

סוציולוגיה ישראלית

כתב עת לחקר החברה בישראל

אזרחות היום: דברי פתיחה	אדריאנה קמפ	סימפוזיון אזרחות היום: בין ניאור- ליברליזם לפופוליזם
הדמוס נעלם? הפופוליזם כאתגר על התפיסה הניאור-ליברלית של הפוליטי	דני פילק	
אזרחות כלכלית בישראל בעידן חוק הלאום: המקרה של נשים פלסטיניות	עמליה סער	
מסחור האזרחות כמגמה גלובלית	יוסי הרפז	מאמרים
בנייתו של הומו פיננסיוס: מוסכמות, רגשות ומוסר בחינוך הפיננסי	דניאל ממזן וזאב רוזנהק	
בעקבות הגבריות האבודה: תיירי מין ישראלים בתאילנד	גיא ברוקר ועמליה סער	
פתיחות רוחנית בניו אייג' היהודי: היבדלות מעמדית בעידן פוסט-חילוני	רחל ורצברגר ודנה קפלן	מפגשים סביב ספרים
When the State Winks: The Performance of Jewish Conversion in Israel \ Michal Kravel-Tovi	תמר כתריאל, חיים חזן ואדם קליין אורון	
Legalized Families in the Era of Bordered Globalization \ Daphna Hacker	עמית קפלן, עדי מורנו וסלביה פוגל-ביזאוי	ביקורות ספרים

Israeli Sociology

A Journal for the Study of Society in Israel

Symposium: Citizenship Today, Between Neo-Liberalism and Populism	Adriana Kemp	Citizenship Today: Opening Remarks
	Danny Filc	Did the Demos Disappear? The Populist Challenge to the Neo-Liberal Conception of Politics
	Amalia Sa'ar	Economic Citizenship in Israel in the Age of National Law: The Case of Palestinian Women
	Yossi Harpaz	The Commodification of Citizenship as a Global Trend
Articles	Daniel Maman and Zeev Rosenhek	The Making of Homo Financius: Conventions, Emotions and Morality in Financial Education
	Guy Bruker and Amalia Sa'ar	In Search of a Lost Masculinity: Israeli Male Sex Tourists in Thailand
	Rachel Werczberger and Dana Kaplan	Spiritual Openness and New-Age Judaism: Class Distinction in a Post-Secular Age
Conversations about Books	Tamar Katriel, Haim Hazan and Adam Klin-Oron	When the State Winks: The Performance of Jewish Conversion in Israel \ Michal Kravel-Tovi
	Amit Kaplan, Adi Moreno and Sylvie Fogiel-Bijaoui	Legalized Families in the Era of Bordered Globalization \ Daphna Hacker
Book Reviews		

Vol. 20 No. 1
June 2019

علم الاجتماع الإسرائيلي

مجلة لأبحاث المجتمع في إسرائيل

كلمة الافتتاح للندوة	أدريانا كامب	ندوة حول موضوع المواطنة أليوم: بين الليبرالية الجديدة والشعبوية
هل اختفى الشعب؟ الشعبوية كتحذير حول التصور الليبرالي الجديد للسياسي	داني فيلك	
المواطنة الاقتصادية في إسرائيل في عصر قانون القومية: حالة النساء الفلسطينيات	عماليا ساعر	
تحويل المواطنة إلى تجارة كنوّه عالمي	يوسي هرباز	
بناء الإنسان الاقتصادي: المسلمات، المشاعر والأخلاق في التربية المالية	دانييل ممان، زئيف روزنهايك	المقالات
في أعقاب الذكورة المفقودة: سياح جنس إسرائيليون في تايلاند	غاي بروكر، عماليا ساعر	
ممارسات الانفتاح الروحاني في العصر الجديد اليهودي: التمييز الطبقي في عصر ما بعد العلمانية	راحيل فارتسبرغر، دانا كبلان	
When the State Winks: The Performance of Jewish Conversion in Israel \ Michal Kravel-Tovi	تمار كترئيل، حاييم حزان وآدم كلاين	محادثات حول الكتب
Legalized Families in the Era of Bordered Globalization \ Daphna Hacker	عميت كابن، عادي مورينو وسيلفيا فوغل-بيزاوي	
		مراجعة الكتب

المجلد ٢٠، رقم ١
يونيو ٢٠١٩

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 ולאנתרופולוגיה
באוניברסיטת תל אביב)

עורכת: אלכסנדרה קלב
עורך מדור ספרים: תום פסח
רכזת מערכת: דנה וקנין

חברי המערכת:

אביהו שושנה, אריז' סבאע-ח'ורי, אריקה וויס, גיל אייל, גילי דרורי, גלית אילון, הרס מנדל,
יהודה שנהב, יצחק ששון, יריב פניגר, ניצה ברקוביץ', נסים ליאון, עדי מורנו

עוזרי מערכת:

אירה סובל, אירית בלאס, איתי ארצי, אלעד בן אלול, גל דויטש, יהודית חסידה, ליאור שחר,
נועה קראוזה-להב, נטלי לוי, תוויבה מג'דוב

כתובת המערכת:

סוציולוגיה ישראלית – כתב עת לחקר החברה בישראל
החוג לסוציולוגיה ואנתרופולוגיה, הפקולטה למדעי החברה ע"ש גרשון גורדון
אוניברסיטת תל אביב

טל' 03-6408964, פקס 03-6409215

אתר סוציולוגיה ישראלית www.socis.tau.ac.il

דואר אלקטרוני socis@tauex.tau.ac.il

פרטים אודות רכישת מנוי שנתי באתר כתב העת.

עריכה לשונית: לידר ארצי
עימוד: יהודית שטרנברג

© סוציולוגיה ישראלית 2019

סוציולוגיה ישראלית

כתב עת לחקר החברה בישראל

כרך כ

גיליון מס' 1

תשע"ט, יוני 2019

סוציולוגיה ישראלית

סוציולוגיה ישראלית הוא כתב עת חצי-שנתי שנוסד בשנת 1998 ומוקדש כולו למאמרים סוציולוגיים בשפה העברית. מטרתו היא לשמש במה למחקרים המנהלים שיח עם עבודות מתקדמות בסוציולוגיה העולמית, אגב הפניית המבט אל ישראל ואל חומרים מקומיים. כתב העת מעניק מקום למאמרים מדעיים ממגוון מתודולוגיות וגישות תיאורטיות, מסות ודיונים העוסקים בנושאים העומדים על סדר היום הסוציולוגי בישראל, ותגובות על מאמרים שהופיעו בחוברות קודמות. בכתב העת מדור ספרים, המציע לקוראים מגוון חיבורים ביקורתיים על ספרים שזה עתה ראו אור והם עשויים לתרום להבנת החברתי בישראל.

עורכת: אלכסנדרה קלב

עורך מדור ספרים: תום פסח

רכזת מערכת: דנה וקנין

הנחיות להגשת כתב יד לשיפוט:

- מערכת "סוציולוגיה ישראלית" מזמינה מאמרים אמפיריים, ממגוון מתודולוגיות ובעלי תרומה תאורטית ואמפירית מובחנת, לסוציולוגיה הישראלית בפרט ולסוציולוגיה בכלל.
- מערכת כתב העת תשקול לפרסם רק מאמרים שטרם פורסמו בעברית או בכל שפה אחרת. אין לשלוח לשיפוט מאמרים שפורסמו בכתב עת אחר, בכל שפה.
- מאמרים שיתקבלו לשיפוט במערכת יעברו שיפוט אקדמי אנונימי על ידי קוראים מומחים.
- אורכו של כתב היד המוגש לשיפוט לא יעלה על 9,000 מילים, כולל הערות שוליים ורשימה ביבליוגרפית מלאה.
- על כתב היד לכלול תקצירים בני כ-150 מילה בעברית ובאנגלית, המפרטים את שאלת המחקר, שיטת המחקר, ממצאים ותרומת המחקר.
- כתב היד יוגש בפורמט Word, פונט David, גודל 12, רווח כפול.
- טבלאות וגרפים יצורפו בגוף כתב היד במקום שבו הם אמורים להופיע, ובפורמט שניתן לעריכה. בנוסף, יש לצרף תמונות ותרשימים המופיעים בגוף כתב היד גם בנפרד, בפורמט תמונה.
- כתב היד יפתח בעמוד שער ובו כותרת כתב היד בעברית ובאנגלית, שמות המחברים, כתובת, מספר טלפון, דוא"ל ושיוך אקדמי או מקצועי של הכותבים. שמות הכותבים לא יופיעו בחלקים אחרים של כתב היד.
- במקרה של קבלה לפרסום באחריות הכותבות/ים לערוך את ההפניות לרשימת המקורות עם קישורים פנימיים ולכתוב את רשימת המקורות על פי כללי ה-APA בתוספת שמות פרטיים מלאים של כותבי המקורות.
- כתב היד חייב להיות בעברית. כתב יד באנגלית יישקל רק במקרים יוצאי דופן, ואם יאושר לפרסום יהיה על המחברים לדאוג לגרסה עברית שלו.
- אין להגיש כתב יד שנמצא תחת שיפוט בכתב עת אחר.
- יש להגיש את כתב היד באמצעות הדוא"ל, לכתובת socis@tauex.tau.ac.il.

תוכן העניינים

סימפוזיון: אזרחות היום, בין ניאו-ליברליזם לפופוליזם

10	אזרחות היום: דברי פתיחה	אדריאנה קמפ
13	הדמוס נעלם? הפופוליזם כאתגר על התפיסה הניאו-ליברלית של הפוליטי	דני פילק
16	אזרחות כלכלית בישראל בעידן חוק הלאום: המקרה של נשים פלסטיניות	עמליה סער
19	מסחור האזרחות כמגמה גלובלית	יוסי הרפז

מאמרים

23	בנייתו של הומו פיננסיוס: מוסכמות, רגשות ומוסר בחינוך הפיננסי	דניאל ממן וזאב רוזנהק
50	בעקבות הגבריות האבודה: תיירי מין ישראלים בתאילנד	גיא ברוקר ועמליה סער
74	פתיחות רוחנית בניו אייג' היהודי: היברלות מעמדית בעידן פוסט-חילוני	רחל ורצברגר ודנה קפלן

מפגשים סביב ספרים

When the State Winks: The Performance of Jewish Conversion in Israel \
Michal Kravel-Tovi

99	אנתרופולוגיה של מפגשים	תמר כתריאל
103	מסכות כשרות	חיים חזן
106	מעריך הגיור כתרופה לאימה דתית	אדם קליין אורון

- 109 עמית קפלן כמה מחשבות על "משפחות ממושפטות"
- 113 עדי מורנו עידן הגלובליות המוגבלת
- 116 סלביה פוגל-ביזאוי מוסד המשפחה בישראל בעידן הגלובליזציה המוגבלת המגודרת: המקרה של חוק ברית הזוגיות לחסרי דת, התש"ע-2010

ביקורות ספרים

- 120 תמר ברגר על
על דעת המקום: מחזות זיכרון ישראליים
מיכאל פיגה
- 122 רגב נתנזון על
Jaffa Shared and Shattered: Contrived Coexistence in Israel/Palestine
Daniel Monterescu
- 125 ארז צפדיה על
יחסי יהודים-ערבים בערים המעורבות לוד ורמלה: אידאולוגיה מול חיי היום-יום
אילן שרמה
- 127 ליליאן אבו-טביך על
זהות מעמדית בהתהוות: פרופסיונליות פלסטיניות בנגב
סראב אבורביעה-קוויידר
- 130 גל לוי ומחמד מסאלחה על
החברה האזרחית הערבית בישראל: אליטות חדשות, הון חברתי ותודעה
אופוזיציונית
אמל ג'מאל
- 134 עמליה סער על
Gendering Israel's Outsourcing: The Erasure of Employees' Caring Skills
Orly Benjamin

137	<p>אדם קליין אורון על</p> <p>Jews in the Age of Authenticity: Jewish Spiritual Renewal in Israel</p> <p>Rachel Wercbzger</p>
140	<p>אורי רם על</p> <p>חיים חדשים: דת, אימהות ואהבה עליונה בהגותו של אהרון דוד גורדון</p> <p>עינת רמון</p>
143	<p>דינה רוגינסקי על</p> <p>סדקים של חירות: גוף, מגדר ואידיאולוגיה בחינוך לריקוד לישראל</p> <p>הודל אופיר ויעל (ילי) נתיב</p>
146	<p>טליה טרזה אסן על</p> <p>נערות וגופן: מדברות, נוכחות, נסתרות</p> <p>עינת לחובר, עינת פלד ומיכל קומם (עורכות)</p>
149	<p>ניר אביאלי על</p> <p>השרות באפריקה: חוויות של מחקר והבניית ידע</p> <p>רות ג'ניאו, נועה לוי ולין שלר (עורכות)</p>
153	<p>אפרת ירדאי על</p> <p>Getting Respect: Responding to Stigma and Discrimination in the United States, Brazil and Israel</p> <p>Michèle Lamont, Graziella Moraes Silva, Jessica Welburn, Joshua Guetzkow, Nissim Mizrachi, Hanna Herzog, and Elisa Reis</p>
157	<p>English Abstracts</p>
159	<p>الملخصات العربية</p>
161	<p>Instructions for Authors</p>
162	<p>تعليمات للمؤلفين</p>

אזרחות היום: בין ניאוליברליזם לפופוליזם

דברי פתיחה

אדריאנה קמפ*

חוק הלאום; נאמנות בתרבות; פסקת ההתגברות; שיטור יתר; חוק הפיקדון; מהפכת הדיוור הציבורי; #MeToo; חוק הפונדקאות; גיוון בתעסוקה; לא יהיה כלום כי לא היה כלום; ביבי או טיבי; תחבורה בשבת; הרתה; האליטות; הפריפריה; סמולנים; חמוצים; הימין החדש; המרכז השפוי; שתי מדינות לשני עמים; מדינת אפרטהייד; טראמפ; אורבן; פוטיין; ארדואן; ברקזיט; שוב ביבי; שוב טראמפ... אלו הן רק חלק ממילות המפתח בפסקול חיינו כאן ואי שם, ובטח החמצתי עוד כמה חשובות. המכנה המשותף לכולן הוא בכך שהן הפכו את הדיון על אזרחות – מיהו הסובייקט האזרחי הראוי? מה נדרש ממנו? ובשם מה? – לזירת התגוששות תוססת שבה מצטלבים מאבקים על זהות, זכויות ושליטה. כך שכאשר פנו אליי כדי לארגן מיני-מליאה לכנס האגודה הסוציולוגית, היה לי ברור שאני רוצה להקדיש אותה לקריאת כיוון סוציולוגית של מפת האזרחות היום בין ניאוליברליזם לפופוליזם, ככותרתו של הכנס.

לא תמיד היה הדיון על אזרחות חלק אינטגרלי מסדר היום המחקרי בכנסים הסוציולוגיים. אם משום שנדף ממנו ניחוח נורמטיבי אם משום שהוא נתפס כמושג פורמליסטי יתר על המידה, האזרחות לא הפכה למושא מחקר וביקורת בדיסציפלינה. בשנות התשעים השתנה המצב, עם פרסום כמה עבודות תאורטיות חשובות בתחום ועם הופעתן של במות המוקדשות לדיון בתהליכים, בשחקנים ובמנגנונים המכוננים תצורות אזרחיות מובחנות ובאופני הסובייקטיביות המתעצבים לאורן. התפתחויות אלו לא איחרו להגיע לישראל: בשנת 2002 יצא לאור ספרם פוריץ הדרך של גרשון שפיר ויואב פלד *Being Israeli: the dynamics of multiple citizenship*, שהעמיד את מושג האזרחות במרכז הדיון הסוציולוגי בישראל. הספר, הבוחן את המשמעות של היות אזרח בחברה משוטעת, הציע תפיסה רב-ממדית של אזרחות המאפשרת להבין את השיחים, המאבקים והכוחות הסוציו-פוליטיים שעיצבו את משטר השילוב הדומיננטי בישראל מאז 1880 ועד לשנות האלפיים.

המסגרת האנליטית של הספר נשענה על שילוב של גישות תאורטיות חשובות העוסקות באזרחות. ראשית, לפי המסורת הקלאסית של ת"ה מרשל, שפיר ופלד התייחסו לאזרחות כאל תהליך דינמי וטעון קונפליקטים הקשורים להרחבתם של מעגלי הזכויות וגם של הקבוצות החברתיות הנכללות בתוכם. שנית, הם נסמכו גם על עבודתה של הפילוסופית הפוליטית ג'ודית שקלאר, שהראתה כי בהקשר הצפון-אמריקאי אזרחות אינה רק מנגנון

* החוג לסוציולוגיה ואנתרופולוגיה, אוניברסיטת תל אביב

מבוסס על מיני-מליאה שנערכה לכבוד הכנס ה-50 של האגודה הסוציולוגית הישראלית, שהתקיים באוניברסיטת חיפה בתאריכים 21–22 בינואר 2019. במיני-מליאה השתתפה גם ד"ר אריז' סבאע' חזרי.

המבחין בין אזרחים ללא-אזרחים, כפי שנגזר מהאקסיומה הליברלית, אלא מנגנון המרכיב את הקהילה הפוליטית פנימה (בין אזרחים לבין עצמם) במדרג חומרי וסמלי של חובות, זכויות וזכויות יתר. ולבסוף, שפיר ופלד המשיכו קו מחקרי הרואה באזרחות כלי דיאגנוסטי לבחינת השתנות והתמסדותן של מגמות אידאולוגיות בהקשרן ההיסטורי. כך, לצד מיפוי וניתוח רוחבי של שיחי האזרחות המרובים הפועלים בישראל ושל משטרי ההכלה הממיינים וממקמים ישראלים במשטר האזרחי, הספר גם עמד על השפעת תהליכי הניאורליברליזציה והעמקתם על ה-DNA האתנו-לאומי של ה"ישראליות" היהודית ההגמונית. לטענתם, העלייה בדומיננטיות של הגיון השוק כמנגנון לשילוב (או הדרה) אזרחי – היגיון המכבד את היחיד ואת בחירותיו על פני הקולקטיב וגזרותיו ומעדיף את ערך השוק על פני סוגי ערכים והערכה אחרים – עלולה להחליש ואף להכריע את השיח האתנו-לאומי הקולקטיביסטי.

כמעט שני עשורים חלפו מאז פרסום המהדורה הראשונה של הספר, והדיאגנוזה עמדה רק בחלקה במבחן הזמן. השיח הניאורליברלי אכן הלך והעמיק, אף בצורות שלא דמיינו אותן, וגם כאשר אותגר במסגרת גלי מחאה חברתית הצליח ההיגיון של מנגנוני השוק לחלחל לתוך זירות חברתיות רבות ולהכות בהן שורש. אולי אף חשוב מכך, הפוליטיקה של ההכרח (ממן ורוזנהק, 2008), שעליה נשענת הלגיטימציה של הסדר הניאורליברלי, נותרה איתנה ועמידה מפני שינוי. עם זאת, תהליכי הניאורליברליזציה לא החלישו את האתנו-לאומיות. ברמת המיקרו, האני הניאורליברלי לא החליף את העצמי הקולקטיבי אלא הפך אותו למורכב ולמתעתע יותר. מחקרים המאבחנים את קווי המתאר הזהותיים של "הישראליות" העכשווית טוענים כי הסובייקט והסובייקטית האזרחיים שהתעצבו בעשורים האחרונים רוצים גם קידוש וגם קניות בשבת. הם גם שמרניים, גם לאומניים וגם (ניאו)ליברליים (פרסיקו, 2019). הדבר אינו מפתיע כלל אם אנחנו בוחנים את הממשקים הממשיים המתקיימים בין השיח הניאורליברלי ובין שיחים אתנו-לאומיים ופופוליסטיים ברמת המיקרו. ברמת המיקרו תהליכי הניאורליברליזציה לא החליפו את האתנו-לאומיות ולא מיתנו אותה. נהפוך הוא, דווקא בעידן שבו השיח האתנו-לאומי ומיני סוגים של פרוטקציוניזם לאומי נשענים על סוגה פוליטית פופוליסטית, אנחנו נחשפים ביתר שאת למנעד המגוון של הממשקים בין האינדיבידואליזם האידאולוגי של הניאורליברליזם ובין הקולקטיביזם האידאולוגי של האתנו-לאומיות.

כפי שכותרת המליאה רומזת, המשתתפות והמשתתפים במושב נדרשו לנסח קריאת מפה של שאלת האזרחות בישראל כיום, בתווך שבין ניאורליברליזציה לפופוליוזם אתנו-לאומי. התוצאה, כפי שתיווכחו בטקסטים שבהמשך, מעוררת מחשבה ומרעננת. משתתפות ומשתתפי המושב עמדו לסירוגין על האופי הקונטקסטואלי, הדיפרנציאלי והיחסותי (relational) של הממשק בין שני השיחים. תחילה, דני פילק שואל מדוע חרף הקונטקסטואליות ההיסטורית והחברתית המצמיחה את תופעת הפופוליוזם, נוצר דווקא כיום גל של תנועות פופוליסטיות ברחבי העולם. לגישתו של פילק, הטענה השכיחה (והפופוליסטית במקצת) שלפיה הפופוליוזם צומח כתגובה נגדית לניאורליברליזם מבטאת אנכרוניזם היסטורי וקוצר רואי פוליטי. עם זאת, לטענתו, חרף הגילומים השונים של התופעה נתקשה להבין את ההתעוררות הפופוליסטית המתרחשת כעת, על הבטחותיה וסיכוייה, במנותק מהאופן שבו הפרויקט הניאורליברלי שוחק ומרוקן את תחושת השלטון העצמי של הסובייקט האזרחי.

עמליה סער דנה בהשפעתו הדיפרנציאלית של הממשק בין האתנוס הלאומי והאני הניאו-ליברלי על אזרחותן של קבוצות אוכלוסייה שונות בזירת התעסוקה, בשונה מהדיון בסובייקט האזרחי הקולקטיבי, שתנועות פופוליסטיות מציעות כתחלופה גנרית לכדידותו ולשבריריותו של הסובייקט הניאו-ליברלי. סער מצביעה על עסקת החליפין שמציעה האזרחות הכלכלית לנשים פלסטיניות אזרחיות ישראל לנוכח מדיניות הגיוון בתעסוקה – עסקה פשוטה כביכול: הכלה אינדיבידואלית על חשבון הדרה קולקטיבית. לכאורה, זהו החוזה הנושן והמוכר שהציע מאז ומעולם השיח הליברלי לקבוצות מיעוט ש"לא ניתנות להטמעה": היי פלסטינית באוהלך ומצליחה ומגוונת בצאתך. אולם סער הולכת צעד נוסף קדימה ובוחרת כיצד ההבטחה להכלה של אזרחות כלכלית פועלת באופנים שונים על נשים פלסטיניות הממוקמות בעמדות קצה הופכיות ברצף המעמדי.

ולבסוף, בעוד הניתוח של סער עומד על משחק הכלים השלובים שבין אזרחות כלכלית לזהות לאומית, אשר מפרק את קטגוריות הכלכלה והזהות באמצעות ניתוח מעמדי ומגדרי, ניתוחו של יוסי הרפז עוסק במשחק הכלים השלובים שבין אזרחות לסטטוס ובין הזירה הלאומית המקומית לזירה הגלובלית. הרפז מתבסס על התרחבותה של תופעת האזרחות הכפולה וטוען כי תהליך מסחור האזרחות הוא "תיקון" מוסדי וסוציו-פסיכולוגי שבא לפצות על סטטוס נמוך ועל תחושת קיפוח במדרג הסטטוס הבינלאומי. הטמעת ההגיון הניאו-ליברלי של מסחור ותחרות בתוך היכל הקדושה של האזרחות מאפשרת לשבור את המונופול של המדינה על קביעת גורלך ומיקומך במדרג הסטטוס העולמי; אך היא גם גובה מחיר. זה אינו רק מחיר כספי, הנדרש עבור הרכון השני ממי שמבקש לקדם את עצמו במסלול המוביליות המרחבית והסמלית האינדיבידואלי; המחיר מתבטא גם בסכנת פיחות בערך הסימבולי של אזרחות כמשאב קולקטיבי, ועל כן גם בסכנת התקוממות ואי נחת שהדבר עלול לייצר בקרב אלו שנגזר עליהם להישאר "תקועים במקום". קריאה מהנה!

מקורות

- ממן, דניאל, וזאב רוזנהק (2008). מנכחים את הגלובלי: בנק ישראל ופוליטיקת ההכרח של הניאו-ליברליזם. סוציולוגיה ישראלית, (1), 107-131.
- פלד, יואב, וגרשון שפיר (2005). מיהו ישראלי: הדינמיקה של אזרחות מורכבת. תל אביב: ההוצאה לאור של אוניברסיטת תל אביב.
- פרסיקו, תומר (2019, 14 בפברואר). שרוליק לא גר כאן יותר: איך נוצרה היהדות הישראלית החדשה? הארץ. אוהור ב-2019.3.12.
- Shafir, Gershon, & Yoav Peled (2002). *Being Israeli: The dynamics of multiple citizenship*. Cambridge: Cambridge University Press.

הדמוס נעלם? הפופוליזם כאתגר על התפיסה הניאו-ליברלית של הפוליטי

דני פילק*

בבואנו לדון באופן שבו הממשק בין ניאו-ליברליזם ופופוליזם משפיע או מעצב שאלות של דמוקרטיה ואזרחות, כדאי להתחיל בניסיון להגדיר את המונחים. מונחים פוליטיים תמיד מאופיינים בפוליסמיה, וזו בולטת במקרה של שני המונחים האלה – ניאו-ליברליזם ופופוליזם – בגלל הנוכחות הבולטת של שניהם בשיח הציבורי.

אני מציע להבין ניאו-ליברליזם כשיטת הצבר הון המשלבת בין אידאולוגיה, מדיניות ופרקטיקות. האידאולוגיה הניאו-ליברלית רואה את בני האדם כיצורים אנוכיים, תחרותיים וממקסמי רווחים. לשיטתה, השוק החופשי הוא הדרך הטובה ביותר – אם לא הדרך היחידה – לתרגם את שלל פעולותיהם של הפרטים האנוכיים לטוב משותף (Hayek, 1994). המדיניות הניאו-ליברלית כוללת הכפפה של הכלכלה לשוק ההון, דה-רגולציה והפרטה – הן של מיזמים ציבוריים הן של שירותי מדינת הרווחה; מודל הצמיחה הניאו-ליברלית ממוקד רווחים ולא ממוקד שכר. הפרקטיקות הניאו-ליברליות ממסחרות את חיי היומיום ומעצבות את הסובייקטים כפרטים אנוכיים וממקסמי רווחים. כל אחד מאיתנו הוא "מיזם" שעלינו להשקיע בו, תוך העמקת מסחור היומיום. כך נסגר מעגל טאוטולוגי.

הניאו-ליברליזם מכרסם בדמוקרטיה, במובנה כשלטון עצמי, בכמה דרכים:

- א. מסחור האזרחות. במודל הניאו-ליברלי, האזרחות איננה עוד השתתפות פעילה בהחלטות הנוגעות לקהילה הפוליטית, אלא היא פעולה צרכנית. ההצבעה ביום הבחירות היא פעולה צרכנית שבה האזרח/צרכן בוחר מתוך מגוון "מוצרים". יתרה מזו, השוק – ולא העשייה הפוליטית – נתפס כפתרון היחיד לכל בעיה שאנו מתמודדים איתה כאזרחים.
- ב. כרסום ביכולת של המנגנון המדינתי לשנות את הסדר הקיים. תהליכי ההפרטה והמסחור של מדינת הרווחה, והדה-רגולציה של השווקים, מגבילים את יכולתם של המוסדות הנבחרים להתמודד עם תביעות (כשבמקביל, המנגנונים המדינתיים הדכאניים מתחזקים דווקא).
- ג. מעבר ההחלטות למוסדות לא דמוקרטיים. ארגונים בינלאומיים כגון ארגון הסחר העולמי, קרן המטבע הבינלאומית וחברות הדירוג משפיעים על המדיניות הכלכלית והחברתית יותר מאשר אזרחי המדינה.
- ד. במודל הניאו-ליברלי, להגדלת החוב יש תפקיד חשוב ביכולת לשמר רמת צריכה שמאפשרת הצבר הון מתמשך; ולחוב יש תפקיד בהגבלת האוטונומיה של האזרחים. החוב הציבורי מכפיף את הממשלות לקביעה של הלווים ושל ארגונים בינלאומיים.

* המחלקה לפוליטיקה וממשל, אוניברסיטת בן-גוריון בנגב

החוב הפרטי (למשל משכנתאות ואשראי) מכפיף את הפרט לצורך המתמיד להחזיר חובות, וכופה חלוקת זמן שאינה מותרת מקום כמעט לפעילות ציבורית ופוליטית. ה. דה-פוליטיזציה של סוגיות מרכזיות. החלטות רבות עוברות מידיהם של נבחרי הציבור אל גופים מקצועיים (למשל בנקים מרכזיים). תהליך זה מאופיין בהעדפה של מוסדות ומנגנונים אנטי-רובניים (אותם בנקים מרכזיים, או בית המשפט העליון כשהוא מפעיל ביקורת שיפוטית על נבחרי ציבור). ו. שינויים במבנה של הדמוס כתוצאה של הגירה המונית. ז. היחלשות מנגנוני הייצוג המרכזיים של העידן הפורדיסטי-קיינסיאני: מפלגות פוליטיות המוניות (mass parties) ואיגודים מקצועיים.

בתנאים אלו, התנועות הפופוליסטיות מבקשות להנכיח מחדש את הדמוס (לפעמים אגב רדוקציה של הדמוס לאתנוס) ולתבוע מחדש את תפיסת הדמוקרטיה כריבונות העם. זה כמובן אינו אומר שהפופוליוזם צומח רק כתגובה נגד לניאו-ליברליזם. ראשית, הפופוליוזם קיים הרבה לפני הניאו-ליברליזם. שנית, תנועות פופוליסטיות רבות מאמצות מדיניות ניאו-ליברלית (ארדואן בטורקיה, פוג'ימורי בפרו, מפלגת החירות באוסטריה). עם זאת, אין זה מקרה שיש כיום גל של תנועות פופוליסטיות ברחבי העולם, תגובה לערעור הניאו-ליברלי את הדמוקרטיה במובנה כשלטון עצמי.

כדי להבין מדוע הפופוליוזם הוא תופעה שכיחה בניסיון לתבוע מחדש את ריבונות העם, חשוב להבין מהו פופוליוזם. אני מציע להבין פופוליוזם כמשפחה של תנועות חברתיות הצומחות כאלטרנטיבה למודל ההגמוני הקיים. תנועות כאלה קוראות תיגר על הפרויקט ההגמוני בחברות שבהן בולטים סכסוכים הנסוכים על הדרה והכלה של קבוצות חברתיות מסוימות. משותפת לתנועות אלו ראיית החברה כמחולקת לעם ואויביו (אליטות, זרים) והבנת הדמוקרטיה בעיקר כמימוש ריבונות העם, המבטאת רצון הומוגני.

התנועות הפופוליסטיות בונות ונבנות על הפוליטיקה של המושג "עם". המושג הזה נושא שלוש משמעויות עיקריות: האומה כולה; ה"עמך" (plebs) – העם הטהור, בניגוד לאליטות; או יחידה אתנו-תרבותית הומוגנית. התנועות הפופוליסטיות משתמשות בכל שלוש המשמעויות ועוברות מהאחת לאחרת כאילו מדובר במשמעות אחת. כך אפשר לסמן את האומה כולה, את השכבות העממיות, קבוצה אתנו-תרבותית אקסקלוסיבית מסוימת או שילובים של שלושתן. יש תנועות המדגישות בעיקר את המשמעות השנייה, ואחרות שמדגישות את העם כמסמן של קבוצה אתנו-תרבותית אקסקלוסיבית. העדפת אחת משתי המשמעויות האלו מאפשרת לנו להבדיל בין שתי תת-משפחות פופוליסטיות: פופוליוזם מכיל ופופוליוזם מדיר. הפופוליוזם המכיל מדגיש את משמעות העם כ"עמך" ומהווה אמצעי להכלה חלקית של קבוצה או קבוצות מודרות דרך הטענה "גם אנחנו העם". הפופוליוזם המדיר מדגיש את המשמעות האתנו-תרבותית של המושג, ומהווה אמצעי להגנה על קבוצות חברתיות מסוימות דרך העמקת ההדרה של קבוצה או קבוצות אחרות, בטענה "אנחנו העם, ולא אתם". עם זאת, הן ההכלה הן ההדרה הפופוליסטיות חלקיות תמיד. ההכלה חלקית משום שבדרך כלל תנועות פופוליסטיות אינן משנות לעומק את המבנים המתווים את החלוקה הלא-שווה של כוח ומשאבים, וגם כי התביעה להכלה מתבססת על טיעון פרטיקולרי

"גם אנחנו העם". ההדרה חלקית כי לפחות ברמה הסמלית, לאנטי-אליטיזם המאפיין כל תנועה פופוליסטית יש תפקיד מכיל.

תנועות פופוליסטיות מכילות ומדירות מורכבות משילוב בין קבוצות שונות. הקבוצות השותפות לפרויקט הפוליטי הפופוליסטי מתחברות אליו באמצעות בנייה של שרשרת שקילויות, כפי שטוען לקלאו (Laclau), אך זהויותיהן אינן מקריות, וגם שרשראות השקילויות אינן נבנות באופן מקרי או בכפוף ל"רצון החופשי" של הסוכנים הפרטיקולריים. בעקבות בורדייה, אפשר לראות את הסיכוי לחיבור בין קבוצות מסוימות במסגרת סובייקט קולקטיבי פופוליסטי כפונקציה של הקרבה ביניהן בשדה החברתי.

מול משבר הייצוג, מסחור האזרחות והדה-פוליטיזציה שמאפיינים את העידן הניאו-ליברלי, התנועות הפופוליסטיות הופכות לאמצעי לדה-פוליטיזציה של המדיניות – בעיקר המדיניות הכלכלית. מול האטומיזציה של החברה (מרגרט תאצ'ר אמרה, כזכור, שאין בכלל חברה), התנועות הפופוליסטיות מבקשות להנכיח מחדש את הדמוס כסובייקט קולקטיבי. תהליכים אלו אמנם אינם נטולי סכנות. הסכנות בולטות לעין במקרים של תנועות פופוליסטיות מדירות. אבל אפילו תנועות פופוליסטיות מכילות, שמרחיבות את המרחב הדמוקרטי, יכולות ליפול לפיתויים אוטוריטריים, בשל נטייתן להבין את העם כסובייקט הומוגני.

מקורות

Hayek, Friedrich (1994). *The road to serfdom*. Chicago: University of Chicago Press.

אזרחות כלכלית בישראל בעידן חוק הלאום: המקרה של נשים פלסטיניות

עמליה סער*

המושג "אזרחות כלכלית", הכורך השתתפות אזרחית בעצמאות כלכלית או לפחות ביכולת השתכרות, מייצר לכאורה עבור הפלסטינים הישראלים מסלול עוקף לאום להשתלבות אזרחית. אבחן כאן את הרלוונטיות של המסלול הזה במקרה של נשים המשתייכות לשני מיקומים מעמדיים: מעוטות הכנסה והשכלה, ונשות פרופסיה במקצועות יוקרתיים ומכניסים (סער ויונס, 2019; Sa'ar, 2016). אתמקד באינטראקציה שבין רעיון העבודה בשכר כנתיב להשתתפות דמוקרטית ובין שלושה מבנים מצטלבים של כוח: מגדר, מעמד ולאום.

מאז שנות התשעים, הפיצול בין הכלה להדרה כלפי האזרחים הפלסטינים הולך ומתקטב. מצד אחד הם סובלים משיעורים גבוהים מאוד של אלימות קהילתית ומשטרית, משיעורי עוני גבוהים, מתת-פיתוח קשה של תשתיות ותעסוקה באזורי מגוריהם, ומחקיקה דרקונית שנועדה לפחת את מעמדם האזרחי. מצד שני, אותן הממשלות האחריות לכל אלה גם מובילות מדיניות של הכלה כלכלית ומקצות תקציבים ייעודיים נדיבים לפיתוח, להנגשת השכלה גבוהה ולשילוב תעסוקתי. במילים אחרות, המסר הוא אזרחות כלכלית שאינה מאתגרת את האופי הלאומי-גזעני-אקסקלוסיבי של המדינה.

בהקשר המגדרי, השתתפות כלכלית מוגברת של נשים כרוכה בתקנון של תסריט הנשיות הראויה. התסריט הקלאסי של החוזה המגדרי הפלסטיני מטיל על הגברים את האחריות הראשונית על ייצור הכנסת המזומנים, ועל הנשים – את האחריות לעבודה הטיפול והיחסים המשפחתיים, לצד עבודה יצרנית שרובה מכוונת לצריכה פנימית של משק הבית. תסריט זה בצורתו האידיאלית חל כיום על מעגלים הולכים וקטנים באוכלוסייה, משום שייצור לצריכה עצמית הולך ומצטמצם בעקבות השתלטות השוק הקפיטליסטי על כלכלת הקיום הביתית, ומשום שהמשכורות של רוב הגברים אינן מאפשרות להם לשמש מפרנסים יחידים. ועדיין, במשקי בית בקצה הנמוך של הסקאלה המעמדית, שמסתמכים בעיקר על כלכלת המובלעת, לנשים יש תרומה כלכלית חשובה דרך מגוון פעולות שחוסכות הוצאה: ייצור עצמי של שירותים ומוצרים, עסקות ברטר, קניות בהקפה ועוד. בר בכך, נשים אלו נכנסות ויוצאות לשוק העבודה בשכר במהלך חייהן הבוגרים, ובדרך כלל עובדות בעבודות חלקיות, מזדמנות או ארעיות ללא ביטחון תעסוקתי ותנאים סוציאליים ראויים. הכניסות והיציאות הללו, המניבות משכורות נמוכות ואף נמוכות מאוד, מסייעות בהוצאות חריגות ומצבי חירום. בה בעת, לנשים פלסטיניות בקצה הנמוך של הסקאלה המעמדית לא משתלם להשתלב באופן קבוע בשוק העבודה הרשמי, משום שהמשכורות הנמוכות ותנאי ההעסקה הגרועים אינם מפצים את משקי הבית שלהן על אובדן הזמן שיכלו להשקיע בעבודה שחוסכת הוצאות. יתר על כן, השתלבות קבע כזאת מאיימת לשמוט את השטיח מתחת להסדר הישן הפוטר אותן

* החוג לאנתרופולוגיה, אוניברסיטת חיפה

מאחריות על פרנסת המשפחה. אמנם בפועל כן מופעל עליהן לחץ לעבוד בשכר, הן כדי להשלים את הכנסתם של הגברים הן כנתיב להתפתחות אישית וחברתית. אך עם זאת, נשים מבינות הבנה פרקטית שכניסתן לתפקיד של מפרנסות משנה את החוזה המגדרי לרעתן, משום שהן מאבדות את הזכות לביטחון כלכלי בחסות הבעל מבלי ששוק העבודה יאפשר להן עצמאות כלכלית בלעדיו (Sa'ar, 2017).

המקרה של נשים משכילות הוא שונה. סטטיסטית, לפלסטיניות משכילות יש סיכוי גבוה להיות מועסקות ורמות השכר שלהן גבוהות משמעותית מאלה של הנשים בקטגוריה הקודמת (Kraus & Yonay, 2018). גם בקרבן אמנם יש עדיין מקרים רבים של אי-הלימה בין רמת ההשכלה ותוכן ההשכלה ובין העיסוק בפועל, וכמעט כולן ממשיכות להיות חשופות לאפליה בוטה בשכר. ועדיין, לנשים פרופסיונליות יש יתרון יחסי למרות האפליה בשכר בתוך כל ענף, משום שהן בכל זאת מרוויחות מעל הממוצע של נשים פלסטיניות. מכיוון שהן מבלות זמן רב מחוץ לכלכלת המובלעת הן אמנם חשופות לגזענות ולסכיבות עבודה אגרסיביות ותחרותיות, אך גם להזדמנויות לשכלול ההון התרבותי והחברתי שלהן, לגיוון הרשת החברתית, ולאפשרויות השכלה ומוביליות בארץ ובחו"ל. ולצד זאת, ההכנסה המשפחתית הגבוהה יחסית מאפשרת לרובן דרגה גבוהה יותר של מותרות צריכה ופנאי.

לנשים מפרופיל כזה, הנתיב של אזרחות כלכלית נראה מבטיח הרבה יותר. במטריצה של מגדר, לאום ומעמד, החיבור בין נשיותן לעבודה בשכר שונה מאשר אצל נשים מעוטות הכנסה. מבחינתן העבודה בשכר אינה רק לגיטימית אלא מתבקשת. אישה משכילה ממעמד בינוני מצופה לעבוד מחוץ לבית, הן בשביל המשכורת (Stier, 2013), הן בשביל המימוש העצמי והן כפרקטיקה של אימהות – אם עובדת היא אם שנותנת לילדיה דוגמה ראויה. בה בשעה ממשיך להתקיים מתח לגבי המשך והאינטנסיביות של היעדרותן מהבית. האיום להפוך ל"אימא רעה" או ל"רעה לא טובה דיה" ממשיך לנשוף בעורפן והן נדרשות להפגין שוב ושוב שהן יודעות לשמור על איזון, שאינן הופכות לגברים, שהן אינן מוותרות על הגברים ושאינן שואפות להסתדר בלעדיהם. במילים אחרות, למרות שהן קרובות הרבה יותר מהנשים מעוטות הכנסה לגילום המודל של נשיות מודרנית ומתוחכמת, מימוש המודל נותר פגיע. בצד הסטיגמה האמורה של אימהות ורעיות רעות, גם סביבת העבודה מייצרת מסרים כפולים והרבה אמביוולנטיות על רקע תסריט הדומיננטיות היהודית (סער ויונס, 2019).

בחירת רעיון האזרחות הכלכלית בישראל בממשק המורכב של מגדר, מעמד ולאום מעלה שתרגום הרעיון המופשט להזדמנויות קונקרטיות קורה כחלק מתהליך אינטימי ומתמשך של כינון סובייקט, שבו תסריטי תרבות מתכללים מיקומים חברתיים מורכבים ומייצרים הבנה אינטואיטיבית של גבולות הזכאות וההזדמנויות. בתוך התנאים הקשיחים של מדינה אתנוקרטית, השתלבות בדרגים הפריבילגיים יותר של שוק העבודה מאפשרת לפלסטינים להרחיב את הזכאות האזרחית שלהם מעבר לרמה הנומינלית, מה שלא בהכרח מתקיים בקרב הרוב שנותן לכוד בעבודות בשכר נמוך ובתנאים גרועים. אך גם במקרה הפריבילגי, מרכיב הלאום מציב גבול ברור להיקף ההשתתפות הכלכלית ולמידה שבה אפשר להמירה בהשתתפות נינוחה ובטוחה במרחבים אזרחיים.

מקורות

סער, עמליה, והואזן יונס (2019). גיוון: נשים פלסטיניות בישראל בעיסוקים יוקרתיים. כתב יד שנמסר לפרסום.

Kraus, Vered, & Yuval P. Yonay (2018). *Facing barriers: Palestinian women in a Jewish-dominated labor market*. Cambridge: Cambridge University Press.

Sa'ar, Amalia (2016). *Economic citizenship: Neoliberal paradoxes of empowerment*. New York and Oxford: Berghahn Books.

——— (2017). The gender contract under neoliberalism: Palestinian Israeli women's labor force participation. *Feminist Economics*, 23(1), 54–76.

Stier, Haya (2013). Changing earnings composition in Israeli-Palestinian households: The emergence of the dual-earner family. In Nabil Khattab and Sami Miaari (Eds.), *Palestinians in the Israeli labor market* (pp. 111–130). New York: Palgrave Macmillan.

מסחור האזרחות כמגמה גלובלית

יוסי הרפז*

בשלושת העשורים האחרונים חלו שינויים דרמטיים במבנה האזרחות, הסטטוס החוקי שקושר את הפרט למדינת הלאום. בספר העתיד להתפרסם השנה, *Citizenship 2.0: Dual nationality as a global asset* (Harpaz, 2019a), אני חוקר את ההשלכות הסוציולוגיות של שינויים אלו ואת האופן שבו הם מארגנים מחדש שייכות למדינה, זהות לאומית ומבנים של אי-שוויון גלובלי.

אחד השינויים הבולטים הוא הלגיטימציה הגוברת לאזרחות כפולה. לאורך המאה ה-19 וה-20 מדינות תבעו מאזרחיהן נאמנות בלעדית, ושיללו את אזרחותם של מי שרכשו אזרחות נוספת או היגרו לזמן ממושך (Spiro, 1997). מאז שנות התשעים חלה נסיגה גורפת מגורמה זו. בשנת 1990 פחות משליש ממדינות אירופה, אמריקה הצפונית והדרומית, אוסטרליה וניו זילנד התיירו ריבוי אזרחיות; אולם מאז שינו רבות מהמדינות את חוקיהן, ובשנת 2016 יותר מ-80% ממדינות אלו התיירו לאזרחיהן להחזיק באזרחות נוספת (Harpaz & Harpaz, 2019b; Mateos, 2019).¹ שינויים אלו מבטאים את ויתורן הגורף של מדינות אלו על התביעה לנאמנות בלעדית.

לצד זאת, מסתמן שינוי נוסף: הממד הטריטוריאלי באזרחות מאבד ממשקלו. שתי ההתפתחויות קשורות בקשר הדוק. רק מיעוט קטן מקרב בעלי האזרחות הכפולה חי בשתי מדינות; רובם חיים במדינה אחת, אך מחזיקים גם באזרחות של מדינה נוספת. עלייתה של האזרחות הכפולה כרוכה, אם כן, בעלייתה של האזרחות הלא-טריטוריאלית. מדינות אינן שוללות עוד אזרחות ממי שהיגרו מהן, והן מייחסות כיום חשיבות רבה יותר לאזרחיהן החיים מחוץ למולדת. אחד הביטויים לכך הוא הנטייה הגוברת לאפשר לאזרחים החיים בחו"ל להצביע בבחירות במדינה שאינם חיים בה (Anderson, 1998, chapter 3; Ellis, Navarro, 2007; Gamlen, 2008; Morales, Gratschew, & Braun, 2007).

עם הלגיטימציה של אזרחות כפולה ולא-טריטוריאלית, מדינות רבות החלו להציע נתיבים חדשים המאפשרים לזרים להפוך לאזרחים מבלי שיידרשו להתיישב במדינה או לוותר על אזרחותם הקודמת. מדינות אירופיות כמו איטליה, ספרד או הונגריה מציעות אזרחות כפולה למי שיכול להוכיח כי מוצאו ממדינות אלו. שלושת-רבעי מיליון ארגנטינאים וברזילאים קיבלו אזרחות איטלקית הודות לשורשיהם האיטלקיים, וקרוב למיליון מאזרחי רומניה, סרביה ואוקראינה קיבלו אזרחות כפולה מהונגריה על בסיס מוצאם ההונגרי (Harpaz, 2019a). נתיב שני מבוסס על השקעה כספית: מדינות רבות מציעות אזרחות או תושבות תמורת השקעה בעסק במדינה, רכישת נדל"ן או אף תשלום ישיר. העלויות מתחילות ב-100,000-250,000 דולר עבור דרכון של מדינות אי בים הקריבי, כמו גרנדה

* החוג לסוציולוגיה ואנתרופולוגיה, אוניברסיטת תל אביב

¹ ישראל היא מקרה חריג: כבר בחוק האזרחות ב-1952 הותרה במפורש אזרחות כפולה (Harpaz & Herzog, 2018).

ודומיניקה, ומגיעות ל-2 מיליון אירו ויותר עבור אזרחות במדינות החברות באיחוד האירופי, כמו קפריסין או אוסטרליה (Myers, 2016; Surak, 2016).

בכל המקרים האלה, כוח המשיכה של האזרחות הנוספת נובע מהפערים העצומים בערכן הפרקטי של אזרחויות ממדינות שונות. אזרחות היא המפתח לאי-שוויון גלובלי, ואזרחות ממדינה עשירה (כמו ארצות הברית או גרמניה) מקנה יתרונות כבירים לעומת אזרחות ממדינות מפותחות פחות. יתרונות אלו נוגעים לכל תחומי החיים: רמת חיים, זכויות פוליטיות, ביטחון אישי ואפילו חופש תנועה גלובלי. כך צמחה התופעה של "אזרחות משלימה" (compensatory citizenship): פרטים במדינות אמריקה הלטינית, מזרח אירופה, ישראל ומדינות נוספות משתמשים במגוון אסטרטגיות כדי לרכוש אזרחות שניה ממדינות האיחוד האירופי או מארצות הברית או קנדה. אזרחות משלימה מסוג זה בדרך כלל אינה מובילה להגירה אלא משמשת כתעודת ביטוח, כמקור להזדמנויות ולחופש תנועה גלובלי ואף כסמל סטטוס (Harpaz, 2019b).

במסגרת שינויים אלו מתגבשות ברחבי העולם תפיסות חדשות של אזרחות, וצומחות מגמות שאפשר לתארן כאינסטרומנטליזציה ומסחר. אינסטרומנטליזציה פירושה התייחסות לאזרחות מתוך צמצומה לתועלת הפרקטית שלה וניתוקה ממשמעותה כמסמן זהות לאומית. לדוגמה, יותר מ-120,000 ישראלים מחזיקים כיום אזרחות כפולה מגרמניה, אולם בראיונות עם ישראלים בעלי אזרחות כפולה ממדינות אירופה הם הגדירו עצמם כ-"100% ישראלים" אשר מחזיקים במקרה גם ב"דרכון אירופי" (הרפז, 2012). הביטוי "דרכון אירופי" משמש לטשטוש הזיקה למדינה ספציפית – למשל גרמניה או פולין – וכן להימנעות מהשימוש במילה "אזרחות", אשר מרמזת על קשר עמוק ומחייב. חוקרים תיארו מקרים נוספים של רכישת אזרחות ללא קשר רגשי או עניין עמוק במדינה מעניקת האזרחות: ארגוניסטים שסביהם היגרו מאיטליה מבקשים אזרחות ממדינת מוצאם אף שהקשר אליה היטשטש במרוצת הזמן (Cook-Martin, 2013); אזרחי מקדוניה מצהירים שהם מזדהים כבולגרים כדי לזכות באזרחות מבולגריה השכנה, החברה באיחוד האירופי (Neofotistos, 2009); נשים מהמעמד הגבוה במדינות כמו מקסיקו, טורקיה או סין נוסעות לארצות הברית כדי ללדת שם ילדים ולהבטיח להם אזרחות אמריקאית, וחוזרות לארצותיהן מיד לאחר הלידה ("תיירות לידה") (Balta & Altan-Olcay, 2016; Harpaz, 2019a).

מסחר (קומודיפיקציה) פירושו הנטייה הגוברת להתייחס לאזרחות כאל סחורה או נכס. מלבד המניעים הכלכליים-אינסטרומנטליים לקבלת אזרחות שתוארו לעיל, היבט נוסף של מסחר נוגע להצדקת הזכאות לאזרחות. מבקשי אזרחות משלימה בדרך כלל אינם תופסים את זכאותם לאזרחות כמבוססת על מאפיינים מסורתיים כמו זהות לאומית, מקום מגורים או שותפות אזרחית. במקום זאת, הם מציגים הצדקות מתחום הרכוש. כאשר ישראלים מבקשים אזרחות גרמנית או פולנית, הם רואים זאת כדרישה לקבלת פיצוי (restitution): האזרחות נתפסת כנכס שהיה בבעלות משפחתם בעבר וכעת הם תובעים את השבתו. מקסיקנים ממעמד גבוה שבוחרים ללדת בארצות הברית הצדיקו את זכות ילדיהם לאזרחות אמריקאית באמצעות תרומתם הכלכלית לארצות הברית כתיירים וכצרכנים, והדגישו שלעולם לא יבקשו שירותי רווחה (Harpaz, 2019a). הדוגמה הקיצונית ביותר של מסחר האזרחות היא צמיחתן של תוכניות המציעות אזרחות תמורת השקעה כספית, כפי שנעשה בקפריסין או

בגרנדה. גם כאשר הבסיס לאזרחות הוא מוצא או מקום לידה, ההיגיון הכלכלי-אינסטרומנטלי הוא ההיגיון הדומיננטי שמנחה את מבקשי האזרחות. השינוי ביחסן של מדינות לאזרחות כפולה עשוי להישמע כמהלך טכני בעיקרו הנוגע למעטים בלבד. אולם בחינת השלכותיו של שינוי זה מעידה כי מדובר בתמורה רחבה אשר יצרה מבנה הזדמנויות חדש עבור מיליוני אנשים ברחבי העולם ותרמה לשינוי במשמעותן של השייכות למדינה ושל הזהות הלאומית. אפשר לומר כי האזרחות משתנה מ- ascribed status, כלומר סטטוס שנקבע באופן שרירותי ונוקשה והפרט אינו יכול לשנותו, למעין achieved status, כלומר סטטוס גמיש שתלוי במאמציו של הפרט ובהישגיו.

מקורות

- הרפז, יוסי (2012). "ישראלים עם אופציה": הביקוש לדרכון אירופאי בישראל — אזרחות כפולה כירושה משפחתית וכסמל סטטוס. *מגמות*, מח(3-4), 626-655.
- Anderson, Benedict (1998). *The spectre of comparisons: Nationalism, Southeast Asia and the world*. London and New York: Verso.
- Balta, Evren, & Özlem Altan-Olcay (2016). Strategic citizens of America: Transnational inequalities and transformation of citizenship. *Ethnic and Racial Studies*, 39(6), 939-957.
- Cook-Martin, David (2013). *The scramble for citizens: Dual nationality and state competition for immigrants*. Stanford, CA: Stanford University Press.
- Ellis, Andrew, Carlos Navarro, Isabel Morales, Maria Gratschew, & Nadja Braun (2007). *Voting from abroad: The International IDEA handbook*. Stockholm and Mexico: International Institute for Democracy and Electoral Assistance.
- Gamlen, Alan (2008). The emigration state and the modern geopolitical imagination. *Political Geography*, 27(8), 840-856.
- Harpaz, Yossi (2019a). *Citizenship 2.0: Dual nationality as a global asset*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- (2019b). Compensatory citizenship: Dual nationality as a strategy of global upward mobility. *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 45(6), 897-916.
- Harpaz, Yossi, & Ben Herzog (2018). *Report on citizenship law: Israel*. GLOBALCIT. Retrieved March 11, 2019.
- Harpaz, Yossi, & Pablo Mateos (2019). Strategic citizenship: Negotiating membership in the age of dual nationality. *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 45(6), 843-857.
- Myers, Joe (2016, July 28). Countries where you can buy citizenship. *World Economic Forum*. Retrieved March 11, 2019.
- Neofotistos, Vasiliki (2009). Bulgarian passports, Macedonian identity. *Anthropology Today*, 25(4), 19-22.

- Spiro, Peter J. (1997). Dual nationality and the meaning of citizenship. *Immigration & Nationality Law Review*, 46(4), 1412–1485.
- Surak, Kristin (2016). Global citizenship 2.0: The growth of citizenship by investment programs. Investment Migration working papers. Retrieved March 11, 2019.

בנייתו של הומו פיננסיוס: מוסכמות, רגשות ומוסר בחינוך הפיננסי

דניאל ממן, * זאב רוזנהק**

תקציר. האינדיבידואליזציה, ההפרטה וההשווקה (marketization) של ניהול סיכונים הם מאפיינים מכוננים של הקפיטליזם הפיננסי. בתנאים אלו, היחיד נדרש לנהל סיכונים כלכליים וחברתיים ולהבטיח את רווחתו באמצעות השתתפותו בשוק המוצרים והשירותים הפיננסיים. תוכניות לחינוך פיננסי ממלאות תפקיד חשוב בניסוח ובהפצת המודל של הסובייקט הרצוי בשוק זה – הומו פיננסיוס. מאמר זה מציג ניתוח של מגוון רחב של תוכניות חינוך פיננסי המופעלות על ידי ארגונים מדינתיים ולא-מדינתיים בישראל, ובווחן כיצד הן מגדירות, מסבירות ומצדיקות התנהגות פיננסית נאותה ואת מאפייני הסובייקט שעומדים ביסודה. מהניתוח עולה שלצורך זה התוכניות משתמשות בשלושה מכשירים דיסקורסיביים מרכזיים: מוסכמות, רגשות וציוויים מוסריים. השימוש במכשירים דיסקורסיביים אלו מסייע לכוון ולהדק את החיבור שבין עמדות הסובייקט הרצויות ובין האינדיבידואליזציה, ההפרטה וההשווקה של ניהול סיכונים כלכליים. פרויקט החינוך והאוריינות הפיננסית מתגלה כבעל משמעות פוליטית יסודית ורחבה הרבה מעבר להעברת מידע והנחלת מיומנויות טכניות לאוכלוסייה. זהו פרויקט פוליטי שמבקש ללמד את האוכלוסייה הכללית "להיות" סובייקט פיננסי המאופיין בנטיות קוגניטיביות, רגשיות ומוסריות מסוימות, וכך הוא תורם לנרמול הלוגיקה הרעיונית והמוסדית של הפיננסיאליזציה של חיי היומיום.

מילות מפתח: חינוך פיננסי, פיננסיאליזציה של חיי היומיום, סיכונים, מוסכמות, רגשות, מורליזציה

* המחלקה לסוציולוגיה ואנתרופולוגיה, אוניברסיטת בן-גוריון בנגב

** המחלקה לסוציולוגיה, למדע המדינה ולתקשורת, האוניברסיטה הפתוחה

מחקר זה נתמך על ידי מענק של רשות המחקר של האוניברסיטה הפתוחה ומענק מס' 597/17 של הקרן הלאומית למדע. תודתנו לנעה זרקא שסייעה לנו באיסופו ובארגונו של החומר האמפירי. אנו מבקשים להודות גם לסוקרים ולסוקרות של המאמר על הקריאה המעמיקה, ההערות וההצעות המועילות.

מבוא

האינדיבידואליזציה, ההפרטה וההשווקה (marketization) של סיכונים כלכליים וחברתיים והטלת האחריות לניהולם על היחיד הם מאפייני יסוד של הקפיטליזם הפיננסי. סיכונים מסוגים שונים במגוון תחומים, כגון פנסיה, תעסוקה, בריאות ודירור, מועברים מן המדינה ומגופים ציבוריים אל היחיד, והוא מוגדר כאחראי הבלעדי למצבו הפיננסי הנוכחי והעתיד. בתנאים אלו, הפרט נדרש לפנות אל השוק ולרכוש מידיהן של חברות עסקיות מוצרים ושירותים פיננסיים כגון ביטוחים, אשראי ומכשירי חיסכון והשקעה, שישמשו אותו כאמצעי העיקרי להגן על עצמו מפני סיכונים ואי-ודאויות במהלך חייו. כך, רווחתו, ביטחונו ועצמאותו הכלכלית מוצגים כגורמים התלויים בהחלטותיו הפיננסיות (Langley, 2008; O'Malley, 2015). כחלק מהתהליכים האלה של הפיננסיאליזציה של חיי היומיום, צומחות ומתמסדות פרקטיקות שמיועדות להתוות מודל חדש של סובייקט רצוי – ההומו פיננסיוס: שחקן שמצויד בנטיות (dispositions) ובמאפיינים הקוגניטיביים, הרגשיים והמוסריים הנחוצים להשתתפות פעילה, שקולה ויעילה בזירה הפיננסית, שתשמש אותו כאמצעי עיקרי לניהול סיכונים כלכליים. זהו הסובייקט שאפשר להטיל עליו אחריות למצבו הפיננסי.

בשנים האחרונות הופיעו והתפתחו מושגים של אוריינות פיננסית ופרקטיקות נלוות של חינוך פיננסי, ומהם התגבש שדה מוסדי ודיסקורסיבי שבו שחקנים שונים מנסחים ומפיצים את המאפיינים ואת עקרונות הפעולה המכוננים את השחקן הפיננסי הראוי. מושגים ופרקטיקות של אוריינות וחינוך פיננסי לא נועדו רק להעביר לכלל האוכלוסייה מידע וידע טכני על עניינים פיננסיים. הם מהווים רכיב יסוד בפרויקט פוליטי-תרבותי רחב שעניינו הגדרת עמדות סובייקט (subjectivities) והצגתן של נטיות מסוימות כאילו הן מונחות ביסוד ההבנות וההתנהגויות הפיננסיות הנאותות של יחידים שלוקחים אחריות על מצבם ועתידם. לפיכך, שדה החינוך לאוריינות פיננסית, שפועלים בו שחקנים מדינתיים ולא-מדינתיים גם יחד, ממלא תפקיד חשוב בניסוח ובהפצה של מודל הסובייקט הרצוי בעידן של קפיטליזם פיננסי, ובדרך זו הוא תורם לקידום ולנרמול הפיננסיאליזציה של חיי היומיום.

במאמר זה אנו בוחנים תוכניות לחינוך פיננסי המופעלות על ידי סוכנויות מדינתיות וארגונים לא-מדינתיים בישראל, ומתמקדים באופנים שבהם התוכניות הללו מגדירות, מסבירות ומצדיקות התנהגות פיננסית נאותה ואת המאפיינים האישיים העומדים ביסודה. מן הניתוח עולה שתוכניות לחינוך פיננסי מגייסות שלושה מכשירים דיסקורסיביים בסיסיים ומשתמשות בהם כדי לנסח ולהפיץ את מודל הסובייקט הפיננסי הרצוי: מוסכמות (conventions), רגשות, וציוויים מוסריים. התוכניות לחינוך פיננסי מציגות שורה של מוסכמות ביחס לדרך הפעולה של השווקים הפיננסיים, כדי לכוון את היחיד לדמיין ולחוות את העולם הפיננסי כזירה שבה מחשבים ומנהלים סיכונים ולא כזירה המבוססת על אי-ודאות. ההתייחסות לרגשות וקישורם לפעולות ולמצבים פיננסיים שונים משמשים אמצעי לעצב את האופן שבו היחיד מדמיין עתידים אפשריים ולהניע אותו לנקוט פעולות פיננסיות שהתוכניות מציגות אותן כנאותות וכאחראיות בהווה. הגיוס של ציוויים מוסריים מעניק משמעות מוסרית להתנהגות הפיננסית של היחיד ולעניינים פיננסיים בכלל, וכך הוא מחבר את העולם הפיננסי אל עולם העקרונות המוסריים. השימוש במכשירים דיסקורסיביים אלו מסייע לכוון ולהדק את החיבור שבין עמדות סובייקט רצויות ובין תהליכי ההפרטה

וההשוואה של ניהול הסיכונים הכלכליים, וכך הוא תורם לנרמול הלוגיקה הרעיונית והמוסדית של הפיננסיאליזציה ולהחדרתה לחיי היומיום של כלל האוכלוסייה. הפרק הבא מציג את נקודת המבט האנליטית שעומדת ביסוד הניתוח האמפירי של התוכניות לחינוך פיננסי בישראל. בפרק אנו דנים בתהליכים הפוליטיים-תרבותיים שבמסגרתם מובנות עמדות סובייקט רצויות בקפיטליזם הפיננסי ומתארים את הצמיחה של השדה המוסדי והדיסקורסיבי של אוריינות וחינוך פיננסיים, שהם מרכיב חשוב בתהליכים אלו. בהמשך אנו מציגים את הניתוח האמפירי עצמו, ושם אנו דנים בהרחבה בשלושת המכשירים הדיסקורסיביים שהוזכרו כאן ובתרומתם לנרמול הפיננסיאליזציה של חיי היומיום. הצגת הניתוח מאורגנת על בסיס שלוש תמות מרכזיות: הפיכתה של אי-ודאות למצב המאפשר ניהול סיכונים באמצעות שימוש במוסכמות, עיצוב דימיון העתיד והנעה לפעולה באמצעות רגשות, והענקת משמעות מוסרית לזירה הפיננסית באמצעות השימוש במונחים מוסריים להגדרת הפעולה הפיננסית הראויה ותכונות האישיות שעומדות ביסודה. בפרק הסיכום אנו דנים בחשיבות השדה המוסדי של אוריינות וחינוך פיננסיים בכלכלה הפוליטי-תרבותית ובתרומתו לפיננסיאליזציה של חיי היומיום ולנרמולה.

הפיננסיאליזציה של חיי היומיום והכלכלה הפוליטי-תרבותית של החינוך הפיננסי

תהליך הפיננסיאליזציה הוא אחד ממאפייני היסוד של הקפיטליזם העכשווי. תהליך זה מתבטא בעלייה דרסטית בחשיבות ובכוח ההשפעה של שחקנים, לוגיקות מוסדיות ועקרונות פעולה פיננסיים בכלכלה, הן ברמה הגלובלית הן ברמה של הכלכלות הלאומיות. הפעילות הפיננסית הפכה למקור עיקרי להצבר הון, שיקולים פיננסיים הפכו לגורם מרכזי בהחלטות של שחקנים כלכליים בעלי עוצמה, ומגמות ותנאים בשווקים הפיננסיים הפכו לגורם מכריע בקביעתם של תנאים כלכליים עבור מדינות ופירמות (Epstein, 2005). זאת ועוד, העלייה בחשיבות הזירה הפיננסית באה לידי ביטוי גם בחיי כלל האוכלוסייה, שמוצאת את עצמה במצב שבו לוגיקות ותהליכים פיננסיים הם גורמים מכריעים בקביעת מצבו הכלכלי של הקולקטיב ושל היחיד. כמו כן, כיום נדרש הציבור הרבה יותר מאשר בעבר להשתתף בזירה הפיננסית ולהבטיח את רווחתו ואת ביטחונו הכלכלי-חברתי באמצעות שימוש במכשירים ובשירותים פיננסיים כמו פוליסות ביטוח, אשראי ומוצרים פיננסיים לחיסכון ולהשקעה. תהליך הפיננסיאליזציה מעצב אפוא מחדש לא רק את דפוסי הפעולה של מדינות ותאגידים, אלא גם את חיי היומיום של האוכלוסייה כולה. בתנאים אלו, חלקים נרחבים ביותר של האוכלוסייה משולבים באופן אינטנסיבי, במישורין או בעקיפין, במעגלים פיננסיים של זרימת הון והצבר הון – כמבוטחים, כבעלי חוב, כחוסכים וכמשקיעים (אילון, 2016; Davis & Kim, 2015; Van der Zwan, 2014).

בשנים האחרונות חוקרים עומדים על כך שתהליך הפיננסיאליזציה אינו מסתכם בתמורה ברמה המקרו-מוסדית במבנה הכלכלה וביחסי מדינה-כלכלה. כפי שעולה ממחקרים העוסקים בפיננסיאליזציה של חיי היומיום, לוגיקות מוסדיות ורעיוניות של הפעולה הפיננסית מתפשטות לתחומי חיים רחבים ומובילות לצמיחה ולמיסוד של עמדות סובייקט,

נטיות ופרקטיקות פעולה חדשות בקרב חלק גדול מהאוכלוסייה הכללית (Martin, 2002). ספרות מחקר זו מדגישה את הקשרים בין הרמה המקרו-מוסדית של הכלכלה הפוליטית ובין מערך הנטיות והפרקטיקות של סובייקטים בחיי היומיום, ובוחנת כיצד אופני פעולה מסוימים מובנים כחיוניים ליחיד המבקש לנווט את דרכו בהצלחה בעולם הניאו-ליברלי. מחקרים אלו בוחנים את טכנולוגיות הממשליות (technologies of governance) השונות שבאמצעותן מודל הסובייקט הניאו-ליברלי הרצוי מנוסח, מופץ ומוטמע בקרב יחידים (ראו למשל Aitken, 2007; Dardot & Laval, 2013; Langley, 2008).

הטלת האחריות על היחיד (responsibilization) עומדת ביסוד הטכנולוגיות שבאמצעותן מוכנות עמדות סובייקט ניאו-ליברליות. הסובייקט הרצוי שפרקטיקות אלו מבקשות לייצר מוגדר על ידי החברה כאחראי הבלעדי לתוצאות מעשיו ובחירותיו, ויתרה מזו – מצופה ממנו לראות את עצמו ככזה. הטלת האחריות על היחיד נשענת על הנחת היסוד כי הסובייקט הוא סוכן מוסרי שיש לו את היכולת לבחור בחירות באופן עצמאי ומושכל (O'Malley, 2008; Roth, 2010; Shamir, 2004). תהליך הטלת האחריות וההנחה המונחת ביסודו בולטים במיוחד בתחום ההתנהגות הפיננסית של היחיד, שכן מצבו הפיננסי וסיכוייו העתידיים מוכנים כתוצאה ישירה של בחירותיו האוטונומיות. הרעיון שהיחיד נושא במלוא האחריות להחלטות הפיננסיות שקובעות את מצבו הכלכלי נקשר במהודק לאינדיבידואליזציה, להפרטה ולהשווקה של ניהול סיכונים ברמה המקרו-מוסדית (Carruthers, 2015; Hacker, 2008), והחיבור הזה פועל כמרכיב מפתח בכלכלה הפוליטית-תרבותית של הפיננסיאליזציה הניאו-ליברלית (Sum & Jessop, 2013). במשטר הניאו-ליברלי, היכולת לפעול כסובייקט פיננסי אחראי ויעיל נחשבת תנאי הכרחי לתפקוד ראוי ומלא בחברה.

תהליך הטלת האחריות על היחיד כרוך בניסוח ובהפצה של מודל של שחקן שיכול להשתתף בעולם הפיננסי (כמשקיע, כחוסך, כלווה, וכמבוטח), מפעיל שיקול דעת ומשמעת עצמית, ויש לו את המאפיינים והיכולות שנחוצים לשם ניהול סיכונים יעיל (Langley, 2008, 2014). מגוון רחב של סוכנויות מדינתיות וארגונים לא-מדינתיים עוסקים בהתוויית מאפייני היסוד הללו ובהפצתם, ומתוך כך הם מגדירים מודל של שחקן בקיא ומוכשר בעניינים פיננסיים. זה ההקשר הרחב שבו יש להבין את צמיחת השדה המוסדי והדיסקורסיבי של אוריינות וחינוך פיננסיים.

מאז סוף שנות התשעים של המאה ה-20 צומח ומתגבש שדה טרנס-לאומי דיסקורסיבי ומוסדי שמייצר ומפיץ ידע, תבניות מוסדיות ופרקטיקות ארגוניות הנוגעים לאוריינות פיננסית ולחינוך פיננסי. ארגונים בינלאומיים, מדינתיים, ציבוריים ופרטיים מקדמים את רעיון "האוריינות הפיננסית" כדי להפיץ ידע, מיומנויות, ערכים, מוטיבציות ונטיות התנהגותיות הנתפסים כעומדים ביסוד ההתנהגות הפיננסית הנאותה והאחראית של היחיד. הארגון לשיתוף פעולה ופיתוח כלכלי (OECD), שהוא הארגון הבינלאומי המוביל בתחום האוריינות והחינוך הפיננסי, גיבש מסגרת רעיונית אשר מדגישה את חשיבותה של האוריינות הפיננסית ליחידים ולחברות. במסגרת זו, המקובלת על רוב השחקנים בשדה, מוצגת האוריינות הפיננסית ככישור חיים חיוני שיש לטפחו לאורך כל מהלך חייו של היחיד, ואילו רמות נמוכות של מיומנויות וידע פיננסיים מוצגות כחיסרון שגובה מחיר כבד ולעיתים בלתי הפיך מיחידים וממשפחות. זאת ועוד, בהתבסס על ההנחה שהתפקוד התקין של השווקים נשען על הפעולה הרציונלית ומבוססת המידע של השחקנים, הארגונים המובילים בשדה

מדגישים כי להיעדר אוריינות פיננסית בקרב האוכלוסייה יש השפעות שליליות חשובות על השווקים הפיננסיים, על המערכת הכלכלית ועל החברה בכלל (Grifoni & Messy, 2012; OECD/INFE, 2012). לפיכך, במדינות רבות ארגונים מדינתיים ולא-מדינתיים מפתחים ומפעילים פעילויות שמיועדות לטפח את האוריינות הפיננסית בקרב האוכלוסייה.

מחקרים שנערכו בשנים האחרונות בוחנים פרקטיקות דיסקורסיביות וארגוניות בתוך שדה האוריינות והחינוך הפיננסיים. בהתבססם על גישת הממשליות של פוקו, הם מנתחים אותן כטכנולוגיה של העצמי שתואמת לפיננסיאליזציה של הכלכלה ברמה המקרו-מוסדית (ראו למשל Ohlsson, 2012; Marron, 2014; Arthur, 2012). מחקרים אלו מדגישים את חשיבותו הפוליטית-תרבותית הרחבה של פרויקט האוריינות הפיננסית ומראים שהוא אינו עוסק רק בהפצת מידע וידע טכני על עניינים פיננסיים, אלא חותר להשיג מטרה רחבה ויסודית יותר: ניסוח והפצה של מאפייניו המכוננים של הסובייקט הפיננסי הרצוי, וקביעה כי מאפיינים אלו נחוצים לניהול אחראי ויעיל של חיי היחיד. תכליתו העיקרית של הפרויקט היא לשנות מן היסוד את ההבנות ודפוסי הפעולה של היחיד בזירה הפיננסית ולאפשר לו ליטול אחריות על ניהול הסיכונים הכלכליים בהווה ובעתיד, לאורך כל מהלך חייו (OECD/INFE, 2012).

בהתאם לתכלית זו, הפרקטיקות בשדה האוריינות הפיננסית מתוות אופני התנהגות המתאימים לדרישות של ההתנהלות הפיננסית הרצויה ושל הנטיות שעומדות ביסודם. במילים אחרות, אוריינות וחינוך פיננסיים נועדו לכונן את ההומו פיננסיס: הסובייקט שמצויד ביכולת לנהל סיכונים אינדיבידואליים באופן אחראי באמצעות השימוש במוצרים ובשירותים פיננסיים. כינונו של סובייקט זה כרוך בהגדרה, בהצדקה ובהפצה של מאפיינים קוגניטיביים, רגשיים ומוסריים מסוימים, והצגתם כחיוניים לניווט יעיל בעולם הפיננסי. פרויקט האוריינות והחינוך הפיננסיים הוא פרויקט פוליטי שמעורבים בו שחקנים רבי עוצמה שפועלים לעצב את ההבנות של היחיד, את נטיותיו ואת דרכי הפעולה שלו בזירה הפיננסית. פעילויות של חינוך פיננסי מוצגות כפעילויות שמטרתן העברת מידע וידע טכני על עניינים פיננסיים, אך בפועל הן מבקשות לנרמל את הלוגיקות המוסדיות של הפיננסיאליזציה של חיי היומיום ולערוך דה-פוליטיזציה להשלכותיה. הדה-פוליטיזציה באה לידי ביטוי במיוחד באופן שבו פרויקט האוריינות הפיננסית מגדיר את הגורמים הקובעים את הרווחה והביטחון הכלכלי-חברתי של היחידים בהווה ובעתיד: אלה אינם גורמים מבניים, יחסי עוצמה בין שחקנים, הסדרים מוסדיים ודפוסי מדיניות, אלא החלטות היחיד, שנובעות מרמת האוריינות הפיננסית שלו, מנטיותיו ומתכונותיו האישיות.

חינוך פיננסי בישראל

צמיחתו של שדה החינוך הפיננסי בישראל דומה לזו שהתרחשה במדינות רבות אחרות. הוא החל להיווצר בראשית שנות האלפיים, כאשר בנקים וחברות פרטיות התחילו להציע לציבור הלקוחות ולתלמידי בתי הספר סדנאות שעסקו בכלכלת המשפחה, ובעיקר בניהול ראוי של תקציב המשפחה. בשנת 2005, במהלך הדיונים ברפורמת בכר, שנועדה להביא לשינוי יסודי במבנה המערכת הפיננסית בישראל, הציעו חברי הכנסת יולי תמיר ממפלגת העבודה ודניאל בן לולו ממפלגת הליכוד להקים קרן ציבורית לחינוך פיננסי שתאפשר להקנות לציבור

הצרכנים מידע בתחום הפעילות הפיננסית והביטוחית. ב-2007, בעקבות השינויים המבניים המקיפים במערכת הפיננסית, הרשות לניירות ערך השיקה אתר אינטרנט וקמפיין ציבורי שעסקו בחינוך פיננסי למשקיעים בשוק ההון. באותה תקופה סיכמו שר האוצר רוני בר-און ושרת החינוך יולי תמיר כי במסגרת התוכנית "כישורי חיים" שנלמדת בבתי הספר היסודיים ישולבו פעילויות של חינוך פיננסי ובהן ילמדו התלמידים על חשיבות החיסכון לטווח ארוך, על צרכנות נבונה ועל ניהול תקציב אישי. הדיונים על הצטרפותה של ישראל לארגון ה-OECD, אשר בשנת 2012 החליט לכלול במבחני פיז"ה גם הערכה של רמת האוריינות הפיננסית אצל תלמידי תיכון, הובילו את משרד החינוך, את המועצה הלאומית לכלכלה ושותפים נוספים ליזום תוכנית לחינוך פיננסי לתלמידי כיתות י'.

פעילות החינוך הפיננסי התרחבה מאוד בעקבות גל של משיכות כספים מקופות הגמל, בסמוך למשבר הפיננסי הגלובלי שפרץ ב-2008. סוכנויות מדינתיות פירשו את המשיכות כהתנהגות עדר לא רציונלית שמקורה בחוסר האוריינות הפיננסית של הציבור. בתגובה יזמו משרד האוצר ובנק ישראל מסעות פרסום שנועדו לחזק את המודעות של האוכלוסייה הבוגרת לחשיבות החיסכון, ובעיקר לזו של החיסכון לטווח ארוך. בעקבות הצטרפות ישראל ל-OECD החליטה הממשלה כי אגף שוק ההון, ביטוח וחיסכון במשרד האוצר יהיה אחראי על הגברת האוריינות הפיננסית של הציבור בישראל, ובסוף שנת 2011 הוקמה מחלקה לחינוך פיננסי שתפקידה "להוות גורם מתכלל, המרכז ומתווה מדיניות כוללת לקידום החינוך הפיננסי עבור מדינת ישראל ומנחה את יישומה" (משרד האוצר, אגף שוק ההון, ביטוח וחיסכון, 2012, עמ' 11). באוקטובר 2012 פרסמה המחלקה את האסטרטגיה הלאומית לקידום החינוך הפיננסי בישראל, מסמך שהתבסס במידה רבה על מסמכי המדיניות של ה-OECD, ובו נקבע כי תכליתו של החינוך הפיננסי היא להשיג "חברה בעלת אוריינות פיננסית גבוהה, שפרטיה מקבלים החלטות פיננסיות מושכלות המאפשרות רווחה כלכלית בת-קיימא" (משרד האוצר, אגף שוק ההון, ביטוח וחיסכון, 2012, עמ' 13).

בין השחקנים הבולטים בשדה, המציעים תוכניות של חינוך פיננסי, מצויות כמה סוכנויות מדינתיות – משרד החינוך, משרד האוצר, הרשות לניירות ערך ובנק ישראל. נוסף על אלה, ארגונים לא-מדינתיים רבים – הן עמותות הן חברות עיסוקיות בתחום הפיננסי (בנקים, בתי השקעות וחברות ביטוח) – מציעים תוכניות חינוכיות, מארגנים סדנאות, מפרסמים חומרי הסברה ולימוד ומקימים ומתחזקים אתרים ייעודיים המוקדשים לקידום אוריינות פיננסית. בסקירה יסודית של התחום שערכנו בסוף שנת 2017 מצאנו 153 מיזמים שונים של חינוך פיננסי, שהופעלו משנת 2002 לערך על ידי 92 ארגונים (12 סוכנויות מדינתיות, 53 חברות עסקיות ו-27 ארגונים ללא כוונות רווח).¹ נתונים אלו משקפים התהוות של שדה מוסדי רחב ששחקנים מסוגים שונים מקיימים בו פעילות ענפה, שהיקפה נרחב והנראות החברתית שלה ניכרת.

¹ מיזם של חינוך פיננסי הוא פעולה מתוכננת של ארגון או ארגונים, שמטרתה המוצהרת היא להעביר מידע וידע בנושאים פיננסיים ולשפר את האוריינות הפיננסית של כלל האוכלוסייה או של קבוצות מוגדרות בתוכה. המיזמים כוללים פעילויות כגון תוכניות לימודים, סדנאות, קורסים, סרטונים, חוברות הדרכה ואתרי אינטרנט ייעודיים.

שיטת המחקר

בריון שלהלן אנו בוחנים כיצד תוכניות לחינוך פיננסי בישראל מגדירות, מסבירות ומצדיקות התנהגות פיננסית נאותה ואת מאפייני היחיד העומדים ביסודה. הבחינה האמפירית מבוססת על ניתוח תיאורים, הסברים וכללי התנהגות לגבי עולם הפיננסים המוצגים בתוכניות אלו. את התכנים דלינו מתוך טקסטים, תמונות, איורים וסרטונים אשר הופיעו באתרי אינטרנט ייעודיים של תוכניות לחינוך פיננסי, בחוברות מידע והדרכה, במצגות ובמערכי שיעורים. הניתוח נערך על כל התוכניות שמפעילים שחקנים בשרה החינוך הפיננסי שהם שחקנים מרכזיים מבחינת היקף פעילותם ובולטות פעילותם: סוכנויות מדינתיות (משרד האוצר, בנק ישראל, הרשות לניירות ערך ומשרד החינוך), מוסדות פיננסיים עסקיים (בנק הפועלים ובית ההשקעות פסגות) וארגונים ללא כוונות רווח (אורט ישראל ועמותת פעמונים). בסך הכול נותחו מאות עמודי טקסט, עשרות סרטונים ותמונות נלוות. ניתוח התוכן נערך באמצעות שיטת ניתוח שיח ביקורתי (Fairclough, 1995; Wodak & Mayer, 2016), והתמקד באיתור העקרונות הדיסקורסיביים המשותפים לתוכניות השונות, כפי שהם עולים בהתייחסותן לפרקטיקות הפיננסיות היומיומיות העיקריות בחיי כלל הציבור: רכישת ביטוח, הלוואות ואשראי, חיסכון והשקעה. על אף ההבדלים החשובים בין פרקטיקות אלו, מצאנו כי יש יסודות משותפים לכלים הדיסקורסיביים שבאמצעותם התוכניות מציגות ומסבירות את אותן פרקטיקות פיננסיות ומגדירות מהי התנהגות ראויה בכל אחת מהן.

במאמר זה אנו בוחנים תוכניות שעל פי הגדרתן הן מיועדות לכלל האוכלוסייה, אולם אין להסיק מכך שהתכנים המועברים בהן ניטרליים מבחינה מעמדית, אתנית ומגדרית. ראשית, ניתחנו תוכניות בשפה העברית בלבד, שמגלמות הוויות, התנסויות ופרקטיקות שנוטות לאפיין את האוכלוסייה היהודית. נוסף על כך, אפשר לשער שגם אם מודל השחקן הפיננסי מנוסח באופן ניטרלי ואוניברסלי כביכול, הוא קשור במגוון דרכים להבחנות היררכיות, לקטגוריות מעמדיות, אתניות ומגדריות ולהצטלבויות ביניהן (על הסובייקט הניאו-ליברלי כהבניה ממוגדרת, למשל, ראו Brockling, 2005). ניתוח שיטתי של זיקות אלו הוא נושא חשוב בחקר הכלכלה הפוליטית-תרבותית של הפיננסאליזציה של חיי היומיום, אך הוא חורג מעבר לתחומי מאמר זה.

כפי שנאמר במבוא, אנו מציגים כאן שלושה מכשירים דיסקורסיביים עיקריים שהעלה ניתוחנו, שתוכניות החינוך הפיננסי משתמשות בהם כדי להגדיר את השחקן הפיננסי הרצוי ואת המאפיינים המכוננים אותו: מוסכמות, התייחסות לרגשות וציוויים מוסריים. כפי שנראה, באמצעות השימוש במכשירים דיסקורסיביים אלו התוכניות מבקשות להפיץ ולקדם בקרב כלל הציבור מודל של שחקן פיננסי שמוכן ומסוגל לקחת אחריות על התנהגותו והחלטותיו. בכך תורם החינוך הפיננסי לעיצוב האופן שבו הציבור מדמיין את הזירה הפיננסית ואת פעולתו של היחיד בתוכה, ומסייע לנרמול האינדיבידואליזציה, ההפרטה וההשווקה של הסיכונים הכלכליים.

ממצאים

מוסכמות, אי־ודאות וניהול סיכונים

הטלת האחריות להתנהלות פיננסית ולתוצאותיה על היחיד מתבססת על ההנחה כי היחיד יכול להעריך סיכונים, לחשב אותם ולנהל אותם. אין עוד תחום שבו הניסוח וההצגה של סיכון כאובייקט שניתן לידיעה, למדידה ולניהול בולטים ומשמעותיים יותר מאשר בהבנות המקובלות של השדה הפיננסי, בקרב מומחים והדיוטות כאחד. למעשה, השווקים הפיננסיים נתפסים כמכשירים להערכה, לתמחור ולניהול של סיכונים באמצעות מסחר במוצרים פיננסיים. במונח זה, הסחורה שנסחרת בשווקים הפיננסיים היא בעצם סיכונים, שהופכים לאובייקט באמצעות טכנולוגיות של חישוב ותמחור. כפי שמבחין אפדוראי (Appadurai, 2016), קטגוריות מושגיות ונוסחאות שמגדירות התפלגות של הסתברויות לסיכונים מהוות את התשתית לאפיסטמולוגיה העומדת ביסוד העולם הפיננסי כיום. אלא שבלתי אפשרי לאמוד ולהעריך רבים מן המאפיינים והתנאים הבסיסיים של העתידים הכלכליים האפשריים, וגם לא את הגורמים הקובעים אותם, כך שאי אפשר לקבוע את ההסתברות להתממשותם. בנסיבות אלו, ברוב המקרים השחקנים אינם יכולים להעריך מראש ולחשב את תוצאות הבחירות שלהם ושל השחקנים האחרים (Beckert, 2016). היחיד, הנאלץ להשתתף בעולם הפיננסי כדי להבטיח את רווחתו ואת ביטחונו הכלכלי, נחשף לחוסר יציבות ולעמימות ואינו יכול להעריך התפתחויות בשווקים הפיננסיים בנסיבות הכלכליות הרחבות. וכך הוא ניצב מול עולם של אי־ודאות פיננסית בסיסית (Carruthers, 2013). במונחים של ההבחנה הקלסית של פרנק נייט (Knight, 1921), העולם הפיננסי איננו מרחב שאפשר לאמוד ולנהל בו סיכונים אלא מרחב של אי־ודאות יסודית, בוודאי מנקודת המבט של היחיד.

כפי שהמחיש המשבר הפיננסי העולמי האחרון, אי־הוודאות הבסיסית באשר להסתברות התממשותם של עתידים כלכליים ופיננסיים שונים בולטת במיוחד בתחום הפיננסי כפי שהתפתח בשלושת העשורים האחרונים. הסיבה לכך היא המורכבות והעמימות הגוברת של מכשירים פיננסיים שבנויים משרשרות אינסופיות של קשרים מתמטיים ערטילאיים בין מוצרים נגזרים, שאפילו מומחים ושחקנים מנוסים מתקשים לעמוד על טיבם ועל אופי זיקתם לבסיס הכלכלי שלהם (Esposito, 2011). במצב זה, היכולת של שחקנים לאמוד ביעילות התפתחויות פיננסיות עתידיות מוגבלת מעיקרה ומעצם טבעה. וכך, באופן פרדוקסלי, דווקא ריבוי המכשירים הפיננסיים – המבוססים על טכנולוגיות מתוחכמות ויעילות־לכאורה של ניהול סיכונים – תורמים להחמרת אי־הוודאות הבסיסית המאפיינת את השדה הפיננסי.

למרות שאי אפשר לאמוד את הסתברות התממשותם של עתידים אפשריים, ולמרות שתוצאות ההחלטה יושפעו מתנאים עתידיים שמעצם הגדרתם אי אפשר לדעת מה יהיו, שחקנים מקבלים החלטות פיננסיות הצופות פני עתיד. מכאן עולה שאלת מפתח: מהם המנגנונים המאפשרים להם לקבל החלטות פיננסיות ומסייעים להם לדמיין ולחוות את העולם הפיננסי לא כאתר של אי־ודאות בסיסית אלא כאתר של ניהול סיכונים, שאפשר לאמוד בו את הסתברות התממשותם של תנאים עתידיים? אחד המנגנונים החברתיים העיקריים המניעים את השחקנים לחוות את עולם הפיננסים כאתר של ניהול סיכונים הוא ניסוח והפצה של מוסכמות פיננסיות. מוסכמות פיננסיות הן קביעות (במידות שונות של הפשטה ומורכבות) שמתארות ומסבירות את התנהגות השווקים, ומקובל לחשוב כי הן

מייצגות אמיתות מובנות מאליהן שנגזרות מהשכל הישר ואינן דורשות הוכחה (Diaz-Bone & Salais, 2011). מוסכמות אלו מציגות את העולם הפיננסי כמרחב של סדר ושיטתיות, וכך הן קושרות אליו את התחושה שאכן ניתן לאמוד בו סיכונים, לתמחר ולנהל אותם. מוסכמות משמשות אפוא מכשיר קוגניטיבי בסיסי להתמודדות עם מצבים של אי-ודאות בסיסית בשרה הכלכלי, ומאפשרות לשחקן לדמיין את השווקים כמוכּנים וכניתנים לחיזוי ולפעול בהתאם. באמצעות השימוש במוסכמות פרשניות ומסווגות אלו יכול השחקן לחוות תנאים של אי-ודאות כאילו היו תנאים שבהם אפשר לחשב סיכונים, ובהתאם לכך להגדיר את העדפותיו ולהחליט כיצד לנהוג על פי כללים ובאמצעות טכנולוגיות מקובלות של ניהול סיכונים. במילים אחרות, מוסכמות מניעות את השחקן לבחור ולקבל החלטות ביחס לעתידו הפיננסי כאילו הוא מתנהל בעולם שבו הסיכונים ניתנים לידיעה ולניהול ולא בעולם של אי-ודאות (Biggart & Beamish, 2003; O'Malley, 2004).

הדמיון של הזירה הפיננסית כמרחב של ניהול סיכונים מבוסס על מוסכמה, שנתפסת כמוכנת מאליה, הגורסת שאפשר להשליך על העתיד מתנאי העבר ומגמותיו ובכך להפוך את העתיד לדבר שניתן לחיזוי, לפחות במידה חלקית (Esposito, 2011; Guseva & Rona, 2011; Tas, 2001). מתוך רעיון זה נגזרת מוסכמה נוספת, חשובה לא פחות: העתיד ניתן לשליטה ולניהול, ולו במידה חלקית, באמצעות טכנולוגיות הסתברותיות של חישוב וניהול סיכונים המושתתות על התפלגויות ומגמות מן העבר (Adam & Groves, 2007). מוסכמות פיננסיות אלו מניעות שחקנים לא רק לפעול למרות אי-הודאות הבסיסית, אלא אף לפעול כמו שחקנים אחרים על פי כללים ידועים, שכן גם הם נענים לאותן קביעות וכללים מובנים מאליהם (Diaz-Bone & Salais, 2011). כך, מוסכמות מהוות יסוד מפתח לכינון של שחקני שוק (Jagd, 2007) ומכשיר קוגניטיבי חשוב בתהליך של בנייה ותחזוקה של שווקים כמרחבים חברתיים של פעולה מתואמת (Muniesa, Millo & Callon, 2007).

התוכניות לחינוך פיננסי, שתפקידן לכוון מודל של סובייקט פיננסי אחראי ומחושב, הן כלי שבאמצעותו מנוסחות ומופצות לציבור מוסכמות פיננסיות פשוטות שמרכיבות את "השכל הישר הפיננסי", שלפיו מוצרים ושירותים פיננסיים הם האמצעים העיקריים לניהול סיכונים. הידע על אופן תפקודם של השווקים הפיננסיים, שהחינוך הפיננסי מנסח ומפיץ, הוא מערך של מוסכמות המייצרות מצג שבו נדמה כי אפשר להעריך ולנהל סיכונים באמצעות טכנולוגיות ומכשירים פיננסיים. הדברים בולטים מאוד בהתייחסויות לחיסכון פנסיוני, נושא שעומד במוקד הדיון בתוכניות החינוך הפיננסי. במערכת הפנסיה, הן בישראל הן במקומות אחרים רבים בעולם, ניהול הסיכונים ואי-הודאות הועבר מן המדינה ומארגונים ציבוריים אחרים לידי היחיד. הדבר אירע בשנות התשעים, עם המעבר משיטה של "הטבות מוגדרות" (defined benefit), שבה סכומי הקצבה קבועים וידועים מראש ללא תלות בתשואות ההשקעות שקרן הפנסיה משיגה, למערכת פנסיונית הפועלת בשיטת "הפרשות מוגדרות" (defined contribution), שבה גובה הקצבה נקבע לפי הצבירה האישית בקרן הפנסיה והתשואות של החיסכון שהצטבר (רצון, 2010). בסביבה מוסדית חדשה זו מצופה מהיחיד לנהל סיכונים באמצעות קבלת החלטות מושכלות בנוגע למוכנות שלו לפרישה – החלטות שאמורות להביא בחשבון תנאים עתידיים כמו תוחלת החיים הצפויה, תשואות ממוצעות לאורך זמן של נכסים פיננסיים מסוגים שונים, הבדלים בתשואות ובגובה דמי הניהול בין קרנות הפנסיה השונות, ואינפלציה. חוסר האפשרות לחזות משתנים אלו בטווח

הבינוני והארוך ואי-הוודאות המובנת מאליה לגבי הנסיבות האישיות העתידיות של היחיד יוצרים מצב של אי-ודאות מהותית. ולמרות זאת, במסגרת הפרויקט הניאו-ליברלי של הטלת אחריות על היחיד הוא נדרש לפעול בעניין הפנסיה שלו כשחקן אחראי שיכול לבחור בחירות רציונליות באמצעות שקלול חלופות והערכת עלויות, סיכונים ותועלות.

מכיוון שהחיסכון הפנסיוני הוא פרקטיקה פיננסית לטווח זמן ארוך, המוסכמות שמועלות בהקשר שלו מדגישות את ממד הזמן. תוכניות לחינוך פיננסי דוחקות ביחידים לנקוט צעדים פעילים כדי להכין את עצמם לפרישה, ומציגות נוסחאות וקביעות סיבתיות שמהן עולה כי אפשר לאמוד סיכונים וסיכויים עתידיים. לדוגמה, חיסכון לפרישה מגיל צעיר מוצג כהתנהגות חיונית שתועלתה הפיננסית רבה באמצעות הדגשת העיקרון המתמטי של ריבית דריבית (משרד האוצר, ל"ת1). באתר החינוך הפיננסי שהושק על ידי פסגות, בית ההשקעות הגדול בישראל, מסבירים כי "מי שמתחיל לחסוך בגיל מאוחר מפסיד את הכוח המניע העיקרי ממנו נהנה החוסך הצעיר – עקרון הריבית דריבית. ריבית דריבית משמעותה שהריבית שצברת נשארת בחשבון החיסכון. כך, ככל שנצברים יותר כספים, גם הריבית שתצטבר גבוהה יותר" (פסגות, ל"ת2). ריבית דריבית היא דוגמה למה שדונלד מקנזי (MacKenzie, 2009) מכנה "ציוד מושגי" (conceptual equipment), כלומר מושג ששחקנים משתמשים בו כדי לצמצם את המורכבות של השווקים והמכשירים הפיננסיים וכך להקל את הבנתם. בגיוס הרעיון של ריבית דריבית בתוכניות לחינוך פיננסי אפשר לראות פרקטיקה המבקשת להוביל את היחיד לרמיין ולחוות את העולם הפיננסי כעולם של סדר, עולם שאפשר לנהל בו סיכונים ולנצל סיכויים בעילות באמצעות ציות לכללי התנהגות נאותה.

רבות מהמוסכמות הפיננסיות המוצגות בתוכניות שניתחנו נוגעות בהיבטים שונים של השקעות. הרעיון הבסיסי הוא כי מכיוון שהמעורבות של היחיד בשווקים הפיננסיים היא הדרך הנאותה להבטיח את רווחתו הכלכלית, חובה לספק לו מידע על דרך הפעולה של שווקים אלו ולהציע לו דרכים לנווט את דרכו בהם.² הרעיון ה"מובן מאליו" שקיים יחס ישיר בין תשואה ובין רמת סיכון הוא מוסכמה מרכזית שתוכניות לחינוך פיננסי מגייסות כדי להציג לכלל הציבור את השדה הפיננסי כאתר שבו סיכונים מוערכים, מתומחרים ומנוהלים, וכך משמשים מקור לרווחים. לדוגמה, הדף המוקדש לחינוך פיננסי באתר הרשות לניירות ערך מסביר: "כולם רוצים להרוויח. אבל תזכור שרמת הסיכון של ההשקעה נמצאת ביחס ישיר לרווחים העתידיים: סיכון נמוך רווחים קטנים, סיכון גבוה רווחים גבוהים, אבל גם ההפסדים עלולים להיות כבדים וגבוהים" (רשות ניירות ערך, ל"ת3).

התוכניות דנות ביחס סיכון-תשואה ומציגות כללי אצבע העשויים להבטיח את ביטחונו ורווחתו הפיננסית של היחיד, אם יציית להם. ראשית, העדפותיו לגבי היחס סיכון-תשואה אמורות להשתנות על פי טווח הזמן של ההשקעה: השקעות לטווח ארוך מזמינות סיכונים גדולים יותר המניבים רווחים גדולים יותר. על פי משרד האוצר, "אם יש לכם עוד שנים רבות עד הפרישה מעבודה, ניתן לבחור מסלול עם סיכון גבוה יותר אך עם סיכוי גדול יותר לתשואה גבוהה. לעומת זאת, ככל שמתקרבים לגיל הפרישה שקלו מסלול יותר סולידי כדי

² דוגמה לכך אפשר למצוא באתר "האוצר שלי", שהקים משרד האוצר בשנת 2014. כפי שנכתב בדף "אודות", מטרתו של האתר "לתת לכם מידע וכלים שיסייעו לכם לקבל החלטות טובות יותר לגבי הכסף שלכם".

להקטין את הסיכון להפסדים זמן קצר לפני הפרישה" (משרד האוצר, ל"ת2). גרסה סמכותית יותר של המוסכמה בדבר הזיקה בין טווח הזמן, הסיכון והרווח מוצגת באתר החינוך הפיננסי של פסגות. האתר מצטט נחרצות ידע מבוסס מחקרית, כביכול, לגבי הרווחיות של השקעות לטווח ארוך בשוק המניית, ובכך הוא מעניק לתחום הפיננסי – המאופיין באי-ודאות בסיסית – הילה של סדר ואפשרות חיזוי: "מחקרים מראים כי לאורך זמן השקעה בבורסה היא אפיק ההשקעה המשתלם ביותר. אולם בטווח הקצר ישנם הרבה שינויים ותנודות" (פסגות, ל"ת1).

מוסכמה נוספת המקובלת בעולם הפיננסי עוסקת ביתרונות של פיזור סיכונים (Benartzi & Thaler, 2007). לדעת השחקנים המעורבים בייצור הידע בשדה האוריינות הפיננסית, כמו למשל ה-OECD, זהו רעיון שהציבור הרחב מתקשה להבינו, ולכן הם ממליצים להדגיש אותו בתוכניות לחינוך פיננסי (Lusardi & Mitchell, 2014). ואכן, הרעיון של פיזור סיכונים זוכה להדגשה בתוכניות המופעלות בישראל. תוכנית משרד החינוך לתלמידי תיכון קובעת כי "דרך להקטנת הסיכון בהשקעה היא חלוקת הכסף לכמה אפיקי השקעה שלכל אחד מהם יש סיכוי שונה וסיכון שונה לרווח ולהפסד, כך מפזרים את הסיכון" (משרד החינוך, ל"ת3). הרשות לניירות ערך מוסיפה כי "פיזור של תיק השקעות חשוב מאוד על מנת לצמצם את הסיכון הכרוך בהשקעה. הפיזור יכול להתבצע בשני מישורים עיקריים: בין ניירות ערך מאותו סוג – למשל כאשר משקיעים במספר מניות מתחומים שונים [...] [ובין ניירות ערך מסוגים שונים [...] (מניות, אג"ח ממשלתי, אג"ח חברות וכד")" (רשות ניירות ערך, ל"ת2).

לסיכום, המוסכמות לגבי דרך הפעולה של השווקים הפיננסיים והכללים שיש לאמץ כדי להתגונן מפני סיכונים, שהתוכניות לחינוך פיננסי מבקשות להטמיע בקרב הציבור, מושתתים כולם על ההנחה שעתידים אפשריים בשווקים פיננסיים ותוצאותיהם ניתנים לידיעה ולאומדן הסתברותי. אף שהנחה זו אינה בהכרח מפורשת, היא עומדת ביסוד האופן שבו שווקים ומכשירים פיננסיים מוצגים לציבור על ידי כל השחקנים הפעילים בשדה האוריינות הפיננסית. ואולם, ללא קשר למידת האמיתות או היעילות של אותם כללים ומוסכמות, הם אינם מבטלים את אי-הודאות הבסיסית המאפיינת את השדה הפיננסי, בעיקר מנקודת הראות של הפרט. ולמרות זאת הם מעודדים את היחיד לדמיין ולחוות את השדה, שבתוכו עליו לבחור בחירות משמעותיות ביחס לעתידו, כמרחב שאפשר לקבל בו החלטות מושכלות על בסיס כללים וטכנולוגיות של ניהול סיכונים.

רגשות, דימיון העתיד והנעה לפעולה

חקר הזיקות בין רגשות ובין הפעולה הכלכלית צמח בשנים אחרונות והיה לתחום פורה בסוציולוגיה של הכלכלה (Berezin, 2009; Pixley, McCarthy, & Wilson, 2014). בניגוד למחקרים המתמקדים בתפקיד הרגשות בהחלטות ובפעולות הפיננסיות של היחיד, אנו עוסקים כאן בדרכים שבהן שחקנים מוסדיים מְכַנְנִים ומגייסים רגשות במטרה לעצב את דימיון היחידים ולהמריץ אותם לאמץ דפוסיים מסוימים של התנהגות פיננסית. במאמציהם המכוונים לעיצוב דימונות לגבי העתיד, שחקנים מוסדיים מסוגים שונים משתמשים במגוון משאבים ובהם סיפורים על העבר, חוויות אישיות של יחידים ותאוריות בעלות רמות שונות של פורמליזציה על העולם הכלכלי ועל התנהגותו. המכשירים הדיסקורסיביים המשמשים

את השחקנים המוסדיים כוללים לעיתים תכופות ממד רגשי בולט, שכן הם מתייחסים לרגשות מופְּרָים ומנסים לעורר ביחיד מצבים רגשיים מסוימים (Pixley, 2012). זאת ועוד, הבניה וגיוס של רגשות שליליים וחיוביים וקישורם למצבים מסוימים הם כלי חשוב שנועד להניע יחידים לפעול בתנאי אי-ודאות בסיסית (Bandelj, 2009; Turner, 2010). בעניין זה, בקרט (Beckert, 2016) מדגיש כי פעולה כלכלית המכוונת לעתיד יכולה להתרחש רק כאשר הנכונות לפעול גוברת על חוסר היכולת לחשב תוצאות עתידיות של אותה פעולה; נכונות זו מונעת לעיתים קרובות על ידי רגשות רבי עוצמה, כגון תקווה או פחד. באופן דומה, לנגלי (Langley, 2014) דן בתפקיד החשוב של הרגשות בהגדרת הסובייקט הניאו-ליברלי ומצביע על כך שהייצוגים של השחקן הפיננסי הרצוי טעונים ברגשות עזים שמקושרים למצבים שונים ולנסיבות פיננסיות שונות – פחד ודאגה מחד גיסא, אופטימיות ותקווה מאידך גיסא.

החינוך הפיננסי משמש זירה חשובה שבה שחקנים מוסדיים מְבַנִים ומגייסים רגשות במטרה לעצב את האופן שבו היחיד מדמיין עתידים אפשריים, רצויים ולא רצויים, ולהניע אותו לאמץ הבנות, נטיות ודרכי פעולה המאפיינות את הסובייקט הפיננסי הרצוי. כך, באופן פרדוקסלי, דווקא גיוס הממד הרגשי הוא שמשמש לקידום הבנות ואופני התנהגות המזוהים כמאפיינים את השחקן הפיננסי הרציונלי והמחושב. התוכניות שניתחנו עוסקות בהרחבה בדימיון של עתידים רצויים ושאפות לחיים טובים, ומגייסות רגשות חיוביים כגון אושר, תקווה וסיפוק עצמי כדי לבסס את הרעיון שהיחיד יוכל להשפיע לחיוב על סיכוייו הפיננסיים אם יאמץ התנהגות פיננסית נאותה של חיסכון והשקעות מושכלות. גם רגשות שליליים כגון אשמה, דאגה ופחד מגויסים כדי להמריץ את היחיד לנהל באופן אחראי את חובותיו ואת מצב האשראי שלו, להגדיל את חסכונותיו, להפוך למשקיע פיננסי פעיל אך זהיר, ולהגן על עצמו מסיכונים באמצעות רכישת פוליסות ביטוח. כדי לסייע לו לדמיין עתידים פיננסיים ואת השלכותיהם בדרכים מופְּרָות, התוכניות מתייחסות קונקרטיה לשלבי חיים שונים – ילדות, נעורים, בגרות וזקנה – מפרטות את הצרכים והמטלות הפיננסיות המאפיינים כל שלב, ומבהירות מה נדרש היחיד לצפות מן העתיד וכיצד עליו להיערך לקראתו בכל שלב.

התוכניות מגייסות רגשות שליליים, כגון הדאגה שעתידי חסר ודאות יכול לעורר, כדי להניע את היחיד לדמיין לעצמו עתיד טוב יותר שניתן לבנותו באמצעות התנהגות פיננסית נאותה. לדוגמה, אתר החינוך הפיננסי של משרד האוצר קובע:

למה חשוב לדאוג לעתיד שלכם? אם יש משהו שאפשר להיות בטוחים בו זה שהעתיד בוא יבוא. [...] בדרך יש גם הרבה הפתעות, לא תמיד נעימות. [...] אתם תקבעו איך יראה העתיד שלכם. [...]

מה זה אומר לדאוג לעתיד שלכם? כדי להיות מוכנים לכל אירוע – צפוי ובלתי צפוי, ולהיות מסוגלים להגשים מטרות וחלומות, חישוב מה תצטרכו לשם כך, תכננו קדימה והיעזרו בחסכון, ביטוח והלוואה (רק אם שקלתם היטב). כך תוכלו להבטיח עתיד ורוד יותר לכם וליקיריכם. (ההדגשות במקור; משרד האוצר, ל"ת 4)

ההסבר כיצד להתמודד עם העתיד מלווה באיור של אישה העומדת יציבה על ערימת מטבעות וצופה בביטחון אל המרחק, אל העתיד (איור 1).

איור 1 (מתוך משרד האוצר, ל"ת4)



התוכניות לחינוך פיננסי מרבות לעסוק בדימויים של החיים הטובים ושאיפות אליהם, ולקשר אותם לשני עקרונות מכוננים של מה שמוגדר כהתנהגות פיננסית נאותה: הצבת יעדים ותכנון. התוכניות מגייסות רגשות חיוביים כמו תקווה, בהדגישן כי היחיד יכול להגשים את תשוקותיו ואת חלומותיו באמצעות אימוץ התנהגות פיננסית רציונלית שמבוססת על תכנון. אתר משרד האוצר משתמש במונחים ובדימויים המאיצים ביחיד לדמיין עתיד ורוד המוטען ברגשות חיוביים. המוטיב העיקרי באתר הוא שכל אדם הוא האחראי הבלעדי על הגשמת חלומותיו: "החלומות שלכם הם העתיד שלכם – לא תרצו לקבוע בעצמכם איך הוא יראה?" (משרד האוצר, ל"ת3). האתר מציג איור הממחיש את משמעות החיים הטובים והאושר המגולם בהם (איור 2), ולצד האיור הוא מתאר מאוויים וחלומות ומסביר כיצד להשיג ולהגשים אותם:

למה חשוב להגדיר מטרות וחלומות? כולנו חולמים לפעמים. חלקנו חולמים על בית חדש, אחרים על מכונית או אולי דווקא על חופשה מפנקת. כדי להגשים את החלום שלכם חשוב קודם כל להגדיר מה בדיוק אתם רוצים – משם השמים הם הגבול. גם אם לפעמים זה נראה קצת רחוק, בצעד אחר צעד, אפשר להפוך את החלום למציאות. [...] חיסכון הוא הסוד להצלחה. המאמץ שווה את זה... בסוף מחכה החלום שלכם. (ההדגשה במקור; משרד האוצר, ל"ת3)

איור 2 (מתוך משרד האוצר, ל"ת3)



המסר הוא שרק סובייקט רציונלי ומחושב, כזה שיש לו יכולת ורצון להגדיר ולתעדף יעדים, לשקול חלופות ולבחור באמצעי היעיל ביותר, יגשים את חלומותיו. מעניין כי ההנחיה לנקוט התנהגות רציונלית ומחושבת כזאת מוצגת בעזרת שימוש אינטנסיבי במונח הטעון רגשית "חלומות":

כשחולמים הכל נראה קסום ודמיוני, אבל כדי להגשים את החלום צריך להגדיר מטרת ממוקדת. השלב הראשון בדרך למימוש החלומות שלכם הוא להגדיר מה בדיוק אתם רוצים. 1. הגדירו את החלומות שלכם [...] 2. הבחינו בין חלומות רחוקים לקרובים [...] 3. העריכו כמה יעלה לכם להגשים את החלום [...] 4. נסו לתעדף את החלומות שלכם [...] (ההרגשות במקור; משרד האוצר, ל"ת3)

גיוס רגשות משמש לא רק לעיצוב האופן שבו היחיד מדמיין את עתידו הפיננסי, אלא גם להנעתו לקבל החלטות פיננסיות המוגדרות כאחריות ומכוונות גם להווה וגם לעתיד. הדבר בא לידי ביטוי באופנים שבהם פעולות פיננסיות מרכזיות – חוב ואשראי, חיסכון והשקעה, ביטוח – מוצגות בתוכניות לחינוך פיננסי. התוכניות מגייסות רגשות כמו ייאוש, דאגה, שמחה וסיפוק כדי לקשר עקרונות של התנהגות אחראית ושקולה לחוויות החיים של היחיד, וכך להניע אותו לנהל את חייו הפיננסיים באופן המוגדר כנאות. לדוגמה, סרטון של משרד האוצר שכותרתו "אחראי עם כרטיס אשראי" מתאר כיצד אושר רגעי וחולף גורם אחר כך לדאגה; המסר הוא שהסובייקט הרצוי הוא מי שאינו נמנע מלהשתמש באשראי, אך עושה זאת מתוך משמעת עצמית.³ דרך דומה נוקט סרטון בהפקת עמותת פעמונים – עמותת שמטרתה, כמוצהר באתר שלה, היא לסייע ל"משפחות בישראל [לנהל] חיים כלכליים מאוזנים ואחראיים בדרך ישרה". הסרטון מגייס כעס ותוכחה לגינוי הנטייה לקנות מתוך דחף, ומתאר את האושר האמיתי כתוצאה של שליטה עצמית.⁴

במסגרת מאמצי המדינה להרחיב את פעילותם של השווקים הפיננסיים, יזמו בשנים האחרונות סוכנויות מדינתיות מסעות פרסום טלוויזיוניים, פרסום סרטונים חינוכיים ביוטיוב והפצה של טקסטים וחומרי הדרכה מקוונים, במטרה מפורשת "להפחית חרדה הנובעת

³ בסרטון, נערה מאושרת מראה לאימה את פריטי האופנה שקנתה. האם שואלת בטון מודאג מאוד, "זה לא קצת הרבה? [...] לא ידעתי שיש לך כל כך הרבה כסף". הבת משיבה, "עכשיו אין לי. אבל שילמתי באשראי, הכסף יורד בעוד חודש. עד אז – יהיה בסדר". הקריין אומר בקול זועם: "לשלם באשראי זה קל, אבל לשלם את החוב שנוצר אחר כך זה קשה. השתמשי באשראי כדי להוציא כסף רק כשיש לך באמת. רק ככה תוכלי לשלוט בחשבונות ולא להיכנס לחובות" (רשות שוק ההון, ביטוח וחסכון, 2015).

⁴ בסרטון המצויר נראה זוג פוסע בחנות ולצידו עגלת קניות מלאה במוצרים. מאמן עם מבטא אמריקאי אומר בכעס, "סטופ! מה זה ההר הענקית הזה? תגידו, בשביל מה נכנסתם לחנות פה? [...] אלו לא דברים שאתם צריכים, זה דברים שאתם רוצים!" לאחר מכן הוא מלמד אותם כיצד להכין מראש רשימה של מוצרים שהם צריכים. הווג מכין את הרשימה, בוחן כל פריט ושואל בקול: האם אנו צריכים או לא צריכים? בסופו של דבר לא נשאר בעגלה שום פריט. המאמן שואל, "נו, איך מרגישים?" והווג עונה, "ואו, איזו הקלה. תודה!" (פעמונים מגלים אחריות, 2015).

מחוסר ידע, ולהרחיב את מעורבות הציבור בשוקי ההון.⁵ מאפיין בולט של תוכניות אלו הוא הקישור בין רגשות חיוביים, במיוחד תקווה הכרוכה בדימויים אופטימיים של העתיד, ובין פעילויות השקעה. דוגמה מובהקת לכך אפשר למצוא בסרטון של משרד החינוך המיועד לתלמידי תיכון. הסרטון מסביר לתלמידים מהי השקעה פיננסית וכורך את ההסבר בתחושה של אופטימיות: "השקעה היא ויתור על הוצאה של כסף שיש לי היום מתוך תקווה שסכום הכסף הזה יגדל בעתיד. במקום לבזבז את הכסף היום אנו משקיעים אותו בסוגי נכסים שונים ומקווים שהערך שלהם יעלה ואנחנו נרוויח" (משרד החינוך, 2012). באיור 3 מוצגות שלוש תמונות הלקוחות מהסרטון. הבעות הפנים של הדמויות באיור והדימוי של השקאת הנכסים הצומחים מביעים בחדות ובהירות את תחושות התקווה שאמורות להתלוות להשקעה פיננסית ואת רגשי השמחה המתלווים להשגת רווחים מההשקעות האלה.

איור 3 (מתוך משרד החינוך, 2012)



⁵ יעד זה הוצב במסע הפרסום המשותף של הרשות לניירות ערך והבורסה לניירות ערך ב-2007 וקיבל את הכותרת "לכסף שלך מגיע לדעת יותר". (הבורסה לניירות ערך, הודעה לעיתונות, "קמפיין משותף של הרשות לניירות ערך והבורסה לניירות ערך: לכסף שלך מגיע לדעת יותר", 30 בינואר 2007).

הרשות לניירות ערך מדגישה כי ההשקעות בשוקי ההון חיוניות לא רק לתאגידים העסקיים אלא גם לרווחה הכלכלית של החברה כולה ושל היחידים בתוכה. הרשות הפיקה סדרת סרטוני אנימציה לחינוך פיננסי בשם "הפולניות עושות שוק", בכיכובן של שתי קשישות בהשראת תוכנית הטלוויזיה "זהו זה". באחד הסרטונים בסדרה, שכותרתו "קונה או מוכרת?", טולה שואלת בדאגה את חברתה בז'ז'ינה, המשקיעה בכורסה: "אבל עם כל הכבוד לַחֲכָרוֹת האלו שמגייסות כסף, מה זה בדיוק מעניין את החברה שלך?" בז'ז'ינה עונה בקול מלא תקווה: "בעזרת הנפקה מיזמים גדולים יכולים לגייס כסף מהציבור, וזה טוב ממש לצמיחה הכלכלית במשק, ומה שטוב לצמיחה הכלכלית במשק – טוב לכל משקיע וטוב גם לבז'ז'ינה" (רשות ניירות ערך, 2014). כפי שאפשר לראות באיור 4, גם כאן מופיע הדימוי האופטימי של נבטים שצומחים הודות להשקאה, או שמא הודות להשקעה. בדרך זו נכרכים יחדיו האינטרסים הכלכליים של פירמות עסקיות, של כלל החברה ושל היחידים בתוכה, נקשרים זה בזה באמצעות השווקים הפיננסיים ופועלים למען עתיד זוהר של צמיחה ורווחה כלכלית לכול.

איור 4 (מתוך רשות ניירות ערך, 2014)



המוטיב העיקרי בתוכניות החינוך הפיננסי הוא שהשקעות פיננסיות תורמות להשגת שאיפות היחידים, אבל המסרים שהוא מעביר כוללים גם קריאה לזהירות. לצד התקווה והאופטימיות, במרבית הסרטונים שהפיקה הרשות לניירות ערך מופיעים גם חששות ודאגות. המטרה איננה להניא את היחיד מלהשתתף בזירה הפיננסית, אלא לדרבן אותו לקבל החלטות פיננסיות זהירות. לדוגמה, בדברי ההסבר לסרטון "צרות של עשירים" מסדרת "הפולניות עושות שוק" נאמר: "בפרק זה נלמד שסכום כסף גדול מביא איתו מגוון אפשרויות, אך גם דאגות והחלטות. קיבלתם סכום גדול? תכננו קדימה וחשבו כיצד להשקיע על מנת להרוויח בדרך הנכונה עבורכם" (רשות ניירות ערך, 2013). במילים אחרות, בהשקעות כרוכה דאגה, והדרך להתמודד איתה היא לציית לכללי הפעולה הנכונים, כפי שהם מוגדרים בתוכניות לחינוך פיננסי.

לצד הדימוין של עתידים אופטימיים, התוכניות לחינוך פיננסי מגייסות גם רגשות של חשש מפני אי-הוודאות הטמונה בעתיד. כפי שאפשר לצפות, התיאור של עתיד שלילי, מאיים ומעורר פחד בולט במיוחד בהתייחסויות לתחום הביטוח, שמוצג כדרך פעולה חיונית

להתגוננות מפני אותם איומים. כך, למשל, אתר משרד האוצר דן בנחיצות של ביטוחים מסוגים שונים, לרבות ביטוח לבית ולתכולתו שנועד להגן "מפני כל צרה שלא תבוא" (משרד האוצר, ל"ת5). התמונה שמלווה את ההסברים, המופיעה באיור 5, ממחישה באופן בוטה ומעורר חרדה את הצרות הרבות והמגוונות שמאיימות על הבית, ובכללן התרסקות מטוס וצונאמי. האתר אף מוסיף ומציין שרוב פוליסות הביטוח אינן מגנות מפני נזק שעלולים לגרום "אירועי מלחמה", ומציע לרכוש פוליסה מורחבת שתגן על הרכוש מפני סיכונים כאלה (משרד האוצר, ל"ת6).

איור 5 (מתוך משרד האוצר, ל"ת5)



לסיכום, באמצעות הגיוס של חוויות רגשיות מוכרות, הן שליליות הן חיוביות, וקישורן לדפוסי פעולה ולמצבים פיננסיים שונים, התוכניות לחינוך פיננסי מבקשות להניע את היחיד לדמיין עתידים אפשריים ולנהל את ענייניו הכספיים על פי ההבנות וכללי ההתנהגות שהן מגדירות ככאלה שמכוננים את הסובייקט הפיננסי הרצוי. בדרך זו, אוריינות פיננסית וההתנהגות הפיננסית הנאותה שנובעת ממנה מוצגות כנחוצות לא רק להבטחת הביטחון הפיננסי של היחיד, אלא גם להבטחת רווחתו הרגשית.

המורליזציה של הזירה הפיננסית

קטגוריות ועקרונות מוסריים תופסים מקום בולט במיוחד בתוכניות לחינוך פיננסי. אופני פעולה רצויים בתחום הפיננסי מוצגים לא רק כמשאבים בעלי ערך אינסטרומנטלי, אלא גם כציוויים מוסריים שמוטלים על היחיד, הן כלפי עצמו הן כלפי אחרים. בניגוד למוסכמות שדנו בהן לעיל, המדגישות עקרונות תועלתניים של כדאיות, הציוויים המוסריים שנדון בהם כעת מבנים את ההתנהגות הפיננסית של היחיד במונחים של טוב ורע. באמצעות קטגוריות ומיונים מוסריים התוכניות מעניקות משמעות מוסרית לפרקטיקות פיננסיות יומיומיות כמו חיסכון, השקעה, שימוש באשראי וניהול תקציב, ובכך הן מחברות את העולם הפיננסי לעולם הערכים המוסריים. התוכניות מתוות את תכונות האופי של השחקן הפיננסי הרצוי ומציגות אותו כמכוננות את הסובייקט לא רק כבקיא מבחינה פיננסית, אלא גם, ובעיקר, כראוי

מבחינה מוסרית. ניתוחנו חושף שלוש תמות עיקריות המוכנות בתוכניות לחינוך פיננסי כציוויים מוסריים: אחריות אישית, תכנון, וניהול סיכונים רציונלי.

המשמעות המוסרית של אחריותו האישית של היחיד היא התמה הבולטת והיסודית ביותר בתוכניות לחינוך פיננסי. כפי שציינו בתחילת המאמר, הדגשת אחריותו של הסובייקט לפעולותיו ולבחירותיו היא עיקרון מוסרי התואם היטב את הפרויקט הניאורליברלי של אינדיבידואליזציה, הפרטה והשווקה של ניהול סיכונים (Amable, 2011; Shamir, 2008). רעיון האחריות האישית משמש אפוא מרכיב יסוד בבניית הבחנות וקטגוריות מוסריות שבאמצעותן מגדירים תכונות אופי וקווי התנהגות ראויים מבחינה מוסרית (Fourcade & Healy, 2007; Massengill & Reynolds, 2010). הקריאה לאחריות אישית כציווי מוסרי מנומקת בכך שהיא עומדת ביסוד האוטונומיה של הסובייקט למימוש האינטרס העצמי שלו, למשל כאשר הוא שולט בנסיבות הפיננסיות של חייו. אתר משרד האוצר לחינוך פיננסי, למשל, מדגיש את חשיבותה של אחריות אישית לניהול העניינים הפיננסיים, ואילו התנהגות פיננסית חסרת אחריות מוצגת כפגם מוסרי (משרד האוצר, ל"ת10). תוכנית החינוך הפיננסי לבתי ספר תיכוניים של רשת אורט, מיזם המשותף לה ולבנק הפועלים, מדגישה גם היא כי היחיד הוא האחראי הבלעדי למצבו הפיננסי, ולכן מחובתו המוסרית ללמוד כיצד לשפרו בהתמדה (רשת אורט ובנק הפועלים, ל"ת1).

הרעיון שהיחיד אחראי להחלטותיו משמש תשתית לרעיונות של משמעת עצמית ושליטה עצמית, ואלה, כפי שמראים דארדו ולואל (Dardot & Laval, 2013), מהווים מרכיבי מפתח של המוסר הניאורליברלי. שיח האוריינות והחינוך הפיננסיים עמוס בהנחות ובטיעונים סיבתיים באשר להתנהגות פיננסית חסרת אחריות אצל יחידים. תכונות אופי כגון בזבזנות ופזיזות, המוצגות כמבטאות חוסר שליטה עצמית ופגם מוסרי, משמשות תכופות לתיאור ולהסבר של התנהגות פיננסית בלתי נאותה של יחידים ומסבירות את תוצאותיה (Marron, 2012; Vass, 2013). חינוך פיננסי נתפס אפוא כמכשיר להטמעת עקרונות וקווים מנחים שעשויים לחזק את המשמעת העצמית ומתוך כך למתן נטיות להתנהגות אי-רציונלית ומגונה מבחינה מוסרית. משמעת עצמית ושליטה עצמית מתבטאות בהתנהגות שקולה; השחקן הפיננסי הנאות איננו אימפולסיבי, אלא פועל בזהירות ובמתינות (משרד האוצר, ל"ת3). המשמעת העצמית מוצגת כמעלה מוסרית שהיא אבן הפינה לאוריינות פיננסית, כפי שממחישים דבריו של הממונה על שוק ההון, הביטוח והחיסכון במשרד האוצר: "חינוך פיננסי הוא רגולציה עצמית של כל אחד ואחד מאיתנו" (פרקש ברוך, 2012).

תכנון מראש הוא מרכיב חשוב נוסף הנחוץ להתנהגות פיננסית ראויה, וגם לו מיוחסת משמעות מוסרית. לדוגמה, בתוכנית לחינוך פיננסי של משרד החינוך לתלמידי כיתה י, היכולת לתכנן ולנהל תקציב מוצגת כביטוי של מידות מוסריות טובות וכתכונה התורמת לחיזוק האופי, לתחושת ההערכה העצמית ולתחושת השליטה האישית בגורל: "התחושות הנלוות להתנהלות בתוך מסגרת תקציבית מתוכננת כוללת תחושת הישג כתוצאה ממימוש מטרות, תחושה של עמידה איתנה מול לחצים סביבתיים (אני לא חלק מה'עדר'), תחושה של כוח ואופי חזק, תחושה של עצמאות ובגרות". יתר על כן, התנהלות פיננסית שקולה תורמת גם להערכה שהיחיד זוכה לה מצד האחרים המשמעותיים: "חברים, מורים והורים מעריכים מי שלוקח אחריות [...] מי שאיננו מבזבז/ת כסף, ומתנהל בחיסכון ותוך יצירת סדרי עדיפות" (משרד החינוך, ל"ת4).

חשיבותו של התכנון מראש מודגשת גם בהקשר של הנטייה לחיסכון, שמוצגת כמרכיב מפתח בהתנהגות פיננסית נאותה. הניסוח המוסרי של החיסכון הוא אחת הפרקטיקות הדיסקורסיביות הנפוצות ביותר בתוכניות לחינוך פיננסי. לדוגמה, אתר משרד האוצר לחינוך פיננסי משבח ומהלל את החיסכון משום שהוא מאפשר להשיג חופש: "חיסכון מאפשר לכם חופש כלכלי, חופש לקנות מה שאתם רוצים, חופש לחלום וגם את החופש להתמודד בצורה טובה יותר עם אירועים בלתי צפויים" (משרד האוצר, ל"ת8). זאת ועוד, אחת מהתוכניות לחינוך פיננסי לתלמידי תיכון מדגישה כי הנטייה לחסוך מעידה על אופי טוב וחזק ועל שליטה עצמית: "חיסכון נכון דורש מאתנו להיות חזקים ולהימנע מהפיתוי של בזבז הכסף ברגעי חולשה או רכישה פזיזה" (רשת אורט ובנק הפועלים, ל"ת2).

הנכונות לחסוך, המוצגת כסממן חיוני של אזרחות טובה ואחריות, נתפסת כנטייה מוסרית שצריך להטמיע בסובייקטים מגיל מוקדם. האתר של משרד האוצר מדגיש את החשיבות שבהקניית הרגלי חיסכון לגיבוש האופי של הילדים: "חיסכון שייחסך על-ידי הילד, למטרה בה הוא עצמו מעוניין, יסייע בהקניית משמעות לכסף ויאפשר לו לתרגל יכולות תכנון ודחיית סיפוקים, בהקשר הפיננסי ובחיייו בכלל" (משרד האוצר, ל"ת7). גם בני הדור השלישי מתבקשים לסייע בהקניית הרגלי התנהגות פיננסית נכונה לנכדים, בעיקר במה שנוגע לחשיבות החיסכון, ולחנך אותם לשימוש ראוי בדמי הכיס שהם מעניקים להם (משרד האוצר, ל"ת9).

החלטות פיננסיות נאותות המבוססות על תכנון מבטיחות עצמאות ואי-תלות באחרים – מאפיינים מכוננים של הסובייקט הניאורליברלי הרצוי, שמוטלת עליו חובה מוסרית להימנע מליפול למעמסה על החברה (Amable, 2011; Finlayson, 2009). מוטיב זה בולט במיוחד בהתייחסויות לחיסכון פנסיוני. כך לדוגמה, אגף שוק ההון, ביטוח וחיסכון במשרד האוצר מדגיש כי על היחיד לקבל החלטות פיננסיות נכונות כדי להבטיח שלא יהיה תלוי באחרים בעתיד: "ההחלטה לגבי החיסכון הפנסיוני היא משמעותית להבטחת מקור הכנסה מספק, שיאפשר להזדקק בכבוד ללא תלות כלכלית בזולת" (משרד האוצר, 2000).

אף שמודל הסובייקט הפיננסי הרצוי מדגיש זהירות ושיקול דעת, הוא אינו שולל בשום אופן נטילת סיכונים וניהולם; להפך, פרויקט המורליזציה באמצעות החינוך הפיננסי מנרמל ומחזק את החיבור ההדוק בין אחריות אישית ובין ניהול סיכונים, וכפי שפירטנו קודם, החיבור הזה עומד ביסוד הפיננסיאליזציה של חיי היומיום. הרעיון הבסיסי כאן הוא שאם היחיד מחשב סיכונים באופן רציונלי ומנהל אותם מתוך אחריות, הסיכון איננו נטל שצריך לחמוק ממנו אלא הזדמנות שצריך לאחוז בה ולהרוויח ממנה (אילון, 2016; Gershon, 2011; Langley, 2014). תפיסה זו משתקפת בחובה המוטלת על היחיד להעריך סיכונים, שהיא מרכיב יסודי בשיח החינוך הפיננסי שמקדמת הרשות לניירות ערך. האתר שלה מדגיש את חובת היחיד לנהל סיכונים באופן מושכל, חובה שיש לו הן כלפי עצמו הן כלפי משפחתו: "בטרם תשקיע בניירות ערך, רצוי שתחליט לגבי מטרת ההשקעה, הסיכון האפשרי והמקורות העומדים לרשותך, על מנת שלא תסכן את עתידך הכלכלי או את עתיד התלויים בך" (רשות ניירות ערך, ל"ת1). באופן דומה, גם התוכנית לחינוך פיננסי לתלמידי תיכון, המפרטת סוגי השקעות שונים ואת הסיכונים הכרוכים בהם, עושה זאת באופן שמעניק לגיטימציה להשקעה בשווקים פיננסיים ומקדם השקעה כזו, ובו בזמן מפצירה ביחיד לנהוג בשיקול דעת על בסיס הערכת סיכונים (משרד החינוך, ל"ת1).

חישוב סיכונים המבוסס על ידע מוסמך ועל מומחיות מוצג כבעל ערך לא רק ברמה התועלתנית אלא גם כבעל משמעות מוסרית עמוקה, שכן זה מה שמבדיל בין השקעה ובין הימור (Ailon, 2014). במהלך המאה ה-19 נעשתה עבודה תרבותית כדי ליצור הבחנה בין פרקטיקות השקעה פיננסיות ובין הימורים, ובכך למסד את פרקטיקות ההשקעה כראויות מבחינה מוסרית (de Goede, 2005). התוכנית לחינוך פיננסי לתלמידי תיכון פועלת באופן דומה – היא מדגישה כי ההבדל המוסרי בין הימורים להשקעה בשווקים פיננסיים טמון בעובדה שהשקעות מחייבות ידע מוסמך ומקצועיות: "השקעה בניירות ערך למי שלא לומד ומתייעץ עלולה להיות כמו הימור בקזינו" (משרד החינוך, ל"ת1). המסר הוא אפוא שאוריינות פיננסית, הכרוכה ביכולת להעריך חלופות ובכוננות להתייעץ עם מומחים, היא תנאי הכרחי להבטחת המוסריות של השקעה פיננסית.

כל המידות הטובות ותכונות האופי המודגשות בתוכניות מעוגנות בתפיסת יסוד המעוררת רציונליות ויכולות חישוביות. על פי התוכניות, רק סובייקט רציונלי ומחושב, שיכול לשקול חלופות ולבחור באמצעי היעיל ביותר להשגת יעדיו, יכול למלא את החובות המוסריות של אחריות אישית, משמעת עצמית ואי-תלות באחרים (ראו למשל משרד החינוך, ל"ת2). לכן יכולת חישוביות ורציונליות מוצגים לא רק כנכס אינסטרומנטלי רב ערך להשגת ביטחון פיננסי ורווחה, אלא גם כחיוניים לעמידה בחובותיו המוסריות של הסובייקט כלפי עצמו וכלפי אחרים. החישוביות הרציונלית רוויה אפוא במשמעות מוסרית, באופן שמבליט ומחזק את ההלימה בין מוסריות ובין רציונליות כלכלית, העומדת ביסוד הפרויקט הניאו-ליברלי של הטלת האחריות על היחיד (Shamir, 2001; Lemke, 2013; Dardot & Laval, 2008).

כפי שעולה מניתוחנו, המורליזציה של ההתנהגות הפיננסית האישית באמצעות החינוך הפיננסי היא מרכיב מרכזי בתהליך של הטלת האחריות על היחיד: מכיון שהאופי והבחירות המוסריות של היחיד נתפסים כגורמים העיקריים הקובעים את החלטותיו ואת התנהגותו הפיננסית, אפשר לחשוב על היחיד הזה – ולא פחות חשוב, היחיד יכול לחשוב על עצמו – כאחראי למצבו הפיננסי בהווה ובעתיד. כפי שהבחין האנט (Hunt, 2003), הענקת משמעות מוסרית לפעולת היחיד היא בסיס חיוני להטלת האחריות עליו. בהקשר של פיננסיאליזציה, הניהול האחראי של סיכונים פיננסיים הופך לחובתו המוסרית של היחיד. וכך, לא רק מושג החוב הפיננסי טעון במשמעות מוסרית, כפי שהיה לאורך ההיסטוריה (Dodd, 2014; Lazzarato, 2015), אלא כל מגוון הפרקטיקות הפיננסיות של חיי היומיום – השקעות, חסכונות וביטוח – מובנה באמצעות גיוסן של קטגוריות מוסריות. באופן זה מעניק הפרויקט של אוריינות וחינוך פיננסיים משמעות מוסרית לזירה הפיננסית ותורם לנרמול הפיננסיאליזציה של חיי היומיום.

סיכום: חינוך פיננסי ונירמול הפיננסיאליזציה של חיי היומיום

הפיננסיאליזציה של הכלכלה והחברה מתחוללת ומתממשת לא רק ברמה המקרר-מוסרית אלא גם ברמת עמדות הסובייקט, הנטיות והפרקטיקות שמכוננות את חיי היומיום של כלל האוכלוסייה. כחלק מתהליכי הפרטה, האינדיבידואליזציה וההשווקה של ניהול סיכונים בתחומים שונים של החיים החברתיים, היחיד נדרש להגן על עצמו מפני אי-ודאויות ולנהל

סיכונים באמצעות השתתפותו בזירה הפיננסית ושימוש במוצרים ושירותים פיננסיים מסוגים שונים. כך, הוא מוגדר כאחראי להחלטותיו הפיננסיות ולהשלכותיהן על רווחתו ועל ביטחונו הכלכלי בהווה ובעתיד. הטלת האחריות על היחיד יוצאת מנקודת הנחה כי הסובייקט הוא בעל מאפייני יסוד קוגניטיביים, רגשיים ומוסריים הנחשבים לנחוצים לניהול נאות של עניינים פיננסיים. כחלק מההליך זה, מושגים ופרקטיקות של אוריינות וחינוך פיננסיים מתגבשים לכדי שדה מוסדי ודיסקורסיבי שבו מנוסחות ומופצות הנטיות והיכולות שמכוננות את השחקן הפיננסי הרצוי. זהו פרויקט פוליטי המכיר במשתמע ומאשר את הרעיון שהשחקן הרציונלי, האחראי והאוטונומי שהניאורליברליזם דורש איננו טבעי, אלא צריך ליצור אותו באמצעות פרקטיקות רעיוניות ומוסדיות (Dardot & Laval, 2013). רעיון זה הוא בעצם מאפיין יסוד של הניאורליברליזם, ומבחין בינו ובין הליברליזם הקלאסי (Gershon, 2011). הכרה זו נותנת תוקף לתפקיד המפתח של המדינה ושל שחקנים מוסדיים נוספים בקידום תהליך הפיננסיאליזציה, לא רק ברמה המוסדית אלא גם ברמת הכלכלה הפוליטית-תרבותית, בהבניית עמדות הסובייקט וניהול חי היומיום.

במאמר זה בחנו פרקטיקות של חינוך פיננסי – שדה מוסדי ודיסקורסיבי שמבקש להגדיר, לאשרר ולהפיץ עקרונות ואופני פעולה הנוגעים לעניינים פיננסיים אישיים, ומקנה להם לא רק ערך אינסטרומנטלי אלא גם משמעויות רגשיות ומוסריות. מחקרנו מראה כי תוכניות לחינוך פיננסי אינן עוסקות רק בהעברת מידע וידע ספציפי על מגוון הפעילויות והמכשירים הפיננסיים שכלל האוכלוסייה אמורה לעשות בהם שימוש. תחת זאת, הן מנסחות הבנות, תפיסות ותכונות יסוד כמו אחריות, משמעת עצמית, ניהול מושכל של סיכונים ורציונליות, ומציגות אותן כמעלות קוגניטיביות, רגשיות ומוסריות שמכוננות את השחקן הפיננסי הרצוי – ההומו פיננסי.

אפשר להטיל אחריות על היחיד רק אם הוא מדומיין, ובמיוחד אם הוא מדמיין את עצמו, כשחקן שפועל בעולם שבו סיכונים ניתנים לידיעה, לחישוב ולניהול. לכן מרכיב מפתח בתהליך הטלת האחריות על היחיד בתחום הפיננסי הוא להטמיע בקרב הציבור את הבנת היסוד שרואה במכשירים פיננסיים כלי עיקרי להתמודדות עם סיכונים שאכן ניתנים לידיעה ולניהול. במילים אחרות, רק סובייקטים החווים את העולם הפיננסי כזירה של ניהול סיכונים, ולא כמרחב של אי-ודאות בסיסית, יכולים לראות את עצמם כאחראים להחלטות הפיננסיות שלהם ולתוצאותיהן, ויכולים לנהל את ענייניהם הפיננסיים בהתאם לציפיות. כפי שהראינו, מוסכמות שמנוסחות ומופצות באמצעות תוכניות לחינוך פיננסי פועלות כמכשיר דיסקורסיבי חשוב במטרה לעודד את היחיד לדמיין ולחוות את השווקים הפיננסיים כזירה עיקרית לניהול סיכונים ולפעול בהם בהתאם. קביעות סיבתיות פשוטות התואמות את השכל הישר באשר לדרך הפעולה של השווקים הפיננסיים, וכללים שקובעים כיצד יש לנווט בהם, משמשים כלי שבעזרתו מצב של אי-ודאות בסיסית מוצג כמצב שבו אפשר להעריך, לחשב ולנהל סיכונים.

הניתוח שלנו מראה כי אף שהתוכניות לחינוך פיננסי מוצגות כאינפורמטיביות ביסודן, ככאלה שמכוונות לשיפור המיומנויות והיכולות הקוגניטיביות של היחיד, ההתייחסות לרגשות ממלאת תפקיד בולט בהגדרה ובהפצה של מודל השחקן הפיננסי הראוי. חינוך פיננסי מבנה ומגייס מצבים רגשיים ומקשר אותם לפרקטיקות פיננסיות כדי להשפיע על הדרך שבה היחיד מדמיין עתידים אפשריים ולהניע אותו לנקוט פעולות פיננסיות מסוימות.

מעשים ומצבים פיננסיים מסוגים שונים מוטענים במטען רגשי כדי להציג באמצעותם את הדפוסים הראויים של פעולה פיננסית, כלומר זו שתמנע מצבים רגשיים שליליים ותשיג מצבים רגשיים חיוביים. ממד רגשי זה של החינוך הפיננסי תורם לחיבור עמדות הסובייקט וחוויות החיים של היחיד לאינדיבידואליזציה, להפרטה ולהשווקה של ניהול סיכונים. ההכניה והגיוס של רגשות הם אפוא מרכיב מפתח בחינוך הפיננסי, כטכנולוגיה של ממשליות שמטרתה לייצר סובייקטים פיננסיים שניתן להטיל עליהם אחריות למצבם.

כמו כן, הראינו כי החינוך הפיננסי מבקש גם לעצב את ההכנות המוסריות של היחיד, ולשם כך הוא מציג את עקרונות ההתנהגות הפיננסית הנאותה ואת הנטיות שביסודן כציוויים מוסריים. להטענה של הפעולה הפיננסית במשמעויות מוסריות יש חשיבות מיוחדת בתנאים של שינוי מוסדי עמוק, כפי שמתחולל בתהליך הנוכחי של פיננסיאליזציה של חיי היומיום. בסביבה משתנה זו, הגיוס של שפת המוסר לטובת החינוך הפיננסי מעניק לגיטימציה לדרישה מהיחיד ליטול אחריות למצבו הכלכלי בהווה ובעתיד, ומסייע ליחיד להבין את המצב החדש שבו הוא נדרש להגן על עצמו מפני אי-ודאויות באמצעות השתתפותו בזירה הפיננסית. חיבור העניינים הפיננסיים אל העולם המוכר של מידות מוסריות מעודד את היחיד להתייחס אל ההיגיון המוסדי של ניהול סיכונים באמצעות השוק כאל דבר שאינו רק לגיטימי, אלא אף טבעי.

לסיכום, ניתוחנו את שלושת המכשירים הדיסקורסיביים ואת תפקידם בהתוויית מודל השחקן הפיננסי הרצוי מצביע על פעולתו של החינוך הפיננסי להגשמתה של הכלכלה הפוליטית-תרבותית של הפיננסיאליזציה בחיי היומיום של כלל הציבור. באמצעות מכשירים אלו, פרויקט החינוך הפיננסי, שמנוהל על ידי המדינה ועל ידי שחקנים אחרים בעלי עוצמה, שואף להשפיע על האופן שבו כלל האוכלוסייה מדמינת, מבינה וחווה את השדה הפיננסי ואת מיקומם של היחידים בתוכו. באמצעות ניסוח והפצה של מוסכמות, גיוס של רגשות והגדרה של ציוויים מוסריים, החינוך הפיננסי תורם לנרמול הלוגיקה המוסרית של ניהול סיכונים אישיים בעזרת מכשירים פיננסיים ולשילוב האוכלוסייה בתהליך הפיננסיאליזציה, כסובייקטים שמוגדרים – ואף מגדירים את עצמם – כאחראים להחלטותיהם ולמצבם הפיננסי. החינוך הפיננסי מתגלה אפוא כפרויקט פוליטי רחב שמבקש ללמד את האוכלוסייה "להיות" סוג מסוים של סובייקט, שתכונותיו והתנהגותו תואמות למצב של פיננסיאליזציה. עולה מכך המשמעות הפוליטית היסודית של מהלך זה: הוא תורם לנרמול, ולכן לדה-פוליטיזציה, של הפיננסיאליזציה, של הגיונותיה הרעיוניים והמוסדיים, ושל תוצאותיה מבחינת חיי היומיום של כלל האוכלוסייה.

מקורות

- אילון, גלית (2016). התפכחות בחסות שוק ההון: השיח הפיננסי הפופולרי ומוטיב האכזבה ממוסדות חברתיים מרכזיים. סוציולוגיה ישראלית, יח(1), 56–81.
- משרד האוצר (2000). כל מה ששווה לך לדעת על החיסכון הפנסיוני. ירושלים: משרד האוצר, אגף שוק ההון, ביטוח וחיסכון.
- (ל"ת1). איך בוחרים חיסכון פנסיוני? האוצר שלי. [אוחזר](#) ב-17.2.2019.

- (ל"ת2). איך בוחרים חיסכון פנסיוני? איך בוחרים את מסלול ההשקעה המתאים עבורכם בחיסכון פנסיוני? האוצר שלי. [אוחזר](#) ב-17.2.2019.
- (ל"ת3). איך מממנים חלומות? האוצר שלי. [אוחזר](#) ב-17.2.2019.
- (ל"ת4). איך נערכים לעתיד הצפוי והלא צפוי? האוצר שלי. [אוחזר](#) ב-17.2.2019.
- (ל"ת5). ביטוח דירה: לכל שאלה תשובה. האוצר שלי. [אוחזר](#) ב-17.2.2019.
- (ל"ת6). ביטוח נגד אירועי מלחמה. האוצר שלי. [אוחזר](#) ב-17.2.2019.
- (ל"ת7). כיצד לחנך את הילד לאחריות כלכלית? האוצר שלי. [אוחזר](#) ב-17.2.2019.
- (ל"ת8). למה חשוב לחסוך? האוצר שלי. [אוחזר](#) ב-17.2.2019.
- (ל"ת9). מערכי שיעור בחינוך פיננסי: נכדים וכסף חלק ב – מצגת. האוצר שלי. [אוחזר](#) ב-17.2.2019.
- (ל"ת10). ניהול תקציב – בקלות ובפשטות. האוצר שלי. [אוחזר](#) ב-17.2.2019.
- משרד האוצר, אגף שוק ההון, ביטוח וחיסכון (2012). *אסטרטגיה לאומית לקידום חינוך פיננסי בישראל: מסמך לדיון*. ירושלים: משרד האוצר.
- משרד החינוך (2012, 18 בינואר). *סרטון מס' 15: אפיקי השקעה [קובץ וידאו]*. [אוחזר](#) ב-17.2.2019.
- (ל"ת1). יחידה 6 – השקעות. *חינוך פיננסי לקידום אוריינות פיננסית*. [אוחזר](#) ב-17.2.2019.
- (ל"ת2). יחידה 7 – זכויות צרכנים. *חינוך פיננסי לקידום אוריינות פיננסית*. [אוחזר](#) ב-17.2.2019.
- (ל"ת3). יחידה 8 – השקעות. *חינוך פיננסי לקידום אוריינות פיננסית*. [אוחזר](#) ב-17.2.2019.
- (ל"ת4). תקציב משפחתי ותקציב אישי. *חינוך פיננסי לקידום אוריינות פיננסית*. [אוחזר](#) ב-17.2.2019.
- פסגות (ל"ת1). איך ללמוד משגיאות של משקיעים אחרים? מרכז הידע של פסגות לחינוך פיננסי. [אוחזר](#) ב-15.10.2017.
- (ל"ת2). כיצד להפיק את המירב מהפנסיה שלכם? מרכז הידע של פסגות לחינוך פיננסי. [אוחזר](#) ב-17.2.2019.
- פעמונים מגלים אחריות (2015, 26 במרס). *קניה חכמה: צריך או רוצה? [קובץ וידאו]*. [אוחזר](#) ב-17.2.2019.
- פרקש ברוך, רימונה (2012, 3 ביולי). *שריג על התוכנית לחינוך פיננסי: "אנו מתכוונים להתחיל בגיל רך"*. [כלכליסט](#). [אוחזר](#) ב-17.2.2019.
- רצון, מיכל (2010). *יזמי מדיניות, הבניות פוליטיות וחלון הזדמנויות: הפוליטיקה של הרפורמה השנייה במערכת הפנסיה בישראל*. סוציולוגיה ישראלית, יא(2), 463-484.
- רשות ניירות ערך (2013, 21 בנובמבר). *הפולניות עושות שוק: צרות של עשירים – פרק 1 [קובץ וידאו]*. [אוחזר](#) ב-17.2.2019.
- (2014, 13 בינואר). *הפולניות עושות שוק: קונה או מוכרת? – פרק 10 [קובץ וידאו]*. [אוחזר](#) ב-17.2.2019.
- (ל"ת1). *מדריך למשקיע: השקעה באמצעות יועץ השקעות, משווק השקעות או מנהל תיקי השקעות*. [אוחזר](#) ב-17.2.2019.

- (ל"ת2). מדריך למשקיע: לכסף שלך מגיע לדעת יותר. **אוחזר** ב-17.2.2019.
- (ל"ת3). פינה למשקיע: לכסף שלך מגיע לדעת יותר, משקיעים בזהירות. **אוחזר** ב-12.11.2015.
- רשות שוק ההון, ביטוח וחיסכון (2015, 14 ביולי). *אחראי עם כרטיס אשראי* [קובץ וידאו]. **אוחזר** ב-17.2.2019.
- רשת אורט ובנק הפועלים (ל"ת1). בניית תקציב אישי בשלושה צעדים. להבין את הכסף: **חינוך פיננסי לנוער**. **אוחזר** ב-22.3.2019.
- (ל"ת2). חיסכון בשלושה צעדים. להבין את הכסף: **חינוך פיננסי לנוער**. **אוחזר** ב-22.3.2019.
- Adam, Barbara, & Chris Groves (2007). *Future matters: Action, knowledge, ethics*. Leiden & Boston: Brill.
- Ailon, Galit (2014). Financial risk-taking as a sociological gamble: Notes on the development of a new social perspective. *Sociology*, 48(3), 606–621.
- Aitken, Rob (2007). *Performing capital: Toward a cultural economy of popular and global finance*. New York: Palgrave Macmillan.
- Amable, Bruno (2011). Morals and politics in the ideology of neo-liberalism. *Socio-Economic Review*, 9(1), 3–30.
- Appadurai, Arjun (2016). *Banking on words: The failure of language in the age of derivative finance*. Chicago: University of Chicago Press.
- Arthur, Chris (2012). *Financial literacy education: Neoliberalism, the consumer and the citizen*. Rotterdam: Sense Publishers.
- Bandelj, Nina (2009). Emotions in economic action and interaction. *Theory and Society*, 38(4), 347–366.
- Beckert, Jens (2016). *Imagined futures: Fictional expectations and capitalist dynamics*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Benartzi, Shlomo, & Richard H. Thaler (2007). Heuristics and biases in retirement savings behavior. *Journal of Economic Perspectives*, 21(3), 81–104.
- Berezin, Mabel (2009). Exploring emotions and the economy: New contributions from sociological theory. *Theory and Society*, 38(4), 335–346.
- Biggart, Nicole W., & Thomas D. Beamish (2003). The economic sociology of conventions: Habit, custom, practice, and routine in market order. *Annual Review of Sociology*, 29, 443–464.
- Bröckling, Ulrich (2005). Gendering the enterprising self. *Distinktion: Scandinavian Journal of Social Theory*, 6(2), 7–25.
- Carruthers, Bruce (2013). From uncertainty toward risk: The case of credit rating. *Socio-Economic Review*, 11(3), 525–551.
- (2015). Financialization and the institutional foundations of new capitalism. *Socio-Economic Review*, 13(2), 379–398.

- Dardot, Pierre, & Christian Laval (2013). *The New Way of the World: On Neoliberal Society*. London: Verso.
- Davis, Gerald F., & Suntae Kim (2015). Financialization of the economy. *Annual Review of Sociology*, 41, 203–221.
- de Goede, Marieke (2005). *Virtue, fortune and faith: A genealogy of finance*. Minneapolis: University of Minnesota.
- Diaz-Bone, Rainer, & Robert Salais (2011). Economic convention and the history of economies: Towards a transdisciplinary approach in economic history. *Historical Social Research*, 36(4), 7–39.
- Dodd, Nigel (2014). *The social life of money*. Princeton: Princeton University Press.
- Epstein, Gerald A. (Ed.) (2005). *Financialization and the world economy*. Cheltenham, UK: Edward Elgar.
- Esposito, Elena (2011). *The future of futures: The time of money in financing and society*. Cheltenham, UK: Edward Elgar.
- Fairclough, Norman (1995). *Critical discourse analysis: The critical study of language*. London & New York: Longman.
- Finlayson, Alan (2009). Financialisation, financial literacy and asset-based welfare. *The British Journal of Politics and International Relations*, 11(3), 400–421.
- Fourcade, Marion, & Kieran Healy (2007). Moral views of market society. *Annual Review of Sociology*, 33, 285–311.
- Gershon, Ilana (2011). Neoliberal agency. *Current Anthropology*, 52(4), 537–555.
- Grifoni, Andrea, & Flore-Anne Messy (2012). Current status of national strategies for financial education: A comparative analysis and relevant practices. *OECD Working Papers on Finance, Insurance and Private Pensions*, Vol. 16. Paris: OECD Publishing.
- Guseva, Alya, & Akos Rona-Tas (2001). Uncertainty, risk and trust: Russian and American credit card markets compared. *American Sociological Review*, 66(5), 623–646.
- Hacker, Jacob (2008). *The great risk shift: The new economic insecurity and the decline of the American Dream*. Oxford: Oxford University Press.
- Hunt, Alan (2003). Risk and moralization in everyday life. In Richard Erikson & Aaron Doyle (Eds.), *Risk and morality* (pp. 165–192). Toronto: University of Toronto Press.
- Jagd, Soren (2007). Economics of convention and new economic sociology. *Current Sociology*, 55(1), 75–99.
- Knight, Frank (1921). *Risk, uncertainty, and profit*. New York: Houghton Mifflin.
- Langley, Paul (2008). *The everyday life of global finance: Saving and borrowing in Anglo-America*. Oxford: Oxford University Press.

- (2014). Equipping entrepreneurs: Consuming credit and credit scores. *Consumption, Markets & Culture*, 17(5), 448–467.
- Lazzarato, Maurizio (2015). *Governing by debt*. South Pasadena, CA: Semiotext(e).
- Lemke, Thomas (2001). 'The birth of bio-politics': Michel Foucault's lecture at the College de France on neo-liberal governmentality. *Economy and Society*, 30(2), 190–207.
- Lusardi, Annamaria, & Olivia S. Mitchel (2014). The economic importance of financial literacy: Theory and evidence. *Journal of Economic Literature*, 51(1), 5–44.
- MacKenzie, Donald (2009). *Material markets: How economic agents are constructed*. Oxford: Oxford University Press.
- Marron, Donncha (2012). Producing over-indebtedness: Risk, prudence and consumer vulnerability. *Journal of Cultural Economy*, 5(4), 407–421.
- (2014). 'Informed, educated and more confident': Financial capability and the problematization of personal finance consumption. *Consumption, Markets & Culture*, 17(5), 491–511.
- Martin, Randy (2002). *Financialization of daily life*. Philadelphia: Temple University Press.
- Massengill, Rebekah P., & Amy Reynolds (2010). Moral discourse in economic contexts. In Steven Hitlin & Stephen Vaisey (Eds.), *Handbook of the economic sociology of morality* (pp. 485–501). New York: Springer.
- Muniesa, Fabian, Yuval Millo, & Michel Callon (2007). An introduction to market devices. *The Sociological Review*, 55(2), 1–12.
- OECD/INFE (2012). *OECD/INFE High-level principles on national strategies for financial education*. Paris: OECD/INFE.
- Ohlsson, Claes (2012). The rhetoric of financial literacy. *Journal of Interdisciplinary Economics*, 24(1), 55–75.
- O'Malley, Pat (2004). *Risk, uncertainty and government*. London: Glasshouse.
- (2015). Uncertainty makes us free: Insurance and liberal rationality. In Limor Samimian-Darash & Paul Rabinow (Eds.), *Modes of uncertainty* (pp. 13–28). Chicago & London: The University of Chicago Press.
- Pixley, Jocelyn (2012). *Emotions in finance*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Pixley, Jocelyn, Peter McCarthy, & Shaun Wilson (2014). The economy and emotions. In Jan Stets & Jonathan Turner (Eds.), *Handbook of the Sociology of emotions* (Vol. II, pp. 307–333). New York, London: Springer.
- Roth, Leslie T. (2010). The moral construction of risk. In Steven Hitlin & Stephen Vaisey (Eds.), *Handbook of the sociology of morality* (pp. 469–484). New York: Springer.

- Shamir, Ronen (2008). The age of responsabilization: On market-embedded morality. *Economy and Society*, 37(1), 1–19.
- Sum, Ngai-Ling, & Bob Jessop (2013). *Towards a cultural political economy: Putting culture in its place in political economy*. Cheltenham: Edward Elgar.
- Turner, Jonathan (2010). The stratification of emotions: Some preliminary generalizations. *Sociological Inquiry*, 80(2), 168–199.
- van der Zwan, Natascha (2014). Making sense of financialization. *Socio-Economic Review*, 12(1), 99–129.
- Vass, Jeff (2013). Restoring social creativity to immoderate public: The case of the financially incontinent citizen. *The Sociological Review*, 61(s2), 79–99.
- Wodak, Ruth, & Michael Meyer (Eds.) (2016). *Methods of critical discourse analysis*. London: Sage Publications.

בעקבות הגבריות האבודה: תיירי מין ישראלים בתאילנד

גיא ברוקר, * עמליה סער**

תקציר. המאמר מציג את זירת תיירות המין של גברים ישראלים בפטאיה שבתאילנד כמקום לכינון מחדש ולשיקום סימבולי של דומיננטיות גברית, שעל פיהם אבדה כאשר הנשים הישראליות הפכו לחזקות ולתובעניות מדי. עבודת שדה ושישים ראיונות עם תיירים ישראלים בעיר, שהיא מרכז עולמי של תעשיית המין, חושפים אצל הגברים תחושות של נחיתות לגבי מראם, מצבם הכלכלי ואונם, וכעס כלפי נשים ישראליות שלהרגשתם פוגעות ביכולתם לממש את גבריותם. הגברים הישראלים מחפשים מפלט זמני בחופשת המין בתאילנד, שהפכה לזמינה וזולה עבורם בזכות היתרון היחסי של ישראל בכלכלה הגלובלית. שם הם מנסים לממש פנטזיות של גבריות פטריארכלית בלתי מעוררת באמצעות פרפורמנס של היפר-גבריות, שליטה, אלימות והכפפת נשים. הניתוח מפרש פרקטיקות אלו כתגובה לעלייה היחסית בכוחן של הנשים בישראל, לקושי המתגבר של גברים לתפקד כמפרנסים ראשיים ולציפיות הסותרות שהם תופסים כמופנות כלפיהם – להמשיך להפגין און מיני וכלכלי אך בה בעת לגלות רגישות ולנהוג בשוויוניות מגדרית.

מילות מפתח: גבריות, גבריות, תיירות מין, ישראל, תאילנד, מגדר, גלובליזציה, כלכלה פוליטית

מבוא

בעידן הקפיטליזם המאוחר – עם הפיכתה של הזנות לתעשייה עולמית ענקית, התפתחותן של צורות חדשות ומתוחכמות של מסחר בכני אדם (Kara, 2009) וההתרחבות המסיבית בתיירות הבין-יבשתית – חופשת מין הייתה לתופעה משגשגת שמניבה מיליארדי דולרים (Jeffreys, 2008). למעשה, תיירות המין היא כיום אחד השווקים הצומחים ביותר (Empel & Wagner, 2012). המחקר על תיירות מין בכלל (Davidson O'Connell & Sanchez-Taylor, 2005; Hoang, 2014) ועל תיירות מין בתאילנד בפרט (Cohen, 1998; Bishop & Robinson, 2005)

* החוג לאנתרופולוגיה, אוניברסיטת חיפה

** החוג לאנתרופולוגיה, אוניברסיטת חיפה

מורכבת שמבוססת על הברלי כוח גלובליים: גברים מארצות במרכז המערכת העולמית טסים למדינות עניות כדי לממש בהן את הפריבילגיות הפטריארכליות שלהם, ופלח משמעותי בכללתן של מדינות אלו מתבסס על ההכנסות מהשוק הזה (רוברטס, 2006; Jeffreys, 2008).

מאמר זה מתעד את זירת תיירות המין של גברים ישראלים יהודים בפטאיה שבתאילנד ומציג אותה כמקום לכינון מחדש ולשיקום של גבריות דומיננטית מול תביעות הגבריות המתגוונות מגברים חשופים להן בישראל. ניתוח הממצאים מראה כיצד מתכוננת זירה זו כנקודת מפגש של תהליכים חברתיים ופוליטיים, ובהם העלייה היחסית בכוחן של נשים בישראל, היחלשות יכולתם של גברים רבים לתפקד כמפרנסים ראשיים והיווצרותן של ציפיות סותרות מגברים – להמשיך ולהפגין און מיני וכלכלי כבעבר, אך בה בעת לנהוג בשוויוניות מגדרית. הפערים הכלכליים הגלובליים והזמינות של תיירות המין הבינלאומית מאפשרים לגברים לממש פנטזיות של גבריות הגמונית פטריארכלית באמצעות פרפורמנס¹ של היפר-גבריות, הכולל רברבנות והתבטאויות מיזוגיניות בוטות ותנודות בין אגרסיה מינית לנדיבות פטרונית כלפי העובדות בתעשיית המין.

המאמר מציג ממצאים מתוך ראיונות ושיחות שנערכו במהלך תצפית משתתפת בעיר פטאיה (ברוקר, 2007). הנרטיבים של תיירי המין, כפי שהם עולים מתוך הטקסטים האלה, משקפים בעוצמה חוויה של גבריות חסרת מנוח הכוללת קשת של תחושות שליליות כלפי נשים ישראליות, בפרט בכל הנוגע ליחסי מין ולזוגיות. הגברים ששוחחנו עימם הביעו כעס, תסכול ונחיתות בהקשר זה וחשו מאוימים מול יכולתן של נשים ישראליות שלא להיענות להם או לצאת ממערכות יחסים שאינן מספקות אותן. על רקע חוויות מצטברות של דחייה ותסכול ביחסיהם עם נשים בישראל, החופשה בפטאיה מצטיירת כסיפוריהם כגן עדן לרגע, מקום שמאפשר להם להתרפק על דימוי נוסטלגי של דומיננטיות גברית חד-משמעית, נטולת אמביוולנטיות ובטוחה מפני כישלון. ההערצה המתרפסת של עובדות המין, צייתנותן, ההימנעות המופגנת שלהן מביקורתיות והעלויות הנמוכות מאוד של הבילוי מספקות את התפאורה הדרושה לגברים כדי לדמיין נשים כשפחות מין ואת עצמם כמלכים שמחזירים לעצמם, ולו באופן זמני, את השליטה שאבדה להם בישראל. כפי שניסח זאת שרון:² "בתאילנד יש את הכבוד, אתה מרגיש שאתה משהו, שאתה שווה משהו. בישראל זה לא ככה, אין מה לעשות – הישראליות הולכות עם גברים שהם כוסיות. פה הם יודעות מה זה גבר".

לטענתנו, למרות שתיירי המין אינם מהווים מדגם מייצג של גברים ישראלים-יהודים, הנרטיבים שלהם מהדהדים מתח מובנה בגבריות העכשווית, הנובע מן המסר הכפול הטמון

¹ המושג פרפורמנס, כפי שאנו משתמשים בו במאמר, מאגד בתוכו פעולות גוף ודיבור. חשיבותו טמונה בכך שחלק גדול מהידע התרבותי מתקיים ברמה הלא-מילולית. שיטות המחקר העיקריות לתייעוד ולניתוח של פרפורמנס הן תצפית ותצפית משתתפת בהתנהגויות, באירועים חברתיים, בטקסטים ויזואליים ובמרחבים ציליים, ופענוחם באמצעים פרשניים. פרפורמנס ממלא תפקיד חשוב ברוב הסוגיות המעסיקות את חקר התרבות, ובהן מיניות, זהויות, מגדר, ואתניות, והביטויים של כל אלה חורגים אל מחוץ לשיח המודע.

² כל השמות בדויים.

בתסריטים המתגוונים של גבריות לגיטימית. מצד אחד, הם נדרשים לעמוד בסטנדרטים שבעבר היו פחות מקובלים עבור גברים ביחסים הטרוסקסואליים: להציע לנשים שלהם סיפוק רגשי ומיני, לנהל מערכות יחסים שיתופיות ולהסתכן בנטישה מצד נשים שיכולות להסתדר גם בלעדיהם. מצד שני, הם מקבלים מסרים שתובעים מהם להמשיך ולהצליח גם על פי המדרים המגדריים הישנים: להרוויח הרבה כסף, להפגין און מיני מוגבר ולממן לנשותיהם אורח חיים של צריכה. מדרים אלו הם אתגר של ממש עבור רוב הגברים הישראלים, ובכללם התיירים שפגשו. את תיירות המין של גברים ישראלים יש להבין לאור המתח הזה והקשר שבו הוא משוקע – הכלכלה הניאו-ליברלית הגלובלית, שאינה מאפשרת לרוב הגברים לממש את אידיאל המפרנס אך מאפשרת להם לצאת לחופשות מין זולות בחו"ל ולממש במהלכן פרפורמנס של פטריארכים עשירים.

הניתוח המוצג כאן שואב מתתי-ענפים אחדים בתוך התאוריה הפמיניסטית. האחד הוא התפיסה של המיני כפוליטי, בשל השיזור של מיניות בתוך מבנים היסטוריים של כוח (מילט, 2006; מקינון, 2006), וברבד תפיסתו כמיקרוקוסמוס תרבותי (דבורקין, 2005). השני הוא התפיסה שמגדר מתקיים הן ברמת הזהות הפרסונלית, הן ברמה המבנית והן ברמת השיח (Connell, 1995; Connell & Messerschmidt, 2005; Sa'ar & Yahya-Younis, 2008). מגדר הוא מנגנון כוח בפני עצמו, שמתקיים בשיזור הדוק עם מנגנוני כוח כלכליים גלובליים (Connell, 1998). הוא מיתרגם לזהויות אישיות שמתכוננות דרך פרפורמנס יומיומי (Schrock & Schwalbe, 2009; Trautner, 2005) ומקבל ייצוגים במרחב הפיזי והסימבולי. הרמות הללו תמיד מעוגנות הקשר וכרוכות זו בזו. לכן ניתוח מגדרי של תיירי מין ישראלים כורך יחד זהויות אישיות, גישה למשאבים פוליטיים, כלכליים וחברתיים, והיבטים הלקוחים מספרות תרבותיות רחבות יותר כגון יחסים בינאישיים, אסתטיקה ורגש. ספציפית, בהקשר הנוכחי של לימודי גבריות, אנו מתמקדים בקיום סימולטני של תסריטי מגדר מתחרים, בפרפורמנס ובכוח (Connell & Messerschmidt, 2005). ולבסוף, אנו נשענים על גישת הכלכלה הפוליטית (Bianchi, 2018), המתמקדת בעיגון הפרפורמנס המיני והשיח המגדרי של התיירים בתוך מבנים היסטוריים רחבים (Wonders & Michalowski, 2001) – במקרה זה, המיקום הפריבילגי של ישראל במערכת הקפיטליסטית הגלובלית מחד גיסא והעלייה ביוקר המחיה בתוך ישראל מאידך גיסא. התובנות שאנו מציגים בהמשך מתווספות למחקר תיירות המין המתמקד בממשק שבין גבריות לכלכלה פוליטית (Katsulis, 2010; Rubin,) (2006) ומדגיש את הדיאלקטיקה שבין גבריות מקומית וגלובלית (Williams, Lyons, & Ford, 2008) ובין מין וממון (דהאן-כלב וכרמי, 2006).

חלק הארי של הספרות המוקדמת על תיירות מין עסק בנשים העובדות בתעשיית המין, אולם בעשורים האחרונים עבר המוקד אל הלקוחות (Davidson, 1998; Weitzer, 2009). מגמה זו ניכרת גם במחקר העוסק בצרכני זנות ישראלים (להבירו, 2016; Bruker, 2019; Prior & Peled, 2018). המחקר המתפתח על לקוחות מין מקיף היבטים רבים ובהם משפט (Bernstein, 2001), תרבות (Frank, 2003), כלכלה וצריכה (Katsulis, 2010), מעמד (Monto, 2013), ולאחרונה גם גבריות (Hoang, 2014; Hobbs, Pattalung, & Chandler, 2011). המחקר הקיים בוחן שלל סוגיות, החל במימוש הפריבילגיות הפטריארכליות (Rivers, 2001; Moore, 2012; Serughetti, 2013; Wonders & Michalowski, 2001) דרך ההזדמנות לחוות אינטימיות (Birch, Baldry, & Hartley, 2017) וכלה בממשק שבין תיירות מין לגבריות

מאותגרת ושברירית (Joseph & Black, 2012). ההתבססות על המחקר העכשווי על גבריות מאפשרת לעסוק בהשלכות האלימות והנצלניות של תעשיית המין ובה בשעה להציע ניתוח מורכב של הסובייקטיביות הגברית המתכוננת דרכה.

כמקובל בזרם המרכזי במחקרי גבריות עכשוויים, לגישתנו הגבריות מובנית באופן רציף ודינמי מתוך אינטראקציה בין השיח המגדרי ובין המוסדות החברתיים שהיחיד פועל בתוכם (Sa'ar & Yahya-Younis, 2008). אנו מניחים שבכל הקשר תרבותי נתון יש תסריטים מגדריים המתקיימים בהצלבה עם מעמד, אתניות ולאומיות. תסריטים אלו נגזרים מתוך מודלים של גבריות, שחלקם מתחרים ביניהם על הגמוניה (Connell, 1995; Connell & Messerschmidt, 2005).³ אחת הנגזרות של ריבוי התסריטים להתנהלות גברית לגיטימית היא היווצרות של שניות מבלבלת. מיקומים מגדריים חדשים ופורצי גבולות תופסים את מקומם לצד דימויים שמרניים ופטריארכליים, וגברים נדרשים לתמרן בין מודלים מרובים של גבריות, שחלקם מערערים על הדיכוטומיות הטבועות במודלים הישנים. חוסר היציבות הזה, המוכר זה מכבר בספרות, מאתגר גברים רבים באורח תמידי ויוצר אצלם צורך להמציא את עצמם מחדש ולדייק את ביצועי המגדר שלהם (הירש, 2017; Connell & Messerschmidt, 2005; Gutmann, 1997).

בנרטיבים שאנו מציגים כאן, תיירי המין מביעים טינה על הדרישה (לתפיסתם) לתמרן בין תסריטי גבריות סותרים לכאורה – להיות חזקים כלכלית ומינית אבל גם רגישים ושוויוניים – ובתגובה הם מתרפקים על מודל מדומיין של עליונות גברית חד-משמעית. ממצאים אלו עולים בקנה אחד עם הסקירה התאורטית שלעיל. את דברי המרואינים אנו מבקשים לפרש באמצעות חיבור בין התאוריה על ריבוי תסריטי גבריות ובין הוויית המודרניות המאוחרת, המתאפיינת ברפלקסיביות, בספק ובביקורת עצמית (Giddens, 1991). לדברי באומן, בעידן המודרניות הנזילה "אנו עצמנו נושאים בנטל של גיבוש דפוסים, האחריות לכישלון מוטלת בעיקר על כתפיו של כל פרט" (באומן, 2007, עמ' 6). לשיטתו, דפוס ההתנהלות – ולענייננו, האופן הנכון להיות גבר בעולם – אינם יציבים אלא "נזילים". הם רבים מדי, מתנגשים זה בזה, סותרים זה את זה. הם שינו את טבעם והפכו מנורמות וכללים למטלות פרטיות. בחוויה של תיירי המין, כפי שנראה, הכישלון טמון בין היתר בכך שהזוגיות עצמה הפכה לא יציבה, ועימה הקריטריונים להתנהלות ראויה. נזילות הרת משברים זו מתקשרת בתודעת תיירי המין ישירות לדרישות הסותרות המופנות כלפיהם. בעוד שעבור חלק מן הגברים בישראל התגוונות תסריטי הגבריות הלגיטימיים מאפשרת נתיבים חדשים למימוש עצמי ושחרור מן הצו התרבותי הישן, גברים רבים אחרים מוצאים את עצמם במשבר וחווים את התסריטים המתחרים כאיום על הדרך ה"נכונה" שבה, לתפיסתם, גברים צריכים לפעול (הולנדר, 2007; חקק, 2009).

³ הירש (2017) מציגה הנגדה בין התאוריה של קונל, המדגישה ריבוי מודלים של גבריות הגמונית, לזו של בורדייה, המדגישה פרקטיס והביטוס. מתוך העדפה מסוימת לתאוריה של בורדייה, הירש טוענת שיש לתת קדימות למרכיב הפרפורמטיבי והיצרני של הגבריות ולסתירות הטמונות בה, משום שפרספקטיבה כזאת מאפשרת לזהות טוב יותר מופעים מורכבים של דומיננטיות וכפיפות. ברוח דומה, אנו משתמשים כאן לסירוגין במושגים "מודלים" ו"תסריטים" – הראשון משום שהוא נפוץ בספרות על גבריות, שעימה אנו מתכתבים, והשני משום שהוא טומן בחובו ממד של פעולה ופרפורמנס בתוך הציווי התרבותי.

מזן הספרות על גבריות בישראל עולה כי לצד הדומיננטיות ארוכת השנים של הגבר הלוחם (גלזמן, 1997; נוי, 2003; קפלן, 2009; שיאון ובן ארי, 2007) קיימת מגמה של התגוננות מודלים או תסריטי גבריות המתחרים ביניהם על ההגמוניה (הולנדר, 2007; לומסקי-פדר ורפפורט, 2000; ששון-לוי, 2006; Hakak, 2016). שינויים מהותיים בחברה הישראלית, ובהם עלייתן המקבילה של אידאולוגיות ניאורליברליות ושל תפיסות פמיניסטיות, קעקעו פריבילגיות פטריארכליות וכלכליות אשר לכאורה אפשרו בעבר תחושת גבריות יציבה יותר. בה בעת, היחלשות מבני כוח מסורתיים וקיטוב כלכלי שמאפשר למספר קטן של גברים להרוויח סכומי כסף גבוהים מאוד הופכים את איריאל המפרנס הראשי לבלתי מושג עבור גברים רבים. שינוי נוסף טמון בכך שכבר אין די בתביעה לפרנסה; בה בעת גברים נדרשים להיכנס יותר ויותר לעבודת הרגשות, הן הזוגית הן ההורית (Sa'ar, 2009), עבודה שהחלוקה הטרונומרטיבית הישנה הקצתה בראש וראשונה לנשים. כפי שנראה להלן, מורכבות זו מהדהדת היטב אצל תיירי המין החשים כי הם אינם מצליחים לעמוד בסטנדרטים הנדרשים מהם. בפטאיה, לעומת זאת, הם מוצאים "מובלעת של היתרים" (להברז, 2016), המאפשרת להם להפוך נשים לאביזרים בתוך פרפורמנס פשטני וקל להשגה של הגבריות. מטרת המאמר היא לחשוף טפח מן המשמעויות האינטימיות שיש לשיקועה של הגברית הישראלית במערך הכלכלי-פוליטי הגלובלי בעידן המודרניות המאוחרת.

לפני שנעבור לממצאים, נעיר שתי הערות. ראשית, הגם שההכללות שנציג נוגעות לגבריות ישראלית עכשווית, הן אינן מתיימרות למצות את מלוא קשת הגברויות הישראלית. גם איננו טוענים שתיירי המין מייצגים גברים ישראלים באשר הם. הפרויקט הפרשני שלנו קורא את הסוגיות שמעסיקות את תיירי המין כדהוד של דאגות הגבריות הרחבות יותר שלהם. הגברים האלה נוסעים הרחק כדי לממש פנטזיה שאמורה להיות מנותקת לחלוטין מחייהם בבית, אבל היא קשורה בטבורה לחייהם בבית והם ממשיכים לחוות כעס, תסכול ואכזבות בעקבות יחסיהם עם נשים ישראליות. ההשוואות הבלתי פוסקות שהם עצמם עושים בראיונות בין מי שהם מכילים בהכללה "נשים ישראליות" ו"נשים תאילנדיות" כיוונו אותנו למקד את הניתוח בממשק שבין "כאן" ו"שם", קרי בשיקוע של ישראל ותאילנד במערכת קפיטליסטית-פטריארכלית אחת. אנו טוענים שתיירי המין מציעים תובנה נוקבת לגבי הדיאלקטיקה של מגדר וכוח גלובליים, שניזונה בין היתר מהבדלים בכוח הקנייה, מהבדלים באפשרויות התנועה ומהבדלים בזכאות להגנה משפטית ולתמיכות סוציאליות מן המדינה. ההערה השנייה נוגעת לנשים. החומרים שנציג אינם כוללים תיעוד של קולותיהן של עובדות המין בפטאיה או של בנות הזוג בישראל. ברור לנו כמובן שלא להאליה יש סוכנות, ושהיחסים בפועל בין תיירי המין לנשים בבית ובתאילנד מורכבים יותר מהאופן הפשטני שבו הם עצמם מציגים אותם בראיונות. התייחסות המרואיינים לנשים כאל קבוצה גם כשמדובר בנשים ספציפיות היא כשלעצמה פרקטיקה שיחנית המאפשרת ריחוק ואליימות, והדבר משתקף בציטוטים הסקסיסטיים והבוטים המובאים בהמשך.

המחקר והשרדה

גיא ברוקר שהה שלושה חודשים בפטאיה ובמהלך תקופה זו התגורר במלון שכל אורחיו היו תיירי מין ישראלים. גיא ליווה אותם בביקוריהם בפאבים המקומיים ובשעות המנוחה שלהם

במלון, וערך עם 60 מהם ראיונות פתוחים שהוקלטו ותומללו. גילם של המרואיינים נע בין 18 ל-65, ומתוכם 35 היו רווקים, 16 נשואים ו-9 גרושים. פרק זה, הכתוב בגוף ראשון יחיד, מתאר את השדה, מספק תיאור אתנוגרפי תמציתי של הסצנה ומבהיר את היתרונות ואת המגבלות המתודולוגיות של המחקר.

פטאיה! פטאיה!

ואז זה מגיע. נכנס נהג תאילנדי שמנמן ומרעים בקולו "פטאיה! פטאיה!". הרכב כבר מלא גברים – אנגלים, גרמנים, בשלשות או בזוגות. אני מוצא לי מושב בודד ונוסעים לפטאיה. פטאיה נמצאת בחוף המזרחי של מפרץ תאילנד, כ-165 ק"מ דרומית-מזרחית לבנגקוק. זהו אחד המרכזים הגדולים ביותר של תיירות המין בתאילנד⁴ ובעולם בכלל. בפטאיה אני מוציא את כרטיס הביקור של המלון "הישראלי" ומסביר לנהג האופנוע שלשם אני רוצה להגיע. מרחוק אני רואה שלט גדול בעברית: "מאי טראוול". אני עושה צ'ק-אין לחדר בקומה השנייה, אחד מ-14 חדרים בסך הכול. בחדר, שמזכיר חדרים בבתי מלון זולים, אני מוצא תמונת פוסטר של נוף, שלט לטלוויזיה, ומקרר קטן ועליו חפיסת קונדומים. אני מניח את התיק, מדליק את המזגן ובוחן את ערימת סרטי ה-DVD המונחים מתחת לטלוויזיה. ביניהם אני מוצא דיסקים צרובים של "חגיגה בסנוקר" ועוד סרטים ישראלים. זה מאשר לי סופית שהגעתי למקום הנכון. בשלושת החודשים הבאים המלון הזה יהפוך להיות הבסיס של עבודת השדה.

בערב אני יוצא לרחוב, צועד שני צעדים, וכבר צועקת אליי אישה מהבר הסמוך "come on, come on". הרחוב מלא ברים ובכניסה לכל בר עומדת שורה של נערות צעירות שצועקות לי לבוא אליהן. אני ממשיך במורד הרחוב וגם הרחוב הבא הומה נשים תאילנדיות וגברים מכל העולם. צעקות "come on, sexy boy" נשמעות לעברי מכל עבר, וזה לא שאני חתיך הורס. הברים אינם נגמרים, זו עיר משוגעת: מאות ברים עם נערות תאילנדיות, מועדוני ג'ו-גו, דיסקוטקים ומועדוני ריקודים. לאורך הטיילת עומדות מאות נשים ומנסות לפתות אותי להצטרף אליהן. אני מרגיש מוצף, נחשק, כל כך הרבה נשים קוראות לי, עושות לי עיניים, נוגעות בי. חבורה של נשים צעירות מתנפלת עליי: "sexy man". איזה טירוף, אני חושב לעצמי. אני בהלם מהמפגש עם המציאות האנושית הזאת, השונה מכל מה שנתקלתי בו בחיי. למחרת, כשהערב השני מגיע, אני שוב יוצא לרחובות. כשאני חוזר לחדרי אני כותב ביומן:

הערב אני שוב הולך ברחובות, אך הפעם, אחרי השוק של ההתחלה, אני חש חמלה למראה מאות הנערות והנשים שקוראות לכל גבר שעובר בסביבה. אני רואה נערה מנגבת זיעה מהמצח של זקן גרמני, אני רואה גבר אנגלי עם שתי נערות, אחת מתחת לכל זרוע. זוג ישראלים צעירים מתגפפים עם שתי נערות מקומיות. זה כל כך שונה מאתמול. אני מחפש את הרחובות הצדדיים בלי הברים, כדי לעבור דרכם.

⁴ הגידול המואץ של הזנות בפטאיה התרחש בעקבות הנוכחות הצבאית של ארצות הברית בווייטנאם בתקופת מלחמת וייטנאם (Enloe, 1989). כיום, זנות המיועדת לזרים עורנה נדבך חשוב ביותר בצבירת הון זר בתאילנד (Oppermann, 1998; Kelley, 2015).

החוויה החזקה של הערב הראשון תהפוך אחר כך לשאלה שלא אפסח עליה אצל אף מרואיין: "מה הרגשת כשהלכת פה ברחובות בערב הראשון?"

בבוקר אני יורד אל הלובי שבו יש מסעדה, חדרון מחשבים קטן ושולחן ביליארד. על הקירות תלויות תמונות רבות של גברים ישראלים חבוקים עם נשים תאילנדיות ודברי תודה לבעלי המקום, בעברית כמובן. המסעדה והמלון הם מובלעת של תיירים ישראלים (יש בפטאיה ארבע מסעדות ישראליות נוספות). כמו התרמילאים הישראלים (נוי, 2003; שמחאי, 2000), גם תיירי המין בפטאיה נוטים לבלות את רוב זמנם עם ישראלים אחרים. מעבר לשתייה הפיזית באותו מלון ולהעדפה לצאת יחד למסעדות ולפאבים, הם יצרו לעצמם מעין מובלעת תרבותית: התפריטים כתובים בעברית, האוכל המוגש הוא "ישראלי טיפוס", המוזיקה המושמעת ברקע גלגל"צית ישראלית. כאן אפשר לשמוע עברית לא רק מפי הגברים הישראלים אלא גם מפי מספקות השירותים המקומיות (בעיקר "בן זונה" או "רוצה מציצה"). כאשר מגיע ישראלי חדש, שאר הגברים הישראלים מעדכנים אותו לגבי כל הפרטים הנוגעים למיקום הנשים, למחירים ולמקומות מומלצים, כמו שמתאר גיל:

אתמול הגעתי. אחרי שעשיתי סיבוב על האופנוע נכנסתי להלם. ישבתי פה, אמרתי אני לא יוצא בלי ישראלים, בלי מישהו שמכיר את המקום קצת יותר טוב ממני. מצאתי מהר מאוד את החברים פה. מהר מאוד התחברנו, כמו כל הישראלים בכל העולם. יהודים תמיד מתחברים ומוצאים אחד את השני צ'יק צ'ק.

במשך הזמן אני הופך לדמות מוכרת, והדבר מסייע לי בבואי לערוך ראיונות. נוכחותי הממושכת במקום, האווירה הפתוחה כלפי מין, ההבטחה לאנונימיות, היותי גבר, ויותר מכול – העובדה שהראיונות מתקיימים בפטאיה, בלב המרחב הלימינלי של הפנטזיה, מביאים לפתיחות בראיונות. רוב המרואיינים הם גברים ששהו במלון ימים אחדים והצלחתי ליצור איתם קשר, אך יש במרואיינים גם כאלה שרק באו לאכול במסעדה ולנו במקומות אחרים. כאשר אני מציע להם להתראיין אני בדרך כלל נענה בחיוב, למרות שמחקרים מציינים שהמחקר על לקוחות זנות מסובך מאוד משום שקשה ליצור איתם קשר ולזכות לשינוף פעולה מצידם, מאחר שרובם רוצים להישאר אנונימיים (Grenz, 2005).

אולם לצד נכונותם לדבר בפתיחות על הדברים שמתרחשים בפטאיה מגלים המרואיינים התנגדות גורפת לשתף בפרטים לגבי חייהם בישראל, ולכן בכל הנוגע לרקע הסוציו-אקונומי שלהם עליי להסתפק ברמזים שניתנו בזמן הראיונות ובעיקר בשיחות בלתי פורמליות. הקושי לאפיין את הרקע של לקוחות בתיירות מין אינו ייחודי למחקר זה (ראו למשל Frank, 2003). תופעה דומה מתארת ריוורס-מור (Rivers-Moore, 2012), שתיירי המין שראיינה (מארצות הברית ומקנדה) היו להוטים לדבר על חוויותיהם בקוסטה ריקה אך התנגדו לדבר על חייהם בארץ המוצא. מלבד גילם של המרואיינים, לא ניתן היה להשיג נתונים מפורטים לגבי הרקע הסוציו-אקונומי שלהם. הפרופיל המגוון של תיירי המין עולה בקנה אחד עם התיאורים המופיעים בספרות, שלפיהם תיירי מין באים מכל שכבות האוכלוסייה (Monto & Milord, 2009; Weitzer, 2013), ועם העובדה שצריכת זנות חוצה קטגוריות חברתיות ואינה מוגבלת לקבוצת אוכלוסייה מובחנת (לבנקרון וכן ישראל, 2005; Pitts, Smith, Grierson, O'Brien, & Misson, 2004). כאשר מציבים זה לצד זה את סירוב המרואיינים לשתף בפרטים על חייהם האישיים ואת הפתיחות החריגה שלהם לגבי חוויותיהם בפטאיה, נראה כי הדפוס

הסלקטיבי הזה של מסירת המידע הוא תולדה ישירה של העובדה שהמחקר נערך בעיצומה של החוויה הלימינלית שלהם, ושהחוויה היא שאפשרה להם לדבר בראיונות בפתירות יוצאת דופן על חולשותיהם ועל חרדותיהם.

התפאורה בפטאיה מאפשרת לתיירי המין לפרש את היחסים בינם ובין עובדות המין במושגים לא-כלכליים ואישיים, כ"דידות" או "אהבה"; מעין "זנות פתוחה", כפי שכינה זאת כהן (Cohen, 1993). חלק מהמפגשים עם הנשים בזנות אינם מתוחמים לאקט המיני בלבד ויכולים להימשך יום, שבוע ואף יותר. כפי שמתואר בספרות (Bernstein, 2001; Sanders, 2008), גם כאן מנעד החליפין בין הלקוחות לעובדות המין כולל טקסי חיזור, ארוחות רומנטיות, מתנות לאישה ולמשפחתה, ושכנוע עצמי שהנשים מגיעות לסיפוק מיני מלא, כפי שמזכיר דוד:

אני גבר שיודע לתת ביצועים והיא גם נהנית, זאת שלי אם לא גומרת לא מפסיקה, היא נהנית מזה, נהנית חבל על הזמן. ואחר כך היא גומרת ואני גומר, אנחנו עוד שעתיים מתחבקים ומתמזמים. היא נהנית, היא מה זה נהנית, סוף הדרך. אתה יודע, לפני יומיים אנחנו מתנשקים ומתנשקים ומרוב עייפות נרדמנו שנינו מנושקים פה לפה. אתה מבין, יש כיף איתה.

בשעות הצהריים הבליינים מתחילים להתעורר והחוויות מן הלילה הקודם עולות. בשעות אלו אני עורך את רוב הראיונות, ליד שולחן בלובי או בחדר המחשבים הקטן והשקט. הראיונות נערכים בדרך של ראיונות-שיחות פתוחות (Kvale, 2007), ולמראיין ניתן חופש מקסימלי לארגן את הנרטיב שלו כרצונו. דרך זו נבחרה משום שהיא הולמת את כוונותינו להתוודע לחוויותיהם ולתפיסותיהם של התיירים ולעמוד על האופן שבו הם מבנים אותן. במקביל אני עורך תצפית משתפת במועדונים ובברים. התצפית מאפשרת לי לקיים אינטראקציה מתמדת עם מגוון רחב של לקוחות גברים ולערוך עימם שיחות במגוון סיטואציות, והדבר מספק הקשר ומשמעות לדבריהם בראיונות (Prus, 1996).

הראיונות מתאפיינים בתגודות חדות בין רגשות קיצוניים: כאשר המראיינים מדברים על החיים בישראל דבריהם רוויים בכעס, בתסכול ובחוסר ביטחון, ואילו כאשר הם מספרים על החוויה בפטאיה עולה מדבריהם תחושת אופוריה. התגובות הקיצוניות הללו מסמנות אבחנה בין עולם רע – ישראל, שם הנשים השתלטו ו"חדלו להיות נשים", הגברים איבדו ממעמדם והמראיינים באופן אישי הפכו לקורבנות, ובין עולם אידילי – פטאיה, שבו הנשים ממלאות באופן מושלם את תפקידן בעסקה המגדרית: הן כנועות, נחמדות, להוטות לרצות ולספק, פתוחות מבחינה מינית ונטולות כל דרישות, והדבר הופך את התשלום עבור שירותי המין למחווה של נדיבות טהורה ואת הגברים המשלמים לגבריים לרגע. למרות שהגברים יודעים היטב שמדובר בעסקה מסחרית, הם מקפידים מאוד לנסח לעצמם עולם פנטסטי: הנשים התאילנדיות אינן בדיוק זונות. הן באמת נמשכות אליהם.

ממצאים

הכמיהה לגבריות לא מאוימת

"האישה התאילנדית זה אישה, זה פה לא שוויון זכויות. בישראל אתה מתחתן עם אישה – זה כמו התחתנת עם גבר, שוויון זכויות, אתה חצי-חצי הכול. פה אין חצי-חצי, אתה המלך. אתה מבין, פה זה עולם אחר לגמרי, מנטליות אחרת לגמרי... בישראל העוזרת שואלת את האישה איפה הסמרטוט לנקות את הבית? אז האישה אומרת הלך לעבודה, ככה זה בישראל."

הפמיניזם מהווה מקור מרכזי לתסכול עבור גברים רבים בישראל, כמו במדינות רבות בעולם (Holmgren & Hearn, 2009). למשל, מחקר שנערך בקרב גברים אמריקאים תיירי מין במקסיקו העלה כי הם חשים כעס כלפי הפמיניזם ואיבה כלפי הנשים האמריקאיות שאימצו את הרעיונות הפמיניסטיים, בניגוד לנשים המקסיקניות (Katsulis, 2010). באופן דומה, תיירי המין הישראליים בפטאיה מתארים את האישה הישראלית כמי שאינה יודעת את מעמדה ביחס לגבר ואינה מתפקדת כפי שמצופה ממנה. כנגדה הם מעלים על נס את האישה התאילנדית ומתארים אותה כמי שמודעת למקומה הנמוך ביחס לגבר ומקבלת את המקום הזה:

עמוס: ישראליות זבל, רוצות שוויון ודרכו לך על הראש מרוב שוויון. והנשים התאילנדיות זה נשים. האישה יודעת את מקומה כאישה וגבר יודע את מקומו כגבר, לא שאני שוביניסט, אבל יש דברים שהטבע יצר – כל אחד והמקום שלו. בגלל השוויון, בגלל כל הקטע הזה הם החליטו היום שהם צריכות להיות בשווה ערך של גבר, לעלות מעליו ולדרוך לו על הראש על הדרך. האישה התאילנדית יודעת את מקומה. זאת אומרת, אם אתה מביא את הפרנסה הביתה אתה הגבר שנותן את הטון.

גיא ברוקר: אתה רוצה להגיד שאתה רוצה לשלוט במה שקורה?

עמוס: בעקרונית אישה צריכה לדאוג לבית, לדאוג לילדים, דברים כאלה, והבעל הראש של הגבר צריך יותר פרנסה, דברים טכניים. ככה עובד העולם, אבל בעולם היום, אצלנו בארץ הנשים שכחו לגמרי את מקומן בגלל השוויון. היום נהפך שהגבר עושה את הכול, אתה מבין, גם מבחינה מינית בחורות ישראליות הם שק תפוחי אדמה. אני לא אומר שהם לא מסוגלות לסחוב זיון, אתה יכול להשכיב אותן על המיטה לפתוח להם שתי רגלים ולזיין חמש שעות. אין בעיה והיא רק שוכבת, עכשיו אתה רוצה להתחיל קצת תנועות, קצת תזויות, הם שק תפוחי אדמה – היא לא זזה לשום מקום.

גיא ברוקר: לעומת זה הנשים התאילנדיות...

עמוס: זה אקרובטיקה, זה קרקס יש לך על המיטה, מפנקות אותך, דואגות שלך יהיה טוב לפני שלה יהיה טוב, לפני האני שלה.

גיא ברוקר: אז היא שמה אותך במקום הראשון?

עמוס: יפה, הבנת עכשיו מה הכוונה שלי שההבדל בין גבר ובין אישה. גם בתורה רשום "מצלע", מהצלע שלך הוא הוציא את הבחורה, זאת אומרת היא חלק ממך, היא לא שלם בפני עצמו. ולמה יש לנו רמת גירושים כזאת גבוהה בארץ? בגלל ששכחו את מעמדו אחד של השני. אני בכלל לא שוביניסט לגבי בחורות אבל יש דברים שהטבע הקים אותו כך כי ככה אנו צריכים להיווצר.

דברים דומים עלו בשיחה עם מאיר:

גיא ברוקר: מה אתה אוהב בנשים התאילנדיות?

מאיר: הם פשוט נשים, לעומת הגברים המוזרים שבארץ תקרא להם נשים, הטומבוי שבארץ, לבין הנשים פה. בארץ זה לא נשים, זה גברים. זה גועל נפש של דבר, האישה שולטת בארץ. המנטליות פה שהגבר הוא המלך נקודה. פה גבר הוא גבר ואישה היא אישה, בארץ התפקידים התחלפו מזמן. בקיצור זה בריחה ממצביאות שהיא קשה בארץ, אי אפשר לנשום בארץ.

בחוויה של תירי המין, השליטה שאבדה להם בחיי היומיום בישראל שבה ונקנית במפגשים המיניים בפטאיה. הם עורכים השוואות בלתי פוסקות בין "נשים ישראליות" ל"נשים תאילנדיות" למרות שברור להם שהאחרונות הן עובדות בתעשיית המין ואילו הראשונות הן נשים שהם פוגשים במסגרת יחסים נורמטיביים, ומדמיינים שהפרפורמנס של שליטה במפגשים עם האחרונות מפצה אותם על מה שהם רואים כאובדן תפקידי המגדר המסורתיים בישראל. קיים מתח ניכר בין אשליית העולם המושלם, שבו גברים הם "גברים" ונשים הן "נשים" ושבו יש להם שליטה גמורה, ובין העולם האמיתי שבו – בתאילנד כמו בישראל – לנשים יש סוכנות, והמתח הזה נותר מודחק.

שליטה בתוך הזוגיות ופחד מכישלון

מן העלייה בגיל הנישואין ובשיעורי הגירושין אפשר להסיק כי לנשים בישראל יש כיום בחירה גדולה הרבה יותר מבעבר בתחום היחסים עם גברים. שינויים אלו מאפשרים לנשים לסרב ליחסים, להגיש תלונה על הטרדה וליזום גירושין או פרידה מבן הזוג. הזוגיות הפכה להיות נזילה יותר (באומן, 2003). כפי שעולה מדברי הגברים הישראלים בפטאיה, הדבר מאיים מאוד על תפיסות הגבריות שלהם ומעורר בהם פחד תמידי מהכוח שיש בידי הנשים לסרב להם או להיפרד מהם. מבחינתם, התחושה שהם שוב בשליטה מלאה – בוחרים מתי ועם מי להיכנס לקשר ומתי לסיים אותו, ולא חוששים להיתקל בסירוב – היא גורם מכריע בהפיכת המפגש המיני למושלם:

גיא ברוקר: מה ההבדל בין הנשים הישראליות לנשים התאילנדיות?

אבי: אוו, זה נקודה מאוד כואבת, מאוד כואבת הנקודה הזאת. כאילו, איך להגיד את זה על רגל אחת, הנשים הישראליות מסרסות את הגבר... בישראל, שאתה מתחיל עם מישהי אז היא חושבת אלה פעמים, כי היא מקטלגת אותך לפי מעמד וצורה ומקצוע ומעמד חברתי וכל מיני שאלות: כמה אחים אתם? כמה אחיות? מה התחביבים? איפה למדת? למרות שיש לי את כל הנתונים, סיימתי אוניברסיטה ואני עוסק במקצוע עם

פרסטיז'ה ואני לא מכוּעֵר כְּדֵי לְהִתְחִיל עִם כָּל אַחַת וּבִמְקָרִים רַבִּים אֲנִי מִקְבֵּל שְׁלִילִי, כִּי זֶה יִשְׂרָאֵל. אֲבָל הַתְּהַלִּיךְ עֲצֵמוֹ, עֲצֵם הָרַעִיּוֹן שֶׁאַתָּה נִמְצָא תַּחַת בִּיקוּרַת כּוֹזָאָת וּכּוֹזָאָת מִתִּישׁ, מִיִּיגַע, הוֹפֵךְ אוֹתָם לְמוֹשְׁכוֹת פְּחוֹת. הֵם קוֹבְעוֹת – רוֹצוֹת לְכוּא, לֹא רוֹצוֹת, כָּל הַתְּהַלִּיךְ מִיִּיגַע. פֶּה תֵּרָאָה רַק גְּבָרִים עִם חֵיוֹךְ עַל הַפְּנִים, זֶה מֵה שְׁקוּרָה שֶׁהֵאֲגוּ הַגְּבָרִי מִסוֹפֵק בְּמִלוּאוּ, לֹא כִּמוּ בִּישְׂרָאֵל. טוֹב שֵׁשׁ לְגַבְרִים הַיִּשְׂרָאֵלִים אֵת הַמְּפֹלֵט הַזֶּה, טוֹב שֵׁשׁ מִקּוֹם שֶׁבּוּ הֵם מְרַגִּישִׁים גְּבָרִים.

פֶּן אַחַר שֶׁל אוֹבֵדֵן שְׁלִיטָה שֶׁעֲלָה מִדְּרָבֵי הַמְּרוֹאִינִים כְּרוּךְ בְּעוֹבְדָה שְׁנֵשִׁים בִּישְׂרָאֵל יִכּוֹלוֹת לִיזוֹם פְּרִידָה אוּ גִירוּשִׁין. גַּם בְּהַקְשֵׁר זֶה, גְּבָרִים שֶׁחָווּ פְּרִידָה מִכְּנוֹת זוּג בְּאַרְץ הַדְּגִישׁוֹ שֶׁהִשְׁהוֹת בְּפִטְאִיָּה, עַל הַיִּדְעָה הָאִפְרִיורִית שֶׁהֵנְשִׁים שֶׁהֵם מִתְּרוֹעְעִים עִמָּן לֹא יִדְחוּ אוֹתָם וְלֹא יִפְגִּינוּ הַתְּנַהֲגוֹת אִסְרָטִיבִית, הֵייתָה מִשְׁמַעוֹתִית לְשִׁקוּם בִּיטְחוֹנָם הָעֲצֵמִי וְדִימוּם הַגְּבָרִי. קוֹבִי, לְמִשְׁל, סִפֵּר:

שֶׁהִגַּעְתִּי לְפֶה לֹא חֲשַׁבְתִּי עַל שׁוֹם דְּבַר, רַק עַל הַחֲבֵרָה שֶׁעֲזָבָה אוֹתִי. שְׁאַלְתִּי אֵת עֲצֵמִי לְמָה זֶה הִגִּיעַ לִי, לְמָה עֲשֵׂתָה לִי אֵת זֶה. חֲשַׁבְתִּי כְּמָה רַע לִי, בְּכִיתִי בְּמִטּוֹס, בְּכִיתִי בְּאוֹטוֹבּוֹס, בְּכִיתִי בְּיוֹם הָרֵאשׁוֹן בְּמִלוֹן. שְׁאַנִּי חוֹשֵׁב עַל מָה שֶׁהִיָּה אֲנִי צוֹחֵק, אֲנִי צוֹחֵק עַל עֲצֵמִי – רַאבֵּק, נְפֹלֵת לְגֵן עֵדֵן וְאַתָּה בּוֹכָה? בְּחֵיִךְ, לֹא מִתְאַיִם, תֵּרָאָה מֵה קוֹרָה פֶּה, תִּתְעוֹדֵד. וְזֶה עוֹבֵד – הָרַגְשָׁה נְפֹלָאָה. אֲנִי בְּאַתִּי לְפֶה עַל כְּדוֹרִים שֶׁפְּסִיכִיאָטֵר נִתֵּן לִי, כְּדוֹרֵי הָרַגְעָה, אֲנִי רוֹצֵה לְהַגִּיד לְךָ שְׁאַחֲרֵי שְׁלוֹשָׁה יָמִים אֲנִי לֹא זוֹכֵר אֵת הַשֵּׁם שֶׁל הַכְּדוֹרִים, לֹא מִעֲנִינִים אוֹתִי. אִם יֵשׁ לְמִישֶׁהוּ בְּעִיּוֹת נִפְשִׁיּוֹת, שׁוֹה קֶשׁוֹר בְּאַהֲבָה, מוֹמֵלֵץ לְכוּא לְתֵאֵלֵנֵד, נִרְגַעִים פֶּה מֵהָר מְאוּד. זֶה הַתְּרַפִּיָּה הַכִּי טוֹבָה שִׁיכּוֹלְתִי לְפַגּוֹשׁ בְּחַיִּים. אֲנִי מְמַלִּיץ מְרַשֵּׁם רוֹפֵא לְמִקּוֹם כּוֹזָה אִם יֵשׁ לְךָ בְּעִיּוֹת בְּחַיִּי הָאֵהָבָה שֶׁלְךָ.

בְּחֻוּיָה שֶׁל הַמְּרוֹאִינִים, פִּירוּק הַיַּחֲסִים הַזּוֹגִיִּים שְׁקוּרָה בִּיוֹזְמָה שֶׁל הַנְּשִׁים מְעַרְעֵר אֵת מְעַמְדָם וְגוֹרֵם לְמִשְׁבֵּר כְּפוֹל: הוּא שׁוֹמֵט אֵת הַסְּטָטוּס שֶׁלָּהֶם כְּנוֹתְנֵי הַחֲסוֹת שֶׁל הָאִישָׁה, סְטָטוּס שֶׁמוֹעֵצֵם עַל יְדֵי נוֹרְמַת הַפְּמִילִיזְם הַחֲזָקָה בְּחֵבֵרָה הַיִּשְׂרָאֵלִית (פּוֹגֵל־בִּיז'אוּוִי, 1999), וְהוּא הוֹפֵךְ אוֹתָם לְצַד הַפְּסִיבִי בְּמוֹסֵד שֶׁלְכְּאוּרָה אֲמוּר לְהַעֲנִיק לָהֶם אוֹטוֹמַטִית דּוֹמִינַנְטִיוֹת. עֲבוּר הַגְּבָרִים הַגְּרוּשִׁים שֶׁהִתְרַאִינוּ לְמַחְקֵר, הַפְּמִינִיזְם, הַמֵּאֲפָשֵׁר לְנְשִׁים לִיזוֹם גִּירוּשִׁין, נִתְפַּס לֹא כְּדִרִישָׁה לְגִיטִימִית לְשׁוּוִיּוֹן אֲלֵא כְּנִיסוּן לְהִיפּוֹךְ שְׁלִיטָה.

בְּצַד הַכַּעַס עַל הַזְּכוּיוֹת הַרְבוֹת שֶׁל הַנְּשִׁים הַיִּשְׂרָאֵלִיּוֹת וְהַתְּחוּשָׁה שֶׁאַלֶּה מְכַרְסְמוֹת יִשְׂרָאוֹת בְּפִרְיִבִּלְגִיּוֹת הַגְּבָרִיּוֹת, הַגְּבָרִים שֶׁהִתְרַאִינוּ לְמַחְקֵר סִפְרוּ עַל חֻוּיָה חֲזָקָה שֶׁל פֶּחַד מְכִישְׁלוֹן. גַּם כֵּאֵן הַגּוֹרֵם הַמֵּאִיִּים הִיָּה הַנְּשִׁים הַיִּשְׂרָאֵלִיּוֹת, שֶׁהַגְּבָרִים חָווּ אוֹתָן כְּתוֹבְעֵנוֹת לְלֹא גְּבוּל, כְּמִי שֶׁמּוֹרְדוֹת אוֹתָם לְלֹא הִרְףָּ וּמִשׁוֹת אֵת הַבִּיצוּעִים שֶׁלָּהֶם – הַמִּינִיִּים, הַכְּלַכְלִיִּים וְהַגּוֹפְנִיִּים – לְאַלֶּה שֶׁל גְּבָרִים אַחֲרֵים, וְכְּמִי שֶׁנּוֹתְנוֹת לָהֶם תְּחוּשָׁה קְבוּעָה שֶׁהֵם לֹא טוֹכִים מְסַפִּיק. וּבְמִלּוֹתָיו שֶׁל גִּיל, "הִלוּוֹאִי וְהַמְדִינָה שֶׁלָּנוּ יִשְׂרָאֵל תֵּהִיָּה קֶצֶת יוֹתֵר חוֹפְשִׁית וְתִיתֵן יוֹתֵר אֵהָבָה בְּרַחוּבּוֹת, וְלֹא כָּל הַזְּמַן תַּעֲשֶׂה כֵךְ, תִּלְמַד אֵת זֶה, תַּעֲבוּד בּוֹזָה, תֵּהִיָּה כּוֹזָה וְלֹא כּוֹזָה". הַמְּרוֹאִינִים חָווּ אֵת הַנְּשִׁים בִּישְׂרָאֵל כְּמִי שְׁדוֹרְשׁוֹת מֵהֶם לְהוֹכִיחַ אֵת גְּבָרִיוֹתָם כָּל הַזְּמַן, וְאַתָּה עֲצֵמָם – כְּמִי שֶׁלֹּא פִּעַם נִכְשְׁלוּ בְּמִשְׁמָה (רְאוּ גַם Joseph & Black, 2012). בְּפִטְאִיָּה,

לעומת זאת, הם מצאו הפוגה ומפלט מהצורך לעמוד ללא הרף למבחן ולהתאים לקריטריונים הולכים ומתגוונים, ואף סותרים, של גבריות טובה. כאן הצלחתם הובטחה מראש.

דימוי הגוף

אחד הגורמים הבולטים לחוסר ביטחון אצל הגברים הישראלים בפטאיה הוא דימוי הגוף. כפי שמתועד בספרות בהרחבה, הגוף מהווה זירה מרכזית לכינון זהויות מגדריות, ובכלל זה גם לכינון ולאשור של גבריות (גלזמן, 2007). לגוף החברתי יש תפקיד מרכזי בהבניית של זהות גברית (קפלן, 1999). הוא משמש מכשיר לקביעת ערך וסטטוס ומשפיע מאוד על האופן שבו גברים מגדירים את עצמם ומוגדרים בידי אחרים (Wienke, 1998). בין המודלים הגבריים החדשים שהופיעו בחברה הישראלית בשנים האחרונות יש כאלה הנותנים מקום נרחב לגוף וזוכים לכינויים כגון "הגבר המטרוסקואל", שהוא מודל הדורש יותר ויותר עיסוק והשקעה במראה הגברי (Frank, 2014). מדבריו של שי עולה בכירור העיסוק בדימוי הגוף:

הם מתלהבות מהזרים, התאילנדיות, יש להם סטייה – הם רואות שערות, הם מתלהבות חבל על הזמן. אני ישן בלילה, אני קם ב-4:00 בבוקר, פותח את העיניים, רואה אותה משחקת לי בשערות כחזה. אני אומר יאללה, אבל בישראל אני מת לעשות שעווה כי הישראליות נגעלות מזה, איך זה יכול להיות? מה אני יגיד לך? זה תאילנד. פה אין רגשי נחיתות, בישראל יש לך רגשי נחיתות, בישראל יורד לך הביטחון ב-80% כי אתה לא מרגיש שאתה שווה משהו. פה אתה מרגיש שיש לך ביטחון, אתה יודע שאתה יפה, אתה יודע שמגיע לך, אתה יודע שאתה יכול להביא איזה בחורה שאתה רוצה.

גם אצל דרור החוויה בפטאיה מאפשרת את שיקום הביטחון העצמי בכל הנוגע למראה:

אל תשאל, אתה רק נוחת עם המונית – צועקות לך, אתה מרגיש דוגמן, בחיים שלך לא הרגשת דבר כזה. אתה נוחת, באותו יום אתה יכול להביא בחורה, לזרוק אותה, להביא עוד, לזרוק אותה, להביא עוד אחת ולזרוק אותה. אתה יכול להביא ארבע בחורות בלילה אם אתה רוצה. ואני אמרתי לעצמי, כבר ארבע שנים אני רודף אחרי בחורות, פתאום אני שומע על מקום כזה, מלא כוסיות רוצות לזיין אותך. הרגשתי חתיך, כל הרברים האלה שגורמים לך להרגיש מכוער בגיל צעיר. כבר הפסקתי לחשוב על כל השטויות האלה, גבות עבות וכל החארטה הזו, מזמן כבר אני חושב שיש לי גבות יפות אחרי שכבר 20 אלף תאילנדיות אמרו לי שזה יפה, וכל הקטע הזה שאולי השיער ג'יפה, כל המחשבות המפגרות האלה שאתה חושב על עצמך: אולי זה לא יפה לי. אבל אתה מגיע לפה, פתאום השיער שלך הכי יפה בעולם.

לטענתו של גלסנר (Glassner, 1989), גברים רבים חסרי ביטחון לגבי המראה שלהם והדבר גורם להם לחוש חסרי ערך. כך, גם בגברים הישראלים שנוסעים לפטאיה מקננים חששות וחוסר ביטחון רב ביחס לגופם. בפטאיה, לעומת זאת, הם יכולים להרגיש יפים ונחשקים ולשקם את ביטחונם העצמי ואת דימוי הגוף שלהם. כמו בהקשר של הזוגיות, גם כאן ההיבט המסחרי של היחסים נעלם.

אידיאל של צעירים לנצח

החשש הכללי של הגברים שמא אינם מושכים ונחשקים מספיק מתגבר כאשר הם מתבגרים והדאגה מפני ההזדקנות מעצימה את החרדה הגברית הבסיסית מפני אינ-אונות. מפאת אלה רווחים המודלים ההגמוניים המקדשים את הגבר הצעיר. פרנק (Frank, 2003) מדווח שלקוחות מין מתארים חוסר ביטחון ביחס להזדקנות וחוסר ביטחון עצמי הנובע מאובדן הגוף הצעיר. חששות נוספים הכרוכים בהזדקנות קשורים לאינ-אונות ולתלות של הגברים בוויאגרה (Katsulis, 2010). עבור התיירים שהתראיינו, פטאיה נתפסת כתרופה לחוליית שונים, ובכלל זה הזדקנות ואינ-אונות, וכהזדמנות להימנע מעימות עם הגיל. לעומת המשקל שגילם מקבל ביחסים הרומנטיים שלהם בישראל, בפטאיה יש לתיירים הזדמנות לקיים יחסים עם נערות צעירות שנמנעות במובהק מכל שיפוטיות לגבי גילם. כפי שמתאר יוסי:

אין פה הזדקנות. נפגשתי פה עם בין עשרים לשלושים איש מכל העולם – אנגליה, גרמניה, ארצות הברית. כולם אמרו לי בארץ שלי הייתי בן 45, 50, הייתי כזה כלומניק, באתי לפה – פה אני קינג, מלך. גם יש לי קצת כסף ובחורות, פה אני נהייתי בן אדם. הבחורה הצעירה... אתה יודע, בן אדם נמצא בנקודה מסוימת, נגיד 4 או 3 של החיים שלו, קצת קשה לו והוא כבר לא צעיר. קשה לו עם נשים, קשה לו עם החיים, ופה הבחורה הצעירה מעלה אותו לדרגה 7 או 8, פתאום יש לו יותר ביטחון עצמי, הוא מרגיש יותר צעיר, מרגיש יותר טוב פה. הביטחון העצמי שלי חוזר אליי. עם נשים צעירות אני מרגיש הרבה יותר טוב.

כמו הגבר בן התשעים בספרו של גבריאל גרסיה מארקס זכרונות מהזונות העצובות שלי, שהאמין כי יחסי מין עם זונה צעירה ישיבו לו את נעוריו, גם תיירי המין בפטאיה התמסרו לפנטזיה שהמשגל עם נערות צעירות יחזיר אותם לצעירותם וירפא אותם מאינ-אונות. כך מתאר שמואל:

עכשיו, הגבר יכול להיות גיל שישים הבחורה בת עשרים – גבר בגיל שישים נהנה, לפעמים לא צריך ויאגרה מפני שיש לו פרגייה, הכול צעיר, עומד, חזה עומד, רגליים יפות. תראה, לקחתי יום אחד ויאגרה איתה (מחווה על האישה שלי) בגאוה, אני כבר שבוע לא נוגע.

שליטה בכסף

גורם מעורר חשש לא פחות מאינ-אונות ומדימוי גוף נמוך הוא הלחץ להפגין הצלחה כלכלית. החיבור בין כסף, שליטה וגבריות הוא ציר מפתח בממשק שבין קפיטליזם ופטריארכיה. למרות שינויים מרחיקי לכת בחלוקת העבודה המגדרית ולמרות התגוננות המודלים של גבריות לגיטימית, הצלחה כלכלית נותרה מרכיב מרכזי בזהות הגברית הנורמטיבית (Joseph & Black, 2012; Katsulis, 2010). גם אם בפועל מצופה מנשים לשאת בעול פרנסת המשפחה יחד עם בני זוגן, היכולת של גברים רבים להשתכר יותר מן הנשים מאשררת את עליונותם בתוך מערכות היחסים, ולכן הפגנה של עושר נשארה חלק מפרטואר הביצוע של גבריות. בפועל, כמובן, גברים רבים אינם יכולים לעמוד בסטנדרט הזה בישראל, אך תאילנד מאפשרת מפגנים של דומיננטיות כלכלית, כפי שמספר אודי:

ישכנו, דיברנו, הלכתי ל־Seven Eleven לקנות שם לבנות אוכל. קניתי להם ב־120 באט – לחם, נקניק. היו מבסוטות. לפעמים אני שואל את עצמי – מי אני? האם אני הבן אדם העשיר הזה היום? או שאני עוד חודש אחזור לארץ ואני חוזר להיות הבן אדם הממוצע?

אמנם מבחינה סטטיסטית גברים בישראל ממשיכים להשתכר טוב יותר מנשים, אך גברים במספרים גדלים והולכים אינם יכולים לפרנס משפחות לברם. רבים נדרשים לנהל מערכות יחסים עם נשים שאינן תלויות בהם כלכלית, ולחלקם הדבר גורם לכעס, לתסכול ולתחושה של סירוס, מה גם שהתרבות הפופולרית מציבה מול עיניהם מודלים בולטים של גבריות עשירה של העוסקים בהייטק ובפיננסים. תחושות כאלה עולות מדבריו של אופיר:

אין ספק שבארץ, שאתה נכנס לקטע עם מישהי, אז זה ממש קואליציה וממש צריכים להתחשב אחד בשני בצורה טוטאלית, אבל בסופו של דבר אני מאמין שמה שנהיה במצב כזה שאתה מתחשב בעיקר בבחורה, שרוצה ללכת לגהץ בקניון, כי היא גומרת מזה. היא לא גומרת מזיון, היא גומרת מלגהץ בקניון את הכרטיס, ברגע שהיא מעבירה אותו במכונה נהיה לה רטוב. אני יש לי מקום עבודה בארץ, משכורת יותר נמוכה מהממוצע ואני לא יכול להחליט עכשיו שאני ממריא לתוך חלום ורוד של זוגיות ואפילו נישואים עם בחורה, כל עוד אני לא בטוח שאני יכול לדאוג לה מבחינה כלכלית.

מדבריו של יהודה עולה בבירור ההבנה כי גברים נמדדים מול גברים אחרים המגלמים מודלים בלתי מושגים. הוא אמנם ממקד את כעסו בנשים הישראליות, אך חש גם כי הפרמטרים של עושר, השכלה ומעמד נגזרים ממודלים גבריים מתחרים המערערים את ביטחוננו:

במצב של היום הישראליות מחפשות לתפוס גבר עשיר, שיהיה לו מעמד, שיהיה משכיל, איך אומרים – שיהיה מסודר, בוא נקרא לזה, ככה מכל הבחינות. ברגע שתופסות אחד כזה, אפשר לקרוא לזה במילים אחרות שהוא מממן אותם. מעט מאוד היום בחורות ישראליות ילכו איתך בגלל מי שאתה או מה שאתה. היום כל בחורה ישראלית קודם כול תסתכל מאיפה אתה בא, עם איזה אוטו אתה בא, מי המשפחה שלך, מה אבא שלך עושה, מה אימא שלך עושה. למרות שעדיין יש את הבחורות הטובות שמחפשות את הבחור הפשוט, שרוצות לחיות אתו בכיף, הכסף זה לא מעניין אותם, אבל הרוב הגדול היום... פעם היו יותר הולכות בגלל האהבה, אבל היום קודם כול מסתכלות מה אני יכולה לקחת מהגבר, קודם כול הכסף והמעמד.

עבור יהודה ורבים אחרים, כסף ופרנסה הם גורמים מעוררי חרדה, וגבר ללא כסף אינו יכול לממש את גבריותו. בחוויה שלהם, הנשים הישראליות הן רודפות בצע המעוניינות בגבר רק בגלל כספו. גם בהיבט הזה הנסיעה לחופשת מין מאפשרת להם הפוגה מהצורך ללהטט בין דרישות מורכבות ולחזור, ולו לזמן קצר, למודל ההגמוני הישן. תקופת השהות המוגבלת בפטאיה וההבדלים ביוקר המחייה מפצים במעט על כל מה שחסר להם בארץ. בפטאיה הם יכולים להרגיש כמי שהעושר שלו בא בקלות ולכן הם יכולים להפגין נדיבות מופלגת, שכמו

תמיד בחליפין מוכללים, מייצרת אסירות תודה שמסמנת כפיפות. הדים לממצאים המתוארים כאן אפשר למצוא בזירות נוספות של תיירות מין (Rivers-Moore, 2012; Katsulis, 2010).

היפר-גבריות

"אתה מרגיש שאתה בוס על הכול – שבי פה, תלכי לשם, וזה לא רק בקטע המיני, זה בקטע סתם שהיא יושבת לידך. אתה מרגיש גבר. אתה הולך עם חזה נפוח. אתה מרגיש שאתה יכול לעשות הכול פה."

החרדות שגברים חשים בשל מראה גופם, בשל הכורח לפרנס, בשל האפשרות שנשים יסרכו להם או יבקשו להיפרד מהם ובשל הפחד שלהם מהזדקנות ומאין-אונות נובעים בין השאר מן הפער הגדול שבין הדימוי הנורמטיבי של גבריות ובין היכולת לממשו. חופשת המין החלומית בתאילנד מאפשרת להם הפוגה מן הרגשות הקשים הללו, אך נוסף על כך רבים מתיירי המין מחפשים גם חוויה מתקנת שתאפשר להם "להרגיש גברים אמיתיים", ואת זאת הם עושים באמצעות מופעים של היפר-גבריות. היפר-גבריות (hypermasculinity)⁵, מושג שטבע נאנדי (Nandy, 1988), היא הגזמה של התנהגות גברית מסורתית (overmanning) בכיצועים של אגרסיה, הישגיות, שליטה, תחרות וכוח. בניסוח מעט שונה, מושר וטומקינס (Mosher & Tomkins, 1988) מגדירים היפר-גבריות כסגנון התנהגות שמתעל התמודדות עם העולם, ובמיוחד עם נשים, לאינטראקציות של שליטה ותוקפנות הכוללות גם אגרסיה מינית. על פי לינג (Ling, 1999), הפופולריות של דימויי נשים אסיאתיות ברשת העולמית, בעיקר בהקשרים פורנוגרפיים, תורמת להקצנת מופעים של היפר-גבריות ודימויים מוגזמים של גבריות מסורתית.

מחוות היפר-גבריות של שליטה מינית וכלכלית בנשים, ובכללן הפעלת דרגות שונות של אלימות, נפוצות מאוד בקרב תיירי המין הישראלים בתאילנד ובקרב לקוחות מין בכלל במגוון רחב של סיטואציות (Kimmel, Joseph & Black, 2012; Hertzog & Shadmi, 2019). רבים מן המרואיינים העידו על העונג שהם שואבים מתחושת השליטה באישה הכנועה ומן החופש להשתמש בצורות גלויות וסמויות של אלימות. בציטוט שלהלן, אלכס מתאר את השליטה באישה בכל תחומי החיים ואת שביעות הרצון שלו מהתנהגותה כמשרתת וכשפחה מיומנת המתאימה את עצמה לדרישות במהירות ובצייתנות:

גיא ברוקר: אתה מצטלם איתה ומראה לאשתך?

אלכס: לא. אתה מגדיר מראש את הדברים, אתה אומר מראש שאתה נשוי והיא שומרת על דיסקרטיות, היא לעולם לא תידחף לך לצילום, אם הטלפון שלך מטלפן היא תמיד תסתום את הפה, אתה לא צריך להגיד לה את זה בכלל, זה בא לה באופן טבעי, היא יודעת את מקומה בדיוק. היא משרתת אותך, היא לומדת אותך כחצי יום, היא לומדת בדיוק מה אתה אוהב לאכול, איזה מוזיקה אתה אוהב, איך אתה אוהב את הסקס, כמה סוכר בקפה, הכול. אתה קם בבוקר אתה שולח אותה ל-Seven Eleven,

⁵ להרחבה על היפר-גבריות בהקשר של גבריות ישראלית ראו ברוקר, 2007; ומאוחר יותר גם חקק, 2009.

היא מביאה לך קפה, מביאה לך איזה קרואסון, ארוחת בוקר. אתה מלך, אתה מלך פה.

מובן שהשליטה ממומשת גם ביחסי המין. ואכן, אחד הנושאים שהעלו המרואיינים כבואם לצייר את פטאיה כמקום המושלם לכל גבר היה היכולת לממש כל פנטזיה. מימוש הפנטזיות מתאפשר מתוך הראייה שהכול אפשרי, הכול מותר, ורצונו של הגבר יכול להתממש בלי שום התחשבות במגבלות. התשוקה לממש את הפנטזיות כדרך לשקם את גבריותם המאותרת בישראל מגיעה לשיאה בתחושה שהשליטה באישה היא אבסולוטית, כפי שאומר אלעד:

היא מבחינתה תמצוץ לך כל זיון, היא מבחינתה תזוזו איך שאתה רוצה שהיא תזוז. זה מדהים, לא אכפת לה, יענו תסובב אותה, תגלגל אותה, היא תזוז, לא כמו בארץ אתה שוכב עם בחורה היא תגיד לך – לא בא לי עכשיו. ככה אפילו אם זה סטוץ, אתה יודע, היא לא רוצה תמיד הכול. פה כל מה שאתה רוצה – אתה מסובב אותה איך שאתה רוצה, אתה הופך אותה איך שאתה רוצה, היא שם ואתה דוחף את הבולבול פנימה, לא טוב לך בתנוחה תסובב אותה עוד פעם, תיקח אותה למקום אחר, אתה יודע, הקלות הזאת, זה מדהים. וזה היה עם בחורה לא זונה. כולם פה אוהבות בולבולים, פתוחות בקשר לזה, לא יודע איך לקרוא לזה.

הסוציולוגיה של הגוף בוחנת את האופן שבו מוסדות חברתיים, כגון תירות מין, מטביעים את מבנה הכוח החברתי ישירות לתוך הגוף (מקינן, 2006; Csordas, 1993; Connell, 1995). בחברה פטריארכלית הגוף הנשי מהווה אמצעי חיוני לייצור ולשעתוק חברתי והופך למטרה לניצול ולשליטה. מתיאורי הגברים עולה בבירור כי בתודעתם הנשים עוברות רדוקציה לאחת מכמה אפשרויות: או שהן אובייקטים – אפשר להרים אותן, לסובב, להתעלל בהן ולפקד עליהן; או שהן מלאכיות – תמיד חייכניות, מתוקות עד בלי די, אוהבות, יפות, ונטולות רצון משלהן; או שהן קורבנות תמימים של נסיבות חיים קשות, מטופלות בהורים עניים, בילדים ובקרוכי משפחה, והלקוחות בנדיבותם הרבה משמשים להן כמושיעים. אולם ככל שהרבר נוגע למפגש המיני עצמו, הראיונות מעלים במפורש כי החפצון של הנשים הוא מרכיב עיקרי בתשוקות של הגברים. בהקשר זה חזר ושוב ושוב הרצון באישה קטנה, שתגלם את היפוכו המוחלט של הגבר ותבליט את גודלו ואת עוצמתו:

גיא ברוקר: אמרת שאסיאתיות עושות לך את זה? מה עושה לך את זה?

רן: הם קטנות, בחורות קטנות. שמה (בישראל) הייתה לי חברה שמנה. אני לא רוצה יותר, לא עושה לי את זה, כי זה לא גורם לי להרגיש כמו גבר. כאשר אני רוצה להרים אותה, אני רוצה שאני יוכל להרים אותה, אם היא שוקלת פאקינג שבעים קילו אני לא יכול להרים אותה.

גיא ברוקר: אז מה גורם לך להרגיש הגוף הקטן?

רן: שאתה יותר גדול. אם היא שמנה וגדולה, אם באמצע הזיון בא לך להרים אותה אתה לא יכול כי היא כבדה מדי. אם אתה עושה איתה מה שאתה רוצה ואם אתה רוצה להרים אותה אז אתה מרגיש גבר במיטה, כי היא הקטנה ואתה הגדול והחזק

ואין לה כוח עליך, גם אם היא רוצה להזיז אותך היא לא יכולה. כי קטן זה נשי, מבחינתי. עצם העובדה שאתה מזיין אותה ופתאום היא רוצה להחזיק במשהו, אז היא רוצה יד עם שריר אז היא תופסת לך את השריר, אתה מרגיש שהיא חלשה, לא משנה כמה חזק היא תחזיק אתה לא מרגיש אותה. להרגיש שהם בלי כוח.

דברי הגברים בהקשר זה מביעים את תגובתם הקיצונית לשינוי הכללי שחל ביחסי המגדר בישראל, המעצימה את חדרותיהם לגבי גבריותם. בחוויה של המרואיינים, תחושת הזכאות של הנשים הישראליות – בנות הזוג הנורמטיביות שלהם – מיתרגמת לפגיעה בגבריותם. הם יוצקים לחוויה שלהם בפטאיה ממד של שחרור מבנות הזוג ורואים בה הזדמנות לאשרור מעמדם כגברים.

דיון

הנרטיבים שהבאנו מתאפיינים בטון בוטה ובעומס של ביטויים רגשיים שמיטלטלים בין כעס, תסכול ודחייה מצד אחד ובין תחושה אופורית של פוטנטיות ומשיכה מצד שני. לפני שניגש לניתוח, נציין שברור לנו שהראיונות משקפים רגע נתון, בבחינת זמן מחוץ לזמן, שכיוון את המרואיינים להתמקד בגרסה פשטנית וספציפית של גבריות, שהיא ללא ספק צרה וחלקית ביחס למנעד מורכב של חוויות וזהויות. ועדיין, דווקא מפני שהנרטיבים שנאספו – אמנם לא ממדגם מייצג סטטיסטית אך מגוף מעובה ועשיר של ראיונות עם שישים גברים דוברי עברית בטווח גילים רחב ובמגוון מצבים משפחתיים – סופרו בסיטואציה לימינלית שאפשרה לדוברים לשחרר את חרצובות לשונם, ולנוכח ההתייחסויות הרבות והטעונות שלהם לנשים ישראליות, אנו סבורים שהם שופכים אור על חלק מן הדילמות שמלוות גבריות בישראל. רובם המכריע של התיירים שהתראיינו הביעו טינה עזה כלפי הנשים הישראליות; חלקם נושאים תחושות קשות של נחיתות בעקבות דחייה או כישלון שחוו במערכות זוגיות, והם נוסעים לתאילנד כדי לפצות את עצמם על התחושות הללו. במהלך החופשה רבים מהם בוחרים להכחיש את היותן של הנשים התאילנדיות שעימן הם מתרועעים עובדות בתעשיית המין. הם מדמיינים שהנשים הללו מתאהבות בהם ורואות בכסף שלהם מתנות של חסד ונדיבות, ולא אתגן. הנשים, מצידן, ממלאות את התפקיד המצופה מהן: הן מפגינות חשק והנאה מינית בלתי נדלים, הערצה, צייתנות ואסירות תודה, שאכן גורמים לגברים לחוש יפים, מושכים ועשירים, ובלשונם – מלכים.

בקריאה שלנו, את הכמיהה לדומיננטיות גברית נטולת אמביוולנטיות, שאף מתירה התנהגות מינית אגרסיבית, יש לפרש כאמצעות שילוב של מושגים מתחום תאוריית המגדר, מהסוציולוגיה של המודרניות המאוחרת ומפרספקטיבת הכלכלה הפוליטית באנתרופולוגיה. בניתוחנו אנו מבקשים לחבר בין התובנות הסוציולוגיות על הסובייקט במודרניות המאוחרת, שנדרש להמציא או "לדייק" את עצמו ללא הרף במציאות שלכאורה מציעה לו אפשרויות בלתי מוגבלות למימוש עצמי (Giddens, 1991), ובין הספרות העכשווית על מגדר וגבריות. זו האחרונה מתמקדת במתח שבין אקטים של גבריות (Schrock & Schwalbe, 2009) ובין התסריטים התרבותיים שנותנים להם משמעות, ואשר בעצמם מצויים בתחרות זה עם זה. המתח הזה, שהודגם במאמר, מחדד את הרלוונטיות של מגדר בתהליכי כינון הסובייקט

במודרניות המאוחרת. אצל תיירי המין, המתח הכרוך בעשיית הגבריות בא לידי ביטוי בשיח רפלקסיבי (ההתחשבות עם הנשים הישראליות, המודעות לפער בין מראם ומצבם הכלכלי ובין מה שמצופה מהם) שהוא אופייני לתקופה.

הממצאים שהצגנו מדגישים בין השאר את הפגיעות הטבועה בתסריטים של גבריות עכשווית, ואשר נובעת מן האופי הלא יציב שלה. בספרות על תיירי מין, הפגיעות הגברית נידונה עד כה באופן שולי בלבד, בין היתר בגלל המטען המוסרי האופף את המוסד החברתי השנוי במחלוקת. בספרות הכללית על גבריות, לעומת זאת, מתגברת ההכרה במרכיב הפרדוקסלי של הכוח הגברי ובכך שגברים רבים עשויים להימצא במצבים שבהם הם חווים בה בעת גם כפיפות וגם דומיננטיות (הירש, 2017; Hearn & Morgan, 1990). בפרט, הספרות הפסיכולוגית גם עוסקת במחירים הרגשיים של מיניות פטריארכלית שמכוונת גברים רבים להתנהגות אגרסיבית, לתפיסה של האקט המיני כפרקטיקה של כיבוש והכנעה ולהימנעות מכריכה בין סקס לאינטימיות, מחירים שכוללים בדידות, חרדת ביצוע ותחושת כישלון במקרים של העדר חשק מיני (בוקובה, 2017). הפרספקטיבה הסוציולוגית-אנתרופולוגית, לעומת זאת, אינה מתמקדת במבנה הנפש אלא מכוונת אותנו לנתח את השיח הרגשי של הגברים ואת הפרשנות שהם נותנים לצרכנות זנות מתוך הדגשת הדיאלקטיקה בין סובייקטיביות גברית למערכת החברתית-תרבותית שבתוכה היא מתכוננת, ומתמקדת בהשפעת הדיאלקטיקה הזאת על תסריטי גבריות עכשוויים.

במקרה של תיירי המין, לטענתנו, המתח האפריורי הכרוך בתסריטי הגבריות העכשווית מועצם על ידי המערכת הקפיטליסטית הפטריארכלית הגלובלית. במעבר הזמני בין ישראל לתאילנד, כוח הקנייה העדיף של התיירים מאפשר להם פרפורמנס מוקצן וחד-ממדי, ולכאורה מזמן להם הפוגה מן המתח המלווה את גבריותם בחיי היומיום. אך באופן פרדוקסלי, ההתרפקות שלהם על דימויים ועל חלוקת תפקידים שאינם מתממשים ביחסיהם עם נשים בבית מהווה גם תזכורת מתמדת לחוויה מתמשכת של מאמץ גדול, תסכול וכישלון. בישראל, כמו במדינות עשירות אחרות, החוזה המגדרי מתעמעע. בעוד שבאופן מצטבר גברים בישראל שומרים על דומיננטיות במספר לא מבוטל של מדדים – כלכליים, פוליטיים, סימבוליים ותרבותיים – הדומיננטיות הזאת לא בהכרח חלה עליהם כפרטים. יתר על כן, נשים בישראל ובמדינות עשירות אחרות משיגות שליטה ואוטונומיה בתחומים מתרחבים והולכים, וגברים אלו מאמינים שהדבר נעשה ישירות על חשבונם. מאבקי נשים נגד אונס והטרדות מיניות, כגון חקיקת חוק איסור צריכת זנות והישגים מתוקשרים במסגרת קמפינים כגון #MeToo, מוקיעים פרפורמנס של מיניות גברית אגרסיבית ומאיימים עליו בסנקציות כואבות. אך מעבר להיותם מאוימים כקבוצה בעקבות המאבק המאורגן, הגברים שהתראינו למחקר חשים מאוימים גם באופן פרטי, משום שמבחינתם העצמאות ותחושת הזכאות של נשים ישראליות הופכות אותן לחזקות מדי. עצם דרישתן לסיפוק זוגי ומיני הופכת אותן לנשיות פחות, ומתוך כך גם מחוללת פחות בגבריות של הדוברים.

עבודתנו מתווספת אל השיח הקיים בספרות העוסקת בתיירות המין הגלובלית (ראו למשל Wonders & Michalowski, 2001; Kara, 2009; Kelley, 2015), ומקדמת את הדיון בשלושה אופנים. הראשון הוא הצבעה על השיזור ההדוק בין כוח ובין פגיעות אצל גברים ממדינות עשירות אשר נוסעים לצורך מין במדינות עניות. מהחומרים שהצגנו עולה שבצד הפריבילגיה שיש לתיירי המין להתנהג באגואיזם מוחלט ואגרסיבי מול עובדות המין

בפטאיה, רבים מהם נושאים איתם תחושות קשות של כישלון, תסכול ודחייה מול נשים בבית. הגברים אמנם מייחסים את מצוקותיהם לנשים הישראליות, שלכאורה התחזקו על חשבונם, אולם באופן חלקי לפחות מקור המצוקה הוא הבלכול הטמון בריבוי תסריטי הגבריות מחד גיסא ובקיטוב המעמדי מאידך גיסא. בחוויה של המרואיינים, נשים ישראליות דורשות מהם גם לנהל מערכת יחסים רגשית ומינית שוויונית וגם להוסיף ולהיות המפרנסים הראשיים; אבל חוסר היכולת של הגברים לייצר הכנסה גבוהה אינו תלוי בנשים, אלא במבנה הכלכלה ובעלייה ביוקר המחיה. בפטאיה, אף שהתיירים מייחסים לטעמן של הנשים המקומיות את ההיתר שלהם להתנהל באדנותיות כלפי התרבות המקומית, בפועל מה שמאפשר זאת הוא הקפיטליזם הפטריארכלי הגלובלי. בחופשת המין הגברים מתכתבים עם החוויה שהם מביאים מהבית, שאותה הם מפרשים כצורך לתמרן בין תסריטי מגדר מתגוונים ולעמוד במבחנים מחמירים של נשים, והם מפצים את עצמם באמצעות פרפורמנס בוטה של דומיננטיות גברית כלפי עובדות המין התאילנדיות. בשני האתרים, בבית ובחופשה, מתרחש תהליך מתמשך של כינון סובייקט גברי; בשניהם התהליך הזה כרוך בצריכה אינטנסיבית של דימויים וחפצים; ושניהם מקיימים קשר דיאלקטי הדוק. מכאן שההיבט השני שבו אנחנו מקדמים את הדיון הוא השיקוע של תהליכי כינון הסובייקט, כפי שתוארו בספרות הסוציולוגית על המודרניות המאוחרת, ביחסי מגדר ובמנגנונים גלובליים ולוקליים של כוח. לבסוף, החומרים שהצגנו מצביעים על ההשלכות הפוטנציאליות של תיירות המין הבינלאומית על נשים במדינה השולחת, במקרה זה ישראל. הטרוניות של המרואיינים על נשים ישראליות ש"הפכו לגברים" כשהפסיקו להיות כנועות וצייתניות מעלות את האפשרות שמעבר להיותה של תיירות המין הגלובלית שסתום לשחרור הלחצים של תסכולי הגברים, משתקפים בה גם ההישגים המגדריים של הנשים בישראל והקושי בהתקבלותם. אנחנו מקווים שמחקר עתידי יתעד באופן אמפירי גם את הפן הסמוי הזה של החוויה המגדרית.

מקורות

- באומן, זיגמונט (2003). *אהבה נזילה*. ירושלים: מאגנס.
- (2007). *מודרניות נזילה*. ירושלים: מאגנס.
- בוקובה, גבריאל (2017). *הדרמה של הגבריות החדשה*. בן שמן: מודן.
- ברוקר, גיא (2007). *גברים ישראלים תיירי מין בתאילנד*. עבודה לשם קבלת התואר מוסמך, אוניברסיטת חיפה.
- גלזמן, מיכאל (1997). הכמיהה להטרנסקסואליות: ציונות ומיניות באלטנוילנד. *תיאוריה וביקורת*, 11, 145-162.
- (2007). *הגוף הצינוני: לאומיות, מגדר ומיניות בספרות העברית החדשה*. בני ברק: הקיבוץ המאוחד.
- דבורקין, אנדריאה (2005). *משגל*. תל אביב: כבל.
- דהאן-כלב, הנרייט, ואיילת כרמי (2009). מין וממון: מעמדה הפוליטי והחברתי של הזנות. *חברה ורווחה*, כט(4), 483-503.
- הולנדר, עינת (2007). *"הגבר הישראלי החדש"? שינויים בהבניות של גבריות בראייה בין-דורית*. חיבור לשם קבלת התואר דוקטור, אוניברסיטת בראיילן.

- הירש, דפנה (2017). מי גבר? תיאוריות של גבריות במבט ביקורתי. *תיאוריה וביקורת*, 48, 34-11.
- חקק, יוחאי (2009). איזהו גיבור? "הכובש את יצרו" פוגש גוף גברי חילוני. *סוציולוגיה ישראלית*, יא(1), 189-159.
- לבנקרון, נעמי, וחני בן ישראל (2005). *משוואה עם נעלם: לקוחות של נשים הנסחרות בישראל*. תל אביב: מוקד סיוע לעובדים זרים והקליניקה למאבק בסחר בנשים של האוניברסיטה העברית.
- להברז, יעלה (2016). *מאחורי מסך הדיסקרטיות: שיח לקוחות והפיתו של האינטרנט לשחקן פעיל בתעשיית המין*. חיבור לשם קבלת התואר דוקטור, אוניברסיטת בן-גוריון בנגב.
- לומסקי-פדר, עדנה, ותמר רפפורט (2000). משחקים במודלים של גבריות: מהגרים יהודיים רוסים בצבא הישראלי. *סוציולוגיה ישראלית*, ג(1), 51-31.
- מילט, קייט (2006). תיאוריה של פוליטיקה מינית. בתוך דלית באום, דלילה אמיר, רונה בריר-גארב, יפה ברלוביץ', דבורה גריינימן, שרון הלוי, דינה חרובי, ... סילביה פוגל-ביז'אווי (עורכות), *ללמוד פמיניזם: מקראה (עמ' 67-107)*. תל אביב: הקיבוץ המאוחד.
- מקינזן, קתרין (2006). מיניות, פורנוגרפיה ושיטה: הנאה תחת פטריארכיה. בתוך דלית באום ואחרות (עורכות), *ללמוד פמיניזם: מקראה (עמ' 35-40)*. תל אביב: הקיבוץ המאוחד.
- נוי, חיים (2003). סיפורים של גבריות הגמונית: גוף ומרחב בסיפורי תרמילאים ישראלים. *סוציולוגיה ישראלית*, ה(1), 121-75.
- פוגל-ביז'אווי, סילביה (1999). משפחות בישראל: בין משפחתיות לפוסט-מודרניות. בתוך דפנה יזרעאלי, אריאלה פרידמן, הנרייט דהאן-קלב, חנה הרצוג, מנאר חסן, חנה נווה וסילביה פוגל-ביז'אווי (עורכות), *מין, מגדר, פוליטיקה (עמ' 107-166)*. תל אביב: הקיבוץ המאוחד.
- קפלן, דני (1999). *דויד, יהונתן וחיילים אחרים: על זהות, גבריות ומיניות ביחידות קרביות בצה"ל*. תל אביב: הקיבוץ המאוחד.
- (2009). *הקדמה למהדורה העברית*. בתוך רייווין קונל, *גברויות (עמ' 11-18)*. חיפה: פרדס.
- רוברטס, ניקי (2006). *זונות עושות היסטוריה: הסחר במין בחברה המערבית*. תל אביב: סיטרא אחרא.
- שמחאי, דלית (2000). *השביל הזה מתחיל כאן: תרמילאות של ישראלים במזרח הרחוק*. תל אביב: פראג.
- שיאון, ליאורה, ואייל בן ארי (2007). גוף, מיניות ומשפחה בקרב חיילי מילואים קרביים בישראל. *סוציולוגיה ישראלית*, ט(1), 171-149.
- ששון-לוי, אורנה (2006). *זהויות במדים: גבריות ונשיות בצבא הישראלי*. ירושלים: מאגנס.
- Bernstein, Elizabeth (2001). The meaning of the purchase desire, demand and the commerce of sex. *Ethnography*, 2(3), 389-420.

- Bianchi, Raoul (2018). The political economy of tourism development: A critical review. *Annals of Tourism Research*, 70, 88–102.
- Birch, Philip, Eileen Baldry, & Victoria H. Hartley (2017). Procuring sexual services: Evidencing masculinity diversity and difference through sex work research. *Sexuality & Culture*, 21(4), 1106–1119.
- Bishop, Ryan, & Lillian S. Robinson (1998). *Night market: Sexual cultures and the Thai economic miracle*. New York & London: Psychology Press.
- Bruker, Guy (2019). Circles of influence: Israeli men as sex tourists in Thailand. In Esther Hertzog & Erella Shadmi (Eds.), *Prostitution, pornography and trafficking in women: Israel's blood money*. New York: Routledge.
- Cohen, Erik (1986). Lovelorn farangs: The correspondence between foreign men and Thai girls. *Anthropological Quarterly*, 59(3), 115–127.
- (1993). Open-ended prostitution as a skilful game of luck: Opportunities, risk and security among tourist-oriented prostitutes in a Bangkok Soi. In Michael Hitchcock, Victor T. King, & Michael J. G. Parnwell (Eds.), *Tourism in South-East Asia* (pp. 155–178). London: Routledge.
- Connell, Raewin W. (1995). *Masculinities*. Berkeley: University of California Press.
- (1998). Masculinities and globalization. *Men and Masculinities*, 1(1), 3–23.
- Connell, Raewin W., & James W. Messerschmidt (2005). Hegemonic masculinity: Rethinking the concept. *Gender and Society*, 19(6), 829–859.
- Csordas, Thomas J. (1993). Somatic modes of attention. *Cultural Anthropology*, 8(2), 135–156.
- Davidson O'Connell, Julia (1998). *Prostitution, power and freedom*. Ann Arbor: University of Michigan Press.
- Davidson O'Connell, Julia, & Jacqueline Sanchez-Taylor (2005). Travel and taboo: Heterosexual sex tourism in the Caribbean. In Elizabeth Bernstein & Laurie Schaffner (Eds.), *Regulating sex: The politics of intimacy and identity* (pp. 83–100). Abingdon, Oxon: Routledge.
- Empel, Emily, & Cynthia G. Wagner (2012). The future of the commercial sex industry. *The Futurist*, 46(3), 36–40.
- Enloe, Cynthia (1989). *Bananas, beaches and bases: Making feminist sense of international politics*. London: Pandora Press.
- Frank, Elena (2014). Groomers and consumers: The meaning of male body depilation to a modern masculinity body project. *Men and Masculinities*, 17, 278–298.
- Frank, Katherine (2003). “Just trying to relax”: Masculinity, masculinizing practices, and strip club regulars. *Journal of Sex Research*, 40(1), 61–75.
- Giddens, Anthony (1991). *Modernity and self-identity*. Cambridge: Polity Press.
- Glassner, Barry (1989). Men and muscles. In Michael S. Kimmel & Michael A. Messner (Eds.), *Men's lives* (pp. 252–261). New York: Macmillan.

- Grenz, Sabine (2005). Intersections of sex and power in research on prostitution: A female researcher interviewing male heterosexual clients. *Signs*, 30(4), 2091–2113.
- Gutmann, Matthew C. (1997). Trafficking in men: The anthropology of masculinity. *Annual Review of Anthropology*, 26, 385–409.
- Hakak, Yohai (2016). *Haredi masculinities between the Yeshiva, the army, work and politics: The sage, the warrior and the entrepreneur*. Boston: Brill.
- Hearn, Jeff, & David H. J. Morgan (1990). *Men, masculinities and social theory*. London: Routledge.
- Hertzog, Esther, & Erella Shadmi (Eds.) (2019). *Prostitution, pornography and trafficking in women: Israel's blood money*. New York: Routledge.
- Hoang, Kimberly Kay (2014). Vietnam rising dragon: Contesting dominant western masculinities in Ho Chi Minh city's global sex industry. *International Journal of Politics, Culture, and Society*, 27(2), 259–271.
- Hobbs, Jeffrey Dale, Piengpen Na Pattalung, & Randy C. Chandler (2011). Advertising Phuket's nightlife on the internet: A case study of double binds and hegemonic masculinity in sex tourism. *Sojourn: Journal of Social Issues in Southeast Asia*, 26(1), 80–104.
- Holmgren, Linn Egeberg, & Jeff Hearn (2009). Framing “men in feminism”: Theoretical locations, local contexts and practical passings in men's gender-conscious positionings on gender equality and feminism. *Journal of Gender Studies*, 18(4), 403–418.
- Jeffreys, Sheila (2008). *The industrial vagina: The political economy of the global sex trade*. New York: Routledge.
- Joseph L. Joseph, & Pamela Black (2012). Who's the man? fragile masculinities, consumer masculinities, and the profiles of sex work clients. *Men and Masculinities*, 15(5), 486–506.
- Kara, Siddharth (2009). *Sex trafficking: Inside the business of modern slavery*. New York: Columbia University Press.
- Katsulis, Yasmina (2010). “Living like a king”: Conspicuous consumption, virtual communities, and the social construction of paid sexual encounters by US sex tourists. *Men and Masculinities*, 13(2), 210–230.
- Kelley, Kristen (2015). *Patriarchy, empire, and ping pong shows: The political economy of sex tourism in Thailand (paper 11)*. Cultural Studies Capstone Papers.
- Kimmel, Michael S. (2005). *Gender of desire: Essays on male sexuality*. New York: State University of New York Press.
- Kvale, Steinar (2007). *Doing Interviews*. London: Sage.

- Ling, L. H. M. (1999). Sex machine: Global hypermasculinity and images of the Asian woman in modernity. *Positions East Asia*, 7(2), 277-306.
- Monto, Martin A., & Christine Milrod (2013). Ordinary or peculiar men? comparing the customers of prostitutes with a nationally representative sample of men. *International Journal of Offender Therapy and Comparative Criminology*, 58(7), 802-820.
- Mosher, Donald L., & Silvan S. Tomkins (1988). Scripting the macho man: Hypermasculine socialization and enculturation. *Journal of Sex Research*, 25(1), 60-84.
- Nandy, Ashis (Ed.) (1988). *The intimate enemy: Loss and recovery of self under colonialism*. Oxford: Oxford University Press.
- Oppermann, Martin (1998). *Sex tourism and prostitution: Aspects of leisure, recreation and work*. Putnam Valley: Cognizant Communication Corporation.
- Pitts, Marian K., Anthony M. Smith, Jeffrey Grierson, Mary O'Brien, & Sebastian Misson (2004). Who pays for sex and why? An analysis of social and motivational factors associated with male clients of sex workers. *Archives of Sexual Behavior*, 33(4), 353-358.
- Prior, Ayelet, & Einat Peled (2018). Paying for sex while traveling as tourists: The experiences of Israeli Men. *The Journal of Sex Research*, 56(4-5), 659-669.
- Prus, Robert (1996). *Symbolic interaction and ethnographic research: Intersubjectivity and the study of human lived experience*. New York: SUNY Press.
- Rivers-Moore, Megan (2012). Almighty gringos: Masculinity and value in sex tourism. *Sexualities*, 15(7), 850-870.
- Rubin, Gayle (2006). The traffic in women: notes on the "political economy" of sex. In Ellen Lewin (Ed.), *Feminist anthropology: A reader* (pp. 87-107). Malden & Oxford: Blackwell publishing.
- Sa'ar, Amalia (2009). Low-income "single moms" in Israel re-adapting the gender contract. *Sociological Quarterly*, 50(3), 450-473.
- Sa'ar, Amalia, & Taghreed Yahia-Younis (2008). Masculinity in crisis: The case of palestinians in Israel. *British Journal of Middle Eastern Studies*, 35(3), 305-323.
- Sanders, Teela (2008). Male sexual scripts intimacy, sexuality and pleasure in the purchase of commercial sex. *Sociology*, 42(3), 400-417.
- Schrock, Douglas, & Michael Schwalbe (2009). Men, masculinity, and manhood acts. *Annual review of sociology*, 35(1), 277-295.
- Serughetti, Giorgia (2013). Prostitution and clients' responsibility. *Men and Masculinities*, 16(1), 35-48.

- Trautner, Mary Nell (2005). Doing gender, doing class the performance of sexuality in exotic dance clubs. *Gender & Society*, 19(6), 771–788.
- Weitzer, Ronald (2009). Sociology of sex work. *Annual Review of Sociology*, 35(1), 213–234.
- Wienke, Chris (1998). Negotiating the male body: Men, masculinity, and cultural ideals. *The Journal of Men's Studies*, 6(3), 255–282.
- Williams, Sophie, Lenore Lyons, & Michele Ford (2008). It's about bang for your buck, bro: Singaporean men's online conversations about sex in Batam, Indonesia. *Asian Studies Review*, 32(1), 77–97.
- Wonders, Nancy A., & Raymond Michalowski (2001). Bodies, borders, and sex tourism in a globalized world: A tale of two cities — Amsterdam and Havana. *Social Problems*, 48(4), 545–571.

פתיחות רוחנית בניו אייג' היהודי: היבדלות מעמדית בעידן פוסט-חילוני

רחל ורצברגר, * דנה קפלן**

תקציר. מאמר זה מתבונן בניו אייג' היהודי בישראל כמקרה מבחן להתארגנות מחדש של השדה הדתי ולעלייתן של צורות דתיות היברידיים בעידן הפוסט-חילוני. שלא כמו רוב המחקרים בנושא, המדגישים את הממד הפוליטי או האתני של צורות דתיות עולות מעין אלה, המאמר מציג ניתוח מעמדי של פרקטיקות של חידוש היהדות ומתמקד בדפוסי היבדלות המתבססים על לקטנות תרבותית ואומניבוריות, ועל מעורבות רגשית וגופנית המכוונת ליצירת חוויה רוחנית-יהודית אותנטית. אנו מראות שהמשתתפים מנסחים את פעולת ההיבדלות כמונחים של פתיחות רוחנית וכי ההיבדלות נעשית באמצעות שתי פרקטיקות עיקריות: הטמעה סלקטיבית של השפעות רוחניות לא-יהודיות ותוך-יהודיות, וחיבור אישי וקולקטיבי ליהדות באמצעות חידוש הריטואל היהודי. יחדיו, שתי פרקטיקות אלו משרטטות גבולות מעמדיים המבחינים את אנשי העידן החדש היהודי החילונים ממי שנתפסים כמסוגרים, מאובנים ופסיביים מבחינה דתית.

מילות מפתח: רוחניות, עידן חדש יהודי, היבדלות, מעמד ביניים, הון תרבותי, ניו אייג'

קודם כול להיות חילוני ולהרגיש בבית במסורת, בתרבות היהודית ובאמונה היהודית... יש פה באמת עוד רובר אחד, וזו המהפכה... זה רובר אמוני. המהפכה היא שאני יכולה לדבר על אלוהים, אני יכולה לדבר על יי-הויה, הוויה, אני יכולה לדבר איתו, לא רק עליו, זה הכי חשוב. וגאה... גאה וזקופה כחילוניתי, בלי שום עניינים וייסורי מצפון וחשבונות.

(מירב, חברת קהילת "המקום")

* המחלקה לסוציולוגיה ואנתרופולוגיה, אוניברסיטת אריאל בשומרון

** המחלקה לסוציולוגיה, מדע המדינה ותקשורת, האוניברסיטה הפתוחה
אנו מבקשות להודות לשופטים האנונימיים על קריאתם המדוקדקת ועל הערותיהם המועילות.

מבוא

בשנת 2011 השיק הרב אוהר אזרחי את אתר האינטרנט של המיזם החדש שלו: "נביעה" – האקדמיה העברית של הרוח". דבריו של אזרחי, יום רב פעלים ובעל ניסיון בשדה ההתחדשות הרוחנית היהודית בישראל, מתארים היטב את מפעל חידוש היהדות הכולל שלו:

נביעה היא בית ספר גבוה אשר הוקם על מנת להנחיל דרך חיים רוחנית, בהשראת מקורות הרוח העברית, ומתוך מגע ודיאלוג חי עם המציאות המגוונת בה אנו חיים. מטרתו העליונה – לתת כלים ולהעניק השראה לכל אחד ואחת מן הלומדים והלומדות בו לגלות את הנביעה האישית, האלוהית, הקדושה, האותנטית והאינטימית שבנשמתם. דרכה של נביעה אל הרוח האוניברסאלית היא הדרך העברית – הדרך הנסללת מאז ימי אבותינו, ונסללת על ידינו כיום, כמתנת העם העברי לכל אדם, ולעולם כולו. עבורנו, הדרך העברית היא דרך חיים רוחנית פתוחה, שוויונית, נועזת, חוקרת, לומדת ומתפתחת כל הזמן, קשובה לחכמת הדתות האחרות, מקדמת בברכה בני עמים שונים, עובדת עם הגוף והנשמה, אומרת הן לתשוקה וגם לדממה, נושמת את הטבע, יודעת את השקט, שוחרת שלום וחוגגת את החיים.

כמו ביוזמות קודמות של אזרחי ושל דמויות מרכזיות נוספות בשדה, "נביעה" היא חוליה בשרשרת של מה שנכנה כאן עידן חדש יהודי. כפי שנראה להלן, העידן החדש היהודי מלחים שיחים ופרקטיקות השאובים מהיהדות ומהעידן החדש הגלובלי: מסורות יהודיות חסידיות משולבות בשיטות ובפילוסופיות מזרחיות (כגון בודהיזם, ניאו-שמאניזם וסופיות), יהדות למדנית מתעדכנת ומטמיעה ורוחניות חווייתית וגופנית. מבחינה זו, הזיקה של "הדרך העברית" לעבריות וליהודיות היא קוסמופוליטית מעצם פתיחותה להשפעות חיצוניות ליהדות. התוצאה המקווה היא יהדות המקיימת דיאלוג פתוח ושוויוני עם דתות אחרות ומזמינה כל אדם באשר הוא להצטרף לשורותיה. נוסף על הפתיחות הדתית, אזרחי מדגיש גם את הפתיחות הרגשית שדרך רוחנית זו תובעת ואת החיבור לגרעין האמיתי והחופשי שבפנימיותו של הבוחר בה. מאמר זה יתמקד בפתיחות זו, שבבסיסה ניצבת השאיפה לחדש את היהדות בישראל, לקרב אליה את העצמי החווה ולשחררה מהלמדנות השכלתנית ומהנוקשות הריטואלית המיוחסות לה. הפתיחות אל האחרות, המנוסחת במונחים של פלורליזם דתי וערעור על סמכות הממסד הרבני-אורתודוקסי, והפתיחות של העצמי, המנוסחת כמימוש של עצמיות אותנטית, מאפיינות את תרבות העידן החדש הגלובלי אשר חדרה לחברה הישראלית בשנים האחרונות (Werczberger & Huss, 2016; Werczberger, 2014). אנו נתמקד בשני המאפיינים האלה ובביטוייהם ביהדות העידן החדש, ונציע להם הסבר מעמדי – נקודת מבט אשר טרם נחקרה לעומק בישראל.

לעומת הסוציולוגיה הקלאסית, אשר התרכזה בזיקה שבין מעמד לדת (Koehrsen, 2018), הסוציולוגיה של הרוחניות העכשווית ממעטת לעסוק בכך. עלייתו והתפשטותו של העידן החדש בישראל ובעולם מחד גיסא ותהליכים מעמדיים מאידך גיסא נחקרים לרוב כתופעות אמפיריות נפרדות ומתוך גישות תאורטיות שונות. כך, למשל, נקודת המוצא של ספרות המחקר על דתות חדשות ועל רוחניות העידן החדש היא הביקורת על תזת החילון. ביקורת זו עוסקת בהרחבה בקשר שבין עליית תרבות הצריכה לשינויים בשדה הדת הגלובלי, ובעיקר

במסחור הדת, בשקיעתן של הדתות המאורגנות ובהדגשת המאפיינים הסובייקטיביים והחוויתיים של הדתות החדשות (Carrette & King, 2004; Gauthier & Martikainen, 2018; Moberg & Martikainen, 2016). ועם זאת, מוקד המחקר הזה נוטה להתעלם מהתפקיד של היחסים המעמדיים במסחור הדת ובכינונו של הסובייקט הרוחני-יזמי של הקפיטליזם העכשווי. זאת למרות שחוקרי ריבוד מעמדי מרבים לאחרונה לעסוק בדרכים שבהן הקפיטליזם הניאו-ליברלי שוחק את מעמד הביניים, מגביר את הפגיעות הכלכלית של בני המעמד הזה ומחדד הברלים בין-מעמדיים ותוך-מעמדיים (Tuğal, 2015), ולמרות תפקידו המרכזי של מעמד הביניים המערבי, כבר בשנות השישים והשבעים של המאה שחלפה, בייבוא של דתות מזרחיות ושל טכניקות רוחניות שהפכו לחלק מסגנון החיים של מעמד זה (Binkley, 2007; Bourdieu, 1984). היעדרו של הניתוח התרבותי והמעמדי בחקר הרוחניות בולט גם בישראל, שבה שדה הדת נתפס כמעוצב בעיקר על ידי השדה הפוליטי והיחסים האתניים, וזאת אף כי ישראל הפכה לחברה מעמדית מובהקת, המתאפיינת בהתרופפות של "הגבולות האתניים לצד ביצור גובר של הגבולות המעמדיים" (שוורץ, 2014, עמ' 109).

בהמשך למפנה הפוסט-חילוני בחקר הדת בישראל, גם אנו מתכוונות ביהדות העידן החדש כעל אחת משורה של יצירי כלאיים על הרצף הדתי-חילוני, כגון רוחניות העידן החדש או חילוניות-מאמינות (פישר, 2015; שנהב, 2018; 2016; Werczberger, 2016; Lahav, 2016). היברידיות זו מהווה את נקודת המוצא לדיון שלנו כאן. הסוציולוגיה של הדת בישראל רואה בחילוניות ברירת מחדל (שנהב, 2018), ואת החילונים היא רואה כבעלי זיקה תרבותית ולאומית, אך לא רליגיוזית, ליהדות (גודמן ויונה, 2004). אלא שמסגרות הניתוח המקובלות הללו מסבירות באופן חלקי, אם בכלל, ביטויי רליגיוזיות יהודית היברידיים בקרב הציבור החילוני, כמו העידן החדש היהודי שאנו עוסקות בו (זרובבל, 2013; קליין-אורון ורוח-מדבר, 2010; Werczberger, 2016; Lahav, 2016). חשוב מכך, ספרות המחקר נוטה להתעלם מהזיקה בין שינויים בשדה הדת ובין תהליכים מעמדיים. מסיבה זו, המחקר מתקשה להציע הסבר לכך שהעידן החדש היהודי מושך אליו בעיקר חילונים ממעמד הביניים (Kaplan & Werczberger, 2017).

מאמר זה מציע ניתוח מעמדי תרבותי לעלייתן של תצורות רליגיוזיות יהודית ופרקטיקות של התחדשות רוחנית בקרב חילונים ממעמד הביניים. בעבודה קודמת הראינו כי העידן החדש היהודי הוא תגובה לשחיקה בתחושת הביטחון החומרי של צעירי מעמד זה ולתחרות המעמדית הגוברת עם קבוצות חדשות, בעיקר מזרחים וחרדים (זיכרמן וכהנר, 2012; כהן וליאון, 2008; רוזנהק ושלום, 2013). טענו שמוביליות מעמדית זו הביאה, בין השאר, לעליית ערכה הסמלי של היהדות, ושכעת חילונים ממעמד הביניים מבקשים לעצמם נתח מההון הסמלי שהשדה החל לייצר. זאת הם עושים באמצעות הערכוב בין עידן חדש גלובלי ויהדות מקומית (Kaplan & Werczberger, 2017). טענות אלו משמשות עבורנו נקודת מוצא לדיון הנוכחי, המתמקד בהגיון הפעולה המעמדי בתוך השדה ומדגיש פרקטיקות של היברלות.

עבודות עכשוויות מצביעות על הקשר בין פתיחות תרבותית מצד אחד ובין מעמד הביניים וההון התרבותי הרב שלו מן הצד האחר (Ollivier, 2008; Roose, van Eijck & Lievens, 2012). בהמשך לכך, אנו טוענות שתצורות רליגיוזיות כמו העידן החדש היהודי

משקפות פלורליזם תרבותי דומה, משחקות בחילוניות ובדתיות ומרחיבות את משמעותן, ומאפשרות היברדות מעמדית. המונח "היברדות" מתאר את היצירה והכינון המתמידים של גבולות מעמדיים סמליים באמצעות אמירות ומעשים של סוכנים חברתיים שעורכים שיפוטים אסתטיים ומוסריים. תהליכים אלו יוצרים את העולם החברתי ומשתקים את האופנים שבהם הוא נתפס ונחוה (Bourdieu, 1989). עם זאת, היברדות היא ספציפית לזמן ולמקום. על הספציפיות הזאת אנו מבקשות לעמוד, ולשאל כיצד ישראלים חילונים מפעילים את כוחם הסמלי כדי לבדל ולהתבדל בשדה שהוא חדש עבורם.

בהתבסס על ניתוח של חומרים אתנוגרפיים שנאספו בכמה זירות של העידן החדש היהודי בישראל, נראה שלצד הפנייה החוצה והרחק מהיהדות אל שדה הרת הגלובלי, המשתתפים גם פונים פנימה אל היהדות ומעצבים אותה מחדש. רכיבים לא-יהודיים, מדרות המזרח בעיקר, מקבלים "תרגום" יהודי ורכיבים יהודיים ממותגים מחדש כרבת-תרבותיים. הפיכת היהדות למעין פעילות פנאי רוחנית בולטת בפרויקט החידוש הנרחב של הריטואל היהודי שבו עוסקים המשתתפים. כפי שנסביר להלן, מחדשי הריטואל היהודי מפעילים צורות חדשות ועולות של הון תרבותי (emergent cultural capital). בשונה מההון התרבותי הישן, ההון התרבותי העולה מדגיש הנאה, השתתפות חושית ומעורבות רגשית. עד כה, ממדים חווייתיים מעין אלה של החוויה הדתית זוהו בעיקר עם מסורתיות מזרחית ועם מעמד נמוך, ולעומת זאת החילוניות נתפסה כמרוחקת מהיהדות ומהחוויה הדתית. היהדות מקודדת כאן מחדש כחוויה חושית ורגשית, ועל כן רוחנית, על ידי חילונים מהמעמד הבינוני; אנו רואות בכך פעולת היברדות מובהקת של מי שרואים את עצמם כבעלי הסמכות לקבוע את גבולות הטוב והראוי התרבותי, ואף לעצב אותם מחדש. מטרתנו היא לחשוף את ההנחות המעמדיות שאנשי העידן היהודי החדש מניחים ומבססים בבואם לחלק מחדש את העולם היהודי והדתי ולהתמקם בו. אנו טוענות שיהדות העידן החדש אינה מפרקת את המבנה המעמדי של שדה הרת בישראל, אלא מארגנת אותו מחדש.

רוחניות, תרבות ומעמד

למרות השמועות המוקדמות על "מותם" לכאורה של הדת ושל המעמד, שניהם ממשיכים למלא תפקיד חשוב בעיצובן של חברות במודרניות המאוחרת. עם זאת, הקשר בין דתיות לא ממוסדת ובין מעמד נותר שולי למדי בסוציולוגיות של הדת ושל התרבות (Gerber, 2010; McCloud, 2007; van Eijck & Bargeman, 2004). במבט כללי יותר, הדומיננטיות של תזת החילון בסוציולוגיה של הדת והביקורת עליה לאור ההתעוררות הדתית בשלהי המאה ה-20 מובילות את הדיון לעיסוק בסוגיות מסוימות, ובראשן ניתוח מוסדי של הדת, מקומה של הדת במרחב הציבורי המחולק והיחסים הראויים בין מדינת הלאום החילונית לאזרחיה המאמינים (ראו למשל Gauthier, 2014; Berger, 1967; Beckford, 2003). כתוצאה מכך, סוגיות אחרות, ובמיוחד אלו הנוגעות לתפקידה של הדת כ"מקור לקונפליקט, מחלוקות ואי-שוויון חברתי" מעמדי (בעיקר) נחקרות במידה פחותה (Edgell, 2012, p. 249). יתרה מזו, גם אותן אתנוגרפיות עכשוויות של דת העוסקות במעמד נוטות להתמקד בדתיות של קהילות שוליות מבחינה חברתית וכלכלית (אלאור, 2006; מוצפי-הלר, 2012; O'Neill, 2015).

(Sullivan, 2012). לפיכך, בוודאי בהקשר הישראלי, אין כמעט כנמצא מחקרים על תצורות דתיות של קהילות בעלות עוצמה חברתית ומעמדית (אך ראו ליאון, 2009א). אחת ההתייחסויות הסוציולוגיות המוקדמות לאופי המעמדי של העידן החדש הוצעה מחוץ לסוציולוגיה של הדת (Bourdieu, 1984). בורדייה הצביע על הנטייה של המעמד הבינוני החדש לחיפוש רוחני ולמימוש עצמי באמצעות צריכתן של טכניקות גוף-נפש מגוונות. הוא ראה בסחורות הרוחניות הללו דוגמה אחת מני רבות לחיפוש המודרני אחר גאולה. בדומה להיגיון האינדיבידואליסטי שהנחה פרקטיקות של שחרור מיני או של צריכת אמנות פופולרית, גם הפסיכולוגיזציה של פרקטיקות וסחורות רוחניות מעין אלה הפכה אותן לאינדיבידואליות, וכך התוותה אותן כנטולות תווים מעמדיים ברורים, לכאורה. אך בורדייה הסביר את אימוצן של פרקטיקות עידן חדש אלו (ואחרות) כהיבדלות תוך-מעמדית, בין המעמד הבינוני הישן והשמרני למעמד הבינוני החדש והמודרני (Bourdieu, 1984). ואולם ניתוח חלוצי זה לא אומץ במחקר ולא שימש כפריזמה תאורטית שדרכה אפשר לזהות ולהסביר את הביטויים המעמדיים של העידן החדש.

גם עבודות מאוחרות יותר, המתארות את רוחניות העידן החדש כזירה של ייצור וצריכה של תרבות ורואות בה מוצר צריכה וסגנון חיים המכונן זהות גלובלית ומסמן אותה, אינן מציבות פרקטיקות רוחניות ואסתטיות כאלה בהקשריהן המעמדיים (Berzano, 2011; Dawson, 2016; Possamai, 2018). העידן החדש נחקר לרוב כביטוי לפלורליזציה של הדת ולעלייתן של תנועות דתיות חדשות (ראו למשל Redden, 2005; Possamai, 2018). תנועות אלו חורטות על דגלן רב-תרבותיות, אנטי-ממסדיות ואנטי-היררכיות ובחירה אישית כמו-צרכנית (Roof, 1999; Mulcock, 2001; Heelas, 1996; Guest, 2007), אך ההיבט האינדיבידואלי שלהן אינו מובן כהיטוס מעמדי. היעדרו של ניתוח מעמדי בולט גם בתחום המחקר המתפתח העוסק ביישומי העידן החדש בזירות תאגידיות, ובאופן שבו שיח הרוחניות משמש ארגונים לצורך מה שנתפס כהגדלת ההון האנושי של הדרג הניהולי (Bell & Taylor, 2010; Case & Gosling, 2003). למעשה, אפשר להכליל ולטעון שרוב רובו של המחקר על רוחניות העידן החדש מאמץ את תזת האינדיבידואליזציה והמודרניות הרפלקסיבית מבית מדרשם של גידנס, בק ובאומן. לסיכום, למרות ההכרה בחשיבותו של המעמד בעיצובן של התנהגויות והזדהויות דתיות ולמרות ההכרה בזיקה שבין רוחניות העידן החדש למעמד הבינוני (ראו למשל Dawson, 2016; Altglas, 2014), רוחניות העידן החדש כמעט שאינה נחקרת דרך הפריזמה המעמדית עצמה (Sutcliffe, 2006).

הסוציולוגיה של התרבות, מצידה – ובוודאי זו העוסקת בזיקות שבין מעמד לסגנונות חיים – נוטה להתעלם מדת ומרוחניות (לדוגמאות יוצאת דופן ראו כץ-גרו ושבטי, 1998; Katz-Gerro, Raz & Yaish, 2009; Lamont, Schmalzbauer, Waller, & Weber, 1996). ואף על פי כן, לסוציולוגיה של התרבות יש מה להציע לטובת ניתוח הבוחן את היבטיו המעמדיים של העידן החדש היהודי בישראל ואת פרקטיקות הפתיחות המאפיינות אותו. הטענה הרווחת בסוציולוגיה התרבותית היא שהפתיחות והפלורליזם הגוברים בתחום התרבות אינם מעידים על היעדר גבולות מעמדיים אלא על שינוי בטעם התרבותי של מעמד הביניים. בניגוד לעבר, מעמד זה אינו מפגין עוד את עליונותו התרבותית רק באמצעות טעמים מדירים, אלא גם – ואולי בעיקר – באמצעות טעמים מכילים ושליטה במגוון צורות וז'אנרים תרבותיים. הוא נוטה לבדל את עצמו באמצעות תנועה בין תרבויות, בין ז'אנרים

ובין ה"גבוה" ל"פופולרי" (Ferrant, 2018; Prieur & Savage, 2013; Roose et al., 2012). במילים אחרות, מה שהולך ומבדיל בין מעמדות מבחינה תרבותית הוא מידת הפתיחות והנכונות לחצות גבולות (Hanquinet, 2017).

ספרות המחקר שבה ומגלה בקרב מעמד הביניים העדפה לפעילויות תרבות המסמנות פתיחות. אף כי התוכן של הפתיחות המבדלת מגוון ותלוי הקשר, באופן כללי נמצא שבזירות התרבות וסגנון החיים פתיחות מסומנת, בין השאר, בשילובים היברידיים בין תרבות גבוהה ופופולרית ובין רכיבים גלובליים ומקומיים. תופעה זו, המכונה בספרות המחקר אומניבוריות תרבותית, מתבטאת ביכולת לזרות מורכבות וערך אסתטי גם בפופולרי, ביומיומי וב"זר" (Cicchelli, Octobre, & Riegel, 2016; Kaplan, 2013; Katz-Gerro et al., 2009; Ollivier, 2008; van Eijck & Bargeman, 2004).

מכאן שהון תרבותי עולה אינו מצביע רק על התרחבותה של ההיבדלות התרבותית לשדות חדשים (כמו רוחניות העידן החדש) ועל השינוי בתכנים המבדלים (אומניבוריות), אלא גם על הפסי מעורבות חדשים של מעמדות הביניים עם שדות ותכנים חדשים אלו, המציבים כעת במרכזם מטרות חדשות, בעיקר שיפור ומימוש עצמי (Ferrant, 2018; 2012; Hanquinet, 2017; Ollivier, 2008; Prieur & Savage, 2013; Roose et al., 2012). תפקידו של הריחוק האסתטי בסימונם של גבולות מעמדיים מצטמצם, ובה בעת גדל תפקידם של שיפור ומימוש עצמי, התנסות יצירתית ושיתוף פעולה עם אחרים (Roose et al., 2012). בנוסף, מלבד היבדלות באמצעות פתיחות לגבי העדפות טעם, המתקבצות לכלל אשכולות מובחנים של מוצרי תרבות וסגנון חיים, נעשית ההיבדלות גם באמצעות החוויה הגופנית של פעולת הצריכה התרבותית עצמה.

חקר השדה הדתי והרוחני בישראל

הסוציולוגיה של הדת בישראל ממעטת לעסוק ברוחניות, והמחקר הקיים על רוחניות מצומצם מבחינה אמפירית ותאורטית כאחד. חקר הרוחניות החדשה בישראל נע בין שתי פריזמות שכל אחת מהן ושתייה גם יחד מספקות הסבר חלקי בלבד לתופעת יהדות העידן החדש ולחילוניות של סוכניה המרכזיים. הפריזמה הראשונה היא זו של המפגש שבין הגלובלי למקומי (ראו למשל גודמן ותבורי, 2010; קליין-אורון ורוח-מדבר, 2010; רוח-מדבר, 2006; שמחאי, 2009). אין ספק שלגלובליזציה יש תפקיד מפתח בהתפתחות העידן החדש היהודי בישראל, שכן שורשיו נעוצים הן ברוחניות העכשווית הגלובלית הן בתנועת ה"Jewish Renewal" היהודית הצפון-אמריקאית (Weissler, 2005; Werczberger, 2016). יתרה מזו, הדגשת הגלובליות של העידן החדש היהודי היא חלק מסדר יום רחב יותר במחקר, הקושר בין עלייתן של צורות דתיות פופולריות מקומיות ובין דתיות גלובלית (Turner, 2014). ובכל זאת, לפנינו תופעה שאי אפשר לצמצמה לכדי מודלים פשוטים של היברידיות וגלוקליזציה ויש לתת את הדעת גם על מאפייניה המקומיים (ראו למשל טל, 2016), ובכלל זה גם המאפיינים המעמדיים. הפריזמה השנייה של חקר הרוחניות בישראל היא אמנם זו של המקומיות, אך כפי שנראה, היא משתלבת בנטייה של הסוציולוגיה של הדת בישראל לניתוח פוליטי-חברתי המדגיש יחסי דתיים-חילוניים לאורך צירי זהות דתית, אתנית ולאומית (זרובל, 2013; קליין-אורון ורוח-מדבר, 2010; Lahav, 2016). כפי שנסביר להלן, גם זויות זו

מצומצמת מכדי ללכוד במלואה את תופעת העידן החדש היהודי ואת משמעויותיו החברתיות.

אף כי אפשר לראות ניצנים ראשונים של מחקר היוצא מפרספקטיבה פוסט-חילונית בסוציולוגיה המקומית של הדת (ידגר, 2012; לוי, 2017; פישר, 2015; שנהב, 2018), רובו של המחקר הסוציולוגי על יהדות ויהודים בישראל נאחז בקטגוריות הבינאריות המוכרות המבחינות בין חילונים לדתיים. בגישה זו, החילוניות והדתיות נתפסות, בין השאר, כזהויות המסמנות את מידת הקרבה – האידאולוגית והמעשית – אל היהדות (דשן, 1997; פרומן, 2004; Lahav, 2016). חלוקת-על מקובלת זו נפרסת לקטגוריות זהות וניתוח נוספות: חרדיות, ציונות דתית, מסורתיות, וכאמור – חילוניות. נוסף על כך, זהויות משנה אלו מסומנות מבחינה אתנית: מסורתיות, למשל, מזוהה עם מזרחיות (Leon & Shoham, 2018), ואילו הציונות הדתית והחילוניות מזוהות בעיקר עם אשכנזיות. בגישה זו, הדתיות והחילוניות גם יחד – כלומר, הזיקה ליהדות והמרחק ממנה – מעוגנות בשיח של זהויות פוליטיות ואתניות (גודמן ויונה, 2004; זרובבל, 2013; ידגר, 2012; כ"ץ ורצבי, 2014), ואילו הקשרן המעמדי נותר לרוב עמום למדי, משתמע או לא מפותח דיו (למשל ליאון, 2009ב).

הדבר קשור לדעתנו בהנחה הסוציולוגית (המשתמעת) כי הפן האתני בישראל עולה בחשיבותו על הפן המעמדי (גודמן ויונה, 2004). זאת אף שכוחו של המעמד כגורם מרכזי בחברה הישראלית הולך וגדל, ולמרות שלמעמד הביניים מצטרפות קבוצות חדשות, חלקן דתיות (דגן-בוזגלו וקונור-אטיאס, 2013; זיכרמן וכהנר, 2012; כהן וליאון, 2008; ליאון, 2009א; שוורץ, 2014). תופעה זו מערערת על הזיהוי הסוציולוגי המקובל בין חילוניות למעמד גבוה (יחסית) ובין דתיות למעמד נמוך (ראו למשל כץ-גרו ושבט, 1998; Katz-Gerro et al., 2009).

לעיתים קרובות מאופיינת החילוניות ברחייה של הדתיות בשם הרציונליות (ראו שנהב, 2018) ונקשרת בכך אל ההביטוס של מעמד הביניים ואל הדימוי העצמי שלו כנאור. דוגמה לכך מצאנו אצל רונן שמיר. שמיר הראה ששיח האקטיביזם השיפוטי, אשר נוצר בסוף שנות השבעים על ידי משפטנים מקרב מעמד הביניים החדש, הושתת על תפיסה עצמית של ה"ציבור הנאור" כ"משכיל, מודרני, ובן-תרבות" ה"רוחה את החשוך – את הדתי, המיסטי, הבלתי-רציונלי, האינטואיטיבי, ה'לא-אירופי', ה'אחר'" (שמיר, 1994, עמ' 13). במילים אחרות, תפיסת העולם המעמדית של משפטנים אלו מתבטאת בהבחנה הקטגורית בין חילוניות נאורה ובין דתיות נחשלת.

אולם בניגוד לזיהוי בין מעמד הביניים ובין תפיסת עולם חילונית-רציונלית, שמיר מצביע עליה, העידן החדש היהודי מושך אליו בעיקר את אנשי מעמד הביניים, הנתפסים לרוב בספרות המחקר כחילונים. לא זו בלבד שמעמד הביניים "דתי" יותר מבעבר, אלא שתופעות כדוגמת רוחניות העידן החדש ויוזמות של התחדשות יהודית מראות כי יש להטיל ספק, או לכל הפחות לבחון מחדש, את הנחת הריחוק של היהודים החילונים מהדת (Kaplan & Werczberger, 2017). דוגמה לערעור זה עולה, בין השאר, מהמעורבות הלמדנית והפולחנית של פעילים בתנועת ההתחדשות היהודית החילונית ומהשאיפה שלהם לנסח זהות יהודית-ישראלית חדשה, כזאת אשר אינה מתמיינת בקלות לקטגוריות דתי/חילוני (אזולאי,

2015; וראו גם ורצברגר וקפלן, 2017; רם, 2015; שנהב, 2018; Werczberger & Azulay, 2011).

אורי רם רואה ביוזמות מעין אלה חלק ממגמה ניאוריהודית כוללת, "המהווה בתקופה הנוכחית את הזרם המרכזי של התרבות הישראלית" (רם, 2015, עמ' 199). לדעתו, תופעת הדתיות החדשה אמנם מחולקת מבחינה מעמדית, שכן "הרוחניות היא הקו של המעמד הבינוני והמסורתיות של המעמדות הנמוכים"; אך ככלל, עלייתה מוסברת כחלק מההליך פוליטי נרחב הכרוך בשקיעת הזהות ה"ישראלית החילונית השמאלית" ובעלייתה של הזהות "הדתית-לאומית הימנית" (רם, 2015, עמ' 199). גם הניאוריהודות נתפסת, אם כן, כעבודת גבולות של חילונים מול דתיים שמטרתה לשקם את ההגמוניה החילונית המאוּימת (ראו גם שגיב ולומסקי-פדר, 2007; Werczberger & Azulay, 2011), ואילו ההיבט המעמדי של הרוחניות היהודית, אם הוא בכלל מובא בחשבון, מובן כלא יותר מתופעת לוואי של המאבקים בין קבוצות זהות שונות על הגדרת הישראליות וגבולותיה (אזולאי, 2015; שגיב ולומסקי פדר, 2007).

במאמר קודם טענו כי כניסתן של קבוצות חדשות – מזרחיות וחרדיות בעיקר – למעמד הביניים תרמה לעליית ערכה הסמלי של היהדות בשדה הדת המקומי. כתוצאה מכך, שדה זה הפך למוקד של מאבקים על הכרה ברכיבי תרבות אתניים-דתיים ועל קביעת ערכם החברתי. הסברנו שם שהעידן החדש היהודי משמש כשער הכניסה של מעמד הביניים החילוני לשדה הדת וטענו כי בכניסתם אליו ובפעולתם בתוכו, החילונים מבקשים לקחת לעצמם נתח מההון היהודי הסמלי החדש (Kaplan & Werczberger, 2017). את הטענה הזאת, שלפיה כיום דווקא הקרבה הרליגיוזית ליהדות ולא הריחוק ממנה עשויה לסמן מיקום מעמדי גבוה יחסית, אנו ממשיכות לפתח כאן, אך מכיוון שונה. שם עסקנו בעיקר בגורמים החברתיים החיצוניים המובילים את מעמד הביניים החילוני להיכנס דווקא לשדה הדת במטרה לצבור הון סמלי, ואילו כאן אנו מתמקדות באופן הפעולה המעמדי עצמו בשדה, כלומר, בהיבדלות מקבוצות דתיות אחרות ובהן גם קבוצות אורתודוקסיות ומסורתיות. היבדלות זו מתרחשת באמצעות מה שאנו מכנות פרקטיקות של "פתיחות רוחנית", ומתבססת על הון תרבותי עולה. נציין כאן שאנו מתרכזות בעיקר במאמצים לכונן ולבסס את היהדות הרוחנית כאופציה חדשה, ואיננו עוסקות כמעט באפקט המבדל בפועל של פרקטיקות הפתיחות הרוחנית.

אוכלוסיית המחקר ושיטת המחקר

המאמר מתמקד בשתי קהילות עידן חדש יהודי – "המקום" ו"בית חדש" – שפעלו בתחילת שנות האלפיים. המחקר התבסס על עבודת שדה מקיפה שכללה תצפיות משתתפות בשדה וניתוח של טקסטים פרסומיים והגותיים. נוסף על כך רואיינו 25 מחברי הקהילות, גברים ונשים שגילם 25-40, חלקם ממנהיגי הקהילות וחלקם חברים מן השורה. רוב המרואיינים והמרואיינות גדלו במשפחות ממעמד הביניים והוריהם עסקו במקצועות צווארון לבן או עבדו בשירות הציבורי. הם עצמם בעלי השכלה גבוהה ומקצועות חופשיים – עורכי דין, אנשי הייטק בדרגי ביניים, אקדמאים, מטפלים הוליסטיים וכדומה. רקע מעמדי זה אינו מפתיע במיוחד, ולו לאור העלויות הגבוהות של הפעילויות הרוחניות שבהן השתתפו והשליטה בזמן הפנוי שנדרשת להן. אך כפי שנראה להלן, הרקע המעמדי של משתתפי

העידן החדש היהודי אינו מתבטא רק בהון כלכלי גבוה יחסית אלא גם, ואולי במיוחד, בהון התרבותי שלהם, המוביל אותם להתעניין ביהדות, להיפתח אליה ולחוש שברצונם וביכולתם "לפתוח" אותה. אמנם הדבר קשור בחלקו לעובדה שכמה מהמרוויינים גדלו במשפחות דתיות-אורתודוקסיות והם מכירים היטב את הטקסט ואת הריטואל היהודי, אולם מרבית המשתתפים באו מסביבה חילונית, ולדעתנו פעילותם בשדה קשורה בעיקר בהון התרבותי שלהם, שמצייד אותם לא רק בסקרנות ובפתיחות כלפי עולמות חדשים אלא גם ביכולת לפעול בתוכם.

פתיחות רוחנית כהון תרבותי עולה

לאור ספרות המחקר המעידה, כאמור, על כך שהיבדלות מעמדית כיום מתבססת במידה רבה דווקא על הכלה תרבותית (Hanquinet, 2017), נתמקד בשתי פרקטיקות הכלה המופעלות לשם היבדלות מעמדית: הפתיחה הסלקטיבית של היהדות להשפעות חיצוניות, וההיפתחות של המשתתפים לחוויה הגופנית-רוחנית שהריטואל היהודי מזמן. ראשית, פרקטיקת פתיחת היהדות: משתתפי העידן היהודי החדש פועלים מתוך הנחה כי יש לפעול נגד ההתאבנות של היהדות והפיכתה למכלול סגור של ידע, של טקסטים ושל פולחנים. לשם כך יש להתייחס אליה כאל מהות תרבותית דינמית ולפתוח אותה להשפעות חיצוניות. אך כפי שנראה, לא "הכול הולך", ובפעול הפתיחה הרוחנית מתבססת על ברירה ועל שזירה קפדנית בין רכיבים דתיים יהודיים ולא-יהודיים מסוימים בלבד. ההנחה המובלעת כאן היא שלא זו בלבד שביהדות יש מרכיבים מובנים תרבותית, אלא גם שלמשתתפים יש זכות ויכולת להבנות ולעצב אותה. הנחה זו נשענת על ההון התרבותי של אנשי מעמד הביניים ועל יכולת השיפוט שלהם, המופעלת כאן על תכנים דתיים. הפרקטיקה השנייה של עבודת הכלה וההיפתחות היא החוויה הגופנית: המשתתפים תופסים את היהדות כמקור לשינוי אישי וחיבור לעצמי, באמצעות עיצוב הריטואל היהודי מחדש כחוויה גופנית ומטמיעה.

שתי הפרקטיקות האלה מסתמכות על הנינוחות המעמדית של המשתתפים, כלומר על הגישה שלהם למגוון רכיבים תרבותיים, על היומרה שלהם לעצב מחדש את היהדות כמכילת אחרות, ועל האידיאל של בחירה אישית. כך בדיוק מברל פרויקט פתיחת היהדות את אנשי העידן החדש היהודי מאחרים, אם באופן מפורש – כלומר מהדתיים האורתודוקסים, הנתפסים באופן משתמע כמסוגרים, כמאובנים וכפסיביים מבחינה דתית ותרבותית, ואם במובלע – כלומר ממעמד הביניים המזרחי החדש ומהמסורתיות שלו, כפי שהיא נתפסת.

פתיחה סלקטיבית: לרהט מחדש את הבית היהודי

כאמור, מאחורי הפתיחות הרוחנית של אנשי העידן החדש היהודי עומדת השאיפה לחדש את היהדות. לכן הפעילים מתרחקים במפורש מהיהדות האורתודוקסית, שאותה הם רואים כמאובנת, כשמרנית וכהיררכית. בעולמם של המרוויינים שלנו, כאשר הזיקה האמונית ליהדות מושתתת על סמכות ממוסדת היא נתפסת כנטולת אוטונומיה אישית, ולכן גם ערכה מוטל בספק. במקום התפיסה ההיררכית הזאת, המרוויינים מציעים יהדות חלופית – אינדיבידואליסטית, גמישה ופתוחה. לשם כך נדרש קודם כול מסגור מחדש של היהדות עצמה כרוחנית וכקוסמופוליטית. כמו כן, מכיוון שהמשתתפים הם יהודים חילוניים, נדרש

גם ניסוח מחדש של זיקתם אל המסורת היהודית. כפי שנראה, הניסוח הזה מעמיד במרכז את הבחירה הרפלקסיבית ביהדות ומקדם את הפרשנות האישית כנתיב רוחני מועדף. כדי לייצר יהדות חלופית, המרואיינים מציעים לכלול ביהדות מנעד רחב של תפיסות ושיטות הלקוחות ממגוון מקורות, יהודיים וגם ניו-אייג'ים. במהלך יצירת הפאזל הרוחני הזה, אלמנטים לא-יהודיים – בעיקר מדרות המזרח – מקבלים תרגום יהודי, ואלמנטים יהודיים ממותגים מחדש כמחוללי שינוי אישי. הדבקות בהיברידיזציה היא אֵמית: הסוכנים בשדה מצהירים מפורשות על רצונם להלחם בין "הרוחני" (קרי, הניו-אייג'י) ל"יהודי". החיבור הלא מובן מאליו בין העולמות הללו מתבסס על היכולת של הסוכנים לבחור באותם חלקים מהמסורת היהודית הנתפסים כראויים לכך, ולפרש אותם מחדש. לטענתנו, השוירה של מסורות חוץ-יהודיות עם מסורות יהודיות, שחלקן עוברות קריאה פרשנית מחדשת, מרגימה את הנטיות האקלקטיות והאומניבוריות של מעמד הביניים ואת כוח המשיכה של מה שהם תופסים כאחרות אקזוטית (Kaplan & Werczberger, 2017). מחקרים רבים הראו שבתחומי הצריכה והטעם התרבותיים, אנשי מעמד הביניים נוטים אל הלקטנות וההיברידיזציה (Kaplan, 2013; Katz-Gerro et al., 2009; Ollivier, 2008; Prieur & Savage, 2013; van Eijck & Bargeman, 2004; Cicchelli et al., 2016). באופן דומה, מרבית העבודות על הרוחניות החדשה מאפיינות אותה כאקלקטית. אקלקטיות זו מיוחסת בדרך כלל להשפעות הגלובליזציה בלבד (קליין-אורון ורוח-מדבר, 2010), אך לטענתנו, לאקלקטיות הרוחנית-יהודית יש גם היגיון מעמדי.

היגיון מעמדי זה בא לידי ביטוי בהפעלתו של אתוס טיפולי. כפי שנראה להלן, המשתתפים קוראים באופן פסיכולוגי את הרכיבים הרוחניים שהם מלקטים ומשתמשים בהם לשם טווייתו של נרטיב ביוגרפי אישי-רוחני (Werczberger, 2016) המתבטא בשאיפה לגילוי, למימוש ולטרנספורמציה עצמית. נטייה פסיכולוגיסטית זו מעידה על היכולת לנוע בקלות בין השדה הפסיכולוגי לזה הרוחני ולשלב בפועל בין שני העולמות. ראו למשל את הדברים הבאים שפורסמו באתר האינטרנט של קהילת בית חדש:

המורים הגדולים של החסידות נתנו לעם ישראל את מה שהעניקו מורי הזן הגדולים לתלמידיהם במזרח: תורה פשוטה ועמוקה, כלים רוחניים יקרים, סודות גדולים המתגלים בסיפורים פשוטים לכאורה, רמזים קטנים המזמינים את האדם למסע הגדול פנימה, אל עצמו, אל האלוהות, ואל ההאזנה לסיפור המתגלה של חייו.

הדברים האלה, ודברים דומים שאמרו המשתתפים, יוצאים מנקודת הנחה כי היהדות שוות ערך לתכנים רוחניים לא-יהודיים ומקנה ליהדות נופך של אחרות חסידית וזנית. יתרה מזו, השימוש הביוגרפי-אינדיבידואליסטי ביהדות מניע את אנשי העידן החדש היהודי לפנות דווקא לפריטים מתוך המסורת המיסטית היהודית, המזמנים קריאה רגשית ופסיכולוגית, כגון הספר החסידי *מי השילוח* וסיפורי המעשיות של ר' נחמן מברסלב (Werczberger, 2016). לעומת זאת, הגות חסידית בעלת נטיות אינטלקטואליות (כמו זו של חסידות חב"ד, למשל) אינה זוכה כמעט להתייחסות בעידן החדש היהודי. לצד ההתרחקות משכלתנות יתר, קשה גם למצוא השאלות תרבותיות מתוך הפולחן היהודי העממי כגון שימוש בקמעות מאגיים או פולחן קברי צדיקים. את ההתעלמות של העידן החדש היהודי מפרקטיקות של קבלה מעשית אפשר להסביר במזרחיות הנתפסת שלהן (פלדמן, 2012), נושא שנשוב אליו גם בחלק הבא

של המאמר. כך, במקום זרמים מסוימים במיסטיקה היהודית הנתפסים כשכלתנים מדי מחד גיסא או כעממיים מדי מאידך גיסא, המשתתפים בוחרים ברכיבים חסידיים בעלי אופי אינדיבידואליסטי המותאמים לעבודה על העצמי. אם כן, לא זו בלבד שהיהדות נתפסת כניתנת לעיצוב ולהבניה על ידי המשתתפים, אלא היא משמשת בעצמה כמשאב בתהליך כינונו של העצמי.

ליקוט הרכיבים הלא-יהודיים בררני ומכוון לא פחות מכך. כמו תצורות נוספות של רוחניות יהודית היברידי, גם העידן היהודי החדש שואב את עיקר השראתו מהבורהיזם ולא מההינדואיזם (Werczberger, 2016). בניגוד לדמותו המופשטת והיחידאית של הבודהה, פנתאון האלים הגדוש של ההינדואיזם מרמז על עבודת אלילים, וייתכן שהרבר מקשה על שילובו בתוך היהדות. על כך נוסף הסבר מעמדי – משנתו של הבודהה מתורגמת בקלות יחסית לשיח הטיפולי השגור אצל מעמד הביניים במערב (Wilson, 2014).

לצד כל אלה, המשתתפים הדגישו את הזיקה החזקה שלהם, כיהודים חילוניים, אל המסורת היהודית. בניגוד להנחת המחקר שהוזכרה לעיל, הגורסת כי החילונים רחוקים מהיהדות (דשן, 1997; Lahav, 2016), המרואיינים דווקא הדגישו את בעלותם על היהדות. כפי שנראה להלן, לעיתים שיח הבעלות הזה מקבל נופך רגשי ולעיתים הוא מנוסח בתכליתיות. דוגמה לתכליתיות עולה ממילותיו של מנהיג "המקום", אוהד אזרחי:

שהרי כיהודים אנחנו, כולנו, מהווים "יורשים חוקיים" של המסורת הרוחנית של אבותינו ואימותינו ואיננו זקוקים לאפוטרופסות של מאן-דהו על הידע וכל החוכמה, וגם לא לאישור מ"בעלי הסמכות" הדתית. יורש חוקי – על פי ההגדרה ההלכתית, הוא אחד שיכול "לרדת לנכסי אביו ולעשות בהם כרצונו", ומה שעלינו לפתח בתוכנו זה היכולת הזו – להבין היטב את נכסי הרוח של אבינו ואימותינו, כדי שנוכל לרדת לתוכם ולרהט מחדש את הבית היהודי באופן שיהיה נכון לאדם בן זמננו, המחפש דרך להתפתחות רוחנית ואיננו מתכחש לעצמו. (אזרחי, 2000, עמ' 41)

אזרחי ממשיג את הפירוש מחדש של היהדות במונחים קנייניים ובעזרת רטוריקה של זכויות ירושה. הוא תופס את היהדות כנכס תרבותי רוחני קולקטיבי של כל יהודי באשר הוא. בעלות זו מאפשרת לאדם "לרדת לנכסי אביו ולעשות בהם כרצונו". אולם כדי שיוכל לברר מהו אותו רצון ולעשות ב"נכס" את השימוש הראוי עליו לפתח את יכולת הפרשנות האישית שלו. במילים אחרות, כדי שהנכס היהודי, שנוכס על ידי הממסד הרבני-אורתודוקסי והתאבון, ישוב להיות רלוונטי – יורשיו החוקיים, דהיינו כל אחד ואחת "מאיתנו" החילונים, צריכים לא רק לתבוע אותו לעצמם מחדש אלא גם לפרש אותו באופן אישי שיוכל להתפתחות רוחנית. לעומת השימוש של אזרחי בטרימינולוגיה קניינית וחיבורה של זו לשיח הטיפולי, בדברים הבאים שאומרת אחת מחברות קהילת "המקום" מודגשת דווקא הזיקה הרגשית של המרואיינת ליהדות והיחסים הכמו-אינטימיים שלה עם המסורת. היא גם משתיתה את ההזמנה של אזרחי "לרהט מחדש את הבית היהודי" על יסודות רליגיוזיים:

קודם כל להיות חילוני ולהרגיש בבית במסורת, בתרבות היהודית ובאמונה היהודית. בהבחנה מהזרם האינטלקטואלי של "אלול", "עלמא" ושות'. אז יש פה באמת עוד

רובד אחר, וזה... עושה את זה מהפכה הרבה יותר עמוקה בעיניי, זה רובד אמוני... שאני יכולה לדבר על אלוהים, אני יכולה לדבר על יי-הזיה, הוויה, אני יכולה לדבר איתו, לא רק עליו.

עם זאת, הזיקה התכליתית והזיקה הרגשית ליהדות אינן מנוגדות זו לזו. למעשה, אלה הם שני שלבים הכרחיים בפרויקט אחד, שבו היהדות והעצמי נפתחים זה אל זה. גם אם בעיני חלק מהמרואיינים חידוש היהדות הוא המטרה העיקרית ואילו אחרים רואים ביהדות כלי לחידוש ומימוש העצמי (בשעה שחידוש היהדות הוא מטרה משנית), בפועל שני מהלכי החידוש כרוכים זה בזה. הדבר עולה בהמשך אותו ריאיון:

באנתרופוסופיה אני מתרשמת נורא, ומתפעמת ולומדת, אבל אני לא מרגישה שם בבית. ביהדות אני מרגישה בבית, הנשמה שלי ממש נחה שם ומתמוגגת שם, משהו יותר של לב... אז היהדות מעניינת אותי מזה שזה בגנים הרוחניים שלי, ואני לא מקדשת אותה... זה מקום שמאוד פתוח לכל התורות הרוחניות. אני יכולתי באותה מידה להיות נזירת זן אולי, או לתרגל בכל אופן מדיטציה בודהיסטית כחלק מהעבודה הרוחנית שלי... זה עוד דרך, זה עוד שביל, זה עניין יכול להיות של התאמה, התאמה אישית לאישיות, לדעתי. אז הבחירה ביהדות היא בחירה; מצד אחד היא כמו ברירת מחדל כזאת, זאת הירושה הטבעית שלי, לא הייתי צריכה לעשות שום דבר בשביל לרשת אותה, נולדתי לתוך זה אז אני רק מממשת את עצמי בתוכה; ויחד עם זה אני לא מקדשת אותה, אני ממש מבינה שהיא עוד שביל בדרך הגדולה.

מדברים אלו עולה שפתיחת היהדות מתחילה בהכרה בבעלות הטבעית עליה ("זה בגנים הרוחניים שלי", "ביהדות אני מרגישה בבית", "זו ברירת מחדל"; וראו Leon & Shoham, 2018), וממשיכה במימוש הבעלות לשם כינון העצמי. דבר זה בא לידי ביטוי גם בשימוש במטפורת הבית המשמשת לדיבור על היהדות. אזרחי רואה ביהדות בניין (house) שיסודותיו מוצקים אך תוכו זקוק לעיצוב ולמתיחת פנים, ומשווה את הריהוט מחדש לתהליך החיפוש העצמי והעיצוב בפנימיותו של האדם; ואילו מרואיינת זו רואה ביהדות בית פתוח ומזמין (home) שאפשר לבוא בשעריו ולנוח בו, מעין נמל בית שאפשר גם לצאת ממנו הלאה אל ה"דרך הגדולה" ולעבודה המתמשכת על עיצובו של העצמי. שני אלה יחד יוצרים בית שלם. המרחב המטאפורי שנמתח בין ההכרה ביסודות היציבים של הבית היהודי ובין הרצון לרהט אותו מחדש מדגים היטב את נטיות ההביטוס המורכבות של מעמד הביניים. המשתתפים מנסחים את הזיקה ליהדות הן כמהות תרבותית נתונה, כלומר מסורת שאותה האדם יורש מהדורות שקדמו לו, הן כהבניה – כלומר כגוף ידע מובנה שאפשר לחדש ולעצב מחדש באמצעות פעולות רפלקסיביות של בחירה ופרשנות. כפי שראינו קודם, בדיון על הליכי הבחירה והשילוב בין רכיבים רוחניים יהודיים ולא-יהודיים, פתיחתה של היהדות מחייבת את הפותחים לזהות שוב ושוב את הגרעין הרוחני האינהרנטי שלה כדי לשפוט מה ביהדות מהותי וקבוע ומה ניתן לשינוי ולהבניה; מה בה הכרחי, ומה בר החלפה ודורש עדכון. אם כן, משתתפי העידן החדש היהודי החילוניים מנסחים את זיקתם למסורת היהודית כנתונה ומהותנית, ובה בעת גם כרפלקסיבית ומובנית. הדיאלקטיקה הזאת מייצרת זיקה שונה מאוד מהזיקה המבנית של ה"דתיים" ליהדות, ובכללם האורתודוקסים (החרדים)

והדתיים-לאומיים) והמסורתיים, וכתוצאה מכך היא מייצרת זהות אחרת מהזהויות הקולקטיביסטיות המהותניות שנגזרות בהכרח (לכאורה) מהזיקה המבנית. במילים אחרות, כאשר משתתפי העידן היהודי החדש מנסחים את הזיקה שלהם ליהדות כמונחים של בחירה, ורואים ביהדות משאב לפרויקט כינון העצמי ולחיפוש אקטיבי של משמעות וכוונה – הם מבדלים את עצמם מאלה שאינם עושים זאת, ויהיו אלה מי שנתפסים כמקובעים ודוגמטיים ביהדותם (כמו האורתודוקסים) או מי שנתפסים כמתונים יחסית (כמו המסורתיים).

בחלקו הבא של המאמר אנו מנתחות את תפקידו המבדל של הריטואל בביצוע (פרפורמנס) של יהדות נתונה לעומת יהדות מובנית, רפלקסיבית וחוויתית. נראה כי ההשאלה והתרגום הסלקטיביים של אלמנטים גופניים משיטות דתיות לא-יהודיות קשורים גם לעיצובה מחדש של התפילה המסורתית, ומביאים להכללתן של פרקטיקות התובעות מהמשתתפים מעורבות גופנית ורגשית.

היפתחות ליהדות: מטקסט מנכר לטקס מחבר

"הריטואל לא מת. הוא נולד מחדש", מכריזה נעמי אירית ריצ'מן בניתוח שהיא מציעה לתנועות התחדשות פוסט-חילוניות עכשוויות (Richman, 2018, p. 302). גם אנו רואות בריטואל זירה מרכזית לחידוש הרוחני של היהדות, בשל האופן שבו הוא קושר בין גוף, רגש ואווירה. לדברי בריאן טרנר, תיאוריות סוציולוגיות עכשוויות של דת מושפעות מאוד מפריחתה של הסוציולוגיה של הגוף (Turner, 2014). למעשה, ההתייחסות הניתנת לגוף במחקר התאורטי והאמפירי העכשווי היא תיקון חשוב לחקר הדת, שנהג להדגיש בעיקר אמונה וידע דתי (Jennings, 1982; Turner, 2014). הגוף מקבל מקום מרכזי גם בתאוריות האפקט (affect theory) והמטריאליזם החדש וביישומים שלהן בחקר הדת. מחקרים מעין אלה מדגישים את המפגש רב העוצמה שנוצר בין גוף לרגש בזמן ובמרחב פולחני מוגדר, ובכך הם משלימים את הדגש הקודם של חוקרי ריטואלים על ניתוח פרשני של משמעויות. הניתוחים הפרשניים הקודמים בחנו את הריטואל ככלי להעברתו של ידע תרבותי (Jennings, 1982) והתרכזו בביטויים הסמליים של דוגמות דתיות. אך כעת הדגש הוא על החומריות של ריטואלים ועל האופן שבו הם מעוררים בסובייקטים תחושות דתיות "חמות" (Bräunlein, 2016; Gauthier, 2017; Grieser & Johnston, 2017; Hanquinet, 2017; Mohan & Warnier, 2017; Richman, 2018). לטענתה של ריצ'מן, בחברה הפוסט-מודרנית, ריטואלים קהילתיים מסוימים פועלים בדרכים חדשות כדי להחזיר למרכז הבמה את הרגש הדתי, לאחר שהמודרניות ביקשה לחלץ ואף להרחיק ביטויים רגשיים עזים (Richman, 2018).

בהקשר של היהודים והמודרנה, איילברג-שוורץ מראה כי הגוף שימש כנרדבך מרכזי בהבניות של יהדות ושל החוויה היהודית (Eilberg-Schwartz, 2012). בזירה ההלכתית, אנגלנדר (2016) טוען כי ספרות ההלכה המודרנית כיוונה יהודים (וממשיכה לכוונם) אל ה"מעשה הגופני" האמוני וההרגלי, ובכך היא מתרחקת לא רק מתפיסה חיובית של הגוף אלא גם מ"הכוונה והחוויה הפנימיות", כלומר מההכרה במרכזיות הרגש והחוויה הדתית בתוך הפולחן היהודי. העידן החדש היהודי שואף להפוך את היחס הזה. התנועה החסידית חוללה מהפכה כשהדגישה את "הדת הפנימית" (מרגולין, 2011); העידן החדש היהודי נשען עליה במודע ומתרכז גם הוא בחוויה הרליגיוזית ובכוחו של ריטואל גופני ורגשי לקדם שינוי.

לפי מאייר, חוויות דתיות עזות עשויות לעורר את הנשגב ולאפשר לסוכנים להיפתח אליו באופן גופני ורגשי (Meyer, 2016). לטענתה, לחוויות אלו יש תפקיד מרכזי בעיצוב הסובייקט הדתי, אם במסגרות דתיות ממוסדות ואם בתנועות הדתיות החדשות. בהמשך לגישה זו אנו מעמידות במרכז הניתוח את האווירה הרוחנית שהריטואל היהודי החדש משרה, אווירה המאפשרת הן את התחדשות היהדות הן את עבודת שינוי העצמי ושכלול העצמי (Karakayali, 2015). אך מאייר מתארת חוויה ריטואלית אוניברסלית, ואילו אנו ממקמות את הסובייקט הרוחני של העידן החדש היהודי ואת הפעולה הריטואלית שלו ברשתות של יחסי כוח מעמדיים (Rey, 2014). מבחינה זו, אנו רואות בריטואל של העידן החדש היהודי זירה שבה מתרחש לא רק כינון הסובייקט הרוחני-יהודי אלא גם ובעיקר המעמוד שלו. כמו בניתוח שהצענו בחלק הקודם, גם כאן נראה שלריטואליזציה המוגפנת והרגשית של יהדות העידן החדש יש היגיון מעמדי, המתבטא בשימוש של המשתתפים בהון תרבותי עולה כדי לייצר חוויה ריטואלית הדורשת מעורבות עמוקה, ובייחוס ערך גבוה להנאה רגשית וגופנית בעת הפולחן.

הראינו שהכלתן של פילוסופיות ופרקטיקות לא-יהודיות במסורת היהודית אמורה "לזעזע" את הקיום ההלכתי של היהדות האורתודוקסית ולייצר יהדות שאינה מאובנת ופורמליסטית אלא מכוונת פנימה, אל חיי הרגש וגוף. ביטוי נוסף לגישה זו הוא הרצון המפורש של אנשי העידן החדש להחזיר את הגוף לריטואל. כך, למשל, אוהד אזרחי מתאר את קהילת "המקום" וכותב כי היא מבקשת "ללמוד אל תוך היהדות המתחדשת שיטות וחוכמות הבאות מאפיקי רוח אחרים, רובן אומנם מדרות המזרח – שיטות תנועה ודרכים של מדיטציה. אין לשער את התרומה שעשויה היהדות כדרך חיים לקבל מהפנמה של דרכים מדיטיביות אל תוך נהגי התפילה המילולית שלנו" (אזרחי, 1999, עמ' 15). רבים מהמרואינים (ובמיוחד מי שהייתה להם היכרות מוקדמת עם הטקסט היהודי) הכירו בתרומתו של המעבר מלימוד הגותי של טקסטים, ומהחזרתיות הגופנית של התפילה להכלתן של פרקטיקות גוף-נפש במטרה לחדש את הריטואל היהודי. כך עוברת התפילה קידוש מחדש: מפעולה שגרתית והרגלית, ולכן "נטולת קסם", היא הופכת לחוויית שיא השואפת אל החד-פעמיות. ראו למשל כיצד מרואינת שלמדה בעבר יהדות במסגרות לא-אורתודוקסיות מתארת את הצטרפותה לקהילה:

החלטתי שאני רוצה גם לחוות את הדברים, זאת אומרת, את הלמידה – אלה דברים שאני עוסקת [בהם] שנים. רציתי יותר לקבל את הממד החווייתי... הממד החווייתי באמת דיבר אלי... הקישור הזה לא רק של טקסט אלא להיכנס עמוק יותר, לנסות להבין, לפענח, ובעיקר לחוות את הקדושה.

מרואינים אחרים תפסו גם הם את פולחני היהדות המתחדשת כחוויה רוחנית והנגידו אותם לריטואל היהודי המאובן. אחד מהם, בעל רקע אורתודוקסי אשר הצטרף לקהילת "המקום" לאחר כמה שנות לימוד בישיבה, תיאר את חווייתו שם כך: "זה פשוט היה בלתי אפשרי להתפלל שלוש תפילות ביום... ותפילה זה עבודה שכלב. אם הלב שלך לא שם, זה לא... אתה. כמה אתה יכול למלמל?"

ניגוד זה הוא דוגמה מקומית למעמוד של פרקטיקות דתיות; יתרה מזו, מעמוד זה מתקיים בזיקה לשינוי המתחולל בפרקטיקות דתיות בעת הנוכחית (Gauthier, 2014). בעידן

של דתיות גלובלית, האסתטיקה החומרית והגופנית של הריטואל משתנה, וחומר, גוף ורגש מתבלטים בו יותר מבעבר (Csordas, 1994; Luhrman, 2004). לדעת גוטייה, חברת הצריכה הגלובלית הולידה ריטואלים דתיים מסוג חדש, ריטואלים פוסט-מודרניים המעוררים חוויות רגשיות וגופניות עזות ומזמינים את המשתתפים לתרגל את האותנטיות והיצירתיות שלהם ולחוש אותן בעוצמה (Gauthier, 2017).

בגישה דומה, אנו מנתחות את הפעולה הריטואלית של אנשי העידן החדש היהודי כמימוש של הון תרבותי עולה שמטרתו לייצר מרחב רוחני אלטרנטיבי, אקספרסיבי ומרגש. כפי שנראה מיר, עיצובה הרוחני של הליטורגיה היהודית, ובעיקר של טקסי התפילה, כולל לא רק את הגוף אלא גם את החלל, האווירה והאובייקטים שאופפים את המאמינים. סידור התפילה, פריטי הלבוש, הצלילים, עיצוב המרחב והתפאורה שברקע מייצרים מערך (assemblage) אווירתי הקורא למעורבות הגופנית של המאמינים ומסתמך על רגשותיהם, כדי לכונן אותם כקהילה מוסרית בעלת פתיחות רוחנית.

ראו למשל את טקסי התפילה האלטרנטיביים של העידן החדש היהודי לעומת התפילה היהודית הקונבנציונלית. ראשית, מבחינה מרחבית ופיזית: בבתי הכנסת הממוסדים ישובים המתפללים בכיסאות המסודרים בשורות או לאורך הקירות מול ארון הקודש. במרכז בית הכנסת ניצבת הבמה ועליה קוראים בתורה. על פי רוב, קירות בית הכנסת עירומים למדי, למעט עיטורי ויטראז' בחלונות המבנה ונברשות קריסטל בבתי הכנסת המפוארים יותר. התפילות של העידן החדש היהודי, לעומת זאת, אינן נערכות בדרך כלל בבית כנסת אלא בחללים מאולתרים ופשוטים – חדר כיתה או אולם, ולעיתים קרובות אף בחיק הטבע, בתוך אוהל או מתחת לכיפת השמים. רצפת מרחב התפילה מכוסה בדרך כלל במחצלות ובמזרנים לשימוש המתפללים. על הקירות, אם יש כאלה, נתלים בדים צבעוניים ותמונות שעליהן מצוירות דמויות נשיות עטויות צעיף, סגנון עיצוב המושפע מהאסתטיקה (הנתפסת) של דתות המזרח. בכניסה למתחם מתבקשים האנשים לחלוץ את נעליהם, כפי שמתבקשים לעשות הנכנסים למקדש בודהיסטי או הינדי או למסגד מוסלמי. אם המשתתפים יושבים במעגל, מונחים במרכזו חפצים שונים כדוגמת מקלות קטורת בוערים, אבני קריסטל וצמחים. בניגוד לתפילות אורתודוקסיות שבהן קיימת הפרדה בין אזור הנשים לאזור הגברים, גברים ונשים יושבים יחדיו, על הרצפה במעגל או בחצי גורן, בשיכול רגליים או בתנוחת לוטוס. באופן טיפוסי המשתתפים בתפילות מעין אלה לבושים בסגנון הלא פורמלי של תרבות העידן החדש הישראלי: שיער מרושל, חולצות כותנה ומכנסי כותנה פשוטים לגברים, וחצאיות ארוכות ורחבות לנשים. כמעט כולם נועלים סנדלים פשוטים או כפכפי אצבע או מתהלכים ברגליים יחפות. זאת בניגוד מובהק לחשיבות הרבה של לבוש מוקפד, מכובד ואף מפואר המקובל בבתי כנסת אורתודוקסים. גם מבחינה מוזיקלית ניכרות השפעות אסתטיות מן המזרח. במלודיות המלוות את התפילה, בלחנים ובמקצבים ניכרות השפעות של מוזיקה ערבית ויס-תיכונית מקומית ושל מוזיקת עולם. התפילות נערכות כמעט תמיד בליווי כלי נגינה – גיטרה, תוף אפריקאי או דרבוקה, קלרינט או חליל נאי, ולעיתים הרמוניום.

את נוסח התפילה היהודית המסורתית המורכב מרצף של תפילות ופיוטים מחליף ה'צ'אנטינג, ה'צ'אנטינג, המבוסס על מסורות של שירה דתית מהמזרח, הוא שירה רפטטיבית של פסוק אחד או שניים הלקוחים מסידור התפילה, מהתנ"ך או ממקורות יהודיים אחרים, במלודיה פשוטה ובקצב גובר הולך. הבחירה ב'צ'אנטינג על פני תפילה הנערכת מתוך

הסידור ממחישה את החשיבות שהתחדשות הרוחנית היהודית מקנה לתפילה שאינה מילולית או טקסטואלית אלא מערבת את הגוף כולו. לכן חשובה כל כך הנגינה המלווה את הצ'אנטינג, לחנים שקטים שנועדו ליצור אווירה מדיטטיבית שמתאימה לשיבה שקטה בעיניים עצומות, לעיתים תוך תנודות גוף והנחת יד על מפתח הלב. לעומת זאת, מוזיקה קצבית ותיפוף מהיר נועדו לייצר אווירה אקסטטית ומרוגשת המלווה בריקודים סוערים. לעיתים קרובות המשתתפים בתפילה שרים ורוקדים, חבוקים במשך שעות ארוכות. נראה כי התפילה בעידן החדש היהודי מייצרת חוויה אינטנסיבית ובעזרת גוף המשתתפים מרופפת את המוסכמות המקובלות של הפולחן היהודי, והן מוחלפות ברעיונות של ספונטניות ואקספרסיביות אישית ובין-אישית.

כפי שהעלו התצפיות, כך גם מדברי המרואיינים עלה כי החוויה הרוחנית של האירוע הריטואלי צומחת מהמפגש בין הגוף הנע, הקולט והמרגיש ובין הסביבה. כך אמרה לנו אחת מחברות "המקום" כשנשאלה על סגנון התפילה בקהילה:

יש דרכים יותר מגוונות מאשר לעמוד עם סידור בבית הכנסת ולהתפלל. אפשר לשיר, אפשר לצעוק, אפשר לרקוד... ליצור תפילה זה לחפש את המילים שלי וזה יכול להיות עם או בלי מילים... בשבילי התפילה שלנו, [שהיא] בעיקר שירה... שחרור הכול, זה שיטה הוליסטית לשחרור של הכול... אני מביאה את זה למקום של תפילה, פשוט תפילה, זאת אומרת צ'אנטינג בשירה, וממש מדיטטיבי.

מרואיינת אחרת מתארת את החוויה שלה בחגיגת שמחת תורה בקהילה:

באתי בשמחת תורה, וחברה רקדה איתי עם ספר התורה. כל כך התרגשתי [...] הרגשתי שבפעם הראשונה שאני באמת, כאילו, מחזיקה ספר תורה ורוקדת איתו, ויש לי זכות מלאה לעשות את זה, וכל כך בטבעיות ובחיים, בשמחה, עם ארוטיות אפילו.

יתרה מזו, על מנת שהמשתתפים יפרשו תפילה זו כרוחנית, כלומר כאלטרנטיבה ראויה ליהדות הממוסדת, עליה להיתפס כספונטנית וכאקספרסיבית. כך אמר אחד המרואיינים שלנו, אדם המעורב מאוד בפרויקטים של חידוש ריטואלים יהודיים: "הבעיה בדת [היהדות הממוסדת] היא שאין מקום ל'רגע', הכול מוכתב מראש. [ואילו] 'הרגע' הוא המקום בו מתרחש משהו דינמי, יחד עם הקהל. הרגע בו המחיצות יורדות". לכן הוא הוא ממליץ על התמהיל הבא בבניית טקסים: "שישים אחוז ליטורגיקה, טקסים, לחנים מוכרים, וארבעים אחוז וריאציות. זה מאפשר להכניס את הספונטני", הוא אומר, "שם קורה הקסם". דבריו של המרואיין ממחישים את המאמץ המודע והמכוון לייצר במקום הטקס השגור והמאובן טקס יהודי חדש, המתבסס על האקספרסיביות הרגשית והגופנית של המשתתפים. הספונטניות, כך מתגלה, אינה אלא מהלך משוכלל ומכוון לעיצוב חוויה גופנית ואקספרסיבית, מערבת ומטמיעה.

לסיכום, גם כאן משתמשים אנשי העידן החדש היהודי בהון תרבותי עולה לצורך פתיחת הריטואל היהודי. החידוש הריטואלי שהם מציעים אינו מבוסס עוד על אידיאלים של ריחוק אסתטי ורגשי אלא דווקא על מעורבות חושית ורגשית עמוקה המציבה את הגוף החווה במרכז העשייה הדתית. אופני מעורבות אלו מזוהים בדרך כלל עם הפולחן העממי המורחי (פלרמן, 2012; Sharabi & Guzman-Carmeli, 2013). מבחינה זו, הריטואליזציה האופיינית

לעידן החדש היהודי מבחינה ומבדלת בין ה"מרהטים מחדש", המחדשים והפתוחים בעיני עצמם, ובין המנהגים הריטואליים של קבוצות יהודיות אחרות, בעיקר אורתודוקסיות ומזרחיות.

"גאה וזקופה כחילונית, בלי שום עניינים וייסורי מצפון": דיון מסכם בכוחה של היבדלות

בסוף שנות התשעים הסביר הפילוסוף וחוקר היהדות אליעזר שביד את התרחקותם של יהודים רבים מהמסורת היהודית ומהמטען הלאומי והקולקטיביסטי שלה וטען שהללו אימצו את תרבות המערב הצרכנית ואת ערכי האינדיבידואליזם והחומרנות האמריקאיים. לשיטתו של שביד, התרבות המערבית היא אליטיסטית, אירונית וקוסמופוליטית, ונוגדת את המסורתיות ואת הקהילתיות המאפיינת את הדתיות החרדית הפונדמנטליסטית. בכך העניק שביד לחרדים ולחרדיות את תפקיד שומרי החותם של הזהות היהודית, ואילו החילונים בישראל זהו עם התרבות הגלובלית (Schweid, 1998). בחלוף יותר משני עשורים מאז פרסומו של מאמר זה, ולאורה של התאוריה הפוסט-חילונית, נראה שנחלש כוחן של הבחנות בינאריות מעין אלה אם ברצוננו לתאר ולהסביר את הדברים. בפועל, היהדות זוכה כיום לעדנה גם בקרב חילונים ממעמד הביניים, כפי שמעידות יוזמות שונות של התחדשות יהודית חילונית, ובהן גם העידן החדש היהודי.

במאמר זה בחנו את העידן החדש היהודי בישראל מפרספקטיבה תרבותית, המציגה את האופן שבו פרקטיקות דתיות – במקרה שלנו, של פתיחות רוחנית – משרטטות גבולות של הכלה והדרה מעמדית. הניתוח שלנו לעידן החדש היהודי הפגיש בין הסוציולוגיה של הדת ושל התרבות על מנת לחשוף את פניה המעמדיות של תופעה המוסכרת על פי רוב במונחים כלליים של אינדיבידואליזציה, גלובליזציה והיברידיזציה. הניתוח התמקד בדפוסי ההיבדלות שמאפיינים את העידן החדש היהודי בישראל ומעצבים את דמותו כפרקטיקה של פתיחות רוחנית. לסיכום, נבחן את שלושת היבטי ההיבדלות שתיארנו לעיל.

ראשית, טענו כי היכולת לברור אלמנטים שנתפסים כרוחניים ועל כן מתאימים לחידוש היהדות, והיכולת "לשחק" איתם, מתיישבות היטב עם כישורי הלקטנות והאוטונומיות של מעמד הביניים וההון התרבותי העולה האופייניים לו. הדקדקנות שבה המשתתפים מפעילים את הליכי השיפוט, ההערכה והדירוג האלה על המסורת היהודית אינה נסמכת רק על הון תרבותי גבוה כפי שבורדייה תיאר אותה, כלומר על בחירה באובייקטים מבדלים מסוימים המזמנים ריחוק אסתטי ושכלתני. במקרה שלפנינו הליכי הבחירה והשילוב בין אלמנטים רוחניים יהודיים ולא-יהודיים מושגתים גם, ואולי בעיקר, על הון תרבותי עולה, כלומר, על יכולות תרבותיות מסוג חדש, שבמרכזן ניצבת העמדה החווייתית והרגשית של העצמי ביחס לאותו אובייקט. מישל אוליבייה כינתה זאת "פתיחות פרקטית", מונח המציין את כוחן של התנסויות "לא-תרבותיות" – כלומר כאלה שמעבר לעולמות האמנות, סגנונות החיים והטעמים האסתטיים – לעודד לימוד ושיפור עצמי (Ollivier, 2008). הפתיחה הסלקטיבית של היהדות, ההחזרה המבוקרת של רכיבים ממסורות אחרות והחיבור אל הגוף, שתיארנו

לעיל, הם לפיכך חלק מהחיפוש אחר גאולה אישית והם מוכפפים לצייוי לטרנספורמציה עצמית. ציווי זה הוא מעמדי.

שנית, האופי המעמדי של העידן היהודי החדש מתבטא גם בכך שהמשתתפים מזהים את היהדות הן כמהות הן כהבניה. מצד אחד, המרואיינים הדגישו את זכותם על המסורת היהודית כמהות שרירה וקיימת, מתוקף שייכותם לקולקטיב היהודי. מצד שני, הם הדגישו שוב ושוב את הבחירה המודעת שלהם להשתייך אליה, ואת התועלת שתתרום היהדות להתפתחותם הרוחנית אם ישכילו להכנות אותה מחדש.

ההיבט המעמדי השלישי קשור בכך שהעידן היהודי החדש מבקש לשבור היררכיות דתיות ממוסדות. כניסתם של חילונים ממעמד הביניים לשדה היהודי-דתי משנה אותו ומניבה יהדות בגרסה ייחודית למשתמש, חווייתית וממוקדת-עצמי (זרובבל, 2013). אף כי זהו שדה דתי בהתהוות – שלב שבו, לפי המסורת הווריאנטית, לכריזמה של המנהיג יש תפקיד מרכזי בהענקת הלגיטימציה החברתית לחידוש הדתי – ולמרות הרקע הדתי של מנהיגי שתי הקהילות, נראה שההון התרבותי העולה של המשתתפים ותפיסת הדמוקרטיזציה של התרבות, העומדת בבסיסו, מוחלת על היהדות ובכך משטיחה במידת מה את ההיררכיה המקובלת בין מנהיג דתי לחברי קהילה. במונחי הסוציולוגיה של התרבות, השטחה זו של ההיררכיה דומה לטשטוש העכשווי שבין יצרנים וצרכנים, המתרחש בשדות רבים של הייצור התרבותי. נדגיש כי איננו טוענות שהכריזמה איננה עוד מרכיב מארגן בפעולתה של יהדות העידן החדש (או של דתות חדשות בכלל), אלא שחלק ממנה הותק ממנהיג קהילה אל היחידים המרכיבים את הקהילה. למעשה, הגורם המגייס העיקרי של העידן החדש היהודי הוא סדר היום והרטוריקה של פתיחות והתחדשות רוחנית, המציבים במרכז את חוויית היהדות. סוציולוגים של דת מכנים זאת "דת פופולרית" (Turner, 2014; Possamai, 2012). בריאן טרנר מסביר שהפוטנציאל האלטרנטיבי של דתות פופולריות גובר דווקא ככל שלאורתודוקסיה ולמוסדותיה יש כוח רב יותר. במילים אחרות, עצם העלייה של צורת דת פופולרית מעידה בפועל על קיומה של צורת דת ממוסדת והגמונית אשר מולה וכנגדה מתעצבת זו הפופולרית. אנו רואות ביהדות העידן החדש דת פופולרית המציבה את עצמה כאלטרנטיבה ליהדות הממוסדת, אם בתצורתה האורתודוקסית ואם בתצורתה המסורתית הנתפסת כמתונה יותר, אך באופן שאינו מאתגר את הסדר המעמדי הקיים.

אנשי העידן החדש היהודי בוחרים לפעול במרחב הפרקטי והריטואלי היהודי במקום בזה של הלימוד השכלתני. אולם הם אינם עושים זאת כמעשה הגופני ההלכתי השגור וגם לא דרך אותן פרקטיקות שהתקבעו כדת עממית, אלא באמצעות שילוב בין סקרנות, התנסות בחוויות ריטואליות של היטמעות, וטרנספורמציה אישית. עיצובה מחדש של היהדות, העומד במרכזו של העידן החדש היהודי, מתבסס על ההכרה בעצם הזכות לחדש את היהדות. הראינו כי בניגוד להנחות המקובלות שלפיהן חילונים ישראלים סולדים מהיהדות, בבסיס חידוש היהדות עומדות זיקה רגשית למסורת ותחושת השתייכות קולקטיבית, המונעות מסולם ערכים עכשווי שבמרכזו החופש של היחיד לבחור. ההנחה העומדת מאחורי דברים אלו היא שחיים טובים וראויים הם אלה שהסובייקט מכוון ומעצב באופן אקטיבי. זוהי עמדה רפלקסיבית ביחס לעולם, הגורסת כי המציאות אינה רק נתונה, ושתמיד קיימת האפשרות לפענח אותה, להתארגן לעומתה ולתכנן דרכים לפעול בה. לכן משמעותית מאוד העובדה

שהמשתתפים הם בעיקר חילונים: אף כי מסלול חייהם היה אמור להוביל אותם להתנכרות או לאדישות כלפי היהדות, הם פועלים באופן ריבוני (לכאורה) ובוחרים להיות מעורבים בה. כאן בדיוק טמונה גם האיקות המבדלת של העידן היהודי החדש: בניגוד לדתיים אחרים, לא זו בלבד שחילונים אלו בוחרים ביהדות במודע, אלא הם גם מעזים לעשות בה כשלהם ולפתוח אותה. את זאת הם עושים מתוך הנחה שביכולתם לזהות את המהות הרוחנית האמיתית של היהדות.

חשוב לציין שכאשר המרואיינים דיברו על מעורבותם בפתיחת היהדות הם השתמשו בשפה אינדיבידואליסטית ולא בשפה מעמדית. הם זיהו את האנכרוניזם של היהדות עם הממסד הרבני וראו את הפרט כאחראי אישית לחידושה. יתרה מזו, הם כלל לא העמידו את פעולות הפתיחה והחידוש מול סובייקטים אחרים (מזרחים או ממעמד נמוך), אשר "סוג" הדתיות שלהם מסמל נחשלות תרבותית או חוסר טעם (גודמן ופישר, 2004; ידגר, 2012). ועם זאת, מדובר בהיבדלות מעמדית. בכך אנו נשענות על טענתו של אורי שוורץ (2014) כי עבודת הגבולות היומיומית של ישראלים כיום היא מעמדית, אך נטולת שפה מעמדית. לדבריו, "מעמד הוא עיקרון מארגן מרכזי של סיווג, סימון, התוויית גבולות, הדרה והכלה בישראל – גם אם השחקנים החברתיים נוטים לתאר את עבודת הגבולות שלהם כמונחים שאינם בהכרח משקפים את ההיגיון המנחה אותה בפועל, למשל כמונחים של גבולות אתניים או גיאוגרפיים (מרכז/פריפריה)" (שוורץ, 2014, עמ' 108). במקרה שלפנינו, למעט ההתייחסות הביקורתית לממסד הרבני, אין לעבודת הגבולות מבוססת הפתיחות של המרואיינים אחרים שהם מסומנים מעמדית, גם לא בכסות שיחנית אחרת כמו "פריפריה", "חרדים", "מזרחים" או "מסורתיים". במקום זאת, סיווגו של העולם החברתי נעשה באמצעות הפעולה האינדיבידואלית והאקטיבית על היהדות ובתוכה.

מקורות

- אזולאי, נעמה (2015). "אנחנו היהודים החילונים?" הגדרת זהות בתנועת ההתחדשות היהודית. בתוך יוכי פישר (עורכת), *חילון וחילוניות: עיונים בין תחומיים* (עמ' 314-338). ירושלים: מכון ון ליר והוצאת הקיבוץ המאוחד.
- אזרחי, אוהד (1999). על דעת המקום. *דעות*, 5, 12-16.
- (2000). להעלות את הנשיות מתהום הנשייה. *חיים אחרים*, 46, 41-44.
- אלאור, תמר (2006). *מקומות שמורים: מגדר ואתניות במחוזות הדת והתשובה*. תל אביב: עם עובד והמכללה האקדמית ספיר.
- אנגלנדר, יקיר (2016). הגוף ההלכתי: דרכי עיצוב הגוף ההלכתי ממבט פנומנולוגי. בתוך אבינועם רוזנק (עורך), *הלכה כהתרחשות* (עמ' 68-95). ירושלים: מכון ון ליר והוצאת מאגנס.
- גודמן, יהודה, ויוסי יונה (2004). מבוא: דתיות וחילוניות בישראל – אפשרויות מבט אחרות. בתוך יוסי יונה ויהודה גודמן (עורכים), *מערכולת הזהויות: דיון ביקורתי בדתיות ובחילוניות בישראל* (עמ' 9-45). ירושלים: מכון ון ליר והוצאת הקיבוץ המאוחד.
- גודמן, יהודה, ושלמה פישר (2004). להבנתן של חילוניות ודתיות בישראל: תזת החילון וחלופות מושגיות. בתוך יוסי יונה ויהודה גודמן (עורכים), *מערכולת הזהויות: דיון*

- ביקורתית בדתיות ובחילוניות בישראל (עמ' 346-390). ירושלים: מכון ון ליר והוצאת הקיבוץ המאוחד.
- גורמן, יהודה, ועידו תבורי (2010). בין טיפוח העצמי, סולידריות קהילתית ומחיקת האומה: קריאה פרגמטית של כינוסי עידן חדש בישראל. סוציולוגיה ישראלית, יב(1), 29-56.
- דגן-בוזגלו, נוגה, ואתי קונור-אטיאס (2013). הרובד הבינוני בישראל 1992-2010: תמונת מצב. תל אביב: מרכז אדוה.
- דשן, שלמה (1997). ישראלים-חילונים בליל הפסח: צילה של משפחתיות על סמלים דתיים. מגמות, לח(4), 528-544.
- ורצברגר, רחל, ודנה קפלן (2017). What's in a name: המיתוג מחדש של ההתחדשות היהודית כיהדות ישראלית. הרצאה בכנס האגודה האנתרופולוגית, מאי 2017.
- זרובבל, יעל (2013). ה'תנ"ך עכשיו': עכשוו, סטירה פוליטית וזיכרון לאומי. מחקרי ירושלים בספרות עברית, כח(2), 755-773.
- זיכרון, חיים, ולי כהנר (2012). חרדיות מודרנית: מעמד ביניים חרדי בישראל. ירושלים: המכון הישראלי לדמוקרטיה.
- טל, אורלי (2016). על הרצף בין דתיות לחילוניות: המקרה של ליווי רוחני בישראל. עבודה לשם קבלת התואר מוסמך, אוניברסיטת בר-אילן.
- ידגר, יעקב (2012). מעבר לחילון: מסורתיות וביקורת החילוניות בישראל. ירושלים: מכון ון ליר בירושלים.
- ידגר, יעקב, גרעון כ"ץ ושלום רצבי (עורכים) (2014). מעבר להלכה: מסורתיות, חילוניות ותרבות העידן החדש בישראל. שדה בוקר: הוצאת הספרים של מכון בן-גוריון לחקר ישראל והציונות.
- כהן, אורי, ונסים ליאון (2008). לשאלת המעמד הבינוני-המזרחי בישראל. אלפיים, 32, 83-101.
- כץ-גרור, טלי, ויוסי שביט (1998). סגנון חיים ומעמדות בישראל. סוציולוגיה ישראלית, א(1), 91-114.
- ליאון, נסים (2009א). דת, מעמד ופעולה פוליטית בציונות הדתית בישראל. תרבות דמוקרטית, 12, 105-144.
- (2009ב). חרדיות רכה: התחדשות דתית ביהדות המזרחית. ירושלים: יד יצחק בן-צבי.
- לוי, גל (2017). פוליטיקה מזרחית ושאלת הדת: הערכה מחדש של מודל האזרחות המרובה. המרחב הציבורי, 13, 197-225.
- מוצפי הלר, פנינה (2012). בקופסאות בטון: נשים מזרחיות בפריפריה המזרחית. ירושלים: הוצאת מאגנס.
- מרגולין, רון (2011). הדת הפנימית: פנומנולוגיה של חיי הדת הפנימיים והשתקפותם במקורות היהדות. רמת גן: הוצאת אוניברסיטת בר-אילן.
- פישר, יוכי (2015). מבוא: חילון וחילוניות – מצע תיאורטי ומתודולוגי. בתוך יוכי פישר (עורכת), חילון וחילוניות: עיונים בין-תחומיים (עמ' 11-34). תל אביב: הוצאת מכון ליר והקיבוץ המאוחד.
- פלדמן, ענת (2012). קרנבל לילי: פרקטיקה חדשה של טקסי תיקון מודרניים. תרבות דמוקרטית, 13, 181-211.

- פרומן, רם (2004). מה עושים בחגים? החילונים והחגים היהודיים. בתוך אביעד קליינברג (עורך), לא להאמין: מבט אחר על דתיות וחילוניות(עמ' 205-263). ירושלים: כתר.
- קליין-אורון, אדם, ומריאנה רוח-מדבר (2010). חילוני להלכה, רליגיוזי למעשה: יחס הגניו אייג' הישראלי להלכה. סוציולוגיה ישראלית, יב(1), 57-81.
- רוזנהק, זאב, ומיכאל שלו (2013). הכלכלה הפוליטית של מחאת 2011: ניתוח דורי-מעמדי. תיאוריה וביקורת, 41, 45-68.
- רוח-מדבר, מריאנה (2006). תרבות העידן החדש בישראל. חיבור לשם קבלת התואר דוקטור, אוניברסיטת בר-אילן.
- רם, אורי (2015). שובו של מרטין בוכר: המחשבה הלאומית וההכרתית בישראל מבוכר ועד הכובריאנים החדשים. תל אביב: רסלינג.
- שגיב, טליה, ועדנה לומסקי-פדר (2007). מהלכה למעשה: מאבק סמלי על הון תרבותי בבתי מדרש חילוניים. סוציולוגיה ישראלית, ח(2), 269-299.
- שוורץ, אורי (2014). "עיראקים אשכנזים מאוד": על אותנטיות, גבולות מעמדיים והמטפוריקה של השפה האתנית בישראל. תיאוריה וביקורת, 43, 103-130.
- שמחאי, דלית (2009). לזרום נגד הזרם: פרדוקסים בהגשמת חזון "העידן החדש" בישראל. חיפה: פרדס.
- שמיר, רונן (1994). הפוליטיקה של הסבירות: שיקול-דעת ככוח שיפוטי. תיאוריה וביקורת, 5, 7-28.
- שנהב, יהודה (2018). שמיים ריקים ממלאכים: פולמוס ההרתה בחופת האתיקה הפרוטסטנטית. סוציולוגיה ישראלית, יט(2), 8-30.
- Altglass, Veronique (2014). *From yoga to kabbalah: Religious exoticism and the logics of bricolage*. Oxford: Oxford University Press.
- Beckford, James A. (2003). *Social theory and religion*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Bell, Emma, & Scott Taylor (2003). The elevation of work: Pastoral power and the New Age work ethic. *Organization*, 10(2), 329-349.
- Berger, Peter L. (1967). *The sacred canopy*. Garden City, NY: Doubleday.
- Berzano, Luigi (2011). Religious lifestyles. In G. Giordan (Ed.), *Religion, spirituality and everyday practice* (pp. 57-73). New York: Springer.
- Binkley, Sam (2007). *Getting loose: Lifestyle consumption in the 1970s*. Durham: Duke University Press.
- Bourdieu, Pierre (1984). *Distinction: A social critique of the judgment of taste*. Cambridge: Harvard University Press.
- (1989). Social space and symbolic power. *Sociological Theory*, 7(1), 14-25.
- Bräunlein, Peter J. (2016). Thinking religion through things. *Method & Theory in the Study of Religion*, 28(4), 365-399.
- Carrette, Jeremy, & Richard King (2004). *Selling of spirituality: The silent takeover of religion*. London & New York: Routledge.

- Case, Peter, & Jonathan Gosling (2010). The spiritual organization: Critical reflections on the instrumentality of workplace spirituality. *Journal of Management, Spirituality and Religion*, 7(4), 257–282.
- Cicchelli, Vincenzo, Sylvie Octobre, & Viviane Riegel (2016). After the omnivore, the cosmopolitan amateur: Reflections about aesthetic cosmopolitanism. *Global Studies Journal*, 9(1), 55–70.
- Csordas, Thomas J. (Ed.) (1994). *Embodiment and experience: The existential ground of culture and self* (Vol. 2). Cambridge: Cambridge University Press.
- Dawson, Andrew (2016). Entangled modernity and commodified religion: Alternative spirituality and the “new middle-class”. In François Gauthier and Tuomas Martikainen (Eds.), *Religion in consumer society: Brands, consumers and markets* (pp.127–142). Burlington, VT: Ashgate.
- Edgell, Penny (2012). A cultural sociology of religion: New directions. *Annual Review of Sociology*, 38, 247–265.
- Eilberg-Schwartz, Howard (Ed.) (2012). *People of the body: Jews and Judaism from an embodied perspective*. Albany, NY: SUNY Press.
- Ferrant, Coline (2018). Class, culture, and structure: Stratification and mechanisms of omnivorousness. *Sociology Compass*, 12(7), 1–12.
- Gauthier, François. (2014). Intimate circles and mass meetings: The social forms of event-structured religion in the era of globalized markets and hyper-mediatization. *Social Compass*, 61(2), 261–271.
- (2017). Consumer culture and the sensory remodelling of religion. In Alexandra K. Grieser & Jay Johnston (Eds.), *Aesthetics of religion: A connective concept* (pp. 447–456). Berlin: de Gruyter.
- Gauthier, François, & Tuomas Martikainen (Eds.) (2016). *Religion in consumer society: Brands, consumers and markets*. Burlington, VT: Ashgate.
- Gerber, Lynne (2010). Class and American religion: Historic debates, new perspectives. *Religion Compass*, 4(6), 388–399.
- Grieser, Alexandra K., & Jay Johnston (Eds.) (2017). *Aesthetics of religion: A connective concept*. Berlin: de Gruyter.
- Guest, Mathew (2007). In search of spiritual capital: The spiritual as a cultural resource. In Kieran Flanagan & Peter C. Jupp (Eds.), *The sociology of spirituality* (pp. 181–200). Aldershot: Ashgate.
- Hanquinet, Laurie (2017). Exploring dissonance and omnivorousness: Another look into the rise of eclecticism. *Cultural Sociology*, 11(2), 165–187.
- Heelas, Paul (1996). *The New-Age movement: The celebration of the self and the sacralization of modernity*. Oxford: Blackwell Publishers.
- Jennings, Theodore W. (1982). On ritual knowledge. *The Journal of Religion*, 62(2), 111–127.

- Kaplan, Dana (2013). Food and class distinction at Israeli weddings: New middle class omnivores and the “simple taste”. *Food, Culture & Society*, 16(2), 245–264.
- (2015). *Recreational sexuality, food, and New Age spirituality: A cultural sociology of middle-class distinctions*. PhD dissertation, The Hebrew University of Jerusalem.
- Kaplan, Dana, & Rachel Werczberger (2017). New Age, new economy, new middle class: Jewish New Age in Israel. *Sociology*, 51(3), 575–591.
- Karakayali, Nedim (2015). Adapting, defending and transforming ourselves: Conceptualizations of self practices in the social science literature. *History of the Human Sciences*, 28(1), 98–117.
- Katz-Gerro, Tally, Sharon Raz, & Meir Yaish (2009). How do class, status, ethnicity, and religiosity shape cultural omnivorousness in Israel? *Journal of Cultural Economics*, 33(1), 1–17.
- Koehrsen, Jens (2018). Religious tastes and styles as markers of class belonging: A Bourdieuan perspective on pentecostalism in South America. *Sociology*, 52(6), 1237–1253.
- Lahav, Hagar (2016). What do secular-believer women in Israel believe in? *Journal of Contemporary Religion*, 31(1), 17–34.
- Lamont, Michèle, John Schmalzbauer, Maureen Waller, & Daniel Weber (1996). Cultural and moral boundaries in the United States: Structural position, geographic location, and lifestyle explanations. *Poetics*, 24(1), 31–56.
- Leon, Nissim, & Hizky Shoham (2018). Belonging without commitment: the Christocentric view and the traditionist perspective on modern religion. *Culture and Religion*, 19(2), 235–252.
- Luhrman, Tanya (2004). Metakinesis: How God becomes intimate in contemporary US Christianity. *American Anthropologist*, 106(3), 518–528.
- McCloud, Sean (2007). Putting some class into religious studies: Resurrecting an important concept. *Journal of the American Academy of Religion*, 75(4), 840–862.
- Meyer, Birgit (2016.) How to capture the Wow: RR Marett’s notion of awe and the study of religion. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 22(1), 7–26.
- Moberg, Marcus, & Tuomas Martikainen (2018). Religious change in market and consumer society: The current state of the field and new ways forward. *Religion*, 48(3), 1–18.
- Mohan, Urmila, & Jean-Pierre Warnier (2017). Marching the devotional subject: The bodily-and-material cultures of religion. *Journal of Material Culture*, 2(4), 369–384.

- Mulcock, Jane (2001). Creativity and politics in the cultural supermarket: Synthesizing indigenous identities for the revolution of spirit. *Continuum: Journal of Media & Cultural Studies*, 15(2), 169–185.
- Ollivier, Michèle (2008). Modes of openness to cultural diversity: Humanist, populist, practical and indifferent. *Poetics*, 36(2–3), 120–147.
- O'Neill, Kevin Lewis (2015). *Secure the soul: Christian piety and gang prevention in Guatemala*. Oakland: University of California Press.
- Possamai, Adam (Ed.). (2012). *Handbook of hyper-real religions*. Leiden: Brill.
- (2018). *The I-zation of society, religion, and neoliberal post-secularism*. Singapore: Palgrave Macmillan.
- Prieur, Annick, & Mike Savage (2013). Emerging forms of cultural capital. *European Societies*, 15(2), 246–267.
- Redden, Guy (2005). The new age: Towards a market model. *Journal of Contemporary Religion*, 20(2), 231–246.
- Rey, Terry (2014). *Bourdieu on religion: Imposing faith and legitimacy*. London: Routledge.
- Richman, Naomi Irit (2018). What does it feel like to be post-secular? Ritual expressions of religious affects in contemporary renewal movements. *International Journal of Philosophy and Theology*, 79(3), 295–310.
- Roof, Wade Clark (1999). *Spiritual marketplace: Baby boomers and the remaking of American religion*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Roose, Henk, Koen van Eijck, & John Lievens (2012). Culture of distinction or culture of openness? Using a social space approach to analyze the social structuring of lifestyles. *Poetics*, 40(6), 491–513.
- Schweid, Eliezer (1998). Judaism in Israeli culture. *Israel Affairs*, 4(3–4), 9–28.
- Sharabi, Asaf, & Shlomo Guzman-Carmeli (2013). The Teshuva bargain: Ritual healing performances at rabbi Amnon Yitzchak's rallies. *Journal of Ritual Studies*, 27(2), 97–110.
- Sullivan, Susan Crawford (2012). *Living faith: Everyday religion and mothers in poverty*. Chicago, IL: University of Chicago Press.
- Sutcliffe, Steven J. (2006). Rethinking “New Age” as a popular religious habitus: A review essay on the spiritual revolution. *Method and Theory in the Study of Religion*, 18, 294–314.
- Tuğal, Cihan (2015). Elusive revolt: The contradictory rise of middle-class politics. *Thesis Eleven*, 130(1), 74–95.
- Turner, Brian S. (2014). Religion and contemporary sociological theories. *Current Sociology*, 62(6), 771–788.

- van Eijck, Koen, & Bertine Bargeman (2004). The changing impact of social background on lifestyle: "Culturalization" instead of individualization? *Poetics*, 32(6), 439–461.
- Weissler, Chava (2005). The meanings of Shekhinah in the Jewish renewal movement. *Nashim*, 10, 53–83.
- Werczberger, Rachel (2016). *Jews in the age of authenticity: Jewish spiritual renewal in Israel*. New York: Peter Lang.
- Werczberger, Rachel, & Na'ama Azulay (2011). The Jewish renewal movement in Israeli secular society. *Contemporary Jewry*, 31(2), 107–128.
- Werczberger, Rachel, & Boaz Huss (2014). New Age culture in Israel: Social, ideological and political aspects (guest editor introduction). *Israel Studies Review*, 29(2), 1–16.
- Wilson, Jeff (2014). *Mindful America: Meditation and the mutual transformation of Buddhism and American culture*. New York, NY: Oxford University Press.

Michal Kravel-Tovi. **When the State Winks: The Performance of Jewish Conversion in Israel**. New York: Columbia University Press. 2017. 315 pages

אנתרופולוגיה של מפגשים

תמר כתריאל*

הקריאה בספרה של קרבאל-טובי הייתה עבורי חוויה מעשירה ומרגשת. אני קוראת עם עיפרון ביד, ומצאתי את עצמי מסמנת אינספור נקודות מעוררות מחשבה וניסוחים אלגנטיים. הספר פורש בפנינו את פרויקט הגיור בישראל כמפעל של המדינה ומתחקה אחר הדקויות של התנהלותו בזירות שונות – קורס הגיור, בית הדין הרבני והמקווה. יש בו שילוב נפלא של תיאור אתנוגרפי חי ומפורט עם ניתוח אנליטי חד וצלול. הספר העלה בי מחשבות רבות, אך כאן אתעכב רק על מהלכים מרכזיים הנוגעים בו, להבנתי, ובאופנים שבהם הם מתכתבים עם גישות אחדות לחקר אינטראקציה חברתית שהזינו את עבודתי על דפוסי תקשורת בישראל. תחום המחקר שלי, אתנוגרפיה של תקשורת, ממוקם בממשק שבין מחקר אנתרופולוגי לחקר התקשורת הלשונית. חלקו השני של הספר, שעוסק בתהליך הגיור כפרפורמנס, רלוונטי במיוחד לתחום זה ולכן אתמקד בו.

ראשית, קרבאל-טובי בוחנת את פרויקט הגיור, שהמדינה מגדירה אותו כמשימה לאומית ושמוכּוּן בעיקר לנשים צעירות בגיל הפריור, כזירה שבה אפשר לבחון את המורכבות ואת הייחודיות של יחסי דת ומדינה בישראל, וזו זירה שבה למדינה יש מעמד של שחקנית ראשית. באמצעות עבודת שדה אתנוגרפית מקיפה בשלוש זירות משלימות שתהליך הגיור מתנהל בהן – הזירה הפדגוגית של קורס הגיור, הזירה השיפוטית של בית הדין הרבני והזירה הריטואלית של המקווה – היא מביאה את קולותיהם של סוכני הגיור מצד אחד ושל המתגיירות מצד שני. כך היא בוחנת איך המדינה, הַגְיוֹן הפעולה שלה והסמכות שהיא מקרינה מיתרגמים לפרקטיקות מקומיות וקונקרטיות של משא ומתן בינאישי במפגשים בין סוכני המדינה ובין המתגיירות. כמו דון הנדלמן (Handelman, 1990) ואחרים, שהתמקדו במה שההיסטוריון מעוז עזריהו (1995) מכנה "פולחני מדינה", גם קרבאל-טובי מדגישה את האמצעים הפרפורמטיביים שבאמצעותם המדינה מקרינה ומנכיחה את סמכותה וערכיה, אך היא עושה זאת באמצעות הדגשת האינטראקציות היומיומיות בין השחקנים בשדה הגיור ולא בהתמקדות בטקסים ממלכתיים. בכך היא תורמת תרומה חשובה הן להבנה האנתרופולוגית של המדינה הן לאתנוגרפיה של תקשורת, תחום מחקר שבמבוא לספרי מילות מפתח (1999) אני מכנה "אנתרופולוגיה של מפגשים". התקת המבט לעבר זירות של מפגש בינאישי שבהן המדינה מתממשת באינטראקציות פנים-אל-פנים הובילה את הכותבת לאמץ גישה דרמטורגית לניתוח המופעים היומיומיים של הצגת העצמי וניהול הרושם של השחקנים

* החוג לתקשורת, אוניברסיטת חיפה

בזירות הגיור השונות. היא מראה שסדרת המפגשים הללו, בכיתת הלימוד, בבית הדין ובמקווה, משמשת פלטפורמה למשא ומתן רווי מתחים ופרדוקסים סביב תהליך הגיור. זהו תהליך שבו שותפים מנגנון הכוח המדינתי, סוכני הגיור שרואים בעבודתם שליחות, והמועמדים לגיור, שבחרו ליטול חלק בתהליך הגיור מתוך בחירה שהיא אמנם חופשית אך רוויה בהתלבטות מתמשכת ושזורה במודעות חזקה למידת הכפייה שבו.

שנית, ובהמשך לנקודה הקודמת, אף שניתוח המפגשים ככל אחת מזירות הגיור מעוגן בהכרה ביחסי הכוח שמתקיימים בין נציגי הממסד ובין המועמדות לגיור, קרבאל-טובי נמנעת במוצהר מגישה רדוקציוניסטית שמתמקדת בממד הכוח בלבד. היא מראה כיצד מפגשים אלו נותנים ביטוי לתלות ההדדית בין השחקנים בשדה. המתגיירות זקוקות לאישור המדינה לגבי שייכותן המלאה ללאום היהודי, תהליך ארוך שמסתיים בטקס הקבלה בעקבות הטבילה במקווה. עם זאת, עצם הפניה לגיור מאשרת את מעמדה של המדינה כשומרת הסף וכמקור הסמכות לגבי שייכות לקהילת הלאום היהודית. כך, כשהכותבת מצביעה על תופעות של משטור השיח, כמו למשל מעורבותם של סוכני הגיור בטווייט סיפורן האישי של המתגיירות, היא מדברת לא רק על יחסי כוח אלא גם על שיתוף פעולה. ההתייחסות המשולבת ליחסי כוח ולשיתוף פעולה בניתוח מפגשי פנים-אל-פנים הוא מהלך אנליטי חשוב שמבוסס היטב בספר, באמצעות שילוב הקולות המובאים משדה המחקר. זו התייחסות מרעננת שמוסיפה נדבך חשוב לעבודות שנעשו על משטור השפה בשנים האחרונות, כמו מחקרה רב ההשפעה של הסוציולוגוויסטית הבריטית דבורה קמרון (Cameron, 2000), שכתבה על משטור השפה בזירות של הכלכלה הניאו-ליברלית. באופן שמהדהד את הניתוח של קרבאל-טובי, קמרון מתארת פרקטיקות של scripting, שמעצבות את תוכן הדברים (למשל, מה נכלל או לא נכלל בסיפור האישי), לצד פרקטיקות של styling, שממטרות את אופני האמירה (למשל, הצגת עצמי ששזורה באמצעי ביטוי שמסמנים מחויבות או כנות). אך הניתוח של קמרון מתמקד רק במערכי הכוח שבתוכם מעוגנת האינטראקציה החברתית שהיא חקרה; הוא איננו מתייחס לרובד הנוסף של תלות הדדית, שקרבאל-טובי מתארת במונחים של הגישה הדרמטורגית של גופמן לחקר החיים החברתיים.

נקודה שלישית מתייחסת למושג מפתח בשדה הגיור ובספר עצמו – מושג הכנות. הדיון של קרבאל-טובי במושג הכנות היה מרתק במיוחד בעיניי, מכיוון שמושג זה היה בשעתו מושג מרכזי במחקרי על הדוגריות כסגנון דיבור צברי (Katriel, 1986). במונחים של ארווינג גופמן (Goffman, 1967), שניתח את חיי החברה כמערכת של טקסים בינאישיים, דיבור דוגרי כרוך, פוטנציאלית לפחות, בפגיעה ב-face של הזולת, דהיינו בדימוי העצמי שהוא או היא מציגים במסגרת אינטראקציה נתונה. אי לכך, מופע של דוגריות דורש הסכמה לגבי הצורך והערך שבהפרת כלל היסוד של שמירה הדדית על ה-face. לטענתי, ההרשאה להפרה כזאת נובעת מערכים תרבותיים שנקשרים לזהות הצברית, ובתוכם ערך הכנות. הניתוח של קרבאל-טובי, שמראה בצורה בהירה כל כך את הקשר בין ערך הכנות ובין תרבות של אמון (או חשד), חידד לי את העניין עוד יותר. אני חושבת שסוגיית הכנות וגבולותיה רלוונטית בצורה זו או אחרת לכל הקשר של אינטראקציה, גם אם הייתה מרכזית במיוחד בכינון תרבות הדיבור הצברית, אבל הניתוח של קרבאל-טובי מצביע על כך שהעיסוק במושג הכנות בזירת הגיור מקבל משקל מיוחד בהקשרים מוסדיים מסוימים. במקרה הגיור, לאור הדרישה שהגיור לא ייעשה משקולים פרגמטיים, ואפילו לא מן הרצון להשתייך באופן מלא לחברת הרוב

וללאום היהודי, אלא יהיה ביטוי לרגש דתי של ממש, סוכני הגיור והמועמדות לגיור נעים כל הזמן בין דרגות שונות של אמון וחדש. סוכני הגיור מתלבטים ואפילו מתייסרים בשאלת פענוח כוונותיהן של המתגיירות וייחוס דרגת כנות למבעים שלהן. שוב ושוב הם שואלים – להאמין או לא להאמין? ואף פונים לאנתרופולוגית – מה היא אומרת, האם היא מאמינה למתגיירת זו? כך אנו רואים מחד גיסא את סוכני הגיוס תרים בקדחתנות אחר אופני ביטוי שהם יכולים לקרוא כעדות לכנותן של המתגיירות, דרכי ביטוי שאמורות לשקף את עולמן הפנימי – את רגשותיהן ועמדותיהן לגבי הדת היהודית, את מידת מחויבותן לתהליך הגיור עצמו, ואת כוונותיהן לגבי אורח חיים עתידי; ומאידך גיסא אנו רואים את מאמציהן של המתגיירות לנכס צורות מבע שיהוו סימנים קריאים (legible signs) בזירת הגיור, ולהשתמש בצורות הללו באופן שלא ייראה מכני או מניפולטיבי. קרבאל-טובי מצביעה על הפרדוקס המוכנה בשאיפה ללמד וללמוד אסטרטגיות של הצגת עצמי שייתפסו כביטוי ספונטני ואתנטי של תהליכי שינוי פנימיים.

ולבסוף, ברצוני להתייחס למודל הקריצות שמציע הספר להבנת תופעות חברתיות. על פי מודל זה, העולם החברתי מכונן באמצעות מראית עין של מופעים פרפורמטיביים שאינם מעוגנים בהכרח בכוונות השחקנים בו. לעיתים, כמו במקרה של זירת הגיור, הם מייצרים עולם של "כאילו" שרווי בסמנים חסרי מסומנים. בסוף הספר מוצעות אפשרויות לחקרי המשך בתחום חקר יחסי דת ומדינה. נראה לי שאפשר להחיל את מודל הקריצות והתלות ההדדית בין המדינה לאזרחיה גם על שדות נוספים. למשל, אחד המורים בקורס לגיור אמר שהוא מתייחס להכנתן של המועמדות למפגש המכריע בבית הדין הרבני כמו להכנה לריאיון עבודה. ואכן, אני חושבת שהמודל המוצע יכול להאיר תהליכים ארגוניים רבים, כמו תהליכי גיוס עובדים. נקודת התחלה לכך אפשר למצוא בספרה האחרון של האנתרופולוגית הלשונית אילנה גרשון (Gershon, 2017), המתחקה אחרי אופני הצגת העצמי של מועמדים לעבודה בהייטק. מחקרה של גרשון אינו מעוגן במודל הדרמטורגי של גופמן, אבל כמו קרבאל-טובי, גרשון מדברת על ביזור הפעולה הפרפורמטיבית של הצגת העצמי. בזירת הגיור הצגת העצמי של המועמדת נטוויית, בין השאר, מעדותם של כמה סוכני גיור שהיו איתה במגע במהלך התהליך, כגון המורים בקורס הגיור, המשפחה המאמצת וגבאי בית הכנסת, ואילו במקרה של מועמדים לעבודה בשדה ההייטק הצגת העצמי מבזזת בין פלטפורמות דיגיטליות שונות, כמו לינקדאין ופייסבוק, שכל אחת מהן מייצרת סימנים קריאים מסוגים שונים לגבי האיכויות האישיות של מחפשי העבודה. נראה לי שיש לא מעט קריצות בכל התהליך הזה, ומעניין לבחון גם שדה זה לאור ההמשגות והתוכנות שקרבאל-טובי מציעה בספרה. גם השדה האקדמי ראוי למחקר דרמטורגי במונחים אלו, והלוואי ותימצא לו חוקרת משובחת כמו קרבאל-טובי.

מקורות

- כתריאל, תמר (1999). *מילות מפתח: דפוסי תרבות ותקשורת בישראל*. חיפה: אוניברסיטת חיפה וזמורה ביתן.
- עזריהו, מעוז (1995). *פולחני מדינה: חגיגות העצמאות והנצחת הנופלים*. שדה בוקר: המרכז למורשת בן-גוריון.

- Cameron, Deborah (2000). *Good to talk? Living and working in a communication culture*. Thousand Oaks, CA: Sage Publications.
- Gershon, Ilana (2017). *Down and out in the new economy: How people find (or don't find) work today*. Chicago: University of Chicago Press.
- Goffman, Erving (1967). *Interaction ritual: Essays on face-to-face behavior*. New York: Doubleday.
- Handelman, Don (1990). *Models and mirrors: Towards an anthropology of public events*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Katriel, Tamar (1986). *Talking straight: Dugri speech in Israeli Sabra culture*. Cambridge: Cambridge University Press.

מסכות כשרות

חיים חזן*

לכאורה לפנינו מחקר על יחסי דת ומדינה, בירוקרטיה ופרט, זהות וזרות, אזרחות והגירה, יהדות וישראליות. אך למעשה, מעבר לכל אלה, שאמנם גודשים את הספר, זוהי אבן דרך, שלא לומר פריצת דרך, להבנת מופעיו ופעולתו של אותו גוף אמורפי אך מוצק, יציב אך דינמי, רופס אך עוצמתי – המדינה. לגוף המטאפורי הזה יש בשפת היומיום, וגם בעגה האקדמית, ראש, רגליים, זרועות, לב, אוזניים, עיניים, בטן רכה, ביצים ובוודאי רחם. זהו גוף חי או מת, בריא או חולה, מנוון, מזדקן, מתפורר, מכוער או יפה, מהודר או מודר. אך הספר של קרבאל-טובי אינו נותר נצור בגבולות השבלוניים והמוכרים של הגוף החברתי-סוציולוגי נוסח דירקהיים, דאגלס, פוקו וממשיכיהם. היא מישירה את מבטה אל אותו חלק בגוף שבררך כלל מתעלמים ממנו ואין מתבוננים בו – הפרצוף, פרצופה של המדינה. ואין הכוונה לתווי פניה או לצורתם, אף לא לדרך שבה המדינה שומעת או רואה, כפי שלימדנו ג'יימס סקוט בספרו *Seeing Like a State* (Scott, 1998), אלא לאופן שבו הבעות הפנים המשתנות שלה יוצרות כפל פנים – דר-משמעות ומסרים סותרים וחמקמקים. כך הופכת הקריצה לעיקרן של הפנים, לעבודה בעיניים של המדינה על הסרים למרותה. בהיותה אנתרופולוגית עומדת לרשותה של קרבאל-טובי מורשתו של קליפורד גירץ בפיענוח הקריצה כמקור לפרשנות על פרשנות, כמפתח להבנת התרבות, כגוף עכבישי הלכוד בקורי עצמו בשעה שהוא טווה אותם. היא אווזת בקצה אחד הקורים ועוקבת דרכו אל מבטה של המדינה על אזרחיה. בכוחו של אותו מבט מדוזה מאבן הופכים אזרחיה של המדינה בעל כורחם לנתיניה. והמדינה אכן עושה זאת ביעילות מצמיתה באמצעות הגזעתם, החפצתם, משמועם וריסונם. אלא שהמדינה כנראה חשה שכמו המדוזה המיתולוגית ראשה עלול להיערף אם ייכשל כוח הסבל של נתיניה, ולכן היא נוטעת בהם את האשליה שלמרות המורא שהיא מטילה עליהם יש עדיין דרך להתמקח עימה, להסתדר איתה או לתחמן אותה, בהרשאתה כמוכן. את מראית העין הזאת של חופש מדומה היא משיגה באמצעות הקריצה – מסר אירוני כפול, *now you see me – now you don't*, דבר והיפוכו. וכמו בכל קריצה אירונית השמורה למבני דבר וליודעי ח"ן, נרקמת בין הקורץ והנקרץ שותפות סוד וגורל כביכול, מעין אמון כנוע ברצונה הטוב של המדינה מתוך השלמה ומודעות ליכולתה לשטות כחפצה בנתיניה בכל עת.

איך עושה זאת המדינה? לא בהכרזות רב משמעיות, לא בהתחכמות בירוקרטית ואף לא במסתרים ובחדרי חדרים. להפך, דווקא בגלוי, בפומבי ועל הבמה המרכזית של אקט הגיור: בית הדין הרבני פוסק לשבט או לחסד וחורץ את עתידו האזרחי של הנידון – המתגייר. כך הופך המפגש הרה הגורל בין חוקר לנחקר, בין שופט לנאשם, בין מקרבן לקורבן, מאינקוויזיציה לחילוף האמת על כוונותיו ומעשיו של החשוד – לזירה שבה הוא או היא אמורים לחבוש את מסכת היהודי הטוב, הראוי, הנכון, המסכיין והלא מסוכן, בשעה שמאחורי אותה מסכה מסתתר ואולי אפילו קורץ המתגייר כמות שהוא, ללא כחל וסרק. זוהי הצגת

* החוג לסוציולוגיה ואנתרופולוגיה, אוניברסיטת תל אביב

עצמי נטול סובייקט במיטבה, ממש כמו אצל גופמן בהצגת האני בחיי היומיום (1980). ההצגה הגופמנית הזאת, באמרגנותה ובכיומה של המדינה, מצליחה להרשים ולשכנע לא מכיוון שדמויות המתגיירים המשחקות בה יכולות להתחזות ליהודים כשרים, אלא משום שעל הבמה הזאת וברגע הדרמטי הזה אכן מתגלים מופעים של יהודים כשרים ותו לא – מפני שבמסגרת הפלטפורמה לניהול רושם אלה אכן אמורות להיות לא מסכות אלא פנים אמיתיות, שאת תוקף אמיתותן נותנת הקריצה של המדינה היודעת/לא יודעת, פוקחת עין ועוצמת אותה בה בעת, מתירה ואוסרת באחת. לכשירדו מן הבמה יחזרו לקחת חלק בעדליידע הישראלית של תחפושות זהות בנוסח כזה, כאילו, כביכול, אולי, שמא, לא פה ולא שם, גם וגם, או בכלל לא.

מה מאפשר את התמורה הזאת בין הביצוע התרבותי היומיומי עטור ועתיר המסכות ובין האירוע הדרמטי בבית הדין, שם אמורות המסכות להיות מוסרות? מה שהופך *persona* ל-*person* הוא דווקא הטקס עצמו, במתכונתו חמורת הסבר, המקפידה על קלה כחמורה והתובעת היצמדות לא מתפשרת לכללים ולציוויים, לדת ולדין, ולא הדתה, קיום מצוות ולא טעמיה ונימוקיהן.

הטקס הזה, ככל טקס, הוא מרחב סימבולי של הפגנת זהות תרבותית תוך כדי ייצורה. כלומר, משחק תפקידים של המשתתפים בו המעמידים פנים של הזדהות והפנמה ללא מצרים. כלומר, בעת הטקס המסכה היא האדם; הפרסונה המושעת הופכת לפרסון. כדי שמשחק כזה יצליח לחולל את המהפך הזה ממסכה לדמות יש צורך להבחין ולברור ממה שאינו משחק, מהחיים. כדברי גרגורי בייטסון, נחוצה כאן הכרזה חותכת וחד-משמעית: זהו משחק, ובמקרה שלנו: זהו טקס. הקריצה היא האחראית למעבר החד הזה, מהכזה לכאלו, מהמובן מאליו והטבעי ללא מובן מאליו והשרירותי – המשחק. המסר הכפול של הקריצה הוא מהלך שבייטסון היה מכנה מטה-קומוניקציה, כלומר צורת תקשורת משנית לתקשורת הגלויה, כזאת הרומזת כיצד יש לפרש ולהבין את התקשורת הראשונית, מעין מסגור פרשני. במקרה שלנו, האירוע בבית הדין פושט צורה של משחק דרמטי ולובש צורה של טקס גרידא, שכמו במשחק, הזיקה בינו ובין המציאות שמחוצה לו היא מורכבת ולעיתים קרובות אף הופכית.

רבים סבורים כי הטקס הוא תמצית התרבות ועל כן הוא גוזר על הנוטלים בו חלק מחויבות ונאמנות לערכיה, לפרקים עד מוות. אולם יש גם הטוענים את ההפך הגמור: הטקס לדידם הוא מקלטו של האדם בן ימינו מן המחויבות לחיפוש המתמיד אחר האותנטי והטהור, משא מעיק שרק הרמיון, החיזיון, החלום, הפנטזיה והאמנות עשויים להקל אותו ולהרחיקו. לכן, טוענים זליגמן וחבריו (Seligman, Weller, Puett, and Simon, 2008) בספרם *Ritual and its Consequences*, אנו שוחרים טקסים דווקא בעולם המודרני והפוסט-מודרני, כמפלט מהמרוץ אחרי הרברים כהווייתם, הימלטות מן הכפור של העובדות לאשורן, מן הכנות ומן החיים המעורטלים מסמלים. בתי הדין הרבניים משמשים כמובלעות כאלה של טקסים, מרחבים סימבוליים עצמאיים של דמיון ויצירה בחסות וברשות המדינה. פרדוקסלית, דווקא החתירה של הרבנות לחשיפת האמת העירומה מאפשרת את המחלצות הסימבוליות לכשירותם של הנידונים על ידה. ההכרזה הבייטסונית המגדירה ומגדרת את האירוע וקובעת "זהו טקס" מעניקה לשני הצדדים את מבוקשם. הרבנים, שלוחיה של המדינה, רואים בטקס אמצעי בדוק לגילוי מכשפים, ואילו המועמדים לגיור אוחזים בו ככמטה קסמים להעלמתם.

וזוהי אף הסכנה שבקריצתה של המדינה: היא עלולה לחשוף את הסוד הגלוי של ההתחזות והחתרנות ולהביא בכך, כדברי טאוסִיג (Taussig, 1999) בספרו *Defacement*, קלון ומדון, ביוש וגירוש. ואם אכן יעורר ספרה של מיכל קרבאל-טובי כלבים מרובים ויגרום לדיון ציבורי, אולי יגיע בעקבותיו שינוי – לטוב או למוטב. מכל מקום, זוהי תיבת פנדורה שפתיחתה עלולה לשחרר פגעים ונגעים אך בתחתיתה מונחת התקווה לשינוי. מי ייתן.

בינתיים אנו נותרים עם המדינה הקורצת בעקמומיות, ההפך הגמור מדמות הישראלי ישר הדרך שפיו וליבו שווים, בן תרבות הדוגרי שתמר כתריאל כה היטיבה לתאר ולנתח, בימים ההם ולא בזמן הזה. אלא שגם המדינה הנוכחית יודעת את גבולות הקריצה ואף להיות דוגרית, להישיר מבט גורגונה מקפיא ודורסני אל אלה שאינם ראויים אפילו לקריצה, לנשל, לרדוף, להשית חוקי חירום ללא מסכה, בלא טקס ובאין משחק. אני מצפה אם כן לכרך הבא, של קרבאל-טובי או של אחרים, שייקרא *When the State Doesn't Wink* – ספר אימה.

מקורות

- גופמן, ארווינג (1980). *הצגת האני בחיי היומיום*. תל אביב: דביר.
- Scott, James C. (1998). *Seeing like a state*. New York: Yale University Press.
- Seligman, Adam B., Robert P. Weller, Michael J. Puett, and Bennet Simon (2008). *Ritual and its consequences: An essay on the limits of sincerity*. Oxford: Oxford University Press.
- Taussig, Michael (1999). *Defacement: Public secrecy and the labor of the negative*. Stanford: Stanford University Press.

מעריך הגיור כתרופה לאימה דתית

אדם קלין אורון*

ספרה של מיכל קרבאל-טובי *When the State Winks* הוא משב רוח מרענן במחקר על המרת דת, שדה הנשלט כמעט לחלוטין על ידי מה שאפשר לקרוא לו המסורת הפאולינית-גיי'מסיאנית, המתמקדת בחוויות המובילות להמרת דת. בתוך ההקשר היהודי האורתופרקטי, התמקדותו של הספר במראית עין, בקיום המצוות ובמחוות המעידות על קיום המצוות היא מתבקשת ומשכנעת. כמו שאומר בספר ר' ישראל רוזן, "דברים שבלב אינם דברים" (עמ' 175): אמונות, ביהדות, צריכות לבוא לידי ביטוי בעל נראות בעולם, ולא להישאר בלב. ועדיין, כחוקר עידן חדש, שקוע עד צווארי בחומרים המתמקדים באמת פנימית ובחוויות של חיבור לעצמך וחיבור לקדושה, לא יכולתי שלא לשים לב להבלחים של אותה מסורת – ולא רק אצל המתגיירות אלא, ואולי בעיקר, אצל המגיירים: הרעיון של מגע עם הקדושה מרתק אותם, ולא פחות מכך, מבהיל אותם.

המסורת הפאולינית-גיי'מסיאנית אומרת שמפגש עם הקדושה הוא חוויה מערערת. המודל הבסיסי כאן הוא שאול התרסי, שרדף את תלמידיו של ישוע, אבל בדרך לדמשק נגלה אליו קולו של ישוע מתוך אור גדול, ולאחר שלושה ימים של עיוורון וצום מתהפך ליבו והוא הופך לפאולוס, אבי הכנסייה הנוצרית. כבר כאן, ובחוויות המרת דת רבות אחרות, אפשר לראות שהקדושה נתפסת כעצומה ומתפרצת, והמפגש עימה נתפס כחוויה מזועזעת ומלאה אימה שיש בה פוטנציאל לשינוי, אבל גם סכנה עצומה. המסורת הזאת הפכה להיות המודל האידיאלי להמרת דת בנצרות, ומאוחר יותר גם בדתות אחרות. בעקבות ספרו של ויליאם גיימס *החוויה הדתית לסוגיה (תשי"ט)*, זאת נהייתה גם המסורת השלטת בחקר המרת הדת. ספרו של גיימס אמנם מונומנטלי, אבל הכותרת שלו מטעה: הסוגים המתוארים בו הם כמעט אך ורק חוויות בעלות אופי דרמטי שכזה של היפוך הלב.

בספרה של קרבאל-טובי, כאמור, חוויות כאלה נפוצות הרבה פחות, אבל הן עדיין קיימות. קטיה בוכה בהתרגשות בעת טבילתה במקווה, והסמליות של לידה מחדש מהדהדת בכירור את פאולוס וגיימס. אחד הרבנים מתאר את קטיה, ספק באירוניה ספק בהערכה, כ"ברסלבית, עושה הכל בהתלהבות", וכשהוא אומר "התלהבות" הוא מתכוון "רגש" (עמ' 200). אולם החוויה של קטיה ממשיכה את המסורת של גיימס במונח נוסף: הרגש המוצג הוא רגש חיובי של התפעמות, שינוי, הכרת תודה. ספרו של גיימס רווי רגשות שכאלה: שמחה, עונג, התעלות, התמוססות אל תוך המתיקות חסרת המילים ותחושת העצמי.

אלא שגיימס אמנם ממשיך כאן תסריטים נוצריים חשובים, אבל הוא סוטה מהסיפור המקורי. הטקסט במעשי השליחים דל ברגשות, אך אין ספק ששואל מלא בהם: הוא נופל ארצה, ובמשך שלושה ימים לאחר החוויה הוא אינו אוכל ואינו שותה אלא רק מתפלל. אולם רגשותיו אינם קשורים בעונג: הוא לוקה בעיוורון ומתייסר קשות לפני שהוא נטבל ומוצא מחדש את ייעודו. כאן נכנס לתמונה רגש אחר: האימה הדתית.

* מכון ון ליר בירושלים

הקדושה, כפי שכותב רודולף אוטו (1999), יכולה להיות כוח שאי אפשר להבינו, להכילו או לתארו. נוסף על כך, אוטו טוען שפגישה כלשהי עם הקדושה היא תנאי מקדים לכל אמונה דתית, וזוהי כמובן מסורת נוצרית, אפילו פרוטסטנטית; הרבנים בבית הדין מגיבים בשעשוע מהול בולזול כאשר ישראל-רפאל טוען בפניהם שהוא רוצה להתגייר (בין השאר) כי פגש את אלוהים, ור' מאירי אפילו מודה בפה מלא שהוא עצמו לא פגש אותו מעולם (עמ' 224). עם זאת, אין ספק שהמסורת הזאת קיימת גם בעולם היהודי – לא לחינם כבר הזכרתי את ברסלב.

ובכל זאת, גם אם המפגש עם האלוהות איננו תנאי לגיור, האימה הדתית איננה נעדרת מהספר, ולא דווקא אצל המתגיירות אלא אצל המגיירים. הספר נפתח בחזון אימים: בקריאה של ר' יואל בן-נון לקיים גיור קבוצתי מסיבי לעולי ברית המועצות לשעבר שאינם יהודים, שכן בלעדיו, זועק בן-נון, תתרחש קטסטרופה לאומית איומה. ממה בעצם מפחדים אנשי מערך הגיור העצום המתואר בספר? לכאורה הם מפחדים מהתבוללות של העם היהודי בישראל – שידור חוזר של סרט האימה שמוקרן בעיני רוחם כשהם חושבים על יהדות ארצות הברית. זה, כמובן, פחד עמוק מספיק ומשותף לרוב היהודים בישראל, אלא שכאן לא מדובר רק בשד הדמוגרפי. מערך הגיור כרוך במהותו במשימה הלאומית-דתית של הצינונות הדתית-לאומית. כן, עניין הרוב היהודי הוא עניין פוליטי, ביטחוני ולאומי; כן, הוא כרוך ברוח הרפאים של האנטישמיות ושל השואה; אבל הוא גם קשור בהיותה של מדינת ישראל אתחלתא דגאולה ובהיותו של עם ישראל גוי קדוש. בעיני המורים והרבנים והבלנים שבמערך הגיור, הצטרפות ליהדות היא הצטרפות אל הקדושה.

אבל הקדושה המוצגת בספר איננה רק אלוהים, ואיננה רק העם היהודי, ואיננה רק ארץ ישראל – היא הצטלבות של שלושת אלו, תמהיל ציוני-דתי מאוד, אבל היא עוד דברים רבים שאינם נאמרים מפורשות אלא נרמזים. לגבי אותם הדברים מעדיפים המגיירים לשתוק ולא לקרוץ, וכפי שהספר מראה היטב, שתיקה קשורה בטבורה במצוקה. הקדושה היא גם הנשיות, ובעיקר הרחם הנשי; היא הילדים שיוולדו אל תוך העם היהודי, או גרוע מכך, שלא אל תוך העם היהודי, ואפילו נורא מכך – אל תוך מצב עמום ומעורפל של חוסר ודאות, חוסר טוהר, לכלוך; והקדושה היא גם הגולה והסבל היהודי, המקנים זכות להשתתפות בעם היהודי אפילו למי שיהדותם ההלכתית מוטלת בספק, זכות שניתנת גם מתוקף קשר לנופלים בקרב.

המגיירים מפחדים לא רק מפריצת כוחות הקדושה הקיימים ביהדות – הם מפחדים מהכוח שניתן לקדושה ברגע שהיא אינה שייכת ליהדות. הנשים שיש לגיירן אינן מאיימות בגלל שאינן יהודיות; הן מאיימות כי חוסר היהדות שלהן אינו ברור מספיק, כי החצי-יהדות שיש להן מקנה להן כוח. כשהדיינים נשאלים אם החדירה שלהם לחיי המתגיירות אינה פולשנית, אחד מהם משיב, "במפורש יש פולשנות. אל תשכחי שגם מישהו אחר מנסה לפלוש, גם זה שמולנו מנסה לפלוש, מנסה לפלוש לעם ישראל" (עמ' 172).

הזרות של המתגיירות מסוכנת ליהדות דווקא מפני שהיא איננה זרות טוטלית – דווקא משום שהקדושה, תהא אשר תהא, נגעה בהן, או יכלה לגעת בהן, או עודנה יכולה לגעת בהן; ודווקא משום שהן נשים, שהמיניות שלהן מפתה את היהודים, אבל באותה המידה מבטיחה עתיד לעם היהודי כשם שהיא מאיימת עליו באסון.

וכאן נכנסת הקדושה האחרונה: קדושת הרם. אחרי ככלות הכול, לא מדובר כאן בנצרות, שכולם מוזמנים להצטרף אליה. הרי היהדות עוברת בגנים: או שיש לך את זה או שאין. אבל

למתגיירות יש/אין את זה. כולן נושאות בעיה גנטית מהותית: הן לא בדיוק יהודיות. גנטית, אפשר לטעון, הן לגמרי גויות. אבל בתוך סיפור הגיור הלאומי הנשים הללו אינן לגמרי גויות, מכיוון שהקדושה היהודית בישראל איננה רק קדושת האלוהות או קדושת הברית הזורמת בדם ילדיו של אברהם. הקדושה הדתית-לאומית היא גם קדושת התרבות היהודית, והיא גם קדושת המסורת היהודית, אבל היא גם ובעיקר קדושת הלאומיות היהודית: לפני שהן נהיו מתגיירות הן היו מהגרות. בעצם הגעתן לארץ הן מאיימות בטומאה ומבטיחות קדושה. ולכן מנגנון הגיור מציע להן שינוי גנטי ממש: אתן לא צריכות לעשות הרבה מבחינה דתית, אבל תנו לנו להסיר את הספק, תנו לנו להעביר אתכן לצד הנכון של הגדר: תנו לנו להפוך אתכן מקדשות לקדושות.

כותרת הספר, *When the State Winks*, פירושה שהמדינה והמתגיירות מעמידים יחד פנים שכל הצדדים רוצים בגיור דתי כן. נדמה לי שהם מעמידים פנים לגבי דבר נוסף: שמדובר פה בסוגיה שהיא ברובה בירוקרטית ודמוגרפית. מדי פעם, מבעד למסכה הלאומית, מבצבצים הפנים של משהו אחר שאנשי מאגר הגיור שומרים על שעריו – איזו נוכחות מעורפלת, מתפתלת, מעוררת השראה ופחד. אנשי מערך הגיור מנסים לעצב את הגישה של המתגיירות אל אותה נוכחות קדושה ומאיימת, לנתב את המפגש איתן דרך ערוצים בירוקרטיים, מוכרים ונשלטים. אחרת, הם חוששים, הוא עלול ליצור איתן מגע ישיר, ולתת בהן כוח שלא רק שאינו ניתן להכלה (בוודאי לא על ידי בית דין ארצי כלשהו), אלא הוא עלול גם לכלות.

מקורות

אוטו, רודולף (1999). *הקדושה*. ירושלים: כרמל.
ג'יימס, ויליאם (תשי"ט). *החוויה הדתית לסוגיה: מחקר בטבע האדם*. ירושלים: מוסד ביאליק.

Daphna Hacker. **Legalized Families in the Era of Bordered Globalization**. Cambridge: Cambridge University Press. 2017. 394 pages

כמה מחשבות על "משפחות ממושפטות"

עמית קפלן*

מהי משפחה? האם להגדירה, ואיך? ובעיקר, כיצד עלינו לחקור אותה, בעידן הטומן בחובו כל כך הרבה מורכבות משפחתית ואנושית? שאלות אלו, על היבטיהן התאורטיים, המחקריים, הערכיים והפוליטיים, עומדות בלב ליבו של הדיון הסוציולוגי במשפחות מראשיתו. עיקר תרומתו של ספרה פורץ הדרך של דפנה הקר *Legalized Families* הוא בהצגת מסגרת תאורטית חדשה לשאלות יסוד אלו. טענתה המרכזית של הקר היא כי אי אפשר להבין משפחות בעת הנוכחית מבלי להמשיגן דרך המשקפת של מה שהיא מכנה עידן "הגלובליזציה המוגבלת" (bordered globalization). מסגרת זו, המתוארת בפרק הראשון של הספר, מחברת בין שני כוחות הפועלים בעידן הנוכחי ומשפיעים כמעט על כל תחום בחיינו, ובכלל זה על חיי משפחות: תהליכי גלובליזציה הולכים וגוברים מחד גיסא, וקיומם המתמשך של גבולות לאומיים, חברתיים, כלכליים ומשפטיים מאידך גיסא. במקום לראות בגלובליזציה ובגבולות שני כוחות מנוגדים, הקר מפתחת טיפולוגיה של שלושה סוגי יחסים אפשריים ביניהם: יחסים אנטגוניסטיים, יחסי שיתוף פעולה ויחסים מורכבים. טיפולוגיה זו הכרחית, לטענתה, להבנת האתגרים והאפשרויות שעומים מתמודדות משפחות בעידן הנוכחי ולהבנת תפקיד המשפט בעיצובם של אלה.

שני תחומי המחקר המרכזיים של הקר הם משפט ומשפחה. באשר למשפט, הקר יוצאת מגישה המדגישה כי המשפט הוא חלק מהחברתי; המשפט מעצב תפיסות, צורות ופרקטיקות משפחתיות, ובה בעת הוא מעוצב על ידי משפחות. חידושה של הקר הוא בהרחבת המבט מהמשפט הלאומי, משפט המדינה, אל מערכות משפט נוספות המשפיעות על משפחות – הן פנים-מדינתיות, כמו דיני דת של קהילות, הן בינלאומיות, כמו המשפט הבינלאומי. כל המשפחות הן גם ממושפטות וגם עשויות להיות מושפעות מהגלובליות המוגבלת.

באשר למשפחה, הקר מציגה את המחלוקות המרכזיות בספרות בנוגע לניסיון להגדירה. היא מתחילה את הדיון בתפיסות מבניות, ומהן עוברת לתפיסות פונקציונליסטיות ולגישות המעמידות במרכז את היחסים המשפחתיים. הבאות בתור הן גישות סוציולוגיות ומשפטיות הגורסות כי עלינו לנטוש את מושג המשפחה, גם מכיוון ששום הגדרה אינה יכולה להכיל את השונות האמפירית של חיי משפחה וגם מכיוון שהמושג "משפחה" הוא מושג אידאולוגי, שעצם השימוש בו מדייר ומגביל מבחינה נורמטיבית. הקר מסיימת בגישתו של בורדייה, שלפיה המשפחה היא קונסטרוקט, הפשטה, הביטוס, מרכיב אידאולוגי כה מובן מאליו עד שלא שואלים לגביו שאלות. דיון תאורטי זה אינו מוביל לטענה כי עלינו לזנוח את המושג

* המכללה האקדמית תל אביב-יפו

"משפחה". כן, יש לגלות כלפיו ביקורתיות, אבל לטענת הקר, חקר משפחות (ולא משפחה) וחקר משפחה כקטגוריה סוציולוגית עודם הכרחיים. אמנם היא מתמקדת בספר במשפחות כיחידות חברתיות של יחסי זוגיות או הורות, ויש שיעלו ביקורת על כך, אך ברור לה שההגדרה הזאת אינה נורמטיבית או אמפירית. לכן הקר מציעה לחקור כיצד הבנה חברתית ומשפטית של משפחות מעצבת ומעוצבת מחדש על ידי המדינה, יחידים, קהילות וכוחות טרנס-לאומיים.

המסגרת התאורטית של הספר חדשנית מאוד. הקר מציעה לנו סינתזות רבות, שהן כשלעצמן מערערות על המובן מאליו. במקום דיכוטומיה – או גלובלי או גבולות, או אינדיבידואליסטי או קולקטיביסטי, או דוגמטי או פלורליסטי, או פרטי או ציבורי – הקר מציעה לנו גם וגם. זה מתקשר לתפיסת הריבוי שלה: ריבוי משפחות – ולא משפחה, ריבוי של חוקים – ולא חוק אחד, ריבוי של גבולות שאינם סותרים בהכרח תהליכי גלובליזציה מתגברים.

גישתה התאורטית של הקר מעלה תרומה חשובה גם להבנה ולהמשגה של השינויים המתרחשים בחיי משפחות בעשורים האחרונים משום שהיא מאפשרת לנתח חיי משפחות מתוך התייחסות לתהליכי גלובליזציה, היבט שחסר מאוד בסוציולוגיה של משפחות (Beck & Bech-Gernsheim, 2017), ובמיוחד כמשולבים בגבולות חברתיים. בבסיס מחקרים סוציולוגיים העוסקים בשינויים בחיי משפחות בעשורים האחרונים עומדות שתי גישות דומיננטיות, שבמידה רבה מנוגדות זו לזו. האחת קושרת בין שינויים בחיי משפחות (כמו הירידה בשיעור הילודה, העלייה בגיל ההורות, העלייה בשיעור הגירושין) ובין התרחבותו של האי-שוויון החברתי: בקרב ילדים להורים עם השכלה אקדמית השינויים בחיי המשפחה מלווים בגידול במשאבים הכלכליים, ואילו בקרב ילדים להורים עם השכלה לא-אקדמית השינויים בחיי המשפחה מלווים בהצטמצמות המשאבים הכלכליים (McLanahan & Jacobsen, 2015). הגישה השנייה רואה את השינויים בחיי משפחות בקפיטליזם המאוחר כצועדים יד ביד עם אינדיבידואליזם וכמבטאים את החירות של הפרט לבחור ולעצב את הביוגרפיה המשפחתית שלו או שלה – אם לחיות בזוגיות, כמה זמן לחיות בזוגיות, וכמובן עם מי (Amato, 2010). התאורטיזציה של הקר מאפשרת לייצר סינתזה בין שתי גישות אלו ולסמן כיוון חשוב למחקר עתידי. לטענתה, עצם הדיון בחיי משפחות מתוך גישה המדגישה חופש בחירה ונזילות נעשה דרך עדשה אירוצנטרית, שאינה מביאה בחשבון את הפערים הגלובליים ואת העובדה כי לנשים רבות בעולם של ימינו אין חופש בחירה בסוגיות כגון נישואין וגירושין. אף שגם בחלק ממדינות הדרום הגלובלי חלים שינויים בחיי משפחות, השינויים הללו מושפעים ממכלול של גורמים שונים לגמרי, כגון עוני, פוסט-קולוניאליזם, מלחמות ומחלות. מכאן שהאפשרות לעצב את החיים האינטימיים קשורה גם לגבולות חברתיים כמיקום מעמדי, שייכות מגדרית וקהילתית, וגם לתהליכים היסטוריים רחבים, שאינם אחידים בהקשרים חברתיים שונים. לכן הכרחי לחקור את הקשר בין מיקום מעמדי לחיי משפחות בעזרת המשגה המביאה בחשבון לא רק תהליכי גלובליזציה וגבולות אלא אף את אופי היחסים ביניהם, כפי שמציעה הקר.

זיהוי המורכבויות לא מונע מהקר לנסח תפיסה תאורטית ומחקרית וגם פוליטית ברורה, וכאן טמון כוחו של הספר: הקר לא רק מפרקת, והיא מפרקת כמעט כל דבר, אלא גם משמיעה קול ברור, מחויב ופוליטי גם בנושאים רגישים, כואבים ושוניים במחלוקת.

באמצעות סינתזות מרתקות היא מקדמת שאלות מחקר חדשות. כך למשל בנוגע לתחום הנחקר רבות בסוציולוגיה של משפחות – עבודות שקופות, או בשמן המוכר יותר עבודות ללא שכר. הפרק השישי, שהקר קראה לו "feeding children", מציג ניתוח רחב יריעה של עבודת ילדים כאחת מדרכי ההתמודדות עם רעב של ילדים באזורים המרוששים של העולם. לטענת הקר, כדי להבין ולפתור את סוגיית הרעב של ילדים נדרשת מצד אחד התייחסות לעוני העולמי, שאחראיות לו גם המדינות העשירות כמובן, ומצד שני התייחסות לאידאולוגיות של ילדות. בעוד ההבניה החברתית של ילדות במאה השנים האחרונות במערב, כפי שהראתה עבודתה הסמינלית של ויויאנה זליזר (Zelizer, 1985), מעמידה את הילדים והילדות במרכז כך שהם תלויים כלכלית בהוריהם וקיומם מעניק ערך רגשי, אידאולוגיה של ילדות בחלק ממדינות הדרום הגלובלי מתייחסת אליהם כאל בעלי ובעלות חובות מסוימים לקהילה שהם חלק ממנה. הקר טוענת כי ההתעלמות הגורפת של המערב מהחובות של ילדים וילדות, ובפרט ממחויבותם לעבוד – גם במשק הבית – יכולה בטווח הארוך לפגוע בילדים ובילדות הן בצפון הגלובלי הן בדרום הגלובלי. בטענה זו היא מציגה סינתזה בין גישה הקוראת לביטול עבודת ילדים מתוך ראייתה כמנצלת, גישה שכאה לידי ביטוי בסדרה של אמנות בינלאומיות האוסרות על עבודת ילדים או מגבילות אותה, ובין גישה הרואה באיסור כזה מהלך אירוצנטרי א-היסטורי שאינו מביא בחשבון את הצורך, הזכות או החובה של ילדים וילדות לעבוד. לפי הקר, הדיון בעבודת ילדים וילדות עשוי לייצר דיאלוג פורה בין תרבויות שונות הלומדות זו מזו ולתת מענה רלוונטי לשאלה על מי יש להטיל את האחריות למילוי הצרכים הכלכליים של ילדים וילדות בימינו. הסינתזה שהקר מציעה מאפשרת התבוננות מזווית חדשה ומקורית גם בניסיון להבין את המגדור העמוק של עבודות שקופות: בעוד המחקר הקיים מתייחס בעיקר לאי-שוויון בין בני זוג בעבודה שקופה, הסינתזה שמציעה הקר מעלה את הצורך לבחון מה חלקה של עבודת הנערים והנערות בצפון הגלובלי ביצירה, בשימור או בשינוי של האי-שוויון המגדרי בעבודות שקופות.

אנו זקוקות וזקוקים למושג משפחה (או משפחתיות, כמונחיה של הקר), לא כמושג מהותני אלא כדי לדון בו באור ביקורתי, להרבות את המחקר בו ולהציבו במרכז סדר היום הסוציולוגי והחברתי בישראל ובכלל. אין ספק כי ספר זה, המציע התבוננות בחיי משפחות דרך המשקפת של גלובליזציה וגבולות, מעלה תרומה מכרעת לכך.

מקורות

- Amato, R. Paul (2010). Research on divorce: Continuing trends and new developments. *Journal of Marriage and Family*, 72(3), 650–666.
- Beck, Ulrich, & Elisabeth Bech-Gernsheim (2017). The Global chaos of love: Toward a cosmopolitan turn in the sociology of love and families. In Judith Treas, Jacqueline Scott, & Richards Martin (Eds.), *The Sociology of Families* (pp. 547–559). Oxford: Wiley Blackwell.
- McLanahan, Sara, & Wade Jacobsen (2015). Diverging destinies revisited. In Paul R. Amato, Alan Booth, Susan M. McHale, & Jennifer van Hook (Eds.),

Families in an era of increasing inequality: Diverging destinies (pp. 3–24).
New York, NY: Springer.

Zelizer, Viviana A. (1985). *Pricing the priceless child: The changing social value of children*. Princeton: Princeton University Press.

עידן הגלובליות המוגבלת

עדי מורנו*

ספרות המחקר, ובפרט זו האנתרופולוגית והסוציולוגית, עוסקת רבות בשינויים שעובר מוסד המשפחה בעשורים האחרונים, ובוחנת את השינויים במבנהו המסורתי בתרבות הפוסט-מודרנית ואת הופעתן של טכנולוגיות פריון חדשות. עם זאת, הכתיבה על המדינה, שהיא שחקן מרכזי ביצירת היתכנותם של הסדרים משפחתיים חדשים, דלה עד מאוד. הסוציולוגיה הישראלית עסקה בהיותה של המדינה מוקד של שאיפות אתנו-דמוגרפיות המייצר הבניית אזרחות טובה דרך הזהות האימהית והפריונית (ברקוביץ, 1999; פוגל-ביז'אוי, 1999), ובחנה כיצד המדינה פועלת כמרחב ליצירת אידאולוגיות פריון מתחרות ומשלימות, הנטועות בה בעת בלאום ובאינדיבידואל (גולדין, 2008). ואולם הספרות העשירה על משפחות בישראל מתעלמת ברובה מהיבטי החוק והבירוקרטיה שמאפשרים את קיומן של משפחות אחדות ומעלימים ואף מפרקים בפועל משפחות אחרות. ספרה של דפנה הקר *Legalized Families in the Era of Bordered Globalization* ממלא את החסר הזה: הוא מציב את המדינה ואת מערכת החוק במרכז הדיון, ובעזרתן בוחן כיצד מתארגן העולם החדש של משפחתיות מוגבלת (מלשון גבול, אך גם מגבלה) בעידן הנוכחי, לאור הגידול באפשרויות התנועה של בני אדם, של תאי פריון וגם של רעיונות ואידיאלים.

סקירה זו תתמקד בפרק הרביעי בספר. הפרק עוסק בטכנולוגיות פריון חוצות גבולות, ובאופן המעגלי שבו הן מקיימות ומייצרות מסגרות רגולציה פנים-מדינתית ומחצינות פרקטיקות מסוימות אל מעבר לגבול. הניתוח בפרק זה נשען על המושג "שסתום ביטחון" (safety valve), מושג שהציע סטורואו (Storow, 2005), המתאר מנגנון שמאפשר לכוחות פוליטיים הגמוניים במדינה לבצע "מיקור חוץ" לפרקטיקות המערערות על מסגרת המוסר של הקבוצה ההגמונית הלוקלית וכך לווסת לחצים פוליטיים פנים-מדינתיים. הפורק עוסק בתהליכים אלו משתי נקודות מבט שלכאורה הן מנוגדות, אך שתיהן מעוגנות בשליטה החוקית והפוליטית בתהליכי הולדה ופריון: האחת באירלנד, האוסרת על ביצוע הפלות בתחומה, והשנייה בציר שבין ישראל למדינות העולם השלישי – ציר שלאורכו מבצעים ישראלים פרקטיקות פונדקאות חוצות גבולות.

בהתבוננות מדוקדקת בזירת מעברי הגבול לצורכי רפואת פריון (והפסקות היריון) אפשר לראות עד כמה מוגבל הוא עידן הגלובליזציה, בגבולות פוליטיים, חברתיים וכלכליים, ועד כמה גבולות אלו מתכוננים בגופן של נשים מקבוצות מוחלשות. כדי לבצע הפלה בארץ אחרת, למשל, נשים נדרשות לחצות את הגבול – פעולה שעלולה להימנע מנשים מהגרות או פליטות, וגם מנשים שחסרות את האמצעים הכלכליים לנסיעה כזאת ולטיפול הרפואי הנדרש להן. מן העבר השני, גם שירותי פריון חוצי גבולות דורשים משאבים: תשלום לספקי ולספקיות הפריון מעבר לים, תשלום לשלל מתווכים הלוקחים חלק בתהליך, וכמובן תשלום דמי נסיעה ואגרות מדינה, עלות השהות בארץ זרה, והתשלום עבור טיפול רפואי פרטי. כל

* החוג לסוציולוגיה ואנתרופולוגיה, אוניברסיטת תל אביב

אלה הופכים את עידן שירותי הפריזון ורפואת הפריזון הגלובלית לעידן שבו הורות מבחירה והימנעות מהורות כפויה הן סוגיות מעמדיות, אתניות וגאוגרפיות. האנתרופולוגית סילביה פוסוקו דנה באופנים שבהם הזירה האינטימית וזירת המשפחה הופכות בעידן הגלובלי לנקודת חיבור בין עולמות חברתיים שמצד אחד הם רחוקים מאוד זה מזה ומצד שני הם מחוברים ביניהם באופן האינטימי ביותר, "at once incommensurate and connected" (Posocco, 2013, p. 73). נקודות החיבור הללו משוקעות במערכי כוח כלכליים גלובליים שיש להם השפעה מכרעת על סיכויי החיים של מי שלוקחים בהם חלק, ובפרט השפעה מוחשית על חיים שיכולים להיווצר. כך לדוגמה אבות הומואים מישראל ונשים פונדקאיות עניות מהודו מחוברים בשרשרת של פעולות רפואיות, טכנולוגיות, כלכליות וחזויות ליצירת התוצר האינטימי של ילדים וחיי משפחה. החיבור בין צרכנים מערביים לנשים עניות, פוריות וזמינות, והוואקום הרגולטורי מצד ממשלת הודו, יצרו (בשנים שבהן הקר דנה, 2009-2013) כר פורה לניצול פערי הכוח והמרחק הגיאוגרפי והתרבותי. הקר מונה בספרה פרקטיקות נפוצות בתעשיית הפונדקאות בהודו דאז, כגון החתמת פונדקאיות על חוזה פונדקאות רק לאחר שנכנסו להיריון או החתמתן על חוזה שהן אינן יכולות לקרוא ומבלי שקיבלו ייעוץ משפטי הולם. ממשלת ישראל ביקשה להכיר בסוכנות (agency) של נשים פונדקאיות ודרשה את הסכמתן המפורשת ואת חתימתן הנוספת על אישור הפונדקאות לאחר הלידה, כתנאי מקדים לתהליך אישור האזרחות הישראלית של הילוד, אך דווקא ניסיון זה יצר הזדמנות נוספת לניצול – הפעם של ההורים המזמינים: הבירוקרטיה הדורשת מהפונדקאית להגיע לקונסוליה מאפשרת למתוככי הפונדקאות המקומיים לדרוש מהם תשלום נוסף, לעיתים קרובות מופקע, בעד הבאת הפונדקאית למעמד החתימה (טריגר, 2015). זירה זו מדגימה כיצד מדינות, במקרה זה הודו וישראל, מייצרות באמצעות רגולציה חסרה ורגולציה עודפת החלשה ושוליות מוגברת של קבוצות שמשותפות בתהליכי פריזון ומשפחה גלובליים, ומנגד מייצרות ומחזקות שווקים מסחריים פרטיים בחסות הרגולציה החוקית או בהיעדרה.

אולם התהליכים הגלובליים מוגבלים, כלומר נעים בתוך גבולות במדינות הלאום וביניהן. כדי שמדינה תוכל לעצום עין לנוכח פעולה לא ראויה המתרחשת מחוץ לגבולותיה, נדרשת במישור הסכמתה של מדינה אחרת לאותה הפעולה ממש. זוהי הצביעות המוגבלת שהקר מכנה *globordered hypocrisy*: אי-הסכמה ותנאי היסוד המוסריים אינם אוניברסליים אלא תלויי מקום וחסות פוליטית. אך מערך היחסים בין מדינה לגבול אינו חד-כיווני, ושינויים מעבר לגבול מיתרגמים בחזרה למערך לחצים פוליטי וחברתי בתוך המדינה פנימה, כפי שאפשר לראות כיום בישראל בעוצמת התגובה לשינוי חוק הפונדקאות – או, למעשה, לאי-שינויו – ביחס לאבות יחידים ולזוגות גאים. נראה כי ככל שצומצמו אפשרויות הפנייה לפונדקאות זולה וזמינה מעבר לים, כך גבר המאבק הציבורי והפוליטי בסוגיה זו עד שהגיע להיקפים חסרי תקדים בקיץ האחרון.

ניתן לקרוא את הספר כמעריך הגנה על מוסד המשפחה כפי שהיה צריך להיות – אתר של אינטימיות, הגנה ודאגה הדדית – מול פרקטיקות משפטיות וחוקיות המגבילות את אפשרויות קיומו ופרקטיקות כלכליות המפרקות אותו. מוסד המשפחה הוא מוסד מרכזי בכל חברה אנושית, והשינויים המתרחשים בו הם חלק מהותי מהיצירה ומהשעתוק של פערי אפשרויות החיים בין בני אדם, גברים ונשים, בחלקים שונים של העולם כיום. ברור כי הזכות

לקיים קשרים אוהבים, מתמשכים ובעלי משמעות והכרה תרבותית ופורמלית צריכים להיות חלק מכל אג'נדה של צדק ושוויון חברתי כולל. עם זאת, הייתי רוצה להציע מרחב תאורטי אחר המוותר על עצם הצבת מוסד המשפחה כסמן העיקרי של זכאות ואי־זכאות, כאילו רק מי שבא בשעריו ראוי לחצות גבולות ולשמר את קשריו עם אהוביו. העידן הנוכחי הוא עידן של הגבהת גבולות וצמצום הסולידריות כלפי הנאבקים על חייהם במדינות המתפתחות. על כן, קשרי משפחה מוכרים – ובפרט אימוץ או נישואים לאזרח בעל זכויות – הפכו עבור רבים האמצעי הכמעט יחיד להגירה למדינה שבה אפשר להתקיים כלכלית ופוליטית. ייתכן שנדרשת דווקא חשיבה מחודשת על פתיחת שערי מדינת הלאום, כך שיתאפשר לאנשים אלו לא רק לנוע ולהמשיך לקיים קשרים משמעותיים עם אהוביהם, בין שיהיו אלה בני משפחה ובין שיהיו חברים קרובים, אלא אף להימלט ביתר קלות מחיי משפחה ומתלות במוסד הזה, שלצד היותו מקור לתמיכה ואינטימיות ממשיך להיות גם אתר מרכזי של אלימות, הדרה, דיכוי וניצול.

מקורות

- ברקוביץ, ניצה (1999). "אשת חיל מי ימצא?" נשים ואזרחות בישראל. סוציולוגיה ישראלית, (1), 317-277.
- גולדין, סיגל (2008). טכנולוגיות של אושר: ניהול פריון במדינת רווחה מעורדת ילודה. בתוך יוסי יונה ואדריאנה קמפ (עורכים), *פערי אזרחות: הגירה, פריון וזהות בישראל* (עמ' 167-206). ירושלים: מכון ון ליר.
- טריגר, צבי (2015). מסע אחר: חוויות של הורי פונדקאות ישראלים בהודו. תיאוריה וביקורת, 44, 202-177.
- פוגל-ביז'אווי, סילביה (1999). משפחות בישראל: בין משפחתיות לפוסט-מודרניות. בתוך *דפנה יזרעאלי* (עורכת), *מין מיגדר פוליטיקה* (עמ' 107-166). תל אביב: הקיבוץ המאוחד.
- Posocco, Silvia (2013). On the queer necropolitics of transnational adoption in Guatemala. In Jinthana Haritaworn, Adi Kuntsman, & Silvia Posocco (Eds.), *Queer Necropolitics* (pp. 72-89). London: Routledge.
- Storror, Richard (2005). The Handmaid's Tale of fertility tourism: Passports and third parties in the religious regulation of assisted conception. *Texas Wesleyan Law Review*, 12(1), 189-212.

מוסד המשפחה בישראל בעידן הגלובליזציה המוגבלת: המקרה של חוק ברית הזוגיות לחסרי דת, התש"ע-2010

סלביה פוגל-ביזאוי*

בסקירה קצרה זו אעמוד תחילה על חשיבות ספרה של דפנה הקר, המהווה מעין מורה נבוכים חכם ומעמיק אשר מחבר בין תהליכי הגלובליזציה הניאו-ליברלית המוגבלת (bordered globalization) ובין מוסד המשפחה והחקיקה העכשווית. כפי שהחוקרת מראה, במציאות המוגבלת והמפלה שנוצרה, הזכות האוניברסלית לחיי משפחה – אחת מזכויות האדם הבסיסיות – אינה ניתנת למימוש שוויוני עבור כולם, מבחינה חוקית ומבחינה מעשית. המחשה לכך בהקשר הישראלי אפשר למצוא בחוק שנחקק בישראל ב-2010, הנוגע למהגרים מברית המועצות לשעבר שיהדותם מוטלת בספק בעיני הרבנות ואשר נועד לשלול מהם את הזכות להתחתן בארץ עם "יהודים כשרים". בחוק זה, חוק ברית הזוגיות לחסרי דת, התש"ע-2010 (לדיון נרחב בנושא ראו Fogiel-Bijaoui, 2013), אדון בהמשך, ואסקור התפתחויות עדכניות במהלך יישומו.

האישי הוא גלובלי

ספרה של הקר הוא ספר נדיר בערכו, ספר שאליו חוזרים כל הזמן וממנו לומדים כל הזמן. באמצעות דיון השוואתי מעמיק במגוון נושאים – איחוד משפחות, משפחות טרנס-לאומיות, משפחות מעורבות, טכנולוגיות פריון, אימוץ בינלאומי, עבודת ילדים, אלימות במשפחה, "ייבוא" הטיפול באדם הזקן ועוד – הוא פורש לפנינו תמונה רחבה, מלומדת ועדכנית וגם אנושית, אמפתית ואמיצה ביחס לכאוס החוקי והמוסרי המאפיין את מוסד המשפחה כיום. הציר המרכזי בספר הוא הטענה שהגלובליזציה הניאו-ליברלית מפרקת גבולות בין בני האדם ובה בעת מייצרת גבולות חדשים הפוגעים בזכויותיהם הבסיסיות, ובהן הזכות לחיי משפחה. בהקשר הזה, החוקים הם גם הסיבה וגם התוצאה של דיאלקטיקה אכזרית זו, כי הם משקפים את יחסי הכוח הקיימים בין זכויותיהם וחלומותיהם של בני האדם ובין כוחות העל של הניאו-ליברליזם, הלאומנות ומוסדות הדת. מתוך העושר שהספר מציע, הקר מתייחסת בין היתר לאזרחות הזוגית (spousal citizenship, עמ' 156-172), דהיינו לזכותם של בני זוג לחיות יחד באותה מדינה על בסיס שוויון אזרחי. מכיוון שההגירה, על כל משמעויותיה, היא אחד הביטויים המובהקים לגלובליזציה, הקר מתארת כיצד מדינות מייצרות "חוקים אסטרטגיים" (כפי שהיא מכנה אותם) במטרה למנוע ממהגרים להתחתן עם אזרחיהן או למנוע מזוגות שמתהווים לחיות יחד. חוק ברית הזוגיות לחסרי דת, התש"ע-2010, עונה בהחלט על ההגדרה של חוק אסטרטגי. הוא מייצר בקרב המהגרים מברית המועצות לשעבר

* המכללה האקדמית רמת גן

אזרחים "יהודים-לא יהודים" (כהן, 2006), שעומדת להם הזכות להתחתן בארץ רק בינם לבין עצמם וחל עליהם איסור חוקי-הלכתי להתחתן עם "יהודים כשרים".

חוק ברית הזוגיות לחסרי דת, התש"ע-2010

החוק הוא דוגמה לגבולות החוקיים שהמדינה יצרה בעידן הגלובליזציה המוגבלת כדי לשלול מחלק מהמהגרים מברית המועצות לשעבר את הזכות להתחתן עם אזרחים יהודים במדינת ישראל. כמו חוקים דומים בעולם, מטרתו לשמור על זהותה ההגמונית של המדינה, קרי לשמור על זהותה האתנו-דתית האורתודוקסית של מדינת ישראל. למעשה, החוק מבטא את האיום שחשים חלקים בחברה היהודית בישראל לנוכח ההגירה מברית המועצות לשעבר, בעיקר לנוכח אותם אנשים שהם יהודים על פי חוק השבות (למשל אב יהודי "כשר" ואם לא יהודייה) אך לא על פי ההלכה. יש לציין כי יוזמי החוק בעשור הראשון של שנות האלפיים ביקשו דווקא לאפשר ליותר מ-300,000 מהגרים מברית המועצות לשעבר ול"פסולי חיתון" למיניהם להתחתן בארץ (ליפשיץ, 2006), ובכך לכבד, חלקית לפחות, את עקרונות האזרחות הזוגית. אולם החוק שהתקבל בסופו של דבר היה שונה לגמרי.

למרות שלשון החוק חלה על "חסרי דת", דהיינו מי שאינם שייכים לקהילה דתית מוכרת בישראל, בפועל הוא מיועד ליוצאי ברית המועצות לשעבר. הוא קובע כי "יהודים כשרים", כלומר מי שיהדותם אינה מוטלת בספק לפי הרבנות, אינם יכולים להינשא בארץ ל"יהודים-לא יהודים". הוא מאפשר לאותם "יהודים-לא יהודים" להתחתן בישראל, אך רק בינם לבין עצמם. החוק גם מפרט את ההליך הנדרש: בני זוג שהם "יהודים-לא יהודים" הרוצים לבוא בברית הזוגיות צריכים להגיש בקשה לרשם הזוגיות במשרד המשפטים. לאחר שהרשם קובע כי בני הזוג אינם משתייכים לעדה דתית מוכרת בישראל, מועבר העתק מהבקשה לראשי בתי הדין של העדות המוכרות, דהיינו בפועל לבתי הדין הרבניים, כדי שאלה יברקו שבני הזוג אכן אינם יהודים. במילים אחרות, בני הזוג המבקשים להתחתן במסגרת ברית הזוגיות צריכים לקבל אישור מהרבנים על שאינם יהודים.

הקר טוענת כי בתהליכי הגירה, למרות הגבולות והגדרות שמקימות המדינות הן נכשלות לא פעם במאמצייהן למנוע את כינוןן של משפחות "לא רצויות" באמצעות חוקים מפלים ומנגנוני מעקב וכפייה (עמ' 318-319). כך הוא המצב לגבי חוק ברית הזוגיות, העומד בסתירה לעקרונות האזרחות הזוגית בשני מישורים: הוא מונע ממהגרים את הזכות להתחתן עם מי שהם בוחרים להינשא לו, ויוצר מסגרת מוסדית מדירה לאזרחים "מסוג אחר". בפועל החוק נכשל, וכישלונו מתבטא בשני המישורים. במישור הראשון מתברר כי למרות החוק, "יהודים כשרים" מתחתנים עם "יהודים-לא יהודים", גם אם נישואין כאלה מתקיימים בעיקר בקרב יוצאי ברית המועצות לשעבר (80% מהמקרים של נישואין כאלה מתקיימים בתוך קבוצה זו; ראו פישר, 2015). כמו כן, על פי הנתונים (התקפים לשנת 2014) השתמשו בחוק הזה עד עכשיו רק 122 זוגות: "מיום ה-22/09/2010, תחילת יישום החוק ועד היום, נרשמו במרשם ברית הזוגיות 122 זוגות" (יחידת המרות דת, העדות הנוצריות ומרשם ברית הזוגיות, 2018). נכון הוא שבפועל חוק זה אינו יכול להביא לפתרון סוגיית הנישואין בקרב כל "חסרי הדת", כי למרות שהוא דורש ששני בני הזוג יהיו ללא סיווג דתי – רק 170 זוגות בשנה בממוצע (נכון לשנת 2010) עונים סטטיסטית על דרישה זו, דהיינו יכולים להתאים לדרישה

ש"יהודי לא כשר יתחתן עם יהודייה לא כשרה". למרות זאת, מעניין להיווכח כי לא רק שה"ספק יהודים" מתחתנים עם "יהודים כשרים", אלא שגם "חסרי הדת", המתחתנים בינם לבין עצמם, מסרבים להתחתן במסגרת ברית הזוגיות. לסירוב להתחתן במסגרת חוק זה קיימות סיבות רבות, ואמנה רק כמה מהן: זהותם של רוב יוצאי ברית המועצות לשעבר היא לאומית-אתנית ולא דתית, ולכן בדרך כלל הם אינם מעוניינים לקבל תעודת "אי-כשרות" מטעם הרבנות. על רקע זה אפשר גם להבין כי הם אינם מעוניינים להתגייר, וכי רק 7% מכלל העולים ה"לא כשרים" (25,000 מתוך 340,000) התגיירו (פישר, 2015). "חסרי הדת" על גוניהם השונים מרגישים יהודים בהווייתם, כי כפי שטען אשר כהן (2006), הם עברו ועוברים תהליך של "גיור סוציולוגי" מעצם חייהם כאן (דיבור בעברית, לימודים במערכת החינוך הישראלית, שירות בצה"ל) ומתוך השתלבותם בפועל בחברה הישראלית. עבור אותם מהגרים וילדיהם קיימות אלטרנטיבות "עוקפות רבנות", כמו נישואין בחו"ל וקוהביטציה, המאפשרות להם להמשיך לחיות בקרב "כלל ישראל". כך, בקרב 40% מהזוגות המתחתנים בחו"ל לפחות אחד מבני הזוג הוא יוצא ברית המועצות לשעבר (Fisher, 2017). ואולי הסיבה העיקרית לדחייתו של חוק ברית הזוגיות היא שעבור יוצאי ברית המועצות לשעבר, "כשרים" ו"לא כשרים" כאחד, החוק מהווה עלבון צורם וביטוי להדרתם ולדחיקתם לשולי החברה, והם מסרבים להשלים עימו (Prashizky & Remennick, 2016) או פשוט בוחרים להתעלם ממנו. כפי שגם הקר מציינת (עמ' 191-196), אפשר לסכם ולטעון כי כמו במקרים רבים בעולם, גם בישראל "זוגות לא רצויים" והמשפחות שהם מקימים עשויים להכשיל חוקים מפלים ואף תורמים, מעצם קיומם, לעיצוב מחדש של הסדר החברתי.

נקודות למחשבה

כפי שציינתי, ספרה של הקר הוא ספר חשוב ביותר, נקודת מפנה במסורת המשפט החברתי בישראל ובעולם. הספר מסתיים בנימה אופטימית ומצביע על כוחם של בני האדם לשנות, לקדם את זכויותיהם הבסיסיות ולפעול למטמה למעלה, בדרכיהם ובעשייתם היומיומית (עמ' 322). חוק ברית הזוגיות לחסרי דת, התש"ע-2010, ותוצאותיו – שהן בבחינת "הפוך על הפוך" – ממחיש זאת, ובכך באופן אירוני הוא גם נותן לנו תקווה.

מקורות

- יחידת המרות דת, העדות הנוצריות ומרשם ברית הזוגיות (2018). נתונים סטטיסטיים לפעילות יחידת מרשם ברית הזוגיות. אוהור ב-26.2.2019.
- כהן, אשר (2006). יהודים לא-יהודים: זהות יהודית ישראלית ואתגר הרחבת הלאום היהודי בישראל. בן שמן: כתר.
- ליפשיץ, שחר (2006). ברית הזוגיות (מחקר מדיניות 68). ירושלים: המכון הישראלי לדמוקרטיה.
- פישר, נתנאל (2015). אתגר הגיור בישראל: ניתוח מדיניות והמלצות. ירושלים: המכון הישראלי לדמוקרטיה.

- Fisher, Netanel (2017). Fragmentary theory of secularization and religionization: Changes in the family structure as a case study. *Politics and Religion*, 10(2), 363–388.
- Fogiel-Bijaoui, Sylvie (2013). The spousal covenant (Brit Hazugiut), or, The covenant with the status quo. *Israel Studies Review*, 28(2), 210–227.
- Prashizky, Anna, & Larissa Remennick (2016). Weddings in the town square: Young Russian Israelis protest the religious control of marriage in Tel-Aviv. *City & Community*, 15(1), 44–63.

מיכאל פייגה. על דעת המקום: מחזות זיכרון ישראליים. בעריכת דוד אוחנה. באר שבע ושדה בוקר: אוניברסיטת בן-גוריון בנגב ומכון בן-גוריון לחקר ישראל והציונות. 2017. 573 עמודים

תמר ברגר*

מיכאל פייגה כתב על הישראליות. הוא למד אותה והציג אותה ארוגה להפליא, על מורכבותה התרבותית, החברתית, הכלכלית, המרחבית, האידאולוגית והפוליטית. אין רבים כמותו. המקבץ העשיר של מאמריו המכונסים באסופה שערך באהבה ניכרת חברו ועמיתו דוד אוחנה ממחיש את הצלחתו להעמיד את תופעת הישראליות לנגד עינינו במלוא עושרה. זו חברה רבת ממדים, דיאלקטית אך לא דיכוטומית, שמרכיביה מסוכסכים זה עם זה אבל גם משורגים זה בזה, ויחסי הכוח בה ברורים ולצד זאת מצויים בתנועה.

אחד ההישגים הגדולים של מיכאל (השימוש בשם המשפחה בלבד, על פי כללי הטקס, לא נראה לי אפשרי עכשיו) הוא היחס המשכנע שהוא יוצר בין שאלות גדולות לדיונים ממוקדים. כך למשל המאמר "הארכאולוגיה ועיצוב המרחב הישראלי: כנסי החברה לחקירת ארץ ישראל ועתיקותיה" מעלה שאלות של גאוגרפיה חברתית בכלל, מתאר את האפיון האתני המובהק של יחסי הדורות בארץ (ותיקים ומהגרים) ומציג היבטים מרכזיים של האידאולוגיה הציונית; המאמר "עדר של חתולים: 'שלום עכשיו' בין מודרניות, לאומיות וגלובליזציה" מאיר מגמות כלליות בחברה הישראלית דרך המקרה האחד; והדיון ב"ארכאולוגיה, אנתרופולוגיה ועיירות הפיתוח: עיצובו של המקום הישראלי" הופך את שתי הדיסציפלינות למטפורות על מנוגדות, שיחד עם הדיון בהפרטה משרטטות את אקלים זמננו. האלגנטיות של הטקסטים של מיכאל, פועל יוצא של כתיבתו הצלולה והקולחת ושל לשונו העדכנית והחילונית, הנקייה מאקדמיזם אף שהדיון מעוגן עמוק בתאוריה, נובעת גם מקנה המידה המדויק שלו: מעמיק בלי להעיק, תמציתי בלא להחסיר. ואולי החשוב מכול: הטקסט של מיכאל משוחח איתנו. לא קורא ברמה, ודאי שלא מטיף. כמעט הייתי אומרת – מציע. ההברקות עולות כך כביכול מאלוהים: ההבנה שמלחמת 73' אינה ניתנת לביאור באמצעות שום נרטיב ברור; ההארה העמוקה מאוד של מפעל ההתנחלות כהמשכה של הציונות החילונית (כהגדרתו); הדיון ביגאל עמיר, האדם הביוגרפי, כמגלם שוליות והיברידיות חברתית; הניתוח המציג את ההנצחה כנתונה בין הפרטה ללאומיות והצגת הפרטה בהקשריה התרבותיים; ההבנה שבימיית נקבע העיקרון שלפיו אפשר להמיר התיישבות חלוצית בכסף (עיקרון שיושם אחר כך בהחלטות מנהל מקרקעי ישראל ביחס לקיבוצים ולמושבים הוותיקים).

מאמריו של מיכאל מנהלים תדיר דיאלוג נדיב מאוד עם אחרים. רק כותב בטוח במקומו יכול לנהוג כך. זה עוד היבט רב משמעות של תרומתו הסגולית לשדה המחקר והשיח בתחומו ובתחום לימודי החברה והתרבות בכלל. אותו רוגע של אורך רוח אינו רק הלוך

* האקדמיה לאמנות ועיצוב בצלאל; הפקולטה לארכיטקטורה ובינוי ערים, הטכניון – מכון טכנולוגי לישראל

הנפש שאיתו ניגש מיכאל למלאכתו. הוא גם עמדה, כך נדמה לי. תוצאתה הם איפוק ודיוק. אבל התוצר לא היה מעניין ומעורר מחשבה כפי שהוא אילו התקיים אותו אורך רוח לברו. מצטרפות אליו סקרנות, תשוקה וגם תחושה של אחריות כלפי המקום הזה. אחריות במובן עמוק. כי מיכאל אינו עוסק בפוליטיקה אלא בפוליטי. הדיון הרחב שלו בתנועות חברה אזרחית (ובראשן גוש אמונים ושלוש עכשיו), באקדמיה ובתרבות מאיר את מנגנוני הפעולה שלהן בהקשריהן ואת זיקותיהן ההדדיות. במובן זה, גם במובן זה, הדיון שלו עקרוני, רחב בהרבה מנושאי המחקר המידיים שלו.

מעניין טיב המרחק של מיכאל מנושאי כתיבתו. גם כאן בא לידי ביטוי אותו מזג מדוד של הכתיבה עצמה: התופעות המתוארות ומנותחות רובן סמוכות דיין, יש בהן עדיין מידה של אקטואליות, והן גם מרוחקות דיין, לאחר שהניחו לאפקט המידי לשקוע ולחלחל פנימה, וכך הן מובילות אל זמן הכתיבה ויוצרות אקטואליות חדשה. רצח רבין העסיק אותו ב-2015 ונרון בהקשריו החברתיים האקטואליים לזמן הכתיבה, תנועת שלום עכשיו העסיקה אותו עדיין ב-2007 אגב הדיון האקטואלי בגלובליזציה, וכנסי החברה לחקר ארץ ישראל ועתיקותיה שהוא מתאר ב-2008 מאירים, זמן רב אחרי התרחשותם, את תמונת המצב האתנית הישראלית בביטוייה הגאוגרפיים הנמשכים.

ועבודה זו, הדינמית והאקטואלית תמיד, נגדעה ברגע אחד נורא ואיום.

הלוואי שמיכאל היה כאן להוביל הלאה את הדיון בגלגוליהם העדכניים של שלום עכשיו וגוש אמונים: שמאל ציוני באפיסת כוחות וימין מתנחלי רדיקלי מאוד בקצותיו ומלא תשוקת איכות חיים בעיקרו (התחלה של דיון בזה יש ב"הרחם שאנו כמהים אליו: מאפייני הבית המתנחלי-אמוני והתפתחותו", כשהוא כותב על התגברות תחושת הביתיות במובן של home, תחושה שהיא הנורמליות, בדור השני והשלישי של המתנחלים). הוא היה בוודאי מתאר אותם כחלק מאותה מגמה כללית שכיוונה הפרטה – מגמה שזיהה וניסח בשלבי המעבר שלה – ומאיר עוד הרבה את עינינו ביחס אליה ולהתבססותה ההולכת וגדלה (כך היה "מיני ישראל" מתגלה כאתר עסקי למהדרין, שהיבטיו האידאולוגיים זניחים). הוא היה יכול אז להבהיר לנו כמה חשוב אלואר אזריה, כמו יגאל עמיר בשעתו – האיש הפרטי ומה שהוא מלמד עלינו. ושב וחוזר אל פרקים חברתיים קודמים כדי להצביע על הופעותיהם העדכניות.

כך, בעל כורחה, נהפכת האנתולוגיה למונומנט. היא מכנסת גוף גדול מאוד, ובמידה רבה מסכם, של עבודתו של מיכאל, בעוד שהוא עצמו היה בעיצומו. הארגון התמטי של המאמרים, שאינו הכרח – אפשר היה לארגן אותו בסדר כרונולוגי – תורם לתחושת הסיכום. על כך אפשר להוסיף שדרך ההנצחה הנבחרת של זכרו היא זו האיקונוקלסטית של האינטלקטואליזציה, שמיכאל כותב עליה אגב הנצחת זכרו של אמיל גרינצווייג בידי שלום עכשיו.

אבל מצד אחר עולה מן הקובץ תחושה של תהליך בעבודה, של סדנה, הצצה אל מאחורי הקלעים. הקובץ אינו מלוטש, חטוב בלי גרם שומן. יש בו חזרות על טענות ותיאורים, התעקשויות, ירידה תובענית לפרטים ודגשים תמטיים שמיכאל היה אולי מעבד ומשנה אותם אילו היה הדבר נתון בידינו היום. אך דווקא משום כך הייתה כאן החלטה אמיצה מצידו של דוד אוחנה, העורך. החספוס של הקובץ מנכיח את מיכאל ומוסיף לכתוב גוון של פעולה בהווה. ובעיקר, הבחירה הזאת הולמת להפליא את מיכאל הכותב: כולו אדם.

Daniel Monterescu. **Jaffa Shared and Shattered: Contrived Coexistence in Israel/Palestine**. Bloomington: Indiana University Press. 2015. 363 pages

רגב נתנון*

ספרו של דניאל מונטרסקו הוא מעין סיכום ביניים של שנות עבודתו כאנתרופולוג ביפו ושל שנות מגוריו בעיר שבה גדל. זהו סיכום ביניים בלבד, מכיוון שלאחר פרסום ספרו החל מונטרסקו להפעיל בלוג באתר עיתון הארץ, ובבלוג הוא ממשיך לשתף בהרהוריו ובהרהורי אחרים על האתגרים שהעיר מציבה בפני תושביה ועל האפשרויות שהיא מציעה לעתיד האזור. הניתוח בספר נשען על כמה יסודות: על הביוגרפיה הפרטית והאקדמית של מונטרסקו, על ההיסטוריה המודרנית של יפו במאה העשרים ועל המושג "עיר מעורבת" שיוחס ליפו, ששליש מתושביה היום ערבים והשאר יהודים. הקשר היסטורי זה חיוני להבנה עמוקה ורחבה יותר של ההתרחשויות בעשורים האחרונים בעיר, משום שקשה לנתק את ההיסטוריה של המרחב המקומי מדינמיקה אקטואלית: להיסטוריה יש סוכנות פעילה בדינמיקה הזאת, וההיסטוריה עצמה משתנה כחלק ממנה. האתנוגרפיה של מונטרסקו מאפשרת לנו הצצה מרתקת לאופנים השונים שבהם דינמיקה זו באה לידי ביטוי.

לאורך ספרו מונטרסקו מראה שזהות ומרחב הם מושגים שקורצים זה לזה. אנחנו נוטים לחשוב שקיימת חפיפה בין גבולות מרחביים לגבולות של זהות, אך שוב ושוב מתגלה לנו עד כמה הגבולות הללו הם פרי דמיונו ולא מהות שבני אדם יכולים לתחזק בפועל. ביפו, טוען מונטרסקו, הגבולות של אוכלוסייה ומרחב מתמוססים ומזדהמים תחת שלל הגיונות: אידאולוגיים, כלכליים ואפילו סתמיים. לא כולם יכולים או מעוניינים לציית לגבולות. התוצאה היא שערים רבות בישראל – יפו, עכו, חיפה, לוד, כרמיאל, רמלה, ובמידה מסוימת גם ירושלים – הופכות לערים אמביוולנטיות.

המחבר מאפיין את יפו כמרחב דו-לאומי שיש בו דו-קיום מאולץ. בתנאים אלו מתנהלים תושבי העיר כסוכנים יצירתיים ששורדים במרחב האורבני שנכפה עליהם באמצעות מגוון אסטרטגיות של שימור גבולות, ערעור על גבולות וחציית גבולות. בניסיונו ללכת אל מעבר לגישה מהותנית למרחב ולזהות, מונטרסקו מצביע על תהליכי הבניה חברתית שבהם מרחבים יהודיים וערביים מיוצרים, משתנים, מעורערים והופכים למשותפים. בהשראת חוקרים פוסט-קולוניאליים הוא מציע להתנתק מלאומיות מתודולוגית, שמניחה קיום אפריורי של קטגוריות זהות נפרדות ומנוגדות, ומראה את האופנים הדינמיים של ייצור זהות בעיר. לאומיות מתודולוגית, לטענתו, אינה יכולה לשמש להבנת מציאות חברתית במרחב דו-לאומי. תחת זאת הוא מציע את המושג "הטרנומיה מרחבית", שפיתח כבר לפני שנים אחדות, וקושר אותו בספר ליחסים חברתיים בין זרים ולדינמיקה תרבותית נזילה. מהלך תאורטי זה מתאפשר הודות לאמפיריקה שנאספת מגובה המדרכה ומתעדת את פעילויותיהם

* המחלקה לתקשורת, מכללת ספיר

של תושבי העיר, בניגוד לטקסטים רבים בתחום מחקרי העיר שמבוססים על מבט מחקרי מלמעלה.

אתנוגרפיה זו מלמדת את מונטרסקו שהמציאות החברתית ביפו אינה ניתנת לתיאור מהימן באמצעות כלים של החשיבה הליברלית, שבבסיסה ההנחה כי ביפו מתקיימים רב-תרבותיות ודו-קיום בשלום. היא גם אינה מתיישבת עם החשיבה הביקורתית, שבבסיסה ההנחה כי אתנוקרטיה עירונית מכוונת להדרה אתנו-לאומית. במקום שתי אלו, ובעקבות ברובייקר ואחרים, מונטרסקו מתאר את יפו כשדה מורכב של מערכות יחסים, שמתקיים בו משא ומתן מתמשך על לאומיות, עירוניות, זהות ומקום (עמ' 34). הפינצטה האתנוגרפית של מונטרסקו מראה כיצד דינמיקת היחסים הזאת ממוססת תפיסות וזהויות קהילתיות שמבחינות בין בני המקום הילידים ובין המתישבים החדשים. זהות ומרחב מתגלים ביפו כישויות נזילות שאינן מצייתות לכללים שנועדו למשטר אותן. אחת השאלות הקריטיות שעולות מתוך הספר היא שאלת הרלוונטיות של יפו להקשר החברתי הרחב יותר: האם המקרה של יפו יכול להציע חשיבה מחודשת גם למציאות השסועה שמחוץ לה, כך שאפשר יהיה להבין ואולי לדמיין את המציאות החברתית הזאת שלא כמשחק סכום אפס?

ייתכן שמה שמתרחש בזירה חברתית עירונית קשה לקיים ולאחר בזירות חברתיות גדולות יותר. עם זאת, מה שמתרחש בזירה החברתית הרחבה מחלחל לזירה העירונית וגם לזירת המחקר. למשל, למרות הימנעותו של מונטרסקו מלאומיות מתודולוגית ומגישות מהותניות, עולה לעיתים התהייה אם אין בכתיבתו בכל זאת מהותנות לאומית. לכל הפחות מתקבל מכתבתו רושם של כלוב ברזל של לאומיות שכמעט בלתי אפשרי להימלט ממנו, שכמעט הכול נמדד ביחס אליו, גם כשהוא ממשיג חלק מהאמפיריקה כמטא-לאומית. לא תמיד ברור מהספר עד כמה המאפיינים הלאומיים של תושבי העיר מבטאים את שפת הנחקרים או שהם תוצר ניתוחו של המחקר. עד כמה תושבי העיר פועלים לפי קטגוריות לאומיות ודרכן, ומתי? ומתי אינם פועלים כך בכלל? האם אפשר להבין ולפרש התרחשויות חברתיות שאינן לאומיות בכלים שאינם שאובים מתוך תאוריזציה של לאומיות? כלומר, האם סיטואציה שאינה לאומית תהיה בהכרח "דו-לאומית" או "מטא-לאומית"? האם יש לנו כלים לזהות זירות של התעלמות מהחשיבה האתנו-לאומית? האם צומחת אפשרות של זהות חלופית, שאינה זהות כפולה יהודית-ערבית אלא משהו אחר, שלישי?

ייתכן שאת התשובה לשאלות אלו מונטרסקו מציע בבחירתו לעסוק בהרחבה בכלכלה. הכותרת והמסגור של הספר מצביעים על כך שהוא עוסק ביפו כעיר מעורבת, אולם למעשה נכרכת בו תופעה נוספת שבררך כלל נחקרת בנפרד: ג'נטריפיקציה. באמצעות אתנוגרפיה של פעולתן המשולבת של לאומיות וכלכלה, המקרה של יפו מראה היטב כיצד בחינה של אחת מהזירות האלה במנותק מהשנייה תהיה תמיד מוגבלת. למעשה, יותר משהספר עוסק בחיים המשותפים, בחיים במקביל או בהתנגשות שבין יהודים וערבים ביפו, הוא עוסק בדינמיקה (ההיסטורית והעכשווית) של ג'נטריפיקציה ביפו ובסוכנים השונים הפועלים בה. זוהי דינמיקה שמתבטאת באופנים שונים של צבירת הון תוך כדי נישול, ובמקרה זה רוב המנושלים הם פלסטינים, המנוצלים על ידי כוחות השוק לייצור אותנטיות אוריינטלית כמנגנון שיווקי, שלפעמים עטוף בשיח אמביוולנטי. בה בעת, תהליכים אלו ואחרים גם מייצרים התנגדויות לג'נטריפיקציה, כך שכוחות השוק פועלים בד בבד עם כוחות אקטיביסטיים, תרבותיים ואמנותיים ליצירת פלסטיניזציה וישראליות של המרחב העירוני.

ספרו של מונטרסקו מלמד שאי אפשר להמשיג כיום יחסים חברתיים בעיר מבלי לקשור את ההיבטים של זהות והיסטוריה לכלכלה ולהון (בעיקר הון גדל"ני, אבל גם הון כלכלי שהומר מהון תרבותי של יוצרים ויזמים מקומיים), וזו, לדעתי, תרומתו העיקרית של הספר. חולשתו של הספר, בעיניי, היא בקשר שהמחבר מציג בין תאוריה לאמפיריקה. לעיתים עולה הרושם שהתשוקה להציע פיתוח תאורטי מגמדת את העושר האמפירי שיפו חושפת בפני החוקר, ולעיתים ניכר שהאמפיריקה מגויסת למאבק התאורטי שלו מול תאוריות שהוא מבקש להפריך. כשישים העמודים הראשונים של הספר גרושים בתאורטיזציה, וגם הפרקים האמפיריים שבאים לאחר מכן מלאים בתאורטיזציה שלפעמים חוזרת על עצמה. נקודה מתודולוגית מעניינת בספר מופיעה בחלקו האחרון, באתנוגרפיה של סצנת התרבות, שעולה ממנה כי נעשתה על ידי חוקרות נוספות פרט למחבר עצמו. זו פרקטיקת מחקר שאמנם מאפשרת לנו להיחשף לממדים נוספים של הפעילות בעיר, וייתכן שנעשה בה שימוש במקומות שאליהם לא הייתה למחבר גישה, אך היא מוזכרת בספר כברך אגב, מבלי שהחוקרים מרחיבים על המאפיינים, על האתיקה ועל המתודולוגיה של עבודת צוות זו. ספרו של מונטרסקו תורם תרומה חשובה למחקר ולתאוריה של ערים במצבי קונפליקט, וראוי שתהיה לו גם תרומה פוליטית משמעותית בעיצובו של המרחב המקומי. פרסומו בשפות המקומיות מתבקש, וייתכן שלמשימה זו נדרשת עריכה מחודשת של כמה מחלקיו, מבלי לפגוע בחוזק טענותיו המרכזיות.

אילן שדמה. יחסי יהודים-ערבים בערים המעורבות לוד ורמלה: אידאולוגיה מול חיי היום-יום. ירושלים: כרמל. 2016. 141 עמודים

ארז צפדיה*

ביקורת ספרים

תופעות חברתיות ופוליטיות נוטות להצמיח מתוכן סמלים, מעין מגדלים רמים שמתיימרים לשקף באופן המיטבי דפוס חברתי, להכיל אותו, לייצג אותו. כאלה הן הערים לוד ורמלה – מגדליה של העיר המעורבת תוצרת ישראל. מדוע דווקא לוד ורמלה נחקקו בתודעה הציבורית כסמליה של תופעת העיר המעורבת? אין לי תשובה טובה. אולי כי הציבור הישראלי אינו יודע לייחס להן סגולה מיוחדת פרט להיותן מעורבות – שלא כתל-אביב (יפוי?) ללא הפסקה, חיפה עיר הנמל, ירושלים המאוחדת לנצח, עכו מעצמת החומס והדגים. שלא כנצרת עילית, כרמיאל ובאר שבע, שעליהן לא רגילים (עדיין) לחשוב כעל ערים שבהן חיים גם אזרחים פלסטינים. שלא כחברון/חליל, שהיא בכלל בספרה אחרת. אבל לוד ורמלה – כל הווייתן ותדמיתן החיצונית הן של ערים מעורבות.

מדוע מעורבות? לכאורה, כי חיות בהן שתי קהילות – יהודים ופלסטינים. אבל זו תשובה שכבר איננה יכולה לספק, מכמה סיבות: ראשית, כל עיר היא מעורבת בהווייתה, כלומר מכילה יותר מקהילה אחת. את זה כבר למדו ראשוני הסוציולוגים האורבניים של ראשית המאה העשרים (מגדה-לוי, 2004). במובן זה, עיר שבה חיים צמחונים וקרניבורים יכלה גם היא להתהדר בכותרת "מעורבת". שנית, כל עיר, למעט הספציפיות בישראל, בהגדרתה אינה מעורבת: המונח "מעורבת" אינו משמש בלימודים עירוניים, פרט לישראל. ואכן, מדובר במונח פרי פיתוח ציוני. ושלישית, תדמיתו הנייטרלית של המושג "מעורבת" מחפה על היסטוריה קולוניאלית סדורה ומאורגנת של יישוב יהודים והדרת פלסטינים מערים שהיו פלסטיניות עד שנת 1948, כפי שחשף במחקריו חיים יעקובי (Yacobi, 2009).

עבודת המחקר של אילן שדמה, שנערכה במסגרת פרויקט "בניית שלום מלמטה" של מרכז תמי שטינמן למחקרי שלום, בוחרת, במתכוון או שלא במתכוון, לאמץ את המושג "מעורבות" בדיון על לוד ורמלה כדי לתאר את המפגש בין מה ששדמה מכנה "גורמים אנכיים" ו"גורמים אופקיים". לשיטתו, גורמים אנכיים הם ביטויי היחסים בין יהודים ופלסטינים בערים, המושפעים ממאבק אידאולוגי ומדיני, ואילו גורמים אופקיים הם ביטויי המפגש היומיומי בין הקהילות בעיר ובעיקר בין פרטים משתי הקהילות. זו אמנם טיפולוגיה גסה, ולא תמיד ברור מדוע מערכת יחסים מסוימת מסווגת כגורם אנכי ולא אופקי או ההפך, אך בבסיסה היא מבקשת להראות שאין לגזור גזרה ישירה משדה המדיניות והיחסים בין יהודים לפלסטינים ברמה הארצית אל שדה היחסים המקומיים. כלומר, תחת מעטה של סכסוך ממושך, אפליה שיטתית, עוינות וחדשנות, בלוד, ובמיוחד ברמלה, מתקיימים מבעים של יחסי שותפות בין יהודים ופלסטינים, שמבטאים לאו דווקא אהבה רבה אלא חיים בין שכנים במרחב משותף.

* המחלקה למנהל ומדיניות ציבורית, מכללת ספיר

כמובן, אין נתק מוחלט בין הגורמים האנכיים לאופקיים. טיב היחסים היומיומיים בערים לוד ורמלה מושפע ממצב היחסים בין יהודים ופלסטינים ברמה הארצית. ויש עוד: מידת הסובלנות של אינדיבידואלים, השקפותיהם הפוליטיות, מידת אמונתם הדתית, החיים בשכנות, מדיניות הרשויות המקומיות, נוכחות גרעינים תורניים – כל אלה בתורם מעצבים את מערכות היחסים האופקיות. ובכל מקרה, החיים במרחב משותף מזמנים הזדמנויות יומיומיות לטיפוח ולפיתוח יחסי שכנות, מבלי להשכיח את העובדה שכל תושב הוא גם סוכן של האידיאולוגיות של קבוצתו.

את המידע העשיר על מערכות היחסים שאב שדמה מתוך ראיונות עומק שניהל עם שלוש קבוצות מרואיינים משתי הערים: תושבים, עובדי הרשויות המקומיות ופעילים בארגוני חברה אזרחית. הראיונות הללו מגובים בסקירת הכלכלות המקומיות ותחומי התכנון העירוני והפיתוח, ומוצגים בהרחבה. לכל קבוצת מרואיינים מוקדש פרק נפרד, והדבר מבליט את השונות בעמדותיהם (רשימת המרואיינים והשאלות מוצגים כנספחים).

בתום הקריאה בספר מתעוררות מחשבות על הזיקה בין הממצאים ששדמה מציג ובין הספרות שדנה בערים "מעורבות", על הפוליטי בשימוש במושג "ערים מעורבות" ועל פעילויות שנקמות בימים אלו בארגוני חברה אזרחית שחותרים להמשגה נורמטיבית של העיר כמרחב משותף. מפתיע כי שדמה בחר בסיכום קצר שאינו מעמת את ממצאי מחקרו עם הסוגיות הללו וגם אינו מייצר המשגה תאורטית של הממצאים, למעט אמירה כללית על הגורמים האופקיים והאנכיים. חבל. בלי אלה החיבור נותר כבול למסגרת של דוח מחקר, מהסוג שחוקרות וחוקרים נוהגים להגיש לרוב כדוח ביניים או כדוח מסכם של מחקר. עם הכרה במגבלה זו, יוכלו הקוראות והקוראים להפיק תועלת רבה מהמידע והנתונים שמספק שדמה בחיבור זה.

מקורות

מנדה-לוי, עורד (עורך) (2007). אורבניזם: הסוציולוגיה של העיר המודרנית. תל אביב: רסלינג.

Yacobi, Haim (2009). *The Jewish-Arab city: Spatio-politics in a mixed community*. London: Routledge.

סראב אבורביעה-קווידר. זהות מעמדית בהתהוות: פרופסיונליות פלסטיניות בנגב. ירושלים: מאגנס. 2017. 183 עמודים

ליליאן אבו-טביך*

ביקורות ספרים

בספרה זהות מעמדית בהתהוות: פרופסיונליות פלסטיניות בנגב חוקרת סראב אבורביעה-קווידר נושאים בחייהן של נשים מוסלמיות בדוויות אזרחיות מדינת ישראל, כקבוצה אתנית מוגזעת וכחלק מהחברה הפלסטינית, המושפעות שתייהן מפרקטיקות הדרה של משטר ציוני שממשיך גם כיום לקדם מדיניות של קולוניאליזם התיישבותי. בספר זה המחברת חושפת שיח חשוב של נשים אקדמאיות פרופסיונליות, שיח שלרוב אינו מיוצג והמשקף את צמיחתו של מעמד ביניים נשי. באמצעות הקטגוריה המעמדית היא מנתחת את המורכבות של חוויותיהן, מאבקהן ואופני התמודדותן של הנשים בשוק התעסוקה היהודי והערבי, המוכנים מתוך הצטלבות של מבני כוח מפלים כגון גזענות, פטריארכליות, מעמד, דת ושבתיות. כפי שהחוקרת מציינת, הממצאים מצביעים על פרדוקס – מעמדן של נשים פרופסיונליות פלסטיניות בנגב במרחב התעסוקתי וסיכויי קידומן אינם משקפים את רמת השכלתן, והם נחותים מאלה של גברים בדווים ושל נשים יהודיות שנתוני ההשכלה וההכשרה שלהם זהים. אף על פי כן, הניתוח מראה שתודעתן המעמדית של נשים אלו ומאבקן היצירתי בחסמי ההגמוניה ובמגבלות המשפחתיות והקהילתיות – באמצעות השתתפותן בזירות חברתיות, גאוגרפיות ותעסוקתיות – מפרקים בהדרגה את מבני הכוח האתנו-קולוניאליים והפטריארכליים, ומבנים מחדש זהויות למען סדר אתני וחברתי חדש.

כמו חוקרות ילידיות אחרות, המחברת רואה את משימת המחקר כפעולה המפרקת את יחסי הכוח בין הילידי למתיישב, משכתבת את ההיסטוריה של הילידים מתוך הפרספקטיבה שלהם ומערערת על הסדר ההגמוני הקולוניאלי, אשר במאמציו לאורך עשרות שנים הבנה סובייקט ילידי מוכפף ומודר מהמרחב הכלכלי הלאומי. אם כך, נקודת המוצא האפיסטמולוגית של הניתוח שלה נשענת על גישות ביקורתיות פוסט-קולוניאליות, ולאור הנושא ומורכבותו היא מאמצת גישה רב-צירית לניתוח חוויותיהן של הנשים בתקופת לימודיהן ובשוק התעסוקה. כלי המחקר שבו השתמשה החוקרת הוא ריאיון נרטיבי מובנה למחצה, והניתוח התמטי של הראיונות נעשה על פי שלבי התאוריה המעוגנת בשדה. אוכלוסיית המחקר כוללת חמישים נשים בדוויות אקדמאיות פרופסיונליות מכפרים מוכרים ולא מוכרים בנגב, שהחלו לעבוד בשכר ביישובים בדויים ויהודיים 5-10 שנים קודם לתחילת המחקר ואשר עוסקות במגוון מקצועות – מורות, יועצות, עובדות סוציאליות, אחיות, רופאות, מדעניות, חוקרות, מרצות, משפטניות, פסיכולוגיות, מנהלות בתי ספר ורוקחות. אתיחס כעת לכמה מהממצאים המשקפים, לדעתי, את התזה ואת המטרה של הספר.

כנקודת פתיחה ראויה לדיון כולו, המחברת מציגה ניתוח של מגבלות ולחצים קהילתיים ואתנו-קולוניאליים המופעלים על נשים בכואן לבחור מקצוע ומצביעה על מחסור בהכוונה

* החוג למדע המדינה והתוכנית ללימודי מגדר, אוניברסיטת טורונטו, קנדה

ובידע בכל הנוגע להסללת תלמידים ותלמידות להשכלה גבוהה ועל בחירות מאולצות ולא מעמיקות מצד תלמידות. בהקשר זה היא מתארת כיצד תלמידות מוכוונות למקצוע ההוראה ומצביעה על הקנסות המוטלים על נשים שבחרו במקצועות שמערערים על ייצוג מגדרי מסורתי, צייתן וקונפורמיסטי, כגון רפואה ועריכת דין. המונח "קנסות" מגלם אפילו מצטלבות שנשים חוות במרחבים המסמנים את אחרותן, ויש לו ביטויים שונים – קנס מגדרי, קנס דתי, קנס גזע־אתני וקנס שבטי. הקנס המגדרי מתבטא בין השאר בתגובות פוגעניות מצד גברים, כגון כעס, זלזול, החפצה והטרדה מינית, וקושי לשפוט את עבודתן של נשים על פי קריטריונים מקצועיים. הקנס הדתי בא לידי ביטוי באי־קבלתן לעבודה של נשים עם כיסוי ראש. בה בעת, גם נשים שבחרות שלא ללבוש כיסוי ראש נתקלות בביקורת ובערות פוגעניות, אף שכיסוי הראש לעיתים מרתיע גברים בכואם לנהל יחסי עבודה עם נשים.

הקנס הגזע־אתני מתבטא באי־שוויון תעסוקתי כתוצאה מגזענות מצד מעבידים ולקוחות, הנשענים על טיעונים מבוססי תרבות או צבע במטרה לסמן את הנשים כנחותות ולדחוק אותן לשולי המרחב הכלכלי. נשים שעובדות במקומות עבודה יהודיים מתוגנות לעיתים כאחרות עוינות או כבלתי נאמנות למערכת, ונמנע מהן קידום, למשל, בשל ביקורת שהן משמיעות על יחס מפלה כלפי לקוחות בדרוים. הן חוות מה שהמחברת מכנה "גזענות אילמת", גזענות המתבטאת במבטים של חוסר הערכה. אף על פי כן, הנשים הפרופסיונליות ממשיכות לשבור את הסטראוטיפ הגזעי ולהוכיח את מקצועיותן. הקנס השבטי הוא אמצעי נוסף לשעתוק נחיתותן של נשים. ניתוח הרובד הזה משקף את מורכבות המצב, שכן אחת הפרקטיקות של משטר קולוניאלי היא להשתמש ב"פוליטיקת הנכבדים". מדיניות זו של כריתת בריתות מחזקת את הקוד השבטי, מונעת מנשים לפעול במקצועיות ופוגעת באוכלוסייה הזקוקה לעזרתן. הממצאים מראים שכאשר נשים פרופסיונליות בוחרות לפעול לפי הקוד המקצועי ולפנות למוסדות הרלוונטיים, אלה בוחרים דווקא לשתף פעולה עם הקוד השבטי ולהפנות את הטיפול בנושא למנגנונים שבטיים. לא זו אף זו, נשים שבחרות לפעול על פי כללי המקצוע חוות גם לחץ מצד השבט באמצעות האב, שנתבע ל"משפט בדווי", פרוצדורה שבה המכובדים מבקשים מהאב ללחוץ על בתו (בעלת המקצוע) לפעול אחרת. בשל כך, יש נשות מקצוע שלעיתים נמנעות מלפעול על פי הדרישות המקצועיות ובוחרות לפנות לגורמים פנים־קהילתיים, מתוך ידיעה שפגיעה בקוד השבטי עלולה לסבך את המצב ולסכן את האוכלוסייה שהן עובדות איתה. אחרות בוחרות לגשר בין שתי המערכות במטרה לשמור על טובת אלו שבמצוקה, ויש גם מי שחוסר האונים שהן חוות בעבודתן והקושי שלהן להתמודד עם ההשלכות על האוכלוסייה הנזקקת לשירותיהן גורמים להן לעזוב את מקום העבודה. נושא מרכזי דיון נפרד בחוק ובמשפט הבדווי, שיתייחס למשמעות ולתרומה של מערכות ידע ילידיות ויבדוק מהו תוקפו של ידע זה ואם אפשר לשלבו במערכות ידע הגמוניות.

המשתתפות במחקר מדברות גם על קשיי התמרון בין החיים הפרטיים לאלה המקצועיים ועל העזרה שהן מקבלות מהמשפחה ומבן הזוג. תמיכה זו מתבטאת גם בכך שהגבר הודף ביקורת שמשמיעה משפחתו על תנאי העבודה של אשתו. זוהי סיטואציה מרגשת, שכן החברה הבדווית, כפי שמציינת אבורביעה־קווידר, רואה ביחסים שוויוניים פגיעה בחלוקת התפקידים המסורתית, ואילו כאן נשמעים גברים שמוכנים לחתור נגד מוסכמות חברתיות. לעומתם, אחרים בוחרים לשמור על תדמית מסורתית מחוץ לבית ועל תדמית שוויונית בבית,

ויש גם מי שממשיכים לאמץ ערכים מסורתיים ולעכב את ההתפתחות המקצועית של האישה, והיא נאלצת לוותר.

היבט נוסף וחשוב של הממצאים הוא האופן שבו נשים פרופסיונליות מאתגרות מערכות סמכות וידע מסורתיות ויחסי כוח מגדריים, אתגר-קולוניאליים ושבטיים באמצעות הידע, הסמכות והמעמד המקצועי שלהן ובאמצעות תרומתן הכלכלית למשפחה. הן פועלות במלוא מרצן לרווחת החברה ומציגות מודל אימהי, זוגי ונשי שנשען על ערכים של שוויון, אוטונומיה ושינוי חברתי. החוקרת מראה שלמרות האפליה והמאבקים, נשים פרופסיונליות רואות במקצוע שליחות וכלי להעצמת נשים בכלל ותלמידות ואימהות בפרט. דרך עבודתן המקצועית הן פועלות להעלות את המודעות לגבי סוגיות מושתקות בחברה ולייצר לנשים מרחב בטוח להשמיע את קולן. למרות זאת, מעמדן כפרופסיונליות המשתייכות למגדר הנשי, לסדר שבטי ולאתניות מופלית אינו זוכה להכרה הראויה לו, מכיוון שהכרה כזאת, כך מסכמת החוקרת, עלולה לערער את מאזן כוחות השליטה. לכן, כדי לשמר את המצב, נשים חוות ניסיונות חוזרים ונשנים למשטר אותן בעזרת מסמנים גזעיים, תרבותיים, מגדריים ושבטיים במטרה לתייג אותן כנחותות.

הספר מיועד לכל מי שחשובה לו החברה בישראל. הוא חושף ידע חשוב על אחת מהקבוצות בחברה ומעשיר את הבנתנו בדבר מורכבות חוויותיהן של נשים פרופסיונליות בדויות בנגב. הציטוטים המופיעים בספר מפייהן של הנשים מוכיחים שוב ושוב כי הן מודעות למצב שהן נתונות בו ומביעים את חוכמתן ואת כוחן. למרות מאבקהן האישיים, הן פועלות ברגישות ובנחישות לטובת החברה שהן שייכות אליה. הספר מיועד למגוון קהלים, אך ההשראה שהוא מעורר מייעדת אותו בראש ובראשונה לדור הצעיר של נשים בדויות בנגב. שיתוף ידע זה עם כלל הקהילה הבדווית עשוי לעורר שיח שהוא חיוני לכל הצדדים המעורבים. קהל יעד חשוב נוסף הוא עובדי ועובדות מדינה, למשל בשירותי ביטחון הפנים, החינוך והרווחה, שהקריאה בספר וההתוודעות למצב העניינים שהוא מציג עשויה לשפר את איכות השירות שהם נותנים. נוסף על קהלים אלו, כמובן, מיועד הספר לכל מי שמתעניין בדינמיקת פעולתה של מדינה כלפי מיעוט שחי בתוכה, ובהשלכותיה על חייהן של נשים.

אמל ג'מאל. החברה האזרחית הערבית בישראל: אליטות חדשות, הון חברתי ותודעה אופוזיציונית. תל אביב: הקיבוץ המאוחד. 2017. 311 עמודים

גל לוי, * מחמד מסאלחה **

ספרו של אמל ג'מאל הוא תוספת חשובה לדיון בחברה הערבית-פלסטינית בישראל ולדיון בחברה האזרחית בכלל. זהו ספר חלוצי המציע מסגרת תאורטית רחבה, המבוססת על מחקר אמפירי מקיף, להבנת התפתחותה העכשווית של החברה האזרחית הערבית בישראל.¹ ספר זה נוסף אל הספרים (שאינם רבים עדיין) המציבים את החברה הערבית במרכז הדיון כישות סוציולוגית-פוליטית העומדת בפני עצמה, ולא כנספחת לחברה היהודית בישראל. ג'מאל מציע דיון תאורטי ומושגי רחב בהתפתחות המושג "חברה אזרחית", הן בספרות המערבית המודרנית הן בהגות הערבית-אסלאמית, בעיקר זו המודרנית. כמו כן, הוא מבקש להאיר את הייחודיות של חברה אזרחית בקרב חברת מיעוט בקונפליקט. בתנאים כאלה יש משמעות רבה לפעולתה של החברה האזרחית ולחלקה בהעצמה של חברת המיעוט, אבל בה בעת אפשר לזהות במצב זה מתח מובנה בין הרצון להתעמת עם המדינה בשם חברת המיעוט ובין הרצון להימנע ממתן לגיטימציה לסדר הקיים. החלק האמפירי של הספר מעיד על קיומו של מתח כזה. ייחודו של הספר ניכר גם במגוון הגישות המתודולוגיות המשמשות לבחינת התופעה על שלל היבטיה, ובתמונת המצב האמפירית הרחבה של החברה האזרחית הערבית בימינו.

הספר מחולק לשלושה חלקים המתפרשים על פני 12 פרקים. החלק הראשון (פרקים 1-5) הוא מבוא תאורטי לדיון מושגי ב"חברה אזרחית" בהקשר המודרני המערבי ובהקשר של המדינה האוטוריטרית במרחב הערבי. פרקים אלו סוקרים את התפתחות המושג כביטוי של מגמות מודרניזציה, דמוקרטיזציה, פרוגרסיביות, העצמת אזרחים, צבירת הון חברתי ועוד. המחבר מבקש למקם את הדיון התאורטי והמושגי לא רק במסגרת המחשבה המודרנית הדמוקרטית, אלא גם ביחס לדיון הפילוסופי הפוליטי העוסק במושג בקרב הוגים ערבים – דיון שהוא גם סוציולוגי פוליטי. ג'מאל סוקר את המחלוקת בין הוגים אלו באשר להגדרתה של החברה האזרחית בחברה הערבית: לסוגיה זו יש חשיבות היסטורית הן בהקשר של הקולוניאליזם האירופי של המרחב הערבי, הן בהקשר מאוחר יותר, כאשר צמיחתה של המדינה הדספוטית הערבית למעשה הלאימה את החברה האזרחית הערבית והפכה אותה לכלי שליטה. כמו כן, ג'מאל מזהה מגמות דומות של שליטה ביחסה של המדינה בישראל אל הניסיונות לפתח חברה אזרחית ערבית אוטונומית. ההתבוננות שלו בחברה האזרחית הערבית מעוגנת גם במאפייניה המסורתיים של החברה הערבית, ובפרט בתרבות הפוליטית הערבית,

* המחלקה לסוציולוגיה, למדע המדינה ולתקשורת, האוניברסיטה הפתוחה

** האוניברסיטה הפתוחה, מרכז המחקר והפיתוח אזורי המשולש בכפר קרע, ומכללת סכנין להכשרת עובדי הוראה

¹ הספר והביקורת נכתבו לפני חקיקת חוק הלאום, שיכולות להיות לו השפעות מרחיקות לכת על החברה "האזרחית" הערבית בישראל.

הבאים לידי ביטוי בשלוש גישות אנליטיות ומעשיות ליחס שבין ערכים דתיים לערכים אזרחיים: הגישה המודרניסטית-דמוקרטית, שהיא בעלת נטיות חילוניות וליברליות ורואה את החברה האזרחית כמנותקת מהדת; הגישה הדתית, הרדיקלית והדוגמטית, הרואה את החברה האזרחית כמבוססת על ערכי האסלאם ודוחה את רעיון המודרנה מיסודו; וגישה שלישית, המציעה דרך ביניים וטוענת שמקור החברה האזרחית המודרנית הוא באסלאם ואין לראות בדת אויב הדמוקרטיה. לטענתו, שלוש הגישות הללו מתקיימות גם בחברה הערבית בישראל.

בהמשך חלקו הראשון של הספר ג'מאל דן בהתפתחות החברה האזרחית בישראל, ובעיקר במרכזיותה של המדינה היהודית בתהליך זה. הוא מצביע על כוחה של החברה האזרחית להוות גורם חיובי ודמוקרטי, אך גם עומד על מגבלותיה כאשר היא מתפתחת לכיוון של מה שהוא מכנה "חברה אזרחית רעה" – התפתחות המגובה בפועלה של המדינה, ובמיוחד של הממשלות בתקופה הנוכחית, הפועלות לצמצום מרחב הפעולה של החברה האזרחית בכלל ושל זו הערבית בפרט.

מנקודת מבטו של המחבר – שהוא, יש לזכור, גם חוקר וגם ראש ארגון בחברה האזרחית הערבית (אעלאם, המרכז הערבי לחרות המדיה, פיתוח ומחקר) – שאלת קיומה של חברה אזרחית חזקה ודמוקרטית אינה שאלה תאורטית, והוא מבקש לסקור את החברה האזרחית הערבית גם כדי להצביע על הלקוי והדורש תיקון. בחלקו השני של הספר (פרקים 6-10), החלק האמפירי, ג'מאל מציג את ממצאי מחקרו, המבוסס כאמור על מגוון כלים מתודולוגיים. בפרקים אלו הוא סוקר בהרחבה נקודות מבט של פעילים ושל אזרחים ועורך דיון מקיף בסוגיות האקוטיות של אופן פעולתה, נראותה, הצלחותיה ואתגריה של החברה האזרחית הערבית.

מעבר לדיון המתבקש בקשיים של ארגוני החברה האזרחית הפועלים במסגרת חברת מיעוט הנמצאת בקונפליקט מול המדינה היהודית, ג'מאל עוסק גם בסוגיית הקשר בין החברה האזרחית לכלל החברה הערבית. התמונה העולה מורכבת ומעוררת שאלות מהותיות בדבר תפקידיה ותפקודה של החברה האזרחית הערבית. למשל, בדיון בין פעילים יש ויכוח בין הטוענים כי לארגוני החברה האזרחית יש אחיזה בכלל החברה הערבית ובין מי שחושבים שהחברה הערבית אינה מקבלת את הארגונים וחשה ניכור מצידם. כדי לברר זאת, ג'מאל לא הסתפק בראיונות עם פעילים ועם ראשי הארגונים (בראיונות יחידים ובקבוצות מיקוד) אלא ערך סקר בחברה הערבית. המסקנה המטרידה, מבחינתו, היא "שביעות הרצון המועטת בקרב הציבור הערבי מארגוני החברה האזרחית. יש בו התמרמרות על אי אפקטיביות של ארגונים אלה, ובמקביל אכזבה מאי יעילותם של מוסדות המדינה כולל מוסדות השלטון המקומי" (עמ' 184). במילים אחרות, עולה כי למרות ההבטחה הטמונה בהם, או הציפייה הכרוכה בהם, ארגוני החברה האזרחית אינם מוכרים מספיק בציבור, וגם כאשר האזרחים מודעים לפועלם הרבר אינו מפצה על האכזבה שהם חשים.

הדיון והניתוח האמפירי היו יוצאים נשכרים לו היו הקוראים מקבלים תמונה רחבה קצת יותר של הארגונים המרכיבים את החברה האזרחית הערבית. על פי רוב, הספר משתמש במונח "החברה האזרחית" כאילו זו ישות אחת, וקוראים שאינם בקיאים יתקשו להבין מי מאלה הם ארגונים הפועלים בשדה הפוליטי ומי הם מהווים חלק מהמגזר השלישי וממלאים תפקידים שבעבר הוטלו על המדינה. כמו כן, ממצאי הסקר מלמדים על שיעורי ההשתתפות

של אזרחים בארגוני החברה האזרחית ועל מידת ההיכרות שלהם איתם, והמחבר שב וטוען כי מדובר בנתונים המצביעים על השתתפות והיכרות נמוכים. אולם בהיעדר השוואה למקרים אחרים – למשל לחברה היהודית או לחברות מיעוט אחרות בעולם – קשה לדעת אם אכן מדובר במעטים.

נראה כי ג'מאל מאמין בחשיבותה ובכוחה של החברה האזרחית לחזק את החברה הערבית מבפנים ולהגדיל את כוחה ביחס למדינה. החברה האזרחית היא, להשקפתו, הדרך לחיזוק ההון החברתי של החברה הערבית ולדמוקרטיזציה של המדינה. עם זאת, הוא אינו עיוור לכך שבחברה האזרחית היהודית קיימים גורמים הפועלים נגד מגמות אלו, בעיקר מתוך כוונה להצר את צעדיה של החברה הערבית. הוא גם מציין שארגוני החברה האזרחית הערבית הזוכים לביסוס ולהצלחה יחסית הם הארגונים הדתיים האסלאמיים, שהם שמרניים באופיים ונוטים פחות לשתף פעולה עם ארגוני החברה האזרחית החילוניים, אף שלשיטתו של ג'מאל שיתוף פעולה כזה הכרחי לפיתוח החברה האזרחית הערבית.

החלק האחרון הסוגר את הספר (פרקים 11-12) דן בממצאי המחקר בהקשר הרחב של מיסוד החברה האזרחית הערבית לאור המגמות האנטי-דמוקרטיות מצד המדינה האתנו-לאומית והחברה היהודית. בהקשר זה ג'מאל מצביע על חשיבות החברה האזרחית, אך גם על כישלונה (הזמני?) בחיזוק האזרחות השוויונית והדמוקרטית בישראל. כישלון זה, לדעתו, ניכר במעורבות המעטה של אזרחים ואזרחיות ערבים, שנובעת גם מהאופי האליטיסטי של ארגוני החברה האזרחית. עם זאת, לטענתו, ארגונים אלו הצליחו להגדיל את מאגרי ההון החברתי בחברה הערבית ולפתח תחומי פעולה מסוימים, גם אם לא חוללו שינוי פוליטי רחב. מטבע הדברים לא יכולנו להקיף בסקירה זו את מכלול הסוגיות והנושאים המעניינים שהספר דן בהם, אלא רק להביא על קצה המזלג את הסוגיות העיקריות והחשובות שהוא מעלה. מכיוון שזהו ספר ראשון מסוגו בתחום, יש לו חשיבות רבה שכן הוא יהווה מעתה והלאה את הבסיס לדיון בתופעת החברה האזרחית הערבית בישראל. הספר פותח צוהר למחקרי המשך שראוי שיפסעו בעקבותיו ויציגו שאלות חדשות.

אחד הנושאים החשובים הנדונים בספר הוא התיחום ההיסטורי של התופעה. המחקר, המתמקד בחברה האזרחית העכשווית ובפרט בתופעת ה-NGO-איוציה המאפיינת את הזמן הניאו-ליברלי, מדגיש מאוד את מושג ההון החברתי. השימוש במושג זה, השבוי במלתעות הזמן הניאו-ליברלי, מסתכן בקבלתו של הסדר הזה שתכליתו לכפות על האזרחים לקבל את הסרת האחרייות לרווחתם מהמדינה על מנת לקיים סדר כלכלי קפיטליסטי המכרסם תמידית בסיכויי החיים של החלקים המוחלשים בחברה. בהקשר זה יש לזכור שארגוני החברה האזרחית, במיוחד אלו הכלולים תחת הכותרת "מגזר שלישי", נועדו למלא את מקומה של מדינת הרווחה, ובכך הם חותרים תחת התאפשרותו של סדר דמוקרטי.

לתיחום המחקר לזמן הניאו-ליברלי יש משמעות נוספת: נוצרת התחושה שלחברה האזרחית הערבית אין שורשים בחברה הפלסטינית שקדמה לה ל-1948, או שלא חלו בה שינויים בעקבות הכיבוש של השטחים הפלסטיניים ב-1967. יתרה מזו, נושא חשוב שקשור בטבורו לסוגיית החברה האזרחית בחשיבה המודרניסטית היא שאלת העיר והעירוניות. ג'מאל אמנם מתייחס לכותבים הערבים שביקשו לקשר בין החברה האזרחית לעיר, אך הדיון בחברה אזרחית ערבית מחייב גם דיון בניסיונות הנמשכים של המדינה לבלום את תהליכי העיור בחברה הערבית, שכתוצאה מכך היא עודנה כפרית ברובה ובתחומים רבים גם מסורתית ואף

שמרנית. מול הדיון התאורטי המקיף והחשוב שג'מאל עורך במקומה ובהגדרתה של החברה האזרחית בהגות הערבית, חשוב היה להעמיק גם את הפרספקטיבה ההיסטורית. הנושא הזה מחייב דיון נרחב ומעמיק, ומחקר עתידי יצטרך להרחיב בסוגיה זו. ולבסוף, ספר טוב אינו מציע רק תשובות אלא גם מעלה סוגיות חדשות למחשבה. לסיכום נתייחס לשתי שאלות – האחת נוגעת לסוגיית החברה האזרחית בכלל והשנייה עניינה התאוריה הפוליטית הביקורתית בישראל.

ספרו של ג'מאל משקף את מה שאפשר לכנות "פרדוקס החברה האזרחית". מצד אחד, החברה האזרחית מתקיימת לצד החברה הפוליטית ומחוץ לה; מצד שני מוטלת עליה המשימה לשנות את הפוליטיקה. ג'מאל אינו עיוור לפרדוקס זה, אולם יש לזכור כי "טיעון החברה האזרחית", כפי שניסח אותו מייקל וולצר, הוא בסופו של דבר טיעון שמרני יותר מאשר רדיקלי: כדי לפעול בחברה האזרחית אנו נדרשים לקבל את כללי המשחק ולהתנהל באופן קונפורמיסטי לתיקון הסדר הקיים מבלי לשאוף לשנותו מהיסוד. לשיטתו של ג'מאל, החברה האזרחית נדרשת לשנות הן את החברה הערבית הן את המדינה היהודית. בכך הוא מציב לחברה האזרחית הערבית רף גבוה שספק אם תוכל לעבור אותו.

השאלה השנייה רחבה יותר, וגם אם אין זה המקום המתאים לדון בה לעומקה חשוב להעלותה בהקשר של הדיון בחברה האזרחית: האם נכון לראות את התאוריה הדמוקרטית הליברלית כאמת מידה לניתוח המשטר והחברה בישראל? זה כשני עשורים התאוריה הפוליטית הביקורתית בישראל עוסקת בהגדרתה של המדינה כיהודית ודמוקרטית, או בניסוח של ג'מאל כ"מדינה אתנו-לאומית". על פי רוב, ככל שהתאוריה ביקורתית יותר כך היא תעדיף את הפן הדמוקרטי על פני הפן היהודי. מרבית הכותבים, אם לא כולם, בוחנים את מידתה של הדמוקרטיה הליברלית בישראל. הדיון בספר זה אינו יוצא דופן מבחינה זו. כאמור, המחבר אינו מסתיר את אהדתו לרעיון החברה האזרחית ולמודל הליברלי המקובל גם על כותבים כמו אורי רם, יואב פלד ואחרים. אולם השאלה שאינה עולה בדיון הביקורת, והגיע הזמן להעלותה, היא מה משמעותו של המרדף אחר הדמוקרטיה הליברלית בהקשר המקומי, ובמיוחד מה משמעותו של דיון המנסה לשרטט את גבולותיה של החברה הערבית במונחים שמשמעם שימור הסדר ולא שינויו מן היסוד.

Orly Benjamin. **Gendering Israel's Outsourcing: The Erasure of Employees' Caring Skills**. Cham, Switzerland: Palgrave Macmillan. 2016. 207 pages

עמליה סער*

ספרה של אורלי בנימין הוא ספר על נשים במקצועות השירותים והטיפול, או כפי שהיא מכנה אותן – עובדות משו"ט. אלה הן המורות, הגננות, המטפלות, מטפלות הבית של הביטוח הלאומי, האחיות המעשיות, המנקות, העובדות הסוציאליות, המזכירות, ומי שמועסקות כעובדות זמניות אף שהן עושות ממש (או כמעט ממש) את אותה עבודה שעושות נשים אחרות שלפעמים עובדות איתן שכס אל שכס באותו מקום כעובדות קבועות. העובדות האלה אינן בהכרח הכי מוחלשות במשק. לרבות מהן יש השכלה אקדמית או מקצועית. אלא שבמקרה שלהן נכזבת ההבטחה הגלומה בחוזה המודרני של שוק העבודה, שיאפשר להן כביכול מימוש עצמי ואזרחות חברתית. מבלי שסיפרו להן (לנו), החוזה השתנה. לחזור אחורה אל עבר מדומיין שבו הן אינן צריכות לפרנס – אין הן יכולות. המרחב הביתי שבו נשים יכולות לקיים חיים מלאי משמעות ולטפל במשפחתן בלי לדאוג לפרנסה, גם אם היה קיים פעם, כבר מזמן אינו נמצא בטווח הזיכרון ההיסטורי שלהן. אמנם על פני השטח הדברים נראים כפי שהיו אמורים להיראות: משפחות קטנות, דירות קטנות, דיאדות הטרוסקסואליות (שעולות בבהירות יתר כשהן נעדרות, כמו במקרה של "אימהות חד-הוריות"), וכמובן חפצים רבים, שצריך לקנות ולהחליף כל העת, בקומפולסיביות אינסופית. אלא שבתוך התמונה הפסאודו-נורמטיבית הזאת חסרים מנגנונים שיעניקו תמיכה ויציבות. המימוש העצמי עבר משוק העבודה לקניון, ושם הוא מתבצע באופן ריטואלי דרך חפצי הצריכה, אבל משך הזמן שהוא מחזיק מעמד הולך ומתקצר. התמיכה המשפחתית מצטמצמת ככל שהגישואין הולכים ונחלשים וככל שכוח ההשתכרות של הגברים מהמעמד הבינוני-נמוך נחלש, ונשים מגלות שהן חייבות לתפקד כמפרנסות ראשיות או יחידות, דרישה שאורלי בנימין מספרת לנו שהן אמביוולנטיות מאוד לגביה. ובצדק.

שתי קבוצות נוספות של עובדות המתוארות בספר, מלבד העובדות הארעיות שהן הגיבורות המרכזיות שלו, הן "המפקחות על הסטנדרטים המקצועיים" ו"המנהלניות מטעם הארגון". אלה ואלה הן בדרך כלל עובדות מתוקננות, אקדמאיות, שממלאות תפקידים בכירים בממסד המדינתי והעירוני. הן כותבות את התדריכים, מארגנות השתלמויות, מפקחות על ביצוע העבודה במשפחתונים, בצהרונים, בכוח העזר במרפאות ובבתי החולים, מגייסות כספים ועושות יחסי ציבור לפרויקטים שהן מנהלות. וגם הן, כך מתברר, מושפעות ישירות מהתהליך המוסדי של הפיחות בערכן של עבודות המשו"ט, ואף משתתפות בו ישירות. לכאורה, המפקחות והמנהלניות הן נשות מקצוע שהכשרתן והשאיפות האישיות שלהן מכוונות אותן למדוד את העבודה לפי תכנים ואיכות, אבל בפועל הן מבלות יותר ויותר מזמןן במאבקים בירוקרטיים עם אנשי אדמיניסטרציה שרוצים לקצץ, ליעל, לצמצם עלויות.

* החוג לאנתרופולוגיה, אוניברסיטת חיפה

ובקרוב המאסף הזה שהן מנהלות, הן עצמן עוברות חוויה של פחות בערך הידע שלהן, בשיפוט שלהן, בערך של עבודתן. התיאורים הללו של אורלי בנימין הזכירו לי דברים שאמרה לי לפני כמה שנים ידידה, בעלת תואר שני בעבודה סוציאלית ומנהלת פרויקט בתחום קליטת העלייה, שתפקידה שילב ניהול בכיר ו"פיקוח על הסטנדרטים המקצועיים". היא דיברה במיאוס על כך שבמהלך הלימודים איש לא הכין אותה לכך שחלק גדול מזמנה יוקדש לגיוס כספים וליחסי ציבור.

בצד התיעוד החשוב והראשוני של החוויות והקולות של נשים, שרגע היו חלק מן המעמד הבינוני המתרחב ובמשנהו כבר נסגר חלון ההזדמנויות והן נדחקו לתעסוקות ארעיות, הספר מציע מה שאורלי בנימין מכנה "אתנוגרפיה מוסרית" של סביבות העבודה המשתנות בישראל. השימוש שהיא עושה במונח "אתנוגרפיה" חידש לי כאנתרופולוגית. באנתרופולוגיה, המונח הזה מתאר שילוב של תצפית משתתפת וראיונות שמטרתו להקיף רמות שונות של ידע תרבותי כדי להתגבר על ההטיה שלנו להתמקד בשיח המילולי. כאן, לעומת זאת, מושג האפקט האתנוגרפי באמצעות ניתוח נרטיבי של ראיונות המתמקד בשפה הרגשית של הנשים. מטרת המהלך המתודולוגי הזה היא לאתר את תהליכי הטרנספורמציה המבנית, השיחנית והאידיאולוגית שבבסיס פיצולו של כוח העבודה הטיפולי. אחד הממצאים המעניינים של הניתוח הוא, כאמור, שהנשים חוות מידה גבוהה של אמביוולנטיות ותנועת מטוטלת בין קטבים של השפלה וגאווה. ההשפלה, כפי שאפשר לנחש, נובעת מהשקיפות, מההתעלמות, מההדרה ומפחות הערך שהן חוות בעבודתן. אולם למרות עוצמתם מתברר שהרגשות השליליים אינם המוטיב המרכזי בנרטיבים של הנשים, והן מוצאות להן דרכים לסיפוק ולהזנה של תחושת הערך העצמי. דוגמה לאמביוולנטיות הזאת אפשר למצוא בדבריה של עובדת במחלקת השירותים החברתיים של אחת העיריות, המועסקת כעובדת ארעית. כאשר היא נפגשת עם תושב נזקק המצוי במצב משכרי – בלי מקום לגור בו, בלי עבודה – היא אומרת לו, "בלי למצמץ" לדבריה, "לנו כאן בעירייה אכפת ממך... אנחנו מאמינים שההון האנושי של התושבים מאוד חשוב לעיר הזאת. שההצלחה שלך היא ההצלחה של העיר"; ואז אומרת למראיינת, "ומה אתי? אני סתם עובדת סוג ב' כאן" (עמ' 40). כמו אותה עובדת שטח, גם המפקחות והמנהלניות מפעילות עבודה רגשית שנעה בין גאווה ובין השפלה ותסכול, ואינן מוותרות בקלות על מה שהן יודעות שהוא נכון לגבי איכות ותכנים.

על הדואליות העמוקה הזאת אורלי בנימין מתעכבת וממנה היא מפיקה את האתנוגרפיה המוסרית: המרואיינות אינן נאיביות. הן מודעות למציאות התעסוקתית שלהן, ולמרות הסביבה המוסרית השוחקת הן מתעקשות לטפח גאווה באיכות הטיפול והשירות שהן נותנות ותחושה עמוקה של מחויבות מקצועית ומוסרית. מטפלות בית של זקנים, ששכרן הוא שכר מינימום, לא רק באות ועושות את המינימום; הן מדברות עם הזקנים, מכילות את מצוקותיהם. "כמו פסיכולוגית", אחת מהן מעידה (עמ' 53). ופעם אחר פעם הן הולכות להלוויות ובוכות על אנשים שזכו להכיר מקרוב, לחבב אותם, להתקרב אליהם וללוותם. האמביוולנטיות שעלתה ברגשות הנשים מהדהדת את המעבר בין מערכים של ציפיות חברתיות אידיאולוגיות ותרבותיות ובין משטרי רווחה, או כפי שכותבת אילנה גרשון (Gershon, 2017) על חיפוש עבודה בארצות הברית – בין תפיסת העצמי כנכס ובין תפיסת

העצמי כעסק שנכנס פעם אחר פעם להתקשרות חוזית אוטונומית (כביכול) עם מעסיקים מתחלפים.

אלא שביכולת הזאת להזכיר לעצמן שלעבודה שלהן אכן יש ערך, ושהידע שלהן הוא מקצועי ולא סתם אינטואיטיבי, טמון אחד הפרדוקסים המרכזיים של תופעת ההפרטה של עבודת הטיפול והשירות. משום שרוב הזמן הידע הזה נותר בבחינת דיבור פרטי של הנשים בין לבין עצמן, ובהיעדר טרמינולוגיה פוליטית זמינה, הנשים משתמשות מבלי דעת בטרמינולוגיה הניאורליברלית של ערך עצמי אינהרנטי, שהמקור המרכזי ואולי הבלעדי שלו הוא "העצמי הנשי הדואג והמטפל". וכך, באבחה היסטורית אפשר לומר, המהלך האנטי-מהותני החשוב הזה – ההישגים רבי הערך של הנשים בעת המודרנית, שאפשרו להתחיל לנתק את העבודה הנשית מן הטבע הנשי וסללו לנו את הדרך למקצועות שפעם היו גבריים ולהשתתפות משמעותית במרחבים הציבוריים הכלכליים והפוליטיים – המהלך הזה מתהפך. כי אם טיפול טוב הוא בסך הכול עניין של אינטואיציה נשית טבעית, ואם המימוש העצמי הוא ביכולת להסתפק בנתינה אלטרואיסטית, למה לשלם עבור העבודה הזאת?

כדי לצאת מן המלכוד הזה, טוענת אורלי בנימין, דרוש מאבק פוליטי; דרושה תנועה טרנס-לאומית של טיפול. התנועה תתבע שעובדות טיפול יקבלו לא רק שכר ראוי ומכבד, פנסיה ויציבות מינימלית, אלא גם פיתוח מקצועי והטמעה של הכשרות מקצועיות לתקציבים של ממסדי הטיפול והשירותים המקצועיים. התנועה תיזום איגוד עובדות רחב שיחבר בין המאבקים וההישגים של מקומות עבודה ספציפיים, דבר שטרם קרה בישראל, למרות הישגים לא מבוטלים של איגודי העובדים החדשים שצמחו כאן בעשור וחצי האחרונים. ברמה אחרת, התנועה תייצר שינוי גם בתסריטי המגדר. היא תציע שפה שתשמש נשים שאומרות לעצמן שהן טובות בלתי, להקשיב ולהכיל ותאפשר להן להפסיק להעלות על נס את "העצמי הנשית הצייתנית" ולהתחיל לגייס את האנרגיה הרגשית שלהן, על מלוא המנעד שלה – מגאווה ועד השפלה – כדי לתבוע הכרה בידע הטיפולי כידע מקצועי.

לסיכום, הספר החדש של אורלי בנימין הוא תוספת חשובה למדף הספרים הפמיניסטי שלנו. הוא מביא קולות של נשים שהן שקופות אף על פי שאלמלא עבודתן המערכת הייתה מתמוטטת, ובד בבד מציג ניתוח מורכב שמתעלה מעל לרמת התוכן הגלוי. ברוח התאוריה הפמיניסטית העכשווית, הניתוח מכוון את הזרקור למרכזיות המגדר בטרנספורמציות המבניות של שוק התעסוקה, שלא רק פוגעות בנשים קונקרטיות אלא גם מבטלות הישגים פמיניסטיים חשובים של הדורות האחרונים. והוא גם מציע פלטפורמה לפעולה. כך ממשיכה בנימין לשלב תאוריה ביקורתית עם אקטיביזם פמיניסטי, שילוב שהפך זה מכבר לסממן מובהק של הסוציולוגיה שלה.

מקורות

Gershon, Ilana (2017). *Down and out in the new economy: How people find (or don't find) work today*. Chicago: Chicago University Press.

Rachel Werchzger. **Jews in the Age of Authenticity: Jewish Spiritual Renewal in Israel**. New York: Peter Lang. 2017. 179 pages

אדם קלין אורון*

ביקורת ספרים

ספרה של האנתרופולוגית רחל ורצברגר *Jews in the Age of Authenticity* עוסק בשתי קהילות של מחפשי דרך רוחנית בעלות דגש יהודי שהוקמו בשנת 2000 לערך וגוועו, האחת אחרי השנייה, בשנים 2005-2006. הקהילה הראשונה, קהילת "המקום", פעלה במצוקי דרגות תחת הנהגתו של הרב אוהר אורחי; השנייה, קהילת "בית חדש", פעלה ביפו בניצוחו של הרב מרדכי גפני. חברי שתי הקהילות היו אנשי העידן החדש, הניו אייג' (או "רוחנים", בשפה הפופולרית). בסקירה זו אציג בקצרה את הספר, את הסוגיות שהוא נוגע בהן, את הגישה התאורטית שבו ואת ממצאיו, ואף אנסה לעמוד על החשיבות שבאנתרופולוגיה של תרבויות ניאוליברליות של עיסוק במושג החופש.

כאמור, הספר עוסק בשתי קהילות של אנשי עידן חדש המחפשים קשר ליהדות. זו חריגות כפולה: כתופעה דתית, העניין המשמעותי ביותר בעידן החדש הוא הדגש העצום שלו על הפרט, קידוש העצמי, וחיפוש ומימוש פוטנציאל האינסופי שחסידי העידן החדש מאמינים שטמון בכל אדם. מתוך כך, פעילויות העידן החדש כוללות מפגשים, סדנאות, פסטיבלים וריטריטים ומדגישות מאוד את העבודה האישית, אבל קהילות כאלה כמעט שאינן קיימות בימינו. שנית, העידן החדש הוא תופעה גלובלית באופייה, הלובשת מאפיינים דומים בכל מקום שהיא מתפשטת בו (גם אם היא מבויתת ועוברת התאמה מסוימת), דבר הכרוך בכך שקהל היעד שלה הוא בני המעמד הבינוני-גבוה, הרואים עצמם ממילא כאנשי העולם הגדול. אך כאן מדובר לא רק בקהילות, אלא בקהילות בעלות דגש מקומי-יהודי מובהק, שרב עומד בראשן.

בדיוק על כך עומדים ראשי הקהילה וחבריה: על הרצון לשלב בין האינדיבידואליזם החריף ותאב החופש של העידן החדש ובין היהדות; ובעיקר בין טקסטים יהודיים, טקסים יהודיים ותחושת האחוה הקהילתית של היהדות. וכך מציע אורחי סדר פסח שבמהלכו כל משתתף נקרא לאתר בנשמתו שלו את האלילים, הדברים הזרים לו שהיה רוצה להיפטר מהם; כך בטקס התרת נדרים במהלך יום כיפור מתירים חברי הקהילה זה לזה את הנדרים של ההרגלים הרעים שהשתרשו בנשמתם. הפרט משתמש בכוחה של הקהילה כדי לספר לעצמו מחדש מי הוא ומה הוא, והוא עושה זאת מתוך המקורות היהודיים – אבל בפרשנות רדיקלית שלהם ובאמצעות אלמנטים טקסיים השאולים מכל הבא ליד, ובעיקר מן המזרח: תפילות צ'נטנינג (chanting), קבלות שבת לצלילי סיטאר ועם ריקודים מעורבים, מדיטציה, ושימוש מודגש בגוף, ברגש ובאלמנטים חווייתיים.

חברי הקהילות גורסים שהשילוב הזה עובד: שמצד אחד הם יכולים להמשיך ולחפש את דרכם שלהם, להרגיש מחוברים יותר למהות הפנימית האמיתית שלהם; ומן הצד השני הם עושים זאת בתוך המסורת שלהם, במדינה שלהם, בביתם שלהם. אחת מחברות קהילת

* מכון ון ליר בירושלים

המקום, מירב, אומרת למחברת שכאשר היא למדה אנתרופוסופיה היא נדהמה מהחוכמה ומרוחב האופקים והתובנות, זה הרשים אותה מאוד; אבל כשהיא לומדת יהדות, חסידות וקבלה היא מרגישה בכית, היא מרגישה שהנשמה שלה נחה. אם להשתמש בניתוח של הספר עצמו, יש כאן שימוש בשני אספקטים של אותנטיות: אותנטיות כגרעין עצמי אינדיבידואלי ואידיאליסטי, ייחודי לפרט; ואותנטיות כערוץ עשיר וכמעט מהותני של זהות קולקטיבית המקושרת למסורת בת אלפי שנים. זה אותנטי כי זה "הכי אני", וזה אותנטי כי זה "הכי יהודי" – וכל זאת מתוך נכונות עזה, הן מצד הפרטים והן מצד הקהילה, לחדש וליצור.

הספר מציע גם סקירה מקיפה של המקורות הרעיוניים של העידן החדש היהודי: מהשיח התרפויטי של בובר וא"ד גורדון, דרך ר' נחמן מברסלב ור' מרדכי יוסף ליינר מאיזביצה ו"מי השילוח" שלו, עבור בשומר הצעיר, שיח לוחמים והמדרשה באורנים, ועד לניאורומנטיקה ולתנועת הפוטנציאל האנושי. גם הממד החברתי אינו נפקד, והספר דן למשל במיצוב הסוציו-דמוגרפי ובהביטוס של אנשי העידן החדש, בשיעור הגדול של נשים בקהילה ובקשר שלו למנהג הווידוי הפומבי החביב על הקהילות, ובמעבר מהאמונה בישועה קולקטיבית לחיפוש ישועות אישיות בישראל שלאחר מלחמת יום כיפור. את כל זה הספר משיג אגב איזון מרשים בין פירוט והדגמה ובין צמצום ספרותי; בין שיח אקדמי תאורטי לנגישות ובהירות; ובין הימנעות מפאתוס ובין הצגת הדילמות של הנחקרים בפירוט הראוי. בפחות ממאתיים עמודים קריאים, זורמים ומרתקים המחברת מצליחה להציג כמה וכמה סיפורים, להכיר לנו באופן אינטימי כמה וכמה דמויות (ובהן היא עצמה), ולהציע הסברים וניתוחים משכנעים לתופעות שהיא מתארת מבלי להתעלם מהסברים אלטרנטיביים ומבלי לפשט את התמונה או לסבך אותה יתר על המידה.

מושג מרכזי, גם אם מרומז, בספר הוא מושג החופש. הסוציולוגים הראשונים עסקו רבות בקשר שבין הפרט למבנה החברתי ובחופש שיש או אין לו לקבל את החלטותיו בעצמו; אולם האנתרופולוגים המוקדמים מיעטו לעסוק במושג. מלינובסקי סיים את הקריירה שלו (ואת חייו) בעת שכתב את הספר *Freedom and Civilization*, שלא השאיר כל חותם בדיסציפלינה; בואז התייחס לנושא באמירה הקצרה והלא מספקת שאדם הנמצא בהרמוניה מוחלטת עם התרבות שלו מרגיש חופשי, ובכך רמז שהמושג "חופש" מפסיק להיות מובן מאליו ואנשים מתחילים לחפש אותו אקטיבית בחברות שבהן ההרמוניה הזאת מופרת, דהיינו בחברות מודרניות.

יש כמובן פירושים רבים למושג "חופש", אבל בהקשר הנוכחי המתח העיקרי הוא בין חופש לסמכות: החופש הקיים ביצירה מתפרצת, בבחירות של הפרט או במגע בלתי אמצעי בין אדם לרעו, והסמכות של עבודה בתוך ז'אנרים קיימים, הסמכות של מנהיג על חסידיו, הסמכות של כללים חברתיים על פרטים בחברה. העידן החדש מתעסק באובססיות בחופש של הפרט לנהל את עצמו לגמרי בעצמו, והשפעה חיצונית נתפסת כעניין מושחת ומשחית, שלא לומר מזוהם. הרבה מטקסי העידן החדש עוסקים בניקוי ההשפעות החיצוניות מהפרט, על מנת לאפשר לו להגיע לחופש שכזה. האנתרופולוג יכול היה לומר – וכמובן, היו כאלה שאמרו – שחופש שכזה צריך לבוא במירכאות כפולות. בערמומיותה וביכולת שלה להיטמע בתוכנו, תרבות שבה האתוס האינדיבידואליסטי נפוץ תגרום לפרט להאמין שהוא חופשי לבחור את בחירותיו בעצמו כמו כל אחד אחר. העובדה שבמקרה כולם בוחרים את אותו הדבר תבוטל כעניין חסר משמעות.

אבל המחברת, בהמשך לקו שמתווים הנחקרים שלה אבל מבלי להיות כפופה ללוגיקה שלהם, בוחרת באמירה אחרת. היא מראה שפעולה דורשת כלים – שאותם מקנה התרבות – ושהיא נשענת על עולמות ידע שגם הם מגיעים מהתרבות. שחופש וסמכות, על כל מובניהם, הם לעיתים קרובות שני צדדים של אותו המטבע. כמו שדורקהיים הראה במחקרו המפורסם על התאבדות, האנשים החופשיים ביותר הם גם הבודדים ביותר; וכמו שחבר אחת הקהילות אומר בספר, הוא החליט לעזוב את הקהילה כי הייתה דביקה מדי עבורו. דבק חברתי הוא מה שמחזיק אותנו, בכל מובן. כאשר חברי הקהילות לוקחים סטטוס שיוכי שנולדו איתו ("יהודי") והופכים אותו לסטטוס הישגי (אדם שגם יודע יהדות מהי), הם מאבדים דרגות חופש מסוימות, למשל כמות הטקסטים שיאכלסו את רוב עולמם הדתי, אבל גם מרוויחים דרגות חופש אחרות, למשל תחושת שייכות ומטרה שנותנת להם דחף לשינוי אישי, תרבותי ורוחני. השפה האמית והאיתית כאן מתקרבות האחת לשנייה ממש: כבלי החברה הם גם עוגני הזהות של הפרט, ואנחנו לא רק לכודים ברשתות משמעות אלא גם נתמכים בהן. הכישלון של הקהילות שחקרה ורצברגר נובע מחוסר היכולת להכיל את הפרדוקס הזה, אבל הספר עצמו מציף היטב את השאלה הקריטית של חיפוש קהילה בעידן ניאוליברלי, והוא רלוונטי ומחכים מאוד.

עינת רמון. חיים חדשים: דת, אימהות ואהבה עליונה בהגותו של אהרון דוד גורדון. ירושלים: כרמל. 2007. 268 עמודים

אורי רם*

אהרון דוד גורדון. תנועות נוער, מוסדות ציבור ורחובות ערים נקראים על שמו. אך מי קורא אותו כיום? מתברר שיש דורשים. ההתנפצות של הציונות השמאלית, המתחוללת בגלים חוזרים ונשנים לפחות החל מ-1977, וההשתקעות בשלטון של הציונות הימנית, יצרו "משבר ערכי" מתמשך, שפועל יוצא שלו הוא חיפוש נואש אחר "ציונות הומניסטית" מחודשת ("יהודית ודמוקרטית"). את ההשראה לחידוש כזה בראשית המאה ה-21 יש המבקשים למצוא דווקא בכתבי המתיישבים מראשית המאה ה-20, אגב זיכוך מורשתם מן ההיסטוריה הממשית שלה ועיטופה בנופך של אחווה כל-אנושית שוחרת טוב.

עינת רמון מבקשת למצוא מקור השראה למסר ציוני-הומניסטי ישן-חדש כזה אצל א"ד גורדון. תרומתו הלא שגרתית של גורדון ליהדות במאה ה-21, אם לסכם תמציתית את הערכתה של המחברת, היא משולשת: יצירת שפה תרבותית-יהודית בת זמננו, שהיא דתית ולאומית אך לא כוחנית ושתלטנית; ההבנה הלא שגרתית של הציונות כפרויקט שהוא דווקא נשי באופיו; והתוויית תורת מוסר המדגישה דאגה לזולת, אכפתיות והזדהות. כעטיפת הספר המעוטרת בציורו היפהפה של יוחנן סימון "מנוחה בקיבוץ", המתאר סצנה משפחתית נעימה על מדשאת הקיבוץ, כך גם הספר עצמו מתאר בתווים אידיאליים את דמותו ואת הגותו של א"ד גורדון. רמון מציינת:

עובדת היותו של גורדון אבי ההגות היהודית הדתית במאה העשרים מעוררת פליאה דווקא בשל נסיבות היווצרותה הצנועים – בנופים החשופים של שפלת יהודה, בעמק יזרעאל ועל שפת הכנרת בשנים הראשונות של המאה העשרים, תוך כדי עבודה פיזית בסיקול אבנים או בניכוש יבלית בימים וכתובה עיקשת לאור מגורת נפט בכוכים באוהלים בלילות. (עמ' 236)

הסיפור הארכיטיפי על מגורת נפט שגורדון היה נושא בכליו בכל מקום חדש שהגיע אליו, כדי להבטיח שיוכל לקרוא ולכתוב לעת לילה בתום עמל יומו, מעלה בזיכרון את דמותו של הפילוסוף היווני דיוגנס, בן המאה החמישית לפנה"ס, שבז לחומרנות ולנהנתנות של סביבתו, ולפי המיתוס חי בחבית וחיפש את האמת והצדק לאור עששית. כזה, אם כן, היה גורדון – או מוטב לומר, כזהו מיתוס גורדון.

א"ד גורדון נולד ב-1856 באוקראינה למשפחה אורתודוקסית ומשכילית. ב-1904 היגר לפלשתינה-א"י, ואף שהיה כבר "זקן" בן 48 חבר לצעירי העלייה השנייה, ואחר כך אף לראשוני העלייה השלישית, וזכה למעמד מיוחד של אב או סב רוחני. הוא נפטר ממחלה בדרגניה א' בשנת 1922. גורדון מסתמן בספר זה כהוגה מוקדם ומקורי של מגמות חשובות בהגות זמננו: דתיות לא הלכתית, גישה אתית נשית, וציונות של אחווה עם "העם השכן"

* המחלקה לסוציולוגיה ואנתרופולוגיה, אוניברסיטת בן-גוריון בנגב

(וגם עם "ערביי ארץ ישראל", אבל לא עם "הפלסטינים" – מושג שהמחברת נמנעת ממנו). על פי רמון, הברית המרכזי בהגותו של גורדון הוא מושג ההתפשטות: "רגש ההתפשטות מונע על ידי תחושה עזה של הרצון לחיות ולהתחבר לזולת" (עמ' 109). תפיסה זו מנוגדת לתורות מוסר מודרניות, המתעלמות "מן היצר הראשוני האנושי לקשר ואהבה ומצייר[ות] מערכות יחסים מנוכרות המאופיינות בשליטת האדם בזולתו" (עמ' 110). הרצון להתחבר ולהכיל, להתפשט אל עבר בני אדם ואל עבר הסביבה ולחבוק כול, הוא אם כן ביסוד השקפת העולם הגורדונית.

זאת ועוד, הדגם הראשוני והטבעי של ההתפשטות כרגש יסודי עמוק הוא זה של ההתנהגות הנשית האימהית. מוצעת כאן אנטיתזה לזיהוי של המודרניות בכלל, ושל המודרניות הציונית בפרט, כגברית. ההתפשטות האימהית הזאת אינה ניתנת לתפיסה או למימוש בדרך הכרתית, כי אם בדרך חווייתית. כך אף לגבי הדתיות הבלתי-הלכתית והבלתי-רבונית שגורדון דגל בה (ונהג לפיה; מסופר כי חדל להניח תפילין כאשר העירו את אוזניו כי הם מותקנים מעור של בעל חיים). ההתפשטות כורכת את האדם עם הקוסמוס כולו, את התרבות עם הטבע, שוללת את התרבות המכנית ומציעה חלופה אקולוגית להוויה האנושית. יחס ההתפשטות החל בין אדם לאדם, בין גבר לאישה ובין התרבות לטבע חל גם לבסוף על היחסים בין עם לעם ובין העמים למולדתם. אם כן, לפנינו פילוסופיית חיים רומנטית, הוליסטית ואורגנית, השואפת לחיבור בין היחיד לאומה, לאנושות ולקוסמוס, תפיסה שאולי אפשר לכנותה "אקזיסטנציאליזם לאומי" (אף כי זהו אוקסימורון). גישה זו נוגדת את פילוסופיית החיים המודרניסטית, התועלתנית והרציונלית. אפשר לקרוא לזה גישה "מחברת" לעומת גישה "כובשת". היה שלב כזה בציונות, בעת חולשתה הראשית, וכיום יש המתרפקים עליו בהקשר שונה לחלוטין, אולי כמחווה של מנצחים.

הדיון שמציעה רמון נסמך על ניתוח יסודי של כתביו (המקוטעים והפזורים) של גורדון, והוא מאזכר הוגים מן העבר ובני זמננו שבאמצעותם או לעומתם מובהרת משמעות הגותו של גורדון – תאורטיקנים של מוסר, כוח ושליטה כגון קאנט, ניטשה, מרקס ופוקו (אבל דווקא מקומו של פרויד נפקד, אף ש"ההתפשטות" מזכירה יותר מכל את הדחף הליבידואלי שלו); הוגות פמיניסטיות של אתיקה נשית כמו קרול גיליגן, נל נודינגס (Noddings) ואחרות; הוגים יהודים אמריקאים פוסט-ציוניים כמו דניאל בווארין, ופוסט-אורתודוקסים כמו אברהם יהושע השל ומרדכי מנחם קפלן, ועוד.

אך מה שבולט בחסרונו מנקודת מבט סוציולוגית והיסטורית הוא דווקא עיגון הגותו של א"ד גורדון בנסיבות זמנו ובהקשריה החברתיים, כאן בפלשתינה-א". מבט כזה עשוי לפענח את הקהילה היהודית כקהילת מהגרים-מתנחלים, ולכן עלול לעמעם את ההילה ההומניסטית הנקשרת ל"חלוצים" ולהבליט את הזיקה המתקיימת בין התרבות שיצרו ובין מעשה הקולוניזציה שלהם. מנקודת ראות כזאת עשוי גורדון להצטייר כ"אינטלקטואל אורגני" של חברתו, כזה המספק ל"פרויקט ההגמוני" הקולוניאליסטי שלה את ההצדקות המוסריות המתבקשות, כמו שעשו גם ידו מרטין בובר והוגים ציונים הומניסטים נוספים.

מוקי צור ממיין את הקריאות הפרשניות שנעשו בגורדון לשלושה גלים – הגל הראשון שייך ל"דת העבודה" ולדמות החלוצ, הגל השני לפוליטיזציה ולמיסוד של השמאל, ואל הגל השלישי אפשר לקשור את פרשנותה של רמון:

גורדון שוב עלה לגל פירושים חדש. במרכזו עמד יחסו לטבע כאקולוג העברי הראשון, ליחיד כמקור לפגישה בינאנושית, לדת היהודית ולפמיניזם. כתבי גורדון יצאו מן המדפים בהם שכנו קודם. [...] דמותו הייתה לסמל נוסטלגי שמציאותו בנוף הישראלי היא ביקורת חיה של הנעשה, דווקא בגלל שנראית תלושה ומנותקת. (צור, 2014)

בשורה התחתונה, גם לאחר קריאת הספר נותר גורדון בעיניי דמות תימהונית משהו, המזכירה את דמויות החלוץ התלוש בסיפוריו של יוסף חיים ברנר (גורדון אכן מופיע בדמותו של אריה לפידות בנובלה "מכאן ומכאן"). דמות זו טיפוסית לנסיבות קשות היום של ההתיישבות הציונית בראשיתה ולצרכים התרבותיים והאידיאולוגיים של הקהילה הנוצרת. אך למרות החולשה שבאי-מיקומו של גורדון כהוגה קולוניאלי, הספר של עינת רמון מעורר מחשבה וראוי להיקרא על ידי מי שמתעניין באתיקה מודרנית ופוסט-מודרנית, במוסר אנושי ונשי, ובציונות ובפוסט-ציונות.

מקורות

צור, מוקי (2014, 24 בנובמבר). א. ד. גורדון ופרשניו [פוסט בבלוג]. [אוהזר](#) ב-27.2.2019.

הודל אופיר ויעל (ילי) נתיב. סדקים של חירות: גוף, מגדר ואידיאולוגיה בחינוך לריקוד לישראל. תל אביב: הקיבוץ המאוחד. 2016. 370 עמודים

דינה רוגינסקי*

האם נערות רוקדות הן שולטות או נשלטות – תרבותית, מגדרית, חברתית, מחולית? האם יש להן סוכנות (agency) על עצמן, על גופן? או על ידע ייחודי שהן אוצרות בגופן? בד בבד, האם למורות שמלמדות אותן יש סוכנות בשדה הפעולה המקצועי שלהן, שדה הוראת המחול והחינוך למחול בבתי ספר בישראל? האם בתוך מוסד בירוקרטי במערכת לימוד סטנדרטית הממשטרת הן את המורות והן את התלמידות אפשר למצוא ישועה במחול ולהשתמש בו כבצורה טרנספורמטיבית של תודעה, המאיינת את החלוקה המקובלת בין שכל וגוף? אלו הן שאלות יסוד שמעמידות בפנינו שתי החוקרות שחברו יחד לכתיבת הספר סדקים של חירות: גוף, מגדר ואידיאולוגיה בחינוך לריקוד בישראל. כותרת הספר הקולעת מעידה על התשובה שאליה הגיעו הכותבות לאחר שני מחקרי שדה מעמיקים שארכו שנים אחדות: חרכים של ישועה, סדקים של חירות. כדי להבין איך ומדוע נסדקת אותה חירות פוטנציאלית שמבטיח הריקוד – שחרור הגוף מכבליו הפיזיים והחברתיים – לוקחות אותנו הכותבות למסע אתנוגרפי בישראל במגמות מחול לבגרות המוצעות בבתי ספר ממלכתיים, מסע הנפרש על כ-400 עמודים.

ראשית, מעניינת ואולי אף מפתיעה העובדה שמציינות הכותבות כי ישראל היא ייחודית בנוף החינוך המערבי בכך שהיא מציעה מסלול לבגרות במחול בבתי הספר התיכוניים (עמ' 21). עם זאת, מדינת ישראל היא מדינת לאום והחינוך לריקוד עממי היה מרכיב אידאולוגי חשוב: הוא החל להתגבש כבר בשנות העשרים והשלושים בתקופת היישוב, שולב במערכת החינוך הישראלית מיד עם קום המדינה והתגבש מאוחר יותר לפרויקטים כמו "הגן הרוקד" ו"בית הספר הרוקד" (על כך ראו מחקרי: רוגינסקי, 2004), והדבר יכול להסביר את ההתפתחות המאוחרת יותר של מגמות המחול בבתי הספר בשנות השמונים. מפתיעה פחות, אך מעניינת גם כן, היא העובדה שמגמות המחול הן חד-מיניות וכוללות כמעט אך ורק נשים, הן כתלמידות הן כמורות. לעומת עשרות הנשים שהשתתפו במחקר, השתתפו בו תלמיד אחד בלבד ושני מורים גברים. היעדר זה של גברים מהמחקר אינו מעיד על הטיה מחקרית אלא משקף נכוחה את אופיו הנשי של שדה החינוך למחול בישראל. תמונה זו משתנה עם המעבר למחול המקצועי המופעי, שנחשב יוקרתי יותר ובו מתבלטים כוראוגרפים גברים. לשם השוואה כדאי לציין כי שדה המחול העממי בישראל, שגם הוא עוגן בראשיתו במסגרות חינוכיות, התפתח אחרת וחל בו חילוף מגדרי (וגם עדתי), וכיום הוא מנוהל בלעדית על ידי גברים דומיננטיים (רוגינסקי, 2004).

כמו כן, חשובה מאוד נקודת המוצא הביוגרפית של החוקרות, שהן נשים רוקדות ומחנכות למחול, שמצאו עצמן נתונות בדילמה בחובשן את הכובעים השונים של עבודה בשטח מול עבודה באקדמיה. שהרי בחוויות חייהן, הדומות לחוויות של נחקרותיהן, הריקוד

* המחלקה ללשונות ולתרבויות של המזרח הקרוב, אוניברסיטת ייל

נתפס כפרקטיקה גופנית ונפשית משחררת, המעניקה שליטה עצמית ומבוססת על היכרות אינטימית עם גופן, יכולותיו ומגבלותיו וניסיון בלתי פוסק למתוח אותו, לשלוח את שלוחותיו לחלל, להשתמש בו כבדרך ליהנות, ללמוד, לחוות ולהתפתח. בה בעת, הספרות הביקורתית על מחול חשפה אותן לעידן פוסט-מודרני, רפלקסיבי, עידן של פמיניזם אקטיביסטי ופוסט-קולוניאליסטי המפיק טקסטים קשים בעניין הקשר שבין מחול ונשים, ומזהה את גופן ככלא אישי וחברתי הנדרש למשמעת חריפה שאף גובלת לעיתים בנוק גופני קבוע.¹ בתוך כך, התפיסה הפמיניסטית הביקורתית מתנגשת גם עם רעיון "הגוף כבית" ו"הסטודיו למחול כבית", שעליו מדברות רבות מהמורות למחול כשהן רוצות להביע חוויה של מלאות רגשית ושחרור דרך הריקוד. אם אכן "לספרות הפמיניסטית חשבון ארוך ונוקב עם הבית" (עמ' 282), השאלה המתבקשת היא מי שומר ומטפח את האושר של מי באותו גוף שהוא "הבית"?

את הדילמה הזאת שבין הפנומנולוגיה של תפיסת השטח ובין מחקר ביקורת התרבות מציע הספר לפתור בעזרת יסודות מהגותו של פוקו על הדאגה לעצמי כיסוד המוסר ויסודות מהגותו של דירקהיים על החינוך המוסרי, ושילובם לכדי מסגרת קונספטואלית של ניהול יחסי כוח הוגנים. כך הגילוי העצמי, הפרטי, הגופני והביתי של המורות משמש כמודל של אתיקה מחנכת לחינוך המוסר החברתי. הוא מתבטא בדאגה שהמורות מפגינות כלפי תלמידותיהן, בהכוונתן ובמתן כלים חינוכיים, משמעותיים, אסתטיים ותרבותיים שישרתו את התלמידות לאורך חייהן ומעבר לחלל הסטודיו, ויגוננו עליהן בעולם נטול חמלה. בכך יוצרות המורות "מערכת יחסים כפולה הבנויה על משטור ומשמוע לצד הצמחה וטרנספורמציה" (עמ' 209) והמאפשרת "אמון הדדי תוך אימון הדדי" (עמ' 227). עם זאת, נשאר פתוחה השאלה אם פתרון יצירתי זה להסבר שני הקטבים – משמעת מול טיפוח – שתקף בעולם החינוכי והפדגוגי, תקף גם בעולם תחרותי ו"גברי" יותר של משטור הגוף (למשל בעולם המחול המקצועי, עולם האתלטיקה ועוד).

הספר שלפנינו שוזר באופן ראוי להערכה את עבודותיהן של שתי חוקרות שזעו במקביל בחיפושיהן במחול ובאקדמיה כדי ליצור חיבור הרמוני של תיאור אתנוגרפי גדוש. לצד זאת, ובשל היותו חיבור המאחד בין שני מחקרים, הספר סובל לעיתים מגודש יתר של פרטים ואף מחזרתיות מסוימת בחלק מהפרקים. כמו כן, חסרה פסקה קצרה בראשית הספר שתתאר את ההיקף המתודולוגי של המחקר – מספר הנחקרים הכולל (תלמידות ומורות), מספר המוסדות שנחקרו, פיזורם הגאוגרפי ופרקי הזמן שנמשכו האתנוגרפיות. ניכר כי הז'רגון הסוציולוגי הכבד הרווח בספר מיועד לחבר אותו לקהילת היעד המקצועית ולמצב אותו במעמד ראוי בשדה הייצור הסוציולוגי הישראלי, במיוחד לאור העובדה שנושאי המפתח של שדה הניתוח – נשים, גוף, מחול, חינוך – אינם זוכים לאותה היוקרה כמו שדות עיסוק סוציולוגיים

¹ התיאורים של רגליהן החבושות של הרקדניות בתוך נעלי הפוינט הלוחצות מזכירים לי את מנהג חבישת הרגל הסינית המסורתית ליצירת "רגל הלוטוס". החבישה הסינית מיועדת להקטין את כף הרגל הנשית, לכווצה ולמזערה עד כדי פגיעה אנושה במבנה כף הרגל וצמצום יכולתה של האישה ללכת כדי להפכה ל"נשית" יותר, משמע לפסיבית ולמוגבלת בצעדיה. רגלי הבלרינה אמנם אינן אחוזות בקביעות בתחבושות ובנעליים זעירות, כרגלי הלוטוס, אך ההקבלה מתבקשת.

"גבריים". בכך מהדהד הספר את חוויותיהן של המורות למחול שאותן הוא חוקר, המתמודדות עם תפיסת פחיתות הערך התרבותית והכלכלית הקשורה בעבודתן. הספר מעניק לנו חוויה עשירה, מעניינת ורבת פנים על מחול, ואפשר לקרוא אותו ממגוון נקודות מבט: של המורות למחול, של התלמידות, של בית הספר כארגון בירוקרטי, של המחול כאידאולוגיית גוף אסתטית וחינוכית, וכביקורת המחקר הפמיניסטי על משטור הגוף במחול הקלאסי. אפשר גם לקרוא בו קריאה פנומנולוגית המתארת את חוויית הגוף והנפש המתעלה בריקוד, המצטיירת מסיפורי הנשים במחקר. שתי תמונות בודדות מעטרות את הספר ובשתייהן פני הרקדניות מוסתרות, ולא בכדי. בפתחת הספר – תצלום פלג גופן התחתון של שתי רקדניות התומכות ברקדנית שלישית שפניה מוסטות והיא נדמית כנופלת; ובסיומו – שתי רקדניות העומדות זו מול זו, רק פלג גופן העליון נראה בתמונה, והן מסוככות על פניהן בידיהן ויוצרות מעין חלל אינטימי משלהן המוסתר מעיני הצופים. שתי התמונות מעידות על בחירה מאופקת של הכותבות להימנע מהצגתן לראווה של פרפורמנס מחולי או של גוף לתצוגה ולהישאר נאמנות למטרת הספר, שהיא הדגשת יחסים דרך המחול. הספר תורם תרומה חשובה לחקר המחול בישראל, במיוחד בתחום ההוראה והחינוך, ומתווסף למדף הספרים ההולך ומתרחב של ספרות מקצועית בעברית על מחול.

מקורות

רוגינסקי, דינה (2004). מחוללים ישראליות: לאומיות, אתניות ופולקלור "דיקודי העם והעדות" בישראל. חיבור לשם קבלת התואר דוקטור, אוניברסיטת תל אביב.

עינת לחובר, עינת פלד ומיכל קומם (עורכות). נערות וגופן: מדברות, נוכחות, נסתרות. ירושלים: מאגנס. 2017. 292 עמודים

טליה טרזה אסן*

אסופת המאמרים נערות וגופן: מדברות, נוכחות, נסתרות בעריכת עינת לחובר, עינת פלד ומיכל קומם היא הספר הראשון המתפרסם בעברית בתחום לימודי נערות (girlhood studies), תחום אינטרדיסציפלינרי אשר צמח בשנות התשעים והמתמקד בחוויות ובפרספקטיבות הייחודיות של נערות, פרספקטיבות אשר נעדרו מלימודי נשים ומגדר ומחקר נעורים. התחום בוחן את הקטגוריה התרבותית-חברתית של נערות (girlhood) ומדגיש כי היא איננה הומוגנית אלא בעלת משמעויות פריטיקולריות הנגזרות מהצטלבויות של קטגוריות זהות כגון מעמד, אתניות, נטייה מינית ועוד (Aapola, Gonick, & Harris, 2005; Kearney, 2009). הספר מתמקד בסוגיית גופן של הנערות, המהווה סמן מרכזי במעבר מילדות לנערות ונתפס לרוב כמושא לביקורת, לפיקוח ולדיכוי אך לעיתים נתפס כמקור לעוצמה. לטענת העורכות, יחס אמביוולנטי זה משקף את שני השיחים הדומיננטיים ביחס לנערות, שהספר מבקש לחתור תחתם – שיח של קורבנות ושיח של עוצמה נשית (girl power). ואכן, חזקתו של הספר נובעת מהתייחסות מורכבת לפוטנציאל הפעולה של הנערות, למסגרת הפטריארכלית שהן נתונות בתוכה ולדינמיקה בין השניים. המאמרים העושים זאת בהצלחה יתרה הם אלו הקשובים לקולן של הנערות ומציגים את נקודות מבטן בנוגע לסוגיות הנחקרות.

כיאה לאינטרדיסציפלינריות של לימודי נערות, הכותבות משתייכות לשלל תחומי מחקר, כגון עבודה סוציאלית, משפט, מדעי הרוח והחברה. גם הזירות שבהן מתמקדים המאמרים הן מרובות וכוללות, בין היתר, את המרחב האינטרנטי, בית הספר, הרחוב וההליך המשפטי. גיוון זה מעיד על החשיבות בחקר נערות ומסייע בהפיכתן מנסתרות לגלויות. המשותף למחקרים השונים הוא גישת ניתוח פמיניסטית וביקורתית, ומלבד מאמר המבוא הכמותני כולם מבוססים על מתודולוגיה איכותנית של ראיונות עומק, ניתוח טקסטים או אתנוגרפיה.

נקודת חוזקה נוספת של האסופה נובעת מחיבור בין המחקר לפרקטיקה. האסופה כוללת מאמרים של אקדמאיות ונשות מקצוע העובדות עם נערות, ומרבית המאמרים מציעים המלצות לשינויי מדיניות לגבי נערות או עומדים על תוצאות של תהליכים או שיחים הנוגעים להן. בהתאם לכך, קהל היעד של הספר איננו רק חוקרות וחוקרים, אלא כל מי שיש לו עניין בחייהן וברוחותן של נערות. למרבה הצער, מרבית המאמרים אינם מתייחסים להצטלבויות של קטגוריות זהות נוספות בחייהן של הנערות, התייחסות אשר הייתה מעמיקה את הבנתנו במשמעויות ובחוויות הכרוכות בהיות נערה בישראל.

הספר מחולק למבוא ושלושה שערים. המבוא לספר, מאת עינת פלד, עינת לחובר ומיכל קומם, מציג ניתוח כמותני של פרסומים אקדמיים ועבודות גמר על נערות וגופן בישראל,

* החוג לסוציולוגיה ואנתרופולוגיה, אוניברסיטת תל אביב

ביקורת ספרים

מאז קום המדינה ועד היום, במטרה לחשוף את המגמות השולטות במחקר, המבטאות ברובן תפיסות שמרניות של קורבנות וסיכון.

השער הראשון של הספר, "מדברות", כולל שלושה מאמרים המתמקדים בקולותיהן ובפעולותיהן האקטיביות של נערות ביחס לגופן. מאמרן של שוש דוידסון ורבקה ריב"ק בוחן כיצד נערות מבינות את היחס שלהן ושל החברה לגופן, באמצעות דיונים עם נערות על פרקטיקות של שיתוף תמונות ברשתות החברתיות ודירוגן על ידי בני המין השני. ניתוח התופעה מנקודת מבטן של הנערות מציג אותן כשחקניות מחושבות המפיקות הנאה מהתופעה אך גם מעבירות עליה ביקורת, וכך מאתגר את המסגור המקרבן השכיח של תופעה זו. עינת לחובר וסיגל ברק-ברנדס מנתחות במאמרן את מקומם של יחסי אס-בת בבניית דימוי הגוף של הנערה בקמפיין הפרסום "יופי אמיתי" של חברת דאב, קמפיין שבו אימהות ובנותיהן משוחחות על גוף ודימוי עצמי ומטרתו לאתגר את תפיסת היופי הדומיננטית. הכותבות טוענות כי הקמפיין מציג מסרים שמרניים לצד מסרים ביקורתיים ופמיניסטיים, מכיוון שמחד גיסא הוא ממוקם במערכת מיתוג קפיטליסטית הלוקחת חלק בתרבות היופי, ומאידך גיסא הוא משמש במה להתבטאויות ולהעצמה של אותן אימהות ובנות. מאמרה של יעל (ילי) נתיב מספק פרספקטיבה מרעננת על תלמידות במגמות מחול, בטענתו כי באמצעות הקשבה לגוף והפעלתו במרחב חוות הנערות יכולת, ביטחון ואהבה לגופן. באופן זה נוצר הפוטנציאל להשתחרר מהקודים ומההבניות הגופניים הדכאניים שהם חלק מהחברות של נערות מגיל צעיר.

השער השני של הספר, "נוכחות", כולל חמישה מאמרים אשר בוחנים שיחים על נערות וגופן, בעיקר כאלו של אנשי מקצוע שונים. אורנית רמתי דביר ממפה במאמרה שיחים הגמוניים העולים מראיונות עם מורות לחינוך גופני בחטיבות ביניים. מתוכם, שיח הספורט מבטא ערכים של הישגיות ותחרותיות, ושיח הגוף הנשי התקין מעמיד מודל זה של גוף כתנאי להצלחתה של התלמידה בשיעורי חינוך גופני. המורות אמנם מבקשות להבין את רתיעתן של חלק מהתלמידות מהשיעורים, אך החיבור בין שני השיחים עלול לגרום לנערות לחוויות גופניות שליליות. מאמרן של טל תמיר ודנה וינברג מתבסס על התובנות אשר הופקו מהתוכנית "נערות לגופן", שמטרתה לייצר מרחבים פתוחים ובטוחים לשיחה על סוגיות של מיניות, גוף ובריאות. הכותבות מתארות את הדינמיקה שבין סקרנות לרתיעה ובין דיבור לשתיקה שמפגינות הנערות ונשות הצוות כלפי נושאים אלו, ופורטות את אופני הפעולה הנחוצים לנשות הצוות כדי לייצר שיח כן ומעצים עם הנערות וכך להרחיב את ארגז הכלים העומד לרשותן בהתמודדות עם סוגיות אלו. מיכל קומם ועינת פלד בוחנות במאמרן כיצד סיפוריהן של נערות שברחו מהבית בעקבות מצוקה משפיים את מודעותן לתפיסה החברתית הנורמטיבית, הגורסת כי מקומן הראוי של נערות וגופן הוא בבית. הצבת סיפורים אלו בלב הניתוח מחדדת את האקטיביות של הנערות גם לנוכח התנאים הקשים שהן מתמודדות עימם, בניסיונותיהן לחמוק מתיוג באמצעות התאמצותן להישאר בבית טרם הבריחה או הסילוק ובאמצעות שמירה על מראית עין של נורמטיביות בעת החיים ברחוב. מאמרן הנוקב של רוני אלוני-סדובניק ואתיה ברנהרט-מגן חושף את ההיבטים המשפטיים הייחודיים בקרב נערות נפגעות עבירות מין, אשר אינם זוכים להכרה ומעמיקים את הנזק הנפשי שנגרם לנערות. לטענת הכותבות, גופן של הנערות הופך במהלך המשפט לראייה מעבר לנדרש, באופן אשר מחייב אותן לבצע תהליכי ניתוק והיפרדות מגופן, מוביל להשפלתן במהלך המשפט ומעצים

את נרטיב האשמת הקורבן המופנה כלפיהן. ניצה קרן מתמקדת במאמרה בנרטיב המודר של הקרבת נערות צעירות בספרות העברית. קרן מנתחת את יצירותיהן של עמליה כהנא-כרמון, חנה בת שחר ודורית רכיניאן ומצביעה על האופנים השונים שבהם הסופרות מתארות את ניצולן והקרבתן של נערות צעירות בעבור הערכים של התרבות האבהנית בה הן חיות. השער השלישי, "נסתרות", מאגד שני מאמרים המתארים ניסיונות להעלים את הגוף ואת תהליכיו הביולוגיים. מאמרה המרתק של לימור מעורר דנון מתאר את התמודדויותיהן הכואבות של מתבגרות אינטרסקסואליות עם הסוד של גופן, אשר אינו תואם לאידיאלים גופניים חברתיים ולכן נתון לתהליך נרמול טיפולי-רפואי שאותו היא מכנה "מינגוף". מתבגרות אלו לכודות בין הצורך החברתי להסתיר את הגוף ובין היותו של הגוף נוכח וגלוי. במאמר החותם את האסופה מנתחת אילנה וייסברג את ייצוגי הווסת הראשונה בספרי הדרכה ישראלים למתבגרות. לטענתה, רוב הספרים הללו מבטאים גישה דואלית אשר מחנכת ל"אטיקט הווסתי" הפטריארכלי, הדוגל בהסתרה ובהשתקה של הווסת, אך בה בעת מציעה דרכים לחשוף את הווסת ולדון בה, וכך מאפשרת חתירה תחת אותו אטיקט. ספר זה מהווה תרומה משמעותית הן לתחום המתפתח של לימודי נערות והן לכל מי שבאות ובאים במגע עם נערות. הוא מסייע לנו להבין את המסגרת החברתית-תרבותית הפטריארכלית שבה הנערות נתונות ואת יכולת הפעולה שלהן בתוכה ומולה. בעזרת הספר נוכל להתחיל ולשרטט תמונת מצב ראשונית של נערות בישראל, המאתגרת את השיחים הפשטניים הנפוצים לגביהן.

מקורות

- Aapola, Sinika, Marnina Gonick, & Anita Harris (2005). *Young femininity: Girlhood, power and social change*. New York: Palgrave Macmillan.
- Kearney, Mary C. (2009). Coalescing: The development of girls' studies. *NWSA Journal*, 21(1), 1–28.

רות ג'יניאו, נועה לוי ולין שלר (עורכות). 2016. **השדות באפריקה: חוויות של מחקר והבניית ידע**. חיפה: פרדס הוצאה לאור. 254 עמודים

ניר אביאלי*

ביקורת ספרים

השדות באפריקה הוא ספר מרתק וחשוב אשר מעיד על ההכרה המתרחבת ביכולותיה ובחשיבותה של עבודת השדה האתנוגרפית ועל העניין שהיא מעוררת בחוקרים מדיסציפלינות במדעי החברה והרוח. הספר מביא עימו משב רוח מרענן למודאגים מקריסתם של מדעי הרוח והחברה בישראל ומחולשתה של הפרדיגמה האיכותנית: המגוון, העושר והאיכות המקבלים ביטוי בספר מעידים דווקא על פריחתו של מחקר מקורי ברמה גבוהה ביותר.

לפיכך אני מבקש לפתוח את הסקירה דווקא במקום שבו נהוג לסיים את כתיבת הביקורת על ספר חדש: אני עומד לשלב את השדות באפריקה במלואו ברשימת הקריאה של הקורס בשיטות מחקר אתנוגרפיות שאני מלמד במסלול לתואר שני. לקראת כל מפגש הסטודנטים יקראו פרק בספר (נוסף על טקסטים אחרים), לפי הנושא הספציפי של כל שיעור. מכיוון שכפי שכתב סטיב קפלן על גב הספר, הוא "אינו קובץ של מאמרים, אלא אוסף ערוך המעיד על חזון משותף", אני סבור שקריאת הטקסט במלואו תציע למתעניינים בעבודת שדה אתנוגרפית מפגש מורכב ומרתק עם שיטת המחקר הזאת, על היתרונות שבה, הקסם, המגבלות והקשיים.

אני פותח דווקא בהצהרה המחייבת הזאת כדי להבהיר שהטקסט הבא אינו ביקורת מנומסת על פרסום של עמיתות ועמיתים, אלא קריאה ביקורתית של אחד מן הטקסטים האקדמיים המעניינים ומרובי התובנות אשר התפרסמו בעברית בשנים האחרונות. השדות באפריקה ירתק לא רק את המתעניינים באפריקה, אלא גם (ואולי בעיקר, ועל כך בהמשך) את המתעניינים בתהליכי ייצור ידע במסגרת הפרדיגמה האיכותנית, והוא בוודאי ספר חובה למי שעוסקים בעבודת שדה אתנוגרפית או נמצאים בתהליכי הכשרה לקראת ביצועה. קריאת הספר במלואו מציעה לקוראים תמונה מורכבת של חוויית עבודת השדה ושל תהליכי הפקת הידע המתרחשים במהלך שהות ב"שדות" (ולא "בשדה" – הבחנה חשובה אשר העורכות ממקמות, ובצדק, כבר בכותרת הספר) המרוחקים פיזית, חברתית ותרבותית מארץ מוצאן של החוקרות. לצד הקשיים, המגבלות והדילמות הכרוכים במחקר אתנוגרפי בקרב חברות ותרבויות זרות, הספר מלמד את הקוראים על העושר האמפירי, ההיכרות האינטימית והרגישות לפרטים אשר עבודת השדה מאפשרת, ואשר אינם נגישים בשום צורת מחקר אחרת.

בספר עשרה פרקים העוסקים במגוון סוגיות ודילמות מתודולוגיות שבהן נתקלו החוקרות והחוקרים במהלך ביצוע המחקר בשדות שונים באפריקה. נושאי המחקרים מגוונים מאוד – שאלות של מעמד בקרב יורדי ים ניגריים, חוויות הגירה של נשים במאלי, אקדמיות לכדורגל בגאנה, השפעתה של מגפת האיידס על יחסי שארות במלאווי, ועוד. לספר פרק

* המחלקה לסוציולוגיה ואנתרופולוגיה, אוניברסיטת בן-גוריון בנגב

מבוא מאת לין שלר ומעין פרק מסכם שכותרתו "דברים שרואים מכאן לא רואים משם: אתגרים ודילמות במחקרי שדה", מאת גליה צבר. פרקי מסגרת מצוינים אלו מארגנים את שאר הפרקים לכדי טקסט מאוחד בעל מסר משותף. תקצר היריעה מלהתייחס באופן מקיף לכל אחד מן המאמרים (בספר עצמו יש התייחסות שיטתית לכל פרק בעמ' 21-27), ולפיכך אתיחס כאן לשתי הסוגיות המרכזיות שהספר עוסק בהן: עבודת שדה אתנוגרפית והיותה של אפריקה זירה למחקר אתנוגרפי.

השדות באפריקה חוגג בראש ובראשונה את שיטת המחקר המכונה "עבודת שדה אתנוגרפית" ומדגים ישירות את תרומתה הייחודית לניסיון המדעי להבין את העולם. בה בעת הוא חושף בכנות ובאופן אינטימי את הקשיים והדילמות הכרוכים בעבודת שדה, למשל שאלת אמינותם של זיכרונות ושל דיווחיהם של המרואיינים בשדה, כפי שהם מוצגים בפרק של אורית ואקנין-יקותיאלי "עבודת שדה בקרב אומני פאס, מרוקו". אלה מתקשרים גם למורכבות שמתארת הילה סגל-קליין בפרק "תרגום ככוח מעצב: דינמיקה של ידע בעבודה עם מתורגמן בקניה". המקריות אשר מעצבת את עבודת השדה, שדיויד גוס מכנה אותה "סרנדיפיות" ("סרנדיפיות בשדה: יד המקרה כגורם מפתח בעבודת שדה בגאנה"), נגזרת לא פעם מסדרת החלטות אשר החוקרת מקבלת בשלב מוקדם מאוד (מוקדם מדי?) במחקר ואשר משפיעות על התהליך המחקרי ועל תוצריו, כפי שמתארות נהרה פלדמן בפרק "לגלות שאת אישה לבנה: עבודת שדה במאלי" ויעל אבסירה בפרק "לחיות את שדה המחקר: אתנוגרפיה של פיתוח אפריקאי משולב בדאר א-סלאם". יחסי הכוח שבין חוקרים לנחקרים הם סוגיה מרכזית פחות או יותר בכל הפרקים, והם זוכים להתייחסות מעניינת במיוחד בטקסטים של לין שלר ("של מי הסיפור הזה? אג'נדות סותרות באיסוף היסטוריה שבעל-פה בניגריה"), ענת רוזנטל ("באופן אוטומטי, זה המקום הכי טוב: עבודת שדה, משפחות ואיידס במלאווי"), נועה לוי ("אשמה עד שיוכח אחרת: הביורוקרטיה של המחקר ככלי פוליטי בזימבבואה") ואיתמר דובינסקי ("גלובלי ומקומי: שאלות אתיות ומתודולוגיות בחקר אקדמיות לכדורגל בגאנה"). סוגיה נוספת היא מרכיבי הזהות של החוקרות והחוקרים. המרכיבים הישראליים והיהודיים נידונים בעיקר בפרק של יונתן גז, "כתבי הקודש כמתווה להיכרות: זהות יהודית-ישראלית מורכבת במפגש עם נצרות שמרנית בקניה", ובפרק המסכם של גליה צבר. בעיית "הזהות הלבנה", למרות מרכזיותה בטקסט, נותרת עמומה (ואולי היה כדאי לטפל בה באופן מקיף יותר, בעיקר לנוכח השאלה אם כל חוקרת ישראלית היא אכן "לבנה"). יחד מציעים הפרקים "אתנוגרפיות של אתנוגרפיה": טקסטים רפלקסיביים אשר נוגעים כמעט בכל קושי ודילמה המתעוררים במהלך עבודת השדה.

כאן המקום לציין כי אף ששלר מגדירה בכירור עבודת שדה כמתודולוגיה אנתרופולוגית (עמ' 21-23), את חלק הארי של הפרקים כתבו חוקרות וחוקרים אשר הוכשרו בשלל מחלקות ודיסציפלינות (היסטוריה, לימודי אפריקה והמזרח התיכון, מדע המדינה ופוליטיקה וממשל), ורק מיעוטם הם פרי מחקר של בעלות תואר דוקטור באנתרופולוגיה. אין בכך כמובן ביקורת על הכותבות והכותבים, אולם המגוון הדיסציפלינרי המבורך, התורם רבות לעושר הרב המצוי בספר, מעלה שאלות לגבי ההכשרה המתודולוגית של המחברות והמחברים. אמנם לא מקובל בדרך כלל לתאר במפורט את תהליך ההכשרה המתודולוגית של מחברי טקסטים אקדמיים, אולם בספר אשר מוקדש בעיקר לתהליכי מחקר אולי היה כדאי להתייחס לאופן שבו רכשו החוקרות והחוקרים את הידע וההכשרה המתודולוגיים הנדרשים כדי לבצע את

המטלה המורכבת של עבודת שדה, כדי לאפשר לקוראות ולקוראים היכרות טובה יותר עם "כלי המחקר" המרכזי שבו השתמשו הם עצמם. שלר אמנם מציינת כי "לפני שערכנו את עבודות השדה שלנו, עבר כל אחד מאתנו הכשרה אינטנסיבית בתחומים אקדמיים ספציפיים, שכללה הדרכה מתודולוגית ואתית" (עמ' 23), אולם דווקא הצמצום וההכללה שבמשפט הזה חורגים מרוחו הכללית של הספר. הייתי שמח לדעת עוד על ההכשרה המתודולוגית של החוקרות והחוקרים כדי להבין טוב יותר את בחירותיהם להשתמש באסטרטגיות המחקר בהקשרים השונים וכן את האופן שבו התמודדו עם הקשיים שבהם נתקלו בשדה.

אין ספק שלניסיון יש משקל רב מאוד ביכולת לערוך מחקר ולנתח את הנתונים, וזו בוודאי סיבה עיקרית לכך שהפרקים אשר נכתבו על ידי חוקרות מנוסות מאוד (אורית ואקנין-יקותיאלי, לין שלר וענת רוזנטל, לפי סדר הפרקים שלהן בספר), ופרקי המבוא והסיכום של שלר ושל גליה צבר, מעידים על היכרות, ניסיון וכישרון ביישום טכניקות המחקר הרבות ששימשו במהלך עבודת השדה האתנוגרפית: תצפית משתתפת, ראיונות, ביוגרפיות וסיפורי חיים, איסוף וניתוח טקסטים מסוגים שונים. אצל אלה מבין החוקרות והחוקרים שנמצאים בראשית דרכם ניכרת ההשתאות מול המורכבות והקושי להכיל ולנתח את הכמות העצומה של החומר האמפירי שנחשפו אליו במהלך השהות הארוכה והאינטנסיבית בשדה, ואת הדילמות לגבי ההתייחסות אליו ולגבי השימוש בו. חשוב לציין כי פרקים אלו מחכימים לא פחות מן הפרקים האחרים בספר, דווקא מכיוון שהם מלוטשים פחות ולכן מאפשרים מגע ישיר יותר עם מורכבותה של עבודת השדה.

מן המאמרים ברור כי התורמות והתורמים לספר מחויבים באופן עמוק, אינטלקטואלי ורגשי לאפריקה ולתושביה, ורואים – בצדק רב – את מחקריהם לא כמוצרי צריכה אינטלקטואליים המיועדים לאלטיות האקדמיות בצפון הגלובלי אלא ככלים אנליטיים-ביקורתיים התורמים למאבק לשיפור תנאי החיים, הבריאות והאושר של נחקריהם, במסגרת המאמץ לשבור את העול הקולוניאלי המעיק על החברות "באפריקה", כפי שקובעת כותרת הספר. אולם מעניין שככל ש"השדות" הנדונים בספר מתבהרים, "אפריקה" הולכת ומתערפלת. הפרקים מעידים על המגוון העצום של המבנים וההסדרים החברתיים, הדתות והאמונות, יחסי השארות והמגדר, המחלוקות והחלוקות האתניות במרחב הגאוגרפי המכונה "אפריקה". מתוך כך מתחדדת השאלה אם יש בכלל מהות ששמה "אפריקה" שאינה מורשת של המפגש הגזעני והמהותני שבין "לבנים" ל"שחורים", אשר קדם בהרבה לעידן הקולוניאלי. במילים אחרות, האם יש בכלל הצדקה תרבותית, חברתית, היסטורית או גאוגרפית לדרון ב"צפון אפריקה" וב"אפריקה שמדרום לסהרה", או בקניה ובניגריה כאילו הן שייכות לאותו מרחב? יתר על כן, המשותף למרבית הפרקים הוא תיאור של "השדות" או המרחבים השונים שבהם נערכו המחקרים: מוכי עוני, מחלות, אלימות, בירוקרטיה בלתי אפשרית, שחיתות, חשדנות והסתגרות. הפרק המסכם של צבר מזכיר לנו שגם ההגירה מאפריקה אינה פורצת את גבולות הגזענות ומותירה את ילידי היבשת מוחלשים ומודרים גם כאשר הם עוזבים אותה. כך עלול הקורא להיוותר עם הרושם שאפריקה היא אכן מרחב בעל מאפיינים גזעיים וחברתיים משותפים: עור כהה אשר כרוך בעוני ובשחיתות. בהתייחס לשאלות אלו, אשר אין להן למעשה תשובות ברורות בגוף הספר, ניכרת שוב חשיבותם של פרקי המבוא והסיכום המגדירים כיצד נתפסת "אפריקה" בספר, לטוב ולרע.

אולם מבלי להתעלם מן הבעייתיות שבדיון ב"אפריקה", הספר השדות באפריקה הוא הישג אקדמי משמעותי עבור חוקרי אפריקה (ואולי, ברוח כותרת הספר, "אפריקות?") בישראל, ובפרט עבור מרכז אפריקה ע"ש תמר גולן באוניברסיטת בן-גוריון, המהווה בית אקדמי לעורכות הספר ולחלק ניכר מן הכותבות והכותבים.

Michèle Lamont, Graziella Moraes Silva, Jessica Welburn, Joshua Guetzkow, Nissim Mizrachi, Hanna Herzog, and Elisa Reis. **Getting Respect: Responding to Stigma and Discrimination in the United States, Brazil and Israel.** Princeton: Princeton University Press. 2016. 400 pages

אפרת ירדאי*

הספר הוא פרי מחקר מקיף של שבעה חוקרים, אשר בחנו כיצד אנשים מן השורה המשתייכים לקבוצות מודרות חברתית מבינים סטיגמה ואפליה, חווים אותן ומתמודדים עימן. לצורך כך הם ראינו משתתפים ומשתתפות משלוש ערי מטרופולין: אפרו-אמריקאים מניו יורק, Negros מריו דה ז'ניירו¹ וישראלים מגוש דן, קטגוריה שכללה שלוש קבוצות – פלסטינים-ישראלים, מזרחים ואתיופים. המחקר מציג ניתוח אנליטי של מצב כל אחת מקבוצות הבוחרן ושל עוצמת ה"קבוצתיות" שלה.

הספר בנוי משישה פרקים: שני הפרקים הראשונים מוקדשים למבוא ולמסגרת תאורטית ואנליטית, שלושת הפרקים אחריהם מפרטים את מקרי החקר בשלוש המדינות, והפרק המסכם מוקדש למסקנות. בפרקים על המדינות סוקרים החוקרים את הרקע הסוציולוגי וההיסטורי הרלוונטי להבנת ההקשר הלאומי.

התרומה המרכזית של הספר היא מסגור תאורטי ואנליטי מחודש של הדרה אתנו-גזעית כפי שהיא נחווית על ידי פרטים (micro experiences), באמצעות השוואה בין שלושה הקשרים לאומיים. המקום הנרחב שנתנו החוקרים לרפרטוארים מקומיים אפשר להם למצוא הבדלים דקים לצד דמיון ביניהם. החוקרים שואלים כיצד גבולות סימבוליים (לאומיים, גזעיים, אתניים ומעמדיים) פועלים בתוך הקשר לאומי מסוים בהשוואה להקשרים אחרים וכיצד רפרטוארים תרבותיים מעצבים את התגובות לאפליה ולסטיגמה. שלושת סוגי התגובות שנבחנו הם התעמתות (confrontation) – הכוונה בעיקר להנכחה (speaking out) של האירוע הגזעני; ניהול עצמי (self management); ואי-תגובה.

השיח האקדמי הבינלאומי על גזע וגזענות בהקשר האמריקאי הוא שיח עשיר ומרכזי: המודלים האקדמיים מחוץ לארצות הברית ממוסגרים רובם ככולם כנגד שיח זה. כזה הוא גם המקרה הפלסטיני-ישראלי, אחד המקרים הנחקרים יותר במדעי החברה בישראל. ברזיל אינה מוכרת דיה לקורא הישראלי, בהשוואה לארצות הברית, ואילו הקבוצה המזרחית והקבוצה האתיופית בחברה היהודית בישראל אינן מקבלות את המשקל הראוי להן במחקר האקדמי.

* החוג לסוציולוגיה ואתרופולוגיה, אוניברסיטת תל אביב

¹ הקטגוריה Negros משקפת את הערבוב האתני בברזיל. היא כוללת גם אנשים שחורים למחצה וגם מנעד רחב של גוני עור על הרצף שבין חום בהיר לחום כהה (התרגום "חומים" עלול לחטוא למטען החברתי הברזילאי, מכיוון שקיימים מינוחים שונים המתארים "חום" או "מעורב"). החוקרים בחרו בקטגוריה הרחבה בהסתמך על מחקרים מהשנים האחרונות שמעידים כי חומים ושחורים בברזיל חווים אפליה במידה דומה.

אמנם נערכו מחקרים על אפליה ממוסדת כלפי מזרחים, אך מעט מאוד נכתב על האופן שבו מזרחים חווים אפליה זו, על אף משקלם הדמוגרפי. במקרה האתיופי המצב גרוע עוד יותר, שכן מרבית המחקרים על יוצאי אתיופיה עדיין קשורים בפולקלור ומעטים מאוד עוסקים באפליה ממוסדת ובחוויות יומיומיות של אפליה. יתרה מזו, במקרים רבים, למשל במחקרי אפליה, המקרה האתיופי מובא כדוגמה מובהקת של אפליה אך לא כנושא המרכזי של המחקר.

המחקר כולל כ-450 ראיונות עומק: 150 אמריקאים, 160 ברזילאים ו-137 ישראלים, עם חלוקה מגררית שווה בין גברים ונשים ממעמד הביניים וממעמד העובדים. נקודת המבט הבלעדית היא של מי שחווים אפליה וסטיגמה, וההתייחסות לקבוצה ההגמונית נעשית דרך פריזמה זו בלבד. המחקר מציע אנליזה שמתייחסת למשתתפי המחקר אך פותחת צוהר לעיסוק רחב יותר בחוויית הפרט.

בארצות הברית בחנו החוקרים שלושה כיוונים של הקשרים לאומיים: גורמי רקע (היסטוריה, כלכלה וחברה), מצב הקבוצה ועוצמת הקבוצתיות (חזקה או חלשה), וכן פרטואריים תרבותיים. בכל כיוון נכללו כמה וכמה אלמנטים, למשל משקלה הדמוגרפי של הקבוצה, רמת הנפרדות המרחבית שלה, מדיניות כלכלית, רפורמות חברתיות כלכליות ומשפטיות ועוד.

לטענת החוקרים, הקבוצתיות של אפרו-אמריקאים נבנית בתוך ההקשר ההיסטורי-לאומי המקומי. ההיסטוריה של עבדות, הפרדה והדרה שהובילו לאי-שוויון מבני הם גורמים מכריעים בכל הקשור לעיצוב החוויה של אפליה וסטיגמה, ומתוך כך גם לעיצוב התגובות להן. מבחינת פרטואריים תרבותיים, החלום האמריקאי עומד לצד ההיסטוריה של העבדות ומורשת התנועה לזכויות האזרח. על פי ממצאי המחקר, הקבוצתיות של אפרו-אמריקאים חזקה יחסית, ולכן כאשר מתרחש מופע של גזענות הדבר לרוב ברור לקורבן, והוא יגיב בעוצמה רבה יותר בהשוואה לקבוצות האחרות.

המבנה הדמוגרפי בברזיל שונה מזה האמריקאי, וכמוהו גם סוג הגזענות הממוסדת. אחד הביטויים הבולטים לכך הוא הערבוב הגזעי הנפוץ. ערבוב זה מייצר חוסר קוהרנטיות בכל מה שקשור בהבחנה בין מעמד לגזע. כלומר, בשל הערבוב הגזעי הגלוי לעין בולטים פחות מבני הגזענות הממוסדת, ועבודת החשיפה שלהם, שעליה אמונים מדעני החברה הביקורתיים, קשה יותר. החוקרים מציגים שרשרת נסיבות שהולידו את הערבוב הגזעי בברזיל (עמ' 125). נסיבות אלו יצרו את התפיסה הברזילאית של "דמוקרטיה גזעית", שלפיה ההיסטוריה של גזע וגזענות בברזיל אלימה הרבה פחות מזו האמריקאית. הגדרת הלאומיות בברזיל אמנם אינה מכחישה את קיומה של היסטוריה דכאנית כלפי שחורים, אך היסטוריה זו מעודנת ומרוככת במסגרת הערבוב הגזעי הנרחב.

בהשוואה לארצות הברית, הקטגוריה "שחור" בברזיל אינה ממוסדת ואינה ברורה. תגובת ההפתעה או הבלבול של המרואיינים כשנשאלו "what does it means to you to identify as black?" היא אחד הביטויים לכך. ברזילאים שחורים מעדיפים את המונח moreno (שזוף, בתרגום מילולי) על negro (שחור): סקר משנת 2008 מראה כי 80% מהלא-לבנים בחרו להגדיר עצמם כמונח זה (עמ' 137). עם זאת, מאז שנות התשעים יש מגמת עלייה בהזדהות כ-negro, עובדה שבאה לידי ביטוי במחקר הנוכחי.

הנטייה ל"עיוורון צבעים" במסגרת אתוס הדמוקרטיה הגזעית והמחויבות הערכית לערבוב גזעי ("כולנו ברזילאים") מונעות תגובה של התעמתות, ולעיתים הנכחה של מקרה גזעני יכולה להתפס כלא-לגיטימית. במקרים מסוימים, עצם ההתייחסות לצבע עור יכולה להתפס כגזענית כשלעצמה. על כן בקבוצה הברזילאית רווחת יותר הנכחה הומוריסטית. האמונה בערבוב גזעי היא בסיסית ומושרשת, והמטרה המקובלת היא חיים משותפים, בשונה מארצות הברית, ולכן התעמתות כמעט שאינה באה בחשבון.

רוב המרואיינים הברזילאים התייחסו לשחורות שלהם כאל מקור לגאווה, אך לא ייחסו לכך משמעות תרבותית, חברתית והיסטורית אלא ביטאו גאווה שאינה מבוססת על היסטוריה משותפת או רפרטואר תרבותי מסוים. החוקרים מסבירים זאת בהיעדר רפרטוארים ושיח מקומי ברמה הממסדית והחברתית לאורך זמן בברזיל, בניגוד למתרחש בארצות הברית. נוסף על כך, בניגוד לארצות הברית, הזוהות הלאומית הדמוקרטית בברזיל אינה בהכרח לבנה.

בישראל, כמו בברזיל ובמידה רבה יותר ממנה, יש הכחשה של אפליה היסטורית כלפי מזרחים. הכחשה זו נסבה סביב האתוס הציוני של קיבוץ הגלויות וכור ההיתוך. המשתתפים מגדירים את ה"מזרחיות" במונחים של אוכל טוב, מוזיקה, משפחתיות וחמימות, אולם לטענת החוקרים זוהי הגדרה "שטוחה" משום שהגדרת המזרחיות אינה משתמשת במונחים של היסטוריה משותפת. במובן זה, המקרה המזרחי דומה למקרה הברזילאי, שבמרכזו ערבוב גזעי: גם הברזילאים במחקר אינם טוענים להיסטוריה משותפת של Negros. לטענת החוקרים, בגלל האתוס הלאומי החזק שמחזיקים בו המשתתפים הברזילאים והמזרחים הם מתקשים להצביע על אפליה ממוסדת כלפיהם, להבדיל ממקביליהם האמריקאים וקצת פחות מהמשתתפים האתיופיים. עם זאת, הנחתם של החוקרים כי זוהי הנשענת על ערכים משותפים היא "שטוחה" בהשוואה לזוהות המבוססת על היסטוריה משותפת היא הנחה בעייתית: בעידן שבו הערכים ה"נכונים" הם ערכי האינדיבידואליזם, הקידום האישי והיעדר סולידריות קומונלית, דווקא ערכים תרבותיים "מזרחיים" כמו משפחתיות וערכים "אתיופיים" כמו כבוד בין איש לרעהו, וכבוד למבוגרים בפרט, הם ערכים כמעט רדיקליים.

המשתתפים המזרחים והפלסטינים חושבים כי אי-תגובה לגילויי אפליה וסטיגמה היא התגובה הרצויה כמעט בכל מצב, כל קבוצה מסיבותיה שלה: המזרחים – בגלל הקבוצתיות החלשה ותחושת השייכות לאתוס הציוני, והפלסטינים – משום הסקפטיות כלפי יכולתם לשנות את המצב, שנובעת מניכור כלפי האתוס הציוני.

המקרה האתיופי מדגים כיצד קטגוריזציה חיצונית מייצרת קבוצתיות חזקה אך גם מצמצמת את עניין הצבע ומשייכת את ההדרה להיותם עולים חדשים. כלומר, בשלושת המקרים, הברזילאי, המזרחי והאתיופי, יש נטייה לצמצם את הגורם האתני-גזעי. ואמנם, רוב המרואיינים הברזילאים שלא בחרו להגיב בהתעמתות עשו זאת כדי לא להבליט את ממד הצבע בסיטואציה.

החברה בישראל, בניגוד לאלה שבארצות הברית ובברזיל, אינה רב-גזעית וההכלה הלאומית בה נובעת מהדת היהודית ומהמורשת הציונית. ההגירה המאוחרת יחסית לישראל מיבשת אפריקה נתפסת בישראל כמסמן של נחיתות, כפי שמסבירים החוקרים. לטענת החוקרים, תיוג הפנוטיפ של האתיופים והגעתם המאוחרת לארץ מייצרים תפיסה סטראוטיפית שלילית כלפיהם. בניגוד לקבוצות הגדולות של מזרחים ו-Negros ברזילאים, האתיופים מהווים רק 2% מכלל האוכלוסייה בישראל, אך סימונם הפנוטיפי חזק משום שהם

כמעט השחורים היחידים במרחב היהודי. הגדרת הישראליות שלהם נמצאת בדיסוננס מתמיד בין ההזדהות עם האתוס הציוני ובין סימונם כ"שחורים". הסימון החיצוני שלהם כ"שחורים" (אפריקנים, נחשלים ופרימיטיביים) מעצב את עוצמת הקבוצתיות שלהם, החזקה יותר מאלה של מזרחים ו-Negros ברזילאים.

החווייה של פלסטינים ישראלים מתארגנת בעיקר אל מול הגבול הלאומי, היהודי והציוני; של המזרחים – אל מול אתניות ומרחב גאוגרפי; ושל האתיופים – אל מול הפנוטיפ. שתי הקבוצות האחרונות, שהן חלק מהחברה היהודית, מאפשרות ערעור על הציונות המדירה חומים בישראל – ערעור שנוסף על זה שמייצרת הנוכחות הפלסטינית – והוא פותח פתח למסגור תאורטי חדש של הדרה, סטיגמה ואפליה במסגרת החברה היהודית והאתוס הציוני, בקרב קבוצות שמזדהות עם האתוס הלאומי הדומיננטי.

לסיכום, מחקר השוואתי זה הוא פורץ דרך משום ההשוואה בין המדינות השונות כל כך. במחקר במדעי החברה בישראל בולט החוסר בנושאים של גזע, אתניות, הגזעה והדרה בתוך החברה היהודית מנקודת המבט של הפרט. הבחירה של החוקרים להתייחס לחוויותיהם של מזרחים ואתיופים כחלק אינטגרלי מהמחקר, ולא כרקע, היא החידוש העיקרי עבור הסוציולוגיה של החברה היהודית בישראל. אף שהתפיסה שלפיה ישראל היא מקרה מיוחד במינו שאינו בר השוואה אותגרה כבר בשנות השבעים, השוואות בין ישראל להקשרים לאומיים אחרים אינן רווחות דיין ויש לאקונה של ממש בתחומים שבהם עוסק המחקר. ומזווית רחבה יותר, החוקרים מציינים סימן שאלה על הפזילה האוטומטית לארצות הברית, המקובלת במחקר: ההשוואה התאורטית לברזיל בנושאים אלו יכולה לספק פריזמות מחקריות חדשות ומרעננות.

The Making of Homo Financius: Conventions, Emotions and Morality in Financial Education

Daniel Maman and Zeev Rosenhek

Abstract. The individualization, privatization and marketization of risk management are defining features of current financialized capitalism. Under these conditions, individuals are required to manage economic and social risks of various types through their participation in the financial arena. This neoliberal project of responsabilization implies the constitution of subjects exhibiting the competencies considered as necessary to engage with financial products and services in what is defined as the proper and efficient manner to assure their present and future welfare. Practices of financial education serve as an important instrument for delineating and promoting the constitutive cognitive, emotional and moral dispositions of the desired *homo financius*. This article examines the ways in which financial education currently conducted by state and non-state agencies in Israel define, explain and justify proper financial conduct and the individuals' characteristics underpinning them. We show that these programs mobilize three basic discursive devices: conventions, emotions and moral imperatives. Through these discursive devices, which connect individuals' desired subjectivities to the individualization, privatization and marketization of risk management, financial education contributes to the normalization of the ideational and institutional logics of the financialization of everyday life.

Keywords: Financial education, financialization of everyday life, risks, conventions, emotions, moralization

In Search of a Lost Masculinity: Israeli Male Sex Tourists in Thailand

Guy Bruker and Amalia Sa'ar

Abstract. This paper documents the scene of Israeli male sex tourists in Pattaya, Thailand, where they seek to rehabilitate a masculine domination they feel they have lost because of women's unduly power and excessive demands. Fieldwork and interviews with sixty tourists in this hub of the global sex tourism industry reveal a strong sense of inferiority regarding their appearance, economic situation,

and sexual competence, and a strong resentment towards Israeli women, for having allegedly impaired their capacity for manhood. The tourists, frustrated by cumulative experiences of failure and constant criticism from women, seek temporary escape in the sex vacation abroad, where they can cash in on the global economic disparities that render it cheap and available. There, they try to realize fantasies of unchallenged patriarchal masculinity through the performance of hyper-masculinity, domination, violence, and women's subordination. The analysis interprets these practices in light of the tension between women's increased power and men's growing difficulties in acting as main breadwinners, and of the conflicting expectations from men to continue to show sexual and economic capacities, while demonstrating sensitivity and gender egalitarianism.

Keywords: Masculinity, masculinities, sex tourism, Thailand, Israel, gender, globalization, political economy

Practices of Spiritual Openness in New Age Judaism: Class Distinction in a Post-Secular Age

Rachel Werczberger and Dana Kaplan

Abstract. This article explores New Age Judaism (NAJ) in Israel as a case study demonstrating the reorganization of the religious field and the emergence of new hybrid religious forms in a post-secular age. Whereas most studies on this issue employ a perspective that emphasizes the political and/or ethnic dimensions of such emerging religious forms, we propose a class perspective on the practices of Jewish renewal and focus on new patterns of distinction that are based on cultural eclecticism and omnivorousness, as well as on the engagement in immersive spiritual experiences – both of which produce a sense of personal authenticity. We show that the participants articulate their activities in terms of practices of 'spiritual openness' performed through a) the selective appropriation of non-Jewish and Jewish spiritual techniques, and b) the reconstruction the Jewish ritual, which provides the participants with a sense of personal and collective belonging to the Jewish tradition. Combined, the two practices delineate symbolic class boundaries between the NAJ participants and those who are perceived as religiously parochial and passive.

Keywords: Spirituality, New Age Judaism, distinction, middle class, cultural capital, New Age

بناء الإنسان الاقتصادي: المسلمات، المشاعر والأخلاقيات في التربية المالية

دانييل ممان، زئيف روزنهايك

ملخص. الفردانية، الخصخصة وإدارة المخاطر التسويقية هي خصائص تميز الرأسمالية الحالية. في ظل هذه الظروف يتعين على الافراد إدارة المخاطر الاقتصادية والاجتماعية بشتى انواعها من خلال مشاركتها في الساحة المالية. يحوي المشروع النيوليبرالي لتعزيز المسؤولية المالية على منظومة تشمل مواضيع اساسية تتعلق بكيفية تطوير الكفاءات الضرورية للتعامل مع المنتجات والخدمات المالية بالطريقة الانسب والأنجع لضمان رفاهة الافراد الاجتماعية الحالية والمستقبلية. تُستخدم السلوكيات الاقتصادية هذه كأداة مهمّة لصياغة وتحسين تصرفات الفرد الإدراكية، العاطفية والأخلاقية لبلورة نموذج الإنسان الاقتصادي (homo finandius) المرغوب به. يبحث هذا المقال في كيفية تفعيل برامج التربية المالية الحالية من قبل المنظمات الحكومية الاسرائيلية السياسية وغير السياسية، كما ويفحص كيفية تعريفها وتفسيرها وتبريرها للوصول الى السلوكيات الاقتصادية الانسب والخصائص المالية المتمركزة عليها. يكشف الباحثون في مقالهم ان هذه البرامج عملت على تحريك ثلاثة اليات استطرادية رئيسية: المسلمات، العواطف والإملاء الأخلاقية. هذه الليات تساعد في تكوين وتعزيز العلاقة بين مواقف الفرد المرغوب فيها وبين الفردية، الخصخصة وإدارة المخاطر الاقتصادية التسويقية. أن مشروع التربية والتنوير الاقتصادي له أهمية سياسية وواسعة اكثر من نقل المعلومات واكساب المهارات التقنيّة للأفراد. هذا المشروع هو مشروع سياسي بحث ويسعى الى تعليم الفئات المجتمعية كي تصبح افرادا مالية سليمة ذوي معرفة وادراك عاطفي واخلاقي. وبالتالي المساهمة في تعزيز المنطق الاقتصادي في حياة الفرد المالية.

الكلمات المفتاحية: تربية مالية، أمولة الحياة اليومية، مخاطر، مُسلمات، مشاعر، الاخلاقية

في أعقاب الذكورة المفقودة: سياح جنس إسرائيليون في تايلاند

غاي بروكر، عماليا ساعر

ملخص. يعرض المقال مشهد السياحة الجنسية لرجال اسرائيليين في مدينة بتايا الواقعة في تايلاند كمكان لإعادة تأسيس والترميم الرمزي " للهيمنة الذكورية المفقودة في اسرائيل. وذلك عندما أتضح لهم ان النساء

الاسرائيليات هن أكثر قوة ولديهن الكثير من المطالب. البحث الميداني والمقابلات مع ستين سائح إسرائيلي في المدينة التي تعتبر بؤرة رئيسية لصناعة الجنس، تكشف المشاعر الدوئية التي يشعر بها الرجال تجاه مظهرهم الخارجي ووضعهم المادي وكفاءتهم الجنسية وعدم الرضا من النساء الاسرائيليات. فهذه الرجال يشعرون بأن النساء الاسرائيليات تمسّ بقدراتهم لتحقيق ذكورتهم. تبحث الرجال الاسرائيلية عن ملذات جنسية مؤقتة في إجازتهم في تايلاند التي اتضحت انها متاحة ورخيصة بالنسبة لهم، حيث يمكنهم الاستفادة من الفوارق الاقتصادية العالمية التي تجعل تايلاند بلد رخيصة أكثر من اسرائيل. يسعى هؤلاء إلى تحقيق تخيلاتهم الذكورية الأبوية غير المزعزعة هناك من خلال أداء الذكورية المفرطة والسيطرة والعنف وإخضاع النساء لهم. هذه الممارسات هي عبارة عن ردة فعل عكسية بسبب قوة النساء المتزايدة في إسرائيل وللصعوبة المتزايدة التي يشعر بها الرجال بالقيام بدور العائل الرئيسي والتوقعات المتناقضة الذين يتصورون بأنها موجهة لهم، مواصلة التظاهر بالكفاءة الجنسية والاقتصادية وفي الوقت ذاته إبداء الحساسية والتصرف وفقا للمساواة الجندرية.

الكلمات المفتاحية: ذكورية، سياحة جنسية، إسرائيل، تايلاند، جندر، عولمة، اقتصاد سياسي

ممارسات الانفتاح الروحاني في العصر الجديد اليهودي: التمايز الطبقي في عصر ما بعد العلمانية

راحيل فارتسبرغر، دانا كبالن

ملخص. يتناول هذا المقال العصر الجديد اليهودي في إسرائيل كدراسة حالة لإعادة انتظام المجال الديني من جديد وصعود الأشكال الدينية الهجينة في عصر ما بعد العلمانية. خلافا لمعظم الدراسات في هذا الموضوع التي تشدد على البعد الديني أو العرقي لهذه الأشكال الدينية الصاعدة. يعرض المقال تحليلاً طبقياً لممارسات تجديد اليهودية ويركز على أنماط التمايز التي تستند إلى الانتقائية الثقافية وتبني كل شيء وعلى المشاركة العاطفية والجسدية الهادفة لخلق تجربة روحانية-يهودية حقيقية. يكشف الباحثون أن المشاركين يصوغون عملية التمايز بمصطلحات الانفتاح الروحاني وان التمايز يتم بواسطة ممارستين رئيسيتين: التذويت الانتقائي للتأثيرات الروحانية غير اليهودية واليهودية. والتواصل الشخصي والجماعي مع اليهودية من خلال تجديد الطقوس اليهودية. ترسم هاتان الممارستانها الحدود الطبقيّة التي تميز شخصيات العصر الجديد اليهودي من الذين ينظر إليهم كمنغلقيين، متحجرين وخاملين من الناحية الدينية.

الكلمات المفتاحية: روحانية، العصر الجديد اليهودي، التمايز، الطبقة الوسطى، الرأس المال الثقافي، العصر

الجديد

Israeli Sociology

Founded in 1998, Israeli Sociology is published in Hebrew twice a year. The journal serves as a platform for local research that maintains a dialogue with sociological scholarship around the world. The journal invites manuscripts from a variety of theoretical and methodological approaches, in line with the heterogeneity of the discipline. The journal also includes an extensive book-review section that offers a wide-range view of the Israeli social science scene. Israeli Sociology was founded by the Department of Sociology and Anthropology at Tel-Aviv University, and is supported by the Institute for Social Research (established by the Department of Sociology and Anthropology at Tel Aviv University).

Editor: **Alexandra Kalev**

Book Review Editor: **Tom Pessah**

Editorial Assistant: **Dana Vaknin**

Instructions for Authors:

- Israeli Sociology invites submissions of empirical manuscripts, from a variety of methodologies and with distinct theoretical and empirical contributions to Israeli sociology in particular and to sociology in general.
- Israeli Sociology will consider publishing only manuscripts that have not been published and are not under review elsewhere, in Hebrew or in any other language.
- The journal uses anonymous peer review process.
- Submissions should not exceed 9,000 words in length, including footnotes and bibliography and should include a 150-word abstract in Hebrew and English detailing the research question, method, findings and contribution.
- Manuscript will be submitted in a Word format, David font, size 12, double space.
- Manuscripts should include a cover page with the title of the manuscript in Hebrew and English, authors' name in Hebrew and English, address, phone number, e-mail address, and their academic or professional affiliation.
- Tables and graphs should be attached in the body of the manuscript where they should appear, and in an editable format. Pictures that appear in the body of the manuscript should also be attached in a separate image format.
- For manuscripts accepted for publication, it is the authors' responsibility to add internal links to in-text references, and to write the bibliography according to the APA rules, with full names of the authors of the sources.
- 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.
- The manuscript should be submitted by email to: socis@tauex.tau.ac.il

علم الاجتماع الإسرائيلي

مجلة علم الاجتماع الإسرائيلي هي مجلة علمية نصف سنوية تأسست عام ١٩٩٨ ومخصصة بالكامل للمقالات التي تتناول مجال علم الاجتماع باللغة العبرية. المجلة عبارة عن منبر للأبحاث العلمية المحلية المتواصلة مع الأبحاث العلمية العالمية بمجال علم الاجتماع. تستقطب المجلة عددا كبيرا من المقالات العلمية المتنوعة من حيث المناهج البحثية والتوجهات النظرية التي تعكس التنوع في مجال علم الاجتماع. إضافة إلى ذلك، تُخصّص المجلة حيزًا واسعًا لمراجعات نقدية للكتب العلمية حيث يُعرض فيه نظرة موسّعة لمشهد علم الاجتماع الإسرائيلي. مجلة علم الاجتماع الإسرائيلي تأسست على يد قسم علم الاجتماع وعلم الحضارات في جامعة تل أبيب، بدعم من معهد البحوث الاجتماعية (الذي أنشأه قسم علم الاجتماع وعلم الحضارات في جامعة تل أبيب)، معهد دافيد هوروفيتس للبحوث الاجتماعية والاقتصادية وجمعية علم الاجتماع الإسرائيلية.

المحرّرة: ألكسندرا كاليث

محرّر قسم الكتب: توم بيسح

مساعد التحرير: دانا فاكينين

تعليمات للمؤلفين:

- تحوي مجلة "علم الاجتماع الإسرائيلي" على مقالات امبريقية من مختلف المناهج البحثية ذات الإسهام النظري والإمبريقي الخاص بعلم الاجتماع الإسرائيلي المحلي والعالمية.
- تُشرف هيئة تحرير المجلة على نشر مقالات لن يتم مراجعتها أو نشرها من قبل مجلات علمية أخرى، بالعبرية أو بأي لغة أخرى.
- المقالات التي يتم إرسالها إلى المجلة تُخضع تحت تحكيم أكاديمي سرّي من قبل قراء مختصّين.
- يجب أن لا يتجاوز عدد كلمات المقال المقدم للتحكيم الـ ٩,٠٠٠ كلمة بما في ذلك الهوامش، قائمة المراجع الكاملة وملخص يحوي على ١٥٠ كلمة بالعبرية والإنجليزية يشمل سؤال البحث، منهجية البحث، استنتاجات البحث وإسهامه.
- يجب كتابة المخطوطة في برنامج Word، نوع الخط David، حجم الخط ١٢ وإضافة تباعد مزدوج بين الأسطر.
- إضافة صفحة العنوان باللغتين العبرية والإنجليزية وإدخال التفاصيل التالية: عنوان البحث، اسم المؤلفين باللغتين العبرية والإنجليزية، عنوان البيت، رقم الهاتف، عنوان البريد الإلكتروني والاختصاص الأكاديمي أو المهني.
- وضع الجداول والرسوم البيانية في مكانها الصحيح بحسب سياق البحث وبصيغة يمكن تعديلها. كما ويجب إدراج الصور الموجودة في البحث وإرفاقهما بصيغة صورة منفصلة.
- في حال تم قبول المقال، على الكاتب أو الباحث إضافة المصادر داخل بحثه وكتابة قائمة المراجع وفقًا لقواعد الـ APA، مع كتابة الأسماء الشخصية الكاملة لمؤلفي المصادر.
- كتابة المقالات باللغة العبرية فقط. يمكن قبول المقالات باللغة الإنجليزية في حالات استثنائية فقط مع الزام المؤلفين بترجمتهما للغة العبرية.
- يجب إرسال المقال على البريد الإلكتروني التالي: socis@tauex.tau.ac.il.