

[חצרות אחוריות]



עורכים ראשיים: יערה בראון, עזרי טרזי
עורכת משנה: ענבל ליזוריק
עריכה, עיצוב וביצוע גרפי: סטודיו קפלן/פרנקו
(גילה קפלן, קובי פרנקו, נירית בנימיני, אפרת ניר)
צילום שער אחורי: אייל צ'רניחובסקי
צילומים: סטודנטים לתואר שני בעיצוב תעשייתי
בשנים 2004-2008
עריכה לשונית והגהה: רחל גילי
הדפסה: ער הדפסות תל אביב

[חצרות אחריות]

בתמיכת:



אנו מבקשים להודות לרבים שהיו שותפים להרפתקה הזו: בראש ובראשונה לענבל ליזוריק, בוגרת התוכנית והקורס, שללא ניהולה התקיף, היסודי והחכם לא היו החומרים מתגבשים לספר. לעדי בירן, אלעד פרסוב ובמיוחד לשרון דנציג, שהצטרפו להוראת הקורס בשלבים שונים שלו. לכותבים בספר, שעשו מאמץ גדול בזמן קצר וללא כל תמורה חומרית. לגילה קפלן, העורכת הגרפית של הספר, שהפכה ערמות חסרות מובן של תמונות לאמירה ברורה ותקפה, וכמובן לצוות הסטודיו שלה - קובי פרנקו ונירית בנימיני. תודה מיוחדת לארנון צוקרמן, נשיא בצלאל, על תמיכתו ברוח ובחומר, וללארי דוד, חשב בצלאל, על מסירתו ותבונתו. תודה לאיידן נפתלי ולנטע עירן שסייעו בריכוז ובהפקה. תודות לקרן אביעד שסייעה באמצעות מילגה נדיבה לענבל ליזוריק, ולקרן ארטור גולדרייך. תודה והוקרה לכל אורחיו ומארחיו הנדיבים ושותפינו בקהילות השונות, לחוקרים ולעובדים הסוציאליים, לפעילים השכונתיים וליועצים המשפטיים, לדוברים ולאנשי התקשורת, שפתחו את בתיים ואת ליבם וסייעו לנו להבין את שנשגב מבינתנו. תודה אחרונה לכל הסטודנטים בקורס, על העבודות הטובות שכתבו ועל אלפי תמונות שצילמו, על החומרים שאספו בארכיונים ועל הראיונות שתיעדו. רבים מהם מופיעים בספר בתמונותיהם או בציטוטים מתוך העבודות עצמן - מראיונות, פרשנויות או תצפיות - ונקודות מבטם מדגישות מבט שאינו נוכח או שאינו מובן מאליו. אנו מתנצלים על שלא יכולנו לתת במה לכולכם, ואין בכך כדי להפחית מחשיבות מעשיכם.

הציבורי	
185 - חפצי מזכרת של מהגרות עבודה	יונה וייץ, שולי שטראוס
205 - היכן שוכן הזיכרון	ירם בילו
225 - מיותר ולא נחוץ: מחקר מונחה	צעצועים של החינוך לגיל הרך
249 - נועה הלבאי	הנוף החזותי של שכונת נווה
	שאנן בתל אביב: מהסגנון
	ה"בינלאומי" לגלובליזציה
	אורי ברטל
190-267 - צילומים / סטודנטים	
269 - אחרית דבר: העני הוא לא אני -	הצעה לסדר יום מחקרי חדשישן
	מירב אהרון גוטמן
277 - אינדקס צילומים	
- רשימת סטודנטים	

7 - העיצוב בחצר האחורית שלהמחקר: כרוניקה	עזרי טרזי
15 - כמה דברים	יערה בראון
	הפרטי
25 - גלגולי מרחב הבישול הביתי במאה ה-20	עפרה טנא
49 - מהגרות עבודה פיליפיניות:	תסכלו עליהן, תראו אותנו
69 - ירדנה אוסקר	אפתח באבכ ואפתח או סכר
81 - באבכ ואסתתר: הסלון הערבי בישראל	באספקלריה היסטורית
	קובי פלד
81 - עמלנות נשית בקהילות שוליים בישראל	שושנהרוז מרזל
36-96 - צילומים / סטודנטים	
	בין הפרטי לציבורי
101 - צדי הגדר: משעולים, מדרכות	והתנועה בהם
	זלי גורביץ'
107 - תיחום	רון דנציג
137 - נתחיל עם מדרכות	מוקי צור
157 - תרבות חומרית ודת עממית בחברה	החרדית הישראלית: המקרה של
	תמונות רבנים
	נסיים ליאון
177 - מרחב היצירה המשותפת:	עיצוב סביבה בינתרבותית
	גדי בן עזר
118-175 - צילומים / סטודנטים	

העיצוב בחצר האחורית של המחקר:

כרוניקה

עזרי טרזי

פרופ' עזרי טרזי (1962) הוא מעצב תעשייתי, תיאורטיקן, אוצר תערוכות ועורך כנסים בתחום העיצוב, ובעליו של "סטודיו טרזי" העוסק בפיתוח מוצרים, עיצוב תעשייתי ועיצוב אסטרטגי. עבודות העיצוב האקספרימנטלי של הסטודיו הוצגו במוזיאונים ובתערוכות ברחבי העולם, ביניהם ה-MoMA, מוזיאון העיצוב הלאומי "קופר-היואיט" בניו יורק, הטריאנלה במילאנו, "דיזיין-באזל" והביאנלה לעיצוב בריו דה ז'נרו. טרזי הוא מרצה בדרגת פרופסור ב"בצלאל" וכיהן בה כראש המחלקה לעיצוב תעשייתי. ייסד את תוכנית התואר השני בעיצוב תעשייתי ובניהול עיצוב של "בצלאל", בראשה הוא עומד כיום, את פרויקט חממת העיצוב למעצבים צעירים d-Vision ואת המרכז הישראלי לעיצוב. כיהן בוועדה לקידום העיצוב במשרד התמ"ת, היה חבר בארגון העיצוב הבינלאומי ה-IDCA וכיום מכהן כחבר המועצה להשכלה גבוהה. זכה בפרסים ותחרויות בארץ ובעולם וב-2002 הוענק לו פרס העיצוב של משרד המדע והטכנולוגיה.

ובמהותם - יש להחזיק בזנבותיהם בו זמנית כדי להגיע אל המשמעות, האיכות והמהות של התהליך היצירתי.

מחקר עיצוב בתעשייה / במבט על המחקר בעולם
העיצוב העסקי ניתן לראות כי בשנים האחרונות נע התחום לאזורי הפרקטיקה. משרדי עיצוב גדולים בעולם, כגון IDEO ו-ZIBA בארה"ב או "פיליפס דיזיין" ו"סימנס דיזיין" באירופה, הקימו לעצמם מחלקות מחקר ומספקות שירותי מחקר ללקוחותיהם. המחקר הפרקטי נותן מענה לצורך

מחקר עיצוב באקדמיה / המערכת האקדמית יכולה
לפלח את עצמה באופן מלאכותי לתחום העשייה/יצירה ולתחום המחקר. בעוד שעשייה/יצירה מתקיימת גם ובעיקר כהתרחשות חוץ אקדמית, הרי שמחקר מתקיים באופן כמעט בלעדי בין כותלי האקדמיה. לעומת האוניברסיטאות, בהן מתרכזות הדיסציפלינות המחקריות, ליבה של אקדמיה יוצרת לאמנות ועיצוב פועם פרקטיקה יצירתית. המחקר, התיאוריה וההיסטוריה מלווים את היצירה, מעוררים בה השראה ומהווים עבורה מערך תמיכה. גישה קיצונית "פרקטית" תאמר שהכנסתה של מערכת תיאורטית ומחקרית מעמיקה לעולמו של היוצר תטה את ה"מאזן האנגרטי" שלו לכיוונים אינטלקטואליים מסורסים ו"כבדים", שיהיו חסרים את המעוף, הקלילות ולעיתים גם "חוסר המחויבות" של היצירה החדשנית. גישה קיצונית "תיאורטית" תשלול כל יצירה שאינה "מגובה" בידע עיוני ומחקרי, ותפסול את ערכה בטענה שהיא גחמנית, שטחית ושולית. ההיסטוריה של עולם העיצוב (וכמובן של תחומי יצירה אחרים כמו אמנות או מוזיקה) מלמדת אותנו ששתי הגישות אינן נכונות. ביצירה משמעותית מתקיים איזון עדין בין עומק תיאורטי, קונספט המבוסס על ידע ועיון, והבנה של ההקשרים התרבותיים וההיסטוריים, ובין שחרור וחילוץ העצמי מתוך השרשרת לחופש ולשבירה של תבניות. למרות הדימוי ה"פראי" שניסו יוצרים מתחומים שונים לשוות לעצמם, הרי הבולטים שביניהם היו מודעים היטב לזירה התיאורטית ולמהלכים שבחרו לעשות, וגם אם לא, מכלול נקודות הייחוס שצברו הגיע גם באופן בלתי מודע לתוך היצירה. אם כן, קו עדין מחבר בין שני תחומים שונים מאוד באופיים

העצום הקיים בחברות רבות לזהות ולאפיין את צורכי האדם, הקהילה והחברה בהן פועלת התעשייה, ולדייק ככל האפשר בחיזוי צרכים עתידיים ובהתאמה מיטבית של מוצרים, שירותים וחוויות לצרכים אלה. חלק מהמחלקות הללו שמו את מחקר המשתמשים בראש סדר העדיפויות של התהליכים שלהן. הטענה המוצדקת היא שכאשר מעניקים ליוצרים בתחום העיצוב אפשרות לבצע מחקר על אוכלוסיית יעד, צפים ועולים הצרכים הספציפיים ביותר של הלקוחות - לדוגמה, החלקים המתסכלים של השימוש במכשיר מסוים - מה שמוביל לצמיחת רעיונות חדשניים כבר בזמן המחקר. במילים אחרות, התהליך המחקרי נמצא בלב החדשנות.

מחקר העיצוב בחברות אלה שואב את השראתו ואת המתודה שלו מתוך תחומי האנתרופולוגיה וההיסטוריה, הכלכלה והשיווק, הסוציולוגיה והפסיכולוגיה. הדגש התרבותי במחקרים אלה נובע מהצורך להבין את ההבדלים העבים והדקים בין, למשל, האוכלוסייה המתבגרת באירופה המערבית לבין אוכלוסיית הצעירים של מרכזי הערים בהודו. לכל אחד מקהלים אלה צרכים שונים, העדפות שונות ופרדיגמות תרבותיות וחברתיות שונות. התייחסות זהה לשני הקהלים עלולה להסתיים בטעות גורלית, של השקת מוצר או שירות שאינם מתאימים לקהל כלל ועיקר.

קהילת מחקר אקדמית בעיצוב / בעולם האקדמי הגלובלי קיימות כבר שנים רשתות חוקרים כ-DRS (Design Research Society) או PhD in Design. לצידן מתקיימת גם קשת רחבה של נוספים בינלאומיים, כתבי עת ופרסומים בנושא. התפתחותה של מערכת ההשכלה האקדמית ליוצרים בתחומי העיצוב והקמתן של תוכניות לתואר שני ולתואר שלישי בתחום זה, מחזקת בהכרח את הכוח המחקרי בעיצוב, בעולם וגם בישראל. השילוב בין התפתחויות באקדמיה והתפתחויות בתעשייה מזמנים אפשרויות חדשות בתחום זה, ומוסדות המשלבים אקדמיה

ויצירה, כ"בצלאל", למשל, הם חוד החנית של מימוש אפשרויות אלה. בעוד תחומים כאמנות, קולנוע וארכיטקטורה נחקרים מזה שנים באוניברסיטאות בישראל, המחקר והרפלקסיה הישראליים העוסקים בתחום העיצוב נמצאים עדיין בחיתוליהם. במקרה זה, ההיסטוריה רבת השנים של "בצלאל" מאפשרת לה לפרוץ דרך עבור אחרים.

לפני הקמתה של התוכנית לתואר שני אירחנו ב"בצלאל" מספר אנשי מפתח בתחום המחקר בעיצוב, ביניהם פרופ' דיוויד דארלינג, שהקים את ה-DRS, פרופ' ויקטור מרגולין, עורך Design Issues ופרופ' בארי כץ. יוצרים מומחים אלה התוו עבורנו את הכיוון הכללי אליו אנו שואפים במסגרת התוכנית. ברור, עם זאת, שעל מנת למצוא את הקול הייחודי של התוכנית בתוך קהילת המחקר העולמית לא היה די בפעולת "העתק-הדבק" רגילה.

הסביבה העיצובית / כאשר אנו חווים מקום, אירוע או חפץ, אנו חווים חוויה עיצובית. עוצמתה והמאפיינים שלה מותנים, בין היתר, באדם שחווה אותה, בהקשרים שהוא יוצר בעצמו, ובמשקל התרבותי שהוא נושא איתו. הסביבה העיצובית של רועה צאן בדואי שונה מן הסתם מהסביבה העיצובית של טייסת מטוס נוסעים, מנקה רחובות בתל אביב או ספרית במספרה בעפולה. המשותף לכולם הוא שהסביבה בה הם חיים ועובדים עוצבה בידי כוחות שונים, בין שהיא נבנתה על ידי אותו אדם עצמו, ובין שהיא הוכתבה לו כמערכת סגורה ומוגמרת שעוצבה על ידי גורמים חיצוניים. מחקרים רבים מוכיחים שגם מרכיבים בודדים של עיצוב, כמו צבע ותאורה, הם בעלי השפעה על ההתנהגות האנושית ויכולים לשנות אותה, קל וחומר מכלול עיצובי שלם.

בשנת 2003 השתתפתי, יחד עם מעצבת הפנים מאריאנה רבקבג' מדנמרק, במחקר שנערך על ידי הפסיכולוג החינוכי של עיריית קופנהאגן, במהלכו התבקשנו לספק מכלול עיצוב חדש לכיתת לימוד מיוחדת עבור ילדים בעלי הפרעת קשב (HDAD).

לפי תוצאות המחקר, הסביבה שעיצבנו השפיעה באופן חיובי, בסדרה של פרמטרים לימודיים והתנהגותיים, על הילדים שלמדו באותה כיתה. מחקרים אחרים שעסקו בסביבות עיצוביות מוסדיות גילו, למשל, כי קיים הבדל בין תוצאות ההחלמה וההתאוששות של מאושפזים בחדרי בית חולים עם חלון ובלי חלון, ושהסביבה העיצובית בבתי כלא משפיעה על התנהגות האסירים. הסביבה העיצובית משפיעה על האדם החי בתוכה ומשנה אותו, והוא משנה אותה בחזרה. ניתן לומר, אם כן, כי הסביבה העיצובית מהווה שיקוף - אמין או מעוות, זאת נותר עוד לקבוע - לעמדות, לגישות, לאופי, לשאיפות ולמאפיינים של חברה ושל האנשים המרכיבים אותה.

בין רמלה לרמאללה / בשנת 1998 יזם האוצר עמי שטייניץ פרויקט עיצובי חברתי ראשון מסוגו בארץ: הוא הוביל אותי ואת המעצבים דוב גנשור וזויה ברחבי הרשות הפלסטינית המתהווה, על מנת לחשוף את ההקשרים העיצוביים בין מסעדות מזרחיות בין שני צידי המתרס. המחקר כלל ביקורים, תיעוד וראיונות עם מסעדרים שעיצבו, או ניהלו את העיצוב של מסעדות ברשות הפלסטינית ובישראל. היו אלה "הימים הטובים" של טרום האינתיפאדה השנייה, פיגועי טרור אמנם אירעו באותה תקופה, אך מעברי הכניסה לשטחי הגדה היו חופשיים ופתוחים. סיירנו באינטנסיביות ברמלה וברמאללה, חברון ונצרת, דליית אל כרמל ושכם, מזרח ירושלים ומערב ירושלים, ובאמצעות אנשי קשר התוודענו לשינויים המדהימים שהתרחשו באותה עת באזורי הרשות הפלסטינית.

המחקר חשף דמיון וזהות והשפעה הדדית מרתקת, חדשנות מקורית, אותנטיות והעתקה. התוצאה של המחקר היתה תערוכה בגלריה של עמי שטייניץ בנווה צדק. בתערוכה - "תארוחה מזרחית" - הוצגו מקטעי מסעדות, כלי אוכל, גופי תאורה מניאון ועוד. הניסיון, הנאיבי אולי, היה להראות את הקרבה

התרבותית הקיימת בין ישראל והרשות הפלסטינית, בסביבות העיצוב של תחום האוכל והמסעדות. ניסיון זה הצמיח כמיהה להרחבת המחקר גם לסביבות עיצוביות נוספות - באזורי מחיה אחרים ובקרב אוכלוסיות אחרות.

מחקר סביבת עיצוב בחצר האחורית / שנה אחר כך, עם הקמת התוכנית לתואר שני ב"בצלאל", ייסדנו - ד"ר יערה בראון, שהגיעה לבצלאל בתפקיד משנה לנושיא בעניינים אקדמיים ושהיא בעלת רקע מתחום ההיסטוריה - ואני, קורס שעסק בכתיבה תיאורטית על נושאים עיצוביים. הבחירה במחקר של הסביבה העיצובית בחברה הישראלית נבעה משתי סיבות. הראשונה היתה הרצון לחשוף את מה שהיה נסתר עד אז מעיני המחקר הישראלי, והשנייה - הרצון להביא לידי ביטוי כושרי התבוננות והבחנה הקיימים בסטודנטים לעיצוב, בד בבד עם טיפוח ושכלול יכולות הניתוח והכתיבה שלהם.

בשנה הראשונה לקיומו של הקורס, לא הצבנו מסגרת ברורה שתגדיר את הנושאים בהם היו הסטודנטים אמורים לעסוק, ונתנו להם יד חופשית בבחירה. אבל היות שמחקר עיצוב נפרש על פני קטגוריות רבות ותחומי עניין עצומים, התקשו הסטודנטים למצוא נושא מתאים לכתיבה. למעשה, רוב הקורס בוזז על התלבטויות בנוגע לנושאים, ולוויכוחים מתמשכים האם נושא כזה או אחר קשור לעיצוב ומה מידת ה"מחקריות" של הרעיון, עד שכמעט לא נותר זמן למחקר עצמו. למודי ניסיון, החלטנו בשנה שלאחר מכן לשנות את נושא הקורס, ולהפנות את משאבי המחקר לעבר נושא שנוגע ל"חצר האחורית" של ישראל.

בישראל קשה להתחמק מהחצר האחורית. היא קרובה מאוד למרכז, במרחק נגיעה. בחזית ה"בית" שלנו נמצאת האקדמיה וההשכלה הגבוהה, אך המביט מחלון התוכנית לתואר שני בעיצוב בבצלאל יגלה, ב"חצר האחורית" של הר הצופים, את שכונת עיסאווייה השוכנת למרגלות האוניברסיטה העברית,

בסמוך לגבעה הצרפתית. אל החצר האחורית לא מביאים את האורחים, אך היא קיימת ורוחשת, משפיעה וחיה באורח מקבילי ולעיתים נסתר לקיים. הסביבה העיצובית בחצר האחורית בולטת לעין במבט ראשון, אך באותו זמן היא גם איננה נחשפת במלואה. במקרים רבים היא שקופה עבור האנשים החיים בתוכה או האנשים המבקרים בה. המודעות לפרטים המרכיבים את הסביבה העיצובית נעה בין ידיעה מדוקדקת לבין התעלמות מוחלטת. כך, למשל, כאשר עורכים ראינות עומק במסגרת מחקר, ומעמתים את מושאי המחקר עם מרכיבים עיצוביים שהם חיים בתוכם, לעיתים הם מופתעים – המחקר חושף עבורם את הפער בין הראוי, הנורמטיבי לכאורה, לבין מה שקיים במציאות. לא אחת הפער הזה הוא תוצאה של הדחקה והכחשה של מצבים קשים לעיכול.

שנים־עשר שבטי ישראל החדשים / דיירי אותה חצר אחורית הם שנים־עשר שבטי ישראל החדשים, חיתוך אחד מתוך חיתוכים רבים שניתן לחתוך בהם את החברה הישראלית – חתכי מוצא עדתי, חתכי דת ואמונה (כולל ניו־אייג'), חתכי גיל, חתכי מגדר, חתכים פוליטיים ומפלגתיים, חתכי השכלה, חתכי עניין (אוהדי קבוצות ספורט, אוהבי סוגי מוזיקה וכו'), חתכי מקום וצורת מגורים, חתכי עבודה ותעסוקה וחתכי גובה הכנסה. הבחירה שלי ב-12 שבטים אלה נובעת מתוך הארכיטיפ של 12 שבטי ישראל ותופסת בתוכו אחיזה. השבטים מייצגים לעיתים חתכים מקטגוריות שונות, אך הם מאופיינים גם מבחינה ויזואלית. כל הגדרה היא גם גדר של מחנה מעצר, בו לפעמים נשארים כלואים גם כאלה שלא רואים את עצמם כחלק מאותו שבט. ישנם גם כאלה ששייכים ליותר משבט אחד, או כאלה שהשבט שלהם נמצא מעבר לים והם לא רוצים לשכוח אותו.

בקורס, אותו העברנו – ואנו עדיין מעבירים – לתלמידי התואר השני בבצלאל, החלטנו להקדיש בכל שנה את המחקר ל"שבט" אחר או "תת־שבט"

מתוך החברה הישראלית ההטרופית והמשתנה תדיר. בשנה הראשונה לקורס בחרנו לפתוח במחקר על אוכלוסיית הערבים הבדואים בנגב, שהינם תת־שבט בתוך שבט ערביי ישראל. בשנים לאחר מכן נחקרו שבט העובדים הזרים או בשמם הרשמי מהגרי העבודה, שבט הקיבוצניקים, תת־שבט האתיופים (מתוך שבט העולים החדשים) ושבטי החרדים.

להלן רשימת שנים־עשר שבטי ישראל החדשים, כפי שהגדרנו אותם מתוך רצון להאיר את המקבץ הפלורליסטי העשיר של החברה הישראלית, וכמובן מבלי למצותו עד תום:

1. אשכנזים חילוניים: ייקים, פולנים, רוסים של עלייה ראשונה ושנייה, בולגרים, רומנים, איטלקים, צרפתים, בריטים ואמריקאים. צברים מעורבים (מזרחי עם אשכנזי) עם נטייה מערבה וצברים אשכנזים עם נטייה להודו או לדרום אמריקה.

2. מזרחים חילוניים: צפון אפריקאים, מצרים, תימנים, אתיופים, עיראקים, סורים, פרסים, הודים, טורקים ויוונים. צברים מעורבים עם נטייה מזרחה וצברים מזרחים עם נטייה להודו או לדרום אמריקה.

3. מזרחים מסורתיים ודתיים מסורתיים: צפון אפריקאים, מצרים, תימנים, אתיופים, עיראקים, סורים, פרסים, הודים, טורקים ויוונים, שומרי מסורת ה"שבט" היהודי.

4. קיבוצניקים ומושביניקים: התנועה הקיבוצית המאוחדת, איחוד הקבוצות והקיבוצים, הקיבוץ הארצי, השומר הצעיר, הקיבוץ הדתי, הפועל המזרחי ופועלי אגודת ישראל.

5. דתיים לאומיים: מפד"לניקים, ציונים־דתיים־ריאליים, חרד"לניקים, נאמני תורה ועבודה, הכניסטים ונוער הגבעות.

6. חרדים: חרדים אשכנזים – ליטאים, חסידיים, חב"דניקים, סאטמרים, תולדות אהרון, תולדות אברהם ויצחק, ברסלבים, פרושים, סלאנים ונטורי קרתא; חרדים ספרדים – פורת יוספים, ש"סניקים וליטאים־ספרדים; חוזרים בתשובה.

7. עולים חדשים מחבר העמים: רוסים, אוקראינים,

קווקזים, בלארוסים, בוכרים, גרוזינים, טבאים, ליטאים ואסטונים.

8. עולים חדשים מהמערב – אנגלוסקסים: בריטים, אמריקאים, דרום אפריקאים, אוסטרלים; צרפתים ותיקים וצרפתים צפון אפריקאים; דרום אמריקאים: ארגנטינאים, ברזילאים, פנמים וצ'יליאנים.

9. אנשי צבא, שוטרים וכוחות הביטחון: חיילים בסדיר, חיילים בקבע, קצינים צעירים עד סרן, קצינים בכירים; יוצאי צבא; תת־שבטי החילות השונים: טייסים, חובלים, צנחנים, גולנצ'יקים והנדסה קרבית; שוטרים ומג"בניקים; שב"כניקים ומוסדניקים.

10. ערבים: ערביי הגליל, ערביי מזרח ירושלים, ערביי המשולש, ערביי המרכז, ערבים נוצרים, צ'רקסים, בדואים, פלסטינים, משת"פים, שב"חניקים וצד"לניקים.

11. דרוזים: דרוזים של הגליל, דרוזים של הכרמל ודרוזים של רמת הגולן.

12. עובדים זרים: פלסטינים מעזה, פלסטינים מיו"ש, פיליפינים, הודים, סינים, תאילנדים, אפריקאים, רומנים, דרום אמריקאים, מצרים וירדנים.

אמצעים עיצוביים כדרך לבידול וגיבוש זהות / הנחת היסוד של מחקר בסביבת עיצוב היא שניתן לחשוף, לגלות ולפענח מרכיבי זהות מהותיים באמצעות חקירת הגישה של אותן אוכלוסיות אל סביבתן. ה"אופנה" המשטנה בריהוט הבית, אפיון ועיצוב המטבח, תפיסת חלל המגורים, עיצוב צעצועים, שלטים, פרטי גידור ופרטים רבים אחרים, אלה הם כלים משמעותיים ביצירת זהות. ככאלה, הבחירה בהם אינה ריקה ואינה שרירותית – היא מכילה בתוכה, כקפסולה, תמציות "טעם וריח", דעות, גישות, מאפיינים ולעיתים "זרעי גנטיקה תרבותית" שנובעים ממאות שנות מסורת.

להבחנות צורניות יש משמעות פונקציונלית חברתית מעבר למשמעות אופנתית הקשורה לטעם או לאסתטיקה. הכפריים הפלסטינים מזהים את זולתם על פי הרקמה והצבעוניות של שמלות נשיהן.

ניתן לדעת מה האזור ולעיתים מהו הכפר ממנו מגיעה אישה מבלי להחליף איתה מילה. חיילים מגולני משתדלים לבדל את עצמם מחיילי הצנחנים באופן התקנת הגומייה על הנעל הגבוהה, או בכיסוי שונה לשעון. הכיפות הסרוגות השונות במגזר הדתי־לאומי עשויות במדגם, בצבעים ובגודל המשתנים מתת־שבט לתת־שבט. האופן שבו הכיפה מונחת על הפדחת עושה את ההבדל המהותי בין הדיעות הפוליטיות, מקום המגורים והגוון האידיאולוגי־דתי של חובש אותה כיפה. הברסלבים, למשל, שרבים מהם חוזרים בתשובה, אימצו לעצמם כיפה סרוגה לבנה דרוזית.

דוגמה אחרת: כשתוכנית ההתנתקות עמדה להחריב את המפעל ההתיישבותי בחבל עזה התאחד השבט הדתי על ידי אמצעי עיצובי בולט בצורת סרט כתום, שנכרך סביב פרק היד, על ידיית מראת הרכב, על אנטנת הרדיו, כידון האופנוע או בראש דגל ישראל – הכתום נוכס בידי מתנגדי ההתנתקות. ניסיונות אחרים לרתום את רעיון הקמפיין סביב סרט צבעוני למען מטרות אחרות, כמו הסרט האדום שניסו להצמיד למלחמה בתאונות הדרכים, נחלו כישלון.

ועוד: חדר המיטות של חוזרי הודו שונה מהותית מזה של חוזרי דרום אמריקה, ולא רק בגלל סט המזכרות שמופיע על המדפים. ספריות בסלון ביתם של חרדים יהיו בדרך כלל סגורות מאחורי דלתות זכוכית. בתרבות הערבית אין מסורת של תליית תמונות על הקירות, אלא מסורת של תליית חפצים – כלי חקלאות ישנים, נשק, מקל הליכה של סב המשפחה וכיו"ב. מתוך התחושה המטושטשת של מהו ישראלי מבדלים השבטים ותת־השבטים בישראל את עצמם אלה מאלה באמצעים עיצוביים, כדי ליצור לעצמם עוגן והגדרה שיש בה ידיעה וזהות עצמית.

התבוננות ומודעות חדשות / חצרות אחוריות מכיל בתוכו אסופה של מחקרים ומאמרים העוסקים בסביבת עיצוב, והוא מהווה נדבך חלוצי ומקורי בנוף המחקר העיצובי בישראל. כמעצבים הפועלים בתוך

חברה, אנו שואפים להשתמש במאפייניה היחודיים על מנת לחשוף פנים נסתרים ולא מפונחים שלה. דרך סביבת העיצוב העוטפת אותם, מנסה ספר זה לחשוף באופן אחר את אותם שבטים ותתי־שבטים אותם הגדרנו. מטרתו היא לחדד את חושי ההתבוננות בסביבה העיצובית, ומתוך כך לחדד גם את המודעות לרובדי המציאות המודחקים שסביבה זו אוצרת בתוכה, רובדי מציאות שהם קרובים כל כך מצד אחד, אך כמעט בלתי נגישים, פיזית ורגשית, מצד שני.

צילום / עזרי טרזי מחופש למשה דיין



כמה דברים

-

יערה בראון

ד"ר יערה בראון היא היסטוריונית חברתית, בעלת תואר דוקטור מאוניברסיטת תל אביב בהיסטוריה חברתית ותרבותית. עסקה בהוראה באוניברסיטת תל אביב ובתפקידי ניהול במשרד החינוך ובמוסדות חינוך וחברה אחרים, וכיום מכהנת כמשנה לנשיא לעניינים אקדמיים ב"בצלאל", ומרצה במחלקה להיסטוריה ותיאוריה ובתוכנית לתואר שני בעיצוב תעשייתי ב"בצלאל". פירסמה שני ספרים: רואות את הנולד, העוסק בהיסטוריה ובפרקטיקות של לידה ויילוד לקראת העת החדשה, וזריחה בים התיכון: חלוצה אמריקאית בגדוד העבודה העוסק בתולדות היישוב בארץ ישראל ובפרט החברה הקיבוצית, מנקודת מבט אישית ופמיניסטית. מאמריה, העוסקים הן בהיסטוריה של נשים בראשית העידן המודרני והן בחקר התרבות הקיבוצית והציונית בישראל, ראו אור בקבצים ובכתבי עת שונים בארץ.

שהחתול הפכה לשלי, ובכל פעם חשתי ביטחון ושמחה. האהבה והשובבות של אבי ומדרכת הבטון הרכה יצרו דבר מה - טביעת שייכות שלי ביצירה אנונימית וקולקטיבית, וסוד, רק של שנינו. הולדת אחי במעגל הגומה הרטובה וריח האזדרכת ברטיבות הסתיו יצרו בי התניה של התרגשות ותקווה, פיוס ונחמה. רגעי חסד בונים את אישיותנו ונותנים בנו כוח להגשים משאלות. רגעי חסד אלו עשויים עיסה דביקה וריחנית, רבת גוונים ומאפייניים, שממריבתם אנו נוטים להתעלם בבואנו לחקור את אירועי חיינו, את התופעות ה"ראויות להיזכר".

המדרכה שקשרה בין האדמה והעץ לאבי ואחי, יצרה אצלי את תחושת הבית. בקיבוץ, ששימש כבית משותף לחבריו ובו הילדים היו של כולם, מצאתי

אני יושבת בשלולית מים קרים וידי לשות בוך. לא. זו אינה שלולית אלא גומה של עץ, עמוקה במרכזה, גדודית עפר נמוכה סביבה. לצידי צינור פלסטיק שחור מזרחף מים. אני לובשת מכנסיים קצרים, אור היום יורד, האוויר מתקרר, אוושת רוח. נעים, שקט. אני מלבבת לביבות, והבוץ זורם בין אצבעותי. אבא פושט אלי את זרועותיו ואוסף אותי אליו. "מזל טוב", הוא אומר "נולד לך אח". וכדי לתת לבשורה לשקוע בינינו הוא מוסיף "ראי" ומביט הלאה, מצביע על מדרכה שזה עתה נסללה. אני עוקבת אחר אצבעו הגדולה: בטון אפור ורך, נע ורוטט בין שני קרשים המסתמנים את המתווה. "אבא, נצייר ציור". אבי מתכופך, מניח אותי לידו, ובאצבע חשופה מתווה בבטון: עיגול קטן, עיגול גדול תחתיו, קו מתעקל ממנו לימין ולמעלה, שני משולשים מעל העיגול העליון, שני עיגולים קטנים בתוכו ועוד שלושה קווים ישרים יוצאים ממרכזו לכל צד. חתול! החתול נטמע בבטון, האם עוד מעט יישכח? אח קטן. גם אני עוד מעט אשכח. שמחה ועצב. אח קטן, אמא איננה ובינתיים אבא שלי מצייר לי חתול.

אני כותבת, מריחה את המים במגעם עם החול וחשה אחת עם האדמה תחתיהם. אני רואה את האזדרכת והמדרכה, חוזרת אותן כרוכות זו בזו, מרחק כמה פסיעות של אבא. בדיעבד אני יודעת: יש לי תמונה בגומה, השתיל גדל לעץ, החתול נותר מוטבע בבטון. הייתי בת שלוש ורבע, והיה סתיו - הרי אחי נולד בסוכות. ואולי כלל איני זוכרת. אולי חיברתי את התמונה באלבום, החתול במדרכה, האח שנולד והאמרות בדיעבד, כדי להתגבר, כדי לייצר משמעות, להתקיים. אולי דמיון, אולם במשך עשרות שנים בחרתי תמיד לעבור דרך המדרכה

אני את מקומי דווקא ב"חצר הקיבוץ"; לא בחדר מחדריו הרבים של הבית (חדר האוכל, חדר ההורים, בית הילדים) אלא בשטחי ההפקר, ב"מסדרונות", ב"אכסדרות", וב"חללי המבואה" של אותו בית, שנוצרו במרחק שנפער בין החדרים, תחת כיפת השמיים, מזמינים, מוארים ורכים. חוויתי משפחה במפגש בין הטבע המבוית שבחצר, לטבע המבוית פחות שבשדות, ועד לטבע הפראי שמעבר לגדר, מייד לאחר העץ האחרון במטע.

מרגע לידתנו אנו מוקפים רשמים וריחות, קולות ומראות, שקרבתם נעימה וזרה, מרגיעה ומרתיעה. יש חוויות אוניברסליות: אנו יורקים את המר ומלקקים את המתוק, אנחנו מתנגדים למגע קשה ומתקרבלים ברכות הריחנית של אמא, של דובי עם פרווה או כלבלב עם דופק. אולם רבות מהחוויות שלנו הן אישיות ומותנות במראה הייחודי הנשקף כל בוקר רק מחלון חדרנו, הלבוש שבחרו דווקא לנו והאוכל שבישלו במיוחד עבורנו, הדרך בה הלכנו יום-יום לבית הספר או לעבודה, החפצים, הרהיטים והקישוטים שמצאנו סביבנו בשעות הארוכות שבילינו בין הקירות להם קראנו בית.

אנו בונים לנו עולם מהמוני פיסות לא קוהרנטיות של "דברים" - מילים כחפצים - שגודשים את זיכרוננו וגולשים אל דמיונו ומזינים את חלומותינו ומייצרים את סיפור חיינו. הדברים - קיימים באמת או מדומיינים, משלבים תמיד מילים עם מראות ו- חומרים, מתהווים יום-יום ושעה-שעה, ונערמים בערמות בסדר אחר בכל פעם מחדש. לפעמים הם מוסעים אל מגרשי הגרוטאות וממוחזרים על פי הצורך, ורק לעיתים רחוקות הם מגיעים אל ערמות הזבל והפסולת שדינם גריסה והטמנה - וגם אז הם מבעבעים וחוזרים עם מי התהום. מה שעבורי היו אדמת הלס, העץ והמדרכה, היו עבור אחרים מספרי החייט של אבא ורעש המכונה התופרת, מסמרי הנגרים, הלמות הפטישים והידיים הפצועות, צפירת הרכבות או הריצה לשוק מדי בוקר. הדברים שאמרנו וכתבנו, עשינו ורצינו, הם תוצר בלתי ניתן לפירוק של

רעיונות גדולים ואירועים קטנים, מושגים מופשטים וכלליים וחפצים קונקרטיים וייחודיים, המשתלבים בחוויות אישיות לחלוטין, במבנים חברתיים ובאינסטינקטים מתקופת הסאוונה.

בתמונת ילדות אחרת רואים אותי הולכת עם אמי במדבר, סמוך למטע שרק ניטע - מרחק רב מבתי הקיבוץ. הזיכרונות שלי יפים פחות: צרחתי וצווחתי "על הידיים" וסירבתי ללכת הלאה. הייתי בת פחות משנתיים והלכנו הרבה ברגל. למה: כיוון שלא היו כלל עגלות? כיוון שילדים צריכים ללמוד ללכת, והרבה? כיוון שממילא דבר לא יצלח את אדמת הלס? המחסור, האידיאלוגיה ותנאי השטח מכוננים את חיינו במשולב, וההיררכיה ביניהם אינה ברורה. גם בעת הקמת בתי הילדים וקביעת הלינה המשותפת פעלו המייסדים מתוך העדר: לא היו בתי אבן המוגנים מחום וקור, גשם ומחלות. התנאים החומריים הכריעו, האידיאלוגיה צמחה לאורם. ההבנה של העוני והמחסור, תנאי האקלים, זמינות החומרים, הכלים והטכנולוגיה, תנאי השטח, וההנחה שהם מכוננים את התרבות ולא רק מייצגים אותה, הכרחיים לחקר התהוותה של כל תרבות אנושית.

הספר שלפניכם עוסק בעושרם של דברים המונחים לפנינו כמוכנים מאליהם. כוחם כה רב עד כי הוא בלתי נראה, ומשפיע על החלטותינו באופן לא מודע. הגישה המחקרית העומדת בבסיסו אומרת שכל מדעי הרוח והחברה, כולל תולדות האמנויות למיניהן, הם למעשה חלקים שונים של מדעי תרבות האדם (Science de l'homme). ההפרדות בין תחומי העשייה הן שרירותיות או פונקציונליות לחוקר, אולם במהותה תרבות היא מכלול פעילותם של בני האדם, והיא מתרחשת בהקשר חברתי ובתנאים סביבתיים הנתונים לשינויים מתמידים - נראים וסמויים, מורגשים ומוכחשים, מהירים ואיטיים במקביל. בין פעולות שונות של אותו אדם או אותה קבוצה מתקיימים קשרי גומלין הדוקים, אך אין ביניהם התאמה, זהות או שקיפות, ולעיתים יש סתירות של ממש: כך בין הדברים שעשו מדינות

(מלחמות למשל) לדברים שכתבו שראוי לעשות (שלום), בין מרכיביהם החברתיים או הפוליטיים של מוסדות (המבוססים על עקרון השוויון למשל) למרכיביהם החומריים והמרחביים (המייצגים היררכיה ומסמנים מעמדות). כך גם ביחסים בין התקשורת המילולית, הגופנית והחזותית, בין תקשורת שבעל פה לזו שבדפוס ובמחשב, בין יחסים אישיים לפומביים, ובהתנהגותם של אותם בני האדם כשהם במשפחה, בחברותה האינטימית ובציבור הרחב.

מדעי האדם עוסקים בכל פעולותיו: ביצירתו ובמוסדות שאיפשרו, יזמו או דחו אותו, בשפה ובאמצעי התקשורת, בדרכי החשיבה וההתנהלות של יחידים או קבוצות, באופן שבו ביקש האדם לשנות את הטבע, למשול בו, לביית ולעצב אותו. בעשורים האחרונים מתרחבות בהתמדה אוכלוסיות המחקר: מעניינים אותנו לא רק שליטים ומנהיגים, אלא המונים, פשוטי עם, נשים וחסרי קול פומבי. מעניין האופן שבו מנהלים חסרי הייחוד לכאורה את חיי היומיום, וכיצד משפיעות קבוצות אוכלוסייה "שותקות" על התרבות ומשנות את החברה מה"מקום שלהן" - מאותה נקודת מבט ייחודית שהשפעתה אינה מדוברת, ונדמה כי אינה קיימת. מחקר כזה מתעניין במסורת שמתפתחת לאט, לאורך זמן רב, במוסדות הקבע, באירועי השגרה ובטקסים המחזוריים, ולא רק בשיאים, במשברים ובמפלואות. הוא עוסק במובן מאליו ולא במפתיע, באורח חייהם של הרוב הדומם או ה"המון", ולא בסערות הנפש של המנהיגים ובמפעלותיהם.

ערכים מתודיים אלו, המרקסיסטיים במקורם, מניחים שמציאות של לחם או רעב, עבודה או בטלה, הם המעצבים את התרבות והתודעה. מבנים חומריים וטכנולוגיים קובעים את ההתנהגות והמורשת האנושית, את השינויים בתפיסת הזמן והמרחב ואת הקבעונות וההתנגדויות לשינוי. זו תנועה הנדחפת "מלמטה" ולא נמשכת "מלמעלה" באמצעות הצהרותיהם של בעלי השררה.

בהשפעת חוקרים כפייר בורדייה (Bourdieu) ופייר נורה (Nora) העמיקו מדעי האדם את הידע הנוגע להיבטים החזותיים, המרחביים והחומריים של התרבות, והחוקרים בודקים ומנסחים היום את היחסים בין מרחבי החיים וחפציהם לבין הערכים שלאורם מבקשים בני האדם לחיות, בין חזות הדברים לבין משמעותם המילולית והרגשית. בישראל היתה התייחסות כזו לתרבות המקומית שולית עד לאחרונה. חקר התרבות המקומית החומרית והחזותית כמעט שאינו קיים במוסדות האקדמיים - בקרב המרצים ובתוכניות הלימודים - וחוקרים צעירים נדרשים ליחזמה, עיקשות והתמדה, ולהתמודדות עם העדר הכוונה ואף התנגדויות.

ספר זה אינו פותר את הבעיה אלא מצביע על מגמות חדשות: הוא מביא מאמרים של מספר חוקרי תרבות העוסקים במטבח ובחדר האוכל, בחדר האירוח ובחדר המשפחה, בפרקטיקות העמלנות הנשית, בארגון החלל הפנימי של הבית, בחפצים, בריהוט ובקישוט, בהפרדה ובתיחום בין הפרטי לפומבי, בגידורים ובאיסורים, בשטחי ההפקר והספר, בטקסי הזיכרון ובמחזותיו, בהבניית הקהילה ובמנגנוני השליטה במרחב הציבורי, במרחבי הפנאי ובתכנון, במדרכות, בכבישים, בחלונות הראווה ובשלטי הפרסומת וההכוונה, במסמרים, בוויס, ברצפות ובבטון. מחקר תרבות החומר והחזות עוסק בהכרח גם בדימויים. בחברה העכשווית, בה המראות והתנועות במרחב ממלאים תפקיד כה מרכזי והמילים מקבלות לעיתים משמעות משנית, הכרחי למצוא דרכים חדשות להציג מילים ודימויים אלו לצד אלו באופן המכבד את שני המרכיבים, מבלי לייצר ביניהם יחס היררכי והכפפה מקובעת. מטרת הדימויים אינה "לשקף אמירה" ולא לבטא במהירות רעיון מורכב, גם לא לטעון ש"תמונה אחת שווה אלף מילים" כמאמר הפרסומת של "קודאק". מטרתם אינה להוות אילוסטרציה לטקסט מחד גיסא או להחליפו מאידך גיסא. בספר יש אפוא שני מרכיבים מרכזיים, אוטונומיים-למחצה, המקיימים ביניהם הזנה

הדדית. מרכיב אחד הוא מאמרים קצרים וממוקדים העוסקים בפן חומרי, מרחבי או חזותי אחד בלבד, או בקהילה אחת ב"חצר האחורית" של ישראל. המרכיב השני הוא התמונות, שנבחרו ונערכו מתוך אלפי תמונות על ידי גילה קפלן, המעצבת הגרפית של הספר, שייצרה באמצעות הבחירה וההצבה משמעות חדשה לדימויים. התמונות מופיעות הן בקנה מידה גדול, כדימוי מרכזי, והן בקנה מידה קטן, כאשר ממד ההשוואה נותן כוח לאוסף התמונות כמכלול אחד. הספר מזמין את הקורא לייצר אינטגרציה ודיאלוג פורה בין דימויים למילים ומשאיר לו מקום בדיון ובפרשנות.

תלם מרכזי בספר עובר בין רשות הפרט ורשות הרבים. בכל חברה מתקיימות הגדרות של פרטיות וציבוריות, ייחודיות ויחד, התבדלות והיאספות, אינטימיות ואנונימיות. מרגע שהגדירה אותן הקהילה, היא משחקת בהן, חותרת תחתיהן, מנסה לבדוק את חוסנן, לפרום אותן ולהגדירן מחדש. המצבים האנושיים כוללים שטחי הפקר רבים ואזורי ספר, בהם קורים בדרך כלל הדברים המעניינים. הספר נע מן המרחב הפרטי והביתי, הנשלט בידי המשפחה ומאורגן לפי צרכיה, אל המרחב הציבורי בו מתעצבת הקהילה באמצעות הגדרת המרחב שלה, ארגונו ושליטתה בו. בעשותו זאת הוא עובר דרך אותם מצבים לימינליים ושטחי הפקר מאיימים הדורשים הפרדות והרחקות. ברור כי שלוש היישויות - הפרטיות, הציבורית וזו שביניהן, מקיימות יחסי גומלין מתמידים, וכי הבית והציבורי נשזרים, נמזגים, זורמים זה לתוך זה, משפיעים הדדית - שני פנים של חברה אחת.

ראשיתו של הספר בקורס אותו בחרנו ללמד יחד - מעצב והיסטוריונית חברתית. לקורס, שנועד במקורו להעניק מתודות בסיסיות של מחקר, תיעוד וכתביבה, הצבנו מטרות נוספות: להבין מהי תרבות חומרית, להכיר לעומק את מרכיביה ומאפייניה של קהילה אחת בחברה המקומית, ולראות את הקשר בין חברה לעיצוב. הנחנו כי סטודנטים לעיצוב בראשית שנות האלפיים נושאים פניהם אל העולם הגדול ועיניהם לא

תמיד מתעכבות על המרחבים והקהילות הרוחשות סביבם, קרובים מכדי להיראות. רצינו לתת משמעות לחומרים המקיפים אותם, מהם הם יוצרים, ולהמחיש את חשיבותם בחיי היומיום. לא ביקשנו מהם לעסוק בעיצוב - לא להמציא פתרונות עיצוביים למסכנים ולא למצוא השראה בחברות הילידים. ביקשנו מהם להתבונן, לתעד, לנתח, להבין. ביקשנו לראות את העיצוב איפה שלכאורה הוא איננו, ללמוד להגדירו אחרת - כאותם מצבורי חלקיקים המצטרפים לתמונה חיה של תקופה ומקום, המשקפים זהות באמצעות חומר ומרחב, צורה וצבע.

קבוצות האוכלוסייה שבחרנו שונות מדיוקן הסטודנט ו/או המרצה הממוצע ב"בצלאל": הבדואים בנגב, קהילת עולי אתיופיה, מהגרי העבודה, החרדים, הקיבוצים. רוב הקהילות האלו הן היום "פריפריאליות" או "אחוריות", קטנות יחסית לכלל האוכלוסייה ונמצאות בעידן של תמורות ואף טלטלות עזות, מסוגרות ברובן אל הזר ואינן מתמסרות בקלות. עבור הסטודנטים היו רוב הקהילות זרות או לא נגישות, לעיתים אף מאיימות או מרתיעות, והתגובה אליהן היתה ספוגה לא אחת בדעות קדומות. אמנם כמעט לכל הקהילות היו "נציגים" עמם נמצאו הסטודנטים במגע מרפרף, אקראי: האתיופיים שבשער האוניברסיטה, הקיבוצניק מהצבא, מהגרת העבודה אצל הסבתא, החרדית בחנות שבעיר, הבדואי בשוק, אבל הסטריאוטיפים שנוצרו כתוצאה מהמפגשים הללו רק הוסיפו נדבך של אי נוחות בקרב הסטודנטים בבואם לחקור את אותן קהילות, ויחד היינו צריכים להתגבר על עכבותינו כדי להיפגש ב"חצר האחורית".

ביחס לכל קהילה נדרשו הסטודנטים ללמוד את ההקשר החברתי, הפוליטי, המשפטי והתרבותי, את השינויים והתמורות, וכיצד אלו השפיעו על מסורותיהם והגדרתם הקולקטיבית. קיווינו שחוסר הנוחות מחדד את רגישותם של הסטודנטים, והאמנו כי הידע החדש וההתבוננות מרחוק, דווקא מתוך הזרה וניכור, יעצבו בדרך ההשוואה עמדה חדשה

על עצמם וסביבתם. המודעות להשפעה ההדדית בין עיצוב וחברה מאפשרת להכיל סוגיות חברתיות כגון הדרה והכלה, נגישות ומחיר, נחיצות והיררכיה בין צרכים. ביקשנו לתפוס הרבה, לא תמיד הצלחנו. היה לנו ברור שכדאי לנסות. עמדה דומה ליוותה את יצירת הספר הזה.

רבים יהיו המקטרגים, וכולם לכאורה צודקים: אין דין הקיבוצים, ממיסדי הארץ כדין המהגרים החדשים, ולמה לכרוך אותם בספר אחד? איך אפשר להשוות את המסורת המפוארת והתרבות העתיקה של החרדים לזו של המהגרים, זה מקרוב באו? למה להשתמש באותה אכסניה למגזרים יצרניים ולבטלנים? למנצלים ולמנוצלים? ועוד - למה להביא דימוי המבטא אומללות, והלא הדימוי מנציח את האומלל ומקבע אותו? הרי אילו לא היינו ממסגרים את דמותו, היינו מותירים לו מרחב להתפתחות. ולמה לא נשמעת תרעומת נוכח העוולות שגרמה המדינה/החברה/השכונה למושאי המחקר? היכן התביעה לצדק? מדוע קהילות אחדות מטופלות יותר ואחרות פחות? כל אלה שאלות טובות, אך ברגע זה הן אינן חשובות.

ספר זה אינו ממצה את הסוגיות שהוא מעלה. יותר מזה, הרבה מהסוגיות צצות בו כלאחר יד ובמובלע, ולא כולן במוצהר ובאופן תקיף. הוא אינו מציג עמדה ברורה ביחס לעוני ולשוויון, לזכויות ולחלוקה צודקת של משאבים. הוא לא מנתח לעומק אלא מרפרף על פני נושאים רבים. יש בו מגמות סותרות: הוא מבקש להציע מתודה חדשה לחקר התרבות, אך הוא אנטי-מתודי. הוא קורא לרגישות למורכבות חברתית, אך מייצר, מעצם אופיו, השטחה של אותה המורכבות. הוא טוען כי נדרש מקצוע חדש אך אינו מקצועי. ספר זה אינו צודק אך גם אינו צדקני. הוא לא מתיימר לפתור את כל הבעיות הערכיות, המתודיות והתוכניות. זו הזמנה לדיון חדש ומעניין, עשיר ופרוע, המשלב את האתי באסתטי, הנמוך בגבוה, המילולי בחזותי - את הרוח בחומר.



הפרטי / כלים, חפצים, טקסים; מזווה, מזנון, מטבח, חדר-אוכל, "כלבוניק"; אכסון וחיסכון; שימושיות, ראוה; מהגרי עבודה; זמני וקבוע; פרגודים ומחיצות; מנוחה, בילוי, עבודה, משפחה; ישיבה, הסבה; אירוח בדואי; רקמה, אריגה, תפירה, סריגה; לבוש מסורתי, אופנה עכשווית, היחשפות, הסתתרות.

מדי יום אנחנו מתעוררים אל המרחב הפרטי ומדי ערב אנו שבים אליו מעיסוקינו הציבוריים. אנו מנסים "להרגיש בבית", להפוך את ה'house' ל'home', לקחת חלל שתוכנן ונבנה בדרך כלל על ידי אחרים ולעצב אותו מחדש לצרכינו, בדמותנו. עניים כעשירים, ילדים כמבוגרים, נשים כגברים, לכל אדם הדרך המיוחדת לו. בביתנו אנו מנסים לטפח, באמצעים חומריים ונפשיים הכרוכים אלו באלו, אינטימיות, חום, הגנה וביטחון. בבית נולדים ילדינו וגדלים, בבית אנו נחים וחולמים, מקיימים יחסי אישות "בטוחים" (באופן יחסי) ומתנסים בחוויות עמוקות ועזות, מרגשות וטראומטיות, בונות והורסות, המכוננות את חיינו לטוב ולרע. "מעצר בית" יכול להפוך את הבית ממקלט לכלא. האם יש קשר ישיר בין המאמצים שעשינו כדי לעצב את חוויית הבית לבין השפעתו על דייריו השונים? קשה לומר. כל אדם חווה את התשובה בדרך שונה, ומתרגל הטמעות, התנתקות והתפיסות בזמנו שלו. כל אדם סובל בביתו מבדידות ומהעדר פרטיות (לעיתים בו זמנית). אנחנו מאוימים על ידי שותפינו לבית ומוצאים בהם נחמה. בפינות שנוכסו באופן אישי אנחנו מנסים למצוא מפלט מפני הציבורי שבפרטי: בחדר השינה או במטבח, בשירותים או במקלחת, במרפסת השירות או בגינה, על אדן החלון או על מפתן הדלת. "אישה חייבת שיהיו לה כסף וחדר משלה אם היא רוצה לכתוב רומנים", אומרת וירגיניה וולף בפתיחת ספרה **חדר משלך** (תרגום יעל רנן, הוצאת "ידיעות אחרונות", 2004). עבור וולף זו לא מטאפורה. חירות מותנית בתנאים חומריים, ביכולתנו לעצב ולגדר את ה"חדר" הבלעדי שלנו. גם שעבוד מותנה בחומר: הבית על שלל התקוות הגלומות בו כולא אותנו. האישי הוא הפוליטי, והפרטי הוא ציבורי. עיצוב החלל הביתי והאשליית הטמונת בו - הן במונח עצמו והן ביומרת השליטה בארגונו - הם נושאים המזמינים דיון פומבי.

צילום / יעל דורון / המרחב הנשי ביחידת המגורים הברזאית תשס"ה



עפרה טנא היא דוקטורנטית לסוציולוגיה ואנתרופולוגיה באוניברסיטה העברית בירושלים. עבודת המאסטר שלה נכתבה לאוניברסיטת תל אביב ועסקה בספרי בישול ארץ ישראלים וישראלים, כטקסטים המעצבים תרבות של יומיום. עבודת הדוקטורט שלה עוסקת בחיי היומיום בדירות בתל אביב בתקופת המנדט הבריטי. העבודה בודקת את הקשר בין החלל הביתי הבנוי והיחסי החברתיים הקיימים בחברה בכלל, ובחנת כיצד פרקטיקות שתוקות של היומיום, אשר הונחלו, נרכשו והוטמעו בחלל דירותיהם של מהגרים (שהגיעו ברובם ממזרח ומרכז אירופה), במודע ושלא במודע, עיצבו את הכלי-אדם הנורמטיבי הנושא בגופו את התרבות הישראלית ההגמונית.

(של הגבר) המובחן ממרחב העבודה (של הגבר) - המרחב הציבורי. חזות של אי-עבודה יוצרה באמצעות נראות של סדר וניקיון. קיומו של מטבח בחלל הבית, שהוא במהותו אתר של עבודה (של האישה), אליה נלווים אי-ניקיון ואי-סדר, פרע את ההיגיון המרחבי הדיכוטומי. נוסף לכך, תהליך התקנת האוכל מלווה בזרימה של חומרים אל המטבח וממנו. הבישול נשען על קשר מתמיד עם חומרים ו"לכלוך" של החוץ, החל במים וחומרי בעירה וגמור בפניו ה"שאריות". המים מולכים אל המטבח דרך הצנרת העירונית, שבקצהה הבית, מעל הכיור, מותקן ברז, או ממרחק של כמה צעדים - מהבאר, ממכל המים שבחצר, או ממרחק הליכה הגונה - מהנחל או מהבאר שבכפר. גם את חומרי הבעירה הנדרשים לבישול יש להביא מן החוץ: עצים שיש לקושש סביב הבית, פחם שיש לשאת מהמרתף, נפט אותו מוליך עגלון ברחובות העיר

"מטבח" הוא אתר ייעודי במרחב המגורים הפרטי. הוא עשוי להיות מעוצב כיחידה נפרדת בחלל הבית הבנוי, או כאזור מובחן ומסומן בחלל מגורים רב-תכליתי, או כאתר נפרד, בנוי או לא, המשויך למבני מגורים אשר יחד איתו הם מזוהים כ"בית". עיצוב המטבח מושפע מהיותו המקום שבו מתבצעות עבודות התקנת האוכל לבני הבית, אך האופן שבו ייעודו של המטבח מקבל מענה בתרבות מסוימת מושפע מהיחסים המגדריים, המעמדיים והאתניים ומהמשמעויות הסמליות המיוחסות לפרקטיקות של בישול ושל אכילה באותה תרבות.

בישול הוא התהליך אשר בו החומרים המזכרים על ידי חברי התרבות המשותפת כ"ראויים לאכילה", עוברים מטמורפוזת, ממצב גולמי/פראי למצב תרבותי, המאפשר את אכילתם. התהליך כרוך בשינויים כימיים, כמו למשל בעת טיגון הבשר הנא ועשייתו ל"שניצל", ועיצוביים, כמו בשעה שמקצצים את הירקות למנה הנקראת "סלט". כך הם נהיים ל"מנה הראויה", או למרכיב בתוכה; כך הם יכולים להוות פריט בתפריט של קהילת האוכלים.

האישה היא הממונה החברתית על עבודת הבישול הביתי. היא עשויה להיות זו המבשלת בעצמה, או האחראית על עבודתן של נשים אחרות, המועסקות במשק ביתה. בתרבויות רבות גם הגברים בישלו, אך הם פעלו כמקצוענים המשרתים פטרונים בעלי עוצמה וכשפים של מטבחים ציבוריים ושל מסעדות. כיום, בתרבות המערבית, גברים עשויים לקחת חלק בבישול של היומיום, אך בדרך כלל כמעשה של בחירה, כ"עזרה" לאישה.

מושג ה"בית" בתרבות המערבית המודרנית, הכיל סתירה מהותית. ה"בית" היה מרחב של אי-עבודה

למילוי הפרימוס, או גז וחשמל הזורמים בכיירים. את חומרי הגלם לבישול יש להביא מה"שוק": מהמכולת, מהקצב, מהירקן, מהשוק הפתוח, וגם ממרחבים שנמצאים במתחם המגורים: מהמרתף, מהחצר בה משוטטת התרנגולת ובה מטופחת גינת הירק. הקצב שבו מובלים החומרים מן החוץ עשוי להיות יומימי ("לרדת למכולת", לקטוף תירס בגינה), שבועי (בימי השוק שבעיירה, ב"קנייה הגדולה" בסופר שבפרוורים), או יותר דליל, בהתאם לתרבות המגורים ולתנאים הפיזיים בסביבה.

יצירת "מנה ראווה" מחומרי הגלם מלוּנה בייצור של חומרים מיותרים, מה שמוגדר כ"זבל". ה"זבל" הוא מה שמזוהה עם ה"לא ראוי לאכילה", והוא זוכה להגדרה המשתנה מתרבות לתרבות וממעמד למעמד. הוא עשוי לכלול חומרים כמו: עצמות, קליפות של ירקות ופירות, גלעינים, שורשים ועלים. גם באותה התרבות יש לו מעמד בלתי יציב: את ה"שאריות" שהותיר הגבר הבדואי בקערת האכילה המשותפת תאכלנה אחר כך הנשים, שאריות של יום אתמול יהפכו ל"מנה" שונה של מחר, מחומרי הגלם שאינם ראויים לאכילה לאחר השלב הראשון בעשייתם ל"מנה הראווה", תתקין המבשלת מנות לגיטימיות אחרות. ה"זבל" מכיל גם את החומרים הקשורים לתהליכי ההפצה של המזון בחברות מתועשות, חומרים כמו: קופסאות וצננות שימורים,

1



"ניילונים" מהסופר, קרטוני החלב והביצים. גם הריחות הנפלטים בתהליך הבישול וחומרים מאתר העבודה אל חדרי המגורים עשויים להיות מוגדרים כ"זבל", אך לא תמיד. ריח התבשיל עשוי גם להיות חוויה מענגת, הקשורה אל ההבטחה למילוי קרב ובא של הבטן המקרקרת, או בדיעבד, כנוסטלגיה לבית הילדות ולאמא (המבשלת), כסמל מדומיין לנתינה מתמדת, בלתי תלויה ובלתי מותנית.

עד להשתלטותה השלמה של האדריכלות המודרנית הפונקציונלית על עיצוב החלל הדומסטי, הכחיש עיצוב הבית הבורגני את קיומו של אתר העבודה בבית - המטבח. יחד איתו הוכחשה גם נוכחותן של העובדות באתר העבודה - העובדות בשכר, או עקרת הבית. המטבח הורחק מאזורי אי-העבודה. הוא הוצב בקומת הקרקע, במרתף, בחצר, או בקצה הדירה - בהתאם לסוג הדיר. בבתי המידות של הבורגנים האמידים באירופה, יועדה קומת הקרקע או המרתף עבור המטבח, קרוב לרחוב ולחצר. שם עבדה/ו הטבחית/יות בשכר, תחת פיקוח בעלת הבית. למטבח היתה דלת משלו - דלת שירות, דרכה הובאו המים, חומרי הבעירה וחומרי הגלם. ממנה הוצא ה"זבל", כדי לשפוכו בחצר כמות שהוא, או עטוף ב"זבל" נוסף, למיכל אשפה מורשה שניצב במרחב הציבורי. לפעמים הוקם לידו מבנה מיוחד (scullery), עבור ה"עבודה הרטובה" - ניקוי

2



כלי האוכל וכלי העבודת הבישול. הדירות רחבות הידיים של הבורגנות האמידה בפרז במאה ה-19, עוצבו כשרשרת של חדרים מרווחים זהים בגודלם. בקצה השרשרת, רחוק מהכניסה הרשמית, הוצב המטבח הקטן, מקום העבודה של הטבחית/יות בשכר. לעיתים היתה גם לו דלת שירות, שיצאה אל המסדרון הציבורי שבקומת המגורים.

האדריכלות המודרנית הסתפקה בהסתרת עקבות העבודה בחלל המטבח באמצעות כליאת הכלוך והריח בחללו. סגנון העיצוב החדש ציית לתפיסה שונה של החלל הביתי, המבחינה בין האזור הפרטי (חדרי השינה) והאזור הציבורי (הסלון, פינת האוכל והמטבח). המטבח קורב עתה לאזור הציבורי, אך הוא נכלא בחלל סגור וקטן. העיצוב הפונקציונלי שקירב מעתה בין המטבח למרחב הפנאי (הסלון), עדיין שמר על היותו אתר מובחן מאתר הסעודה המשפחתית. שולחן האוכל הוצב במרחב אי-העבודה, אם כשולחן הכבד שבמרכז הסלון (ששימש בדירות הקטנות, המודרניות יותר, גם כאזור השינה של ההורים), ואם כשולחן של "פינת האוכל", הצמוד לקיר המטבח.

לעיצוב חלל המגורים המבקש להסתיר את המטבח על ידי הרחקתו לקצה המרחב, על ידי ההפרדה בינו ובין אזור האכילה והפעילויות האחרות, היו שורשים מעמדיים, אשר תורגמו למוסכמות עיצוביות ואסתטיות, ולכללים של עשה ואל תעשה. הפרדה כזו לא היתה אפשרית במגורי המשפחות העירוניות מהמעמדות הנמוכים, ולא בבתי איכרים עניים. אלה וגם אלה הצטופפו בחדר רב-תכליתי אחד, ששימש כאתר השינה, הבישול, הסעודה והפנאי של כל בני המשפחה (ולעיתים גם של דיירי משנה ועובדים שכירים). ה"מטבח" בחדר הרב-תכליתי היה האזור אשר בו מוקם מקור החום לבישול, ובו אוכסנו כלי האוכל וחומרי הגלם. אך התקנת האוכל עצמה יכלה להתבצע באזורים שונים של חלל המגורים האחד, ובדגמים בהם הבית ניצב על הקרקע - גם בחצר.

עבור הפלאחית הפלסטינית שהתגוררה בוואדי עראה בראשית המאה ה-20, החצר הפנימית של יחידת המגורים של המשפחה המורחבת, אותה חלקה משפחת האב עם משפחות בניו, היתה אזור ראוי לעבודות הבישול בימים היפים. החצר היתה כעין המשכו של הבית, מקום ראוי לעבודה, לאכילה, לאירוח וגם לשינה. בימות הקור התרכזה הפעילות הביתית המגוונת בתוך החלל הבנוי. התנור, בו הובערה האש לבישול, ניצב שם במרכז, בפניה או קובע באחד מקירות הבית. שם היו גם הכלים לבישול ומקומות האכסון עבור התוצרת החקלאית. תרבות הדיירים דרשה שלא לחשוף את האישה לעיני גברים זרים, אך כאשר עבדה במטבח היו היא ועבודתה מורשים בשהייה בחלל העבודה/פנאי, שהיה משותף לה ולגברים בני משפחתה.

משחדלה החקלאות להוות את הבסיס לכלכלת אנשי הכפר (החל בתקופת המנדט הבריטי), והחקלאים יצאו מהכפר והצטרפו לשוק העבודה בשכר, אומץ גם ההיגיון של הזמן ושל המרחב המתחייב מהכלכלה הקפיטליסטית. משמעותם הפונקציונלית והסימבולית של ה"בית" ושל ה"מטבח" השתנתה. המטבח של הלא-פלאחים, של אלה שאינם אוכלים מפרי אדמתם, הפסיק להיות אתר לאכסון ולעיבוד התוצרת החקלאית שהובאה בעונתה מהשדה המשפחתי, ונועד מעתה למוצרי הצריכה של בני הבית. בעקבות כך קטן הצורך בעיבוד חומרי הגלם ל"מנה ראווה", והשתנו גם הפרקטיקות של הבישול. באורח החיים החדש איבדה גם החצר בהדרגה את תפקידה כמוקד של עבודות ושל פנאי. עבודות הבישול צומצמו אל מקומן שבחלל הבית, ולעיתים הועברו אל חדרון קטן ונפרד שנבנה בצמוד לקיר חיפוי של הבית, ללא חיבור ישיר לבית עצמו. בחדרון שמחוץ לחלל המגורים בישלה הפלאחית את הארוחה שנאכלה בבית פנימה.

שינוי משמעותי בעיצובו, במיקומו ובמעמדו של המטבח בבית הכפרי התרחש בשעה שחוברו בתי הכפר למערכת מים זורמים (החל משנות השישים).

המטבח החדש הוצב בחלל הבית, תחילה באזורים היותר מוצנעים והמוגנים מעין זרים, ואחר כך, יחד עם העלייה ברמת החיים של תושבי הכפרים, גם בקדמת הבית, באזור הציבורי. העיצוב החדש לא היה אפשרי ללא שינוי נמשך ביחסים המגדריים שבתוך המשפחה. ה"מטבח המודרני", המצויד היטב ורחב הידיים, הפך לסמל סטטוס, עדות להון כלכלי ולהון תרבותי (מודרניות) של המשפחה, אך הוא גם יצר קונפליקט תרבותי: הצגת המטבח המודרני לעיני האורחים, לעיני הקהל המאשר את ערכו הסמלי, דרשה את הצבתו באזור הציבורי שבקדמת הבית, בסמוך לחדר האורחים הייצוגי, ולוותה בהכרח גם בחשיפה של הנשים העובדות בו לעיני הגברים הזרים.

הקונפליקט הבלתי פתיר לכאורה הוביל לאסטרטגיות התמודדות שונות. אחת מהן היתה הקצאת שני אתרים לשני מטבחים: האחד ייצוגי, הנמצא לפי דרישות הזמן סמוך לאזור האירוח, והאחר, לפי דרישות המסורת, רחוק ומוצנע, ולעיתים מורחק עד מרתף הבית. שם מתבצעות בפועל עבודות הבישול של היומיום, שם נמצאים אביזרי הבישול להם נזקקת האישה בעבודתה, שם מאוכסנים חומרי הגלם הנחוצים לה ושם גם אוכלת המשפחה, לעיתים כשהיא ישובה על המחצלת, בעוד השולחן הכבד והמכובד נותר בחדר האוכל הייצוגי, שלידי המטבח הייצוגי.

פתרון דומה נמצא גם בבתי שבהם תרבות הדיירים אינה דורשת את הסתרת האישה, אך כן דורשת את הסתרת עקבות עבודתה, את הלכלוך ואי הסדר שמותיר אחריו הבישול, כמו, למשל, בתרבות היהודית הישראלית. כל עוד הדגם המקובל לעיצוב המרחב הציבורי של הבית השאיר את המטבח מאחורי דלתים סגורות, והסיע את האוכל אל מחוץ לו, לא נוצר קונפליקט בין ייצוג הבית הנקי והמסודר ובין המטבח, אך משעה שתוכנית החלל הפתוח הפכה לדגם העיצוב המחייב, נעשה המטבח חשוף למבטי הנוכחים באזור הציבורי. מערכת כפולה של מטבחים

מציעה מענה לקונפליקט, ואכן, ניתן למצוא גם בבתי יהודים מטבח אחד ייצוגי, הממוקם כנהוג בהמשכו של המרחב הציבורי - מרחב הסעודה המשפחתית והאירוח, ואליו מחובר מטבח נוסף, המוצנע מאחורי דלת או קיר המסתירים אותו מעיני היושבים במרחב הציבורי. לעומת המטבח הייצוגי, המצוחצח למשעי תמיד, במטבח המשתמש ניכרות עקבות הבישול גם בשעה שבחלל האירוח נהנים נשים וגברים יחדיו מארוחה ייצוגית, אשר ייתכן אך שהותקנה בחלקה בידי גבר המתהדר בידע קולינרי, ההון התרבותי המסמן את הגבר החדש.

מראשית המאה ה-20 הפך המטבח לאתר העבודה של דמות חברתית חדשה - "עקרת הבית המודרנית". היא גויסה למלא את מקומן של המשרתות, אשר עבודתן, שהתייקרה מאוד, נהייתה מותרות השמורות למשקי הבית האמידים. עבודות הבית שודרגו ועוצבו כעבודות עתירות ידע חדש (היגיינה, תזונה, ניהול מדעי), ועקרת הבית קיבלה מעמד של בעלת מקצוע. עיצוב המטבח הותאם להבניה החברתית החדשה של הנושאת בתפקיד הבישול, ונעשה לאור תורת הניהול המדעי. תורת הניהול המדעי, הטיילורזם (על שם פרדריק טיילור, 1856-1915), התפתחה על רצפת הייצור של מפעלי התעשייה בארצות הברית. תורה זו ביקשה לייעל את העבודה במפעל כדי להגביר את הפריז, דהיינו את הרווח. תהליכי הייצור פורקו ליחידות מובחנות והוצבו על רצף קווי, שבו כל פועל הופקד על ביצוע פעולה מסוימת, בנקודה קבועה. המטבח הוכר כאתר עבודה הראוי לעיצוב בהתאם. העבודה פורקה לתחנות עבודה (הכיר, האש, התנור, המקרר, המלאי, כלי העבודה), לאורך משטח עבודה רציף שעוצב בגובה אחיד, המותאם לגובהה של הכלי אישה, במרחק אשר יבטיח חיסכון בצעדים ובתנועות של העובדת. עיצוב המטבח כמרחב עבודה יעיל הפך למובן מאליו של המטבח המודרני.

משעה שחובר המטבח אל מערכת מים זורמים, ואל מקור נגיש תמיד של אנרגיה (אל בלון הגז) שבחצר או אל רשת החשמל או הגז, ובשעה שכוננה

מערכת עירונית של פינוי הזבל המופק במטבח (מפח הזבל שבחצר אל אתר ציבורי רחוק מהעין), נעשתה ההחלטה על מיקומו הפיזי של המטבח לגמישה יותר. המהלך המקצועי והאידיאולוגי שעשו האדריכלים המודרנים במחצית הראשונה של המאה ה-20, ביקש לנתק את הידע החדש ממסורות של עיצוב אסתטי גרידא, ולהצדיק את העיצוב החדש בהסברים מדעיים, פונקציונליים, אוניברסליים וחסרי פניות. את מיקום המטבח המודרני האידיאלי בחלל הבית היו אמורים לקבוע תנאי הסיבה הייחודיים לבית.

האדריכלים המודרנים בארץ ישראל מצאו כי את המטבח הארץ ישראלי יש להתאים לאקלים המקומי החם והקשה. הם דרשו למקם את המטבח בחזית המערבית של הבניין, כדי שחלונותיו הפתוחים יאפשרו לרוחות הנושבות בשעות היום ממערב למזרח להוריד את הטמפרטורות בעת הבישול. המטבח, אם כן, היה אמור לקבוע את כיוונו של הבית ה"אידיאלי", זה שאינו צריך להתפשר עם אילוצי המגרש ועם קיומן של מספר דירות בקומה (הפונות בהכרח לכיוונים שונים). לצד המטבח, אך בנפרד ממנו, מוקם האזור הציבורי, שם קבע העיצוב את מקומן של הארוחות.

המטבח ה"מודרני" החדש היה עדיין קטן יחסית לחדרים ולשטח הבית, ולא רק מסיבות כלכליות. הוא היה קטן במפעל הפאר (לא המפואר) של השיכון הציבורי של שנות השלושים - מעונות העובדים, כמו גם ב"בלוקים" שנבנו (על ידי אותם מתכננים) ופוזרו ברחבי הארץ, לאחר קום המדינה. המטבח הקטן נועד אך ורק לבישול, ושמר עדיין על עקרון ההפרדה המקובל בתפיסת החלל הבורגנית, זו הדורשת הבחנה בין עבודה למנוחה, בין בישול לאכילה.

החל משנות השישים החל המטבח ה"מודרני" הקטן והסגור להתרחב ולהיפתח בהדרגה אל המרחב הציבורי. פתרונות עיצוביים שונים על הטווח שבין החלל הסגור לזה הפתוח לחלוטין, זכו להצלחה ולאריכות ימים, והם ממשיכים להתקיים גם בימינו זה בצד זה. הראשון מותיר את המטבח כחלל נפרד

ומובחן, אך מאפשר זרימה נוחה של מבטים, של קולות ושל מנות אל האזורים הציבוריים וחזרה למטבח. הוא עושה זאת באמצעות פתח רחב המקשר בין הטבח והחלל הציבורי, או באמצעות מיקום המטבח בחלל הפתוח לחלוטין לחלל הציבורי, אך בזווית המייצרת הבחנה והסתרה מסוימת. צורת הביניים מחזקת את הקשר שבין החללים עוד יותר, על ידי קיצוץ בגובה הקיר שבין המטבח לאזור הציבורי. הקיר הנמוך עשוי להוות דלפק אכילה, אשר עליו נערכות ארוחות קלות או ארוחות היומיום, וזאת לעומת שולחן האוכל הרשמי, הכבד, שנועד לארוחות האירועיות, אשר מוצב בסלון. צורת עיצוב שלישית מבטלת לחלוטין את המחיצה שבין אזור העבודה לאזור הציבורי, ויוצרת רצף נמשך ביניהם. המטבח מקובע לאזור מסוים בחדר הרב-תכליתי על ידי האביזרים המשמשים לעבודת הבישול - האש, המקרר, הכיר, משטחי העבודה, כלי העבודה ואזרי האכסון. האכילה של היומיום תתקיים באזור הביניים, שיסמן את המעבר הנזיל בין עבודה לפנאי.

הרצף המרחבי סיים את תקופת בידודה של המבשלת באזור עבודתה. הוא מכיל אותה ואת עבודתה ומאפשר לה לקחת חלק בפעילות החברתית המתקיימת באזור הציבורי, בעודה ממשיכה למלא את תפקידה כאחראית על התקנת האוכל. יחד עם זאת, אתר עבודתה החשוף לעין הלא עובדת, הנוכחת בסלון, נתון מעתה לפיקוח מתמיד. צירוף המרחבים גם איפשר יעילות רבה יותר בביצוע מכלול תפקידי עקרת הבית, אשר לא כמו בקו הייצור, אינם נמצאים על קו זמן/מרחב ליניארי, אלא דורשים ממנה נוכחות בו זמנית. כך, למשל, עקרת הבית העובדת בחלל הפתוח יכולה גם לעבוד במטבח וגם להשגיח על הילדים השהים בחדר הציבורי.

במשך השנים, חידושים בטכנולוגיית הבנייה איפשרו יצירת פתח רחב ידיים בין המטבח לאזור הציבורי, ודגם עיצובי חדש התקבל בצורה גורפת - ה"חלל הפתוח". אך השינוי בעיצוב החלל אינו תוצר שרירותי של החידוש הטכנולוגי, והוא אינו פונקציונלי



5-4

אחר, כלומר תוך שיחה בטלפון, או במצב של קריסה של סוף היום, מול הטלוויזיה. בשעה שמלאכת הבישול מפסיקה להיות עבודתה המקצועית של עקרת הבית, היא מתחילה להיות מופקעת מזהותה המגדרית, ונהיית אופציה לפרקטיקה גם גברית ראויה. בשעה שהמטבח מפסיק להיות אתר העבודה שבו עקרת הבית מייצרת את ארוחות היומיום, הוא נהיה לבמה של הבישול הייצוגי, כמו גם של הבישול האקראי, אשר בהם נוטלים חלק נשים וגברים כאחד. העיצוב העכשווי של המטבח מייצג את האופן שבו מצטיירת עתה המשפחה ה"אידיאלית" בתרבות של מעמדות הביניים. מוסד המשפחה המערבית מזוהה עתה יותר מתמיד עם אינטימיות, עם יחסים בלתי אמצעיים ועם חוסר היררכיה, עם המשפחה הפועלת לאור שיקולים רגשיים ולא כלכליים ותועלתניים. עבור אותה ה"משפחה האידיאלית" הבורגנית, מוצב עתה שולחן האוכל הכבד ("כפרי") בחלל המטבח, שהוא עתה גם רחב ידיים ותופס שטח גדול בחלל הבית (יחסית לחדרי השינה). לידו מסובים לאכול כל בני ה"משפחה האידיאלית" - אין משרתת המגישה את האוכל מאתר העבודה אל השולחן (ולכן הקריאות התמימות/מיתממות: "אמא למה את לא יושבת איתנו?"). כולם נהנים מהמאכלים שבושלו בהנאה, מתוך בחירה (ולא כי "צריך"), אפילו במחווה ספונטנית, על ידי בן או בת משפחה. שיחה נעימה וכנה מתגלגלת סביב, בני המשפחה חולקים ביניהם חוויות מהיום שחלף, משתפים בדאגותיהם ותומכים זה בזה.

עיצוב המטבח המעמדי של המאה ה-19 (שאפיין את המטבחים בשימוש המשרתים בבתי הבורגנות הגבוהה, או את החדר הרב-תכליתי של העניים יותר), הושאל בימינו מהקשרו, והוטען בערכים חדשים. עתה הוא משרת את הרעיונות ואת הצרכים של משתמשיו העכשוויים. הוא נוטל חלק בהבניית המשפחה הדמוקרטית (המדומינת), כפי שעיצוב המטבח הקטן והמרוחק איפשר את הבניית ה"בית" כניגודו (המדומיין) של המרחב הציבורי. המטבח



3

גרידא, אלא כרוך במתן לגיטימציה לפרקטיקות חדשות של בישול ביתי ושל סעודה בחוג המשפחה. למעשה, הפרקטיקות החדשות מהוות עדות לתהליכי שינוי חברתי נמשכים וממושכים, ובעיקר ליציאתן המאסיבית מהבית של נשים ממעמדות הביניים לעבודה בשכר מחוץ לבית. משעה ש"עקרת הבית" נטשה את תפקידה כמפיקת הארוחות המשפחתיות והצטרפה, באישור החברה, לזמן/מרחב של הכלכלה הגברית, בו היא גם זוכה ליותר יוקרה מאשר זו לה זכתה על עבודותיה בבית, הפסיק הבית להיות המקום שבו בני המשפחה חולקים בצוותא, סביב שולחן האוכל, את ארוחות היומיום. משעה שהמטבח החל לשמש פחות לבישול היומיומי של עקרת הבית, שטחו היחסי דווקא גדל, והוא צויד ביותר מכשירים וכלים המתאימים לאירועים הגסטרונומיים השונים הנערכים בו - עדות למשמעות החדשה שמעניקים בני הבית לאתר "מטבח" ולמוסד החברתי "הארוחה המשותפת".

כיום, ה"ארוחה המשותפת" כבר איננה המובן מאליו היומיומי, אירוע נשנה של סוציאליזציה ושל הנחלת תרבות. הארוחות המשפחתיות הפכו ל"אירוע". הן עשויות לסמן את סוף השבוע, אשר עבורו מתאימים בני הבית את לוחות הזמנים השונים שלהם. בימי החול מהווה בדרך כלל המטבח אתר של הצטיידות ושל שליפה של אוכל שאינו המנה המבושלת, כמו: חומוט תעשייתי הנשמר במקרר ונאכל בפיתה ששהתה במקפיא, פיצה שהגיעה עם שליח, שניצל תעשייתי שחומם במיקרוגל, או הקציצות שבישלה אמא מבעוד מועד (אשר לכשעצמן מהוות רק חלק מ"המנה הראויה" של הדור הקודם). ההצטיידות והשליפה נעשים "על הדרך": בבוקר - "מהר, מהר", בדרך לעבודה ולמוסדות החינוך, בצהריים - כשהילדים חוזרים לבית ללא מבוגרים, ובערב - כשכל אחד מתפנה מעיסוקיו החוץ-ביתיים, או במהלך היום בשעה "שבא משהו לפה". הארוחה עשויה להתרחש ליד הדלפק תוך קריאה בעיתון, בעמידה תוך שהייה מנטלית במרחב

שבחלל המגורים של מעמדות הביניים הוא היום רחב ידיים יותר מתמיד, והוא מאובזר במכשירים מקלי עבודה ובכלים של ה"תיירות הקולנירית" (כמו סיר לבישול פסטה, מקלות אכילה, קוסקוסייר). הוא נועד לאפשר - וגם עושה זאת - את הארוחות הלא הסדורות, ואת התהוותו של מטבח מקומי היברידי, השואל ומתרגם מתפריטים ממרחבי צרכנות האוכל הגלובלית. העיצוב העכשווי של המטבח מעיד על האידיאל החדש של המשפחה הבורגנית, שהיא אכן כיום פחות היררכית, ומבוססת, יותר מאי פעם, על כלכלת רגשות ועל יכולתם של חברה לנהל ביניהם תקשורת אינטימית.

עיצוב מייצג תמיד רעיונות לגבי ה"חיים הראויים", כפי שהם מובנים ומוגדרים בתרבות של בני המעמד המשמעותי בחברה, וכפי שהם מוצגים על ידי מנגנוני התקשורת והמכירות. העיצוב מהווה עדות לאופן שבו אנשים מדמיינים את חייהם, עדות לדגם לפיו הם מבקשים לעצב את חייהם ואת יחסיהם עם אחרים. אך העיצוב איננו עונה בהכרח על הצרכים הממשיים של המשתמשים. כך, למשל, עיצוב המטבח הקטן והסגור בחלל המגורים בראשית המאה ה-20 לא ענה על צרכיהם של יחידים ושל משפחות אשר חיו יחד בדירות בתל אביב וחלקו מטבח אחד, או של דיירי הדירות הצפופות שב-lower east-side במנהטן בראשית המאה ה-20, וגם לא של מהגרי העבודה בדרום תל אביב בראשית המאה ה-21. אבל הוא מספר לנו כיצד ישראלים, בני מעמדות הביניים, מבינים כיום את חיי היומיום שלהם, את האופן שבו הם מדמיינים את חלוקת העבודה המגדרית, ואת האופן שבו הם מלהטטים בין המרחבים הציבוריים והפרטיים.

קריאה מומלצת:

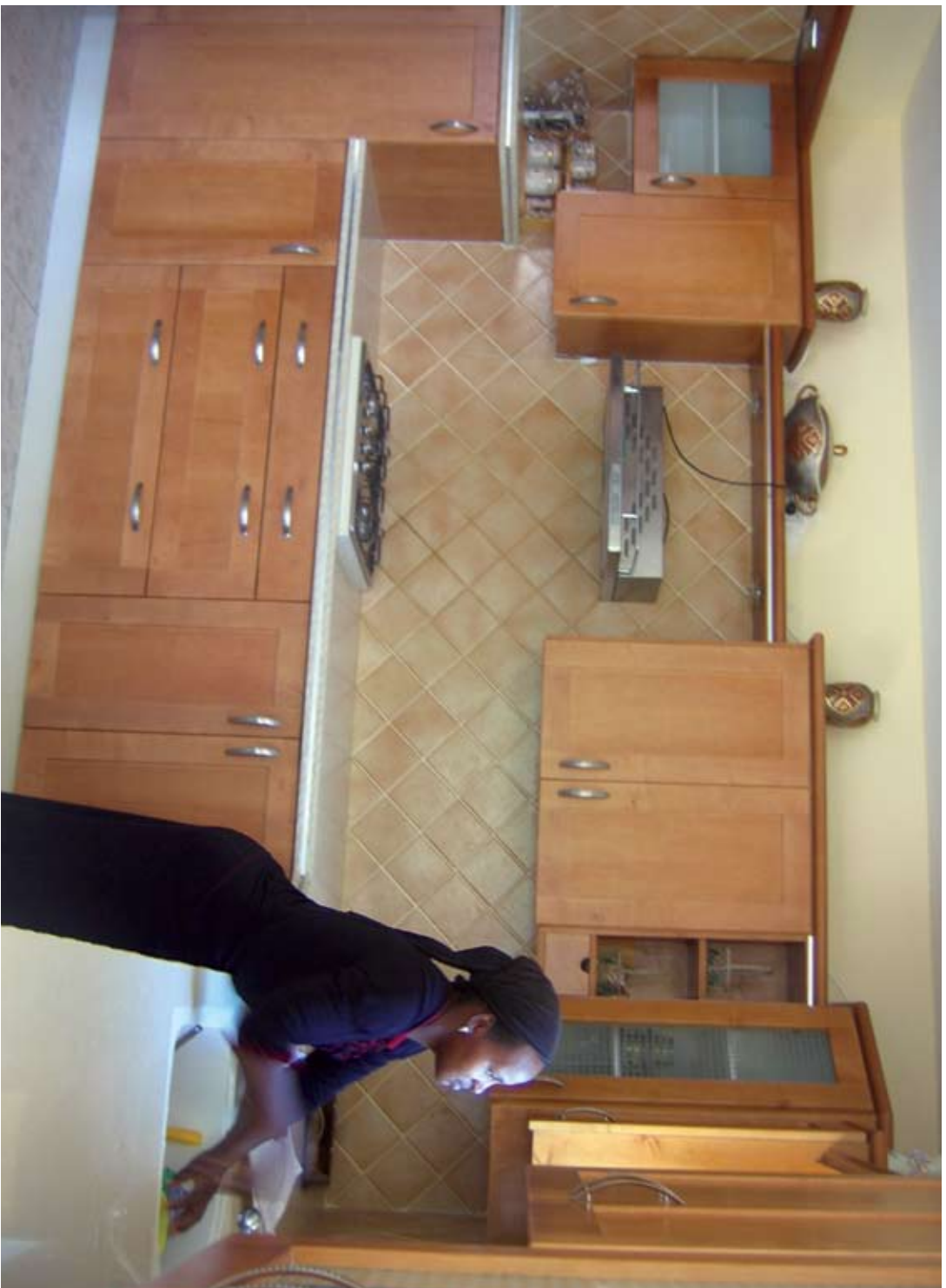
אווה אילח, *תרבות וקפיטליזם*, 2002, משרד הביטחון ההוצאה לאור.
קובי פלד, *ארכיטקטורה: היסטוריה של מבנים חברתיים בראי טקסטים אדריכליים מאזור ואדי עראה במאה העשרים*, 2004, חיבור לשם קבלת תואר דוקטור לפילוסופיה.
Amos Rapoport, *House Form and Culture*, 1969, Prentice Hall.
A.R. Hochschild, *The Time Bind: When Work Becomes Home and Home Becomes Work*, 1997, Henry Holt and Company.
J. Attfield, *Wild Things: The Material Culture of Everyday Life*, 2000, Berg.
Pierre Bourdieu, "The Kabyle House or the World Reversed". *The Logic of Practice*, 1992 [1970], Polity Press, pp.271-83.
Witold Rybczynsky, *Home: a History of an Idea*, 1986, Penguin Books.

צילומים /

- 1 יעל דורון / המרחב הנשי ביחידת המגורים הבדואית תשס"ה
- 2 שרון גיל / מהשק המסורתי לחדר האורחים - חברה בשינוי תשס"ה
- 3 איתמר בגליקטר / בובות אתיופיות תשס"ח
- 4-5 נתלי שחף / שמרנות השתנות וחדשנות במטבח האתיופי תשס"ח



יעל זורן
מרתב הנשי ביחידת המגורים
מברואיט - המבוננוט במטבח
מברואי / מטשט "ה"



תקציר מותג: המרחב הנשי ביחידת המגורים הברזאית, יעל זורון, תשס"ה /

על היא מנהלת בית ספר ברהט הנושעת להשתלמות בחו"ל בלבנט
אסלאמי. בילדותה היא התגוררה באוהל ורק בגיל 11 עברה למבנה קשיח
- צריף ללא ריצוף חלונות, שנבנה במקום גבוה כדי למנוע חזירת
מי שטיפונות למבנה. צליל דפיקת הגשם על הפח עדיין חרוט במוחה
כחוויה מפחידה. היום היא גרה בבית דו-קומתי האופייני לרשת: 100 מ"ר
ובהם 4 חדרים כולל סלון, מטבח, שירותים ומקלחת. כששיפצו את הבית
העבירו את המטבח מהחלק האחורי של הבית לקדמתו. זהו מטבח מודרני
הפותח למבואת הכניסה. פְּבַחָה ב"מטבח מודרני" היא נאמדת, באיחור,
לדעתיה המטבח שרווחה בשנות ה-80, הפתוח, לפחות בחלקו, לחלל
הציבורי ואשר נותר לרוב מיוחס ובלתי שמישי. ע' אכן חשה לא בנוח במטבח
הפתוח ושוקלית אולי לבשל בקומת המרתף, נטולת האוויר והאור. הנשים
הברזאיות נוגעות בקונפליקטים בין העולם המסורתי למודרני: מצד אחד
הן רוצות שבחלל הציבורי תיראה המודרנה, ומצד שני הן שאופות לחלל
נוסף - אישי, מוגדר ותחום, שבו הן תוכלנה לבשל "באמדי", ולא תצטרכנה
לנקות כל הזמן. על הבישול אומרת ע': "לומדים מתכונים מסורתיים מהבית
וכללים דרך הטלוויזיה. יש שמירה על מסורת בשילוב עם סממנים חדשים.
פעם היו אוכלים מאכלים רטובים - מרק עגבניות או עדשים, וכל המשפחה
מוגשות בצלחיות קטנות. מדי יום נאפות פיתות מסורתיות, והן דקות
וטריות. אי אפשר לאכול אותן למחרת, להבדיל מפיתות מודרניות המכילות
שמרים וניתנות להקפאה ולהימום במיקרוגל."





נועה אבר / מסבת חרדי / תשס"ד

ציטוט מתוך: אוכל, סם החיים, נעם ורנר, תשס"ו / "בזקן ביהר אחד בשנת 1969 הופיעו בפתח חדרי שני חברים ועל כתפיהם: החלום הלבן, הזוקר מרג'ונה לחומר מאזן [...]. נשאנו אותו על כתפיו מחדר אחד לשני ושבו למטבחון. מרדנו בלשות הלוח ושבו, הוויכוח היה ער, והחלטנו ברוב קולות שהמקום הנכון בשיביל הוא במרפסת מול הכיור. נצטרך מעכשיו לזוהר כל אחד שנוכס לחדר [כלומר לבית המגורים]. לעצור לרגע את נשמתו ובוהירות לדחוף עצמו פנימה. יש לנו כמה ידידים שהתרגילו לא עשור לזים במיוחד [...]". (עלון רמות מנושה, רחל'קה, 1973).

נעם ורנר / אוכל, סם החיים / תשס"ו



תקציר חתוך: ורנר, **אוכל – סם החיים** / ב"קזודה הישנה" ברמות מנשה, בנו מל הבא ליד – בגן ולביט, ברוטטים, סדיזים, ענפי איקליפטוס, קני סוף. המבנים הקשיחים הראשונים שבו במקודת הקבע היו חדר האוכל (המסמן את לב הקיבוץ) ובית התינוקות. משנות ה-50 החלה בקיבוצים מגמה של הוספת ציוד ופונקציות המזגשות את מרכיבי הפרטיות והאינטימיות ל"חדר המגורים", אולם שטחה של הדירה לא נולד ומצולת הצפיפות גברה ועמה חוסר שביעות הרצון מהדירה. משנות ה-60 ואילך הפך בארץ המונח "דירה" מחטא בזוי ושריד מיותר של התרבות הבורגנית למרכיב חייו ביכולת הפרט להגשים עצמו, מזכויות היסוד שלו כאדם. הקיבוץ נע מיחידות מגורים של 12 מ"ר, עם הקמת המדינה, ל-160 מ"ר ב"הרחבות" היזום. במשך תקופה זו המטבח הביתי התפנתה על חשבון חדר האוכל המשותף. ראשיתו בכיור במרפסת הכניסה, בתומוט שרכש החבר ובחלוקת סוכר וקפה, ולאחר מכן בקומקום, בגזייה ובמקור, שהביא לשינוי מבנה הדירה ולהרחבתה. במקביל הצטמצמה הפעילות בחדר האוכל – בתחילה הופסקו ארוחות הארבע, ובהמשך בחרו רבים לאכול ארוחת ערב משפתחות בחדר. חדר האוכל סבל מאפיפות, הזנחה, בזבז, כלוך ורעש, ומתפריט מוגבל או לא בריא. עם התפתחות הקיבוץ והתרחבותו, התחזקה המשפחה הגעינית או החמולה, המרחקים בין הבית לחדר האוכל גדלו והחברים הזדקנו. המשבר הכלכלי בקיבוצים במהלך שנות ה-80 וה-90 הביא את ההפרטה גם לחדר האוכל, הצורך בודער ושימושיו התמעטו. אולם הכמיהה נותרה: "אחנתו עולים כל יום שישי לחדר האוכל, למרות שזה ממש לא כמו פעם, אבל אחנתו מתמידים...". אהבתו מאוד את ארוחת הערב, הפגש והחברה "שב"ד", רמות מנשה). אני טוענת כי הרצון לאכול יחידי, להתרועע ולהרגיש שייך, חלק מקובצה, עדיין קיים. היום, לאחר ההפרטה, הקיבוץ יציב מבחינה כלכלית ופתוח מבחינה חברתית. אני מאמינה כי ניתן לחדש את חדר האוכל באופן המתאים לתקופה, והמאנד צרכים, ציפיות ומאויים של חברים, כמקום המשדר אווירה נעימה, אינטימית ומלאת שקט נפשי.



תקציר חותם: "שמרתות, השתנות וחדת שנות במטבח האחזיפיה", נחלי שרף,
 תשס"ח / א' עלה לארץ כנען: "באחיזיפיה הגבר היה הבוס. אם למשל שחטו
 עוף, האבא היה הראשון שטעם מהבשר. פעם הספיקה מילה של אבא,
 והיה שקט בבית. היום הגברים מתוסכלים. אין כבוד. אין מילון. רובם חיים
 מקצבת ביטוח לאומי [...] באחיזיפיה גבר לא היה מתקרב לפטבח" בארץ,
 הוא מסביר, נאציים הגברים לנצע מלאכות נשיות. ניקיון, בישול, פינוי
 חזבל, בהוריו נהגו א' בכבוד ודיברו אליהם בעיניים מושפלות, אך עם ילדיה
 אין לו קשר קרוב, וכאשר הם חוזרים מבית הספר הם משתגררים במדרס
 מול הטלוחייה. א' מכין לילדיה כריכים לבית הספר, ובהם ממנה חמוס או
 שוקולד. בבית אוכלים הילדים שניצל עם פירה. בשבתות בלבד הם אוכלים
 ארוחה משוררת, וגם זאת רק בבית חותנו. בערב פטח עורכים בני הקהילה
 את טקסי זבח הפסח האחזיפיים המסורתיים, ואז חוזרים לביתם כדי לקרוא
 בהגדה ולערך ליל סדר "כהלכתו" עם הילדים. לנשים קל יותר להיקלט
 מאשר לגברים, הוא טוען: הן מלוחות את הילדים לבית הספר והן שותפות
 מלאות בחיים שלהם. לעיתים אף קורה שהן עובדות והבעל מובטל,
 וכמוצאה מכך הן מרגישות עליונות על הגברים, באותו אופן שבו תאעריים
 מרגישים עליונים על הוריהם.



ליתר שחרות, השתתפות ותרומות – המשך / פ' שובדת מניגל שמותה בגל
 15 על המחשתה בשידור עם בורז מכפר אטר, הנמצא מחזק יומיים נשעה
 על פלד מכפרה. בגל 16 ויהיה לאם מאתיפיה הביאה רק אלתת גדולה
 מיורסטה לאיג'רה (פיתה אתיפיה). כשעלו ארצה וירדו מהמטוס, היא
 מספרת, הם נכנסו לנהל ובו דרגים ועמדים, וחשבו שזה הפית. רק לאשר
 התחיל הבית לנע הביני שזה אוטובוס. באתר הקרונוים שליד תצור הם
 מצאו דמיון לאתיפיה: הם נידלו תירס, חומס וחיטה והתבוננו בשדות
 שהיו סביבם. תמיד יעדיפו בית צמוד קולע על פני דירת שיכון. כרוז
 העולים מקיימת פ' במטבחיה תמהיל של מסורת בישראל אתיפיה ושל בישראל
 ישראל: הקפה האתיפיה לטקס הקפה המסורתי נקלה על גבי רירת גז או
 ישמל, אולם נטמן במטבחיה השמלית ומוגש בזמקום נירוסטה; בתפריט
 - איג'רה שהוכנה על גבי מחבת ואשר מוגשת עם פסטה.



תלצ'ר מתוך: טקס בונה אזרופי, עמית מבר, תשס"ח / טקס הנונה, שתיית הקפה המסורתית, נערך 3 פעמים ביום: במוקד לפי היציאה לעבודה, באר"ם ובערב. פעם הבעירו אש במדורה בתוך בור, ומעליו הניחו מעין קערת פלדה, והיום משתמשים בגזייה ובמחבת. מניחים במחבת פולי קפה ירוקים, אזרופיים, וקולים אותם תוך כדי ערבוב עד שצבעם משחיר. זהירים לא לשרוף את הפולים. כשפולי הקפה מתחילים ל"עשן", מסתובב המארח בין האורחים ומפזר בניהם את עשן פולי הקפה, ומברך את אורחיו. לעשן זה סוגלות מיוחדות, והוא מומלץ לרוחקות המבקשות שיזוד מצאלה:טוחנים את הפולים בכתישה בעל ומכתיש, והיום במטחנה חשמלית מרדתיים מים בקומקום (קוסקוסט). ועם הרתיחה מוסיפים את הקפה הטחון. מחוגים לספלוגי קפה (פינאיז), המונית על מגש מעל דעבה. יש למזוג עד שפת הספל מעט קפה בספל ייחשב לעלבון. בינתיים, במחבת אחרת, משומת, קולים גרגר תירס או חטה. טועמים מהחיתוך והחיטה ולאחר מכן שותים קפה, בשלישה סגבים, ומשוחחים. לכל סגב אופי שיחה משלו.



[1]



[3]



[5]

[14] רוג'ת לבדמת
 ייל'הג'יש בבית / תשס"ח
 [15] נעם וורנר
 אונל, סם החיים / תשס"ח



[2]

[1] עמית פרבר
 טקס בונה / תשס"ח
 [2] נועה צבר
 החוב הורדי / תשס"ח
 [3] יתודיע בארד
 בית ארע - פלסטנים
 ואסרתיים / תשס"ח



[4]



[6]

מהגרות עבודה פיליפיניות: תסכלו עליהן, תראו אותנו

ירדנה אוסקר

ירדנה אוסקר היא דוקטורנטית בחוג ללימודי עבודה באוניברסיטת תל אביב. מחקרה עוסק בנושא משפחות טרנס-לאומיות, ובעבודת הדוקטורט שלה (בהנחיית פרופ' גדעון קונדה) היא בוחנת את מושג המשפחה כפי שהוא נתפס על ידי המהגרות הפיליפיניות ומשפחותיהן. לצורך כתיבת עבודתה היא נקטה שיטת מחקר איכותנית, הכוללת ראיונות ותצפית משתתפת - היא שהתה בשדה המחקר כשנתיים, במהלכן שכרה דירה עם פיליפינים בדרום תל אביב, התנסתה בעבודה כמטפלת בקשישה, שהתה בפיליפינים עם משפחותיהן של המהגרות והחנדה בארגוני הסיוע למהגרי עבודה. כל אלה, יחד עם העובדה כי היא תושבת לוד, בת למהגרים יהודים מהודו הנמצאת בתהליך כינון משפחה אלטרנטיבית משל עצמה, יש בהם כדי לצבוע את חיבוריה, ובהם זה אשר לפניכם, בנקודת מבט אישית.

התמודדות המהגרות הפיליפיניות עם נסיבות חייהן. הראשונה היא קארינג מהפיליפינים, שחוותה קשיים כלכליים עצומים לאחר מות בעלה. בתקופות מעטות היתה מובטלת, ובאחרות לא הרוויחה מספיק כדי לפרנס את שלושת ילדיה. משנואשה מלומר "לא" לכל בקשותיהם של ילדיה, משנעשה צפוף מדי בבית ההורים, ומשדאגות היומיום לצרכים המינימליים הטרידו את מנוחתה עד שנאלצה לקחת כדורי הרגעה, החליטה להשאיר את ילדיה, הקטן בן שנתיים והגדול בן שבע, אצל גיסתה, ולהגר בעקבות אחותה לישראל כדי לטפל בקשישים. ההחלטה לא היתה קלה, אך היתה הכרחית, לטענתה, למען הישרדותם הפיזית, חינוכם ורווחתם הכלכלית של ילדיה ומשפחתה. כיום היא שוכרת דירה עם קרובי משפחה בדרום תל אביב.

בחיבור זה אבקש להציג חלק מעבודת הדוקטורט שלי, העוסקת במשפחות טרנס-לאומיות. אביא לפניכם סיפורים מחייהן של המהגרות הפיליפיניות בארץ, ואציג את פרשנותי לסיפורים אלה. משפחות טרנס-לאומיות הן משפחות שחבריהן נמצאים במדינות רחוקות אלה מאלה, לעיתים עד כדי מרחק אטלנטי. בארץ קיימות כמה קבוצות לאום שהיחסים המשפחתיים שלהן מתאפיינים בטרנס-לאומיות: תאילנדים בחקלאות, רומנים, סינים וטורקים בבנייה והודיות, פיליפיניות ואפריקאיות העוסקות בסיעוד ובמשק בית. אני בחרתי להתמקד במהגרות הפיליפיניות בשל סוגיות מגדריות שעניינו אותי: תהליכי ליברליזציה של נשים, הדרמה של אם העוזבת את ילדיה, ותפקידה של המדינה בעיצובו מחדש של תפקיד האם.

קצרה היריעה מלדון בכל השלכות התופעה של הגירת אמהות, ולצורך המאמר הזה בחרתי להתמקד רק בסביבה הפיזית והחברתית של המהגרות בארץ. פן זה מקבל משנה חשיבות לאור הקפיטליזם הגלובלי, שכן המרחק בין האמהות וילדיהן, בזמן ובמרחב, גדל והתעצם מאוד. גם בעבר נפרדו אמהות מילדיהן לצורך מציאת מקום עבודה, אך זה היה לזמן ולמרחק קצרים יותר - למשל מעבר מהכפר לעיר, שבו התאפשרה חזרתה של האם הביתה בסופי שבוע. במקרה של הפיליפיניות, המרחק האטלנטי גורם לפרידה העשויה להתמשך על פני חיים שלמים. על מנת להבין ולו במעט את חוויותיהן ותפיסותיהן של המהגרות, שהשהות שלהן בארץ היעד היא ארוכת טווח, עלינו להכיר את הסביבה הפיזית והחברתית שבה הן חיות.

אתחיל בסיפוריהן של שתי נשים, המציגים את

בראיון עמה גילתה כי היא מחויבת לקשיש שבו היא מטפלת 24 שעות ביממה, שישה ימים בשבוע - בימי ראשון היא מגיעה לעיר, בין היתר כדי לפקוד את הכנסייה של הקהילה שלה ביפו. כך, למשל, בלילות, כשאינו נרדם, היא יוצאת איתו להליכה, ובמהלך חופשותיה היא מתקשרת למשפחתו כדי לשאול האם הוא בסדר והאם הוא מתגעגע אליה. לטענתה, הוא מספק לה המון נחמה ואהבה, אותם איבדה עם הפרידה מיקיריה. היא סיפרה בעצבות כי בצהריים היא מסתרת מאחורי החלון וצופה בילדים צוהלים שיורדים מהסעף בית הספר, נזכרת בילדיה ובוכה.

דל הותירה את בנה החולה במחלה סופנית עם בעלה ואחייניתה, ונכנסה ארצה באופן לא חוקי. היא עבדה במשק בית שעות ארוכות וללא חופשות, כדי לממן את הטיפול היקר בבנה אשר בפיליפינים. בנה התמודד בלעדיה עם המחלה, עד שנכנע לה לבסוף. לאחר שנכחה בהלווייתו, היא חזרה ארצה בשם בדוי והמשיכה לעבוד במשק בית עד בלי די. בביקורה בפיליפינים היא גילתה כי היא אינה מתקשרת עם בעלה ועם ילדתה, ומעדיפה להיות רחוקה. היא גם סיפרה שכבר בימים הראשונים לשהותה בארץ הכירו לה את ג'מיל, קשיש בן 80, והם מבליים יחד את סופי השבוע בדירה קטנה בשכונת התקווה. כשנסעתי לפיליפינים, ביקרתי את משפחתה של דל. מצאתי שם את בעלה, שאינו מוותר על נשים אחרות, שתייה והימורים, ואת אביה, שביקש ממני להעביר מסר לבתו: אם הוא ימות - שלא תטריח את עצמה להגיע להלוויה.



רקע

החל משנות התשעים המוקדמות, מתירה מדינת ישראל כניסתן של מהגרות עבודה לענף הטיפול במטפלות בקשישים ובנכים בלבד. מטפלות אלה מגיעות בעיקר מהפיליפינים, אך גם ממדינות אחרות. לאחוז ניכר מהמהגרות ילדים בארצות המוצא. בעוד המדינה מעודדת ייבוא מהגרות לענף הטיפול, היא אוסרת לחלוטין את הגעתן או העסקתן כעובדות משק בית או מטפלות בילדים. למרות זאת, עם ההתאקלמות בארץ ולעיתים בשל מערכות יחסים קלוקלות עם מעסיקהן, חלק מהמהגרות החליטו לעבור לדפוס העסקה, שאמנם אינו חוקי, אך הוא רווחי למדי - משק הבית והטיפול בילדים. קבוצה נוספת של מהגרות העוסקות בטיפול ובמשק בית, נכנסו ארצה באשרת תייר ונשארו בצורה בלתי חוקית מעבר לתוקף האשרה.

משפחות טרנס-לאומיות הינן תופעה המתרחבת והולכת בחסות הקפיטליזם הגלובלי. בהקשר הנוכחי, משמעותה הגירה של אמהות ללא ילדיהן ממדינות מתפתחות למדינות מפותחות, כדי לעבוד במשק בית ובסיעוד. הקפיטליזם הגלובלי אחראי לשני תהליכים הקובעים את אופייה של מדיניות ההגירה: דה-לאומיות כלכלית ורה-לאומיות פוליטית.

דה-לאומיות כלכלית משמעה כי מדינות מתועשות נאלצות לפנות למדינות עולם שלישי לצורך איושן של משרות מסוימות. בישראל, הדה-לאומיות הכלכלית נובעת בעיקר משני גורמים: כלכלה בת-תעשייתית והפרטה של שירותי הרווחה. בכלכלה בת-תעשייתית מווסתת הגירתן של הנשים לסקטור השניוני, ובמקרה האמור למקצועות הטיפול ומשק הבית, שסבלו - מאז קום המדינה - ממחסור בכוח עבודה מקומי. עיסוקים בסקטור השניוני מאופיינים בסטטוס נמוך, היעדר מוביליות, חוסר יציבות ושכר נמוך. מאפיינים אלה תורמים לכינונה של האמהות הטרנס-לאומיות, כלומר, המהגרות נמנעות מלהביא איתן את ילדיהן לארץ או נמנעות מלהשאיר איתן את ילדיהן שנולדו כאן. המהגרות נוהגות כך כיוון

שהן מבקשות למנוע מילדיהן את רגשות הנחיתות הנלווים לעיסוקים אלה, או ששכרן הנמוך אינו מאפשר להן להחזיק את משפחותיהן באיכות חיים סבירה בארצות היעד (אלא בארצות המוצא בלבד).

לצד הימנעותם של מקומיים מלהיכנס לסקטור השניוני, הביקוש למטפלות ממדינות עולם שלישי גדל בשל הפרטת שירותי הרווחה. המדינה, ברצונה להוזיל את שירותי הרווחה לקשישים ולנכים, העבירה את הטיפול בהם ממוסדות המדינה למהגרות העבודה. הזדקנות האוכלוסייה והעדפת הטיפול בסביבה הטבעית, מתבטאים בהגדלת המכסות המאושרות לענף הטיפול ללא הגבלה (כתוצאה מכך גדל שיעורן של המהגרות בענף הטיפול בקרב המהגרים בכלל). המהגרות במקצועות הטיפול מחויבות לטפל בקשיש או בנכה "סביב השעון" (live in), ולכן נאלצות לגור בבית המעסיק ולהיות נגישות תמיד. עבור אם המגדלת במקביל את ילדיה הביולוגיים עבודה כזאת היא בלתי אפשרית, ואמהות טרנס-לאומיות רבות, שהותירו את ילדיהן בארצות המוצא, אינן מעלות על דעתן להביא את ילדיהן לגור איתן בשל נגישותן המוגבלת. זו גם הסיבה בעטייה מחליטות מהגרות רבות, שילדו ילדים בארצות היעד, לשלוח את ילדיהן לארצות המוצא.

תוצר לוואי של הגידול במגוון ובהיקף ההגירה הוא הקסנופוביה (שנאת זרים), ובהמשכה התהליך של רה-לאומיות פוליטית - מדיניות הגירה מדירה. מתוקף רצונה של המדינה המפותחת לשמור על זהותה האתנו-לאומית, היא מאמצת מדיניות הגירה מצמצמת, שמשמעה אי שילובם של המהגרים בחברה והימנעות ממתן זכויות פוליטיות מלאות או זכויות חברתיות לאותם מהגרים. מדיניות זו מתייחסת לאמהות הטרנס-לאומיות כאל כוח עבודה בלבד, ואינה מאפשרת את שילובן בספירות כלכליות, חברתיות או פוליטיות. המדינה לא מאפשרת להן לפרוץ את המעגל התעסוקתי שלשמו הגיעו לארץ, מונעת מהן להיכנס עם משפחותיהן ואינה מתירה להן להתאזר ולהביא את ילדיהם בהמשך. נשים

שילדו מגורשות לאחר שלושה חודשים, ואם נוצרת זוגיות - אחד מבני הזוג אינו זוכה לחידוש אשרתו. מדיניות זו מובילה להתמסדותה של תופעת האמהות הטרנס-לאומיות, שכן היא מבטיחה את זמניותן של המהגרות ומחויבותן לארצות מוצאן (בשל הרצון להתאחד עם המשפחה).

שני תהליכים אלה, הדה-לאומיות הכלכלית - התרחבותו של הסקטור השניוני, הכולל את ענף משק הבית והטיפול, התלוי באמהות טרנס-לאומיות לשם איושו - והרה-לאומיות הפוליטית - מדיניות הגירה המדירה את האמהות הטרנס-לאומיות מספירות חברתיות, כלכליות ופוליטיות - אחראים לכינונה של האמהות הטרנס-לאומיות. הם מתבטאים בתוכניות גיוס זמניות וסלקטיביות של מהגרים, בהתאם לצורכי שוק העבודה המקומי ולתקופה מוגבלת שבסופה יוחזרו לארצות מוצאם. היות שלא נראה כי תהליכים אלה עומדים להיפסק או להשתנות בעתיד הקרוב, אין ספק כי אנו עתידים להיות עדים להתרחבות והתעצמות של תופעת האמהות הטרנס-לאומיות.

חיי המהגרות בדרום תל אביב:

הדירות והמרחב הציבורי

במהלך שיטוטי בדרום תל אביב בחיפוש אחר דירה להשכרה, נחשפתי לסביבתן הפיזית של המהגרות. הדירות ברחוב נווה שאנן הן דירות חדר בבניינים ישנים ומוזנחים. לכלוך של קרטונים, בקבוקים ושקיות זבל נוטפות, נערם בכניסה לחדרי המדרגות, והריח בלתי נסבל. בסוכנות התיווך סיפרו שהם מנקים מדי שבוע, אך הזוהמה מוכיחה כי הם לא מצליחים לעמוד בקצב יצירתה. הדירות עצמן אף הן מוזנחות ולא נקיות. הקירות זועקים לסיוד ומושחמים בכתמי אוכל ושמן. בדירות יש אמנם יש ריהוט בסיסי - מקרר, מיטה וכירת גז - אך הם כולם ישנים ומוכתמים ודורשים גלונים של חומר מחטא, מלבין ומשמיד חיידקים מזן שעוד לא נוצר. הדירה חשוכה, התריסים שבורים ורוח פוצים נכנסת. דלתות ההזזה מזכוכית שבורות גם הן ומודבקות

בנייר דבק. לשירותים בקושי רב הצלחתי להיכנס - הם היו קטנים מאוד, והדלת נסגרה על הסנטימטר. בכיור האמבטיה לא ניתן להשתמש בשל צינור היוצא ממנו ומתחבר למקלחת. תיקנים השתזפו על גבם ברחבי הבית.

משם המשכתי לדירות חדר ברחוב י"ל פרץ, בבניין רב קומות. הכניסה לבניין עוברת דרך קוד סודי שפותח את דלת הכניסה, לאחריה משתמשים במפתח הפותח את דלת הקומה המסוימת, ורק אחר כך מגיעים לדירה, שגם לה מפתח משלה. בכל קומה עשרות דירות בנות חדר, משני צידי הפרוזדור. כמו רכבת ארוכה עם תאים אישיים משני הצדדים. מסתבר כי המהגרות אהבות את הבניין הזה בשל תחושת הביטחון שהוא מקנה. הופתעתי לגלות כי הדבר היחיד שעובד בדרום תל אביב הוא הכניסה הזו לבניינים - הרחובות מלוכלכים, המראה החיצוני של הבניין מרופט, הצינורות נוטפים וקווי החשמל חשופים, אבל בכניסה לבניין יש דלת חשמלית, שנופתחת באמצעות קומבינציית מספרים סודית.

הדירה בלווינסקי 134 היתה יותר נעימה. דירת 4 חדרים (ללא סלון) שבה כל דייר או קבוצה של דיירים אמורה לשכור חדר אחד, והמטבח והשירותים משותפים לכול. הדירה נמצאת בקומה רביעית, מול הקומה השישית של התחנה המרכזית. הגענו לדירה חסרי נשימה והתקשינו להסדירה בשל ריח הבישולים החריף שקיבל את פנינו. המטבח נמצא בכניסה לבית ואין בו פתחי אוורור. בכל חדר שבעה שמונה פיליפינים המבלים יחד את היום החופשי שלהם (יום ראשון). הדירה משופצת יחסית: הריצוף חדש וכך גם ארונות המטבח, השיש והכיור שלמים ואינם סדוקים, הקירות מסויידים, אסלת השירותים לבנה ובאמבטיה מכסה חרסיה את מרבית הקיר. הקושי בדירה זו הוא ההתמודדות עם הרעש הגדול מהתחנה המרכזית, עם הצפיפות הנובעת ממגורים עם 40 איש לערך, ותחושת המחנק כתוצאה מהאווריר הדחוס.

תוך כדי המעבר בין הדירות השונות נתקלתי

בתגרת רחוב בין שני אנשים, שאחד מהם נראה מסומם. אלי, נציג סוכנות התיווך שליווה אותי, לא התרגש במיוחד והתנצל על שאינו מנסה להפריד כי "אי אפשר לדעת איך זה ייגמר". כדי להרגיע אותי הוא הוסיף שגם הוא גר באזור, "ממש פה מעבר לרחוב", ולכן אין לי מה לפחד, בכל בעיה אפשר להתקשר אליו והוא מגיע מייד - על לקוחות הוא מגן, בוודאי כשמדובר בבחורה. הוא סיפר על פיליפינית שנאלצה להתמודד עם נרקומנית שהגיעה לדירתה כדי לבקש נדבה, היא פתחה את הדלת ולא הצליחה לסגור כיוון שהנרקומנית תקעה את רגלה בפתח. מבוהלת, היא התקשרה אליו, והוא הגיע מייד, גילגל את הנרקומנית במורד המדרגות, נתן לה מכות והשביעה שלא תתקרב למקום לעולם.

המתחם של נווה שאנן והתחנה הישנה רוחש זימה. בכניסה לרחוב ממוקם קולנוע "מרכז" לסרטים כחולים. חמש הצגות ברצף מבטיחים שם, ושני כרטיסים במחיר של אחד. מוצרי סקס מוצעים למכירה לאורך הרחוב, ומכוני בריאות, מסאז'ים ופיפי'סואו נמצאים בכל מקום, ובעיקר ברחוב הגליל. חנויות רבות מציעות שירותי מין ומפתות את הלקוחות להיכנס באמצעות מודעות ענק בנוסח "דיברתם, נגעעתם, גמרתם", "תאי צפייה בזמן ההמתנה", ובאמצעות תמונות ענק של נשים חשופות חזה. חלק מהדלתות פתוחות לרווחה, אחרות מוסתרות מאחורי וילון אדום. רגע של הצצה חטופה גילה נערות חשופות רגליים ממתניות ללקוחות על הספה. במקרה אחד אף יצאה זונה החוצה והזמינה לקוחות להיכנס איתה.

קצת מודאגת מנוכחותם של הנרקומנים, העבריינים, ההומלסים, הקבצנים, האלכוהוליסטים ושאר המדוכאים בסביבה, ביררתי עם המהגרות בדירה שראיתי מה תחושתן לגבי המגורים כאן. סינדי, אחת השוכרות בלווינסקי, חייכה כל הזמן ואמרה הרבה מאוד פעמים "OK", "It's good", ו"no problems". רוס, שגרה במקום 20 שנה לערך, הבטיחה שאין מה לדאוג: "נרקומנים לא נכנסים

פה". כששאלתי אותה איזה סוג אוכלוסייה גרה באזור, היא ענתה: "people with no means" ולא הוסיפה דבר. נבוכה מהשאלה שלי עצמי חתמתי מייד על חוזה השכירות. המהגרות הבהירו לי כי במקום שבו אני רואה אלימות חזונה הן רואות סביבה של מעוטי יכולת, שבעצם אינה שונה מכל שכונה אחרת. האלימות, הסמים והזנות קיימים בכל מקום, אך מאחורי דלתיים סגורות. כאן, ב"חצר האחורית" של ישראל, הפצעים חשופים לכול, בולטים למרחוק. למדתי בזכותן כי "חצר האחורית" היא הראי שלנו, וצעדתי בביטחון ברחובות דרום תל אביב, אך מבלי לוותר על תרסיס הפלפל להגנה עצמית.

הסביבה החברתית, בדירות פנימה

את המהגרות פגשתי בעיקר בסופי השבוע, ואז גם התוודעתי לעולמן. באחד ממוצאי השבת הגעתי לדירה ומאחד החדרים בקעה מוזיקה מחרישת אוזניים - קריוקי שנות השמונים ברקע, ושתי מהגרות שזייפו בגאווה את שירי אבבא. גם משאר החדרים נשמעו דיבורים וצחוקים ונראה שאף אחד לא התכוון לישון, לפחות לא בזמן הקרוב. במטבח טיגנו כנפי עוף, וראש של חזיר ביצבץ מאחד הסירים. אורחים רבים הגיעו ועם כל אחד מהם נכנסה צלחת אוכל למיקרוגל. כששאלתי את ג'וזפין ואת ליוני במטבח על הפייסטה הבלתי נגמרת, הן הסבירו שהם אוכלים ככה רק כשהם יחד. ליוני אמרה שאין

לה תיאבון אצל המעסיקה, למרות שזו דווקא מאיצה בה לאכול. ג'וזפין אמרה שהמעסיקה מרעיבה אותה ונותנת לה לאכול רק שאריות. לזיה אמרה שכיף לבשל ביחד, לדבר ולצחוק, והמשיכה למזוג וודקה לתוך כוסות מושטות. בסביבות השעה 2:30 לפנות בוקר המוזיקה פסקה, וב-3:00 כיבוי אורות. ההתרגשות בשיאה: מחר הן יוצאות לחרמון. הן אף פעם לא ראו שלג, אבל הכי מרגשת אותן הנסיעה עצמה: השירים, האוכל, היחד.

לצד האווירה הצוהלת והשמחה נתקלתי גם בסיפורים אחרים. גרייס אמרה שאין לה את מי לשתף בקשייה. היא משוחחת עם שותפותיה לדירה רק בענייני חולין, אך ברגע שיש בעיות, אף אחת לא עוזרת. כשהיתה צריכה להתאשפז בבית החולים, למשל, הלכה לשם לבד. חברים לא ליוו אותה ולא הגיעו לבקר למרות שידעו על אשפוזיה. בזמן האשפוז היא הרגישה בודדה, ישנה לבד בבית החולים והיתה דואבת וכואבת מאוד. היא מאוד רצתה שמישהו יטפל בה, יגיש לה תה, ילווה אותה לשירותים. אנשים אחרים נעלמו גם הם: המעסיק התכחש לה מכיוון שלא שילם עבור הביטוח הרפואי, ומשפחתה בפיליפינים לא ידעה על מצבה כיוון שהיא לא רצתה להדאיג אותה ולא התקשרה.

פן אחר של הנתק הקיים בין חברי הקהילה התגלה לי במקרה, כאשר תיאמתי ראיון עם סופי, וכשהגיעה נתקלה בשותפי לדירה - אריק, אותו



הקהילה הפיליפינית. מהגרות מתייחסות למערכת היחסים עם שותפותיהן לדירה ועם חברותיהן כאל יחסי משפחה, המתבטאים גם ביחסים כלכליים ובתמיכה מקצועית. אך למעשה, בעת שהותי עימן, גיליתי ביטויים רבים של חוסר סולידריות ומערכות יחסים שטחיות ומנוכרות בין המהגרות, הנובעים בעיקר מתחושת הזמניות והארעיות של המפגשים והקשרים בארץ.

סיכום

מציאות חייהן של המהגרות בדרום תל אביב היא תוצאה של מדיניות ההגירה הנהוגה במדיניות מערביות ובכללן בישראל. מדיניות זו מתייחסת אליהן כאל עובדות העונות על צורכי השוק, ואינה מתחשבת בצרכיהן הבסיסיים לחיי משפחה, לאינטימיות או לחיי קהילה.

היא דוחקת אותן לשוליים החברתיים, מקדשת את זמניותן ותחלופתן הבלתי פוסקת, ומבנה את קיומן של המהגרות כאינדיבידואליות השורדות בבדידותן. כדי לעבוד כאן, המהגרות עוזבות את סביבתן הבטוחה בפיליפינים לטובת הפיגור הסביבתי בדרום תל אביב (תנאי תברואה לקויים, רעש, צפיפות, אלימות, סמים וזימה), הן נפרדות ממשפחתן וקהילתן לטובת חיי קהילה שטחיים ועוניים. רחוקות מכל זהות קהילתית או משפחתית, הנחמה היחידה שנותרת למהגרות שאת סיפוריהן סיפרנו כאן, היא לכונן יחסי קרבה ואינטימיות עם המעסיק השותק וכן הזוג הקשיש.

צילומים / ירדנה אוסקר

ראיינתי לפני. היא התפלאה: "מה פתאום את אריק, את לא אמורה לראיין רק אמהות?" הסברתי שאני מראיינת גם אבות, כדי להשוות בינם ובין האמהות. היא פתחה זוג עיניים בפליאה וקראה: "אריק?! נשוי?! יש לו ילדים?! אריק החבר של אוולין [שותפה לחדר - י"א]?! אני מכירה אותם שישה חודשים והם לא אמרו לי כלום, לא שאיכפת לי." היא צחקה כלא מאמינה. ניגשתי לאריק כדי להתנצל על התקרית. לשמחתי הוא התייחס לזה בביטול, "לא נורא", הוא אמר, "מחר הם כבר ידברו על משהו אחר. את יודעת איך זה אצלנו, היום זה אני, מחר זו את, אין חברים." ואכן, בתקופה של חודשיים, חמישה אנשים עזבו את הדירה ושניים אחרים נכנסו במקומם.

חוסר הסולידריות בין המהגרות התבטא בתופעות עוד פחות נעימות. זכור לי מקרה של פיליפינית שהתקשרה למוקד סיוע כדי להלשין על פיליפינית אחרת שהיא אינה חוקית: היא מסרה את שמה המלא, כתובתה ואת מספר הטלפון שלה. אבל אולי הסימן הבולט ביותר לחוסר הסולידריות בין חברות הקהילה הוא השימוש השקרי בשמות פרטיים. כשלויותי את סינדי, שותפתי לדירה, לטיפול בבית החולים, שמת לי לב שכולם שם פונים אליה בשם רחל או רייצ'ל. כששאלתי אותה לפשר הפער, היא אמרה ששמה האמיתי הוא רייצ'ל, אך כשהכירה את ארווין (בן זוגה הנוכחי) אמרה לו שקוראים לה סינדי, וכך הוא הציג אותה בפני שאר דיירי הדירה. בבית החולים היא רייצ'ל, ועם ארווין ודיירי הדירה היא סינדי. "למה?" שאלתי, והיא אמרה: "במילא הכול זמני", וחיבקה אותי צוחקת. למען האמת לא הייתי בטוחה ששמה האמיתי הוא רייצ'ל, כי ידעתי שחלק מהמהגרות מזייפות את זהותן כדי להערים על משרד הפנים ולהיכנס בשנית לארץ, או במקרה שאחד מבני משפחתן (מקרבה ראשונה) כבר נמצא בארץ. בנקודה זו הבנתי כי אם אני לא בטוחה לגבי השם הפרטי של המהגרת, אינני יכולה להיות בטוחה בדבר.

ברטוריקה הפומבית של המהגרות ובשיח הציבורי מסופר רבות על חיי קהילה עשירים ותומכים בין חברי





יומנו בארי ויקיזין פארק
רסיסי בית - "זמניות זבורעה יאאל
ממרות עבודה פיליפיניו במתום
מסיעד / מסע"ז

תקציר תמונ: **רסיסי בית**, יוחנן בארי ויוג'ין פארק, תשס"ז / דירת מרתף, שני חדרים ומטבח. בחדר אחד גרות ליליטה ודולסי. הן ישנות בבית כל השבוע. החדר השני מחולק לשני חללים במחיצה עשויה מארזונות. לכיוון הכניסה מסודרת פינת ישיבה ובחלק הפנימי ארבע מיטות לזיירות הבאות רק בסופי שבוע. בדירות אחרות גרות 10-20 שותפות, ובחדר אחד יש שבעה חזרונים צמודים או כמה מיטות קומתיים. לכל דירת יש רק ארון אישי אחד, בעל שתי דלתות, בריח ומנועל גדול. ארונות הפלסטיק יקרים אך יתרום גדול: הם ניתנים לשיאה והעברה ויש להם בריח לנעילה. בארון יש מפצלים אישיים יומיומיים ובעלי ערך מועט - מפצי הערך וישאים תמיד בתיק האישי. הארון, המאפשר ניידות ופרטיות, הוא צמצום של מושג הבית למינימום האפשרי. לכל אחת יש גם מזוודה אישית וארזו - קרטון אחד מידות המתכוון תמידית למשלוח - התעסיק מקום יקר בחלל הבית הצפוף ממילא. המחיצות בדירה נבנות באופן סמועני באמצעות הצמדה של ארונות או תליית וילונות. המחיצה עונה על הצורך בפרטיות ומחלקת את החלל לפונקציות שונות כגון אזור שינה ואזור ישיבה - סלון. פסלים מקופולי ניר נראים בכל מקום. אורחות מסתובבות בין חדרי הדירה בוחפשויות כאילו זו הדירה שלהן, או של אף אחת. לדיירות אין רגע לעצמן: במשך השבוע הן נמצאות 24 שעות בינם עם המספלים שלהן, ובסופי השבוע עם השותפות לחדר. ניסיון להות את השוני בין הבית הזה לבתים אחרים שהכירו - פרט לצפיפות, לבלגן ולריחות העזים, משוה אחר עמד באוויר, תחושה חזקה שמשוה חסר. מהגרות העבודה חיות בינינו שנים ארוכות, אך תפקידן ואופן העסקות הופך אותן לשקופות. השקופות דורשות ריחוק ומאפשרות נוכח בלבד, ללא הבעת רגשות. תמליך החיפזון שכן עוברות ממחיל בחברות כוח האדם המציגות את תמונתיהן באחרי אינטרנט, וממשיך במעסיקים ובבני המשפחה המאיימים את אישיותן כדי שישמשו ככפי עזר לאברי גוף מתכלים של "דקוה", שגם היא שוכבת במיטה כחפץ. מהגרות חוצצות בינינו לבין הגועל שבקונה, מאפשרות לנו לעצום עין ולהמשיך במרוץ כאילו לנו זה לא יקרה. הריחוק הרגשי הוא מרכיב חשוב עבור שני הצדדים בטיעוד, הכרוך במהותו במצבים אינטימיים קיצוניים. המספלת הטובה הופכת לשלוחה פיזית של גוף המספלת. בדירה של ה"ספתא" מתקיימת סימביוזה של שקיפות בין שתי נשים חלשות, החיות בשולי החברה, אך זו גם זירת מאבק בין שתי הנשים. וכל שהקונה היא יותר חסרת אונים, כך נותר מקום רב יותר למהגרת.



יומנו בארי ויג'ורין פארק
רסיסי בית - "זמנייה זבועה" אאל
ממרות עבודה פיליפינייה במחום
מסיעד / מסי"ז



בארי ופארק, רסיסי בית - המשר / בית ובידיות הם השלכה פיזית של תודעה אישית, המאנה של ידמיו עצמי ומעמד חברתי. לזמן יש משמעות. הזמניות הזבועה של הממרות כאן מנתקת אותן מהפיליפינים. הביד החדיש שבנו שם לזים רק בממנות, מייצג חלום לעתיד טוב יותר. לממרות אין בית. יש להן שלושה בתים, ואף לא באחד מהם יש תחושת בידיות. הן נודדות בין זיכרון לתקווה, והחליים שלהן אינן הרחבה של אישיותן אלא ביטוי לארעיותן. הן אינן מצליחות לשייד אליהן את המרחב של מעסיקיהן, למעט באמצעות המציגי ומזכרות שהן מפזרות בהם במדרג.



תזכיר מתוך: להרניג בבית: מאיפיי המגורים של יוגאי אויפוזיה בישראל
רונית לנדסמן, תשס"ח / בדירת העולים מאויפוזיה בהן ביקרתי לא היה
שולחן אוכל במטבח, אם היה שולחן הוא שימש לבישול בלבד. כלים רבים
ושקילות הונחו על השיש ובסביבותיו. דליי פלסטיק ממוחזרים והביות,
המשתמשים להחמצת התרבות והכנת האיג'רה או הטלות, מונחים
במקומות לא צפויים. בין הכיסיה במרפסת את הארוחות אוכלים בדרך כלל בסלון,
ובפנית האוכל משתמשים כבשולחן כתיבה. מספר הכיסאות סביב שולחן
האוכל אינו תואם בהכרח למספר בני הבית.
הסלון הוא מרכז הבית. בו מתרחשות כל הפעילויות המשותפות ובו ניכרת
ההשקעה הרבה ביותר. יש בו לרוב מחנון גדול וארון עם ויטרינה ובה חפצי
מוכרת מאויפוזיה. תמונות ענק של בני המשפחה מוצגות בארוחות זכוכית
או תלויות על קירות הסלון. נדמה כי גילוי האפשרות לצלם אירועים
משמעותיים, כחגיגה למשל, והשיפוטם בפני אורחי הבית, מלהיבים את
דיירי הבית. הטלוויזיה, ובעיקר הערוץ באמהרית והסרטים מאויפוזיה,
מחברת אותם לקהילה. היא פועלת ברקע כל הזמן, גם כאשר מתקיימת
שיחה או סלון, ורק לבקשה מפורשת מנמנכים את הווליום. האור בסלון
מועט ואין בו עציצים או חפצי נוי. רגלי השולחן הנמוך בסלון מוצגות בתוך
בקבוקי פלסטיק חתוכים - כדי לא להרוס את הרצפה או להרעיש לשכנים.
התופעה חזרה בכמה בתים בהם ביקרתי, ללא ספק כתוצאה מהתקנת
הרעיון מבית לבית. הדלת שניתן לנעול, המסמלת בארץ שתירה על פרטיות
ועל רכוש, היא גורם חדש בחיי העולים מאויפוזיה - בבקשה באותופיה לא
היתה דלת, אלא פתח כניסה פתוח. גם בארץ נותרת הדלת פתוחה במשך
היום, כל זמן שיש מישהו בבית, ובמשך כל הביקור שלי בבית נכנסו ויגאו
בני משפחה ושכנים מבלי לדפוק בדלת ומבלי לבקש רשות.



תקציר מתוך: ניאובדואיגם, אייל צ'רנובוטסקי, תשס"ה / הבריטשל והאירוח
אל' הבדואים בנגב מתנהלים מחוץ לכותלי מתייש המגורים. אאל
המתגוררים בבתי קבע בעיירות הם מתקיימים בד בבד עם בנייה וקנייה
של מטבחים וחדרי אירוח מערביים, שחלקיהם נשארים לעיתים באריות
הקרקע והניילון שלהם.



אייל צ'רנובוטסקי
"ניאובדואיגם" - תחקיר תיעודי
והארכיומטורה במגזר הבדואי
בישראל / תשס"ה



תקציר מתוך: **מתוך עבודה פלסטינים - הייצוג הומרי, הידוע באר, תשס"ז** / "אתה עובד במל איבז גם אני עבדתי שם, במטענה שמה ליד בו יהודת, לא זכר את השם עד המלחמה [המפרץ] עבדתי שם", אומר מרמאללה עבד במשך שמונה שנים באופן לא חוזי במוסך במזרח ירושלים. עם בניית גדר הפרדה הוא עזב את העיר ומאז הוא שותף במוסך פיראטי בכפר חיזמה שמצפון לירושלים. בצמוד למוסך עוברת גדר הפרדה הוקם מחסום חיזמה. "ברמאללה אין עבודה", הוא מסביר, "בחזמה אני עובד עם יהודים ויש כסף", הוא ושותפיו ישיג בחזמה הם אינם מחשיבים כבית. במוסך, השונו במבנה המרוחק ביותר ממרכז הכפר, אין הפרדה בין אזור העבודה למגורים. הצרכים המעשיים והבנייה יוצרות שימוש חדשני בחפצים ובחומרים ובכרי ויכולות האלתור והבנייה יוצרות שימוש חדשני בחפצים ובחומרים ובכרי מחפות על חוסר תקציב. הטיפול ברכב נעשה בחוץ: אין אזור מקורה וכאשר יורד גשם מפסיקים לעבוד. אם העבודה דחופה לוגשים מעל וממשיכים. בצצה החצר גדר פח. מאחוריה חדר המשמש לאחסון כלי עבודה ולבריכת פנצ'רים. שולחן העבודה הוא שולחן תלמיד ומעליו תלייה נרגילה ומונה שתי תפילה. מחדר זה נכנסים לחדר נוסף, המשמש למגורים ולאיחור, יש בו מקרר, רדיאטור, קומקום חשמלי, שתי ספות, מראה גדולה וכירור גז. אין במקום שירותים והצרכים נעשים בשדה הקרום, בו שופכים גם את השתים לאחר הטיפול ברכב. חים יש ביחור המשתמש לשטיפת כלי הרכב. המים מגיעים מהבית הסמוך, השייך לבעל השטח, והשימוש בהם כרוך בתיאום עם בעל הבית. מי מאורס וחוסך כסף לבניית בית, ושותפו הוא רוחן שמשקיע ב"פיאט אותו".



אֶפְתָּח בְּאֶבֶן וְאֶפְתְּחֶיךָ אֶן סֶפֶר בְּאֶבֶן וְאֶסְתַּחֲרֶ*^א: הַסְּלוֹן הָעֵרֵבִי בִּישְׂרָאֵל בְּאֶסְפֵּקֵלְרִיָּה הִיסְטוֹרִית

–
קובי פלד

ד"ר קובי פלד הוא אדריכל – בוגר "בצלאל"
– והיסטוריון העוסק בחקר המזרח התיכון
בן זמננו. במחקריו הוא בוחן מבנים
חברתיים, דפוסי תרבות וזהויות מגדריות
בחברות ערביות ומוסלמיות בראי המרחב.
ספרו ארכיטקטורה של זיכרון קיבוצי:
זיכרון מרד גטו ורשה בקיבוץ יד מרדכי,
1943–1951 יראה אור בקרוב בהוצאת
"מורשת" ו"יד יערי". הוא מלמד חשיבה
היסטורית ואנתרופולוגית בתוכנית "אמירים"
למצטיינים.

לחילופין ה"משוחררת" של הספות בסלון. בכל ביקור
בדירת שיכון רגילה לחלוטין יש משהו מיוחד, שאין
דומה לו בשום מקום אחר. בכל כניסה לבית של
מישהו אחר ניצתת תדהמה קלה, הלוא כן? זה כל כך
דומה ובכל זאת כל כך שונה. בכל כניסה לבית אחר
"פורחת איזו תכלת".

הבה נפתח את הדלת, נערבב לרגע פנים וחוץ,
והנה עומדות רגלינו בפתח הסלון. בעבר הלא רחוק
היה מקובל לנהל את מהלך הכניסה אל פנים הבית
ולהאט אותו באמצעות מסדרון או הול. הול קטן
שכזה, ואפילו בדירות זעירות, הולך את התנועה
אל הבית פנימה ומנע התפרצות אל הסלון. בבתי
הפלסטינים העשירים שהתגוררו במערב ירושלים
עד 1948, לדוגמה, אפילו בשכיות החמדה ש"נקברו"
תחת תוספות בנייה גסות, ניתן עדיין לחוש באיטיות
הנעימה שבכניסה פנימה, זכות השמורה לבעלי
אמצעים כמובן: אבן הסף הרחבה, המדרגות היורדות
אל השביל המרוצף, המדרגות העולות לרחבת
הכניסה, חצייה פתוח אל השמיים וחצייה מקורה,

*פתח דלתך והתפאר או סגור דלתך והסתתר.

חברה נבחרת במרחב המשותף לאנשים המשתייכים
אליה; בבנייני ציבור, במה שבין הבניינים, ביחסה כלפי
המרחב. פניה נשקפים, או ביתר זהירות נאמר: תווים
מסוימים בפניה מתבטאים בחזיתות המבקשות לומר
דבר מה, וכן בחצרות האחוריות המשיחות לפי תומן.
במרחב האורבני, במה שמחוץ לדל"ת אמות, גלומה
עדות מוצקה, שאינה מתפרשת בקלות דווקא, על
אופייה של הקבוצה המייצרת ומקיימת את כל אותם
מקומות משותפים: חדר המדרגות, רחבת הכניסה,
הפסל בכיכר העיר, אפילו אבני השפה של המדרכה.
אבל בתוך קופסאות המגורים, בבית פנימה, מצויה
עדות חשובה לא פחות, שעניינה הוא המשפחה (או
היחיד), מולקולת הבסיס של המבנה החברתי. בין אם
שוֹתְפוּ בני הבית בתכנון המחיצות והפתחים, אלה
הפנימיים ואלה החיצוניים, המגדירים את אופייה של
"מכונת המגורים" ומאפשרים חיים מסוימים בתוכה,
ובין אם לאו – שהרי רובנו חיים בבתיים שתוכננו בידי
אחרים – אין להסתפק בעדות הנשאבת מן המרחב
הציבורי כדי להסיק מסקנות לגבי אופייה של קבוצה
חברתית, ויש לבחון אותה לאור העדות הבאה מן
המרחב הפרטי.

הבה ניכנס, אם כן. גם בביקור בדירת שיכון
רגילה, שההכרעות האדריכליות לגביה נתקבלו בידי
אחרים, ניכר מגעם של בני הבית – בשינויים שאולי
הכניסו בתוכנית הסטנדרטית, ובעיקר בעיצוב הדירה
ובריהוטה. ואם מגעם אינו ניכר באלה, ודאי יש משהו
המבחין בינם לבין השכנים באופן השימוש בחלל
ובהתנהגותם המרחבית. אפילו בביקור בדירת שיכון
רגילה, כמוה יש אלך, נשקף ייחודם של בני המשפחה
– ה"אני המרחבי" שלהם – מן התמונות שעל הקירות,
מן הסדר והבלגן, מצורת ההעמדה המאופקת או

הדלת בעלת שתי הכנפיים, חדר המבואה המוארך, הקריר.

נשוב אל הסלון, אנחנו הרי בתוכו, מה אנחנו רואים? מערכת ספות, שולחן נמוך קומה ומכשיר טלוויזיה. האם אפשר בלעדיהם? ובדרך כלל יש גם תמונות, חפצי נוי, מערכת סטריאו וכיוצא בזה. המילה סלון היגרה מן השפה האיטלקית (salone) אל השפה הצרפתית במאה השבע-עשרה (אז פרח בצרפת הסלון הספרותי), ומובנה המקורי - אולם (sala). בבתי יהודים בישראל כיום, ברבדיה השונים של החברה היהודית, מקובל מאוד לייחד את אחד החדרים בבית לצורכי אירוח ולמגורי המשפחה. לחדר זה קוראים בדרך כלל סלון, גם אם הדמיון בינו לבין אולם של ממש אינו רב. בתוכניות אדריכליות נהוג לכנותו חדר המגורים. רוב רובם של חדרי המגורים בבתי יהודים בישראל משמשים לשני צרכים אלה גם יחד, לאירוח ולבילוי משותף של המשפחה.

אין, כמובן, תרבות מגורים אחת בקרב יהודים בישראל, וישנן צורות מגוונות לארח וכן לבלות בחיק המשפחה או לבד במרחב הפרטי (זכור לי שראיתי בשכונת הקטמונים בירושלים, ערב שבת אחד, אדם שהוציא כיסא לרחבה המרוצפת שמחוץ לבית והסתכל בטלוויזיה שבתוך הבית מבעד לחלון), אבל באופן כללי אפשר לומר שהסלון, אצל יהודים בישראל, משמש כיום לשתי תכליות אלה בעיקר.

גם בחיי הבית של ערביי ישראל אין לראות מקשה אחת, אולם בעניין שימושיו של הסלון מתחדד אחד ההבדלים המשמעותיים בין תרבות המגורים היהודית לזו הערבית. הנה, אם כן, ההכללה המוצעת ביחס לבית הערבי בן זמננו: אצל פלסטינים אזרחי ישראל, ובמיוחד בקרב מוסלמים, מתקיימות שתי מערכות מגורים ביתיות זו בצד זו, ובמבט ראשון הן עשויות להיראות לעיני זר כשני סלונים. החלל האחד מרוהט במערכת ישיבה ומעוצב בהידור, או באופן המבקש לחקות פאר והדר (ולא תמיד בהצלחה), ואילו האחר מעוצב בפשטות, מרופד במזרנים המונחים על מחצלות או על שטיחים, ובדרך כלל

מוצבת בו טלוויזיה. כפילות זאת של מערכת המגורים מזכירה במידת מה תבנית מגורים אמריקאית אופיינית, המבחינה בין חדר המגורים (living room) לחדר המשפחה (family room). אך מקורן של שתי מערכות אלה, הדרות בכפיפה אחת בבתי רבים מקרב אזרחי ישראל הערבים, אינו הדגם האמריקאי.

מניין, אם כן, החלל המבקש להיראות כמעוצב ברוב טעם, ובו אובייקטים בסגנון "בארוק" ו"ארנובו", שכולו אומר ראוהו, ושלפעמים אף ניכרים בו סימני שימוש מועט? ומניין אותו חלל כה שונה, ובו מזרנים (לפעמים מהוהים ולעיתים מעוצבים), שטיחים, טלוויזיה ותנור חימום בימות החורף? ההיסטוריה תספק מענה מסוים לשאלה זו, שכן תהא זאת טעות להתבונן בבתי הערבים אזרחי ישראל, מבלי להכיר את המורשת האדריכלית של הכפר המסורתי, ששרידיה חבויים עדיין בחוצות היישוב הערבי.

ככלל, בשלהי התקופה העות'מאנית בארץ, ובראשית תקופת המנדט הבריטי, היה הבית הכפרי חלל אחד רב-תכליתי. תחת קורת גג אחת עמלו בני המשפחה, ישנו ואכלו ואף אירחו בחלל האחד. אמנם נקבעו מפלסים שונים שיעודו לתכליות נבדלות, כדוגמת המפלט התחתון, שיעוד לאחסון בהמות המשק וכלי העבודה, כי אוויר אחד נשמו בני הבית עם הפרה והסוס, אך יותר מכול בלטה בבית החקלאי הוויית השיתוף בין בני המשפחה. באותה עת עדיין עמדה המשפחה המורחבת (האב, האם, הבנים הנשואים על משפחותיהם והבנות הרווקות, ולפעמים גם קרוב משפחה ערירי) במלוא כוחה. בעיקר ניכר הדבר בכפרים המרוחקים מן הערים ומן הדרכים הראשיות, אלה שהעולם, על תמורתיו שהחלו לתת אותותיהן, הגיע אליהם מעט מאוחר יותר. הוויית היחד של בני המשפחה הערבית בעולם החקלאי התבטאה בחלל האחד שהיה להם לבית, ויותר מכך בחצר הפתוחה אל השמיים, שבתו המשפחות הגרעיניות נבנו סביבה. החצר היתה משותפת לכול, ובחיקה נהגו לעבוד, לבלות ולארח. החצר הפנימית היתה מוקד חיי החברה והעמל של המשפחה המורחבת בעולם של אתמול.

בחיי עמל ושיתוף אלה, שנסדקו בהדרגה במחצית הראשונה של המאה העשרים והתפוררו עד מהרה לאחר מלחמת 1948, היה ראש המשפחה המורחבת אדון כל הנכסים, ומתקוק מעמדו הרם יכולה היתה אשתו לרדות בכלותיה. אם היו אמצעיו דלים, התקשה לרוב ללכד את בניו סביבו, סביב חצרו, ותנאי מגוריו לא היו שונים מאלה של יתר בני הבית. אך אם היה משופע באמצעים ובעל עמדה בקרב אחיו, בני החמולה ואנשי הכפר, לא עזבוהו בניו (בין היתר על שום החשש מפני הדרה מן הירושה), ותנאי מגוריו היו משובחים. למעשה, ככל שהיה מבוסס ומיוחס יותר, כן התבטא הדבר במגוריו: מפלס נבדל בבית המסורתי; מיטת ברזל לו לעומת מזרנים לכל השאר; וחדר או בית נפרד לבעל בעמיו. בעל בעמיו שכזה עשה את חדרו לדיוואן - בית הארחה והסבה לבני הכפר, שם נאספו גברים ובאו בחברה, בדומה לנשים שנהגו להיאסף על פי הבאר (אלא שהנשים החליפו ביניהן דברים וידיהן לרוב טרודות במלאכה, ואילו הגברים עשו זאת בדיוואן בבטלה גמורה). הדיוואן היה בעצם מעין סלון - חדר אירוח - לבני החמולה או לבני הכפר. אורח נכבד של כל אחד מהם היה למעשה אורחו של בעל הדיוואן, ואורח לבני הכפר כולם. גבר זר לא נהג להיכנס אל חצר הבית, שם עמלו נשות המשפחה ובילו יחדיו. אם חיפש מישוה - היה שם פעמיו אל בית האירוח הכפרי ושם מצא את מבוקשו. במחצית הראשונה של המאה העשרים באו תמורות פוליטיות, כלכליות ותרבותיות חריפות ושינו את פניה של החברה הכפרית, רוב בנייה ומנייה של האוכלוסייה הערבית בארץ עד לעת ההיא. בתהליך מורכב, שאין זה המקום להסבירו, השתנה המבנה החברתי והכלכלי של הכפר הערבי. הלכידות החברתית נחלשה, המשפחה המורחבת התפרקה בהדרגה, מארג החצרות הפנימיות, שהיווה ביטוי לעוצמתו של המבנה החברתי, נעלם מנופו הבנוי של הכפר, ומעמד ראש המשפחה המורחבת דעך. במלחמת 1948 בא הקץ על העולם של אתמול ועל חיי עבודת האדמה - שכבר היו מצויים בתהליך של

שקיעה - כשהתהפך העולם והערבים נעשו מיעוט בארצם של היהודים.

הדיוואן הכפרי נעלם לאיטו, אך למן שנות החמישים של המאה העשרים שב בשינוי צורה לבית המשפחה הגרעינית, שכבר לא היתה קשורה אז בטבורה למשפחה המורחבת. המטמורפוזת של הדיוואן לא היתה מתרחשת אלמלא פעלו בעת ההיא מהנדסים ואנשי תכנון מן המגזר היהודי, שהנחילו דגמי מגורים שהיו מקובלים בסביבתם לבני היישובים הערביים. בני הכפרים עצמם, שכבר בשנות החמישים יצאו לעבוד אצל שכניהם היהודים (אף על פי שהיו נתונים תחת מגבלות התנועה של הממשל הצבאי), הביאו ממעסיקיהם ידע, חומרים וצורות אדריכליות מקובלות. כמו ידיהם בנו בתים חדשים ותוספות לחדרי האבן הישנים, ובתוכם קבעו את חדרי האורחים, שהיו למעשה צאצאים של חדרי הדיוואן העתיקים - שהועתקו והותאמו לנסיבות החיים ביישוב הערבי המשתנה.

הבדל משמעותי בין חדרי הדיוואן הישנים, ששירתו את בני החמולה ובני הכפר כולם, לבין חדרי האירוח החדשים, שנבנו לטובת המשפחה הגרעינית לבדה, הוא שהראשונים כלל לא נקשרו בחלל הפנימי של הבית, בעוד שהאחרונים לא נבנו במנותק ממנו. חדר האורחים בבית המגורים הערבי כיום, הגם שהוא משמש בבתי רבים לאירוח רשמי של גברים שאינם קרובי משפחה, קשור בכל זאת מבחינה מרחבית בחלל הבית. זאת ועוד, בחדרי הדיוואן של הכפר הערבי היה אסור לנשים להימצא, על פי קוד ההתנהגות של החברה המסורתית (אלא כדי לנקות לאחר המפגשים החברתיים), אך בחדרי האורחים שנבנו במחצית השנייה של המאה העשרים נעשה בהדרגה מקובל לארח את בני שני המינים גם יחד. גם כיום, כפי שהיה בעבר, ממעטים להשתמש בחדרי האורחים לצורכי אירוח, ולפיכך לא מן הנמנע למצוא בהם ירקות שנפרשו על מחצלת לייבוש, או ערימת מזרנים, המשמשים את הבנים לשנת לילה. זאת בדומה לתחום האירוח באוהל הבדואי, בתוכו ניתן

היה למצוא את הגדיים והטלאים מקובצים בלילה, כל עוד לא נעשה שימוש באגף זה. בין אגפו הגברי של האוהל לאגפו הנשי והמשפחתי, הפרידה מחיצה שנקראה בערבית "מענד". אורח שהובא לאזור האירוח באוהל הושב בגבו אל המענד - על מנת שלא יוכל לשים את ליבו לתכונה הנשית שמאחורי המחיצה, ומתוך כוונה שהן לא תוכלנה להציץ בפניו מבעד לחריצי היריעה וקצותיה.

תחת השפעת הזמן וחליפותיו, ובהשראת דגמי מגורים מן החברה היהודית בישראל וממקורות אחרים, חל שינוי ביחסים האדריכליים, על השתמעויותיהם החברתיות והתרבותיות, בין תחום האירוח בבית לתחום המשפחה. נשים וגברים מבקשים עתה לעצב בעצמם את היחסים בין שתי הטריטוריות, ביצורם שיחה פתוחה וגלויה לעין, או מוגבלת ומהוססת דווקא, בין חדר האורחים, שעדיין נתפס במידה לא מבוטלת כסביבה גברית בעיקרה, לבין חדר המשפחה (וכמוהו המטבח), הנחשב לסביבה נשית, משפחתית ואינטימית ביסודה. מה שנראה לעיניים זרות כשני סלונים, בבתים ערביים רבים בישראל, אינו אלא גלגולם הצורני של הדיוואן והבית הישנים, בלבושם כחדר אורחים שהידורו עולה על השימוש בו, וחדר משפחה שהטלוויזיה ותנור החימום בחורף מעידים על כי נעשה בו שימוש יומיומי.

העיקרון התרבותי המנוסח במקורותינו בביטוי "כבוד בת מלך פנימה", שהיה משותף לתרבויות השוכנות באגן הים התיכון, שאינן אסלאמיות דווקא (יוון הקדומה, למשל), ולחברות רבות מחוצה לו, מחוץ ל"ים הפנימי" כלשונו של ההיסטוריון פרנן ברודל, עומד ביסוד ההפרדה בין הטריטוריה השמורה לאירוח לבין התחום של חיי הבית. בחברות מוסלמיות עירוניות, כך ניתן לטעון באופן כללי, נוסח עיקרון זה בחריפות רבה. בסיטואציות אורבניות, שיש בהן זרות, אנונימיות ותמורה, בלטה ההפרדה בין תחום האירוח הגברי לטריטוריה האינטימית של הבית. בנסיבות מסוימות נתן האסלאם, וליתר דיוק

פרשנות דתית מסוימת שלו, משקל נוסף לחיצה המרחבית בין המינים. ברי כי גורמים רבים אחרים משפיעים על ממדיה האדריכליים וההתנהגותיים של ההפרדה בין האירוח הגברי לבין חיי הבית הנשיים, המשפחתיים. התמונות הלקוחות מבתי מגורים ביישובי הבדואים בישראל יעידו על כך.

שתי מערכות המגורים שתוארו בטקסט זה, המערכת הייצוגית הגברית בעיקרה וזו השימושית הנשית ביסודה, שני "סלונים" לכאורה אלה, יש בהם ביטוי לחיצה חברתית ותרבותית בין עולמן של הנשים לעולמם של הגברים. ואולם, דגמים תרבותיים, כמו קבוצות חברתיות, אינם קופאים על שמריהם. הזמן מחולל בהם תמורה רבה. ניסיונות עכשוויים ליצור קשרים בין שתי מערכות אלה, החל במבטים מסויגים של החלל האחד באחר וכלה בפתיחה גמורה ובמזיגת שני החללים זה בזה, מאפיינים את תרבות המגורים הערבית בישראל דהיום לא פחות מן העקרונות העתיקים שהם מבקשים לנסח מחדש.



המספר: נולד שחקן, שמרונות, השתנות והדשות במטבח האתיופני / האיטליה
 ההודויה באיופיה עסקה במלאכות בית קשות ורבות: היא שאבה מים
 לדלתות או כדים מתוצרת עצמית ונשאה אותם על ראשה או גבה מרחק
 רב, גדלה ילקות ותבליים סמור ללקנות הממורים וליקטה עשבים בשדות,
 טחנה גרגיר סוף (דגן המשמש כחמלית לחיטה) ותירס בין אבני ריחים
 כבדות, ארגנה, קלעה, טוותה, רקמה ויצרה כלי אוכל ובישול חממך. היא חיה
 במקום חדש שבו לא הכירה איש – היא גרה אצל הורי בעלה, ואת הורה
 ראתה רק פעם פעמיים בשנה.



[1]

16-5] יהודיע בארי
 בית ארעי פלטיניס
 ואסירי / תש"ח



[2]

12-1] נחלי שחק
 שרונות, חדשנות והשתנות במטבח
 האתיופני / תש"ח

14-3] שרון גיל
 מחנה המסורתי לחדר האורחים -
 חברה בשינוי / תש"ח



[3]



[4]



[5]



[6]

יעל זורחן

המרחב הנשני ביחידת המגורים
הברזאית - המתבוננות במטבח
הברזאי / תשס"ז



יעל, **המשק המסורתי** - המשנה / ברירה של יעל, פעיל חברתי ומחנך ברה"ט, ישי
חדר אורחים ("סלון אמריקאי") בו הוא מארח "אנשים שלא באים לעיתים
תכופות, אלא לביקור רשמי" "חדר הטלוויזיה" הוא מארח על לעיתים
ומסונו הפרטים במבנה המזכיר אירוח באוהל: "ישם יותר משהחבר, יותר נוח
לאכול נמוך מנגן על טיפס".

יוחנן בארי ויוג'ין פארק

רסיסי בית - "זמניות קבועה" אצל
ממארות עבודה פיליפיניזם בתחום
תסיעוד / תשס"ז



המשנה: בארי ופארק, **רסיסי בית** / "הסדר הכבילה למעשיק פוגע בזכויות
היסוד של העובדים הזרים [...] הסדר הכבילה יצר מעין עבודת מזדונית"
(השופטים ארמונד לוי, מיכאל חשין, בהתאמה), בג"צ 4542/02 (במדינת
ישראל רשיון העבודה ניתן למעשיק עבור עובד מסוים (ולא לעובד עצמו),
הממגר תלוי לחלוטין במעשיק, וברגע שהוא עוזב את המעשיק אי מפטר
(ללא קשר לינטיבות), הוא הופך לעבריין ומיעוד מיידית לגרוש).

עמלנות נשית בקהילות שוליים בישראל

שושנה־רוז מרזל

ד"ר שושנה־רוז מרזל מלמדת במחלקה להיסטוריה ותיאוריה ב"בצלאל", קורסים אקדמיים בתחומי האופנה, הסמיוטיקה והמגדר. מתוכם ניתן למנות את הקורס "אופנה וצורפות בישראל", פרוסמינר על לבוש ומראה באמצעי התקשורת הקרוי "מעל ומתחת לקליפה", וסמינר המתמקד בתפיסת הגוף בתרבות: "הגוף כרוח האדם". בכתיבתה היא חקת באספקטים תיאורטיים והיסטוריים של גוף ובספרות הצרפתית של המאה התשע־עשרה. את עבודת הדוקטור שלה פירסמה כספר בשנת 2005, בהוצאת "פטר לנג", שוויץ, תחת הכותרת: *Esprit du L'Chiffon* (רוח של המלבוש). תוצאות מחקרה מתפרסמות בקביעות בכתיבת אקדמיים.

מתחולל שינוי המוביל לתיקון של מצב זה. יד ביד עם השינוי שחל במעמד האישה, משתנה גם המעמד של עבודותיה. חלק מעבודות אלה הוגדרו מחדש כ"אמנות" - בעיקר עבודות מתחום הסיבים והטקסטיל - וכאלה הן זכו ללגיטימציה ולהערכה. דוגמאות למהלך מתקן זה ניתן למצוא בתערוכות, במכירות וגם במחקרים ובכנסים אקדמיים העוסקים בעבודות טלאים (patchwork), והנערכים בעיקר בארצות הברית ובקנדה. גם תערוכת היריעות הרקומות מאוזבקיסטן שהתקיימה במוזיאון האסלאם בירושלים, בשנים 2001-2002, תחת השם "סוזאני - גנים פורחים בדרך המשי", הינה חלק ממגמה זו. בתערוכה זו הוצגו יריעות בד מדהימות בעושר הדגמים והצבעים שלהן, שנרקמו כולן בידי נשים אוזבקיות. גם דרך מחקרים אקדמיים אנתרופולוגיים הנערכים בתחום הפולקלור זוכה היצירה הנשית

עמלנות נשית הינה דרך אחרת ומכובדת לכנות את אותן מלאכות יד בהן עוסקות נשים זה מאות שנים, בביתן, הרחק מהעין הציבורית, אם במסגרת זמן הפנוי ואם במסגרת עבודת יומן, לפעמים כמענה לצורך קיומי. כמי שנידונו להיות רחוקות ממוקדי הכוח וההספירה הציבורית, וכמי שעבודותיהן לא שימשו בדרך כלל לצרכים דתיים, בחרו הנשים לשלב בעבודות מוטיבים קישוטיים שלא נלקחו מהמסורת הערכית או הסיפורים המיתולוגיים, אלא נסבו סביב נושאים יומיומיים, פונקציונליים ו"חילוניים". ריחוקן ממוקדי הכוח גם הביא לכך שבמשך מאות שנים, באופן עקבי ושיטתי, הודרה היצירה הנשית הזו מן המרחב ומן השיח הציבוריים, ולא זכתה להערכה כלשהי. במילים אחרות, האפליה והזלזול כלפי נשים הועתקו גם ליצירותיהן.

להדרה זו מספר השלכות. ראשית, ההערכה והתגמול של ממש, כספי או אחר, נשמרים ליצירה הגברית, זו אשר נוצרה במסגרת של פנאי או של עבודה, בתחומים שונים. הפער המגדרי הזה בולט במיוחד בכל הנוגע לעבודות טקסטיל וסיבים, כגון צביעת בדים, אריגת שטיחים ועבודות תפירה ורקמה. בחברות פטריארכליות מסוימות מגיע העוול לשיא, למשל כאשר הגברים הם אלה שסוחרים בעבודה הנשית, מה שכמעט שלא מותיר לנשים גמול כלשהו על עבודתן. דוגמה טובה לכך היא מלאכת אריגת השטיחים יקרי הערך באיראן, אפגניסטן ומדינות נוספות באזור.

השלכה נוספת של הזלזול בעבודה הנשית היא שבמהלך ההיסטוריה לא זכו עבודות נשיות אלה להערכה, ולכן גם לא זכו לתיעוד. ואכן, לחוקר הבא ללמוד את הנושא, חסרים נתונים רבים. לאחרונה

לייצוג ולהערכה מחודשת. במסגרת זו הובלט הממד האמנותי של מלאכות היד הנשיות. גם המקום הניתן לעמלנות נשים בספר זה מצטרף למהלך מתקן כללי זה.

בישראל, עמלנות נשית ניכרת בעיקר בקבוצות מסורתיות של החברה. מאמר זה יתרכז בחברה הבדואית ובעולות מאתיופיה, אולם יקדיש מקום גם לעמלנות הנשית בחברות שוליים נוספות בישראל - החברה החרדית, מהגרות העבודה ונשות הקיבוצים.

עמלנות נשים בחברה הבדואית

בחברה הבדואית, נשים עוסקות באופן מסורתי בעבודות טקסטיל, ובעיקר במלאכות של טווייה, אריגה ורקמה בטכניקות ובמוטיבים מסורתיים. לאחרונה התווספו לעמלנות נשים זו מלאכות נוספות: ייצור סבונים ותמרוקים המבוססים על שמן זית, גילוף פסלונים עץ ויצירת אביזרי אופנה מעור, כגון ארנקים, תיקים וחגורות. נפנה לרגע את הזרקור לעבר שני תחומים - הטקסטיל והרקמה, ומהם נעבור לתיאור השינויים הכלליים שחלו ביחס לעמלנות נשים בחברה הבדואית בשנים האחרונות.

טקסטיל - כבר בתהליך פיתוח הטקסטיל באות לידי ביטוי הבחנות מגדריות: הגז, הניקיון הראשוני של הצמר, שטיפתו וסירוקו, הינן עבודות השמורות בחברה הבדואית לגברים בלבד. לעומת זאת, עבודת הטווייה ולאחריה עבודות האריגה והרקמה, הינן מלאכות השמורות לנשים בלבד. לאחר טוויית החוטים בידי הנשים, נמסרים לרוב הסיבים לצביעה במקומות מקצועיים המיועדים לכך (ולא בתוך משק הבית), ולאחר צביעתם, מוחזרים החוטים לבעליהם על מנת שייארגו. האריגה מתבצעת באמצעות נול הפרוש על פני הקרקע. חוטי השתי נמתחים לאורך, וחוטי הערב מועברים מצד לצד בעזרת בוכייר. הידוק חוטי הערב נעשה בעזרת מקל או קרש מלבני. אורך היריעה הארוגה כאורך חוטי השתי. אריגת יריעה לשטיח, כריות או שמיכות נמשכת בין שבועות אחדים למספר חודשים.

רקמה - רקמה היא מלאכה מושרשת בחברה הנשית הבדואית. באופן מסורתי משמשת הרקמה הבדואית לקישוט שמלת האישה. כבר בילדותה לומדת הילדה הבדואית לרקום - מאימה, מבנות משפחתה האחרות או מנשים נוספות באותו משק בית, כולל נשותיו האחרות של אביה.

במשך שנים היו המוטיבים הרקומים מסורתיים, והדגמים השבטיים - מגוון הדגמים היה קבוע לכל שבט - עברו מדור לדור. דגמים אלה היו בעיקר מוטיבים גיאומטריים מופשטים, שאורגנו בצורה סימטרית וחזרו על עצמם לכל אורך הרקמה, והיו ביטוי לוויזואליה האורנמנטית של האסלאם, האוסרת פיתוח אמנותי פיגורטיבי. קביעות הדגמים הפכה את הלבוש המסורתי של האישה הבדואית, שכלל אביזרי ראש, שמלה רקומה, חגורה ותכשיטים, למעין תעודת זהות, צופן חברתי, לפיו היה ניתן "לקרוא" את מוצאה, את גילה ואת מצבה המשפחתי והכלכלי. לאחר מלחמת ששת הימים החלו המוטיבים הרקומים להשתנות. בעקבות המפגש המחודש בין הבדואים מרצועת עזה, יהודה, שומרון והנגב, והיפתחות החברה הערבית לעולם המערבי בכלל, חדרו לרקמה הבדואית מוטיבים פיגורטיביים, שנלקחו מעולם החי והצומח - פרחים, עצים, טווסים, חיות משק וכיו"ב. בעקבות אותה פתיחות נכנסו גם מוטיבים אירופאיים לרקמה הבדואית והתרחבה קשת הצבעים שלה. כך, אם בעבר היתה קשת הצבעים של הרקמה הבדואית מוגבלת, וכללה בעיקר גוונים של אדום וכחול, וירוק במקרה של אישה אלמנה או באבל, היום כוללת הרקמה הבדואית את כל צבעי הקשת, והייחוד של צבעים מסוימים לביטוי מצבים משפחתיים פחת מאוד. גם בייעודה של הרקמה חל שינוי בעשורים האחרונים, ומקישוט שהיה שמור ללבוש האישה הבדואית בלבד, הפכה הרקמה לקישוט המעטר חפצי נוי שונים כגון כריות ושמיכות.

בשנים האחרונות מורגשת מגמה חדשה בכל הנוגע לעמלנות הנשים הבדואיות. אותן עבודות, שנעשו בעבר כחלק משגרת החיים הנשית, עברו

תהליכי מסחור, ויצירות העמלנות הנשית - השטיחים הארוגים, השמלות הרקומות - מיוצרות כיום גם כחלק מתוכניות להעצמה כלכלית ולרכישת עצמאות של נשים בדואיות, אם במסגרת עסקים קטנים, ואם במסגרת של קואופרטיבים רחבים יותר. דוגמה ליוזמה מסוג זה ניתן למצוא בפרויקט "הנגב" לאריגה שהוקם ביישוב לקייה בשנת 1991. פרויקט זה נועד לספק הכנסה לנשים בדואיות באזור הנגב, ולהחיות ולשמר את אומנויות האריגה והרקמה הבדואיות הייחודיות. השטיחים והכריות המיוצרים במסגרת פרויקט זה נמכרים דרך חנויות אביזרים ורהיטים ברחבי הארץ, ומפארים בסופו של דבר גם דירות תל אביביות מאובזרות. לדברי רן קופלמן, מנכ"ל "מרכז רובינסטייל" המשווק שטיחים פרי עבודת הנשים הבדואיות בפרויקט זה: "השטיחים של לקייה משלבים עיצוב מרהיב, עמידות ואיכות ללא פשרות, סיפור אנושי-תרבותי חשוב וגם יופי עיצובי פראי וצבעוני. אנו שמחים להציג את השטיחים מבית לקייה לקהל הלקוחות של 'רובינסטייל', המתעניין בפריטים אתניים לעיצוב הבית". גם רשת החנויות "חפצים" משתפת פעולה עם פרויקט לקייה: השנה (2008) יזמה יהודית בר, מייסדת רשת חנויות זו, שיתוף פעולה עסקי ואמנותי עם הפרויקט. מעצבת החברה, נוגה פרייס, עיצבה חולצה עם רקמה סביב פתח הצוואר, ועל הביצוע אמונות נשים בדואיות שלוקחות חלק בפרויקט. חולצות אלו, במגוון צבעים, נמכרות בכל חנויות הרשת.

עמלנות נשות הקהילה האתיופית

בדומה לנעשה בקהילה הבדואית, נשים אתיופיות עוסקות באופן מסורתי בעמלנות כחלק משגרת חייהן. בין המלאכות המסורתיות בהן הן עוסקות ניתן למנות עבודות רקמה, קליעה, קדרות ופיסול בחמר.

רקמה - גם בחברה מסורתית זו חלוקת העבודה מתפצלת על פי מפתח מגדרי: אריגת בדים היתה אחת העבודות השמורות לגברים יהודיים באתיופיה. המוצר העיקרי שהפיקו היהודים באתיופיה היה

יריעות כותנה לבנות, שארגו על גבי נולים בעלי דושות. את הנולים היה ניתן לקפל ולעבור איתם ממקום למקום. רקמה, לעומת זאת, היתה ועודנה מלאכה השמורה לנשים. באופן מסורתי, נשים בחברה האתיופית מעטרות בעצמן את בגדיהן ברקמות צבעוניות וסגנוניות. גוני החוטים אינם מוגבלים והמוטיבים הם לרוב גיאומטריים.

קליעה - בנוסף לרקמות הצבעוניות, נשים אתיופיות עוסקות גם בקליעה. באופן מסורתי היו עבודות הקליעה נעשות עם גבעולי קש, עלי דקל ועלי תמר. אולם כבר באתיופיה, כאשר החלו להופיע בשווקים חוטי כותנה צבעוניים, התרחש שינוי: הנשים העדיפו את החוטים החדשים על פני גבעולי הקש, היות שחוטי הכותנה חסכו מהן את העבודה הקשה הכרוכה בעיבוד הגבעולים מן הצומח. נשים אתיופיות בארץ משלבות היום בעבודות הקליעה שלהן גבעולי צמחים וחוטי כותנה, בטכניקת קליעה מסורתית שממשיכה לעבור מדור לדור. בין החפצים הקלועים ניתן למצוא סלסילות, צלחות, "מוסב" (שולחן שסביבו יושבים ואוכלים אינג'רה, מעין לחם שטוח שעליו מונחות תוספות שונות), קופסאות לתכשיטים ועוד - כולם ניחנים בדגמים גיאומטריים מורכבים ועשירים.

קדרות - במשך מאות שנים יצרו הנשים האתיופיות כלי חרס מחמר. לאחר עשייתם יובשו הכלים בשמש, ולאחר מכן הם "נאפו" בחום. בדרך זו יצרו כלים לבישול, לאחסנה ולהבאת מים מהבארות. בנוסף לכלים שימושיים אלה, נשים אתיופיות גם מפסלות בחמר: כל פסל מתמקד במלאכה מתוך מכלול המלאכות בהן נשים אתיופיות עוסקות באופן מסורתי: אפיית האינג'רה, קליעת סלים, חליבת פרות, קדרות וכן הלאה. כמעט כל דמות נשית מפוסלת כשהיא נושאת תינוק על גבה, כיוון שהתינוק מסמל את החיים. יש הרואים בפסלונים אלה דרך בה הצליחו הנשים לבטא ולתעד את חייהן, בחברה בה מלאכת הכתיבה אינה נפוצה אלא ידועה למתי מעט, וסגורה לגמרי בפני נשים.

פיליפיניות היוצרות עבודות מקיפולי נייר, לרוב בדמות ציפורים, או נשים ממוצא מזרח אירופאי העוסקות מעט ברקמה ובסריגה.

בסקירה זו הבאנו לפניכם את קצה קצהו של הפסיפס הצבעוני, פרי העמלנות הנשית בחברות שוליים שונות בישראל. מדובר במגוון עצום, שיונק ממקורות השראה רבים וממסורות יהודיות, ערביות, אפריקאיות ומזרח-אירופאיות, בשילוב עם אלה המתפתחות כאן. עם זאת, בתרבות החומרית של בנות החברות המסורתיות ניתן לזהות כמה מאפיינים משותפים:

ראשית, מאפיין המשותף גם לכלל העמלנות הנשית בחברות שוליים בישראל, ולא רק לחברות המסורתיות, הוא היכולת של אותן נשים ליצור מתוך אמצעים פשוטים מאוד: זו (לרוב) יצירתיות הנוולדת מתוך דלות החומר. אפילו בעיתות מצוקה של ממש, האישה מוצאת דרך ליצור.

שנית, בעמלנות המסורתית מתקיים איזון עדין בין חדשנות ומקוריות לבין שחזור המסורת. למעשה, הנשים העוסקות במלאכות יד משחזרות מוטיבים ודגמים ידועים, לרוב מסורתיים, בני מאות שנים. הביטוי האישי מצוי, אפוא, לא במקוריות הדגמים, אלא בשילובים המיוחדים, בצבעים הנבחרים, בדגשים שכל אישה שמה ביצירתה ובשימושים המתרחבים ביצירות.

שלישית, אצל נשות הקהילה האתיופית ונשות החברה הבדואית בולט ביותר המעבר ממסורת לשינוי, בעיקר דרך מסחור אותן יצירות שהיו פעם קיומיות ממש ונועדו לשימוש עצמי בלבד (גם אצל נשים חרדיות בא לידי ביטוי הרצון לשלב מסורת עם מודרניזציה, אך בדרך אחרת: אצלן האמצעים החדשים באים לשרת את קיום מסורת העבר בזמן הווה). ללא ספק, אם פעם היה ניתן לראות בעמלנות הנשית במסגרת המסורתית שעבוד, הרי שעכשיו אותה עבודה עצמה הפכה לאמצעי היכול להעניק לאותן נשים העצמה ועצמאות כלכלית. בשני המקרים, גם

עמלנות בקרב נשים חרדיות, נשות קיבוצים ומהגרות עבודה

כאמור, לא רק נשים אתיופיות ובדואיות עוסקות בעמלנות. גם נשות העולם החרדי מתפנות לפעמים למלאכות יד, עסוקות ככל שתהינה בפרנסה, בגידול הילדים ובהחזקת הבית. העולם היהודי, על ההקפדה על המצוות ולוח השנה הדתי הקובע את קצב החיים של הבית החרדי, בא לידי ביטוי גם בעמלנות הנשית - מרבית האלמנטים העיצוביים ומקורות השראה של מלאכות היד שבהן עוסקות נשים חרדיות שואבים ממנו ומתנתקים אליו. למעשה, רוב רובה של עמלנות הנשים החרדיות הינה **עמלנות מגויסת**: תפירה והכנת תחפושות לילדים לקראת חג הפורים, קישוטים לסוכה, רקמת תשמישי קדושה כגון מפית לחלות שבת ועוד. ישנו גם פן אמנותי, לא מגויס, ליצירתיות של נשים בעולם החרדי, בדמות ציור בצבעי מים ושמן, אך אין לכלול אותו בקטגוריית העמלנות בה אנו עוסקים.

בחברה הקיבוצית העמלנות הנשית מפותחת מאוד, למרות שהיא אינה ניזונה לא מצורך קיומי ולא מהמסורת. תרבות העמלנות הקיבוצית מתקיימת במסגרת אין סוף חוגי העשרה וסדנאות, וגם באופן פרטי, כחלק מתרבות הפנאי. יצירות העמלנות של נשות הקיבוצים מתפרשות על תחומים רבים: רקמה, אריגה, קרמיקה, ציור על פורצלן, עבודות בעור (תיקים, ארנקים, חגורות ועוד), תכשיטנות והרשימה עוד ארוכה. באופן כללי ניתן לומר שנושא מלאכת היד בחברה הקיבוצית אינו שונה באופן מהותי מהנעשה בתחום זה בשאר החברה הישראלית.

אצל מהגרות עבודה מגוון מקורות השראה של יצירות העמלנות הנשית הוא עצום, אולם כמות העבודות המיוצרת בידי נשים אלה מועטה יחסית למה שניתן היה לצפות. ואין זה מפתיע - כל מרצן של הנשים מופנה כמעט אך ורק לעבודה, ורובן אינן מוצאות זמן או פנאי נפשי לעיסוק במלאכות יד. עם זאת, חלקן שוברות את התבנית הזו וניתן למצוא ביניהן כאלה העוסקות בכל זאת בעבודות יד: נשים



בכל המלאכות שנסקרו וגם באחרות, נשים מבטאות את עצמן, את טעמן האישי וגם את שורשיהן היהודיים, כאשר הן שוזרות בתוך יצירותיהן גם מוטיבים מהעולם היהודי.

כמו בחברה הבדואית, גם בחברה האתיופית נכנס המרכיב המסחרי לעיסוקן של הנשים במלאכות היד. עוד באתיופיה, כאשר תיירים שהזדמנו לשווקים האתיופיים קנו ויצרו ביקוש למוצרים מקומיים, החלו הנשים ליצור מוצרים לצורכי מסחר בלבד, ואותן יצירות שנעשו עד אז כחלק משגרת החיים, החלו להיות מיוצרות לצורכי מסחר ופרנסה. בארץ בא מסחור העמלנות לידי ביטוי גם דרך שיתופי פעולה, לדוגמה עם חברת האופנה "קום איל פו", וגם דרך ניסיונות לאגד נשים העוסקות במלאכות יד בקבוצות עבודה, דוגמת מפעל "אלמז" הפועל בעיר לוד.



של פעולות הנשים האתיופיות וגם של זאת הבדואית, האוטנטיות היא זו המייחדת את המוצרים ומושכת את לב הקונים. עם זאת, ובאופן פרדוקסלי, דווקא כשסוף סוף מתעורר עניין בעמלות הנשית וניתנת לה הערכה מחוץ לגבולות החברה ממנה היא באה - או אז היא מפסיקה להיות בעלת משמעות קיומית, והופכת לחשובה פחות באותה חברה.

ולסיום, נקודה למחשבה. נדמה שהעמלות מאפיינת את הנשיות: היא נוכחת בכל מגזרי השוליים שבהם התרכזו כאן, וגם בחברה הישראלית הרחבה יותר. נשאלת השאלה, אם כן, מדוע עדיין, גם בישראל של המאה ה־21, עוסקות נשים רבות כל כך בעמלות? תשובה אפשרית אחת היא שעמלות נשית באה כתחליף לעיסוקי פנאי אחרים החסומים עדיין בפני נשים, בעיקר בחברות מסורתיות, כגון ספורט, בילוי במקומות ציבוריים, וכדומה. תשובה אפשרית אחרת היא שבכוחה של העמלות להביא לרוגע נפשי ולטיפוק רב, שהם עניין חשוב בפני עצמם, במיוחד בחברה בה נשים אינן זוכות לקידום, גמול או הערכה כלשהי.

קריאה מומלצת:

סטיליה מאיר, עורכת, מטבעות בראש - כיווי ראש מסורתיים של נשים ערביות ונדוויות, 2002, מוזיאון ארץ ישראל.

רחל חסון, הסוזאני - גנים פורחים בדרך המשי, רקיעות וקומות מאחזבקיטון, 2001, מוזיאון האסלאם.

Christopher R. Edginton, Donald DeGraaf, Rodney B. Dieser, and Susan R. Edginton, *Leisure and Life Satisfaction: Foundational Perspectives* (4th edition), 2005, McGraw-Hill Publishing Co.

Langhamer Claire, *Women's Leisure in England, 1920-60*, 2000, Manchester University Press.

צילומים / איתמר בגליקטר / בובות אתיופיות תשס"ח



הילה פרייברג וניבג יחיאג
מכור הימור לפיז'ון / תשס"ח

תקציר מתוך: **מכור הימור לפיז'ון**, הילה פרייברג וניבג יחיאג, תשס"ח /
"אופנה של עם אינה תוצאה של יד המקרה", אמרה פיני לייטסדורף,
המעצבת המזוהה עם אופנת "משכית", "היא נובעת מתחושת הסגנון שלי,
מאקלים מולדת, מן הצרכים המשעשעים של אורח חיי היומיומי ומחומרי
הגלם הנדלים והמבובדים בנף ארצו. אי אפשר ומגוון להשתקף בארץ את
אופנת המערב", היחמה של "משכית", שהחלה מתוך רצון ליצור תעסוקה
לעולים חדשים ולאוכלוסייה מקומית, הצליחה לתת פרשנות מודרנית
לעבודות יד מסורתיות, ולהגדיר זווית ישראלית באמצעות אופנה.

תנצ"ח מותו: ה"רקמה הבדואית ותפעל" ירקמת המדבר", צור ברק, תשס"ה / תפעל "ירקמה במדבר", של "העמותה לשיפור מעמד האישה בלדייה", פועל להעצמת נשים בדואיות, באמצעות יצירת מקורות פרנסה תוך שימור מסורת הקמה. במעבר מחיי המאהל לסביבה העירונית אולצו הנשים להסתגר בין קירות הבתים וניסלו מהן עיסוקים ופרנסות מסורתיות כגון היטפול במאהל, רעיית הצאן והעיסוק בחקלאות. כותאאה מכך האצטמאם גם חופש התנועה שליון בצורה נכרת. בנוסף סובלות האישה בעיירה מהפער בין ההתפתחות המחירה שחלה באפשרויות ההשכלה שונפתחו בפניה, באפשרויות ההעסקה ויקר המחיה. ובין הקצב האישי שבו חלים השינויים בתיעיות המסורת והמברה. המפעל מעסיק מאות נשים חסביבת לקייה, אשר חקמות בביתן, זאת מבלי לפגוע בשאר עיסוקי הבית (וללאוה מבלי לפגוע במסורו). דוגמאות יאצוביות רבות, שהוגדרו ל"מסורתיות", עברו גלגול כלשהו במפעל, כולל מתן שם חדש, קזליט יותר, המספר סיפור עם מסור השל חברה. כמו כן עברו חקמות שינוי בייעוד והוחטבו שימושיהן. הקוד הצבעוני של חקמות הורחב גם הוא ונעשו חיבורים חדשים בין דוגמאות ינות. פעם בשבוע מגיעות החקמות למפעל כדי לקבל חמרים ודוגמאות ולהביא ותצרת, ופעם בחודש כדי לקבל משכורת. במהלך ביקורים אלה הן שומעות ולהביא ותצרת על זכויות האישה, כלכלת הבית, חינוך הילדים ובריאות המשפחה. המפעל הוא למעשה מוקד ליצירת זהות נשית חדשה במסווה של אתר פעילות כלכלית המשתרת מסורת.



תקציר תמונה: לבוש האישה הברואית, עינת דגן והלנה גבעוני, תשס"ה /
בהרבה הברואיות מסמן השינוי בלבדש האישה את תהליכי המודרניזציה.
קוד הלבוש ובתוכו קוד האבנים אותם מותר ללבוש, מושפע מהממש עם
החברות השכנות. ההתרופפות במסורת שהוגבלה את האבניות מערערת
את הסדר החברתי הקודם. השחור הוא צבע השמלה המסורתית - הלבנה,
הוא מבליט את האישה על רקע המדבר ומאפשר זיהוי שלה, שמירה על
קשר עימה ושחירה עליה גם מרחוק. השמלה בנויה משלושה חלקים, ובכל
אחד מהם רצועות בד שנוקמו בנפרד. השינוי שחל בשמלה בעת האחרונה
מתבטא באורך השריון, בצבעי השמלה, במעבר לרקמת מכונה ובשימוש
בסרטי רשת ובחלקי בד מבריקים במקום ברקמה.

י' לומדת באוניברסיטת בן גוריון ועובדת בבית חולים: "בכפרים הלא
מוכרים עדיין נשמרת מסורת הלבוש, בעייתיות פחות ונשים מבוגרות
לובשות שמלות רקומות ברחל, ירוק וחכללת. ילדות לובשות מכנסים רק עד
גיל 18 ולאחר מכן שמלות קנויות. אי הלכתי במכנסים קצרים עד כיחה ו'
ואחר כך בכתמי בוקר אחד והחלטי שמסיפיק לחשוף, והתחלתי ללבוש
בכיחה ט' קמחי בוקר אחד והחלטי שמסיפיק לחשוף, והתחלתי ללבוש
חולצה עם שרולים ארוכים, חצאיות, ומטפחת שמסוויה את השיער
[מנוויל]. מכיתה י"א לבשתי רק שמלות. התגובות של המשפחה היו חזקות
לא האמינו. על חלק מהנשים זה השפיע והן חזרו להחליש יותר צנע.
לעבודה אי לובשת לבוש נוח שמכבא גם מסורת וגם צניעות: שמלה ארוכה
בצבעי כחול, ירוק, שחור או חום, עם שרולים ארוכים עד מעבר למרפק
ומטפחת ותאמת. בבית אי לובשת טרונינו. אם אז בא הביחה אי לובשת
שמלה ומטפחת. יש גם שאש - מטפחת מרובעת, גדולה בהרבה מהמדויל,
מבד דק, המיועדת לרוקנות ולנשאות. מנדיל ושאיס זכ נכר אופנה ממש".

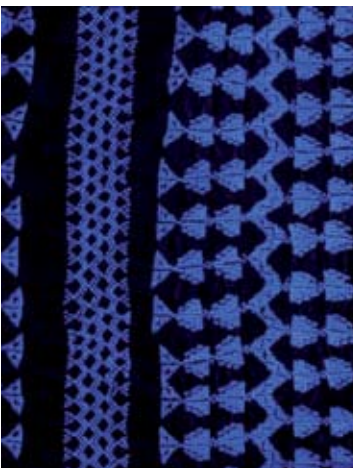


12-7] שרון דונציג
רקמה אחידופים / תשס"ח

1-6] עינת זגן והילה גבעוני
לבוש האישה הבדואית / תשס"ה

4-5] יעל זוררו
המרחב הנשי ביחידת המגורים
תבדואית / תשס"ה

דגן וגבעוני, לבוש האישה הבדואית - המשך / פעם ניחנה הרקמה עצמה בקוד צבעוני מיוחד לכל גיל ומצב משפחתי - אדם לנשואות, כחול לזקנות וכו'. היום משנות נשים את קוד הצבעים ומנוונות אותו. הן גם מוותרות על פריטי לבוש עליונים (רעליה, מעיל עליון - גונעה, תיוב) ומבקשות ללבוש מכנסיים, "אבל גם אם האישה מודרנית, "אומרת נ", "אינה שמלת על לבוש מסורתי, כשתחתיה היא תיקוח למלתחה שלה מספר שמלות רקומות [...] אחייתי הנואות ואמי לובשות כולן שמלות רקומות, שרתיים מהן מורחב בבתי ספר ואחת סטודנטית באוניברסיטה. זו בחירה אישית שלי".



[1]



[2]



[3]



[4]



[5]



[6]



[7]



[8]



[9]



[10]



[11]



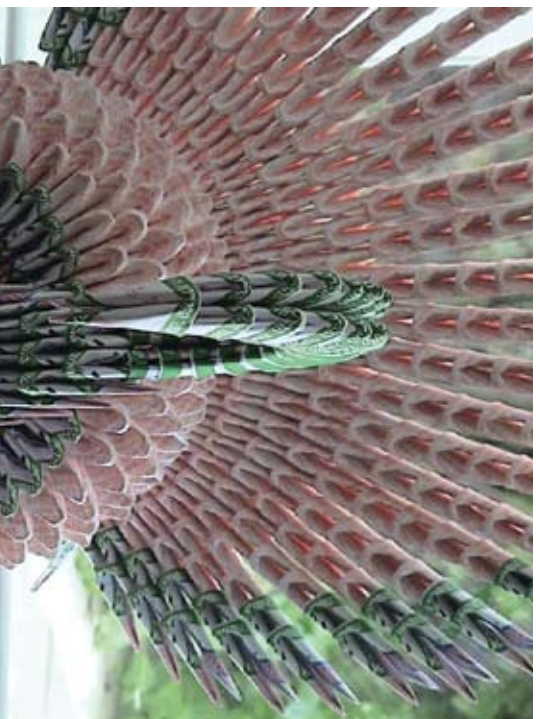
[12]

לנדסטמן, להרגיש בבית, המשלך / בארתיופיה גרה ר' בכפר. שם, בגיל 13, החליה ליצור בחמר כחובנין, ומכרה פסלים לתיירים. היא עלתה ארצה בגיל 40 ועבדה תחילה כמזכיקה, אולם בעיות רפואיות החזירו אותה לפיסול בחמר. בפסל אחד שהכנינה נראה בית כנסת, ובאחר בית אתיופי. עמל כפריטיפוסית: "שם לא הייתה חלוקה פנימית, כולם ישנו מטיביב ביתו, הורים וילדים, ובאמצע בישיבה". כאשר עמדנו להיפרד ממנה לשלום התעקשה ר' שנקונה מעבודותיה: קנינו שתי ציפורים ואפרדע. כשירדנו במדרגות היא חיכתה במרפסת וקראה לעברנו בשאלה: האם נרצה קבלתה? היא כותבת אותה בכל מקרה.



[1]

[2] איחמר בגליקטר
בובות אתיופיות / תשס"ח



[2]

[1] יחנן בארי
ויגויין פארק
רסרסר בית - "יזמניות
מבועה" אצל חמגרות
עבודה פיליפיניות
בחמום חסיעוד / תשס"ז



בין הפרטי לציבורי / סף, מפתן, אדן; הפרדות, איטורים, גבולות, מעברים, גדרות, הגדרות; "מאה שערים", דלתות, פשפשים; פתוח, סגור; הפקר, סָפָר; כפרים לא מוכרים; משעולים, מדרכות ושבילים, הפרטה בקיבוצים; מסדרונות, פרוזדורים; אלתור, מיחזור; מיטלטלין, הגירה, שפת גוף באתיופיה, מחוות, אינטימיות, אינטראקציה תרבותית; סמכות וחדשנות.

מילה מופלאה - "סף". המפתן מבקש שיחצו אותו, האסקופה שידרסו אותה, סף ההכרה שנגיע אל מעבר לקצה התודעה. עצם המונח מייצג את מה שמעבר לו, מוגדר על ידי שני צידיו, מתגרה: האם תעזו לחצות? האם תיתפס חצייתו כהשגת גבול? חייבים לעבור בו כדי לראות מה יש ב"צד השני" - בתוכו, הנסתר מבחוץ, או מחוצה לו, בנוף הפתוח, מעבר לאופק. הסף קורא לנו להתקרב, להתרחק. הגבול שבין הפרטי לציבורי נוכח בכל מקום ואינו עובר בשום מקום. כמעט בכל רגע בחיינו אנו "עוברים את הגבול", שולחים זרועות ארוכות אל המרחב שסביבנו, המלא בגופים אחרים המבקשים לשמור על מרחבם הפרטי. יחידים וקבוצות מגדירים מחדש באופן מתמיד את ה"פרטי", ומגדרים אותו מפני הציבורי, מבקשים להרחיב את גבולות נכסיהם או רק לשמר אותם. בו בזמן הם מושפעים ללא הרף מחידושי של המרחב הציבורי - הפיזי והחזותי, התקשורת והטכנולוגי, הפוליטי והכלכלי - ומעצבים את מרחבם הפרטי לאורו. בעידן של "רשתות חברתיות" הסף אינו רק דלת פיזית אלא "קליק" שגוי המזמין אורח לא קרוא למרחב הפרטי. רבים מבקשים לנכס לרשות הפרט נתחים מרשות הרבים ובה בעת לשמור עליה מעין הציבור. לא לכולם יש הכוח לכך. כולנו מבקשים לחרוג מרשות הפרט שלנו באומץ רב ובתנועה נחשנית, אך גם להרחיב אותה ולהרגיש בבית ברשות הרבים. יש בנו תנועה מתמדת בין פנים לחוץ, בין שלי לשלנו, בין סגור לפתוח, בין שמור לפרוץ. ברגע שהגענו אנחנו רוצים ללכת הלאה, או לחזור. ברגע שקיבענו סף אנחנו מבקשים לחצותו, לבטלו, להתעלם ממנו וגם לחזק את נוכחותו. כולנו "לימינאלים" בדרך כזו או אחרת, חוששים מקיבוע הסף, נמצאים ב"מעבר" בין לבין, מקיימים זהות "סיפית" שיופיה באי בהירותה, בחמקמקותה, בחתרנותה.

צילום / איל צ'רניחובסקי
ניאובדואים תשס"ה



צדי הגדר

-

זלי גורביץ' צילומים: אייל גורביץ'

פרופ' זלי גורביץ' - נולד ב-1949 וחי בתל אביב. פרופסור במחלקה לסוציולוגיה ואנתרופולוגיה באוניברסיטה העברית בירושלים. פירסם מאמרים רבים על אנתרופולוגיה של שיחה וכן מסות על שירה, שפה וכתיבה, ביניהם "רחבת השירה" (חדרים מסי' 14), הפורשת מצע שירי חדש, "המשחק הרציני של הכתיבה" ו"שירה כטרנספיגורציה". כמו כן כתב על שירתם של המשוררים ח"נ ביאליק, יונה וולך, אהרון שבתאי, צ'ארלס אולסון ואחרים, ועל האמנים הישראלים מיכאל סג"כהן, פמלה לוי ואברהם אופק. הוא פירסם תשעה ספרי שירה, האחרונים שבהם הטריילוגיה: יום יום, זמן בָּבָל ודבל קליק, שלושתם בהוצאת "עם עובד". לאחרונה יצא באותה הוצאה ספר המסות שלו על המקום. לאחרונה יצא בהוצאת "בבל" ספרו על ספר קהלת: חשבוננו של קהלת.

"בְּמִכָּה רֵאשׁוֹנָה הָאָרֶץ

סַתֵּם גֵּדֵר עֲקָמָה תִּקְוֶה בְּאֲמַצֵּעַ

שׁוֹרְטֵת בְּבִשְׂרָה"



1. מתוך 'בְּבִשְׂרָה', עם עובד, 1989. השירים האחרים הם מתוך 'מִי־פִּי?': פְּזֻמוֹת וּשְׁרִיעֵם, שעדיין לא פורסם.

בְּדָרְךָ אֵיילון לירושלים
ימינה לארבע ארבע שלש
חורשות של אֲנָנים הרבה שבילים פה
וקיוסקים נְיָדִים אפשר לגלש

לסלול ת'כביש חתכו את הגבעה פה
לשני קירות עָרוֹם צָפוֹן דָרוֹם
גדרות משני צדדים כמו מסדרון שֵׁ
מוביל בלית ברירה אל המחסום

חֵיל וגם חֵילָת עם רִנָּה פה
רק מביטים עלי אני עובר
מזל שלא עוצרים אותי כִּי מִי פֹה
אני בצד הזה שלום חבר

בצד עולים לאוטובוס לבדק שֵׁם
בונים את הגדר יש אנשים
השקדיות פורחות זה סוף החרף
בדרך לְכוּן הר הצופים

בְּדָרְךָ מסגדים ורעפים פה
צריחי שמירה ומחנה צבאי
משמאל לְכָבִישׁ יושב בית סהר עֶפְרָיִם
שֶׁמֶבְצָר וּמִנְתָק כמו אִי

בְּצִמְתֵּי הגבעה עוד אין רכבת
אך פועלים עובדים על הפְּסִים
הרחיבו את הכביש בנו גם גשר
נטעו הרבה עצים ופנסים

באוניברסיטה הרבה סטודנטים
שמשתדלים לחוש את הַבָּאוֹת
בצנורות זורמים הרבה דברים פה
שותים קפה שומעים גם הרצאות

אך הבאות כל יום מאחורינו
פסגת ההר בערב מחשיכה
מכוניות יוצאות נוסעות הביתה
בלילה קר משכתי עוד שמכה

הנוף הישראלי הוא עתיר גדרות. יש גדרות מתוחות מסביב למקומות ויש גדרות בלתי נראות - יודעים לאן לא להיכנס בשעות הלילה או בכלל, גם בלי שלט "עצור! גבול לפניך!". בערך לאורך תוואי הקו הירוק בין ישראל לפלסטין, מוקמת כבר שנים גדר ההפרדה, החותכת את הנוף בדרכים עקלקלות, טעונות, לעיתים חוצות בית או שכונה או כפר כדי לעשות גבול. יושבים על הגדר. הגבול לא טבעי. אין גבול טבעי. גבול הוא גדר. גדר חותכת, פורסת את השדה הפתוח לפרוסות, לחלקות, לריבוניות.

ריבוי הגבולות מעיד על אי שקט. הנוף פה מוטורד. הגבול הוא לא רק מסביב - הוא בלב, הוא על פני השטח: גדרות גבול, טראסות, שורות עצים, חצרות מגודרות, שוליים, שטחי הפקר, רכסים נמוכים של שפּוֹכֶת בניין, קווי ומרחבי תפר, מגרשים ריקים, מחנות צבא, בתי כלא, כניסות אסורות, שערים נעולים, מחסומים, רבי בריח, עמדות בידוק, תווי זיהוי, דרכים עוקפות, קיצורי דרך, פרצות, קרעים, גדר חיה וגדר תיל, ברזלי זווית וקונצרטיות, גדר אבן וגדר עץ, סתם גדרות חלודות, עקומות, תקועות, תלתלי תיל על גבעת כורכר לצד הכביש, לא ברור למה, של מי, מה מופרד ממה.

גדרות הרבה יש אולם גבול סופי ומוגדר למקום הזה אין. גם בעניינים חברתיים רווחת בו תחושה של העדר גבולות, בבחינת "כל ממזר מלך" ו"איש הישר בעיניו יעשה". חוסר גבולות הוא מצב לא שקט ובלתי נינוח בעליל, וגורר איתו התעסקות אין קץ בגבולות, בין אם מדובר בקווי מתאר של זהות כלשהי, בעורות עבים לעומת עורות דקים או ב"קווים אדומים" שאין לחצותם. בכל אלה, הקו מהווה מעין אזהרה מפני מה שאורב מעבר לגבול - הזר, האויב, העבריין, הסוטה והמשוגע. גבול מלווה בתחושת סכנה, בפחד מחיות טרף ומאנשים מאנשים שונים השוכנים מעברו האחר.

מאחורי הגדר

גדר היא קצה השטח. המלחמה היא על הגדר. מי יקבע אותה? איפה, עבור מי? מי יחליט לסגור או לפתוח, לצמצם או להרחיב? שכנים או אויבים נפגשים בקצה המודעות למרחק. כל אחד מהם חוצה את אחוזתו, חצרו, מדינתו, וכשהם בקצה הם הקרובים ביותר זה לזה. הגדר היא המקום בו המרחק מסומן, בו נוגעים במקום ההשקה וההפרדה הקטגורית כאחת.

גדר מזוהה עם סדר ועם חוק - עד כאן זה ומכאן והלאה זה. היא מחלקת, מגדירה, ממסגרת, תוחמת, קובעת בעלות ושליטה ויוצרת, או לפחות מסמנת, פנים וחוץ. מי שעובר בלי רשות הוא עבריין. הגדר סמויה כשהדברים זורמים בנחלי השגרה, אולם חשים בה כשעוברים את הגבול, פורצים את גֵדֶר הסביר, המותר, המתקבל על הדעת, השייך. תרבות עניינה התרבות, יצירה, התפשטות. ציוויליזציה, לעומת זאת, היא מערכת של סייגים וגדרות.

הדיבור גם הוא מעין גדר - נימוס, מידורים של דיבורים, צנזורות, סיווגים. גם בדיבור יומיומי יש גדר בין דיבור לדיבור, זו אינה רק גדר של זרות ואי הבנה, אלא בעצם השיחה נתונה גדר, היא נגלית כשנופלת שתיקה מביכה או נרמזת בפולחני הכניסה והיציאה מהשיחה - "שלום", "להתראות", "נדבֶר". כשהגדר נפרצת מתחייבת אזהרה בנוסח: "סלח לי שאני מתפרץ לדבריך", כדי לקיים, למרות ההתפרצות, את חובת קיום הגדר.

אפשר להיות מאחורי גדר כך שהגדר מפרידה בין מה שבתוך הגדר ומה שמחוץ לה, בין פנים לחוץ. היא מגדירה טריטוריה, יוצרת אופק, עור, קרום, מקיפה ומגוננת על הבועה, על העולם המכונס בה, העולם "שלנו" או "שלי". המושגים היקרים כל כך - פרטיות, אינטימיות, זהות - תלויים בגדר, וממילא גם בהדרת החוץ. אחרת אין אקסקלוסיביות. הדבר הראשון שרובינזון קרוזו מחפש על האי הבודד הוא כוך בסלע שכדי להגדירו כבית הוא בונה מסביבו גדר מחודדת כלונסאות. גדר עושה בית.

אפשר להימצא מחוץ לגדר או כי גורשתי והדרך

שמש של אש

בְּאֶרֶץ השוכנת
לְחוּף ים רועש
בְּעֵיר שטוחה
תחת שמש של אש

השטעטל רוחש
נמצא פתאם בְּפֶתַח
בֹּרֶ מְשֻׁנָה
על פני השטח

פֶּתַח מקרי
צר וקטן
נכנסים והולכים בו
לא ידוע לאן

היכן יצאו?
אולי בעמאן
או בצד השני
לא הרחק מכאן

רוצים עוד?
מה מסתבר,
כל אחד יוצא
בְּמִקוֹם אחר

אם כל השטעטל
יִכְנָס בְּפֶתַח
לא יִשְׁאָר
עוד שטעטל בְּשֵׁטַח

וזאת איש לא רוצה
לא, זאת איש לא רוצה
כְּסוּ את הפתח
אין נכנס אין יוצא

העיר שטוחה
תחת שמש של אש
בְּאֶרֶץ השוכנת
לְחוּף ים רועש



או להציץ דרכה, פנימה או החוצה. חריר ההצצה הוא המצאה שמתחייבת מגדר, פרגוד, מסך, מחיצה. מחסימת המבט. סודיות. חשאיות. חשדנות. סקרנות. הגדר מושכת. פרצה קוראת להצצה. שערים, דלתות ופשפשים אינם אלא פרצות ממוסגרות, ממוסדות. סוגרים שטח פתוח בגדר ואז פורצים בה פתח ואז סוגרים אותו בשער ואז פותחים אותו במפתח. מפתח לפרצה. חסר בית הוא חסר מפתח. אין לו גדר להתגדר בה. צרור מפתחות הוא צרור גדרות. איש המפתח הוא איש הגדר - זה שפורץ חסימות, יודע טיפוסיות וצפנים, יד המעביר - בלעדיו אין פותח, אין כניסה ואין יציאה. אם הארץ היא ארץ גדרות ופרצות, היא גם ארץ מפתחות, קשרים, קודים מורכבים של השתייכות, שערי כניסה לבתים, לחבורות, למעגלים סגורים.

לאחור חסומה בלהט החרב המתהפכת, או כי יצאתי לחופשי, לשדה האפשרויות, הברחתי את הגבול, המראתי לחו"ל, עברתי את המחסום, הסתננתי, השתחררתי. או שהגדר לפנינו או מאחורינו. הדלת נסגרת, אתה בפנים או בחוץ? אי אפשר להיכנס ואי אפשר לצאת בלי לעבור איזו גדר.

כשנמצאים בבית, בלב המקום, הגדר נשכחת. לא ממש נשכחת. הגדר היא אי שם וידוע שהיא אי שם, כך שאפשר להסתובב פה בביטחון. זה לא רק נכון על ארץ מריבה כמו ישראל, אלא על כל הפרדה והפרדה. אנחנו חתוכי גדרות, בשפה, בדיבור, בהתנהגות, ביחסים, בתפקידים, במה לא. מתי כל זה מתברר? ברגעים ובמצבים בהם נוגעים בגדר, או הגדר נוגעת בנו, דוקרת, מחשמלת, מתקילה. ככה זה כשיושבים על הגדר, במצב "סיפי" (לימינלי) - בין לבין; מחכים - שיתבהר המצב, שייקבע הגבול, שיבוא שלום.

פרצה

חומה אטומה, מחסום עולה ויורד, בקיר יש דלת וחלון, בגדר יש שער או פרצה. השביל הסודי עובר דרך פרצה בגדר. פרצה בחוק. בין תחום לאלימות, בין עורמה ושובבות לאי שמירת גבולות, כמו "להתגנב" ו"להתפלח" שפעם היה גם "להזדנב", פעלים שכשהם יוצאים מבניין התפעל משמעותם היא לקחת ממישהו בכוח - לגנוב, לפלח ולזנוב (או לזנוב).

פרצה בגדר - מישהו עשה לעצמו קיצור דרך. אם יש גדר יש גם ניסיון לעבור אותה. אם לא היתה גדר, ההליכה היתה רצופה, לא היה שום ערך לפגיעה המסוימת הזו שחוצה קו ומדלגת "מעבר לגדר". גם מושגים כמו "שכב בשבילו על הגדר", "פורצי גדר" וכיו"ב היו מאבדים את ערכם. לא רק פרצה קוראת לגנוב אלא גדר קוראת לפרצה.

איך לפרוץ? מבחוץ פנימה - לטפס עליה, לחפור תחתיה, להיכנס בכוח פנימה, אל התחום האסור, כמו השועל החודר לכרם, המרגל לארץ אויב או האקור למחשב. או מבפנים החוצה - לצאת ממעגל הקסמים, מהאופק המגביל, ממחנה השבויים, מהכלא, לחופשי.

בבנגלדש
בדרומה של העיר

בבנגלדש
בְּדְרוֹמָהּ שֶׁל הָעִיר
בן אדם התיאש
ושבר את הקיר

את הקיר הוא שבר
ונפער לו הנוף
שְׁמַעְבֵּר לְקִיר
כמו מג'ונגל מחשוף

והנוף הוא נפלא
והנוף הוא אדיר
מבנגלדש
בדרומה של העיר

הצפון הוא פתוח
הוא רף הוא מדליק
ואת מה שצפון בו
נְסָה להחזיק

הוא ראה את הנוף
אך נשאר ללא קיר
בבנגלדש
בְּדְרוֹמָהּ שֶׁל הָעִיר

הוא הדליק לו קצת אש
וישב ובְּכָה
כך בבנגלדש
הְשִׁבְתָּהּ הַשְּׂמֵחָה

תיחום טריטוריות והגדרת שטחים בכפרים הבדואים ה"בלתי מוכרים" בנגב

שרון דנציג

שרון דנציג הוא מעצב תעשייתי ומרצה בתוכנית התואר השני בעיצוב תעשייתי ובמחלקה לצורפות ב"בצלאל". בעל סטודיו עצמאי העוסק למעלה מעשר שנים בפיתוח מוצרים למטרות שונות, בין היתר לתעשיית ההיי-טק, למגזר הרפואי ולמרחב הציבורי. סיים בהצטיינות לימודי עיצוב תעשייתי ב"מכון הטכנולוגי" בחולון (תואר ראשון) וב"בצלאל" (תואר שני). עיסוקו במחקר של סביבת העיצוב, הוביל אותו בשנים האחרונות להתמקד בחקר אוכלוסיות שונות, בעלות מאפיינים תרבותיים ועיצוביים מובחנים, כגון החברה הבדואית החיה בנגב, וקהילות יהודיות במזרח סלובקיה ורומניה, במסגרת פרויקט "מסע אל המורשת". לאחרונה זכה במסגרת תחרות "אות העיצוב" (2009) בציון לשבח על פרויקט תכנון ועיצוב עמודי תאורה משולבים לעיריית תל אביב-יפו.

לראות שהוא שם משטחי עץ [...] ככה הוא מרגיש שהסתיר את הבית מהכביש, ואולי יירדו ממנו בסוף." משטחי עץ אכן הסתירו את המבנה מהציר הראשי בצפון. חלקי המבנה הפונים לתוך הכפר נשארו חשופים. תוך כדי הראיון הבין שכנו שאנחנו צופים על ביתו ויצא מהבית. בשלב זה הפסקנו את הראיון ונפרדנו. במפגש זה נתקלתי לראשונה בכמה תופעות האופייניות לחברה הבדואית - מתח וחשדנות, שמירה קנאית על שטחי השכן, פתרונות תיחום שונים, עוני ודלות קשים.

לפני 1948 חיו באזור הנגב יותר מ-60 אלף בדואים. רובם הגדול הפכו פליטים במהלך המלחמה, ורק 11 אלף נשארו בתחומי המדינה והיו לאזרחיה. יותר

"מרחב הוא מיכל של יחסי שליטה", אומר מישל פוקו במאמרו "דיסציפלינה ועונש". תופעת תיחום הטריטוריה הקרובה באזור הכפרים הבלתי מוכרים על ידי המדינה, תפסה את עיני בסיור שטח אשר ערכתי באזור אבו כף ליד באר שבע בשנת 2004. כמעט כל מבנה ביישוב היה מוקף ותחום באופן הרמטי בגדרות מאולתרות. מופעים סביבתיים אלה לא היו זכורים לי משנים עברו. סוגי החומרים והאקלקטיות שלהם, אופן חיבורם האקראי, הביטוי הוויזואלי - גולמי ופשוט, ועם זאת מושך ואסתטי - סיקרנו אותי, והעלו מספר שאלות לגבי תופעה ייחודית זו.

פחים, מוטות ברזל, משטחי עץ, חבלים, הופכים לגדר ולחומה מאולתרת. מקבץ החפצים המאולתרים מגדירים שטח משפחה, חמולה, שבט. חיבור חפצים אקראי יוצר מרחב עם משמעויות רבות ומציב אתגרים חדשים בפני גורמים מתחומים שונים. על ידי קיבוץ פריטי פסולת בודדים מגיעים הבדואים בנגב ליצירת מתווה ליניארי אופקי, המייצר גבול מקומי, אזורי, מרחבי. שרטוט קווים היקפיים אלו בסביבה, משנה את המרחב באופן מהיר ומאיץ תהליכים חברתיים, תרבותיים ופוליטיים.

באחד מסיורי הראשונים בשטח ירדתי מכביש צומת שוקת ערד לכיוון קבוצת מבנים הממוקמים בסמוך לכסייפה מדרום. פגשתי באקראי את עומאר, סטודנט למחשבים בן 17, מאוניברסיטת בן גוריון בבאר שבע. עומאר הבחין ברכב זר שנכנס לאזור ומייד יצא לברר את זהותי. הצגתי את עצמי כסטודנט וכך הוסר לרגע האיום. "כל הגידור מגיע מהפסולת, רק לעיתים רחוקות קונים בחנויות של חומרי בניין. [...] הכי הולך בשטח - פח גלי, סיפר עומאר. "אצל השכן שלי הוציאו צו הריסה, המשיך, "אתה יכול

מ־60% מהם גרים בשבע העיירות שהקימה להם המדינה – רהט, כסייפה, ערערה בנגב, שגב שלום, תל שבע, לקייה וחורה – שכל אחת מהן מייצגת מועצה מקומית. יתר הבדואים גרים בעשרות כפרים שאינם מוכרים על ידי המדינה (נכון ל־2005 מכירה המדינה ב־8 כפרים ומתכננת אותם, במסגרת המועצה האזורית העל־טריטוריאלית אבו באסמה, ומקדמת הכרה ב־8 כפרים נוספים). מצבן הסוציאקונומי של המועצות המקומיות של הבדואים הינו הנמוך ביותר בישראל.

מדיניות הקרקעות הישראלית גורסת שאדמות מדינה אינן למכירה. ישראל היא הדמוקרטיה היחידה בעולם המחזיקה כ־93% מאדמות המדינה. הערבים מהווים כ־20% מאוכלוסיית המדינה ומחזיקים כ־3.5% מהשטח בלבד. ב־1965 נחקק בישראל חוק התכנון והבנייה, שקבע תוכנית מתאר ארצית. לגבי רוב שטחי הבדואים אין תיעוד פורמלי של בעלות על קרקע מול השלטונות (כך היה המצב גם מול שלטון האימפריה העות'מאנית ובזמן המנדט), וללא הוכחות משפטיות בדבר הבעלות על הקרקע, אימצו הרשויות את התפיסה הרווחת לאורך שנים בישראל, הרואה את הבדואים כחברה נודדת, ללא אדמה, שורשים וזכויות באזורם. וכך, אף שהם כבר היו שם, נותרו הכפרים הבדואים מחוץ לתוכנית, ובהעדר תכנון לא ניתן לבנות. בשנים 1966–1969 החליטה המדינה לרכז את הבדואים ביישובים עירוניים. כל מי שנשאר בכפרים הפך ל"לא מוכר", וביחד הם הפכו ל"פזורה". בקרב רוב הבדואים ישנה תמימות דעים לגבי כישלון המעבר ליישובים עירוניים.

למרות שבדרך כלל אין לשטחי הבדואים סימונים על גבי מפות, השבטים מודעים לחלוקת האדמות ההיסטורית ומתקיים ביניהם כיבוד הדדי של הגבולות הקיימים ביניהם. הגדרת הגבולות בין השבטים היא לרוב פיזית או גיאוגרפית: קו הרכס, קו פרשת המים, אמצע הוואדי. גבולות הטריטוריה השבטית מקובעים ומתוירים בראשיהם של בני החברה הבדואית – אנשי השבט מודעים היטב למיקומי השטחים, השדות

והמבנים שלהם וסימני הגידור לקביעת הגבול ולשמירתו מאוד ברורים ומובהקים.

האדמה היא ערך עליון בחברה הבדואית ומצפים מבעל הקרקע להגן עליה. ישנה מוסכמה של אי כניסה לשטח זר, וכניסה ללא אישור משמעה איום על בעל הקרקע. בני השבט לא ילכו לאזור של שבט אחר לאחר השעה 22:00 בלילה. חאפז, מורה ב"מקיף עמל" בכפר חורה מספר: "ביישובים הלא מוכרים כל אחד מודע לשטחו של האחר. עם השנים האוכלוסייה גדלה והשטח הצטמצם. על מנת למנוע סכסוכים בין המשפחות, נדרשו הבדואים להגדרת גבולות. הגדר היום נועדה להראות שהשטח נמצא בבעלות. הגדר מסתירה עצים שמסתירים מבנה. הכניסה לשטח איננה חופשית וחייבים לבקש אישור מבעל הקרקע."

בבנייה הספוארדית, להבדיל מזו האורבנית הצפופה, ההתמקמות היא על פי רוב רחוקה מהציר הראשי קילומטר או שניים ויותר. המרווח בין מקבצי ההתיישבות מוערך במאות מטרים. רכב הנכנס לשטח פתוח נצפה מאות מטרים לפני הגעתו – אדמת המדבר הופכת לשובל אבק המשתרך מאחורי הרכב. סוג התיישבות זה מאופיין בביטויים ייחודיים של גידור והגדרת תיחום. כאשר האזור רגוע, ניתן למצוא בו התיישבות בעלת ביטוי מבני פתוח וארכיטקטורה אוורירית עם צמחייה רבה. תופעה זו מתאפשרת כשהשכן אינו קרוב ואין איום מכיוונו. ככל שמיקום הבית קרוב יותר לאזורי סכסוך קרקעות, כך נוכל להבחין בבירור באדיקות שבה תושבי הבתים שומרים על שטחם ותעלה שכחותם של מופעי גידור ותיחום לעומת אזורים רגועים יותר.

בחברה הבדואית עצמה נתפס התיחום הטריטוריאלי באופן שונה אצל אנשים בקבוצות גיל שונות וממגדרים שונים: המבוגר מציג חשיבה קולקטיבית, ורואה את השטחים מההיבט השבטי, הצעיר מציג חשיבה אינדיבידואלית יותר, ורואה את השטחים ברמה המשפחתית. כאשר שואלים את המבוגר היכן מסתיים שבטו, יצייר עיגול גדול

המקיף את כל שטח השבט. הצעיר, לעומתו, יסמן עיגול קטן בהרבה, הכולל את ביתו ואת השק (מרחב המשמש כמרכז חברתי, ראו בהמשך). הטריטוריה אליה תתייחס האישה המסורתית תהיה אף קטנה יותר – היא תתמקד בבית, ותראה עצמה כסגורה בטריטוריה מאוד מצומצמת, במתחם הבית ובמיוחד בין כתליו.

עבור הבדואים, קיבלה בעשרים השנה האחרונות הקרקע משמעות פוליטית לאומית. כיום הם לא מוכנים לקבל מהמדינה מה שהיו מוכנים בשנות השבעים והשמונים. התרבות הבדואית נשענת על תפיסת זמן רחבה, של מאות שנים, מול התפיסה הישראלית בעלת פרספקטיבת הזמן הצרה, וכאשר המדינה מנסה לפתות אותם לעבור ליישובי הקבע על ידי העלאת אחוזי הפיצוי, הבדואים מצידם אינם ממהרים ליישב את חילוקי הדעות. כתוצאה מכך מתאפיין גידול בתופעת הגידור והסימון בשטח. בנוסף, אירועי ההתנתקות וההתמודדות המוצלחת של המתנחלים מול המדינה מחזקת מאוד את הבדואים. הם מרגישים שהמדינה נמצאת במצב לחיץ ושבטקבות כך וכתוצאה מהמשבר המתפתח ניתן יהיה לקבל פיצוי משופר. הפיצוי יתורגם בסופו של דבר להכרה בשטחים, ובינתיים הם נלחמים על שיפור תנאי הבריאות והחינוך ועוסקים בגידור כנגד המדינה.

כך מתהווה בעשור האחרון מציאות מרחבית המעצימה גידור. היא מושפעת הן מתהליכי ציפוף ושינוי בתודעה התרבותית, והן משינוי פוליטי במאזן הכוחות מדינה־קהילה, והיא משלבת תיחום פנים־קהילתי וחיץ מול החיצוני. להלן כמה דוגמאות ועדויות לתופעות אלו.

תיחום שטחים חקלאיים

נטיעת העץ הבודד: נכבדי השבטים נהגו בעבר לחלק את השטחים בין השבטים באמצעות טופוגרפיה טבעית (נחל, רכס, שלוחה). תפקידו של העץ הבודד היה לסמן את התת־חלוקה הראשונה: הוא מצוין

את החגורה החיצונית של השטחים הקיימים בתוך השבט. רוב העצים הבודדים אשר ראיתי בסיורים ממוקמים באזורים שטוחים המאופיינים באי הגדרה מרחבית נוספת. העץ הנוטע במרכז אזור פתוח מסמן קו דמיוני המפריד בין שטחים בבעלות שונה. לעיתים נראים גידולים שונים משני צידי הקו שמסמן העץ הבודד (ראו תמונות בעמוד הבא).

קו רציף באזור חקלאי – שביל, תלם, שורות אבנים, סוללה נמוכה: האדמות החקלאיות ואזורי המרעה אשר אינם צמודים למבני המגורים, מסומנים באמצעים רבים ומגוונים. בנטיעה לאורך השדות מזהים אנשי השבט את הסימונים באופן מיידי. רגישותם לסימונים אלו גבוהה ביותר והם נזהרים שלא לחרוג ולא לפגוע בכבוד בעלי הקרקע. מוחמד אבו ג'ודה, שאירח אותי בביתו, אומר: "בגבולות השטחים החקלאיים יש מרווחים של 80 ס"מ. באזור זה לא חורשים ולא מעבדים את הקרקע. לפעמים מניחים אבנים או היתדות. כאשר ישנו ויכוח לגבי הסימון, מביאים את הזקנים, שיודעים בדיוק היכן עובר הגבול."

"בשנות השמונים החלו לשים סוללות עפר נמוכות לצד הכבישים", מספר חאפז, מורה מחורה, "הסיבה לכך היתה שאנשים היו נוטעים על פאת השדה, כי השבילים היו מוצפים. התנועה היתה יותר נוחה בשטח מאשר בשבילים וגם היה אפשר לקצר דרך השטח. אבל כתוצאה מכך נהרסו שטחי עיבוד גדולים. בעקבות כך החלו לשים את הסוללות, כדי שלא ייסעו על השטח ולא יהרסו אותו. כך הפכו הסוללות הנמוכות לאורך הדרכים למסמנות גבול חלקות."

עצים, שיחים ופריחים: החצב פורח עם בוא הסתיו ומסמן באמצעות גובהו את החלקות החקלאיות לקראת זמן עיבודן בחורף. תפקידו הוא סימון גבול עונתי, וזמן פריחתו הוא בתקופת תחילת עיבוד האדמה. כאשר נשתלים החצבים לאורך השדה הם נראים כגדר חיה זמנית התוחמת את החלקות. האטד הרב־שנתי הוא בעל נוף רחב והוא מסמן חלקות

הממסד. לטענת הבדואים, גבולותיהם ידועים מזה מאות שנים. בתקופת הנדידה לא היו גדרות סביב האוהל - לא היה בהן צורך, החוק הבדואי היה אחד, קפדני ומרתיע. בעבר כמעט שלא היו גנבות וסכסוכי קרקעות, וגדרות היו נדירות למראה. כיום האוכלוסייה השתנתה, וישנן שתי מערכות חוקים - זו שלהם וזו של המדינה. הגידור מסתיר את השטח מן החוץ ומאפשר הסתובבות חופשית בתוכו: "יש כאלה היום שמגדרים, כי לפעמים יש סכסוכים בין השבטים, וגם כי היום יש מרדפים, ובעקבות ההסלמה אנשים החלו לתחם את סביבת ביתם הקרובה", טוען מאג'ד. הבדואים באזורי התיישבות אלו יודעים שבינם אינו חוקי ורוצים להסתירו. קבוצות מבנים רבות ממוקמות בתנאי שטח אשר אינם חשופים לציר הראשי. מרביתם מסתתרים מאחורי גבעות או תלוליות מקומיות. מיקום מושכל של מבנה לא חוקי יביא, לדעתם, לפחות התעניינות מצד השלטונות. במרבית הראיונות אותם ערכתי עם הבדואים עלה קודם כול עניין ההגנה על הפרטיות כסיבה העיקרית העומדת מאחורי התופעה, אולם לאחר זמן מה העלו רוב המרואיינים את חוסר החוקיות והמאבק המתמשך מול שלטונות החוק כסיבה המהותית הגורמת לתופעה זו.

גידור מבנה המגורים: בעת בניית הגדרות הללו נלקחים בחשבון שיקולים פונקציונליים בלבד. הבנייה תלויה בזמינות חומרי הגלם, ובדרך כלל מבוססת על שימוש חוזר בשאריות פסולת תעשייתית - פחים גליים לחיפוי מבני תעשייה, משטחי עץ המיועדים לאריזה, סוגי רשתות וחבלים ושאר פרטי פסולת. בדרך כלל הגדרות מכוסות בבד יוטה או בבד אטום אחר. אופן יצירת הגדרות מושתת על אלתור ובנייה חופשית, והמראה הסופי שלהן הוא דל. מוחמד אל עטרש, אחד המרואיינים במחקר שערכתי: "אנחנו בונים גדרות על מנת שלא יראו את הנשים שלנו שיושבות בבית. את הסוללות אנחנו בונים כהגנה מפני הרוח וגם כדי שהזרים לא יראו את הנשים".

חגורת הגנה אנושית: הערנות והחשדנות בכפרים



בצורה אנכית. המרווח בין כל מכונית לשכנתה הוא כ־10 מטר. גדר זו הנה קבועה וכמעט בלתי ניתנת להזזה. פתרון זה, להבדיל מקודמיו, נדרש ליכולת מאננית לשם שינוע השלדות, וכן לביצוע מורכב של קבירת השלדות. המראה בשטח מרשים ונראה מזוויות מסוימות כפיסול סביבתי המתפרש על פני כמה קילומטרים רבועים. תופעה מרחבית זו של סימון טריטוריה סביב החלקה החקלאית, הינה פתרון בעל נוכחות מכבידה ובעל אמירה חדשה.

תיחום סביבת השבט המצומצם

תפקידים מסוימים של החומות והגדרות סביב שטחי הבדואים הם מסורתיים - הגנה על הקרקע, קיבוע מקומה של האישה ושמירה על כבודה וכיו"ב. אולם התפקיד המרכזי שלהן הוא התגוננות מפני

במשך עשרות שנים. האטד נשתל בסמוך לסוללה המקיפה בוסתן, למשל, מיקום שמאפשר השקיה נוחה במשך הקיץ.

קוביות חציר: במספר מקומות בהם מגדלים חיטה, ניתן להבחין בקוביות חציר הממוקמות בתווך, כחיץ, בין שורת הבתים החיצונית של הכפר ובין הציר הראשי. בעבר, לא היה ניתן להקים חומות ארעיות מעין אלו, בשל מחסור באמצעים מכאניים כבדים.

שלדות של מכוניות: אחד המקומות המרתקים אליהם הגעתי היה חרבת אל וטן, מספר קילומטרים דרומית מזרחית לאבו כף. בעל השטח ניקה את האזורים בקרבת שטחי השבט משלדות רבות שהיו זרוקות ופזורות באזורו (לא נדון כאן בנסיבות הופעתן שם), הוא העביר אותן לגבולות שטחו, חפר בור למכוניות הגדולות וקבר את חלקן הקדמי באדמה

רדודים סוללות עפר המתעלות את זרימת המים לאגני איסוף. הבדואים, בעזרת ניסיונם הסביבתי רב השנים, מבצעים ניתוח מורפולוגי של הקרקע, ומחשבים את המיקום היעיל ביותר עבור הסוללות, כדי לאגור את מי הגשמים הדלים ואת הנגר. בשנים האחרונות התרחבה תופעת בניית הסוללות לכיוון המדרונות, אך מתוך מטרה שונה בתכלית. סוללות אלו הוקמו באמצעות טרקטורים, ומטרתם היא לא רק עיטוף הבית כהגנה מפני שיטפונות החורף ומהרוח, אלא גם ובעיקר שמירה על הפרטיות.

השימוש בסוללות נפוץ ביותר. לעיתים מוקמת סוללת חול לפני הבית, המסתירה את חלקי המבנה מהנוסעים בציר התנועה הראשי. הסוללה מגדירה שטח גם כלפי השכנים, בני השבט: רוחבה כחמישה מטרים והיא משמשת כאזור מפורז, מבטיחה שהשכנים לא יחרגו משטחם בטעות. ראש מועצה אזורית רמת הנגב שמוליק ריפמן טוען שסוללות העפר הן תופעה חדשה לגמרי. "אני חי בנגב מגיל 12 ואינני זוכר שהבדואים היו בונים סוללות עפר מסביב למבנים, אז לא היה להם ציוד לכך וגם לא היה צורך. הסוללות הן עניין של העשור האחרון, הן נועדו לסמן את הטריטוריה שלהם ומטרתם לומר 'זהו שטחי ולכאן לא ייכנסו'".

חגורת צמחייה: גדרות צמחייה הן מחזה נדיר בכפרים. ניתן לאתר כאלה בעיקר באזורי ההתיישבות הבודדת או באזורים הממוקמים ליד מקור מים זמין. דוגמה לבית המוקף גדר צמחייה ניתן לראות בביתו המשמש גם כמרפאה של ד"ר מוחמד אבו רביע, הממוקם מערבית לכסייפה. הבית קרוב לציר הראשי ומתנוסס בגאווה מעל לכביש. ניכר שהמבנה רחב המידות שייך לאיש אמיד, והוא אף כולל חניה רחבה בה חונה ג'יפ חדש. שלושה דקלים גבוהים מכריזים על חשיבות הבית ובני ביתו. תיחום שטח המבנה נעשה באמצעות צמחייה מטופחת ולא באמצעות גדר בטון או פסולת. תפקיד גדר הצמחייה והעצים בביתו של אבו רביע אינו רק להסתיר את המבנה מפני הצופים בו מבחוץ, אלא גם לשדר שורשיות

הלא מוכרים היא רבה, והאוכלוסייה נמצאת רוב הזמן במצב "היכון", בהמתנה למתקפת הרשויות. מעבר לחגורות ההגנה הפיזיות שהם מקימים סביב השטח שלהם, קיימת גם חגורת הגנה אנושית, שתפקידה ליידע את ראשי השבט על המתרחש בשטח. מדובר באנשים או ילדים, אשר מתפקדים, בנוסף לעיסוקיהם הרגילים, גם כתצפיתנים, ושאחראים לדווח לנכבדי השבט על כל דבר יוצא דופן הקורה בשטחם. האורח הבלתי צפוי נצפה מרחוק על ידי אנשי השבט וילדיהם. ערנותם, החתירה שלהם למגע ולברור סיבת הכניסה של האורח לשטח, כוונותיו וזהותו, הינה מהירה. הם ערים לכל תופעה חריגה בשטח מחייתם, מאתרים מייד "חדירה" לתא הפרטי, מגיבים בחשדנות כלפי רכב זר הנכנס לתחומם ויוצאים מבתיהם לברר את זהות המבקר.

ה"שק": מרחב המתפקד כמרכז חברתי בו מתאספים גברי השבט. אחד התפקודים החיוניים שלו הוא לסנן אורחים מזמנים מכאלה בלתי קרואים, וכן למנוע את הסתובבותם של האחרונים במרחב הפרטי. עבור בן המקום, תכליתו העיקרית של המעבר דרך השק היא להימנע מעבירה על כללי המוסר והפגיעה בצנעת הפרט. ככלל, משפחות הבדואים לא נוהגות להתערבב אלו באלו, ובדואי אשר נכנס לתחום של שבט אחר, יעבור תמיד דרך השק. גם מפגשים בין בני המקום יתרחשו בשק. תפקודו של השק שונה מהתפקוד הפיזי של הגדרות, והוא חיוני לסינון ולהגנה: "אנחנו לא נוהגים לעבור בין הבתים, ועל כולם לדעת את הדרך הראשית. יש דרך אחת לשק, ולא צריך שהאנשים יסתובבו בין הבתים. זוהי הגנה על הפרטיות. הסוללות והגדרות נועדו למנוע מזרים להיכנס ולהסתובב בתוך המשפחה. גם אני לא מסתובב חופשי בכפר שלי, אלא תמיד עובר דרך השק", מבהיר איברהים אל עאסם. הגידור סביב השק כמעט אינו מורגש יחסית לזה שסביב המבנים האחרים בשבט.

סוללות עפר: באזור רמת חובב (כמו ברוב שטחי הנגב), הוקמו במשך השנים לאורך מספר ערוצים



ובעלות על הקרקע לאורך זמן רב.

גידור מתחם באמצעות עצים להסקה: צפונית לכסיפה ממוקמים מבנים אורכיים מתחת לגובה השביל - ההולך על השביל נמצא בגובה גגות המבנים - צורת בנייה שנועדה להקטין את הנפח הנראה לעין שהמבנה תופס. חלקם התחתון של מבנים אלה מוקף בגדרות הבנויות מענפי עצים המשמשים להסקה בחורף. העצים מובאים מאזור חברון, וכדי שלא ירטבו וירקיבו הם מונחים על משטחי מתכת - גדרות הפרדה של מע"צ אשר פורקו משולי כבישים דו־כיווניים.

דוגמאות ייחודיות

ציר שוקת ערד: קבוצות מבנים רבות ממוקמות מאחורי גבעות או תלוליות מקומיות - תנאי שטח אשר מסתירים אותן מהציר הראשי. רוב מקבצי הבתים קרובים מאוד לציר הראשי, אך כאשר יורדים לדרך עפר היוצאת מהכביש, ממוקמים המבנים במורד קפל קרקע המתפצל מדרך העפר, כך שההולך על השביל הוא לעיתים גבוה יותר מגגות המבנים הלא חוקיים. סוללה רחבה מקיפה את המבנים ומסתירה את חלקם התחתון.

באחד מסיוורי פניתי מציר שוקת ערד לכיוון מבנה אשר הוסתר מהכביש באמצעות גדר פח גבוהה. לאחר שעליתי על גבעה מתונה ממזרח למבנה, גיליתי להפתעתי מקבץ של 6 מבנים נוספים, הפונים לכיוון המורד המזרחי של הגבעה. המבנים מוצנעים מהציר - מרחקם מהכביש הוא כ־150 מ', אך הם אינם נראים ממנו כלל, והם חוסים בצילם של מספר עצי אשל.

גדר פח סמוך לצומת נבטים: 5 ק"מ מערבית לצומת נבטים, מצפון לכביש, ממוקם מבנה הנראה בבירור מכיוון הכביש. את חזיתו הדרומית מסתירה גדר פח גבוהה, ומאחוריה שורת עצים. המסתכל מכיוון הכביש יראה רק קצה עליון של בית. כאשר פונים מהכביש לכיוון דרך העפר ומתחילים להתקרב למתחם, מתברר שהגדר היא למעשה קיר אחד,

וקיימת רק לכיוון הכביש הצפוני לה, ואילו מאזור הגישה ההפוך כלל אין גדר.

אלתור ומקוריות בזרורה: נאסר נפצע בידו ועכשיו הוא נח בביתו. החופש מאפשר לו לשפץ את הגדר. לצורך העניין אסף נאסר צמיגים מאזור ערד ועיטר בהם את גדר ביתו. לחולף בסמוך לכפר, קשה להתעלם משרשרת הצמיגים המקיפה את המבנה, ולשבשבת המתנוססת מעליו. שני אלמנטים אלה הם יוצאי דופן בסביבתם מבחינת המבע היצירתי. נאסר לוקח אותי לסיבוב התרשמות מהגדר. "אני רוצה לקשור את כל הגלגלים ולשים רלס למעלה, כדי לחזק את כל המבנה של הגדר", הוא מגלה. הוא מודע לכך שמעשה ידיו יוצא דופן בסביבה ההומוגנית ונראה שהוא גאה בכך. הוא מוביל אותי מסביב לבית, מראה לי את פרטי החיבור לבלוקים ואף את קרן האייל ששם בכניסה - למזל.

חגורות טריטוריאליות: פתרונות תיחום או בעיה חדשה?

כפי שהראיתי במאמר, מרקם החיים בפזורה מתאפיין במספר אמצעים של הגדרת השטח והגנה עליו. הטריטוריה השבטית מוגנת על ידי כל בני השבט ומחולקת לתתי־חלוקות הנמצאות באחריות המשפחות הגרעיניות. הגדרת המרחב נחלקת לשטחים חקלאיים המופרדים באמצעים פשוטים (עץ, שורת אבנים, תלם וסוללות) ולמבני מגורים. עוצמת הסימונים ותדירותם גדלה בעשרות השנים האחרונות במידה רבה. על האורח המבקש להיכנס אל המרחב הפרטי לעבור מספר חגורות הגנה אשר מסננות אותו ביעילות.

כמי שמתמודדים עם פתרונות של בנייה קבועה במשך כמה עשורים בודדים בלבד, עדיין לא התגבשו בתרבות הבנייה של הבדואים פתרונות ארכיטקטוניים חדשים, ייחודיים לתרבות ולסביבה. רוב הפתרונות נובעים מאילוצי הישרדות והם תוצאה של אלתור ודלות החומר. כך, למשל, כיוון שלא מתבצע ריכוז פסולת בכפרי הפזורה והיא נזרקת כדבר שבשגרה



בקרבת בתי הבדואים, היא נאספת מייד כחומר גלם לבניית הגדרות. יחד עם זאת, רבים מהתוצרים הספונטניים דומים אלה לאלה, ולפיכך נוצר בדרך כלל בכפרים הבדואים מרקם חזותי ויזואלי אחיד.

בעבר חי השבט בנייתוק יחסי. חיי השבט לא התנהלו בחופש מוחלט אך היתה להם מעין מדינה בזעיר אנפין, אוטונומיה לא אורבנית. השבט פעל על פי כללים וקודים קבועים אשר מנעו מצב של אנרכיה. הפרט היה חייב להישמע לכללים המסדירים את היחסים בין כל מרכיבי החברה וגם את הקשרים והיחסים עם העולם החיצון, שבו מתקיים השלטון המרכזי. ברמה השבטית נהנו הבדואים מהחופש לנדוד, ללא התחשבות בגבולות מדיניים. המרעה היה הרגולטור החשוב ביותר בנדידה ובחניה.

כיום, חברו האיום על תחושת החופש, אי הבטחון בתנועה ובנדידה, ערעור המסורת, וכן הדחיקה הממסדית לעבר צורת מגורים קבועה ליצירה של תופעת ריבוי הגדרות והתיחומים. חיזוק האחיזה הבדואית בקרקע, גם אם הוא נעשה באופן סמלי בלבד, נועד לשמר את האחיזה השורשית המסורתית בקרקע ואת השייכות לאדמה. כתוצאה מכך מוגדר המרחב באמצעות אובייקטים חדשים: אם בעבר נעזרו הבדואים בטופוגרפיה המקומית ובצמחייה כדי לתחום את השטח שלהם, כיום כל קבוצה ושבת מגדירים את עצמם באמצעות אובייקטים פיזיים וחומרים שנאספו בסביבתם.

ניתן לסכם, אם כן, ולומר כי לנגד עינינו מתרחש בנגב שינוי סביבתי, אשר נובע משילוב בין התרבות המקומית ותהליכים פוליטיים מודרניים. הבדואים נסיכי החופש והתנועה בעבר, כולאים היום את עצמם בגדרותיהם, ובשנים האחרונות אנו עדים לגידול מואץ של מופעי תיחום וסימון בשטח. ללא ספק, הלחץ הרב שמפעילה כיום המדינה על בעלי האדמות הבדואים הוא אחת הסיבות המרכזיות לתופעה זו, והגורם לכך שהתושבים מרחיבים את שטחם ומשתלטים על אדמות נוספות, ברגל גסה ובמהירות מואצת. אופן הפעולה חייב להיות מהיר,

יעיל וזול, וזו הסיבה לכך ששלב התכנון כמעט שאינו נוכח וחומרי הגלם נבחרים מהמצאי הדל בשטח. תופעה ייחודית ואינטנסיבית זו, של העצמת הגידור, קובעת עובדות בשטח ומציעה פתרונות לא ממסדיים לבעיות חברתיות ותרבותיות, שנוצרו במעבר מן החברה הבדואית העצמאית והמסורתית של לפני הקמת המדינה, לחברה מודרנית הנתונה תחת שליטה לאומית והכפופה למדיניות ולחוק חדשים. במילים אחרות, כדי להתמודד עם השינוי החברתי, הפוליטי והתרבותי שחל בסביבת המגורים שלהם והמנסה להגביל את חופש התנועה והמחיה שלהם, הבדואים נוקטים - באופן פרדוקסלי - פעולה של התבצרות המגבילה את חופש תנועתם ומצמצמת אותן.

כשנתיים לאחר שסיימתי את מחקרי, חזרתי לטביבת המבנה בסמוך לכסייפה, זה אשר בעליו כיסה אותו במשטחי עץ וקיווה ש"יירדו ממנו". להפתעתי גיליתי כי משטחי העץ עדיין במקומם, ושבסמוך למבנה המקורי התווסף עוד חדר מגורים.

צילומים / שרון דנציג





שרון דגאני
שטחים טריטוריות ומגדרת
שטחים בכפרים בודואים
ה"בלתי מוכרים" בנגב / חש"ה

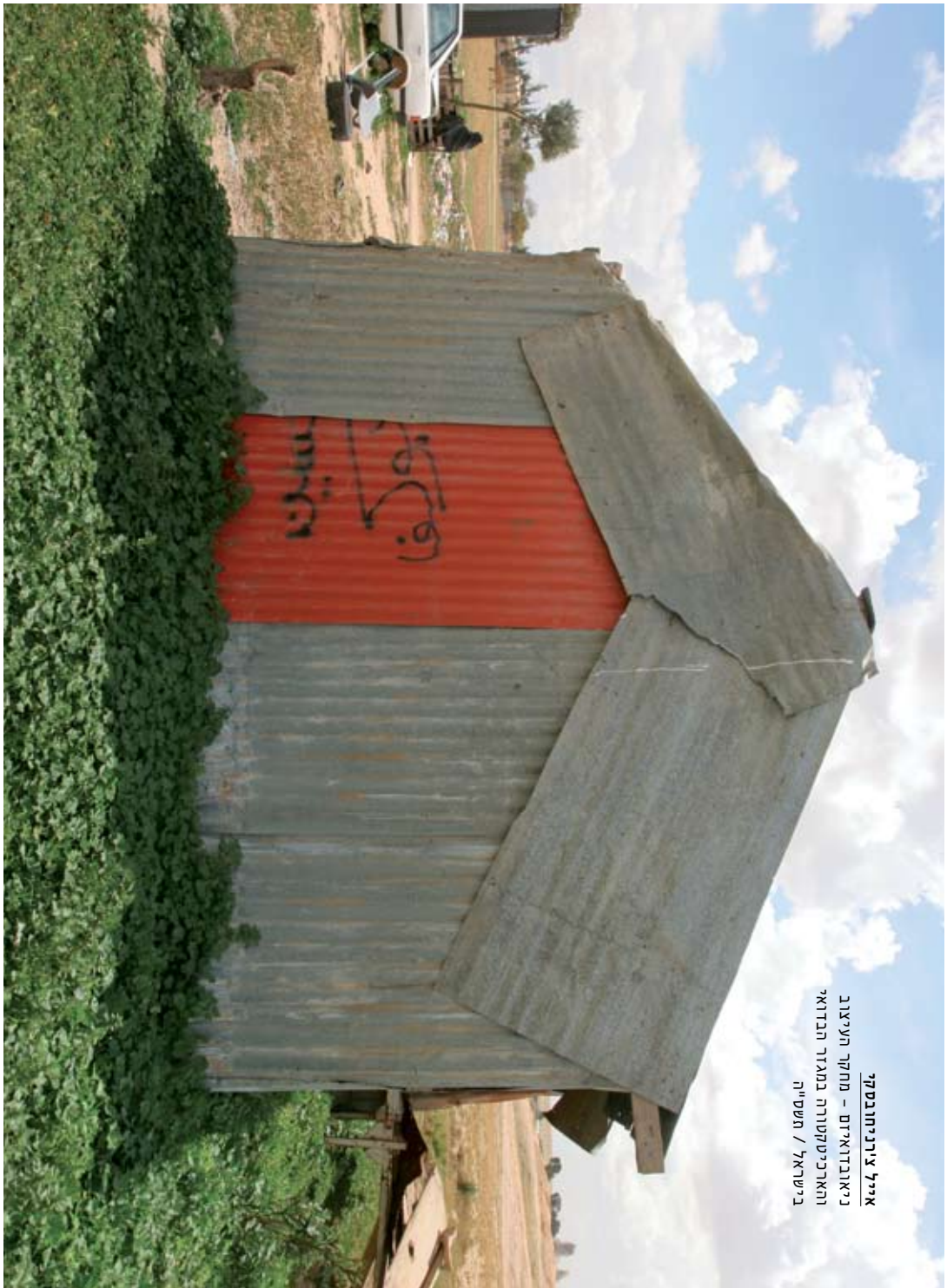


שרון דגאני
ליחהם טריטוריות ומגדורת שטחים
בכפרים הבדואים
חי'בלתי מוכרים" / נתגב / תשע"ה

אייל צ'רניחובסקי
ניאובודואיזם - מחקר תעריגוב
וטאוריסקטורה במגזר הבדואי
בישראל / תשס"ה

צ'רניחובסקי, ניאובודואיזם - המגזר / תרבות המגורים אצל הבדואים חורגת מהארכיטקטורה הישראלית המקובלת, מפרשת אותה מחדש וקוראת עליה תגר. תופעת ההתיישבות בחמלה, למשל, האופיינית למסורת הבדואית, מתקיימת גם בעיריות. בעיר רהט, לדוגמה, תוכננו המחוזות בהתאם לחמלות. דווקא בחתכון הבתים עצמם ניכר חוסר מודעות לצורכי חללקות הבדואי, ומבנים רבים נבנים על פי קונספציות זרות, המעוגנות במרחב הישראלי. קונספציות אלה מגיעות לעיירה באמצעות תושבי העיריות עצמם, העובדים בשוק הבנייה הישראלי. מקור השפעה נוסף על הבנייה הבדואית היא תרבות הבנייה הערבית ביהודה ושומרון וחומרה: סוג הלבנים, האריחים והאבטוניות ותהליכי הבנייה ברהט אינם מסתיימים לעולם: הבדואים מומדים בבנייה מחדש, בהטלאה ובהוספה, ללא תכנון מראש, ללא רמת גימור האופיינית לבית הישראלי וללא המשאבים הכלכליים הנדרשים לכך. גם האמירה המתמדת של החמלה מקבלת ביטוי חזותי בתהליך הבנייה - הן בהחנכות מנהי המגורים במאונן, נדבך על גבי נדבך - עוד קומות וגרמי מדרגות - והן בתוספות אופקיות.





אייל צירינתובסקי
ניאובדואיס - מחקר העירוב
ומארביטשטורח במגור הבדואי
בישראל / תשס"ה

בארץ, מהגרי עבודה פלסטינים - המשך / בכפר חיזמה נוצרה יחזמת עסקית, הכדאית לשיי הצדדים: הערבים מספקים שירותים במחירים גבוהים ביחס לכלכלה הפלסטינאית, והיהודים צורכים שירותים במחירים נמוכים ביחס לאלה שבחוץ הקו הירוק. על צדד "התנועה היהודית", יש שירותים פתוחים הערבים עסקים ושטחי מכירה (תחנות סולר, 'שולר' - אגודות חומרי בנייה, שירותים לטיחות אבנים) המתוקנים בשולי הכביש - ולא במרכז הכפרים - ומשולמים בעבריות. גדר הפרדה מעצימה את התופעה.



שרון דניצ'ג
תיחום טריטוריות והגדרת שטחים
בכפרים הבדואים ה"בלתי מוכרים"
בנגב / חש"ה



המשרד: וטרמן וקופמן אלטור / ותופעת האלטרור עוברת כחוט השני בכל רובי הי החברה הישראלית (בצא ובמיוחד ביחידות העלית, בליצ'בא, בהתחמוליות ובהאזאיות, בחברות המתגרים והבידואים) ומצגת לרוב כותפתשה חיובית ומכעשה שבשגרה, בניגוד לחברות אחרות, מעבריות בעיקר. האלטרור מתמקד בחווה, ללא תיאוריות ביחס לעתיד. הוא פותר בהאלחה בעיה מקומית תוך התעלמות מהקשרים הרחבים. ערוכ של כל או ייקט נמדד ביכולתו המיידית לחלל תפקיד נדרש בהקשר נתון, ללא שום קשר ליעודו המקורי. המאלטרור הוא חתרן: הוא לא מקבל דבר מוגמר כמוכן מאליו, הוא בחו כל דבר בצורה המנותקת מהקונטקסט המקורי שלו. הוא מטיל ספק בכל קונסטרוקציה ומפרק אותה בשמחה.

אייל כץ
 גורם
 מתרכזים החודשה במל איבי
 בהקשר לאוכלוסיית מתגרי
 העבודה / תשס"ז



אייל צירינגרובסקי
ניאובודואיזם - מחקר העיראוב
וטאוריטקטורה במגזר הבדואי
בישראל / תשס"ה

צירינגובסקי, ניאובודואיזם - המשך / בעיצוב שטחי הציבור האורבני בישרי
הבדואים יש אי הלימה בולטת בין התפיסה התרבותית-סביבתית של החברה
המקומית השבטית, לבין ההיצע והארגון הממסדיים. מיקום שטחי הפואי
הרחק ממרכז החמולות, המהווים את המרחב הקהילתי הטבעי והלגיטימי,
במיוחד עבור נשים וילדים, הופך אותם למיותרים. אי ההתאמה לצורכי הקהילה
יזכר במרחב הציבורי: השטחים הציבוריים הממסדיים סובלים מהזנחה
ומונוליתים, נעדרת בהם כל שמירה על רכוש, ונחוצה מרכז לייש אימיתי
לטפח בהם מבני ציבור, פארקים, גני משחקים ומגנשי ספורט.



רעות שטרן
שפת רחוב - עיצוב ברחוב
מחודי / תשס"ד



16-3] אירל כץ
נוף לשרון במחמת המחנה המרכזית
החדשה במל אביב בהקשר לאוכלוסיית
ממגרי העבודה / תשע"ז

12-1] שרון דנציג
מרחוב המרדי / תשע"ז



[1]



[2]



[3]



[4]



[5]



[6]

נתחיל עם מדרכות

מוקי צור

מוקי צור הוא מחנך ועורך, העוסק במחקר ההיסטוריה של ישראל, במיוחד בתולדות ההתיישבות היהודית בארץ. נולד בירושלים ב-1938, ומאז 1956 הינו חבר קיבוץ עין גב. בעברו היה מזכיר התנועה הקיבוצית. בין ספריו שראו אור: ללא כחונת פסים, התשמע קולי, אורות רחוקים, יהודה שרת גיבור תרבות, אביב מוקדם, אהבה חכמה, כרעה ברוח. מלמד ב"בינה" באפעל ובישיבה החילונית בתל אביב.

אנשי דגניה לא השיבו. כשבא לביקור שני אמר להם: "אל תהיו 'חלוצים'". חולץ היה כינוי גנאי לחלוצים תלויים ומבולבלים שאין לסמוך עליהם. הפעם השיבו אנשי דגניה לפנחס רוטנברג: "כאן לא תל אביב", ולא השיב להם כי נסתתמו טענותיו: היה עליו לדעת שאכן דגניה אינה תל אביב. שבמקום המדרכות ימשיך הבוץ לכבש.

אולם לא לעולם חוסן. בעיה היתה, שהבוץ הכפיש את חדר האוכל. מתקנים הוצבו לגירוד הבוץ, נסורת פוזרה על רצפת חדר האוכל, אך הקרב עם הבוץ לא הוכרע. רעיון סלילת המדרכות התחיל לחלחל. בתחילה הונחו אבנים והחברים דילגו מאחת לשנייה, אך לא היה מנוס, ורעיון כבישת מדרכות הבטון כבש את את החברים, עד שהגיע ועלה לאסיפה. פלמוני, איש בית גורדון, התנגד: "אתם מבקשים לבנות מחיצה בין הגשם מהשמיים והאדמה הטובה? זה לא מתאים לתלמידי א"ד גורדון!" למרות התנגדותו החלו לסלול.

המדרכות שנשללו היו זירה חברתית חשובה. כאן התקיימו שיחות מדרכה, בהן החליפו החברים ידיעות, או אסיפות מדרכה, בהן נפגשו חברים לקיים

נוהג אני לשאול את חברי דגניה מה הוא המקום שאליו נראה להם כי יוכלו להביא אורח מבחוץ ולהראות לו את הקיבוץ בתמצית. התשובות לכך מגוונות: יש המצביעים על הבניינים העתיקים בחצר העתיקה, יש על המוזיאון ויש על מחסן הבגדים או בית הילדים. יש העומדים על כך שהמקום האמיתי מבחינתם הוא השער של הקיבוץ: "לפניו אני מרגיש כי זהו שער הבית שלי". אולם תשובה אחת שבתה את ליבי: לך במדרכות של הקבוצה ותרגיש את האווירה. ההליכה בין הבתים, הגינות והעצים בעלי הסיפורים. אם הרוח עוברת בין הבתים ואתה מסתובב במדרכות של דגניה - אתה יכול לחוש בקבוצה.

ביקור היסטורי במדרכות הקיבוץ מתחיל באין מדרכות. בבוץ הגדול והעמוק שליווה תקופה ארוכה את חיי המייסדים. בבוץ הזה טבעו לא מעט נעליים מהמחסן של חיותה בוסל. צריך לומר משהו על מחסן זה: נעליים חדשות לא היו לחברי דגניה. היה מחסן של נעליים משומשות אותן חילקה חיותה לחברים. בין החברים היה עובר זוג נעלי ייצוג בו השתמשו כשיצאו מחוץ לקבוצה, אבל הנעליים המשומשות היו בידי חיותה. שמועה עקשנית טענה כי חיותה נתנה לחברים ש"לא היו בסדר" נעליים צרות ולוחצות. החברים הבינו כי עליהם לפשפש במעשיהם - אך פעם לא נאמר להם למה קיבלו נעליים לוחצות. לי עצמי יש חשד כי חיותה חילקה לכולם נעליים לוחצות. אחרי הכול - מי בעולמנו הוא בסדר? כך או כך, סופן של הנעליים שהן טבעו בבוץ של הקבוצה. נעלמו וזהו.

יום אחד הגיע פנחס רוטנברג לביקור בדגניה. היו לו מגפי עור מצוחצחות. הן היו רגישות לבוץ אך לא טבעו בו. "הגיע הזמן לסלול מדרכות כאן", אמר.

ביניהם "שיחה לא פורמלית" שתניב החלטה רשמית באסיפה. ילדים ראו במדרכה מגרש משחקים. צעירים גילו מדרכה שהבטון בה עדיין לא יבש, ומיהרו להטביע בה את עקבותיהם. הם חשבו כי בכך הם משתלטים על המדרכה ולא ידעו כי המדרכה גם היא מטביעה את חותמה באישיותם. בקיבוץ מזרע היה מחנך אומן שהחליט לצייר עליה ציורים לילדים. זה היה מעין פרסקו הפוך או פסיפס קדמוני.

אחרי מלחמת העצמאות היה יהושע מנח, איש העלייה השנייה, הבנאי של דגניה הרוסה. הקרבות הגדולים עם הצבא הסורי התרחשו בדיוק אחרי חנוכת כביש חדש, עם כל הברכות והנאומים של בריטים, ערבים ויהודים לשפת הכנרת. הפלישה, הפינוי, ההרס והמשבר חייבו את החברים לעשות מאמץ כדי להחזיר לעצמם את דגניה שהכירו לפני המלחמה. עיקר פעולתו של מנח היתה מכוונת לשיקום המדרכות. הוא השקיע בהן את כל שאיפותיו לשלמות, לדרך סלולה וברורה. הכול ראו בהן עדות לכך כי הפצע הגדול שנפער במלחמה ראוי לשיקום – חייב שיקום לדורות.

כששיקים יהושע מנח את מדרכות דגניה הוא פירסם רשימה בעלון הקיבוץ:

החיים, כמו הים, דורשים גבולות ותחומים. יש אפוא להקדיש דאגה מרובה לתקן תקנות, לקבוע מנהגים ולהביאם לאישור הכלל. אנסה להציע שורה של מנהגים חדשים ברשות הרבים.

1. בל נעמוד במדרכות ואל נשמש מכשול לעוברים ושבים.

2. בלכתנו במדרכות ובהיכנסנו לחדר האוכל, בכל מקום נלך בצד ימין.

3. תוך כדי הליכה מצד ימין ופינוי דרך למתקרב, נברך איש את רעהו: בוקר טוב, שלום. ערב טוב. והתשובה טוב ומבורך. שלום וברכה כל אחד לכל אחד. ונזכור – הקטנים ילמדו מהגדולים ויעשו כמותם. וגם בכך נתמיד.

4. אין משליכים פסולת על המדרכות ולצדיהן.

5. אין עוברים על יד משהו מושלך ברשות הרבים, בלי להרים ולהשיב לכלי המיועד.

6. אין להקים רעש ברשות הרבים.

ההצעה לכינון הנימוסין וההליכות לא נתקבלה על ידי אסיפת דגניה. דגניה היססה לגבי תקנונים. אך מדרכותיו של יהושע מנח נסללו באופן כה מושלם עד כי נשמרו כל השנים.

במשך השנים הצמיחו המדרכות ספסלים – התברר שרבים ההולכים בהן שלא על מנת להגיע, ומבקשים לחוש את הקיבוץ ולא לעבור אותו. הספסלים יצרו מקום לשיטוטי נערים ולמנוחת ותיקים. לאורך השנים גם הופיעו על המדרכות מגוון כלי רכב: מתלת־אופניים, סקטים ואופניים ועד הקלנועים הנושאים גם הם את סיפורו של הקיבוץ. המכוניות נותרו מחוץ לתחום. המדרכות הקיבוציות לא נועדו למכוניות. הקיבוץ כולו בית, ומה פתאום ייכנסו מכוניות אליך הביתה? הקיבוץ לא חזה את כמות המכוניות שייכנסו אליו. גם בעידן המשק המשותף, של המכוניות הקיבוציות, נסיעה של רכב על מדרכות אינה מקובלת. הנהג מרגיש שם את הנעליים הצרות של חיותה.

לסוללי המדרכות בקיבוץ היה קשר מיוחד עם עובדי הנוי. האחרונים ידעו כי הגן, הנראה כאילו בו נשתל הקיבוץ ולמעשה נשתל על ידי הקיבוץ, עלול להיהרס בידי הליכה רומסת על הצמחים. הנויניקים חברו אפוא לסוללים. היו שני סוגים של מתכננים. היו שהאמינו כי סלילת מדרכות צריכה להישען על הצורך לארגן את הקיבוץ על פי תבנית ידועה: המדרכות יכוונו את צעדי החברים בין הגנים והבתים. לעומתם תבעה האסכולה השנייה מהמתכנן מדרכות שיענו למסלול בו כבר בחרו החברים ההולכים כדי להגיע למחוז חפצם. יש לסלול, טענו, את המדרכה במקומות בהם הדשא נרמס בידי מקצרי הדרך. הראשונים ישבו על המפה וליד שולחן השרטוט, האחרים יצאו

לראות בשטח. הסוגיה של קביעת מסלול המדרכה שיקפה את השאלה העתיקה: האם לצקת דפוסים שיכוונו את צעדי האדם או לתת ליציקות לשקף את התנהגות האנשים בהכרעותיהם היומיומיות?

למרות העובדה כי מדרכות הקיבוץ צנועות מאוד – אף יותר מחדרי האוכל או בתי הילדים – הן מגלות יותר מהנראה לעין. הארכיטקטורה הקיבוצית לא המציאה סגנון בנייה חדש. היא כן המציאה ארגון מחדש של השטח – זיקה בין בניינים, בין גן ובית, בין משק וחברה. כל אלה באים לידי ביטוי במדרכות של הקיבוץ, ודרך השאלות שהן מעוררות ניתן לחשוף כמה מנקודות המוצא של התכנון הקיבוצי.

לפני כן, הערה כללית: קיבוץ אינו דומה לכפרים המוכרים לנו. אין בו בתים מרוחקים קילומטרים זה מזה, אין הוא מאורגן בחוות גדולות שבהן הבדידות מככבת בגדול. גם אין הוא מתארגן מסביב לכביש עם תחנת דלק, מסעדות וכניסה, או סביב תחנת רכבת, פרוץ אל העולם. אין הוא נושא מאחוריו דרכי עיצוב נוף קדומים של ימי פיאודליזם, ובמרכזו אין מבצר. למעשה, מבחינה חיצונית, הקיבוץ דומה יותר למבנה של פרור עירוני. אולם בניגוד לפרור, המנסה להתרחק ממקום החרושת והעבודה, הקיבוץ מאמין בייצור, ועל כן כולל בתוכו מערכת יצרנית כפרית ולעיתים אף תעשייה. בנוסף, בקיבוץ מתקיימות מערכות מורכבות של איזונים הנובעים מתהליכים ומשברים, הם צריכים לאפשר עמידה במשימות משותפות וגם לטפח יחסים לא פורמליים בין אנשים המכירים זה את זה שנים רבות. כיצד מבטא זאת, אם כן, תכנונו של הקיבוץ?

הקיבוץ ראה עצמו כבית אחד. אורגניזם מובנה הנטול היררכיה של אורגניזם. התאגדות מרצון המקימה מערכת של חוקים ללא יכולת כפייה. קהילה מאורגנת השואפת לבטל יחסים פורמליים ובירוקרטיים מדורגים. המתח האצור באמירות אלו בא לידי ביטוי חזק במיוחד לנוכח העובדה שהקיבוץ היה חברה שפעלה בתנאי מחסור. הוא

בנה את האפוס שלו על הדיאלקטיקה שבין חיי מחסור לתביעה להגשמת חלום, בין צניעות נעדרת מותרות לתיקון החורג מן המציאות. מתח זה התבטא כל השנים בצורות מגוונות. חברי הקיבוץ שילמו על כך לא פעם מחיר כבד שאולי נראה היום כמיותר, ולכל אורך השנים התווכחו החברים לגבי מה מתוך היסודות האידיאולוגיים שהקיבוץ התווה לעצמו חיוני ומה אפשרי לביצוע. באמירה הברנרית הקלאסית "הכרחי, צריך, אך בלתי אפשרי", התגלמה המצוקה והשמחה גם יחד. כל פריצת נתונים נראתה כניצחון, כל היתקלות במגבלות הנתונים נראתה כמפלה ניצחת. ואולי כאן מצוי המפתח לקלות הבלתי רגילה של הביקורת על הקיבוץ ולהתפעמות המלווה רבים מפרקי חייו.

הארכיטקטורה הקיבוצית איננה ניסיון לעצב בית או גן אלא לעצב מכלול. על האופן שבו ייבנה המכלול הזה ניטש ויכוח גדול, בו לקחו חלק שלושה גורמים, שלא תמיד פעלו בהרמוניה: היזמים, המתכננים וחברי הקיבוץ. היזמים הלאומיים, או הפילנתרופים, שיזמו את ההתיישבות, הם אלה שקנו את האדמות או השתתפו ברכישתן, ליוו מבחינה משפטית את המקומות ונתנו את ההון ההתחלתי כדי לבנות על האדמה משק יצרני ובינוי למחיה. המתכננים היו האדריכלים, שהיו צריכים לתכנן את היישוב, את המבנים, את הפיזור שלהם בשטח ואת הגן שיצמח בסביבה. חברי הקיבוץ היו בעלי החזון והשיגרה, מקימי הקהילה והמשק, אלה שעליהם הוטל להחזיר את החוב ולעבד את הגן. השותפות בין שלושה גורמים אלה לא היתה עניין פשוט, גם בגלל אופיים השונה וגם מתוך הבעייתיות המובנית האופפת את קשריהם.

היזמים, הגורמים המיישבים, נחלקו לשניים –

חלקם היו בעלי מודעות פוליטית, וראו עצמם כנציגים של עם בדרך למדינתו, וחלקם הסתתרו מאחרי קביעה ברורה כי אין הם פועלים אלא ממניעים פילנתרופיים א־פוליטיים. לחברי כל אחת מהקבוצות היו נקודות תורפה שלא תמיד הודו בהן – הגורמים הציונים, שדיברו על מדינה בדרך,

על יצירת חברה דמוקרטית לאומית, היו דלים באמצעים, נטולי כוח כפייה ושסועים בחילוקי דעות פנימיים. הם היו צריכים לנווט בתנאי אקלים היסטוריים בלתי אפשריים. הגופים הפילנתרופיים, למרות הצהרותיהם, לא פעלו בחלל פוליטי ריק. הם היו אמנם בעלי נאמנות לאינטרסים שלא היו קשורים למפעל עצמו אלא למקור הכנסתם, אך גם הם הקימו היררכיות פקידותיות ביצועיות שניהלו משא ומתן שהיה עמוס פוליטיקה.

המתיישבים, מצידם, רקמו חלומות חברתיים. הם היו מחפשי דרך שהלכו לקראת הלא ידוע להם מראש. לא כל מייסדי הקיבוץ האמינו כי המבנה של הקיבוץ ותכנונו הפיזי יביאו להטבעת הרעיונות והאידיאולוגיות העומדים מאחוריו על האנשים המתגוררים בו. אולם מול הגורמים הפילנתרופיים הם הציגו חזית אחידה של אמונה בדרך. לנוכח ה"פנאטיות" של אותם מתיישבים, הרגישו הגופים המממנים - כציונים או כיהודים - צורך לגאול את הצעירים מהקיצוניות של חלומם, וכהורים מודאגים תרמו לחברה הקיבוצית "תרופות תכנוניות", שלא תמיד עלו בקנה אחד עם דרישות המתיישבים.

מבין הפילנתרופים והמתיישבים ראו עצמם האדריכלים והממסדים ששלחו אותם מחויבים כלפי החלוצים דווקא. הם ביקשו לממש את חלום המתיישבים הצעירים והיו מוכנים לקיים דושיח אמיתי איתם. הם הבינו כי הדיאלוג עם המתיישבים אינו עול הנכפה בכוח אלא מחויבות הנובעת מרעיון כללי, המחייב את כולם: בניית חברה ומשק מתקדמים, היכולים לקלוט המונים שמתגבשים לא רק במצוקתם, המונים שביכולתם להפוך את המצוקה למכשיר הפורץ דרך במה שנראה כגורל ללא מוצא. תרמה לדיאלוג הזה אמונת המתיישבים עצמם כי הם חיל חלוץ לרעיון של חידוש החברה היהודית וכי אין הם נופלים בערכם ובמעשיהם מהעומדים בראשי הגופים הציוניים או הפילנתרופיים. הם היו משוכנעים כי הדיאלוג בין המוסדות והאדריכלים לבנים הוא דיאלוג בין שווים.

למרות ההזדהות עם חברי הקיבוץ, שאלו האדריכלים: כיצד ניתן לנהל דיאלוג מקצועי עם האיש בשטח, זה שאין לו ידע אדריכלי, ולקיימו על בסיס שוויוני למרבה המזל, הם גילו בין החברים המייסדים אנשים בעלי ידע תרבותי-חברתי עמוק, מה שהפך את הדיאלוג לפורה ורב שנים. בנוסף, תוך כדי העבודה עם המתיישבים, הפנימו הארכיטקטים היטב כמה מהתכנים הרעיוניים שליוו את החלוצים - ההקשבה לטבע, הזכות להיצמד לרעיון המבקר את החברה, המחויבות הדמוקרטית להאזנה הדדית - ולאורם הם ניהלו את הדיאלוג עם חברי הקבוצות. למעשה, ההזדהות של חלק מהאדריכלים עם הרעיון הקיבוצי היתה כל כך גדולה, והרעיונות העיצוביים שלהם לגבי האופן שבו יש להגשים את העקרונות האלה כל כך חדשניים, עד שלא אחת היו אלה דווקא האדריכלים שנאלצו להסביר את רעיונותיהם לחברי הקיבוץ בישיבות המשותפות שערכו איתם. לעיתים קרובות עוד יותר התברר כי התוכניות נהדרות, אולם בלתי אפשריות לביצוע ונעדרות אמצעים.

הדיאלוג בין שלושת הגורמים היה קשה, ובכל זאת אפשרי. אחד המנופים שאיפשרו אותו היו הבנאים שבין חברי הקבוצות. אנשי הבניין, אלה שהכירו היטב את התהליך של בניית בית והבינו את האפשרויות העומדות בפניהם, היו אלה שתיווכו במקרים רבים בין הארכיטקטים ובין חברי הקבוצה. האדריכל פרדי כהנא מתהלך כבר שנים עם הטענה שתכנון הקיבוץ הוא אלטרנטיבה חשובה לעיר במסגרת התכנון העירוני. הוא טוען שהתכנון הקיבוצי התמודד גם עם שאלות הרלוונטיות לתכנון עיר: שיווי המשקל שהוא ביקש להשיג, החיפוש אחרי שילוב בין טבע ובנייה, היחס המודע שלו לבעייתיות שבין היחיד לכלל, בין הגן לבניין, בין המסורת לחידוש, בין תרבות היחד ויצירתו של היחיד. הוא טוען כי כל אלה יכולים לשמש דגם לחידוש הדיון על החברה הדמוקרטית הבונה את ביתה בעולם. מה נוכל אפוא ללמוד מן המדרכות? מה הם העקרונות הראשוניים אותם הן עוזרות לנסח, באיזה אופן הן מעידות על

המתחים והדיאלקטיקה שליוו את הקמת הקיבוץ ועל השינויים שהתחוללו מאז בקיבוץ, ובבניין הארץ והחברה באופן כללי?

הרבה שנים נקראו ועדות התכנון של הקיבוץ "ועדות מחנה". השם התקבל גם כהד למחנות הקיץ של תנועות הנוער וגם כפזילה לרעיונות משימתיים-צבאיים. "מחנה" הוא שם רזה - לא מושבה ולא מושב המרמזים על קבע. מחנה מאופיין במינימליזם צרכני, המכוון על ידי המשימה. הרבה שנים של חיים באוהל ובצריך רק חיזקו את השם "ועדת מחנה". הוא התקיים זמן רב אחרי שנעלמו האוהלים והצריפים, החומה והמגדל, וגם אחרי שקמו השכונות וחדרי האוכל, מחסן הבגדים ובתי הילדים. המדרכות בקיבוץ סימנו את המעבר מן המחנה אל הבית. הן ביטאו את הרצון לתכנן את הקיבוץ כחברה ולא כגדוד, כבית ולא כמחנה. הן ליוו את תוכניות העל ששורטטו לקיבוץ. תוכניות אלו השתנו דרמטית, אך המדרכות נותרו בשלהן. המדרכות קשרו בניינים וגנים. במקביל להן הונחו צינורות ביוב ומים. אחד הדברים המעניינים בתכנון הקיבוצי היתה העובדה כי לעיתים קרובות הוחלף האוהל בצריף והצריף בבית, אך לא הוחלף מסלול המדרכה ולא קו הביוב שהונח במקביל לה. הקיבוץ האמין בתבנית קבועה, שבתוכה צריך לצמוח השינוי, בתוכה תיווצר ההתפתחות. המדרכות נותרו התבנית הזו.

המדרכות ביקשו תמיד ליצור חברה הקשורה בגניה אל הנוף ובפעילותה אל העבודה, חברה הבונה את משפחותיה בזיקה לשותפות ואת השותפות כאחריות שלה ליחידה. הן שימשו כעורקי קשר בין אנשים המניחים כי לא רק שכונות קושרת ביניהם, אלא ברית רעיונית והוויה של רכילות, משימה יצרנית ועול צרכני, תרבות וחינוך. יוצרי הקיבוץ האמינו כי הם יוצרים יחד המחייב שכונות, ולא שכונות האונסת ליחד. כובד האחריות החברתית שלקחו על עצמם מייסדי הקיבוץ יצר לדעתם לא רק צורך בשכונות אלא גם זיקה למה שקורה מעבר לשער. הקיבוץ לפי תפיסתם לא היה רק הוויה פנימית אלא מטאפורה

ביקורתית ויוצרת לחברה שמסביב. לאורך המדרכות בקיבוץ ניתן להבחין בריתמוס של בנייה ובריתמוס של הליכה. המדרכות ביקשו לשרטט מרחקים וקשר בין האנשים כדי להימנע מהצטופפות של המון ומהתבצרות של בודדים. כוחו של "ההמון" והרומנטיקה של "הבודד" מתקשרות בתודעתנו עם ארגון חברתי היררכי וקשוח או עם כריזמה משתלטת. הקיבוץ ביקש להיפטר משניהם. הוא ביקש לייסד חברה שאינה מנוהלת באמצעות אי השוויון בין חבריה. לפי אמרתו של מרטין בובר, הקיבוץ ביקש לחיות "מעבר לאגואיזם ומעבר לקולקטיביזם". תכנון המדרכות שיקף את רצונו של הקיבוץ להימנע הן ממבצרי צריכה פרטיים הנעולים באבטחה והן משכונות צפופות ועניות הפרוצות לכל רוח. שתי צורות נפוצות אלו של החברה האורבנית מתקיימות בדרך כלל אלו בצד אלו, ומזינות את הפנטזיות הצומחות גם כאן וגם שם. הקיבוץ סירב לשתייהן.

הסופר יעקב רבינוביץ' ביקש לראות בדגניה "קרבת נפש ורוח בין האנשים", כלומר זרימה, מרווחים, שטחים פתוחים, מקצב, קשרים. המדרכות בקיבוץ היו מעין סקיצות לתפילה, ביטוי לכמיהה לאיזון שכזה. יותר משהן השיגו את מטרתן הן שירטטו את הבעייתיות, את האתגר שבניסיון להשיגה. מאה השנים שעברו מאז ייסודו של הקיבוץ אינן מאשרות ואינן שוללות את הצלחתן של המדרכות. מאה השנים האחרונות עונות בשלילה רק על הימורה כי עצם התכנון יכול להביא פתרון. סוללי המדרכות בקיבוץ שגו לחשוב כי יציקת הבטון שלהן תכונן דורות שיבואו אחריהם, ושהעקבות שילדיהם יטביעו במדרכה יובילו אותם למימוש החזון של סולליה. ואולי שיעור זה, של צניעות ומכונות להודות בטעות הוא השיעור החשוב ביותר שמדרכות הקיבוצים מלמדות אותנו.

החזון הקיבוצי עדיין לא תם. אמנם האופי הדמוקרטי של הקיבוץ הוא סרבני, ושאלות של אתמול נראות

היום זרות ומוזרות. אולם הקיבוץ, הרגיש לתמורות ההיסטוריה, מגלה בכל פעם יבשות חדשות וחי לא רק עם שורשים אלא גם עם אנטנות גבוהות. החלוץ בנציון ישראלי שאל בשנות הארבעים: "למצוקה יכולנו. האם נוכל לרווחה?" הרווחה באותם ימים היתה דחוקה, אך הוא ראה כבר אז את הבעיה שהסתמנה. לא ניתן להסתמך על השורשים העמוקים ולא על האנטנות הגבוהות ואפילו לא על מדרכות הבטון כדי לחזות את עתידו של החזון הקיבוצי, ועל הדור הנוכחי של חברי קיבוץ צעירים מוטל העול לקבוע אותו.

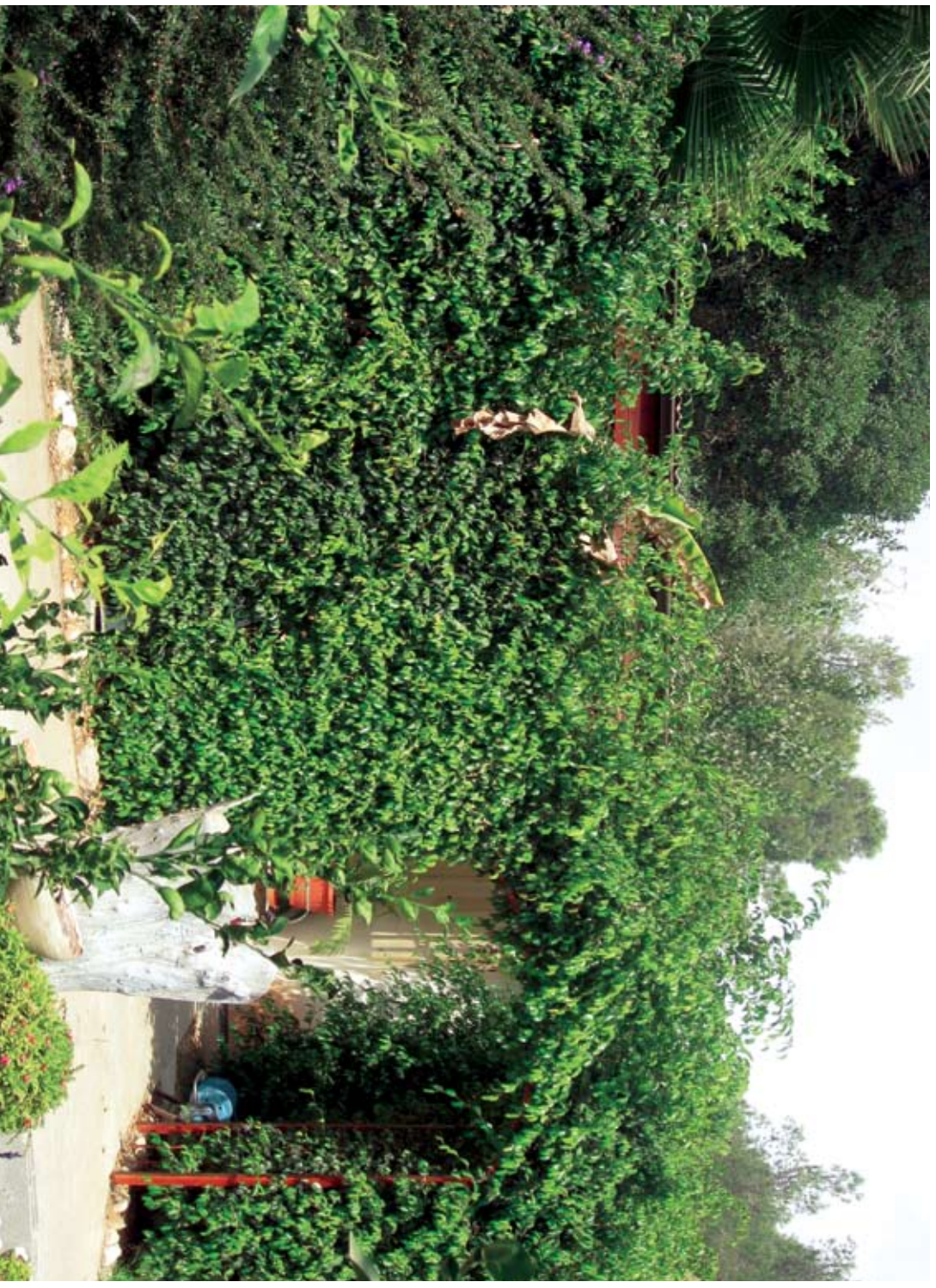


צילומים / דוד ספקטר וטל קמיל



עירי מנדל / אבנר בלומברג / תמונת

תקציר תמונה: השבילים בקיבוץ - בין אידיאולוגיה לחומר, טל קמיל ודוד ספקטור, תשס"ז / הקיבוץ הינו דוגמה ייחודית של יישוב קטן בעל אופי הוליסטי ואינטגרלי, שמרכיביו דומים לאלו של עיר גדולה: אזור ציבורי, אזור מגורים, מוסדות חינוך ומקומות עבודה. הקיבוץ הוא מברה "מונבית" ולא אקראית, הבנויה כיחידה שלמה, ומתקיים בה מעגל חיים מלא של עבודה וסיפוק צרכים רווחיים וגשמיים (אכליה, תרבות, דת, פוליטיקה, מנהלה, צריכה, שירותים, בריאות, ספורט ופנאי). הייחוד העיקרי של הקיבוץ, והביסוי המובהק לאורח החיים השיתופי, הוא היחס בין גודל היישוב לבין המרחב הציבורי, המהווה "בית מוחבב". המרחב המשותף משמש לפעילויות המשלמות את הפעילויות הביתיות וכולל חללים ייעודיים כחדר האוכל, ה"מועדון לחבר" או הקומנונה, וחללים רב-תכליתיים ודינמיים כמו חבבת חדר האוכל, ה"דשא הגדול" והשבילים. פעילויות החוץ, ליד מניח הציבור, ממונחות בהיקפן, בדרגיות וניחנות מממש צירי התנועה וממטעב חלק מפעילויות החוץ הינו אקראיות וניחנות מממש צירי התנועה וממטעב הציבור או לאורך מסלולי התנועה בקיבוץ. פעילויות חוץ אחרות נוצרות כאשר ה"חוץ" מרחיב את פעילות ה"פנים", המתרחשת בתוך מבני הציבור - ברחבה החיצונית שנמצאת לפני ה"מועדון לחבר" או במדשאה הגדולה - הצמודה לחדר האוכל. ניתן להגדיר את פעילות החוץ כ"ידיאטורן רחוב", המשלל תכנון חלקי עם אלתור ועם יחמה ספונטנית, ויוצר דרמה חברתית רבת משתתפים.







תקציר תווך: אלחור בקיבוץ, נורית וסרמן ונרד קופמן, חשש"י / המאלתר
הוא יצור נמיש חוסר חוקים, אשר יכול לנוע בין גישות שונות ועולמות תוכן
שונים. הוא מסוגל ליתר מענה מיידי לצורך דחוף ממומרים זמינים, לפעול
במרחב עני במשאבים, למצוא את הרלבנטי במצוי וליהמנע מלהישען על
מה שאינו מביחין בין חומרי גלם ומוצרים מוגמרים, "בלקיבא" אומר ש' מנבעת
ואינו בוכחות עגמים" מי תנבעת ברכ מוסופים: "האנשים שבאנו לפחות
הייקיים, היו משפחות משכילות. הרפנו, למשל, היה גאון במתמטיקה. הם
עבדו בעבודות פשוטות, והיו צריכים לפצות את עצמם." החברה החדשה
בקיבוץ הייתה פתוחה לחידושים, היא הכריזה על נתק מהמסורת, ולפיכך
גם מההתבוננות העיצובית הכובלת את המאלתר. חצר הגרוטאות בניגו הילדים
וענפי הער במשק האטרקטיבי - הנגרייה, המסגרייה והחשמליות - יצרו
אקלים נוח למאלתרים, הן בחופש המחשבה והן באפשרויות למומרים
רעיונות סבבי העבודה והתנהויות הביאו בעלי מקצוע למוקדי בעיות
חדשים - מסגרים מומרים למטבח ולרפת, נגרים לביד הילדים - והם רגו,
וידעו כיצד, ליישם פתרונות ולייעל תהליכים.



[3]



[2]



[1]



[6]



[5]



[4]



[9]



[8]



[7]



[12]



[11]



[10]



תרבות חומרית ודת עממית בחברה החרדית הישראלית - המקרה של תמונות רבנים

ניסים ליאון

ד"ר ניסים ליאון הוא סוציולוג פוליטי. מחקריו מתמקדים בחברה הדתית נוכח אתגרי המודרניות וכן בשאלות הנוגעות לתרבות, ריבוד, התניידות חברתית ופעולה פוליטית בחברה הישראלית. בפרסומיו עד כה עסק בשאלת המעמד הבינוני לגווניו וצורותיו האתניות, בדתיות והלאומיות בדור השני למדינה, וכן בדרכי ההשתנות של מסגרות הפולחן הדתי בישראל. ספרו על התחדשות דתית בישראל לאור המקרה של החרדיות ביהדות המזרחית צפוי לצאת לאור בהוצאת "יד בן צבי".

לחשוב: ממחקרים שנערכו עולה, למשל, כי קבוצת הלומדים שהזכרה קודם, מתקיימת במתח לא רק מול החברה הישראלית הכללית אלא גם מול אותה קבוצה לא קטנה, ההולכת ומתפתחת בעשור האחרון בחברה החרדית, של עובדים ולומדים - קבוצת "בעלי הבתים", בלשון המסורתית, ובני ה"מעמד הבינוני החרדי" בלשון סוציולוגית.⁵

ולא זו אף זו, המחקר העדכני מלמד כי בחברת הלומדים החרדית מתקיים גם מרחב חיים דתיים, שראוי לכנותו "דת עממית", ושמתייחס לאותן פעולות דתיות שאינן מעוגנות כמו לימוד ותפילה בעבודת הטקסט האורתודוכסי.⁶ אותו מרחב חיים, הכולל, למשל, עבודה סמלית, תופס מקום משמעותי בחיי היומיום של חרדים וחרדיות, ליטאים, חסידים, ספרדים ולאומיים, וכבר זכה להיכלל בין נושאי המחקר בחברה החרדית הישראלית.⁷ אולם בעוד המחקר הקיים מתייחס בעיקר לביטויים השיחניים של אותה חברה, הרי במאמר זה אני מבקש לדון באחד מצדדיה החומריים - תמונות רבנים.

החברה החרדית נתפסת פעמים רבות כמתחם סגור של קיום יהודי אדוק, הנאמן לאידיאולוגיה של דת הלכתית קשיחה וריאקציונרית.¹ התארגנותה של החברה החרדית בחברה הישראלית בתור "חברת לומדים", כלומר חברה שהסדרה החברתיים, הכלכליים, הפוליטיים והמגדריים כפופים למיסוד לימוד התורה כדרך חיים מקיפה, הוסיפו לה גם דימוי של חברה אליטיסטית, כזו המחזיקה עצמה כשייר של שומרי מצוות הנאמנים לסדרה של החברה היהודית המסורתית, כפי שהיתה או ליתר דיוק כפי שמנהיגי החברה החרדית היו רוצים שהציבור שומע דברם יאמין שהיתה בעבר.²

אולם המחקר העדכני בנושא מתחיל להתרחק מהדימוי האליטיסטי שהנחה עד עכשיו את הדיון בחברה החרדית, ומלמד על מורכבות החיים החרדיים ועל המרחק הטבעי שבין אידיאולוגיה למציאות, בין ה"השקפה" לחיי היומיום. כך, למשל, יותר ויותר ברור כי אין החברה החרדית מנותקת מההתפתחויות המלוות את החברה הכללית הסובבת אותה, וכי ביטויים של תרבות הצריכה בנוסחאותיה המערביות נמצא לא רק בחברה הכללית אלא גם בחברה החרדית.³ בנוסף, מתברר כי החברה החרדית אינה רק חברת לומדים. אמנם הלימוד ומעמד הלומדים משמשים בבחינת מיתוס יסוד שעליו בונות הקהילות החרדיות את השקפת חייהן, את דרכי הסוציאליזציה, את ארגון השאָרוּת, את ניהול היוחסין ואת האוטופיה החברתית שלהן, אולם בפועל, עם התמורות הכלכליות והפוליטיות החלות בחברה הישראלית, הולכת קבוצת הלומדים, אלה ש"תורתם אמנותם" לאורך כל חייהם, ומצטמצמת - ואולי אף מעולם לא היתה כל כך גדולה כפי שנהוג היה

“רכילות דקדושה”

היחס בין “תרבות חומרית” ל”חברה חרדית” הוא מורכב ביסודו, ולו משום שהמגזר החרדי רואה במונח “תרבות חומרית” ביטוי אוקסימורוני. תרבות בעיניים חרדיות אינה עניין חומרי אלא רוחני. תרבות בעיניים חרדיות היא מערך הפסיקה, ההגות התורנית, ספרות המוסר, הלמדן בבית המדרש, התלמיד בישיבה ובכולל וכהנה וכהנה ביטויים. יחד עם זאת, אחת ממהפכות הזוטא בחברה החרדית בישראל קשורה דווקא בתרבות החומרית, והיא הופעתם באחרונה של שבועונים המתחרים בעיתונות האידיאולוגית, שהנפוצים בהם הם “משפחה” ו”קהילה”⁸. השבועונים בולטים בצבעוניותם. הם מודפסים על גבי נייר כרומו, עטורים כותרות מושכות עין ולב, כתובים בשפה מעודכנת, “ישראלית”, ומתמקדים בסיפורה של הקהילה החרדית. השבועונים אינם באים לחנך את החברה החרדית אלא עוסקים במה שמעניין אותה. כך, למשל, מקום מיוחד מוקדש בשבועונים להתנהלות היומיומית של החברה החרדית, יותר לאישי ופחות לקולקטיבי.

אחת התופעות המעניינות ביותר בשבועונים אלה הם המדורים המתמקדים בצילומי רבנים. בדפיהם האחרונים של השבועונים נמצא סקירה ויזואלית של חתונות, בר מצוות, בריתות, סיומי מסכת, סעודות חגים ואירועים נוספים שבהם השתתפו רבנים בולטים במגזר החרדי – אדמו”רים (ראשי חסידיות), פוסקי הלכה וראשי ישיבות בולטים. לכאורה, אין במדור זה משום החידוש, והוא כאילו בא בשם המאמר המחנך המסורתי, “והיו עיניך רואות את מורין”, אולם עיתונאים חרדים יודעים לספר כי המדור הזה הוא למעשה המקבילה החרדית של מדור הרכילות בעיתונות הכללית: “רכילות דקדושה”, מתאר אותו אחד מהם ספק בחיוך ספק ברצינות.

עיתונאים מהתחום יודעים לספר כי כשם שהכניסה אל מדורי הרכילות בעיתונות הכללית עוברת לא פעם דרך מערך יחסי ציבור משומן, כך הדברים במדור צילומי הרבנים. רבנים מפורסמים

ובולטים בקהילה החרדית יזכו תדיר למקום קבוע במדור, ויש מי שייקשו (אם לא באופן ישיר הרי באמצעות נאמניהם) לבנות את מנהיגותם ולהראות את כבודם כראשי קהילות וחוגים בולטים באמצעות פרסום תמונתם במדור. כדי לעשות זאת כדאי להם כי יקשרו עצמם באחד מעורכי המדור, שיציג את תמונתם קבל עם ועדה בסעודת פורים שנערכה על שולחנו של אדמו”ר כלשהו, או במעמד בר המצווה של אחד מראשי הישיבה הצעירים. במידה גוברת והולכת משפיע המדור על מבנה הכוח בחברה החרדית, כאשר צילומים רבים משמעם גם כוח רב.

התפתחות מדורי ה”רכילות דקדושה” היא אחד הנתבים שבהם באה לידי ביטוי השפעת התרבות החומרית – במקרה זה הדפוס הדיגיטלי – על הדת העממית בחברה החרדית. עד כה נדונה השפעה זו בעיקר ביחס לדת הלמדנית. אחת ההתייחסויות החשובות בהקשר זה היא עבודתו של ההיסטוריון חיים סולובייצ’יק על התפתחות תרבות החומרות החרדית⁹. סולובייצ’יק דוחה את הטענה שהחומרות הן נגזרת של קפדנות דתית הטבועה בחרדיות. לטענתו, התמורה בתרבות החומרית בחברה החרדית היא שהשפיעה על התפתחות תרבות ההחמרה בחברה החרדית, עד שזו היתה לנורמה המקובלת בהתגבשותה של היהדות כדת למדנית. כדוגמה בולטת הוא מציג את השפעת הפופולרציזיה של דברי הדפוס. סולובייצ’יק טוען כי לאחר השואה ביקשו החרדים לשחזר את מערך המנהגים, ההלכות ודרכי החיים שהיו נהוגים בקהילותיהם במזרח אירופה. התפתחות הדפוס סייעה, לטענתו, להפוך את הזיכרון החי לאות כתובה. העובדה שהיה ניתן לפרסם ספרים וקונטרסים מודפסים בצורה זולה וזמינה יחסית, תרמה לכך שתילי תילים של הלכות חדשות נוצקו אל תוך מערך החיים המתקרב של הקבוצות החרדיות שלאחר השואה. נוסף לכך את התפתחותם של חלקים בחברה החרדית בתורת חברת לומדים, כבמקרה הבולט של הקבוצות החרדיות בישראל¹⁰, והנה לפנינו מתכון להתרחבות

מוצאת של תרבות החומרות ויצירתה של החרדיות לא רק כתופעה אידיאולוגית המגנה על נאמני המסורת מפני האיום המודרני, אלא גם כיצרנית של דתיות מקפידה ומחמירה, וכל זאת כתוצאה מתמורה בתרבות החומרית. האם התליך דומה קורה בימינו לדת העממית בחברה החרדית? במילים אחרות, האם אנו עדים להתפתחות של מרחב הדת העממית בחברה החרדית כתוצאה למשל מהתפתחות התקשורת והדפוס הדיגיטלי? יכול והתמורה שחלה בתחום תמונות הרבנים בבית החרדי מלמדת אותנו דבר מה הנקשר בכך.

תמונות רבנים בבית החרדי

הבית החרדי הוא מרחב המתפתח עם הבית הישראלי באשר הוא. למרות הדימוי המתבדל שלו יש להביא בחשבון כי אופני ארכיטקטורה בסיסיים מצויים הן בחברה החרדית לגווניה והן בחברה הכללית בישראל. ביטוי בולט לדבר נוכל למצוא במרחבים החרדיים החדשים כגון אלעד, מודיעין עילית, רמת בית שמש, גני הדר ועוד. גיאוגרפים טוענים כי השינוי הפרוורי בנוף הישראלי אינו פוסח על החברה החרדית, ולמעשה הופך לאחד המסדים בתהליכי ה”ישראלזציה” של החברה החרדית¹¹. יחד עם זאת, בקרב החברה החרדית, ארגון המרחב רווי בניואנסים הנקשרים פחות ב”אסתטיקה ישראלית” ויותר בפונקציונליות דתית, דוגמת קיומן של מרפסות סוכה, או מיקומם של הבתים ביחס לבתי כנסת או בתי מדרש התואמים את דיוקנה של הקהילה. כך, למשל, בשכונות כדוגמת גני הדר בפתח תקווה, נוכל למצוא בידול בין מרחב חסידי למרחב ליטאי, למרות שעל פניו נראה כי אין הבדל ביניהם – הניואנס נכרך בקרבה למוסד המבטא את דרך החיים הליטאית או החסידית.

ארגון המרחב החרדי נקשר לא מעט גם בפנים הבית. בלא מעט בתים חרדיים נמצא, למשל, ספריות גדולות התופסות מקום חשוב – וגדול פיזית – בעיצובו של המרחב. הספריות מעידות על המזג

הלמדני של החברה הזו. הן כמו מבטאות את הרצון להיכלל בתמורה הגדולה שחלה בתרבות החומרית, זאת שהביאה לזמינות של טקסטים דתיים. אלמנט נוסף שאין בית חרדי שחסר אותו, הוא שולחן השבת. סוחרי הרהיטים ברחוב הרצל בתל אביב יודעים לספר על התמחותם בעיצובם של שולחנות שבת המותאמים למידות ציבורי החרדים. הם גם יודעים לספר על הפרדוקס המלווה שולחנות אלה – מצד אחד הדרישה להאריך אותם כך שיוכלו לשמש משפחות מורחבות, ומצד שני הדרישה לקצר אותם נוכח אילוצי המרחב המשמש בחיי היומיום את אותן משפחות מורחבות. בצד אלה בולטות לעין המתבונן בבית החרדי תמונותיהם המצולמות או המאוירות של רבנים, מפורסמים יותר ומפורסמים פחות בציבור החרדי, התלויות על קירות הבית.

בלא מעט בתים חרדיים נמצא תמונותיהם של רבנים. יש ונמצא תמונה בודדת בסלון הבית, ויש ונמצא גלריה שלמה של תמונות רבניות המכסה את אחד מקירות הבית. תליית תמונות הרבנים בבתים חוצה את גבולותיה של החברה החרדית. היא משמשת אמצעי לסימון עצמי של שייכות לקהילה כזו או אחרת. כל זרם, כל קהילה, כל תתי-תרבות והתמונות הרבניות שלה.

השיקולים אותם מציגים חרדים להצבת תמונות רבניהם בבית הם רבי פנים. מתוכם נחשפים למעשה פרטיה של הדת העממית המלווה את הדת הלמדנית. יש הטוענים כי מקור התופעה הוא הנוהג שהתפתח לתלות תמונות רבנים במוסדות חינוך, כחלק מהתפיסה שיש להרגיל את הילדים להביט בדברים קדושים, נוהג שעבר בהמשך גם לבתים פרטיים, כשהורי אותם הילדים העדיפו לתלות תמונות רבנים ולא ציורים בעלמא. אחרים מדברים על כוחה הסגולי של התמונה. אלה מבקשים לראות בה מעין קמע השומר על דיירי הבית. הדבר בולט אצל חרדים מזרחים, בעיקר אצל אלה הנמנים על ציבורי תנועת התשובה. תמונותיהם של מקובלים כדוגמת הרב דוד אברחמיאיר או ר’ ישראל אברחמיאיר – “הבאבא

סאלי" (1890-1984), מוצאות מקום בולט במרחב הביתי והציבורי בו הם עובדים. בעבודת שדה מוקדמת מצאתי חוזר בתשובה מזרחי שהפך נישא קטנה במוסך שבו הוא עובד למעין מקדש פרטי, בו, לצד ספרי קודש בסיסיים, בלטו לעין תמונותיהם של רבנים כעובדי יוסף, יצחק כדורי ודמות נוספת, מוכרת פחות לציבור הישראלי הרחב, דמותו של מקובל עממי בשם הרב חיים כהן המכונה "החלבן". כששאלתי אותו לפרש התמונות הרבות ענה לי אותו חוזר בתשובה: "הן זו 'סגולה בדוקה לשמור מהחטא'"¹².

יש כאלה המבקשים לראות בתמונה התלויה בביתם סמל של שייכות לקבוצה, לחוג, לדרך חיים, למורשת. כך, למשל, פגשתי בן תורה ליטאי שעטר את סלון ביתו בצילום ראש הישיבה שלו - דמות שאינה מוכרת לציבור הישראלי הרחב. אין המדובר בתמונה גדולה אלא בתמונה קטנה, אבל בולטת לעין המתבונן. ככלל, בקרב משפחות בני תורה - מי שתורתם אמנותם - נמצא תמונות בודדות של רבנים. תמונות אלה הן לרוב של דמות רבנית מיתולוגית כדוגמת "החזון איש"¹³, או תמונה של רב שהותיר רושם רב על אחד מבני המשפחה, ולרוב המדובר בראש ישיבה או ראש סמינר לבנות.

שוטטתי במרחב החרדי הביתי וחשיפתי לתמונות הרבנים הביתיות לימדו אותי כי השאלה "מי זה שבתמונה?" משמשת אמצעי לבירור וסימון של שייכות, למתיחת גבולות בין "הזר" לבין "המוכר" - מי מאנשינו ומי לא. באחד מביקורי, למשל, הייתי עד להתרגשותו של עסקן חרדי מזרחי כאשר זיהיתי את תמונת הרב שעמדה בסלון ביתו - מדובר היה בתמונתו הצנועה של הרב בן ציון אבא שאול (1924-1998), מבכירי מוריה של ישיבת "פורת יוסף", ומהרבנים החרדים-מזרחים הפחות ידועים. בעצם זיהוי תמונתו בידלתי עצמי מרבים אחרים שלהם הוא אינו מוכר, וכך הפכתי, אולי, לאדם שראוי להתייחס אליו. במקרה אחר הייתי עד להרמת הגבה המלווה בסקרנות מצד חסיד גור, עת ידעתי לזהות את

תמונתו של "הפני מנחם", הרב פנחס מנחם אלטר (1926-1996), אחד מאדמו"רי גור האהודים, ששימש שנים מעטות בראשות החסידות.

ראוי לציין כי חסידים ויוצאי חסידות נהגים לתלות בביתם את דיוקנאות אדמו"ריהם שנפטרו. מעטים נהגים לתלות את תמונות האדמו"רים החיים. בבתי של חסידי גור מצאתי את תמונות שושלת הרבנים של חסידות זו, וכך גם בקרב חסידי בעלז. באשר לקבוצות המכונות חרדים לאומיים, דומה כי תליית התמונות בבתיים, יותר משהיא מבטאת בקשה לסגולה או מחויבות למורשת, היא מבקשת להעיד על קו המפריד בינם לבין ציבורים דתיים לאומיים שאינם אדוקים. בין התמונות הבולטות בציבורים אלה הן אלה של הרב אברהם יצחק הכהן קוק (1865-1935), בנו הרב צבי יהודה קוק (1891-1982) ובשנים האחרונות, עם התרחבות גלריית הדמויות הרבניות המלוות ציבורים אלה, נוכל למצוא גם את דיוקנותיהם של רבנים כאברהם שפירא (1911-2007) ומרדכי אליהו. בבתיים של חוזרים בתשובה בולט לא פעם לעין דיוקנו של הדרשן שהשפיע על דרך החזרה בתשובה. כך, למשל, בשני העשורים האחרונים נוכל לראות כי בצד תמונותיהם של אדמו"רים ופוסקי הלכה נמצא את דיוקנותיהם של מחזירים בתשובה מפורסמים כרב אמנון יצחק או הרב דניאל זר, דמויות שאינן מפורסמות בשל פסיקתם בהלכה כי אם בזכות הדרכתם בבניית הזהות האישית.

ככל שנתרחק מהליבה של החברה החרדית, כלומר מליבת משפחות בני התורה, אל בתיים להם זיקה כללית בלבד לאורח חיים חרדי, נמצא ריבוי וגיוון - לא תמונה בודדת אלא תמונות רבות של רבנים. בין התמונות השכיחות יותר בבתיים שאינם חרדיים, אך כאלה המצויים על גבולות החברה החרדית, נמצא את תמונתו של האדמו"ר השביעי של חב"ד, הרב מנחם מנדל שניאורסון מליובוביץ'. יש ישראלים, שאינם חרדים, הרואים בדיוקן הרבי מליובוביץ' מעין איקונה הנושאת סגולה, או לכל

הפחות מעידה על זיקתם לאמונה הדתית ולמסורת - מעין מזוזה נוספת השומרת על ביתם או על זהותם כבעלי זיקה למסורת. יש מקרב החרדים הטוענים אף כי הפצת דיוקנו של הרבי מליובוביץ' בידי חסידיו היתה אחד מהביטויים הראשונים להתפתחות תרבות תמונות הרבנים בחברה החרדית.

"לא תעשה לך פסל וכל תמונה"?

למרות העובדה כי לתמונות הרבנים מקום בולט בחברה החרדית, נמצא גם מי שמתנגד לתופעה. חרדים מספרים כי גם לאחר שיותר ויותר תמונות מצאו דרכן אל בתי הקהילה החרדית, היו מקרב הרבנים מי שהקפידו לא להצטלם והורו שלא להחזיק בתמונותיהם. גם אלו שלא הקפידו שלא להצטלם, דעתם לא היתה נוחה מתליית תמונותיהם. מקורות ההתנגדות נמצאים בדת הלמדנית, התווה בקול רם על היחס שבין תליית התמונות לבין אחד האיטורים המקראיים הבולטים ביהדות הנאמנה לשמירת מצוות שלא לעשות פסל וכל תמונה¹⁴. איסור עשיית פסל וכל תמונה בא למנוע הלכה למעשה את ניסיון הגשמת האל או האנשנות. האל הוא דבר שאינו יכול להיתפס בשכלו של האדם. הוא מעבר לכול. "אין לו דמות הגוף ואינו גוף", כותב הרמב"ם בפיוט "יגדל אלוקים חי", שהיה לחלק בלתי נפרד מהשגרה הליטורגית ביהדות המסורתית. האיסור זוכה להרחבה בתורה שבעל פה, בתלמוד, במסכת שלמה הנקראת "עבודה זרה", המשמשת אחד המוקדים הטקסטואליים המרכזיים לדיון באיסור זה. מובן כי האיסור, לפחות בכל הנוגע לעשיית תמונה, הלך ונחלש עם הזמן. השפעות חברתיות ותרבותיות מסביב, וכן הרצון לחנך את הציבור, מצאו מקום ל"הגשמת" האל באיורים המלווים טקסטים מסורתיים שונים. דוגמה בולטת לכך נמצא בהגדות של פסח בגרסאותיהן המאירות מימי הביניים. ובכל זאת, לכל אורך ההיסטוריה היה באיסור הזה כדי להבליט את המתח הקיים ביהדות שומרת המצוות ובין הצורך ליצור דימויים של אלוהות, וכן כדי לחדד

את גבולותיה של היהדות ביחס לתרבויות דתיות אחרות, בהן לפסל ולהגשמת האל היה מקום מרכזי, דוגמת הדת הקתולית¹⁵.

חרדים מדגישים את היחס האמביוולנטי הקיים בהם מלכתחילה לתליית תמונות רבניהם. מצד אחד, תליית התמונות מבטאת את יחס הכבוד אל הרבנים המובילים את המגזר החרדי. מצד שני היא מעלה הסתייגויות הלכתיות לא פשוטות כדוגמת זו המפורסמת של ר' יהונתן אייבשיץ (1764-1690), המזהיר "מפני שימור על הסתכלות במראות, כי כבר נודע מ"ש הזוהר [עין פ' פקודי רס"ז ע"ב] ומקובלים, כי בכל דיוקן ודיוקן אית רוח השורה, ולכן המסתכל במראה ללא צורך כנ"ל, הרוח מתלבש בדיוקנא, ומזיק לו במותו וגורם רעה לעצמו, כי ידוע תדע, כי אין לך פרוץ וצלם תבנית עץ ואבן, שאין עליו שורה רוח ומזיק: ומאד יש לאדם להזהר מבלי להיות בתוך ביתו פרוץ וצלם בצורה בולטת, ואפילו צורה מצוירת בכותל יש להזהר, כי אין לך צלם ודמות דלא שריה ביה רוח רעה"¹⁶.

כדי להמחיש את האמביוולנטיות יש לחוש לאחד הסיפורים המלווים את הקהילה החרדית ביחס לאחד מהדיוקנאות הייותר מפורסמים בה, זה של הרב ישראל מאיר הכהן מראדין (1838-1933). הלה מוכר יותר בכינויו "החפץ חיים", על שם חיבורו הנושא שם זה ואשר עניינו הוא שמירת הלשון. המדובר באחת הדמויות הבולטות בקהילה החרדית ליטאית של טרם השואה, דמות שהיתה עוד בחייה עדה למה שניתן לכנות "פולחן הצדיק החי". מכל מקום, כפי שצינתי, דיוקן "החפץ חיים" מוצא מקום בולט על קירותיהם של לא מעט מוסדות חינוך חרדיים, ליטאיים, חסידיים וספרדיים כאחד, וכן בלא מעט מהבתים של בני תורה ליטאים וספרדים¹⁷. מה שמעניין במקרה זה היא הטענה הנפוצה בין בני התורה כי אין המדובר בתמונתו של "החפץ חיים" עצמו אלא בתמונתו של שמשו. טענה זו מפגינה את היחס הביקורתי של "החפץ חיים" כלפי הנוהג לצלם רבנים כביטוי להערצה. אין זה ברור האם הסיפור נכון

אם לאו, אך מעניין לציין כי אכן בלא מעט פרסומים רשמיים לא נכתב כי זאת תמונתו של "החפץ חיים" אלא תמונה "המיוחסת ל'חפץ חיים". בכל מקרה, הנה לפנינו נרטיב שכמו חושף את הממד הדואלי המלווה את פרסום תמונותיהם של רבנים בעולם החרדי - מצד אחד כבד את הנוהג ומצד שני חשדהו.

תרבות חומרית ודת עממית בחברה החרדית

כיצד, אפוא, פותרת חברה דתית אדוקה, כזו המבקשת לדקדק בקיום המצוות ורואה במחויבות למסורת אידיאולוגיה, את האמביוולנטיות כלפי תליית תמונות הרבנים? כיצד מתמודדת תרבות זו עם החשד כלפי הפרסונליזציה של הדמות הרבנית? הסבר אחד הוא שיכול והאמביוולנטיות אינה נפתרת, אלא מודחקת נוכח היבט מבני הקיים בחברה החרדית. במילים אחרות, ניתן לטעון כי להצגת תמונות הרבנים חלק חשוב בהבניה החברתית של הפיקוח הרוחני בחברה החרדית. הצגת התמונות כמו מסייעת בהפיכתו של המרחב הביתי ממקום המבטא דיכוטומיה, המפרידה בין האישי והפרטי לציבורי והכללי, למקום דואלי, כזה שהוא פרטי אך המתנהל ביחס למערך ערכים טוטלי. בחברה הלא-חרדית, דיכוטומיה מעין זו נתפסת אולי כהגיונית, כנדרשת וכמקובלת, אולם לא כך הדבר בחברה החרדית. כאן נמצא מעין רצף מודע הכורך בין "הבית" לבין "הקהילה", בין עולם החוץ לבין עולם הפנים, בין הציבורי לבין האישי. אלה ואלה מעורבים ומעורבים זה בזה. יהיו מי שיראו בתמונתו של הרב מעין ביטוי סמלי לעובדה כי גם בתוך הבית פנימה, בחדרי החרדים, יש מי שעינו צופייה על המתרחש. דומני כי מבחינה זו תליית תמונת הרבי דומה מאוד לנוהג המודרני, שהשתרש במשך הזמן, ללכת עם כיפה, מתוך ביטוי סמלי לכך שיש מי שמשגיח על המציאות והוא מצוי מעלינו¹⁸. תמונת הרב בוודאי אינה תמונת האל, אולם נראה כי הלוגיקה היא אותה לוגיקה. בדומה לכיפה, תמונת הרב כמו מזכירה את קיומה של מערכת קהילתית החובקת בכל עת ובכל שעה את היהודי החרדי.

במקביל להסבר זה, יהיו מי שיטענו כי מקור הפרסונליזציה של הדמות הרבנית נטוע דווקא בהיבט היסטורי, הנקשר בהשפעותיה של התורה החסידית על התרבות החרדית, ובמרכזה היחס הבולט לצדיק, לאדמו"ר, לראש החסידות. חיבורים חסידיים רבים נכתבו על סגולותיו של הצדיק, על חשיבותו לקיומה של הקהילה החסידית, על היותו יסוד הקהילה החסידית¹⁹. אנו גם יודעים כי מה שהחל בתור פולחן הצדיק בחסידות גלש מהר מאוד גם אל מחוזות המתנגדים לחסידות. בצד דמויות מופת של אדמו"רים הציבו החוגים הליטאיים (ממשיכי המסורת של המתנגדים לחסידות) דמויות מופת רבניות למדניות שזכו לפולחן אישיות. זהו אולי אחד המקורות להתפתחות המושג "גדולי תורה"²⁰. אולם נראה כי התפתחות הצילום ויכולת השעתוק המכנית, שעל השפעותיה הרבות כבר עמדו סוציולוגים של האמנות כוולטר בנימין, סייעה רבות להתפתחותה של המהפכה הפרסונלית ביהדות האדוקה, נאמנת המסורת. טכנולוגיית הצילום הדיגיטלי והתפתחות תקשורת המונים, וחשיבותן בתרבות הצריכה המודרנית, שינו עוד את מאפייניה של הדת העממית, את ביטויי הערצה והכבוד המלוים את המנהיגות הרוחנית בחברה החרדית.

הסבר זה מקבל משנה תוקף לאור התפתחותה של התרבות החומרית בחברה החרדית תחת המפנה המודרני. לא מן הנמנע כי הקשר בין ההתפתחות בתחום הצילום ובין התפתחות התרבות החומרית בעולם החרדי, הוא סממן של הקשר המתהווה בין התפתחות תרבות צילום הרבנים לבין התפתחות הדת העממית. כפי שכבר ראינו, המחקר העוסק בחברה החרדית יודע להצביע היטב על הקשר ההדוק בין התפתחותה של החברה החרדית בעומק המודרניות מלבד הדוגמה שבה עסקנו בתחילת המאמר, על הקשר שבין זמינותה של טכנולוגיית הדפוס המודרנית לבין התרחבות תרבות החומריות החרדית בדת הלמדנית, ניתן לראות זאת, למשל, בקשר הנרקם לאורך השנים

בין התפתחות הטכנולוגיות המלוות את הידע המדעי לבין המערך ההלכתי²¹.

האם, אם כן, יכול ומה שהדפוס היה להלכה היו אמצעי הצילום לפולחן הצדיק? ואולי נשאל אחרת: האם כשם שהספרייה הביתית בביתם של חרדים - סמל מובהק של הדת הלמדנית - הלכה והתפתחה נוכח הזמינות ההולכת וגוברת של ספרים פרי ההתפתחות המודרנית, האם כך גם מצאה דרך אל ביתם המהפכה הפרסונלית בדמות היכולת להקפיא בזמן ובמרחב דמויותיהם של רבנים, להעתיקן ולהפיצן כחלק מפולחן דתי-עממי של הצדיק החי? תשובה חיובית לשאלה זו יכול ותלמד כי תליית תמונות רבנים אינה חלק ממערכת הסוציאליזציה והפיקוח של החברה החרדית הפועלת על היחיד מלמעלה למטה אלא דווקא פרי האתגר מלמטה למעלה של מעשי הדת העממית, המוצב בפני מי שחינכו את הציבור החרדי לדתיות מחמירה וציתנית לאלו המוחשבים לגדולי התורה. והנה לפנינו סדק נוסף בדימוי הסגור והמובלעתי של החברה החרדית.

1_ ביטוי אנליטי לדבר העניק עמנואל סיוון בתארו את החברה החרדית כחלק מהחברות המובלעות המאפיינות את הקיום הפונדמנטליסטי במודרניות. ראו: Emanuel Sivan, "The Enclave Culture", *Fundamentalism M. Marty and S. Appelby (eds.), Comprehended*, 1995, University of Chicago Press.

2_ מ' פרידמן, החברה החרדית: מקורות, מגמות ותהליכים, 1991, מכון ירושלים לחקר ישראל, Shmuel Heilman, *Defenders of the Faith: Inside Ultra-Orthodox Jewry*, 1992, Free Press.

3_ ראו את הספר חרדים ישראלים - השתלבות בלא טמיעה?, 2003, הקיבוץ המאוחד ומכון ון ליר, ומתוכו במיוחד את מאמרם של תמר אלואר וערן נריה, "המשוטט החרדי: צריכת זמן ומרחב בקרב האוכלוסייה החרדית בירושלים".

4_ יעקב לופו, מפנה בחברה החרדית - הכשרה מקצועית ולימודים אקדמיים, 2004, מכון פלורסהיימר למחקרי מדיניות, נ' שטרלר, "להתפרנס או לחכות לנס: המלכוד החרדי והשתקפותו ביחסי תורה ועבודה", עמנואל סיוון וקמי קפלן (עורכים), חרדים ישראלים - השתלבות בלא טמיעה?, 2003, הקיבוץ המאוחד ומכון ון ליר, עמ' 32-55.

5_ נושא זה עודו מצוי בשולי המחקר העוסק בחברה החרדית, והוא טובל הן ממיעוט המחקר העוסק במעמד הבינוני הישראלי והן ממיעוט המחקר העוסק בקבוצות הלא-לומדים בחברה החרדית. ראו: אורי כהן ונסים לויאן, "לשאלת המעמד הבינוני המזרחי בישראל", אלפיים, 32: 2008, עמ' 83-101.

6_ על 'עבודת הטקסט' בסדר היום האורתודוכסי ראו ניתוחם של יעקב ידגר וישעיהו ליבמן, "מעבר לדיכוטומיה דתי-חילונית: המסורתיות בישראל", אורי כהן ואחרים (עורכים) ישראל והמודרניות, 2006, אוניברסיטת תל אביב, עמ' 337-366; יעקב ידגר וישעיהו ליבמן,

"מסורתיות יהודית ותרבות פופולרית בישראל", עיונים בתקומת ישראל, 2003:13, עמ' 163-180.

7_ הדבר מקבל מקום מרכזי במחקרו של קימי קפלן, בסוד השיח החרדי, 2007, מרכז זלמן שז"ר.

8_ קפלן, שם, עמ' 31-33.

9_ Haim Soloveitchik, "Rupture and Reconstruction: The Transformation of Contemporary Orthodoxy", *Tradition*, 28:4, 1994, pp. 64-130.

10_ מנחם פרידמן, "מסורת שאבדה: כיצד ניצחה האות הכתובה את המסורת החיה - עיון בפולמוס השיעורים", עמיחי ברהולץ (עורך), מסע אל ההלכה: עיונים בניתחומיים בעולם החוק היהודי, 2003, ידיעות אחרונות, עמ' 196-218.

11_ לי כהנר, תהליכי התפרסותה של האוכלוסייה החרדית בחיפה, עבודת מוסמך, 2004, אוניברסיטת חיפה.

12_ נוסח זה לרוב מכוון לחטא פגם הבירית (הוצאת זרע לבטלה), הנחשב בחברה החרדית לחטא חמור.

13_ הרב אברהם ישעיהו קרליץ (1878-1952), מגדולי האידיאולוגים של החברה החרדית לאחר השואה וממניחי התשתית לסדריהם של החוגים הליטאיים בה.

14_ שמות, כ', ד'.

15_ אין תמה כי עם המהפכה הציונית היתנה עשיית פסלים לשם אמנות יותר מאשר הליכה בחוקות הגויים, ונעשתה כחלק בלתי נפרד מהמרד כלפי המסורת. באופן פרדוקסלי, הפסלים הציונים, בדומה לאברהם המקראי, כמו ניתצו את דת האל האחד והמליכו על עצמם מחויבות אחת - המעשה הלאומי. ראו, למשל: מירה פרידמן, "פיסול", בנימין תמוז (עורך), אמנות ישראל, 1963, מסדה, עמ' 145-210.

16_ יערות דבש, חלק א', דרוש ב'.

17_ על הקשר הליטאיספרדי ראו אצל יעקב לופו, "ש"ס: העומק ההיסטורי", א' רביצקי (עורך), ש"ס: היבטים תרבותיים ורעיוניים, 2006, מרכז יצחק רבינו, עמ' 123-151.

18_ על נוהג חבישת הכיפה ראו אצל יצחק זימר, עולם כמנהגו נוהג, 1996, אוניברסיטת בר אילן.

19_ יוסף דן, "החסידות: המאה השלישית", דוד אסף (עורך), צדיק ועדה: היבטים היסטוריים וחברתיים בחקר החסידות, 2001, מרכז זלמן שזר, עמ' 52-65.

20_ מנחם פרידמן, החברה החרדית: מקורות, מגמות ותהליכים, 1991, מכון ירושלים לחקר ישראל, עמ' 40-50.

21_ טלו לדוגמה את המקרה הבולט לעין של מדעי החקלאות ועמו הלכות הכשרות - אמצעים מקצועיים העומדים לרשות מדע החקלאות המודרני גרמו למדקדקים במצוות הכשרות לאסור על אכילתם של ירקות שונים, לאחר שהטכנולוגיה המודרנית הובילה לגילויים של זוחלים זעירים על אותם ירקות.

עדיין חסרה תמונה

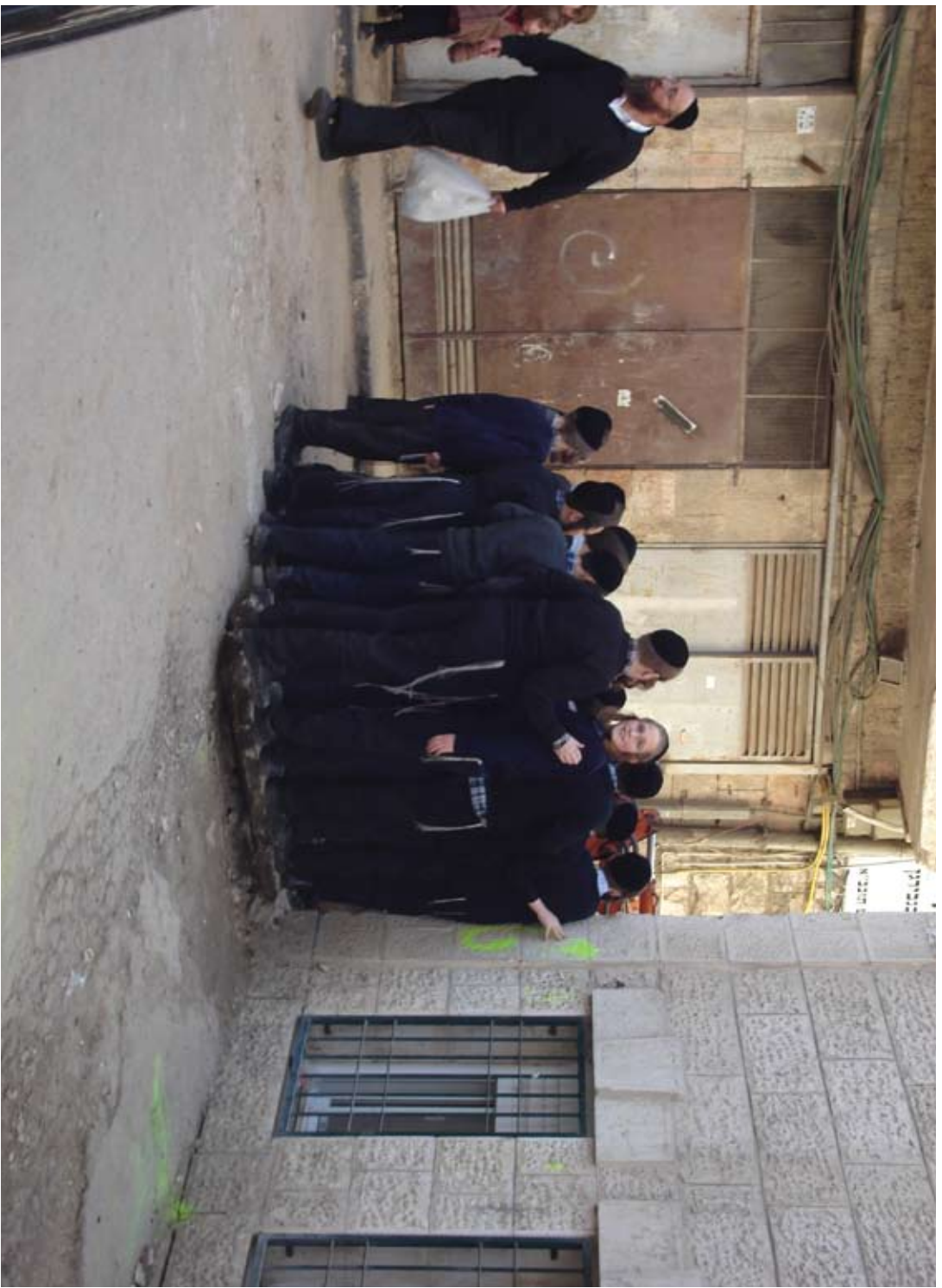


נא | שרון דנציג
רצברג / תשס"ד

מתוך: "שיחה עם יהודה גורמן", לא להאמין: מבט אחר על דרשות וחלוציות, עורך אביעד קליינברג, ההוצאה לאור של אוניברסיטת תל אביב, 2004 /
"בשנות המחקר הראשונות בתחילת קהילת הסידית ומפעל שיקומי שהקים תלמיד של הרבי שפרש. במפעל היו שתי מסגרות, האחת לגברים והשנייה לנשים. עסקתי בטיפול בשיגעון ובהתנתות של החרדות מתוך טיפול בשיגעון. במסגרת לגברים ראיתי כיצד חרדים מתאמצים לשחר, גם בהקשר של השיגעון, את ערכיו של המרכז החברתי [...] דרך האות הכתובה של עבודה בדפוס. תהליך אחר היה במסגרת של הנשים במפעל: כאן הותבטא כוחו של שיש תרפויטי, חילוני לכאורה, לחתור תחת הסדר החברתי החרדי. אפשרות שלישית הייתה בקהילה החסידית, עבור גברים דווקא. כאן עלתה מתאה חריפה כנגד ערכים חרדיים דומיננטיים, מתוך התנסות בסבל. [...] בקבילה שחקרתי הייתה חסידות שמזכירה, לפי הבנתי, את ההתחלה של החסידות היהודית-נושמים החיים החדשים. זוהי קבוצה של מעריצים ולהביט וסביבו מתרכזים ונושמים החיים החדשים. זוהי קבוצה של מעריצים ולהביט שיש בה קשר הדוק בין החברים עצמם לבין הרב, בדרכים שלא תמצא יותר בחסידות המודולות כמו בעל או ויז'ניץ. השיגעון והטיפול בו הפכו למעין משאב דתי. [...] "ד"ר שם רבנים שאפשר לקרוא להם מטפלים. [...] היו שם מנהיגים מיוחדים. למשל לעלות לרגל למירון. ולתקוע שם ב-28 שופרות. יש לזה עוצמה גדולה מאוד. זו חוויה חזקה לכל הקהילה. קרוב ל-100 אנשים נוסעים באוטובוס, הרבי אכן מאוד, והוא נשאר בירושלים. מניעים למירון, מרימים אליו טלפון: מאיזה פרק בתהילים צריך לקרוא?"



קליינברג, שוחה, עמ' 180-181 / "אחת ממתודות החקירה באנתרופולוגיה היא עבודת שדה הכרוכה בתצפית משתתפת. מדוברים תמיד על המתח בין הצופה למשתתף. האנתרופולוג הוא משתתף - כדי לכתוב אתמנרפיה טובה צריך לשהות בתוך העולם של הנחקרים. [...] היו רגעים בדיקטורט שבהם העמדה שלי כחוקר הטשטשה. פתאום הייתי יותר מדי, אולי, חלק מהסיטואציה הנחקרת. רגעי בלבול סביב ההגדרה של הזהות ושל הגבולות המתקר שלי, אחרי הכול, עסק בסבל אנושי ונאנשים שסובלים. [...] קשה להישאר על הגדר. אבל בסופו של דבר אתה חוזר הביתה.





רעומ שטרן
עצמאי רחוב - עצמאי רחוב
מרחדי / תשע"ז







מרחב היצירה המשותפת: עיצוב סביבה בינתרבותית

גדי בן עזר

ד"ר גדי בן עזר הוא פסיכולוג קליני וארגוני ואנתרופולוג, מומחה לעבודה בינתרבותית עם קבוצות שונות בארץ ובעולם, ומרצה בחוג למדעי ההתנהגות במסלול האקדמי של המכללה למינהל. מאז 1982 הוא עובד עם עולי אתיופיה בישראל ומיעץ בענייני קליטה לצה"ל, למערכות חינוכיות וטיפוליות, למערכות הבריאות וההכשרה המקצועית ולארגונים עסקיים. בין ספריו שראו אור: כמו אור בכד: עלייתם וקליטתם של יהודי אתיופיה (1992) והמסע: סיפורי המסע לישראל דרך סודן של יהודי אתיופיה 1977-1985 (2007).

המשותפת כוללת - וזהו עניין מרכזי לדעתי - משא ומתן בין הנפגשים על ערכים, עמדות והתנהגויות, על תפיסות עולם ודרכי התמודדות נפשית, ועל דפוסי פעולה שהנפגשים מביאים איתם מתרבויות המוצא שלהם. במרחב היצירה המשותפת שש תתיקטגוריות - קבלה, אימוץ, הוקרה, אידיאל לחתירה, המצאה ואי קבלה. בהיבטים של שפת הגוף ועיצוב הסביבה הפיזית, באות לידי ביטוי שתי תתיקטגוריות הראשונות - קבלה ואימוץ. במאמר זה אתמקד במפגש עם עולי אתיופיה בישראל, שבו אני עוסק כפסיכולוג קליני וארגוני וכאנתרופולוג בעשרים ושבע השנים האחרונות.

שימוש בשפת הגוף של המפגש הבינתרבותי לבניית "מרחב יצירה משותפת"

שפת גוף ותקשורת לא מילולית מעורבות בעוצמה גבוהה במפגש הבינתרבותי עם עולי אתיופיה. אחד ההיבטים המרכזיים בתרבות האתיופית היוו הקוד התרבותי המכונה "קוד הכבוד". קוד הכבוד

בישראל, כמו במדינות רבות בעולם, הולכת וגוברת בשנים האחרונות המודעות למצב הרב־תרבותי ולצורך לחפש דרכי פעולה בתחומי החיים השונים כדי להתמודד עמו בהצלחה. בעת האחרונה מתחזקת ההבנה שיש לפעול באופן אחר מזה שהיה נהוג עד כה בשדה המאופיין בריבוי של קבוצות מוצא המביאות עמן מטען תרבותי שונה זו מזו. שינוי זה מכונה לעיתים קרובות "מעבר מאידיאולוגיית כור ההיתוך למדיניות של רב־תרבותיות". אולם למרות המודעות למצב הרב־תרבותי, חסרה עדיין חשיבה שיטתית לגבי דרכי הפעולה הרצויות, בתחומי החיים השונים, להתמודדות עם מצב זה. בלשון אחרת, יש חסר במושגים יישומיים שמגדירים: איך "עושים" רב־תרבותיות? מהן דרכי הפעולה שיכולות להוות "תרגום" של האידיאולוגיה הכללית לפעולה? אילו כלים מחשבתיים יכולים לשרת אותנו באופן יומיומי בעת שאנו נפגשים עם אנשים שונים מאיתנו?

מאמר זה מתמקד באופן שבו ניתן להשתמש בעיצוב הסביבה כדי ליצור מפגש בינתרבותי משמעותי בכלל, ובתחום החינוך בפרט. המונח "עיצוב סביבה" כולל הן את ההיבט הבינאישי, של שפת הגוף והתקשורת הלא־מילולית במפגש, הן את ההיבט של המרחב הפיזי, שיכול לעודד תחושת שייכות וביטחון במפגש הבינתרבותי. את שני ההיבטים הללו אציג דרך מושג שפיתחתי, לו קראתי "מרחב היצירה המשותפת". בהדהוד לדונלד וויניקוט, מרחב היצירה המשותפת הוא "מרחב פוטנציאלי" בין תרבויות, מרחב שנוצר במפגש פורה ומוצלח בין אנשים מתרבויות שונות, "מרחב ביניים" שמתקיים בין השותפים לאינטראקציה, בו הם מתנסים ויוצרים מהויות תרבותיות חדשות. הפעילות במרחב היצירה



שינוי הסביבה הפיזית של המפגש הבינרבתי
אמצעי נוסף היכול לסייע ליצירת מפגש בינרבתי משמעותי הוא לכלול בסביבת המפגש היבטים מן התרבויות השונות של הנפגשים, ובמיוחד מתרבות קבוצת המיעוט - זו של ה"נקלטים". דוגמה לכך היא תערוכת הצילומים של הצלמת פנינה אבן-טל והשימוש שנעשה בה במערכת החינוך ובמוסדות שונים³.

התערוכה, שנצרה מתוך שיתוף פעולה בין הצלמת לביני, כוללת צילומים בגודל 50 על 40 ס"מ, ומתמקדת בשפת הגוף של בני התרבות האתיופית, ובתיעוד של מפגשים שלהם בינם לבין עצמם ועם בני החברה הישראלית. לאחר שהוצגה מספר פעמים במוסדות אמנות ותרבות, נרכשה התערוכה בהמלצתי על ידי "המרכז לטכנולוגיה חינוכית", לצורך הצגתה בבתי ספר בישראל. חשבתי שעצם שינוי הסביבה הפיזית של המוסד החינוכי עשוי כלשעצמו

הקהילה". עם זאת, תצפיות ומחקר בנושא מראים שמבחינת התקשורת עם סמכויות, הקוד התרבותי הוא עדיין חזק ביותר בקרב יוצאי אתיופיה, גם בקרב אלה שהגיעו לארץ בגיל צעיר מאוד או אפילו נולדו בישראל. קוד ההורים עדיין נוכח ומשפיע, גם אם באופן לא מודע. כך, למשל, סיפר לי לאחרונה סטודנט יוצא אתיופיה, שהגיע לישראל בגיל צעיר מאוד, כיצד במשך שנתיים לא העז להרים את מבטו אל המרצים עמם נפגש במוסד האקדמי בו למד.

מעבר לקבלה ניתן להתייחס כאן גם לתת-הקטיגוריה של האימוץ: עיקרון על פיו אדם מכיל/ה היבט מסוים מתרבות האחר בתוך מערך אפשרויות הפעולה שלו. האם הגנת, המורה, הרופא או פקיד העירייה יכולים לאמץ משהו מן הקוד האתיופי הלא-מילולי במגעם עם בני קהילה זו? אני, למשל, כפסיכולוג, לוחץ את ידם של יוצאי אתיופיה בצורה האתיופית, כשיד שמאל אוזחת בתשעים מעלות ביד ימין. ועוד: בתרבות האתיופית נהוג לסמן הקשבה עמוקה לאדם המדבר אלינו והזמנה לכך שימשיך בדבריו, באמצעות משיכת אוויר קצרה אל תוך הגרון (מחוזה הקיימת גם בתרבות השוודית), בשונה מהנוסח ה"ישראלי-מערבי", של אישור הקשבה תוך הנהון והשמעת צליל "אהם". כאשר סיפרתי זאת לקבוצה של עובדות סוציאליות, ספקה אחת מהן את כפיה בדאגה וסיפרה שיום קודם לכן היא נפגשה עם "אישה אתיופית אחת, וכל פעם שדיברתי על נושא מסוים, היא השמיעה את הקול הזה - חשבתי שהיא נבהלת, אז עברתי לנושא אחר!" חוסר המודעות לצורה זו של תקשורת הביא לכך שבשנה מסוימת ספרתי מאות מקרים של בדיקות אסטמה אליהן נשלחו בני נוער בפנימיות ששאיפת האוויר שלהם לא הובנה נכון על ידי עובדי החינוך שעמם היו בקשר. בעבודתי עם יוצאי אתיופיה, אימצתי נוסח זה של תקשורת לא מילולית³.

שמאפשרת מפגש משמעותי, מחייבת קודם כולל **קבלה** של ביטויי שפת הגוף של האחר, למרות הקושי הטמון בקבלה כזאת עבור בן החברה ה"ישראלית הנורמטיבית" (ואני מודע כמובן לבעייתיות הטמונה בטענה לנורמטיביות ישראלית). **קבלה** מוגדרת כתת-העיקרון על פיו מוכן אדם לקבל או לסבול היבט מסוים אצל האחר - ערך, אמונה, עמדה, התנהגות - וזאת למרות אי נוחות מסוימת שהוא חש כתוצאה מכך או ההפרעה הקלה לאופן ה"רגיל" לפיו הוא נפגש או עובד עם אנשים. על מנת ליצור "מרחב יצירה משותפת" חייב בעל הכוח, קרי הישראלי בעל הסמכות, **לקבל** את שפת הגוף הזאת ולהכיל אותה בתוך מערך האפשרויות הנסבלות על ידו. כך, למשל, הרופא, הפסיכולוג, המורה בכיתה, חייבים **לקבל** את העובדה שהילד האתיופי עשוי לשבת בהפניית גוף של תשעים מעלות מהם בעת מפגש אישי בחדרם, להשפיל את המבט ולענות תשובה קצרה מאוד ובקול לוחש. אי קבלת הקוד התרבותי תגרום לקצרים בתקשורת ותפגע ביעילות העבודה של בעלי התפקידים הנפגשים עם בני התרבות השונה. זכור לי, למשל, מקרה של מנהל בית ספר שהאשים ילד בן חמש בכך שהרביץ לילד אחר, "כי הנה, תראה איך הוא משפיל את עיניו ומתבייש במה שהוא עשה! כל ההתנהגות שלו אומרת שהוא אשם!". או מקרה אחר, בו פסיכיאטרית שהשתתפה עמי בתהליך הערכה של נערה שהפסיקה לאכול, ושתגובתה הראשונה היתה: "למה את מסובבת לי את הישבן?!". הבעת הכבוד של הנערה התפרשה כהפך הגמור, ומנגד אי נכונותה של הפסיכיאטרית לקבל את שפת הגוף השונה מזו שלה, ה"ישראלית", יצרה קצר מידי בתקשורת הבינאישית.

נשאלת השאלה - האם הקוד התרבותי האתיופי עדיין מתקיים אחרי כל כך הרבה שנים בישראל? התשובה היא כן. אמנם התנהגויות מסוימות עברו שינויים, כמו הפסקת הירידה לנשיקה לברך במקומות ציבוריים, ואחרות עברו למצב של "קוד כפול" - אחד לצורכי "חוץ-קהילה" ואחר ל"פנים-

מכתיב במידה ניכרת את התקשורת הבינאישית בתרבות האתיופית (הכללית ובכלל זה היהודית), במיוחד כלפי דמויות סמכות. הקוד כולל ביטויי כבוד כלפי סמכות, כמו למשל הימנעות מוחלטת מסירוב לסמכות, הבאה לידי ביטוי בנדירות המלה "לא" בתקשורת באתיופיה, וכן הימנעות מיחזמות ושאלות כלפי סמכות. כחלק מאותו קוד, מצפה האתיופי להתנהגות מסוימת מן הסמכות, הכוללת עמידה בהבטחותיה, אי-התעלמות מקיומו, הימנעות מהעלבתו ואי-אפליה.

באתיופיה כללה שפת הגוף הנובעת מן הקוד, למשל, את המנהג לרכון לנשיקה - הסמכת המצח - אל הברך של הדמות הסמכותית (תופעה זו נעלמה מהר מאוד בישראל, לפחות בזירה הציבורית, עקב המבוכה שחשו הצעירים כאשר ביצעו פעולה זו בציבור, לעיני ישראלים). מנהג אחר, שלא נעלם גם אחרי שהגיעו לארץ, הוא הרכנת הגוף כלפי הסמכות. ניתן לראות אותו למשל בתום השידורים בערוץ הטלוויזיה האתיופי, המשודר גם בישראל, כאשר השדרנים רוכנים כלפי קהל הצופים בבית. דוגמה נוספת הנה לחיצת היד האתיופית, שמביעה כבוד לאחר, ואשר בה יד שמאל מחזיקה בתשעים מעלות את יד ימין, מעט מעל הפרק. ביטוי נוסף לקוד הכבוד ניתן לראות בהתנהגותה של נערה אתיופית מחונכת היטב - כזו שאביה יכול להתגאות בה בהיותו אחראי עליון על חינוכה, למרות שאמה היא זו שחונכת אותה בכך. נערה כזו מצווה להשפיל את מבטה במפגש עם הזר או המבוגר ממנה, ולא להביט בשום אופן בעיניו. עליה להפנות את גופה בתשעים מעלות ממנו, או להפנות את ראשה הצידה. עוד היא מצווה לכסות את פיה בכף ידה, לצחקק, להישען על חברתה - אם יש לה חברה לצידה, לא לענות לעולם בפעם הראשונה, וגם בהמשך לענות רק בקול חלש, לוחש, תשובה קצרה שאינה מוסיפה אינפורמציה מעבר למינימום ההכרחי. גם נערים וגברים מבוגרים מצווים לנהוג באופן דומה למדי במפגש עם סמכות.

יצירת סביבה רב-תרבותית "אוהדת" לאחר,



ליצור "סביבה רב־תרבותית", גם ללא חוברת הדרכה למחנכים ("מדריך למורה"). כאשר הוצגה לראשונה בבית ספר במרכז הארץ, התגובות של הילדים יוצאי אתיופיה לתערוכה היו משמעותיות, אך יותר מכך ראויות לתשומת ליבנו תגובות הילדים האחרים: "לא ידעתי שיש להם תרבות... עכשיו אני יודע!" אמר אחד, ושני ציין: "עכשיו אני רוצה תערוכה כזו גם על התרבות שלי". ההורים יוצאי אתיופיה יזמו לפתע שיטוט במסדרונות הקומות השונות של בית הספר, בהם נתלו התמונות, והביעו את שביעות רצונם הברורה מקיומה של התערוכה.

גם במכללה למינהל נתלו התמונות מן התערוכה לאורכו של מסדרון ארוך במיוחד (שבליבו שוכן משרד). שלוש תמונות אחרות נתלו במבואה של שלושת הבניינים המרכזיים בקמפוס. האפקט שנוצר היה בולט לעין: סטודנטים "ישראלים" שונים, כולל יוצאי אתיופיה, "לוקחים את הזמן" לצפייה בתערוכה, מושפעים מן השדרה ה"דידוקטית" ומגיבים אליה. מעבר להיכרות של הרוב עם תרבות המיעוט ולהפחתת הזרות על ידי ה"התרגלות", מייצרת התערוכה תחושת ערך ושייכות בקרב בני קבוצת

המיעוט, מעצם היכולת שלה ליצור נוכחות שלהם בסביבה הפיזית. באמצעות הצילומים הם משמיעים "קול" משלהם, זה נענה בדרך כלל בתגובות חיוביות מצד בני הקבוצה הדומיננטית. דיאלוג זה, שנוצר באמצעות שינוי פשוט לכאורה בסביבת המפגש, מעביר את המסר שמפגש משמעותי בין בני התרבויות השונות הוא אפשרי.

דוגמה נוספת לשינוי הסביבה הפיזית המוביל למפגש בינתרבותי עוסקת בעיצוב הסביבה בגן ילדים. הדוגמאות שאביא בהקשר זה קשורות מעל הכול לתת־הקטגוריה של **אימוץ**, לפיה הגננת מאמצת היבטים מתרבות המוצא של הילדים, הפועלים על חושי הראייה, השמיעה, התנועה והמגע (טקטיליות). כך, לדוגמה, בגן אחד, בו נמצאים הרבה ילדי עולים מאתיופיה אך גם בני קבוצות אתניות נוספות, והממוקם במרכז של שכונה מרובת עולים, נעשה ניסיון להשתמש בהיבטים חושיים, ויזואליים ואחרים, כדי לשלב אלמנטים תרבותיים בפעילות הגן. הפעולה הפשוטה ביותר שנעשתה באותו גן היתה החזרה של תמונות וחפצים הקשורים בחיי הקהילה באתיופיה (וקהילות אחרות אליהן לא אתייחס כאן) לקירות ולשולחנות הגן, לוויזואליה של הגן: שולחן קפה אתיופי או שמלה אתיופית, פלקט אותיות באמהרית, שימוש בצבעי הדגל האתיופי. החפצים השונים יצרו בגן צבעוניות חדשה, שפונה גם לסביבה שמחוץ לארגון החינוכי - אל הקהילה שמסביב - ויוצרת סוג של "שיח עיצובי".

מיוחד במינו הוא המקרה של ריקוד הכתפיים האתיופי - האסקסטטה [eskesta] - שהוחדר על ידי הגננת למרחב הגני. כך, כאשר באחת מהמסיבות שנערכו לילדי הגן כללה הגננת את הריקוד הזה במסיבה, לקראת סיומה, קרו דברים חדשים בגן: ראשית, היה ניתן לראות שהמוזיקה מפעילה את הילדים באופן שונה מכרגיל, כאילו יותר חלקים של עצמם "הגיעו" לגן והתבטאו בתנועת הכתפיים. בנוסף, הריקוד שהילדים נטלו בו חלק נראה כמעין "דיבור" של הילדים אלה עם אלה, כדיאלוג

ללא מילים. אחד השיאים של אותו אירוע היה כאשר ילדה יוצאת אתיופיה, שסובלת מאלקטיב מיוטיזם (אילמות נבחרת, כלומר אינה מדברת בסביבות מסוימות), ושאינה משמיעה קול בדרך כלל בגן, פרחה במדיום הריקודי, וכאילו דיברה באמצעותו עם הילדים האחרים, עם הגננת ועם אמה ואחיותיה. בעקבות זאת היא אף קיבלה הערכה ברורה מילדי הגן האחרים. גם הורי הילדים, שנהגו עד אז לשבת באופן פסיבי יחסית במסיבות ובחגיגות, הצטרפו באותו אירוע לילדים והיה ניכר שהמדיום התרבותי מאפשר "הבעת קשר" והנאה משותפת של ההורים עם ילדיהם. גם הורים אחרים - יוצאי רוסיה, גאורגיה ומרוקו - הצטרפו אל הריקוד, מי תוך לימוד מהורה או מילד ומי תוך ניסוי ספונטני, ונוצר קשר בינם לבין הורים אחרים, וגם רגע של מגע עם ילדיהם שלהם. התחושה היתה שהחזרת הדפוס התרבותי של ארץ המוצא לסביבה הפיזית של הגן יצרה תחושה של שביעות רצון ושייכות. מאז אותו אירוע התבססה בגן מסורת קבועה ומשמעותית של מוזיקה אתיופית וריקודי כתפיים בסופם של כל האירועים המשותפים ובמסיבות הגן. במקביל אומצו היבטים מן התרבויות האחרות של ילדים בגן, וכן של תרבויות שכלל לא קיימות בגן, כדי להדגיש את "עצם הריבוי" והחיים עמו, ולא רק את ה"ייצוג" של תרבויות.

סיכום - האתגר הישראלי

עולי אתיופיה מאתגרים את יכולת ההתמודדות של החברה הישראלית עם שוני תרבותי בעל עוצמה גבוהה יחסית. קליטתם בוחנת את היכולת להכיל שוני זה, ואת היכולת לפתח אפשרויות של תקשורת ושל פעולה שיתרמו להתחדשות החברתית ולתחושה של שינוי אפשרי, שכה חסרות בחברה הישראלית בשנים האחרונות. עיצוב סביבת המפגש הבינתרבותי, הן מבחינת שפת הגוף והתקשורת הלא־מילולית, הן מבחינת המרחב הוויזואלי, השמיעתי והטקטילי, יכולים להוות אמצעים פשוטים יחסית ליצירת "מצע מזמן" ו"מרחב יצירה משותפת", שיסייעו

לעבור מדיבורים על רב־תרבותיות להגשמה בפועל באמצעות מעשה חינוכי משמעותי.

חלק מן הדוגמאות וההמשגות המובאות במאמר זה פותחו בשנתיים האחרונות בשיתוף עם יעל בר לב, במסגרת פרויקט "פתיח", שמנהלו הוא ד"ר דני מרום ובמימון מכון מנדל. תודה להם ולקרן מנדל על הזכות שנפלה בחלקי לעבוד עמם ובמימונם.

- 1_ קוד הכבוד הוא נושא של הפרק הראשון בספרי כמו אור בכד: עלייתם וקליטתם של יהודי אתיופיה, 1992, ראובן מס.
- 2_ כמובן שיש כאן סיכון של "כפיית תרבות המוצא על האדם", ויש לזכור כי מה שמתאים במרבית המקרים לא נכון בכלום. אי לכך יש לייצר, לאחר המפגש הראשוני, התאמות של שפת הגוף והתקשורת הלא־מילולית לאדם הספציפי עמו אנו נפגשים.
- 3_ התמונות המלוות את המאמר הן חלק מן התמונות שהופיעו בתערוכה.

צילומים / פנינה אבן־טל

הציבורי / פריפריה ומרכז; "נווה שאנן", "התחנה המרכזית";
ספונטניות ובלגן; מזכרות, אתרי הנצחה, מדכאי שכחה; שבטיות,
דתיות וחרדיות, קהילה; עזרי חינוך, מגרשי גרוטאות; גני ילדים
פיראטיים וגינות חוקיות; חפצים, חזיתות, חזיונות, משחקים, נוי
ונוף; סמלים, סימנים; עיצוב עצמי; פנאי, צריכה, צמצום, קביעות;
רחובות, רחבות, הרחבות; שילוט והשתלטות; תקשורת, התקשרות.

"בית לאומי לעם היהודי בארץ ישראל". המילים הללו עדיין מעוררות אצל רוב היהודים בארץ, שמאל כימין, מזרח כמערב, התרגשות עצומה והתפעמות. אולם בצד החלומות הגדולים והגשמתם, בצד השואה והתקומה, התעצבה בארץ מציאות חיים אחרת. כשאנו מביטים סביב, אולי לא בחצרנו הפרטית אבל בחצרה האחורית של ארצנו האהובה, מספרים המראות סיפור אחר - קהילות שונות ומגוונות מצאו את מקומן פה וחיות בינוני, מחפשות במדינה "שוויון זכויות חברתי ומדיני גמור לכל אזרחיה בלי הבדל דת, גזע ומין", כמאמר מגילת העצמאות. הבית הציבורי אינו עוד כור היתוך ליהדות התפוצות. עכשיו מאפיינים אותו המגוון והשוני. לכאורה הכול טוב ויפה - לכל קהילה חצר משלה והיא עושה לביתה. קהילות נפרדות בשמחה זו מזו, מתגדרות בעצמן, מעצבות הגדרה וזהות קולקטיבית חדשה, נהנות מקץ ההגמוניה ומהיעלמותו של "נראטיב העל הדכאני". מבחינה תרבותית, חזותית וחומרית יש יופי עצום בחצרות האחוריות האלה, המלאות כל טוב מגובב באי סדר. יש בהן עושר מסחרר של צבעים וצורות, מנהגים ודתות, גזעים, שורשים ופירות. זהו כר מרעה פורה המרטיט עדרי חוקרים, אמנים ודרשנים, אשר משתדלים, ברוב רגישות, לכרסם בו בעדינות ובתבונה.

אולם רעבים ככל שנהיה למזון טרי ודשן, קשה להתעלם מהסבל. מעבר לגדרות הקורסות, הרחק מהנינוחות הבורגנית, נמצא חצרות הסובלות מהתפוררות ומהזנחה, מצפיפות, מעוניי ומהדרה. הסבל נחבא מעין הציבור ואינו מבקש להתבלט. הוא טמון במרתפים, דחוק בקצות הערים ומגודר היטב - מבחוץ ומבפנים. בהעדר גישה למקורות הכוח לא נותרת לקהילות ברירה וחלקן פולשות למרחב הציבורי שמעבר לגדרן. הן עולות על גדותיהן, גודשות את המרחב המשותף, מציפות את רחובות הערים.

בתוך כל אלה סיפורם של הקיבוצים הוא חריג, ומעורר תקווה. קהילה זו, אותה בחנו בשנת תשס"ו, עוררה ברבים מהסטודנטים תגובות קיצוניות של כעס ורתיעה. לאחר שהיוו פעם את חוד החנית האידיאולוגית של המדינה, והיו פורצי הדרך הציונית, עברו הקיבוצים משבר כלכלי, פוליטי וערכי שמוטט אותם ואת מעמדם בציבור הישראלי. בתהליך קשה שלקח עשרות שנים הם התמודדו עם חובות לבנקים ובעיקר עם עוינות הציבור ושמתתו לאידם. בקיבוצים ששרדו את ההתמוטטות חל תהליך התפכחות, ובשנים האחרונות, הרחק מעין הציבור, ניכרת ברבים מהם מגמת התאוששות דמוגרפית וצמיחה כלכלית.

צילום / רועי ביגר וקסם ירב
זהות-מקום - השפעת הסביבה הפיזית של "בני הנוער - ילדי המהגרים"
בדרום תל אביב על עיצוב זהותם / תשס"ז



חפצי מזכרת של מהגרות עבודה

יונה וייץ ושולם אברהם שטראוס

שולם אברהם שטראוס הוא מעצב תעשייתי, בוגר בצלאל וסטודנט להואר שני בחוכנית לעיצוב תעשייתי ב"בצלאל". מלמד במכון הטכנולוגי בחולון ובמכון "אבני". זוכה פרס ספיר לעיצוב, מלגת קרן תרבות אמריקה ישראל (2001) ופרס פולונסקי לעיצוב (2008).

יונה וייץ היא אנתרופולוגית, חוקרת ומתמחה בסוגיות העוסקות בזיכרון, זהות, מקום וגוף. מלמדת במחלקה להיסטוריה ותיאוריה ובלימודי התואר השני בעיצוב תעשייתי ב"בצלאל". כותבת עבודת דוקטורט על זיכרון הג'נוסייד בקרב הקהילה הארמנית בעיר העתיקה של ירושלים.

העבר האישי, ומשמים כ"פריטים בעלי משמעות" (Meaningful Objects) בייצור נראטיב של סיפורי חיים. מאמר זה מתמקד בסיפורי חפצי המזכרת של מהגרות עבודה בישראל. סיפוריהן האישיים של מהגרות העבודה מאפשרים לחשוף כיצד באמצעות איסוף אקלקטי לכאורה של חפצים יוצרות ומנסחות המהגרות נראטיב זיכרון מורכב וסבוך של סיפור חיים, המפגיש בין פוליטיקה של גלובליזציה כלכלית להגירה המלווה בחוויית הפירוק של עולמן האישי, המשפחתי, החברתי והלאומי.

אנג'י – צילומים ו"ירושת זיכרון" כיוצרי נראטיב מפצה
כאשר היגרה אנג'י לישראל מהפיליפינים ב-1985 היה סדריק בנה בן שבע, וכעבור כאחת עשרה שנים, כאשר הגיע לביקור מצויד באשרת תייר ומתוך כוונה להשתקע כאן באופן לא חוקי, התאחדו השניים לזמן קצר נוסף. סיפורה של אנג'י הוא סיפור מורכב וטעון, רווי פרידות וחיי נתק. כאם גרושה,

מחקרי זיכרון קולקטיבי מזהים חפצי זיכרון כסוג מיוחד של אובייקטים המטרימים את השיח על העבר הקבוצתי. אולם חיפצון הזיכרון אינו פעולה פשוטית של התקת מושג מופשט אל אובייקט מוחשי-חומרי. הגילום של זיכרון באובייקט מתפרש על ידי אחדים מהחוקרים כהסגה של הזיכרון החי, הספונטני והפרסונלי, הטמון בהכרתם של הזוכרים, אל זיכרון מלאכותי, המנוכר לחוויית הזיכרון האינטימית והטבעית. חפצי זיכרון מבטאים על פי עמדה זו שפה חילופית, המפצה על העדר הזיכרון החי ב"סביבת הזיכרון" המסורתית. באמצעות פעולת החיפצון מובנה ייצוג חיצוני לעבר "מחזות זיכרון" – מזויאונים, אנדרטאות, שערי ניצחון, לוחות שנה ועוד. הדיאלוג בין זיכרון לאובייקט משמש במובן זה כאמצעי להבטחת נוכחות נמשכת של העבר, החיוני לכינון ולעיצוב תחושת הזהות של יחידים וקבוצות בקהילה מדומיינת.

ההתקה של זיכרון מתהליך הכרתי פנימי ואינטימי של יחידים אל אובייקטים חיצוניים מאפשרת את גיוסם של האחרונים כמתווכים לפרשנויות ולאינטראקציות חברתיות מגוונות בזירות ציבוריות שונות. ההטמנה של זיכרון העבר (ההיסטורי או המדומיין) בחפצי זיכרון מאפשרת לזוכרים להתייחד באופנים שונים עם אירועים – גם אם פיקטיביים, סלקטיביים ונבחרים – מהעבר, ומבטיחה הבניה של נראטיבים (רצויים) של זהויות. בדומה לשימוש שנעשה באובייקטים לטיפוח הדיאלוג הציבורי בין הווה לעבר, בין זיכרון קולקטיבי לזהות קולקטיבית של קהילה, גם היחידים מלקטים חפצים לשם ניסוח זהותם האישית. במקרה כזה, חפצי המזכרת מבקשים לנסח קשר "חי" ו"אותנטי", לעיתים נוסטלגי, עם

החסרה אפשרויות כלכליות, היא נאלצה להשאיר את בנה הקטן בידי אמה ולצאת כמהגרת עבודה לישראל. כאשר סיים את לימודיו בקולג' בהצלחה והגיעה לארץ בלוויית סבתו, הוא הגיב אליה באהבה וללא הטלת אשמה. מבחינתה של אנג'י הקורבן האישי והמשפחתי שהקריבה השתלם. גם בפרידה השנייה ממנו, כאשר היגרה לארצות הברית יחד עם המשפחה שאצלה עבדה, סברה אנג'י כי למרות הצער שבפרידה ובפירוק המשפחה שאוחדה רק עתה מדובר בהזדמנות מבטיחה, שכן אם תוכל לקבל אזרחות אמריקאית, תצליח להביא את סדריק ואמה לארה"ב. לאחר ארבע שנים של פרידה מבנה, שנולדו לו ביתיים שני בנים, קיבלה אנג'י בשורה מרה: בנה התמוטט ומת, כנראה בשל כשל לבבי. כאשר חזרה אנג'י לישראל היה בכונתה להיפרד מבנה, לקבור אותו ולשוב לארה"ב, אולם המפגש עם שני נכדיה, "מזכרותיו" החיות של בנה, ועם אמותיהם, גרם לה להישאר כאן. כעבור זמן מה הסתלקה אמו של הנכד הגדול והשאירה אותו בידי אנג'י. הנכד הצעיר חי עם אמו במרחק הליכה מהם.

סיפור מעורבותה של אנג'י בחיי בנה ותיפקודה כאם תומכת, מיעצת ואוהבת היוו למעשה סיפור "ייצוגי" או "רשמי", שיצרה אנג'י עצמה, והנתמך בחפצי מזכרת המנסחים את הקשר כ"חי", ממשי ופעיל. חפצי המזכרת המרכזיים שנבחרו על ידי אנג'י על מנת שישפרו את סיפור חייה הם צילומים - חפץ מזכרת פופולרי בקרב הנשים המהגרות. מעצם מהותו מהווה הצילום חפץ זיכרון. הדימוי של הרגע המוקפא נשמר, וכולל בתוכו, מאחוריו ומצדדיו עולמות שלמים של משמעויות ותתי-משמעויות. לצד הרגע הנראה קיימים בצילום עוד מאות רגעים חופפים שאינם נראים, אך הם טמונים בקונטקסט המזכרתי שלו. הצילומים מייצרים משוב בין המתבונן למי שמתבוננים בו; הדיאלוג הפיקטיבי בין המתבונן לצילום ממסמס את הגבולות בין ההווה לעבר, יוצר החיאה רגעית של רגע ורגש, ומקנה ממד של הרמוניה ליחסים שבמציאות היו מקוטעים.

הצילומים (ראו להלן) אינם רק שיקוף של שגרת חיים; אלה רגעים נבחרים, פרגמנטים מוקפאים של התרחשויות, שתפקידם לשאת את מסר "הכול בסדר" אל האם שנותקה מילדה. רגעי היומיום ורצף האירועים האישיים שבים וצצים בתמונות שצולמו במהלך השנה המשותפת שבילתה אנג'י עם בנה בישראל, נעלמים שוב עם נסיעתה של אנג'י לאמריקה וחוזרים בצילומי הלווייה של סדריק.

ברשותה של אנג'י גם חפצי מזכרת מז'אנר שונה לחלוטין, שאף הם מבקשים לאחות זהויות שהתפרקו. "ירושת זיכרון" של סדריק כוללת שני חפצים יומיומיים ופשוטים: כדורסל וארנק. שני אלו קיבלו בעיניה של אנג'י מעמד שונה, נעלה, מקודש אפילו. החפצים נוכחים בחלל הדירה לא רק כחפצי נוסטלגיה בעלי ערך רגשי עמוק, אלא בעיקר כמזכרות איקוניות. הכדורסל תחוב בירכתי מדף גבוה, דבר המונע שימוש פונקציונלי בלתי מבוקר, והארנק מוטמן במגירת שידה. זאת ועוד: באמצעות הטקטיליות של החפצים מנסה אנג'י מדי פעם למסמס את הנתק הכפוי מבנה ולגעת "בו", מעבר ולמרות ממד הזמן. מדי פעם מורשה בנו של סדריק לשחק בכדורסל ובארנק, אולם הוא יודע כי עליו לנהוג בהם במשנה זהירות, בשונה לחלוטין מאופיים המתבקש וה"טבעי". מגע ידיו של הילד בחפצים מסייע לאמת את זהותו כבנו של אביו ומצטרף לניסיונה של אנג'י לאחוז בחפצי המזכרת כנראטיבים מפצים המבקשים לגשר ולייצר המשכיות של זיכרון ושל זהות.

רוז - ציון זיכרון ו"קבלות רגשיות"
משפחתה של רוז קרועה. היא היגרה לישראל ב-1992 והותירה מאחור שלוש ילדות קטנות אותן לא ראתה כבר ששעשרה שנה. בעלה הצטרף אליה תחילה אך גורש בחזרה, הוא הותיר אותה עם בן הזקונים שנולד בארץ וחי עם שלוש בנותיהם הבוגרות בפיליפינים. רוז מתגעגעת למשפחתה וכמהה להתאחד איתה, אולם דווקא ההגנה החוקית שקטינותו של בנה

מספקת לה, המאפשרת לה לעבוד לטובת משפחתה ללא מורא הגירוש, היא המונעת ממנה את האיחוד המיוחל. בנה הצעיר (כבן 11 היום) מתגעגע לאב, שעזב כשהיה בן חמש, אולם תופש עצמו כישראלי לכל דבר ומסרב לשקול הגירה לפיליפינים.

רוז אוספת חפצי מזכרת רבים בדירתה. אחד מהם הוא כרית רקומה. את הכרית קיבלה רוז כחפץ שימושי מחברה, מהגרת עבודה פיליפינית. בגל הגירושים הגדול נלכדו וגורשו רוב חברותיה (רוז שוחררה אז בזכות בנה), ולאחר שהקהילה הפיליפינית שצמחה בדרום תל אביב התפוררה והגיעה לסף כליה, הפכה הכרית לחפץ מזכרת המציין את העדר חברתה ואת געגועיה לחברים מרובי הלאומים שגורשו. כשהפכה הכרית סימן לזכר המגורשים בוטלה הפונקציה השימושית היומיומית שלה. רוז כיסתה אותה באריזת פלסטיק שקופה ואטומה ושמרה אותה בארון סגור. האיטום של הכרית כאובייקט המדיר מגע, הניתוק וה"בידוד" שלה מהממד הימיומי, הציב אותה במרחב מנטלי-סימבולי נפרד והפכה לחפץ מקודש.

חפצי מזכרת אחרים שאוספת רוז הם עשרות כרטיסי הטלפון הגמורים שלה. רוז מתגעגעת לבנותיה ומחכה לפגוש אותן, אולם חוששת מן המפגש ומהאשמות הנטישה שיופנו כלפיה - האשמות שהיא מפנה למעשה כלפי עצמה. נראה כי כרטיסי הטלפון מהווים מעין קבלות, עדות לכסף ולזמן הרב שהיא משקיעה באהבתה הרגשית והאמהית לבנותיה; השמירה והאיסוף הקפדניים של הכרטיסים מבקשים להנכיח באמצעות עדות חומרית את המשכיותו של הקשר החי, הקבוע וה"טבעי" בין האם לבנות. אולם דווקא הכמות האדירה של הכרטיסים שנאספו על ידה משמשת כעדות מנוגדת, המספרת על החסר ועל העדר הביטחון המאפיינים את הקשר.

מהגרות עבודה רבות נוהגות לאסוף בקפדנות חפצים הנשלחים אליהן מילדיהן: כרטיסי ברכה, מכתבים, הודעות טקסט בטלפון הסלולרי, תעודות המעידות על הישגים בבית הספר, תמונות. העיסוק

בחפצים אינו חד-פעמי אלא חוזר ונשנה, הטקסטים נקראים שוב ושוב ומשמשים אף למגע ומישוש. עבור מהגרות העבודה מהווים החפצים אישורים לאהבה, להכרת התודה ולהערכה של בני משפחותיהן כלפיהן. מזכרות מאשרות אלו הן תמונת הראי של כרטיסי הטלפון של רוז. כמו כרטיסי הטלפון, גם חפצים אלו מהווים סוג של "קבלות רגשיות".

סוג אחר של חפצי מזכרת הם צילומים שנשלחים על ידי מהגרות העבודה הביתה. בדומה לצילומים הייצוגיים של חיי הילדים, המבקשים להעביר מסר של חיי שגרה ושל "הכול בסדר" למרות העדר האם, מבקשות גם האמהות ליצור דימוי של "הכול בסדר". דימוי זה עומד בניגוד ובסתירה להגדרתן העצמית של אמהות מהגרות רבות כמי שמקריבות קורבן למען משפחתן, הגדרה שמובילה אותן אף להשתמש במונח מרטיריות. תפישת האם כקדושה מעונה מהווה, כפי הנראה, גורם מנחם ומעודד עבור הילדים שנותרו מאחור. קבלת מעשה הנטישה כקורבן מקל על ההשלמה איתו ומאפשר להמשיך ולתמוך באם, למרות הקרע והריחוק מדמותה כאם אוהבת ותומכת. הרעיון של קבלת האם כמרטיר מעוגן היטב בתפיסה הקתולית ומסייע לילדים בפיתרת הקונפליקט שבין אהבת האם אל מול בחירתה בהגירה. במקביל, לאמפתיה של המשפחה ולהכרה בסבלה של האם קיים תפקיד חשוב בטעינתה בכוח, ובטעינת מעשה ההגירה ועזיבת הילדים במשמעות.

כאמור, כל עדות לחייהן הקשים בישראל ולסבל הנגרם להן כתוצאה מהפירוד ממשפחתן נמחקת נעדרת מהצילומים אותן שולחות המהגרות הביתה, כשם שהיא נעדרת מהמסר המילולי המועבר על ידן טלפונית. התמונות מספרות סיפורים של הנאה: בילוי עם חברות בקניונים, שוטטות בתחנה המרכזית של תל אביב, נסיעות לאתרים של עולי רגל נוצרים בארץ הקודש, "ארצו של ישו". הנראטיב המוצע, הפיקטיבי, של צילומי "הכול בסדר", מתקבל על ידי המשפחות שנשארו בפיליפינים כתיעוד-דיווח "אמת". וכך, בשל הרצון שלא לחשוף את הילדים

לסבלה, יוצרת האם, שלא מדעת, נראטיב החותר תחת הדימוי הקדוש שלה. דימוי האם הנהנית, שלא לומר הנהנתנית, העולה מן הצילומים, מטיל ספק בכנות כוונות הנסיעה שלה, מביא לניכור וכעס, וכפועל יוצא מערער את תיזת אהבתה למשפחתה ובעיקר את האמונה בהקרבתה האישית.

מזכרות אבודות

הנראות הגבוהה של חפצים המשרטטים את החיים ש"ש"ם" ואת הזיכרונות מ"שם" בהווה הימיומית כאן, מגלמת באופן בולט את חשיבותם הרבה של חפצי המזכרת עבור מהגרות העבודה. יחד עם זאת, החרדה מפני גירוש בלתי צפוי, מניעה את המהגרות - גם כאלו כרוז ואנג'י המבוטחות מפני גירוש - לנהוג כ"נרדפות", ולארגן ולאחסן את חפצי המזכרת הרבים שלהן בחבילות אטומות ומוכנות למשלוח הביתה. הסיבה לארגון היא שבעת מעצר של שוהה בלתי חוקי נוהגת משטרת ההגירה למנוע ממנו גישה אל ביתו או אל חפציו לפני הגירוש. בזמן גל הגירושים מיהרו מהגרים רבים לשלוח את חפצי המזכרת האינטימיים שלהם - שנחוו, כאמור, כ"פריטים בעלי משמעות" - לשמירה בארצם. חוסר הרצון להיפרד מחפצים אלו, איחסונם באופן שמונע "שימוש יומי" בהם ומסרס למעשה את משמעותם, והנכונות לשלוח אותם הביתה ללא כל קשר לעלות הכלכלית הכרוכה בכך, מדגישים את ערכם הרב בעיני המהגרות, כנשאי זיכרון וכחפצי זהות.

חפצי המזכרת של מהגרות העבודה פורשים, ובעיקר מגלמים, נראטיב של פיצוי עצמי בסיפור חייהן. ההשקעה של המהגרות במגוון רחב של מזכרות מעולמות תוכן שונים, מציפה את הרצון לנסות לגשר, לקשר ולפצות באמצעותן על תחושות האשמה והנטישה שנובעות מן הנתק האישי והמשפחתי הכרוך בחוויית ההגירה. הצורך בנראטיב מפצה מתבטא בעוצמה בפרשנויות שמעניקות המהגרות לבחירות שונות שעשו במסגרת ההגירה שלהן: פרשנויות המשלבות בין לוגיקה כלכלית

רציונלית לבין תפישה מיתית, ומאפשרות להן לראות במעשה ההגירה פעולה מרטרית שנועדה לגאול את האחרים המשמעותיים - הילדים והמשפחה. הצבת המרטריות כנראטיב מברא מביאה להתבוננות בחפצי מזכרת משפחתיים כאיקונות, המחזקות את אמונת המאמינות - מהגרות העבודה - גם במצבים של געגועים וחוסר. יתר על כן, הזיהוי של חפצון הזיכרון כפעולה אקטיבית של המהגרות מאפשר להבחין בין חוויית העבר, הכוללת השתתפות "אמיתית" באירועים ובאינטראקציות חברתיות, לבין ייצוג כהווה מדומיין, ההכרחי ביצירת רצף בתחושת הזהות המתפרקת של מהגרות העבודה.

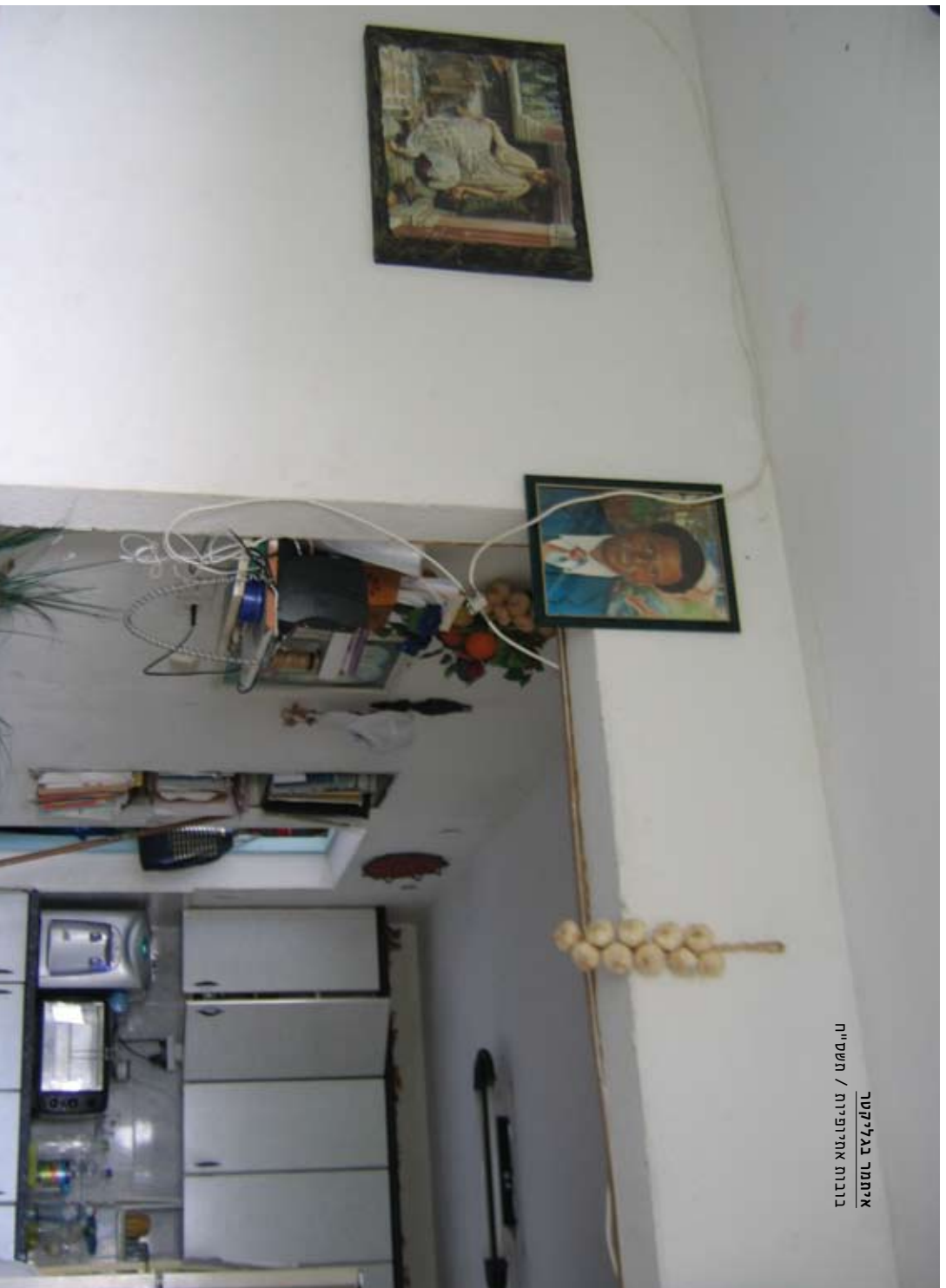
רוז ואנג'י חיות זמן רב בישראל, הן חוו את הגל הגדול של "יבוא" מהגרי העבודה, את הקהילה העצומה שנוצרה, את הגירוש המאסיבי, ואת השקט המאיים שאחריה. כמו רבות ממהגרות העבודה הן אינן משמרות את חפצי המזכרת רק כתרשים זיכרון נוסטלגי, האוצר רגעים משמעותיים ודמויות מפתח מחייהן. החשש המתמיד שמא המרחק ממשפחתן וממולדתן מייצר לא רק נתק אלא גם שכחה ואובדן, מניע אותן לטפח חפצים נבחרים כדימויים סימבוליים. חפצים אלה מפקיעים את העבר מהסיפור האישי והמשפחתי ומצהירים כי האינטראקציות עם העבר לא רק "חיות" בליבן, אלא מתמידות ונמשכות בקהילת ההווה. הדימויים המעוצבים שהן בוחרות לשמר מבקשים, אם כן, לפצות על השבר והריק שנוצרו בעקבות הגירת העבודה.





תקציר מודון: מזכרות של מהגרות עבודה, שילום שטראוס, תשס"ז /
 צילומי המשפחה מגיעים בגדלים שונים: מצילומים קטנים, שטוחים ונרחים
 לשנוע, המתאימים לשיאה אינטימית בארנז', ועד לצילומים גדולים
 ככרזות התלויים על הקיר באופן בולט, ו/או ממוסגרים וניצבים על המדף
 כתמונות באלבום משפחתי. גם בתוכן ובאיכות וטאיכות נמוכה, שצילמה א' לפי
 הצילומים השונים. בתמונות מטושטשות וטאיכות נמוכה, שצילמה א' לפי
 שהגיעה לישראל, נראה בנה הקטן משוחלל עם בני דודתו בשנות חיים
 יומיות. תמונות מאוחרות יותר (ומעטות יותר) שנושלחו אליה לישראל
 מהפיליפינים, מציגות אותו באופן "רשמי" ויציב יותר, במיד התצטורת, מדי
 בית הספר ועוד.





איחמר בגליקטר
בוברו אחיפופיית / תשס"ח



יעל דורון
ממתב תנשי ביחידת המגוריים
מברואיט - המתבוננות במטבח
מברואי / תשס"ח

ערו הרמן רוזנבלום

כולם שרוים - אנדרטאות פריטיות
במברה הקיבוצית / חשש"י



תקציר מתוך: אנדרטאות פריטיות במברה הקיבוצית, ערו הרמן רוזנבלום, חשש"י / בקיבוצים לא התבססה צורת הנצחה אחידה. מצד אחד, ברבים מהם הוצבו אנדרטאות זיכרון רשמיות לחללי צה"ל או לעספים בשואה במקומות מרכזיים - פסל בלב משאח מרכזית או תבליט בכניסה לאחר האוכל, אלה מציינים בדרך כלל את שמותיהם הפרטיים של הפטורים ומזגישים את הקרבה בין חברי הקהילה לפטורים באמצעות הקדשות פשוטות: "להברית ולביתך" או "לזכרם". מצד שני, בנוסף לזחמות הממסדיות ולהנצחה המאוחדת, מתרבים בקיבוצים אתרי זיכרון שנוצרו ביחמת חברים יחידים אשר חשו צורך בהנצחה אישית.

שלוס אברהם שטראוס

מזכרות של מהגרי
עבודה / חשש"י



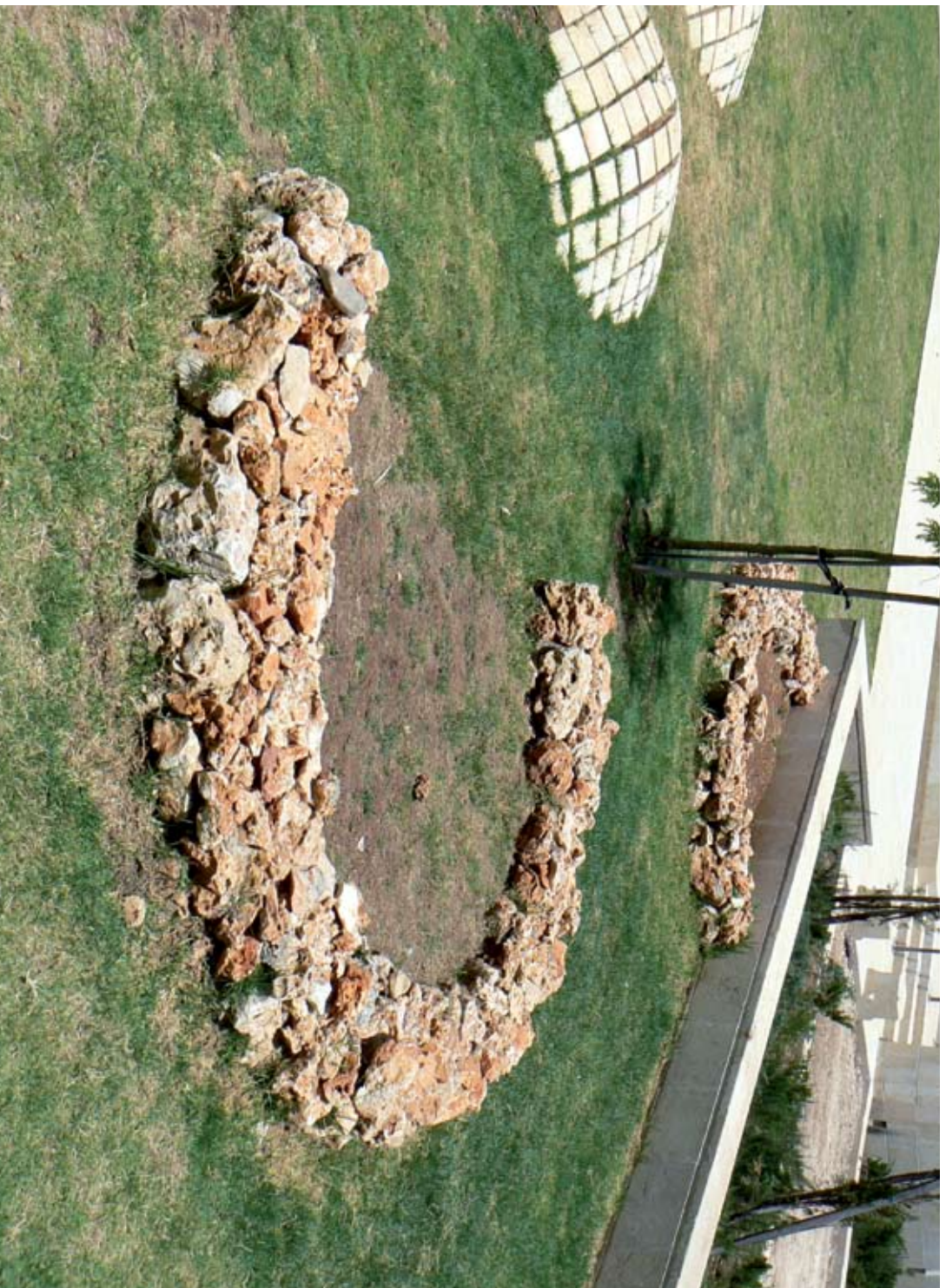
הרמן רוזנבלום, אנדרטאות פריטיות – המשך / א' היה בן קיבוץ שנהרג בעת שירותו הצבאי. הוריו מנציחים את זיכרו בדרכים שונות: טיפוח הקבר, פיתח הנצחה בבית, חוברת, סרט תעודה. בנוסף, הם הקימו – באישור המזכירתי – מן זיכרון בחורשת אורנים בכניסה לקיבוץ. המן מוקף גדר רשת ויש בו צמחייה עונתית, שני אלמנטים היוצרים מסגרת שממקדת את המבט. במרכז המן שתי פינות ישיבה: האחת שולחן לפיקניק עשוי עץ והשנייה מבטון, תרומת "איטונג". האב בנה מעמד ממתכת עליו קבוע לוח זיכרון שתרכזה היחידה הצבאית, והאם מטפחת מדי יום את הגינה. לדברי ההורים השכולים, חבר קיבוץ בוספיד הגיע רק פעם אחת לגינה כדי להתקין בה אמצעי השקיה, וה"נוניק" מעולם לא ביקר במקום. את הייעוץ בעניין הצמחייה קיבלו ההורים ממשתלת קיבוץ יגור, ואת הטיפוח הם מבצעים לבד. בביקור ימיומי בוגן ההורים מספרים כי "הצער הוא משפחתי, ובקיבוץ הוא גם קהילתי", אך האב מוסיף: "אנשים לא אוהבים להיות עצובים – הקיבוץ לא אוהב לדבר על זה". כאשר נשאלו לתגובת הקיבוץ לבייחוד אמרה האם: "שמענו רק חיוב", אך מוסיפה: "מישהי אמרה שזה תפס עשרה מקומות חניה למבקר הבריכה". ככלל, "ברגע שהבן מת הכללים של הקיבוץ כבר לא היו חשובים. כל המגוללות נפרצו וכל מה שהיה חשוב הוא לזנוח את א' ואת פועלו [...] באזכרה שערכנו בוגן ההנצחה לא הזמנו אף אחד מקיבוץ, הצער שלנו לא ניתן למחיקה ולא לביקורת."





מתוך: אנדרטאות ואמרי הנצחה לבני הקהילה האחידופית שנשפן בדרך מאחירופיה לישראל, מירב בורטוב רחט, תשס"ח / במרץ 2007 ותורב בהר הרצל בירושלים אנדרטה ממלכתית לזכר בני הקהילה האחידופית שנשפן במסעם מאחירופיה לישראל, במהלך המסע במדבר נאלצו יוצאי אחירופיה לקבור את טקסיהם בלילה, במהירות, ולהמשיך ללכת כבר למחרת, מבלי לקיים את טקסי האבלות המסורתיים. הקושי הרב שחוו בני הקהילה האחידופית בעת ההתחלקות בארץ ונבד בין היתר גם מתחשת אבל מאחרת על יקיריהם, אובדן שלא עובד כראוי, בהעדר זמן ומקום קבורה. האנדרטה אפוא היא ביטוי חזותי סמלי לסיפורה של הקהילה, ובקיומה מצהירה חתרבות האחידופית על הטמנת שורשי העבר שלה במדינה החדשה.

"כל כך הרבה נותר מאחור, זה פצע פתוח בקהילה הזאת, לכן הטקס צריך להיות ממלכתי [...] והמקום צריך להיות מטובד" (שרת הקלטה ציפי לבני, 2003). האתר בהר הרצל מורכב מאלמנטים אותנטיים - מבני בקתות ומעגלי אבנים - מאלמנטים מופשטים המוכרים לבני הקהילה מאחירופיה - תלוליות קטנים ונופי מדבר - מאזורים של אמן מהקהילה ומטקסטים המספרים את ההיסטוריה של הקהילה ומביאים סיפורי טקס אישיים. דווקא סביב בחירת הטקסטים התעוררה מחלוקת בעת ההכנות, אך ככלל בני הקהילה חשים גאווה באתר ואמרים שתכנונו מבטא שייכות והמשכיות. המקום הפך למרכז תפילה והתייחודות עם המיתוס ורבים מדליקים בו נרות זיכרון, מניחים זרי פרחים ומשאירים מזכרות קטנות. הטקס הממלכתי מתקיים בימים ירושלים, בהשתתפות נשיא המדינה, שרים וקייסים. האחרונים יושבים על בימת הכבוד, לצד מנהיגי המדינה, בלבוש מסורתי. בני הקהילה מגיעים לטקס בהסעות מאורגנות, המקום צר מלהכיל הרבים נותרים בחוץ. ההתרחשות בקהל עצומה. עם סיום טקס הזיכרון הרשמי לוחץ נשיא המדינה את ידי הקייסים, וזא מתחיל הטקס "שלשהם", שעיקרו תפילות לזכר הנשפים. בחלק זה של הטקס עומד הקהל על רגליה. לאחר התפילות שוברים הקייסים את אום האבל בחלוקת לחם שמלית ונברכותו, והקהל מעניק תרומה ומתפלל.



רונ"ה לנדסמן
 להר"ה בבי"ח, בי"ח כנסת את"יפי
 ביבנה / תשס"ח

שחר, שמרונת, השתנות וחידשנות – המשך / השבת (סנבת): בארזופיה הורשו נשים להתקין מאכלים לשבת רק לאחר שרחצו וטבלו במקור מים. איש לא עזב את גבולות הכפר בשבת, כל מלאכה נאסרה וזוגות לא קיימו יחסי אישות. טרם כניסתה כבו היהודים את האש ויצקו מים על הגמלים, והשאירו רק מאור שכבה מאליו. מאכלי השבת נאכלו קרם. עם שקיעת השמש החלה תפילת הערב, וכל הקהילה נסלה בה חלק. בשבת בוקר נהגו החקנים והכהנים להשכים לתפילת שחרית, ושאר הציבור הצטרף מאוחר יותר. חקנים בירך על חלת השבת (מסוואיית) ופרס ממנה פרוסה. רק אז לקחה האישה את חלמם לבייתה.



היכן שוכן הזיכרון?

יורם בילו

פרופ' יורם בילו הוא מרצה במחלקה לסוציולוגיה ואנתרופולוגיה ובמחלקה לפסיכולוגיה באוניברסיטה העברית בירושלים. תחומי התמחותו הם אנתרופולוגיה פסיכולוגית, אתנופסיכיאטריה, דת עממית וקידוש המרחב בישראל. בוגר האוניברסיטה העברית בלימודי תואר ראשון, שני ושלישי. שימש כפרופסור אורח באוניברסיטאות שונות בארצות הברית, ביניהן אוניברסיטת קליפורניה בברקלי ובסן דייגו, אוניברסיטת וושינגטון והסמינר התאולוגי היהודי בניו יורק. כיהן כנשיא האגודה האנתרופולוגית הישראלית וכראש המחלקה לפסיכולוגיה באוניברסיטה העברית, זכיום עומד בראש הרשות לתלמידי מחקר באוניברסיטה. פרסומיו כוללים את הספרים ללא מצרים: חייו ומותו של רבי יעקב ואזנה (1993, 2004), אמרגני הקדושים: חולמים, מרפאות וצדיקים בספר העירוני בישראל (2005), ו-Grasping Land: Space and Place in Contemporary Israeli Discourse and Experience. אותו ערך יחד עם א' בן ארי.

המשגה של זיכרונות חברתיים, קיבוציים, אינטר-סובייקטיביים, בצד הזיכרונות האינדיבידואליים, הפרטיים, הסובייקטיביים, הגדורים בדל"ת אמות של המחקר הפסיכולוגי. מרכיבי המילה הנצחה באנגלית, co-memoration, מכוונים למשמעות הכפולה של חלק מן הזיכרונות החברתיים: לא רק שהזיכרונות הם משותפים בחלקם, במובן זה שקיימת חפיפה חלקית במה שזוכרים, אלא שהזכירה עשויה להיות סינכרונית מבחינת עיתויה. חישבו על הצפירה ביום הזיכרון או ביום השואה, המקפיאה רבים מאזרחי המדינה לרגע משותף אחד בתנוחת גוף מתוחה,

הזיכרון שוכן בתוכנו. עקבותיו חקוקים במוחנו, תכניו מעובדים בתודעתנו ומזינים את תחושות העקביות והזהות שלנו. הוא חלק מעולמנו הפנימי, וככזה הוא נחקר על ידי חוקרי מוח והתנהגות, המתעניינים בדרכים שבאמצעותן מעובד המידע שנקלט בתודעה, מקודד, מאוחסן, מעוות, מאוחזר, מודחק או מתפוגג¹. המנעד הרחב של חקר הזיכרון האינדיווידואלי משתרע בין קוטב המתייחס לתהליכים ומנגנונים אוניברסליים ואובייקטיביים (בעיקר מגישה נוריר קוגניטיבית) לבין קוטב המתייחס לתהליכים אישיים, ייחודיים וסובייקטיביים (בעיקר מגישה פסיכודינמית פסיכואנליטית).

אולם, במובנים רבים, הזיכרון שוכן גם מחוצה לנו. הוא ממוקם, מעבר ליחיד, באתרים, בנופים, בחפצים, בטקסטים, בתמונות, בטקסים, בקהילות². מישורי זיכרון אלה הם מצעם המחקרי של חוקרי חברה, היסטוריה ותרבות. ניתן לדבר על "מקומות זיכרון"³, כמו אנדרטות להנצחת הנופלים בקרב או הנספים בשואה, ומעבר להם על "נופי זיכרון"⁴ – מכלולים מרחביים מקיפים, כמו הר הזיכרון במערב ירושלים הכולל את הר הרצל, בית הקברות הצבאי ו"יד ושם", או, להבדיל, "מיניישראל" ליד לטרון. ניתן לדבר על עצמים שהם "סמני זיכרון", כמו עוגיית המדלן של מרסל פרוסט, שטעמה הקים לתחייה את עולם הילדות שלו, או תמונת מחזור מסיום הטירונות המאפשרת לעבר הצבאי לפלוש בחיות להווה. ויש גם "טקסי זיכרון" למיניהם⁵, המנציחים אירועים היסטוריים כמו כינון מדינת ישראל או מטא-היסטוריים כמו יציאת מצרים, ו"קהילות זיכרון", הנושאות מטען משותף של חוויות עבר. נוכחותם של כל אלה בזירות פומביות, מעבר ליחיד, מחייבת

ואולי אף מכוונת אותם לאשכול אסוציאטיבי דומה של זיכרונות.

אולם ההפרדה החדה בין זיכרונות "בפנים" ו"בחוץ", אינדיבידואליים וקולקטיביים, פרטיים ופומביים, היא פשטנית מדי. שתי רמות הזכירה שזורות זו בזו. מצד אחד, התודעה האינדיבידואלית היא שקולטת את המידע האצור באתרים, בנופים ובחפצים המעוררים את הזיכרון החברתי. מצד שני, גם זיכרונותינו האישיים ביותר נוטים להיות מתווכים חברתית ולכן הם סוציוביוגרפיים לא פחות מאשר אוטוביוגרפיים. היהודים שבינינו, למשל, מסוגלים למלא בתוכן מוחשי את הציווי לזכור את יציאת מצרים, מתוקף היותנו חברים בקהילת הזיכרון היהודית, בין שאר דברים בזכות השתתפותנו בקריאת ההגדה החגיגית סביב שולחן הסדר ובהצגות פסח בגן הילדים. זיכרונות מוחשיים אלה מועברים אלינו פעמים רבות באמצעות סוכני זיכרון מובהקים כהורים, מורים או גננות.

את השיזור הזה בין זיכרונות אישיים וקבוציים אנסה להדגים באמצעות קריאה מחודשת של שלושה ממחקרי. הראשון שבהם עוסק בטקסי חניכה של ילדים ככלי להטבעת זהות גברית בילדים רכים בחוגים חרדיים בישראל⁶. במוקד הדיון יעמדו פוטנציאל הזכירה הפרובלמטי הקשור בעיתוי המוקדם של ברית המילה ובניסיונות הטקסיים לתקנו. השני עוסק בסוכני זיכרון המקימים אתרי הנצחה מקודשים כחלק מפולחן הקדושים ובכינות קהילות זיכרון סביב אתרים אלה⁷. ואילו השלישי מציג פרקטיקות זיכרון המאפשרות "להחיות" (היינו להנכיח) מנהיג דתי לאחר פטירתו⁸.

ברית המילה ביהדות היא תופעה דרמטית, בין השאר משום שבניגוד לטקסים דומים בחברות מסורתיות או שבטיות אחרות, היא מתרחשת בראשית החיים. העיתוי המוקדם של הטקס מתווה מסלולי התפתחות נבדלים לגברים ולנשים החל מן היום השמיני ללידה, ומעצים את משמעות הברית כטקס של בריאה גברית.

באמצעות משמעות זו של הטקס, כמעין-הולדה (pseudo-procreation), יכלו החכמים והרבנים לנכס עבור הגברים את התפקיד המרכזי בתהליך זה ולהמעיט בחשיבות ההולדה הנשית, "הנותרת בתחום הטבע בלבד"⁹. אולם העיתוי המוקדם טומן בחובו גם בעיות כבדות משקל, הקשורות לעניין הזיכרון. ראשית, הציווי הביולוגי קושר את הילד לאמו ואינו מאפשר להצמידו במסלול תרבותי גברי נבדל. הטקס עצמו הוא רגע גדוש של אחווה גברית שבו התינוק מופקע מאמו ומוצב במרכז של סביבה גברית בלעדית (הכוללת את האב, המוהל, הסנדק, הקהל המורכב מגברים בלבד, ואם תרצו, גם את אליהו הנביא). אולם לאחריו התינוק מוחזר לאמו, ואת פרק חייו הראשון יבלה בסביבה נשית מובהקת, אגב מגע פיזי אינטימי עם האם. קשר זה אינו עולה בקנה אחד עם המסר המכוון לחידוד הזהות הגברית מראשית החיים, שאותו אמורים לזכור. מכל מקום, מסרי הטקס "מתבזזים" על הרך הנולד, שהרי ביום השמיני לחייו אין הוא מצויד בתודעה זוכרת כלל ועיקר.

על רקע העובדה שהמילים "זכר" ו"זיכרון" נגזרות משורש משותף, מפתיעה העובדה כי דווקא ביהדות, לעומת חברות אחרות שבהן צורות טקסטיות של מילה מבוצעות בגיל מאוחר יותר, אין הניתוח מסוגל להותיר רישום חווייתי ניתן לזכירה. אמנם המסר של הטקס נחרט בבשרם של הילדים, אך לא בתודעתם. האם ניתן לראות את הסימון הגופני הבלתי ניתן למחיקה כצורה אחרת של זיכרון? תשובה חיובית תקבע, ולא בלי צדק, כי מדובר בסוג של "זיכרון גופני"¹⁰, הכורך מאגר "רדום" של משמעויות שיתממשו בעתיד, משמעויות הקשורות בכינון והעברת זהות חברתית. במונחים הדיכוטומיים שהצגנו בפתיחה, זיכרון זה הוא יותר חיצוני מאשר פנימי, שכן בדומה להרגלים מוטוריים הטבועים בגופנו, כמו נהיגה או שחייה, אין הוא נגיש לתודעתנו במובן זה שהוא אינו כרוך בחוויה מודעת.

בניגוד לטקס ברית המילה, המשותף לקהילות

היהודיות על כל גווניהן, טקסי החניכה לבנים בגיל שלוש נהוגים בעיקר בקהילות החרדיות. המערך הטקסי בגיל זה משלב בין טקס התספורת הראשונה (חאלאקה), הנחגג בקרב רוב הקבוצות החסידיות בארץ בהילולת ל"ג בעומר במירון, לבין טקס הכניסה לחדר ("חגיגת האותיות"), שבמהלכו הילדים אוכלים מאכלים שונים המעוטרים באותיות האלף-בית ובפסוקים מהמקורות העוסקים בלימוד. אכילה זו מציינת כי לא פחות משהילדים נכנסים לתורה, התורה נכנסת לתוכם. מה, אם כן, הזיקה בין טקסי גיל שלוש לטקס ברית המילה? האם ניתן לראות בחאלאקה סוג של תיקון תרבותי שנועד לחזור ולהטעין בנחנך את המסרים הגדושים של ברית המילה, שהנימול נושא כחותם על גופו אך אינו מסוגל לזכורם בתודעתו?

לנוכח הדמיון הברור בין ברית המילה והחאלאקה ניתן, לדעתי, לראות את האחרונה כמעין "מילה משנית", המתרחשת בגיל שלוש, בעת שכבר קיימת ראשיתה של התאמה בין המקצב הביולוגי-בישילתי והמקצב התרבותי. בן השלוש מסוגל מן הבחינה הקוגניטיבית להתחיל ולהטמיע את התסריטים התרבותיים המרכזיים של היהדות, ולו באופן חלקי ומעורפל (הוא מצופה, לדוגמה, להשמיע את הברכות הבסיסיות ואת קריאת שמע). אמנם עצם הזכירה של מאורעות מגיל שלוש אינה מובטחת, למרות שהחוויות בשני הטקסים הן ייחודיות ומרגשות, אך ההתאמה בין המסרים של הטקסים ומשטר החיים שאליה נכנס הילד בעקבותיהם מסייעת לזכירת מסרים אלה. במקרה הראשון, התספורת הראשונה משנה את הופעת הילד בצורה דרמטית: מילד נשי ושופע יעיר הופך הבן לדגם מוקטן של אביו, והדמיון ביניהם רק ילך ויגבר עם השנים. במקרה השני הילד נכנס לטריטוריות הידע הגבריות, שבהן ישתקע יותר ויותר בשנים הבאות, לכשיעבור מהחדר לתלמוד תורה ואחר כך לשיבה קטנה ולישיבה גדולה. זהותו הגברית חקוקה במראהו (ולא רק באבר מוצנע בגופו), הוא מתרחק והולך מהסביבה האינטימית של

הבית הנשלטת בידי האם ומבלה את רוב זמנו בעולם גברי אקסקלוסיבי של תורה ומצוות. לא פחות מהתגבשותו של זיכרון אוטוביוגרפי, נצור בתודעה, הנבנה מעצם חוויות הלימוד והפנמת תכניו, חשובה השתכללותו של הזיכרון המגולם בגוף - מהסימון הגופני על ידי המילה לזיכרון גופני רחב יותר, "הביטוס" שלם, בלשונו של פייר בורדייה¹¹, הכולל תספורת, פאות, כיסוי ראש, תלבושת אופיינית ומערכת תנוחות והרגלים הקשורים לעולם הלימוד והתפילה.

לסיכום, אם ברית המילה מייצרת תשתית של זיכרון גופני בלתי ניתן למחיקה, אך ריק מתכנים מודעים, טקסי החניכה של גיל שלוש הם סמני זיכרון משוכללים, הנחקקים בגוף ובתודעה כאחד, משום שמסריהם זוכים לתהודה גוברת והולכת בעולם הלימוד והמצוות, שבו מעוצבת הזהות היהודית של הגבר החרדי לאורך מחזור החיים השלם.

בפולחן קברי הצדיקים, המתעצם בישראל בעשורים האחרונים, בולט מקומם של יוצאי מרוקו וצאצאיהם. תרומתם ל"גיאוגרפיה הקדושה" בארץ מסתברת על רקע חשיבותו של פולחן הקדושים במרוקו, עבור מוסלמים ויהודים כאחד, וקיומו של פנתיאון עשיר שכלל מאות רבות של צדיקים. הגירתם של יהודי מרוקו לישראל בשנות החמישים והשישים הרחיקה אותם מקברי הצדיקים בארץ מוצאם והעמידה בסימן שאלה את המשכיותו של הפולחן: כיצד ניתן לשמר ולזכור את המסורות הישנות כשהמוקדים הפיזיים שלהן נותרו רחוקים ובלתי נגישים? חידוש הפולחן בישראל התבסס במידה ניכרת על מסלולי תחליף שכרכו קברי צדיקים מקומיים, המעוגנים במסורות עתיקות, כמו רבי שמעון ברייחאי או רבי מאיר בעל הנס, עם קברים חדשים של רבנים מפורסמים ממרוקו שעלו לארץ ונקברו בה, כמו רבי ישראל אביחצירא (בבא סאלי) שנטמן בנתיבות. אולם מה על צדיקי מרוקו שנותרו מאחור? האם נגזר עליהם לשקוע בתהום הנשייה? בספרי **שושביני הקדושים**¹², עסקתי

במסלול נוסף של חידוש פולחני הקדושים, הכרוך בהעברה של אחדים מהצדיקים הקבורים במרוקו לישראל והקמת ציון לזכרם. העברה זו אינה פיזית אלא סמלית - בעקבות חלומות שבהם הצדיק מתלונן לפני החולם על שנשטש על ידי מאמיניו לשעבר, מודיע לו שבא לשכון בביתו ומבקש ממנו להקים אתר לכבודו ולחגוג בו את ההילולה (חגיגת יום הפטירה) לזכרו¹³. המקרה המוכר ביותר מבין אתרי החלום החדשים הוא "בית רבי דוד ומשה", שהוקם על ידי פועל ייעור בשם אברהם בן חיים בדירתו שבשיכון כנען בצפת בשנת 1973, לכבוד אחד מחשובי הצדיקים במרוקו, לאחר שהומרץ על ידיו בחלום לעשות כן.

לפני שנדון בדינמיקה של הזיכרון ושכחה הקשורה למקרה זה של העברת צדיק לישראל בחלום, ראוי לבחון כיצד השתמר פולחן הקדושים במרוקו לאורך השנים. במונחי הדיון שלנו, עוצמת האמונה בצדיקים בארץ המוצא נבעה מכך שאמונה זו שילבה "נופי זיכרון" פנימיים וחיזוניים כאחד. בקהילות המסורתיות של מרוקו, הצדיקים תפסו מקום מרכזי במרחב החיים של המאמינים למן הילדות, כסמלים בולטים שבאמצעותם היה ניתן לתת מבע למגוון רחב של חוויות ומצוקות. רבים מן המאמינים הפנימו את דמות הצדיק הפטרון כסכמה קוגניטיבית חזקה, המעוררת ריגושים ומניעה לפעולה, וכך מיקמו אותו כמרכיב חשוב וזכור היטב ב"נוף המנטלי" של תודעתם.

פולחן הצדיקים נסמך גם על אתרי זיכרון שהיו ממוקמים בנוף החיצוני - קברי הקדושים בסביבה הקרובה, שבלטו בבית הקברות המקומי או בחיק הטבע. "עבודת הזיכרון" שבאמצעותה השתמר פולחן הקדושים היתה רב־ממדית. היא כללה זיכרון סמנטי וביוגרפי (למשל, חוויות אישיות שהיו קשורות בהתערבויות משוערות של הצדיקים למען המאמין בעת צרה), אך גם זיכרון גופני מובהק (למשל, תנוחות גוף מקודדות תרבותיות של יראה והכנעה בעת הביקור בקבר הצדיק ותחושות עזות של עירור רגשי). שני

אלו תוחזקו בידי הבולטות של אתרי הזיכרון - קברי הצדיקים - הפזורים בנוף המקומי. שילוב זה כוונן את הקהילות המסורתיות במרוקו כ"קהילות זיכרון" מובהקות, שבהן רישומם של הצדיקים נשמר בחיות, באופן אורגני, ותוך התבססות על העברת מסורות בעל פה יותר מאשר על טקסטים כתובים. כיאה לתבניות של זיכרון קיבוצי, מסורות אלו היו אדישות במופנן להבדלים היסטוריים: צדיקים זה מקרוב באו נערצו בצוותא עם צדיקים מן העבר הרחוק, ללא כל ניסיון להבחנה או דירוג.

המעבר לישראל איים לפורר קהילות זיכרון אלה ולהחליש את המסורות שליכדו אותן. על רקע הפיזור הגיאוגרפי של המהגרים בארץ החדשה, קשיי הקיום העצומים, האפליה החברתית והלחצים להיפטר ממנהגי העבר "הנחותים" ולאמץ סגנון חיים ישראלי חדש, נקל היה לשער כי צדיקי מרוקו ייעלמו (יישכחו) בישראל. חידוש המסורות שלהם בארץ התאפשר בזכות אמרגני קדושים כאברהם בן חיים, אשר פעלו כ"סוכני זיכרון" המתווכים בין הצדיקים לציבור המאמינים.

מה הפך את אברהם לסוכן זיכרון של צדיק, שלטענתו כמעט שלא הכיר במרוקו? כמו אמרגני קדושים אחרים, גם אברהם התגאה בצדיקים מבני משפחתו, ובראשם טבו האהוב, רבי שלמה תימסות¹⁴. סב זה, שאברהם הכיר היטב, היה עבורו מודל אישי לחיי מופת, אך הוא נפטר כשאברהם היה בן 13, ונסיבות מותו היו מכאיבות במיוחד. רבי שלמה נסע מכפר מגוריו לאסווירה (מוגדור) כדי לקבל טיפול רפואי, אך הוא נפטר בעיר הרחוקה ונקבר בה, מבלי שאברהם ובני משפחתו יזכו לראותו לפני מותו או לפקוד את קברו אחריו. על רקע זה, תלונת רבי דוד ומשה בחלום שבו הופיע לפני אברהם - "למה עזבתי ונטשוני כל יוצאי מרוקו? היכן כל הרבבות אוהדי ונאמני?" - ראויה לעיון מיוחד. היא משקפת את רגשות האשם של אברהם בן חיים על ש"שכח" את צדיקי משפחתו שנותרו מאחור במרוקו, ובמיוחד את סבו הנערץ.

הקמת "בית רבי דוד ומשה", מתוך היענות לבקשתו של הצדיק הזר אך המפורסם, מהווה אולי מענה לרגשות האשם של אברהם, אולם היא נוגעת גם במיתר קולקטיבי, שהרי רבים מיוצאי מרוקו נאלצו, כמוהו, לנטוש את צדיקי הילדות שלהם עקב העלייה לישראל. האתר החדש בצפת הוא "מקום זיכרון" מובהק, המאגד מאמינים רבים. הם פוקדים אותו בהילולה ובימים אחרים, מגיבים בחלומות משלהם על רבי דוד ומשה ומכוננים מחדש את קהילת הזיכרון סביב הצדיק בביתו החדש.

לסיכום, יזמה אינדוידואלית של סוכן זיכרון יחיד, דל אמצעים אך רב תעוזה, מיקמה מחדש את רבי דוד ומשה בתודעת מאמיניו (בין השאר באמצעות החלומות שהם מרבים לחלום עליו) ובנוף המקומי, באמצעות אתר הנמצא על המפה הקדושה של קברי צדיקים בישראל. הפיכתו של "בית רבי דוד ומשה" לאתר עלייה לרגל פופולרי, מעידה כי המסורת המשתכחת של הצדיק ממרוקו הוחייתה מחדש.

רבי מנחם מנדל שניאורסון, הנשיא השביעי של חסידות חבד־לובביטש, נפטר ביג' בתמוז תשנ"ד. עבור חסידיו היתה הסתלקותו אירוע טראומתי מאין כמוהו, לא רק בגלל המקום המרכזי שמילא האדמו"ר הכריזמטי בחייהם, אלא גם לנוכח הציפיות המשיחיות שהוא ליבה החל מכניסתו לתפקידו ב־1951, ואשר בעשורים האחרונים לחייו הובילו את החסידים לזהות אותו כמשיח המיועד. מאז ועד היום, למעלה מ־14 שנה, חסידות חב"ד פעילה ומשגשגת למרות האכזבה המשיחית ובהעדר מנהיג יורש. עם זאת, בתנועה נתהוו בקיעים בין ה"משיחיסטים" הקיצוניים, המכחישים את עובדת מותו של הרבי והטוענים כי הוא "חי וקיים בגוף ובנפש, כפשוטו ממש"¹⁵, לבין החסידים האחרים, הדבקים בגרסאות מתונות יותר של משיחיות. ענייני המחקרי ממוקם במחנה המשיחי הרדיקלי ובאמצעים שחבריו נוקטים כדי להפוך את הרבי הנעדר לנוכח. ברצוני לטעון כי ההכחשה הבוטה של מות הרבי יכולה להישמר,

למרות האופי הלא־רציונלי שלה לכאורה, בזכות מארג מסועף של פרקטיקות הנכחה מאסיביות, ה"מתחזקות" את תחושת הימצאותו של הרבי בחיי היומיום של חסידיו, ובמילים אחרות, משמרות את זיכרו. הבולטות והנראות של הרבי בנופי הזיכרון ובשדות התפיסתיים של מאמיניו הופכות את הכחשת מותו לאפשרית, ובמובן מסוים מחיות אותו. ממה מורכב מארג זה של פרקטיקות הנכחה? אציג כאן את שני המרכיבים המרכזיים שלו.

חשיבות ההתקשרות שבין הרבי לחסידיו הפכה את החלל שהותיר אחריו לקשה מנשוא. החסידים נהגו לפקוד את ביתו של הרבי באיסטרן פארקוויי 770 שבקראון הייטס, ברוקלין (שזכה לכינוי "770", ובגימטריה "בית משיח") בתשרי, חודש החגים, ובמועדים אחרים, להתקהל בהתוועדויות משלהבות סביב הרבי בענייני משיח וגאולה ולפנות אליו מכל רחבי העולם עם כל שאלה ובעיה. בחב"ד פתרו את בעיית ההתקשרות עם מנהיג נעדר על ידי יצירת דיאלוג וירטואלי עמו באמצעות מכתביו של הרבי מימי חייו, שנאספו ב־23 כרכים, המכונים "אגרות קודש" - פונים לרבי כמו בעבר, אך את מכתב הבקשה תוחבים באקראי בכרך שנבחר, ומחפשים את התשובה בשני העמודים שבהם הכרך נפתח. למרות שהתיווך הטקסטואלי אינו מאפשר הנכחה ישירה, מוחשית ובלתי אמצעית, השימוש ב"אגרות קודש" מאפשר אינטראקציה דו־כיוונית גמישה, המשלבת דיאלוג מתמשך בין הרבי לחסידיו. לא זו בלבד שהכתיבה לרבי הפכה שווה לכל נפש והיא זוכה בתשובה מיידית (בניגוד לכתיבה אליו בימי חייו), אלא שהיא גם התרחבה מבחינת נושאייה. ניתן עתה לדווח לרבי מעשה שגרה על "מעשים טובים" ולהתייעץ איתו לפני כל החלטה שהיא, גדולה כקטנה (אכן, חסידים מושבעים נושאים מהדורת כיס של "אגרות קודש" בכיסם, ומתייעצים עמו בכל עת). באם התשובה נותרת סתומה או מעוררת שאלה נוספת, ניתן לפנות שוב ושוב ולקבל מייד תשובות נוספות. בזכות השימוש ב"שיחות קודש", הפכה

- 1_ Daniel Schachter, *The Seven Sins of Memory*, 2001, Houghton Mufflin; Richard J. McNally, *Remembering Trauma*, 2003, Belknap Press.
- 2_ J. K. Olick and J. Robbins, "Social Memory Studies: From Collective Memory to the Historical Sociology of Mnemonic Practices". *Annual Review of Sociology* 24: 1998, pp. 105-140; Eviatar Zerubavel, "Social Memories". *Qualitative Sociology*, 19:1994, pp. 283-299.
- 3_ פייר נורה, "בין זיכרון להיסטוריה". *זמנים*, 1993, עמ' 4-19.
- 4_ מולי ברוג, *נוף זיכרון זהות לאומית - הנצחת השואה ביד ושם 1942-1993*, 2007, חיבור לשם קבלת תואר דוקטור, האוניברסיטה העברית.
- 5_ Paul Connerton, *How Societies Remember?*, 1989, Cambridge University Press.
- 6_ יורם בילו, "ממילה למלה: ניתוח פסיכותרפוי של הבניית זהות גברית בטקסי ילדות בחברה החרדית". *אלפים*, 19: 2000, עמ' 16-46.
- 7_ יורם בילו, *אמרגני הקדושים: חולמים, מרפאות וצדיקים בספר העירוני בישראל*, 2005, הוצאת הספרים של אוניברסיטת חיפה.
- 8_ יורם בילו, "איתנו יותר מתמיד: הנחת הרבי מלובביטש בפלג המשיחי של חב"ד". *מנהיגות וסמכות בחברה החרדית: היבטים חדשים*, קימי קפלן ונורית שטלר עורכים, בדפוס, הוצאת הקיבוץ המאוחד ווילי.
- 9_ Lawrence A. Hoffman, *Covenant of Blood: Circumcision and Gender in Rabbinic Judaism*, 1996, University of Chicago Press, p. 44.
- 10_ Arthur Kleinman and Joan Kleinman, "How Bodies Remember: Social Memory and Bodily Experience of Criticism, Resistance, and Delegitimation Following China's Cultural Revolution". *New Literary History*, 25: 1994, 707-723.
- 11_ פייר בורדייה, *שאלות בסוציולוגיה*, 2004, רסלינג.
- 12_ בילו, 2005.
- 13_ העברה ממשית של עצמות צדיקים וקבורתם מחדש בישראל קיימת גם כן. ראו ספרי, *שושביני הקדושים*, עמ' 57-58.
- 14_ יששכר בן-עמי, *הערצת הקדושים בקרב יהודי מרוקו*, 1984, מאגנס.
- 15_ ממ"ש בצופן המשיחיסטי הוא נוטריקון שפירושו "מנחם מנדל שניאורסון" או "משיח מנחם שמו".
- 16_ רולאן בארת, *מחשבות על צילום*, 1988, כתר.
- 17_ David Morgan, *Visual Piety*, 1998, University of California Press.

בחיוו. פניו של הרבי ניבטות אל המאמינים משלטי חוצות, פוסטרים, ספרים, חוברות, לוחות שנה, יומנים, עלוני בית כנסת, שעונים, כוסות לקידוש, ועוד ועוד. דיוקנאות הרבי ניבטים אל המשיחיסטים המובהקים מקירות בתיהם, מרצדים על מסכי המחשבים שלהם וחבויים בכיס מעילם. הנכחה מאסיבית ואובססיונית זו היא ערובה לכך שהרבי ייזכר בחיות.

ניתן להרחיק לכת ולטעון כי במובן מסוים, לנוכח נראות עולה על גדותיה זו, הרבי כבר התגלה. על רקע זה אין להתפלא על קיומן של עשרות עדויות של חסידים כי זכו לראות הרבי לאחר ג' בתמוז תשנ"ד. תופעה זו מתרחשת בדרך כלל בסביבה עתירת רמזים לנוכחות הרבי, ובעיקר ב'770, שם המשיחיסטים מקיימים שגרת חיים "עם" הרבי, על ידי זימונו שלוש פעמים ביום לתפילות, קבלת דולרים וכוס של ברכה בשמו, הקפדה על לשון נוכח וכינוי חיות (כמו שליטא, שיזכה לימים טובים אמן) בהתייחסות אליו והקרנה בלתי פוסקת של סרטי ההתוועדויות בכיכובו.

לסיכום, הנכחת הרבי הנעדר משמרת את הזיקה אליו ומקנה את התחושה שהוא עדיין בין החיים ובין חסידיו. במקרה זה, הזיכרון טמון בטקסט ("אגרות הקודש"), המאפשר להתקשר לרבי ולקבל את עצתו כבעבר, ובתמונות המציפות את המרחבים הציבוריים והפרטיים שבהם מסתופפים החסידים.

הזיכרון שוכן בתוכנו, עקבותיו חקוקים במוחנו, תכניו מעובדים בתודעתנו ומזינים את תחושת העקביות והזהות שלנו, אולם הזיכרון שוכן גם מחוצה לנו - הוא חקוק בגופנו ובהרגלים שלנו ("הביטוס") לא פחות מאשר בתודעתנו, כמו שמלמד הדיון בטקסי הילדות היהודיים, הוא ממוקם באתרי זיכרון דוגמת "בית רבי דוד ומשה", ומואץ על ידי סוכני זיכרון דוגמת אברהם בן-חיים, המכוננים מחדש את קהילת הזיכרון של הצדיק, והוא מעוגן בטקסט ובתמונה, המסייעים בהפיכת האדמו"ר הנפקד של חב"ד לישות חיה וקיימת בעולמם של מאמיניו.

הפנייה המסורתית לרבי במקרים רבים לדיאלוג מתמשך, המכונה בפי החסידים "שיחות און ליין". מכאן שלאחר הסתלקותו הפך הרבי באופן פרדוקסלי לנגיש יותר, וההתקשרות עמו - לשויונית ומבוזרת יותר. הרבי הנעדר מונכח באמצעות מכתביו, והנכחה זו מבטיחה, על פי הגדרה, שייזכר באופן מוחשי, כישות מעורבת וקיימת במרחב החיים של המאמינים. הזיכרון במקרה זה שוכן במידה מרובה בטקסט.

מרכיב מרכזי נוסף בהנכחת הרבי קשור לאיקונוגרפיה העצומה של דמותו. השימוש בתמונות ובסרטי וידיאו של הרבי מנצל בצורה מתחכמת את ההתפתחות העצומה של הטכנולוגיה הוויזואלית. הבולטות של דיוקן הרבי במרחבים פרטיים וציבוריים היא חסרת תקדים בעולם היהודי ומזכירה, לפחות בגבולות עולם זה, את הפיכתן של דמויות כמו צ'ה גוארה ואלביס פרסלי לאיקונות פופולריות בתרבות הגלובלית. כטכניקת הנכחה מוחשית יש בייצוג הוויזואלי יותר מאשר "דימוי אמיתי" של הרבי, המוצב בהווה והמאפשר "לשמר בנאמנות את העבר ולהחיותו" (זוהי תמצית המהפכה האפיסטמולוגית של הצילום לפי בארת¹⁶). המעבר מדימוי לאיקונה משמעו מעבר מייצוג לגילום: האיקונה נתפסת על ידי המאמינים כהיבט של המסומל, וככזו יש לה כוח מעורר ואינטראקטיבי המציב אותה במרכז של מכלול פולחני ויזואלי¹⁷. אכן, אל תמונת הרבי פונים בעת צרה, תוך שימוש במחוות טקסיות המזכירות את ריטואל "אגרות הקודש", ואף זוכים לעיתים לתגובה, המובעת בדרך כלל בארשת פניו של הרבי, ובעיקר במבטו החודר.

ההנכחה הוויזואלית הענפה של הרבי במרחבי החיים של המאמינים, הלבושת פנים אובססיביות בפרסומים המשיחיים, מייצרת מן הסתם סכמה מנטלית חזקה המיתרגמת לדימוי ויזואלי מוחשי זמין. האיקונה של הרבי היא ללא ספק האלמנט המרכזי בנוף הזיכרון הנוכחי של חב"ד, ומשמשת כאמצעי הנכחה משמעותי במיוחד עבור צעירים ומצטרפים חדשים לתנועה, שלא פגשו את הרבי



תקציר מותן: כנסיות מהגרי העבודה האפריקאיים בתל אביב. אפרת גומא, תשס"ז / שלטי הפח או הנייר והחיצים המכונים אל הכנסיות האפריקאיות ברחוב לבנדה דומים כולל לשלטי הכוונה למפעלי העלייה הפזורים באזור. גם מראם החיצוני ומראה חדרי המדרגות של הבניינים אינם מעידים על תכולתם. במים אחד הבניינים, דלת פלדה מובילה לאולם גדול, בו מסודרים בשורות אל מול במה כיסאות פלסטיק, כיסאות משרד בעלי שלד מתכת או כיסאות קש. לנמה המוגבהת אשר בקצה האולם, מיוחסים כוחות ריפוי. אדם חולה שישכב עליה יקבל כוחות חדשים. מעבר חוצה את החלל לשריפים, ומאפשר למטיף לנע מהבמה אל אחורי האולם ולהתקרב לכל המאמינים. בדים מכסים כל פיסת רצפה, שולחן וקיר: שטיחים מקיר לקיר, מפות רחבות, וילונות מתקרה לרצפה. אפילו העמודים מכוסים בדים (וחבדים יקרים מצבע טרי).

אפרת גומא
כנסיות מהגרי העבודה
האפריקאיים בתל אביב / תשס"ז

תקציר תחתון: כנסיות מהגרי תעבודה האפריליאים בתל אביב. אפרת גומא, תשע"ז - המשך / רעשי הרחוב ואור היום חודרים מבעד לחלונות הסגורים, הבלתי נראים. בכל מקום בלויים ופרחים מלאכותיים, המכירים קישוטי יום הולדת הכנסיות מרתקות ומששכות: קיימים בהן פשוט, זוהר חרות מחנינה. המראה הכללי, החפצים שנבחרו להצבה בחלל והפריטים הדקורטיביים ששולבו בעיצוב הם שיצורים תחושות אלה. כל הכנסיות בלבדנה דמות בפתחות העצובת שלהן וכל אחת ואחת היא חיבור חיד. פעמי ואקראי בין ההיסטוריה של המקום, הסביבה האורבנית, מרכיבי קהל המאמינים וטעמו האישי של מנהיג הכנסיות.





אפרת גומא
כנסיות מתמרי העבודה
מאפריקאים במל אביב / תשס"ז



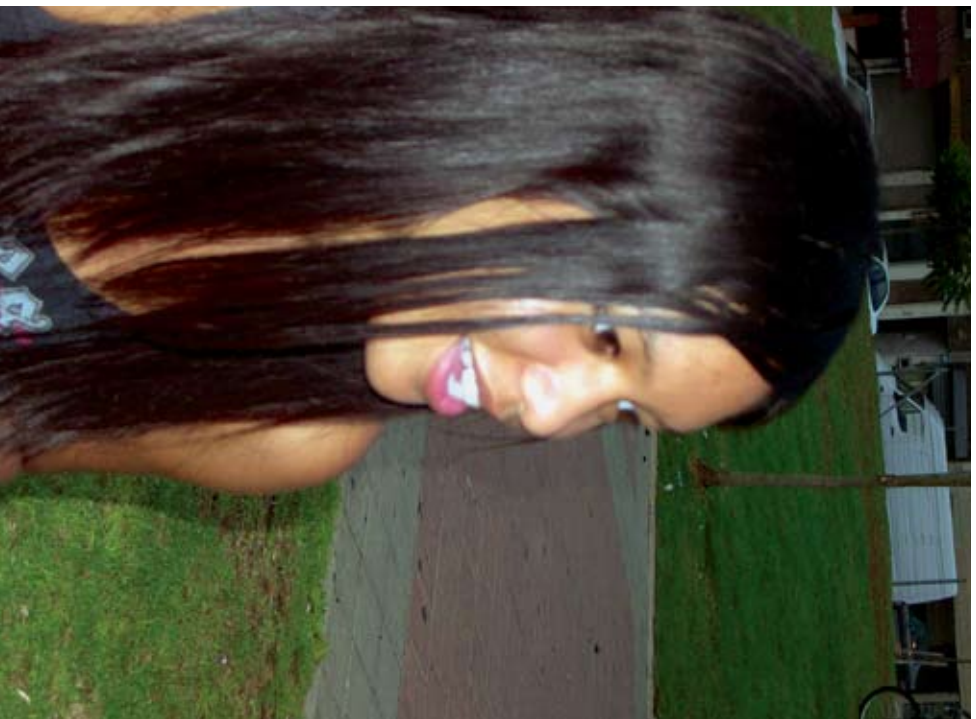
לנדסמן להרגיש בבית
 להקדמת סוכה אבילים
 אתחילתי / מששטיח

לנדסמן, להרגיש בבית - המשרד / המרחב האצטבר של הנהיגי בהם
 בקדתי מזוה. לטקטי שמחה מנסחת הקהילה את המרחב המשותף, ובאין
 פתרון אחר משתמשים בשטח שמתחת לבנין או בחצרו גם להקמת סוכת
 אבילות. האירועים רב המשתתפים ומרובי הימים - לפי המסורת האתיופית
 גם משיבת חתונה נמשכת שבעה ימים - המצריכים ביטול בכמות גדולות
 ויצרים המולה רבה, מערערים את יחסי השכונות הרגישים ממילא עם
 השכנים הוותיקים. לאתחילים קשה להבין את היכור ואף ההתנלות של
 הקהילה סביבם. עבורם הקהילה, והעזרה ההדדית שעומדת בבסיסה, היא
 גורם ראשון בטשיבות.



רועי ביגור וקסם יהב
זוהם מקום - השפעת הסביבה הפיזית של
"בני תנוע" - ילדי המתמרים" בדרום מל
אביב על עיצוב זוחתם / תשס"ז

תקציר מתווך: **תוך לישוני, אייל כץ, תשס"ז / עבוד מהגרי העבודה פנאי הוא**
מוט בעל יזמה של מותרות הם לוו סכמי עתק, עזבו משפחות ויותר
על סביבה ביחית כדי להרויח כסף, ול"פנאי" אין מקום רשמי במשואה
הזו. למרות זאת בכל קהילה מתפתחת תרבות פנאי משלה: משחקי חל
והמורם, מועדוני ריקודים והכריות (גברים ישראלים ונשים זרות), תחרות
מלכת היופי, קיי הולדת, חתונות והלויות, מועדוני קריולין, טיולים לאילת
ולגליל וכו'. תרבות הפנאי של כל קהילה משלבת מנהגים מיוצאים
ומקומיים, ומתפרסמת בעיתוני הקהילה ובכרזות הניתלות בתחנות ובחומות.





כץ נגף לשוני - המשור / בני צביה בדרום תל אביב משחקים קרית.
 משחק פופולרי בפאל ובהודו שיוצא על ידי העובדים ארגון. המשחקים
 מאורגנים בטורניר או בליגה ואינם ספונסוריים. מקפידים בהם על לבוש,
 כיתוב הלוגו, דגלים והעלאת גביע למצוינים. לעיתים נעשה איגון תרבות
 הפצאה על ידי בני הקהילה, ליוחות, אך גם הימים ישראלים מוצאים כאן
 מקור פרנסה.

אייל כץ
 כותב לשרי במחלקת החינוך
 המרכזית החזרה במל אביב
 במחלקת לאוכלוסיות מהגרי
 מעברה / תשס"ז



אייל צירינגר במסקי
 ניאובוריאזיס מחלקת הציבור
 ומארכיטקטורה במגור
 מברואי בישראל / תשס"ה

מיותר ולא נחוץ – מחקר מונחה צעצועים של החינוך לגיל הרך בראשית ימי הקיבוץ

נועה הלביא

נועה הלביא היא מעצבת מוצר פעילה, בוגרת המחלקה לעיצוב תעשייתי ב"בצלאל". היא לומדת לקראת תואר שני במכון כהן להיסטוריה ופילוסופיה של המדעים והרעיונות באוניברסיטת תל אביב, ולקראת תואר שני בעיצוב תעשייתי באקדמיה לאמנות ולעיצוב "בצלאל".

עם זאת, מחקר שכזה, המעניק לאובייקטים מעמד משני ביחס למקורות הטקסטואליים, מחמיץ מידע רב המצוי באובייקטים עצמם ובהיסטוריה שלהם. יותר מכך – עיסוק ישיר בצעצועים מהווה חלק קטן מאוד מהמקורות הטקסטואליים הזמינים, ורוב הטקסטים שמתייחסים אליהם אינם מתעכבים על הצעצועים עצמם אלא מזכירים אותם באופן כללי למדי או כבדרך אגב.

העניין במחקר של צעצועים נובע מהתפיסה המקובלת כיום במדעי התרבות, שבחינוך הילדים מתגלמים בבירות יסודותיה התרבותיים של חברה. במושג חינוך כוונתנו לא לאידיאולוגיה המוצהרת בלבד אלא לחשיבותם של ההיבטים החומריים, הצורניים והחזותיים המלווים את התפתחותם של הילדים בחברה. ערכיה המרכזיים של החברה, הן המודעים והמוצהרים והן אלה שלא זכו לניסוח מילולי, מתבטאים בתוצרי החומריים של החינוך, הצעצועים והמשחקים – דרכם מציגה החברה את עצמה לילדיה יורשיה מתוך תקווה לעצבם בדמותה. בצעצועים ישנה תמצית של מה שרוצים הורים להנחיל לילדיהם, של מה שנחשב בעיניהם לראוי,

מהיווסדה עמד החינוך במרכזה של החברה הקיבוצית. סוגיות החינוך היו נקודת מפגש טעונה של רעיונות, מאוויים ושאפיות של החברה הקיבוצית, מראשיתה כחברת צעירים מהפכנית ובהמשך כחברה רב־דורית ומגוונת, שהמשיכה לחפש את ייחודה וייעודה. העיסוק האינטנסיבי ורב ההיקף בחינוך בא לידי ביטוי בשפע של מקורות כתובים. אנשי ונשות החינוך בקיבוצים תיעדו את פועלם בטקסטים רבים, מהם ניתן ללמוד על שיטות החינוך שיישמו, התיאוריות הפסיכולוגיות והפדגוגיות שהיוו תשתית לשיטות אלה והאידיאולוגיה החברתית שבאה בהן לידי ביטוי. בארכיונים ניתן למצוא גם אינספור טקסטים "צנועים" יותר, אך מעניינים לא פחות, כיומנים של מחנכות ומחנכים ופרוטוקולים של ועדות חינוך, וכן מסמכים אזוטריים, אך בעלי חשיבות למחקר החומר, כרשימות של תקציב לרכישת ציוד לבית הילדים, ואפילו "דף הוראות לחצרן בית הילדים", המכיל שרטוטי הדרכה לבניית צעצועי עץ. בזכות ייחודו התיאורטי והמעשי, ובשל היותו שנוי במחלוקת, הפך החינוך הקיבוצי מושא מחקר היסטורי, פדגוגי ופסיכולוגי פופולרי, שאנשי חינוך ואקדמיה מוסיפים לעסוק בו עד עצם היום הזה.

בתוך שפע זה של מידע טקסטואלי זמין, נתקל מחקר הצעצועים בפיתוי להעניק לאובייקטים פרשנות מן המוכן, לשאוב את "פשרם" מן הטקסטים באופן ישיר. אכן, מי שמחפש בצעצועי הקיבוץ ביטוי לאידיאולוגיה חקלאית וציונית או ביטוי לערכי השיתוף והשוויון, ימצא אותם ללא קושי בצעצוע של סוס רתום למחרשה, במתקן משחק בדמות סירת הפלמ"ח, ברכב צעצוע בעל ארבעה הגאים ובטרקטור שיצא משימוש והוצב בחצר המשחקים.

רצוי ואמיתי. בצעצועים מגולמים גם הזיכרונות וההרגלים של ההורים מילדותם, מה שהנוחל להם מן הצעצועים שהם עצמם נחשפו אליהם.

ידוע שצעצועים משמשים רכיב משמעותי בתהליך החברות. אובייקטים תמימים למראה אלה הינם כלים רבי עוצמה לשעתוק (רפרודוקציה) של הסדר החברתי הקיים ולשימורו, על הקונפליקטים הפנימיים שבו. הצעצועים הם אובייקטים המגלמים אידיאלים, השקפות ואמות מידה, ועוד יותר מכך הם אובייקטים שמוטבעות בהם "סכמות של עשייה" - בהוראתן לפי הסוציולוג פייר בורדייה - הרגלים המוטמעים בגוף, כגון תחושות, מחוות ותמונות, המייצרים את יחס הילדים הרכים אל העולם בדרך שאינה נזקקת כלל למושגים של החשיבה המעובדת. משמע, קודם שרכשו הילדים את הכלים האינטלקטואליים לקליטת מושגים, מוטבעים בהם, באמצעות הצעצועים, הרגלים, פרקטיקות וטכניקות, וכן רשמי חושים כצליל, צבע, תחושת חומר וצורה, המעצבים את יחסם אל העולם, את הדיספוזיציה שלהם.

בחברה הקיבוצית בראשיתה, בהיותה חברה מהפכנית מודרנית, התקיים ניסיון מודע ומפורש לשבירת רצף שעתוק הסדר החברתי. ניסיון זה התבטא במאמץ מיוחד להנחיל לילדים מערכת ערכים שונה מזו שקיבלו הוריהם, כזו שתתאים למציאות החיים החדשה אותה חתרו לברוא. המחנכים והמחנכות בקיבוצים, שהיו אמונים על התיאוריה המרקסיסטית, מודעים היו היטב לכוחו המשעתק של החינוך והם ביטאו זאת, במישרין ובמרומז, ברבים מכתביהם. בהתאם לכך, ניכרת מגמה מכוונת לעיצוב מחדש של כל אורחות חיי הילדים, שבין היתר מתבטאת ברורות בסביבה החומרית שיצרו עבורם.

העניין היוצא מגדר הרגיל של מחנכי ומחנכות הקיבוצים בעולם החומר של הילדים קשור ודאי לתפיסת העולם המטריאליסטית מבית מדרשו של מרקס, המעניקה תפקיד מרכזי לחיי החומר וגורסת כי אופן הייצור שלהם הוא הקובע את התנאים לחיים

החברתיים, הפוליטיים והאינטלקטואליים. נוספת על כך השפעת האידיאל הצינוני של "היהודי החדש". דמות זו של יהודי, המצוי בעולם החומר, קשור לאדמתו ומתפרנס מעבודה יצרנית, הובנתה כניגודו המושלם של סטריאוטיפ היהודי הגלותי. לשם מימוש אידיאל זה, ביקשו החלוצים לחנך את ילדיהם בסביבה המקדמת את הקשר הבלתי אמצעי אל עולם החומר, סביבה שהיא שלילתו של עולם הלימוד היהודי המסורתי, בו נחשפו הילדים לטקסטים בלבד. יתרה מזאת, עיון בהיסטוריה של החינוך הקיבוצי מגלה שיש לו מקורות מוצקים למדי גם בפסיכולוגיה ובפדגוגיה האירופאית בת אותו זמן. עניינם המיוחד של המחנכים הקיבוציים בהיבטים החומריים של החינוך שאוב במישרין ממקורות ההשפעה העיקריים שלהם, שיטות החינוך הפרוגרסיבי האירופאי, ובעיקר שיטת פרידריך פרבל, שטבע את מושג "גן הילדים" ב־1840, ופיתוחיה בשיטת מריה מונטסורי ובשיטת גן הילדים האמריקאי.

פרבל וממשיכי דרכו קידמו תפיסת עולם הרואה בילדות תקופה נפרדת, ייחודית, בחיי האדם, ונותנת לה מקום כהוויה עצמאית, בעלת ביטויים תרבותיים משמעותיים. שיטות החינוך שלהם רואות ערך רב בפעילות העצמאית והספונטנית של הילד, ובכלל זה המשחק והפעילות היצרנית. מתוך הבנה של התפיסה של הילד כמבוססת על החושים יותר מאשר על הרעיונות, שוללות השיטות הפרוגרסיביות את הלימוד כהעברת מידע מן המחנך לחניך ומתרכזות ביצירת סביבה התומכת בעבודה מעשית של הילד ובמגע ישיר עם חומרים.

חינוך פרוגרסיבי לגיל הרך התקיים בארץ ישראל עוד משנת 1906. בקרב אנשי העלייה השנייה בלטה קבוצה של גנות מוסמכות, צעירות משכילות, בוגרות מוסדות פדגוגיים גבוהים באירופה, כדוגמת "פסטלוצי-פרבל האוס" בברלין. גנות אלה הקימו בכוחות עצמן גני ילדים בעלי אוריינטציה פרוגרסיבית וכן הקימו בירושלים, ב־1911, סמינר שבו הכשירו גנות חדשות, וגם ערכו השתלמויות לגנות ותיקות

בשיטות החדשות שנועדו באותה תקופה, כשיטת מונטסורי ושיטת הגן האמריקאי. כשהוקמו בתי הילדים הראשונים בקבוצות, נבחרו גנות מוסמכות לנהלם. שיטות העבודה שלהן, שנדחו על ידי מוסדות החינוך השמרניים של היישוב, התקבלו בקיבוצים בברכה.

אימוץ החינוך הפרוגרסיבי על ידי הקיבוצים בראשיתם היה אך טבעי, משום שרעיונותיו המרכזיים הלמו להפליא את אמונות ומטרות החלוצים. חינוך זה היה בעל אוריינטציה סוציאליסטית מובהקת, שהתבטאה בשאיפה לניתוק הקשר בין דלות חומרית ואי כשירות רוחנית, באמצעות מתן חינוך לכול ולילדי הפועלים בעיקר. החינוך הפרוגרסיבי קידם גם רעיונות פמיניסטיים, שהיו קרובים לליבן של החלוצות, כמתן חינוך לבנות כלבנים ותמיכה במעורבות נשים במעשה החינוך, כגנות מקצועיות. שיטת חינוך זו היתה ראשונה להכיר בחשיבות החינוך לגיל הרך, וסיפקה תשתית מובנית לחינוך הילדים מינקות מחוץ למשפחה. החינוך הפרוגרסיבי הוכר בקיבוצים כאמצעי סוציאליזציה יעיל לחיי קומונה וכמאפשר של עבודת האמהות במשק הכללי.

כל זרמי החינוך הפרוגרסיבי מדגישים את הקשר שבין החינוך למציאות, לסביבה המיידית של הילד. דגש זה תאם את שאיפות החינוך של החברה במתכונתה החדשה. היסוד הפעלתני והעמלני שבחינוך הפרוגרסיבי, כמו גם האמונה בחינוך מתוך עשייה ותפיסת פעילות הילד כעבודה, עלו בקנה אחד עם אידיאל עבודת הכפיים החלוצי. ביסודו, מכון היה ערך העמלנות לפיתוח עצמאותו של הילד. בהקשרו הקיבוצי זכה ערך זה לפרשנות שונה במקצת, המדגישה את הפן המוסרי של העבודה עצמה.

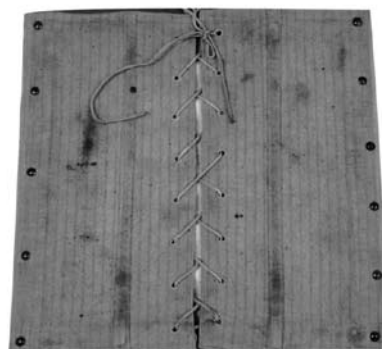
הפילוסופיה של החינוך הפרוגרסיבי מדגישה את זכותו של הפרט, מילדותו המוקדמת, למימוש הפוטנציאל הגלום בו, וכן מדגישה את חלקו האקטיבי של הפרט בעיצוב אופיו וכישוריו. תפיסה זו קסמה לחלוצים הצעירים, שעזבו את מולדתם ומרדו

במורשת הוריהם כדי לברוא במעשה ידם חברה חדשה, נטולת ניכור, בה תתאפשר הגשמה עצמית, דהיינו מימוש עצמי וחירות אישית, לכל אדם.

על אף אימוץ רעיונות ועקרונות החינוך הפרוגרסיבי כמכלול, מלמדים הטקסטים והעדויות החומריות על בחירה סלקטיבית יותר של תכניו הפרטניים. תכנים מסוימים נדחו כליל, אחרים אומצו בשלמות, ורבים זכו להתאמה מיוחדת לאידיאולוגיה של הקיבוץ ולאורח החיים הייחודי לו. התאמת תוכני שיטת מונטסורי, שהיתה, כאמור, מוכרת לגנות בקיבוצים, מהווה דוגמה לתהליך זה. מעדויותיהן ומתיאור עבודת הגנות ניכר שהן הושפעו מאוד מרעיונותיה, וכן אימצו את תפיסתה לגבי המבנה הכללי של בית הילדים. המקום המרכזי שניתן לצעצועים בגן הילדים הקיבוצי תואם אף הוא שיטה זו, שבדומה לשיטות פרוגרסיביות אחרות, מסיטה את מרכז הכובד של הפעילות החינוכית מן המבוגר, כגורם סוציאלי המנחה את הילד באמצעות תיקון טעויותיו, אל החפץ, שעמו מתמודד הילד לבדו. הצעצועים עצמם, המכשירים הדידקטיים שהמציאה מונטסורי, נדחו, לעומת זאת, באופן גורף למדי. האמצעים שפיתחה לשכלול היכולות המוטוריות של הילדים, כמסגרות עץ עליהן נמתחו בדים בהם תפורים וויס וכפתורים לכפתור ורכיסה, וכן שרוכים וסרטים להשחלה בלולאות, שנועדו לאמן את הילד בטיפול עצמאי בבגדיו, נדחו על ידי מחנכות הקיבוצים (ראו תמונה מעבר לדף). ייתכן שהסיבות לדחייה זו הן ניחוח ה"עמלנות הנשית", שנתפסה כבלתי יצרנית, שעלה מהם, או אופייה ה"בורגני" של הפעילות הנגזרת מהם, שלא עלה בקנה אחד עם מציאות החיים בקיבוצים, שעוצבה על פי אידיאל של תכליתיות. אימון נוסף מבית מדרשו של מונטסורי, יצירת מחרוזות בהשחלת חרוזים צבעוניים על חוט, נדחה באופן מפורש, מתוך הלך רוח שגינה כל ביטוי של גנדרנות והתקשטות "בורגנית". ההתעסקות בבגדים המדומים התגלגלה במלאכת הכביסה, והשחלת החרוזים הוחלפה בהשחלת כפתורים

קוביות פרבל מוענקות לילד ארוזות בקופסא אישית והן מותאמות בגודלן לכפות ידיו. בקיבוצים בראשיתם היו בגן הילדים קוביות הדומות לקוביות פרבל, אך ניכרת העדפה ברורה של המחנכות את קוביות העץ הגדולות, המאפיינות את גן הילדים הפרוגרסיבי האמריקאי. בגן האמריקאי הושם דגש רב על התפתחות גופנית ומוטורית ולשמה הותאם ציוד מיוחד, ככלי תנועה ורכב, כלי טיפוס וחילה וכלי משחק בעלי מידות מתאימות לפיתוח השרירים. רעיון זה מצא הד בעניין הקיבוצי בפיתוח חוסנם הגופני של הילדים, לשם התאמתם לעבודה הגופנית ולתנאי החיים הקשים. מעבר לדיון בפיתוח כוח השרירים, ההבדל בין שני סוגי הקוביות, הקטנות והגדולות, לא זוכה להתייחסות משמעותית בטקסטים והוא מזכר בהם רק כלאחר יד. לעומת זאת, בחינת הבדל זה מנקודת מבט חומרית מגלה כי שינוי גודל הקוביות מייצר שתי חוויות משחק שונות בתכלית: קוביות פרבל הקטנות מייצרות קנה מידה "ארכיטקטוני" למשחק. הן מעניקות לילד "מבט ציפור", שליטה מלאה על עולם דמיוני מוקטן, אותו הוא יכול לברוא, לפרק ולברוא מחדש בהינף יד. לעומתן, הקוביות גדולות הממדים יוצרות בילד הקטן רושם של "הדבר כשלעצמו", ושינוי סדרן דורש ממנו מאמץ גופני לא מבוטל. בעוד קנה המידה הקטן של קוביות פרבל מייצר משחק פרטי, שהילד יכול לעסוק בו בעצמו בישיבה לשולחן או בפנינת החדר, דורשות הקוביות הגדולות את חלל החדר כולו. כתוצאה מכך נוצר בהכרח משחק קבוצתי, שמטבעו יש בו פיקוח והכוונה, אם לא ישירות על ידי הגננת, ודאי על ידי הצורך לבחור תוכני משחק שיהיו מקובלים על דעת כלל הילדים בקבוצה.

ראינו שהקשר שבין החינוך לחיים, רעיון השאוב מהחינוך הפרוגרסיבי, טופח כערך מרכזי בגן הילדים הקיבוצי. בהתאם לתפיסה זו, תורגלו בגן גם מלאכות שונות, כחלק ממשחקי הילדים. בשנים הראשונות, שנות מחסור וקושי, היה ודאי צורך ממשי בעבודה המשותפת של הילדים והמטפלות לכלכלת הגן, אך



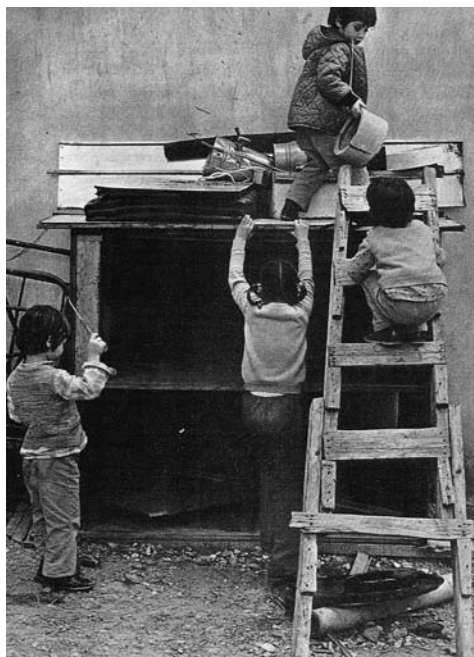
כמה מהמכשירים הידיקטיים של מונטסורי. מסגרות רכיסה, צילינדרים בעוביים שונים וחוטי משי צבעוניים.



או קליפות תפוחי זהב על שרוך נעל פשוט. תהליך האדפטציה שעברה הסביבה החומרית של הגן, כפי שהוא בא לידי ביטוי מן ההשוואה בין אובייקטים בגן הקיבוצי ל"אבותיהם" בגן האירופאי והאמריקאי, מעניק אפוא נקודת מבט נוספת על עולם התכנים של החינוך הקיבוצי.

דוגמאות נוספות לאובייקטים שנדחו הם אמצעי המיון של מונטסורי, כסלילי חוטי משי צבעוניים ללמידת הצבעים וגווניהם, סטים של משקולות קטנטנות לתרגול אבחנה בין משקלים, סטים של מוטות עץ מגולפים בקטרים שונים ואובייקטים דומים אחרים. הטענה המנומקת נגד אובייקטים אלה היא שהינם "מלאכותיים". מהתבוננות בהם ניתן לנחש שטענה זו עלתה כיוון שהם לא תאמו את עולם המושגים החומרי והוויזואלי שנתפס כהולם את בית הילדים הקיבוצי. עולם צנוע, מעשי ותכליתי זה, לא היה יכול לקבל את ריבוי הפרטים הקטנים שבהם, את ההבדלים הדקים שבין הפריטים בכל סט וסט, ובמיוחד את היותם עשויים במלאכת יד עדינה ובגימור מהוקצע. שיטה פופולרית חלופית ללימוד המיון והקטלוג היתה "האוספים". אוספי אובייקטים שמצאו הגננת והילדים בסביבתם המיידית, כגון זרעים, אבנים, עלים או חלקי מכונות קטנים. אוספים אלה היוו תחליף "אמיתי" לאמצעי המיון המלאכותיים, תחליף שהלם את עקרון הקשר בין החיים ללימוד.

השימוש בצעצועים בסיסיים ו"מובנים מאליהם" נבחן אף הוא מחדש, בכלל זה המשחק בקוביות. שיטת פרבל מדגישה את מחויבות החינוך להתפתחות האינדיווידואלית של הפרט, על פי קצב המתאם לצרכיו. בהתאם לתפיסה זו של החינוך כתהליך אינדיווידואלי, פיתח פרבל שורה מדורגת של משחקים, המותאמים להתפתחותו של הילד ומכוונים לפתח את חשיבתו, את כושר הבעתו ואת הכרתו את העולם הסובב אותו. מבין המשחקים שפיתח בולטות קוביות העץ, המעוצבות בצורות גיאומטריות בסיסיות, אליהן נחשף הילד בהדרגה.



משחק בחצר גרוטאות, שנות השבעים

לעשות בגרוטאות ככל העולה על דעתם, על דמיונם ועל כושר המצאתם.

על פי התיאוריה של לוי, החופש טמון באפשרות לשנות את החפצים וליצור מהם דבר חדש שאינו בהכרח העתק של השימוש המקורי שלהם. החופש הופך את הפעולה ממשחק תפקידים, המחקה את פעולת המבוגרים, למשחק פתוח שחוקיו מוגדרים מחדש על ידי הילדים. כלומר, השאיפה היא לשחרר את הילדים ממשחק שתוכנו מוכתב על ידי צעצוע ייעודי, מתוך תפיסתו כמלאכותי, מנוון ומגביל. מטרה זו ממומשת על ידי ביטול מוחלט של ה"צעצוע" כקטגוריה נפרדת של אובייקטים. במקומם מוצגים בפני הילדים כלי משחק הלקוחים מן המציאות "כפי שהיא", כלומר מעולם החומר של המבוגרים. חפצים שאיבדו את הפונקציה המקורית שלהם, כי נשברו או התקלקלו, מקבלים חיים חדשים בפונקציה של צעצוע. על ידי הוצאת האובייקט מהקשרו, האמינו, ייעלמו גם התכתיבים המגולמים בו ויתפתח משחק חופשי, המתאים ל"אדם החדש" החופשי ממסורת.

יופייה של חצר הגרוטאות טמון באמון המוחלט שהיא מביעה בכוח דמיונם של הילדים, בביטחון ביכולתם ליצור להם משחק חופשי בכל חפץ, משוחררים מהשפעתה של הפונקציה השמורה לו בעולם המבוגרים. ברם, שחזור החוויה החושית שהיא מעניקה חושף את חולשתה ואת השמרנות הגלומה בה. הדרת כל דבר שהוכרז כמלאכותי, כלומר כמיותר ובלתי נחוץ, מסביבת המשחק, מגבילה את מגוון החוויות החושיות של הילדים, ואת עולם המושגים הצורני הנלמד מהן. הגדרות פונקציונליות מדי של "אוצר המילים" החומרי תוחמות אותו בגבולותיה הצרים של ה"מציאות".

בניגוד למה שעולה מקריאת הטקסטים בלבד, התרחק החינוך הקיבוצי מרחק רב ממקורותיו האירופאים. בכל הנוגע לתפיסת החומר, הוא מעוצב כמעט כהיפוכם. עיצוב גן הילדים האירופאי מכון ליצירת סביבה נבדלת מזו הקיימת בחוץ. כוונה זו ניכרת במיוחד בבית הילדים של מונטסורי, ששמה



בית הילדים של גבעת ברנר, שנות הארבעים. כלי האוכל ומשחק הקוביות.

עיסוקים אלה נותרו זמן רב לאחר שהצורך נעלם, כדרך להכיר לילדים את מציאות החיים בקיבוץ ולחבב עליהם את העמל. כאמור, מלאכת הכביסה החליפה את העיסוק הבלתי מועיל במסגרות הרכישה. באופן דומה הוסב הטיפול בגינה ובעציצים, האופייני לחינוך הפרוגרסיבי, לעיבוד פרודוקטיבי של גינת ירק, דיר עיזים או לול תרנגולות. בדומה לגן הפרוגרסיבי, הונהגו בבית הילדים גם בישול משותף של הארוחות וסעודה משותפת, אך גם כאן השתנתה הסביבה המוחשית לחלוטין. בגן הפרוגרסיבי, ובגן מונטסורי בפרט, השתמשו הילדים במערכת כלי אוכל קטני מידות מחרסניה לבנה ועדינה, שנועדו להקנות לילדים תחושת שליטה מחד גיסא, וחינוך אותם להתנהל בעדינות ובזהירות מאידך גיסא. כלים אלה הוחלפו בקיבוצים בכלים "אמיתיים", מחדר האוכל של המבוגרים. הבחירה לוותר על הכלים המיוחדים ולהחליפם בכלים רגילים נבעה בוודאי גם ממגבלות מעשיות, מגבלות כספיות ומהקושי שבתחזוקת כלים עדינים, אך היא מוצגת כבחירה עקרונית, שעיקרה דחייה של אותה "מלאכותיות" המאפיינת, בעיני המחנכות והמחנכים, את הסביבה החומרית של התרבות לה הפנו עורף, והחלפתה בכזו ההולמת את מציאות חייהם החדשה.

שיאה של מגמה זו, לביטול הפער בין חיי הילדים לחיי המבוגרים, מגולם ב"חצר הגרוטאות". זהו פיתוח מקורי של החינוך הקיבוצי, המופיע בקיבוצים אחדים בשנות הארבעים וזוכה למיסוד שיטתי בשנות השבעים. חצר הגרוטאות היא חצר שבה מונחים חפצים ישנים אשר יצאו מכלל שימוש המבוגרים, כריהוט ישן ועגלות, מסגרות חלון ושמיכות, צמיגים ישנים, סיר בישול גדול ועוד. על פי התיאוריה, שנוסחה בדיעבד על ידי גרעון לוי, מאפשרת חצר הגרוטאות לילדים לפעול בתחום ביניים שבין עולם המבוגרים (שבמכשיריו ובציודו הם אינם רשאים על פי רוב להשתמש) לבין עולמם שלהם, שהוא עולם של צעצועים ומשחקים "ילדותיים", אשר מגבילים את פעילותם. החצר נועדה להעניק לילדים את החופש

לה למטרה לשחרר את ילדי הפועלים מהמגבלות הרוחניות המוכתבות על ידי המציאות החומרית הדלה של חייהם, והעניקה להם עולם נפרד, קטן, נקי וצבעוני. הצעצועים שייצרה, כמו גם עצוועי פרבל, הינם ייחודיים לסביבת בית הילדים ואין להם שימוש בעולם שמחוץ לו. כל תכליתם היא מתן הזדמנות לילד לפתח בפעילותו שלו את הפוטנציאל הגלום בו. לעומת זאת, בבתי הילדים הקיבוציים, ובחצר הגרוטאות במיוחד, מגולם אותו רעיון, מתן האפשרות למשחק עצמאי וחופשי, בסביבת משחק המורכבת רובה ככולה מהחומרים של עולם ה"מציאות" - עולם שהוגדר כאידיאלי, היפוכו הגמור של אותו עולם צעצועים נפרד, הנחשב מלאכותי וכזב.

בבחינה של חצר הגרוטאות ושל החפצים הנוספים שהזכרנו אל מול המקורות הטקסטואליים מתבלט פער מעורר תהייה בין דברי המחנכים לבין הסביבה החומרית שייצרו לילדי הדור השני בקיבוצים. בדבריהם מודגשים המהפכניות שבחינוך, החתירה לשחרור האדם ומתן ההזדמנויות לביטוי אישי ולמימוש עצמי. הסביבה שייצרו, לעומת זאת, נדמית כמכוונת לעודד צייתנות ולשעתק את הסדר הקיים.

סתירה לכאורה זו ודאי שלא נבעה מהעדר מודעות להשפעתה של הסביבה החומרית על חי הרוח, היות ש"כל פעילות אנושית נגזרת מן התשתית החומרית" היא הטענה שבבסיס התיאוריה המרקסיסטית. ולא זאת בלבד, אלא שמדובר בחברה שפעלה ליישום תורה זו, באמצעות שינוי מתוכנן ומכוון של כל אורחות החיים, ושמה לה למטרה לגדל דור חדש, שאינו נגוע בהרגלים ובפרקטיקות של העולם הישן, אל תוך המציאות החדשה שייצרה. מחנכי הקיבוץ לא היו אפוא עיוורים לאופיים המשעתק של הצעצועים, וודאי שלא התעלמו ממנו, אלא יצרו סביבת משחק קונסרבטיבית באופן מודע ומכוון.

לעומת מונטסורי, שכרכה את אפשרות הילדים למימוש עצמי בהתכחשות מסוימת למציאות החומרית שמחוץ לגן, בחרו מחנכי הקיבוץ להציג לילדיהם את המציאות ללא כחל וסרק, מתוך אמונה

שמימוש עצמי אפשרי ואף נובע בהכרח ממציאות חיי הקיבוץ. הארגון החומרי של הקיבוץ, האמינו, מהווה בסיס להגשמת האוטופיה המרקסיסטית, ממנו תצמח באופן טבעי חברה צודקת שאין בה ניצול ואין בה ניכור.

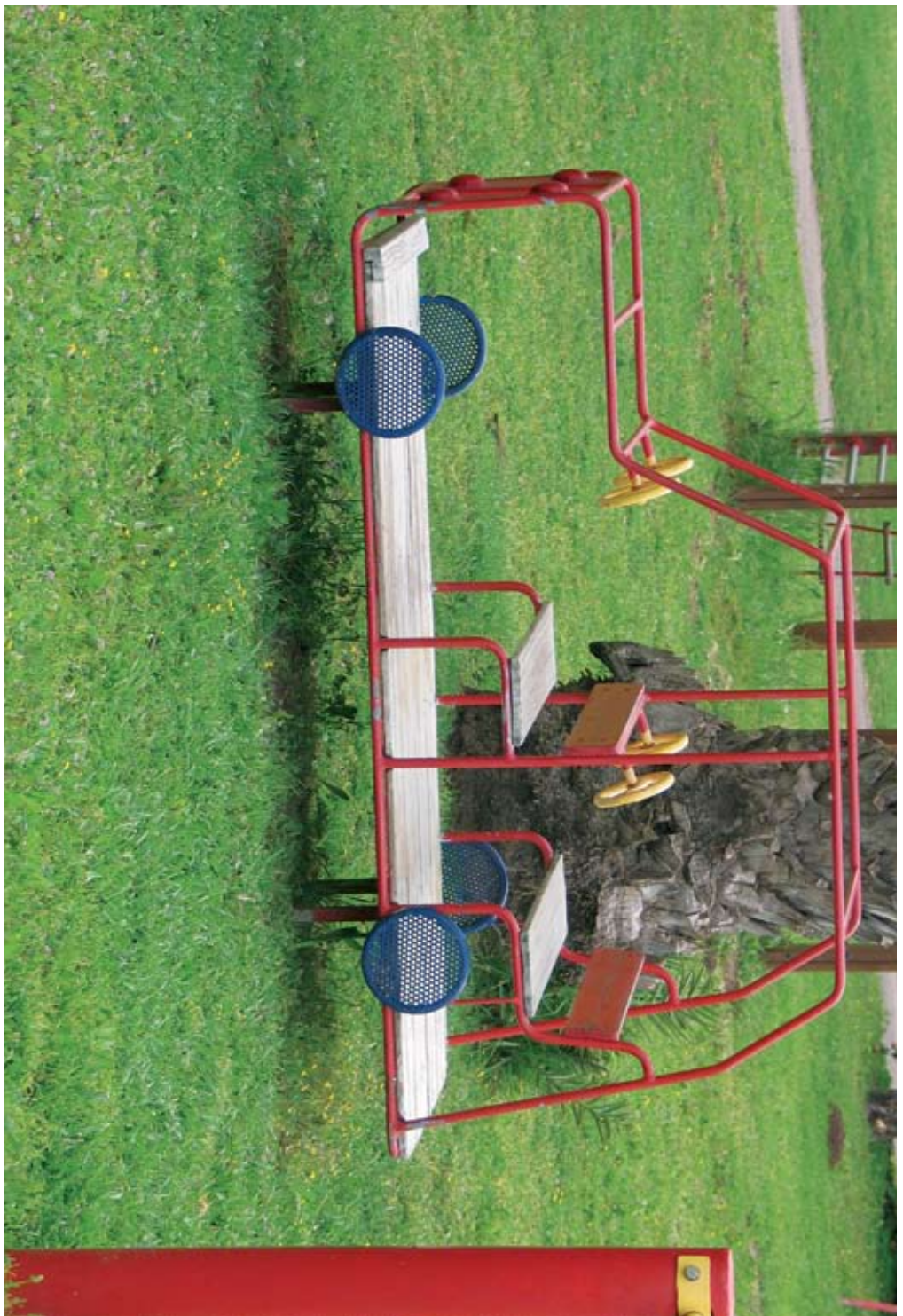
חצר הגרוטאות, כשיאה של המגמה ליצירת זהות בין סביבת החינוך לעולם החומרי של המבוגרים, מעידה על הביטחון הרב של המחנכים ושל אנשי הקיבוץ בכלל באורח החיים שיצרו. תחושת ביטחון זו הקהתה את רוח המרדנות הצעירה שאפיינה את ראשית ימי הקיבוץ והחליפה אותה בשביעות רצון נינוחה. הפן המשחרר של המשחק, במובן של פתיחת צוהר אל עולם רוחני שמעבר למציאות, לא היה נחוץ עוד. בחברה שיצרו, סברו, היו הילדים כבר "משוחררים" ולא היה בה דבר שמנע מהם להגיע למימוש עצמי. על כן לא היה עוד צורך בצעצועים "מלאכותיים", צעצועים הרומזים על מציאות אחרת.

עיון זה בסביבת גן הילדים בקיבוצים הצעירים מראה שעולם המושגים הגשמי נחוץ לנו להבנתה של תרבות לא פחות משנחוצות לנו מילותיה. תפקידו של חקר המציאות החומרית חורג הרבה ממתן תימוכין לידע הנלמד מטקסטים ותו לא. המחקר מונחה האובייקטים לא רק שאיננו משני למחקר מבוסס הטקסט, אלא מהווה מקור עצמאי לידע. במקרים רבים מסוגל הוא לשפוך אור על פינות אליהן קצרה ידה של פרשנות הטקסט מלהגיע ולאחזר חוויה חיה, ישירה, מוחשית ונגישה של מציאות היסטורית.



נועה חלבאי וחנן בר גיא
 חינוך לגיל הרך בקיבוצים בדגש
 על מצוינות החומריים / משש"י

מתוך: דו"ח ביקור ועדת החינוך בעין כרמל, ספטמבר 1969 (ארכיון יד טבנקין) / "הילדים קמו ב-7 בער, שתי ושיחקו בחצר הניזת. חלק מהם הלכו אל אמנותיהם העבודות כמטפלות בקרבת מקום. ב-8 החלה ארוחת הבוקר. חלק מהילדים עדיין לא חתו. הארוחה הייתה מאוד לא מסודרת. האוכל הוגש קר. [...] לאחר הארוחה היה ניסיון להגיש צבע ומכחלים, אבל חטרו לכך האבירים הדורשים כמו כוסות, צבע, מכחלים ועוד. [...] ניסיון יחד למצוא אפשרות של סידור פינת בובות, מרפאה, התחפשות וספרים, והעלינו מחשבות שונות על שייתף המטפלות בארוחה ועל צורת הגשת האוכל והשיחה ליד השולחן".





ג-13 | על מור
גני ילדים של מהגרי עבודה /
משכ"י

ג-19 | רעות שטרן
שפת רחוב - עיצוב ברוב
החדר / משכ"י

ג-16 | נועה הלבא
וחנור בר ניצן
חינור לגיל הרך בקיבוצים
בדגש על מוצרי החומריים /
משכ"י

ג-10-12 | יעל דורון
המתחב הנשי ביחידת המגורים
הבדואית - המבוננות במטבח
הבדואי / משכ"י

תקציר חתוך: גני ילדים של מהגרי עבודה, על מור, תשס"ז / מהגרי העבודה
אינם יזאמים להשתתף במטרות הציבוריות שמדינת ישראל מספקת לגיל
הרך, כגון מעונות יום מסובסבים. מכורה המציאות הקיומו המהגרי בעצמם
"מענות יום פיראטיים", המנוהלים על ידי נשות הקהילה ללא כל פיקוח
והכשרה ובתנאים פיזיים קשים של חללים שלא נועדו ולא הוסבו ללגני.
כשבע מאות ילדים מיליאני אפסי עד חמש שוהים בניגים אלה שעות ברות
(לעיתים מעל 12 שעות), בצפיפות גדולה ולכלוך, ללא פתחי אוורור ואותים,
במבנים שאינם בטיחותיים (אין בהם פתחי מילוט ואמצעים לכיבוי שריפות)
ושאין בהם תצד או ציוד בטיסי. במקרים רבים נמצאת אישה מטורה אחת
עם קרוב לשלושים ילדים, והיא אינה יכולה להעניק להם תשומת לב
מתאימה. אין פינות עבודה, משחק או ציור, הריהוט אקוראי ובלתי מותאם,
השולחן משמש רק לזאכלה בסביבים רוחם היום עובר על הילדים ללא גרייה
או העשרה. בביקורי הממושכים בגנים שמתו הילדים לקראתי, במקומם
למגע ולחברת מבוגר. התינוקות כלואים במשך היום בללים, ללא תנועה או
מגע, מלבד האכלה והחלפת חיתולים. מחלות, אלימות, השתגרות ונטיגה
התפתחותית, הן תופעות המבירות בתנאים אלו.



[3]



[2]



[1]



[6]



[5]



[4]



[9]



[8]



[7]



[12]



[11]



[10]

אייל צירינגר בסקי
 ניאובודואיזם - מחקר העיראוב
 ותאוריטיקטורה במגזר הבדואי
 בישראל / תשס"ה

תקציר מותחן: **מגושי כדורגל סמונטיים**, אייל צירינגר בסקי, תשס"ה / יליד מסמסד הלבנוני, המגוישם שבנו במרכזי העיריית על ידי המסד שהקעו בהזחה והזמרו לאתרי אסטון ולמגושי חויה: המגושים המתקדמים כמרכזי פעילות לנוער הם דווקא ה"סמונטיים" מביניהם שהקעו באופן אולתר בשטחי ספר על ידי בני הקהילה, בהשקעה מינימלית ובעיבוד סמבולי - יישור גס של מרחבי אדמת הלם, ללא עיבוד של הקרקע, ללא מים, תאורה, גידור, צל, ומקומות ישיבה - אך בהתאם לצורכי הקהילה ולמיקום הנחם לה וללא הוצאות תחזוקה מיוחדות.





מור, גני ילדים - המשרד / בן של ב' אשר ליד ההתחנה המרכזית מתגאיאם
ילדים מגיל חצי שנה עד שש, ממואא אפריקני, פיליפיני, תאילנדי, רוסי,
ערבי ויהודי. הרעש בלתי פוסק ובולתי מסביל והצפיפות קשה. אין מקום
להיות לבד, להתרכז במשחק או להימנע מחיכוך. 600 ש"ח משלמים על כל
ילד, ואת האוכל מסיכנה י"ב בעצמה (אוגר) שעותיות וחפוחי אימנה). התאצוועיים
המועטים (בנובות, משחקי חברה, קוציות לוגו) נמטרים הרחק מהישג ידי
הילדים ומייעדים לרגעי משכר בלבד.



טל מור / גלילי לילדים של מהגרי עבודה / משפחה



הנוף החזותי של שכונת נווה שאנן בתל אביב: מהסגנון ה"בינלאומי" לגלובליזציה

אורי ברטל

אורי ברטל הוא בוגר האוניברסיטה העברית בחוגים לימודי מזרח-אסיה (מגמת יפן) והחוג ליחסים בינלאומיים. מוסמך (MBA) אוניברסיטת Aoyama Gakuin בטוקיו במחלקה למנהל עסקים בינלאומיים (התמחות בתקשורת בין-תרבותית). למד לתואר שני בעיצוב תעשייתי ב"בצלאל". כיום הוא, דוקטורנט בבית הספר למדעי התרבות, אוניברסיטת תל אביב (התמחות בתרבות חזותית עכשווית) ומרצה במחלקה להיסטוריה ותיאוריה ב"בצלאל". עבודת הדוקטורט שלו משלבת את ניסיונו המעשי כמנהל שיווק בחברות ישראליות לשוק היפני עם עיסוקו בחקר האסתטיקה. מחקריו נוגעים בפרסום ובסוגיות בעיצוב עכשווי, בחולדות האמנות היפנית ובתרבות החזותית היפנית העכשווית.

הוא גם בערבית. המסע מגיע לסופו בשלט "קאנטרי דקל", המסמל את סוף המתחם העירוני, ושבו אנו יוצאים מהעיר ל"קאנטרי".

הנוף המתגלה מן האיילון - הכניסה המרכזית למצבור הדימויים היוצר את העיר תל אביב - הוא, לפי לוי, תמונת הדרכון של העיר. זהו, למעשה, הנוף שמהווה את הנוף החזותי³ הרשמי שלנו. נוף אחר לגמרי מתגלה כאשר נוסעים בכיוון ההפוך בנתיבי איילון - מצפון לדרום. יציאה במחלף להגוורדיה (כבר מרגישים בחו"ל!), תוביל אותנו לשכונת נווה שאנן. כאן, למרות הקרבה, מתחלף הנוף הייצוגי של החזית הרשמית במשהו אחר. מתוך שרידי ארכיטקטורה בסגנון ה"בינלאומי" עולה ערב רב של תוצרי לוחאי של תרבות הצריכה והגלובליזציה, והופך את השכונה הדרומית למעין חצר אחורית חברתית מוזנחת.

בספטמבר 1992 המליץ איתמר לוי ב"הארץ" על אחד הטיולים המרתקים בישראל - ממזבלת "חירייה" עד "קאנטרי דקל", ולאורך נתיבי איילון. "אין צורך במגדיר צמחים, במפות טופוגרפיות, אין צורך במימיות וכובעים - הטיול הזה נטול טבע לחלוטין - הוא מעשה ידנו".¹ הטיול, שהתחיל ב"חירייה" והסתיים ב"קאנטרי דקל",² הציג את הדיכוטומיה טבע-תרבות, או במקרה הזה - טבע-תרבות חזותית, והוא מרתק גם היום. "חירייה", ספק מזבלה ספק פארק עירוני (פארק "שרון"), על האנפות הלבנות המרחפות מעליה, מציינת את סוף הנוף ה"פראי". אחריה מתעקל הכביש ימינה ושלט מציין את הכניסה לאיילון. המכוניות בעלות החלונות המוגפים חולפות זו על פני זו במהירות רבה והעין מרפרפת על פני הנוף החזותי משני צידי הדרך - מגדלי "עזריאלי", תחנת רכבת מרכז, בניין המטכ"ל, בניין הבורסה ליהלומים ושכונות האלפיון העליון (מגדלי "יו" ומגדלי "אקירוב"). בהמשך ניתן לראות את מרכז "רבין", מטה שירותי הביטחון הכללי ומרכז הירידיים, לצד אוניברסיטת תל אביב - מעין חזית ארכיטקטונית של מעוזי הכוח הישראליים. את הדרך מלווה נוף מסחרי בדמות כיתובים של מותגים ישראלים זרים כמו Mango, Castro, Pioneer. כרזות הפרסום בגודל של מבנים שהיו פרושות לאורך נתיבי איילון עד לא מזמן, הוסרו והוחלפו בחלקן בדגלי ישראל גדולי ממדים המעצימים את תחושת הישראליות. לצד הנוף המסחרי קיים גם הגרפיטי כמו "נ... נחמ... נחמן מאומן". המסע תחום באמצעות נוף לשוני רשמי: שילוט המודיע על יציאות: "קייבוצ גלויות", "השלום", "אוניברסיטה", "קק"ל". כל השלטים הם בעברית ובאנגלית ובכל יציאה הכיתוב

שכונת נווה שאנן תוכננה על ידי הארכיטקט יוסף טישלר בשנות העשרים, כתשובה יהודית למונופול העירוני שהיה אז בידי הערבים ביפו ולמונופול החקלאי של הטמפלרים שישבו במושבה שרונה. השכונה הוקמה על בסיס כוונות ואידיאולוגיות שיתופיות, ועוצבה בסגנון המדגיש פשטות ופונקציונליות, ערכים חזותיים שהלמו היטב את האידיאולוגיה הציונית-סוציאליסטית של ארץ ישראל בשנות התקומה. רעיונות אידיאולוגיים וחזותיים אלה, שהיו אוונגרדיים באותה תקופה, באו לידי ביטוי שנים מספר לאחר מכן בסגנון הארכיטקטוני ה"בינלאומי".

כתשובה חזותית יהודית לצורת הצלב של תוואי הרחובות במושבה שרונה, תוכננה נווה שאנן במבנה של מנורה - רחוב לוויןסקי הוא הרחוב הראשי וממנו יוצאים כקנים שאר הרחובות. השכונה הקדימה בכמה שנים את תוכנית ה"עיר הלבנה", אך כבר עם הקמתה הציגה נוף חזותי שונה מזה של הערבים ביפו, הטמפלרים בשרונה ובוודאי מזה של האדריכלות האירופאית באותן השנים, שנשלטה בידי סגנון ה"ארטידקו" היוקרתי והמעמדי. עם הקמתה אוכלסה השכונה בקהילה רבת-תרבותית של בעלי מלאכה, חקלאים ותעשיינים, שכללה עולים מתפוצות שונות שהגיעו לארץ כדי להגשים את חזון קיבוץ הגלויות (כיום שם של יציאה סמוכה בנתיבי איילון).

במרוצת השנים הפכה נווה שאנן לאחת השכונות העניות והמזנחות של תל אביב. בספרו **עיר לבנה**, **עיר שחורה** מסביר שרון רוטברד כי התחנה המרכזית ניתקה את נווה שאנן מתל אביב והפכה אותה מ"עורך חקלאי" לחצר אחורית של ה"עיר הלבנה".⁵ כיום, בשל מחירי הדירות הזולים, מאוכלסת השכונה במהגרי עבודה שהגיעו לישראל כמענה זמני למחסור בכוח אדם, שנגרם עקב הגבלת כניסתם לישראל של עובדים פלסטינים. תחילה הגיעו לארץ ואל השכונה מהגרים מרומניה (בניין), מתאילנד (חקלאות) ומהפיליפינים (סיעוד ומשק בית). בהמשך הגיעו גם מהגרים מסיין, הודו, נפאל, דרום-אמריקה ומערב

אפריקה.⁶ הגירת העבודה יצרה שינויים מהותיים במאפייניו הדמוגרפיים והחברתיים של דרום תל אביב. יצחק שול, בפרסומו **עובדים זרים בדרום תל אביב-יפו** (1999), ציין את שכונת נווה שאנן כמוקד מרכזי להתיישבותם של עובדים זרים, ולצידה מוקדים קטנים יותר בשכונות דרומיות נוספות כמו שכונת שפירא, שכונת התקווה ופלוורנטין.⁷ בעקבות ההתיישבות המאסיבית של עובדים זרים נטשו התושבים הוותיקים את האזור ובעלי עסקים פינו את חנויותיהם לטובת עסקים המעניקים שירותים לזרים.

כיום כולל הנוף החזותי של שכונת נווה שאנן קניון (קניון "תל אביב"), הנמצא במתחם התחנה המרכזית החדשה ומציע מותגים שונים, בתי עסק מקומיים שמשרתים את הקהילייה הזרה, מסעדות ומרכולים. חלק מרכזי בנוף החזותי הוא כמובן הנוף הגרפי, המתחלק לשילוט רשמי, הכולל תמרורים, שילוט ממשלתי ועירוני, לנוף מסחרי - כרזות פרסום כלליות ומודעות של בתי עסק מקומיים, ולגרפיטי. גם השפה הרשמית וגם הגרפיטי מצויות בנווה שאנן, אולם אך אחת מהן אינה מבטאת את אופי השכונה: השילוט הרשמי, המציג את השפה הרשמית של המדינה, כתוב בעברית בלבד והגרפיטי, שאמור לסמל את שפת השוליים, להפקיע את המרחב הציבורי תוך קריאת תיגר על מוסכמות חברתיות, פוליטיות וכמובן אסתטיות, נראה כאן כחלק מהגרפיטי הישראלי המצוי, המציג, כמו שכותבת טליה הלקין, מגוון רחב של מסרים שאינם מייצגים קבוצות שוליים שהודרו מן השיח הציבורי, אלא מבטאים ברוב המקרים תחושה של שייכות ושותפות בשיח.⁸ לעומת השילוט הרשמי והגרפיטי, דווקא הנוף הגרפי המסחרי, שהתפתח בשכונת נווה שאנן באמצעות בתי עסק מקומיים שהתאימו את עצמם לצורכי האוכלוסייה המשתנה, הוא שמהווה מעין תעודת זהות שלה. כך, רחובות השכונה מאופיינים בנוף גרפי בשפות שונות, המבדל את השכונה והקהילה משכונות אחרות בעיר.

בנוף המסחרי של שכונת נווה שאנן בולטות בעיקר כרזות הפרסום של חברות תקשורת שונות, שזיהו בקהיליית הזרים פוטנציאל כלכלי. חשיבותם הרבה של שירותי התקשורת לחו"ל עבור קהיליית מהגרי העבודה היא ברורה, ועל כך תעיד נוכחותם הדומיננטית של הכרזות השונות בתחום זה באזור. לדוגמה, הכרזות של חברת "סלקום" הפונות לקהילת מהגרי העבודה בשפתם. עיצוב השלטים אופייני למיתוג הכללי של "סלקום" (צבע, גופן וכו'), אולם המודעות כתובות בסינית ובטאגלוג (ניב מרכזי בפיליפינים) ומציגות דוגמנים בעלי חזות אופיינית לארץ המוצא של אוכלוסיית היעד.

התחושה העולה מהכרזות היא שהקהילייה הזרה היא פלח שוק הראוי למאמצים שיווקיים, בדומה למגזרים שונים בחברה הישראלית. אולם גם חברת "סלקום" מבדילה בין מהגרי העבודה והקהל הישראלי, וניתן לראות זאת באופן שבו היא מסייגת את הפנייה הבלעדית לעובדים הזרים בשפתם, ומוסיפה כיתוב בעברית על הכרזות - "סלקום במבצע לקהיליית העובדים הזרים", זאת כדי להדגיש שזהו מסלול חיוג המיועד לקבוצה זו בלבד ושאינו יכול להימכר לישראלים. בנוסף לשלטי החוצות מספקת "סלקום" גם חומר שיווקי לעסקים פרטיים בתחום הסלולרי,⁹ כגון פוסטרים וכרזות.

הכרזות של חברות התקשורת הגדולות אמנם משתמשות בשפה חזותית מקומית, אך אין לראות בהן נוף המציג את ערכי השכונה. כרזות אלו, שעוצבו בסוכנויות פרסום חיצוניות, יודעות היכן נמצא קהל היעד שלהן, במה הוא מביט ומה הוא רואה. המפרסמים מציגים דימוי ויודעים איך הוא יתפרש ואיך הוא יעצב את הצופה. הן פונות לקהל היעד על ידי שימוש בשפתו ובמבצע חזותי "מקומי", מתאימות את עצמן לאורח החיים הקיים - בסגנון, בשפתן, בעיצובן ובאווירתן - ובכך כאילו מעצימות את קהל היעד. אולם פרסומות כאלה אינן מציגות תמונת ראי של החיים בשכונה, אלא בוראות תמונה אידיאלית, מפתה, של אותו קהל יעד, תמונה הבונה מיתוס

שבו יש מקום לכמיהת הצרכן. לכן, למרות שהכרזות מייצגות לכאורה בצורה נאמנה את המבצע החזותי בשכונה, אין לראות בהן מייצגות של המציאות הקיימת בה.¹⁰

בצד הכרזות שהוכנסו לשכונה על ידי חברות חיצוניות התפתח באזור נוף חזותי של עסקים קטנים, בעיקר בתחום האוכל, אולם גם שלטים של מרפאה לרפואה סינית, מספרות לקהל אסייתי ולקהל אפריקאי, שכולם כתובים בשפת אוכלוסיית היעד. בין המסעדות והמכולות המשווקות אוכל אסייתי (המחולק אף הוא לסיני, תאילנדי, פיליפיני, נפאלי ועוד) או מזרח-אירופאי, נמצא כאלו המציגות כרזות המפרסמות את מנות האוכל בצורה חזותית, לעיתים בצירוף דגל המסביר את מוצאה של המנה, כמסר ללא מילים לקהל היעד.

סוג נוסף של כרזות שייך לחברות מקומיות שעוסקות בתקשורת, כמו חברת תקשורת ייעודית לקהיליית מהגרי העבודה בשם Z-Tov, המעניקה את כל השירותים שלה באנגלית, כשפה בינלאומית המגשרת על כל השפות המדוברות באזור, ושהחומרים השיווקיים שלה חפים לחלוטין מהשפה העברית (לעיתים משלבת החברה בכרזות שלה גם טקסטים בסינית). Z-Tov היא חברה בעלת משמעות בקהיליית מהגרי העבודה גם בתחומים החורגים מתחום התקשורת.¹¹ היא ערכה, לדוגמה, תחרות יופי בשם Miss Z-Tov, שפנתה לבנות קהיליית מהגרי העבודה.

מי שתורמים רבות לצבעוניות של הנוף החזותי בשכונה, הם בתי הקפה המספקים שירותי אינטרנט ומציעים בדרך כלל גם שירותים שונים כמו כרטיסי חיוג והמרת כספים. ברוח הבינלאומיות של השכונה נקרא אחד מבתי הקפה "אזרחי העולם" והשלט שלו מציג דימויים של אנשים מתפוצות שונות - אסיה, אפריקה ומזרח אירופה. חנות אחרת, בשם Pinoy Computer Service, מציעה שירותים כלליים כמו שירותי ביטוח והעברת כספים, ומפרסמת מועדון קריוקי. המודעות של החנות כתובות באנגלית

ונפאלית. "פינוי" הוא כינוי חיבה ליליד הפיליפינים, שמקורו במילה "פיליפינו". בצמוד למילה Pinoy ניתן לראות את הדימוי של זוג ידיים ולצידן המילה Namaste; משמעות המחווה בנפאלית היא ברכת שלום. החנות בחרה בשם הפיליפיני והוסיפה את הדימוי הנפאלי כדי למשוך את קהל היעד הפיליפיני והנפאלי.

ראוי לציין כי למרות שבשכונה חיים אנשים גם מדרום אמריקה ומאפריקה, הנוף הלשוני שהתפתח באזור הוא בעיקר אסייתי. גם השילוט שהוכנס לשכונה מטעם חברת "סלקום" היה רק בשפות אסייתיות. עובדה זו מצביעה על מערך הכוחות בשכונה ועל מעמדה הגבוה של הקהילה האסייתית (הבנויה אף היא מקהילות רבות בעלות נבדלות דתית ותרבותית) ביחס לקבוצות האחרות באזור זה. מעניינת במיוחד נוכחותה על גבי הכרזות של הטאגלוג, שרובם אינם חיים באזור התחנה המרכזית אלא בבתי המטופלים שלהם, ומגיעים לשכונה רק בימי שבת־ראשון כדי לבלות בה את זמנם הפנוי.

הצירוף של הארכיטקטורה בסגנון ה"בינלאומי" והערב הרב של שפות המופיעות בנוף הלשוני, יוצר תחושה של שכונה בינלאומית אמיתית, הנבדלת מן העיר ומהנוף החזותי הרשמי. אולם השכונה, כפי שהיא נראית כיום, מציגה למעשה מעין פארסה על חזונו הבינלאומי של מובילי הרעיון המודרניסטי האוונגרדי של שנות העשרים, חזון שבא לידי ביטוי בשנות העשרים המאוחרות בפרויקט דיור חברתי־ניסיוני בשם שכונת וייסנהוף. שכונה זו נבנתה בשנת 1927, על הר הסמוך לשטוטגרט, גרמניה. כיאה לניסוח ראשוני של ההצעה המודרניסטית באדריכלות, היתה האדריכלות של השכונה מהפכנית וקראה תיגר על המסורות האדריכליות הלווקאליות. הארכיטקטים שבנו את השכונה ניסו להקנות לה אופי שווינוי והציגו בה תפיסה חדשה של האדם והמשפחה. ייחודה של השכונה נגזר מיישומו של עקרון "אחדות המגוון" שטבע וולטר גרופיוס, שראה בסגנון זה ביטוי לערכים נעלים של מעורבות

חברתית, שוויון, אחווה ורעות בין בני אדם מלאומים שונים, זאת כניגוד ללאמנות ולגזענות. הנוף החזותי, שהיה אמור לתמוך בסדר החברתי החדש, היה מעין הצהרת אמונים לתנועות האוונגרד המודרניות בעלות המצע הסוציאליסטי¹². השכונה, כך האמינו יוצריה, נבנתה אמנם פיזית בשטוטגרט, אבל יכלה לשמש כל תרבות באשר היא. כאשר בוחנים את שכונת נווה שאנן, שנבנתה על יסודות ארכיטקטוניים מודרניים, לאור הניסיון המודרני ליצור שכונה בינלאומית, לא נותר אלא לסכם כי בשכונת נווה שאנן, בריחוק של זמן ומקום ממקורותיה האידיאולוגיים והאדריכליים, הגיעה לסיומה הפנטזיה על השוויון והאחוה בין העמים. למעשה, שכונת נווה שאנן, בה שוכנים בני לאומים שונים, מציגה דווקא את קריסתו המוחלטת של החזון המודרני.

כמו בכל מקום, גם כאן פינה המודרניזם את מקומו לפוסט־מודרניזם, ותרבות הצריכה והגלובליזציה, הבאות לידי ביטוי בבליל השפות המופיעות בנוף הלשוני, משמשות בה כעמודי התווך של הנוף החזותי. אולם האם שכונת נווה שאנן, שניחנת בנוף חזותי שהוא תוצר לוואי של הגלובליזציה, מאששת תיאוריות עכשוויות העוסקות בהבניית הזהות הקבוצתית בתרבות הצריכה?

על פי תיאוריות חברתיות עכשוויות, קבוצות שונות בחברה בוונות את זהותן באמצעות צריכת מוצרים מסוימים. תרבות הצריכה המאוחרת מציעה לצרכן מוצרים רבים שאינם שונים בפונקציה שלהם אלא נבדלים זה מזה רק בעיצובם ובסגנונם – לדוגמה, טלפונים סולריים שההבדל היחיד ביניהם הוא העיצוב. העיצוב והסגנון ממצבים מוצרים מסוימים כשונים ממוצרים מקבילים בשוק, ומאפשרים יצירת היררכיה והבדל בין מוצרים בעלי פונקציה דומה. בתהליך זה עובר המוצר שינויי משמעות ותפקיד: למשל, ג'יפ ארבע־על־ארבע, שהפך מרכב שטח שתפקידו לשנע אנשים ממקום למקום לסימן חברתי של גבריות ויוקרה. כתוצאה ובמקביל, בתרבות הצריכה המאוחרת קיבלו המותגים מעמד חדש.

המותג הוא סמל שאינו מצביע על איכות או תפקיד של מוצר זה או אחר, אלא מציג דימוי המגלם שם, מוניטין ומאפיינים חברתיים, ולמעשה מציג זהות. ערכו הסמלי של המותג מנותק מן החומריות של המוצרים הנמכרים תחתיו, והוא בעל ערך כלכלי בפני עצמו. לכן החברות היום משקיעות משאבים רבים יותר בפיתוח הסמל־המותג מאשר במוצרים עצמם.

בתהליך הצריכה נוהים הצרכנים אחר המותגים, מלקטים את הסימנים החברתיים ובונים באמצעותם סגנון אישי וקבוצתי היוצר השתייכות ודיפרנציאציה בין קבוצה אחת לחברתה. כתוצאה מכך מתפקדים כל אדם או קבוצה כתמרונים בעלי סימנים המעידים על זהותם ומעמדם החברתי. במילים אחרות, כאשר צרכנים קונים מוצרים, ה"מוצר" האמיתי אותו הם קונים הוא זהותם. הסוציולוג וחוקר תרבות הצריכה סטיוארט אוון (Ewen) הציג את טשטוש הגבולות בין הזהות של המוצרים לזהות האישית, וקרא לתופעה ה"עצמי המוצרי" (Commodity Self¹³). גם הפילוסוף ז'אן בודריאר קשר בין הזהות והמשמעות של הקבוצה לדיפרנציאציה הקיימת בין מוצרים ואובייקטים שונים בתרבות המוצרים (Commodity Culture). לרעתו, משמעותו וזהותו של הפרט נוצרים רק ביחס לאחר, כלומר רק במבנה של יצירת נבדלות אל מול האחר, ולכן יצירת הזהות (האישית או הקבוצתית) מושתתת על הלוגיקה של הדיפרנציאציה. אותו עיקרון מתרחש גם בין מוצרים דומים¹⁴, ולכן, קובע בודריאר, תרבות הצריכה המאוחרת מושתתת על לוגיקה חברתית ולא כלכלית גרידא, והיא מונעת על ידי שני כוחות – "צורך" ו"תשוקה", שהם הצורך בדיפרנציאציה והתשוקה למשמעות חברתית¹⁵.

ג'ודית ויליאמסון, בספרה על כרזות פרסום, מציגה את התשוקה למשמעות חברתית דרך תיאוריה של קלוד לוי־שטראוס, לפיה הטוטמיזם הוא המבנה הבלתי נמנע של החברה האנושית. הטוטמיזם הוא הניסיון האנושי להתגבש מסביב לאובייקט שהפך לסמל של הקבוצה, שמעניק למאמיניו זהות,

השראה וכוח, ושמגן על החברה מהאיום התמידי של הפירוק¹⁶. על פי ויליאמסון, הטוטם המעניק משמעות וזהות לקבוצות שונות בחברה העכשווית הוא הסגנון הבא לידי ביטוי בסמלים ובמותגים, שהם בעלי השפעה כמעט מאגית על הצרכן. טעם וסגנון נתפסים בדרך כלל כנושאים אישיים שהבחירה בהם היא לרוב אינטואיטיבית ואינה מודעת, אך כפי שהסביר הסוציולוג פייר בורדייה, טעם וסגנון הם הבניה תרבותית נרכשת, בדומה לשפה¹⁷. טעם וסגנון הם הכלי שבאמצעותו מצהיר הפרט על השתייכותו לקבוצה או תת־תרבות מסוימות. כוחו הרב של הסגנון נובע מהדיסונאנס בין המראה התמים והלא מודע שלו לבין העובדה שהוא פונקציונלי ושבכוחו ליצור גיבוש, התחברות ומשמעות חברתית מצד אחד, ומצד שני דיפרנציאציה ופילוג. הביטוי "טעם ערבי", לדוגמה, מדיר את המגזר הערבי לשוליים, באמצעות התייחסות לטעם ולסגנון של המגזר, ובו זמנית מכתיר את האוכלוסייה היהודית כבעלת טעם איני ו"נכון". סגנון, אם כן, אינו רק אופנה אלא גורם בונה זהות היוצר יחסי כוחות בין מגזרים שונים.

לאור האמור לעיל, ניתן להסיק כי נוף חזותי־מסחרי אינו בעל משמעות כלכלית־שיווקית בלבד, אלא הוא מאפיין של זהות תרבותית. חברה, צריכה, תקשורת ומשמעות – כולם באים לידי ביטוי בממד זה של תקשורת חזותית – הנוף החזותי – בצורה שאינה ניתנת עוד להפרדה. תרבות הצריכה המאוחרת, זאת שאחראית לארכיטקטורה של הקניונים, למותגים, לכרזות הפרסום ולמגוון המוצרים המוצגים, היא גם זאת שאחראית לבניית השפה החזותית, ולהצגת ערכים חדשים ונורמות חדשות שנטמעו בתרבות בצורה כל כך חלקה עד שהם מתקבלים כבר כחלק טבעי ממנה. בארץ ניתן לראות נוף חזותי־מסחרי שונה בקבוצות שונות כמו המגזר הדתי והקהילה החרדית, המגזר הערבי, הרוסי או קבוצת היאפים – אף כי בתוך כל אחת מהן קיימים גוונים רבים. הנוף המסחרי של כל אחת מן הקבוצות מציג ערכים, אידיאולוגיה ותפיסת עולם מגובשת הנבדלים משל האחרות. אולם



בכתיבת מאמר זה נעזרתי בעבודת הסמינריון של אייל כץ - "נוף לשוני במתחם התחנה המרכזית החדשה בתל אביב בהקשר לאוכלוסיית מהגרי העבודה", שונכתבה במסגרת הקורס "מחקר וכתיבה בסביבת עיצוב", בצלאל, 2007. תודה לאייל על עזרתו במחקר.

- 1_ איתמר לוי, "מחירייה עד קאנטרי דקל", הארץ, 25 בספטמבר, 1992.
- 2_ בשנת 1992, בה נכתב מאמרו של איתמר לוי, הגיעו נתיבי איילון רק עד גלילות, מעט אחרי השלטת "קאנטרי דקל" (ליד שכונת בבלי).
- 3_ נוף חזותי מורכב בדרך כלל מדימויים שונים המצויים במרחב הציבורי: מארכיטקטורה ומבנה הרחובות ועד גיטון וחלונות ראווה. הנוף החזותי כולל גם נוף גרפי ולשוני: כרוזות, שלוט, גרפיטי וכיו"ב. בדומה לשפה המילולית מציג גם הנוף החזותי את הזהות התרבותית והלאומית של השוכנים בו.
- 4_ שרון רוטברד, עיר לבנה, עיר שחורה, 2005, בבלי ע' 250.
- 5_ רוטברד, שם, ע' 250.
- 6_ על פי הערכות הלשכה המרכזית לסטטיסטיקה היה מספרם של העובדים הזרים בסוף שנת 2000 כ-240 אלף. בשנת 2002 החליטה הממשלה על צמצום מספר המהגרים ובשנים אלו (2002-2005) עזבו את הארץ כ-129,000 מהגרי עבודה, בכפייה או מרצון. ראה: אדריאנה קאמפ ורבקה רייכמן, "הגירת עבודה חדשה בישראל", מידע על שוויון, 2002, מרכז אדווה.
- 7_ יצחק של, עובדים זרים בדרום תל אביב, 1999, מכון פלורסהיימר למחקרי מדיניות, ירושלים.
- 8_ גרפיטי הוא מטבעו אקט חתרני שמפקיע את המרחב הציבורי, תוך שהוא מסמל את שפת השוליים וקורא תיגר על מוסכמות חברתיות, פוליטיות וכמובן אסתטיות. בגרפיטי התל אביבי ניתן לראות שילוב של אקטיביזם פוליטי, הבעה אנונימית של רגש אינטימי, ביטויים חידתיים והדים של תרבות חזותית גלובלית. במאמרה "מעין ומוטי היו פה ועשו סקס פרוט", שהתפרסם במוסף הספרים של הארץ ב'12 בספטמבר 2007, מציגות טליה הלוקן שבאופן מפתיע, אלא מייצג מגוון נרחב של סקטורים ניתן לשיון לתת-תרבות מסוימת, אלא מייצג מגוון נרחב של סקטורים חברתיים ופוליטיים, שהמסרים שלהם נעים ממחאה אנטי-קפיטליסטית לאג'נדה אקולוגית ועד התנגדות לכיבוש והסתה לגזענות. נראה שיותר משהם מייצגים קבוצות שוליים שהודרו מן השיח הציבורי, הם מביעים ברוב המקרים תחושה של שייכות ושותפות לשיח הישראלי.
- 9_ מעניין לציין כי למרות מסע הפרסום המאסיבי של "סלקום" בשכונה, רוב מהגרי העבודה משתמשים בטלפונים סלולריים של חברת "פרטנר-אורנג'".
- 10_ סוג כזה של פרסום, שחושף הלכי רוח וערכים של קהל יעד ספציפי ומשתמש בממצאים למטרות רווח, מוכר גם מקהילות אחרות בישראל. לדוגמה, מסע הפרסום זוכה הפרסים של חברת אדלר-חומסקי לאבקת כביסה "בירמט", שהותאם למגזר החרדי והשתמש בפשקווילים ובתרומת בגדים לצדקה כדי לקדם מכירות של המוצר.
- 11_ אייל כץ, "נוף לשוני במתחם התחנה המרכזית החדשה בתל אביב בהקשר לאוכלוסיית מהגרי העבודה", עבודה במסגרת הקורס "מחקר וכתיבה בסביבת עיצוב", התוכנית לתואר שני בעיצוב תעשייתי, בצלאל, 2007.
- 12_ אירית הדר, פתח דבר למהדורה העברית, מתחם וייסנוהף - שכונה לדוגמה, 1994, מוזיאון תל אביב לאמנות.
- 13_ Marita Sturken and Lisa Cartwright, *Practices of Looking*, 2001, Oxford University Press., pp. 198-203.

הבגדים המשומשים במדרחוב נווה שאנן. באזור קמו גם כנסיות לוקאליות, בהן מתקיימים טקסים דתיים לפי הלאומים השונים.

לאור הדברים האלה, אי אפשר להתעלם מהגיחוך הטמון בעובדה שהשכונה בנויה על בסיס הסגנון ה"בינלאומי", שכן הבינלאומיות של השכונה היא רק למראית עין. מיותר גם לציין שרוב תושבי האזור אפילו אינם מודעים לערך הארכיטקטוני המוסף של האזור בו הם חיים, בין השאר כתוצאה מהזנחת הרשויות, שאינן מטפחות את האזור. גם מבחינת הנוף החזותי המסחרי, האופי ה"בינלאומי" של השכונה נוצר בידי חברות וסוחרים קטנים שהקימו חנויות כדי להעניק שירותים לקהילות השונות, ולא על ידי הדיירים, שאינם מרגישים שייכות ואינם מתערים אלה באלה.

לסיכום, מבעד לעיניים ישראליות מציגה השכונה זרות, בינלאומיות ואקזוטיקה על כל רבדיה - הארכיטקטורה, האנשים ממגוון המדינות, הנוף הלשוני בשפות הזרות, והדימויים הסטריאוטיפיים המציגים את הלאומים השונים. אך הבידול של מהגרי העבודה כקהילה אחת אינו תוצר של תפיסת עולם ואידיאולוגיה של דיירי השכונה והוא אינו מגובה בערכים שלהם. בניגוד לקהילות חרדיות או ערביות בישראל, המתבדלות מרצון מן הישראליות הרשמית ומאחדות סביב עולם ערכים המשמש להן מקור גאווה, לקהיליית מהגרי העבודה אין ערכים המאחדים אותה וחבריה אינם מתבדלים מרצון. לכן הם גם אינם רואים את השכונה המוזנחת כמייצגת את עולמם. הבידול של שכונת נווה שאנן מהנוף ה"רשמי" של תל אביב, הניסיון להכריז על הנוף החזותי שלה כעל זהות מוגדרת, הוא מעשה ידני, והוא נועד ליצור יחסי כוח והגמוניה שיגבשו את הזהות שלנו כחברה מערבית ודומיננטית. זוהי תמונה פיקטיבית שאנו יצרנו, של קבוצה שהדבר היחיד המאחד אותה הוא הזרות והנבדלות מהחברה הישראלית, קבוצה שהאחדות שלה ולכן גם הסגנון שלה קיימים רק בדמיונו.

באיזו מידה תואמות תיאוריות אלו בדבר בניית הזהות האישית והקבוצתית את המתרחש בשכונת נווה שאנן? האומנם נבדלת השכונה משכונות אחרות בתל אביב בצריכת מוצרים ייחודיים המבטאים את ה"צורך" בדיפרנציאציה ואת ה"תשוקה" למשמעות חברתית כפי שהגדיר אותה בודריאר?

נראה שהתשוקה למשמעות חברתית וקהילתית נעדרת מקרב תושבי השכונה, משום שמהגרי העבודה, שהגיעו מארצות שונות, לא התגבשו מעולם לקהילה בעלת ערכים קהילתיים, שמנסה לבדל עצמה מן ההווה הישראלית ה"רשמית". להפך, רוב תושבי השכונה היו מעדיפים להשתייך ולהתערות בנוף הישראלי, ולראיה - ילדי המהגרים שנולדו פה ואף למדו במערכות חינוך ישראליות, וכיום רוצים להתגייס לצבא ולהרגיש ישראלים לכל דבר. יתרה מזאת, חברי הקהילות השונות - הבנויות מבני הלאומים השונים: אפריקאים, דרום-אמריקאים, אסייתיים ומזרח-אירופאים - הדרים בשכונה, כלל אינם נמצאים בקשר אלה עם אלה; כל פלג בשכונה מבדל את עצמו על ידי צריכת מוצרים אותם הוא מכיר מארצו ובכך שומר על זהותו הלאומית, ועל הקשר שלו לארץ מוצאו. בהתאם, גם השלטים בשכונה מציגים ערב רב של שפות - אסייתיות, אפריקאיות, מזרח אירופאיות - שאין ביניהן מכה משותף.

ההתבדלות לקהילות לפי ארצות המוצא משמשת בראש ובראשונה כרשת ביטחון המאפשרת מתן עזרה ומידע בתחומים כמו זכויות משפטיות, מגורים ואפשרויות עבודה. מבחינה חברתית היא תורמת כנראה לתחושת השייכות של החברים בכל קהילה, ואכן בשכונה ניתן לראות פרקטיקות יומיומיות של הקהילות השונות. במשך השבוע אלו מפגשים בבתי קפה של מהגרים מאותו לאום, מסביב למדורת השבט בדמות ערוץ הטלוויזיה של ארץ מוצאם, או השתתפות באירועים השייכים לתרבות הפנאי הנהוגה בארץ המוצא (לדוגמה, משחקי קריקט אצל יוצאי הודו ונפאל). בסופי שבוע מציפים את הרחובות מהגרים רבים הבאים לדוכני האוכל האסייתי ולדוכני



Jean Baudrillard, *For a Critique of the Political Economy of the Sign* (trans. with introduction by Charles Levin), 1981, Telos Press, p.78.

Hiroshi Kashiwagi, "Post War History in Advertising Design", in *Advertising History 1950-1990* (Exhibition Catalogue), 1993, East Japan Railway Culture Foundation, pp. 14-15.

Judith Williamson, *Decoding Advertisements*, 1978, Marion Boyars, pp. 45-50.

Sturken, there, pp. 227-228. _17

צילומים / אייל כץ

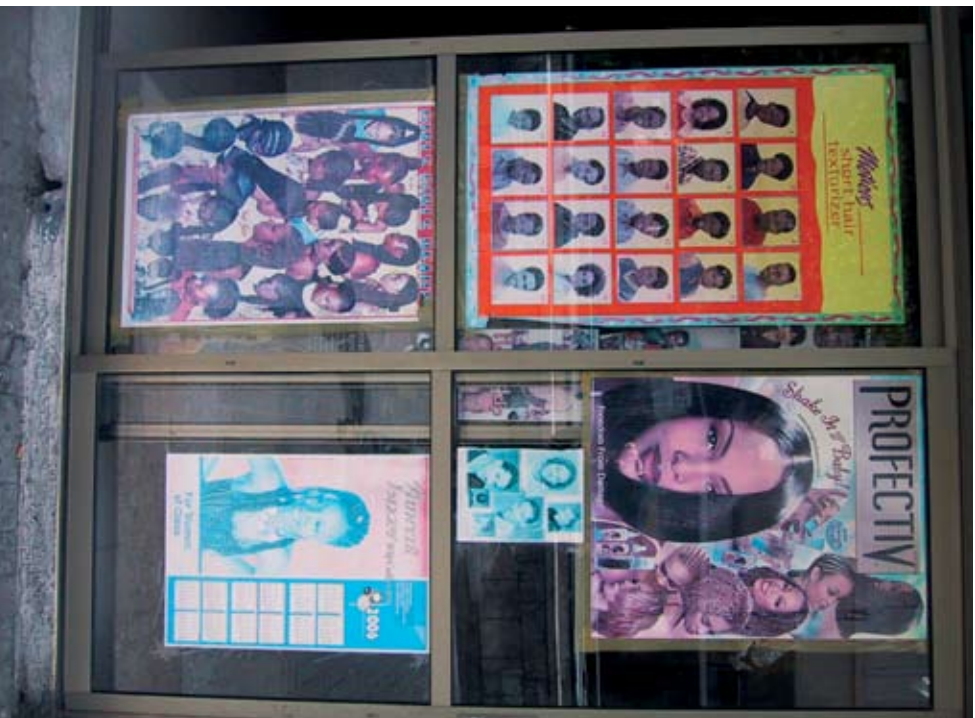


אתי אלה
תשעתו של המגזין "פוקל"
על המגבשות הקהילתיות של
מהגרי העבודה הפיליפינים / תשס"ז



תקציר מתוך: השפעתו של המגזין "פוקל" על התגבשותם הקהילתית של מהגרי העבודה הפיליפינים. אתי אלה, תשס"ז / המגזין "פוקל" (Focal) החל את דרכו כארגון שמתרשת לסייע ללהגלות מהגרי העבודה הפיליפינים באמצעות מתן מידע ועצות. בראשית חולק "פוקל" בחינם, אך לאחר שנתיים האטריך למערכת המגזין ש, ישראל בעל חנות לכריטיס חינוג בתחנה המרכזית, שהשקיע משאבים במגזין והפך את ארגון הטיעות לעסק המבקש לגרוף רווחים ולהרחיב את תפוצתו. המדורים המפוקלים ביותר במגזין הם אלה הדגים בסוגיות דידיות, המספקים הכוונה לקבלת סיוע רפואי, מדורי חודשות העולם והקהילה, מדורי סודוקו ומדורי עסקי השטעונים.

אייל כץ
נוף לשוני במחטת המחנה המרכזית
החדשה במל אביב בהקשר לאוכלוסיית
מהגרי העבודה / תשס"ז



אייל כץ
נוף לשרוי במחמת החנות
המרכזית החדשה במל אביב
בהמשך לאוכלוסיית מהגרי
מעבודה / תשס"ז

כץ, נוף לשרוי - עם הגעתם של מהגרי העבודה לתחנה המרכזית החלו להתפתח באזור שירותים ייעודיים לחברי הקהילה בעוד המגורים הרשמיים והחברות הגדולות הנתחלו באיטיות, היה הרחוב האשון להצטרף וזמנים פרטיים פורסמו שירותים העונים לצרכים בסיסיים. עם הזמן התרחבו הצרכים של בני הקהילה, בד בבד עם האמצעים שהיו בידיהם והשירותים השתכללו, השפות התרבו וההיצע גדל. בשלב זה החלו החברות הדינאמיות והגדולות בארץ לגלות עניין ולהפנות משאבים שיווקיים לקהילה המהגרים. הן תלו שלטי ענקי ופתחו חנויות חדשות באזור. התקשורת היא הנתחם שבו הפעילות והיזמות ניכרות ביותר בדרום תל אביב. הן ביזמות מקומיות של שירותי חינוך לח"ל "כולל" "סקייפ", אינטרנט וטלפון), מכירת כרטיסי חינוך ומכירה ומתן שירותי תיקון של סלפונים סלולריים. והן מצד חברות ענקי, המעניקות סלי שירותים רחבים לבני הקהילות "סללום", למשל, יצאה במסע פרסום ענקי שפנה לכל קהילה בשפתה, ואף הרחיקה לכת ופנתה (שלא לצורך) לקהילה הפיליפינית דוברת האנגלית בטאגלוג (Tagalog), ניב האופייני לאזור הגירה מאינדיה. בניגוד לשימוש הרגיל מצד רשויות המדינה בשפה הרשמית בלבד - עברית - העולם העסקי הרוחש ברוב תל אביב קשוב מאוד לקהל היעד שלו ופונה אליהם בשפתם - "הם אינם דוברים שפה אחת", אומרים היזמים. בשל קשיי תקשורת הופכות חנויות, מסעדות ומספרות למרכזי שירות מאולתרים המתנגמים ונעבירים מידע. כך, למשל, בני זוג שאחד מהם ישראלי והשני שייד לקהילת המוצא, אשר פתחו חנות ותקשורת, מאז את עצמם מנהלים, מתוקף הביקוש, מרכז שירות הוליסטי לבני הקהילה, הכולל, למשל, ליווי חולים ותרגום לרופאים.

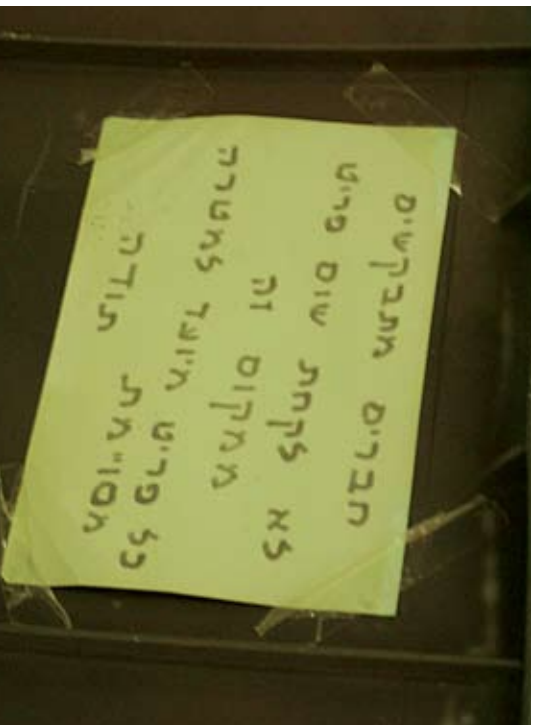


אייל כץ
נוף לשרוי במחמת החתונה
המרכזית החודשה במל אביב
בהמשך לארכולקייית ממגרי
מעבודה / תשס"ז

נוף, נוף לשרוי - המשר / במקרים רבים מיועד הפירסום בשמרו והזיהולה
המהגרת להרחיק זרים ולבלר את המשתמשים, המבקשים לייצר קהילה
אינטימית בתנאים פיזיים קשים ובמצב של ניכור חברתי. כששאלתי עובד
מסעדה ממוצא סיני מה כתוב בתפריט הסיני, הוא טען שאינו דובר אנגלית.
כשאחד הלוקוחות ניסה לסייע לי היטה אותו העובד ונתן לי להבין שזו
סריטוריה סינית אשר זרים אינם רצויים בה, ככל שהקהילה בוטחה יותר
במעמדה ומבוססת יותר בארץ (תפיליפנינים, למשל, בניגוד לסין), היא
מתפתת יותר קשר לישראלים ומחזקת את החסיים עמם - באמצעות
לימוד השפה העברית, יצירת תרבות בילוי מעורבת ואף קשירת יחסי
נישואים וילדים משותפים. בהקשר זה מעניין לציין את העניין שהמהגרים
מגלים בברית המילה. ברחוב ראש פינה בדרום תל אביב הופיעה מודעה
באנגלית שרצעה שירותי מילה במחירים אולים ("in all age of the child
circumcision [...]"). הספחים ובהם מספר הטלפון נתלש כולם.
כשהייתי למספר ענה לי א' בעברית, ללא מבטא זר. כששאלתי לפשר
המודעה טען שזו טעות במספר. בשיחה נוספת, עם אישה שהציגה את
עצמה כאם המעוניינת במילה לבנה, ענה א' כי הוא מוהל ודיין בעל ניסיון
רב, העורך מילה בבתי לקוחותיו הגויים.



נ"ך, נוף לשוני - המשך / "נוף לשוני" מוגדר כנראות של שפות במרחב הציבורי, כפי שהוא בא לידי ביטוי בשלטי דרכים, שלטי פרסום, שמות רחובות, שלטי חנויות ושילוט על מבני ציבור וממשל. זהו תהליך של בלשנות חברתית (sociolinguistics) הבוחן את הקשר בין שפה וחברה ואת יחסי הכוחות בין קבוצות כפי שהן באות לידי ביטוי במרחב הציבורי. יש להבחין בין שילוט ממסדי הרשויות לבין שילוט פרטי ופיראטי, הצומח ללא פיקוח או הכוונה "מלמעלה". מחקר ה"נוף השלטי" יוכל לסייע לסמן את הגבולות בין קבוצות לשוניות שונות, לפי מידת השליטה של חברי כל קבוצה בשפה ובכלי השילוט המוצגים במרחב הציבורי. גם מידת הבולטות של קבוצה אחת לעומת אחרת על גבי השלטים, או כמות השלטים של הקבוצה המופיעים במרחב ביחס לשלטיהן של קבוצות אחרות, מבהירות את המעמדות של הקבוצות הקיימות באזור ומבטאות את המאבק ביניהן.



סטיקר על מכונית ברחוב בר אילן, ירושלים, תשס"ט: "בי"ד. כמה את חושפת כר גמח ומכוערת. במחשופים את דוחה גברים ומחשכת זוגבים וסקרנים. יופי חן ועירינות תוצאה של אציעות."



אחרית דבר: העני הוא לא אני - הצעה לסדר יום מחקרי חדשישן

מירב אהרון גוטמן

ד"ר מירב אהרון גוטמן היא מרצה במחלקה לארכיטקטורה בבצלאל ובחוג לסוציולוגיה ואנתרופולוגיה באוניברסיטה העברית. השתלמה במחלקה לסוציולוגיה ואנתרופולוגיה באוניברסיטה העברית ובאוניברסיטת "קולומביה" בניו יורק והתמחתה באנתרופולוגיה אורבנית. עבודת הדוקטורט שלה "לתכנן ולחיות את עיר הלאום המודרנית: על גבולות ומגבלות האזרחות בישראל של שנות ה-2000", זיכתה אותה בפרסים ובקרנות רבים, ביניהם הפרס ע"ש מארי קרי מטעם האיחוד האירופי, פרס "ספיר" למחקר ברשויות המקומיות וקרן "פולברייט". בין פרסומיה: "תזמורת קלאסית מזרחית - על הבניה חברתית של יוקרה בתזמורת האנדלוסית הישראלית" (תיאוריה וביקורת, 2008), "ניצחון השיטה" (סוציולוגיה ישראלית, 2008) ו"שקט יהיה לנו מספיק כשנמות, עכשיו הזמן לחיות: בין תכנון העיר המודרנית והחיים בה" (תכנון, 2007). ייסדה וריכזה במשך שש שנים את הסדנה באנתרופולוגיה ויזואלית באוניברסיטת תל אביב ובימים אלה היא מצלמת בשיתוף עם "סינמקס הפקות" סרט על התזמורת האנדלוסית הישראלית לערוץ הראשון.

ורעיונות. עד מהרה אלה איתגרו את אלה. בדיאלוג שבין השניים נכתב יומן השדה שלי.

הנה הנתון אשר עמד כמטען חבלה הממתין לפיצוץ מבוקר: אשדוד היתה אז העיר השלישית בעווייה בישראל. חשבתי שאינני יכולה ואסור לי להתעלם מנתון זה. בתחושות שליחות חגיגית חשבתי - הנה ההזדמנות לומר משהו על חוויית

"מבנה התשתית הכלכלי הוא גם מבנה העל [...] אתה עשיר מפני שאתה לבן, אתה לבן מפני שאתה עשיר. אשר על כן, בכל פעם שעוסקים בבעיה [...] צריך למתוח מעט את הניתוח המרקסיסטי".

(פרנץ פנון)¹

לדיון הציבורי בעוני בישראל יש מועד, אך יותר מכך, יש לו חזות. חזותו של הדיון מכריעה במידה רבה את גורלו. המועד הוא פרסום דוח העוני של הביטוח הלאומי. הדוח מכמת עבורנו את נתוני העוני לתוך קטגוריות חבוטות: מגזר ערבי, ילדים עניים, נשים עניות. הדימוי של העוני הוא מקרר ריק. במשך שנים נפתחו לעינינו הלאות במהדורות החדשות מקררים ריקים. אור המקרר בוהק ובקושי ניתן להבחין בגביע קוטג', בסיר קטן המונח במדף התחתון. והענייים? צלליות אדם שמדברות בקול מרוסק או שפניהן מעוותות ריבועים ריבועים, שלא נזהה אותן, כאילו התקשה העידן הדיגיטלי לשאת בנטל. אלה הם פניו של העוני עבור הציבור הישראלי. אלה היו פניו של העוני גם עבורי.

בסתיו 2002 התחלתי את עבודת השדה שלי באשדוד, במסגרת לימודי לתואר שלישי בחוג לסוציולוגיה ואנתרופולוגיה באוניברסיטת תל אביב. תחילתה של עבודת שדה כרוכה בקריאה ראשונית של עובדות ונתונים על העיר ובסיוורים תכופים ברבעיה. יצרתי עם העיר היכרות שהיא מחד גיסא מרוחקת, ניזונה מארכיונים וספריות, ומאידך גיסא מאוד אינטימית. העיר הפכה עבורי ממרחב פיזי למרחב אנושי: רכשתי לי חברים בתוכה, עברתי לגור בה. כשנעתי בעיר נעתי במרחב כפול - של גרפים, נתונים וסטטיסטיקות, ושל דימויים, סמלים, חומרים

העוני, על היומיום של העניים. פקדתי בתדירות רובעים שנשאו את עול העוני: רובע ג', רובע ז', רובע ו'. חיפשתי את העוני, את העניים. עד מהרה נקלעתי למבוכה. במעבר מהנתון היבש לאתנוגרפיה המיוזעת, מצאתי את עצמי כלואה בתוך מבוכ של סטריאוטיפים ודעות קדומות. אקדים את המאוחר ואומר – נכשלתי. למעשה, חיבור זה הוא בבחינת ביקורת עצמית ועיסוק בשאלה מדוע גנזתי את העיסוק בעוני ובעניים והעדפתי על פניהם (שוב) את "הלאומיות" ואת "האתניות"?

אטען כי החלטתי זו נבעה משיתוק מהסוג שהמחשבה הביקורתית מייצרת פעמים רבות אצל חוקרים, ודאי אלה העוסקים במחקרי שדה. מרכז הקושי טמון ב(אי)היכולת להעניק דימוי ודמות לקבוצה הנחקרת. המודעות הגוברת למשמעויות של ייצוגים ושל שפות שיח מכריחה את החוקרת לייצר שפות חדשות. אך עד ששפות חדשות מיוצרות נמצאת החוקרת בלימבו מחקרי. שיתוק זה יצר מצב שבו המונופול על המחקר הפנומנולוגי של העוני נשאר בידי הדמוגרפים, הסוציולוגים הכמותניים, הקרימינולוגים והעובדים הסוציאליים². כתוצאה מכך, הופקר העיסוק בחוויית העוני. איננו יודעים דבר על חוויית העוני, על זוגיות בבית עני, על ילדות בבית עני, על חלוקת עבודה בבית עני, על יחסים בין דורות, על הכלכלה של העוני, על הסכמים שנעשים והסכמים שמופרים בבתיים של עוני.

כדי לפרק את האופן שבו פועל שיתוק זה, אחזור לימים הראשונים בשדה, לימי הכניסה לשדה. אצביע על הניסיונות הראשונים להתמודד עם לב הבעיה – הניסיונות להעניק דמות ודימוי לעוני.

במחקר הגישוש שלי בעיר ליוותה אותי המצלמה שלי. ידעתי שהתקופה הראשונה בשדה היא התקופה המכרעת. עיקר התובנות מבליחות בשלב שאנתרופולוגים מכנים אותו "הכניסה לשדה". לרוב, בשלב הזה החוקר עודנו המום, עסוק במבוכת עצמו, בגמגומים ובהתנצלויות. הימצאותו של חוקר אינה

"טבעית" לשום מציאות חברתית, הנחקרים יודעים זאת, החוקר יודע זאת, ולכן השלב הראשון עבורי היה שלב של הלם וניסיון לצמצם את עצמי. המצלמה, ידעתי, תעזור לי להקפיד את מראה העיניים הראשון שלי. בעזרת המצלמה תחכה לי המציאות, כפי שפגשתי אותה ביומי הראשון בעיר, עד שאצא משלב ההלם ואחשוב באופן מודע וביקורתי על מה שראיתי ואיך ראיתי את העוני ואת העניים.

אך דווקא השימוש במצלמה החריף את המבוכה. הנה היא, אישה בבגדים מרופטים יושבת בחום כבד על ספסל בטון במרכז רובע. אני מרימה את המצלמה, אצבעי על ה"הדק". אני מורידה. אני לא מעזה. אני יודעת שהתמונה הזאת תהיה תמונה של ה"ענייה". אני לא "לוקחת" את הצילום הזה. שתי נשים מבוגרות במרכז מסחרי של רובע ט' מוכרות בגדים וחפצים פרטיים, מיוגעים. את הבגדים הן מניחות על שיח, הן עצמן יושבות על קרטון מקופל. אני מרימה את המצלמה. אני רועדת. אני לא לוקחת גם את הצילום הזה. אני לועגת לעצמי, הנה גם את מייצרת ומציירת את דמותם של העניים כפנתיאון ה"אחרים" לך, מקטלגת אותם בעיקר כמבוגרים מהגרים ממדינות ברית המועצות לשעבר.

מספר ימים לפני הביקור הזה עסקה העיתונות המקומית באשדוד בנושא העוני בעיר, וקראה לרשות המקומית לעודד הקמת בתי תמחוי. על שער העיתון הופיע תצלום של אישה שנראית כאילו היא מפשפשת בפח הזבל, גם היא אישה מבוגרת ממדינות חבר העמים. מייד אחרי הפרסום תבעה האישה את העיתון: "לא פישפשתי בזבל", היא אומרת, "התעכבתי לרגע וככה הוציאו את דיבתי". בהבזק צילום היא הפכה לענייה. במה אני טובה מצלם ומעורר העיתון? הרי אני מפקיעה את פעולתן של נשים אלה ומקטלגת אותן כעניות. "מזלן" של אלה שייפלו קורבן לידי שלי, שהקיטלוג שלהן יתרחש בתוך עבודת דוקטורט שאף אחד לא קורא, כך ניסיתי לנחם את עצמי ולשוב למלאכה, אך לא יכולתי.

קטגוריות חברתיות, לימד אותנו הסוציולוג

הגרמני גיאורג זימל, הן לעולם יחסיות. איננו אומרים דבר על האחר כאשר אנחנו מכנים אותו "גבר", "אישה", "זקן" או "צעיר" – אלא בעיקר מגדירים את עצמנו ביחס לאותו אחר. הקטגוריה "עני" מסמנת את הרחוק מאיתנו ביותר. העני הוא לא אני. זאת אומרת, כל הקלה של הקטגוריה הזאת על אדם או קבוצה היא סימון של הרחוק מאיתנו. הרגשתי שכל זיהוי של העני יסגיר מלכודת בזהותי. ויתרתי.

חשבתי על רעיון. אני אמנע מצילום של אנשים. אני אציל את עצמי ממלכודת של זיהוי מוחלט ואוריינטליסטי בין צבע עור, תווי פנים וגיל מסוימים לבין "העני". כך לא אמקם את עצמי על קואורדינטות של מרחק, גזענות והדרה. החלטתי לצלם סימנים ופעולות שבקפסולות הידע החברתי שלנו מתפרשות כעוני. התמונות שצילמתי מופיעות לפניכם.

מביקור לביקור התאספו רשימות במחברת השדה שלי. תקופת המחקר היא תקופת האינתיפאדה השנייה, מיתון כלכלי, הפגנת האמהות החד-הוריות והפגנות להעברת חוק הנגב. הלחץ הכלכלי הורגש



באתרים רבים באשדוד. בביקור הראשון בעיר רשמתי לפני: "שיכונים, בניינים, כל העיר נראית כמו ראשון לציון מערב. מה אני מחפשת פה? נראה כמו כל מקום אחר. רק גדול יותר, חשוף לשמש, רחב יותר. זה המקום הברור מאליו שבתוכו אנחנו חיים. כשמתרגלים לאור הסנוורים מתחילים לאסוף את חלקי הפאזל: בכל העיר פזורים סנדלרים בפינות רחוב מאולתרות. מתחת לעץ, על ספסל ציבורי, בפינת המרכז המסחרי. כמה מתקני נעליים מוצאים את פרנסתם בעיר אחת?"

היום הראשון לביקור הוא יום רביעי, יום שוק (תיזהרי, אני מתרה בעצמי, אל תלכי לשוק ביום הראשון שלך, זה יהיה מוקש ברשימותייך) ובכל זאת, אני יורדת למגרש החניה שעל הים, משתלבת בתנועה הרכובה והרגלית. בשוק שילוב של קיטש מיובא מסין ותאילנד, לצד סחורות "אותנטיות" מקוקוז ובוכרה – זכוכית, תחרה ורקמות, אופנת המזרח המיובאת מהודו ומנפאל ודוכנים עם מרכולת המיועדת למהגרים מברית המועצות לשעבר. המיתון הכלכלי עמוק. המאבק על חוק הנגב מתחמם. המחירים בשוק נמוכים מאוד. אנשים מתמקחים. "אנשים פה עושים משקל אחד-עשר", אומר לי אחד הסוחרים. השוק "עובד חזק", "שותים 'רניק' ו'קריסטל', קונים 'ביסלי' במשקל".

אני נחשפת לחיכוך בין הקבוצות השונות בעיר. בגרפיטי בים נכתב "רק לא ראש עיר רוסי". בשוק בולטים הדוכנים של הרוסים ועליהם סחורות המגיעות בייבוא אישי. תורים בדוכנים האלה. ליד אחד מהם ממוקם דוכן "חמוצים" של "ותיקים": ותיקים באשדוד זאת מילה נרדפת למרוקאים או מזרחים בכלל, אני לומדת מאוחר יותר. שאלתי את בעלת הדוכן מה סיבת התור בדוכן שלידיה:

– תראי מה זה, מהבוקר יש שם תור ולא נגמר. הם רק אוהבים את הדברים שלהם, את הטעמים שלהם. כל הקליינטים שלהם הם רוסים.

– באשדוד זה מספיק.

– (היא מסכימה) הם הולכים להשתלט לנו העיר.



להשתלט לנו על העיר" קצרה. ייאוש ואלימות משמשים בדבריה בערבוביה. אני צריכה להשתלט על רעד ברגליים. הנה הרגע שבו החשש האלים נובט – הם לוקחים לנו את מקומות העבודה". החשש הוותיק שהוא המבשר של טרגדיות אנושיות גדולות, משהו שקוראים עליו בספרי ההיסטוריה. הנה הוא פה מולי. הפחד הוא בראש ובראשונה פחד כלכלי. כבר ביומי הראשון בעיר אני נדרשת, כמו שפאנון הציע לנו, "למתוח מעט את הניתוח המרקסיסטי".

"לדבר על ערים", אומר מייק דייוויס במחקרו על לוס אנג'לס, "זה לדבר על מלחמת מעמדות בשטח בנוי". במקרה שלנו, היכולת להתפרנס בתוך חברת מהגרים מגוונת היא המפתח ליחסים בין הקבוצות, כפי שמלמדת אותנו השיחה הבאה:

אני נמשכת לדוכן שמלות מלמלה נפוחות, made in china. אני משוחחת עם המוכרת: את הבגדים היא מביאה בעיקר מאיטליה, אך זה רק מרכז הפצה. כל השמלות מיוצרות בסין או בתאילנד.

שאלתי מי הקליינטים שלה. היא צחקה, כל גלגלת זאת עדה. או אפשר להגיד רובע. כל גלגלת זאת קבוצה אחרת: את זה (היא מסמנת ממרום מושבה על סולם) אוהבים האתיופיים, את זה הרוסים – ככה, בעיקר לאירועים. ובטון דידיקטי היא מסבירה לי: באשדוד יש רובעים רובעים. יש לך את הגרוזינים ביד' וביג' – עכשיו הם פלשו ל"סיטי". חוץ מזה יש לך את המרוקאים הוותיקים – הם בבי'. את הרוסים תמצאי בבי' וביג'. אם את רוצה לגור במקום נורמלי תלכי לט"ו. אשדוד היא עיר מאוד מצחיקה – כדאי לך לחקור כאן.

ההיגיון האתני אחוז הרבעים של אשדוד, מגולם בגלגלות השמלות. היכולת של המוכרת לנתח את הטעמים, את הדימוי שהיא מוכרת לקבוצות חברתיות שונות לאירועי הערב שלהן, מעידים כי ההבדל ה"תרבותי" והכלכלי – חד הם. לדבריה, היחסים בין הקבוצות הופכים להיות טעונים, הגרוזינים "פלשו" ל"סיטי". בדבריה היא משרטטת

גם את גבולות הנורמליות – גבולות רובע ט"ו – לשם אני צריכה להגיע. המוכרת שואלת מאיפה אני, ואני אומרת, "במקור, מקריית שמונה".

טוב, היא אומרת לי. אז גם את מהסיפור הזה של ערי פיתוח ששם כולם רק רוצים לברוח החוצה. מה שמיחד פה זה שאנשים לא כל כך רוצים לצאת החוצה. טוב להם פה. והם נשארים פה.

גם בדוכן חליפות הספורט ניכר הכוח הצף במגע בין הקבוצות השונות בתנאים של מיתון כלכלי: בדוכן בחור צעיר, יש לו חברה משל עצמו, "שרונ'ס". הוא מוכר כל חליפה ב-45 ש, אבל מחיר זה דבר משתנה. בשוק ברמלה זה 60-70, אבל כאן באשדוד, האוכלוסייה קשה. אין מה לעשות, אני עובד על מסות, ואשדוד, בגלל זה, שווה את המאמץ. במהלך השיחה עימו הייתי עדה ללחץ הגדול שהאנשים מפעילים עליו. צרכנים עושים דילים ביניהם, פותחים את אריזות הניילון על אף מחאתו ומחלקים ביניהם את החליפה – את תקני את החולצה ואני את המכנסיים – על מנת להזיל לעצמם את הקנייה. שרון סיים תואר ראשון בכלכלה באוניברסיטה הפתוחה וכעת הוא עושה תואר נוסף, בהנדסה. הוא הקים מפעל טקסטיל בתורכיה ומשם הוא מביא את הסחורה.

מי שרוצה להרוויח צריך לדעת פואנטה אחת, הוא מנדב עבורי תובנה מקצועית, שזה העולם השלישי שעושה למען העולם הראשון. מי שמבין את זה מבין הכול ויכול להסתדר בחיים. הסינים והתאילנדים תופרים לנו ומבשלים לנו, אנחנו מוכרים והעולם הראשון קונה. אני מחייכת, עם התובנה הזאת הוא מתפרנס ואני מרוויחה מלגת דחק, 4,500 שקל בחודש. אני מקנאה בו.

– אנחנו לא עולם ראשון? אני שואלת בחיך.
– אנחנו? עולם ראשון? אנחנו חיים בתוך ג'ונגל. פה אנשים שורדים כמו באפריקה. הייתי עכשיו בטיוול אצל שבט המסאי באפריקה – עד לפני כמה זמן עוד אכלו שם אנשים – אנחנו והם אותו דבר: שורדים. בעולם הראשון אנשים חיים. באירופה אנשים חיים. פה אנשים נלחמים.

כך, במשך חודשים, כתבתי ותיעדתי את אחורי הקלעים של קו העוני, את הסוציולוגיה של העוני. כתבתי על בתי התמחו, על גיוס הכספים, על מנגנוני רווחה מפותחים אשר דווקא מגדילים את אוכלוסיית העניים מפני שעוד ועוד אנשים המתפקדים בתנאים קשים מהגרים לאשדוד על מנת לקבל תמיכה (כך ציינו באוזני הפקידים הבכירים בייאוש ובתסכול). בקריאה מאוחרת ביומני השדה אני לומדת כי בעיקר כתבתי כיצד מתארגנים היחסים בין הקבוצות בתוך תנאים של מלחמת הישרדות. בסוף כל ביקור רצתי למחשב לרוקן את המצלמה. ביקשתי מהמחשב להציג את התמונות ברצף וגילגלתי את הכיסא אחורה, קיבלתי אישור להרגשתי – יש לי בידיים חומר מסוכן.

עבודתם של צלמי מלחמה מוכרת כמסוכנת. בחיבור זה אני מבקשת לצרף אליהם את האנתרופולוגיות – אותן חוקרות הנדרשות לליבו של אי השוויון החברתי. צלמים, אנתרופולוגים ושאר מתעדים של תופעות חברתיות הקשורות בפערים חברתיים מבינים בשלב כזה או אחר של עבודתם כי יש בידם חומר מסוכן. הסכנה אינה שרירותית: צילום של ילד שעובד 12 שעות ביום אינו בבחינת סכנה אלא אם כן לוקחים בחשבון את "החצי השני", את אותם ילדים אשר לומדים בבתי ספר יוקרתיים. הסכנה כרוכה לא בחשיפה לכשעצמה אלא בתחושה כי פרסום התמונה מבקש את הקשר לאלה שנעזרים בשירותיהם של המצלמים בתמונה, לאלה שמרוויחים מקיומם ולאלה המאפשרים את התופעה.

מה עושה חומר מסוים ל"מסוכן"? מסוכן למי? לעצמך – כפי שטוענת סוזאן סונטאג בדיון שלה על עבודתה של אדסבור אשר איבדה עצמה לדעת; לרשויות – אם צילמת מחירים אישיים שקבוצה משלמת על החלטה שלטונית או הזנחה שלטונית; לסובייקטים של הצילום – אם משהו עשוי להרע להם בעקבות פרסום מסוים, או שנבנה להם דימוי שהם לא ירצו לקדם. ההגדרה "מסוכן" גם מנכיחה כוח.

מהיכן נובט הכוח? מי מחזיק בו? המצלם? המצלום?
המפיקים של הפרויקט או מערכת העיתון? ועל מי
פועל הכוח? על מוסכמות חברתיות, על מוסדות
חברתיים? ומה עושים עם חומר מסוכן? מטפלים
אותו על ידי טקסט מילולי? גוזזים אותו? רצים איתו
למערכת העיתון? מכניסים אותו למשוואות כוח
קיימות?

אני בחרתי לגנוז את החומרים. פחדתי. חשתי כי
אין לי דרך לייצג ולהציג את החומרים האלה מבלי
להיתפס כנלעגת, מבלי להיות מוקעת מתוך הקהילה
האקדמית הדומיננטית באותה תקופה. פחדתי מפני
המשמעויות של הפרשנות שלי על הנחקרים ועל
עצמי. פחדתי מהמילה עניים. עם המילה "עוני"
יכולתי לחיות, אבל להגיד "ככה חיים עניים", או
"אלה העניים" – לזה לא הייתי מסוגלת. אך יותר
מכול פחדתי מהתמונה של העוני, מהחזות שלו.
במידה רבה נטשתי את העיסוק בעוני מפני ששאלת
חזות העוני נותרה עבורי לא פתורה. תמונת העוני
היא מעין "חור שחור סוציולוגי", ממנו ניתן למשוך
חוטים של ניתוח והבנה. אולם היעדר הדימוי, היעדר
התמונה הוא אחת מנקודות הכשל של הדיון בעוני.

שנים אחר כך אני יושבת באוניברסיטת
"קולומביה" ביום עיון לכבוד הרברט גאנס, מאושיות
הסוציולוגיה האורבנית. חברי ותלמידי מגיעים
להציג מעבודותיהם לכבודו. בטבעיות גמורה הם
מדברים על אנשים עניים. אפילו בה"א הידיעה. The
poor people. יש להם עכשיו פרויקט מחקרי (שהוא
לעולם גם אידיאולוגי) חדש: להראות שהעניים
הם אנשים עובדים שנשארים עניים – עוד מלחמה
בעוד דימוי רווח לפיו העניים הם אנשים בטלנים.
הכתיבה והמחקר על אודות העניים הוא נדבך
מרכזי בסוציולוגיה והאנתרופולוגיה האורבנית, אך
במדעי החברה בישראל נמנעו עד היום מלבדד את
הקטגוריה החברתית הזאת ולהעמיד אותה במרכז.
מחקרים רבים התקיימו בעירות הפיתוח,
בשכונות (בעיקר בעקבות מימון שלטוני למחקר
בפרויקטים של "שיקום שכונות"; עם תום שנות

המימון המדינתי תמו גם המחקרים על שכונות
העוני), מחקרים על הבדואים בפזורה, על ערים
פלסטינאיות בשטח ישראל, על ערים מעורבות.
אך אף אחד ממחקרים אלה לא העמיד את העוני
במרכז הניתוח. העוני לעולם הוא "קונטקסט", נתון
שמופיע בשלב "הצגת השדה", אך לא קטגוריה
מרכזית שנתמכים בה ומפרקים אותה בעת ובעונה
אחת. השאלה מדוע בחברה ובאקדמיה האמריקאית
"העניים" הם קטגוריה חברתית מובהקת, עובדה
חברתית, ובאקדמיה ובחברה הישראלית מדברים על
"קו העוני" ועל "סכנת העוני" אבל לא על העניים –
תלמד אותנו הרבה על כל אחת מהחברות ועל הזירות
האקדמיות הקיימות בתוכן.

חיבור זה מנסה להבין, מעמדה של ביקורת
עצמית, את "הדרך המחקרית שלא נלקחה", אם
לשאול ביטוי של הסוציולוג מקס וובר. זהו צעד
ראשון, אך לא האמיץ ביותר. מה הן, אם כן, הדרכים
לענות על אתגר מחקרי זה?

1) העיסוק בסימנים של עוני מאפשר לנו להעלות
לדיון את הפער בין המסמן למסומן, שהרי הסימנים
מקבלים את משמעותם רק בתהליך של פרשנות.
הגיליוטינה המחקרית מאיימת לרדת על החוקרת
עצמה, המפרשת עבורנו את סימני ה"עוני", וטוב לה
שתעבוד והאימה בעורפה.

2) הצגת דימויים וסימנים, והימנעות מפרשנות חד־
משמעית, מאפשרים לקורא/הצופה מרחב פתוח
לפרשנות מטעם עצמו, ויצירת טווח ביקורתי בינו
ובין החוקר.

3) זו הזדמנות להשעות את מושגי ה"עוני" וה"עניים"
ולייצר קטגוריות חדשות שיעלו מתוך השדה: נשאל
למשל את דיירי השכונה, מה מפריע להם? מי להבנתם
חי במחסור ובאיזה סוג של מחסור? תשובותיהם
יגדירו את הקבוצה הנחקרת "מלמטה", ויסייעו לנו
להימנע מהקטגוריות החברתיות המקובלות בשיח
הציבורי והאקדמי. כך נימנע גם מהדעה הקדומה
שלנו כחוקרים ונייצר "גזירת שדה" הנכונה למרחב
החברתי המדובר.

4) האם נוכל לראות את העוני במקום שלכאורה הוא
איננו בו? למשל, אצל תלמידי דוקטורט בישראל ואצל
בעלי דוקטורט, מורים מן החוץ באוניברסיטאות,
המשתכרים מתחת לשכר מינימום ושאינם להם זכויות
סוציאליות? אלה המפוטרים כל שנה ממשרות
ההוראה שלהם על מנת שלא יצברו ותק? אלה שלא
מביאים ילדים לעולם כי אין להם אמצעים לפרנסם?
זהו מחקר בו לחוקר לא ייוותר אלא להודות שהעני
הוא אני. נדמה שאין נקודת מוצא טובה מזו.

תודות

חיבור זה הוא תוצר של דיאלוג עם ד"ר יערה בר און.
ברצוני להודות לה על שיעור מאלף בניתוח ובכתיבה.
רבות מהתובנות המוצגות בחיבור זה ניטעו במוחי
ובליבי במסגרת קורס על ההיסטוריה של הצילום
שלמדתי אצל ד"ר מאיר ויגודר, מקור השראה
בלתי נדלה. תודה למנחי העבודה, הפרופסורים ג'ון
קומרוף, חיים חזן ורון שמיר, שבלי הנחייתם בנבכי
כתיבת האתנוגרפיה ודאי לא הייתי יכולה לייצר
נקודת מבט ביקורתית עליה.

1_ תרגום שלי. הציטוט לקוח מתוך: Homi K. Bhabha, "Cultural Diversity and Cultural Differences". Bill Ashcroft, Gareth Griffiths, Helen Tiffin (eds.), *The PostColonial Studies Reader*, Routledge, 1995, p.157.

2_ ראו, למשל, עבודותיה של קרומר נבו העוסקות בחויית החיים של נשים עניות.

צילומים / מירב אהרון גוטמן

אינדקס צילומים

ירדנה אוסקר / מהגרות עבודה פיליפיניות: תסתכלו עליהן תראו אותנו / מהגרים
ע"מ 53, 54

אורן בר-און / גדר גינה / קיבוצים
ע"מ 147

מירב בן-טוב רהט / אנדרטאות ואחרי הנצחה לבני הקהילה האתיופית שנספו בדרך מאתיופיה לישראל / אתיופים
ע"מ 201

אייל כץ / נוף לשוני במתחם התחנה המרכזית החדשה בחל-אביב בהקשר לאוכלוסית מהגרי העבודה / מהגרים
ע"מ 131, 135, 222, 255, 256, 259, 261, 263

מירב גוטמן אהרון / העני הוא לא אני = הצעה לסדר יום מחקרי חדש ישן / מהגרים
ע"מ 271, 272

אייל צירניחובסקי / "ניאובדויזם" / מחקר העיצוב והארכיטקטורה במגזר הבדוי בישראל / בדואים בשער הכריכה, 64, 65, בשער ה"בין הפרטי לציבורי"
ע"מ 99, 122, 123, 124, 125, 132, 223, 241

נועה הליבא וחנוך בר ניצן / חינוך לגיל הרך בקיבוצים בדגש על תוצריו החומריים / קיבוצים
ע"מ 235, 236, 237, 239

איחמר בגליקטר / בובות אתיופיות / אתיופים
ע"מ 30, 63, 84, 96, 192

נועה צבר / הרחוב החרדי / חרדים
ע"מ 38, 46, 170, 172, 173, 216, 266, 267

אפרת גומא / כנסיות מהגרי העבודה האפריקאים בחל אביב / מהגרים
ע"מ 213, 214, 215, 217

נורית וסרמן ונדב קאופמן / אילתור בקיבוץ / המיוחד לתופעת האילתור בקיבוץ / קיבוצים
ע"מ 152, 153

אחי אלה / השפעתו של המגזין "פוקל", על ההתגבשות הקהילתית של מהגרי העבודה הפיליפינים בישראל / מהגרים
ע"מ 258

נעם ורנר / מטבחים / קיבוצים
ע"מ 39, 47

גילה קפלן / הבית החרדי / דחיים
ע"מ 167

נתלי שחף / שמרנות, השתנות וחדשנות במטבח האתיופי / אתיופים
ע"מ 31, 43, 44, 76

דוד ספקטר וטל קמיל / שבילים בקיבוץ / קיבוצים
ע"מ 142, 150, 151

עדי מנדל / שילוט בקיבוץ / קיבוצים
ע"מ 145, 148, 265

הילה פרייברג ניבה יחיאל / עמלנות נשית ועיצוב אופנה / אתיופים
ע"מ 89

עדן הרמן רוזנבלום / כולם שוים - אנדרטאות פרטיות בחברה הקיבוצית / קיבוצים
ע"מ 194, 197, 198, 199

טל מור / גני ילדים של מהגרים / מהגרים
ע"מ 238, 242, 243, 244, 245

עינת דגן והילה גבעוני / לבוש האישה הבדואית / בדואים
ע"מ 94

יהודע בארי / בית ארעי פלסטינים ואסייתים / מהגרים
ע"מ 47, 67, 77, 127

עמית פרבר / טקס בונה אתיופי / אתיופים
ע"מ 46

יוחנן בארי יוג'ין פארק / רסיסי בית - "זמניות קבועה" אצל מהגרות עבודה פיליפיניות בחחום הטיעוד / מהגרים
ע"מ 57, 59, 60, 61, 63, 79, 96

צור ברק / הרקמה הבדואית ומפעל ה"רקמת המדבר", כמייצגי התרבות הבדואית. / בדואים
ע"מ 91

יעל דורון / המרחב הנשי ביחידת המגורים הבדואית, ההבוננות במטבח הבדואי / בדואים
בשער "הפרטי" ע"מ 22, 26, 35, 37, 78, 93, 95, 193, 239

רונית לנדסמן / להרגיש בבית / אתיופים
ע"מ 47, 203, 219

אנו מודים לכל הסטודנטים מהחואר השני שהשתתפו
בקורס במהלך השנים /

אהוד בן אבי / איה בן יצחק / אייל כץ / אייל
צ'רניחובסקי / איתמר בגליקטר / איתן בן טובים /
איתן שפר / אמיר פרי / אן מליאצקי / אנה ויטטריך
/ אפרת גומא / אריאל ליפשיץ / אחי אלה / גד מה טוב
/ גלית אשכנזי בגס / דוד ספקטר / דניאל אזולאי /
הילה גבעוני / הילה פרייברג / וילי מזרחי / חגית
בליצר-ברקוביץ / חנוך בר ניצן / טל מור / טל קמיל
/ יהודע בארי / יוג'ין פארק / יוחנן בארי / יעל
דורון / ליאת הראל / ליאת טל / מירב בן-טוב רהט
/ מני קינן / נדב קאופמן / נועה הלביא / נועה צבר
/ נורית וסרמן / ניבה יחיאב / נילי פורר / ניר
אפלבאום / נעם ורנר / נתלי שחף / סלמה מיחאיל /
עדי גורן / עדי ג'קמן / עדי מנדל / עדי קול / עדי
שלו / עדן הרמן רוזנבלום / עינת דגן / עמית פרבר /
ענבל ליזוריק / ענבר יוספון / ערן זהבי / צור ברק /
קסם ירב / רונית לנדסמן / רועי ביגר / רחל אלול /
רעות שטרן / שי רבינו / שלום אברהם שטראוס / שלומי
אברהמוב / שרה אוסלנדר / שרון גיל / שרון דנציג /
שרית מעגן-רוזנפלד

רועי ביגר וקסם ירב / זהות - מקום'
השפעה הסביבה הפיסית של 'בני הנוער - ילדי
המהגרים' בדרום תל אביב, על עיצוב זהותם / מהגרים
/ בשער ה"ציבורי" ע"מ 220, 182, 221

רעות שטרן / שפת רחוב - עיצוב ברחוב החרדי / חרדים
ע"מ 133, 155, 171, 239, 246, 247

שלום אברהם שטראוס / מזכרות של מהגרי עבודה /
מהגרים
ע"מ 190, 191, 195

שרה אוסלנדר / אמצעי נידות ושינוע בקיבוץ /
קיבוצים
ע"מ 41, 152, 153

שרון גיל / מהשק המסורתי לחדר האורחים חברה
בשינוי / בדואים
ע"מ 26, 47, 74, 75, 77

שרון דנציג / הגדרת טריטוריות ותחום שטח בחברה
הבדואית, בכפרים הבלתי מוכרים בנגב / בדואים
ע"מ 110, 111, 112, 115, 118, 119, 120, 121, 129

שרון דנציג / נשים רוקמות בחברה האתיופית /
אתיופים
ע"מ 95

שרון דנציג / הרחוב החרדי, סוכות בירושלים / חרדים
ע"מ 134, 169, 175

שרון דנציג / גדר בקיבוץ / קיבוצים
ע"מ 149

