

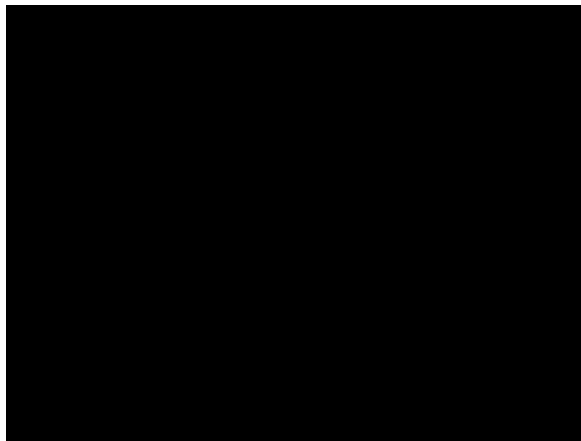
ממות הערבי עד "מוות לערבים": היהודי המודרני מול הערבי החי בתוכו*

ענת רימון-אור

המכון להיסטוריה ופילוסופיה של המדעים והרעיונות ע"ש כהן, אוניברסיטת תל-אביב

הקדמה

לעתים מתקבל הרושם שהקריאות "מוות לערבים" מטרידות את מנוחת הציבור הישראלי הרבה יותר מן המוות הממשי הנגרם לערבים מידי ישראלים בתוך מדינת ישראל ומחוצה לה. דברי החרפה כלפי אנשי שמאל וערבים נוטים בדרך כלל להיות מזוהים עם ציבור מזרחי-ימני בעל סטטוס נמוך. ההרג עצמו, לעומת זאת,



צילום: משה שי. אוהדי בית"ר

כשהוא מתבצע באופן ממוסד, מקנה למבצע יוקרה, ושנים רבות היתה פעילות זו שמורה לאליטות החברתיות שמזוהות בדרך כלל עם השמאל.¹ דיונו של הומי ק. באבא במפגש הקולוניאלי עשוי להאיר תופעה זו.² בהסתמך על באבא, ארצה להראות כי קריאות המוות, והדיבור המחרף בכלל, ניתנים להבנה כסוג של דיבור המשמר לדובריו עמדה בשיח הציוני השריר, עמדה שבניגוד לעמדות אחרות, מאפשרת לדובר המזרחי להחזיק בה בלי לפצל את עצמו. טענתי תהיה, שעצם השתתפותו של המזרחי בשיח הישראלי הדומיננטי מסגירה

* המאמר מבוסס על כמה פרקים מעבודת הגמר שלי לתואר M.A., שנכתבה בהנחייתם של אבנר בן-עמוס וחנן חבר. תודתי נתונה למנחים על תשומת הלב המדוקדקת, ועל ההערות הרבות, ולחנן חבר על הסיוע בהבאת הדברים לדפוס. תודה מיוחדת לעדי אופיר על הערותיו בשלבים שונים של העבודה ולחיה בויארין על סיוע בתרגום הציטוטים לעברית. האחריות לנוסח האחרון עלי בלבד.

¹ ראו על כך ועל שינויים שחלו בזהות הרשאים לקחת חלק בהרג הממוסד החל משנות השמונים, בעקבות הסתלקות האליטות מפעילות זו, קשתי ורימון-אור 1999.

² להלן אתייחס בעיקר למאמרים: (Bhabha 1994a) "Of Mimicry and Man" ו-"Articulating the Archaic" (Bhabha 1994b).

"אחרות" רדיקלית. להוציא את קריאות המוות והחרפות, כל ניסיון של המזרחי להשתלבות בשיח מחייב להסוות את מסמני האחרות, או להשלים מראש עם מקומו בשוליים. הקריאות למוות, מבחינה זו, הן מאבק על עמדה קוהרנטית ומרכזית – אחרונה, אך אפשרית עדיין, בתוך השיח הציוני השליט. שותפות נחשקת זו בשיח הציוני חסומה, בתנאים אחרים, בפני המזרחי משום האחרות הרדיקלית שמסגיר דיבורו.

לדיון בסוגיית הדוברות המזרחית בחרתי באוהדי בית"ר ירושלים. לבחירה זו כמה סיבות. ראשית, מדובר בקבוצה בעלת מאפיינים בולטים: היא נתפסת כמורכבת ברובה מ"מזרחים מסורתיים", המצביעים למפלגות המזוהות עם הימין. שנית, קבוצה זו מנקזת אליה שיח ציבורי ענף, וקל יחסית לעקוב אחרי ייצוגיה בתקשורת. נוסף על כך, קריאות המוות לערכים ודברי חרפה בכלל הפכו למרכיב זהות מוצהר בקרב אוהדים אלה. בחלקים השלישי והרביעי של המאמר אדון באופן הטיפול העיתונאי באוהדים ובאירועים שבהם הם לוקחים חלק. ארצה להראות כי מתוך הדיווח העיתונאי קשה, בדרך כלל, לשחזר את מהלך האירועים שבהם עוסקים העיתונאים, או להבין מהי הסוגיה שאותה הם מנסים לבחון. מה שעולה בבירור, שוב ושוב, מן הדיון העיתונאי באוהדים הוא דמות נלעגת ומאיימת של מזרחי "פורע", שלמעשה ולדבריה לא ניתן להעניק משמעות קוהרנטית. טענתי תהיה כי הכתבות מנסות, לשווא, לקבע ולייצב דמות שעליה הן משקיפות מנקודת מבט שבמרכזה דיסוננס.³

בחלק השני ארצה להראות כי הדיון המשובש במזרחים "פורעים" אינו מוגבל לעיתונות. מאז עלייתם ככוח מובחן על הבמה הפוליטית, במהפך של 1977, מתנהל גם הדיון הסוציולוגי בהתנהגות ה"פורעת" כשבמרכזו קו שבר. קו שבר זה מועתק בכל פעם אל רובד אחר של הדיון והתוצאה היא דיון לא עקבי בסוגיות חברתיות הנותרות מעורפלות.

³ אפשר לראות דוגמה לרצף ההקשרים המופרע בראיון עם האוהד שמואלי, שעליו ארחיב את הדיבור בהמשך, בנוגע למושג "קומץ אוהדים מופרע", מושג שגור בדיון התקשורתי באוהדים. בכותרת המשנה לראיון (אילון 1999) מובטח כי שמואלי יסביר למה הבית"רים אוהבים לשבור ולהרביץ. ההסבר שנותן שמואלי מנוסח כך: "אם אני בא לחיפה עם 10,000 ירושלמים משוגעים, כורדים, ושוברים להם שמה מה שיש, מי נהנה מזה? רק בית"ר". לשאלה "איך נהנים?" הוא משיב: "אם כותבים בעיתון 'שברו', אז מה? בפעם הבאה חיפה יחשבו נגד מי הם משחקים. חוץ מזה, אני שונא להפסיד, אז אני שובר. בשבילי זה פורקן". שאלה: "ואם אתה מנצח אתה לא שובר?" תשובה: "בעיקרון לא... אבל לפעמים בכל זאת שוברים... ככה אנחנו. אבל לא אנחנו המצאנו את זה, זה היה דור לפנינו שהמציא". בכך מסתיים הדיון בשבירות ובהרצאות. בחינה של מהלך האירועים, כפי שמתואר בפסקה הפותחת את הראיון, מגלה תמונה אחרת. המשחק נגד חיפה נערך בירושלים, לא בחיפה, בסמוך לראיון, כך שסביר להניח ששמואלי היה ער לעובדה שהוא לא היה יכול לשבור כדי ללמד את החיפאים. וכן, הבעיה במשחק לא היתה שבירת חפצים אלא "שני חזוים, רימון עשן אחד ושבעה נפצים שהומטרו על הדשא" (הדגשה שלי). נראה שמאחורי הדיאלוג המוזר לא עומד אירוע ממשי, או שעומדים, לפחות, שני אירועים. ואולם, אובדן המסומן במהלך הדיון אינו מורגש בדיאלוג, שהופך להיות חסר היגיון כשלעצמו ובכך מספק את התשובה לקוראי העיתון – שפתו של שמואלי אינה הגיונית (אחזור לכך בהמשך).

המזרחי מופיע גם בשיח העיתונאי וגם בשיח הסוציולוגי כמאיים, אבל מהותו של האיום איננה ברורה. הדבר שבו ניתן להבחין הוא, שהמזרחי מאיים משעה שהוא מופיע ומדבר בשם עצמו ושעצם הופעתו זו במרכז השיח היא שמהווה את מקור האיום. בעזרת דיונו של באבא ארצה לטעון שזהו האיום על המשך ניהולו התקין של השיח, איום שאין לו הגדרות במסגרות השיח השונות, מן הסיכות שאציג להלן. במצב זה, שבו תופס המזרחי עמדה מרכזית, משתבש הדיאלוג: דיבורו של המזרחי אינו מסמן דבר לנמעניו, למעט אותו איום לא מוגדר. בנוגע לאוהדי בית"ר ירושלים ולאנשי הקבוצה, נראה שהם מסומנים כמי שהתנהגותם מהווה הפרעה או סכנה לסדר החברתי, אבל האירועים עצמם, של פגיעה ברכוש או בכבוד, גם אם התרחשו בפועל, נותרים מעורפלים לחלוטין בשיח הממשמע (כפי שאפשר לראות בדוגמה המובאת בהערה 3).

ארצה לטעון, שמול שיח שהכניסה אליו מותנית באופן יכולת הסימון, דברי החרפה והקריאות "מוות לערבים" הם דיבור רציונלי. כלומר, מדובר באקט רציונלי שבו הדובר בוחר לנקוט עמדה של דובר לא רציונלי. עמדת הדובר הלא-רציונלי, שאותה אציג להלן, היא עמדה הננקטת ממקום לא מוגדר בשיח, וטמון בה סוג של הפרעה שלא מאפשר את השתקתה. היא מאפשרת לדובר לנקז סביבו את השיח המאיים, לנשל אותו ובכך לשמר לעצמו עמדה מרכזית, שגם אם מקומה לא מוגדר היא אוצרת בחובה כוח הניתן להמרה בעמדות מוגדרות בספירות מובחנות (למשל, בספירה הפוליטית) בלי לוותר על מרכיבי זהותו המבדלים. זוהי העמדה האחרונה המשמרת פריווילגיה שכזו.

במפגש בין האשכנזים למזרחים נדרש המזרחי להבחין בזהותו בין ה"יהודי", המיוצג בו מתוקף השתייכותו הדתית, ל"ערבי", המיוצג בו משום שמוצאו הוא מארצות האיסלאם, ולבטל את ייצוגיו של המרכיב האחרון באקטים של דיבור או פעולה. טענתי, בחלק החמישי, תהיה כי הרג ה"ערבי" (סימבולי, או טקטי, או פרקטי) הוא תנאי לתפיסת עמדות מוביליות בשיח הציוני הדומיננטי – תנאי שהמזרחי אינו יכול להיענות לו בלי לפצל את עצמו. ואולם, "סילוק" הערבי אינו תנאי מספיק כדי לרכוש עמדות מוביליות בשיח. סילוק עקבותיו של הסילוק מן השיח הוא תנאי הכרחי נוסף. דיבור תקין בשיח הדומיננטי אמור לא לסמן את הקיום הערבי שנמחק (או את הנוכחות הערבית כמצויה בתהליכי מחיקה). בסיפור הציוני הנפוץ הערבי מופיע כנוכחות מאיימת והיהודי מופיע כקורבן שכונן את עצמו מחדש לאחר שהתגבר על "האיום הערבי". לכל היותר, נוספת לסיפור התפלמסות עצמית עם המצפון (האישי או הלאומי) אבל לא נוסף לסיפור דובר ערבי והאזורים שבהם מתבצע ההרג, או הסילוק, נשארים מחוץ למסגרותיו של הסיפור.

הקריאות "מוות לערבים" שוברות מבנה זה של השיח הדומיננטי ובכך הן מכוונות נגדו. הן מעלות על פני השטח כלל בסיסי של השיח, שהיכולת לציית לו תלויה בכך שייוותר לא מדובר. אבל קריאות אלה כוללות גם הכרזה על זהות בלתי מתפשרת בין הדובר המחורף לדוברים לגיטימיים בשיח הציוני הדומיננטי. שכן, אכן מדובר כאן בקריאה להרוג את הערבי – ובכך, הן מחזקות את כללי השיח. אולם במקביל הן מעלות על פני השטח

את הבלתי מדובר ולכן הן מייצרות הפרעה. משום כך, עמדת הדובר הלא-רציונלי היא מוגבלת — היא חתרנית ביחסה אל השיח אך מחזקת אותו בה-בעת. כמו כן, אי-אפשר לחבר ממנה היגד נוסף — לא של התנגדות ולא של הסכמה; על ההיגדים הלא-רציונליים ניתן רק לחזור שוב ושוב. אי-הנחיות שקריאות המוות גורמות מקורה בכך שהן אינן חותרות במובהק תחת השיח הציוני השליט אבל הן גם אינן קונפורמיסטיות ביחס אליו. הן נמצאות בין ובתוך אופוזיציות אלה כאחד. הן מבטאות את קולו של המסולק שאינו יכול להיפטר ממרכיבי זהותו המבדלים, אבל גם אינו מוותר על תשוקתו להשתתף בשיח המנשל. מן הצד האחר, הפרעת המנוחה התמידית מותירה את המסולק במרכז השיח הציבורי ואינה מאפשרת להתעלם ממנו. הישנותן של החרפות והקריאות למוות אינה הקצנה של עמדות, היא המשכו של המאבק הקיומי.

א. המפגש הקולוניאלי והמזרחים

הומי ק. באבא מתאר את המפגש הקולוניאלי כמפגש הפורע, אצל הקולוניאליסט, את סדרי הענקת המשמעות. לפי באבא, פריעת הסדר חלה משום שהמפגש הקולוניאלי מביא אמונות סותרות, העומדות בבסיס המבנה התרבותי הקיים במערב, להיפגש זו כנגד זו אל מול ה-colonized, וכך לא ניתן להורות על ה-colonized. לאחר הניסיון להורות, מתארגן השיח הקולוניאלי במבנה כפול (לפחות) המשמר באופן חלקי כל אחד מיסודותיו הסותרים. מתוך מבנה כפול זה מתארגנות כלפי ה-colonized שתי עמדות שונות, כשמוכל כל אחת מהן מופיע האחרון כדובר חלקי ופגום.

בשני הסעיפים הבאים אראה כי הניסיון להורות על המזרחים במדינת ישראל הוא בעל מאפיינים דומים לכשל שאותו מאתר באבא במפגש הקולוניאלי. לפי באבא, את המפגש הטראומטי לא ניתן יהיה לשחזר היסטורית באמצעות המבנים השונים המארגנים את השיח החדש, משום שמבנים אלה נוצרים ומתארגנים החל מן הרגע העוקב למפגש. אנסה להראות, שאכן, לאחר הניסיון הכושל להורות, גם הניסיון לארגן נרטיב מסודר של מפגש האשכנזים עם המזרחים אינו מצליח, הן בדיון הסוציולוגי והן בכתיבה העיתונאית. פרקטיקות השליטה והניהול של האחר מתבססות על הצורך בשימור השונות (הדחף להתבדל מן הפגום או החלקי) והצורך במחיקתה של השונות (הדחף להמשיך ולהתנהל במסגרת הנחות התרבות בדבר השוויון והזהות בין בני האדם). שני אלה תופסים אותו מקום בתודעה ומכוננים סימולטנית שתי עמדות שונות אל מול האחר. באבא מתאר זאת כך:

שתי גישות מנוגדות ועצמאיות תופסות את אותו מקום. האחת מתייחסת למציאות והאחרת נמצאת תחת השפעת אינסטינקטים שמנתקים את האגו מן המציאות. התוצאה היא היווצרות של אמונה רבת-פנים וניגודים (Bhabha 1994b, 132).

האחר — נוכחות נעדרת: מיהו ה"אחר" המנוהל באופן מופצל זה? במפגש של ההכרה עם תופעה הסותרת את הנחותיה הבסיסיות (בזמן הופעתו של האחר) לא מתקיימת הוראה. בנקודה זו חלה קריסה של המערכת הקוגניטיבית. לאחר אירוע הקריסה, מתכוננת מערכת משמעות חדשה, שהיא כפולה לפחות. בבסיסה של מערכת זו נמצא מרחב של אי-בהירות אינטלקטואלי שאותו אי-אפשר לארגן בהתאם למבנים מקובלים של משמעות. לכן, גם לא ניתן יהיה, בדיעבד, לשחזר היסטורית את רגע האמביוולנטיות.⁴ בניסוחו של באבא: "רגע ההיגוד (the enunciatory moment) של מערכת המשמעות הוא בהבעת התגוננות מפני החרדה הקשורה בהבדל והוא עצמו יוצר את ההתבדלות" (Bhabha 1994b, 132).

ההיגד העוקב למפגש עם האחר ושנועד לעשות סדר מחודש במערכות המשמעות שקרסו, גם הוא אינו מורה אל האחר. ניתן לראות מניסוחו של באבא שהוא מגיב לא אל האחר שיצר את אי-הבהירות, אלא אל אי-הנוחות הרגשית שנגרמה בעטיו של המפגש. ההיגד העוקב מורה, לכן, אל אחר חלקי, אל אותה החלקיות, האקראית מבחינתו של האחר, שלה יש מקום במערכת הסימון החדשה (שעכשיו הופכת כפולת פנים). החלקיות, שמתקבעת במסגרות הקודמות לה, תופיע כמקורו של האיום שהביא אותה לאוויר העולם. אבל האיום, כפי שעולה מדבריו של באבא, אינו האחר, אלא ההכרה בפניה הסותרים של התרבות, המתגלים בעקבות המפגש עם האחר.⁵ האחר למעשה אינו קיים בשיח שכזה. במונחיו של פרנסואה ליוטאר, הוא אינו דובר, אינו נמען, לא מורים אליו ולא ניתן לארגן לו מסגרת קוהרנטית של משמעות. ההוראה היא תמיד אל תוצר המפגש הדיסוננסי עם האחר, והמשמעות, לכן, היא תמיד כפולה, לפחות. שיח שכזה אינו יכול להיות עקבי, משום שהאחר לו פורע אותו, גם אם הוא עושה זאת בלי להיכנס אליו. בדוגמאות שאציג להלן אצביע על רגע הופעת המשמעות הכפולה ועל הקושי, הקודם לה, להורות על המזרחי במפגש עם מזרחים "פורעים" בישראל.

ב. "המזרחי המחרף" — נוכח ונעדר, מופיע ונעלם

בסוף שנות השבעים פרץ "המזרחי הפורע" אל מרכז הבמה הפוליטית. על היעלמותו, תוך ניסיון להעניק משמעות להתנהגותו, ניתן ללמוד ממאמרה של נורית גרץ (1983), "מעטים מול רבים" (1983). במאמר עוסקת גרץ באלימות המילולית שליוותה את מסע הבחירות של בגין ב-1981 והיותה, לדבריה, גורם יעיל בגיוס קולם של המזרחים למפלגתו. גרץ מעלה שתי טענות: האחת, שבגין הקנה לקהל היעד המזרחי שלו, בהצלחה רבה, מרכיב זהות שאותו לא הצליח לרכוש בימי ההגמוניה של תנועת העבודה, "גוף ראשון רבים", מכנה

⁴ על פרקטיקות המעמידות את האחר במצב של אי-בהירות כלפי עצמו כשהוא מתעמת עם התרבות החדשה ועל השיח הנלווה להם, ראו Bhabha 1994a, 133–134 וכן פתיחת המאמר.

⁵ ראו באבא 1994 ו-Bhabha 1994a וכן חבר ואופיר 1994.

זאת גרין. לדבריה, לאלומות המילולית המופנית כלפי גופים חברתיים ופוליטיים היה מקום משמעותי ביצירת "גוף" זה. טענתה האחרת היא, שהטון המאיים ושלחוב היצרים בנאומיו של בגין היוו הקצנה של האלימות בחברה הישראלית בכלל.

אלא שההתנהגות המזרחית לא זוכה לקבל משמעות זו בחיבור של גרין. האלימות המזרחית נעלמת מן הניתוח לאחר שהיוותה את הגורם לכינונו ועקבותיה היחידות הן תהפוכותיו של הדיון באשכנזים. שלושה נרטיבים שונים משמשים את גרין בניסיון להבין את האיום המתגלה במיצג של בגין וקהלו (באלימות המילולית ובהיענות המזרחית לה). את הנרטיב הראשון מתארת גרין כמבנה המארגן את נאומיו של בגין והוא קשור בטבורו לעובדה שהקהל שלו הוא קהל מזרחי שנושל משותפות חברתית. ללא נישול זה, הנרטיב במבנה זה לא יכול היה להגיע לעוצמות המאפיינות אותו:⁶

בתחילת הנאום "אנחנו" איננו אלא כיכר קטנה בלוד, בתל-אביב או בנתניה. אוסף של אנשים חסרי ביטחון, עמוסי בעיות, מסוכסכים... במהלך הנאום הולכת הכיכר ומתנפחת והופכת עם עצום... "אנחנו" בסוף נאומו של בגין... זה הצבא והעם והיישובים, "אנחנו" זה ירושלים והמדינה, אנחנו העולם כולו (שם, 107).

הנרטיב השני מספר את סיפור הדרדרותו של השיח הציוני, משיח שבין כלליו נמצאים שימור מקומו של היריב ושמירת כבודו, לשיח שבו כל צד מניח את קיומו של היריב כהפרעה זמנית, טרם חיסולה המתבקש. פתיחתו של הנרטיב מאותרת בפעולותיו של אבא אחימאיר ובהקמת "ברית הבריונים", ועניינו המאבק בין הרוויזיוניסטים לסוציאליסטים בשנות העשרים והשלושים של המאה ה-20 (שם, 111). הניצחון בשלב הראשון הוא של תנועת העבודה.

השלב השני של הסיפור כולל את מלחמת העולם השנייה, מלחמת 1948 ומלחמת סיני. במהלכו גיבשה תנועת העבודה, לדברי גרין, את הסיפור הציוני, שהיה נתון לשליטתה, בדפוס ששימש אותה במאבק האלים עם הרוויזיוניסטים – דפוס המורכב מ"אנחנו" קטן העומד נגד העולם כולו ובעמידתו זו הוא צומח וממלא את המרחב כולו, עד שאין עוד מקום לאיש זולתו (שם, 113). במבנה זה השתמש בגין 25 שנה מאוחר יותר נגד תנועת העבודה. בנרטיב הזה, שמתארת גרין, אין לסיפורם של המזרחים חלק. התפתחותו של הסגנון היא תוצר של המאבקים שהתחוללו בארץ טרם בואם של המזרחים ושל מלחמות חיצוניות שהתחוללו טרם השתלבותם בישראל. מידת הקיצוניות של נאומי בגין מתבררת כלא-מובהקת והשאלה מדוע דווקא היענותם של המזרחים לנאומים מדליקה את נורת האזהרה אינה נדונה.

הנרטיב השלישי עניינו, גם כן, הדרדרות השיח הציוני לדפוסים אלימים. נרטיב זה

⁶ "במשך שנים היתה תנועת העבודה 'האנחנו' של הארץ הזאת והאנשים האלה בכיכר היו נטולי גוף. הם הגיעו ארצה עם העלייה ההמונית שלאחר קום המדינה, לא הצליחו להשתלב בזהות הלאומית, או לגבש זהות פרטית. בגין מכיר את עוצמת המרירות שהצטברה כאן. הוא פונה לאנשים האלה ונותן להם מסגרת שבה יוכלו להשתלב, הוא נותן להם גוף ראשון רבים" (שם, 108).

נאחז בערכים ההומניסטיים (זהות אנושית בסיסית, שוויון) העומדים גם כן בבסיסם של תהליכי הענקת המשמעות לסיפור הציוני. פינה חמה ומוגנת זו מהווה את המקור הקורא לשוב מן הניכור העצמי שהתגלה אצל המזרחים הפורעים (רגע לאחר המפגש הפורע, להזכיר, מתכוננים מחדש שני הפנים הסותרים כשני סיפורים שונים). ראשית הידרדרותו של השיח מועתקת 23 שנה קדימה — אל מלחמת סיני ומלחמת 1967, שהעמידו את אורח החיים הסוציאליסטי וההומני "מבוש ונכלם", לדברי גרץ, אל נוכח מהירות הכיבוש המזוין. עד אז: "במשך שנים על שנים הפרחנו לאט-לאט עוד דונם, ועוד דונם, גידלנו עז ועוד עז, בכוח ההתמדה, הרצון, האמונה" (שם, 113).

האלימות, שאפינה את השיח הסוציאליסטי והיותה יסוד בעיצוב הסיפור הציוני על ידי תנועת העבודה, כסיפור שבמרכזו השמדת כל האחר לו, נעלמת. פריעת הסדר המבוקש, המסומנת בהתנהגות קהלו המזרחי של בגין, מסמנת רק קלקול זמני בשיח הסוציאליסטי. מכאן נגזר הסיום המתבקש של הנרטיב השלישי: "ובכל זאת — הנה אנחנו כאן, אולי לא אנחנו קבענו את דמותנו המשתקפת אלינו מנאומו של בגין ובכל זאת השאלה היא איך לשבור, לא את המראה, אלא את הדמות" (שם).

המזרחים הממשיים — המנושלים, שהופיעו כחלק ממבנה נאומי של בגין — נעלמים לחלוטין, חוזרים ומזדהים עם אינות גופם, יחד עם המראָה הרוויזיוניסטית שבה הם משתקפים (במראה האחרונה של בגין משתקפים באמצעות המזרחים רק האשכנזים הסוציאליסטים). הם נעלמים, לא לפני שהתנהגותם פורעת את האפשרות לקיים מערכת סימון עקבית. אבל בעוד המזרחים הממשיים נעלמים לחלוטין, בכואתם המאיימת ("אנחנו" בנאומי בגין, שהתנפח לממדים שכוללים את ירושלים והעולם כולו אבל לא את הציונים הסוציאליסטים), שזכתה לעצמאות ממקורותיה (המזרחים הממשיים, שנושלו משותפות ונעלמו מן הדיון של גרץ), מרחפת מחולקת כמושא מובחן לאלימות. הדמות שעולה מתיאוריה של גרץ כדמות שאותה יש לשבור, מורכבת הן מן הסיפור הראשון שבו המזרחים משקפים יסוד והן מן הסיפור השני שבו ההשתקפות מסמנת קלקול זמני.

בתחילת שנות התשעים אפשר עדיין למצוא את "המזרחי המחרף" בעמדה של מושא הוראה לא שלם ולא עקבי. בשני הגליונות הראשונים של תיאוריה וביקורת התנהל ויכוח בין סוציולוגים על האופן שבו ראוי להבין את פריעת הסדר המזרחית בחברה הישראלית. שלמה פישר (1991) טען שהאשכנזים והמזרחים מגיבים לשני ניסיונות שונים של מודרניזציה. יהודה שנהב וגדעון קונדה (1992) השיבו לו שהוא משחזר, במסגרת הניתוח החדשה שלו, דפוסי בידול נושנים ומוכרים, שבהם מופיעים המזרחים כאיום על הסדר משום שחסרות להם תכונות חיוניות לחברה. ניתן להתבונן באופן שבו נמחק המזרחי במהלך הוויכוח בעזרת הדוגמה הבאה: במאמר הראשון מופיע ההסבר ההיסטורי של פישר על הדפוסים השונים של המפגש עם המודרניזציה. המפגש הראשון אירע במערב:

אחד המאפיינים החשובים של תהליך מודרניזציה זה (וכן של תהליך המודרניזציה בקרב היהודים יוצאי אירופה המערבית ואמריקה) היו ההתאמה ואף הקשר ההדוק בין שיפורים

אינסטרומנטליים, היינו "חיים טובים יותר", עלייה ברמת חיים, באיכות הסביבה הטכנולוגית, בסוג התעסוקה וכו', לשינוי בזהותו של הקולקטיב (פישר 1991, 4).

במזרח, לעומת זאת, המפגש עם המודרניזציה התרחש עקב החדירה הקולוניאלית ששברה, בהתאם לאינטרסים הזרים של המעצמות, את המבנים החברתיים שהתהוו במחוזות שאליהם פלשו:

שיפורים אלה (בסטטוס החברתי והכלכלי [בעקבות תהליכי המודרניזציה]) התרחשו בד בבד עם שבירה טראגית של צורות חברתיות מסורתיות הקשורות להגדרה מסורתית של הקולקטיב, שבירה שהותירה אחריה חלל ריק, שכן היהודים לא הוזמנו ואף לא ניסו להצטרף לקולקטיב הלאומי החדש על צורותיו הארגוניות השונות (שם, 7).

מבנה ההתפתחות של האידיאולוגיה הלאומית דומה לתהליכים המתוארים לעיל — קוהרנטיות אידיאולוגית במערב, קריסה של מבנים אידיאולוגיים קוהרנטיים במזרח. סיפור מסגרת זה ממשיך את עיצוב מבנה הזהות אל תוך תקופת המדינה עד לשנות השמונים המאוחרות — בנייה קוהרנטית של זהות אחת מול התפרקותה התמידית של הזהות האחרת לה. למרות זאת, טוען פישר בגיליון העוקב, בתגובה לביקורת שאליה אתייחס מיד, כי תגובותיהם של יהודי המזרח לחוויות המודרניזציה ותגובותיהם של יהודי מזרח אירופה המתוארות אצלו, עומדות במישור דומה: "יהודי ארצות האיסלאם [נושא הדיון במאמר] מתוארים כסוכנים מודעים ופעילים... הם מנסחים את הפרשנות שלהם למודרניזציה וזו מצויה באותו מישור עם הפרשנות שנוסחה על ידי יהודי מזרח אירופה; כוחות דומים מחוללים אותה ואותם עניינים מרכזיים מעסיקים אותה" (פישר 1992, 150, ההדגשות שלי). התיאור ההיסטורי של יהדות המזרח ניזון מליקוט חומרים היסטוריים, פרשנותו ניזונה מהקבלה לא מוסכרת לתהליכים ההיסטוריים שאותרו במערב. בדומה ל"קומץ המופרע", שכפי שאראה, נשאר קיים במקביל להימחקותו מן הסקירה ההיסטורית, כך הסוכנות המזרחית נותרת שרירה בעצמאותה, בשעה שהופעתה האמפירית נמחקת תדיר תוך הניסיון לשחזר אותה היסטורית.

מאמר הביקורת של שנהב וקונדה ממשיך את הדיון באופן שגם הוא מעלים את המזרחים כמושא הוראה קוהרנטי. אחד מטיעוניהם עוסק בשימוש שעושה פישר במושג "מודרניזציה" ובמושג "רציונליזציה". הכותבים טוענים נגד פישר שהמודרניזציה מוגדרת אצלו על פי החוויה המערבית ושהגדרה זו חושפת את "המשוואה הבסיסית המחברת את 'המערב' עם האידיאל (הסטריאוטיפ) של האוניברסלי, ואת 'המזרח' עם זה של הפרטיקולרי" (שנהב וקונדה 1992, 138; וראו גם 139–140). קביעה זו נועדה להפריך את מבנה הטיעון של פישר. אבל לאחר מכן טוענים שנהב וקונדה שבחינה ביקורתית של מושג המודרניזציה חיונית "בהקשר חברתי המטפח באופן עקבי ואפילו אלים מושגים כמו שוק חופשי, טכנולוגיה, רציונליות או אוניברסליות, ואת התרבות ההגמונית העושה בהם

שימוש, בתקופה היסטורית שבה מושגים אלה מקבלים משנה תוקף כתוצאה מהתערערות גמורה של האמון בתפיסות עולם אלטרנטיביות" (שם, 139).

כך, מצד אחד הם מחזקים את ה"אוניברסלי" וה"רציונלי" כקריטריונים טרנסצנדנטיים לחברות פרטיקולריות (דיונו של פישר לקוי משום שצד אחד מוצג בו כפחות אוניברסלי ופחות רציונלי) ומצד אחר הם מערערים על דיון המניח את הקריטריונים האלה.

אין קושי רב לשחזר ממהלך זה את הביקורת של שנהב וקונדה כלפי פישר לגבי הנרטיב האירופי. בסופו של דבר, מדובר בחוסר הסכמה של השניים לזיהוי מושג הרציונליות עם ההיסטוריה של יהדות מזרח אירופה. הסיפא של הביקורת, החותרת נגד הערך החיובי של המושג באופן כללי, אינה סותרת את הרישא של הביקורת במקרה זה. חוסר העקביות הזו מטשטש את מקומם של המזרחים בביקורת של שנהב וקונדה. לאור שני הטיעונים הסותרים בדבר הרציונליות והמודרניזציה, לא ברור אילו מרכיבים מטיעונו של פישר כלפי המזרחים הם מקבלים ואילו הם דוחים, ולא ברורה הסיבה שבעטייה הם מזהים את דיונו של פישר במזרחים כלקוי, אף על פי שעיקר טענתם היא שדיונו לקוי בשל האופן שבו הוא מציג את המזרחים. פניהם של המזרחים הופכות מטושטשות, במאמר שנועד להשיב את הסימטריה לדיון ושהביקורת שלו היא שפנים אלה מוצגים כלא-שלמים.

טענה נוספת שמעלים שנהב וקונדה נגד דיונו של פישר היא, שפישר מחליף את עמדות החוקר שלו כשהוא עובר בין שני מושאי מחקרו, בשעה שהוא עורך ביניהם דיון משווה. "עמדה של פילוסוף או היסטוריון של רעיונות" בוחנת את המערב, "עמדה סוציולוגית-אנתרופולוגית הבוחנת את התנהגותם של "ילידים" מתארגנת כלפי המזרח (שם). אלא שמול קריסת מבנה הזהויות המזרחיות במפגש עם המערב, קריסה החוזרת ונשנית, כפי שמציג זאת פישר, עמדות חוקר אלה מתחייבות משעה שהחוקר מבקש זהות. פישר אינו יכול לבחון היסטורית את התפתחותם של רעיונות לאומיים במזרח, משום שתחת הניסיון לשרטט מודל סימטרי הוא לא מצליח לטשטש את מה שמגלה המחקר האמפירי שעליו מבוסס המודל – את העובדה שלמעשה המזרח מתפורר בשעת המפגש שלו עם המערב, הן בצפון אפריקה והן בישראל. פישר גם אינו יכול לבחון את הקהילות היהודיות במזרח אירופה כאנתרופולוג, משום שבלב טיעונו מצויה ההנחה בדבר התפתחותם של רעיונות.⁷ טענתו המרכזית, השואפת להציג סימטריה של סוכנויות במפגש הקולוניאלי, ובמפגש בארץ-ישראל, היא זו שהיתה אמורה להיות מבוקרת על ידי מי שמקבל את תיאוריו ההיסטוריים. עמדות החוקר המתחלפות והמתחייבות הן דווקא "ראשית הצירים" של ביקורת זו.⁸ השאיפה לגלות אצל המזרחי את עקבותיה של "סוכנות" מתבררת כדרישה לזהות את

⁷ המפגש של רעיונות הזהות והשוויון עם האחר המתפרק מולן במסגרת יחסי הכוח הוא, אכן, לב-לבו של טיעונו של באבא.

⁸ הדיון הביקורתי שכן מתאפשר בנסיבות אלה הוא דיון באופן שבו פורעים תנאי המפגש בין המערב למזרח את אפשרותו של המזרחי להשתתף בשיח (יהיה זה המפגש החברתי או המחקר המתבצע בכלים "מערביים"). דיון כזה הוא דיון בכלי המחקר עצמם, או במבנה הזהות הציונית-מערבית.

המזרחי עם החלקיות האקראית שהוענקה לו (כאן – הסוכנות העצמאית), בעוד שהשאיפה לזהות כלי המחקר אינה מאפשרת הוראה אל המזרחי בשעת הדיון הביקורתי. כך המזרחי שוב איננו מופיע, במקביל לכך שנוכחותו פורעת את האפשרות לנהל את השיח הביקורתי.

ה"קומץ" וניסיונות ההוראה⁹

בסוף שנות התשעים מצוי "קומץ" האוהדים המופרע של בית"ר ירושלים במקום מקביל למקומו של "המזרחי המחרף" – הוא מסמן את פריעתם של הסדרים החברתיים ונעלם מסדרת התופעות האמפיריות, לא לפני שהוא פורע את אפשרות הסימון העקבי.¹⁰ הדיאלוג הבא, המשמש דוגמה, לקוח מתוך ראיון שנערך ב-1999 עם אוהד מוכר המכונה "דוד ערק" (דוד שמואלי), "אוהד שרוף ומזוהה", שהתמכרותו לשתיה העניקה לו את שמו הציבורי. הוא מוגדר באופן הבא: "אם יצומצם הקומץ עוד ועוד עד אשר ניתן יהיה לצופף את חבריו במכונת מסחרית אחת... ערק [שמואלי] יציץ מהחלון האחורי" (אילון 1999).

מקבץ השאלות עוסק במעלליו של ה"קומץ" ובמקומו של שמואלי במסגרתם:
ש: בהתפרעות בפתח-תקוה רצת גם אתה עם צינור השקיה אחרי השופטים והשחקנים שלהם?

ת: אני אגיד לך איפה הייתי. הייתי ילד, הייתי עובד בחנות פרחים, משלוחים. זה היה משחק גביע באמצע השבוע...

ש: כשרפו את השער בבלומפילד הייתי?

ת: לא, זה היה לפני המשחק בפתח-תקוה.

ש: כששברו את המושבים בבלומפילד ואת האסלות בשירותים השתתפת?

ת: לא, אז הייתי בבית כלא צבאי [גילו של שמואלי בזמן הראיון – 36]. הייתי כששברו את האוטובוס של שמשון בימק"א. בעיקרון, אתה יודע מה? אין לי מזל להיות בהתפרעות גדולות. אני רוצה ולא יוצא (שם).

"חוסר המזל" של שמואלי תמוה לאור העובדה שהוא "לא מחמיץ אף משחק" ו"הוא רודף

⁹ "קומץ" אוהדים מופרע" הוא ביטוי שבו מרכיבים להשתמש דוברי בית"ר ירושלים, בהתייחסותם להתנהגות הפורעת של האוהדים, בוועדות משמעת ובתקשורת. הביטוי מעורר סביבו גלי ביקורת בתקשורת ותהיות הנסובים על הטענה שלא מדובר ב"קומץ" אנשים אלא בהמון רב, שהפך לו את ההתנהגות הפורעת לנורמה ולמרכיב זהות. כיוון ששאלת מספרם וזהותם של הפורעים נותרה עלומה (להלן), נותר המושג "קומץ" כמסמן את השאלה בכללותה. ראו על כך גם הערה 24.

¹⁰ זהו מהלך העניינים הכרונולוגי שאותו הראיתי בדיון על מאמרה של גרץ. המזרחי מופיע כשהוא "פורע" – אצל גרץ, בכיכרות העיר, במקרה של אוהדי בית"ר ירושלים – ביציעים, במגרשים, בכבישים ובשוק מחנה יהודה. הניסיון לבחון את התנהגותו מוביל למסקנה שהמזרחי רק מסמן קלקולים חברתיים החורגים מתחומי פעילותו; לאחר מכן מתברר שלא-ברור מה בדיוק הוא פורע ולא ברורה גם מהותו של הקלקול שעליו הוא מצביע. הדבר היחיד שנותר ברור הוא ש"משהו מקולקל" והמשהו הזה קשור בהופעתו הפורעת של המזרחי.

אחרי בית"ר בכל הארץ, ואם בעל המכולת מאפשר, הוא מתייצב גם באימונים. ה"קומץ" שעליו מדובר – אין איש יודע כמה הוא מונה, ואיש אינו יכול להצביע על מרכיביו האנושיים מאז עלה על הבמה הציבורית, בסוף שנות השמונים, כ"קומץ אוהדים מופרע". הסובייקט הרדוקטיבי האחרון לו (שמואלי) אינו שותף להופעותיו על הבמה הציבורית, זאת אף ששמואלי נמצא באותו זמן ובאותם מקומות שבהם מופיע הקומץ. חידת ההיגיון הלא-פתורה (או היעלמותו של הקומץ בזמן הניסיון להורות עליו) אינה מעמידה בסימן שאלה לא את קיומו של הקומץ ולא את קיומו של שמואלי:

ש: אתה שייך לקומץ?

ת: בטח.

ש: כמה מונה הקומץ?

ת: עשרת אלפים (שם).

נראה ששמואלי לא במקרה נבחר להיות זה שמבין יושבי המכונית המסחרית ידבר בשם ה"קומץ" החמקני. הוא דובר נוח – מופיע ונעלם בהיבט מכל עמדה שאותה הוא תופס. הוא נולד למשפחה קשת-יום מנחלאות ואומץ על ידי העיתונאי יצחק שמואלי ורעייתו, שהתגוררו בטלביה. היום הוא חי בשכונת היוקרה בדירה שירש, עובד לפרנסתו כשליח במכולת ובעבודות ניקיון, ותוך מודעות גבוהה למצבו הבריאותי המדרדר, תוצאת התמכרותו לשתייה, סידר לעצמו חלקת קבר ומצבה. הוא מצוי בין ובתוך עולמות המתקיימים סימולטנית, אבל מוציאים זה את זה. הוא רוצה להיות שותף בהתפרעות הגדולה, אולי כדי לפגוש סוף-סוף את זהותו. אבל ההתפרעות יכולה להתקיים רק במקומות שבהם נוצר מפגש ממשי, קרי: בתוך מארג החיים הרציף המופרע עד לידי קריסתו – כאן, חייו של שמואלי, לעיל: של הקהילות היהודיות במזרח ושל העלייה המזרחית בישראל – או בשיח הציוני המודרני, בנקודות שבהן הוא מנסה לתפוס בגורם הפורע את סדרי הענקת המשמעות שכונן לעצמו. בהתפרעות האחרונה, שמואלי אינו שותף (באותה מידה שהמזרחים אצל פישר אינם שותפים לסוכנות המזוהה עמו ואוהדיו של בגין אינם שותפים לאלמות, שאת הדיון עליה גרץ מפתחת בעקבות המפגש עם); מה שמתפרע הוא תהליכי הענקת המשמעות בפגישה עם המזרחי. לכן, שמואלי יודע שהוא שייך ל"קומץ" והוא יודע ש"הקומץ" פורע, אבל הוא אינו יודע להצביע על אירועים שבהם הוא – שמואלי – מתפרע.

ג. אוהדי בית"ר ירושלים – עמדת דובר, אסטרטגיה של דיבור ומבנה זהות

אנג'לה מקרוביי (McRobie 1996) מתארת מקרה שיכול לשפוך אור על התנהגותם של אוהדי הכדורגל, בהתייחסותה למוסיקה ולריקודים בסגנון הרגאי של נערות שחורות בבריטניה. לדבריה:

בנות "הרגאי"... מכירות בסגנון כנקודת ההוראה החזקה והעזה בתת התרבות של הנוער

בן-זמנן. הסגנון משדר משמעות בלתי מתפשרת של להיות שחור, מסיבה זו כבר עורר התקפות שרשרת בעיתונות... בנות "רגאי" שחורות נוטלות חלק במוסיקה ומוסיפות לה אנרגיה דרך סגנון ריקוד המתואר כמוחצן מבחינה מינית ואפילו גם (שם, 35).

בהתייחסה להזדעקותם של מי שהיא מכנה "שומרי מוסר", שחורים ולבנים כאחד, מציינת מקרובי כי:

ספנסר טוען, ביחס למילים בעלות תוכן מיני מפורש של הראפ, שזהו אמצעי התייחסות לפחדים הישנים של הלבנים מפני "מיניות אסורה" שחורה – דרך הבעתם במילים של פחדים אלה ודרך קשירת כתרים בדיוק לאותה "מיניות מוכנעת" (שם).

לפי מקרובי, בריקודי הרגאי מופיע מבנה דומה של שיח מיני, הפעם מצדן של נערות שחורות. זהו האופן שבו הן יכולות לקחת חלק בשיח, שלכאורה אין להן בו מקום שממנו הן יכולות לדבר. ריקודי הרגאי, הכוללים "מרכיבים שהיו מרכזיים ומשמעותיים בשפת היחסים בין המינים בג'מייקה, משקפים אתניות היברידית חדשה ומוחשית" (שם, 36), שבאמצעותה נערות שחורות וצעירות משתתפות באופן פעיל בשיח המיני הבריטי.

מקרובי אינה מדגישה את העניין, אבל מדבריה עולה כי כניסתן לשיח נראית אפשרית בשל מומנט הפרפורמטיביות הפרובוקטיבית, המושך אליו את הביקורת הציבורית. פרובוקציה זו ניתנת להסבר חלקי במונחיו של באבא: היא נמצאת בין האופוזיציות ונגדן. היא היברידית, לא "לא-בריטית" (שכן, היא תופסת מקום בעולם השיח המוסיקלי הבריטי ומתייחסת באופן ישיר לאיסורים בריטיים) וגם "לא בריטית"; לא-ג'מייקית ולא "לא ג'מייקית"; זוהי תרבות נוער, אך היא גם שחורה באופן בלתי נפרד מהיותה תרבות נוער. היא לוקחת את הריקוד עד לגבול שבו לא ברור אם מדובר בריקוד או באקט מיני, מציגה מיניות נשית, בעוצמות אסורות ללא מנגנוני תיחום, לשם הנאה של נשים (שמיניותן נשללה) מעצמן; היא לעצמה והיא התרסה. המוסיקה מובלת עד גבולות המוסיקלי. השתתפותן בשיח, במונחי באבא, היא בהצגת זהות שאינה יכולה להיכנס להגדרות השיח הקיים – neither the one, nor the other. היא הבעה של חוסר נחת ממסגרת השיח עצמה.

הזכרתי בפתיחת הדיון (וארחיב מעט בהמשך) תופעה זו של התכחשות ותשוקה סימולטניות בדיונו של באבא. אל מול המבע הקולוניאלי כפול-הפנים, המשדר דרישה לזהות ושיוצר בה-בעת מנגנוני בידול, עשויה לחזור התופעה במבנה דומה, כשהחקיינות של ה-colonized בתשוקתה לבידול מתקרבת לקצה הגבול החתרני שלה, אבל היא עדיין שבויה בתשוקה לתפוס עמדות מוביליות בשדות הפעולה שכווננו מבע זה, לתפוס אותה עמדה שממנה מתאפשרת נקודת המבט המופנית אליה. אלא שכאן מסתיימת האפשרות להחליף עמדות תוך שימור השיח הממשמע בדפוסיו הקודמים. לכן, עמדה מן הסוג שנוקטות בנות הרגאי כלפי השיח המיני הבריטי, בדומה לעמדתו של שמואלי אל מול הכתב, היא עמדה שממנה מתאפשר דיבור שלא ניתן לארגן אותו למבנים קוהרנטיים של משמעויות ושחותר

תחת כללי השיח המקובלים, אך גם מבנה אותם במסגרותיהם המוכרות, המותרות אותו בחוץ.

מעמדת ה־"colonized", אחרי "עמדת הדובר הלא־רציונלי", אפשרית רק ההשתתפות בשיח החקייני וההופעה המפוצלת, החלקית. התשוקה להשתלב בשיח אינה מאפשרת נקיטת עמדה אופוזיציונית חד־משמעית, ואולם, כפי שמראה מקרובי, ביטויי חוסר הנחת, שיש בהם בה־בעת תשוקה והתכחשות אל מול המופע הקולוניאלי כפול־הפנים, מאפשרים זהות קוהרנטית על גבול השיח. בכך הם מאפשרים עמדת דובר מוגבלת, שמתוך השוליים מציבה את עצמה, בחגיגות רגעיות של כוח, במוקד השיח השולט, על ידי הצגה פומבית של מה שבאבא מכנה בנוגע לשיח הקולוניאלי: "that which though known must be kept concealed" (Bhabha 1994a, 89), בלי לתת לו שם מפורש. אצל הנערות, תטען מקרובי, מדובר במיניות שחורה; אצל המזרחים, ארצה לטעון, מדובר בערבי החי, המציץ מתוך היהודי המודרני.

האוהדים והקבוצה: השתקפות בעיתונות

בסיקור העיתונאי התייחסתי בעיקר לכתבות שהופיעו בעיתון העיר ב־1996–1997. בשנה זו זכתה סוגיית היחס אל הערבים לכולטות, הן בשל השתתפותה של קבוצה ערבית בליגה הראשונה (הפועל טייבה) והן משום שהאליפות הוכרעה בשלבים מוקדמים יחסית של המשחקים לטובתה של בית"ר ירושלים, דבר שמיקד את תשומת הלב בקבוצה, אך הוריד את רמת העניין הספורטיבי לטובתו של עיסוק נרחב יותר בענייניה החברתיים. מדובר בשנה הראשונה לשלטונו של בנימין נתניהו, לאחר רצח יצחק רבין.

על הזיהוי הפוליטי של האוהדים אפשר ללמוד משני הציטוטים הבאים. כך מתאר אותם אמנון דנקנר (אוהד, שעמדותיו הפוליטיות מזוהות עם השמאל) במאמר שנע בין ובתוך הדיכטומיה שבין גילוי הדעת העיתונאי השגרתי לבין הכתבה ההומוריסטית־סרקסטית: "בית"ר ירושלים היא נחלתם של אנשי ליכוד, מעוז של לאומנות צרה, שארס גזעני שופע תדיר מיציעי אוהדיה לעבר ערבי באשר הוא ערבי ושמאלני באשר הוא שמאלני" (דנקנר 1997).

שאול ביבי, בכתבה שנועדה לבוא חשבון עם אוהדי מכבי תל־אביב (שאותה נהוג לראות בהקשר הספורטיבי־חברתי כמייצגת את הקפיטליזם המאוחר, האלים והלאומי), מסמן את בית"ר ירושלים באופן זה: "ירושלים של בית"ר היא ירושלים שבסוף כביש מספר אחת, קשה, לאומית, אלימה, פוליטית, מתמוטטת מכובד ההיסטוריה... שנושאת לשווא על כל אבן את שם הלאום ואת שם האל" (ביבי 1997).

הזיהוי חוזר על עצמו כמעט בכל הכתבות המתייחסות לקבוצה.¹¹ בתיאורים

¹¹ כך, למשל, כל הכתבות ממדור הספורט של העיר (3.1.1997) שהוקדש לענייני בית"ר ירושלים וכן הכתבות בהעיר של זהר וגנר (1997) ושל עלי ואקד (1997).

המתייחסים לניהול הקבוצה וליחסיה עם החברה בישראל הדימויים הם מעולם ה"חונטות" הדרום אמריקאיות או המאפיה, המיוצגת דרך הפרשנות ההוליוודית (כך, למשל, מרקוביץ 1997; רוטהולץ 1997).

לפני שאעבור לשאלת היחס לערבים, ברצוני להתייחס לכתבה הומוריסטית-לכאורה של איתן מרקוביץ (1997), שהופיעה במדור הספורט של העיר שיוחד לענייני בית"ר ירושלים. כל הכתבות המתייחסות לאוהדי הקבוצה (להוציא כתבותיו של אריאל סג"ל [1997], שם הדבר בולט פחות) משתמשות בכלים הומוריסטיים-סרקסטיים וכמעט שלא ניתן למצוא התייחסות ישירה אל מושאי הכתיבה, שאינה משתמשת בלשון בוטה. הכתבה מדגימה יפה את ההופעה המטונימית שעליה מדבר באבא בטיפולו בחקיינות הקולוניאלית. על פי באבא, הפעולה החקיינית נובעת מן הצורך להנחיל את המורשת התרבותית באופן שלא יאפשר לאחר לרכוש את כל מרכיביה. רכישה חלקית שכזו תשמר את שונותו במפגש החברתי ותאפשר למנגנוני הבידול להתקיים. במקביל, תוכל התביעה לזהות למצוא לעצמה בסיס (ולו חלקי) כך שהתרבות הפולשת תוכל לשמור על מידה מסוימת של המשכיות. הופעתו הפגומה של האחר, ההופכת זהה עמו, מאיימת דווקא משום שהיא מציגה זהות עם הקולוניאליסט, זהות שעליו להתכחש אליה עתה ובמקומה לכוון לעצמו זהות חלקית.

דיונה של גרץ מדגים את עניין הזהות הציונית החלקית והמשתנה לאחר חשיפתה למזרחי האלים – פעם תרבות של אלימות נקייה ממוטיבים הומניים ופעם תרבות הומנית חפה ממוטיבים של אלימות. מול כל אחת מן הזהויות מציץ לו המזרחי מתוך המראה: דומה להחריד אך גם גולש בשאריותיו אל מעבר לדמיון ולזהות עם המתבונן בו. עכשיו ניתן להותיר אותו בחוץ, זהה לשאריותיו החורגות, ולהתרפק על מסגרות הדמיון הנקיות ממנו.¹² בכתבה של מרקוביץ בולטים מנגנוני הבידול: אלי אוחנה (אז, כוכב הקבוצה) מכונה "יעני אלוהים", משה דדש (אז, יו"ר הקבוצה) מכונה "יעני גביר" וא. לוי (מנהל, נחזור לשמו

¹² ראו, Bhabha 1994a, 89–90. כתבה, שעוד אחזור אליה בהמשך, מדגימה יפה את עניין הזהות שצצה כמאיימת ודוחקת את הפולש אל מרכיבי זהות "נקיים" נחשקים. ביבי (1997) מסביר למה "המכביסטים" שונאים את הבית"רים ובה-בעת תוחם את ישראל הנחשקת אל חלקו הדרומי והוותיק של הירקון התל-אביבי וחוזר על אפיוני האלימות של גרץ: "אבל מה שהכי מפחיד את התל-אביבים זה לא רק שירושלים למדה את הטכניקה, אלא שגם עברה לגור פיזית בתל-אביב, ירושלים עברה לגור צמוד לאוהדי מכבי בעבר הירקון המוחצן והערסי של העיר. כשיש משחק של בית"ר בטדי, כדאי לרדת לכביש איילון ולראות את השיירה הארוכה של אוהדי בית"ר שעולה לירושלים. בשברולטים קברולט וגולפים פתוחים יורדים לאיילון [בחשאי עולים אחי על אדמת מולדת, כיכר קטנה בלוד] במחלפים של כביש ההלכה, איינשטיין ודרך השלום [בים, ביבשה ובאוויר; ג'וערה תל-עמל, כנרת וחניתה; מתעצמים וממלאים את המרחב]. מתוך משכנות המכביסטים היישר לטדי [שובו שובו ממרחקים וגם: סוס טרויאני] בצבעים דומים לצבעים של מכבי ובמכוניות דומות, עד שקשה להבחין בין המכביסטים לבית"רים. ואולי זה מה שמניע את ההתקפה על אוהדי בית"ר בתקשורת. העובדה שהם כל כך דומים... כמו בית"ר הלאומית-ליכודניקית... כך גם צפון תל-אביב המערבית. אלימה, מתנשאת וכוחנית".

הפרטי מיד) מכונה "יעני שריף". כמו אלוהים, רק אלוהים נולד אלוהים. "השריף" ו"הגביר" היו כבר לפני 30 שנה "שם" (אין מונח המגדיר את "השם"):

דדש מנהל הבוגרים, אברהם [א. לוי] בנוער. לאט לאט הם התקדמו וכל אחד מצא את ייעודו. דדש הוא הסנדק [ללמדנו שהמושג "גביר" לקוח מעולמה של המאפיה ולא מן החצרות הפיאודליות] עם מעיל עד הרצפה, סיגר חצי מטר מרוח באפטר שייב, אין עניין – כולם יודעים כאן מי המנהל (מרקוביץ 1997).

תיאור מסלול ההתקדמות רומז למטאפורת פקידי ההסדרות: תפקיד שאינו דורש הכשרה אקדמית, נמוך סטטוס בדרך כלל, קביעות, קידום אטי ועקבי, כשיוקרת התפקיד עולה עם עליית יוקרת הארגון והתרחבותו. ואולם, המטאפורות של השלבים היוקרתיים בקריירה לקוחות מעולם אחר, שגם הוא קיים כדימוי: הסנדק הקולנועי. לא רק האחרות בולטת עם הקידום (מאפיה במקום בירוקרטיזציה והתמקצעות) אלא גם הנלעגות של עצם הניסיון לרכוש יוקרה; החיקוי הוא לא של עולם אמיתי אלא של הקולנוע.

מסלולו של א. לוי דומה:

כשאברהם [סמל סטטוס כפול: "אברהם" במקום "אברם", כפי שהדמות המדוברת מכונה, עברית נכונה – סמל סטטוס של אליטה אירופית שהפנימה כראוי ערכים של ציונות מודרנית המדגישה את העיוות ה"עממי"; שימוש בשם פרטי במקום שם משפחה – סמל סטטוס של מעמד נמוך מזהה בישראל עם אוכלוסייה שלא הפנימה כראוי ערכים "נכונים"] הגיע לבית"ר הוא עבד באוניברסיטה. פעם היו לבית"ר שחקנים אינטלקטואלים ואברהם היה מסדר להם מאפיה כשהם היו באים לארגן מערכת בקמפוס [האינטלקטואלים שפעם היו, בניגוד לעכשיו, שכנראה אין, גם הם היו מאפיה בכל הנוגע להשתייכותם לבית"ר ירושלים. מדובר באינטלקטואלים בהשכלתם, לא בהתנהגותם, יש לזכור את בתי הספר של מקאוילי (Macaulay)¹³]. הסטודנטים נדלקו ולקחו אותו כעוזר אדמיניסטרטיבי בנסיעה של בית"ר לפלמה דה-מירוקה. אברהם חזר משם עם שני דברים. חליפת גברדין מודרנית [סמל, לא מהות] וג'יב בבית"ר. בהתחלה הוא היה מחלק שמיכות ומחליף מנורות לכל המפונקים. היום הוא כבר מנכ"ל ואין לו זמן לשטויות [המעבר אינו מהותי, ברגע שיהיה לו זמן הוא יחזור להחליף מנורות, דבר, שלהוציא את לך ולנסה, לא ייתכן במסלול חיים של פקיד הסדרות שרכש סטטוס יוקרתי; ושוב יש לזכור את המושג של מקאוילי: Indian in blood and colour] (שם).

כתבה נוספת באותו גיליון מיוחד, של איתן ברקמן (1997), מופיעה באותו פורמט, באותו גודל, מעל לכתבה המוזכרת לעיל (עוד אחזור אליה להערה קצרה בנוגע ל"אלוהים").

¹³ באבא מביא את הציטוט הידוע של מקאוילי מתוך ה"דין וחשבון על החינוך ההודי": "...a class of persons, Indian in blood and colour, but English in taste, in opinion, in morals and in intellect" (Bhabha 1994a, 87).

כתבה זו שונה לכאורה, אך בהתייחס לייצוגים המטונימיים, כפי שמגדיר אותם באבא, שתי הכתבות נושאות מאפיינים דומים. הכתבות מופיעות האחת מתחת לאחרת, כמו שתי תמונות. הכתבה של ברקמן מוכתרת בשם: "קחו אליפות ותנו את חברון". שלוש מתוך ארבע הפסקאות (מספור הפסקאות מודגש באופן בולט) בעלות מבנה זהה – הן פותחות במשפט: "לא תאמינו מה הולך ב... בירושלים" כשהמילה החסרה מתחלפת לפי הסדר: "פאבים", "פוליטיקה", "כדורגל"; ומסתיימות במשפט: "קצת איטיים, אנשי ההר, אבל ראויים להערכה על המאמץ. כמה אופייני להם ללמוד עכשיו מה שאנחנו כבר שכחנו". הירושלמים מוצגים בכל אחד מן התיאורים כקבוצה השרויה בתהליכי הפנמה נלעגת של התרבות התל-אביבית. יש לשים לב לתיאור הבא, המתייחס ל"פאבים":

אנשים משתכרים שם [ללא הגדרה קונקרטי] מטקילות עד שהם נופלים על הרצפה, נערות מהגימנסיה מוצצות בשירותים לברמנים מהחוג למשפטים [חלוקת עבודה מינית], בנים של עורכי דין ושופטים עליונים תוקעים כמויות סמים, בנות של חברי כנסת ורקודות על שולחנות ומתחתיהם...

חבר שלי רן... ש[אין] כמוהו להבין בירושלמים, מציע את ההסבר הכי משכנע: הירושלמים משתגעים לגמרי במסיבות שלהם, פשוט כי הם בטוחים שככה זה בתל-אביב. האגדות מימי פינגווין חצו לאיטן את איזור השפלה, הזיעו מאוד עד שעלו גם את הקסטל, ועכשיו הירושלמים לגמרי משוכנעים שתל-אביב היא באמת עיר החטאים, וכולם פה מתמססלים בלי הכרה ומזדיינים מבוקר עד ערב בשלישיות ורביעיות. אז גם הם רוצים טבעי. ולכן באיחור של עשר שנים ויותר הם מנסים לחקות את תל-אביב המטפיזית שבעיני רוחם (שם).

"אנשי ההר", שגרים "שם" – דימויים המסמנים ניתוק. הירושלמים מפתחים את עולמם התרבותי על ידי חיקוי נלעג של פנטזיה. הקשר בין ירושלים לתל-אביב הוא קשר של דימויים וצריך "להזיע מאוד" כדי שיווצר קשר בין הדימוי של תל-אביב לבין ירושלים. ירושלים הקונקרטי חיה בתוך עולם של דימויים ותל-אביב, שהיא דימוי, מספקת תרבות קונקרטי. כך גם בפוליטיקה וגם בכדורגל. בפוליטיקה, לקראת פינוי חברון, הכותב סבור שהירושלמים הבינו לאחר האינתיפאדה מה שהתל-אביבים הבינו לפני – "כי אין ברירה ובקרוב תהיה מדינה פלסטינית"; בכדורגל משחקים היום מה שבתל-אביב ובחיפה שיחקו לפני עשר או שש שנים. כל זה אמור, לדעת הכותב, להסתיים בשנה הבאה (בפסקה הרביעית, שבה חוזר המבנה להיות מבנה רגיל של כתבה עיתונאית) – הגדה תוחזר לתושביה, חיפה ותל-אביב יחזרו לשחק כדורגל, איציק זוהר¹⁴ (שגם הוא פנטזיה על פנטזיה – יפואי ממכבי תל-אביב) יעזוב את בית"ר ירושלים והכל יחזור לקדמותו (גיליון הספורט, שהוקדש לענייני בית"ר ירושלים נכתב, כאמור, כחצי שנה לאחר המהפך בעקבות רצח רבין). הירושלמים

¹⁴ שחקן חיזוק שיחק באותה שנה בקבוצה.

נתפסים באופן שדרכו יכול לקבל ביטוי רק החלק ה"לא-ישראלי" בפרשנות התל-אביבית של התנהגותם.

רשמים ופרשנות המסמנים את האחר באמצעות סימון ההבדל (מה שהאחר הוא לא) מונעים אפשרות של מפגש. מן הכתבות לא ניתן לדעת מיהן הדמויות שעליהן מדובר ולא ברור מהי הסוגיה שאותה מנסים הכתבים לבחון. ואולם, אף על פי ששאלות אלה לא הגיעו לכלל גיבוש, התשובה עליהן ברורה: הדמויות נלעגות, אך מאיימות כשהן צוברות כוח, משום שהכוח שהן צוברות הוא הכוח להרוס את השיח. סיפורם היחיד, המבוטא פעם אחר פעם, הוא סיפורה של פנטזיה: פנטזיה על הגשמתה של הפנטזיה ה"לא-נכונה".¹⁵ אבל זהו לא סיפורם של האוהדים ושל אנשי הקבוצה, זהו סיפורם של הכתבים המתבוננים. בין נלעגותן של הדמויות שעליהן הם מדווחים לבין היהפכותן של השיח הדומיננטי לנלעג בגלל יסודותיו הסותרים והכוחניים, הנחשפים מול המפגש עם המזרחים, עומד סיפור השליטה בסיפורם של האוהדים כנקודה ארכימדית.

אלא שנקודת ההתבוננות עצמה היא עמדה כוחנית שרירותית; סיפורה היחיד הוא סיפור השליטה. האירועים, שעומדים לכאורה ברקע הכתבות, הם עילה בלבד לספר את סיפור האיום שוב ושוב, ולכן הם שוליים. השפה הבוטה מטשטשת סוגיה זו בהיותה אירוע שלעצמו. ניתן להבחין, למשל, שמאחורי תיאורו של ברקמן עומד סיפור אחר, סביר לא פחות – ש"הירושלמים" לא היו כלל חלק מהסדר השלום, שהסדרים אלה נערכו במנותק מצורכיהם, שקולם לא נשמע בזמן עריכתם. אבל ברקמן בוחר בהסבר אחר: מה שמתרחש בירושלים הוא "הפנמה מאוחרת" של מה שבתל-אביב כבר נשכח (אחרות היא אנכרוניזציה; דומה, אבל לא ממש כמוני, זהה לי אך רק משום חקיינותו המוצלחת המגלה לי את חוסר כישוריו להיכנס לשיח שלי).

מאחורי תיאורו של מרקוביץ ניתן למצוא עקבות של כמה סיפורים אחרים: בכתבה מופיע אזכור לניסיונם של דדש ולוי לשמור על הקבוצה מתהליכי ההפרטה ולשמר במקביל את מקומה המרכזי בליגה,¹⁶ מוזכר הפסד לא ברור לקבוצה בינונית באירופה שבוע קודם לכן ונעשה ניסיון כלשהו לתאר את הקבוצה כעסק משפחתי. כל הסוגיות האלה וסוגיות נוספות נזכרות בכתבה, המתפרסת על שמינית עמוד, ובעזרתן מציג הכתב את המנהלים, המאמן והשחקנים כדמויות נלעגות שחלקן מרכזות בידיהן כוח רב בארגון, דבר המעצים את נלעגותן. באבא (1994) מצטט את אדוארד סעיד בנוגע לאופן שבו נחוה המזרח על ידי המערב: מן הספרות השייכת לחוויות הללו נבנה ארכיון המובנה כולו מבפנים. מתוכו מופיע

¹⁵ "הפנטזיה הלא-נכונה" היא הפנטזיה ה"לא-ממש נכונה", שהופכת לפנטזיה ה"ממש לא-נכונה". הפנטזיה להיות "כמו" היא פנטזיה על הסמלים הלא-נכונים. היא מסגירה את הבורות הרדיקלית בקשר לתכונות הנדרשות מן העמדות הנחשקות וכך את הסכנה הקשורה בכיבושן על ידי האחר.

¹⁶ בדיעבד, גרמו צעדים אלה לצבירת חובות שהכשילו את מכירת הקבוצה לגורמים פרטיים ולבסוף כמעט הביאו לפירוקה. ואולם, הסוגיות המקצועיות אינן זוכות לטיפול ענייני בכתבות. הן מהוות עילה כלשהי לספר את סיפור נלעגותם של המנהלים.

מספר מוגבל של טבליות-נוסח אופייניות: המסע, ההיסטוריה, המשל, הסטריאוטיפ, העימות הפולמוסי. אלה הן העדשות שבאמצעותן נחוה המזרח, והן מעצבות את השפה, את התפישה ואת צורת המפגש בין מזרח למערב. אבל הדבר שמעניק לכמות העצומה של המפגשים אחדות מסוימת הוא אותה הטלטלות... משהו שבבירור הינו זר ורחוק רוכס מסיבה זו או אחרת מעמד מוכר יותר דווקא, לא פחות. יש נטייה לחדול מלשפוט דברים כחדשים לגמרי או כמוכרים לגמרי; מופיעה קטגוריה אמצעית חדשה, קטגוריה שמאפשרת לראות דברים חדשים, דברים הנראים בפעם הראשונה, כגרסה של דבר שהיה ידוע כבר קודם. במהותו של דבר, קטיגוריה כזו, יותר משהיא אופן קליטה של מידע חדש, היא דרך לפקח על מה שנדמה כאיום על תפישה מבוססת של הדברים... האיום נאלם דום, ערכים מוכרים כופים את עצמם, ובסופו של דבר ההכרה מצמצמת את הלחץ המופעל עליה על ידי שהיא מסגלת לעצמה דברים כ"מקוריים" או כ"חוזרים על עצמם" (שם, 150–151).

עד כמה הטכניקה שסעיד מתאר הולמת את תיאורו של ברקמן ניתן לראות מכך שהתחום שנשמר, בדרך כלל, לאוהדי בית"ר – האוהדים של ביבי (נתניהו) – מדומה לתחום שנשמר, בדרך כלל, לאוהדי "הפועל" (תל-אביב וירושלים) – בנים של עורכי דין ושופטים עליונים שנערו מן הגימנסיה מוצצות להם (לאוהדים של בית"ר ירושלים מוצצת, כידוע, הזונה) – ובלבד שהמסגרת המוכרת תחזור על עצמה באופן מוכר. שאול ביבי, בכתבה המוזכרת לעיל, כותב נגד דוכריה של מכבי תל-אביב:

אתם, מכבי והאירופאיות שאתם מנכסים, אתם המצאתם את הכוחניות בעידן המודרני. דדש רק מעתיק אותה מכם בווריאציות נלעגות משלו. וכן, דדש עוד ילמד להיות צבוע כמוכם האירופאים, סוחרי יהלומים ודגים וכורתי יערות בעולם השלישי. רק בזה הוא עוד מפגר אחריכם (ביבי 1997).

נראה כי המבט המופנה לאוהדים ולאנשי הקבוצה מגלה רק אותו חלק שניתן לניכוס מידי לטובת ייצובו של סדר אחר להם. גם אופני הדיבור המילולי, גם אופני הניעות, מקבלים משמעות שנקבעת על ידי הצורך של קבוצות חברתיות אחרות לשמר את אחרותן מן הדמות הנלעגת (בניסיונה להידמות) והמאיימת (בדמיונה) המופיעה לפניהם.

לפני שאעבור לסוגיית הגזענות אתעכב, בקצרה, על דיון דומה בשאלת הנלעגות, המוזכרת בווריאציות שונות בכל המקרים שהוזכרו לעיל. ג'ון אלסטר (Elster 1991), בדיונו במעמדה הנזיל של הרציונליות, הן בבעיה דומה לבעייתם של דדש ולוי. אלסטר מנהל בעניין זה ויכוח עם פייר בורדייה. אחת הדוגמאות שבהן הוא הן היא ניתוחו של בורדייה את יחסי הגומלין בין מעמדות, המונעים מוביליות של יחידים זעיר-בורגנים אל הבורגנות. על פי אלסטר, בורדייה מאתר שדות לשוניים ושדות תרבותיים אחרים שהפעילות בהם מגלה את ההבדל בין שני המעמדות ושהופכים למנגנוני מיון בידי הבורגנים הוותיקים. השדות

מזכירים מאוד את תיאורו של באבא את ההבדל בין היות Anglicized ובין היות English (Bhabha 1994a, 87, 89) וכן את בעייתם של דדש ולוי.

הוא [בורדייה] אף רגיש במיוחד לניואנסים המבחינים בין העשירים למתעשרים, או בין הבורגנות לזעיר-בורגנות. בשני המקרים, הראשונים יוצרים רושם טוב בעוד שהאחרונים נכשלים בעצם הניסיון להרשים (Elster 1991, 69).

בהמשך אלסטר מתאר את הסוגיה שמעלה בורדייה, באופן הבא:

בהקשר אחר הוא [בורדייה] טוען שסטייה מכללי הדקדוק עשויה להוות תירוץ לנישולם של המתיימרים להיות אינטלקטואלים בעתיד מתרבות העילית ואז הוא [בורדייה] מוסיף: "אסטרטגיות כאלה עשויות להיות בלתי מודעות לגמרי ולכן מוצלחות אפילו יותר – הן תגובה נחרצת לתיקון היתר בשפה של אלה שאינם חברים אך הם בעלי יומרות. האחרונים נגררים אל הפקפוק בעצמם בנוגע לכלל הדקדוקי והדרך הנכונה לפעול לפיו, משותקים על ידי תגובה שהיא ההפך מנינוחות ונותרים ללא נקודת משען" (שם, 70).

"הניואנסים המבחינים בין עשיר למתעשר", לפי בורדייה, הם כלים להבחנה בין כאלה שראויים לקידום ובין כאלה שלא. אלא שהשימוש בניואנסים האלה כמצביעים על האחרות אינו מכוון ומודע בהכרח – מה שלא מונע מן המיון להיות אקט שביסודו עומדים אינטרסים של שימור יחסי הכוח ומן ההבחנה להיות אסטרטגיה של שימור כוח.

אלסטר מתווכח עם בורדייה. על פי אלסטר, התיאוריה של בורדייה לוקה בחסר בשל אי-יכולתה לתת משמעות למה שמכונה אצלו "אסטרטגיה לא מודעת" (non-conscious strategy). על פי אלסטר, הכישלון של הזעיר-בורגנות נעוץ בכך שחבריה, המתיימרים להיות בורגנים, מכוונים את פעולותיהם למטרות שלא יכולות להיות תוצאה של פעולה מכוונת אלא הן תוצאות לוואי (by product)¹⁷ בלבד. המתעשרים, כדי להפגין כישורים שיקנו להם ניעות במסגרות שנשלטות על ידי הבורגנות, מנסים להתנהג באופן "טבעי" כבורגנים, אך הם עושים זאת באופן מכוון. אבל משום ש"התנהגות טבעית" היא מטרה שהיא "תוצאת לוואי", לא ניתן להשיג אותה בכוונה תחילה. וכך, בשעה שהמתעשרים מתנהגים במכוון באופן "טבעי" הם מסגירים את עצמם כזעיר-בורגנים ולא כבורגנים.

אלסטר מארגן את הבעיה של הזעיר-בורגנים במבנה שמתאים לתיאורו של באבא את החקיינות הקולוניאלית, המייצרת את האחר לה תוך כדי המגע אֶתו, במשחק המטלטל

¹⁷ תוצאת לוואי היא תוצאה שלא ניתן להשיג אותה על ידי מאמץ המכוון להשגתה כמו, למשל, הניסיון לרוקן את הראש ממחשבות, או הניסיון המכוון להירדם. תוצאות אלה מתקבלות אך ורק כתוצאות לוואי של פעולות שעניינן השגת מטרה אחרת (ראו Elster 1991, 43–52). בקטגוריה זו, של מטרות שהן תוצאת לוואי, אלסטר כולל את ניסיונם של הזעיר-בורגנים להפגין תכונות שיקנו להם ניעות במסגרות שנשלטות על ידי הבורגנות. הזעיר-בורגנים מנסים להתנהג כבורגנים וניסיונם זה מסגיר את העובדה שהם אינם בורגנים.

אותה בין שתי העמדות השונות שמהן היא משקיפה עליו. וכך, בלי שהתכוון לכך, ממצה אלסטר את טיעונו של באבא, אלא שהוא עושה זאת תוך העתקת נקודת הכובד של הבעיה פעמיים – בפעם הראשונה אל זה שנקלע אליה באופן פסיבי בניסיונו להשתלב (אלסטר ממקם את הכשל אצל הזעיר-בורגנים); בפעם השנייה אל המבנה הלוגי של הניסיון, הקודם לסיטואציה החברתית שבתוכה הוא מתבצע (הכישלון של הזעיר-בורגנים נתון מראש ואינו תלוי במאמצים שישקיעו בניסיונם להשתלב). המאפיין האחרון של האינטראקציה בין הבורגנים לזעיר-בורגנים מספיק בעיני אלסטר כדי להוציא את הסוגיה מתחומה של הביקורת העוסקת ביחסי הכוח החברתיים.

באבא משיב את האפורייה למסגרת האימננטית ליחסי הכוח ובכך פותח פתח להיחלצות ממנה. אם ניישם את הביקורת של באבא על דיונו של אלסטר, יתברר שבעיית הרציונליות אינה בשילוב הפרדוקסלי שבין הכוונה העומדת מאחורי התנהגותם של ה־pretentious outsiders לבין חוסר הפנייה (הטבעיות) שאותה הם נדרשים להפגין. המשמעות המכשילה לחריגות מן הכללים מוענקת על ידי נמעני הפנייה, לא על ידי הפונים, כפי שניתן לראות גם מן העיסוק העיתונאי באוהדים. נתינת משמעות זו, אם כך, אינה פועל יוצא של הפנייה, אלא של מבנה הקשב של נמעניה. מבנה זה, כמו במקרה הקולוניאלי, מכוון מתוך עמדות דו-ערכיות כלפי האחר. המפגש במבנה הבעייתי שבאבא מתאר אינו מוגבל למפגש בין מעצמה מדינית לקולוניות שלה; כפי שהראיתי, הדין הסוציולוגי במזרחים והדיווח העיתונאי נושאים מאפיינים דומים למבנה הכשל שבאבא מאתר במקרה הקולוניאלי.

העמדות הדו-ערכיות המתארגנות אל מול האחר הן תוצר של מפגש כוחני. "המפגש" במבנה זה נוצר כשהצד החזק, זה שבידיו הכלים לכפות את כללי השיח שלו, נאלץ להתמודד עם אחר לו, כשאחד ממרכיבי זהותו של האחר מסמן את המקום שבו פג תוקפם של כללי השיח, בשעה שמרכיבי זהות אחרים מסמנים את הדובר החדש כזהה לדוברים הוותיקים. במקרה הקולוניאלי, מדובר בערכי השוויון והזהות הבסיסית בין בני האדם, שהאחיזה בהם היא ההצדקה האחרונה לפריבילגיות של בעלי העמדות בשיח המערבי. הפרקטיקות הקולוניאליות, בניגוד לערכים הבסיסיים, מחייבות ניהול של הקולוניות באופן שישמר את תושבי הקולוניות בעמדות נחותות ביחס לקולוניאליסט. במקרה שאלסטר מציג, השיח הבורגני מבחין את עצמו כאוניברסלי ובכך מצדיק את הפריבילגיות שיש לו, באמצעות היבדלותו מן הזעיר-בורגני.

במקרה הישראלי, כפי שארחיב להלן, זהותו של היהודי החדש נבנית כזהות מערבית בארץ-ישראל על ידי התבדלותה מן הנוכחות הערבית הקודמת לה ותוך התגברות עליה. זהות זו מכוונת בספירות פעולה שונות, אבל בחינה של דרכי הניעות כלפי מעלה מגלה בדרך כלל סיפור של היבדלות מעמיקה והולכת מן הנוכחות הערבית הקודמת ומעקבותיה. האחר (אצל אלסטר: הזעיר-בורגני; במקרה הישראלי: המזרחי, שהוא יהודי שמוצאו מארצות האיסלאם) שעתה נכפים עליו כללי שיח חדשים – לא מוכרים, אך נחשקים משום עמדת

היתרון הקשורה בתפיסת עמדות בתוכם ומשום קריסתו של השיח הקודם אל מול השיח החדש הדומיננטי – נותר באחרותו בזמן ניסיונו להשתלב. אחרותו נוצרת הפעם משום שעמדתו הנחותה בשיח החדש מציגה את עצמה בכל היגד נוסף שהוא כופה על עצמו. נחיתותו זו, המסמנת את אחרותו הרדיקלית – אחרות שאין לה הגדרות בשיח הדומיננטי משום שהוא מכונן לאחר המפגש הדיסוננטי בה ומשום שהיא מסמנת ישירות את המקום שבו כלליו מאבדים את תוקפם – היא מקור האיום על השיח, ולפי באבא, על כל השיח. האחר, המבקש עתה לעבור במסלולי הניעות שאמורים להיפתח לפניו בהתאם לקריטריונים האוניברסליים לקידום, מאיים עתה לפוצץ את השיח מבפנים, אם אך יזכה לעמדות של כוח בתוכו. דיבורו מציב אותו כמושא לשליטה של נמעניו. ואולם, נמעניו מבקשים בה-בעת גם לראות בו דובר תקין, כדי לקבל אישור מחודש לתקפותם של כללי השיח המעניקים להם עמדות בעלות יתרון.

בעיית הרציונליות נעוצה בכך שבסיטואציה כזו אי-אפשר כלל להתנהג באופן "טבעי". הן נישולו של האחר והן קבלתו מחייבים את פריעת הזהות הנחשקת, המבקשת להיבדל מן האחר ולהישאר אוניברסלית באותו אקט עצמו.¹⁸ החריגות מן הזהות המבוקשת, הנוצרות עם אובדן המקורות ה"טבעיים" לקביעת ה"נכון" וה"לא נכון" מקבלות, לכן, את מקומן הפונדמנטלי ככל שהן ממוזערות. "המעיל" של דדש ו"חליפת הגברדין המודרנית" של לוי לא היו מקבלים משמעות נלעגת אילו השניים היו מבקשים להישאר בשוליים, או אם המבט המופנה אליהם היה אדיש לאחרות המיוצגת בהם (במקביל לסטוס הגבוה בארגון). האחר לא יכול להתנהג באופן "טבעי" משום שהוא עצמו, בכוונתו להיכנס, מערער בכל פעם מחדש את גבולות השיח שאליו הוא מבקש להיכנס וכופה על נמעניו את אובדן ה"טבעיות", את החקיינות.

ההתנהגות הטבעית מתבררת כהתנהגות שמאחוריה כוונה עודפת, כפי שניתן לראות בדיון העיתונאי שהצגתי. ניסיונו של המתיימר להיכנס, ככל שהוא מוצלח יותר, כך הוא מאיים יותר על כללי השיח השליט.¹⁹ כך, ככל שינסה המזרחי להסוות, או להיפטר ממסמני שייכותו לעולם הערבי, כך הוא ימצא מאיים יותר. הצד המארגן את מסלולי הניעות מותר בפני האחר המבקש לעבור בהם רק את עמדת הדובר הפרדוקסלית.²⁰ כדאי לעיין בניסוח שבו אלסטר משתמש כשהוא מביא את דבריו של בורדייה: "הזעיר-בורגנים 'כלואים', בכל מקרה, בדילמה של הזדהות-יתר, חרדה ויחס שלילי שעצם המרי שבו הוא הודאה בכישלון" (Elster)

¹⁸ נישולו מחייב שימוש בקריטריונים המדגישים את מקומה של הזהות הראשונית ופורעים את הנחת הזהות הבסיסית בין בני האדם. קבלתו מחייבת הכרה בשונות כמרכיב זהות.

¹⁹ כך כותב באבא על Bipin Chandra Pal, שעליו מדווח בנדיקט אנדרסון (Anderson 1993, 91) כתופעה רחבת ממדים: "He is the effect of a flawed colonial mimesis, in which to be Anglicized is *emphatically* not to be English" (Bhabha 1994a, 87).

²⁰ יש מקום להזכיר כאן את הניסיון של ש"ס, הקשור בויתור על המאמץ למצוא עמדות מוביליות בשיח הישראלי ולכונן עוצמה פוליטית של גוף המעניק לחבריו, בתוך עצמו, כללי שיח אחרים.

1991, 69). ולסיכום, דבריו של באבא: "לתשוקת החיקוי... החושפת כה מעט, אך הגורמת להבדל כה גדול, ייתכן כי אין מושא, אך יש לה מטרה אסטרטגית שלה אקרא מטונימיה של נוכחות" (Bhabha 1994a, 90).

כאן יש להרחיב את הדיבור על אותו מרכיב זהות, הצץ כמאיים עם הופעתו של המזרחי, היוצר את המבנה ה"קולוניאלי" שבאבא מתאר ושעל שני פניו מתווכח אלסטר עם בורדייה בהקשר של סיטואציה כוחנית שאינה קולוניאלית במובהק. גם מקרובי מתייחסת למרכיב הזהות המאיים בשיח של נערות הרגאי. בשיח זה, טוענת מקרובי, מדובר במיניות שחורה. במקרה הישראלי, החרפות והקריאות "מוות לערבים" הן שמנקזות את עיקר ההתעניינות הציבורית גם בהתייחס לאוהדי בית"ר ירושלים וגם בהתייחס לציבור הבוחרים המזרחי. כך במאמרים של גרץ ושל פישר. בחרפות ובקריאות המוות אעסוק להלן.

ד. גזענות ונבדלות

על הגזענות של אוהדי בית"ר ירושלים מספר עלי ואקד (1997א), כתב מוניציפלי של העיר ביפו (המקום שהיה שמור בעיתון להעלאת מצוקותיה של האוכלוסייה הערבית בישראל שלא במסגרת המאבק הפלסטיני), שנסע למשחק בירושלים שבו התארכה הפועל טייבה. הכתבה מוגדרת על ידי עורך העיתון כ"טקסט חובה". המשחק נערך כמה ימים אחרי פיגוע בתל-אביב שנעשה לאחר ההחלטה לבנות ליהודים בהר חומה. ואקד מספר על התבטאויות של ילד בן 11 כלפי אחיו בן השש: "לפלף", "חננון", "ערבי מסריח", "אוהד של הפועל טייבה", ועל תחושה של סכנת חיים ברגע שנדמה היה לו שלקהל נדמה שהוא וחברו ערבים. על אופי הקריאות של קהל האוהדים ביצע, שלדעתו הוא היצע המערבי,²¹ ואקד מספר: הכניסה לתחומי האצטדיון לוותה כמובן בבוז אדיר. לגיטימי לגמרי. אחרי הבוז מוחמד מת... אבל אחרי שהוא מת הוא נהיה הומו מזדיין וביבי נהיה היידה ביבי ובנה את הר חומה הר חומה הר חומה (בלחן של הוא גדול, הוא גדול). בסוף מוות לערבים... 55 דקות של משחק וקומץ של 6,000 אוהדים מחליאים לא מפסיק את המוות לערבים. קיווייתי שהכרוז יעיר להם. הרי הכרוז הוא נציג של הקבוצה והקבוצה מתלוננת כל שני וחמישי שנטפלים לאוהדים שלה... ב-55 הדקות הראשונות לפחות הספקתי לשמוח לאידו של איציק זהר. עד הדקה ה-55 שמעתי ביצע על מיליון פוזות שאמא של איציק זהר הולכת להתנסות בהן אצל האוהדים של בית"ר (שם).²²

21 ואקד מדווח שישב ביצע המערבי. תיאוריו וכוונותיו מעידים שישב ביצע המזרחי. ראו הערה 22.
22 יש כאן תופעה החוזרת על עצמה, של טראומת המפגש: אופן ניסוח הכתבה לא מותיר ספק שהכתב עבר חוויה של אלימות קשה. ואולם, בניסיון לארגן את החוויה לכלל אירוע מוגדר, בדומה לשמואלי מן הצד האחר, משתבשות התופעות האמפיריות ולא ברור מה עשה הכתב, היכן ישב, מה שמע ומתי הלך. הוא התכוון לפגוש את השנאה ולכן כיוון פעמיו ליצע המזרחי; למרות זאת הוא טוען כי ישב במערב, היצע המאכלס — כמו בכל מגרשי הכדורגל הבנויים בכיוון מזרח-מערב — בחלקו את האוהדים המתונים יחסית ובחלקו את יציע הכבוד. הוא שמע 55 דקות של קריאות שנאה — פרק זמן

ואקד ואוהדי הפועל טייבה אכן מזהים את אוהדי בית"ר ירושלים עם לאומנות קיצונית. בפתחת הכתבה הוא מספר:

בית"ר היא הקבוצה היחידה שאותה אנחנו מזכירים בשיר שהקלטנו אחרי העלייה מהארצות [אז, הליגה השנייה]. כל הפגרה פינטזנו על היום שבו ניסע לטדי ונדפוק את החוליות הגזענים המסריחים שמייצגים כל כך יפה את ממשלת ביבי. הכושר שלנו בארצות נתן לנו להאמין שאנחנו נהיה אלה שנסתום לאוחנה את הג'ורה (שם).

ואקד מזהה את הקריאות שעלו מן היציע עם התבטאויותיו של אוחנה (אלוהים מן הכתבה של מרקוביץ) ובכך הוא חוזר, לטענתי, על טעות נפוצה. אוחנה הוא זה שנחשב לממציא מושג ה"קומץ" (שהוא קיצורו של המושג המקורי "קומץ אוהדים מופרע"). הופעתו בתקשורת שונה מזו של אוהדיו ושל יתר חברי הקבוצה. לרשותו עמדו במהלך שנות התשעים (ועומדות עדיין) מסגרות רבות להביע את דעותיו האישיות, בטורים אישיים בעיתונות, בתוכניות אירוח שבהן הרבה להשתתף,²³ ובתוכנית "ספורט T.V." בערוץ 2, שהיה שותף להנחייתה. הסתייגותו של אוחנה ממשאלות המוות ברורה ועקבית וגולשת לעתים לעימותים עם האוהדים בזמן המשחקים. בניגוד לתיאורים הנלעגים של חבריו, הוא מכונה, ולא בלשון כפולה, "אינטליגנט", "פוליטיקאי", "איש שיחה" ו"מסוכן", כשדעותיו הפוליטיות עומדות על הפרק. הוא הנחה, כאמור, תוכנית טלוויזיה והשתמש ב-1997 בשערו לשיווק שמפו. גם תיאורו בכתבה של מרקוביץ אינו נלעג כל כך:

נדמה לי שאוחנה חתום על הסגנון. את מה שאתה יכול לעשות, אני עושה אפילו יותר לאט. אוחנה הוא האיש שסוף-סוף הוציא לעצלנות שם טוב. החוכמה היא להתאמץ כמה שצריך. לעולם לא יותר. ועוד דבר, הכי חשוב, לא להזיע. אסור להזיע, ואסור להתרגש. יעני אלוהים (מרקוביץ 1997).

אוחנה מדומה ליאפי, לא לאחד שמנסה להדמות ליאפי. בכתבה אחרת, המתייחסת להופעתם של כדורגלנים בתקשורת (לוי 1997), הוא מתואר באופן זה:

כשאוחנה יושב לפרשן משחק... אתה יודע שתקבל ניתוח ענייני, בהיר, ומחויב למציאות,

מוגדר במדויק שאינו קיים במשחקי כדורגל. בסופו של דבר, הוא ראה את הגולים מגיעים, את אמו של זהר מתלבשת, את טייבה חסרת אונים ואת רועי הגזען מבסוט. אבל הוא מדווח שעזב את המגרש לאחר השער הראשון. גם לא ברור אילו מסרים העבירו אליו האוהדים, למעט תחושות ה"נדמה לי שנדמה להם שאנחנו ערבים". בדומה לשמואלי, שאיננו יודע מתי הוא שובר ומרביץ אך יודע כי הוא עושה זאת, בדומה לאלימות המזרחית ולסוכנות המזרחית — האירועים, שיוצרים את חוויית המפגש, אינם מתארגנים בדיעבד לכלל שחזור הגיוני.

בתגובה לשאלה "באיזה טוק שואז היית?" אוחנה עונה: "אני חושב שבכולם. אני לא זוכר אצל מי לא הייתי. הוזמנתי לכולם". הוא מוצג בפתחת הכתבה כ"מוכשר, בעל כושר ביטוי, הופעה מרשימה והרבה מזל" (עמיר 1997).

וכי יש לו את הכלים לעשות זאת לא פחות, ואולי יותר, מכל אדם אחר באולפן. כשהוא מתראיין... אתה נוכח שהוא היחיד מבין שחקני הנבחרת שמסוגל להחזיק מסך בקלוז-אפ מדבר; תשובותיו כנות, ענייניות ואינטליגנטיות במובן זה שניכר עליו שהוא חושב כשהוא מדבר. וזה לא מעט. הו, בכלל לא. מצד שני, כשאומרים עליו שהוא איש מסוכן בדיוק על זה מדברים (וראו גם שלתיאל 1995; רון 1997; עמיר 1997).

אוחנה ידוע בהתבטאויות גזעניות כלפי ערבים במסגרת הקונסנזוס הישראלי וטוען, כאמור, כלפי קריאות המוות לערבים שמדובר ב"קומץ אוהדים מופרע". לא ברור מהתבטאות זו אם הכוונה ב"מופרעות" להתבטאויות שהן מחוץ לקונסנזוס, או לכך שהאוהדים צועקים בגלוי את מה שנהוג לחשוב בשקט, אבל ברור לחלוטין שאוחנה מסייג מהם באופן עקבי.²⁴ בית"ר ירושלים, בניגוד לאוחנה, אמנם שנואה על חלק מן המגזר הערבי, אבל יש לה גם לא מעט אוהדים במגזר זה. אריאל סג"ל (1997) ערך ראיון עם אוהד ערבי ובני משפחתו. לטענתו של סג"ל מדובר באלפים של אוהדים. סג"ל מספר, תוך כדי הבאת רשמיו מן הראיון, על חתונה שנערכה במגידל כרום ב-1989, שאליה הוזמנו שחקני בית"ר ירושלים לאחר משחק ידידות שנערך באותו יום מול הקבוצה המקומית. החתונה, שהיתה אמורה להיות צנועה בעקבות אבן שהיה בכפר, הפכה לרבת משתתפים, כשמכל האזור זרמו ערביי הגליל לחזות בשחקנים. תחושתו של סג"ל היא שהתמונה של שחקני הקבוצה רוקדים עם בני הזוג "תיזכר במגידל לעולמים".

כשהאוהדים הערבים שסג"ל מראיין מתייחסים לגזענות הגורמת להם קונפליקט, הם מתייחסים לאוחנה ולא להתנהגות האוהדים במגרשים, וזאת אף על פי שמנע, המרואיין הראשי, טוען ש"אם הוא קולט שהקהל של בית"ר מתחמם, הוא בורח לפני תום המשחק, כי הוא יודע שברגע של קריזה, ככה כמו שהוא עם צעיף צהוב על הצוואר, הם יכולים לרסק לו את הצורה מעצבים: 'מה שנכנס באוזן ימין יוצא באוזן שמאל, אני לא מתייחס לקריאות מוות לערבים'". אחד המרואיינים בכתבה מצוטט כאומר: "כל השלום עם הפלסטינים לא שווה אם אלי אוחנה מדבר עלינו ככה" (בין הכתבה של סג"ל לכתבה של ואקד חלפו חודשיים שבמהלכם החלה קריסה מהירה של תהליך השלום). סג"ל טוען ש"הערבים מרגישים שאוחנה לא מפסיק לפגוע בהם, הם כועסים עליו ופגועים ממנו" וכי "אין להם בעיה עם הזיהוי הפוליטי של בית"ר, יש להם בעיה קשה רק עם אלי אוחנה" (שם). חלקה הגדול של הכתבה מוקדש לקריאה לאוחנה להתנצל ולהזמנה לסולחה.

²⁴ סיכום דעותיו של אוחנה בעניין הזיהוי הפוליטי של הקבוצה ושל עצמו, עמדתו בוויכוח בענייני ה"קומץ" ודעותיו הנחרצות והעקביות בנושא קריאות המוות מופיעים בכתבה המתארת מפגש שלו עם אביב גפן בלונדון. דוגמה אפשר למצוא בקטע הדיאלוג הבא: שאלה של גפן: "למה אתה צריך לעשות תנועות עם הידיים בזמן דקת דומייה [לאוהדים שקראו 'מוות לערבים' באותו הזמן]? תשובה: "תמיד יש איזה קומץ. בהעיר של תל-אביב תמיד יש איזה עיתונאי, בטח שמאלן, שאומר שזה לא קומץ אלא כל אוהדי בית"ר. אני כל הזמן נלחם בזה" (רון 1997).

ההבדל בין אוחנה ליתר אנשי הקבוצה ואוהדיה כפול. אוחנה מקובל בחברה הישראלית. ההתייחסות אליו חיובית, לא הומוריסטית ולא סרקסטית. הוא מופיע באמצעי התקשורת כדי לבטא את דעותיו האישיות ולקדם מכירות ולא כדי שישומו אותו ללעג או כדי לבטא קונפליקט בחברה הישראלית. בעוד שהתנהגותו נתפסת חד-משמעית בצורה שלילית בקרב אוהדים ערבים, נראה שיחסה של החברה הישראלית אליו אמביוולנטי. לעומתו, התנהגותם של אוהדי בית"ר ירושלים כלפי ערבים נתפסת באופן חד-משמעי כשלילית בחברה הישראלית ומגונה על ידי אוחנה עצמו, בעוד שציבור אוהדי הכדורגל הערבים מגלה כלפיה אמביוולנטיות – ואקד מזהה אותה עם התנהגותו של אוחנה, ומנע ובני ביתו, ולטענתם אלפים שכמותם, מגלים אדישות ואפילו אהדה לקבוצה.

ה. מות הערבי ותחייתו של המוות

הגינוי החד-משמעי להתנהגותם של אוהדי בית"ר ירושלים בחברה הישראלית מעורר, כאמור, תמיהה שעשויה להסביר את ההתנהגות עצמה ואת ההבדל בין הגזענות של אוחנה ובין הגזענות של אוהדי בית"ר. ארצה להשתמש בהבדל זה כדוגמה להבדל אפשרי בין התבטאויות גזעניות של מזרחים ובין ביטויי גזענות בחברה הישראלית, ולטעון שהתבטאויות גזעניות מסוימות מכוונות לפגוע, או פוגעות, בחברה הישראלית במקביל לכך שהן מבטאות קונפורמיות כלפיה. זאת משום שהן מכוונות למקום שממנו מתאפשר כינון החברה הישראלית באופן המשמר את הערבי ואת המזרחי מחוץ לה, או בשוליה. אמביוולנטיות זו כלפי החברה הישראלית, המבוטאת בקריאות "מוות לערבים", היא המאפשרת את האמביוולנטיות של האוהדים הערבים כלפי הקבוצה, אמביוולנטיות שמרכיב אחד שלה הוא הזדהות, שאינה מתאפשרת ביחסם לאוחנה, אף על פי שהוא נערץ על ידיהם כשחקן. היחס האנטגוניסטי לחברה הישראלית יכול לאפשר, באופן מפתיע, התחברות של המזרחים "הפורעים" אל השמאל דווקא, במחיר ויתור על פריווילגיות הבידול וכמה מרכיבי זהות בין דובריו של השמאל לדוברים במסגרות השיח הציוני הקיים.

בדרך כלל גם רובו של הציבור המזוהה עם תהליכי השלום אינו רגיש ביותר לפגיעה באוכלוסייה ערבית – לא בישראל ולא מעבר לגבולותיה. ההיסטוריון אילן פפה מבטא זאת כך:

הציבור החילוני גם חסר מערכת ערכים אוניברסלית של זכויות האדם. לדוגמה, פגיעה פיזית באדם חף מפשע או פגיעה בזכויותיו נשפטת בציבור החילוני על פי השתייכותו הפוליטית-לאומית. ויש דירוג: החל מערבי-מוסלמי בשטחים, הקטגוריה הנמוכה ביותר, ועד הדרוזי, הקטגוריה הגבוהה ביותר בקרב הערבים. אך פגיעה ביהודי תמיד תזכה לתגובה קשה ונרחבת יותר מבחינת הסיקור העיתונאי, העניין הציבורי או ההתייחסות המוסרית, ובמידה מסוימת גם בהתייחסות המשפטית (הדריימג' 1994, 448).

התבטאותו של פפה מצביעה על חוסר רגישות בקרב היהודים בישראל, המבוטא בעיקר בהתעלמות מן הסבל של הערבים. על ההתעלמות קשה להצביע. ככל זאת, בולטות בחברה הישראלית כמה תופעות המצביעות על כך שמידת מחיקתו של הקיום הערבי (ההיסטורי, או הקיום בהווה, שהוא קיום תחת צל מחיקה) היא מסמך של מידת הקונפורמיות לשיח הציוני ומסמך של רמת הניעות כלפי מעלה בתוך מגזריו השונים.

תופעה בולטת לעין במדינת ישראל היא ששכונות מגורים משותפות לערבים וליהודים הן שכונות עוני ושנוכחותם של הערבים פוחתת והולכת, אפילו בין ספקי השירותים, ככל שעולה יוקרת השכונה. התופעה נראתה מובהקת יותר טרם פרוץ האינתיפאדה הראשונה. שתי הדוגמאות שלהלן מראות כיצד מחיקתו של הערבי מן השיח מכוננת את כללי השיח הנחשבים כתקינים. הראשונה היא מחשבה המנסה להיתרגם למסר אלקטורלי, האחרונה היא תוכנית ביצוע. רינו צרור (1997) מספר על מדיניות ההפרדה שהועלתה במפלגת העבודה כאופציה לקמפיין בחירות ב-1996:

רמון היה האחראי. הוא הכין ערכה ראשונה לתצוגה בפני פרס – פוסטר, סרטון, סיסמה. בסרטון דגל ישראל כחול לבן הולך ומתנקה אט אט מאלפי נקודות שחורות או אדומות. פרס החוויר מן התוצאה. הקמפיין נגזו (שם).

באותו עיתון, כמה עמודים קודם לכן, ואקד (1997) מראיין את שלמה להט על פרויקט הפיתוח ביפו (להט מונה להיות יו"ר דירקטוריון הפרויקט):

ש: בזמנו הצהרת שצריך ליהד את יפו. אתה מצטער על כך?
 ת: אני לא מצטער. אני חושב שצריך לעזור לתושבים שגרים שם. במקומות הריקים צריך לתת קדימות ליהודים, זו מדינה יהודית. מבחינתי תושב יהודי ותושב ערבי הם אותו הדבר.
 ש: איך, לפי דעתך, צריכה לבוא לידי ביטוי הקדימות ליהודים ביפו?
 ת: אין לה כרגע שום דרך ביטוי. אבל אם אראה שערבים רוצים להשתלט כלכלית על יפו, לא אתן לזה לקרות.

באותו ספר ראיונות של הדרי-רמג' (שאינן בו מרואיינים ערבים) מובאת כתבה של אורית שוחט שעוסקת באי-הערעור על נכונותם של טייסים ישראלים להפציץ כפרים אזרחיים:

ואחרי 160 לבנונים הרוגים, שני תושבי קריית שמונה הרוגים ו-300 אלף פליטים, נשאל לבסוף מפקד חיל האוויר איך מתמודדים הטייסים עם טראומת רון ארד. "הסכנה שטייס ייפול בשבי היא בהחלט אחת הסכנות המאיימות ביותר של המבצע" (שוחט אצל הדרי-רמג', 1994, 614).

לטענת שוחט, לא עמד אף טייס בישראל לדין על כך שביצע פקודה בלתי חוקית בעליל. תופעות של התעללות בעצירים "ביטחוניים" חודרות מדי פעם לתודעה הציבורית אבל הן לא מולידות גינוי חד-משמעי מקבוצות אוכלוסייה נרחבות. סיפורים של התאכזרות חיילים

לפלטטינים מעבר לגבולות 1967 אינם זוכים להדים נרחבים בקרב הציבור הרחב. השאלה היא, לכן, מדוע דווקא הקריאות "מוות לערבים" – בקונטקסט שבו אין כוונות ביצוע מעבר לניצחון במשחק כדורגל וגם אין אמצעים לכך – הן אלה שמעוררות את הרגישות הגדולה בקרב הציבור הישראלי? יש להזכיר שהן אינן מעוררות אנטגוניזם חד-משמעי בקרב אוהדים ערבים.

הקריאות "מוות לערבים" שוברות שני מבנים תרבותיים מרכזיים בחברה הישראלית. האחד קשור באתוס הביטחון והאחר באופני ההתמודדות עם שואת יהדות אירופה. במקרה הראשון, קריאות אלה מעלות לתודעה את מה שאמור להיות מוסווה ממנה: מות הערבי הוא אקט מכונן של התרבות הלאומית – אקט יוקרתי שבמשך שנים רבות היה שמור לאשכנזים בלבד, הן משום מוצאם והן משום המוביליות שלהם בחברה; במקרה האחר, היא פורצת גבולות שאמורים להקנות אחיזה בוודאות שהשמדה היא מחוץ לגבולות השיח בארץ-ישראל. גם באתוס הזה מהווים המזרחים גורם שולי בלבד.

מות הערבים בתוך האתוס הביטחוני, על מופעיו השונים מאז העלייה השנייה, נטה שלא להיות נראה. למרות גלגוליו השונים של האתוס – מן החלוץ החי חיי הקרבה, דרך המתיישב הלוחם ועד הצנחן – מדובר באתוס של גבורה שהאובייקט שעליו יש להתגבר נעלם ממנו. אם במופעו כאויב ערטילאי ומתוכלל הוא עדיין מוזכר, הרי במותו הוא נעלם לחלוטין, דבר שמאז קום המדינה מונגד באופן בולט לגיבור הישראלי הזוכה לקיום של מת-חי. יהונתן פרנקל (תשמ"ח) מתאר את המאבקים שליוו את ספר היזכור הראשון שיצא ב-1911 והיה לאב-טיפוס של תרבות ההנצחה הישראלית.²⁵ סביב הוצאת הספר התנהל ויכוח חריף על אופי הטקסטים שאמורים היו להיכלל בו. במהדורה הראשונה עוד מופיעים טקסטים המדגישים את הצער על הקורבנות ומביעים תקווה לשיתוף פעולה עם הערבים בהמשך. במהדורות הבאות של הספר, טקסטים אלה נעלמים והולכים. העניין שלי הוא בטקסטים האחרים שמכילים מאפיינים המתקיימים גם בתרבות הביטחון העכשווית. פרנקל מביא ציטוטים, כמו: "קברים חדשים יתווספו... דם חדש ורענן... והאדמה אדמת מולדת תחדש את נעוריה וחיים חדשים יצמחו" (שם, 74).

במהדורה מאוחרת יותר הוסיף דוד בן-גוריון את המבוא לספר וכך מצטט ממנו פרנקל:

החללים קרובים ויקרים לעם משום שהם עצם מעצמותיו, בשר מבשרו... הם אינם גיבורים שבמקרה הם יהודים אלא גיבורים יהודים... באמצעו של עולם יהודי אפור, שגרתי ויומיומי זה, מותם הינו סיבה לתקווה (שם, 95).

הדבר הבולט במובאות של פרנקל הוא הערך המוסף של הגבורה והמוות לתרבות החדשה,

²⁵ ראו דיון במאמרו של פרנקל ודוגמאות נוספות לתהליך גיבוש זהות היהודי המודרני על גבי מגע אלים עם אויב, קשתי ורימון-אור 1999, 168–170, 175.

ללא קשר כלשהו לסיבת המוות, אף על פי שמוות אלים בידי ערבים הוא הקריטריון המבחין בין מוות שיש בו ערך מוסף ובין מוות שאין בו ערך כזה והוא היה גם הקריטריון להכללה של מתים בספר היזכור. קריטריון זה לא היה ברור מאליו וניטש עליו ויכוח שהיה מבין הגורמים לפרישתו של י.ח. ברנר מצוות העורכים של המהדורה הראשונה. ברנר טען שאין להבחין בין חלוץ שמת מחולי ובין חלוץ שמת מידי ערבים (שם, 91–92), והלא גם ברנר שאף לכוון תרבות עברית חדשה. בציטוטים שמביא פרנקל, המגע האלים עם הערבים מכוון את המציאות, אך נעלם מפני השטח. המציאות שואבת את איכויותיה ממנו, אך מכוננת על גבו.

אלמנט זה חוזר על עצמו ב"מגש הכסף" של אחרי קום המדינה: חגיגות השעה של בין לבין מתחילה על גבי ולאחר סיום הדבר המעורפל שבעטיו "הגבולות עשנים" ו"מגשי הכסף" מופיעים כשעליהם רק סימני המלחמה שנגמרה ומרגע שהם נופלים, מתחילות תולדות חדשות למדינת ישראל. אלמנט זה מופיע בשירי זיכרון רבים וביתר מופעיו של מיתוס המת-החי. מן המגע האלים עם הערבים נשאר רק המוות היהודי וגם רגע זה קיים רק בעקבות שהוא משאיר. ואולם, מוות זה הוא שמעניק לתרבות את איכויותיה, בעוד שהמוות הערבי אינו משאיר שום סימנים על התרבות ולא על פני השטח שלה.

הזהות הגברית ודימויי האשה (שעברו שינויים מובנים מעמדית מאז) גם הם נבנים על רקע עולם של מלחמה, שאין בו אויב מוגדר. גרשון שקד מתאר זאת כך:
האליטה הישראלית חיה משנות העשרים בקבוצות נעורים שממשיכות בצבא ואחר כך במילואים. אלה קבוצות חד-מיניות. זה הוא עולם של גברים מגיל נעורים. בין הגברים נוצרות מערכות יחסים סמי-ארוטיות... הם גם נקלעים כולם לאותו מצב: הנוף והמלחמה. המצב הזה של המגע עם הנוף והמלחמה מאפשר להם לבטא את הנרקיסים שלהם וגם את המגע האמיתי שיש להם והוא המגע עם אמא אדמה (הדרי-רמג' 1994, 651).

בדיון על אופיו היהודי והציוני של צה"ל (אמיר תשל"ח, 12, 36) הדימויים חוזרים על עצמם. בדיון זה מופיעה גם ההבחנה המעמדית, שאותה מזכיר שקד באופן ברור: זהות זו מוגבלת למעמד חברתי מסוים. אליעזר שביד, חתן פרס ישראל למחשבת ישראל, טוען כי: התמונה שמצטיירת מפגישות מעטות עם יחידות השירותים היא קודרת מאוד, ההזדהות שלהם היא מעטה. הם אינם מרגישים את עצמם כמי שנושאים את העניין. לעתים קרובות הם לגמרי זרים ומחוצנים (שם, 17).

חברו לשיח, יהודה באואר, מחזק דברים אלה וטוען כי: "אין לנו עניין עם ישראל השנייה כי אם עם ישראל חמישית. בצה"ל זה בא לידי ביטוי לא רק בשירותים, אלא בכל היחידות, חוץ מהיחידות הלוחמות ממש" (שם).²⁶

²⁶ ראו דיון בטקסט זה ודוגמאות נוספות, קשתי ורימון-אור 1999, 183.

נעדרות הערכים (מוות אולטימטיבי) מכוננת בישראל תרבות מעמדית, גם באתוסים מרכזיים וגם בחיי היומיום, שבהם היא אף סמל מעמדי. הקריאות "מוות לערכים" מבחינה זו ממלאות תפקיד כפול: הן מציגות קונפורמיות יתר (מות ערכים = איכויות ציוניות) מצד אחד, אך מפרקות את המבנה הבסיסי, שבו מות הערכי והאקט האלים בכלל אמורים להיות מוסווים מצד אחר. יש לשים לב, למשל, כי במקביל לקריאות "מוות לערכים" ו"מוחמד ההומו" מדווח ואקד על שירי "הר חומה" בלחן מקובל ביציעי כדורגל ועל "היידה ביבי" כקריאות נגד הקבוצה הערבית. העובדה שהבנייה בהר חומה יועדה לפגוע בערכים ולפגוע בתהליך השלום אמורה לא להיות מדוברת בשיח השגור והיא אכן נומקה בצרכים אובייקטיביים ועוגנה במסגרת החוק. גם ביבי (נתניהו) הציג עצמו באמצעות הסלוגן "שלום בטוח", וניכר מן הכתבה של ברקמן כי חודשיים קודם לכן היה סבור הציבור (האשכנזי, לפחות) כי נתניהו ממלא אחר הסכמי אוסלו, או, לפחות, שררה בציבור אי-בהירות בנוגע לכוונותיו. ראוי לחזור כאן לדבריו של להט. על השאלה "כיצד צריכה לבוא לידי ביטוי הקדימות ליהודים ביפו" הוא משיב: "כרגע אין לזה שום ביטוי" ומיד מוסיף: "אם אראה שהערבים רוצים להשתלט כלכלית על יפו לא אתן לזה לקרות" (ואקד 1997, בהדגשות שלי). גם כאן האלימות לא מבוצעת; היא קיימת צעד אחד לפני שצריך לתת לה ביטוי.

בניגוד לאי-הביטוי של להט, מצהירים ב-1993 שניים מן האחים מורד – אוהדי בית"ר ירושלים – על זכותם לקרוא קריאות גנאי ולהעשיר אותן בתנועות גוף תואמות, קריאות ותנועות שהמציאו נגד שחקן שחור ממכבי תל-אביב ושפשו ביתר מגרשי הכדורגל (פרת 1993). הדברים שנאמרים בראיון קשים; דבריהם גוננו, לדברי הכתב, "ממשה דדש ועד אבי רצון, מדדי צוקר ועד אלי אוחנה" (ושוב יש לשים לב מי נעדר מדימויי הקואליציה מקיר לקיר ולפוזיציה שבה מוצב אוחנה).

האחים: "אנחנו רק רואים טיפה שיהיה כושי, או ערבי-כושי, אנחנו נעשה את הקולות האלה" ומיד מוסיפים: "הקול הזה לא ייעצר. זה יהיה הסמל של בית"ר מהיום, בכל המגרשים. לא יעזור כלום. כל בן אדם שזו ושייראה שחור, אנחנו נעשה לו ככה" (ההדגשות שלי); ובתשובה לשאלה "מתי הכל התחיל?" הם עונים: "במשחק הראשון העונה נגד מכבי תל-אביב. זה התחיל בטדי ופלש למגרשים אחרים ואני מקווה שכל המגרשים לא יפסקו עם זה. את הלשון שלנו אי-אפשר לעצור" (ההדגשות שלי). בתשובה לשאלה "יש לך משהו אישי נגד [סיריל] מקנאקי [השחקן שנגדו בוצעו המעשים]?" באות התשובות: "לא. בסך הכל אני לא מכיר אותו. הוא שחקן טוב". וכן: "כן הוא מאוד מסוכן. מסירה אליו יכולה להיות גול וזהו. אבל לכל בן אדם יש זכות לפתוח את הפה. אנחנו לא גזענים. זה שאנחנו עושים לשחקן שנראה כמו קוף את הרעש כמו קוף... זכותנו. אף אחד לא יכול לעצור אותנו... הוא שחקן גדול. אז אם אני הוצאתי אותו מדעתו בגלל בננה, אז אני גדול" (שם).

הדברים נמדדים בהקשר של משחק כדורגל והמטרה של הקריאות הגזעניות היא

החלשתו של היריב. המשמעות היחידה שנותנים האחים למעשיהם נגד השחקן היא של פעילות למען ניצחון במשחק, מעבר לזה נגמרים יחסיהם עמו. לטענתם "זה לא פיזי ולא שום דבר". ניתן לראות מדיווחו של ואקד כי קריאות דומות מכוונות גם נגד כוכבי הקבוצה עצמם (בעיקר נגד שחקני החיזוק) כשאלה לא ממלאים אחרי הציפיות.²⁷ בראיון עם האחים מורד, המשפט "את הלשון שלנו אף אחד לא יעצור" חוזר על עצמו בווריאציות שונות כמעט בכל התשובות. הצהרות אלה מכוונות כלפי החברה הישראלית באופן שאיננו משתמע לשתי פנים. הגופים שלא יוכלו לעצור הם, בנוסחים שונים ובסדר זה: לא המשטרה, לא משמר הגבול, לא ההתאחדות, לא הנהלת הקבוצה ולא ראש הממשלה "שלך ושלי". השחקן המסוים נעלם מיחסים אלה.

מקורביי טוענת לגבי התנהגותן של הנערות הבריטיות, כי הריקודים המיניים והמוסיקה המשמשת אותן, מאפשרים להן לקחת חלק בשיח הסקסואלי הסגור בפניהן כנערות שחורות. הן מצליחות, על ידי הצגה של התנהגות המצויה בין האופוזיציות המארגנות את הסדר הסימבולי הבריטי וכנגדן, להעלות מיצג פרובוקטיבי המושך אליהן את הדיון הציבורי ובכך הן יכולות להשתתף בעיצובו. אוהדי בית"ר ירושלים שייכים לקבוצה הפועלת בתוך מערכות סימבוליות שבעיצובן אין להם אפשרות להשתתף "מבפנים". פישר מדגים, למרות ניסיונו להציג תמונה סימטרית, מהלך עניינים דומה לגבי קבוצות יהודיות צפון אפריקאיות. למרות ניסיונו של פישר להציג מודל סימטרי, בולטת לעין התופעה שקורותיהם של המזרחים, מה שפישר מכנה "הניסיון והמטען הסמלי שעמד לרשותם" (פישר 1991, 12) עוצבו על ידי תהליכים שהמוקד שלהם נמצא הרחק מעבר לגבולותיהם, לא בהתאם לאינטרסים של שימור ופיתוח הקהילה שלהם ולא בהתאם להתפתחות הפנימית של החברות שלהם. זאת, בלי שפישר מתייחס כלל להגירה של שנות החמישים כהגירה מעצבת.

השאלה היא, מהו "הקול הזה". מי שמבקר במשחקי כדורגל יודע כי ביטויי שנאה וכעס אינם מסמנים בהכרח שנאה וכעס כלפי האובייקט שאליו הם מכוונים. ואקד עצמו מספר, שלא רק מוחמד הפך למזדיין במשחק שבו הוא נכח אלא גם אמו של זהר (שהיה בזמן המדובר שחקן החיזוק הבולט בקבוצה). האחים מורד ושמואלי טוענים כי אין להם שום דבר אישי נגד השחקנים שאליהם הם מתייחסים כאל קופים וכי אין להם טינה מיוחדת כלפי ערבים, כל עוד הם אינם משחקים בבית"ר ירושלים. הצהרות אלה חוזרות על עצמן בעקביות לאורך כל השנים, במסגרת ראיונות דומים עם האוהדים. אין, כמובן, בדעתי לטעון

²⁷ בראיון עם שמואלי הנוסח חוזר על עצמו: "כל עוד אני חי לא יהיה שחקן ערבי בבית"ר. באימון הראשון אני שובר לו את הראש ומוציא לו את החשק לבוא עוד פעם. בקבוצה שלי לא יהיה שחקן ערבי, מה קרה לך?" שאלה: "מה אתה מרגיש כלפי שחקן ערבי מקבוצה יריבה?" תשובה: "אין לי טינה מיוחדת". שאלה: "אתה לא מקלל אותו?" תשובה: "מקלל אותו כמו שאני מקלל כל שחקן. אני שונא אותו בגלל שהוא לא מבית"ר". שאלה: "למה אתם משמיעים לשחקנים שחורים קולות של קופים?" תשובה: "זה סתם קטע ספורטיבי נטו... אם אני אדע שזה באופן אישי כלפי אותו אחד, אני הולך להתנצל, אבל אני יודע שלא לא קשור לגזענות" (אילון 1999). הצהרות אלה חוזרות על עצמן בעקביות בכל הראיונות מן הסוג הזה.

כי לא קיימת שנאה של אוהדי בית"ר ירושלים לערבים, אלא שנאה זו אינה בהכרח המסמן היחיד של קריאות הנאצה והמסמן, כנראה, היברידי.

מקרוי מצינת שהמיניות המופגנת של נערות שחורות היא דרך להתייחס אל הפחדים הקדומים של הלבנים ממיניות שחורה על ידי ביטויים המפורש. התנהגות זו מאפשרת להן להיכנס לשיח על זהות מינית ואתנית ולרכוש לעצמן לרגע אחד זהות אסורה עם המיניות השחורה. בין אוהדי בית"ר ירושלים לחברה הישראלית קיים גורם שלישי – "הערבים" – שעל אופני ההתייחסות אליו מתנהלת ההצגה הפרובוקטיבית, כשהיא מפרקת ומאשרת מבנים בסיסיים בחברה בה-בעת: היא מתנהלת במסגרות מערביות מודרניות (לאומיות) באופן ובמסגרת שבהם האמוצינולי, הפרימיטיבי, המתפרץ, הלא-מושמע הוא שמאפשר את הביטוי; היא יוצאת ממקום בלתי ניתן להגדרה ומכוונת כלפי שני יעדים שונים. היא בין האופוזיציות ונגדן: לא ציונית ולא "לא-ציונית", אך מקבלת את משמעותה רק על רקע הציונות; לא ישראלית ולא "לא-ישראלית" אך ייחודית לישראל. היא תשובה המשתלבת בדיוק במסגרות שהוקצו לה: מסגרות משמוע לערבי החי בתוך היהודי המודרני, שבבסיסן שתי עמדות סותרות כלפי הדובר המזרחי (זהות ובידול). במישור אחר היא הבעה של חוסר נחת ופעולה של התנערות מכלליו הבלתי אפשריים של השיח ובה-בעת קריסה אל התשוקה להשתלב בו.

מבחינה מסוימת, העובדה שהערבים הם גורם שלישי אין פירושה שיש הבדל משמעותי בין המקרה שלהם למקרה שמקרוי מציגה. בתרבות הישראלית הם מהווים, לפחות מן ההיבטים שעליהם הצבעתי קודם, גורם מודחק בחברה הוותיקה והמובילית. הם אינם מהווים גורם שכזה בקרב המזרחים. אצל אלה הערבים, או הערביות, היא מרכיב שכולטו כמסמן של הבדל עומדת ביחס ישר למשאבים שמשקיעה החברה הישראלית המובילית בסילוקן של מרכיב זה. מול השיח הציוני שמכוון את עצמו דרך סילוקן התמידי של הערבי ודרך סילוקן עקבות הסילוק, מול היהודי המודרני ששלב החונכות החשוב ביותר בכינונו את עצמו הוא השתתפות בהרג של ערבים, ניצב המזרחי כיהודי-ערבי ללא-תקנה ומכשיל את ניהולו התקיין של השיח. אין לדובר כזה מקום בשיח של היהודי המודרני, אף שיהדותו וישראליותו מקנות לו מקום כזה מתוקף הגדרותיו של השיח.

זהו מקור הדיסוננס שהוא יוצר בזמן המפגש אִתּו. בנוסף לכך שמוצאם הוא ממדינות ערב, המזרחים גם אינם שותפים לאתוסים המרכזיים – אם בגלל סטטוס נמוך, אם בגלל הלשון החסומה ואם בגלל הצטרפותם המאוחרת לשולי החברה הישראלית – והם מאכלסים את שכונות המגורים ואת שוק העבודה והמסחר, שבהם לא חלה הפרדה של ערבים. בקרב שכבות אלה ה"ערבי" הוא מקור איום – אם ביטחוני, אם תרבותי ואם על הסטטוס בחברה הישראלית, כמעט כמו המיניות השחורה, להוציא את העניין הביטחוני. כל עמדה שינסה המזרחי לתפוס במבנה שכזה תאלץ אותו לפצל את עצמו כדובר ותסגיר את אחרותו המאיימת, למעט עמדת ה"פורע" המוצהרת, שבדומה לנערות הרגאי, מאפשרת לו להתייצב לשעה קלה בשלמותו במרכז השיח.

ביטויי הגזענות המפורשים כלפי ערבים מכוונים לפריעת השיח (במקביל לפן המשמר שלהם). הם מופנים כלפי מבנים תרבותיים המאפשרים ייצור תמידי של החברה הישראלית, באופן שמעלים ומאליים את האלימות כלפי הערבים ומונע מן המזרחי ניעות. מבחינה זו, הם גם פותחים פתח לתהליך שלום רדיקלי יותר וכאן, כאמור, עשוי להיווצר מקום דווקא לשיתוף פעולה עם השמאל. יש לשים לב שגינוי חד-משמעי של התופעה דוחק את הערבים למקום נידח יותר – תחת הרובד הלשוני שבו שרוי מות הערבי והאלימות כלפיו בחברה הישראלית. את המזרחי גינוי כזה דוחק חזרה לשוליים. גינוי בשם ערכים אוניברסליים רק מחמיר את הבעיה, משום שעל רקע הדחיקה הזו הוא מעלה ומחזק את התרבות שמיוצרת על גבי מות הערבי (אם המוות הממשי ואם הסימבולי, כפי שמבטא אותו להט: כוונות ביצוע וסמכויות ביצוע) ושדוחקת את המזרחי לשוליים. נראה, שהטיפול בהכחדתו הסימבולית והממשית של הגוף הערבי אינו אפשרי באמצעות דו-שיח בין הקבוצות היהודיות על מקומה של האלימות המילולית. לא הדגשתי את הדבר (למעט דוגמאות בהערות השוליים) אך נראה, כי את מושאי האלימות המזרחית שאינה מילולית לא ניתן לשחזר באמצעות השיח העיתונאי או הסוציולוגי בחברה הישראלית.

לכן, אם קיימת נקודה שאליה אפשר להתכוון, בניסיון לטפל באלימות כלפי ערבים בחברה הישראלית, זוהי "הנקודה הארכימדית" שסביבה נבנים ומתנדנדים סוגי השיח שבמסגרתם נוצר המקום לביטויי האלימות המזרחיים ומתאפשרת האלימות שאין לה ביטוי. נקודה זו היא מקומם של הערבים בקרב החברה המובילית עצמה, המקום שבו מת המוות הערבי. חילוצו של הערבי משם (חילוץ שעשוי לאפשר את נוכחות הגוף החי בתוך הקבוצות המוביליות, המקום שממנו נעלמו הערבים פעם נוספת) ימוטט את המבנה, שמצד אחד מאפשר את האלימות חסרת הביטוי כלפי ערבים ומן הצד האחר חוסם את אפשרות הביטוי העקבי של המזרחים.

ביבליוגרפיה

- אילון, גיורא, 1999. "אין מניאק שיכול עלינו", ידיעות אחרונות: שישי ספורט, 12.3.99.
- אמיר, בצלאל, תשל"ח. אופיו היהודי והציוני של צה"ל, המכון ליהדות זמננו, האוניברסיטה העברית, ירושלים.
- באבא, הומי ק., 1994. "שאלת האחר: הבדל, אפליה ושיח פוסט קולוניאלי", תיאוריה וביקורת 5 (סתיו): 144–159.
- ביבי, שאול, 1997. "שוב הולם המכביזים", העיר, 21.3.97.
- ברקמן, איתן, 1997. "קחו אליפות ותנו את חברון", העיר, 3.1.97.
- גרץ, נורית, 1983. "מעטים מול רבים", סימן קריאה 16–17: 106–114.
- דנקר, אמנון, 1997. "יאללה פלסטין, יאללה בית"ר", העיר, 3.1.97.
- הדרי-רמג', יונה, 1994. עושים חושבים, יד טבנקין.

- ואקד, עלי, 1997א. "ואז צעקתי 'מוות לערבים'", העיר, 28.3.97.
- , 1997ב. "שלמה להט יתן קדימות ליהודים", העיר, 12.12.97.
- וגנר, זהר, 1997. "נכנס לרגע לפה של הקומץ", העיר, 14.2.97.
- חבר, חנן, ועדי אופיר, 1994. "הומי ק. באבא: תיאוריה על חבל דק", תיאוריה וביקורת 5 (סתיו): 143–141.
- לוי, חגי, 1997. "בלי קשר לסבתו המיתולוגית", העיר, 3.1.97.
- מרקוביץ, איתן, 1997. "כמו לתקוע פלפל בעמידה", העיר, 3.1.97.
- סג"ל, אראל, 1977א. "יצחק שמיר היה נקרע עליו", העיר, 3.1.97.
- , 1997ב. "חרזי אצלי בתא הכפפות", העיר, 3.1.97.
- ספיבק, גיטרי-צקרוורטי, 1995. "כלום יכולים המוכפפים לדבר?", תיאוריה וביקורת 7 (חורף): 31–66.
- עמיר, ירמי, 1997. "אני אעשה הכל כדי שהילד שלי לא ישרת בלבנון", ידיעות אחרונות: סוכות, 15.10.97.
- פישר, שלמה, 1991. "שני דפוסים של מודרניזציה: על ניתוח הבעיה העדתית בישראל", תיאוריה וביקורת 1 (קיץ): 1–23.
- , 1992. "תגובה: מי יבקר את המבקרים?", תיאוריה וביקורת 2 (קיץ): 147–154.
- פרנקל, יהונתן, תשמ"ח. "ספר היזכור משנת 1911: הערה על מיתוסים לאומיים בתקופת העלייה השנייה", יהדות זמננו 4: 67–96.
- פרת, תומר, 1993. "קדחת הגיונגל", העיר, 3.12.93.
- צורר, רינו, 1997. "רמטכ"ל בלי אלופים", העיר, 12.12.97.
- קשתי, יצחק, וענת רימון-אור, 1999. "ביטחון, זהות וחינוך", מודרניות, פוסט-מודרניות וחינוך, ערך אילן גור-זאב, רמות, תל-אביב, עמ' 165–196.
- רוטהולץ, רמי, 1997. "הקבוצה של החונטה", העיר, 23.5.97.
- רון, עמיקם, 1997. "מפגש בלעדי", מעריב: שבועות, 10.6.97.
- שנהב, יהודה, וגדעון קונדה, 1992. "דמיון מערבי פורה: על ייצוג המציאות של הבעיה העדתית בישראל", תיאוריה וביקורת 2 (קיץ): 137–146.
- שלתאל, אורי, 1995. "הוד רוממותו", העיר, 13.1.95.
- Anderson, Benedict, 1993. *Imagined Communities*. London: Verso.
- Bhabha, Homi K., 1994a. "Of Mimicry and Man," in *The Location of Culture*. London and New York: Routledge, pp. 82–95.
- , 1994b. "Articulating the Archaic," in *The Location of Culture*. London and New York: Routledge, pp. 123–138.
- Elster, Jon, 1991. *Sour Grapes*. New York: Cambridge University Press.
- McRobie, Angela, 1996. "Different, Youthful, Subjectivities," in *Post-Colonial Question*, ed. Iain Chambers and Lidia Curti. London and New York: Routledge, pp. 30–46.

Spivak, G. Chakravorty, 1988. "Subaltern Studies: Deconstructing Historiography," in *In Other Worlds*. London and New York: Routledge: pp. 197–221.