי מצפן ושי"ח מאחר שזיהיתי שניים מהחלאות הללו. אהיה מוכן למסור עדות על כך במידה ושמיי לא יוכנס לעסק".²⁷ קצין המשטרה סנ"צ תורג'מן ממרחב ירושלים הודה לחבר הקיבוץ על יוזמתו וכתב במכתב תשובה כי "גילית [צ"ל גילית] חוש לאזרחות ומעשך יכול לשמש מופת לאחרים. ירבו אזרחים כמוך".²⁸ מכתב נוסף שהתקבל במרחב ירושלים מסטודנט ירושלמי מבקש גם הוא "להביע את הזדהותי ותמיכתי המלאה!!! בפעולות המשטרה וצורת דיכוי הפגנה פראית זו של הפנתרים". עוד מוסיף ומבהיר הכותב כי "חבל [...] שהמשטרה נתונה לביקורת ציבורית לדעתי – לא אובייקטיבית הנשענת על מניעים עדתיים ורגשיים".²⁹

על היקף הפאניקה ושיתוף הפעולה בין אזרחים למשטרה אפשר ללמוד לא רק מהמכתבים ומדו"חות המודיעין, אלא גם מדו"חות של יחידות סיור. למשל, רס"ר מיחידה

26 מתוך דו"ח ידיעה על אירוע שאירע ב-8 ביוני 1971 ושעליו דווח למשטרת ישראל ב-10 ביוני 1971 (ג"מ ל-392/18).

27 מתוך מכתבו של חבר קיבוץ דפנה למפקד מחוז (להלן ממ"ז) ירושלים מ-11 בינואר 1972 (ג"מ ל-412/10).

28 מתוך תשובתו של סנ"צ א' תורג'מן, סגן מפקד המרחב, מיום 26 בינואר 1972 (ג"מ ל-412-10).

29 מתוך מכתבו של סטודנט מהאוניברסיטה העברית אל מפקד מרחב (להלן ממ"ר) ירושלים נצ"מ בראלי מ-7 ביוני 1971 (ג"מ ל-412/9).

של מרחב דן מדווח על סיור בשכונת שבזי בתל אביב, שם מצא שלושה אנשים ישנים בחדר עזוב. הרס"ר דואג לציין בדו"ח כי "בחיפוש על גופו של [שם] מצאתי תעודה של ארגון הפנתרים השחורים. התעודה צולמה". הרס"ר ממשיך ומספר בדו"ח שבמהלך המשמרת גילה "שברחוב ז'בוטינסקי פינת קריניצי ברמת גן נמצא בית בעל 4 קומות ובדירת קרקע מתגורר צעיר כבן 21 בשם [שם] יחד עם הוריו והוא מגייס פנתרים".³⁰ רס"ר אחר מיחידת האיסוף מדווח על ביקור בבית ברמת גן שבו נכתבה על הקיר החיצוני סיסמה בזכות הפנתרים השחורים. השוטר מדווח על שיחה עם הורה של הצעיר שצייר את הסיסמה ומדווח שאביו של הצעיר מחק את הסיסמה מהקיר מרצונו. בדו"ח נכתב גם על שיחות תשאול שערך עם משפחות אחרות באותו בניין המגורים.³¹

מהמסמכים המשטרתיים ברור שהמשטרה התגייסה לטפל בסוגיית הפנתרים באופן פעיל כישות פוליטית, ולא רק כמי שאחראית לאכיפת החוק. בדו"ח של ראש אגף המודיעין למפכ"ל כשלושה חודשים לאחר הופעת הפנתרים הוא כתב: "מתוך חשש שהנושא עלול להתפתח להסתה בינעדתית ואולי אף לפעילות אלימה, החלטנו לאתר ולהפעיל מקורות בקבוצה [...] ללא טיפול, עלולה התארגנות זו להתרחב מעבר לשכונת מוסררה, ואולי אף מעבר לעיר ירושלים".³²

בשלבים מוקדמים מאוד של פעילות הפנתרים גייס מודיעין המשטרה סייענים ומודיעים מקרבם ומקרב אנשים בסביבתם החברתית הקרובה.³³ הסייענים מוגדרים בתארים כמו "המקור" או "מקור מזדמן", והמידע שסיפקו עסק בעיקר בהתארגנויות עתידיות ובמערכת היחסים בין חברי התנועה. למשל, המקור פ/51, מודיע קבוע של המשטרה, דיווח ששלושה חברי פנתרים שסודרו בעבודה מחוץ לעיר על ידי הוועדה לשיקום של משרד הרווחה אמרו בשיחות פרטיות שלא יוותרו על המאבק. המודיע הזהיר כי "ברגע ותהיה הפגנה או תסיסה [...] הם מיד ישליכו את תעודת העבודה ויצטרפו לפנתרים".³⁴ אותו מודיע, המקור פ/51, מדווח למשטרה על כוונת הפנתרים להפסיק את הקרנת הסרט מלכת הכביש בקולנוע רון משום שהוא "משמיץ את המרוקאים במיוחד ומציג את הבעיה העדתית באופן מחפיר". המקור מתריע מפני אלימות הפנתרים שאיימו כביכול לזרוק בקבוקים מלאי בנזין על בד הקולנוע. בדו"ח המסכם של המשטרה נכתב כי "המקור תודרך לעקוב מקרוב על כול פעולה או החלטה [...] [וגם] לברר את מקור הכספים והכמות".³⁵ בתאריך 1 באפריל 1971 הודיע המקור פ/51 על מעורבותה של אמריקאית ששמה לסלי שעובדת בלשכת העיתונות, שעזרה

30 תזכיר שנשלח לראש מחלק איסוף ב-24 באוקטובר 1971 (ג"מ ל-392/18).

31 תזכירים שנכתבו ב-6 וב-8 באוקטובר 1971 (ג"מ ל-392/18).

32 מתוך סעיף 8 בדו"ח סיכום ששלח נצ"מ שלוש, ראש המחלקה לתפקידים מיוחדים, למפכ"ל המשטרה ב-10 במרס 1971 (ג"מ ל-412/9).

33 מטעמי צנעת פרט יכוננו המקורות המודיעיניים בשמות הקודים שבהם כונו על ידי המשטרה ולא ייערך דיון באשר לזהותם, אופן גיוסם ורמת האמינות של דיווחיהם.

34 מתוך פגישה שקיים פקד י' בן-אהרן, ראש לשכת תפקידים מיוחדים בפועל (להלן לת"מ) ירושלים, עם המקור ב-23 במרס 1971 (ג"מ ל-412/9-24 במרס 1971).

35 מתוך דיווח ששלח פקד בן-אהרן, ראש לת"מ בפועל, לממ"ר ירושלים ולראש ענף תפקידים מיוחדים (להלן רעת"מ) דרום ב-30 במרס 1971, המבוסס על פגישתו עם המקור ב-29 במרס 1971 (ג"מ ל-412/9-29).

לפנתרים להשיג מכונת כתיבה להדפסת חומר. כמו כן, המקור העביר למשטרה שמות של המתגייסים החדשים לפנתרים.³⁶ המקורות דיווחו למשטרה גם על אופני ניהול הכספים ועל מעילות בכספי הארגון והשימוש בהם "לצרכים אישיים".³⁷ בקרב חברי התנועה עלו חשדות שמופעלים בקרבם סייענים למשטרה, ואלה הביאו לחיכוכים בין החברים.³⁸ אנו מבקשים להתמקד עתה בשתי אסטרטגיות התיוג המרכזיות שהפעילה המשטרה כגוף מוביל בפאניקה הלאומית: (א) דה־לגיטימציה באמצעות קרימינליזציה של הפנתרים השחורים; (ב) דה־לגיטימציה באמצעות שיוכם לשמאל האנטי־ציוני. אנו מכנים פעולות אלה "אסטרטגיות" משום שהמשטרה ניפחה אותן בכוונה תחילה והשתמשה בהן לא רק באופן נקודתי אלא כמהלך שיטתי. דו"ח שכתב נצ"מ שלוש למפכ"ל במרס 1971 ממחיש את מידת היעילות של השימוש באסטרטגיות האלה:

[...] יש לציין שכמה גורמים חברו יחד והקלו מאוד על פעולתנו והם:

- א. הרקע הפלילי המובהק של חברי הפנתרים.
- ב. בחישתו הברורה של מצפן בפרשה.
- ג. הרקע של כמה מחברי מצפן שפעלו בפרשה.
- ד. השם "הפנתרים השחורים" שהזכיר כמובן את האלימות של החבורה הכושית בארה"ב.³⁹

פסקה זו ממחישה את התועלת שהביאה הפאניקה המוסרית לאפקטיביות של עבודת המשטרה ומחזקת את הטענה שגם אם המשטרה לא המציאה את הקשר בין מצפן לפנתרים, היא פעלה כסוכן פוליטי שתחזק ואשרר את הפאניקה הציבורית על ידי ניפוח שני איומים מוסריים לחברה: איום פלילי ואיום ביטחוני.

אסטרטגיית הקרימינליזציה

קרימינליזציה היא מנגנון שבאמצעותו מתוארת ומוגדרת פעילות פוליטית במונחים של שיח פלילי, או במילים אחרות, קרימינליזציה מתרחשת כשפעולה פוליטית נכנסת לתחום

36 מתוך דו"חות מודיעיניים מס' 154/71 מ'1 באפריל 1971 ומס' 150/71 מ'29 במרס 1971 (ג"מ ל-412/9).

37 מתוך דו"ח מידע (מס' 30/71 – 1170) ששלח סנ"צ א' תורג'מן, רעת"מ דרום, לממ"ז דרום, לראש לת"מ ירושלים ולגורמי משטרה נוספים ב-10 ביוני 1971 (ג"מ ל-412/9).

38 למשל, באחת מפגישות המזכירות שואל פנתר אחד את רעהו: "מה היחסים בינך לבין בראלי [נצ"מ בראלי, מפקד מרחב ירושלים]?" (מתוך סעיף 10 בדו"ח מודיעיני 163/71 שנשלח לממ"ר ירושלים ולרעת"מ דרום מ'7 באפריל 1971 [ג"מ ל-412/9]). בכמה מקרים המשטרה מבקשת מהמקור להתמיד ולהשתתף כחבר רגיל בפעולות הפנתרים כדי שלא ייפול עליו חשד. למשל, כבר בתאריך 23 בפברואר 1971 מדווח קצין מודיעין לממ"ר ירושלים כי "המקור שהינו מקורב לחבורה המכנה את עצמה ה'פנתרים השחורים' קיבל הנחיות לחדור לפעילותם בכדי לדווח לנו על הנעשה" (מתוך סעיף 1 בדו"ח מודיעיני מס' 73/71 מ'23 בפברואר 1971 ששלח ראש לת"מ ירושלים לממ"ר [ג"מ ל-412/9]).

39 מתוך סעיף 32 בדו"ח סיכום ששלח נצ"מ א' שלוש, ראש המחלקה לתפקידים מיוחדים, למפכ"ל המשטרה ב-10 במרס 1971 (ג"מ ל-412/9).

השיפוט של הפרופסיה הקרימינולוגית ומוכפפת לכללי השיח שלה. בדרך כלל נשאלת השאלה כיצד קרימינלים זורעים סביבם פחד, אך בהקשר של פאניקה מוסרית עולה השאלה ההפוכה: כיצד פחד מייצר קרימינליזציה.

קרימינליזציה מאפשרת לעקר את הפוליטי (למשל מחאה על דיכוי או אי שוויון) ולהמירו בתיוג אישי קרימינלי. אלינה קורן (1999, 2004) הראתה למשל כיצד המדינה עשתה קרימינליזציה לאזרחים הפלסטינים שלה בשנות הממשל הצבאי, וכיצד פעולות פוליטיות של הפלסטינים ממוסגרות כקרימינליות, כמו בשיח על יום האדמה בשנת 1976. קורן (1999) מפיקה מכך גם לקח תיאורטי וקובעת שההבחנה המוסרית בין התנהגות פוליטית להתנהגות סוטה שהייתה דומיננטית במדעי החברה קרסה בשל הסימביוזה בין שתי הקטגוריות הללו במנגנון הקרימינליזציה. התנהגות חברתית פוליטית יכולה להיחשב סטייה אם היא ממוקמת על גבול החוק או מחוצה לו. לדוגמה, האיסור על מגע עם אש"ף בשנות השמונים הוא מקרה מובהק שבו החוק שימש לדיכוי עמדות פוליטיות, ועברה על החוק נתפסה כסטייה; כלומר נעשתה קרימינליזציה של הפעולה הפוליטית. וכשפעולה פוליטית נעשית על ידי שחקנים שכבר עברו בעבר על החוק, למשל בעלי רישום פלילי – כמו במקרה של הפנתרים – ההבחנה בין פעולה פוליטית לסטייה קשה כפליים (בן נתן-שירן, 1978; Mizrachi, 2004).

כחלק מדיון ב"ניצני פוליטיקה של דה־לגיטימיות בישראל 1967-1972", בוחן שפרינצק (1973) את הדה־לגיטימציה ואת הלגיטימציה של האתניות בישראל באותה העת באמצעות חקר המקרה של הפנתרים השחורים. לדידו, "הפנתרים מלאו [...] פונקציה שהיתה הרבה יותר גדולה ממידתם הטבעית. הם איפשרו לתודעת מחאה עדתית חסרת עיצוב פוליטי ספציפי להשתחרר ולבטא את עצמה" (שם, עמ' 15).⁴⁰ באמצעות ניתוח תוכן של המוטיבים המרכזיים בכרוזי הפנתרים השחורים מבקש שפרינצק לבחון אם הפנתרים השחורים עברו ממה שהוא מכנה "משבר של אמון" עם המשטר ל"קונפליקט של לגיטימציה" (שם, עמ' 16-17). את ההסבר לכישלון הפנתרים כארגון מחאה הוא מבקש לתלות בשני גורמים: הראשון הוא אופיים של מנהיגי הארגון, והאחר הוא "מאמץ המכניזמים של הפוליטיקה של הלגיטימיות (המימסד!) לנטרל את האיום הצפון ב'פנתרים'" (שם, עמ' 21). בין היתר מונה שפרינצק את "אי יכולתם [של הפנתרים] להשתחרר מן העבר הפלילי" (שם, עמ' 17) כאחד הגורמים לכך "שהפנתרים כקבוצה לא עברו לשלב מתקדם בתהליך הדה־לגיטימציה ונשארו תקועים במידה רבה במשבר האמון איתו החלו דרכם" (שם, עמ' 19). ניסוח זה מרמז שגם העבר הפלילי של הפנתרים היה בין הגורמים שהביאו לכישלונם. אך עבר פלילי אינו רק מצב אובייקטיבי המצוי בעולם החברתי, אלא גם ביטוי לשיח מתייג שמידותיו ועוצמתו הן הבניות חברתיות. לכן הציטוט המציג את העבר הפלילי כעובדה מתעלם מההיבט המדומיין והמנופח של התופעה ותורם לשכפול של השיח המתייג. הטענה בדבר תיוג אינה מבקשת להכחיש את העובדה שלרוב הפעילים המרכזיים בפנתרים היה רישום פלילי במשטרה, חלקו על עברות פעוטות וחלקו על עברות חמורות, אך הרישומים הפליליים והגזרות התרבותיות שלהם שימשו פריזמה יחידה כמעט שמבועדה היה אפשר לדבר על חברי הפנתרים בשיח

40 את הצלחתם של הפנתרים רואה שפרינצק (1973) בעיקר בתהודה הציבורית שעוררה מחאתם, בהקמת ועידת ראש הממשלה לבדיקת בעיות נוער במצוקה ובהצלחתם בבחירות להסתדרות (עמ' 20).

הציבורי. הפאניקה המוסרית, שחלק ניכר ממנה נוהל בידי המשטרה, רידדה אפשרויות חשיבה אחרות על הפנתרים באמצעות העצמת הגורם הקרימינלי שבעברם.⁴¹ בדפי הסברה של מחלקת ההדרכה של המשטרה משתמשת המשטרה במונחים כמו "אספסוף אלים", "השתלטות האספסוף על הרחוב", "התגודדות של פרחים-בריונים", "פורקן יצרים פרוצים והרסניים". מלבד כל אלה מסבירה המשטרה לשוטריה וקציניה, רובם מזרחים,⁴² שמחאת הפנתרים השחורים עשויה לפגוע ב"הצלחת הלוחמה בעוני".⁴³ כדאי לשים לב לאופן שבו הדה-לגיטימציה של הפוליטי סוחפת גם את הקרימינלי וגם את הפוליטי וממירה אותם בקלות זה בזה. ההמרה הזאת נעשתה כלל דקדוקי של עבודת המשטרה. למשל, מודיעין מחוז תל אביב דיווח על מעורבות של פעיל בארגון הפנתרים בתל אביב. מהדיווח אפשר ללמוד עד כמה עמוקה היא עבודת התיג:

יליד קהיר [...] מציג עצמו כעיתונאי [...] מוכר כרמאי [...] נראה בחברת פורצים, היה עצור מספר פעמים [...] הוציא חוברת "הד המעורר" אשר הנושא שלה היה "פיטורי פועלים בנמל אשדוד" ומתח ביקורת על המשטרה. כותב בנושא אפילו וקיפוח עדתי. משתייך למפלגה הקומוניסטית, הוזכר כמעורב בהסתת תושבי שכונת התקווה [...] מכר את ביתו ובכסף זה מימן הפצת כרוזים [...] הפיץ בירושלים כרוז בשם ה"סוחבה" בו הוא קורא להקים תנועה שתקרא "אריות ישראלים שחורים". מוכר כקיצוני בדעותיו בנושא של אפליה וקיפוח. באחד מדוחות המידע, הוזכר כי יש חשד שיש לו קשר עם ארגונים עוינים.⁴⁴

תיאור זה מניח את התארים "רמאי", "עצור", "קיצוני בדעותיו" ו"קשר עם ארגונים עוינים" כמושגים חלופיים זה לזה. באופן דומה נכתב על מנהיג פנתרים אחר שהוא "עברייני לשעבר, המקורב לכוהמה הירושלמית, מציג עצמו כאמן, צבר, הוריו מיוצאי מרוקו, מוכר לנו כקומוניסט".⁴⁵ המושג "קומוניסט" היה מושג גנרי להפללה פוליטית, בייחוד כשהוצמד לפליליות ("עברייני לשעבר"). ברוב הדו"חות המודיעיניים של משטרת ישראל, ובעיקר

41 אף השיח האקדמי השתתף בתיוגם של הפנתרים. דוגמה מובהקת שגלשה לשיח הציבורי היא עדותו של פרופ' ש' שוהם, ראש המחלקה לקרימינולוגיה באוניברסיטת תל אביב, בפני ועדת הכנסת לחינוך-שירותים ב-16 במרס 1971. על סדר היום הוצבה סוגיית "בעיות הנוער-במצוקה בארץ בכלל ובירושלים במיוחד", ושוהם הבחין בין השאר בין עבריינות שמקורה ב"משפחות עברייניות" ובין עבריינות אצל "בני טובים", קטגוריות שהיו מקובלות אז בדיון הציבורי (ג"מ כ-209/5).

42 מאיר-גליצנשטיין (2009) טוענת כי "עמידתם של מזרחים משני עברי החוק [...] נלוותה משנות החמישים ואילך למתח העדתי במדינת ישראל. כאמור מרבית השוטרים בדרג הנמוך היו מזרחים וגם תפקיד שר המשטרה נעשה נחלתם של מזרחים" (שם, עמ' 262).

43 מתוך דף הסברה מס' 19 של מחלקת ההדרכה באגף הארגון של משטרת ישראל מספטמבר 1971 (ג"מ ל-412/10). בעניין זה ראו גם לב ושנהב (2009), בייחוד עמ' 147-149.

44 מתוך סעיף 222 בדו"ח מס' 21/71 מ-14 באפריל 1971 שכתב רפ"ק תורג'מן, רעת"מ דרום (ג"מ ל-412/9).

45 מתוך סעיף 6 בסקירה ששלח רפ"ק תורג'מן, רעת"מ דרום, לממ"ז דרום ואחרים ב-12 באפריל 1971 (ג"מ ל-412/9-412/9).

באלה שיועדו לגורמים חוץ־משטרתיים, כונו הפנתרים בכינויים מתייגים כמו "הפורץ והגנב [שם]" או "[שם] הינו נשוי לפרוצה לשעבר" או שהינו "רועה זונות לשעבר וסוחר סמים".⁴⁶ במקום אחר נאמר ביחס לנסיעתו של אחד ממנהיגי הפנתרים לכנס באיטליה שהנסיעה "מומנה על ידי הפרוצה".⁴⁷ בדו"ח אחר מתואר אחד מראשי הארגון כנחשב "לרמאי המחניף לארגון ואינו יציב ביותר לא מבחינה רוחנית ולא מבחינת נאמנות".⁴⁸

פרקטיקה אחרת של קרימינליזציה שנקטה המשטרה היתה השימוש בכינוי בדוקאי. בדוקאי הוא כל מי שהמשטרה סימנה משיקוליה היא כמי שנבדק או שראוי לבדוקו, ואין בכך כדי ללמד על קיומם של רישומים פליליים בעברו. לשון אחר, אדם אינו צריך להיות חשוד או מואשם במעשה כלשהו כדי שהמשטרה תגדירו בדוקאי. חרף העובדה שזהו סימון פנימי בשיח המשטרתי, יש בו כדי להגדיר אדם אפריורית כחשוד, הגדרה שעלולה לבוא לידי ביטוי באופן התנהלותם של כוחות המשטרה כלפיו. חברי קבוצת מוסררה הוגדרו בדוקאים, וסימון זה התיר את מעצרו התכוף. בדו"ח שהמציא רפ"ק תורג'מן בפברואר 1971 למפקד מחוז ירושלים הוא מספר שנפגש עם "המקור", ושהלה סיפר לו שהרעיון להקים את ארגון הפנתרים השחורים מקורו בצ'רלי ביטון ובמאיר לוי, "שניהם בדוקאים" לדברי הקצין. זאת ועוד, אף "המקור" עצמו זוכה ליחס חשדני מצד רפ"ק תורג'מן המטיל ספק באמינותו, אך אינו נמנע מלבסס את הדו"ח כולו על דבריו: "[...] המקור עצמו הינו בדוקאי [...] הוא פרימיטיבי [...] מחוסר עבודה כעת. כדי לדלות ממנו פרטים יש לתחקרו הרבה. ניתן להפעילו שוב, אם יוטלו עליו משימות מוגדרות בנושא".⁴⁹

הפנתרים עצמם נתנו ביטוי לעבודת התיג של המדינה באחד הכרויים שנשא את הכותרת "עד מתי ירדוף אותנו העבר".⁵⁰ בפגישתם עם גולדה מאיר ב-13 באפריל 1971 סיפרו לה

46 שם, סעיף 14.

47 מתוך סעיף 56 בדו"ח מידע מס' 2124-74/71 מ'1 באוקטובר 1971 ששלח סנ"צ א' תורג'מן, רעת"מ דרום, לממ"ז (ג"מ ל-412/10).

48 מתוך סעיף 6 בדו"ח מודיעין מס' 498/71 מ'12 בספטמבר 1971 ששלח פקד בן־אהרן, ראש לת"מ ירושלים, לסממ"ז ולרעת"מ דרום (ג"מ ל-412/10).

49 מכתבו של רפ"ק תורג'מן, רעת"מ דרום, לממ"ז דרום מ'23 בפברואר 1971 (ג"מ ל-412/9).

50 סעיף 10 בדיווח שכתב פקד בן־אהרן, ראש לת"מ ירושלים, לממ"ר ולרעת"מ ב-25 במרס 1971, הסוקר את הפעולות שערכה קבוצת הפנתרים ואת הכרזות שהכינה לקראת הכנס באולם ויזי שבאוניברסיטה העברית (על פי דיווחי המקור המודיעיני בפגישה שנערכה עמו ב-24 במרס 1971). במסמך אחר ששלח ראש לת"מ ירושלים לממ"ר ולרעת"מ ב-25 במרס 1971 הוא פירט את תוכן הכרזות שהוצגו באולם לבסוף: "טדי קולק לא נרד מהדשא"; "אנחנו רוב שהוא מיעוט"; "עד מתי נגור 20 בחדר"; "די מקיפוח ודי מהפלייה"; "לצה"ל כן ודיוור לא"; "מתי אבוטבול יהיה פייגין"; "שיוויון לכל, די לשאת עוד [אות] קיין"; "עליה כן, אך לא על חשבון המסכנים". המזכר נחתם בהערה כי "יש להניח שחלק גדול מכרזות אלה הובאו ע"י אנשי מצפן" (ג"מ ל-412/9).

ש"אות קיין רודף אותם",⁵¹ שכן מנגנוני קרימינליזציה אינם נותרים רק במישור הסימבולי, ויש להם השפעה אדירה על הפרקטיקה הפוליטית.⁵² עיתונאית על המשמר דליה שחורי מבקרת בזמן אמת את השימוש שעושה המשטרה במנגנון התיוג של הקרימינליזציה:

המשטרה נתנה ידה לתיאוריה זו בנפש חפצה מפני שגם לה יש כנראה חלק במצפון הלא-נקי של הרשויות המטפלות בנוער השוליים [...] יתכן כי לולא הייתה המשטרה הגורם הראשון שמטביע אות-קיין על עבריין לשעבר היו הנתונים על גובה הפשיעה אחרים [...] היה נוח [למשטרה, לשוטרים] לראות בפנתרים השחורים קבוצה עבריינית ביסודה שהתחברה עם "מצפן", כי אז לפי מושגיהם זוהי קבוצה "בלתי מכובדת", שמותר למנוע ממנה בעבור זה את חירויות האזרח היסודיות.⁵³

שחורי צדקה באבחנותיה, ואולי המעיטה בחומרתן. המסמכים המצויים ברשותנו מלמדים על שימוש בקרימינליזציה כאסטרטגיה מודעת ומכוונת של המשטרה. אבנר עמיאל, שהיה ראש המדור לעבודה קהילתית בעירייה וסייע לפנתרים בהתארגנות הראשונה שלהם, נזכר כי "זו הייתה עלילה מקארטיסטית, כאילו החדרתי את אנשי מצפן לעבודה עם נוער הרחוב" (הד, 2002, עמ' 4). אנשי מצפן לא יזמו את ההתארגנות של הפנתרים השחורים, אך "העלילה" הזאת דבקה בחברי התנועה ושימשה מנגנון מרכזי של דה-לגיטימציה לפנתרים (ברנשטיין, 1979, עמ' 76-77).

אסטרטגיית ניפוח הקשר עם תנועת מצפן

החיבור של הפנתרים עם מצפן נוסח בדו"ח הוות המשטרה (וגם בעיתונות) באופן הבא: "קבוצת הפנתרים קיבלה ממצפן דוקטרינציה נוסח 'הפנתרים השחורים' באמריקה".⁵⁴ כאמור, איננו טוענים שהזיקה בין הפנתרים השחורים לארגון מצפן מדומה לחלוטין, ונראה שיש לה בסיס עובדתי מסוים (לב ושנהב, 2009). טענתנו המרכזית היא שעובדה היסטורית זו שימשה עמוד שדרה לפאניקה המוסרית ופריזמה מרכזית שמבעדה אומן הציבור לפרש את מחאת

51 מתוך סעיף 10 (עמ' 3) בדו"ח מודיעין (מס' 21/71) שכתב רפ"ק תורג'מן, רעת"מ דרום, ב"ב 14 באפריל 1971 (ג"מ ל-412/9). את הפרוטוקול כמעט במלואו אפשר למצוא אצל לב (2008).

52 למשל, החלטתו של ניצב דוד עופר מ-12 בספטמבר 1971 שלא לתת אישור לבקשת ארגון הפנתרים השחורים מיום 10 בספטמבר 1971 לקיים אספה בכיכר המנורה ב-15 בספטמבר 1971 בשעות 16:30-19:30 כדי "להביא לידיעת הציבור את פשעי הממשלה" נתמכה גם בהמלצת מפקדת המחוז לטרב בשל הפרת תנאי הרישיון שניתנו להפגנה ב-23 באוגוסט 1971. ניצב עופר מפרט את טעמיו ומבהיר כי "שלשת המבקשים היו אחראים בהפגנות קודמות והוכיחו שאינם מסוגלים לעמוד בתנאי הרישיון ולהבטיח קיומם". נראה שמקורו של הסירוב בעברם הפלילי של המבקשים (ג"מ ל-412/10).

53 דליה שחורי, "איך לא להילחם בפנתרים השחורים", על המשמר, 8 במרס 1971, עמ' 3.

54 מתוך סעיף 3 בסקירה ששלח רפ"ק תורג'מן, רעת"מ דרום, לממ"ז דרום ב-12 באפריל 1971 (ג"מ ל-412/9); ראו גם סעיף 10 בסקירה ששלח נצ"מ שלוש, ראש לת"מ ירושלים, למפכ"ל ב-10 במרס 1971 (ג"מ ל-412/9).

הפנתרים. המשטרה מצדה נטלה תפקיד פעיל ביצירתה ובהחדרתה של הפאניקה המוסרית לתודעתו של הציבור הישראלי. במרס 1971 דיווח נצ"מ שלוש למפכ"ל את העובדות הידועות לו על מעורבות מצפן במחאת הפנתרים וסיפר לו שסוכם עם ראש עיריית ירושלים טדי קולק שיביא לידיעת הציבור את עניין "בחישה מצפן בפרשה" ואת "היות פעילי החבורה אנשי שוליים".⁵⁵ בדברים אלה מדגים נצ"מ שלוש הן את עבודת התיוג באמצעות הקרימינליזציה והן את עבודת התיוג באמצעות חיבורם של הפנתרים עם מצפן. שר המשטרה ביטא טענה דומה בכנסת בניסוח בעל ממד מוסרי, לא נעדר צבע: "צריך היה להציל את האנשים הללו [הפנתרים] מפני אלה שניסו לדהוף אותם, אנשים שבעים, לבנים ולא פנתרים".⁵⁶ שתי אסטרטגיות תיוג אלו – קרימינליזציה וחציית גבולות אידיאולוגיים – עוברות כחוט השני כמעט בכל דו"חות המודיעין של המשטרה. למשל, בדו"ח של רפ"ק תורג'מן, ראש ענף תפקידים מיוחדים במחוז הדרום של המשטרה, מיום 4 ביוני 1971, הוא כותב שביום שני, 31 במאי 1971, התקיימה פגישה של כשישים-שבעים פנתרים מירושלים ומתל אביב עם אנשי מצפן, והוא מפרט את שמותיהם: מאיר ויגודר, שמשון ויגודר, דני לויט ויגאל נוח ("העז").⁵⁷ מידע מסוג זה הופיע פעמים אחדות בדו"חות המודיעין של משטרת ישראל, למשל בדו"ח המסכם של נצ"מ שלוש למפכ"ל:

נמסר לנו ממקורנו כי:

- א. מימון הכרוזים נעשה על ידי אמו של אחד מפעילי מצפן (שמשון ויגודר).
 - ב. פעיל מצפן אחר (מאיר ויגודר) נתן כסף לאיש הפנתרים כדי לקנות אלות.
 - ג. התחילו לרכו קסדות בידי אחד מהקבוצה [...]
 - ד. בבית אחד מפעילי מצפן (יגאל נוח) מכינים כרוזת.
 - ה. פעילי מצפן יחד עם כמה מהפנתרים מארגנים את בואם של קבוצות מתל אביב, חיפה ואולי גם ממקומות אחרים – להפגנה.
- כדי לוודא את נכונות המקור, הופעלה החוליה הסמויה. מדיווחיה ניתן לאשר כי דברי המקור נכונים הם.⁵⁸

כדי להעצים את המשמעות הסימבולית של החיבור עם גורמים אנטי-ציוניים מוסיף נצ"מ שלוש לדווח כי: "קבוצת הפנתרים קיבלה מברקי עידוד למאבקם הצודק. עיתונים בארצות ערב הזכירו [...] את 'שליטת האשכנזים ביהודי המזרח' וכן הפנו את תשומת לב 'תנועת

55 מתוך סעיף 19, עמ' 3, בסקירה ששלח נצ"מ שלוש, ראש לת"מ ירושלים, למפכ"ל ב-10 במרס 1971 (ג"מ ל-412/9).

56 מתוך דברים שנשא שר המשטרה ש' הלל בכנסת בדיון בנושא "בעיות הנוער-במצוקה בארץ בכלל ובירושלים במיוחד" ב-10 במרס 1971. מתוך דברי הכנסת, מושב שני של הכנסת השביעית, כרך 60, עמ' 1809.

57 מתוך סעיף 4 בדו"ח מידע מס' 1119-28/71 ששלח סנ"צ א' תורג'מן, רעת"מ דרום, לממ"ז דרום ואחרים מ-4 ביוני 1971 (ג"מ ל-412/9).

58 מתוך סעיפים 13-14 בסקירה ששלח נצ"מ שלוש, ראש לת"מ ירושלים, למפכ"ל ב-10 במרס 1971 (ג"מ ל-412/9).

ההתנגדות הפלסטינית' (אל מצוור, 12.2.71) לתנועה זו ובקשו 'לנסות ולהכנס לדו-שיח והדברות עם צעירים אלה'.⁵⁹

באופן דומה, בדיון של מטה מרחב דן בעקבות הפגנת הפנתרים שהתקיימה ב־15 בדצמבר 1971 בכיכר מלכי ישראל (היום כיכר רבין) דיווח נצ"מ איבצן, מפקד מרחב דן, כי "הפנתרים השחורים רכשו והדביקו לעצמם שם של ארגון אנטישמי. בתור ארגון ישראלי, הכינוי עצמו גרם לזעזוע בציבור [...]", ורפ"ק מרכוס הוסיף כי: "גופים פוליטיים בעיקר אופוזיציוניים, מהשמאל הקיצוני ועד לימין הקיצוני נצלו את הארגון למטרותיהן ומגופים אלו הפנתרים זכו לתמיכות כספיות לא מבוטלות. החומר האנושי בתוך הארגון ירוד, ובחלקו אנשים בעלי עבר פלילי".⁶⁰

בדו"ח ששלח ראש הלשכה לתפקידים מיוחדים למפקד מרחב ירושלים ב־25 בפברואר 1971 דיווח כי "פיין שמשון איש מצפן שמקשר בין המצפניסטים לבין חבורת הפנתרים השחורים".⁶¹ לא זו בלבד שהשם "פיין" מחליף את "ויגודר", אלא שמשון ויגודר עצמו מכחיש את הקשר הזה המיוחס לו, שכן לבד מקשר חבורות עם חיים הנגבי לא היה במגע עם אנשי מצפן נוספים באותה התקופה (ויגודר, 1999). יתר על כן, בדו"ח מודיעיני שנשלח למפקד מרחב ירושלים בתאריך 7 במרס 1971 נמסר שרס"ל מהמשטרה נפגש עם "סייען בהרצה", ומפיו נודע כי "[...] רוב הדוברים התנערו ממצפן [...] וכן כי הוחלט באותה ישיבה להוציא כרוז המגנה את פעילות מצפן".⁶² מצפן הפך אפוא לכינוי של גנאי גם בקרב הפנתרים עצמם. באחת הישיבות התלקח ויכוח חריף בין ראובן (רוברט) אברג'יל לאברהם ברדוגו על הבחירות למוכירות הארגון. ברדוגו פתח את דבריו במילים: "אני כפנתר מאשר שחייבים להיות בחירות". על כך ענה לו אחד החברים הוותיקים: "אתה מלשין מצפניסט ורוצה לדעת כדי להלשין. צא מביתי".⁶³

הקשר האמיתי או המדומיין (תלוי את מי שואלים) קיבל העצמה בתודעה הציבורית בעקבות ריאיון שנתן אדי מלכה לעיתון ידיעות אחרונות ב־16 ביולי 1971. מלכה אמר בעקבות נטישתו את התנועה כי:

גופים שמאלניים מממנים את נסיעת משלחת הפנתרים לאמריקה [...] "הפתח" ביקש להתקשר עמנו [...] אנשי מצפן "התלבשו" עלינו [...] לא רצו לגלות לי מי נותן את הכסף לנסיעה, אבל אני יודע שזה כסף של מדינה זרה. אחד מחבריני סיפר לי לפני כחודשיים שמישהו ממנהיגי מצפן פנה אליו והציע לו 2000 לירות שטרלינג מה"פתח" ופגישה לקבלת נשק ותידרוך (מצוטט אצל דהאן-כלב, 1991, עמ' 204).

59 שם, סעיף 28.

60 "פרטיכל – דיון על הפגנת הפנתרים השחורים שהתקיימה ביום 15.12.1971 בככר מלכי ישראל" (עמוד ראשון) (ג"מ ל-392/18).

61 מתוך מכתב ששלח פקד בן-אהרן, ראש לת"מ ירושלים, לממ"ר ירושלים (ג"מ ל-9/412).

62 מתוך סעיף 5א בדו"ח מודיעיני מס' 98/71 מ־7 במרס 1971 (ג"מ ל-9/412).

63 סעיף 33 בדו"ח מודיעיני מס' 155/71 מ־1 באפריל 1971 (ג"מ ל-9/412).

אחד הנושאים בדיון המשטרתי על הפנתרים הוא מקורות המימון של התנועה. על פי רוב, נטען שהכסף שהגיע לפנתרים מקורו בתנועת מצפן. למשל, באחד מדו"חות המודיעין נכתב כי "חיים הנגבי [...] תרם במוצאי שבת – 300 ל"י ממצפן למען הפנתרים השחורים".⁶⁴ בשיחה שלנו עם הנגבי הוא הבהיר שלמיטב ידיעתו אנשי מצפן מעולם לא תרמו כסף לפנתרים.⁶⁵ הכסף שהעביר חיים הנגבי כמתואר בדו"ח האמור היה תרומה של היהלומן דוד ארנפלד.⁶⁶

באוגוסט 1971 הזמינה ועדת הפנים של הכנסת את מפכ"ל המשטרה רב ניצב פ' קופל ואת מפקד מחוז דרום ניצב ד' עופר לדווח לוועדה על הפגנת הפנתרים השחורים. ניצב עופר ביקש להבהיר כי "הדבר הזה [ההתארגנות] מתפשט בכל מקום בו יש ריכוז של יהודים יוצאי ארצות המזרח וזה מדאיג מאוד".⁶⁷ ניצב עופר המשיך והסביר: "הבעיה רצינית. בתוך החברים המתארגנים יש גורמים עוינים למדינה. הם עושים זאת כדי לעודד תסיסה פנימית במדינה".⁶⁸ ויושב ראש הוועדה מ' סורקיס הוסיף: "לא אהיה מופתע אם מחר יהיה להם כסף מאל-פתח או מגוף זר אחר".⁶⁹ ח"כ יוסף תמיר מסיעת גוש חירות-ליברלים התריע כי "המשטרה תצטרך להתגונן. מי שיודע את ההיסטוריה של המשטרה בכמה מקומות בארצות-הברית יודע, ששם המשטרה הקימה ארגונים חשאיים לחסל את הפושעים".⁷⁰

כותרת ידיעה של עדה לוצ'אני שהופיעה ב-26 באפריל 1971 בעיתון מעריב העצימה את הסיבות לפאניקה: "אבו עמר בזכות 'מצפן', 'הפנתרים' והקומוניסטים". קריאה מדוקדקת בידיעה פרי עטה של לוצ'אני מרומא אינה מלמדת דבר נוסף על המידע שבכותרת הסנסציונית. רובה המכריע עוסק בכנס של הארגונים לשחרור פלסטין ברומא, והיא ספק מצטטת ספק מספרת את מה שלמדנו כבר באותה הכותרת.⁷¹ מעריב ממשיך בקו פוליטי עוין זה גם חודש לאחר מכן (ראו הערה 23).

64 מתוך דו"ח מודיעיני מס' 162/71 ששלח פקד בן-אהרן, ראש לת"מ ירושלים, לממ"ר ירושלים ולרעת"מ דרום ב-6 באפריל 1971 (ג"מ ל-9/412).

65 עובדה זאת נתמכת באמור בסעיף 4 בדו"ח מודיעיני מס' 163/71 מ-7 באפריל 1971, שם נאמר כי "המקור ביקש לתקן את דבריו שנמסרו קודם-לכן אשר פורסמו בדו"ח מודיעיני מספר 162/71, תשלום הסך של 300 ל"י לא בוצע על-ידי חיים הנגבי אלא על-ידי אריה בובר" (ג"מ ל-9/412).

66 ארנפלד היה ידוע בקהילה העסקית של אותה התקופה. היה לו קשר אישי עם פנחס ספיר, שר האוצר דאז, הוא זכה לתואר "יהלומן מצטיין" של ישראל, ואף כונה על ידי ספיר "היהלומן האדום" בשל עמדותיו השמאליות.

67 מושב שני של הכנסת השביעית, פרוטוקול 90 מישיבת ועדת הפנים מיום 24 באוגוסט 1971, עמ' 9 (ג"מ כ-197/7).

68 שם.

69 שם, עמ' 10.

70 שם, עמ' 8.

71 עדה לוצ'אני, "אבו עמר בזכות 'מצפן', 'הפנתרים' והקומוניסטים", מעריב, 26 באפריל 1971.

סיכום ודיון

את המרחב הציבורי עיצבו אסטרטגיות הפעולה והתיוג של המשטרה: הקרימינליזציה מחד גיסא, והקשר לשמאל האנטי-ציוני מאידך גיסא. אלה סייעו לדחות את סדר היום האתגר-גזעי שניסו הפנתרים להציב בפני החברה בישראל בראשית שנות השבעים, ואשררו את ההיררכיה האתנו-גזעית כשהציבו, שוב, את האשכנזים כלבנים ומשכילים ואת המזרחים כשחורים חסרי השכלה שמונחים על ידם. כפי שאנו מראים במקום אחר (לב ושנהב, 2009), פרקטיקות אלו סייעו הן לשמאל הרדיקלי והן לממסד הישראלי לדחות את סדר היום האתנו-לאומי, זה מטעמים "מעמדיים" וזה מטעמים "לאומיים". יצירתה של הפאניקה המוסרית שבבסיסה איומים ביטחוניים – הן על הסדר והביטחון הפנימי והאזשי באמצעות הקרימינליזציה, והן על הביטחון הלאומי החיצוני באמצעות הקשר לתנועת מצפן – סיפקה מיסוך הולם ואפשרה לדחות את הדיון האתנו-גזעי. פרקטיקות אלו סייעו בידי המשטרה להפוך את השאלה האתנית-גזעית לבעיה מעמדית לכאורה, שאמורה להידון ולהיפתר כחלק מסוגיית העוני ולא בפני עצמה (שם). הפאניקה המוסרית שהתעוררה שיקפה, אשררה והעצימה את הנורמות של התקופה, ובכך נשאה תרומה מכרעת לחסימת הדיון האתנו-גזעי בישראל של שנות השבעים.

האם צמיחת הפנתרים השחורים הייתה זוכה לתגובה חברתית אחרת בשנות האלפיים? האם צמיחתה של פוליטיקה פוסט-ציונית או אנטי-ציונית נרחבת בתוך הציבור היהודי הייתה מייטרת כיום את הפאניקה המוסרית? גם אם קשה לענות על שאלות בעלות אופי קאונטר-פקטואלי, התשובה תהיה קרוב לוודאי שלילית. שינוי זה אינו הופך את ישראל של היום למדינה חלשה, אלא מרמז שהפרדיגמה התיאורטית המורכבת מהצירופים מדינה-חזקה ומדינה-חלשה אינה מכילה את המורכבות הנדרשת כדי לענות על שאלות אלה, ובעיקר אינה מכילה את המורכבות של פוליטיקת הזהויות המשתנה ואת יחסי הגומלין בינה לבין המושג הגמוני. אך זוהי סוגיה תיאורטית החורגת מגבולות המאמר הנוכחי.

מקורות

- בן נתן-שירן, ו' (1978). התיוג המכתיים: עדות המזרח בחברה הישראלית. חיבור לשם קבלת תואר מוסמך, אוניברסיטת תל אביב.
- בר-זוהר, מ' (1971). הממונה: איסר הראל ועלילות שירותי הבטחון. ירושלים: ויידנפלד וניקולסון.
- ברנשטיין, ד' (1979). הפנתרים השחורים: קונפליקט ומחאה בחברה הישראלית. מגמות, כ"ה(1), 65-80.
- גולדשטיין, א' (2007). מנחם בגין, תנועת חרות והמחאה המזרחית: בין ואדי סאליב ל'פנתרים השחורים'. ישראל, 12, 1-38.
- דהאן-כלב, ה' (1991). מערכות התארגנות עצמית: ואדי סליב ו'הפנתרים השחורים' – השלכות על המערכת בישראל. חיבור לשם קבלת תואר דוקטור, האוניברסיטה העברית בירושלים.

- הד, ר' (2002). הבט אחורה בזעם. שתיל שבכתב, 11, 7-3.
- הוד, א' (עורך) (1998). ספר האיירועים הבולטים בין השנים 1948-1973 (חלק א'). ירושלים: משטרת ישראל, יחידת היסטוריה.
- הופנונג, מ' (2006). מחאה וחמאה: השפעת הפגנות הפנתרים השחורים על הקצאות לצורכי חברה ורווחה. תל אביב: נבו.
- הרצוג, ח' (1986). עדתיות פוליטית. תל אביב: הקיבוץ המאוחד.
- ויגודר, ש' (1999). תנועת מצפן. בתוך בתוך ע' אופיר (עורך), 50 ל-48: מומנטים ביקורתיים בתולדות מדינת ישראל (גיליון מיוחד של תיאוריה וביקורת), 199-204. ירושלים ותל אביב: מכון ון ליר והקיבוץ המאוחד.
- חמו, א' [הפקה, בימוי, צילום ועריכה] ושטרית, ס"ש [מחקר, תסריט, בימוי ועריכה] (2003). הפנתרים השחורים מדברים [סרט]. ישראל.
- יובל-דיוויס, נ' (1970). מצפן: הארגון הסוציאליסטי בישראל. חיבור לשם קבלת תואר מוסמך, האוניברסיטה העברית בירושלים.
- לב, ט' (2008). "נמחוק את עברם של אלה שיש להם עבר": פרוטוקול המפגש של הפנתרים השחורים עם גולדה מאיר. תיאוריה וביקורת, 32, 197-236.
- לב, ט' ושנהב, י' (2009). "אל תקרי פועל – אלא פנתר!": הפנתרים השחורים ופוליטיקת הזהויות בראשית שנות השבעים. תיאוריה וביקורת, 35, 141-164.
- לימור, י', אדוני, ח' ומן, ר' (2007). לקסיקון לתקשורת. תל אביב: משכל.
- לקלאו, א' ומוף, ש' (2004). הגמוניה ואסטרטגיה סוציאליסטית. תל אביב: רסלינג.
- מאיר-גליצנשטיין, א' (2009). בין בגדאד לרמת גן. ירושלים: יד יצחק בן-צבי.
- מוסק, נ' [תסריט ובימוי] ושביט, ש' [הפקה] (2002). שמעת על הפנתרים? [סרט]. ישראל: בלו רוז הפקות.
- פילק, ד' (2006). פופוליוז והגמוניה בישראל. תל אביב: רסלינג.
- פרס, י' (1972). פוליטיקה ועדתיות בשלוש שכונות עוני. תל אביב: מודיעין אזרחי, המרכז למחקרים שימושיים (בהשתתפות ר' אמריליו, י' זרובבל, צ' ליבר, נ' עדני וג' קופר).
- קבלו, פ' (2007). שורת המתנדבים. תל אביב: עם עובד.
- קורן, א' (1999). קרימינליזציה של קונפליקט פוליטי. פיליפ, ח', 157-191.
- (2004). פיקוח פוליטי ופשעה. מחברות עראלה, 4, 19-24.
- רם, ח' (2006). לקרוא איראן בישראל. ירושלים ותל אביב: מכון ון ליר והקיבוץ המאוחד.
- שטרית, ס"ש (2004). המאבק המזרחי בישראל. תל אביב: עם עובד.
- שנהב, י' (2007). פתח דבר. תיאוריה וביקורת, 30, 1-5.
- שנהב, י' ויונה י' (2008). מבוא: גזענות מהי? בתוך י' שנהב וי' יונה (עורכים), גזענות בישראל (עמ' 46-13). ירושלים ותל אביב: מכון ון ליר והקיבוץ המאוחד.
- שפרינצק, א' (1973). ניצני פוליטיקה של ההילגטימיות בישראל 1967-1972. ירושלים: האוניברסיטה העברית.
- Beisel, N. & Kay, T. (2004). Abortion, race and gender in nineteenth-century America. *American Sociological Review*, 69, 498–518.
- Ben-Yehuda, N. (1986). The sociology of moral panics: Toward a new synthesis. *The Sociological Quarterly*, 27, 495–513.

- Bernstein, D. S. (1976). *Contradiction and protest in the process of nation building*. Ph.D. Dissertation, University of Sussex.
- Caute, D. (1978). *The great fear*. New York: Simon and Schuster.
- Cohen, E. (1972). The black panthers and Israeli society. *The Jewish Journal of Sociology*, 14(1), 93–110.
- Cohen, S. (1972). *Folk devils and moral panics*. London: MacGibbon and Kee.
- Cromer, G. (1976). The Israeli black panthers: Fighting for credibility and a cause. *Victimology*, 1, 403–413.
- Frankel, O. (2008). What's in a name? The black panthers in Israel. *The Sixties: A Journal of History, Politics and Culture*, 1, 9–26.
- Good, E. (1993). *Drugs in American society*. New York: McGraw Hill.
- (2000). No need to panic? A bumper crop of books on moral panics. *Sociological Forum*, 15, 543–552.
- Hall, S., Critcher, C., Jefferson, T., Clarke, C. & Roberts, B. (1978). *Policing the crisis: Mugging, the state and law and order*. London: Macmillan.
- Hamilton, G. & Sutton, J. R. (1989). The problem of control in the weak state. *Theory and Society*, 18, 1–46.
- Hier, P. S. (2002). Conceptualizing moral panic through a moral economy of harm. *Critical Sociology*, 28, 311–334.
- Jenkins, P. (1998). *Moral panic*. New Haven: Yale University Press.
- Migdal, J. (1988). *Strong societies weak states*. Princeton: Princeton University Press.
- Mizrachi, N. (2004). From badness to sickness: The role of ethnopsychology in shaping ethnic hierarchies in Israel. *Social Identities*, 10(2), 219–243.
- Scott-Smith, G. (2002). *The politics of apolitical culture: The congress for cultural freedom, the CIA and post-war American hegemony*. London and New York: Routledge.
- Smootha, S. (1972). Black panthers: The ethnic dilemma. *Social Science and Modern Society*, 9, 31–36.
- Tilly, C. (1999). Epilogue. In G. Steinmetz (Ed.), *State/culture* (pp. 407–419). Ithaca and London: Cornell University Press.
- Weber, M. ([1922] 1968). *Economy and society*. New York: Bedminister Press.

כשהפרטי פוגש את הציבורי: הפוליטיקה של ההכרה בארגון לחינוך ושינוי חברתי של קהילת להט"ב

יוני קופר ודני קפלן*

תקציר. המאמר בוחן היבטים ארגוניים בפוליטיקה של ההכרה בעקבות מחקר אתנוגרפי בחושן, ארגון ההסברה של קהילת להט"ב בישראל. מחקרים בתנועות חברתיות חדשות מצביעים על הצורך לגבש זהות קולקטיבית כתנאי לפעילות הארגון, ואילו אצל מתנדבי חושן מצאנו שהם מסתייגים מתייגים קולקטיביים. תחת זאת, התרבות הארגונית של חושן מבוססת על פיתוח נרטיב אישי כאמצעי ליצור הזהות רגשית בקהל. תגובות הקהל נעות בין שיח ליברלי קלאסי, שהנו עיוור לזהויות נבדלות במרחב הציבורי לשיח מיעוטני רב תרבותי שמדיר ותוחם גיאוגרפית את הנוכחות של מיעוטים מיניים. מנגד מגבשים הפעילים עמדת ביניים של שיח אינדיבידואלי-פומבי המבקש לעגן הסדרים פומביים ייחודיים ללהט"ב, כגון זוגיות והורות, בזכות שוני על בסיס אינדיבידואלי ולא קבוצתי. מתוך המשא ומתן הפנים-ארגוני והחוץ-ארגוני המתנהל על דילמת הייצוג עולה שהפוליטיקה של ההכרה מחייבת השהיה של הזהות האינדיבידואלית בעת היציאה אל הציבור.

מבוא

מאמר זה בוחן את מאפייני הפוליטיקה של ההכרה במיעוטים מיניים בחברה בישראל. בעקבות מחקר אתנוגרפי על דפוסי הפעולה של חושן (חינוך ושינוי), מרכז החינוך וההסברה של קהילת להט"ב (לסביות, הומואים, טרנסג'נדרים וביסקסואלים) בישראל ננתח כיצד דילמות הייצוג של פעילי הארגון מושפעות הן מתהליכי הכשרה פנים-ארגוניים והן מהמפגש עם החברה הסובבת אותם.

בחברות מערביות התרחב בעשורים האחרונים מאבקם של אנשים בעלי קטגוריית זהות משותפת לקבל הכרה חברתית. מאבק זה נטוע בתמורות שחלו בשיח הליברלי ובמעבר ההדרגתי מפוליטיקה של אוניברסליות, שבה כל פרט זכאי לזכויות ולהזדמנויות שוות בחברה, לתפיסה רב תרבותית המושתתת על פוליטיקה של שוני ומדגישה את זכותם של פרטים לבטא גם את מה שמייחד אותם ולא רק את מה שמשותף להם עם התרבות השלטת

* התכנית ללימודי מגדר והמחלקה לסוציולוגיה, אוניברסיטת בר אילן
המחברים מבקשים להודות לפעילי ארגון חושן ולמנהליו על שיתוף הפעולה והסיוע בביצוע המחקר; תודה לעזיזה כוון על התמיכה והיעוץ במהלך עבודת המחקר; אנו מודים לקוראים האנונימיים של סוציולוגיה ישראלית על הערותיהם המועילות, ותודה לכנרת יפרח על העריכה הלשונית המסורה.

(טיילור, 2003). תפיסה זו, המכונה גם הפוליטיקה של ההכרה (טיילור, 2003; פרייזר, 2004), גורסת שהזכות הבסיסית של בני אדם לשוויון פירושה גם הזכות למימוש מלא של זהותם האוטנטית, בבחינת "שווה אבל שונה". התביעה היא לקבל הכרה על בסיס המרכיב בזהות שבגינו נמנעה ההכרה מלכתחילה. הציפייה אינה שיכירו באדם כשווה בין שווים, או שיכירו בו למרות הייחודי שבו, אלא שיכירו באדם לנוכח מה שייחודי בו. המונח "הכרה" מבטא את התפיסה שהתביעה למימוש זכויות אינה מתוחמת למרחב הפרטי כי אם מוחלת גם על זכויות ייחודיות במרחב הציבורי.

אחד הגורמים המתווכים בין הפרט לציבור במאבק על הכרה הוא תנועות לשינוי חברתי, והדבר בולט בעיקר בגישה של תנועות חברתיות חדשות (new social movements) (Melucci, 1980) השואפות לטשטש, ברוח האמרה הפמיניסטית "האישי הוא הפוליטי", את הגבולות שבין הפרטי לציבורי, ובתוך כך להפוך סוגיות שנתפסו בעבר כחזקת צנעת הפרט, כגון אלימות במשפחה או מיניות, לסוגיות ציבוריות-פוליטיות. אחד המאפיינים הבולטים של תנועות אלו הוא הפיכת הסולידריות הקבוצתית למטרה בפני עצמה. הוזהות הקולקטיבית נתפסת לא רק כקטגוריה קבוצתית נתונה מראש ומגויסת להשגת היעדים הפוליטיים, אלא כהליך ארגוני רפלקטיבי שבו הפעילים מנהלים משא ומתן ביניהם ומחפשים במשותף אחר זהות קולקטיבית, וזו צומחת ונבנית באורח דינמי מתוך הפעילות המשותפת (Gamson, 1995; Johanston, Larana & Gusfield, 1994; Melucci, 1980).

לצורך הבנה טובה יותר של תהליכים אלו יש מקום להבחין בין שלושה ממדים נבדלים של ניהול הזהות, אף שאלו עשויים לחפוף זה את זה: זהות אינדיבידואלית, זהות קולקטיבית וזהות פומבית (Johanston et al., 1994). ההנחה היא שזהות אינדיבידואלית היא אמנם תוצר של תהליכי חברות, אך היא נעשית לחלק ייחודי של הפרט שאינו מתיישב בהכרח עם זהותם של אחרים, גם אם הם משתייכים לאותה הקבוצה החברתית. זהות קולקטיבית פירושה תפיסות, ערכים ורגשות של הפרט המקושרים לקהילה ולסגנון פעולה בשדה החברתי (Melucci, 1995). לבסוף, זהות פומבית היא הדימוי של הפרט בראי הסביבה החיצונית. כאן אנו מניחים שזהות הקולקטיבית המנחה את פעילות הארגון ניתנת לעיצוב ולמשא ומתן מתוך אינטראקציה עם הזהות האינדיבידואלית והפומבית (Johanston et al., 1994; Polleta & Jasper, 2001).

הסוגיה של קבלת הכרה דרך פוליטיקה של זהויות אופיינית בעיקר לתנועות למען זכויות להט"ב, בשל ההדרה של מיעוטים מיניים מהמרחב הציבורי והיעדר הלגיטימציה לנראות עבורם (Maclure, 2003). במאבקם להכרה הם מתמודדים עם דילמה של הטמעה אל מול בידול חברתי: האם מטרתם להטמיע את קיומם של פרטים עם זהות חד מינית כחלק מהחברה הכללית או שמא לבסס זהות ייחודית כמיעוט חברתי? עמדת ההטמעה עשויה להשתלב בתפיסה של שיח ליברלי עיוור להבדלים (difference-blind liberalism), שיח ליברלי קלאסי שמדגיש ערכים של מימוש עצמי אך עיוור לאפשרויות של זהויות קולקטיביות נבדלות, ועל כן שולל הסדרים מיוחדים כלשהם במרחב הציבורי (טיילור, 2003). עמדה של בידול, לעומת זאת, משתלבת עם תפיסה ליברלית רב תרבותית שנכנה כאן גם שיח הסדרה ליברלי מיעוטני. השיח המיעוטני ניזון מהתפיסה הדומיננטית במערכת המינית-מגדרית בתרבות המערבית המחלקת את הנטייה המינית לקטגוריות דיכוטומיות ומבחינה בבידור בין הומוסקסואליות להטרוסקסואליות כקטגוריות נבדלות ויציבות (סדג'וויק, 2003, עמ' 200).

324). על כן הוא משתלב עם שיח פוליטי שמסדיר זהויות במרחב הציבורי לפי תת תרבויות נבדלות ומובחנות היטב.

שאלת היציבות של הנטייה המינית ואחידותה הייתה לדילמה מרכזית בניהול פעילותם הציבורית של הומואים ולסביות (Offord, 2001). בנסותם לגבש אסטרטגיית פעולה משותפת לשינוי חברתי נקטו פעילי התנועות ההומו-לסביות באורח מסורתי את הגישה המיעוטנית, אגב הדגשת המאחד והדומה בין הומוסקסואלים ולסביות (ובהמשך גם ביחס לביסקסואלים וטרנסג'נדרים) ובין זהויות הפרטים בכל קבוצה בפני עצמה (סדג'וויק, 2003). הבחירה לאחד כמה זהויות בכפיפה ארגונית אחת מאפיינת תנועות לשינוי חברתי המתמודדות מול כורח תרבותי משותף ומתאפשרת כל עוד הן חולקות מטרה אחת (Reger, 2002). כך נוצר פרדוקס שעל פיו תנועה למען זכויות להט"ב, המבוססת על אינדיבידואליזם ומדגישה את ייחודיות הפרט, מביאה למעשה למחיקת האינדיבידואל ולהאחדה של חוויות וזהויות מיניות ומגדריות מגוונות (Seidman, 1993). נוסף על כך, שאלת היציבות של הנטייה המינית באה לידי ביטוי בהתלבטות של פעילים בדבר הצגת הנטייה המינית ככורח או כבחירה. האמונה שהנטייה היא כורח אישי נתפסת על פי רוב כמחזקת את התמיכה הציבורית למען מתן זכויות לציבור הלהט"ב (Wood & Bartkowski, 2004) ומתקשרת עם עמדה הרואה במשיכה המינית ובוהות המגדרית תכונה מהותנית של האדם ולא תוצר של הבניה חברתית (Bernstein, 2005). ואולם, התיאוריה הקווירית ביקרה את העמדה הזאת מכיוון פוסט-סטרוקטורלי וטענה שאימוץ קטגוריות מיעוטניות קיימות ותפיסות מהותניות של זהות מינית אינו מערער על יחסי הכוח בסדר החברתי הקיים, המושתת על טבעיותה של ההטרסקסואליות ועל חריגותם של שאר סוגי הנטייה המינית (גרס וזיו, 2003; Warner, 1993). מכאן שפעילות לשינוי חברתי על בסיס קטגוריות זהות קיימות מאשרת ומשמרת את המבנים החברתיים הקיימים, ולכן אינה יכולה להוביל לשינוי תרבותי יסודי (פרייזר, 2004, עמ' 285; Gamson, 1995).

ברנסטיין (Bernstein, 2005) סוקרת ומסכמת את דילמות הזהות של תנועות חברתיות ומדגישה את ההיבט הארגוני של פעולתן. היא מציינת שניהול הזהויות בתנועות לשינוי חברתי הוא תחום מחקר שבו שאלות רבות טרם זכו למענה, בהן השאלה כיצד אפשר להבין את הקשר שבין ניסיון החיים והעמדות האישיות של הפעילים ובין העמדה הארגונית, ומהן הדילמות האסטרטגיות העומדות בפני הפעילים לשינוי חברתי, כשהזהות שהם מגסים לקדם מעוגנת בתשתית המושגית של הסדר החברתי הקיים, שהוא העילה לדיכוי מלכתחילה. כפי שציין גמסון (Gamson, 1995), מצד אחד, המאבק ההומו-לסבי להכרה על בסיס של זהות קולקטיבית ברורה ומגובשת מדמה זהות אתנית, וככזה עשוי לשמש משאב להשגת זכויות פוליטיות. מצד שני, מאבק זה מבצר ומקבע את הקטגוריות הקיימות של הומוסקסואליות והטרסקסואליות ומתעלם מהנזילות של מיניות ומגדר ומפוטנציאל השחרור שעשוי להיות טמון דווקא בטשטוש הגבולות הקיימים.

על אף העיסוק הרב בדילמות של ניהול הזהות והפוליטיקה של ההכרה בתנועות חברתיות בכלל ובתנועות להט"ב בפרט, מעטים המחקרים שבחנו דילמות אלו מזווית ארגונית ומתוך ניתוח מקרה מבחן של ארגון לשינוי חברתי. המחקר הנוכחי בוחן סוגיות אלו של תרבות ארגונית בארגון חושן של קהילת להט"ב בישראל ומתמקד בתהליכי אינטראקציה פנים-ארגוניים וחץ-ארגוניים. התרבות המתפתחת בארגון או בתנועה לשינוי חברתי מייצרת

בתהליך אינטראקטיבי ארגו כלים משותף לכלל הפעילים. נקודת המוצא במחקרים על תנועות חברתיות היא שהתרבות הארגונית המתפתחת לא רק מובילה להזדהות של הפעילים עם התנועה ומטרותיה (Bernstein, 2005; Taylor & Whittier, 1995), אלא משמשת גם תשתית ליצירת זהות קולקטיבית סביב תחושות של "הם" ו"אנחנו" ומחזקת את הטיעונים העומדים לרשותם בבואם לפעול למען שינוי חברתי (Fine, 1995, pp. 141–142). לשון אחר, הבסיס התרבותי הארגוני המשותף תורם ליצירת זהות קולקטיבית, שעליה מתבססת פעילות התנועה החברתית.

המחקר הנוכחי מעלה מגמה שונה ומפתיעה. אל מול התפיסה השלטת בתנועות חברתיות חדשות המניחה שלפעילים יש צורך לבסס זהות קולקטיבית כחלק מיעדי הארגון, עולה שבמקרה של חושן נמנעים רוב הפעילים מהזדהות קולקטיבית ואינם רוצים להיתפס כמייצגים קהילה. במקום זאת, הם מדגישים את זהותם כאינדיבידואלים ומבקשים להביא את סיפורם האישי כאמצעי לשינוי התפיסה הסטריאוטיפית כלפיהם. מכאן עולה השאלה כיצד נשמרת מעורבות הפעילים בארגון וכיצד הם מצליחים לקיים הסברה למען זכויות להט"ב בהיעדר זהות קולקטיבית. באמצעות ניתוח הפרקטיקות הפנים-ארגוניות והחץ-ארגוניות נבחן מהו ארגו הכלים המשותף המבנה את אסטרטגיות הפעולה והמוטיבציה של הפעילים, וכיצד התרבות הארגונית המתפתחת מתווכת בין זהות אינדיבידואלית, זהות קולקטיבית וזהות פומבית בהתנהלות הארגון.

המפגש בין המתנדבים לקהל מניב שתי עמדות מנוגדות שעליהן עמדנו לעיל בקצרה: האחת היא השיח הליברלי העיוור להבדלים, המצפה להטמעתם של הומואים ולסביות כפרטים בחברה הסובבת ללא הסדרה מיוחדת ובהתאם לנורמות ההגמוניות בחברה, והשני הוא שיח ההסדרה הליברלי המיעוטני, המדגיש בידול קבוצתי ונשען על תפיסה רב-תרבותית (טיילור, 2003). על רקע התרבות הארגונית בחושן, המדגישה ניסיון חיים אינדיבידואלי כאמצעי לשבירת תיוגים סטריאוטיפיים, נוטים הפעילים להסתייג מזהות קולקטיבית ברוח השיח המיעוטני. מנגד, הם אינם יכולים לקבל את השיח העיוור שאינו מאפשר גילויים של נוכחות נבדלת במרחב הציבורי. לנוכח מצב זה נדגים וננתח כיצד במהלך האינטראקציה עם הקהל מתגבשת בקרב הפעילים תפיסת עולם חלופית שנכנה כאן שיח הסדרה אינדיבידואלי-פומבי. תפיסה זו מבקשת לזכות בהכרה בזהות ההומו-לסבית כזהות אינדיבידואלית לגיטימית, אגב התאמת ההסדרים החברתיים הקיימים לזהות ייחודית זו גם במישור הפרטי וגם במישור הפומבי. היא אמנם מונעת מתוך העיקרון "שווה אבל שונה", אך בלי להזדהות כקבוצת מיעוט, אלא כפרטים אינדיבידואלים בחברה.

מאבקי התנועה ההומו-לסבית בישראל: משמירה על זכויות הפרט לתביעות במרחב הציבורי

עיקר פעילותה הציבורית של התנועה ההומו-לסבית בישראל מתמקדת בתחום המשפטי וההסברתי. עד שנת 1988 אסר חוק העונשין על "משכב שלא כדרך הטבע", איסור שבשיח הרווח יוחס להומוסקסואליות (יונאי, 1998). החשש מרדיפת רשויות החוק לא אפשר לקיים פעילות ציבורית רשמית, והגוף שנאבק למען זכויות הומואים ולסביות פעל במסווה תחת

השם "האגודה לשמירת זכויות הפרט". ביטול החוק ב־1988 היה נקודת מפנה (הראל, 2001) וסימל את ראשית המעבר ממאבק על המרחב הפרטי בלבד לעיסוק בסוגיות הנוגעות גם למרחב הציבורי. שינויי חקיקה חשובים אחרים חלו בשנות התשעים: חקיקת חוק יסוד: כבוד האדם וחירותו (טמיר-יצחקי, 2000) וחוק שוויון הזדמנויות בעבודה (שניהם בשנת 1992), וכן איסור על אפליה עקב נטייה מינית (בן-ישראל, 1998), שהכיל לראשונה התייחסות מפורשת וישירה של בית המחוקקים הישראלי לסוגיה של נטייה מינית. בשנות האלפיים התמקד המאבק החקיקתי בתחום ההורות והזוגיות, בין היתר סביב תקדימים בנושא זכויות של ידועים בציבור, אימוץ ורישום נישואין (יקיר וברמן, 2008). למעבר ממאבק הממוקד בזכויות הפרט למאבק הממוקד בזכויות היחידה המשפחתית יש השלכות על המרחב הציבורי. למשל, המאבק להחלת מוסד הידועים בציבור על זוגות חד מיניים פירושו תביעה לפומביות והכרה בכך שיש לזוגיות זו מעמד ציבורי. תביעה זו משתלבת עם המגמה המוכרת בתנועות חברתיות חדשות המבקשות לערב את מוקדי קבלת ההחלטות של המרחב הציבורי בקבלת הכרעות חברתיות-פוליטיות בסוגיות שנדחקו בעבר בגלל צנעת הפרט (Melucci, 1980).

מישור אחר שבו התנהל המאבק להשגת זכויות ולשינוי חברתי הוא המישור ההסברתי, שבו התרחש מעבר שיטתי ממצב של הסתרה למצב של נראות הומו-לסבית במרחב הציבורי (Kama, 2000). בהקשר זה אפשר לציין את פועלו של פרופ' עוזי אבן, שחשיפה ציבורית של סילוקו מהצבא עקב נטייתו המינית הובילה בשנת 1993 לשינוי נהלים והסרת מגבלות בדבר שירותם של הומואים ולסביות בצה"ל (גרוס, 2000; קפלן, 1999). כעבור זמן נבחר אבן לכנסת מטעם מפלגת מר"צ וקבע תקדים של כניסת הומוסקסואלים מוצהרים לפוליטיקה, לב לבה של העשייה הציבורית (Kama, 2000). גם מצעדי הגאווה הנערכים זה שנים אחדות בישראל העלו על סדר היום הציבורי את שאלת הנראות של חברי הקהילה. בייחוד ראוי לציין את מצעדי הגאווה בירושלים, שעוררו מחאה גדולה בקרב הציבור הדתי-חרדי, ושיאם באירוע דקירה של צועדים על ידי מפגע יחיד בשנת 2005. המשך העימותים סביב קיום מצעדי הגאווה בירושלים בשנים 2006 ו-2007 היה נושא מרכזי בדיונים במפגשי ההסברה של חושן במהלך המחקר הנוכחי.

ארגון חושן

ארגון חושן לחינוך ושינוי פועל כמרכז החינוך, ההסברה ומערך ההרצאות "לקידום שילובם של להט"ב בחברה הישראלית, תוך חינוך לערכים של סובלנות וקבלת השונה, פלורליזם ופתיחות" (חושן, ללא תאריך). הארגון נולד מתוך שירות ההרצאות של אגודת הלהט"ב בישראל שהחל לפעול בשנות השמונים של המאה העשרים. מתנדבי האגודה העבירו הרצאות בפני מגוון קהלים, בעיקר תלמידים, על חייהם האישיים כהומוסקסואלים ולסביות, כדי להפר את קשר השתיקה הכללי בנושא ולהעלות למודעות את קיומם של ילדים עם נטייה חד מינית. עם הצטרפותו של יואב ארד – לימים יו"ר חושן – לשירות ההרצאות של האגודה, הוחלט להרחיב ולמסד את פעילות ההסברה. בשנת 2004 הוקם ארגון חושן כעמותה עצמאית ונקבעו האידיאולוגיה ועקרונות הפעולה שלו. יואב ארד מסביר שמטרת הארגון לשנות את הדרך שבה נתפסים להט"ב בציבור, מתפיסה סטריאוטיפית וחד ממדית כאנשים שנטייתם המינית

מרמזת על תכונות אחרות המשותפות להם, לתפיסה שבה נטייה מינית או מגדרית כלשהי אין בה כדי להעיד על טיבו או על אופיו של אדם. במרכז הפעילות הועמדה הצגת הסיפור האישי של המרצה, מתוך כוונה לרגש את הקהל במישור החווייתי ולעודד את השומעים להזדהות עם המספר. עוד הוחלט שבכל פעילות המבוססת על סיפור אישי יהיה ייצוג של שני המגדרים כדי לספק מושא להזדהות גם לבנים וגם לבנות. כל סיפור אורך כעשרים דקות, ולאחריו הקהל מוזמן להעלות שאלות בפני המרצים. פעילות אחרת שמבצע הארגון היא מתן הרצאות תיאורטיות על ידי אחד המתנדבים הוותיקים. הרצאה תיאורטית כוללת תכנים על ההיסטוריה של המיניות, מודלים הנוגעים לזהות מינית ומחקרים בנושא. בפעילות זו מתלווה למרצה גם מתנדב שמספר את סיפורו האישי בתום ההרצאה התיאורטית.

ארגון חושן מבקש ליצור לגיטימציה לקיומם של הומואים, לסביות, ביסקסואלים וטרנסג'נדרים כחלק בלתי נפרד מהנוף החברתי באמצעות הבאת קולות מגוונים מהקהילה ישירות לציבור. בכך הוא דומה לתנועות חברתיות חדשות השואפות להשתתפות ישירה ולהשמעה של מגוון קולות בפעילות הציבורית כחלק מעמדה אנטי ממסדית ומתוך רצון להימנע מהיררכיות של נציגויות רשמיות (Melucci, 1980, p. 220).

הארגון פועל בעיקר בקרב תלמידי בתי הספר תיכוניים יהודיים בחינוך הממלכתי. כמו כן, מתנדבי הארגון מרצים בפני מבוגרים בעלי תפקידים חינוכיים-קהילתיים כגון מורים, יועצות בתי ספר, וכן קציני משטרה, מאבחנות פסיכוסכניות וסגל פיקודי בבסיסי הדרכה בצה"ל. נכון לתקופת המחקר (2006-2007) פעלו בארגון חושן כ-150 מתנדבים רשומים, מתוכם כחמישים פעילים באופן סדיר. כשני שלישים מהפעילים הנם הומואים, כשליש לסביות, ויש פעילים ביסקסואלים וטרנסג'נדרים אחדים. רוב המתנדבים בשנות העשרים המאוחרות לחייהם, בעלי השכלה על תיכונית ומתגוררים במרחב גוש דן.

שיטת המחקר

בשנים 2006 ו-2007 ערך המחקר הראשון מחקר אתנוגרפי בארגון חושן שכלל תצפיות משתתפות בפעילויות הסברה של המתנדבים בבתי ספר, במחנות צבא ובקורסי משטרה. בסך הכול נערכו 16 תצפיות בפעילויות המבוססות על סיפור אישי, כשבכל פעילות כזו מועלים כאמור שני סיפורים אישיים, ובסיומה מתנהל דיון בין המרצים לקהל. כמו כן, נערכו שלוש תצפיות בהרצאות תיאורטיות על נטייה מינית, המציגות היבטים תיאורטיים של הנושא וסיפור אישי של מתנדב אחד, וכן תצפיות בפעילויות פנים-ארגוניות, בהן קורסי הכשרה למתנדבים, סדנאות לבניית סיפור חיים, פגישות וכינוסים פנימיים. תצפיות אלו סייעו להבין את הדילמות ואת הקונפליקטים בניהול הזהות האינדיבידואלית והקולקטיבית בקרב פעילי הארגון. לבסוף, נערכו שיחות מזדמנות וחמישה ראיונות עומק עם פעיליו המרכזיים של הארגון ועם מייסדיו. הראיונות סיפקו רקע היסטורי על התפתחות הארגון והאירו את הגישות האידיאולוגיות שבבסיס הפעלתו וסייעו לעמוד על היבטים מודעים ולא מודעים בתפיסות הפעילים.

רוב המחקרים על תנועות לשינוי חברתי נערכו מזווית סוציולוגית-היסטורית, אך לגישה האתנוגרפית ולתצפית המשתתפת יתרונות בחקר ארגונים לשינוי חברתי (Fine, 1995, p.)

134). התצפית מאפשרת לבחון בשטח ובזמן אמת כיצד מגוון היבטים של פעילות הארגון מתפרשים על ידי השחקנים בהקשר התרבותי המסוים שבו הם פועלים (Swidler, 1995, p. 39) ולא רק באמצעות דיווח ופרשנות בדיעבד. ברוח זו נבחנו דפוסי האינטראקציה בין פעילי חושן ובין הקהלים שלהם אגב תיעוד וניתוח המסרים שמועברים לקהל ותגובות הקהל למסרים אלו. עיקר המפגש עם הקהל מתרכז סביב סיפור חייהם של המתנדבים, הנתפס כמנוף מרכזי ליצירת השינוי החברתי המיוחל. תהליך בניית סיפור החיים כרוך בפרשנות של אירועים בעברו של האדם כדי להסביר ולבסס את האני הבוגר, כך שתיווצר תחושה של המשכיות וסיבתיות (Bamberg, 2004a). הסיפור נבנה באופן שממַצב (positioning) את האדם בהקשר החברתי שבו הוא מסופר ובמסגרת של שיח נורמטיבי (Bamberg, 2004b; Stanley & Billig, 1994).

בבסיס שיטת המחקר עמדה הצעתו של סטיינברג (Steinberg, 2002) לאמץ גישת דיאלוג בניתוח השיח המתפתח בתנועות חברתיות. גישה זו מתחשבת במגוון הגורמים המעצבים את השיח ומניחה שבין סוכני התרבות הדומיננטית ובין פעילי התנועה לשינוי חברתי נוצר משא ומתן שבו השיח הדומיננטי והשיח שבא לאתגר אותו מזינים זה את זה באופן שאי אפשר לצפות מראש. כדי לעמוד על דינמיקה זו נעשה שימוש בגישת האינטראקציה הסימבולית (Blumer, 1969), המאפשרת לבחון כיצד הפרשנויות השונות של השחקנים באות לידי ביטוי תוך כדי האינטראקציות החברתיות ולא רק מתוך תפיסות מוקדמות ואידיאולוגיות מפורשות. על פי גישה זו, הפרשנות של השחקנים תלויה בנסיבות המשתנות של המפגש, אף שהיא מתוחמת בסכמות חברתיות-תרבותיות משותפות.

גישת האינטראקציה הסימבולית מייחסת חשיבות רבה ליכולתם של אנשים לתכנן את הצגת העצמי ולנהל את האינטראקציה עם הסביבה (גופמן, 1980). היא מניחה שבאמצעות האינטראקציה האנושית אפשר להוביל לשינוי בנקודת מבטם של אנשים כלפי הזולת או כלפי רעיונות באופן שעשוי ליצור דפוסי התנהגות חדשים כלפיהם (Blumer, 1969; Charon, 1989). הנחה נוספת היא שהשיח בין הפועלים למען שינוי ובין סביבתם מבוסס על תפיסת ליבה תרבותית משותפת, במקרה זה ערכי החברה הליברלית. תפיסת הליבה המשותפת היא נקודת המוצא לתכנון הצגת העצמי של הפעילים ומשמשת בסיס להערכת סיכויי התקבלותם על ידי הסביבה. במקום לראות בתרבות הסובבת גורם שמגביל את השאיפות ואת החזון לשינוי, הליבה המשותפת הופכת לגורם המגתב את המטרות ואת הפרקטיקה של פעולת השינוי החברתי (Sewell, 1992; Swidler, 1995).

במוקד בעיית הפרשנות שעמה מתמודדים פעילי הארגון עומדים המונחים הומו, לסבית, ביסקסואל וטרנסג'נדר, מונחים טעונים וסטריאוטיפיים. המפגש הישיר והמוחשי של הקהל עם אדם המזדהה ומזוהה עם אחד המונחים האלה עשוי מצד אחד להתמקד בתכונותיו הסטריאוטיפיות בלבד, ומצד שני להאיר גם מגוון תכונות ממשיות שלו בעת שהוא עומד ומרצה בפני הקהל. בעקבות גופמן (1963) [1983] מבחינה מקינטוש (2003) בין זהות חברתית שבפועל, כלומר הדרך שבה פרט נתפס על ידי סביבתו לאור תכונות סטריאוטיפיות המיוחסות לו, ובין זהות חברתית ממשית, כלומר מכלול תכונותיו הנצפות של הפרט, שאינן חופפות בהכרח לדימוי הסטריאוטיפי. במחקר הנוכחי נבחן כיצד פעילי חושן מנסים להשתמש בפער אפשרי בין הסטריאוטיפ ובין הזהות החברתית הממשית של המרצה בפני הקהל כבסיס למשא ומתן על משמעות המונחים הללו וכמנוף לשינוי עמדות.

דילמת הייצוג

ארגון חושן הוגדר על ידי מקימיו כ"מרכז החינוך וההסברה של קהילת הלהט"ב בישראל" (חושן, ללא תאריך). ככזה אך צפוי הוא שפעיליו ירצו לייצג קהילה זו כקבוצה חברתית בעלת אינטרס משותף. ואולם, להפתעתנו, אחד הממצאים הבולטים שעלו מהמחקר הוא הימנעותם של רבים מהמתנדבים בחושן מלראות עצמם כחלק מקהילת הלהט"ב וכנציגיה. הדבר בא לידי ביטוי כבר בראשית קורס ההכשרה של המרצים. בדיון שכותרתו "אותנטיות מול ייצוגיות" מבקש המנחה, אריאל¹, ללבן עם החניכים איזה מידע ראוי להדגיש בהצגת העצמי במהלך ההרצאות:

אתה יכול להיות הומו מונוגמי או שמחליף שלושה גברים בלילה. יש דברים שעושים אותך ליותר נורמטיבי. אני הייתי לפני זמן מה במפגש שיווק, וכשהצגתי את עצמי אמרתי שיש לי שני ילדים, והתגובה של הפסיכולוגית הייתה שאני נורמטיבי. המטרה שלי הייתה לשבור את הסטיגמה, להראות שכל ההנחות שעשו לפני זה לא תקפות.

נקודת המוצא בדברי אריאל היא שאם מטרת המפגש לשבור סטיגמות, הרי שיש להדגיש מאפיינים אישיים שייראו נורמטיביים בעיני הקהל. במקרה זה, עובדת היותו אב לילדים – אף שמדובר באב גרוש, הומוסקסואל מחוץ לארון – נתפסת כשבירת הסטריאוטיפ שלהומואים אין ילדים. כמו שעולה מהדוגמה, הצורך לשווק נורמטיביות עולה ביתר שאת אל מול שומרי הסף בשדה, כגון פסיכולוגית בית הספר שתפקידה לאשר את כניסת הפעילים לכיתות.

אריאל ביקש לחדד גם איזה מידע רצוי להסוות בהצגת העצמי:

יש מתח בין הבחירות שלנו לבין הצורך להיות ייצוגיים והרצון להשיג מטרות אידיאולוגיות ולהעביר מסרים. אני למשל פגשתי את בן זוגי בסאונה. תמיד ששואלים אותי בעבודה היכן נפגשתם, אני אומר במועדון או בפאב. השאלה שלי אליכם היא האם הצגתם דעה שונה, אחרת, לא בגלל שהייתם בארון, אלא כי הייתם צריכים לייצג, בגלל שלא רציתם שיגידו עליכם משהו רע כהומואים או לסביות?

המסר המועבר הוא שיש צורך לתכנן את ההצגה העצמית של הפעילים מול הקהל ולכוון מדעת את הרושם שייוצר, גם במחיר ייפוי המציאות, כדי שלא להכתים את הזהות ההומוסקסואלית בסטריאוטיפים נפוצים, במקרה זה של התנהגות מינית מתירנית. מגמה דומה של שלילה או ייפוי סטריאוטיפים נפוצים נמצאה בניתוח אסטרטגיות התקשורת של מגוון נציגי קבוצות מיעוט בהתנהלותם אל מול קבוצת הרוב (Orbe, 1996, p. 167). מסר זה ממחיש שלאריאל, כמי שיש לו תפקיד בתהליך ההכשרה של מתנדבים חדשים בארגון, תודעת שייכות קולקטיבית מובחנת ואף קודמת לזו האינדיבידואלית, ושמתוך הזדהות עם צורכי קהילת הלהט"ב הוא מבקש להבחין בין חייו האישיים ובין חייו האישיים הראויים

להופיע בציבור. לדבריו, ההסוואה אינה בגלל הארון, אלא בגלל הצורך לייצג, אך מכך משתמע שהצורך לייצג מחייב גם למסך ולהסוות חלקים מהזהות.

הדבר אמנם אינו נאמר במפורש, אך דומה שהמתנדבים בתהליך ההכשרה חוששים ומסתייגים מהאפשרות שהיציאה לציבור מחייבת אותם ליישר קו עם זהות פומבית כפויה. מצד אחד, הם מקבלים את הצורך בתכנון המסרים, ההופך למובן מאליו ארגוני ומלווה את כל תהליך ההכשרה. מצד שני, רבים מהם מתנגדים לעצם העיקרון של השתייכות לקהילה. כך אומר חזי למדריך אריאל בהמשך הדיון: "הזכרת את המילה קהילה, והתייחסו פה אליה כמוכנת מאליה. אני לא מקבל את זה [...] אני לא בטוח שיש מכנה משותף כל כך ברור בין האנשים פה. עצם ההתקבצות שלנו פוגעת בנו". ראם, משתתף אחר, הדגיש אף הוא: "אני לא מרגיש חלק מהקהילה, אנחנו לא מייצגים קהילה, אלא מסבירים מה זה הומוסקסואליות. יש לנו נטייה שהיא לא כמו הרוב".

מדברים אלו ומשיחות עם מתנדבים נוספים עולה שהמניע להתנדבות של רובם אינו כרוך בזהות קהילתית, אלא בזהות האישית שלהם כהומואים ולסביות. רובם המכריע אינם רוצים להיתפס כמייצגים קהילה, אלא להביא את הסיפור האישי שלהם כאמצעי לשינוי התפיסה הסטריאוטיפית כלפיהם.

מעורבות הפעילים בהסברה בארגון חושן בד בבד עם התנערות מהזהות הקהילתית שהארגון אמור לייצג מכילה לכאורה סתירה פנימית. מחד גיסא, המרצים משתתפים בתהליך הכשרה הכולל לייטוש והאחדה של הנרטיב האישי כחלק מתהליך של תכנון מסרים, כדי שהסיפור יהפוך לייצוגי יותר, וכך תיווצר זהות פומבית נורמטיבית. מאידך גיסא, הפעילים מסתייגים מרעיון ההשתייכות הקולקטיבית. תשובה לסתירה זו אפשר למצוא בתרבות הארגונית, המדגישה הן בתהליך ההכשרה והן במפגשים עם הקהל את הכניסה לחוויה האישית והייחודית של המרצה כאמצעי ליצירת הזדהות בקרב הקהל. הגדרת ההצלחה של הפעילות בקרב המתנדבים אינה קשורה בהכרח בשינוי תפיסות כלפי להט"ב, אלא מתמקדת בעצם יכולתם לרגש את הקהל ולהעצים את מידת ההקשבה שלו לסיפור. המסר המועבר בתהליך ההכשרה הוא שעל הסיפור לנבוע מפתחות ולהכיל פרטים מרגשים, לעתים גם תיאור של חוויות אישיות מיניות ואינטימיות. מטרה ארגונית זו מועברת מהמתנדבים הוותיקים לחדשים, יוצרת ארגו כלים ארגוני אחיד ומשמשת מקור מוטיבציה לפעילות המתנדבים.

הסתרה כפגיעה במימוש העצמי וכפגיעה בחברה

אחד הערכים המרכזיים שאנשי חושן רותמים לטיעוניהם הוא ערך המימוש העצמי. החיפוש אחר זהות אותנטית המונגדת לזהות הסובבת עולה בחוויה האישית של הומוסקסואלים רבים (Kama, 2005). המימוש העצמי הוא חלק ממערכת הערכים הליברלית המדגישה ביטוי עצמי אינדיבידואלי, גם אם ביטוי זה נוגד את הסדר החברתי המסורתי המעלה על נס את מוסד המשפחה ההטרוסקסואלי. מתנדבי חושן מבקשים להעמיד את המימוש העצמי כזכות בסיסית וכערך עליון בתרבות הישראלית החילונית, וכמקור לגיטימציה למימוש הנטייה המינית כזהות אישית. מכאן הדגש על השאיפה לאותנטיות בבניית הסיפור האישי:

המתנדבים מבקשים לעורר הזדהות עם הכרעותיהם דרך כניסה לעולם החוויות שלהם, כולל החוויות האינטימיות והמיניות, ולפיכך הם מתארים באריכות את ההתלבטויות האישיות בשלבים שונים של גיבוש זהותם המינית, ובתוך כך מבליטים את הרצון לחוות אינטימיות אותנטית דרך קשר עם בן זוג או בת זוג מאותו המין. קשר זה מוצג כחוויה רומנטית, טהורה ומספקת, והוא מוגד לקשרים אינסטרומנטליים שיצרו לעתים עם בני זוג מהמין השני. הרצון לממש את העצמי האותנטי מוגד לרצון להמשיך ולהיות מקובל חברתית. בהרצאה של נדב בתיכון במעלה אדומים הוא גייס הקבלה מעניינת להנגדה זו והשווה את ההתנערות שלו מזהותו כהומוסקסואל במהלך שירותו הצבאי בעקבות לחץ משפחתי לשהייה בבית כלא פנימי. הוא עשה זאת על ידי הקבלה והנגדה של מצבו הנפשי למצבם של האסירים הפלסטינים בכלא הצבאי שבו שירת:

[...] משהו שגם עזר לי לחשוב על זה באותה תקופה, הסתכלתי על האסירים האלה, אסירים פלסטינים שהם בכלא, נכון? ואמורים להיות במצב לא מזהיר נפשית מבחינתם, אבל היו מבוססים, באמת. שיחקו שם, אני לא יודע, כדורעף, פינג פונג וכאלה, היו מבוססים מהחיים. ואני הסוהר שלהם, הייתי בדיכאון רצח. חשבתי למה זה? [...] יכול להיות שמבחינתם הם בכלא, כי הם הלכו אחרי הדרך שלהם, האמינו, לא יודע מה, במדינת פלסטין האגדית, והם נכלאו בשל כך, אבל זה בסדר מבחינתם, כי הם עשו מה שהם מאמינים בו. ואילו אני, כל יומיים יוצא הביתה ליומיים – יציאות ממש טובות יש במקומות כאלה – אבל עדיין, המצב לא היה טוב. מבחינתי, לא הלכתי בדרך שאני צריך ללכת בה. ואז הכול התחיל להשתנות. שוב התחלתי לדבר עם ההורים שלי, פתחנו את הנושא מחדש.

במישור הקונקרטי מעביר נדב מסר שההימצאות בארון גרועה אפילו ממצבם של אסירים בכלא. במישור העמוק יותר מודגשת כאן החשיבות של מימוש האמת הפנימית. ההליכה של האסירים הפלסטינים אחר האמת הפנימית שלהם, גם במחיר הכואב של אובדן החופש הפיזי, הפכה אותם למאושרים. כך, באופן פרדוקסלי, אלה שאמורים היו להיות בעיני הקהל מושא לבוז האולטימטיבי הופכים בסיפורו של נדב לנערצים, בעוד הוא, שנמנע מללכת אחר האמת הפנימית שלו ונכנע ללחץ החברתי־משפחתי, נמצא במצב נפשי קשה. בסוף הסיפור, לאחר שהחליט להתעמת עם הוריו, היחסים עמם משתפרים, והוא זוכה הן במימוש עצמי והן ביחסים תקינים עם סביבתו. המסר שמועבר הוא שהמצב הבלתי נסבל שסוהר ירגיש גרוע מאסיריו ניתן לפתרון רק על ידי מימוש הנטייה המינית כוהות, מימוש עצמי המוביל למצב רגשי וחברתי מיטבי.

ככלל, ברוב ההרצאות מודגש שאצל צעירים רבים היציאה מהארון מלווה בקונפליקט עם בני משפחותיהם, לעתים עד כדי כך שהם נזרקים מבתיהם. הדגשה זו ממצבת הומואים ולסביות בעמדה הרואית, כמי שעומדים על זכותם לממש את עצמם. ההזדהות המצופה מהקהל בשלב זה של ההרצאה היא עם המרצה ולא עם משפחתו והמעגלים החברתיים הרחבים יותר. ההנחה המפורשת כאן היא שהקהל חולק עם המתנדבים מערכת ערכים משותפת, שבה יש משקל רב למימוש העצמי יותר מאשר למימוש הציפייה החברתית. הנחה זו מסייעת לארגון בעת הצגה בכתי ספר חילוניים מובהקים.

קהלים בעלי זיקה מסורתית יותר, שאינם שותפים לתפיסות הליברליות הללו, עלולים לתפוס את גיבור הסיפור המגשים את עצמו כמי שאינו מכבד את הוריו ואת סביבתו החברתית. בנסיבות כאלה, במקום להדגיש את הקושי הכרוך באי מימוש עצמי, בוחרים המתנדבים להדגיש גם את הסכנה שבהסתרת הזהות המינית כלפי החברה. כך, שיאו של האיום על הסדר החברתי טמון בעמדה הכופה על לסביות והומואים להינשא לבני זוג סטרייטים וכך מאמללת את בני הזוג עד כדי סיכון התא המשפחתי. ברוח זו התבטא נדב במפגש בתיכון במעלה אדומים: "אם אתם הומופובים וכן הלאה, אז אל תתפלאו שלפעמים הבנות שלכם מתחתנות עם [...] עם הומואים [...] ואומללות כל החיים שלהם. חברה שהיא הומופובית, יש לה גם השלכות כאלה". האיום הכרוך בהסתרה ובהישארות בארון הוא גם אחד הטיעונים הקבועים של חושן בניסיונות השיווק של ההרצאות לבתי ספר ולצבא. הטיעון מבליט את האפשרות של מצוקה נפשית בקרב צעירים שאינם מסוגלים לממש את נטייתם המינית עד כדי סכנת התאבדות, ויש בכך מידה רבה של הטלת אחריות לחייו של התלמיד או החייל על כתפי סגל בית הספר או המפקדים. בדרך זו מניעת הסכנה הטמונה בהסתרה הופכת לאינטרס משותף לא רק לקהילת להט"ב אלא לכלל החברה.

הסיפור האישי פוגש את המרחב הציבורי

השיח הראשוני שמעלים הפעילים בהרצאות מתמקד באינדיבידואל ובחוויותיו מתוך רצון ליצור הזדהות עמו. הסיפורים האישיים נעים סביב הקונפליקט הפנימי של המספר והקונפליקט שלו עם סביבתו המיידית. בתוך כך מדגישים מתנדבי הארגון שהם אינם מייצגים של קהילת להט"ב, אלא אנשים פרטיים שבאו לספר את סיפור חייהם במסגרת ארגון חושן. אבל שאלות הקהל ותגובותיו נוגעות שוב ושוב לנושאים קולקטיביים. מלבד הסיפור האישי, הם רואים במרצים מייצגים של קבוצה, שבהיבטים מסוימים נתפסת כמאיימת על הסדר החברתי. הדבר בולט בעיקר בקושיות שמעלה הקהל סביב שאלת הנראות של להט"ב במרחב הציבורי וסביב הלגיטימציה של תא משפחתי חד מיני. שתי סוגיות אלו בולטות בתגובה הציבורית למאבק של פעילי להט"ב ברחבי העולם (Brickell, 2000; Duncan, 1996; Gabb, 2005). בעקבות העלאת נושאים אלה על ידי הקהל נאלצים מתנדבי חושן להתמודד עם שאלת הזהות הפומבית הנכפית עליהם. עקב כך מתפתחת מחלוקת עם הקהל, שחלקו מבקש להציב גבולות על אפשרויות הביטוי הפומבי של הזהות החד מינית. השיח הנוצר בשלב זה של ההרצאות נע בין שתי העמדות שהצגנו לעיל: העמדה הראשונה היא קבלת המימוש העצמי רק במרחב הפרטי והיעדר לגיטימציה לזהות נבדלת במרחב הציבורי. עמדה זו מקבילה למה שטיילור (2003) מכנה שיח ליברלי עיוור להבדלים. העמדה השנייה שעולה מתגובות הקהל היא העמדה המיעוטנית של זהות הומו-לסבית קולקטיבית ובדלנית (סדג'וויק, 2003). עמדה זו, הרואה בהומואים ובלסביות קבוצה ולא רק פרטים בעלי שוני, מתכתבת עם שיח הסדרה ליברלי מיעוטני בחברה רב תרבותית (טיילור, 2003). ואכן, פעמים רבות הקהל מדגיש את ההיבט הפומבי של הזהות המינית כדי לשלול את הלגיטימיות של הסדר מיעוטני. נבחן כיצד הדברים עולים במפגשים, וכיצד מתמרנים אנשי הארגון בין שתי העמדות הללו ומעמידים במשתמע עמדה חלופית לשני המודלים הדומיננטיים.

היה הומו באוהלך ואדם בצאתך: נראות להט"ב במרחב הציבורי

תלמיד בתיכון ברמת השרון שאל את המרצה מדוע להומואים יש "דחף" להראות שהם כאלו:

בעיקרון, כאילו, כל הקהילה של ההומואים והלסביות, דבר אחד לא הבנתי. יש להרבה מאוד הומואים ולסביות יש את הדחף להראות את זה בציבור, שהם הומואים ולסביות. כל פעם שהולכים ברחוב ורואים שני הומואים מתנשקים או משהו כזה, אז רוב הסטרייטים יעשו איזה ככה, לא יסתכלו או משהו כזה, או שיש להם צמרמורת או משהו כזה. וכאילו, לא הבנתי למה הומואים יש להם את הדחף להגיד "אנחנו הומואים" ולהראות את זה כל כך.

התיכון ברמת השרון נחשב מקום אוהד לקידום זכויות להט"ב, הן מבחינת סגל המורים והן מבחינת התלמידים, שביניהם גם בני נוער הומואים ולסביות מחוץ לארון. בעמדות רבות שהביע קהל התלמידים ניכרה הזדהות עם זכותם של הומואים ולסביות למימוש עצמי. דווקא בשל כך, מעניינת ההבחנה שיצרו בין תמיכה בזכות זו במרחב הפרטי ובין שלילת הנראות שלה במרחב הציבורי, כמו במקרה של גילויי חיבה בין הומואים ברחוב. דברי התלמידים ממחישים שאי אפשר להסתפק בשיח הליברלי הכללי שהועלה בסיפורי החיים של המרצים דקות אחדות קודם לכן, המתמקד רק בזכות למימוש עצמי ברמת הפרט, משום שברגע שמשתלבים בסיפור זוג או קבוצה, הנטייה המינית אינה עוד רק חוויה נפשית פנימית אלא תופעה חברתית בעלת ביטויים פומביים והשלכות ציבוריות. היעדר הלגיטימציה לביטויי משיכה מינית שונה מהמקובל במרחב הציבורי משקף שיח ליברלי עיוור (טיילור, 2003). על רקע שיח זה, התעקשות של הומואים ולסביות לנראות נתפסת כדחף בעייתי.

תלמיד נוסף מרמת השרון מוטרד מנוכחות של הומואים מוחצנים ברחוב:

לא מפריע לך שאתה הולך ברחוב, ואתה רואה מישהו... אני יכול להסתכל ולהגיד שהוא הומו, בגלל שהוא הולך עם החולצה ככה והוא הולך ככה... אני ואמא שלי הלכנו בתל אביב לכיוון השוק. פתאום אנחנו הולכים, רואים איזה אחד. אז אמא שלי מסתכלת עליו כזה, וההוא מסתכל על אמא שלי: "מה הבעיה שלך?" הכי ככה, כמעט באתי להוריד לו סטירה. מה זה השטויות האלה, אתה מבין? הם מציגים אתכם באור שלילי, זה מה שאני מנסה להגיד. אם על בן אדם כזה לא מפריע לך להסתכל ולהגיד: "אתה לא מייצג אותי, אתה בעצם הורס את התדמית שהציבור צריך לראות". אתם דורשים הכול כמו כולם, אבל הוא לא מתנהג כמו בן אדם.

בדוגמה זו מבדיל התלמיד בין הומו מוחצן ובין התדמית הייצוגית הנורמטיבית שהמרצה מבקש לשדר ביחס להומואים. בעיניו, הומו מוחצן המעורר תשומת לב ראוי לסטירה, ואילו הומואים נורמטיביים זוכים ללגיטימציה כדבר מובן מאליה. אפשר לומר שהתלמידים מפרשים כאן פרשנות מחמירה את ערכי הנאורות הקלאסית, ברוח סיסמת אבי תנועת ההשכלה היהודית בתקופת האמנציפציה, משה מנדלסון, שקבע: "היה יהודי באוהלך ואדם בצאתך". בהקשר

זה, פרשנות התלמידים היא שיש רק דרך אחת להתנהג כמו בן אדם במרחב הציבורי, והיא להיראות ולהתנהג כהטרסקסואל נורמטיבי. כאן השיח הליברלי רחוק מלהיות שקוף ועיוור, שכן הוא מסמן ומבנה את המרחב הציבורי תחת זהות אחת הגמונית, הטרור-נורמטיבית. מגמה דומה עולה גם בחזון ההרצליאני באשר לזכויות מיעוטים בחברה הציונית החדשה. בספרו של הרצל אלטנבילגר מצופים ערבים לנהוג במרחב הציבורי בהתאם לקודים של גבריות תקנית, שחזותה דומה למודל הגרמני ההגמוני (גלוזמן, 1997).

עצם העיסוק של הקהל בביטוי מוחצן לזהות חד מינית במרחב הציבורי מנתב את הדיון לכיוון השיח המיעוטני וכופה על המרצים לאמץ זהות קולקטיבית ופומבית. כך אירע בהרצאה אחרת באותו בית ספר, כשהתפתח דיון על מצעד הגאווה:

תלמיד: לי יש שאלה. אתם בתור... יש לי בעיה עם יום הגאווה. אני רוצה שפעם אחת הומואים או לסביות יסבירו לי מה הקטע. כי אתם, בתור קהילה גאה, רוצים שייתחשו אליכם כבני אדם רגילים, לא שתצטיירו על ידי החברה כהומואים. בשביל מה אתם צריכים את היום המיוחד הזה, שכן מפריד אתכם? דניאל: טוב, אני אנסה לענות [...] מצעד הגאווה מסמן משהו. יש הרבה אנשים שלא אוהבים את מצעד הגאווה בתוך הקהילה. אני יכול להגיד לך למה אני אוהב את זה, וזאת תשובה שמייצגת רק אותי. בעיניי, מצעד הגאווה, אל"ף, צריך לזכור שזה לא רק האלה שרוקדים עם חוטיני אדום על המשאיות. הרוב הדומם זה אנשים שנראים כמוני, שהולכים וצועדים שם, ומקסימום מחזיקים שלט. ובשבילי, כל עוד אין לי זכויות, כל עוד אין לי זכויות כמו שיש לסטרייטים: שאני לא יכול להתחתן, שאני לא יכול לאמץ את הילדים של בן הזוג שלי, וככה הדברים – אז יש עוד דרך. יש עוד דברים שצריך לעשות [...] זה באמת לא ה־show off של לרקוד על משאיות, אלא להגיד: הנני כאן. ממש ככה. זה המשמעות. זאת משמעות הרבה יותר עמוקה, מבחינתי, מאשר להסתדר ולרקוד על משאיות. למרות שאני מאוד מבין את מי שנמצא שם, כי בשבילי זה להגיד: אני מי שאני, ותקבלו אותי כמו שאני. אני לא רוצה שיקבלו אותי בגלל שאני נראה כמוכם. תקבלו אותי גם במה שאני שונה, וזה בסדר. ויש עוד הרבה מאוד שונים בחברה שלחברה קל להסתיר אותם ולא לראות אותם. אם זה נכים, אם זה נשים שמופללות, אם זה כל מיני קבוצות אוכלוסייה, כל מיני עדות וכל מיני, גם ערבים שמופללים במדינה. הרבה מאוד גורמים מופלים במדינה, וצריך לאהוב את כולם גם בגלל מי שהם, ולא רק שירצו להיות דומים לאיך שכולם נראים ואז יקבלו אותם. ובשביל זה, זה מאוד חשוב – לי לפחות – מצעד הגאווה.

שאלות התלמידים בעניין מצעד הגאווה נשענות על השיח הליברלי העיוור. לפי פרשנותם, הרצון לקבל יחס כ"בני אדם רגילים" ולהתקבל כשווה בין שווים אינו מתיישב עם ההתקבצות תחת זהות ייחודית במרחב הציבורי. בתגובה לדברי התלמידים עובר דניאל לנקוט שיח הסדרה ליברלי מיעוטני. הוא מצדיק את מצעד הגאווה כאמצעי להשגת זכויות, ובהקשר זה משווה בין מיעוטים מיניים ובין קבוצות אחרות בחברה שנגדן יש אפליה קבוצתית, מנכים ועד נשים וערבים. הוא מאמץ כאן במלואו את המודל הרב תרבותי, אגב הדגשת הזכות להיות שונה ולא רק שווה.

ואולם, בתוך כך מעניין שגם דניאל מבחין מיוזמתו בין הומואים מוחצנים, אלה שרוקדים בחוטיני אדום על המשאית, ובין הרוב הדומם שצועד כדי לדרוש את זכויותיו. דבריו מהדהדים את הציפייה של התלמידים ל"בני אדם רגילים" במרחב הציבורי ומשקפים את הרצון שלו לשמר את המכנה המשותף הנורמטיבי בינו לבינם. טקטיקה זו חזרה בקרב רבים ממתנדבי חושן. בעת דיון דומה על מצעד הגאווה בהרצאה בתיכון בראשון לציון הבחינו המרצים רועי וירדנה, לנוכח שאלות בקהל, בין הומואים שמתנהגים ומתלבשים ב"צורה פרובוקטיבית", שהם "מיעוט שבמיעוט", ובין "אנשים כמוני, אנשים כמוכם. רופאים, עורכי דין, פשוט הולכים יד ביד, הולכים עם חברים שלהם, וזה לגמרי לא נראה דווקא".

מתוך דו שיח מורכב זה בין המרצים לקהל אפשר לראות שבחלק מהמקרים אנשי חושן נוקטים שיח מיעוטני, כדוגמת דבריו של דניאל, על פי רוב כתגובה לדברי הקהל, אך פעמים רבות הם מגסים לשמר ולהדגיש זהות חד מינית שברוב תכניה וביטוייה דומה מאוד לנורמה ההטרונורמטיבית. הם "הולכים וצועדים", מקסימום "הולכים יד ביד", אך בכל עניין מהותי משתווים לטובי הסטרייטים, כרופאים ועורכי דין. תחת הסיסמה "שווים אבל שונים", עמדה זו מדגישה את משקל השווה. המעבר בין שני אופני השיח מתבצע לעתים תכופות. אפשר לומר שהמרצים תוחמים במשתמע תת קבוצה בתוך קהילת להט"ב הכוללת מיעוט של "מוחצנים" ו"פרובוקטיביים". מיעוט זה אינו משתלב בחברה הסובבת, ועל כן אפשר להחיל עליו את השיח המיעוטני. לעומתם, הציבור הרחב יותר של הומואים ולסביות, ובכללם רוב מרצי חושן, מתנהגים באורח נורמטיבי, ועל כן אינם נזקקים בדרך כלל להגנה של המודל הרב התרבותי. מכאן מתחיל להתברר שבצד השלילה של השיח הליברלי העיוור מגסים הפעילים להעמיד שיח חלופי גם לשיח הליברלי המיעוטני. בניגוד ל"מיעוט שבמיעוט" הם יכולים להיטמע בסביבתם כאינדיבידואלים, אך עם זאת עדיין זקוקים ללגיטימציה לצורך ביטוי פומבי של זכויותיהם כפרטים בעלי שוני, החל בזכות "ללכת יד ביד" וכלה בזכות להקים משפחה ולהביא ילדים, כפי שנבחן להלן. את העמדה החלופית הזאת כינינו שיח הסדרה אינדיבידואלי-פומבי.

משפחה אלטרנטיבית והבאת ילדים לעולם

כמעט בכל מפגש של חושן עולה לדיון, על פי רוב ביוזמת הקהל דווקא, האפשרות שהומואים ולסביות יקימו תא משפחתי אלטרנטיבי עם ילדים. אפשרות זו הופכת עד מהרה לסלע מחלוקת. במהלך הרצאה בפני צוערים במשטרה סיפר אשר על כוונתו להביא ילד לעולם עם בחורה שהכיר דרך האינטרנט. הוא זכה לביקורת נוקבת מהמשתתפים, הן על המסוגלות שלו להורות והן על הקשיים שהילד יסבול מהם. כך ענה אשר לצוערים:

לכל ילד בארץ לא פשוט. אני אתחיל פשוט לפרט. למה אנשים בצפון מביאים ילדים לעולם? הם חיים נורא קשה. למה המתנחלים שגרים בהתנחלות מביאים ילדים לעולם? למה הערבים מביאים ילדים לעולם? נורא קשה להיות ילד ערבי בארץ. נורא נורא קשה. [...] אני לא חושב שהחיים זה דבר פשוט. אני, המטרה שלי, זה לתת לילד שלי כלים להתמודד עם חיים לא פשוטים. שחם וחלילה לא יקרה... לא יודע מה.

בתגובתו להתנגדות הקהל משווה אשר את מצבם של ילדי הומואים למצבם של ילדי קבוצות אחרות ומיעוטים בחברה, אשר גם להם צפויים קשיים וסכנות. בכך הוא ממקם את התא המשפחתי האלטרנטיבי תחת המודל הרב תרבותי ומתרגם את הזכות של הומואים ולסביות להורות למודל המיעוטני.

לימור, שותפתו של אשר להרצאה בפני צוערי המשטרה, מבקשת לרכך את התנגדותם לנושא בטיעון נוסף:

חשוב לראות שאנחנו לא מזלזלים בערכים שחשובים לכם, שחשובים לנו, שחשובים להורים שלי. זאת לא הנקודה. הנקודה היא שאפשר לעשות את זה ככה, ויש גם דרך אחרת אולי. ועל הדרך האחרת הזאת אפשר לשאול שאלות. אבל גם על הדרך הרגילה אפשר לשאול שאלות.

לימור מדגישה את קיומה של ליבה תרבותית משותפת להומואים ולסביות ולכלל הציבור סביב הבאת ילדים לעולם. ההתערבות שלה מדגימה אסטרטגיה יסודית בפעילות חושן, המנסה לגייס סכמות מוכרות ומקובלות של מוסר וסדר חברתי ולהחיל אותן במבנה חברתי אלטרנטיבי. האפשרות של משפחה אלטרנטיבית אינה מוצגת כשינוי המערער את המבנה החברתי לחלוטין, אלא כחלופה המשמרת ומחזקת את הנורמה של הבאת ילדים לעולם.

ביקורת אחרת על האפשרות של הומואים ולסביות להביא ילדים לעולם קשורה בחרדה לבריאותם הנפשית של הילדים עקב היעדר דמות אב או אם. באחד הדיונים בנושא התערב יואב ארד, יו"ר חושן, וסיפק מידע מדעי אקטואלי שלפיו לא זו בלבד שהילדים הנולדים למשפחות אלו נמצאו בריאים בנפשם, אלא שאחוז ההומואים והלסביות בקרבם אינו עולה על שיעורם באוכלוסייה. "דברי ההרגעה" הללו משתלבים עם מסרים נוספים שמעבירים הפעילים כשהם נשאלים אם יחנכו את ילדיהם להיות הומואים ולסביות או להיות סטרייטים. בתשובתם מדגישים פעילי חושן פעם אחר פעם שהם מתכוונים לחנך את ילדיהם כמו כולם ושלא יכוונו את בחירת הילדים לכאן או לכאן. ההדגשה שהחינוך יהיה "רגיל" ושהנטייה המינית אינה צפויה להיות חד מינית, בצד הבאת גיבוי מחקרי לטענות, מלמדת על ניסיונם של אנשי חושן לרצות את הקהל, ובעיקר להסיר את החשש מפני גידול בשיעור ההומואים והלסביות באוכלוסייה. במילים אחרות, אם ברובד מסוים התא המשפחתי ההומו-לסבי מייצר שיח מיעוטני רב תרבותי כפי שעלה מדבריו של אשר, הרי שבמישור עמוק יותר, מעבר לדור הראשון והשני, חותרים המרצים לשלול את האופציה המיעוטנית המאיימת על הקהל. הם מדגישים שלא תפתח קהילה של הומואים ולסביות המתרבים ומשכפלים זהות הומו-לסבית קולקטיבית בקרב צאצאיהם, כמו במקרה של קהילות אתניות. בכך הפעילים כמו מבקשים להשאיר את ההשלכות של הנטייה המינית ברובד האינדיבידואלי.

מתנדבי חושן מעלים על נס את ערכי המשפחה. אלו מהם שמצהירים בפני הקהל על רצונם להביא ילדים מבקשים להדגיש בכך את השתתפותם בנורמה החשובה ביותר בחברה הישראלית, ואף על פי כן הם מעוררים התנגדות רבה בקרב הקהל. מעניין שדווקא מרצים שמצהירים שאינם מעוניינים להביא ילדים, בניגוד לנורמה השלטת, אינם זוכים כלל לביקורת. הדבר מעיד על כך שלמרות ניסיונותיהם של הפעילים למקם את הזכות להורות סביב שיח אינדיבידואלי-פומבי, להדגיש את החשיבות החברתית-ערכית של הבאת

ילדים לעולם, ולצמצם את ההשלכות המיעוטניות של גידול משפחה חד מינית מעבר לדור אחד או שניים, דומה שהקהל רואה בסוגיית המשפחה החד מינית את האיום הגדול ביותר על הסדר החברתי הקיים. איום זה חל הן על המרחב הציבורי, שבו נראות של משפחתיות אלטרנטיבית, למשל בגני הילדים, תחשוף ילדים אחרים כבר מגיל צעיר לעצם קיומם של הומואים ולסביות, והן על המרחב הפרטי, בשבירת מבנה המשפחה הגרעיני של אם אחת ואב אחד הנשואים זה לזה.

בין מְכָה לגטו: תל אביב כמרחב ציבורי ייעודי

ישנו ממד אחד של זהות מיעוטנית הזוכה למידה רבה של לגיטימציה, או לפחות נתפס כמובן מאליו מצד הקהל: סוגיית ההתמקמות של הומואים ולסביות בעיר תל אביב כמרחב גיאוגרפי קהילתי ייעודי. כבר בשלב הצגת סיפור החיים האישי מדווחים המרצים שוב ושוב על המעבר למרחב תל אביב כנקודת מפנה במימוש זהותם המינית. גם מרצים שאינם גרים בתל אביב מספרים על הגעתם התכופה לעיר לצורך השתלבות בחיי הקהילה, לבילויים ולהיכרויות. בהרצאתו בפני הצוערים במשטרה מקביל אשר את המעבר של הומו לתל אביב לעלייה של יהודי לארץ ישראל:

השתחררתי מהצבא, נסעתי קצת להודו, חזרתי, הלכתי ללמוד בתל אביב, פתאום הרגשתי סוג של הקלה. אני לפעמים משווה את זה ליהודי שעולה לארץ. זאת אומרת, אתה מרגיש כל החיים שלך שונה ואחר, ופתאום אתה מגיע למקום שכולם כמוך. אז בתל אביב לא כולם כמוני, אבל התחושה בתל אביב, ובאוניברסיטת תל אביב, מבחינתי, הייתה: הנה, יש פה עוד הרבה כמוני, ואני לא אשר ההומו, אני אשר.

המרחב הקהילתי הייעודי מוצג בדברי אשר כשלב סופי בתהליך החניכה ובמסע ליציאה מהארון של ההומו הישראלי (קפלן, 1999, עמ' 203). מרחב זה נתפס כמושא עלייה לרגל, מעין עיר קודש, שבה התיוג כהומו נגוז, והוא יכול לחיות כאחד האדם, דווקא משום שהוא מוקף בחברה של הומואים.

מצד שני, אחת ממטרותיו של ארגון חושן היא לפרוץ את גבולות הגטו הקהילתי ולהביא לידי כך שהומואים ולסביות יוכלו לחיות בנוחות וללא חשש מאפליה בכל מקום בארץ. המתח הטמון במרחב ייעודי המשמש מעין מְכָה או גטו עלה בדיון על גידול ילדים שערך מאור עם תלמידים בקיבוץ בדרום:

אז הילדים של הומואים, למשל, היום, יכולים לגור בכל מיני סיטואציות, כדי שתהיה סביבה נוחה. זאת אומרת, ילד שונה בסביבה לא מקבלת, זה לא קל לילד. גם אם היום יבוא ילד קטן אתיופי לגן, הוא לא ייהנה כל יום מהגן. אז בגלל זה עושים דברים יותר נוחים, כדי לשים אנשים שדומים אחד לשני ביחד. אז בגלל זה אנשים גרים... המון פעמים בשכונות שעם אותו נושא עניין, או אותו מוצא. וגם לי, אני חושב, יהיה הרבה יותר קל לגדל את הילדים שלי בצפון תל אביב מאשר בשדרות. אז

אני אעשה את הבחירות שלי, מצד אחד, כדי שהחיים שלי יהיו יותר קלים [...] וכדי שכלל החברה תהיה באמת מקום יותר טוב לילדים שלי, לחיות איפה שהם רוצים – אני נמצא פה, בחושן.

השוואה בין ילדים של הומואים לילדים אתיופים ממקמת לכאורה את המיעוטים המיניים באופן המפורש ביותר תחת המודל הרב תרבותי האתני. בבסיס דבריו של מאור עומדת ההנחה שהנטייה המינית של ההורים היא שוני המקרין על הילדים, מעין סטיגמה המועברת באופן בין דורי משל הייתה זהות אתנית, אף שנטייתם של הילדים אינה בהכרח חד מינית, ונראותם כחריגים ודאי אינה כשל אתיופים במישור החזותי. השימוש בשיח מיעוטני זה מוביל את מאור אל הפתרון המוכר: התמקמות במרחב תל אביב, שבה, בפשטות, החיים שלו ושל ילדיו יהיו קלים יותר. השיח המיעוטני מצייר את תל אביב כמרחב מוגן שבו יוכלו הומואים ולסביות לממש את הזהות המינית לא רק בדל"ת אמות דירתם אלא גם במרחב הציבורי, מרחב מוגן קהילתי, שבו לא יחושו עוד בביטויים של אפליה או התנכלות, לא רק במישור האינדיבידואלי אלא גם ביחס לתא המשפחתי החד מיני.

אך מדבריו של מאור משתמע גם שמדובר באילוץ ולא במטרה. אל מול התיאור הקודם של אשר, שהציג את המעבר לתל אביב כשאיפת חיים, מעין מסע למכה, מאור מציג את הבחירה הזאת כתוצאה של חוסר ברירה, כמצב מצוי אך לא בהכרח רצוי. הידחקות לגטו סביב זהות קולקטיבית אינה מצטיירת אצלו כתולדה של הגדרה פנימית, אלא כתוצאה בלתי נמנעת של תגובות הסביבה המשקפת כפייה של הזהות הציבורית על הומואים ולסביות. לבסוף, מאור מדגיש שמטרת פעילותו בחושן היא להגיע למצב שזהות מיעוטנית זו תחדל מלהתקיים. בכך עולה שוב ההעדפה של רוב הפעילים להעמיד שיח הסדרה חלופי לשיח המיעוטני, שיח אוניברסלי המאפשר לכל הומו ולסבית לגור בשדרות ולא רק בצפון תל אביב, על בסיס אינדיבידואלי ובה בעת פומבי.

סיכום

פעילות ההסברה של חושן מאירה את מאפייניה ואת מגבלותיה של הפוליטיקה של ההכרה במיעוטים מיניים בחברה הישראלית, בייחוד בחברה החילונית הנשענת על תפיסת עולם מערבית-ליברלית. בהרצאותיהם לקהל מדגישים פעילי חושן את ערך המימוש העצמי. הנטייה המינית מוצגת כתכונה מהותנית של האני וככורה שהתעלמות ממנו פירושה לא רק אי מימוש עצמי אלא פגיעה נפשית קשה ואיום על הסדר החברתי. במונחיו של סוול (Sewell, 1992) אפשר לומר שמרצי חושן מגייסים לטובת טיעוניהם סכמות של מוסר וסדר חברתי המשמשות ליבה תרבותית משותפת להם ולקהל, שעיקרה ערכי הליברליזם. הפעילים מנסים להמיר סכמות אלו ולהתאימן למבנה החברתי האלטרנטיבי שהם מציעים. אך מהו בדיוק המבנה האלטרנטיבי הזה?

תפיסת העולם הליברלית מציגה שתי עמדות עיקריות לניהול זהות ייחודית: שיח עיוור להבדלים המאפשר לנושא הזהות הייחודית להיטמע בחברה הכללית כשווה בין שווים, ואף מצפה ממנו שנהג כך, ולחלופין שיח הסדרה מיעוטני המצפה מנושאי הזהות הייחודית

להתקבץ יחדיו סביב המאפיינים המייחדים אותם לפי עקרון החברה הרב תרבותית (טיילור, 2003). הקהל שעמו נפגשים פעילי חושן, שהוא חילוני ברובו, משתף פעולה עם העמדה הראשונה ומקבל את זכות המימוש העצמי של הומואים ולסביות כל עוד אינה חורגת מהמסגרת הפרטית. לעומת זאת, ביטוי של זהות חד מינית במרחב הציבורי, כגון מצעדי גאווה או ייצוג ונוכחות של תא משפחתי עם ילדים בציבור, מתפרש על ידם במסגרת השיח המיעוטני וזוכה להתנגדות כמעט גורפת, למעט ביחס להתקבצות בתל אביב הנתפסת כגטו קהילתי לגיטימי. נוסף על כך, המרצים מבקשים למקם עצמם כאנשים נורמטיביים שיכולים להשתלב בסביבתם כפרטים, אך לא אחת תגובות הקהל כופות עליהם תפיסה של זהות קולקטיבית ובוחנות אותם לאור דימויים פומביים סטריאוטיפיים כ"פרובוקטיביים" ו"מוחזנים". הקהל מציג אפוא תביעה בלתי אפשרית: הוא מאשים את הפעילים בכך שהומואים ולסביות נוקטים ביוזמתם אסטרטגיה של בידול במקום להשתלב בחברה הכללית ברוח התפיסה הליברלית, אך בהתנגדותו לנראות הומו-לסבית מחוץ לגבולות תל אביב ובתיוגה מלכתחילה כפרובוקטיבית הוא דוחק אותם בפועל לעמדה מיעוטנית מתבדלת. שיח ההסדרה המיעוטני הוא בה בעת שיח של הדרה.

לנוכח דיאלקטיקה זו במפגש עם הקהל מנסים פעילי חושן לבסס את זכותם להכרה באמצעות עמדה אסטרטגית שלישית, שאותה כינינו שיח הסדרה אינדיבידואלי-פומבי. בבסיס עמדה זו נחה תביעה להסדר זכויות אינדיבידואליות כגון זוגיות והורות שיש להן ביטויים פומביים, למשל הליכה יד ביד בציבור, אך אינן יוצרות בהכרח בידול קבוצתי. שיח זה מבקש להיטמע בחברה הסובבת ובד בבד לשמור על הזכות לשוני על בסיס אינדיבידואלי. בכך הוא שונה מהשיח הליברלי העיוור, המונע הסדרים מיוחדים לקבוצות מיעוט ומתרגם את עקרון ההטמעה למחיקת הנראות של זהות חד מינית והחלפתה בזהות פומבית הגמונית הטרור-נורמטיבית, בבחינת "היה הומו באוהלך וסטרייט בצאתך". השיח האינדיבידואלי-פומבי שונה גם מהשיח המיעוטני בכך שאינו טוען לנבדלות על בסיס קבוצתי ומסתייג מהסדרים קבוצתיים ברוח הדגם הרב התרבותי האתני, כגון מגורים במרחב ייעודי או המשכיות בין דורית.

המחקר הנוכחי מלמד שכדי לעמוד על המשא ומתן להכרה המתנהל בין הפעילים לשינוי חברתי ובין הציבור יש לנתח תהליכי ניהול זהות הן במישור הפנים-ארגוני והן במישור החוץ-ארגוני ולהתחקות על מגוון הדרכים שבהן השחקנים באינטראקציה עשויים לפרש את השיח המתפתח בשדה (Steinberg, 2002). מחקרים על תנועות חברתיות חדשות מצאו שהפעילים חותרים לגבש זהות קולקטיבית כתנאי לביסוס והאחדה של פעילותם (Gamson, 1995); באשר למנגנונים התרבותיים והארגוניים המביאים ליצירת זהות זו (Polleta & Jasper, 2001); במקרה של חושן עלה שרוב המתנדבים דווקא מסתייגים מתיוג אוטומטי כנציגים של קהילה קולקטיבית. התרבות הארגונית המתפתחת בחושן משכיחה לגבש את דפוסי פעילותם וליצור ארגו כלים משותף, אך היא עושה זאת באמצעות פרקטיקות המדרבנות מלכתחילה הדגשה של מרכיבים אינדיבידואליים בזהות הפעילים. בתהליך ההכשרה לומדים המתנדבים לבנות נרטיב אישי אותנטי שמטרתו להוביל לשינוי עמדות דרך הזדהות רגשית עם חוויות חיים המשותפות לקהל ולמרצים. למעשה, המרצים שואבים סיפוק מפעילות ההרצאות ומעריכים את הצלחתם לאו דווקא בהתאם ליכולתם לחולל שינוי בפועל בתפיסות הקהל כלפי להט"ב כי אם בהתאם למידה שההרצאה מרגשת את הקהל במישור

החווית. עוד עולה שמי שמנסה לאפיין ולגבש את הפעילים תחת זהות קולקטיבית ואחידה הוא הקהל דווקא, הרואה בהם נציגים של קבוצת מיעוט מאורגנת. הפעילים אמנם שואפים לנקוט מהלך הסברה, שבדומה לתהליך האישי של יציאה מהארון מבקש לחשוף את הזהות האינדיבידואלית ולהדגיש את האני האוטנטי, אך מהמחקר עולה שהמהלך ההסברתי של יציאה אל הציבור כופה עליהם זהות קולקטיבית ומייצר פרשנות פומבית סטריאוטיפית שכמו ממסכת מחדש ומעלימה את הזהות האינדיבידואלית. ניתוח המשא ומתן המתנהל על דילמת הייצוג מגלה שבצד הפרשנות המקובלת הרואה בתביעה להכרה מעבר ממצב של הסתרה למצב של נראות הומו־לסבית במרחב הציבורי, הפוליטיקה של ההכרה בחברה ליברלית רב תרבותית כרוכה גם בהתמודדות עם מיסוך מסוג חדש, הכופה הצגת זהות קולקטיבית ופומבית המתיישבת עם דרישות הקהל מקבוצת המיעוט.

מקורות

- בן-ישראל, ר' (1998). שוויון הזדמנויות ואיסור אפליה בעבודה. תל אביב: האוניברסיטה הפתוחה.
- גופמן, א' (1963 [1983]). סטיגמה. תל אביב: רשפים.
- (1980). הצגת האני בחיי היום-יום. תל אביב: דביר.
- גלזמן, מ' (1997). הכמיהה להטרסקסואליות: ציונות ומיניות באלטנוילנד. תיאורית וביקורת, 11, 145-162.
- גרוס, א' (2000). מיניות, גבריות, צבא ואזרחות: שירות הומואים ולסביות בצה"ל במשקפיים השוואתיים. פלילים, ט', 95-183.
- גרוס א' וזיו, ע' (2003). בין תיאורית לפוליטיקה: לימודים הומו־לסביים ותיאורית קווירית. בתוך י' קדר, ע' זיו וא' קנר (עורכים), מעבר למיניות: מבחר מאמרים בלימודים הומו־לסביים ותיאורית קווירית (עמ' 9-44). תל אביב: הקיבוץ המאוחד.
- הראל, א' (2001). עלייתה ונפילתה של המהפכה המשפטית ההומוסקסואלית. המשפט, 12, 19-10.
- חושן (ללא תאריך). מי אנחנו? אוחזר בתאריך 19 בינואר 2009 מתוך www.hoshen.org.
- טיילור, צ' (2003). הפוליטיקה של ההכרה. בתוך: א' נחתומי (עורך). רב תרבותיות במבחן הישראליות (עמ' 21-52). ירושלים: מאגנס.
- טמיר־יצחקי, ש' (2000). הזכות לשוויון של הומוסקסואלים ולסביות. הפרקליט, מ"ה, 94-127.
- יונאי, י' (1998). הדין בדבר נטייה חד־מינית: בין היסטוריה לסוציולוגיה. משפט וממשל, ה, 531-586.
- יקיר, ד' וברמן, י' (2008). נישואין בין בני אותו המין: האומנם הכרחי? האומנם רצוי? משפט מעשי, א, 169-178.
- מקינטוש, מ' (2003). התפקיד ההומוסקסואלי. בתוך י' קדר, ע' זיו וא' קנר (עורכים), מעבר למיניות: מבחר מאמרים בלימודים הומו־לסביים ותיאורית קווירית (עמ' 45-58). תל אביב: הקיבוץ המאוחד.

- פרייזר, נ' (2004). מחלוקה להכרה? דילמות של צדק בעידן 'פוסט-סוציאליסטי'. בתוך ד' פילק וא' רם (עורכים), שלטון ההון: החברה הישראלית בעידן הגלובלי (עמ' 270-297). ירושלים: מכון ון ליר.
- סדג'וויק, א' (2003). האפיסטמולוגיה של הארון. בתוך י' קדר, ע' זיו וא' קנר (עורכים), מעבר למיניות: מבחר מאמרים בלימודים הומור-לסביים ותיאוריה קווירית (עמ' 303-328). תל אביב: הקיבוץ המאוחד.
- קפלן, ד' (1999). דוד ויהונתן וחיילים אחרים. תל אביב: הקיבוץ המאוחד.
- Bamberg, M. (2004a). Narrative discourse and identities. In J. C. Meister, T. Kindt, W. Schernus & M. Stein (Eds.), *Narratology beyond literary criticism* (pp. 213–237). Berlin & New York: Walter de Gruyter.
- (2004b). Positioning with Davie Hogan. In C. Lightfoot & C. Daiute (Eds.), *Narrative analysis—Studying the development of individuals in society* (pp. 135–158). London: Sage.
- Bernstein, M. (2005). Identity politics. *Annual Review of Sociology*, 31(1), 47–74.
- Blumer, H. (1969). *Symbolic interactionism: Perspective and method*. Englewood Cliffs, NJ: Prentice Hall.
- Brickell, C. (2000). Heroes and invaders: Gay and lesbian pride parades and the public/private distinction in New Zealand media. *Gender, Place and Culture*, 7(2), 163–178.
- Charon, J. M. (1989). *Symbolic interactionism: An introduction, an interpretation, an integration*. Englewood Cliffs, NJ: Prentice Hall.
- Duncan, N. (1996). Renegotiating gender and sexuality in public and private spaces. In N. Duncan (Ed.), *Bodyspace: Destabilizing geographies of gender and sexuality* (pp. 126–183). New York: Routledge.
- Fine, G. A. (1995). *Public narration and group culture: Discerning discourse in social movements*. In H. Johnston & B. Klandermans (Eds.), *Social movements and culture* (pp. 127–143). Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Gabb, J. (2005). Locating lesbian parent families: Everyday negotiation of lesbian motherhood in Britain. *Gender, Place and Culture*, 12 (4), 419–432.
- Gamson, J. (1995). Must identity movements self-destruct? A queer dilemma. *Social Problems*, 42(3), 390–407.
- Johanston, H., Larana, E. & Gusfield, R. J. (1994). Identity, grievances, and new social movements. In H. Johanston, E. Larana & R. J. Gusfield (Eds.), *New social movements—From ideology to identity* (pp. 3–35). Philadelphia: Temple University Press.
- Kama, A. (2000). From *terra incognita* to *terra firma*: The logbook of the voyage of gay men's community into the Israeli public sphere. *Journal of Homosexuality*, 38(4), 133–162.

- (2005). An unrelenting mental press: Israeli gay men's ontological duality and its discontent. *Journal of Men's Studies*, 13(2), 169–184.
- Maclure, J. (2003). The politics of recognition at an impasse? Identity politics and democratic citizenship. *Canadian Journal of Political Science*, 36(1), 3–21.
- Melucci, A. (1980). The new social movements: A theoretical approach. *Social Science Information*, 19(2), 199–226.
- (1995). The process of collective identity. In H. Johnston & B. Klandermans (Eds.), *Social movements and culture* (pp. 41–63). London: Routledge.
- Offord, B. (2001). The queer(y)ing of Australian public culture discourse: Activism, rights discourse and survival strategies. *International Journal of Sexuality and Gender Studies*, 6(3), 155–179.
- Orbe, M. (1996). Laying the foundation for co-cultural communication theory: An inductive approach to studying “non-dominant” communication strategies and the factors that influence them. *Communication Studies*, 47(3), 157–176.
- Polleta, F. & Jasper, J. (2001). Collective identity and social movements. *Annual Review of Sociology*, 27, 283–305.
- Reger, J. (2002). More than one feminism: Organizational structure and the construction of collective identity. In D. S. Meyer, N. Wittier & B. Robnett (Eds.), *Social movements: Identity, culture and the state* (pp. 171–184). New York: Oxford University Press.
- Seidman, S. (1993). Identity and politics in a “postmodern” gay culture: Some historical and conceptual notes. In M. Warner (Ed.), *Fear of a queer planet: Queer politics and social theory* (pp. 105–139). Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Sewell, W. H. (1992). A theory of structure: Duality, agency, and transformation. *American Journal of Sociology*, 98(1), 1–29.
- Snow, D. A. & McAdam, D. (2000). Identity work processes in the context of social movements: Clarifying the identity/movement nexus. In S. Stryker, J. T. Owens & W. R. White (Eds.), *Self, identity, and social movements* (pp. 41–67). Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Stanley, S. & Billig, M. (1994). Dilemmas of storytelling and identity. In C. Lightfoot & C. Daiute (Eds.), *Narrative analysis: Studying the development of individuals in society* (pp. 159–172). London: Sage.
- Steinberg, W. M. (2002). Toward a more dialogic analysis of social movement culture. In D. S. Meyer, N. Wittier & B. Robnett (Eds.), *Social movements: Identity, culture and the state* (pp. 208–227). New York: Oxford University Press.
- Swidler, A. (1995). Cultural power and social movements. In H. Johnston & B. Klandermans (Eds.), *Social movements and culture* (pp. 25–40). London: Routledge.

- Taylor, V. & Whittier, N. (1995). Analytical approaches to social movement culture: The culture of woman's movement. In H. Johnston & B. Klandermans (Eds.), *Social movements and culture* (pp. 163–178). Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Warner, M. (1993) Introduction. In M. Warner (Ed.), *Fear of a queer planet: Queer politics and social theory* (pp. vii–xxx). Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Wood, P. b. & Bartkowski, J. P. (2004). Attribution style and public policy: Attitudes toward gay rights. *Social Science Quarterly*, 85, 58–74.

כלוב הברזל של האתניות

מירב אהרון*

תקציר. עיר הלאום המודרנית אשדוד רוויה במופעים תרבותיים-פוליטיים הנתפסים כאישור נוסף לתיאוריה הרב תרבותית. במאמר זה, הנשען על המסורת של סוציולוגיה ואנתרופולוגיה אורבנית, תחום דעת המבקש לקשור בין מבנים פיזיים למבנים תרבותיים, אטען שחרשי התרבות, מפיקי הזיכרון מקרב הקבוצות החברתיות באשדוד אינם מבקשים להיבדל וליצור חלופה לנרטיב המרכזי. שלא כצפוי, פעולות הזיכרון וההנצחה של קבוצות אלה הן דווקא אמצעי להשתייך לקהילת הלאום. עוליה-מהגריה של מדינת ישראל בפתחו של האלף השלישי, לאחר שכשלו ניסיונותיהם לתבוע ולקבל שייכות כשוויים, אימצו אסטרטגיה שאותה אכנה "השתתפות מובחנת". מניתוח פעולותיהם עולה שכדי להשתייך לקהילת הלאום הם חייבים להיבדל תחילה, ואין פעולת היבדלות יעילה מזו האתנית. זהו כלוב הברזל של האתניות: האתניות אינה רק קטגוריה מבחינה ומדירה אלא כרטיס כניסה, אישור מעבר חברתי, מוסדי ופוליטי.

מבוא

"כולם כאן הלכו בכזו, הלכו ובכזו, כי הם ראו את הבית של סבתא שלהם. נגעתי בשורשים שלהם", כך תיארה בפניי רשל כצנלסון, רכות תרבות במתנ"ס ברובע באשדוד, המיושב ברובו במהגרים יהודים ממדינות חבר העמים, את ההתרגשות שאחזה במבקרי פסטיבל העיירה היהודית שייסדה בעיר. מדובר היה בהפקה גדולה, שבה הובטח למבקרים: "נחווה את עולמו של מארק שאגאל, עם בתי העיירה, בעלי החיים, הכנר על הגג, הכלה וזר הפרחים, ניזכר בבית סבא עם ריחות המטעמים של סבתא. העבר ילווה אותנו בעתיד".

תובנה מרכזית היא במדעי החברה שעמידה על האופן שבו אנשים זוכרים את עברם פירושה עמידה על זהותם הקולקטיבית (Gillis, 1994). פעולת הזיכרון, ההבניה החברתית של העבר, מעלה שאלות מרכזיות בפני כל קבוצה חברתית: מי היינו, מי אנחנו ומה אנחנו

* המחלקה לארכיטקטורה, בצלאל והמרכז לעירוניות ותרבות ים תיכונית, בת ים
 ברצוני להודות למאיר כנפו, מארגון יוצאי ההעפלה בצפון אפריקה, ליהושע פפרני, ראש ארגון נכי המלחמה בנאצים באשדוד, לחבר המועצה ארקדי בובר ולסגן ראש העיר ולדימיר גרשוב. תודה למנחי עבודת הדוקטורט שעליה מתבסס חיבור זה, הפרופסורים ג'ון קומרוף, חיים חזן ורוגן שמיר. תודה לדרור אסנת על דיאלוג אין סופי. תודה מיוחדת לאינה לייקין, חברה ושותפה לדרך. תודה לתמיר ארוז על הערותיו החכמות, ותודה לצלמת הבית, לימור אדרי, שארכיון הצילומים יקר הערך שלה תמיד פתוח בפניי.

רוצים להיות. כך ניתוח ותיעוד של פעולות זיכרון והנצחה הפכו לכלי בידי אנתרופולוגים, היסטוריונים וסוציולוגים שביקשו להבין את הבניית זהותן הקולקטיבית של קבוצות חברתיות.

בעשורים האחרונים ניתנה תשומת לב רבה לפעולות של זיכרון והנצחה כזירה מרכזית לכינונה של הזהות הקולקטיבית הלאומית (בהקשר הישראלי ראו למשל אלמוג, 1992; הנדלמן וכ"ץ, 1998; עזריהו, 1995; Zerubavel, 1995). המחקרים הניחו שכדי להבין את הזהות הלאומית הציונית יש להבין את מוטיאונים המתיישבים, את האנדרטאות ואת טקסי הזיכרון והעצמאות. גוף מחקרי זה עמד על האפקטיביות של טקסי הפקת הזיכרון מלמעלה, מטעם המדינה וסוכניה המרכזיים. המדינה כמי שמחזיקה בארכיונים ובמסמכים נתפסה כסוכנת הזיכרון המרכזית, ואתרי הנצחה ציבוריים נתפסו כאתרי הזיכרון המרכזיים.

משנות התשעים החלו להיאסף עוד ועוד עדויות על פעולות זיכרון מלמטה – קרי פעולות ספונטניות לכאורה (שאפשר לזהותן לפי השימוש באלבומי תמונות משפחתיים, בארכיונים משפחתיים ובאתרי אינטרנט), שהציעו נרטיבים מגוונים שמחקרים רבים זיהו בהם חלופה לנרטיב המרכזי.

מגמה זו, של פעולות זיכרון מלמטה, נחקרה על פי רוב מנקודת המבט של התיאוריה הרב תרבותית, שבה אתמקד בחיבורי זה. מתוך המחשבה הרב תרבותית, תיאור האירוע שבו פתחתי, פסטיבל העיירה היהודית שזכה להצלחה גדולה בעיר הלאום המודרנית אשדוד, הוא דיווח אתנוגרפי המתווסף לסדרה ארוכה של דיווחים על הנעשה בערים של הגירה ברחבי העולם המערבי, שלפיהם קבוצות מהגרים מחיות את תרבותן ואת ערכיהן בשכונות ובמרחבים אורבניים שבהם הן זוכות לדומיננטיות.

מושג הרב תרבותיות מעניק לגיטימציה לריבוי האתני והדתי בעולם המערבי ומטיל על המדינה לאפשר את קיומו (Kymlica, 1995). אירועים כמו פסטיבל העיירה היהודית נתפסים כפעולות של החייאה תרבותית, כסימנים של השמעת קול נפרד, של יצירת הבדל לצורך התפתחות תרבותית בקהילות של מיעוטים. ההנחה שבבסיס תפיסה זו היא שקבוצה תרבותית בעלת זהות קולקטיבית נפרדת ומפותחת היא כלי להבטחת חירויות היחיד, משום שהיא ממלאת תפקיד מכריע בגיבוש זהותו וזירה שבה מוענקת משמעות וממשות לפעולתו של הפרט (גנו, 1998, עמ' 347).

על סמך ארבע שנים של מחקר אתנוגרפי באשדוד אטען שביחס לעוליה-מהגריה היהודים של מדינת הלאום המודרנית, אין לראות באירועים מעין אלה סימן לפריחה של רב תרבותיות. עוד אטען שחרשי התרבות ומפיקי הזיכרון מקרב הקבוצות השונות באשדוד אינם מבקשים להיבדל, ליצור נרטיבים חלופיים ולשחזר או להנציח את מכלול הסמלים והמיתוסים שעמם הם מזוהים. תחת זאת, ושלא כצפוי, למדתי באשדוד שפעולות זיכרון והנצחה הן בבחינת אמצעי להשתייך לקהילת הלאום. עוליה-מהגריה של מדינת ישראל בפתחו של האלף השלישי, לאחר שכשלו נסיונותיהם לתבוע ולקבל שייכות כשוים, אימצו אסטרטגיה שאני מכנה "השתתפות מובחנת". מניתוח פעולותיהם עולה שכדי להשתייך לקהילת הלאום הם חייבים להיבדל תחילה, ואין פעולת היבדלות יעילה מזו האתנית.

במושג השתתפות מובחנת אבקש להכיל ולהמשיג עיקרון פשוט ומפתיע: אפשר להשתייך לקהילת הלאום באמצעות אימוץ הקטגוריה האתנית. הקטגוריה האתנית אינה מטילה איום על הזהות הלאומית, ואף להפך, קבוצות עולים-מהגרים שנתכדתה תקוותם לשוויון והכלה

כפרטים, החיו והמציאו את זהותם האתנית לא כחלופה אלא כמסלול ניעות תרבותי אל היכלי מדינת הלאום. בניגוד למניפסטים מוצהרים ולתפיסת אזרחות ליברלית שבה קודש הפרט ולא הקבוצה, מדינת לאום דמוקרטית המבוססת על קבוצות מהגרים הופכת אפשרית עבורם רק כשהם מאורגנים בקבוצות. הקטגוריה האתנית היא הקטגוריה היעילה ביותר בשבילם להתגבש בקבוצה ולתבוע שייכות וקיום במדינת הלאום.

טענה זו מאירה באור חדש תובנות מרכזיות בדיון בחברה בישראל, ואלה גם יהיו תרומותיו העיקריות של חיבור זה:

1. המושג השתתפות מובחנת מאיר באור חדש את המושג אתניות ומעניק לו סגולות חדשות אל מול הלאומיות. אימוץ של זהות אתנית מאפשר לקבוצות רבות של עולים-מהגרים דווקא להשתייך לקהילת הלאום, ולא להיבדל ממנה. המושג מסמן את הזיקה בין שני דפוסים הפוכים כביכול: השתתפות והיבחנות.
2. לטענה זו שתי השלכות תיאורטיות: ראשית, היא מבקרת את המחשבה הרב תרבותית. התחלתי את דרכי המחקרית באשדוד מתוך עניין רב בדיון ברב תרבותיות, וסברתי שהוא יספק לי ארגו כלים יעיל לניתוח יומני השדה, אך התבררתי. למרות המאמץ הרב שעשיתי, המציאות האשדודית סירבה לציית להיגיון זה ודרשה חשיבה מורכבת וחדשה. תרומה תיאורטית אחרת היא פיתוח הדיון במושג הגבול ומיצוי הפוטנציאל שלו בהבנת היחס שבין קהילות וקבוצות חברתיות במרחב אורבני נתון.
3. מהבחינה הדיסציפלינרית, מושג ההשתתפות המובחנת נובט במפגש שבין הסוציולוגיה של הזיכרון והאנתרופולוגיה האורבנית. פעולות ומבנים של זיכרון משוקעים לא אחת בתוך הקשר אורבני נתון. כך אי אפשר להבין את תהליך הקמתה של האנדרטה להנצחת הקהילות שנספו בשואה בגרמניה בלי להבין את ברלין כזירה פיזית, חברתית ופוליטית (Dekel, 2008), ואי אפשר להבין את פעולת הזיכרון סביב הפיגוע במגדלי התאומים בלי להבין את נבכי העיר ניו יורק. בישראל, הפוטנציאל של נקודת המפגש הזאת רחוק מלהגיע למיצוי¹.
4. תרומה רביעית וצנועה הרבה יותר מצויה בממד החברתי-היסטורי: בניגוד לשיח האינטלקטואלי הער על גלובליזציה, טרנס-לאומיות ופוסט-לאומיות, אתנוגרפיה של פעולות זיכרון והנצחה של קבוצות עולים-מהגרים באשדוד מלמדת על חיזוק כוחה של הלאומיות. שנות המחקר האתנוגרפי (2000-2004) היו שנות האינתיפאדה השנייה ותקופה של משבר כלכלי, וכפי שלימד אותנו דורקהיים, בימים אלה פורחת הסולידריות, וכוחה של הלאומיות נתון בסימן עלייה.

המחקר כלוב הברזל של האתניות נכתב מתוך תחום הדעת של הסוציולוגיה והאנתרופולוגיה האורבנית, המבקש לקשור בין מבנים פיזיים למבנים תרבותיים, בין שפת התכנון לשפת האנשים. נתיב זה אינו מציית לנתיבי קריאה מוכרים. הוא דורש לשלב בין ניתוח חברתי-היסטורי של העיר ותושביה ובין ניתוח של המרחב הפיזי שלה, בד בבד עם מחקר אתנוגרפי. שילוב זה מקשה על החוקר ליצור קוהרנטיות, משום שהוא אינו מדבר עם קהילה מקצועית

1 הוא הגיע לכדי בשלות בדיון על פעולות הזיכרון הקשורות לרצח רבין בעיקר בשל היות הרצח אירוע פוליטי שהתרחש בכיכר העיר (דקל, 2000; חזן, 1997; Vinitzky-Seroussi, 1998).

אחת: במחקרו ימצאו עניין חוקרים של מדיניות ציבורית, מתכננים, אדריכלים, היסטוריונים, וכמובן סוציולוגים ואנתרופולוגים ממגוון תחומים. זה כוחו של המאמר, ומכאן גם פגיעותו. מתודולוגית, השילוב בין מחקר חברתי-היסטורי, ניתוח של מרחב אורבני ואתנוגרפיה יכול להאיר כל אחת משיטות חקירה אלה כחלקית ולא מספקת. אני תקווה שהשלם שחיבור זה יציע יעלה על סך חלקיו.

המאמר בנוי משני חלקים מרכזיים ומדבר בשתי שפות מחקריות. החלק הראשון מתבסס על חקירה חברתית-היסטורית של מרחב אורבני. בחלק זה אבקש לעקוב אחר ההבניה החברתית של עיר חדשה בישראל, אשדוד. אראה כיצד לנוכח תהליכים כלכליים, תכנוניים ופוליטיים הייתה האתניות לקטגוריה מרכזית בארגון החיים החברתיים בעיר. במילים אחרות, אעקוב אחר ההבניה החברתית והפיזית של האתניות. העיר ותושביה אינם מופיעים בחלק זה כרקע או במסגרת הצגת שדה אלא כנושא המחקר. חלק זה הוא בבחינת תיאוריה, תיאור שהוא גם הסבר. במקרה זה, תיאוריה של אתניות הצומחת מחשיבה חדשה על מושג הגבול ומביקורת על המחשבה הרב תרבותית.

החלק השני מתבסס על חקירה אתנוגרפית ומנסה לענות על השאלה מה אפשר ללמוד מפעולותיהם של האנשים בתוך המרחב האורבני והחברתי של אשדוד. חלק זה כולל שני דיווחים על פעולות הנצחה וזיכרון של שתי הקבוצות החברתיות הגדולות והדומיננטיות בעיר, העולים ממערב רוסיה והעולים החדשים-ישנים מצפון אפריקה. הפרשנות של הדיווח האתנוגרפי עולה מתוך דיון במרחב העירוני הפיזי-חברתי כפי שתואר בחלק הראשון של המאמר. האתנוגרפיה בחיבור זה אינה ליבת המחקר אלא רגל אחת שוות כוח לניתוח העיר והסוציולוגיה שלה. תיאוריות של גבול ישמשו כאן מכשיר מרכזי להנהרה ולפענוח של הקשר שבין סוגיות מרחביות ובין עלייתן ונפילתן של קטגוריות חברתיות, במקרה זה האתניות. גם יצירתו של מרחב וגם יצירתה של קטגוריה כרוכות בהתבדלות ובהנחת קווי גבול. מאמר זה מציע להשתמש בתיאוריות של גבול כדרך מרכזית לניתוח ההבניה החברתית של המרחב ושל הקטגוריה החברתית.

שאלת המחקר ומושגים מרכזיים

דמיינו אדם, מהגר, עולה, שבא לישראל מתוקף חוק השבות. במולדתו הוא יהודי. הוא יודע זאת, הקהילה המקיפה אותו יודעת זאת. יהדותו אינה תמיד סיבת הגעתו, אך היא תמיד אישור הכניסה שלו לישראל. הוא נוחת בישראל, יורד מכבש מטוס או יוצא מבטן אונייה, ובאחת חדל להיות יהודי ומתחיל להיות רוסי או מרוקאי, גרוזיני או אתיופי.

"כשהבנתי את זה", אמר לי ז'אק, שאותו פגשתי בכנס השנתי של ארגון פעילי המחותרות וההעפלה ואסירי ציון מצפון אפריקה, "היינו בשיחה עם אבא אבן ואני קמתי ושאלתי אותו: תגיד לי את האמת, האם המדינה קלטה יהודים או קלטה עדות? ואפילו לדיפלומט הגדול לא הייתה תשובה בשבילי".

לא רק לדיפלומט הגדול אין תשובה עבור ז'אק. דורות של חוקרים ביקשו לתעד, לבטא ולהבין את הדואליות הזאת, שכפי שז'אק מתאר באופן דרמטי ומדויק, נוצרת כבר עם צעדיו הראשונים של האדם בארץ.

סגרגציה, אינטגרציה, אסימילציה, מודרניזציה ותרבות נעשו מושגים נפוצים וביטאו מחשבה מחקרית דיכוטומית. המחשבה הרב תרבותית, גם אם נטען אחרת, שיתפה פעולה עם ההיגיון הדואלי הזה, בעיקר משום שטענה בזכותו של ההבדל (יונה, 2005). ניתוח במונחי ההבדל לא רק תיעד והמשיג מציאות חברתית נתונה, אלא גם תרם לייצורה ולקייבועה. במסגרת דיון בהיבטים המרחביים של המחשבה הרב תרבותית טוען יונה (2005, עמ' 160) שאחד הביטויים הקונקרטיים שלה הוא קיום מובחן במגורים, במרחבים ציבוריים ובמערכות חינוך. הבידול, על פי יונה, פועל כמגן על הקבוצה רק בתנאי שהוא משקף העדפה של בני הקבוצה עצמם ושהוא לא נועד להנציח אפליה נגדם.

שיקוע של מחשבה זו בהקשרים אורבניים קונקרטיים מגלה שהבידול המרחבי אינו פרי רצונן של קבוצות מיעוט ואינו (רק) אסטרטגיה של קבוצות הגמוניות להדיר את קבוצות המיעוט. חקירה חברתית-היסטורית על התהוותם של מרחבים אורבניים סגרגטיביים מכוונת את הדיון לנתיבים אחרים ומסייעת לנו לפרק דינמיקה אורבנית שבה יחסי כוח משתקפים בעשרות צורות וכיוונים. חיבור זה נסמך על המסורת של הסוציולוגיה האורבנית כפי שנוסדה ופותחה בשיקגו של תחילת המאה העשרים. הסוציולוגיה האורבנית חקרה את התהוותם של מרחבים אורבניים סגרגטיביים ואת פעולתן של קבוצות אתניות בתוכם. מבחינה תיאורטית, מחקרים פורצי דרך בשכונות סגרגטיביות בכרך אורבני, כמו בנקודות המגע ביניהן, סיפקו לנו שפות וכלים תיאורטיים לתעד ולהבין את האופנים שבהם אנשים (רובם בני קבוצות מיעוט ומהגרים) מיישבים את הדואליות שבזוהותם (Gans, 1962; Park, 1962; Burgess & McKenzie, 1925; Thomas & Znaniecki, 1918; Marwell, 2007; Venkatesh, 2000; Taub & Wilson, 2006).

הטענה הרב תרבותית בזכות ההבדל משמרת תפיסה שלפיה הגבול הוא נקודת הפרדה, נקודה של הבדל והיבחנות. באשדוד למדתי שגבול אינו רק מקום של הפרדה, אלא גם מקום של מגע וחיכוך. עצם קיומו של גבול דורש שיתוף פעולה, תקשורת, תיאום והזנה הדדית. יותר מכך, עצם קיומו של גבול הוא הדחף או המניע לחצייתו. אנג'ל (Engle, 1998) לימדה אותנו על מנגנוני הגבול שבין שכונות סגרגטיביות בכרך בהקשרים של פשע ושל אתניות. במקרה הישראלי, אדריאנה קמפ (2000) לימדה אותנו על מנגנון זה ביחס לגבול הלאומי, הן כמרחב גיאופוליטי והן כמרחב תרבותי.

אני מציעה את המושג השתתפות מובחנת כדי לבטא מורכבות זו. איכותו של המושג כמושג המחבר את ההשתתפות עם ההיבחנות קשורה בתפיסה של גבול כמקום של מפגש ולא רק כמקום של הפרדה והבדל. ההשתתפות המובחנת היא בראש ובראשונה פעולה, והרי רק פעולה באזור הגבול מגלה את פניו הכפולות. ההשתתפות המובחנת היא מעשה שתכליתו השגת הכרה וקיום (Taylor, 1992). מעשה זה נוצר בנקודה שבה חברי הקבוצה מבינים שהקטגוריה האתנית שדבקה בהם במפתיע – רוסים, מרוקאים, אתיופים – אינה רק הסיבה והתוצאה לשוליותם ולהפרדתם, אלא גם נקודת החיבור שלהם. יתרה מזאת, מרגע שהתמסדה הקטגוריה האתנית, היא סללה עבורם דרך למרכו, אפשרות לקחת חלק. אחת הדוגמאות המוכרות לכך היא השימוש של חברות מהגרים בעיתונות בשפת האם שלהם. במשך שנים התפרשה הקריאה בעיתונות בשפת האם כביטוי של סגרגציה והיבחנות, אך למעשה היא משמשת נתיב של חיבור (בייחוד עבור האוכלוסייה המבוגרת) למרחב החדש (כספי ואליאס, 2000). לשון אחר, ההיבחנות וההשתתפות אינן מוציאות זו את זו. אדרבה, בתנאים של הגירה אי אפשר להבין את האחת בלי רעותה.

"האם המדינה קלטה יהודים או קלטה עדות?" שואל ז'אק את אבא אבן. שאלה זו היא שאלה מתריסה, מרה. היא נולדה מתוך כאב ותסכול. כשביקשו ז'אק וחבריו להשתייך ולהתקיים בחברה הישראלית כחלק מקבוצת שווים רלוונטית למדינת הלאום, קבוצת היהודים, כמו רבים ממהגריה-עוליה של מדינת ישראל ממדינות אפריקה ואסיה, הם התאכזבו. הם מודרים, הם מוגלים אל הפריפריה, אל שוק העבודה השניוני. באשדוד פגשתי קבוצה של יהודי צפון אפריקה שהגיעו לארץ בשנות השישים מתוך הבורגנות הפרנקופונית: מנהלי בנקים, רופאים, קבלנים. בסיפור חייהם תהליך הקליטה אינו אלא תהליך של הדרה. להדרה זו יש שם בשיח הציבורי: אפליה, מילה שהדהדה שוב ושוב בראיונות הרבים שקיימתי. בניסוחו של דנץ' (Dench) אצל באומן (Bauman, 2001, p. 94):

Minority individuals suspended in limbo between the promise of full integration and the fear of continued exclusion.

פעולות שעשו כפרטים המבקשים פרנסה והכרה נהדפו שוב ושוב, אבל כקבוצה אתנית תמיד היה להם מקום, על פי רוב כקישוט לסיסמאות לאומיות של קיבוץ גלויות ו"יחד שבטי ישראל". הדגש בדברים אלה אינו האתניות אלא הקבוצה. מתוך פעילות במגוון זירות (הזירה הכלכלית, הדתית והפוליטית) לומדים המהגרים את חשיבות ארגונם כקבוצה. האתניות התגלתה כקטגוריה אפקטיבית ביצירת דבק חברתי המסמן את גבולות הקבוצה. היא נתפסת כטבעית, כזאת שאינה בת ערעור, והיא מתגבשת בנקודות גבול, במפגש, בנקודות החיכוך. "זה בגלל הנמל שהפכנו להיות מרוקאים", אומרים פועלי נמל אשדוד לדרור אסנת (2004). בעבודתו טוען אסנת שהמאבק על האפשרות לעבוד בנמל ייצר את מהגרי צפון אפריקה כמרוקאים. ערב המאבק על העבודה לא היה ברור למהגריה של אשדוד מתוניס, ממרוקו ומאלג'יר שהם יחידה חברתית אחת. פעמים רבות אף היו מאבקים ביניהם. במאבק על העבודה בנמל יוצרה הקטגוריה של צפון אפריקה, או בקיצור מרוקאים, ככינוי החורג מהגבולות הגיאופוליטיים של מרוקו. הקטגוריה הזאת נולדה, מלמד אותנו אסנת, בתוך נקודת המגע שבין תושבי אשדוד ובין אוכלוסיית העובדים הוותיקה של נמל תל אביב-יפו. שיעור זה נלמד גם בזירה הפוליטית. רק לאחר ניסיון של הדרה ותסכול נלמד הסוד של התארגנות בקבוצה בתוך מערכת פוליטית דמוקרטית שמקדמת לכאורה את הבחירה האישית של הפרט. מפא"י הייתה מורה טובה. למהגריה-עוליה של אשדוד הפעילים במפא"י התגלה הבסיס הארגוני האיתן שעליו התבססה: מועצות הפועלים, הקיבוצים ותנועות הנוער. אשדוד הייתה הראשונה ללמוד את הלקח הזה משום שריכוזה קהילה גדולה ומגוונת היושבת ברובעים. וכך, בניגוד לעיירות הפיתוח הקטנות הנשענות על שוק עבודה חלקי ורעוע, באשדוד הכוח הטמון בארגון קבוצה היה נגיש לה, אם באמצעות מועצת הפועלים בתקופת שלטון מפא"י, אם באמצעות ועדי העובדים, ואם באמצעות ועדי הרובעים. כך או כך, התנאים ימינו, אם באמצעות ועדי העובדים, ואם באמצעות ועדי הרובעים. כך או כך, התנאים החברתיים והכלכליים של אשדוד אפשרו התארגנות כקבוצה בחסות הקטגוריה האתנית (אהרון-גוטמן, 2008). ואכן, ברגע שהצליחו התושבים להתארגן כקבוצה, החלו להירשם הישגים. דמויות מאשדוד קיבלו מקום מרכזי במנגנון של מפא"י, ובהמשך גם בזה של מפלגת העבודה. באשדוד הליכוד כבש את השלטון כבר ב-1969 והקדים את המהפך הארצי, ואשדוד

היא גם המקום שבו "אשדוד ביתנו" כובשת את מועצת העיר ומשמשת השראה להקמתה של "ישראל ביתנו".

מהגריה-עוליה של מדינת הלאום נעים בין הבטחת ההכלה על רקע היותם יהודים ובין מעשים של הדרה. בתנועה שבין השניים הם לומדים שיעור חשוב: הם נוכחים רק כשהם מאורגנים בקבוצה שיכולה להפוך לאלקטורט או לקבוצה כלכלית בת השפעה.

תובנה זו הולידה את ההשתתפות המובחנת ואת ההכרה בכוחה של הקטגוריה האתנית כמכשיר זמין לייצור קבוצה. מה הפך את הקטגוריה האתנית לזמינה ואפקטיבית כל כך בגיבושה של זהות קולקטיבית? מדוע הצליח מסמן-העל האתני במקום שנכשלו מסמנים אחרים כגון מגדר ומעמד? קומרוף (Comaroff, 1987) טוען שכוחה של הקטגוריה האתנית נעוץ בכך שאף שהיא קטגוריה מובנית חברתית, היא נתפסת כטבעית ושעיקר כוחה הוא בסימון אי שוויון חברתי. זאת אומרת שהקטגוריה האתנית מטופחת פעם אחת על ידי הקבוצות המדירות המתחזקות כך את אי השוויון החברתי, ופעם נוספת על ידי בני הקבוצה האתנית עצמם, המבינים את כוחה של הקטגוריה האתנית לא רק כסטיגמה וכבית מאסר חברתי אלא כמסלול ניעות תרבותי וכלכלי (Comaroff & Comaroff, 2009).

זהו כולב הברזל של האתניות. הקטגוריה הכובלת והגואלת, המקום שלך שהוא גם פְּלֶאָף. כולב הברזל נוצר במרווח שבין ethnicity, שמשקפת את הממד הוולונטרי והדינמי של ההשתייכות הקבוצתית, ובין ethnicism, שמשקף את הכפייה והקיבעון הטמונים בהגדרה. קומרוף וקומרוף (Ibid.) שואלים איך ולטובת מה סוחרות קבוצות חברתיות בהון שלהן, כיצד הן ממירות את הידע וניסיון החיים האינטואיטיבי שלהן להון, מטבע קשה בשוק. אופני הבניית הזהות הקולקטיבית מתוארים בשאלות אלה כפעולה כלכלית של סחר בסימבולים. המושג אתניות בע"מ (Ethnicity Inc.) (Ibid.) מציע לנו תפיסה מורכבת של יחסי סוכן-מבנה: המסחור של האתניות כאסטרטגיה של קיום והכרה היא אסטרטגיה פרגמטיסטית שקבוצות נדחקו אליה, והיא אינה פרי של בחירה רציונלית. אך מרגע שהוכחה כאפשרית ומאפשרת, נוצק לתוכה ממד וולונטרי של כתיבת מניפסטים ונרטיבים שיחזקו את כוחה. במקרה הישראלי, לקח זה נלמד כבר בשנות השמונים. במחקרה על מפלגות "עדתיות", מתחקה הרצוג (1984) אחר תהליך מרתק שבו האתניות היא משאב פוליטי הן בידי המפלגות הגדולות והן בידי הסובייקטים, במקרה זה פעילים מזרחים. במושגי חיבור זה הרצוג מציגה דינמיקה של השתתפות מובחנת. האתניות ("עדתיות" בלשון התקופה) נכשלת כניסיון נפרד העומד בפני עצמו ומשגשגת בקבוצה מוגדרת בתוך מפלגה גדולה:

תוך כדי מאבק להשגת עמדות כוח וייצוג אנו עדים להפיכת העדתיות למשאב פוליטי ולמטבע עובר לסוחר בידי המפלגות המגדירות את עצמן ככלליות ו/או אידיאולוגיות בעוד שניסיונם של בני עדות המזרח להשתמש בה כמשאב פוליטי הופך את העדתיות לסטיגמה. התוצאה היא שההיסטוריה הארגונית של הרשימות העדתיות עד כה מלמדת כי לא נוצרה תחרות פוליטית בינן ובין מפלגות אחרות. הן לא הפכו למוקד של התארגנות פוליטית עדתית. בדפוס הארגוני הן שימשו יותר כמנגנונים למשא ומתן על חליפין פוליטיים והאידיאולוגיה שהן נשאו היתה רחוקה מתביעות ליחוד או לבידול עדתי (שם, עמ' 343).

לבו של המאמר מורכב משני חלקים הנענים להיגיון שמציע לנו פארק (2004) בקריאה סוציולוגית של העיר ושל העירוניות: "שורשיה של העיר נעוצים במנהגים ובהרגלים של תושביה. משמעות הדבר שהעיר מאורגנת באופן ערכי, כמו גם פיזי, ושני אלה פועלים זה על זה אהרדי בדרכים אופייניות כדי לעצב ולשנות זה את זה" (עמ' 44).

בחלקו הראשון של החיבור אציע ניתוח מקרו שבאמצעותו נלמד על ההבניה הפיזית והחברתית של העירוניות האשדודית. את המציאות החברתית של אשדוד אתאר כתוצר של תהליך תכנוני ושל דינמיקה חברתית-היסטורית של הגירה ואכלוס העיר. בחלק זה אאיר את המציאות העירונית של אשדוד כמתח בין תהליכי התכנון מלמעלה ובין יחסי הכוחות הפוליטיים והכלכליים שאכלסו אותה והפכו אותה למה שהיא ולא למה שתוכננה להיות. בחלקו השני של החיבור אציע ניתוח מיקרו של "המנהגים וההרגלים של האנשים", בניסוחו של פארק. אשאל כיצד נחוות העיר ואיזו פרשנות מעניקים לה האנשים. לא התכניות ולא ההיסטוריה יעמדו במרכז הפרק אלא האתנוגרפיה. באמצעות דיווח אתנוגרפי אראה כיצד קבוצות מהגרים מקבלות עליהן את הקטגוריה האתנית כדרך להשתייך לקהילת הלאום. בדיון המסכם אבקש לעמוד על האופנים שבהם שני הממדים האלה – המקרו והמיקרו, הפיזי והתרבותי – פועלים זה על זה כדי לעצב ולשנות זה את זה.

שיטת המחקר

לא ידעתי דבר על אשדוד. שנת המחקר הראשונה הייתה בבחינת שנת גישוש. במכוון לא קבעתי ראינות או שיחות עומק עם פונקציונרים או כל אישיות עירונית, וחשוב מכך, לא הגדרתי שדות מחקר. נהגתי לפקוד את העיר פעמיים בשבוע, לבחור רחוב או מתחם וללכת ברגל, לצלם, לשוחח שיחות אקראיות עם אנשים ולעקוב בעניין אחר העיתונות המקומית. כעבור זמן התחלתי לראיין בעלי תפקידים בדרגים נמוכים: עובדים סוציאליים, יושבי ראש של ועדים, מנהלי מתנ"סים ופעילים שכונתיים.

בשנת המחקר השנייה העתקתי את מקום מגורי לאשדוד. אחרי התלבטויות רבות שכרנו דירה בסיטי של אשדוד, ברחוב הציונות 13. זאת הייתה נקודת המוצא של מחקרי, ובמידה רבה גם נקודת הסיום. למרות שהתגוררתי גם קודם לכן במרחק של ארבעים דקות נסיעה בלבד מאשדוד, המעבר התגלה כהכרחי ליצירת היכרות עומק עם העיר. במשך שבועות שוטטתי בעיר עם מתווכים בחיפוש אחר דירות. בסיוורים אלה למדתי רבות, והרי מתווכים הם הסוציולוגים הבקיאים ביותר בנבכי העיר. בד בבד חיפשתי גן לבתי, שהייתה או בת עשרה חודשים. מעשה זה של מסירת בתך לידי המוסדות או מי מתושבי העיר הוא לב הרמה המתחוללת במחקר המתבסס על תצפית משתתפת. הפקדתה של בתי הייתה המקום שבו נגמרה התצפית ונותרה רק השתתפות: ממלכת הדעות הקדומות, החרדות, וכמו תמיד, רגשות האשם. מעשה חיפוש הגן היה שיעור בגוף ראשון על המבנה האתני-מעמדי של העיר. יש מקומות פנויים בגן ברובע א', שהוא גן משולב הקולט "ילדים של הרווחה". יש גם מקום ברובע ט"ו, שם המתקן יפה יותר, והרובע ממוקם גבוה בהיררכיה הפנים-אשדודית. כמו רבים מתושבי העיר, מצאתי את עצמי מתקשרת לניידים של בכירים בעירייה ומבקשת את עזרתם בשיבוץ ברובע ט"ו, עוד שיעור בתרבות הפוליטית האשדודית הנשענת על יחסי תן

וקח (אהרון-גוטמן, 2008). סיגלתי לי שגרה בעיר: המקום שבו אני עורכת קניות, התחבורה שבה אני משתמשת, החברים החדשים, השכנים. המגורים באשדוד הציעו לי הזדמנות לא רק לעסוק בהבנת העיר אלא לחוות אותה. בשנה זו העמקתי את עבודת השדה שלי לשתי זירות מרכזיות: סניף הליכוד המקומי (אהרון-גוטמן, 2008א) והתזמורת האנדלוסית הישראלית (אהרון-גוטמן, 2008ב).

חלק ראשון: אשדוד – בין התכניות להיסטוריה

ביום הראשון שביקרתי בעיר, בשנת המחקר הראשונה, קבעתי נקודת מפגש עם קרובת משפחה רחוקה שהייתה קצה החוט שלי להיכרות עם המקום ותושביו. מובן שהלכתי לאיבוד.

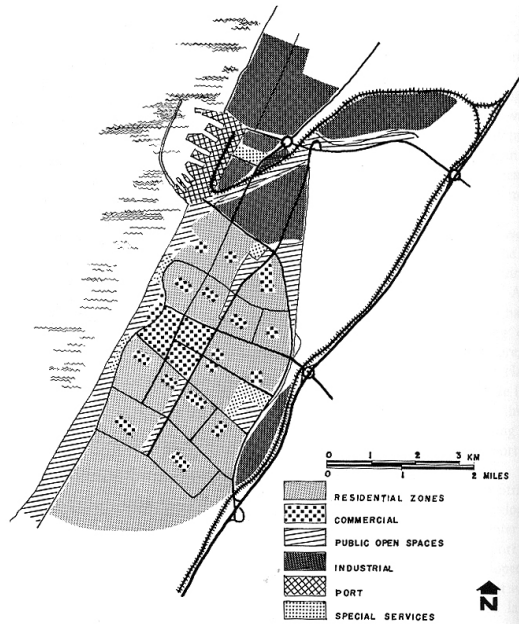
עצרתי ליד מונית שירות ושאלתי את הנהג איך מגיעים לרובע ח', שם קבענו להיפגש. נהג המונית צחק ואמר: "זה כאילו החתימו לך את הדרכון שלוש פעמים ולא שמת לב. עברת את זה מזמן".

מהיכרות ולו שטחית עם אשדוד ברור שהרובע הוא קטגוריה בהגדרת הזהות של תושביה: "אני מ-א", "אני מ-ט" או "אני מ-ז" הם כלים אפקטיביים פנים-אשדודיים להגדרה חברתית.

העיר מורכבת מ-16 רובעי מגורים. מלבדם נקבעו שני רובעים ייעודיים: רובע הסיטי (הקריה) והרובע המיוחד. נוסף על החלוקה לרובעים, התכנון העירוני הכולל של אשדוד נאמן לרעיון האזור (zoning), ומוגדר בו אזור תעשייה הממוקם מצפון לעיר, אזור מוסכים, תחבורה ורכבת בחלקה הדרומי-מזרחי של העיר, ואזור מסחר ייחודי בתפר שבין העיר ובין הנמל ואזור התעשייה הצפוני-מערבי (אהרון-גוטמן, 2005ב).

במחקריי כינתי את אשדוד עיר לאום מודרנית (אהרון-גוטמן, 2005א). אשדוד מתוכננת כאחת מ-25 עיירות הפיתוח שנהגו בתכנית שרון לפיזור האוכלוסייה בישראל. אך המדינה הגיעה לבנייתה של אשדוד בשלב מאוחר (סוף שנות החמישים), כשכיסיה ריקים, ובפעם הראשונה העבירה את תכנון העיר ובנייתה לידי חברה פרטית, חברת אשדוד שבבעלותם של עובד בן עמי ופיליפ קלוצניק. ב-1956 התחילה חברת אשדוד לבנות את העיר על פי תכנון עירוני כולל למגורים של כ-250 אלף איש.

העיר תוכננה כמערכת שתי וערב של דרכים עורקיות המגדירות את רובעי המגורים, ובצדה מערכת משנית שעוברת בתוך הרובעים וקושרת אותם זה לזה. הכבישים העורקיים (כבישים רחבי ידיים, שניים או שלושה צירי תנועה בכל כיוון), על עמודי התאורה הנישאים במרכזם, משמשים קווי גבול בתוך המרחב האורבני.



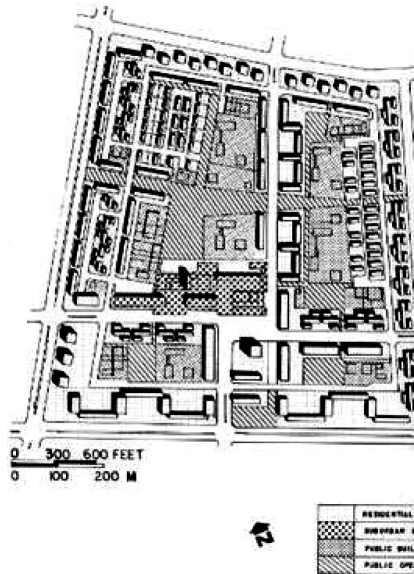
איור 1. מפת ייעודי קרקע של אשדוד [Strong, 1971, p. 192]

הכבישים העורקיים חוצים את העיר כמו כבישי מערכת, כמו מדבריות אקולוגיים בלב העיר. מחירה של דירה מעברו האחד של הכביש יכול להיות גבוה עשרות מונים ממחיר דירה השוכנת מעברו האחר. ילדים משני צדי הכביש ילכו לבתי ספר יסודיים שונים, תעריפי הארנונה יהיו אחרים, וכך גם השפות, המרכולת בחנויות וקוד הלבוש. בכל פעם שחציתי את הכבישים העורקיים הדהדו באוזניי מילותיו של נהג המונית: "כאילו החתימו לך את הדרכון שלוש פעמים", אבל כבר שמת לב.



גבולה הדרומי של העיר, רובע ט"ו וכביש עורקי בינו ובין החולות

כל רובע, כפי שנקבע בתכנון העירוני, כולל מגוון סוגי דיור: שטח מינימלי נדרש לבניית קוטג'ים ובתים משותפים בני שתי קומות; חלק הארי של השטח מיועד לשיכונני דירות במבחר גדלים (כ־40 מ"ר וכ־80 מ"ר); ומקצת מהשטח מיועד לבנייה גבוהה.



איור 2. תרשים רובע באשדוד [Strong, 1971, p. 194]

כפי שתוכנן, הרובעים אכן היו ליחידות אוטונומיות בחייה של העיר וליחידות ארגון ואדמיניסטרציה. חשוב מכך, הרובע הפך ליחידת ארגון חברתי. כמו כן, הרובעים הוגדרו כאזורי הרישום "הטבעיים" של בתי הספר, וכך נתעצבו זירות החינוך בעיר על פי המפתח הרובעי. ברבים מהרובעים מתפקד ועד רובע שתורם להתגבשותו של הרובע כיחידה אוטונומית, על אף אחוזי ההצבעה הנמוכים של התושבים ואוזלת היד של הוועד בסוגיות רבות. משנות השבעים העבירה לידיה עיריית אשדוד מידי ההסתדרות את ניהול ועדי הרובעים ואת הדרכתם. ניהול ועדי הרובעים הוגדר על ידי אחד הפונקציונרים הממונים על התחום כ"פירוק מוקשים חברתיים". ברוב הרובעים העירייה מארגנת בחירות, מדריכה לקראתן ומקצה להן מימון. ברובעים "בעייתיים", זאת אומרת בעלי שיעור גבוה של קבוצה המוחזקת על ידי הרשויות כ"פרובלמטית" (לדוגמה הרובע החרדי), העירייה אינה מארגנת בחירות לוועד רובע.

אוכלוסיית אשדוד מאופיינת בראש ובראשונה בהיותה חברת מהגרים. למבקר בעיר, וודאי למתגורר בה, זו אינה אבחנה מקרו־סוציולוגית. אופייה זה של העיר ניכר בה באלפי צורות. אני בוחרת רגע אחד מיומן השדה שלי:

מתנ"ס ד' 25 בדצמבר 2002, שיעור אמהרית לילדים יוצאי אתיופיה. וגם זה דורש הסבר. העירייה מממנת חצי תקן לעובדת שתפקידה הוא קשר עם העדה האתיופית.

מסקנתה היתה שיש ללמד את הילדים אמהרית על מנת שיוכלו לדבר עם הוריהם ולהקטין במשהו את מידת השבר המשפחתי. חוג כזה אכן נוסד במתנ"ס. בכניסה לכיתה המולה רבה, ילדים בגילאי 11-12 לבושי טרנינג וכיפות גרוזיניות גדולות, כובעי צמר או כיפות סרוגות רצים לכל עבר. יפה, "אשת הקשר", מדרבנת אותם להיכנס. המורה מתקשה להשליט שקט. "אתם מקשיבים?" שואל אותם המורה. והילדים עונים "סי" במקהלה. "למדתם רוסית עוד לפני שלמדתם אמהרית", מציע המורה אבחנה משלו. "לא, המורה", צוחקים הילדים, "זה ספרדית".

העיר ממוקמת זה שנים רבות במקום הראשון בארץ באחוז העולים – כשליש מסך התושבים – ונכון לשנת 2005 היא ממוקמת במקום ראשון גם במספרם: כ-71,500 איש.² 55% מכלל התושבים מעל גיל 65 הם עולים.³

מתיישיביה הראשונים של אשדוד היו מהגרים ממרוקו, אלג'יר ותוניס, ואליהם הצטרפו קבוצות קטנות ממזרח אירופה, בעיקר רומניה ופולין. בשנות השבעים הגיעו אליה מהגרים מגרוזיה (גיאורגיה), מפרס ומברית-המועצות לשעבר. בשנות התשעים הוצבה אשדוד בחזית קליטת העלייה, ובתוך שלוש שנים הגדילה את אוכלוסייתה ב-38%, כשרוב המתיישבים החדשים הם מהגרים ממדינות חבר העמים. נכון לשנת 2005 ממשיכים להגיע לעיר עולים בעיקר ממערב רוסיה (79%), ממזרח רוסיה (4%), מצרפת (4%), מארגנטינה (2%), מאתיופיה (4%) ומגרוזיה (2%) (עיריית אשדוד, 2005).

קצב גידול האוכלוסייה הוא המנוע של קצב הבנייה המהיר בעיר, כך שברחובות העיר אתה שומע שפות שונות, שוק התעסוקה רווי בעובדים לא מקצועיים, ועסקים אתניים משגשגים. זאת אומרת שלעיר עצמה יש צביון של עיר מהגרים.

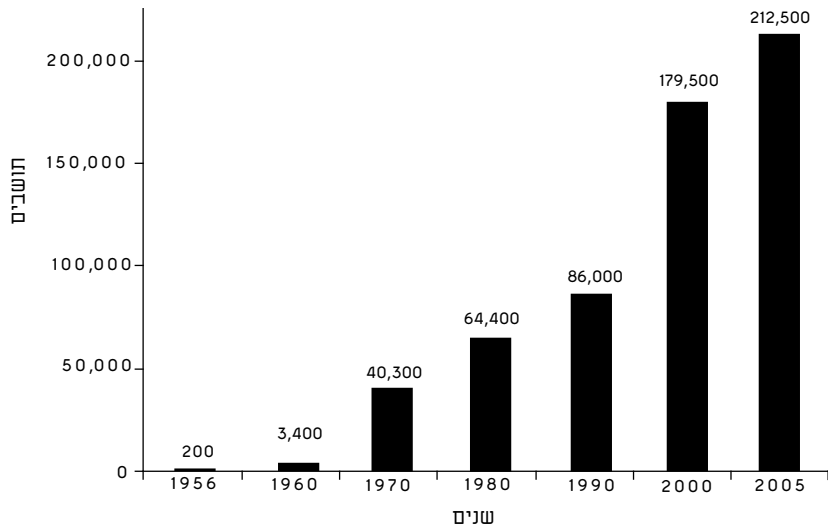
עד שנות השבעים עמד אחוז הגידול של אוכלוסיית אשדוד על 78%, שהוא מהגבוהים והמהירים בארץ (ממן, 1990, עמ' 31).⁴ כיום העיר מונה כ-223 אלף תושבים.

במסגרת התכנון העירוני נועד הרובע לעודד אינטגרציה חברתית באמצעות מגוון יחידות דיור ותכנון הרובע כלפי פנים, כשבלבו מרכז מסחרי ושירותים שכונתיים. אך בפער שבין התכניות למציאות נוצר מרחב אורבני חדש. אופן מימוש התכנית – נקודת תחילת הבנייה, קצב הבנייה ומדיניות האכלוס – הוא שהכריע את דמותה של העיר ויצר מדיניות שונה מההבטחה הטמונה בתכנון העירוני.

2 עולים שהגיעו לישראל מנובמבר 1989.

3 העולים החדשים (עד שלוש שנים בארץ, עלו בין 2002 ל-2004) הם כ-6% בלבד מכלל העולים (כ-4,350 נפש). כרבע מהם עלו מצרפת. יותר ממחצית מהעולים נמצאים בארץ מעל עשר שנים.

4 עם הגורמים לגידול מהיר זה נמנה בין היתר שיעור הילודה הטבעי הגבוה שאפיין את העיר מראשית ימיה. שיעור זה אמנם הלך וקטן עם השנים, אך נכון ל-2004 עדיין ל-8% מהמשפחות באשדוד יש ארבעה ילדים או יותר, לעומת 2% בראשון לציון לדוגמה.

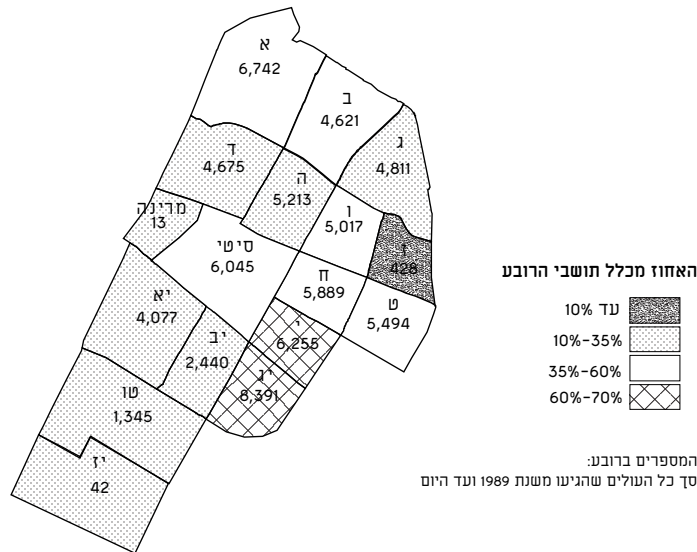


תרשים 1. קצב גידול האוכלוסייה (עריית אשדוד, 2005)

בתוך עשר שנים נבנו שבעה רובעים (פלדי, 1976), אך לא מהמרכז כלפי חוץ במעגלים, אלא מהחלקים הצפוניים הקרובים ביותר לנמל ולאזור התעשייה ודרומה. בד בבד, כל גל עלייה, כלומר כל קבוצת מהגרים שהגיעה לחופי ישראל, אכלס את החלקים שבנייתם הושלמה. בתחילה נבנו רובעים א', ב' ו-ג', ובהם התיישבו מהגרים-עולים מצפון אפריקה. ילידי הארץ ויוצאי אירופה ואמריקה התיישבו ברובע ד' ובשכונות מוגדרות ב'ב' וב'א'; קבוצה גדולה של קראים יושבה ברובע א';⁵ עם העליות של שנות השבעים יושבו המהגרים מגרוזיה ברובע ו', שם גם נבנה הריכוז הגבוה ביותר של שיכונים ציבוריים. ברבות הימים משך אליו השיכון הציבורי אוכלוסייה מוחלשת (נרקומנים בשיקום, אמהות חד הוריות), ואלה מיקמו את הרובע כאחד הרובעים החלשים במדרג חברתיים-כלכליים. בשנות השמונים, בלחץ משרד ראש הממשלה ומשרד הבינוי והשיכון, הוקצה רובע שלם, רובע ז', לחרדים. ברובע זה מידת הסגרגציה גבוהה ביותר.⁶ כיום אנו עדים להתחדדות של רובעים שכנים, בעיקר ו', ג' ו-ח'. עם ההגירה רחבת ההיקף מברית-המועצות, שלושה רובעים – ט', י' ו-י"ג – נבנו כרובעים רוסיים כתוצאה מהתערבות ממשלתית ומאופן ההתארגנות של עולי ברית-המועצות לשעבר, שחלקם התארגנו בעמותות והיו שותפים פעילים בתכנון בתיהם ושכונותיהם. וכך, למרות האידיאולוגיה והתכנון שדגלו במדיניות של כור היתוך, נוצר מרקם עירוני סגרגטיבי, והרובעים היו למרחבים של קבוצות אתניות.

5 כיום קבוצה גדולה מהם העתיקה את מגוריה לרובעים י"א ו-י"ב במסגרת מגמת משפרי הדיור (ראו להלן), ובשנות מחקרי בעיר התקיים מאבק בין העדה הקראית והעירייה ובין ועדי הרובעים החדשים על הזכות לבנות בית כנסת קראי ברובע י"ב.

6 הדבר ניכר בכל נתון חברתי-כלכלי מדידי: שיעור העולים החדשים המתגוררים ברובע, טווחי הגילאים, צפיפות הדיור ועוד.



איור 3. שיעור העולים בכלל אוכלוסיית הרובע ובמספרים מוחלטים (עיריית אשדוד, 2005)

גם אופני האכלוס של הקהילה החרדית וגם אופן קליטתם ואכלוסם של המהגרים ממדינות חבר העמים מלמדים אותנו על הדומיננטיות הרבה של משרדי הממשלה בקביעת מדיניות האכלוס המקומית. נראה שאין הדבר כך בכל הערים, אלא בערים מתוכננות שנהנות מעתודות קרקע גדולות, כדוגמת מודיעין ובאר שבע. ערים אלה נתפסות על ידי המדינה כמכשיר למציאת פתרונות לאומיים, ובראשם דיור לאוכלוסייה החרדית וקליטת עלייה. שלהב (1991) מונה את דרכי הקבוצה החרדית בירושלים לסמן את גבולותיה: המרפסות המותאמות לבניית סוכה, בולטות של בתי כנסת, שימוש בגנרטורים, שימוש ברכב של גוי של שבת, כרוות, השמעת צפירה בכניסת שבת, תחום שיפוט של משמרות הצניעות, ביגוד, מכלים לאיסוף תרומות ועוד.

הבניית הגבולות בין הרובעים באשדוד אפקטיבית מאוד ומתרחשת הן מלמטה, למשל על ידי פריחה של עסקים אתניים, שילוט בשפות שונות ובתי כנסת עם זיקה אתנית כזאת או אחרת, והן מלמעלה, על ידי בניית דיור ציבורי ברובעים מסוימים, בניית בתי ספר ועוד. בסיוריי הרבים באשדוד ביקשתי להגדיר ויזואלית את הסימנים הללו, שנהנים ממעמד של "ברור מאליו", ולכן אפקטיביים כל כך בסימון מרחבים פיזיים כמרחבים של זהות:



רכב איסוף תרומות ברובע החרדי, רובע ז'



מכירת קישוטי חג המולד ברובע ט'



דומיננטיות לשפה הרוסית בשילוט ברובע י'



מרפסות מותאמות להקמת סוכה ברובע ז'



השיכון והכביסה התלויה התלויה כסמנים של זהות קולקטיבית ברובע ג'

שחקן מרכזי בהבנת המרקם התרבותי-כלכלי של העיר הוא מדיניות הדיור המוכתבת מלמעלה. מדיניות הדיור מגובשת בנקודת המפגש שבין הכוחות הפרופסיונליים (אדריכלים ומהנדסי ערים), ועדת התכנון המחוזית, ועדת בינוי ערים ברשות המקומית והיזמים. ההחלטות הטכניות לכאורה על גודל הדירות, צפיפות השכונה והקצאת מקומות חניה מכריעות את השאלה מי יגור בכתים הללו. ברובע הבנוי בצפיפות בדירות בנות 70-80 מ"ר עם הקצאות חניה נמוכות מהמוצע – יגורו חרדים. ואם בגל הראשון נבנו הרובעים באופן ששילב כמה טיפוסים מגורים כדי להבטיח אינטגרציה, הרי בגל הבנייה השני של שנות השבעים ובגל הבנייה השלישי של שנות התשעים (ועד ימינו) מכתיבה מדיניות הדיור את קהלי היעד של השכונות הנבנות. חשוב לציין שבהתבסס על כתביהן של הדמויות המרכזיות באגף השיכון טוענת שרון (2004) שהאגף נהג באופן דיפרנציאלי בקביעת תנאי הקליטה לקבוצות אתניות שונות. במחקרי לא מצאתי עדויות ישירות לכך במסמכים, אך ותיקי העיר סיפרו לי שבעוד רבים ממהגרי צפון אפריקה המתונו בתור לשיכון, זכתה העלייה המאוחרת מפולין לקבל שיכון לפנייהם, כקבוצה.

אך האתניות לא הייתה השחקן היחיד בדינמיקה של אכלוס העיר. כדי להבין את התהוותה של העיר יש לאמץ את הצעתו של פאנון (Fanon, 1969) ולשלב לתוך ההסבר את הקטגוריה המעמדית: "מבנה התשתית הכלכלי הוא גם מבנה העל [...] אתה עשיר מפני שאתה לבן, אתה לבן מפני שאתה עשיר. אשר על כן, בכל פעם שעוסקים בבעיה [...] צריך למתוח מעט את הניתוח המרקסיסטי" (עמ' 31). בסיפור של אשדוד הקריאה למתוח את הניתוח המרקסיסטי רלוונטית מאי פעם. הסגרגציה החברתית בעיר אינה פונקציה של סגרגציה אתנית בלבד. האתניות בעיר, טוען אסנת (2004), היא לעולם גם פרי של הבניה מעמדית. ובעיר שמוקמת כעיר נמל, להיגיון המעמדי יש ביטוי קונקרטי בקביעת מדיניות הדיור והתכנון העירוני. נמל אשדוד הוא מקרה נדיר שבו פועלים פריפריאליים (לא מקצועיים; מהגרים חדשים; מזרחים) הצליחו לחדור – כקבוצה (!) – אל לב לבו של שוק העבודה הראשוני ואל המרכז הכלכלי (שם). ייחוד זה מעניק להם חשיבות מחקרית מהמעלה הראשונה: במקרה זה הופך הסדר ההיררכי המקובל בין מרכז לפריפריה (כלכלית, גיאוגרפית ותרבותית) בישראל. אך הישג זה היה קשור במאבק שנתפס עד היום כגורם שיצר את דימויה הנמוך של העיר בעיני תושביה ובעיני המתכננים בה מן החוץ. לענייננו, לסגרגציה המרחבית-אתנית יש זרעים מעמדיים שנטמנו בשנותיה הראשונות של העיר וכוננו את דמותה. תעשיות לאומיות שהוקמו באשדוד (הנמל, חברת החשמל) וביקשו למשוך אוכלוסיות מסוימות לבוא ולהתגורר בעיר השפיעו על שוק הדיור והאכלוס ועודדו את ייצורם של אזורים סגרגטיביים על רקע מעמדי. סוגיית הדיור הייתה מרכזית במאבקם של פועלי נמלי הדרום (פועלי נמל תל אביב-יפו) על קבלת העבודה בנמל אשדוד (שם, עמ' 147). במאבקם הם ביקשו והשיגו "יותר מחיבור גז והעברת הרהיטים"; הם ביקשו דיור איכותי וזמין בסבסוד של רשות הנמלים. כאיגוד מקצועי הנהנה מתמיכה מלאה של מועצת פועלי תל אביב-יפו, הם רכשו 300 יחידות קרקע לבניית בתים דו משפחתיים וקנו עשרים דירות מוכנות (שם). פועלי הדרום נהנו מבסיס כלכלי איתן, מיכולות ארגון גבוהות ומתמיכה פוליטית. הם התארגנו בקבוצות רכישה, קנו את הקרקע ובנו עליה את בתיהם. הם זכו למענק של כרבע ממחיר הדירה. עובדי חברת חשמל שוכנו ברובע א' בשכונה המכונה "קו לבן". בתחילת שנות השבעים הציעה חברת אלטא למהנדסים לעבור לעיר והציעה להם הטבות בדיור ברובע ד'. כך קיבלה השכונה את שמה דלתא: אלטא ברובע ד'.

תהליכי התכנון והאכלוס הופכים להיות אמיתיים בתוצאותיהם. בבדיקת הדירוג של האזורים הסטטיסטיים ברובעים באשדוד אפשר לראות מתאם בין המיפוי האתני למיפוי המעמדי של העיר. אשדוד של שנות האלפיים היא עיר של פערים גדולים בין הרובעים, ולעיתים פערים גדולים בין כמה רחובות ברובע אחד: האזור הסטטיסטי בעל הדירוג הגבוה ביותר (1182 מתוך 1400) הוא א"ס 244 הכולל את הרחובות דקר והאלמוגים ברובע ד' (כוכור, אזור שיושב על ידי יוצאי אירופה ואמריקה), ואילו האזור הסטטיסטי בעל הדירוג הנמוך ביותר הוא א"ס 133 (22 מתוך 1400), שהוא רחוב האדמו"ר מבעלז (ברובע החרדי) וחטיבת יפתח ברובע ג' (רובע ותיק מתחרד). הרובעים המוחלשים הם הרובעים החרדים (או המתחרדים) ג', ז' ו-ז' (דירוג של 202-22). אחריהם נמצאות שכונות השיקום, בעיקר רובעים ב' ו-ו'. הרובעים שבהם מתגוררים העולים החדשים – ט', י' ו-י"ג – מיקומם במדרג החברתי-כלכלי בינוני (700-850), ואילו הרובעים החזקים ביותר הם רובע ד' הוותיק (1182), י"א (1072) ו-ט"ו (1083) (תוכן, 2001).

זו אינה תמונה קפואה. תהליכי הניעות הכלכלית-חברתית בתוך העיר משנים את פניה. דור ראשון ושני של מהגרים שהצליחו להתבסס נודדים דרומה ("שמת לב", אהבו רבים לציין בפניי, "שרק באשדוד הצפון עני והדרום עשיר?"), והדירות המתפנות בשכונות חלשות יותר (א', ב') נתפסות על ידי אוכלוסייה מוחלשת. אשדוד היא יעד להגירה גם לדור שני מעירות הפיתוח הדרומיות (ירוחם, דימונה, קריית גת) ומהערים הבינוניות (בת ים, רמלה, חולון).

הרובעים שרמת הסגרגציה בהם היא הנמוכה ביותר הם הרובעים הדרומיים ("א", "ב" ו"ט"). אלה רובעים מבוססים של העיר, של "משפרי הדיור", דור שני של תושבי אשדוד ששיפרו את מעמדם הכלכלי ונדדו דרומה כדי לשפר את איכות החיים שלהם. הרובעים החדשים האלה מיושבים אפוא במעמדות ביניים, דור שני של הגירה הכולל מזרחים ורוסים גם יחד. מגמה זו מאפיינת את כל הערים הבינוניות-גדולות בישראל. למשל, שכונת ראשון מערב בראשון לציון ושכונת קריית השרון בנתניה הן שכונות אינטגרטיביות מבחינה אתנית, ומתהווה בהן מעמד בינוני חדש שנעדר מהמחקר הסוציולוגי (ראו את מאמרם של כהן ולאון [2008] העוסק בסוגיה זו) ומאתגר את סדר היום המחקרי.

משפרי הדיור, המהגרים אל העיר מערים אחרות בישראל והעולים החדשים המגיעים אל העיר (בשנים האחרונות בייחוד מצרפת וארגנטינה) – כל אלה מתרגמים את הסגרגציה האתנית לקטגוריות של דת ומעמד כלכלי.

לסיכום, בחלק זה ביקשתי להאיר את הרובע האשדודי כתוצר של תכנון עירוני ושל מאבק בין קבוצות ומוסדות "מלמעלה". הראיתי כיצד כוונת המתכננים הייתה ליצור רובעים אינטגרטיביים, אך הרובעים הפכו ליחידות חברתיות סרגטיביות על פי קטגוריות של אתניות, מעמד ודת. הסגרגציה האתנית, הדומיננטית מבין השלוש, נוצרה כתוצאה מתהליכים מורכבים שעליהם ביקשתי לעמוד: קצב בנייה שיצר מציאות אורבנית שונה מהתכנית, בנייה מצפון לדרום ואכלוס בגלי עלייה שגדעו את הקריירה של הרובעים ככור היתוך. הסגרגציה המעמדית נוצרה כתוצאה ממעורבות של התעשיות המכוונות את שוק העבודה של אשדוד: הנמל, חברת החשמל וחברת אלתא. הסגרגציה המעמדית מתחזקת ברבות השנים בחסות תהליכים של שיפור דיור, שבהם דור שני של מהגרים שהכנסתם החודשית מורכבת משתי משכורות ממוצעות ומעלה (double income families) עוברים לרובעים הדרומיים. כתוצאה מכך, הרובעים הצפוניים נחלשים והדרומיים מתחזקים. באשדוד של שנות מחקרי, רכישת דירה חדשה ברובע "א", "ב" או "ט" עדיין הייתה משימה אפשרית, בעיקר לבני הדור השני, וגם לדור הראשון. אשדוד, בניגוד לערים במרכז הארץ, מאפשרת ניעות חברתית תוך עירונית. דינמיקה חברתית-היסטורית זו מביאה אותנו לבודד ולראות את הרגעים שבהם קטגוריות חברתיות נוצרות ויוצקות משמעות וסדר חברתי לתוך מרחבים פיזיים. בחלק זה של החיבור תיארת את הדומיננטיות של הקטגוריה האתנית ואת נסיגתה בשנים האחרונות מפני הקטגוריה המעמדית והדתית. לא פגשתי באשדוד אנשים שיכלו לשפר דיור ולא יצאו מהרובע בגלל תחושת השייכות לקבוצה האתנית. באין ספור שיחות שקיימתי בשנות המחקר בעיר פגשתי אנשים רבים ששיפרו דיור דרומה, אך לבם נשאר בשכונת האם. הם חוזרים ופוקדים את הפרלמנטים ואת מקומות הכינוס שלה, באים לבית האם לבקר, ויש שייסעו בשבת ובחגים לבית הכנסת בשכונת ילדותם. הניתוק מבית הכנסת "שלנו", בית הכנסת שהאב היה פוקד, הוא אמנם נקודת שבר, אך החיבור אליו אינו משאיר אותם בשכונה.

ואולם, אי אפשר להשלים את התיאור והניתוח של תהליכי ההבניה החברתית של המרחב האשדודי בלי להפנות את המבט אל האנשים, לפעולה שהם פועלים במרחבים אלה ולמשמעות שהם מעניקים למרחבים האורבניים אגב פעילותם בתוכה. בחלק הבא אתעד ואנתח את ההבניה האתנית של המרחב האורבני מלמטה. אראה כיצד האנשים צורכים (de Certeau, 1984) את המרחב הפיזי ואגב כך מעניקים לו משמעות חדשה. כמו כן, אביא דיווח על פעילויות של הבניית זהות קולקטיבית שחומר הבנייה העיקרי שלה הוא האתניות, כפי שנעשו על ידי שתי קבוצות חברתיות: העולים החדשים וישנים מצפון אפריקה והעולים החדשים ממערב רוסיה.

חלק שני: ללמוד את אשדוד מלמטה – מה עושים האנשים ברובעים של העיר?

ניתוח אירוע: טקס חללי הספינה אגוז

מדי שנה ב־13 בינואר נסגר הכביש הראשי ברובע ו', כיסאות פלסטיק מוצבים בשורה, מובאת תזמורת מקומית, וחניכי פנימייה צבאית לבושים מדים לבנים נעמדים כחיילים במסדר. דגלי העיר והלאום מונפים, ונערך טקס. זהו טקס לזכרם של חללי הספינה אגוז בהפקת ארגון יוצאי המחותרות וההעפלה בצפון אפריקה. מכובדי העדה מניחים זרי אבל לרגלי האנדרטה, וחזן נושא תפילת יזכור.



חניכי הפנימייה הימית בטקס ממלכתי לזכר חללי הספינה אגוז, רובע ו', 13 בינואר 2002

בטקס של שנת 2002 סיפר יו"ר ארגון המחותרות וההעפלה מצפון אפריקה מדוע מתקיים הטקס הארצי באשדוד דווקא, וזו גרסתו: כמה מהפעילים המרכזיים של ארגון המחותרות וההעפלה מצפון אפריקה הגיעו מאשדוד. הם פנו לראש העיר דאז אריה אזולאי וביקשו ממנו אנדרטה לזכר חללי הספינה אגוז. אריה אזולאי הפנה אותם לפסל שנמצא בשלבי בנייה ברובע ו' בעיר, בכיכר קטנה מול המרכז המסחרי, המחובקת משני צדדיה בפארק

עירוני, כשלצדה בתי כנסת ולא רחוק ממנה בית ספר אחד. "אבל", הוא אמר להם, "אני יודע שהפסל התכוון למשהו ארוטי-אבסטרקטי, אז תראו אם הפסל מתאים לכם, ואם תקבלו את רשותו – הפסל שלכם". ואכן, צורת הפסל כשל איבר פאלי הלפות בעיגול בבסיסו. נציגי הארגון שמחו בו. "איננו רואים כאן פסל ארוטי", הם אמרו, "אלא את ידיהם של אחינו הקוראים מן המים לעזרה". הפסל הסכים לייעודו החדש של הפסל.



הפסל, 1976, כשעוד היה פסל מודרני ולא אנדרטה

התכנון המודרניסטי הדוגל בניקיון הצורה וביושרם של הקווים ורואה בקישוט פשע ובסימן חטא, היה מצע נוח להענקת משמעויות חדשות. העיצוב האבסטרקטי הפקיר את עצמו לפרשנותם של הצופים בו והעניק לקבוצה אתנית-לאומית זו אפשרות ליצוק לתוכו תכנים חדשים.

בטקס הזיכרון לספינה אגוז בשנת 2004 אומץ במלואו הנוסח ההגמוני של זיכרון והנצחה: הטקס נוטף ממלכתיות. אחראי הטקסים של העירייה מפיק גם אות, והוא דומה לטקסים רבים שציפתי בהם בשנות מחקרי. הנה צועדות חברות זמר של בנות 15 במכנסיים נמוכי גזרה. בכניסתן וביציאתן מהבמה הן מבקשות, ללא הועיל, לצמצם בתנועת יד את המרחב שבין החולצה הגבוהה למכנס הנמוך. גם פרטואר השירים צפוי וחבוט: הנסיך הקטן מפלוגה ב', מה אברך לו. אני עומדת נבוכה. המבוכה מעידה על עצמי, ופחות על נחקריי. למה ציפיתי? במה התביישתי?

דיווח זה על טקס חללי הספינה אגוז מעניין במידה רבה לא בגלל מה שיש בו, והרי מתכונת זו של טקס היא המתכונת ההגמונית שאנו פוגשים בטקסים בבתי הספר ובעצרות הממלכתיות והעירוניות. זה ה־טקס. חברי העמותה, יוצאי צפון אפריקה, אינם מייצרים לו חלופה. הוא משוחזר ומופק על ידי אותם הגורמים שמפיקים את טקסי יום הזיכרון העירוניים. טקס חללי הספינה אגוז מעניין אפוא לא בגלל מה שהוא, אלא בגלל ההזדמנויות שלא נוצלו בו. אני מקשיבה לנסיך הקטן מפלוגה ב' וחושבת על עבודתה של טובה גמליאל על קינת נשים (גמליאל, 2010). אני מקשיבה לחצוצרה וחושבת על התזמורת האנדלוסית, שדה מחקר אחר שלי באשדוד. הרי במנהגי האבלות של יהדות מרוקו נהוג לפייט את הקדיש בלחן אחר, אך בטקס נשמע הקדיש בנוסחו האשכנזי דווקא. מה שנראה במבט ראשון כפעולה של

קבוצה אתנית במרחב סגרגטיבי, התגלה כעוד הוצאה לפועל של ערכת הזיכרון הישראלית הממלכתית. זהו טקס לכבודם של יהודים מרוקאים שביקשו להגר למדינת ישראל, אך מעולם לא הגיעו לחופיה. ישראל נשארה עבורם בגדר מחוז חפץ, אך הטקס כולו ישראלי-ממלכתי. אף שפעילות העמותה נסכה סביב זהותה האתנית (צפון אפריקה), חברי העמותה לא ייצרו שפת ייצוג בצליל, באסתטיקה או בתוכן השונה מהקפסולה הלאומית המוסדת.

החלופות הן בראשי. הדרך שלא נלקחה היא הדרך שנחשפתי לקיומה במהלך שנות לימודיי. אני מסתכלת סביבי ומגלה שוב שהדרכים הללו נותרו יתומות. למגינת לבם של אינטלקטואלים רבים, האנשים עסוקים במאמץ להתקבל, ואין בכוחם או ברצונם לקרוא תיגר על לבו והגיונו של המרכז הלאומי (Bhabha, 1994). אקדמאים רבים יאמרו שזהו שיאו של הדיכוי ושזו נחלתם של מי שבונים בחומרים אתניים ללא מודעות אתנית או מעמדית. רבים יאמרו שיוצאי המחותרות וההעפלה מצפון אפריקה נתונים בנקודת עיוורון. אני איני מקבלת את ההסברים האלה. לעולם החשבתי אותם לפטרונות. אני מסתכלת סביבי, ולמרות נלעגותו של הטקס, אני בטוחה שהמופע הפוליטי-חברתי-תרבותי שמתרחש מולי טומן חכמה שאת פשרה אני מבקשת. מה הם הבינו ובאיזו דרך בחרו? אני מחליטה להרפות מפעולתם של קבלני המשנה של הטקס (אמרגני הטקסים של העירייה) ולחזור לחבורת הקשישים ששערם לבן ובוהק ופניהם מפיקות חיוך בוטח.

בכינוס הקודם לטקס, המתקיים באולם של המתנ"ס המקומי, שוררת אווירה מחשמלת. אני נחשפת לארגון משומן היטב המייצר שפע של תיעוד בספרים ובכתבי עת של פעילות חבריו ושל תרומתם להקמת המדינה. קבוצת גברים גדולה, כסופי שיער, מלוויים בנשותיהם, מאירים פנים זה אל זה, מתעניינים בשלום הילדים והנכדים בצרפתית מצלצלת. כעבור זמן מגיעה קבוצה קטנה של גברים אשכנזים. אלה השליחים שגייסו אותם לפעילות בתנועה הצינית. פעילים רבים גוררים את "השליחים שלהם" לעברי בהתרגשות עצומה. מתחבקים באינטימיות גדולה. "לא את הכול אנחנו יכולים לספר לך", אומר לי אחד הפעילים בגאווה מופגנת ומחבק את "השליח שלי". זאת אומרת גם אירוע שנתפס מבחון כאירוע סגרגטיבי, ענייני ומשמעו מצויים בנקודת מפגש בין קבוצות אתניות ומעמדיות שונות. בכל שנה פוקד את הטקס אורח מכובד. האורח מביא אתו את הזוהר של המדינה ומסמן את חשיבות האירוע ומשתתפו: סידורי ביטחון קפדניים ונוכחות של עיתונאים רבים שמה את האירוע "על המפה". בכינוס בשנה זו מתארח שר הביטחון שאול מופז. יו"ר הארגון פונה אליו ואומר: "יושבים פה, אדוני שר הביטחון, מלח הארץ, אנשי המוסד והביטחון, שהם ובני בניהם ובנותיהם משרתים את המדינה ואת צה"ל כחיילים, רובם קרביים. ואין בינינו ולו אחד שהוא סרבן. אין סרבנים בינינו".

האם רק באוזניי נשמע כאילו יו"ר הארגון מדבר על מה אנחנו לא? האמירה "אנחנו לא סרבנים" היא לא רק הבעת נאמנות אלא סמן בולט המייצג פרופיל חברתי שלא ימצא ביניהם. יו"ר הארגון מגיש לשר הביטחון את שטר הנאמנות של הקהילה הצפון אפריקאית לקהילת הלאום: אין סרבנים בינינו. ובסוף הדברים הוא פונה אליו ישירות ואומר: "אנחנו יוצאי צפון אפריקה לא נשכח לך את הביקור הזה. חד וברור". בכך מצביע יו"ר הארגון על משמעות נוספת, חשובה לא פחות מהנצחת זכרם של חללי הספינה אגון, והיא גיבושם של יוצאי צפון אפריקה כקבוצה עם מוסדות, כציבור שאפשר למנות אותו, שממלא אולמות, אלקטורט, והרי יש לו ערך פוליטי: "אנחנו לא נשכח לך את הביקור הזה".

הכינוס אף הוא מלא גינוני כבוד מקובלים. בין היתר, הארגון מנפיק מדי שנה תעודות כבוד ונותן אותן לחברים בארגון או לאורחיהם. גם שאול מופז מקבל תעודה. רק בשנה השנייה שבה אני צופה בטקס, מסתובבת משתאה בין האנשים, אני מבינה: אין כאן ניסיון ליצור חלופה, ואין כאן קריאה חדשה של הלאומיות. יש כאן ציבור שבידו הייתה ונתרה תביעה אחת: להיות שייך. בחירתם לתעד ולהנציח את עצמם כ"ארגון יוצאי המחותרות וההעפלה", לתעד ולהזכיר שגם הם היו חלק מ"מפעל ההעפלה", מעידה שהם היטיבו להבין ולהפנים את דלתות הכניסה לקהילת הלאום: השותפות במאבק וההילה הביטחוניסטית. אבל, וזהו הדבר המרכזי שלמדתי בשנות מחקרי באשדוד: אתה יכול להשתייך רק אם אתה מקבל על עצמך את הקטגוריה האתנית. כפי שמעיד שמם "ארגון יוצאי המחותרות וההעפלה של צפון אפריקה". ז'אק, שאותו פגשתי בטקס זה, הבין שהוא אמנם הגיע כיהודי, אך הפך מיד למרוקאי, ומרוקאיות זו אינה רק מוקיעה אותו מהקולקטיב הלאומי, אלא היא גם כרטיס הכניסה שלו לשם. לכן, בניגוד לטענת הרב תרבותיות, בכל פעם שקבוצה מדברת בשם המרוקאיות או הרוסיות שלה, היא אינה פועלת לקידום ההבדל ולטיפוחו. אירוע זה, כמו רבים אחרים, לימד אותי שהפעולה של הקבוצה האתנית מטרתה לאפשר לה שייכות ולגיטימציה בתוך קהילת הלאום. זהו לב ההיגיון של ההשתתפות המובחנת.

"הוא רוצה, הוא בא, אני נותן, הוא מקבל"

אין ספק שהמנצחות על אמנות ההשתתפות המובחנת ועל תחיית התרבות האתנית כדרך מרכזית לעלות לבמה הציבורית ולקבל משאבים ציבוריים הן הקבוצות הרוסיות. הקבוצות הרוסיות באשדוד מתאפיינות בריבוי ארגונים ועמותות, חלקם על רקע היות התושבים לוחמים בצבא האדום (ארגון הווטרנים ונכי מלחמה, ארגון המצור על לנינגרד), חלקם על רקע של תרבות, ספורט ומדע (אמנים עולים, מדענים עולים, אגודת שחמט), וכן מפלגות המכונות "תנועות שפתוחות לכולם" ("אשדוד ביתנו", "אשדוד בקהילה"). מלבד אלה ניכרת פעילותם גם בתוך ועדי הרובעים.

מחשבת הרב תרבותיות ודאי הייתה מציעה לראות ברחש הארגוני הזה תחייה או קיום של התרבות הרוסית, אך לבסוף למדתי שמתקיימת כאן תרבות שנוכחת בנקודת המפגש בין שפות, נוהגים, אמונות והשקפות עולם. כמו ארגון יוצאי המחותרות וההעפלה בצפון אפריקה, כך גם הארגונים הרוסיים מבינים ששותפות בשיח הצבאי-ביטחוני היא כרטיס הכניסה לקהילת הלאום. מתקיים כאן מצב ייחודי שבו קבוצה שולית לכאורה בחברה, מהגרים קשישים, מחזיקים בידם מפתח אפס, מאסטר, להיכלות הקהילה הלאומית בשל היותם לוחמים שהביסו את צבאות הרייך השלישי.

כאמור, בשנתי הראשונה באשדוד קיימתי מחקר גישוש. החלטתי שלא לקבוע ראינות רשמיות ולא להיעזר במנהיגי העיר ופקידיה, אלא בחרתי בכל ביקור רובע, שכונה, רחוב, שבהם הייתי הולכת ברגל, מצלמת, יושבת בפרלמנטים המקומיים וקוראת בעיתונות המקומית. בשלב זה הזדקרו בפניי מתוך כיכרות העיר אנדרטאות למכביר ואבני סלע חגיגיות בפניות רחוב. נטשתי את נתיב הממהרים ופניתי לקרוא את האותיות הקטנות. כך נעתי באשדוד בין המצור בלנינגרד למאבק על סטלינגרד והתוודעתי לגיבור מלחמה שאת שמו שכחתי. ניסיתי לברר כמה ארגונים ועמותות פועלים בעיר, וחיפשתי לי קצות חוט אליהם. כולם הפנו אותי לוולדימיר גרשוב, סגן ראש העיר וממלא מקומו, שעמד בראש

"אשדוד ביתנו" (לאחר פרישתו של כצנלסון). הוא הפנה אותי למזכירתו, קלודין (והוסיף כבדרך אגב: "כן, כן, כולם חשבו שאני אביא מישהי משלנו, רוסייה, אבל אני איך שראיתי את קלודין השארתי אותה כי היא טובה מאוד. היא לא יודעת רוסיית, אולי צרפתית, ולכולם היא עוזרת בידיים, ברגליים, העיקר שהלב רוצה לעזור"). גם לי קלודין עזרה. "בואי נראה", אמרה והוציאה גיליונות רבים, רשומות של כל הארגונים שהעירייה מתעדת את פעולתם. מעל 400. ישבתי מולה. "אז מאיפה להתחיל?" שאלתי בייאוש. "מאפרים פפרני", התשובה בפיה הייתה חדה וברורה, וכבר נשלחתי חזרה אל החום עם מספר הטלפון שלו בידי.

אפרים פפרני כמעט אינו דובר עברית, ואני איני דוברת רוסיית, ובכל זאת הוא היה המורה הטוב ביותר שלי באשדוד. גופו האתלטי ותנועותיו הנמרצות אינן מסגירות את 81 שנותיו. אני רצה אחריו, מנסה להדביק את הקצב. פפרני הוא איש הפקה וארגון, ביורוקרט, עם חוש הומור וחום אנושי בלתי נדלה. הוא משמש יו"ר הסניף האשדודי של ארגון ארצי שנקרא ארגון נכי המלחמה בנאצים. הארגון נוסד בישראל בתחילת שנות החמישים במטרה מוצהרת להכיל את קבוצת היהודים לוחמי צבאות הברית אל תוך ההקשר ההיסטורי הישראלי. ב-1954 נחקק בכנסת חוק נכי המלחמה בנאצים שמכיר באלמנות ובנכים היהודים של מלחמת העולם השנייה כאלמנות צה"ל ונכי צה"ל ומקנה להם הטבות בתחום הבריאות, הנחות ברכישת מוצרי חשמל, תוספות לפנסיה ועוד. הארגון קיבל תנופה חדשה עם הגעתו של גל ההגירה העצום מברית-המועצות בשלהי שנות התשעים. עם הגל הזה הגיעו כ-25 אלף ותיקי מלחמת העולם השנייה מכל רחבי ברית-המועצות לשעבר. חלקם הצטרפו אל ארגון נכי המלחמה בנאצים וחלקם ייסדו את ארגון הוטרנים של המלחמה (Leykin, forthcoming). הסניף האשדודי של ארגון נכי המלחמה בנאצים עמד במרכז עבודת השדה של לייקין, וכך היא מתארת אותו:

הסניף האשדודי של הארגון, מונה כ-780 נכים ואלמנות הנכים (נכון לשנת 2006) ופועל כחלק מארגון כלל ארצי. הגיל הממוצע של החברים בארגון נע בין 80 ל-90, רובם דוברי רוסיית שהגיע לישראל במהלך שנות ה-90. מספר זה פוחת משנה לשנה בקצב מהיר, רק בשנת 2006 הלכו לעולמם 93 מחברי הסניף. המצב הבריאותי של רוב חברי הארגון אינו מאפשר להם להגיע באופן קבוע למועדון. כ-50-70 איש פוקדים את המועדון באופן קבוע. אפרים פפרני הוא הצעיר ביותר בסניף וצריך לומר האנרגטי ביותר. בן 81 היום, עיתונאי ועורך דין לשעבר. פעם בשבוע הם דנים בשאלות האקטואליה של ישראל, חוגגים יחד את ימי ההולדת, את החגים היהודיים ואת החגים אותם חגגו בברה"מ לשעבר, כגון: יום האישה הבינלאומי, ראש השנה האזרחית ואחרים. החג סביבו בנויים החיים החברתיים של הארגון הנו יום הניצחון על גרמניה הנאצית בתשיעי למאי.

בשנת הגיטו שלי בעיר הזמין אותי פפרני להגיע למועדון הוטרנים ביום שבו מתקיימת קבלת קהל. מועדון הוטרנים הוא בניין חדיש ויפה עם אולם הרצאות, מטבחון שתמיד מוגשים בו תה ועוגיות, מספרה לעת מצוא ואולם הרצאות. במספרה המאולתרת הקשישים מספרים זה את זה במחיר סמלי. בפנינת אולם ההרצאות רופאה קשישה מודדת לחץ דם וסוכר למי שמעוניין.

על הקירות מגובבות מאות תמונות ממאות אירועים. ברבות מהן פפרני לוחץ ידיים, צועד, ובעיקר מחבק פוליטיקאים ומחובק על ידם. בחדר צדדי הוא "מקבל קהל". דווקא בזכות דלות השיחה בינינו, פפרני ממצה עבורי את המחזה: "הוא רוצה, הוא בא, אני נותן, הוא מקבל". כך יושבים בשורה ארוכה הזכאים להטבות על פי החוק מ־1954, ובידם קבלות על הטלוויזיה שרכשו, על תרופות, טפסים שהם צריכים למלא, חידוש מעמדם כנכים, העלאת אחוזי הנכות. בעברית חבוטה שולט פפרני בטפסים הרבים, מדריך ומסביר איך כדאי למלא איזה טופס בשביל לקבל. לקבל כסף, לקבל הכרה.

פפרני וחבריו הם אמני הטקס והפקת הזיכרון. בשנה שבה עקבתי אחר פעילותם נכחתי באין ספור טקסים של חנוכת אנדרטאות ואבני זיכרון. בכל טקס כזה ניצב מגבר עם מיקרופון לטובת הדוברים. מדבקות עם שם האירוע מחולקות לבאים, שני קשישים ובידיהם זרים אדומים מחלקים פרחים לקהל. יש כיסאות למתקשים לעמוד. הם לא נחים לרגע, הזמן קצר והמלאכה מרובה. מטרתם לסמן את עצמם במרחב, וכך לייצר את השייכות שלהם. העשייה הזאת אינה רק התוצאה של פעילות הארגונים, אלא גם הסיבה; באמצעות אירועי הפקת הזיכרון הם מגייסים כספים ומשמרים את הרלוונטיות שלהם כאלקטורט מאורגן בעיני הפוליטיקאים.



טקס חניכת האנדרטה לציון המצור בסטלינגרד, נובמבר 2004, רובע י"ג
צילום: לימור אדרי

להבנתי, גם פעילותם זו של הוטרנים אינה מכוונת כלפי הקבוצות הרוסיות פנימה. הדוגמה הטובה ביותר היא אירועי יום הניצחון על גרמניה הנאצית, אז פוסעים חברי הארגון הקשישים כשהם עטורים בעיטורים צבאיים ברחובה המרכזי והוותיק של אשדוד, רחוב רוגוזין. רחוב זה אינו נמצא בלב אזור רוסי, וסגירתו והצעדה ההפגנתית בו אינן משאירות מקום לפרשנות: אין מקום לאירוע זה אלא אם הוא מתרחש אל מול עיניים ציבוריות, והרי ההכרה כך יכולה לבוא רק מכיוונו של האחר. גם שם, כמעט מיותר לציין, פוסעים ראש העיר וראשי ציבור אחרים שלובי זרוע בשורה הראשונה של הצועדים. האפקטיביות של פעילות זו היא רבה. בטקס חניכת האנדרטה לזכר המצור על סטלינגרד אני עומדת בקצה הקבוצה. לידי עוצר עובר אורח, תושב העיר שאינו נמנה על אחת הקבוצות הרוסיות. "תאמיני לי", הוא אומר

ושולה סנטר אל קבוצת וטרנים שעומדים ליד האנדרטה, "אני מעריץ את האנשים האלה, הם הגיבורים האמיתיים של העם שלנו".

בשיחה עם ארקדי בובר, יו"ר רובע ט' ונציג "אשדוד ביתנו" במועצת העיר, הוא מספר לי על אנדרטה נוספת לציון הפרעות בקישינב. הוא מראה לי קול קורא לאיסוף תרומות לטובת האנדרטה שעלותה מגיעה ל-85 אלף דולר. בנדיבות ובענייניות הוא מביא אותי למשרדו שבמרתף ביתו, ומעל לשולחן עמוס ניירת הוא שולף את התכנון של האנדרטה. האנדרטה בנויה כשעון חול שעל תקרת המשולש העליון שלו תבליט של העיירה היהודית. בבסיס המשולש התחתון – מראה. אני מחזיקה בידי את התכנון של האנדרטה ויושבת. הנה התורה כולה בצורה, במשיכות קו. העבר, ההווה והעתיד הם חלק מישות אחת. העיירה היהודית, סמל יעיל של העבר, נכס של יהודי רוסיה ומזרח אירופה, עומדת בראש ומשתקפת על אדמת ישראל בכיכר העיר. העיירה היהודית והעיר הישראלית מותכות זו בזו לכדי ישות אחת.

לכבוד :

באשדוד תוקם האנדרטה לזכר הקורבנות בפרעות קישינב

בחודש אפריל 2003, יוליא 100 שנים לפרעות קישינב, שתחלו ביום האחרון של חג המסע. המגורים ביהודי קישינב, הוביל לגל של פרעות ביהודי רוסיה, אוקראינה ובספרות ולעלייה משמעותית באנטישמיות בקיסרות הרוסית.



הפרעות בקישינב ובמקומות אחרים ברחבי רוסיה, הביאה לכריחה המונית של יהודים, כאלה שנידחו לחפש את מזלם באמריקה ואחרים. הציונים שבהם יצאו לפלשתינה של אז, שם הללו בהקמת הישוב היהודי בארץ ישראל.

בעיר אשדוד חיים כיום רבים מבין יוצאי בסרביה ומדינת אמריקה הדרומית, אשר משמעותיתם חרו בין נפגעי המגורים והפרעות שהתחוללו בתחילת המאה 20 - ברוסיה, אוקראינה ובספרות.

על כן החליטה עיריית אשדוד להקים אנדרטה לזכר כל אותם קורבנות, שכל פשעם היה בעצם היותם יהודים.

עלות האנדרטה (בצילום), שתוכננה ע"י המסלול מריים גמבורג והארכיטקט ה. דיברוב, כ- 85 אלף דולר.

ועד הוקמה פונה אל כל אלה שבני משפחתם נספו בפרעות הללו ואחרים המבקשים לסייע בהגנת הקורבנות, לתרום ולסייע בהקמת האנדרטה. שטות הנורמים יופיעו על לוח הזיכרון.

את התרומות יש להעביר לכתובת הבאה :

קרן אשדוד
חשבונו נוספר 409261122 בסניף נוספר 033
בבנק הבינלאומי הראשון (31)

בכבוד רב,

חבר הנהלת העיר – אינג' ארקדי בובר ראש עיריית אשדוד – אינג' אבי צילקי

הדמיה של האנדרטה לציון פרעות קישינב וקול קורא לאיסוף תרומות

שעון החול שמבקשת הקבוצה הרוסית להציב בכיכר מרכזית בלב העיר מלעיג את הדיבור על שם וכאן, על סגרציה ואינטגרציה. הוא ממחיש בצורה ובסמל שאפשרות השייכות שלהם לכאן נטועה שם. הוא העדות לכך שהתרבות האתנית אינה קיימת כשלעצמה אלא מבנה את דמותה, צורתה וצליליה ביחס לכאן. אני נזכרת בשיחה שקיימתי בשבועות הראשונים שלי בעיר עם שוטר מהמשטרה הקהילתית של הרובעים הרוסיים, שגם הוא היגר לארץ ולעיר בשנות התשעים. השיחה נחרתה בזיכרוני ובלבי מפני שעלה בה תסכול רב ועצב:

כולם בעולם שואלים "מי אני", אבל בישראל זה חשוב "מי אני כאן". אפילו יש תופעה בין העולים היהודים והלא יהודים שהיהודים שבכלל עד עכשיו לא הכירו ביהדות של עצמם באים לעולים הלא יהודים ושולפים את היהדות שלהם כקלף. מה אתה מדבר אתי בכלל? זאת לא המדינה שלך.

כמו שמלמד אותנו השוטר הקהילתי, דתם של האנשים, היותם לוחמים או אלמנות של מלחמת העולם השנייה, משמשים בערבוביה ומרכיבים את זהותם. אך רק המרכיבים שמסייעים להם להפוך את הארץ הקולטת למקום אפשרי, מקום שיש בו הכרה וקיום, רק אלה יישלפו מארגז הכלים של זהותם ויזכו לייצוג, לבלוטות, ולכן גם ישרדו. כי לא חשוב מי אתה, חשוב מי אתה כאן.

סיכום: כלוב הברזל של האתניות

בחיבור זה ביקשתי לתעד ולנתח את ההכניה החברתית של המרחב האורבני של אשדוד באמצעות קשירה בין שתי שפות ניתוח ושתי נקודות מבט. מרחב אורבני, כך אני מציעה, יש להבין כמתח שבין כוחות פרופסיונליים, פוליטיים וכלכליים הפועלים "מלמעלה" ובין פעולתם של האנשים "מלמטה", שמעניקה משמעות חדשה למרחבים פיזיים וחברתיים אלה. כפי שלימד אותנו קליפורד גירץ, רק מחיבור בין נקודות מבט אלה תתאפשר קריאה פרשנית עשירה, של החוקר כמו של הקוראים, הנובעת מתוך מיקומו של הסיפור האתנוגרפי בתוך הקשר רחב ומפורט. רק בדרך זו ניתנת לי ולקוראים היכולת להעניק פרשנות רלוונטית שרגליה נטועות במציאות האורבנית ולא בתיאוריה. החיבור שבין ניתוח אורבני לאתנוגרפיה מחייב מחשבה אינטר־דיסציפלינרית, מחייב מפגש בין תכנון עירוני, סוציולוגיה אורבנית, אתנופולוגיה וסוציולוגיה של הזיכרון. בצומת זה נפגשות גם כמה מתודולוגיות: הסקר והסוציולוגיה היסטורית שסייעו בידי לתאר תהליכי מקרו בהבניית המרחב פוגשים כאן את האתנוגרפיה שמספקת ידע מקורי וחד פעמי על פעולתם של האנשים במרחב זה.

שנות המחקר האתנוגרפי שלי באשדוד הן שנות האינתיפאדה השנייה ותקופה של מיתון כלכלי, תנאים שמספקים רוח גבית לרגשות לאומיים. ואכן, בניגוד לספרות שפרחה בשנות התשעים ומיהרה לחגוג את סופה של הלאומיות ולהמשיג על פניה מגמות של טרנס־לאומיות או פוסט־לאומיות, הלאומיות התגלתה כשחקן מרכזי באשדוד. דבר מכוחה הצנטריפטלי לא הועם. מתוך הערכת כוחה, קבוצות המהגרים אינן מוכנות להחמיץ את ההזדמנות שהיא מציעה להשתתף ולהשתייך, גם בתנאים של הדרה חברתית ושוליות. היהדות, תנאי הסף של הלאומיות הציונית, פותחת בפני העולים החדשים את האפשרות להשתתף. גם אם הם נתונים בפריפריה ובשולי שוק העבודה, היא מציעה להם שייכות ומעמד כלשהו במדינה המודרנית. בעיר שהסגרגציה האתנית והמעמדית היא לחם חוקה, כיצד אפשר לתבוע שייכות, להפוך לחלק מקהילת הלאום? מחקר אתנוגרפי באשדוד מעלה שהאתניות אינה רק קטגוריה של הפרדה והבדל אלא גם שער לקהילת הלאום; היא אינה רק קטגוריה מבחינה ומדירה אלא כרטיס כניסה, אישור מעבר. האתניות, ההבדל בין קבוצות המהגרים, מספקת את חומרי הבנייה לכינון הגבולות בין הקבוצות, אך אין הכוונה לגבולות של הפרדה אלא לגבול שהוא

מעין יחס. במובן זה אין מדובר בנקודת מפגש אלא בהגדרת מרחק שהוא בעת ובעונה אחת גם סמן של תלות וקשר. תפיסת הגבול כיחס עומדת בבסיס המושג המחבר בין השתתפות להיבחנות. המושג השתתפות מובחנת מאפשר לבטא ולהמשיג קשת של פרקטיקות סותרות, של שיתופי פעולה בצד מאבקים, של היבחנות כשיפור עמדות במערכה על ההשתייכות. במובן זה נחשפת האתניות ככלוב של ברזל. בניסוחו של באומן (Bauman, 2001, p. 90):

Ethnic minorities are first and foremost the product of enclosure from outside, and only secondly, if at all, the outcome of self-enclosure.

כלוב הברזל של האתניות נוצר בטווח שבין הכפייה והדיכוי להשתתפות הוולונטרית, בין הרצון לפרוץ את גבולות התא החברתי ובין הרצון להשתייך ולהתכרבל בחיקו, ובהקשר של חיבור זה, גם בין המרחק שהוא מייצר מהמרכז ובין ההודמנות שהוא נותן להיכנס לאותו המרכז ממש.

טענתי שהקטגוריה האתנית מציעה לאנשים את יתרון הקבוצה. שייכות לקבוצה, כך מגלים עוליה-מהגריה של העיר, היא הדרך היחידה בתרבות הלאומית הציונית לזכות בהכרה. הראיתי את התנאים שבהם הקטגוריה האתנית הייתה לקטגוריה היעילה ביותר לגיבושם כקבוצה. תובנה זו מאירה באור חדש את מושג האתניות ואת התנאים שבהם היא משמשת כלי של הדרה והכלה, לעתים בו בזמן. ההשתתפות המובחנת מאירה את החסמים וגם את האפשרויות שהקטגוריה האתנית מעניקה לאסיריה-נתיניה. ניתוח האתניות ככלוב ברזל מזמין דיון חדש שמתרכז בפניו הכפולות של המושג וביכולותיו המורכבות בתוך היכלי הלאום.

אתנוגרפיה של פעולות זיכרון והנצחה על בסיס אתני בתוך מרחב עירוני סגרגטיבי היא גם בגדר ביקורת על התיאוריה הרב תרבותית. הפעולות של האנשים לימדו אותנו שאין מטרתם לייצר חלופה, נרטיב אלטרנטיבי לנרטיב הממוסד, ויותר מכך, אין ברצונם לייצר מרכז כובד חדש להתגבשות של זהות קולקטיבית. מטרתם של בני הדור הראשון להגירה בפעילותם בעמותות של זיכרון והנצחה היא אחת: להיכנס, להיות חלק מקהילת הלאום המודרנית. הפעילות בארגונים ובעמותות אתניים שעוסקים בסוגיות של גבורה ומאבק היא גשר בין האתניות ללאום, ואולי חשוב מכך, גשר בין הפרט לקבוצה. היא מעניקה לאנשים בסיס זהות והזדהות כפול: עם מה שהם ועם מה שיהיו, עם המרחב החברתי המיידית ברובע ובשכונה ועם המרחב המדינתי הגדול. מבחינתם זו הפעולה היחידה שאין בה ויתור. זקופי גו וקומה ככל שהשנים מאפשרות להם, הם, יהודים מרוקאים ורוסים, מניחים פרחים, מתקבצים, נוגעים ומחבקים. הם גיבורים.

מקורות

- אהרון-גוטמן, מ' (2005א). לתכנון ולחיות את עיר הלאום המודרנית: על גבולות ומגבלות האזרחות בישראל של שנות ה-2000. חיבור לשם קבלת תואר דוקטור, אוניברסיטת תל אביב.
- (2005ב). שקט יהיה לנו מספיק שנמות, עכשיו הזמן לחיות: בין תכנון העיר המודרנית והחיים בה. תכנון, 1(2), 75-55.
- (2008). "ניצחון השיטה": מאזרחות "ראויה" לאזרחות מנכסת בעיר מהגרים מתוכננת. סוציולוגיה ישראלית, 2(2), 433-413.
- (2008ב). קבלו את התזמורת האנדלוסית הישראלית: לביקורת המושג רב תרבותיות בישראל. אלפיים, 3, 103-72.
- אלמוג, ע' (1992). אנדרטאות לחללי מלחמה בישראל: ניתוח סמיוולוגי. מגמות, 2(2), 210-179.
- אסנת, ד' (2004). "מחייטים וסנדלרים בנינו פה נמל": פועליות, לאומיות ואתניות בקרב פועלי נמל אשדוד 1967-1961. חיבור לשם קבלת תואר דוקטור, אוניברסיטת בן גוריון בנגב.
- גמליאל, ט' (2010). האסתטיקה של הצער: תרבות הקינה של נשות תימן בישראל. ירושלים: יד יצחק בן צבי.
- גנו, ח' (1998). לאומיות והגירה. בתוך מ' מאוטנר, א' שגיא ור' שמיר (עורכים), רב תרבותיות במדינה יהודית ודמוקרטית (עמ' 341-361). תל אביב: רמות.
- דקל, ע' (2000). מובלעת הרעות: ניתוח תרבותי של מפגשי "משמרות השלום והדמוקרטיה 4.11.95" בכיכר רבין. חיבור לשם קבלת תואר מוסמך, אוניברסיטת תל אביב.
- הנדלמן, ד' וכץ, א' (1998). טקסים ממלכתיים במדינת ישראל: יום הזיכרון ויום העצמאות. בתוך מ' אדר-בוניס (עורכת), מבוא לאנתרופולוגיה: מקראה (עמ' 121-148). תל אביב: האוניברסיטה הפתוחה.
- הרצוג, ח' (1984). האמנם עדתיות פוליטית? מגמות, 3(2-3), 351-332.
- חזן, ח' (1997). על מחיקה תרבותית: גוף חברתי וזיכרון קולקטיבי בטקסים תקשורתיים. בתוך ד' כספי (עורך), תקשורת ודמוקרטיה בישראל (עמ' 153-167). ירושלים: מכון ון ליר.
- יונה, י' (2005א). בזכות ההבדל: הפרויקט הרב תרבותי בישראל. ירושלים ותל אביב: מכון ון ליר והקיבוץ המאוחד.
- (2005ב). לקראת רב תרבותיות בישראל: היבטים מרחביים. בתוך ר' קלוש וט' חתוקה (עורכות), תרבות אדריכלית: מקום, ייצוג, גוף (עמ' 137-177). תל אביב: רסלינג.
- כהן, א' ולאון, נ' (2008). לשאלת המעמד הבינוני-מזרחי בישראל. אלפיים, 32, 101-83.
- כספי, ד' ואליאס, נ' (2000). להיות כאן ולהרגיש שם: על התקשורת בשפה הרוסית בישראל. סוציולוגיה ישראלית, 2(2), 455-415.
- ממן, ר' (1990). גיאוגרפיה של עיר. בתוך אשדוד: לקט מאמרים (עמ' 19-23). אשדוד: החברה להגנת הטבע ועיריית אשדוד.
- עזריהו, מ' (1995). פולחני מדינה. תל אביב: עם עובד.
- עיריית אשדוד (2005). ניתוח דמוגרפי 2005. אשדוד: היחידה לתכנון אסטרטגי ומידע בעיריית אשדוד.

- פארק, ר' (2004). העיר: הצעות לחקירת ההתנהגות האנושית בסביבה האורבנית. בתוך ע' מנדה לוי (עורך), אורבניזם: הסוציולוגיה של העיר המודרנית (עמ' 41-91). תל אביב: רסלינג.
- פלדי, ע' (1976). תכנון ומציאות בעיר מתוכננת: סקר אורבני באשדוד 1966. בתוך א' גרייצר, צ' צילקר, נ' קדמון וצ' רון (עורכים), אשדוד: קובץ מאמרים. תל אביב: החוג לגיאוגרפיה באוניברסיטת תל אביב ועיריית אשדוד.
- צור, י' (2000). אימת הקרנבל: המרוקנים והתמורה בבעיה העדתית בישראל הצעירה. זמנים, 17, 126-164.
- קמפ, א' (2000). הגבול כפני יאנוס: מרחב ותודעה לאומית בישראל. תיאוריה וביקורת, 16, 13-45.
- שלהב, י' (1991). עיירה בכרך: גיאוגרפיה של התברלות והשלמה. ירושלים: מכון ירושלים לחקר ישראל.
- תוכן (2001). תוכנית אסטרטגית יישומית לפיתוח התעסוקה באשדוד. אשדוד: תוכן ואורנית-גל.
- Bauman, Z. (2001). *Community: Seeking safety in an insecure world*. Cambridge: Polity Press.
- Bhabha, H. K. (1994). *The location of culture*. London and New York: Routledge.
- Comaroff, L. J. (1987). Of totemism and ethnicity: Consciousness, practice and the signs of inequality. *Ethnos*, 52(3-4), 301-323.
- Comaroff, L. J. & Comaroff, J. (2009). *Ethnicity Inc*. Chicago: Chicago University Press.
- de Certeau, M. (1984). *The practice of everyday life*. California: University of California press.
- Dekel, I. (2008). *Public passages: Political action in and around the Holocaust Memorial, Berlin*. PhD Dissertation, New School for Social Research.
- Engle, M. S. (1988). Urban danger: Life in a neighborhood of strangers. In W. P. Zenner & G. Gmelch (Eds.), *Urban life* (pp. 63-73). Prospect Heights, IL: Waveland Press.
- Fanon, F. (1969). *Toward the African revolution*. New York: Grove Press.
- Gans, J. H. (1962). *The urban villagers: Group and class in the life of Italian-American*. New York: The free Press.
- Gillis, J. R. (Ed.) (1994). *Commemorations: The politics of national identity*. Princeton: Princeton University press.
- Kymlica, W. (1995). *Multicultural citizenship*. Oxford: Clarendon Press.
- Leykin, I. (forthcoming) "Men of war—soldiers of peace": Disabled World War II veterans, immigrants from the FSU in the Israeli public space. In J. Lerner et al. (Eds.), *Russians' in Israel and beyond: The meanings of culture in discourse and practice*. Jerusalem: The Van Leer Jerusalem Institute.

- Marwell, N. (2007). *Bargaining for Brooklyn community organizations in the entrepreneurial city*. Chicago: Chicago University Press.
- Park, R. E., Burgess, E. & McKenzie, R. (1925). *The city*. Chicago: Chicago University Press.
- Strong, A. L. (1971). *Planned urban environments*. Baltimore: John Hopkins University Press.
- Taylor, C. (1992). The politics of recognition. In A. Gutman (Ed.), *Multiculturalism and the politics of recognition* (pp. 25–76). Princeton: Princeton University Press.
- Thomas, W. I. & Znaniecki, F. (1918). *The Polish peasant in Europe and America: Monograph of an immigrant group*. Chicago: Chicago University Press.
- Venkatesh, A. S. (2000). *American project: The rise and fall of a modern ghetto*. Cambridge: Harvard University Press.
- Vinitzky-Seroussi, V. (1998). Jerusalem assassinated Rabin and Tel Aviv commemorated him: Rabin's memorials and the discourse of national identity in Israel. *City and Society*, 10, 1–21.
- Taub, R. P. & Wilson, W. J. (2006). *There goes the neighborhood*, New York: Random House.
- Zerubavel, Y. (1995). *Recovered roots: Collective memory and the making of Israeli national tradition*. Chicago: Chicago University Press.

תגובות

אייקידו אינה אומנות לחימה פציפיסטית (תגובה למאמרה של בר־און כהן בחוברת יא[1])

אמנון צחובי*

אומנות האייקידו נועדה לתת כלים ללוחם במאבקו לחיים ולמוות. אואשיבה מורה, הידוע בכינויו או־סנסיי, הגה ופיתח את האייקידו כאומנות לחימה המבוססת על עושר רב של אומנויות לחימה שקדמו לה. את האייקידו מאפיינות טכניקות המבוססות על תנועות מעגליות ורכות. כמי שמתאמן באייקידו זה שנים רבות, שמחתי לקבל את מאמרה של ד"ר בר־און כהן (2009), אך ליקויים אחדים שזיהיתי במהלך הקריאה השביתו את השמחה. המאמר לוקה בשני היבטים מרכזיים: בהתייחסו לאייקידו כאל אומנות פציפיסטית ובהחלת מסקנות מתצפיות בדוג'ו אחד על התורה כולה.

ראשית, אבקש להתייחס לטיעון העוסק בפציפיוּם ובעיקר לציטוט הבא: "כמו באומנויות לחימה אחרות, גם באייקידו היעילות בקרב חשובה [...] אין להשיג את הניצחון היעיל בקרב בכל מחיר, והקרב צריך להסתיים בלא נפגעים" (שם, עמ' 118). למקרא ציטוט כזה קשה להעלות על הדעת שאומנות האייקידו נועדה לתת כלים ללוחם בבואו להגן על חייו, לעתים במחיר של מות היריב. הציטוט מעלה דימוי שבו שני היריבים חולקים לכאורה צד אחד ומפוזים בהרמוניה כאילו אין מדובר כאן בהתקדמות לקראת רגע דרמטי של הכרעה. ככל הנראה, מראית העין של האימון, שבו מנסים לשמור על שלמות גופו של היריב, עלולה להטעות. אך לטעמי אין בכך כדי לגרוע ממטרת האימון, שהיא להכשיר אדם ללוחמה חסרת פשרות בתוקף.

לביסוס טענותיי אפנה לכתביהם של תלמידיו הבכירים של או־סנסיי. כפי שמקובל במסורת היפנית, כל מורה מוקף חבורה קטנה של אנשים שנבחרו בקפידה, בעלי מעמד הקרוי או־צ'ידישי, העומדים לשירותו ביום ובלילה. צי'בה סנסיי למשל, שלכתביו אדרש בהמשך הדברים, היה נוהג לישון מעבר לדלת חדר השינה של או־סנסיי, לפתוח לו את הדלת ולשרתו בכל שעה. תלמידים אלה, בהם גם טמורה סנסיי, הכירו את או־סנסיי, את אומנותו ואת משנתו באופן המעמיק והאינטימי ביותר, והם נחשבים היום לבכירים שבמורי האייקידו. בריאיון שנערך עם טמורה סנסיי (Tamura, unknown a) התבקש הלה להגיב לטענה הבאה: "כשמומחה לאייקידו מתאמן, נראה כאילו הוא אינו מתאמץ להביס את היריב. תנועותיו מעוגלות וגופו נראה תמיד נינוח". תשובתו של טמורה סנסיי הייתה: "ואף על פי

* בית הספר למדעי ההתנהגות, המכללה האקדמית של תל אביב יפו

כן, יש לומר שבזמן קרב אין ספק שמומחה האייקידו ישאף לנצח". במאמר אחר (Tamura, unknown b) מציין טמורה סנסיי בפירוש שהאייקידואיסט מוכן להרוג בכל רגע אם יהיה צורך בכך. שלמות גופו קודמת תמיד לשלום יריבו, ולכן סכנה לשלמות הגוף עשויה להביא אותו להרוג את יריבו ללא היסוס.

אני מתרשם שד"ר בר־און כהן לא השכילה להבין נקודה זו, וכדי לרכך מעט את ביקורתי אציין שגם אחרים לפניו הלכו שבי אחר דמותו של "הזקן המואר אוהב השלום", כפי שתיאר זאת צ'יבה סנסיי (Chiba, 2007). ואין אדם מתאים מצ'יבה סנסיי, כמי שמחזיק ברשותו את יומניו של אוֹר־סנסיי, להפנות את תשומת הלב לליקוי בהבנת משנתו של רבו. הרב הזה אכן חתר לשלום ולאחווה, אך הכין עצמו בכל עת למצב שבו ייאלץ לפגוע באויבו. "אף שאין לי ידיעה בדבר העמדה של רוב האנשים (בעיקר אלה הקשורים לאייקידו)", כותב צ'יבה סנסיי במקום אחר, "יש לדעת שאומנות הלחימה מתקיימת בסמיכות (גב אל גב) עם המוות" (Chiba, 1985).

למקרא המאמר אני מתרשם שד"ר בר־און כהן לא נחשפה אלא לסוג מסוים של אייקידו, המשולל זיקה של ממש למורים שציטטתי לעיל. והרי פועלים כיום בישראל עשרות רבות של מקומות אימון, ורק למעטים מהם יש קשר לאֹר־סנסיי ולתלמידיו הממשיכים את דרכו. כמי שאמונה על כשלים אפשריים בעבודת מחקר מסוג זה, מוטל היה על המחברת לבדוק ולחזור ולבדוק האם וכיצד מייצג המקום שבו בחרה לערוך את תצפיותיה עולם כלשהו שנמצא מחוץ לאותו המקום. מאחורי כל מקום אימון, ולענייננו אחת היא אם מדובר בדוג'ו של אומנות לחימה יפנית או בקבוצת לימוד של יסודות המקרא, יש רקמה עדינה וסבוכה של קשרים וזיקות בעלי אופי ארגוני, ואף פוליטי. אני מבקש להדגיש זאת כדי להצביע על ליקוי חמור בהבנת ההקשר שבתוכו פועל מה שעומד במרכז תשומת הלב ומתועד עד דק. והרי אין די לומר "הייתי שם וצפיתי", ויש לנמק את הבחירה במקום מסוים דווקא, ואף להידרש למה שלא זכה למבט. ואם אכן נופלת הבחירה על מקום אחד בלבד, מן הסתם ראוי לציין שיש באייקידו מגוון אסכולות ותת אסכולות, ובהתאם לכך למקם את עבודת השדה ואת מסקנותיה.

וכאן אני שב למניע שלי לכתיבה, והוא העושר הגדול הטמון באייקידו, עושר המאפשר לאדם להתעמק במשך עשרות שנים באסכולה אחת רק כדי לגלות שמסע ההיכרות אכן ארוך עד מאוד. למול העושר הזה, לא רק ברמת התכנים התיאורטיים אלא גם לנוכח הסבך המרשים של ארגונים, כולם בינלאומיים, המבקשים לקבל הכרה כבעלי זיקה למקורות האייקידו, היה צורך לטעמי בתחמושת משוכללת יותר. בהחלט היה מקום לפרוש את היריעה טרם בוחרים בפינה קטנה שלה. לטעמי האישי משולה ההתמקדות בדוג'ו אחד לניסיון להקיש דבר עקרוני כלשהו על האופי האנושי על סמך תצפיות באדם אחד, ועל כן מסקנותיה של ד"ר בר־און כהן הן שגויות.

מקורות

בר־און כהן, ע' (2009). היעשות גוף באייקידו – אומנות לחימה פציפיסטית. סוציולוגיה ישראלית, יא(1), 113-135.

Chiba, T. K. (1985). *Aikidoists Beware*. Retrieved from www.aikidoonline.com/articles/shihankai_articles/chiba/Chiba_Aikidoists_Beware.php.

— (2007). The study and refinement of martial awareness. *Shiun*, 5(2), 4–10.

Tamura, N. (unknown a). *Budo*. Retrieved from www.aikidoonline.com/articles/shihankai_articles/tamura/Tamura_Budo.php.

— (unknown b). *Interview with Tamura Sensei*. Retrieved from www.aikidoonline.com/articles/shihankai_articles/tamura/Tamura_Interview.php.



ביקורות ספרים

פתח דבר

מדור הספרים של הגיליון הנוכחי מיוחד למנגנונים הפוליטיים והתרבותיים שמובילים לאי שוויון, לדחיקה לשוליים ולהדרה של קבוצות בישראל. העיסוק בנושא שייך באופן קלאסי לגישה הביקורתית, ואכן, הן הספרים והן הסקירות המוצגים במדור מנהלים דיאלוג עם זרם זה בסוציולוגיה. כך אנו נחשפים ליתרונות של פרדיגמה זו ולפוטנציאל הטמון בה מחד גיסא, ולמגבלותיה ונקודות העיוורון שלה מאידך גיסא.

את הספרים שנסקרו אפשר לחלק לשלוש קבוצות. הראשונה עוסקת במישרין בקבוצות המודרות. הספרים בקבוצה זו בוחנים את היחס השלילי והמכפיף כלפי קטגוריות חברתיות (גזענות בישראל בעריכת יהודה שנהב ויוסי יונה), עוסקים בחוויה של שייכות לקטגוריה חברתית המוגדרת כקטגוריית שוליים (הוניידה גאנם על אינטלקטואלים פלסטינים, וחנה יבלונקה על מזרחים והשואה), או מציעים חקירה היסטורית של התהליך שכוון את הקטגוריות האלה (עזיזה כוזם על מזרחים ואשכנזים, ואסתר מאיר-גליצנשטיין על יוצאי עיראק). קבוצת הספרים השנייה עוסקת בניתוח הצד הממסדי המייצר את ההבחנות האתניות והתרבותיות בין קבוצות בחברה בישראל. ספרים אלו מתמקדים בניתוח פעילותם של מפלגות השלטון (אליעזר דון-יחיא על חינוך עולים), מוסדות העירייה (תמי רוז על ילדים עזובים בתל אביב), הממסד הפסיכיאטרי (רקפת ולשיק) או המוסדות הציוניים (נגה קדמן). הקבוצה השלישית עוסקת בבעיית אי השוויון ובשאלת הזהות הישראלית דרך ניתוח שדה מערכתי: מערכת הבריאות (דני פילק), מערכת החינוך (יוסי שביט, ריצ'רד ארום ואדם גמורן) ומערכת המשפט (מנחם מאוטנר).

כמו כן, אנו פותחים במסורת חדשה שבה נציג כמה נקודות מבט על אותו הספר, אם דרך בקשת סקירות מחוקרים שונים ואם דרך נתינת אפשרות למחבר להשיב על סקירת ספרו. במדור הנוכחי בחרנו לבקש מכמה חוקרים שיסקרו את ספרה של חנה יבלונקה על המזרחים והשואה. נושא זה, שלא נחקר כראוי עד היום, עורר דיון ותגובות רבות, ולכן בחרנו להציג שתי ביקורות על הספר שמעניקות יחד מבט מורכב על מקומם של המזרחים בשיח הישראלי.

מיכל פגיס ושלמה פיישר, עורכי מדור ספרים

יהודה שנהב ויוסי יונה (עורכים). **גזענות בישראל**.
ירושלים ותל אביב: מכון ון ליר והקיבוץ המאוחד. 2008. 484 עמודים

אנדרה לוי*

בפרק הפרוגרמטי "תיאור גדוש: לקראת תיאוריית תרבות פרשנית" הפותח את הספר פרשנות של תרבויות, אומר קליפורד גירץ (1990) בביקורת עצמית רטרוספקטיבית:

בספרה פילוסופיה במפתח חדש מציינת סוזאן לאנגר שרעיונות מסוימים פורצים אל הנוף האינטלקטואלי בכוח אדירים. הם פותרים בבת אחת בעיות יסוד רבות כל-כך, עד כי נדמה שהם צופנים בחובם את הפתרון לכל בעיות היסוד ואת הבהרתן של כל הסוגיות הסתומות. הכול נחפזים לחטוף אותם כאילו היו נוסחת הקסם למדע פוזיטיווי חדש כלשהו, הציר המרכזי שסביבו תוכל להיבנות שיטת ניתוח מקפת (עמ' 15).

אכן, המחשבה כאילו הושג מפתח הקסם, כאילו הגענו אל תמצית הניסוח, מעין $E=MC^2$ הפיזיקלי, מפתה. לעתים הפיתוי גדול אפילו בשביל אלה המבקרים מתוך פרספקטיבה פוסט-מודרנית נוסח ליוטאר, למשל את המאמץ האינטלקטואלי להציע "תיאוריה גדולה" שתסביר את כל ההתנהגות האנושית. ברם, כפי שטוען גירץ בהמשך דבריו, המטוטלת נוטה למתן את תנודותיה החריפות בחלוף הזמן.

נדמה לי שבהקשר של הספר גזענות בישראל, שכותרתו הפרסימונית עומדת בניגוד מפתיע למנעד הרחב למדי של הנושאים הכלולים בו, המטוטלת רק החלה טלטולה העזים.¹ המקבץ של 16 מאמרים, מקצתם מתורגמים ורובם בשפת המקור, מעלה על סדר היום האקדמי-פוליטי בישראל סוגיה נפיצה במיוחד: גזענות. כותרת הספר כשלעצמה, הלקונית עד כאב, אינה מותירה ספק בידי הקורא במה דברים אמורים ומהי עמדתם היסודית של המחברים. הכותרת אינה מרחיקה עצמה מן הנושא, בהתאם לכללי הכתיבה הפוסט-מודרנית,

* המחלקה לסוציולוגיה ואנתרופולוגיה, אוניברסיטת בן גוריון בנגב

1 לפני שאציע את האופן שבו אני קורא את אסופת המאמרים, ויותר מכך, כיצד אני מבין את התכנית התיאורטית-ביקורתית של החוקרים שתרמו את מאמריהם לספר ושל צמד העורכים, אני מבקש להציג שני סייגים: ראשית, גילוי נאות. אולי בהקשר של הביצה האקדמית הקטנה בישראל אקט רטורי זה של הסתייגות הוא מיותר לחלוטין, אך פטור בלא כלום אי אפשר: אני מכיר אישית את העורכים ומוקיר את פועלם. יתרה מזו, נטלתי חלק בצוות האחרון של הפורום ללימודי חברה ותרבות בישראל, שהחברים בו תרמו במרוצת השנים להפקת כמה ספרים חשובים וחדשניים (מורחים בישראל, מערבולת הזהויות ופערי האזרחות). הספר שלפנינו אף הוא תוצר של פורום זה, שהתכנס פעמים אחדות בשנת הלימודים 2004/5. שנית, בסקירה לא אציג את כל המאמרים, ואף לא אתיחס לכולם. אגע בעיקר באלו המשרתים את הטיעונים שלי בדבר הדרך שבה אני מבין את סדר היום המחקרי והתיאורטי של הפורום ללימודי חברה ותרבות בישראל. אני מקווה שהחוקרים שלא אזכיר ושתרמו ממחשבתם ומעבודתם המחקרית לא ינטרו לי על כך יתר על המידה.

בעזרת מילות מפתח כמו "על" או "אודות"; מצד שני, היא גם אינה מתיימרת להקיף את "הנושא" ולנתח את הגזענות בישראל או להפוך אותה למושא יציב או קבוע. עם זאת, הכותרת קובעת בפסקנות: יש ויש גזענות בישראל.

הספר מחולק לארבעה שערים (לובן ישראלי; ציונות, יהודים וגזעים; מיניות, מגדר והגזעה; גזע, הגזעה ומשטרי הצדקה), ומקדים אותם פרק מבוא ארוך וחשוב שנכתב בידי צמד העורכים (יהודה שנהב ויוסי יונה). בלי להפחית בערכם של הפרקים האחרים, פרק זה חשוב במיוחד משום שהוא מתווה את המסגרת התיאורטית הכללית של הפרקים. גם אם לטענת העורכים לא היה כוונתם להכתיב את עמדתם או לטשטש חילוקי דעות שצצו ועלו בין החוקרים (ראו למשל עמ' 9), הפרק חיוני ביותר מפני שבאמצעותו העורכים מבקשים לשרטט את קווי המתאר היסודיים המארגנים סדר יום מחקר פוליטי חדש בהקשר הישראלי.

דוגמה אחת מני רבות לאי הסכמות תיאורטיות חשובות בין כמה מהכותבים ובין עורכי הספר אפשר למצוא למשל במאמרו של שומסקי, שעורך הבחנה ברורה וחדה בין מה שהוא מכנה "המחקר המדעי הניטרלי" (עמ' 201) ובין השיח האתנו-לאומי והאידיאולוגי. הבחנה זו חושפת אי הסכמה חריפה בין הכותב לעורכים בדבר המקום שבו מתחוללים תהליכי הגזעה, ובעיקר באשר למקומה של האקדמיה בהקשר זה. שעה ששנהב ויונה מניחים מתוך פרספקטיבה פוקויאנית-גרמשיאנית שקיים קשר בל יינתק בין מגוון המוסדות החברתיים (ובכללם המחקר ה"מדעי") בתהליכי הייצור והשכפול של מנגנוני הגזעה, שומסקי מציע להבחין ביניהם.²

אתחיל מן הסוף: אני מסכים חלקית עם סדר היום התיאורטי שפורשים העורכים, ושהכותבים מצטרפים אליו במידות משתנות של הסכמה. ומכאן דילמה: האם יש מרחב המאפשר אי הסכמה עם סדר היום התיאורטי של הספר מתוך המסגרת המושגית שלו? באופן מפתיע, הגישה הביקורתית שננקטת בספר אינה מכרסמת בשאיפה להעניק מערכת הסברית פרשנית כוללת, מקיפה וטוטלית. כך, מלבד העובדה שאין מרחב מספק לספק, לסתירה הפנימית, להיסוס, יש בעמדה של רוב התורמים לספר משום אימוץ האסטרטגיה הפוליטית (הממלכת) של "תיאוריה גדולה", שעליה מצביעים בביקורתיות הוגים פוסט-מודרניסטים רבים. אסטרטגיה זו, שהופעלה בעילות רבה בתיאוריות אחרות, "קלאסיות" (כמו התיאוריה הפונקציונליסטית, הסטרוקטורליסטית או הפסיכואנליטית), מכילה מערכת הסברית עגולה שאינה מאפשרת להעלות התנגדות או ביקורת כלפיה (הדגמה על דרך בדיחות הדעת: איך אפשר לדחות טענות בדבר הגישה הפסיכואנליטית בלי להסתכן שנואשם ב"התנגדות" או בהפעלת מנגנון פסיכולוגי אחר שהוא חלק אימננטי מהמערכת ההסברית של התיאוריה עצמה?). אם כן, האם אפשר שלא להסכים עם טיעונים בספר בלא להיחשף לביקורת שתייחס לי כניעה (אם לא שיתוף פעולה) למשטר ההצדקה של הגזענות?

סדר היום המחקרי-פוליטי החשוב של המחברים, ובוודאי זה של העורכים, גלוי, ובכוונת מכוון הוא גלוי. אחת המטרות שלהם היא להעלות על סדר היום הציבורי-פוליטי את המושג "גזע" על הטיותיו ועל שלל שימושיו, ולהפוך בהם בלי להיכנע לרטוריקה המקובלת בישראל שמי שהיו קורבנות לגזענות אינם יכולים, "מטבע הדברים", לנקוט אף

2 בהקשר תמטי זה אציין את המחקר ההיסטורי המאלף של סנאית גייסס בספר שלפנינו, הבוחן את השינויים המורכבים בשימוש בקטגוריה "גזע" במדעי החיים (וליתר דיוק, ברפואה ובאפידמיולוגיה) ממחצית שנות הארבעים של המאה העשרים ועד תחילת שנות האלפיים.

הם את המנגנון הפוליטי הגזעני המדכא ובכך לבטל מניה וביה את הדיון בגזענות ובהגזעה. אכן, עד לפני למעלה מעשור לא היה המושג "גזע" שגור בפי ישראלים. נדמה היה שהמונח אינו מתיישב עם המציאות, ועל כן אינו מתגלגל על הלשון הישראלית. גם בלי לערוך מחקר שיטתי ומעמיק בעניין זה אפשר לשער שכל עוד לא החלה ההגירה מאתיופיה לישראל, היה קל להפוך ביטויים של גזענות ל"מובנים", לחלק לגיטימי, או לכל הפחות הגיוני, מ"בינוי האומה" או מ"המאבק הלאומי". על כן ביטויים בוטים של גזענות התקבלו לכל היותר כאמירות שאין בבסיסן שיקול דעת או כמעשים נמהרים שנעשו בעידנא דריתחא.

אך במהלך אירוני משהו של ההיסטוריה, מעשה שאמור להעיד על "עיוורון הצבעים" של מנגנוני המדינה – ייזום ההגירה מאתיופיה באמצע שנות השמונים ובתחילת שנות התשעים של המאה הקודמת – חשף דווקא את השורשים הגזעניים הנטועים עמוק בהוויה הישראלית (זכור האירוע המכונן של שפיכת תרומות הדם של המהגרים מאתיופיה בינואר 1996, המוזכר בספר במאמרו של אורי בן-אליעזר).

מנגנונים פוליטיים מגוונים, שעליהם כותבים בין השאר חגי רם ויעקב ידגר, פעלו לקיומו של השקט הזה. כפי שהללו טוענים לקראת סיכום דבריהם המעניינים, מנגנונים אלו נותרו אפקטיביים במידה רבה עד עצם היום הזה. לראיה (וכפי שמציינים העורכים ורבים מהתורמים לספר), המחקר האקדמי כלל אינו עוסק בסוגיה חשובה זו. כמוכן, השקט המטריד הזה אינו מפתיע את אלו המאמצים גישה גרמשיאנית, שרואה באנשי האקדמיה לבלרים של כוחות הגמוניים הפועלים במסגרת מדינת הלאום. ככאלו, אנשי האקדמיה אינם רואים את הרלוונטיות של המושג "גזע" לחיים החברתיים-פוליטיים-תרבותיים בישראל.

הספר פורש שלל רב של דוגמאות חשובות לשימוש במנגנוני הגזעה, אותו תהליך של הבניה חברתית של גזע. הוא בוחן זאת בקרב ישראלים-יהודים כלפי האזרחים הישראלים הפלסטינים (הרצוג, לייקין ושרון); אצל המעמד הבינוני האשכנזי כלפי המזרחים (רם וידגר); בקרבם של סופרים בני הדור הראשון בישראל כלפי המיעוט הלאומי (חבר); אצל ישראלים-יהודים כלפי האתיופים כיום (בן-אליעזר, גודמן). כמו כן, בספר מובא דיון מרתק על האופן שבו מאמצים הפלסטינים את קטגוריות הצבע של הרוב היהודי ההגמוני (גאנס). התמונה המצטיירת ממבחר המאמרים החשובים הללו מלמדת בכירור על שימוש במנגנוני הגזעה של הקטגוריות החברתיות ההגמוניות כלפי מיעוטים בישראל.

ברם, כפי שאמרתי בפתחה, המנעד של המקרים שבחרו העורכים להכליל בספרם הנו רחב. נדמה לי שרחב מדי. כמעט כל ביטוי שלילי כלפי קטגוריות חברתיות מוכפפות ממוסגר ומובן מתוך המשגה של גזע. לעתים יתרה-ההרחבה הזאת באה לידי ביטוי בדוגמאות בתוך מאמר שבכללותו דווקא רלוונטי לדיון בגזע וגזענות, ויש מקרים שבהם המאמר כולו נראה לא הולם ביותר למסגרת הדיון הזאת. כך למשל, המאמר של גולדין וקמפ על הבי-פוליטיקה של הגירת העבודה בישראל יכול היה להיות מטופל ביעילות גדולה יותר במסגרת של תיאוריה פמיניסטית-ביקורתית, ובלא להישען על המשגה של גזענות. גם מאמרה המרתק של יאלי השש על דמותו של הגבר היהודי הבגדדי (המכונה משום מה "מזרחי") בספרות הישראלית יכול היה לצאת נשכר לו צמצם את הניתוח שלו למסגרת של דיון ביקורתי באתניות במסגרת מדינת הלאום. באופן דומה, מאמרו של אמל ג'מאל, העוסק במידת החשיבות השונה המיוחסת לזמן היהודי ולזמן הפלסטיני, היה יוצא נשכר אילו השתמש בתיאוריות פוסט-קולוניאליות.

השימוש הגמיש והמתירני־משהו במסגרת המושגית של גזע בעייתי לא רק משום שיש תופעות שאפשר להסבירן טוב יותר באמצעות מסגרות תיאורטיות אחרות (פמיניזם, מעמד, מהותנות תרבותית, קונפליקט לאומי וכיוצא באלה), אלא גם משום שהרחבת השימוש עלולה לאיין את התרומה התיאורטית של מסגרות תיאורטיות קודמות. לשון אחר, נדמה שבספר זה ההמשגה המבוססת על קטגוריות של גזע פורשת כנפיים רחבות מדי, ואלה מסתירות את אחיותיה הביקורתיות, וכך נוטלת מהן, שלא בצדק, את הקרדיט המגיע להן.

הרחבת הדיון שנענת על הגדרה גמישה מדי של כל מה שקשור בתהליכי הגזעה או בגזענות. למעשה, כל התייחסות קשיחה לגבולות תרבותיים, חברתיים, כלכליים ואחרים שכרוכה בייחוס מאפיינים שליליים לקבוצה או בהפעלה של מנגנונים הפוגעים בחברי קבוצות מסוימות, נכללת בספר במסגרת המושגית הזאת. מוטב היה למקד את הגדרת הגזענות ולראותה כמנגנון פוליטי המייחס לגוף על סימניו ומסמניו מאפיינים מרבדים בין קטגוריות חברתיות, או קושר אותו לאלו. הבנה מצמצמת זו תראה בגזענות כוח המניע מגוון מנגנוני פגיעה ודיכוי (מן המישור האישי ועד למסגרות הפוליטיות הרחבות ביותר) שמעניקים לכפופים לו ממד פטאלי, הכרחי, מוצדק וקשיח.

בד בבד עם ההרחבה הנקטת בספר של מה שנחשב גזענות והגזעה, יש בו גם נטייה של צמצום העין הבוחנת. המהלך הפוליטי שמניעים התורמים לספר, שמבקש לדובב את שיח ההגזעה המושתק, גורם דווקא להשתקת שיח זה בקרב אוכלוסיות רבות ומגוונות בישראל: מה שנשמט מן הספר הוא דיון בשימוש שעושות קבוצות מיעוט בישראל במנגנוני הגזעה הן כלפי הרוב ההגמוני והן כלפי מיעוטים אחרים. מהלך כזה כבר ננקט בעבר, אם כי באופן מוגבל, למשל במאמרה של הגר סלמון (שאינו כלול בקובץ זה), שבחנה את ה־color line within the color line כלשונו של הומי באבה (Bhabha, 1994) בקרב המהגרים מאתיופיה. נדמה לי שסדר היום הפוליטי המנחה את הספר מוביל לנקודת עיוורון אפיסטמולוגית בכל הקשור לנושא חשוב זה. הרי ידועות לנו למשל תופעות של מתחים בקרב קבוצות של פלסטינים אזרחי ישראל, הכוללות שימוש במנגנוני הגזעה. אפשר ודאי להסביר שהמדינה הציונית הייתה שחקן חשוב בעידודם של מנגנונים אלו כחלק ממדיניות של "הפרד ומשול" פנים־קולוניאלית, אך תשובה זו תהא חלקית ביותר, שכן אני מניח שניתוח היסטורי ידגים כיצד הללו התקיימו קודם להתחלת יישומו של הרעיון הציוני בארץ ישראל.

אמנם אפשר להבין את החשש מדיון שעוסק גם באופן שבו קבוצות מוכפפות מפעילות בעצמן מנגנונים פוליטיים־תרבותיים של הגזעה, ואף פועלות מתוך הנחות גזעניות, שהרי יש סכנה שייווצר רושם של תמונה מאוזנת, שעה שזו אינה מאוזנת כלל ועיקר. ברם, למרות סכנות אלו, נדמה לי שהיה ראוי להכליל גם היבטים כאלו, משום שכך הפרויקט של המחברים היה אמין, מעודן ומורכב יותר.

מקורות

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

Bhabha, H. K. (1994). *The location of culture*. London and New York: Routledge.

הוניידה גאנם. לבנות אומה מחדש: אינטלקטואלים פלסטינים בישראל. ירושלים: ספריית אשכולות, מכון אשכול, האוניברסיטה העברית ומאגנס. 2009. 206 עמודים

יהודה שנהב*

ספר חשוב זה משרטט גנאלוגיה של המחשבה האינטלקטואלית הפלסטינית בישראל מאז הנכבה ועד היום. בייחוד הוא מתחקה אחר התפקיד שמילאו אינטלקטואלים פלסטינים בניסוח כללי הדקדוק של השיח הפוליטי והתרבותי של ערביי 48'. המקורות שבהם השתמשה הוניידה גאנם מגוונים, ורובם שאובים מכתובה אקדמית, מפרוזה ומשירה. תיאור הטקסטים של האינטלקטואלים מלווה בהערות תיאורטיות עדינות, ואל תוך המבנה המורכב הזה משובץ הסיפור האוטוביוגרפי של המחברת. התוצאה היא ספר מרתק שנושא תרומה הן למחשבה הפוליטית והן לקידום המחקר על פלסטינים בישראל. אני מבקש להדגים זאת בקצרה מתוך דיון בשלוש סוגיות: סוגיית האינטלקטואלים, סוגיית הגבול וסוגיית הספיות (לימינליות).

האינטלקטואלים

גאנם שוללת את הגדרת "הדור הזקוף" כפי שניסחה דני רבינוביץ' וח'אולה אבו-בקר (2002). לטעמה, הניסוח הזה מבוסס על בחינתם של שלושה דורות כרונולוגיים שמצייתים לעקרונות מודרניסטיים. בלי לשלול את מרכיבי הטיפולוגיה הזאת, היא מציעה לקרוא אותם כשלושה מופעים ברזומניים ולהעניק להם קיום שאינו ממוין על ציר הזמן. עמדה דומה אפשר למצוא בקריאה התיאולוגית-פוליטית בעבודתו של מקס ובר, שהציע לקרוא את שלושת המרכיבים של הלגיטימציה כהכלאה בין שלושה סוגי שליטה: כריזמטית, מסורתית וביורוקרטית, כששלושת המודלים של הלגיטימציה משלימים זה את זה גם באופן סינכרוני, ולא רק דיאכרוני. השילוב הסימולטני הזה של גאנם מייצר תפיסה לא פרוגרסיבית של דפוס האינטלקטואל.

הטיפול של הספר בסוגיית האינטלקטואלים הוא מלמד ומקדם את המחשבה התיאורטית. התואר אינטלקטואל אינו פוּזִיָּצִיה אלא תוצר של מעשה; מעשה של אדם שיש לו סטטוס בשדה אחד (ספרות, אקדמיה, שירה, משפט, פיזיקה), אבל הוא מתייצב ומביע את עמדתו בשדה המוסר. לשם כך הוא ממיר את ההון הסימבולי שצבר בשדה הפעולה העיקרי שלו כדי לבטא את עמדתו. לשון אחר, הוא אינטלקטואל לא בשל היותו בעל סמכות בשדה הפוליטי, אלא בשל ההון הסימבולי שצבר בשדה אחר. משום כך הוא גם אינו מחויב בדִּין וחשבון לשדה הפוליטי או בתכלית אינסטרומנטלית כלשהי. אינטלקטואל "אמיתי" הוא טיפוס של משוטט, מאבחן, מתריס. אפשר לחשוב בהקשר זה על ולטר בנימין או על אדוארד סעיד כמי שמילאו את תפקידם כאינטלקטואלים מתוך גלות פוליטית ושוטטות מתמדת. אלא שכפי שמראה

* החוג לסוציולוגיה ואנתרופולוגיה, אוניברסיטת תל אביב ומכון ון ליר בירושלים

גאנם, הפוזיציות של אינטלקטואלים יהודים ואינטלקטואלים פלסטינים אינן סימטריות, ומנעד התנועה של אינטלקטואלים פלסטינים בין השדה האינטלקטואלי ובין השדה הפוליטי הוא מצומצם. היא מראה באיזו מהירות עוברים האינטלקטואלים הפלסטינים פוליטיזציה ומאבדים את ההון הסימבולי שהקנה להם את מעמדם כאינטלקטואלים. האינטלקטואל היהודי, לעומת זאת, פועל בתוך מרווח רחב ומגוון, ויכולתו לשמר את ההון הסימבולי שלו גבוהה יותר. על כן, לא זו בלבד שהגדרת האינטלקטואל אינה אוניברסלית, אלא שלפי גאנם היא אף מתווכת על ידי יחסי השליטה עצמם.

בעניין זה נקודה של ביקורת. ההקדמה של הספר עוסקת בסיטואציה הפוליטית העכשווית, ובעיקר במסמכי החזון דוגמת אמנת חיפה. החיבור בין ההקדמה לספר (שניכר בה שנכתבה בדיעבד) ובין מסמכים אלה יוצר את הרושם שארבעת מסמכי החזון הם הוכחה לכך שאין מדובר עוד באינטלקטואלים יחידים, אלא בקבוצה מגובשת היטב. אך זוהי עמדה בעייתית, משום שהיא עשויה להיות טלאולוגית: היא משרשרת את החומרים במעלה מסדרון שבסופו מצויה התכלית, קבוצה מגובשת של אינטלקטואלים אסרטיביים. במקום זאת, אפשר היה להציע מפורשות שהמצע שפרשו אינטלקטואלים פלסטינים בשישים השנים האחרונות שימש כר פורה לאירוע החשוב של פרסום מסמכי החזון בשנים 2006-2007, בלי ליצור את הרושם של קשר סיבתי, אם אכן לכך נתכוונה המחברת.

הגבול

מקריאת הספר מתבררת ועולה בבהירות התובנה שהנכבה אינה רק טראומה שהתרחשה בזמן עבר, אלא תופעה נוכחת בזמן הווה. מלחמת 1948 נתפסת בעיני גאנם כמלחמה שעדיין לא הסתיימה, והפוליטיקה היא המשך של המלחמה באמצעים אחרים. מבחינה זו, החוק הישראלי שכוונן עם הכרזת המדינה ב-1948 נתפס כחוק אלים שעיקל לתוכו את האלימות של שיח המלחמה, כפי שלמדנו מוולטר בנימין (האלימות המכוונת) וממישל פוקו (האלימות של שיח הזכויות). האפיסטמולוגיה הזאת דוחה את הגבול הטריטוריאלי שנחתם בהסכם רודוס ואת מתווה הזהויות שיצר הקו הירוק, קו אלים שקטע בגסות את מרקם החיים של החברה הפלסטינית והרס את הפוליטיקה שלה. הוא גם הפריד בין פלסטינים לפלסטינים ויצר את קווי המתאר לחלוקתה של החברה הפלסטינית לקבוצות אתניות חדשות. עם תום המלחמה ב-1967, עת נמחק הקו הירוק, מצאו עצמם פלסטינים רבים נתונים לכיבוש חדש מצד אחד, אך נהנים מחופש לנוע במרחב מצד שני. הנה פרובלמטיקה מרתקת: הקו הטריטוריאלי נמחק בהדרגה מאז 1967, ותחתיו הפכו הפלסטינים בעלי האזרחות הישראלית למסמנים המדומיינים של הקו הירוק.

אמיל חביבי מתאר בספרו האופטימיסט (1984) סיטואציה פרודית שמתרחשת בזמן מלחמת 1967 כש"קול ישראל" בערבית קרא לערבים להניף מעל גגות בתיהם דגלים לבנים. סעיד, גיבור ספרו של חביבי, אל-מתשאאל, לא ידע למי הכוונה, ל"מובסי המלחמה הנוכחית או מובסי רודוס" (שם, עמ' 120), והניף ליתר ביטחון דגל לבן מעל לגג ביתו בחיפה. סעיד נעצר באשמה שביקש לרמוז שחיפה היא עיר כבושה. ב-1967 הפך הפלסטיני לסמן הגבול שנמחק בפרקטיקה הפוליטית. התיקון לחוק האזרחות האוסר על גברים או נשים מהשטחים

להתאחד עם בנות זוגם או בני זוגם הוא מסמן דומה של הקו הירוק. כך גם המחאה נגד הריגת 13 האזרחים על ידי המשטרה באוקטובר 2000, שסימנה את הקו הירוק משום שהבחינה את ההרוגים הללו (שהם בחזקת אזרחים) מההרוגים בשטחי הגדה (שהם בחזקת נתינים). אחד המשחקים שהיו אהובים על הוניידה גאנם וחברותיה בתקופת הילדות היה לעמוד משני צדי הגבול, ואחר כך לקפוץ במעין קפיצה פרודית מצד אחד אל הצד האחר: עכשיו אנחנו ערביי ישראל, עכשיו אנחנו פלסטינים, וחוזר חלילה. מהתיאורים המופיעים בספר עולה תפיסת הקו הירוק כגבול שרירותי שמחיקתו השיטתית מאז 1967 אינה גחמה של קבוצה זו או אחרת, אלא מעוגנת במצב המלחמה, מלחמת 1948, שעוד לא הסתיימה. תפיסת הגבול הזאת באה לידי ביטוי בולט בעקרון הספיות, שעליו נבנה הצייר התיאורטי המרכזי של הספר.

הספיות

גאנם מתארת את האינטלקטואלים שהיא חוקרת כספיים: "הפלסטינים ממוקמים בחלל סיפי (לימנילי) שהעומדים בו מצויים לא בפנים ולא בחוץ. זהו חלל שופע ניגודים, אמביוולנטיות וקונפליקטים בין עבר להווה, בין האזרחי לפוליטי, בין הלאומי למדיני, בין המודרני למסורתי" (עמ' 29). השאלה המרכזית שגאנם מציבה לפתחנו היא מה פירוש הדבר לחיות כחריג. השימוש במושג "חריג" אינו מקרי: "לאחר הנכבה מוקמו הפלסטינים בישראל [...] במציאות לאומית סיפית, שאותה הם חוו כמציאות חירום זמנית וכמצב חריג" (עמ' 39).

הגדרה זו של חריגות לקוחה מהלקסיקון של התיאולוגיה הפוליטית ומזוהה עם הפוליטיקה של מצב החירום. חריגות אינה חופפת לשוליות: שוליות היא חלק מהמערכת עצמה ומוכפפת לעקרונות היסוד הפוליטיים שלה, ואילו החריגות היא אמנם תוצר של עקרונות היסוד הפוליטיים, אך אינה מתמינת לפוליטיקה הליברלית, ובסופו של דבר היא בגדר זרע של פורענות לשיבוש. מצב החירום הוא קטגוריה זמנית, ואילו הספיות ממוסדת, גם אם אינה מקבלת הכרה ככזו. חנה ארנדט, שכתבה בין היתר על התקופה שבין שתי מלחמות העולם, עוסקת בשאלת (אי) ההכרה ב"חריגים" מחוסרי האזרחות. הפלסטינים בישראל אינם חסרי אזרחות, אך דווקא בשל כך אפשר להכחיש את מעמדם כחריגים. חריגות ממוסדת זו גוזרת גם על הריבון להיות מוגדר באמצעות מצב חירום תמידי.

החריגות הזאת מגדירה את ערביי 48' כרוח רפאים ומאפשרת להכחיש את ההיסטוריה של הנכבה, שכן הם נתונים מחוץ לסדר הפוליטי: "הבתים הם עקבות, נוכחות נעדרת של הפלסטיני. עד הנכבה הייתה נוכחותו שוקקת חיים, עתה היא הפכה לרוח רפאים" (עמ' 54). זוהי רוח הרפאים שמעצבת גם את השיח היהודי. כל עוד תוכחש שאלת 1948 בשיח היהודי, עד שלא ייתן לעצמו הריבון דין וחשבון, ימשיכו ערביי 48' להיות רוחות רפאים ללא מסומן קבוע למעט הבתים והאדמות שמהם נושלו. הטענה הזאת מזכירה לי אפיזודה קפקאית מתוך על העיוורון של ז'וזה סאראמאגו: העיר כולה נתקפת במגפה של עיוורון. תושבי העיר העיוורים יוצאים מבתיהם ואינם יכולים לחזור אליהם. אבל גם אם ימצאו אותם ייווכחו לדעת שהבתים כבר נתפסו על ידי אחרים.

התרומה של הוניידה גאנם להבנת החריג היא רבה דווקא מפני שהחריגים שעליהם היא מדברת הם נתינים בעלי אזרחות רשמית. עובדה זו הופכת את ההכרה בחריג לבלתי אפשרית

וגוזרת על הפלסטינים את החיים בגבול. הגבול כאן אין פירושו קו דק ורציף, אלא מרחב לא ליניארי בעל נפח גדול. התרומה של הספר להבנת הספיות נעזרת ברוח הגבית של הביוגרפיה של המחברת. הגדרתה את עצמה כגבול מהלך היא למעשה גילום (embodiment, تجسيد) של התזה המרכזית של הספר. כותבת המחברת על עצמה: "עבורי הגבול היה המכשול אבל גם הבית. המוות אבל גם אפשרות החיים היחידה" (עמ' 6); "קשה מאוד לדמיין שאתה הגבול. אולי קשה, אבל לא בלתי אפשרי" (שם). אם ניישם הגדרות פסיכיאטריות על המבנה הפוליטי, הונויידה גאנם הייתה מוגדרת שלא בטובתה כבעלת אישיות גבולית (borderline personality), וזו חוויית הקיום התמידית שלה: "במערכות הזאת של אינפלציית הגבולות הופכת חוויית הקיום עצמה לחווייה מחתרתית" (עמ' 13). השילוב בין הפוליטי, האישי, המחקר והפרוזה עושים את הספר הזה לחשוב עבור כל מי שמתעניין בסכסוך ובמבנה של החברה בישראל.

מקורות

חביבי, א' (1984). האופסימיסט: הכרוניקה המופלאה של היעלמות סעיד אבו אל-נחס אל-מתשאאל. תל אביב: הקיבוץ המאוחד.
רבינוביץ', ד' ואבו־בקר, ח' (2002). הדור הזקוף. ירושלים: כתר.

שתי נקודות מבט על ספרה של חנה יבלונקה. הרחק מהמסילה: המזרחים והשואה. תל אביב: ידיעות ספרים ומכון בן גוריון לחקר ישראל והציונות, אוניברסיטת בן גוריון בנגב. 2008. 382 עמודים

סמי שלום שטרית*

המפגש הראשון שלי עם גרמנים של ממש, חוץ מהמורה הייקית ניצולת השואה שלי ביסודי, היה בביתי דווקא, בדירת השיכון הקטנה בשכונת העולים באשדוד. הייתי בן עשר או 11, 1970 לערך. אבי, שהיה אז מזכיר איגוד מקצועי בהסתדרות, אירח לקוסקוס בביתנו נציג של איגוד עובדים מגרמניה המערבית עם בת זוגו. אני זוכר זוג בהיר שיער ועיניים באמצע שנות השלושים לחייהם, כמו הוריי אז (הגיל, לא הצבע). אבי השתדל להכין אותי ואת אחי למפגש הטעון, ואני זוכר שכשאמר "גרמנים", התקומם כל גופי, וודאי אמרתי משהו שהכעיס את אבי, והוא הסביר לי שאלה לא הגרמנים ההם, אלא אנשים טובים שאוהבים את ישראל, ועלינו להתנהג בנימוס רב. זכרתי את סיפוריה של המורה על הנימוסים הגרמניים שלא הפריעו להם לרצוח ולטבוח ביהודים. בלילה שלפני האירוע הדרמטי התקשיתי לישון, כיסיתי את פניי בשמיכה ורקמתי כל מיני תכניות חסמבה לחיסול זוג הרוצחים. מיותר לתאר את פרצופי כשהם נכנסו בחיוך רחב והגישו לנו חפיסות שוקולד. הם היו חברותיים מדי לטעמי. הם אכלו קוסקוס, שתו יין ופטפטו בצרפתית, ופרצו מדי פעם בצחוק רם. אלה הנימוסים שעליהם סיפרה המורה. שנאתי אותם, ובאבי ראיתי בוגד. למחרת בכיתה חששתי שהמורה תגלה איכשהו על פניי את בגידתי. מעולם לא סיפרתי לה על כך. הלוא היא השביעה אותנו שלא נכניס לביתנו שום תוצרת או מוצר גרמניים משרוך נעל ועד מכונת תפירה. ואני הכנסתי לביתי לא פחות משני גרמנים אמיתיים, שבטח היו פעם נאצים. בזכות (או בגלל) המורה הזאת, שהייתה אז הסמכות היחידה לענייני שואה בחיי, אפשר לומר שגדלתי בצל השואה, לפחות כל ימי בית הספר היסודי.

אילו קראה מורתי לפני ארבעים שנה את ספרה של חנה יבלונקה על חלקם של המזרחים במוראות השואה, היא לבטח הייתה מרבה לספר לנו גם על חלקנו הקטן בשואה, וכך לחזק אצלנו את תחושת השייכות, שבאותם הימים הייתה על פי רוב תחושה כוזבת. אין ספק שהספר הזה היה מוצא חן בעיניה, כי בראש ובראשונה הוא מבקש לאשש את טענת אחדות הגורל היהודי.

ספרה החלוצי של חנה יבלונקה מציג מחקר חשוב וראשון מסוגו בסוגיה שהונחה לחלוטין על ידי חוקרי השואה: השואה והמזרחים. עצם הבחירה בנושא חשובה ומשמעותית בפני עצמה. החוקרת מגישה עשרה פרקים של מחקר היסטורי פרטני ועשיר, כולל עניינים חדשים, רובם חדשים גם עבורי, כמו מסמכים המציגים את מאמצי יהודי לוב ותוניס להיכלל בזיכרון השואה הישראלי ולזכות בהכרה ובפיצויים, ומנגד התגובות הצוננות של המנהיגים והממסדים שטיפלו בשאלות הזיכרון והפיצויים. זהו ריכוז ראשון מסוגו של כל מה שאפשר

* Hebrew Language and Culture Program, Department of Classics, Middle Eastern, Asian Languages and Cultures, Queens College, CUNY

להעלות על הדעת בנושא החדש הזה, של המזרחים והשוואה, הן ההיסטוריה עצמה בארצות צפון אפריקה, והן שאלת השוואה והמזרחים בישראל למן הרגע שבו נחתו בה יהודי צפון אפריקה והחלו במלחמת ההישרדות הכלכלית והחברתית. לתזה המרכזית של הספר שני נדבכים, המוכרים לנו מהמיתולוגיה הציונית-האשכנזית: גורל כל היהודים בגולה אחד הוא, ותוצאות מלחמת העולם השנייה, ובראשן השוואה, באירופה ובארצות ערב היו גורם מרכזי ל"תסיסה ציונית ותגובה רגשית סוערת כלפי ההגירה לארץ ישראל" (עמ' 65).

החוליה המקשרת, בעיני יבלונקה, בין נדבכי התזה הזאת היא המפגש בין החיילים הארץ-ישראלים של הצבא הבריטי ובין יהודי צפון אפריקה במהלך המלחמה ובסיומה: "בהיבט היסטורי ראויה הפגישה של החיילים הארץ-ישראליים עם יהודי צפון אפריקה ועם שרידי יהודי אירופה לעמוד בשורה אחת עם האירועים המכוננים בתולדות הציונות" (עמ' 46). כך, במשיכת קולמוס אחת, כורכת יבלונקה את גורל יהודי צפון אפריקה עם גורל יהודי אירופה במלחמת העולם השנייה. וכך מספר אחד מאותם החיילים על פגישתו עם יהודי טריפולי בלוב: "דמעות זלגו מעיניהם בשמעם שחיילים יהודים מארץ ישראל הם בין אלה ששחררו אותם מציפורני הפשיזם הגרמני והאיטלקי" (שם). התיאור הזה שולח אותנו ישירות אל תזת "ההצלה הציונית" כלפי יהודי ארצות האסלאם, שעליה כתבה אלה שוחט (Shohat, 1988). גם בלי מלחמת העולם השנייה והשוואה למדנו כי 'אחינו האירופאים הצילו אותנו מציפורני האסלאם והביאו אותנו אל חוף מבטחים', אלא שכאן מוטלת לזירה השוואה הנוראה, ובעיקר זו הפוטנציאלית, כמו בדברים שמביאה המחברת מפי המחנך הידוע אריה ברנע. בתשובה לשאלה מיהו ניצול שואה הוא קובע: "כל יהודי שהנאצים רצו לרצחו ונכשלו" (עמ' 171). והמחברת מבחירה את דבריו: "על כן יהודי טורקיה, איראן, מצרים ותימן הם ניצולי שואה" (שם).

הקביעה הזאת, שלפיה קיימת אחדות גורל, ובכלל זה בשוואה, בין אשכנזים למזרחים, אינה עומדת במבחן המציאות הישראלי הפשוט ביותר: מבחן ההשתקה. הרי בשם השוואה הנוראה השתיקו האשכנזים השליטים כל מחאה מזרחית נגד היחס המפלה והמדכא כלפיהם, כאילו אמרו: אין לכם מושג מהי אפליה ומהו דיכוי, אז תפסיקו להתבכין. אבל האמת היא שאין צורך לומר ממש את הדברים. הרי הסיפור הנורא והגדול הזה תלוי ועומד למזרחים כל הזמן מעל לראש. ההזדהות של המזרחים עם סבל אחיהם האשכנזים בשוואה הייתה טוטלית כבר בארצות ערב, עוד לפני המעבר לישראל. פיוטי זיכרון ושירים רבים נכתבו, ותפילות מיוחדות התקיימו בבתי הכנסת. גם בישראל נמשכה ההזדהות, והשוואה קיבלה מעמד של קדושה בעיני המזרחים, למרות היחס המשפיל והמדכא שזכו לו מהאשכנזים. ובתוך כל זה, הפחד לומר מילה, לזעוק, כפי שמתאר שאול ביבי (ממוצא עיראקי, אגב, לא מרוקאי): "שם התברר שהאשכנזים הם הכל. הם הקימו את המדינה, הם מתו בשוואה, הם מתו במלחמות. הכאב שלהם הוא הכאב של המדינה ורק הוא קיים" (עמ' 273).

לאורך כל הספר משתדלת המחברת להעביר את המסר שלמזרחים נגרם עוול גדול בכך שאינם נכללים בהיסטוריה של השוואה, כי גם הם סבלו ממנה, גם אם לא במידת החומרה של האשכנזים. לכן לדעתה ההיסטוריה צריכה להיות אחת ואחידה בעניין הזה לפחות, כי בשום מקום בספר לא טוענת המחברת נגד הדרת המזרחים מההיסטוריה היהודית בכלל. אותה היסטוריה אירופוצנטרית ואנטי מזרחית הנלמדת לא רק בגימנסיות הנכבדות אלא בכל כיתת לימוד בשכונות ובעיירות המזרחיות, שלא להזכיר את היישובים הערביים.

הרעיון ששער השואה הוא זה שדרכו אמורים המזרחים להיכנס אל מרכז תכניות הלימודים, מקומם בעיניי. למה שלא ללכת לאחור, לארצות האסלאם לפני הציונות, וללמד את חיי היהודים, תרבותם וספרותם? ולמה לא ללכת קדימה אל אחרי המעבר לישראל? חשוב לי יותר מהוראת 'מוראות השואה בצפון אפריקה', שתלמידים מזרחים ואשכנזים כאחד ילמדו על שנות החמישים בישראל, על הניתוק, על ההלם והאובדן, על התפרקות המשפחות, על הדיכוי הכלכלי בידי אותם כוחות הצלה ציוניים, על הגזענות היהודית האירופית ועל מחיקת התרבות.

השואה שלי כילד לא הייתה עניין מידי, כלומר משפחתי, ולא חשתי בו בסביבת ילדותי הדוברת מרוקאית, תוניסאית, צרפתית, פרסית והודית. השואה בעיני תלמיד בית ספר יסודי עולה חדש ממרוקו בסוף שנות השישים ובראשית שנות השבעים היא שואה של בית ספר, טקסים וצפירות וזכרון, וסיפורה התחבר יפה מאוד לרצף סיפורי צוררי היהודים: הבבלים, היוונים, הרומאים, הקוזאקים, הנאצים, ואחרונים חביבים הערבים. זוהי תודעתו היהודית פחות או יותר של כל יהודי בוגר בית ספר בישראל. אמנם לא למדנו במפורש על "השואה במדינות ערב", אבל הבנו היטב את הסאבטקסט של תכנית הלימודים: מדינת ישראל הצילה את המזרחים מציפורני האסלאם והנאציזם בכך שהביאה אותם לארץ מבטחים. אני מוכן להמר על כך שיותר מזרחים נהרגו במלחמות ישראל והערבים מאשר כל המזרחים שנהרגו בידי ערבים בארצות ערב במשך מאות שנים.

ספרה של חנה יבלונקה, מן הבחינה הזאת, צריך להיקרא בזהירות רבה. מבין השיטין שלו עולה שהקרקע הערבית-מוסלמית הנוחה והפורייה היא שאפשרה את כניסת הנאצים ואת הצלחתם כמעט להרחיב את גבולות הפתרון הסופי, ורק התערבותן של בעלות הברית שמה קץ למזימה נגד היהודים. רוב המורים והתלמידים במערכת החינוך הישראלית אינם מצוידים בכלים לניתוח ביקורתי של טקסטים, שלא לומר בחשיבה ביקורתית, ולכן מה שיעבור אליהם מתוך טקסטים המספרים על "השואה בצפון אפריקה", הוא "המזימה המוסלמית-נאצית" לאבד את היהודים. נוסף לכך את תמונת המופתי עם היטלר וגמרנו את הסיפור. כך למשל בתיאור גורל יהודי לוב כותבת יבלונקה: "באיזורי ההשפעה האיטלקית נהנו היהודים בדרך כלל מאהדת השלטון. אך עם מותו של המושל האהוד איטאלו בולבו ביוני 1940 החל בלוב יישום נמרץ של חוקי הגזע" (עמ' 28). מדוע לנקוט לשון סבילה? האם היישום החל מעצמו? כמובן בהמשך מתארת המחברת את מיישמי חוקי הגזע האיטלקים, אבל הצירוף הזה, "החל בלוב יישום חוקי הגזע", אם יגיע בצורתו הזאת לכיתת הלימוד, יתפרש אצל התלמיד היהודי שונא הערבים הממוצע כאילו הלובים יישמו חוקי גזע נגד היהודים. שהרי מדובר רק ב"אזורי ההשפעה האיטלקית" ולא בקולוניאליזם של ממש. התשובה המרכזית שלי כלפי הגישה הזאת היא פשוטה: השואה היא אירופית, גם אילו הייתה חלילה מתרחשת בארצות ערב. זאת משום שמקורותיה אירופיים, תוצאותיה אירופיות והשלכותיהן אירופיות. גם אילו היו הנאצים מקימים מחנות השמדה במרוקו וחלילה מצליחים במזימתם, התוצאה הייתה שואה אירופית. כלומר רצח עם בידי אירופאים.

פרק אחד-עשר, "הקומה השנייה של הזיכרון: חלופה לזיכרון הקנוני", החותם את ספרה של חנה יבלונקה, מעלה את השאלות החשובות ביותר בעיניי, ולצערי הוא הפרק הקצר

ביותר והשטחי ביותר בספר.¹ ניכר בו שהמחברת כהיסטוריונית מתקשה להיכנס לעובי הקורה של השאלות הסוציולוגיות, הפוליטיות והתרבותיות האקטואליות בין אשכנזים למזרחים שהשואה סוככת עליהם. בפרק הזה מונחים ראשי פרקים לספר נוסף, חשוב ומרתק יותר בעיניי, שיעסוק בשואה כגורם מעצב של המזרחים כיהודים אירופאים מחוקי עבר והיסטוריה, תחת הציונות האשכנזית, או בגרסה החיובית של המחברת בסיכום לספרה: "אצל המזרחים בני 'הדור השלישי' כולם כבר צרובה השואה כנתון, כליבת הזהות הקהילתית הקיבוצית, זהות שאינה מבחינה עוד בביוגרפיה האישית והמשפחתית" (עמ' 297). ספר כזה יתחקה אחר מסעם של המזרחים בישראל אל זהותם הלאומית האנטי-ערבית בצלה של השואה האשכנזית, דרך יצירתם הספרותית, האמנותית והקולנועית, ודרך פעילותם הפוליטית והאקדמית.

מקורות

Shohat, E. (1988). Sephardim in Israel: Zionism from the point of view of its Jewish victims. *Social Text*, 19–20(Fall), 1–35.

1 אני נמנע מלהרחיב את דבריי על הפרק הזה משום שהוא עוסק בין היתר בניסיון של בית הספר קדמה בתל אביב, שהייתי מנהלו, להשתתף בעיצוב טקס יום השואה באופן אלטרנטיבי. רק אומר שהדברים על כך בפרק זה מלאים באי דיוקים מביכים.

שתי נקודות מבט על ספרה של חנה יבלונקה. הרחק מהמסילה: המזרחים והשואה. תל אביב: ידיעות ספרים ומכון בן גוריון לחקר ישראל והציונות, אוניברסיטת בן גוריון בנגב. 2008. 382 עמודים

בתיה שמעוני*

בשני העשורים האחרונים זוכה ה"מזרחיות" על מגוון היבטיה לדיונים מחקרניים מקיפים. הסיפור הישראלי-ציוני מואר דרך נקודת המבט של האחרים, אלה שלא נמנו על מייסדי הציונות ולא נתפסו כחלק לגיטימי מהזהות ההגמונית שהובנתה במרחב הישראלי עוד מהעליות הראשונות והגיעה לשיאה עם קום המדינה. רוב הדיונים עוסקים בזהות המזרחית ובמפגש הטראומטי בין העולים המזרחים ובין היישוב הוותיק, שחבריו נמנו, רובם ככולם, על יוצאי אירופה. הדגש העיקרי בדיונים אלו היה על תהליך ההדרה הנמשך שחוו המזרחים עקב תפיסת תרבותם כנחותה ובלתי לגיטימית במרחב התרבותי הישראלי בעל האוריינטציה המערבית, ועל אופני ההתמודדות עם הדרה זו, אם בדרכים של ויתור על הזהות העצמית ("התאשכנזות") ואם בדרכים של חתרנות והעצמה של התודעה המזרחית.

חנה יבלונקה מאירה את סיפור המפגש בין האשכנזים למזרחים, הטעון ממילא, מזווית חדשה, מפתיעה ורבת עוצמה. היא מעזה לגעת בנושא שעד כה לא נחקר ביסודיות: המזרחים והשואה. צירוף זה נראה על פניו חריג וזר, ואכן, השאלה מה למזרחים ולשואה צצה פה ושם לאורך הספר ומדגישה עד כמה דיון זה אינו מובן מאליו. הטענה המרכזית שמעלה יבלונקה עוסקת בעיקר בזיכרון השואה המזרחית ובאופן שבו הוא מתגלגל בחברה הישראלית ומשמש משאב תרבותי, חברתי ופוליטי הן עבור המזרחים והן עבור האשכנזים הניצולים, שרבים מהם מצויים בעמדות כוח פוליטיות. לשם כך היא בוחנת קודם כול את מהותה ההיסטורית של שואת המזרחים: מה למעשה התרחש במדינות צפון אפריקה בתקופת מלחמת העולם השנייה, ואם אפשר לכנות אירועים אלה שואה. חלקו הראשון של הספר הוא אפוא מחקר היסטורי עובדתי הבודק את השפעת הכיבוש הנאצי על יהודי לוב, תוניס, אלג'יר ומרוקו: החלת חוקי הגזע עליהם, הקמת מחנות עבודה והתנאים שהתקיימו במחנות אלה, וכן מספר הנספים בכל אחת מהארצות המוזכרות. בסיומה של סקירה זו שואלת יבלונקה אם אפשר לכנות אירועים אלו שואה. תשובתה אינה חד משמעית. כך למשל בספרות ההיסטורית המאוחרת שסוקרת יבלונקה היא מדגישה את ההסתייגות של הכותבים מהשואה של ממש בין האירועים שהתרחשו בצפון אפריקה ובין אלו שהתרחשו באירופה, ונדמה שזו גם עמדתה היא, אך במהלך הדיון מבצבצת לעתים ביקורת על היחס המפחית של הממסד כלפי סיפורם של יוצאי צפון אפריקה. בתארה את אוהל יזכור שבמתחם יד ושם היא מציינת כי "ברצפת הזיכרון המשוקעת חרותים שמות עשרים ושניים ממחנות הריכוז ואתרי הרצח הגדולים ביותר" ומפרטת את שמותיהם (ביניהם באבי יאר, פונאר, בוכנוואלד, סוביבור, אושוויץ ואחרים). בסוף הרשימה מעירה הכותבת כי "אף לא אחד מצפון-אפריקה! גם לא כיום, בחלוף למעלה מארבעים שנה לחנוכת האוהל" (עמ' 88). תגובתה זו נראית תמוהה על רקע

* המחלקה לספרות, אוניברסיטת בן גוריון בנגב

ההצגה המוקדמת של האירועים במקומות אלה כאירועים שמשקלם העובדתי והרגשי גם יחד אינו דומה לזה המוכר לנו ממחנות המוות האחרים.

נקודה זו, החושפת את חוסר היכולת להכריע איך להתייחס לאירועים הללו, כחלק מהשואה או כתופעת לוואי קשה של האידיאולוגיה והמשטר הנאציים, היא מפתח להבנת סיפורם של המזרחים והשואה בחברה הישראלית. הפסיחה על שתי הסעיפים מדגימה היטב את מקומם של המזרחים בחברה הישראלית בכלל ובסיפור השואה בפרט: בפנים ובחוץ גם יחד. התשובה לשאלה אם בפנים או בחוץ תלויה בתקופה, באינטרסים חברתיים ופוליטיים ובקבוצות לחץ והשפעה. לפיכך עיקר חשיבותו של הספר היא בכירור מעמדו של זיכרון השואה ותפקידו הפוליטי בעיצוב הזהות המזרחית ותחושת השייכות הלאומית.

על מעמדה של השואה כרכיב מרכזי בזהות הישראלית ההגמונית נכתב לא מעט, וזו אחת מנקודות המוצא של הספר. אלא שעתה הוא נבחן מכיוון לא צפוי. כאמור, בראשית המחקר פורשת המחברת את העובדות ההיסטוריות. בחלקו העיקרי היא מבקשת לברר דבר מה שקשה יותר להוכיחו, את אופני ההכרה והתודעה של שתי הקבוצות הנוטלות חלק בדרמה שהיא מגוללת: ניצולי השואה מאירופה מזה, וניצולי השואה מצפון אפריקה מזה. פרק מיוחד מוקדש לשתי קבוצות קיצון שהתנהלותן מדגימה את עוצמת הכוח הפוליטי של עיבוד הזיכרון: יהודי יוון, שהיו חלק מובהק מסיפור השואה, אך בשל מעמדם השולי בחברה הישראלית התקשו להציב את סיפורם במרכז התודעה הישראלית, ויהודי עיראק, שדרשו בתוקף להיות חלק מסיפור השואה, אף על פי שזיקתם לסיפור חלשה ביותר.

את השנים הראשונות של המדינה, עד שנות השישים, מסמנת יבלונקה כשנות ההדרה. בשנים אלה היו רבים מניצולי אירופה פעילים מרכזיים בתהליכי עיבוד ויצירה של הזיכרון הממלכתי של השואה (ובכלל זה כתיבת ספרי ההיסטוריה, עריכת תכניות הלימודים והקמת מוסדות זיכרון). מסיבות שונות, וראשונה להן העוצמה הבלתי נתפסת כמעט של השמדת יהודי אירופה, לא היה מקום לתיעוד גורלם של יהודי צפון אפריקה בסיפור השואה. סיפור זה היה אפוא אירופי למהדרין, ומה שהתחולל בצפון אפריקה נותר בשוליו, אם בכלל. רצף של אירועים היסטוריים – ממשפט אייכמן שעורר הזדהות קולקטיבית, דרך מלחמת ששת הימים ותקופת ההמתנה שקדמה לה ועד מלחמת יום הכיפורים ועליית בגין לשלטון – הכשיר את הקרקע ליצירת תודעת שואה משותפת וליצירת אחדות זיכרון ישראלי. יבלונקה מתחקה על שינוי התודעה הממסדית דרך עיון בפרוטוקולים של ישיבות ביד ושם, כינוסים של מנהלי בתי ספר, חוברות הדרכה למורים ותכתובות של משרד החינוך. חומרים אלה חושפים את ההכרה של אנשי החינוך והרוח, שלקחו חלק פעיל בעיצוב התודעה הלאומית, בסכנה שמא יתנכרו המזרחים לשואה ולניצוליה. עקב כך הם ביקשו לייצר מכנה משותף בין קהילות ישראל והחלו להשתמש באחדות הגורל כמושג מפתח שבאמצעותו תושג סולידריות חברתית ולאומית: "לא עוד הזדהות בלבד של המזרחים עם סיפור השואה אלא שילובם בו והפיכתם לחלק ממנו" (עמ' 152). באמצעות מעקב אחר תכניות הלימודים בנושא השואה מקום המדינה ועד היום חושפת יבלונקה באפקטיביות את החדירה ההדרגתית אך העקבית של קורות יהודי צפון אפריקה בתקופת השואה לחומרי הלימוד בהיסטוריה ובספרות. וכך, אם בשנות השישים טענו המורים כי "החומר זר לילדי עולים מארצות המזרח" (עמ' 146), הנה בשנות השמונים מתועדים מכתבי ילדים מזרחים מקריית שמונה המביעים הזדהות מלאה וכואבת עם השואה וקורבנותיה (עמ' 178-180).

אחת הסוגיות המעניינות בספר קשורה לדרכים הפתלתלות שנקטו המבקשים לייצר את תודעת אחדות הגורל. כך למשל, הלהיטות לשלב את המזרחים בסיפור השואה הביאה כותבים לכנס תחת הכותרת מזרחים את יהודי ספרד (בלקן, הולנד, צרפת, איטליה, יוון) בצד יהודי צפון אפריקה ועיראק, ותחת הכותרת שואה אירועים כגון הפרהוד,¹ או כל אירוע אנטי יהודי שהתרחש באותה העת. פעילות מנכסת זו מתקיימת אצל כותבים מזרחים ואשכנזים גם יחד ומעידה על יוקרת השואה כהון תרבותי מצד אחד, ועל חרדה מפני התנכרות לשואה ושכחתה מצד שני.

בפרק האחרון מתארת יבלונקה את השיח התרבותי של מזרחים בני דור שני ושלישי ביחס לשואה. שיח זה זוכה לפריחה מאז שנות התשעים ומבטא הפנמה גורפת של השואה כגורל משותף וכרכיב בזהותם העצמית של היוצרים המזרחים. בפרק זה מוצגים ביטויים תרבותיים כגון מופעי תיאטרון, סרטי תעודה, יצירות ספרות וטקסי זיכרון שהפיקו מזרחים בני הדור השני, ושבאמצעותם הם מבטאים את מגוון הדרכים של קליטת השואה כחלק מהווייתם. אלא שדווקא כאן, בשיאו של התהליך, מתגלים גם הבקיעים שבו, המתבטאים בהתנגדות לשיח המאחד שנכפה על המזרחים ו"בקריאת התיגר של בני הדור השני של המזרחים על ההגמוניה שביקשו להם בני הדור השני של ניצולי השואה על פרק זה בהיסטוריה היהודית" (עמ' 274). קולות חתרניים אלה, המושמעים על ידי הסופרים המזרחים, אינם זוכים לדיון ממצה, ומעוררים סימני שאלה נוספים בדבר הצלחת הפרויקט הלאומי של הנחלת זכר השואה לכול.

סיום המחקר מעורר אפוא שאלות חשובות: האם אכן חלחלה תודעת השואה המזרחית לציבור הרחב? האם תודעת שיתוף הגורל הונחלה לכול? ואולי מי ששוכנע היו דווקא אלה שנוקקו ביותר לתודעה חסרה זו – המזרחים עצמם – בעוד הניצולים ובניהם סירבו לוותר על המעמד היוקרתי ולראות במזרחים שותפים לגיטימיים לזיכרון השואה? מחקר זה הוא אבן דרך חשובה בבחינת העצמת זיכרון השואה המזרחי ותפקודו כאסטרטגיה מרכזית בשדה פוליטיקת הזהויות בחברה הישראלית. אך חשיבותו טמונה גם בכך שהוא פורץ דרך לשאלות נוספות ומניח את המצע למחקרים חדשים בפצע הפתוח של המזרחים בישראל, פצע שעדיין לא העלה ארוכה.

1 הפרעות ביהודי בגדאד שהתרחשו ב־1941 בחסות משטרו הפרו־נאצי של רשיד עלי.

Aziza Khazzom. Shifting Ethnic Boundaries and Inequality in Israel, Or How the Polish Peddler Became a German Intellectual.

Stanford, CA: Stanford University Press. 2008. 344 pages

גדי נסים*

כיצד פועלת הדיכוטומיה האתנית בישראל? כיצד פועל אי השוויון בשוק העבודה? האם מזרחים מופלים בו לרעה? על שאלות כבדות משקל אלו מנסה להשיב כוזם בספרה. כוזם פותחת בהנחה שמעמד ואתניות הם ממדים השזורים יחד במבנה חברתי. לכן כדי להבחין ביניהם ולבדוק את פעולתם יש לאתר תקופה היסטורית פורמטיבית, שבה המבנה החברתי אינו מעוצב לחלוטין. העשור הראשון לקיומה של המדינה – על המפגש שהתקיים בו בין הוותיקים ובין ההגירה היהודית ההמונית (העלייה) ממדינות אסיה, אפריקה ומזרח אירופה – עונה על ההגדרה הזאת. המחברת מסתמכת על מפקד האוכלוסין של שנת 1961 כמקור עיקרי לנתונים על מצבם של המהגרים, שנים אחדות אחרי שעברו את ההתמודדות הראשונית עם קשיי ההגירה.

הנחת המוצא התיאורטית המוצגת בספר היא שקיימת דיכוטומיה אתנית בקרב יהודים בחברה הישראלית. ארצות המוצא הרבות של העולים התכנסו לשתי קטגוריות אתניות – אשכנז ומזרח – והן בגדר בסיס להקצאת משאבים לא שוויונית ולשיוך סטריאוטיפי והיררכי של מאפיינים תרבותיים ותכונות אישיות. כוזם מנתחת את אופן פעולתה של חלוקה בינארית זו ואת מניעיה דווקא באמצעות מקרה שסותר אותה, "הפרדוקס העיראקי": על פי הדיכוטומיה האתנית היו אמורים המהגרים מעיראק להיות מופלים בהקצאת המשאבים ומתויגים מבחינה חברתית. אך הנתונים מראים שבשנות החמישים הם זכו להחזרים דומים לאלה של מהגרים מפולין ומרומניה בעבור ההון האנושי שלהם בשוק העבודה. ההחזרים של העיראקים גם עלו ככל שהשכלתם הייתה גבוהה יותר, והם התחרו באשכנזים על משרות צווארון לבן בתנאים שוויוניים. כלומר המקרה העיראקי מערער את ההנחה שלפחות בעבר התקיימה דיכוטומיה מלאה בין מזרחים לאשכנזים. כוזם מנסה לפתור את החידה, ובתוך כך מספקת ניתוח עומק של הציר מעמד-אתניות בחברה הישראלית.

כוזם מאמצת הסבר שרואה אתניות כפרקטיקות של הבניה חברתית, שבהן הגדרת האחר משמשת להגדרת האני על דרך ההנגדה. תהליך זה משליך על יצירה וקיבוע של היררכיות חברתיות ותרבותיות ועל התהוות דפוסי הדרה. אך עדיין נותרת בעינה השאלה מדוע מתעצבות ההבניות החברתיות וההדרה החברתית בצורה אחת דווקא ולא בצורה אחרת. לשם כך פונה כוזם לניתוח חברתי-היסטורי. היא משתמשת בתזת האוריינטליזם של סעיד כדי לנתח את ההיסטוריה היהודית בגולה ובישראל בשתי המאות האחרונות כסדרה של תהליכים שבהם קבוצות וקהילות מתייחסות אל עצמן ואל אחרות על פי מיקומן ברצף מערב-מזרח. השוויון החברתי שהציע תהליך האמנציפציה ליהודים במרכז אירופה ובמערבה

* החוג לסוציולוגיה ואנתרופולוגיה, אוניברסיטת תל אביב והמחלקה למדעי ההתנהגות, המרכז האקדמי רופין

היה מותנה ביכולתם להוכיח את היותם מודרניים ו"מערביים". הייתה זו תחילתה של שרשרת תגובות שבה הגדירו יהודי מרכז אירופה את יהודי מזרח אירופה "מזרחים", ולכן נחותים מבחינה תרבותית. כך בעצם יכלו להגדיר את עצמם "מערביים". הציונים הראשונים – שמוצאם במזרח אירופה – הפנימו תיוג זה וחתרו להקים מדינה מודרנית ומערבית שתתנער מכל סממן "מזרחי" ו"לבנטיני". כך הפכה ה"מערביות" לקנה מידה שלפיו יש לכוון את החברה הישראלית החדשה, את זהותה הקולקטיבית ואת זהותם של חבריה. מניע זה מסביר גם את הקריטריונים להשתייכות מלאה בקולקטיב הציוני: יכולתו של היחיד או הקבוצה להציג קרבה לאידיאל ה"מערבי" וריחוק מה"מזרחיות" הנחותה והמאיימת.

איך אפשר להשליך את הניתוח הזה על שוק העבודה? כאן מציינת כוונת תפקידם של מי שפעלו כשומרי סף בשוק ריכוזי זה: ותיקים ממוצא אשכנזי. הניתוח מראה כיצד אלה לא הפלו מזרחים כדי להעדיף את העולים האשכנזים הקרובים אליהם יותר, אלא תגמלו אותם לפי יכולתם להציג מאפיינים ותכונות שנתפסו כמערביים. מהגרים מעיראק זכו אפוא לתגמולים דומים לאשכנזים בשוק העבודה משום שהיו בקרבם רבים שלמדו במערכת חינוך מודרנית או שלטו בשפה המזוהה כמערבית.

כך מופרכת לכאורה התזה שמבססת אפליה אתנית על בסיס שיוכי או על אינטרס כלכלי, לטובת תמונה מריטוקרטית יותר, שבה יחידים מתוגמלים לפי מידת התאמתו של ההון האנושי שלהם לדרישות שוק העבודה. אך כוונת מקפידה לסייג טענה זו: היא מציינת ששוק העבודה אמנם נראה מריטוקרטי יותר בכל הנוגע למשרות בכירות, אך עדיין התקיימה בו הדרה של מזרחים ברמות הנמוכות. כמו כן, היא מדגישה שתזת הדיכוטומיה כן התממשה בזירות שבהן היה קשה יותר להציג תכונות אישיות כמערביות, למשל במדיניות פיזור האוכלוסין, שם גורלם של העיראקים היה דומה לזה של מזרחים אחרים. המסקנה של כוונת, והתזה המרכזית של הספר, היא שבשוק העבודה, במקום שבו התקיים מגע אישי בין שומרי הסף האשכנזים הוותיקים ובין מחפשי העבודה המזרחים, הייתה למזרחים אפשרות להשיג החזרים דומים לאלו של האשכנזים, אך רק כיחידים ועל בסיס יכולתם להציג תכונות "מערביות". לעומת זאת, כסובייקט קולקטיבי היו המזרחים – והמזרחיות – בגדר איום תרבותי על זהותה של החברה החדשה, ולכן שם ההדרה הייתה גורפת.

חוקרים וסטודנטים לתארים מתקדמים המתעניינים בחברה הישראלית ובשאלות של זהות, אי שוויון, מעמד ואתניות בחברות לאום, ימצאו בספר זה תועלת רבה. הספר כתוב בבהירות ובריהטות. כוונת מלווה את הקורא צעד אחרי צעד, מסבירה את ההיגיון התיאורטי והמתודולוגי, מעמידה את השערותיה במבחנים מחמירים ואינה משאירה פינות חשוכות. פרקי הניתוח הכמותי מלווים בתרשימים ובטבלאות, ובסוף הספר מובאים נספחים מתודולוגיים מפורטים ואינדקס מונחים שימושי. אופן הצגת הנתונים וההסבר המפורט של ההשערות והמתודולוגיה הופכים את הספר לנהיר גם עבור אלה שאינם שולטים ברזי המתודולוגיה הכמותית. חשוב לציין שכוונת מדגישה את היתרונות שמציע הניתוח שלה, אך גם מצביעה על מה שאין בו, ובמובן זה מגלה שקיפות.

אני מוצא שספר זה נושא תרומה מחקרית רבת פנים. ראשית, יש בו ניסיון מוצלח ביותר לצקת תוכן מחקר ותיאורטי להנחה ש"נחיתות כלכלית ושוליות תרבותית שזורות ותומכות זו בזו בימינו" (פרייזר, 2004, עמ' 271). הספר מציג מכניזם משכנע שבו מתורגם מעשה ההכניה האתנית וההדרה האתנית למציאות מעמדית. כוונת אינה מסתפקת בהדגמת הזיקה

שבין שני הממדים הללו אלא מצליחה להפריד ולהבחין ביניהם כדי להבין מי מהם היה סיבה ומי היה תוצאה, ומה היה אופי הקשר ביניהם.

שנית, כזום מציעה שילוב מתודולוגי יעיל של שיטות מחקר כמותיות ואיכותיות. המתודולוגיה הכמותית מסייעת להבין את השפעת האתניות על ההישגים בשוק העבודה, בעיקר באמצעות התחקות על העדפותיהם של שומרי הסף. אלה היו האנשים שבחרו את מי להעסיק, באיזו משרה ועל פי אילו קריטריונים. הם לא בהכרח היו מודעים לבחירותיהם ולא הפלו בכוונה תחילה, אך התנהגותם הותירה "שובל סטטיסטי" (עמ' 60), ועליו מתחקה כזום כדי להוכיח את טענתה בדבר אופי ההכלה וההדרה. ראיונות עומק שקיימה כזום מספקים תיאור גדוש של האופן שבו חוו המהגרים בשטח את המפגש עם שומרי הסף ואת חיפוש העבודה.

שלישית, הניתוח המופיע בספר משלב באופן מעניין בין רמת הניתוח המקרו־חברתית ובין הרמה המיקרו־חברתית. כקורא לא זכיתי רק למבט־על על החברה במונחים של התפלגות משתנים והקשרים ביניהם, אלא חשתי שאני חוזר אחורה בזמן ונוכח במפגש המורכב שבין שומרי סף למחפשי העבודה. מה שתורם לכך – מלבד השילוב של ניתוח סטטיסטי עם ניתוח איכותי – הוא שילוב מעניין של תיאוריות בניתוח: תיאוריות של שוק העבודה, אתניות, אוריינטליזם, אינטראקציה סימבולית ועוד משתלבות ומספקות יחד תמונה ברזולוציה גבוהה. יתרה מכך, כזום שוזרת סיפורים של בני משפחה, יוצאי עיראק, מאותה התקופה, והללו הופכים את הקריאה למעניינת וחיה יותר.

רביעית, כזום מצליחה להימנע מקיבעון של קטגוריות הניתוח ושל המושגים התיאורטיים שבהם היא משתמשת. הניתוח המוצע בספר מפיח רוח חיים במושגי מפתח של התיאוריה הביקורתית בהקשר הרחב ובהקשר הישראלי (כמו אתניות, מעמד, אי שוויון, אפליה, אוריינטליזם, אשכנזים, מזרחים ועוד). המושגים הללו אינם מוצגים כסטטיים וכקפואים בזמן, אלא כנתונים בתנועה מתמדת המעוצבת בהקשר היסטורי מסוים וגם מעצבת אותו. ולסיום, הספר אמנם מציע נרטיב וניתוח תפורים היטב, אך ההתמקדות של כזום במורכבות ובתנועה המאפיינות את המצב האתני־מעמדי מזמינה לפרוש עוד את היריעה ולחקור את הסוגיות הללו גם בהקשרים של תקופות פורמטיביות אחרות, המאופיינות בשינויים של תצורות בסיס חברתיות. האתגר הוא לאתר תקופות כאלה. האם המצב שאנו חווים כעת, של משבר כלכלי גלובלי בעל השלכות שעדיין אינן ברורות, הוא ראשיתה של תקופה כזו? ימים יגידו.

מקורות

פרייזר, נ' (2004). מחלוקה להכרה? דילמות של צדק בעידן "פוסט־סוציאליסטי". בתוך ד' פילק וא' רם (עורכים), שלטון ההון: החברה הישראלית בעידן הגלובלי (עמ' 270-297). ירושלים ותל אביב: מכון ון ליר והקיבוץ המאוחד.

אסתר מאיר-גליצנשטיין. בין בגדאד לרמת גן: יוצאי עיראק בישראל.
ירושלים: יד יצחק בן צבי. 2009. 420 עמודים

חן ברם*

תוך כדי קריאת ספרה המקיף והמרתק של אסתר מאיר-גליצנשטיין נזכרתי באנקדוטה היסטורית נשכחת שגיבוריה פעלו כמאה שנה קודם למאורעות המתוארים בספר. שלמה-יחזקאל יהודה, שהגיע מעיראק, ודוד ילין (הראשון), שהגיע מפולין, קנו יחד ב־1860 את אדמות מוצא, המושבה הראשונה שפרצה את חומות היישוב הישן. שניהם היו תלמידי חכמים, וגם יזמים ואנשי העולם הגדול. הקשר ביניהם מוסד בנישואי בנו של ילין לבתו של יהודה, למרות הבעייתיות של "[...] השידוך לאשכנזים ה'נחותים' יותר" (ברווה וברווה, 1994, עמ' 21). פרשה זו מלמדת על אפשרויות שמומשו לעתים רחוקות בלבד בקשר בין יהודים מקהילות מזרח אירופה ומעיראק, שבדפוס המודרניזציה שלהן אפשר לראות הקבלות רבות (מירון, 2005, עמ' 20). ספרה של מאיר-גליצנשטיין מלמד שהמפגש בין המהגרים, או העולים, מעיראק ובין הממסד האשכנזי לאחר קום מדינת ישראל נשא אופי שונה לחלוטין מזה המשתקף בפרשייה נשכחת זו, ואופיין בהתנשאות, באפליה, בדעות קדומות ובפטרונות. מול אלה התפתחו צורות התמודדות והתנגדות מגוונות. עם זאת, רוב העולים שאפו להשתלב בחברה ובממסד ההגמוניים ולא לשנותם דווקא.

מאפייני ההשכלה והתעסוקה של "העיראקים", שהיו דומים למאפייניהם של עולי אירופה בגל העלייה ההמונית ושונים מאלה של רוב עולי ארצות האסלאם האחרים, מאפשרים לבחון מזווית חדשה את מדיניות הקליטה הישראלית ואת מקומם בדיכטומיה הישראלית שנוצרה בתקופה זו (עמ' 9).

כותרת המשנה מתייחסת ל"יוצאי עיראק בישראל", והספר אכן תורם רבות ללימוד קבוצה זו, אך בראש ובראשונה זהו מחקר חשוב על הממסד הישראלי ועל יחסו למהגרים אלה, מחקר היסטורי-חברתי ופוליטי הבוחן מחדש סוגיות יסוד בהתפתחות המדינה והחברה בישראל.

בחלקו הראשון של הספר פורשת מאיר-גליצנשטיין רקע להבנת דפוס המודרניזציה וההתמערבות של יהדות עיראק, בצד דיון בעלייה הגדולה ובמקומם של יוצאי עיראק בתוכה. הניתוח מדגיש את תפקידם של המדיניות הציונית כלפי ההגירה, עיתוי ההגירה ואופן קבלתה בישראל כגורמים לשינוי במצבם של יהודי עיראק, "[ש]החלו את תהליך היציאה כמהגרים מתוך בחירה, אך סיימו אותו כפליטים נרדפים ומגורשים וחסרי כול [...] זוהי הקהילה ששילמה את המחיר הכלכלי הכבד ביותר בתמורה לעלייתה לישראל" (עמ' 50).

ידידתי נורית, שהוריה עלו מעיראק, סיפרה לי פעם על הוויכוחים שהתלקחו בביתה בין האב, שייצג עמדות ציוניות מובהקות, ובין האם, שייצגה עמדות ביקורתיות הרבה לפני שאלה הפכו לנחלת הציבור הרחב בעקבות פרסומים של חוקרים ביקורתיים כגון שנהב

* מכון ון ליר בירושלים והמחלקה לסוציולוגיה ואנתרופולוגיה, האוניברסיטה העברית בירושלים

ואחרים. הוויכוח ביניהם נגע להיסטוריה של יהודי עיראק וליחסיהם עם הסביבה הערבית ועם התנועה הציונית, וגם לדפוסי ההתמקמות שלהם בישראל. ספרה של מאיר-גליצנשטיין מספק טיעונים לשני הצדדים בדיון, אך בעיקר מסביר את היווצרותו של דיון זה על רקע דפוסי ההתמקמות בישראל.

החלקים המרכזיים של הספר מוקדשים לדיון מדוקדק בשנות החמישים: ההתמקמות המרחבית בתקופת המעבר והצלחתם של יוצאי עיראק להתנגד למדיניות שמיקמה את רוב עולי ארצות האסלאם בפריפריה; דפוסי ההשתלבות הכלכלית והתעסוקתית, אגב הדגשת המדיניות הממסדית והתמודדותם של יוצאי עיראק עם הקשיים שזו הערימה בפניהם; ויחסה של הסביבה הקולטת. הפרק "היבטים כלכליים בקליטת יהודי עיראק" מציע פריזמה היסטורית כלכלית שקוראת לבחון מחדש שאלות חברתיות מרכזיות. שאלות כאלה מעורר למשל הדיון ברדיפות הכלכליות שערכה המשטרה הכלכלית אחר יהודי עיראק בשל הברחת כספים שלא דרך הבנק המרכזי, שנתפס בעיניהם כ"צייד [...] על טהרה גזעית" (עמ' 170).

פרק אחר פרק נחשף היחס הפטרוני והמזולזל של הממסד כלפי עולי עיראק בפרט וכלפי קבוצות מזרחיות בכלל, ובד בבד מתבהר היחס הראשוני האמביוולנטי אל עולי עיראק, שהיה סטריאוטיפי ואוריינטליסטי מחד גיסא, אך חיובי יחסית למזרחים אחרים מאידך גיסא.

פרקים חשובים עוסקים במנהיגות ובהשתלבות פוליטית. הדיון ב"ציונים" ו"קומוניסטים" מקרב יוצאי עיראק ובנסיבות שהביאו להגבלת השפעתם מוביל למסקנה שהקומוניסטים תרמו יותר להשתלבות יוצאי עיראק בזכות עמדתם האופוזיציונית שעודדה התארגנות והתנגדות לאפליה. פרק מעניין בהיסטוריה הפוליטית הישראלית נחשף גם בדיון במפא"י וביחסה ליוצאי עיראק, וקטע מתוך פרק זה תורם גם לדיון ביהודים-ערבים; בקטע מובאים דבריהם של פעילי מפא"י בניסיונם לגייס תמיכה בהקמת מדור מיוחד לעדה במפלגה: "העדה הבבלית [...] באופייה ערבית יותר מאשר יהודית [...] הם עדתיים מובהקים ובשום פנים ואופן אינם מוכנים להיכלל אפילו כיסוד של עדות המזרח" (עמ' 241),¹ וגם "אפשר להניח כי עולי בבל מוכנים לפרוע בערביי הארץ את העוול אשר נגרם להם בעיראק, אך בכל יתר המובנים עדיין קרובים הם לערבים יותר מאשר לשאר השבטים של עם ישראל" (שם).² מאיר-גליצנשטיין מסכמת כי "הרחקת העיראקים מתרבותם הערבית וקירובם אל ה'ישראלים' נתפסה כנדבך חשוב בהסתגלותם להוויה הישראלית" (עמ' 243).

ראוי לציון האופן שבו נשזרים דיון ברמה הארצית-לאומית ובחינה של זירות מקומיות, בהן אור יהודה, רמת גן, ובייחוד סיפורו של דוד חכם, שניסה לייצג את השכבות החלשות בבאר שבע, וקורות מאבקו הפוליטי ששיאו בבחירות המקומיות ב-1963. מאיר-גליצנשטיין רואה בו דוגמה למאבק מזרחי חלוצי שנעשה בדרך חוקית ונורמטיבית במקביל למאבק של ואדי סאליב, אך נשכח גם על ידי המחקר וגם על ידי תנועות המחאה המזרחיות. היא מדגישה שבניגוד לטענותיו של סמי שלום שטרית על "מזרחים משתפי פעולה", בעשורים הראשונים

1 משה קיטרון (קוסטרינסקי), ראש המחלקה לעדות המזרח במפא"י, 1952. המדור הבבלי במפא"י פעל במשך כל שנות החמישים, ובעילותו "שמר המדור על נאמנותם של העיראקים למפא"י [...] אך גם הביא להגברת הייצוג המזרחי ובמיוחד להבטחת בחירתם של נציגים עיראקים [...] לכנסת ולמשלה" (עמ' 244).

2 דברי דוד פתל, פעיל שעלה מעיראק אחרי פרעות 1941, המנהל בפועל של המדור הבבלי במפא"י.

של מדינת ישראל לא הייתה אפשרות לפעילות בת השפעה מחוץ למפלגת השלטון. כל זמן שחכם פעל במסגרת זו, היו לו הישגים רבים, ואילו כשיצא נגד המערכת שילם על כך בגלות פוליטית. הדיון מראה שמפא"י, המפלגה הראשונה שקיבלה לשורותיה מנהיגים מזרחים, מנעה מהם השתלבות אמיתית. אך החסמים שהציבה עוררו איבה עזה, וזו הבשילה כעבור זמן והביאה למהפך של 1977.

הספר חושף עשרות פרשיות מרתקות בעיקר על בסיס חומר שנאסף בארכיונים, עיתונות התקופה ופרוטוקולים.³ מקור מעניין במיוחד הוא עיתונים שפרסמה קהילת יוצאי עיראק הוותיקים קודם להקמת המדינה. יוצאי עיראק הוותיקים בירושלים ובתל אביב אף חברו לעולים במסגרת כמה ארגונים בשנות החמישים ועוררו חששות במפא"י מהקמת מפלגה עדתית עיראקית שתנגוס בכוחה. בעקבות כך זורזה הקליטה (המפוקחת) של יוצאי עיראק במפלגה. עם זאת, חבל שאין בספר התייחסות קצרה ליוצאי עיראק בחברה היישובית. המקרה של יוצאי עיראק הוא אמנם דוגמה מובהקת להגירה מרוכזת במהלך העלייה הגדולה, ומכאן הדגש המוצדק על המהגרים כגורם חדש בנוף החברתי ועל היחסים בין הממסד למהגרים. אך המקורות המובאים מלמדים שבמחקר של אתניות בהקשר הישראלי, אפילו במקרה העיראקי, נחוצה גם פרספקטיבה דיאכרונית שמביאה בחשבון תהליכים שהחלו עוד קודם להקמת המדינה.⁴

הספר מלמד שהמדיניות הציונית, בצד תפיסות ועמדות שעיצבו את היחס כלפי עולי עיראק, הייתה בעלת משקל מכריע בעיצוב דפוסי ההגירה וההתמקמות שלהם ובעיצוב הדיכוטומיה האתנית-מעמדית הישראלית בכלל. בהקשר זה עושה מאיר-גליצנשטיין שימוש נרחב בעבודותיהם של סוציולוגים ביקורתיים, ולכאורה גם מקבלת חלק גדול מגישתם, שלא כמו בעבודותיה הראשונות, שנתפסו כמייצגות עמדות ציוניות וקונצנזוסיות (שנהב, 2003; שניר, 2005, עמ' 463). עם זאת, הדיון ההיסטורי המדוקדק מעמיד בסימן שאלה טענות על כך שמקורו של השסע האתנו-מעמדי בישראל טמון בתכנון שנועד לשרת צרכים כלכליים של האליטה האשכנזית. מאיר-גליצנשטיין אמנם מדגישה את חשיבותן של תפיסות ועמדות בקרב הממסד הקולט, חששות תרבותיים ונסיבות הקשורות למצב החברתי והכלכלי, אבל מוסיפה עליהן את מרכזיותה של השאיפה לשמור על הגמוניה פוליטית ואת הראייה הרחבה והמאוזנת של הגורמים שתרמו לעיצוב הדיכוטומיה האתנית-מעמדית. החומרים המגוונים ומערך מורכב של טיעונים מאפשרים למאיר-גליצנשטיין לא רק לבחון בעזרת מקרה זה את הדיכוטומיות האתניות הקיימות, אלא גם ללכת אל מעבר לדיכוטומיות שגורות בקרב חוקרים קונצנזוסיאליים וביקורתיים.

הצד החזק ביותר של הספר הוא הניתוחים ההיסטוריים-חברתיים של תקופת ההתמקמות של יוצאי עיראק בחברה הישראלית בשנות החמישים, שלה מוקדש עיקר המחקר. הדיון בעשורים שלאחר מכן מבוסס בעיקר על המחקרים הסוציולוגיים המועטים שהיו בזמן כתיבת המחקר ועל ניתוח נתוני הלשכה המרכזית לסטטיסטיקה. נתונים אלה מוגבלים, שכן הם

3 מקור נוסף לנתונים ולניתוח הוא כתב יד שלא ראה אור של תקווה לקר דרויש, וזו דוגמה יפה לשינוף פעולה בין חוקרות.

4 לא מוזכרת גם עלייה של כמה אלפי יהודים שנותרו בעיראק והגיעו ארצה בשנות השבעים (מירון, 2005, הערה 29).

כוללים בקטגוריה "יוצאי עיראק" גם את יוצאי כורדיסטן העיראקית, בעוד שמהספר כולו עולה חשיבותו של דיון נפרד בקהילות אלה.⁵ מאיר-גליצנשטיין מסכמת שיוצאי עיראק התפצלו: "רובם הצטיינו בניידות חברתית ובטמיעה תרבותית בחברה השלטת והשתלבו במעמד הבינוני והגבוה. האחרים נותרו ברובד החברתי כלכלי הנמוך, עברו תהליך של אתניזציה והשתלבו בפלג האוכלוסייה המזרחי במובהק" (עמ' 384). אבל לטענתה, משמעות ההבחנה הזאת לחקר החברה הישראלית והמשך השימוש בסכמות אתניות דיכוטומיות אינם נידונים די הצורך (Goldberg & Bram, 2007), ואפשר לראות בכך הזמנה לסוציולוגים ולאנתרופולוגים לפתח דיונים נוספים בנושא.

השער האחרון בספר עוסק בתהליכי גיבוש זהות, ומובאים בו דיונים מרתקים בשתי קבוצות מובחנות: יוצאי עיראק בקיבוצים ו"העלית העיראקית ברמת גן". ההתייחסות לעשורים האחרונים ממוקדת בעיסוק המחודש בהיסטוריה ובזיכרון הקיבוצי של יהודי עיראק משנות השבעים ואילך, ובכלל זה הקמת מרכז המורשת של יהודי בבל, ארגון "וויק" והדיון סביב יהודים-ערבים. עם זאת, מתבקש דיון נוסף בחוויות העולים בעיר ביחס לשפה הערבית (עברי, 2008), ביחס לדת, במשמעות ההשתלבות במעמד הבינוני ועוד. במובן זה הספר אינו מסכם את הנושא אלא פותח פתח למחקרי המשך שיוכלו להיעזר בתשתית החשובה שהוא מניח.

מקורות

ברוזה, מ' וברוזה צ' (1994). מוצא: סיפור ארץ-ישראלי. ירושלים: כנה.
 מירון, ג' (2005). בין ברלין לבגדאד: חקר תולדות יהודי עיראק ואתגר ההיסטוריוגרפיה המשולבת. ציון – רבעון לחקר תולדות ישראל, שנה ע, 73-98.
 עברי, י' (2008). האפלה פי אל-מוזיאון. בלוק, 6 (גיליון נושא: הגדה המזרחית), 74-81.
 שנהב, י' (2003). היהודים הערבים: לאומיות, דת ואתניות. תל אביב: עם עובד.
 שניר, ר' (2005). ערביות, יהודיות, ציונות: מאבק זהויות ביצירתם של יהודי עיראק. ירושלים: יד יצחק בן צבי.

Goldberg, H. E. & Bram, C. (2007). Sephardi/Mizrahi/Arab Jews: Anthropological reflections on critical sociology in Israel and the study of Middle Eastern Jewries within the context of Israeli society. *Studies in Contemporary Jewry*, 22, 227–256.

Zaken, M. (2007). *Jewish subjects and their tribal chieftains in Kurdistan*. Leiden: Brill.

5 ההתייחסות הכוללנית לרקע של יהודי כורדיסטן, לאופן עלייתם לישראל ולהתמקמותם מצביעה על הצורך במחקר נפרד. ראו למשל זקן (Zaken, 2007), שממחיש יפה שדגם היחסים של שתי קהילות אלה עם הסביבה היה שונה בתכלית.

אליעזר דון-יחיא. משבר ותמורה במדינה חדשה: חינוך, דת ופוליטיקה במאבק על העלייה הגדולה. ירושלים: יד יצחק בן צבי. 2008. 515 עמודים

אשר כהן*

כמעט כל סטודנט בקורס על החברה הישראלית שמע או קרא שפעילותם של אנשי תנועת העבודה במחנות העולים לאחר הקמת המדינה נועדה להביא למודרניזציה של יוצאי תרבויות נחשלות ולהטמעתם בכור ההיתוך הישראלי. בצד טענה זו מככבת טענה אחרת, שפערי תרבות ואי הבנה הם שעמדו בבסיס הניסיון הזה.

ספרו המקיף של פרופ' דון-יחיא בנושא המאבקים על חינוך העולים לאחר הקמת המדינה מערער על קביעות אלו: אם אכן זו הייתה המטרה העיקרית, כי אז ברור מדוע נאבקו בחינוך החרדי, אך מדוע להיאבק בורם החינוך הכללי הלא-דתי או בורם הציוני הדתי שהיו מודרניים? ומדוע עברו ממאבק בכל חינוך דתי למאבק על הפעלת חינוך דתי של זרם העובדים? ומדוע התנגדו אנשי תנועת העבודה לביטול הזרמים בחינוך בכל המדינה, אך התעקשו על מתן חינוך אחיד ללא זרמים רק במחנות העולים? ואכן, בניגוד לדעה הרווחת, בספר נטען כי "המגמה העיקרית של המערכה שניהלה תנועת העבודה הייתה לשלב את העולים [...] במסגרות הארגון והסוציאליזציה הפוליטית שלה" (עמ' 135). המטרה העיקרית של פעילותה של מפא"י בקרב העולים הייתה אפוא שימור כוחה הפוליטי. אשר לטענה המתונה שהניסיון נבע מפערי תרבות, המחבר טוען שמדובר ב"מגמה מכוונת לעקור את העולים משורשי הדת והתרבות המסורתית שלהם, ולהביא לשילובם המלא בתרבות הישראלית החילונית" (עמ' 129).

הוצאה לאור של ספר מחקרי בנושא שעליו כבר נכתב בעבר מעוררת את השאלה אם הספר מוסיף ומחדש בסוגיה הנחקרת. כאן יש לומר שהמחבר היה הראשון לחקור לעומק את הנושא בעבודת הדוקטורט שלו משנות השבעים, ורק לאחר מכן זכתה הסוגיה למחקרים של אחרים. על פי תיאורו הצנוע של המחבר בהקדמה (עמ' י), חידושו וייחודו של הספר הוא בבחינת המאבקים על חינוך העולים בכלי המחקר של מדעי החברה והמדינה, בעיקר של ניהול סכסוכים ויישובם, בצד שימוש ראשון בפרוטוקולים של ישיבות הממשלה. אך נראה שהספר מוסיף הרבה מעבר לכך: הטיעון שהובא לעיל על תכלית פעולותיה של מפלגת העבודה הוא דוגמה אחת מני רבות לבחינה מחודשת של הנחות וטיעונים שמקצתם הפכו לאמיתות יסוד שכמעט ואין מערערים עליהן. גם אם אין מקבלים את טיעוני הספר במלואם, אין ספק שהוא מעורר ומחייב לחשוב מחדש על הסוגיה.

* המחלקה למדעי המדינה, אוניברסיטת בר אילן

פרקי הספר

יתרוננו הראשון של הספר הוא בהיותו מארג רחב ומפורט בהיקף שטרם נראה כמוהו בתחום המשברים והמאבקים על חינוך העולים לאחר קום המדינה. הביסוס הארכיוני מורכב ממסמכים רבים שחלקם לא היו נגישים בשנים עברו, דוגמת הפרוטוקולים של ישיבות הממשלה. נראה שהמחבר, בחריצותו המחקרית, לא הניח שום פינה ארכיונית שהיה בה פוטנציאל להאיר פן של נושא המחקר. חסרונו של פירוט זה טמון בכך שהוא עלול לפגום ביכולתו של הקורא לראות את התמונה הכללית, ואולי לייגע אותו. יתרוננו בכך שהקורא אינו רק מרחיב את ידיעתו, אלא יכול גם לחוש באווירה ששררה בקרב מקבלי ההחלטות ויתר המעורבים.

לדוגמה, אם חשבנו שהמונח "ציד נפשות" בעל הקונוטציה השלילית הוא טיעון של הדתיים, הספר מראה שיעקב ניב, המפקח הראשי של זרם העובדים, מטיח בחבריו: "מה הפחד הזה שבמדינת ישראל צדים נפשות, למה המפלגה לא יכולה לבוא לאב ולהגייד: אני תובע את בנך למען התנועה" (עמ' 417). הדים למה שמכונה היום "תסמונת הש"ג" ניכרים בדבריו של נחום לוין, שהיה ראש המחלקה לקליטה תרבותית והגורם הבכיר במחנות. הוא כתב במרירות לאחר התפטרותו דברים שרומזים שלא היה מדובר בגישה של הדרג הנמוך בלבד אלא גם של הדרג הבכיר במדינה: "נניח לא תוך – אך להיענש על יד הרבי על אשר ניסיתי למצות את תורתו עד תומה!?" (עמ' 192).

במונחים עכשוויים היינו מכנים "זיג-זג" ראש ממשלה שמביע אמון מלא בחברי ועדת החקירה שקמה (ועדת פרומקין); לאחר מכן מותח ביקורת חריפה על דרכי פעולתה; למרות זאת תומך במסקנותיה; ולבסוף מבקש חוות דעת מעורך דין פרטי ופונה ליועץ המשפטי לממשלה (עמ' 194-197). בינואר 1950, כשסוגיית החינוך במחנות העולים עולה לראשונה בממשלה, טוען בן גוריון כי "רק היום ראיתי שיש ב'הצפה' משהו" ואף שואל אם מחנות העולים 'בידי הממשלה או בידי הסוכנות?' (עמ' 179). בן גוריון, על פי הספר, כבר ידע אז על המתרחש במחנות ועל המשבר המתעצם.

הספר מורכב מחמישה חלקים המכילים יחד 17 פרקים ומתקדמים על פי רוב בסדר הכרונולוגי של התפתחות המשברים בסוגיית החינוך. ב-1949, בתחילת המשבר, מדובר במאבקים על ארגון החינוך ובתחרות על רישום העולים לזרמי החינוך השונים ביישובי העולים. בחודשים הראשונים של שנת 1950 המשבר נסב על מחנות העולים, ומיד לאחר השגת ההסדר בחודש מרס, מתחילה סערה סביב החינוך במעברות. המשבר בכללותו דועך בהדרגה ככל שמתקרבים לחקיקת חוק חינוך ממלכתי בשנת 1953, והירידה בהיקפי העלייה תורמת להתמתנות.

בחלק הראשון שני פרקים: האחד מתמקד בהצגת דגם הדמוקרטיה ההסדרית כתיאוריה המרכזית המשמשת לניתוח האירועים, והשני מביא סקירה היסטורית של סוגיית המאבקים בתחום החינוך עד להקמת המדינה. הפרק ההיסטורי מניח בפני הקורא את הרקע לסוגיה מימי התנועה הציונית והיישוב היהודי, וכך הוא יכול להבין את התפתחות המשבר בהקשריה ההיסטוריים (עמ' 20-47).

טוב עשה המחבר כשבפתח הדברים הסתפק בהצגה כללית וממזה של דגם הדמוקרטיה ההסדרית ומרכיביו העומדים בלב הניתוח (עמ' 3-19), והותיר את שאר התיאוריות וההיבטים

ההשוואתיים לדיון בסופו של הספר (עמ' 423-460). המתעניינים בתהליכים ובאירועים בלבד יכולים לוותר עליהם, והמתעניינים בתיאוריות ובמסגרות מושגיות מורכבות יכולים להמשיך בקריאת הפרק התיאורטי ההשוואתי.

החלק השני מורכב אף הוא משני פרקים ומתמקד בהשפעות המעבר מיישוב למדינה ובמאבקים הראשונים בנושא החינוך ביישובי העולים, להבדיל ממחנות העולים ומהמעברות. חשיבותו של חלק זה הוא בהבהרה שגם כשמונהגת פוליטיקה הסדרית, שינויים נרחבים עלולים לערער את היציבות. כאן מדובר בשני שינויים רבי משקל: המעבר מיישוב למדינה ריבונית, ושינוי דמוגרפי חד.

החלקים השלישי והרביעי הם עיקר הספר: ששת פרקיו של החלק השלישי מתמקדים בחינוך במחנות העולים, וארבעת פרקיו של החלק הרביעי מתמקדים בחינוך במעברות. ההתמקדות במחנות ובמעברות מוצדקת מפני שסביבם הגיעו המאבקים והמשברים לשיא, בעוד שביישובי העולים הם היו מתונים יחסית. ביישובי העולים נהגו ההסדרים הפוליטיים שהיו מקובלים במדינה והיו ירושת היישוב, שבמרכזם עמדה שיטת המפתח המפלגתי והחלוקה לזרמים. לפיכך המאבקים ביישובים התמקדו באופן הפעלת ההסדרים שהיו מקובלים על הכול. לעומת זאת, במחנות ובמעברות לא הונהגו ולא הופעלו ההסדרים הקיימים, והחינוך הפך בהם לשדה של קרבות חברתיים, אידיאולוגיים, מנהליים ופוליטיים.

בחלק החמישי שלושה פרקים: פרק 15 מסכם את הגישות ואת כיווני הפעולה שהתגלו במהלך המשבר ומתמצת את ההיבטים שנידונו במחקר; פרק 16 מנתח את האירועים באמצעות מגוון תיאוריות הקשורות ליישוב סכסוכים, דת אורחית, שחיתות מנהלית ופוליטית וכיצא באלה, ומתוך מבט השוואתי על המתרחש בעולם; והפרק האחרון מסכם את השפעות המשבר על תחום החינוך ועל המחנות הנצים.

דגם הדמוקרטיה ההסדרית: יישום ושכלול

העוגן התיאורטי המרכזי של הספר הוא דגם הדמוקרטיה ההסדרית המסביר באילו דרכים יכולות חברות דמוקרטיות לשמור על יציבותן ועל תפקודן למרות קיומם של ססעים חברתיים-פוליטיים עמוקים. במרכז הדגם עומדים כמה דפוסים: שותפות קואליציונית בין המחנות היריבים; הנהגת שיטות יחסיות לחלוקת תגמולים; הפעלת עקרון האוטונומיה בסוגיות רגישות כדוגמת חינוך; ולבסוף, הישענות על עקרון הסטטוס-קו גם אם הוא משמש לא פעם בסיס גמיש לשינויים ואינו סטטי כפי שמרמוזו שמו.

כאן המקום להעיר שהפרק התיאורטי חסר ניתוח שיטתי ומסודר של התנאים והגורמים המעודדים את התפתחותו של הדגם ההסדרתי ומסתפק בהסבר הכללי בדבר קיומה של סולידריות לאומית. ניתוח יסודי היה דן בגורמים כגון קיומה של מנהיגות אחראית; תחושת איום קיומי משותפת לחברה; מבנה פוליטי שבו כל אחד מכיר בכוחו ועוד.

אפשר להצביע על שני חידושים של הספר בהקשר התיאורטי: ראשית, הוא מאיר את האפשרות שחברה כלשהי תיישם את דפוסי הדגם ההסדרתי בתחום מוגדר, בעוד שבתחומים אחרים היא תפעיל דגמים אחרים ואף מנוגדים. לדוגמה, יישום הדגם בסוגיות דת ומדינה עומד בסתירה לדגם השליטה המאפיין את יחסי הרוב היהודי והמיעוט הערבי. שנית, דגם

הדמוקרטיה ההסדרית הופך כאן מסטטי לדינמי: דון-יחיא מציע, על בסיס המחקר, לשכלל את הדגם המקורי של ארנד לייפרט באמצעות הוספת מרכיב השינוי, ובייחוד שינוי הנושא אופי של משבר מערכתי אינטנסיבי. שינויים "עלולים לשנות את משמעותה של המציאות בעבור המחנות השונים. מציאות ששני הצדדים היו יכולים להשלים אתה קודם לכן עלולה להתברר כלא-נוחה או אף בלתי נסבלת [...]..." (עמ' 76-77). תוספת זו מבהירה הן את הסכנות האורבות ליציבות כפי שעולה מהמחקר, והן את האפשרות ליישב את המשבר באותם דפוסים של הדגם ההסדרי לאחר שהותאמו למציאות החדשה.

לסיכום ייאמר שזהו ספר חובה למתעניינים בסוגיה המוגדרת של דת, חינוך ופוליטיקה, לכל הרוצה ללמוד כיצד מבצעים מחקר יסודי ומעמיק, ולכל המתעניין בעיצובה וגיבושה של מדינת ישראל בשנים שלאחר הקמתה.

תמי רזי. ילדי ההפקר: החצר האחורית של תל אביב המנדטורית.
תל אביב: עם עובד. 2009. 410 עמודים

יעל השילוני-דולב*

בביקורת שפרסמה תמי רזי על ספרה של דבורה ברנשטיין העוסק בנשות שוליים בתל אביב המנדטורית, מחמיאה רזי לברנשטיין על שהיא מתבוננת בהיסטוריה הציונית באופן מפוכח וישיר, לא דרך מרכזי הכוח החברתיים, אלא דווקא דרך שוליה המדממים. מחמאה דומה מגיעה לרזי עצמה, המוותרת לגמרי על תיאור הרואי של החברה הציונית בימי התהוותה, ותחת זאת מתארת אותה כחברת עולים קשי יום שנאלצים להתמודד עם מצוקות אינספור, ולא פעם כושלים במשימה אכזרית זו. מושאי המחקר, ילדים ובני נוער בתל אביב של שנות העשרים והשלושים, אינם יפי הבלורית והתואר, אלא ילדים שנשטשו את בית הספר ותחת זאת שוטטו על שפת ימה של תל אביב, התגנבו לבתי הקולנוע והתפרנסו מעבודות מזדמנות כרוכלים, סבלים, מוכרי עיתונים, זונות או עבריינים. הסיפור שרזי מספרת מתמקד בתל אביב ובניסיונות של שלל גורמים "מטפלים" לדאוג לילדים העוזבים. אי לכך הוא רקום בעבודת אמן ממאות מסמכים ותכתובות בין מגוון גופים שעסקו ב"ילדי ההפקר", בעיקר מוסדות עירייה וארגוני נשים שתמכו במערך הרווחה העירוני.

לספר שלושה שערים: הראשון דן באבחון ובהגדרה של בעיית הילדים העוזבים, השני דן בשיטות הטיפול בילדים אלו, והשלישי עוסק בנערות עזובות. הצירים התיאורטיים המובילים את עלילת הספר הם הציר האתני והציר המגדרי, המשמשים כלי ניתוח לסיפור כולו. בפרקים הראשונים של הספר טוענת רזי שהגורמים שטיפלו בילדים הנטושים יצרו זיהוי כמעט מוחלט בין עזובה למזרחיות, ובכך הצניעו את העובדה שחווית ההגירה הייתה קשה מאוד גם ליצאי אירופה, שגם ביניהם היו משפחות רבות שלא עמדו בלחץ ומתוך כך הזניחו את ילדיהן. עוד טוענת רזי שהזיהוי בין עזובה למזרחיות סייע ליצור אשליה שבמקום כלשהו (מעבר לקשת?) קיימת חברה ציונית, הומוגנית, מערבית, חילונית ומודרנית, חברת אמיצים, הנאלצת להתמודד עם אוכלוסייה פרימיטיבית, קרי עם עולים מרובי ילדים, החיים בצפיפות ובלכלוך ומקלקלים בכך את מיתוס העלייה, זו הסלקטיבית, של הצעירים, הבריאים והאידיאליסטים.

הפרק השני עוסק בהורות וטוען שההתמקדות בהורי הילדים העוזבים ותפיסת הורותם כלקויה טשטשה את המקורות החברתיים, הכלכליים והתרבותיים של מצוקת המשפחות והכשירה את הקרקע להוצאת ילדים מבתיהם. טענה זו אינה נכונה רק לתל אביב של ראשית המאה שעברה, אלא רלוונטית לרבים ממוסדות הרווחה מאז ומעולם, שאינם מסוגלים או אינם רוצים לטפל בשורשי הבעיות החברתיות, ולכן מתמקדים בפרט או במשפחה. רזי מראה שהמובטלים של שנות המנדט נתפסו כאשמים העיקריים במצבם, אף שהחברה כולה הייתה מוכת אבטלה. על כן אבות מובטלים נתפסו כמי שמתנערים מחובת פרנסת המשפחה ובכך מפקירים את ילדיהם. ואולם, ילדיהן של אמהות עזובות (וזאת אומרת מפרנסות) נתפסו גם

* בית הספר לממשל וחברה, המכללה האקדמית תל אביב-יפו

הם כמופקקים, משום שאי אפשר היה להעלות על הדעת מצב עניינים שבו האם מפרנסת והאב דואג לטיפול בבית ובילדים. ממצאיה של רוז מלמדים שבניגוד לגברים המובטלים שהואשמו במצבם, אמהות עובדות שגם ילדיהן הוגדרו כמוזנחים לא זכו ליחס שיפוטי מצד הרשויות, אך ההבדל לא נבע משינוי עמוק ואמיתי בתפיסות מגדריות, אלא מכך שעבודת הנשים נתפסה ככורח ולא כבחירה.

הפרק השלישי עוסק בילדים העוזבים במרחב הציבורי. טענת הכותבת היא שנוכחותם של הילדים העוזבים בחוצות העיר איימה על הסדר האתני-לאומי וקראה תיגר על המודל הבורגני-אירופי של ילדות מוגנת הנתונה לפיקוח מתמיד של מבוגרים אחרים. בפרק זה דנה רוז גם בקשר בין מה שנתפס כתרבות נחותה (מזרחית) לנחיתות קוגניטיבית וקשיי למידה, כאילו בהכרח הם קשורים זה בזה. רוז מדגימה כיצד ההורים המזרחים הואשמו באדישות כלפי הלימודים של ילדיהם (בעיקר הבנות) ובניצולם לצורכי פרנסת הבית. כשילדים אלו עבדו כמוכרי שרוכים או סבלים במקום ללמוד, תיארו אותם נציגי השלטונות כעוסקים בעבודה בזויה, בלתי פרודוקטיבית וגלותית, המתאימה לבטלנים המבקשים רווחים קלים. אל הכורח הכלכלי בעבודתם כמעט לא התייחסו.

הפרק הפותח את השער השני עוסק בטיפול בילדים העוזבים במסגרת הבית. בהתבסס על עקרונותיה של העבודה הסוציאלית, הטיפול בנוקמים לא צריך להיות פילנתרופי ולהעצים את תלותם, אלא תכליתו להשיבם לדרך המוטב הפרודוקטיבית והעצמאית. רוצה לומר, תנו להם חכה לדוג בה, ולא דגים להשביע את רעבונם. תפיסה מקצועית זו התאימה מאוד לרוח הצינונית, שפרודוקטיביות הייתה אחת ממילות הקסם שלה, אך רוז מראה שמבצעי המדיניות כשלו ביישום עקרונותיה. על אף הכוונות לשקם את הנוקמים לעזרה, בפועל לא מצאו עבודה למובטלים, אלא העניקו להם קצבאות סעד, ולא טיפלו במשפחות לא מתפקדות, אלא הוציאו את ילדיהן מן הבית. בפרק הבא דנה רוז בשילוב ילדים עוזבים במסגרות פתוחות. גם כאן היא שבה ומבליטה את מעגל הקסמים של העזרה הסוציאלית, שבעודה מטפלת היא למעשה מתייגת, ובעודה מנסה להשיב את מטופליה אל "החברה", היא בעצם מרחיקה אותם ממנה.

הפרק השישי פותח בנתון מדהים, שלפיו השיעור המוערך של ילדים בישראל של היום השוהים במוסדות מחוץ לבתיהם גבוה פי עשרה מבעולם המערבי. אך נתון מטלטל זה אינו אלא טיור לפרק על הוצאת ילדים מהבית, שאינו מרים את הכפפה ואינו מנסה לקשר בין העבר להווה. הפרק מספר שילדים רבים הוצאו מהבית בשנה הראשונה להגירת משפחותיהם כדי להקל על הוריהם את ההתאקלמות. כמו כן, ההוצאה מהבית הייתה קשורה בתפיסות של חברה מהפכנית שביקשה לכוון אדם חדש, בין השאר על ידי ניתוקו מכבלי המשפחה נושאת המסורת. רוז מציינת שבסוף שנות השלושים רוב הילדים שהוצאו מן הבית (לפנימיות, לקיבוצים, למשפחות אומנה) היו דווקא יוצאי אירופה, אך לטענתה, בני הטובים הופנו לכפר ולעבודה חקלאית לזמן קצוב בלבד, ואילו בני הנוער המזרחים יועדו להיות פרולטריון חקלאי זול גם לעתיד לבוא.

מחקרה של רוז מבקש לעסוק באנשי השוליים, אך מגבלתו, שבה מכירה גם החוקרת עצמה, היא בהישענותו על נתונים רשמיים. בפרק זה בולט חוסר יכולתו של המחקר לענות על שאלות מטריות כגון מה חשו הילדים שהוצאו מן הבית? מה חשו הוריהם? האם, כמו שמניחה רוז בין השורות, רבים התנגדו להוצאת ילדיהם מהבית, או שאולי היו דווקא מי

ששמחו על העזרה שהושטה להם? והרי גם בני האליטה דאז גדלו בפנימיות חקלאיות כדי להרחיק אותם מן העיר המנוונת ואף ראו בכך מקור לגאווה. השאלה כיצד עלינו לשפוט תופעה זו ממרחק הזמן מזכירה את הדיון בלינה משותפת בקיבוץ, שנע בין ביקורתיות חריפה לקולות חדשים הטוענים שהשד לא היה נורא כל כך. כך או כך, הדור הזה של ילדי שנות העשרים והשלושים הולך ונעלם, ומחקרה של רוי מעורר צורך להשלים את התמונה, למשל בעריכת ראינות עם הילדים-המבוגרים עצמם.

השער השלישי עוסק בנערות עזובות שנתפסו בראש ובראשונה כקורבנות, ולא כפושעות מועדות, וכמי שמצוקתן קשורה במיניותן. עבריינותן של הנערות הוצגה על פי רוב כפרי ניצולן על ידי גברים סטניים (שהוצגו כערבים, אף שרוב צרכני הזנות היו חיילים מערביים דווקא), אך פה ושם נשמעו גם קולות שהאשימו את הנשים עצמן בפתיחות ובהיעדר שליטה עצמית "מזרחית", כמיטב המסורת האוריינטליסטית. הסבר רווח להפקרותן המינית של הנערות היה שחיי המחסור והדלות של יוצאי המזרח דחפו אותן לחפש להן דרכים קלות להשיג בהן את יכולות הצריכה והנהנתנות של התל אביבים שהיום היינו קוראים להם "צפונים". קשרים של נערות יהודיות עם נערים ערבים נתפסו כמאיימים במיוחד ולא קיבלו גושפנקה של קשר רומנטי לגיטימי בשום תנאי, שכן גילמו את האיום הטמון בהפרה של סדר מגדרי-לאומי והדגישו את הקרבה בין מזרחים לערבים. בעוד שנשים שיצרו קשרים עם ערבים או עם חיילים בריטים נתפסו כזונות, ה"הגנה" עליהן וסימונן כחוצות את הגדר גיבשו אחדות חברתית אידיאולוגית. הפרק האחרון דן בניסיונות השיקום של הנערה העזובה שהושפעו מהמורשת המשפטית הבריטית, ומגלה כיצד ניסיונות אלו היו נגועים בחשיבה מגדרית סטריאוטיפית שיעדה נשים לעבודות מסורתיות, לנישואין ולחיי משפחה. יתר על כן, טוענת רוי, גם ארגוני הנשים היו נגועים בהשקפת עולם מעמדית, אתנית ושוביניסטית, שלפיה נערות חייבות להינשא, לגדל ילדים, לטפח את הבית, ואם הן יוצאות לעבודה, כמזרחיות הן מתאימות אך ורק לעבודות פשוטות בשכר זעום ובלא אפשרויות קידום.

בעבודתה החשובה מציעה רוי זירה מעניינת לבחינת התיאוריות הפוסט-קולוניאליות והמגדריות, אך חולשתה בכך שהיא אינה מחדשת עליהן, מתווכחת אתן או מאירה את מגבלותיהן. על כן חדשותו ומקוריותו של הטקסט מתבטאת בעיקר בזירת המחקר המרתקת, ופחות בתובנות התיאורטיות העולות ממנו. נאמנותה הרבה של המחברת לתיאוריות שאתן היא עובדת, מביאה לעתים לסתירות בין טענותיה לנתונים שהיא מציגה. רוי מציינת למשל שבסופו של דבר עיריית תל אביב פעלה במרץ לחנך את הילדים העזובים ולעזור להם, ופעולתה באה לידי ביטוי ממשי בצמצום הדרגתי של מספר הילדים האנאלפביתים ובעלייה מתמדת במספר שנות הלימוד. כמו כן, היא מגלה שתל אביב הייתה העיר הראשונה שכבר בשנת 1926 הציעה חינוך חינם בגנים ובבתי ספר יסודיים. יותר מכך, עיקר המאמצים הושקעו בשילוב ילדים מהשכונות הדרומיות שגבלו ביפו והיו באופן רשמי מחוץ לתחום השיפוט של העיר. אף שהורים של ילדים משכונות אלו שילמו מסים לעיריית יפו (אם בכלל שילמו), בכל זאת העניקה להם העיר תל אביב חינוך חינם. אלא שעובדות אלו אינן יכולות להיות מוסברות בתוך מסגרת החשיבה שלפיה עובדת החוקרת, ולכן הן נשארות כמו תלויות באוויר.

דוגמה נוספת למורכבות שרוי מתקשה להתמודד אֶתה היא הסתירה בין העובדה ששיעור הפונים המזרחים לעזרה סוציאלית בתקופה שעליה היא כותבת היה גבוה פי ארבעה וחמישה

משיעורם באוכלוסייה, ובין טענתה שהגדרתם של ילדים רבים ממוצא מזרחי כעזובים היא פרי הטיות והשקפות אידיאולוגיות של הגורמים המטפלים. סירובה המוחלט של רזי לתלות ולו שמץ מההסבר במצבם של המזרחים עצמם פוגע ביכולת השכנוע שלה כחוקרת. לטעמי, ממצאיה היו מטופלים טוב יותר אילו הרשתה לעצמה לייצר חשיבה חדשה ושונה שאינה מתעלמת מהקיפוח אך מצליחה גם לתאר טוב יותר את המורכבות שבמצב שבו מהגרים שבאו זה עתה ונאבקים בעצמם בקשיי הסתגלות מקימים רשויות קליטה וטיפול, ובתוך כך מצליחים גם לקפח אך גם להגיע להישגים מרשימים מאוד.

נקודת חולשה אחרת היא שהמחקר מצהיר בראשיתו שיתבסס על גישה השוואתית ויבחן את היסטוריית הנעורים בפלשתינה המנדטורית בהשוואה לתופעות היסטוריות דומות במערב, אך הבטחה זו מתממשת רק באופן ספוראדי לאורך הספר, והקוראים נשארים עם טעם של עוד, שכן מעט ההשוואות ההיסטוריות, וכן הרמזים המעטים על הקשר בין העבר הנחקר להווה, מסקרנים ומעניינים מאוד.

רקפת זלשיק, **עד נפש: מהגרים, עולים, פליטים והממסד הפסיכיאטרי בישראל**. תל אביב: הקיבוץ המאוחד, 2008. 256 עמודים

תמי רזי*

כותרת המשנה של ספרה של רקפת זלשיק – "מהגרים, עולים, פליטים והממסד הפסיכיאטרי בישראל" – חושפת את ייחודו של מחקר חשוב זה על תולדות הפסיכיאטריה בארץ ישראל ובמדינת ישראל למן שלהי המאה ה-19 ועד לשנות השישים של המאה העשרים. הספר, שהוא עיבוד של עבודת דוקטורט, מגולל את תהליך ההתפתחות וההתמסדות של שדה הפסיכיאטריה בארץ כשזור לבלי התר בקורותיהן של החברה היישובית והישראלית כחברות הגירה. ריבוי הפנים והמשמעויות של מארג זה נפרש לאורכו של הספר: ההשפעות של ההגירה על מצוקות הנפש וההסברים תלויי ההקשר ההיסטורי והתרבותי שסיפקו המומחים להשפעות אלה; הגירתם של פסיכיאטרים ושל אנשי בריאות הנפש, בעיקר בשנות השלושים, והשלכותיה של הגירה זו על התמסדות השדה בארץ ועל מאפייניו של השיח הפסיכיאטרי; ייחודה של חברת המהגרים החדשה שבה הן החולים הן המטפלים היו מהגרים והתמודדו מטבע הדברים עם מצוקות דומות, גם אם מוכחשות לעתים; הגירתם של רעיונות ושיטות טיפול מן המערב והעיבוד והפרשנות המקומית שזכו להם במפגש עם הלבנט.

משום כך, ספרה של זלשיק לא רק מציג בפני הקוראים מחקר חלוצי על תולדות הפסיכיאטריה בארץ אלא גם פותח צוהר להבנה מורכבת ושלמה יותר של העבר הארצישראלי והישראלי, וכן של ההווה. תפיסתה של המחברת את הפסיכיאטרים כסוכנים חברתיים ואת השיח הפסיכיאטרי על מחלות הנפש כהענקת משמעות חברתית, תרבותית ומוסרית למחלות אלה, ברוח גישות הרווחות כיום במחקר ההיסטורי והסוציולוגי של השיגעון ושל הממסד הפסיכיאטרי, מאפשרת לה להרחיב את יריעת המחקר ואת תובנותיו. ההתבוננות ביחסם של הפסיכיאטרים ושל הממסד הפסיכיאטרי אל קבוצות מובחנות של מהגרים, כמו אל האוכלוסייה הילידית, מאפשרת להאיר את תהליכי ההתגבשות של החברה היישובית החדשה ושל המדינה הצעירה. כך בהקשרים מסוימים, לטענת זלשיק, שימש האבחון של מחלת נפש והטיפול בה אמצעי ליצירה של זהות לאומית ותרבותית נבדלת, למשל כשהחלוצים, ובאופן כללי עולים יוצאי אירופה בני היישוב החדש, אובחנו כנוטים ללקות במחלות נפש דווקא בשל דרגת התרבות הגבוהה שלהם ובניגוד לאוכלוסייה הילידית, הן של בני היישוב הישן הן של הערבים. כעבור זמן, בשנות החמישים והשישים של המאה העשרים, שימש השיח הפסיכיאטרי אמצעי נוסף ליצירת הבחנה בין המהגרים הוותיקים האשכנזים ובין המהגרים הטריים שהגיעו עם העלייה הגדולה מארצות האסלאם.

קוראים בני הזמן אולי עלולים לתהות על מידת יכולתם של פסיכיאטרים ושל הממסד הפסיכיאטרי להשפיע על תהליכי יסוד כגון התגבשות של קולקטיב לאומי חדש ויצירה של

* בית הספר לתקשורת, המכללה האקדמית ספיר

1 ראו למשל את ספרו של רוי פורטר היסטוריה קצרה של השיגעון (2009) כאחד הביטויים המובהקים של תפיסות אלה. אל הספר מצורף מבוא מאיר עיניים שחיברה זלשיק עם נדב דוידוביץ.

הבחנות אתניות ותרבותיות בין קבוצות בחברה. אלא שבשונה מהמוכר לנו היום, המעורבות של מומחים ממגוון ענפי בריאות הנפש – מהפסיכואנליזה והפסיכיאטריה ועד להגיגה הרוחנית ולפדגוגיה הרפואית (הייל'פדגוגיה)² – בסוגיות של הגירה וקליטה ובבעיות חברתיות כגון אלכוהוליזם וזנות הייתה רחבת היקף וישירה לא רק בחברת המהגרים היהודית החדשה בארץ ישראל, כי אם גם במדינות רבות במערב. כפי שספרה של זלשיק מדגים היטב, פסיכיאטרים ומומחים אחרים ביישוב החדש ובמדינה הצעירה היו מעורבים בטיפול במבחר שאלות חברתיות שהיו נגזרת ישירה או עקיפה של ההגירה ושל מוראות המלחמה. כך עולה למשל מתיאור המפגש של הפסיכיאטריה הישראלית עם ניצולי השואה, תחילה במחנות העקורים באירופה ובמחנות העצורים בקפריסין ולאחר מכן בישראל, מפגש שמוקדש לו פרק נרחב בספר. כאן אפשר לראות בבירור כיצד הפסיכיאטרים המקומיים, רובם פליטים שנסו מאימת הנציאונל-סוציאליזם ומיעוטים ניצולי שואה בעצמם, תרמו לגיבושה של מדיניות כוללת של עלייה וקליטה של הניצולים, גם בשלב מדיניות הקליטה השווה, שלפיה אין להעניק לניצולי שואה פריבילגיות מיוחדות אלא להתייחס אליהם כאל שאר המהגרים, וגם בהכרה ההדרגתית בהם כקבוצה מובחנת עם מצוקות ייחודיות.

עם זאת, חרף העיסוק בסוגיות טעונות כגון יחסו של הממסד הפסיכיאטרי ושל החברה הישראלית בכללותה אל ניצולי השואה או אל המהגרים מארצות ערב, ולמרות הביקורת הגלויה והסמויה העולה בבירור מן הספר, זלשיק אינה נופלת במלכודת האנכרוניזם ההיסטורי, שלעתים הוא מנת חלקם של מחקרים המפנים מבט ביקורתי אל העבר. הספר הוא מופת של דיון הקשרי והשוואתי המאפשר לטעת את התופעות הנדונות בו בהקשר הרחב ביותר שלהן, הן המקומי, על מרכיביו התרבותיים, החברתיים והפוליטיים הייחודיים, והן החברתי והרעיוני באירופה ובארצות-הברית של אותן השנים. כך המיפוי ויצירת ההיררכיה של גזעים, הדיון בהשבת הגזע או בצורך לעקר חולי נפש והשימוש באמצעים רדיקליים כמו לובוטומיה לריפוי של מחלות נפש, כל אלה מוצגים בספר ברוח התיאור הגדוש של קליפורד גירץ (1990), באופן שמאפשר להימנע במידה רבה מפרשנות שחוטאת למורכבות של המציאות ההיסטורית והחברתית. כך גם הדברים המובאים בלשונם של בני התקופה, דוגמת הציטוט מדבריו של משה שפירא, ראש מחלקת העלייה של הסוכנות היהודית, בישיבה שנערכה בנובמבר 1948, דברים שקשה שלא להתכוון למולם, זוכים לפרספקטיבה ההיסטורית הנכונה:

במקום יהודי חלש אפשר להכניס יהודי שיהיה מסוגל או למשק או לנשק. צריך להגיד ליהודי השני שיצטרך לחכות עד שנסתדר בארץ ונוכל להביא הנה את החלשים. אני אומר לכם שמכניסים לאניות חולי רוח וחולי שחפת חולים במחלות כאלה שהם אסון ליישוב ולארץ ואין מי שדואג לכך (עמ' 151-152).

ציטוט זה, אחד מני רבים השזורים בספר, חושף את עבודת הנמלים שנעשתה במחקר זה, של חשיפה, קריאה, ניתוח ופרשנות של חומר ארכיוני עשיר מתקופת היישוב, כגון דו"חות,

2 היגינה רוחנית ופדגוגיה רפואית היו פופולריות מאוד משלהי המאה ה-19 ועד אמצע המאה העשרים.

תכתובות ופרוטוקולים של ישיבות, שרובם המכריע מתפרסמים כאן לראשונה,³ בצד ניתוח של פרסומים בכתבי עת בשנים שלאחר קום המדינה, וכן ראיונות שערכה זלשיק עם גורמים שהיו מעורבים במישרין או בעקיפין בתחום בריאות הנפש בארץ. היצירה של נרטיב קוהרנטי ובהיר על סמך קריאה מקרוב של אלפי מסמכים משלל סוגים היא מלאכה שמורכבותה ידועה לכל מי שעוסק במחקר ארכיוני, ובספר זה הארגון אינו כרונולוגי בלבד, שזהו אתגר בפני עצמו, כי אם גם תמטי, בייחוד בחלקו האחרון. חיבור זה הוא דוגמה ליתרונות הטמונים בספר המבוסס על עבודת דוקטורט, שכן המלאכה הדקדקנית, רוחב היריעה ואורך הנשימה הנדרשים ממחקר בהיקף של דיסרטציה הם פריבילגיות השמורות על פי רוב לעבודות מחקר, ואלה המשכילים להשתמש בהם בתבונה יכולים להפיק מהם את המרב, כפי שניכר בחיבור זה.

בצד היותו תרומה חשובה לחקר תולדות הפסיכיאטריה המקומית ובצד תרומתו ההיסטוריוגרפית למיפוי ההתפתחות של הרפואה, בריאות הנפש, בריאות הציבור והמדע ביישוב ובמדינת ישראל, ספר זה הוא כאמור תרומה היסטוריוגרפית חשובה למחקר החברתי והתרבותי של תולדות היישוב וראשית המדינה, בעיקר בכל הקשור בצורך לחשוב מחדש על רציפות היסטורית בין התקופות, שעל פי רוב מופרדות בנוקשות (ובהתאם לתחומי ההתמחות של החוקרים) לתקופה העות'מאנית (או לעתים ליישוב הישן), לתקופת המנדט ולתקופת המדינה. מחקרה של זלשיק מוכיח שעל אף ההבדלים בין התקופות, שאין להתעלם מהם, קיימת ביניהן לעתים רציפות מפתיעה. כך למשל נמשכת ברצף מימיה הראשונים של הציונות ההתחבטות בסוגיית העלייה הסלקטיבית, או עליית הנבחרים כפי שנקראה לעתים, לעומת עידוד העלייה ההמונית לצורכי התיישבות, ביטחון ומשיקולי דמוגרפיה. החשש מפני "הצפה של ישראל במשוגעים" (עמ' 114) ביטא רתיעה כללית מפני הגעת "חומר אנושי ירוד" – תחילה ליישוב ואחר כך למדינה הצעירה – וחשף את הפן הפונקציונלי מאוד ונעדר הסנטימנט של התחייה הלאומית היהודית, הנוכח בהווה של מדינת ישראל לא פחות מאשר בעברה.

רשימת מקורות

גירץ, ק' (1990). פרשנות של תרבויות. ירושלים: כתר.
פורטר, ר' (2009). היסטוריה קצרה של השיגעון. תל אביב: רסלינג.

3 כפי שידוע היטב לחוקרים של תקופת היישוב, כללי החיסיון החלים באורח קפדני על תיקים שיש בהם מידע רגיש אינם חלים תמיד על חומר ארכיוני מלפני קום המדינה.

נגה קדמן. **בצדי הדרך ובשולי התודעה: דחיית הכפרים הערביים שהתרוקנו ב־1948 מהשיח הישראלי.** ירושלים: ספרי נובמבר. 2008. 176 עמודים (כולל 13 צילומים, שלושה נספחים ומפתח)

רגב נתנזון*

ספרה של נגה קדמן עוסק בתופעה קולוניאלית של מחיקת מרחב לאומי אחד והחלפתו באחר, שמתארגנת באמצעות מנגנונים גיאוגרפיים, סוציולוגיים, פסיכולוגיים ופוליטיים. ערכו הרב של הספר טמון בתובנה המובלעת בו שעל אף התשוקה לשלוט בתודעה דרך מנגנונים אלו, במקרים רבים פעולתם מרובת סתירות, ולעתים נכשלת. התמקדותה של קדמן ב־418 הכפרים הפלסטיניים שהתרוקנו ב־1948 מאפשרת לעקוב אחר תופעה זו דרך תיאור האופנים המגוונים שבהם התמודדו סוכנים חברתיים שונים עם זיכרון הכפרים ועם נסיבות התרוקנותם.

הספר הוא תוצר של עבודת תזה שהוגשה לאוניברסיטת גוטבורג שבשוודיה במסגרת תואר שני בלימודי שלום ופיתוח. הוא כתוב וערוך היטב וכולל חמישה פרקים עיקריים, שלושה נספחים ופתח דבר מאת אורן יפתחאל. שני הפרקים הראשונים מציגים סקירה של ספרות אקדמית העוסקת הן בהיבטים תיאורטיים של לאומיות, מרחב וזיכרון ובאופני יישומם בהקשר של הפרקטיקה הציונית והן בהתרחשויות ההיסטוריות מראשית היווצרותה של הפליטות הפלסטינית. שלושת הפרקים האחרים מבוססים על מחקר חלוצי שבו נותחו חומרים ראשוניים מארכיונים ומאתרי אינטרנט של גופים ומוסדות ציוניים. למפות ולטבלאות שבנספחי הספר – תוצר של איסוף נתונים מקיף – חשיבות רבה כאינדקס להתמצאות במרחב המקומי. על גבי המפות מסומנים היישובים הפלסטיניים שהתרוקנו ב־1948, ואפשר ללמוד מהן אילו מהיישובים נמצאים כיום בתחומי יישובים יהודיים או גובלים בהם, ואילו שוכנים בתחומי אתרי תיירות ונופש. מהטבלאות אפשר ללמוד על מספר תושבי הכפרים ב־1945, שטח אדמותיהם, תאריך התרוקנותם והסיבה לכך, וכיצד הם מיוצגים כיום בשם, בטקסטים ובמרחב.

בביקורתית אתמקד ברושם המתקבל מהספר, שקדמן מאמצת את הלאומיות כאפיסטמולוגיה סטרילית המניחה תוצאה אפשרית אחת. כשאפיסטמולוגיה זו מיושמת באופן בלתי ביקורתי היא מובילה את הכותבת להתייחס לקשר שבין אוכלוסייה, מרחב וזמן באופן אחד כשמדובר ביהודים ובאופן אחר כשמדובר בפלסטינים. עם זאת, קריאה מוקפדת של ספרה מאפשרת לחלץ ממנו דווקא את מרחב קו התפר התודעתי בין יהודים לפלסטינים הנושאים ידע משותף על המרחב ועל ההיסטוריה שלו. אבקש להדגים נקודות אלו בסקירת שלושת הפרקים המחקריים בספר.

בפרק השלישי מתארת קדמן את מדיניות מתן השמות בישראל ליישובים הפלסטיניים המרוקנים ואת מדיניות מיפויים. מתוך התבססות על מסמכים משנות החמישים והשישים של ועדת השמות הממשלתית, וכן על סמך מפות רשמיות ומקורות נוספים, טוענת קדמן שישראל ניצחה במאבק על שמותיהם של אתרים בארץ ועל מיפויים (עמ' 51). אלא שבצעם

* Department of Anthropology, University of Michigan—Ann Arbor

חזרתה לצמתי ההכרעה בשלל הדיונים חושפת קדמן את הקורא לקולות מגוונים המציגים ניצחון מגומגם. למשל, היא מציגה כיצד בראשית דרכה של ועדת השמות עוד נשמעו בה קולות שקראו לשמר את השמות הערביים על גבי המפות, ולו זמנית (עמ' 53). בהמשך הדברים היא מאפיינת את פעולתה של ועדת השמות כמלאכת טיהור הססנית, בין היתר בשל ההשערה שהשמות הערביים הם גרסאות משובשות של שמות עבריים עתיקים (עמ' 54). רמז למידת ההצלחה של פרויקט שינוי השמות מבחינת חדירתו לתודעת האוכלוסייה ניתן במסמכים עצמם, שמהם מסיקה קדמן כי "הועדה נאבקה בהרגל של כמה מעברות ויישובים יהודיים חדשים לאמץ את השם הערבי המקורי של הכפר שעליו או בקרבתו הוקמו" (עמ' 60). בחלוף הזמן, מציינת קדמן, נשכחו השמות הערביים. עם זאת, היא מוסיפה, "בכמה מקומות דבקים ישראלים עד היום בשמות הערביים" (עמ' 62), ומכאן שניסיונות המחיקה לעתים מתגמשים ולעתים נחסמים בדרכם לפרקטיקת השימוש היומיומי.

באופן דומה, גם בציון שמות היישובים על גבי המפות ההצלחה לא הייתה מלאה. קדמן מצאה שעל אף החובה להציג במפות רשמיות כל שם שאישרה ועדת השמות, כחמישית מהשמות הרשמיים כלל לא הועלו על המפה. נוסף על כך, 51 מהשמות הערביים המקוריים של כפרים מופיעים במפות אף שוועדת השמות הממשלתית לא הכירה בהם כשמות רשמיים של מקומות בישראל, ולחלקם אף העניקה שם עברי רשמי, כמו במקרה של הכפר ליפתא, ששמו הרשמי מִי נְפֶתוֹחַ (עמ' 65).

בפרק הרביעי עוסקת קדמן בכפרים המְרוֹקְנִים שבאתרי טבע ונופש ומבקשת לבדוק אם באמצעות הביקור באתרים אלו יכולים המבקרים ללמוד על זהותם של הכפרים ששכנו במקום ועל נסיבות התרוקנותם. מחקרה מעלה שרוב הכפרים ששטחם הבנוי נכלל כיום באתרי טבע ונופש בישראל (149 כפרים, יותר משליש מכלל הכפרים המְרוֹקְנִים) שוכנים באתרים של הקרן הקיימת לישראל או של רשות הטבע והגנים. קדמן בחנה שלטי הסבר, עלוני מידע ואתרי אינטרנט של גופים אלו ומצאה שברוב המקרים קיימת התעלמות מהכפרים, גם כשמדובר בשלטים המוצבים סמוך לשרידיהם (עמ' 70). בניגוד לפרק הקודם, בפרק זה חסרה התייחסות לדיונים הפנימיים בקרן הקיימת לישראל וברשות הטבע והגנים ולתהליך שבו התגבשו הטקסטים.

ואולם, ככל שמחקר מסוג זה מעניק תמונה רחבה של מדיניות אידיאולוגית ברורה, עדיין קשה להעריך את אופני פעולתם של הטקסטים הללו על המבקרים באתרים, בייחוד כשהם ניצבים בסמוך לעדויות ממשיות של שרידי כפרים. לגבי הכפרים אִזְיב וסוֹבָא למשל, קדמן מציינת כי "אין כל אינדיקציה מהכתוב בשלט שהכפרים פסקו להתקיים לאחר כיבושם, אם כי המבנים הריקים והחורבות שבשטח מעידים על כך" (עמ' 86). בכך מעמתת קדמן את המידע בשילוט עם מה שנראה בשטח ומאפשרת לערער על טענת המחיקה. כך גם בצילומיה מכפרים פלסטיניים מְרוֹקְנִים (עמ' 89-96 ועל כריכת הספר), שמהם ניכר ששרידי הכפרים נוכחים במרחב באופן בולט, ומכאן שהקיום החזותי עשוי לפרוע את ההיעדר המילולי בטקסט הציוני, אך בחינת השערה זו מצריכה מחקר מסוג אחר.

בפרק החמישי סוקרת קדמן טקסטים של 25 יישובים יהודיים וטוענת ש"כל היישובים שנסקרו מציינים בכתביהם, המוקדמים והמאוחרים, את עצם הקמת היישוב על כפר ערבי מרוקן, ומציגים עובדה זו בטבעיות, כחלק מההיסטוריה של היישוב" (עמ' 99). למשל, בטקסט שפרסם ב־1949 קיבוץ יראון, שהוקם על חורבות הכפר סלחה, נכתב: "בכתיהם ישכנו ואת

שדותיהם אנו עומדים לעבד" (מצוטט בעמ' 114). עם זאת, קדמן מוסיפה ש"ברוב המקרים אין כמעט התייחסות להיסטוריה של הכפר הערבי עצמו ולנסיבות ההתרוקנות שלו" (עמ' 100). לטענתה, בפרסומים משנות התשעים אפשר כבר לאתר נוכחות של היסטוריה פלסטינית בטקסטים של היישובים, אך היא אינה מנתחת בשיטתיות את ההבדלים בין טקסטים שנכתבו סמוך למלחמה לאלו שנכתבו בשנות התשעים.

את עיקר ביקורתי ברצוני להפנות לבחירתה של קדמן להתמקד במחקרה רק בכפרים המרוקנים. בפתחת המבוא קדמן כותבת: "תלי אבנים, חורבות, שרידי קירות ומבנים, עצי תאנה, זית ושקד שגדלים פרא, גדרות של שיחי צבר, טרסות. כל אלה, המזוהים כל כך עם נוף הארץ, הם שרידים של קהילות ערביות שהתקיימו עד המלחמה ב-1948" (עמ' 11). נדמה שבניגוד לכוונת המחברת, משפט פתיחה זה מגלם את השלכותיו האפשריות המטרידות של הספר, שהדגש על התרבות החומרית (האבן, הצבר, המפה) דווקא ישכיח את האוכלוסייה. לכך מסייע העיסוק בכפרים המרוקנים שדוחק לשוליים את הערים הפלסטיניות והמעורבות (שבהן גרה כשליש מהאוכלוסייה הפלסטינית לפני 1948), את הכפרים שלא רוקנו ואת הכפרים הבלתי מוכרים (קרוב למאה), שבכולם אוכלוסייה חיה וזוכרת שאף היא חלק מהנוף וממרכיבי התודעה של אוכלוסיית המרחב לאורך התקופה הנחקרת.

אם כן, הספר לא רק משעתק את ההנחה הציונית הרווחת בדבר אופיו הכפרי של היישוב הפלסטיני, אלא גם מבחין בין מרחב לאוכלוסייה כשמדובר בפלסטינים וקושר בין מרחב לאוכלוסייה כשמדובר ביהודים. כשקדמן מביאה למשל את סיפורו של היישוב היהודי עין הוד שהוקם בכפר הפלסטיני המרוקן עין חוד, היא נמנעת מלעסוק ביישוב שהקימו תושבי המקוריים של הכפר שנמלטו אל גבעה סמוכה, שם הם חיים עד היום וזכו להכרה רשמית רק לאחרונה. קיומו של כפרם החדש מוזכר רק בהערת שוליים (הערה 2, עמ' 98), וגם זאת לאחר כמה אזכורים של עין הוד.

מכך משתמע גם תפיסת זמן בעייתית שמקבעת את 1948 כקו שבר המפצל בין האוכלוסיות וגוזר על הפלסטינים קיפאון ועל היהודים את משימת גיהול המרחב וכתבת ההיסטוריה. בעוד שהפרקטיקה הציונית ממשיכה בפעולתה גם כיום, המחקר כולא את הפלסטינים באמצע המאה העשרים ומותיר אותם ללא סוכנות (agency) בהבניית המציאות.

בעיה יסודית אחרת במחקר מסוג זה היא היעדר העיסוק בזהות האתנית של הסוכנים במוסדות הציוניים, המוביל לטשטוש ההבחנה בין אתניות ללאומיות. קדמן אמנם מציינת שהיא אינה דנה בספרה ב"מחיקת הזהות הערבית בקרב יהודים יוצאי ארצות ערביות בישראל" (עמ' 110), אך שני עמודים לאחר מכן היא מביאה ציטוט מפרסום של קיבוץ נחשולים שהוקם על חורבות א־טנטורה, ובו מוצגים ילדי הקיבוץ כ"קבוצה זורחת של שופי שמש וזהובי שיער [...] כמה שלא מתאימים הם לרקע זה האפור והכהה, לכפר הזה [...] (מצוטט בעמ' 112). בהתייחסותה למובאה זו כותבת קדמן: "ההתייחסות לשיער הבהיר של הילדים אל נוכח הרקע הכהה של הכפר מעלה על הדעת שאיפה לסביבה מערבית, אירופאית" (שם), אך כאמור היא אינה בוחנת את הקשר בין זהותם האתנית של המתיישבים החדשים (ושל סוכני המוסדות הציוניים) ובין התמונה הכללית של ניסיון לייצר נרטיב לאומי הגמוני (של אוכלוסייה הומוגנית), המבקש לשנות את אופיו של הנוף הערבי.

כצעד לקראת הכרה וגיבוש פתרון בר קיימא קוראת קדמן בפרק הסיום ל"החדרת הכפרים המרוקנים לתודעה והחזרתם להיסטוריה ולגאוגרפיה של הארץ" (עמ' 132). בכך

היא פותחת פתח לדיון ציבורי חשוב בהיבטים הסמליים והחומריים של הכרה ופיוס בסכסוך המקומי. עם זאת, מבחינת סדר היום המחקרי הנחוץ כיום, יש לחשוב על פרקטיקות מחקר וכתובה חדשות, השוברות את מבנה השיח הלאומי והנחותיו הסמויות ופורצות דרכים חדשות להבנת ההיסטוריה ומציאות החיים במרחב.

Dani Filc. Circles of Exclusion: The Politics of Health Care in Israel. Ithaca and London: Cornell University Press. 2009. 191 pages

חגי בועז*

בישראל מתגאים לא פעם ברמת הבריאות הגבוהה של האוכלוסייה. אכן, לפי אמות מידה בינלאומיות, ישראל ממוקמת במקום מכובד בין המדינות המתועשות; תוחלת החיים הממוצעת עולה בהתמדה, ושיעור תמותת התינוקות הוא מהנמוכים בעולם. עם זאת, כפי שמוכיח הניסיון האמריקאי, בריאות הציבור אינה רק פועל יוצא של רמה טכנולוגית גבוהה או של הכשרת כוח אדם מעולה, אלא בעיקר של החלטות פוליטיות בנוגע לחלוקתם של משאבים רפואיים. לשון אחר, הפוליטיקה של הבריאות משקפת תפיסה חברתית-פוליטית. משבר הבריאות בארצות-הברית, אם נמשיך בדוגמה זו, נוגע במרכז העצבים התרבותי של החלום האמריקאי: עד כמה אפשר למתוח את התערבות הממשלה בשוק ביטוחי הבריאות בלי לפגום באתוס החירות של הסדר הקפיטליסטי?

ספרו של דני פילק אינו עוסק ברפורמת הבריאות בארצות-הברית אלא במערכת הבריאות הישראלית. אך כמו מקורותיו של המשבר האמריקאי בתחום זה, גם את מערכת הבריאות הישראלית אי אפשר להבין אלא מתוך ההקשרים התרבותיים, הפוליטיים והחברתיים של המציאות הישראלית. פילק, יו"ר עמותת "רופאים לזכויות אדם" ומרצה לפוליטיקה וממשל באוניברסיטת בן גוריון, כותב את הספר בראש ובראשונה מנקודת מבטו של רופא ישראלי המודאג מהכיוון שאליו מתקדמת מערכת הבריאות בישראל. טענתו המרכזית היא שלמרות שורשיה השיתופיים של מערכת הבריאות בישראל, היא נעשתה מנגנון מדיר. תהליך זה מושפע בעיקר מההקשר הפוליטי הכללי של המציאות הישראלית, ובכלל זה משטר האזרחות המיטיב עם הרוב היהודי, הסכסוך עם הפלסטינים, הכיבוש, וב-15 השנים האחרונות גם מגמת ההפרטה. כרופא כללי וכיו"ר עמותת "רופאים לזכויות אדם", פילק נשען על ניסיונו ועל חוויותיו האישיות בצד נתונים כמותיים כדי לבסס את טענותיו על האפליה וההדרה במערכת הבריאות. הוא מציג בפני הקורא את מצוקתם של הבדויים בנגב, של תושבי הכפרים הבלתי מוכרים, של מהגרי עבודה, של שוהים בלתי חוקיים ושל פליטים ומבקשי מקלט. כולם, במידה זו או אחרת, נדחים ממערכת הבריאות הישראלית של שנות האלפיים.

הספר מפנה את תשומת לבנו לצד האפל של מערכת הבריאות הישראלית. הוא אמנם מגולל סקירה היסטורית של מערכת הבריאות, אך זו אינה אלא רקע לדין בתהליכים שעוברת מערכת הבריאות ב-15 השנים האחרונות. מבחינת מדיניות בריאות, נקודת המפנה היא חוק ביטוח בריאות ממלכתי, התשנ"ד-1994, שנכנס לתוקף בינואר 1995. סדרה של משברים פיננסיים שפקדו את מערכת הבריאות, ובעיקר את קופת חולים כללית, בסוף שנות השמונים הובילו לתחיקת רפורמה בשירותי הבריאות. חוק ביטוח בריאות ממלכתי הבטיח בין השאר ביטוח בריאות לכלל האוכלוסייה, ניתק את הקשר בין ביטוח בריאות לנאמנות מפלגתית או מוסדית והבטיח חופש בחירה ותנועה בין קופות החולים. ואולם, החוקרים

* עמית מלגת לידי דיוויס במחלקה לסוציולוגיה ואנתרופולוגיה, האוניברסיטה העברית בירושלים

תמימי דעים שב־15 השנים שעברו מאז נחקק החוק, חל כרסום מתמיד באתוס השוויון והאוניברסליות שהנחו את חקיקתו. הטענה הרווחת היא שהתגברות האידיאולוגיה הניאור-ליברלית וממשלות בעלות סדר יום קפיטליסטי מובהק הובילו להפרטה הולכת וגוברת של מערכת הבריאות. הממשלה נסוגה משיעורי ההשתתפות בכיסוי הבריאותי שלהם התחייבה בשנת 1995, והוצאה הפרטית על בריאות עולה מאז בעקביות. הפרטת מערכת הבריאות בישראל פוגעת כמובן באוכלוסייה החלשה, והפערים ביכולת המימון הפרטי של הוצאות בריאות הולכים ומתרחבים. יותר ויותר משפחות, מדווח פילק, מוותרות על תרופות או על הוצאות בריאות אחרות בשל מחירן. מגמה זו היא היפוך גמור של המטרות שבבסיס חוק ביטוח בריאות ממלכתי.

מגמות ההפרטה אינן כוללות רק מסלולי ביטוח נפרדים ורפואה פרטית, אלא גם החדרת תרבות ארגונית חדשה, שבה בריאות ורפואה הותאמו לרוח כלכלת השירותים. הרופא הפך לנותן שירותים, והחולה הפך ללקוח. קופות החולים מציעות מסלולי ביטוח כמו מסלולי השקעות בבנק, והקוד האתי שאמור לבסס את אופי היחסים בין רופא לחולה הולך ונשחק לטובת קודים צרכניים של מקבל שירות ונותן שירות. מגמות ההפרטה, מסכם פילק, יוצרות אפליה ברורה כלפי אוכלוסיות פגיעות, בעיקר חולים כרוניים וקשישים. אלה אינן אוכלוסיות רצויות מבחינת ביטוחי בריאות, וללא ביטוחים משלימים כאלה או אחרים הם נאלצים להסתמך על מערכת ציבורית שחוסנה רק הולך ומידרדר.

כמובן, רוחות ההפרטה אינן מנשבות רק במערכת הבריאות, אך במערכת זו נראה בבירור האופי המדיר והלא שוויוני הטמון באידיאולוגיה הניאור-ליברלית. פרק שלם מייחד פילק לשאלת הקצאת משאבי בריאות למהגרי עבודה ולשוהים בלתי חוקיים בארץ. הכלכלה הפוליטית של עידן הגלובליזציה סחפה גם את ישראל למעגלי זרימה של כוח עבודה זול מארצות מתפתחות. מצד אחד, כוח עבודה זה שירת היטב את האינטרסים הפוליטיים והכלכליים של ישראל, אך מצד שני, הוא הבלית את משטר האזרחות הפרטיקולרי והמתבדל שלה. פילק מביא דוגמה מאלפת מתחום הבריאות: לאחר שנחשפה פגיעותם של מהגרי עבודה חוקיים בכל הקשור לביטוח בריאות, חייבה המדינה את המעסיקים לספק ביטוח בריאות המתקרב לביטוח הבריאות שלו זכאי אזרח ישראלי. אך מדוע שלא להרחיב את חוק ביטוח בריאות ממלכתי לעובדים ברישיון לתקופת שהייתם? פילק משיב שבכל הנוגע לרווחת מהגרי העבודה, הרשויות ביקשו להדגיש את ההבדל בינם לבין האזרחים, וכך יצרו, ברוח משטר האזרחות הפרטיקולרי של ישראל, מנגנון הדרה. יתר על כן, רבים ממהגרי העבודה מנועים מלממש את זכאותם הביטוחית בגלל גובה ההשתתפות העצמית, קשוי שפה ומכשולים תרבותיים אחרים. כמו כן, התלות במעסיק גורמת לרבים מהם להקריב את בריאותם או את בריאות קרוביהם על מזבח העבודה. מצבם של השוהים הבלתי חוקיים, הפליטים ומבקשי המקלט גרוע בהרבה: אלה מתייראים ממשטרת ההגירה וכמעט מוותרים מראש על כל טיפול רפואי.

מחקרים הצביעו כבר על התפיסה האתנוקרטית של משטר האזרחות בישראל הממקמת זהויות לא יהודיות בשולי החברה והופכת את בעליהן, בלשון פופולרית, לאזרחים סוג ב'. פילק מדגים כיצד פועל מנגנון הדרה זה באפליה בין האוכלוסייה היהודית לאוכלוסייה הפלסטינית בישראל בנגישות לשירותי בריאות. חוק ביטוח בריאות ממלכתי צמצם במידה ניכרת את הפערים, אך שיפור זה נבלם, והפערים שבו והתרחבו בגלל מגמות ההפרטה.

קשה במיוחד הוא מצבם של הבדווים בנגב, הסובלים מרמת בריאות ירודה למדי ביחס לשאר אזרחי ישראל וממספר מרפאות מועט ביחס לגודל האוכלוסייה ולרמת בריאותה. מצבם של התושבים בכפרים הבלתי מוכרים בנגב חמור אף יותר: ללא אספקת חשמל או מים זורמים, רמת הבריאות בכפרים אלה דומה לרמת הבריאות במדינות עולם שלישי. מצב זה מונצח על ידי מדיניות הרואה בבריאות זכות משנית לשיקולים פוליטיים של ניהול אוכלוסין.

לסיום מפנה פילק את מבטו למצב הבריאות בשטחים הפלסטיניים. מיקומה הגבוה של ישראל במדדי הבריאות הבינלאומיים, טוען פילק, נובע בעיקר משום שאין מכלילים בהם את האוכלוסייה הפלסטינית בשטחים, ובריאותה של זו תלויה בעיקר בשיקולי המדיניות הישראלית. לישראל אחריות על מצב הבריאות של האוכלוסייה הפלסטינית לא רק בשל שנות הכיבוש הישיר (1967-1994), אלא גם בשל מנגנוני השליטה העקיפה באוכלוסייה הפלסטינית לאחר הסכמי אוסלו. כך למשל, אי אפשר לדבר על בריאות בלי לדבר על חופש תנועה, על פינוי מהיר של נזקקים ונזקקות לבתי חולים ועל היתרי כניסה לישראל לצורך טיפול רפואי שאינו מצוי בשטחים. עד הסכמי אוסלו, מצבה העגום של בריאות הציבור בשטחים הוסבר בהשקעות מינימליות של המנהל האזרחי שכוונו בעיקר לרפואה מונעת. לאחר הסכמי אוסלו, הרשות הפלסטינית אינה מצליחה לספק שירותי רפואה ובריאות נאותים בשל הגבלות ואיסורים שמטילה ישראל. בסופו של דבר, בעשרות השנים שחלפו מאז 1967 סובלים הפלסטינים ממערכת בריאות בעלת רמה ירודה, ואת עיקר האחריות לכך, טוען פילק, נושאת ישראל.

ספרו של פילק מצביע על שלושה מנגנוני הדרה: הפרטה, משטר האזרחות והכיבוש. שלושתם יחד וכל אחד לחוד מעצבים את מערכת הבריאות לפי יחסי הכוח השוררים במציאות הישראלית. ההפרטה ב-15 השנים האחרונות יצרה מנגנוני אפליה בתוך האוכלוסייה הכללית, בעיקר כלפי קשישים וחולים כרוניים. משטר האזרחות המעדיף באופן רשמי ולא רשמי את הרוב היהודי משתקף באפליה ובהדרה של הפלסטינים אזרחי ישראל ושל האוכלוסייה הבדווית בדרום מהנגישות לשירותי בריאות, וכן ביחס כלפי מהגרי העבודה והשוהים הבלתי חוקיים בישראל. אף שהדיונים בהפרטת מערכת הבריאות בישראל נפוצים יחסית במחקר, קשה למצוא ניתוח סוציולוגי של השפעת מנגנון האזרחות והכיבוש על מערכת הבריאות. ספרו של פילק ממלא חסר זה ומספק גם קריאת כיוון למחקרי המשך על ההדרה הגוברת של אוכלוסיות ממערכת הבריאות בישראל.

**Yossi Shavit, Richard Arum and Adam Gamoran (Eds.).
Stratification in Higher Education: A Comparative Study.
Stanford, CA: Stanford University Press. 2007. 482 pages**

יחזקאל דר*

למול השתתפות כמעט מלאה בחינוך העל-יסודי, נותר החינוך הגבוה, חרף התרחבותו, נגיש יותר לקבוצות אוכלוסייה המחזיקות בהון כלכלי, חברתי ותרבותי מבוסס. עם ההתרחבות גדל גם המגוון, והתרבו מוסדות ומסלולי לימוד מרובדים מבחינת יוקרתם וערכם החברתי. כך, בצד האוניברסיטאות המדגישות יצירת ידע לשמו והקנייתו, נוסדו מכללות בררניות פחות המתרכזות בהקניית ידע מקצועי מכוון להשתלבות מהירה בשוק העבודה, הגם שהתואר המוענק בהן על פי רוב (אך לא תמיד) פחות בערכו החברתי מהתואר האוניברסיטאי. כפי שנוכחנו בישראל, דווקא ברובד שני זה של החינוך הגבוה מתרחש עיקר גידולו, אם בשל התמדת האוניברסיטאות בכרונותן, אם בגלל ניתוב המשאבים הלאומיים לפיתוח מסלולי לימוד זולים יחסית, ואם בגלל גישתן המעשית של המכללות ההולמת לכאורה צרכים מיידיים של בני הקבוצות החברתיות החלשות יותר. הריבוד של החינוך הגבוה אינו מוגבל להבחנה בין אוניברסיטאות למכללות, ומתפתח גם ריבוד של מסלולי לימוד שמקחה את ההבחנה בין שני סוגי המוסדות.

המבנה המרובד של החינוך הגבוה מחדד את השאלה הקלאסית עד כמה יש לחינוך השפעה רדיסטריבוטיבית, כלומר מקדמת שוויון חברתי, לעומת היותו רפרודוקטיבי, קרי מסייע לשעתק מבנים ריבודיים קיימים ואף מגדיל אי שוויון חברתי (Bourdieu & Passeron, 1977). ובניסוח מדויק יותר: עד כמה חינוך שמתרחב במבנה של מסלולי לימוד מרובדים בערכם הלימודי והחברתי משמר או מקטין אי שוויון מעמדי מבחינת אפשרויות הנגישות אליו, ובייחוד מבחינת אפשרויות הנגישות למסלולי היוקרתיים.

הספר שלפנינו מתמודד עם שאלה זו. ראויים יוסי שביט, ריצ'רד ארום ואדם גמורן לכל שבח על שהצליחו לרכז 34 חוקרים מהמובילים בתחום למיזם מחקר מתואם ב-15 מדינות במערב אירופה ובמזרחה, בישראל, במזרח אסיה, באוסטרליה ובארצות-הברית. המחקר מבוסס על שאלות שהוגדרו במשותף, על המשגה כמעט אחידה, על מתודולוגיה דומה ועל מדגמים לאומיים גדולים המייצגים עד חמש קבוצות גיל מאז מלחמת העולם השנייה. וכל זאת ללא האחדה דווקנית שבכוחה לטשטש את הייחודיות של מערכות החינוך השונות. בספר 15 מונוגרפיות שמציגות את הממצאים במערכות החינוך שנחקרו בצירוף מידע מאלף על התפתחותן ועל המבנה העכשווי שלהן. פרק מבוא מנתח השוואתית את ממצאי המיזם כולו לפי שלושה ממדים: אי השוויון לאורך זמן בזכאות לחינוך גבוה, בנגישות הכוללת אליו ובנגישות לרובד היוקרתי שלו. הפרק משמש מפת דרכים מאירת עיניים לקורא הפונה אל המונוגרפיות. הספר הוא נדבך שני, משוכלל יותר ומעודכן, לספר במתכונת דומה שחשף יציבות מתמשכת באי השוויון המעמדי בחינוך ב-11 מתוך 13 מדינות שנחקרו (Shavit & Blossfeld).

* החוג לחינוך, האוניברסיטה העברית בירושלים

1993). אך שביט ובלוספלד בחנו אי שוויון בחינוך בכלל ועד סוף שנות השמונים של המאה העשרים, ואילו הספר שלפנינו מתרכז בריבוד הנגישות אל החינוך הגבוה וכולל גם את שנות התשעים, שנות הגידול המהיר והבידול המתרחב בחינוך זה.

במיזם הנוכחי, כבקודמו, נשענים החוקרים על המשגה כמעט מובנת מאליה של אי השוויון החברתי בחינוך כשימור מרבי של אי שוויון (MMI—maximally maintained inequality) (Raftery & Hout, 1993). לפי המשגה זו, ליוצאי משפחות ברמה חברתית-כלכלית גבוהה יש יתרון יחסי בכניסה לרמות הגבוהות של החינוך, וכל עוד לא מוצו שאיפוניהם ברמות אלו, על בני הקבוצות החלשות להסתפק במקומות הפנויים ברמה הנמוכה. כך אי השוויון מועתק מעת לעת מהרמה הנמוכה לרמה הגבוהה יותר של החינוך. המשגת שאלות המחקר במיזם זה מתחשבת בטענה שהועלתה כלפי גישת MMI שאין די בבדיקת נגישות במונחים של שנות לימוד, ושיש לבחון גם נגישות איכותית מבודלת לפי מסלולי הלימוד, שכן שוויון בשנות לימוד עשוי לכסות על אי שוויון בנגישות למסלולי הלימוד היוקרתיים (Lucas, 2001).

מבט על המיזם כולו מעלה שבארבעת העשורים האחרונים של המאה העשרים חלה עלייה תלולה בשיעור הזכאים לחינוך גבוה, עלייה ניכרת בשיעור הלומדים בפועל, ועלייה מתונה למדי בשיעור הלומדים ברובד העילית, האוניברסיטאי. הפער בין התפתחותה של הנגישות בכלל ובין התפתחותה של הנגישות לרובד העילית מלמד שהשוויון החברתי בחינוך הגבוה גדל בעיקר הודות להתרחבות הנגישות אל הרובד השני, בעוד ברובד הראשון נשמר אי שוויון. אכן, יש בכך כדי לאשש את טענת אי השוויון המתמיד (persistent inequality) בנגישות אל החינוך הגבוה. עם זאת, ראוי להדגיש שהרחבת הקיבולת הכללית מגדילה את סיכוייהם של בני הקבוצות החלשות לזכות בסוג כלשהו של חינוך גבוה, קרי בהשכלה כללית ומקצועית נוספת ובתעודות נחשבות בשוק העבודה (חרף השחיקה בערכן), טובין חברתיים שנמנעו מהם בשלב מוקדם יותר של התרחבות החינוך הגבוה. הגדלה בשוויון הכמותי אמנם מבליטה אי שוויון איכותי, אך להגדלה הכמותית כשלעצמה ערך משווה חברתי. ראוי לחקור ערך זה לא רק בשדה החינוך (ומאלף כאן המקרה הישראלי, שבו מקבלי תואר ראשון במכללות יכולים לרכוש בהן תואר שני או אף לפלס דרכם לתואר שני אוניברסיטאי), אלא גם בשדות פעילות אחרים, בעיקר בשוק העבודה.

חקירה משווה ב-15 מדינות שהשיגו נגישות כמעט מלאה לחינוך העל-יסודי אפשרה לבחון קשרים מורכבים בין התרחבות החינוך הגבוה, מידת ההסללה שלו ורמת ההפרטה במימונו, ובין ריבוד ההזדמנויות החינוכיות בתוכו. החוקרים הבחינו בין מערכות אחדות, הכוללות בעיקר אוניברסיטאות (כמו איטליה וצ'כיה); מערכות בינאריות, שבהן יש הבחנה ברורה למדי בין מוסדות אקדמיים ומקצועיים (כמו צרפת, גרמניה ורוסיה); ומערכות מעורבות, הכוללות מגוון מרובד של אוניברסיטאות ומכללות (כמו ארצות-הברית, יפן וישראל). על כך הוסיפו הבחנה חשובה בין מערכות היצע, המתרחבות בעיקר במימון ממשלות ונתונות לבקרתן, למערכות ביקוש, המתרחבות בדרך כלל במימון פרטי ופועלות בשוק תחרותי. סבסוד ממשלתי של שכר הלימוד במערכות היצע עשוי לכאורה להקטין אי שוויון בנגישות בהשוואה למערכות הביקוש הנשענות על שכר לימוד גבוה יחסית; אלא שמימון ממשלתי מסייע גם לשמר את האליטיזם של המוסדות מכווני היוקרה. לעומת זאת, המוסדות מכווני ההכנסה במערכות הביקוש נוטים לקלוט במגוון הולך וגדל של מסלולי לימוד כמעט כל מי

שמסוגל לשלם שכר לימוד כנדרש. לכן אי השוויון הכרוך בברירה המריטוקרטית (המשקפת מתאם בין יכולת לימודית לרקע חברתי-כלכלי) במערכות ההיצע עשוי אף לעלות על אי השוויון הכרוך בברירה הכלכלית במערכות הביקוש.

מנקודת הראות של הגדלת השוויון המעמדי בנגישות הכוללת אל החינוך הגבוה, ובניגוד למוסכמות רווחות, עולה שבראש ניצבות המערכות המעורבות, קרוב לוודאי בגלל ספי קבלה נמוכים במוסדות הרובד השני, תרומת ההון הפרטי להרחבת הקיבולת הכוללת של החינוך הגבוה, והתחרות על הסטודנטים בין מוסדות הרובד הראשון והשני; שניות להן המערכות הבינאריות, הנשענות על חינוך על-ייסודי שבו שיעור גבוה יחסית של תלמידים פונים לחינוך מקצועי לא המשכי; ואחרונות הן המערכות האחודות, המציעות חינוך אוניברסיטאי בלבד, בררני יחסית.

אני מוצא ניגוד מסוים בין מסקנת אי השוויון המתמיד המשתמעת מהספר ובין הגידול רחב ההיקף בזכאות ובנגישות הכוללת לחינוך הגבוה, בעיקר במערכות המעורבות. ניגוד זה מתבלט לנוכח ביסוס מסקנת אי השוויון המתמיד בקבוצות גיל שסיימו ללמוד עד סוף שנות השמונים של המאה שחלפה בלי להעניק משקל ראוי להתרחבות המואצת של החינוך הגבוה בעשורים האחרונים (וראו דוגמת ישראל). הגם שהתרחבות זו תורמת להכלת בני הקבוצות החלשות בעיקר במסלולי לימוד יוקרתיים פחות, היא מצמצמת הדרה מוחלטת מהחינוך הגבוה שהייתה מנת חלקם של כשני שלישים מהגילאים האלה לפני שנים לא רבות. נוסיף על כך שמסקנת אי השוויון המתמיד מתבססת על מודל רגרסיה לוגיסטית שבוחן השפעה של המיצב החברתי-כלכלי על הסיכוי (log of odds ratio) לעבור משלב חינוך נמוך לגבוה ממנו (Mare, 1981). מודל זה ספג ביקורת כמפחית באומדן האפקט המשווה של התרחבות החינוך הגבוה לעומת בדיקה ישירה יותר של אפקט זה, למשל באמצעות מדד ג'יני, שחושף ירידה ניכרת ברמת אי השוויון המעמדי במדדים של הישג השכלתי (Hellevik, 2007).

כל עוד ההצבה לחינוך הגבוה תוסיף להתבסס על ברירה מריטוקרטית (מלווה בברירה כלכלית), וכל עוד הקיבולת בצמרתו הנחשקות תישאר מוגבלת, ליוצאי הקבוצות החברתיות החזקות יהיה יתרון בנגישות אליו. עם זאת, ההתרחבות המואצת של החינוך הגבוה מעתיקה את סוגיית אי השוויון מהנגישות הכוללת אל הנגישות לתחומי הלימוד היוקרתיים (Ayalon & Yogev, 2005). כבר מוסכם אפוא שבחקירת אי שוויונות אלה יש לצרף להבחנה בין סוגי מוסדות או רבדים גם הבחנה בין תחומי לימוד. כדי להבין לעומק את הקשר שבין התרחבות החינוך הגבוה ובין רמת אי השוויון המעמדי בהצבה אליו צריך לבחון באופן ספציפי יותר שלוש קבוצות של גורמים. ראשית, גורמים המשפיעים על ההתרחבות של החינוך הגבוה, כמו התל"ג (תוצר לאומי גולמי) לנפש וגודל הפערים החברתיים-כלכליים בחברה, וכן המשקל היחסי של מימון ממשלתי ומימון פרטי, לרבות פיתוח מסלולי לימוד זולים למול הרחבה רב רובדית. שנית, גורמי ברירה המשפיעים על הביקוש לחינוך הגבוה, בהם רמת הזכאות לחינוך הגבוה וריבוד הזכאות לפי מסלולי לימוד ותעודות גמר בחינוך העל-ייסודי; טיב המשוכות המריטוקרטיות, קרי עד כמה ספי הקבלה לחינוך הגבוה הם פונקציונליים מצד הצרכים המהותיים של הלמידה לעומת היותם מדירים מכוח אינטרסים מוסדיים וקבוצתיים; ורמת המשוכות הכלכליות, כלומר עלות הלימודים ובידול שכר הלימוד ורמות הסבסוד לפי מסלולי לימוד. מלבד גורמים מערכתיים אלה, חשוב לבחון דפוסי בחירה במסלולי לימוד,

שאינם מאולצים על ידי ספי קבלה ורמות שכר לימוד אלא משקפים העדפה מרצון והערכה סובייקטיבית של משאבי הון כלכלי ותרבותי אישיים.

אין בהערות האחרונות כדי לגרוע מערכו של הספר כמלאכת מחשבת של מחקר קפדני וכציון דרך בדיון על הריבוד החברתי של החינוך הגבוה, שחוקרים, מורים וקובעי מדיניות בנושא זה לא יוכלו להתעלם ממנו. הקורא הישראלי ימצא עניין מיוחד בפרק המאלף על ישראל שכתבו שביט, איילון, צ'אצ'אשווילי-בולוטין ומנחם.

רשימת מקורות

- Ayalon, H. & Yogev, A. (2005). Field of study and students' stratification in an expanded system of higher education: The case of Israel. *European Sociological Review*, 21, 227–241.
- Bourdieu, P. & Passeron, J. C. (1977). *Reproduction in education, society and culture*. London: Sage.
- Hellevik, O. (2007). 'Margin insensitivity' and the analysis of educational inequality. *Sociologicky Časopis/Czech Sociological Review*, 43, 1095–1119.
- Lucas, S. R. (2001). Effectively maintained inequality: Education, transitions, track mobility, and social background effects. *American Journal of Sociology*, 106, 1642–1690.
- Mare, R. D. (1981). Change and stability in educational stratification. *American Sociological Review*, 46, 72–87.
- Raftery, A. E. & Hout, M. (1993). Maximally maintained inequality: Expansion, reform, and opportunity in Irish education, 1921–75. *Sociology of Education*, 66, 41–62.
- Shavit, Y. & Blossfeld, H. P. (Eds.) (1993). *Persistent inequality: Changing educational attainment in thirteen countries*. Boulder, CO: Westview Press.

מנחם מאוטנר. משפט ותרבות בישראל בפתח המאה העשרים ואחת.
תל אביב: עם עובד. 2008. 591 עמודים

שי לביא*

משפט ותרבות בישראל בפתח המאה העשרים ואחת מתבונן במבט צלול וביקורתי בשינויים הדרמטיים שפקדו את מערכת המשפט הישראלית מאז שנות השמונים של המאה העשרים ומנסה להבינם מבעד לעדשה בייפוקאלית העוקבת מקרוב אחר נפתולי המשפט הישראלי העכשווי ומביטה רחוק אל העבר, אל תחילת המאה העשרים ואל התפקיד המכונן שמילא המשפט כבר בראשית דרכה של הציונות. במובן מסוים הספר הוא עבודת המשך למחקרו המוקדם של מאוטנר ירידת הפורמליזם ועליית הערכים במשפט הישראלי (מאוטנר, 1993) שפרץ דרך בראשית שנות התשעים והיה לאבן יסוד בחקר המשפט בישראל. ספרו המוקדם הצביע על השינוי שחל בתפקידו של בית המשפט העליון בשנות השמונים, כשעבר לאקטיביזם שיפוטי, פתח את שערי בג"ץ לקהל פונים רחב באמצעות צמצום המגבלות של זכות העמידה והשפיטות והחל לנסח את החלטותיו בשפה מפורשת של ערכים, תחת הניסיון להציג את ההכרעות השיפוטיות בשפה פנים־משפטית פורמלית. את השינויים שחלו בבית המשפט העליון כרך מאוטנר כבר אז בירידתה של ההגמוניה של מפלגת העבודה, היא מפא"י ההיסטורית, ובניסיון של בית המשפט למצב את עצמו כחלופה ליברלית פוליטית. הספר הנוכחי הולך כברת דרך ניכרת אל מעבר לאותה תזה יסודית, שהופכת כעת לאבן אחת בפסיפס מחקרי חדש. הספר שבפנינו מעשיר את ההבנה באשר למקומו של המשפט בחברה הישראלית ותפקידו בזירת המאבקים על הזהות הישראלית באמצעות הטענות הבאות: ראשית, המתח היסודי שפקד את ישראל בשנות השמונים לא היה רק משבר של אליטה פוליטית, אלא ביטוי לשסע תרבותי עמוק בין דתיים לחילונים. האליטה לשעבר החילונית־אשכנזית הגיבה בחרדה לנוכחות הגוברת של הדת בחיים הציבוריים, וכחלק מתגובת נגד ביצרו בית המשפט העליון ומערכת המשפט את מקומם בחברה הישראלית. שנית, המתח העמוק בין דת לחילון ותפקידו המרכזי בעיצוב המשפט יורד לשורשה של הזהות הישראלית המודרנית ומלווה את הציונות מראשית דרכה. שלישית, המתח הזה במובנים רבים אינו ייחודי לישראל, או ליתר דיוק, את הייחודיות הישראלית יש להבין בהקשר רחב יותר של המדינה המערבית הליברלית ואתגר הרב תרבותיות. ולבסוף, הספר מציע סדרת פתרונות אפשריים, צווים נורמטיביים, שחלקם נוגעים לזהות הישראלית בכללותה, וחלקם מתייחסים באופן מפורט לרפורמה שראוי שיעבור המשפט בטרם יוכל לשוב ולמלא תפקיד מרכזי בישראל של המאה ה־21.

מהבחינה המתודולוגית הספר אורגן במעשה אמן מבחר מתודולוגיות ומזכיר שדיסציפלינות מדעיות נועדו להפרות את החשיבה ולא להצר את תחומה. הספר שזור עדויות היסטוריות עם תובנות פוליטיות, תיאוריות סוציולוגיות עם מובאות ספרותיות, וניתוחים מבניים ומוסדיים עם רגישות פסיכולוגית כדי להבין את הבעיה הניצבת בפניו: מהו מקומו של המשפט בתרבות

* הפקולטה למשפטים, אוניברסיטת תל אביב

הישראלית, איזה תפקיד תפס המשפט הישראלי בזירה של מאבקים תרבותיים, ואיזו תרומה יכול לשאת המשפט לגישור על שסעים חברתיים.

הספר מעמיד במרכז את התרבות כמושג אנליטי, את השסע התרבותי כדיאגנוזה ואת הרב תרבותיות כפרוגנוזה. התרבות היא המושג המארגן של הספר, והספרות האקדמית בנושא תרבות ורב תרבותיות היא התשתית התיאורטית שלו. עם זאת, מאוטנר ער לכך שהמתחים הרב תרבותיים בישראל שונים תכלית שינוי מהדיונים המוכרים רב תרבותיות באמריקה הצפונית ובמערב אירופה. המאבק הרב תרבותי בישראל אינו רק בין מרכז לפריפריה, אלא מתנהל בראש וראשונה על הגדרת המרכז במתח בין דת לחילוניות.

אף שהספר משתייך באופן מובהק לשיח האקדמי על רב תרבותיות, מבחינה תמטית הציר המרכזי של הספר, לכל הפחות של חלקו הראשון, הוא המתח בין זהות דתית לחילוניות, או בין דת לחילון, סוגיה שאינה נופלת בקטגוריות הקלאסיות של הניתוח הרב תרבותי. במובן זה אפשר למקם את הספר בהקשר של הדיון המתנהל בשנים האחרונות בשאלת הדת ובוחן מחדש את הזיהוי הווריאנטי של העולם המערבי המודרני כחילוני, בין היתר לנוכח "חזרתה של הדת" בחברה המערבית ומחוצה לה (Casanova, 1994). אפשר לזהות מעבר מדיון רב תרבותיות שאפיין את האקדמיה (דוברת האנגלית) מאז שנות השמונים לעניין גובר והולך בשנים האחרונות בתופעת הדת והחילון. ביטוי מובהק לתפנית זו הוא צ'רלס טיילור, שנחשב בעבר אחד החוקרים החשובים בנושא רב תרבותיות והוציא לאחרונה ספר עב כרס שכותרתו העיין החילוני (Taylor, 2007).

מאוטנר מייחס חשיבות רבה למתח שבין דת לחילוניות בישראל וטוען שמתח זה עמד בבסיס החרדה של האליטה הליברלית שאיבדה את כוחה בשלהי שנות השבעים והיה קיים כבר מראשית הציונות. הוא זה שאיים לפלג את חבטת ציון, הוא המסתתר מאחורי המאבק בין הציונות המדינית (שהייתה מוכנה לשלב כוחות עם הקבוצות הדתיות) לציונות התרבותית, והוא מרכיב מכונן באתוס הציוני של שלילת הגלות ויצירת העברי החדש. מתח זה, כפי שמראה הספר, נמצא גם במוקד זירת ההתגוששות בין התנועה להחייאת המשפט העברי במחצית הראשונה של המאה העשרים ובין מגמת האנגליפיקציה של המשפט הארצישראלי והישראלי. הוא ממשיך ללוות את המשפט הישראלי, למשל במחלוקת הידועה בין השופט אלון לשופט ברק על מקומו של המשפט העברי כמקור סמכות במשפט המדינה, ומתבטא בחריפות בחרדות שעוררו גוש אמונים, ולאחריו גם תנועת ש"ס, בחוגים חילוניים-ליברליים.

ההתמקדות במתח הדתי-חילוני עשויה לעורר את המתבונן הביקורתי לשאול אם אין מתחים אחרים חשובים לא פחות בחברה הישראלית – לא רק המתח בין יהודים לערבים שהספר מודע אליו ומתייחס אליו בחלקו השני, אלא גם מתחים אחרים המוצגים בספר כמשניים – השסע העדתי מערב-מזרח, השסע האידיאולוגי-כלכלי קפיטליזם-סוציאליזם, וכמובן השסע הפוליטי בין פשיזם לליברליזם שיש הטוענים שחזר לאופנה, ומבחינה משפטית, פוליטית וחברתית הוא חשוב ביותר. התשובה שנותן המחבר מבוססת על ההבחנה בין קבוצות זהות לקבוצות יסוד תרבותיות. קבוצת יסוד תרבותית מסדירה ממדים רחבים ועמוקים של החברים בה ונוגעת למכלול החיים ולהיבטים המרכזיים ביותר שלהם. במובן הזה, הבדלים בין קפיטליסטים לסוציאליסטים ובין ליברלים לפאשיסטים הם נקודתיים בלבד, וההבדלים בין אשכנזים למזרחים או בין גברים לנשים הם אמנם הבדלי זהות, אך

אינם יוצרים קבוצות יסוד תרבותיות. בניגוד לאלה, הדת, ובייחוד הדת היהודית, היא קבוצת יסוד תרבותית, ומכאן חשיבותו של מתח זה.

אני מבקש להשאיר בצריך עיון את השאלות אם מתחים תרבותיים צריכים להדאיג אותנו יותר ממתחים פוליטיים שמקורם אינו בהבדלי זהות תרבותיים; אם המתח בין יהודי לדמוקרטי חריף יותר כשמוזהים את היהדות עם הדת היהודית או כשמוזהים את היהדות עם לאומיות, דמוגרפיה וביטחון שמקורם אינו דתי; ואם המתח חריף יותר כשהוא מבחין בין קבוצות ברורות באוכלוסייה או כשיש רבים שעוברים בקלות רבה, לפעמים רבה מדי, מהקוטב הליברלי-דמוקרטי לקוטב הלאומי-דמוגרפי-ביטחוני, ובכלל זה גם שופטי ישראל. בד בבד אפשר לשאול אם מה שנראה על פניו כמתח עמוק בין דתיים לחילונים אינו מסתיר תמימות דעים עמוקה, כפי שהיטיב לנסח אמנון רז-קרקוצקין את האידיאולוגיה היהודית-חילונית: "אין אלוהים, אבל הוא הבטיח לנו את הארץ" (רז-קרקוצקין, 2005).

בחלקו השני של הספר מתמודד מאוטנר גם עם המתח היהודי-ערבי, וככל שמתקדמים בקריאה מתברר שמאבקי הזהות הישראלית אינם רק בעיה פנים-יהודית אלא נוגעים גם לזהותם של אזרחי המדינה הערבים. במקום אחד מציע מאוטנר הכרה באוטונומיה התרבותית והפוליטית של המיעוט הערבי בישראל ובוחר את האפשרות לשנות את זהותה של מדינת ישראל ולראות בה לא רק מדינה יהודית דמוקרטית אלא גם מדינה בעלת מיעוט לאומי ערבי. בנקודה אחרת הביקורת של מאוטנר מבקשת ללכת אל מעבר לגבולות הליברליזם ומעלה את האפשרות שהערכים הליברליים הם פרטיקולריים מדי. בהקשר זה מציע מאוטנר באופן נועז להמיר את מושג כבוד האדם במושג אוניברסלי יותר של אנושיות. כאן עשוי הקורא למצוא עניין בהשוואה לעמדתו של טלאל אסד (Asad, 2003), שהנחות מוצא שונות, שעיקרן ביקורת נוקבת על הליברליזם החילוני, הובילו אותו למסקנות דומות. מסגרת הספר אינה מאפשרת למאוטנר לפתח טיעון זה עד תום, אך היא בהחלט משקפת את העמדה היסודית שבבסיסו, הרואה בנאורות, ובכלל זה בנאורות היהודית, העברית והישראלית, לטוב ולרע, פרויקט שלא נגמר.

מקורות

מאוטנר, מ' (1993). עליית הפורמליזם וירידת הערכים במשפט הישראלי. תל אביב: מעגלי דעת.

רז-קרקוצקין, א' (2005). אין אלוהים, אבל הוא הבטיח לנו את הארץ. מטעם, 3, 76-71.
Asad, T. (2003). *Formations of the secular: Christianity, Islam, modernity*. Stanford, CA: Stanford University Press.

Casanova, J. (1994). *Public religions in the modern world*. Chicago: University of Chicago Press.

Taylor, C. (2007). *A secular age*. Cambridge, MA: Belknap Press of Harvard University Press.

When the Private Meets the Public: The Politics of Recognition in an LGBT Organization for Education and Social Change

Yoni Kupper and Danny Kaplan

We discuss organizational aspects in the politics of recognition following an ethnographic study of Hoshen, an LGBT outreach organization. Hoshen members avoid a common collective identification as predicted in studies of new social movements. Instead they develop a personal narrative designed to attract sympathy from their audience based on shared liberal values. Audience attitudes straddle between classic liberal discourse, which is blind to differences in the public sphere, and a minoritizing discourse, associated with multiculturalism and geographical segregation. In response Hoshen activists present an intermediary discourse of individual-public recognition that calls for unique public arrangements for LGBT subjects on the basis of individuality rather than collectivity. The study underscores how the politics of recognition constrains the expression of individual identity.

The Iron Cage of Ethnicity

Meirav Aharon

This study is based on the tradition of urban sociology and anthropology, disciplines that strive to connect physical and cultural structures. I maintain that the craftspeople of culture are not about difference, nor are they meant as alternatives. The purpose of the narratives spoken in the city centers is to pave the way into the heart of the imagined community. Having failed in their efforts to belong as equals, Israel's Olim-immigrants have adopted a strategy named "distinct participation". Analyzing their conduct and actions, I conclude that to belong to the nation-community, they must first become different, and nothing says different better than ethnicity. That is the iron cage of ethnicity: it is not only distinctive and compartmentalizing, it is also an entry ticket, a laissez-passer.

**Disenchanted Romantic Love and Re-Enchanting the Family:
Jewish Orthodox Marriage Manuals
Address the Challenges of ‘Western Culture’**

Ari Engelberg and Nurit Novis-Deutsch

Jewish Orthodox guidebooks to marriage are a burgeoning genre. We analyzed twenty such manuals to investigate how the authors deal with the twofold challenge of presenting the religious family as preferable, and assisting religious couples who are experiencing difficulties. We identified several common themes: First, authors depict romantic love as hollow, and recommend instead that couples ‘work’ on their relationship using psychotherapeutic techniques frequently attributed to ‘the Sages’. Second, authors have an essentialist view of gender differences; they therefore call on couples to strive for ‘partnership’ rather than the ubiquitous ‘equality’. We posit that the authors use rationalist arguments to disenchant romantic love and emphasize gender differences in order both to re-enchant marriage and maintain gender stratification.

**The Social Construction of the Enemy from Within:
Israeli Black Panthers as a Target for Moral Panic**

Tali Lev and Yehouda Shenhav

Using documents recently made public by the Israel state archives, we identify two main state strategies which shaped a raging public moral panic regarding the emergence of the Israeli Black Panthers in the early 1970s in Israel. The Black Panthers were depicted as carriers of hatred and as belonging to the unproductive segments of society. We present documents that show how the Israel police organization assumed a political role during this period and served as a central player in forging moral panic, fueled by the media, the Knesset, and social science experts. It included the criminalization of the Black Panthers and their political de-legitimation by ballooning socially constructed links with the anti-Zionist Matzpen movement (The Socialist Organization in Israel). The broader implications of the results are discussed.

Secular by the Letter, Religious by the Spirit: Attitudes of the Israeli New Age to Jewish Law

Adam Klin Oron and Marianna Ruah-Midbar

A new religious identity group has formed in Israel: religious secularity. After characterizing the “package deal” of Israeli secular identity, we furnish examples from the Israeli New Age to highlight its recent transformations.

New Agers’ attitudes to religious Jewish law (*halacha*) are placed along an axis: from indifference or opposition, through hybrids between tradition and New Age, to preservation of Orthodox *halacha*. While the extreme attitudes reproduce the accepted Israeli division between secular and religious groups, the religious nature of all of the attitudes undermines this division. We demonstrate how creative adaptations, combining New Age and tradition, solve contradictions in the identity of secular Israelis and further the development of a new religious identity group: religious secularity.

Between Friends and Strangers: Micro-Segregation of Haredim in Jerusalem

Shlomit Flint, Nurit Alfasi and Itshak Benenson

Sanhedria, an inner-city neighborhood in Jerusalem, is populated mostly by members of several sects belonging to the Haredi community. Sanhedria residents are close in their economic status and share preferences in their way of life; still, their choice of residence is affected by the specific residential relations maintained between the sects’ members. The Sanhedria case thus allows examination of non-economic intra-urban processes of segregation and congregation. Residential relations among sects, as reflected in their residential choice and the observed residential distribution, are examined. Powerful mechanisms of residential micro-congregation at the household, individual building, and neighborhood level are revealed and evaluated. These mechanisms provide an insight into processes occurring in dense inner-city neighborhoods shared by different groups.

ABSTRACTS

Spatial Citizenship as a Negotiation Process: The Gay Community in Tel Aviv and Jerusalem

Tovi Fenster and Itay Manor

This paper focuses on the multiple meanings of urban citizenship of gay people who live in Tel Aviv-Jaffa and Jerusalem. The paper investigates urban citizenship as ‘bottom up’, constructed on everyday life, and as ‘top down’, analyzing the municipal establishments’ and gay organizations’ perceptions of gay urban citizenship. After a short theoretical discussion the paper presents the existing research on gay communities’ interactions in global cities. It then illustrates the geographical, political and cultural differences between Tel Aviv-Jaffa and Jerusalem, and analyzes the research findings including the gay parades in the two cities. It concludes with a summary that emphasizes the various expressions of gay urban citizenship in the two cities.

Crafting Selves, Building Community, Erasing the Nation: A Pragmatist Reading of New Age Gatherings in Israel

Yehuda C. Goodman and Iddo Tavory

This article maps the relationships between individuality and communal solidarity in the Israeli “Rainbow” gatherings, and their connections with local perceptions of the national collective. By analyzing the interactions through which the individual, the community, and the nation are made meaningful for participants, we demonstrate how the individual and the community are mutually constructed, and how communal solidarity is formed by disengagement from the political. Through this ethnography, we re-examine the sociological narrative according to which the Israeli collective has weakened in recent decades. The relations between “individualization,” “community,” and “the nation” should be understood, we argue, both in relation to macro-sociological discourses and as constructed in local fields, and in the pragmatic actions through which subjects are shaped.



CONTENTS

Articles

- | | | |
|---|--|-----|
| Tovi Fenster
and Itay Manor | Spatial Citizenship as a Negotiation Process: The
Gay Community in Tel Aviv and Jerusalem | 7 |
| Yehuda C. Goodman
and Iddo Tavory | Crafting Selves, Building Community, Erasing
the Nation: A Pragmatist Reading of New Age
Gatherings in Israel | 29 |
| Adam Klin Oron and
Marianna Ruah-Midbar | Secular by the Letter, Religious by the Spirit:
Attitudes of the Israeli New Age to Jewish Law | 57 |
| Shlomit Flint, Nurit
Alfasi and Itshak
Benenson | Between Friends and Strangers: Micro-
Segregation of Haredim in Jerusalem | 81 |
| Ari Engelberg and
Nurit Novis-Deutsch | Disenchanted Romantic Love and Re-Enchanting
the Family: Jewish Orthodox Marriage Manuals
Address the Challenges of 'Western Culture' | 111 |
| Tali Lev and
Yehouda Shenhav | The Social Construction of the Enemy from
Within: Israeli Black Panthers as a Target of
Moral Panic | 135 |
| Yoni Kupper and
Danny Kaplan | When the Private Meets the Public: The Politics
of Recognition in an LGBT Organization for
Education and Social Change | 159 |
| Meirav Aharon | The Iron Cage of Ethnicity | 181 |

Responses

- | | | |
|-----------------|---|-----|
| Amnon Tzechovoy | Aikidō is not a Pacifistic Martial Art (Response
to Bar-On Cohen's Article [Vol. 11, No. 1, 2009]) | 211 |
|-----------------|---|-----|

Book Reviews

215

Israeli Sociology

Founded in 1998, *Israeli Sociology* is published in Hebrew twice yearly. The journal serves as a platform for local studies, yet in dialogue with sociological scholarship around the world. The journal encourages a variety of theoretical and methodological approaches, in line with the heterogeneity of the discipline. It further offers a platform for debating the sociological research agenda in general and the sociological reality in Israel in particular.

The journal also includes an extensive book-review section that allows readers a wide-range view of the Israeli social scene.

Instructions for Authors:

- The journal accepts only original manuscripts.
- Submitted manuscripts are anonymously peer-reviewed.
- Manuscripts should be sent by e-mail in Word format to: socis@post.tau.ac.il.
- Manuscripts should not exceed 9,000 words (including full bibliography & footnotes). All manuscripts should include an abstract in Hebrew and English of approximately 100–120 words. Tables and graphs should be ready for printing, including instructions in the body of the article about where they should be placed.
- The manuscript (without the author's name) must be sent with a first page indicating the title and the author's name in Hebrew and English, the author's address, phone numbers, e-mail address, and his or her academic/professional affiliation.
- The references in the bibliography, and the bibliography itself, should comply with the APA rules.
- The manuscript must be written in Hebrew. Manuscripts in English will only be accepted in exceptional cases. If the manuscript is accepted for publication, the authors must then submit a version in Hebrew.
- Authors will receive a proofread copy of their manuscripts before publication, so that they may check for typographical errors.

Israeli Sociology

A Journal for the Study of
Society in Israel

Vol. 12 No. 1

2010

π

Pardes Publishing House