

מסת ביקורת

חגיגות הפורים התל-אביביות כטקסט עמוק

דפנה הירש

חזקי שוהם, מרדכי רוכב על סוס: חגיגות פורים בתל-אביב (1936-1908) ובנייתה של אומה חדשה, אוניברסיטת בר-אילן, רמת גן, 2013, 465 עמודים.

כיצד אפשר להסביר את כוח הגיוס של התנועה הציונית? שאלה זו ניצבת בתשתית הדיון של חזקי שוהם בספר שכתב על חגיגות הפורים בתל-אביב בתקופת המנדט. אף על פי שהתנועה הציונית הייתה תנועה של לאומיות אתנית, היה עליה לגייס 'אזרחים' באופן וולנטרי. לפיכך, בדומה לתנועות של לאומיות-מדינה, הציונות קיימה מעין אמנה חברתית או 'משאל עם מתמיד', כלשונו של ארנסט רנאן. מה היה סוד כוחם של המוסדות הציוניים? מה היה סוד הצלחתה החוזרת ונשנית של הציונות ב'משאל העם'? מההסברים הקיימים בספרות מעדיף שוהם את ההסבר שמציב במרכזו את כוחה של האידאולוגיה, ובעיקר את הפן הוולנטרי שלה. לטענתו, הציונות עשתה שימוש במנגנונים של בחירה חופשית, כמו אלה הפועלים בשדה הצרכנות הקפיטליסטי, כדי להבנות את הזהות הלאומית – שימוש שהקנה לה עוצמה סימבולית רבה.

בשונה מרוב המחקרים על האידאולוגיה הציונית, שהתמקדו בהוגים ובפרוגרמות שהציעו, שוהם מסרב לצמצם את הבנת האידאולוגיה למשנה סדורה, וודאי שלא ל'תודעה כוזבת'. בהתבסס על תאורטיקנים ממסורות אנתרופולוגיות פרשניות (כגון קליפורד גירץ וויקטור טרנר) וממחקר הספרות והתרבות באוריינטציה מרקסיסטית (כגון מיכאיל בחטין וריימונד ויליאמס), האידאולוגיה, לתפיסתו, היא מערך סמוי של הנחות יסוד המעצב את הספרה הציבורית. תפיסה כזו מחלצת מערכות אידאולוגיות מתוך צורות חיים ופרקטיקות, גם כאשר אלה לא זכו לניסוח מפורש ושיטתי. ההנחה העומדת בבסיסה היא כי דווקא

העובדה שהאידאולוגיה אינה מנוסחת כדוקטרינה מפורשת אלא טבועה באורחות חיים ובדפוסי התנהגות יומיומיים מקנה לה את כוחה.

שוהם מזהה את ספרת תרבות הפנאי הממוסחרת כאחד משדות הפרקטיקה המרכזיים בהבניית הזהות הציונית בתקופת המנדט. הדת האזרחית הציונית, הוא טוען, עשתה שימוש בתרבות הפנאי הממוסחרת לגיוס כספים ולגיוס אידאולוגי. בכך תפקדה התנועה הציונית כמהנדסת תרבות וכממציאת מסורת. הוא מתמקד באירוע אחד כמקרה בוחן להנדסת התרבות הציונית: חגיגות הפורים ההמוניות בתל-אביב בתקופת המנדט. החגיגות, שכללו נשפים ובהמשך גם קרנבל רחוב, החלו בסוף התקופה העות'מאנית כאירועים מקומיים וקהילתיים. בתקופת המנדט הן עברו מידי קהילות מקומיות לתחום השוק הקפיטליסטי והפכו מושא לניהולם של מהנדסי תרבות מקצועיים (עד שפסקו ב-1936). בארגון החגיגות היו מעורבים גורמים פרטיים, שהחשוב בהם היה האמן, יזם התרבות והבוהמייזן ברוך אגדתי, אבל גם גופים ציבוריים כמו עיריית תל אביב והקק"ל. חגיגות הפורים היו לאירוע הציבורי הגדול ביותר בתרבות העברית החדשה, שבשיאו משך למעלה מ-200,000 איש, בהם גם ערכים ובריטים. החגיגות נתפסו ביישוב כאחת ההתרחשויות החשובות ביותר בתרבות היהודית המקומית והיו מושא למלל אינסופי. לטענתו של שוהם, כוח המשיכה העצום של החגיגות כרוך לכלי הפרד בהיותן אירוע מכונן זהות.

הסיבה לבחירתו בחגיגות הפורים כמקרה מבחן אינה נובעת רק ממרכזיותן בתרבות החגיגה של היישוב. חגיגות הפורים מאפשרות לבדוק את היחסים שבין המסורת היהודית בגולה להנדסת התרבות הציונית. הפורמטים התרבותיים שפותחו ביישוב לא נלקחו מהמסורת היהודית, אף על פי שהם שמרו על זיקות מורכבות למסורת זו וזכו עד מהרה לכינוי 'מסורתיים'. חגיגות הפורים מאפשרות אפוא לשוהם לעקוב אחר התפתחותה של 'מסורת מומצאת' ברמת המיקרו, כדי להבין את פעולתה בהבניית הזהות הלאומית.

שוהם מציע אתנוגרפיה היסטורית קפדנית של החגיגות תוך חלוקת הדיון לשני חלקים, בהתאם לשני המרכיבים המרכזיים של החגיגות: הנשפים וה'קרנבל' או תהלוכת ההמונים, שזכתה לכינוי העברי 'עדלידע'. הנשפים, שהתקיימו במוקדים רבים ונפרשו על פני כמה ערבים שיועדו לקהלים שונים, ייבאו את טכניקות הבידור של תרבות ההמונים הקפיטליסטית (כגון מופעי בידור אקזוטיים, מוסיקת ג'ז וריקודים). הם הכילו מעט תכנים 'לאומיים' מפורשים, והיו למעשה שעשוע אסקפיסטי המאופיין בהשתתפות של הקהל. כאשר נכללו בנשפים תכנים לאומיים או יהודיים הם היו רכיב אחד ברפרטואר רחב הרבה יותר של מוצרי תרבות קוסמופוליטיים. המרכיב היחיד בנשפים שהכיל תוכן לאומי מפורש ומרכיב דידקטי היו תחרויות 'אסתר המלכה העבריה' ('העבריה היפה והטיפוסית ביותר בארץ ישראל', עמ' 150), שהיו יבוא של תחרויות היופי הצפון אמריקניות שהותאמו למסגרת התמטית של מגילת אסתר. לעומת הנשפים, שהשתייכו לשדה בידור ההמונים, הקרנבל השתייך לשדה הדת האזרחית הממסדית המאורגנת ותפקידו כאתר של הבניית זהות וגיוס אידאולוגי היה גלוי לעין. הוא כלל תזמורות רחוב, משחקי ספורט, אירועי פתיחה וסיום,

ותהלוכה שכללה עשרות מיצגים בעלי תכנים לאומיים. בנשפים באו לידי ביטוי שלושה מניעים מרכזיים לקיום החגיגות במסגרת אידאולוגית לאומית: גיוס כספים, בידור המונים וגיוס אידאולוגי. בקרנבל בא לידי ביטוי גורם נוסף: עידוד הכלכלה העירונית. אחד הגילויים המרתקים בספר נוגע לשיתוף הפעולה בין אגדת לקק"ל בארגון הנשפים. אגדתי נהג לפרסם שמחצית מרווחי הנשפים יועברו כתרומה לקק"ל. בפועל לא היה מדובר רק ב'תרומה'. אגדתי עבד בשיתוף פעולה הדוק עם הקק"ל, שסיפקה לו שירותי משרד ותקצבה לפחות חצי מהוצאות הנשפים. נשפי אגדתי היו הנשפים המרכזיים לא רק בזכותו אלא גם בזכות קק"ל, שלא הוצגה כשותפה בארגון ובהוצאות אלא רק בהכנסות. קק"ל הייתה מעורבת גם בארגון העדלידע: בין השנים 1925-1928 היא הייתה המארגנת הבלעדית של האירוע. כפי שמראה שוהם, קק"ל, המזוהה במיוחד עם ההתיישבות הכפרית ועם אתוס סגפני של הקרבה, הייתה לאחת הסוכנות החשובות בפיתוח ספירת הבידור העירונית ביישוב וביבוא תרבות ההמונים המערבית. חלקה בחגיגות סייע לכוון אותן כמוסד תרבותי חשוב של 'המדינה שבררך'.

שתי סוגיות בהכניית הזהות הציונית ובהתפתחות האידאולוגיה הציונית מעניינות את שוהם במיוחד: התפתחותו של המרחב האורבני של תל-אביב כספירה ציבורית יהודית ומשמעותה, ותפקידו של המושג 'מסורת' בתרבות העברית החדשה, ודרכו היחסים בין העבר להווה במחשבה הציונית. חלק גדול מהניתוח מתמקד בשיח שהתפתח סביב החגיגות, בעיקר מעל דפי העיתונות הכתובה, מתוך הנחה שגם אם השיח הזה לא היה שיקוף של מה שהתרחש בחגיגות, הוא הבנה את משמעותן ובמידה רבה גם את חוויית הביקור בהן. כאמור, החגיגות מעניינות את שוהם לא רק כשרה של הפצת ייצוגים לאומיים מפורשים, אלא גם כאתר של ביצוע תרבותי המכונן זהות. כיצד אפשר לאפיין את הזהות שהתכוננה בחגיגות? את גרסת הלאומיות שהבנו החגיגות מזהה שוהם כ'לאומיות פוליציטריית', מעין גרסה של הציונות הרצליינית, שנהוג לחשוב שלא היו לה ממשיכים. זוהי לאומיות אשר מרכיביה העיקריים היו תהליך התרבות (civilizing process), קוסמופוליטיות, כיף, וכינונה של ספירה ציבורית יהודית עירונית. מה היה הביטוי למרכיבים אלה?

ראשית, דרך תשומת הלב לסוגיות של עיצוב הטעם, של הליכות, של פיקוח על הסדר וכיוצא בזה – מרכיבים במה שנורברט אליאס כינה 'תהליך התרבות' – החגיגות, ותרבות הפנאי בכלל, היו אמורות להוכיח שהלאום היהודי אינו נופל מלאומים אחרים ברמתו התרבותית. שנית, באמצעות יבוא של דגמי תרבות מחוץ לארץ נוצרה בחגיגות תרבות שבצורתה, באופיה ובתכניה הייתה קפיטליסטית וקוסמופוליטית. שלישי, חגיגות הפורים העלו על נס אתוס מופגן של הנאה וסביבן התפתח שיח של 'כיף' (אשר בתורו זכה לביקורת מצד מי שגינו את הממד הנהנתני של החגיגות). רביעית, הזהות שהתכוננה בחגיגות הייתה עירונית במובהק. כך עוצב עומס הגירויים בנשפים כהגברה מכוונת של חוויית הניכור העירוני, שנחשבה מרכיב מהותי של המודרניות. תכליתה הייתה להדגים כי יהודים מסוגלים ליצור בהצלחה כל מה שיצרו הגויים ולהיות שותפים בפרויקט המודרניזציה של העולם המערבי.

שוהם רואה בחוויה העירונית שנוצרה בחגיגות לא רק מרכיב בתהליך התרבות אלא גם סוג של הנכחה של חוויית השייכות ללאום. השותפות באמנה החברתית של האידאולוגיה הציונית, הוא טוען, לא נבעה מדימוי האומה כולה לקהילה אחת, אלא מביצוע תרבותי של 'ההמון'. הלאום החדש הונכח בחגיגות הן כממשות פזית הן כמושא סגידה סימבולי. החוויה הלאומית בחגיגות הייתה לא רק חוויה של מבנה כוח הניצב מעל הפרט; היא הייתה בה בעת חוויה של הצטרפות וולנטרית ללאום או ל'אמנה החברתית' הציונית, באקט של בחירה חופשית צרכנית לכאורה.

תרבות החגיגה הציונית, טוען שוהם, אף תרמה לכינונה של ספירה ציבורית עירונית יהודית. סביב החגיגות נוצר שיח שבו העיר הייתה המרחב שבו נוצרה החברה החדשה או הלאום היהודי החדש. למרות היוקרה של שיח החלוציות של תנועת העבודה, שום גרסה אחרת של האידאולוגיה הציונית לא הצליחה לכונן ספירה ציבורית יהודית מובהקת כמו הציונות העירונית וה'לאומיות של כ"ף', כפי שהיא מכונה בספר, שנחגגה בפורים. ה'כ"ף' שנחגג בחגיגות הפורים היה הכ"ף שבלהיות יהודי חופשי בתל-אביב – מסר שלא הובע בחגיגות באופן מפורש, אלא היה מובלע בדת האזרחית של חגיגות הפורים, שהדגישה את פריחת המסחר, את הריבונות על המרחב ואת החופש האישי של כל יהודי. הייתה זו ספירה ציבורית קוסמופוליטית, שאפשר היה לכאורה לשתף בה גם זרים אתניים (קרי, הערבים) ושבה הטוב הכללי הושג באמצעות תכנון חברתי והנדסה תרבותית. הספירה הציבורית המורכבת מיהודים, טוען שוהם, שחררה את היהודים מן 'הבעיה היהודית', כלומר מהצורך האובססיבי לעסוק בזהותם, אשר נכפה עליהם דרך המבט המקטין של האחר.

סוגייה מרכזית נוספת שמעסיקה את שוהם בספר היא שאלת היחסים בין ההווה הציוני לעבר היהודי, ובה הוא עוסק דרך הדיון במושג 'מסורת'. לטענתו, חגיגות הפורים הפכו לאירוע תרבותי מרכזי ומכונן זהות כאשר התפתח סביבם שיח של מסורת שהקנה להם לגיטימציה וסמכות. שיח המסורת הופיע דווקא ברגע שבו הפך הקהילתי של החגיגות התערער והן הפכו לחלק מתרבות הפנאי הממוסחרת. אין פירוש הדבר כי בני התקופה הניחו שהן מגלמות דגם תרבות הקיים מזה עידן ועידנים, אלא כי מדובר ב'מסורת מומצאת', כפי שכינה זאת ההיסטוריון אריק הובסבאום. אולם שוהם מתווכח עם תפיסת המסורת המומצאת של הובסבאום, המציבה דיכוטומיה בין מסורות לא מודרניות, שהן אותנטיות, לא רפלקסיביות וספונטניות, למסורות מודרניות שנוצרו בלי יומרה לרצף עם העבר. חגיגות הפורים היו מסורת שהומצאה במסגרת תהליך מודרניזציה ונוצרה באופן מודע כמסורת. הן לא נבנו על העבר באופן מובהק אך גם לא היו מנותקות ממנו, אלא נוצרו תוך פרשנות מחודשת לפרקטיקות מהמסורת היהודית הגדולה או ממסורות שכנות. לעומת זאת, הן התייחסו לעתיד, שבו באמצעות הביצוע החוזר ונשנה הן היו אמורות להפוך לאותנטיות, ואז אפשר יהיה להסיר את פיגום ההנדסה התרבותית.

שוהם מציג הגדרה של מסורת כ'פרקטיקה חברתית-תרבותית המכוננת זהות על ציר הזמן' (תפיסה בלתי מספקת, לדעתי, שכן לא כל פרקטיקה המכוננת זהות על ציר הזמן

מוגדרת כ'מסורת'; בכך באה לידי ביטוי אחת הבעיות בטיפול של שוהם במושג 'זהות', כפי שאטען בהמשך). לטענתו, מה שאפשר את עליית המושג 'מסורת' בתקופה המודרנית הוא הטמפורליות של הזהות (ריינהרט קוולק), הכוללת את עלייתן של פרספקטיבות של הבנה עצמית על ציר הזמן (בין שהתפיסה היא של התקדמות או של נסיגה). בציונות ההבניה הטמפורלית של הזהות באה לידי ביטוי, לדבריו, בכך שהאחר המשמעותי היחיד של הציונות היה 'היהודי הגלותי' (עמ' 385). הבניית הזהות על ציר הזמן האדירה את חשיבותו של המושג 'מסורת' כמושג המאפשר לקשור בין התפתחות של תרבות לאורך זמן לבין זהות של קולקטיב מסוים בעולם מודרני שבמרכזו ניצב המושג 'שינוי'. לטענתו של שוהם, לא בכדי הומצאו המסורות הציוניות בספירה עירונית שהייתה בעיצומם של תהליכי שינוי מהירים, כשנוצר ה'ישוב', שביקש להיות ישות פוליטית חדשה. הבניית החגיגות כמסורת הייתה חלק מפרויקט המודרניזציה והתרבות של העם היהודי, שכן ההנחה הייתה כי עם נורמלי ותרבותי צריך שיהיו לו 'מסורת' ו'תרבות עממית' משל עצמו. המסורת נתפסה לעתים במונחים של שינוי והמצאה ולעתים במונחים של רצף בין המסורת הגדולה לקטנה. למעשה, שתי המסגרות הקונצפטואליות הללו נזקקו זו לזו כדי לכונן את חגיגות הפורים התל־אביביות כמסורת שהיא גם מלאכותית וגם ספונטנית, גם עממית וגם ממסדית. ואף על פי שמבחינת תכניהם וצורתם התבססו נשפי ההמונים בעיקר על טכנולוגיות בידור שיובאו מתרבות ההמונים הקפיטליסטית במערב, בכל זאת המרכיב הקריטי של כוחם התודעתי היה אותו מרכיב 'מסורתי' חמקמק, שקשר אותם ללוח השנה העברי הישן וכונן אותם כחלק מלוח השנה הציוני החדש שהיה אמור ליצור דת אזרחית חדשה. בכך נחשף דיאלוג עם העבר היהודי, מורכב יותר מזה שלרוב מיוחס לציונות במחקר.

לטענתו של שוהם, האידאולוגיה הציונית מתאפיינת בריבוי קולות המכונן זהות לא יציבה ואף היברידית, שאינה מקבלת ביטוי ברובד הדוקטרינרי של האידאולוגיה. עם זאת היא הצליחה לכונן ספירה ציבורית לאומית ולקנות לה לגיטימציה בתהליך תרבותי שפורר את הגבולות בין אידאולוגיה במובנה הצר ובין מציאות. בעקבות ארנסטו קלאו טוען שוהם, שסוד הצלחתה של האידאולוגיה לא היה בכוחה להלהיב את ההמונים, אלא ביכולתה להראות גמישות ולהכיל מומנטים סותרים, וכך להשתלט על הספרה הציבורית היהודית. הדברים שהובאו לעיל מכסים רק חלק מהדיון העשיר שמציע הספר הזה, המתאפיין במזיגה מרשימה ומדויקת של דיון תאורטי עם מחקר אמפירי. בניגוד לסגידה ל'תאוריה הריקה' (פייר בורדייה) באגפים מסוימים של לימודי התרבות, ובניגוד לנטייה של היסטוריונים לא מעטים להתרחק מתאוריה, כאן התאוריה נועדה לכונן את מבטו של החוקר בחומרים האמפיריים, כאשר המחקר האמפירי, בתורו, מאפשר לבקר את התאוריה. רוחב היריעה של הדיון מדגים את ההנחה העומדת בתשתית המחקר המיקרו־היסטורי, כי גודל האובייקט אינו מעיד על גודל התובנות שאפשר להפיק ממנו. הספר מציג מפגן של יכולת מחקרית ופרשנית, ולצד מאמריו של שוהם הוא ממצב אותו כחוקר בולט בתחום המחקר ההיסטורי

של התרבות הציונית. הספר אף כתוב בלשון קולחת ובחן. המצאה לשונית מוצלחת במיוחד, לדעתי, היא הביטוי 'לאומיות של כף'.

מרדכי רוכב על סוס מצטרף לשורה של מונוגרפיות שיצאו לאור בעשור האחרון, המתמקדות בהיסטוריה של העיר תל-אביב כמרחב קונקרטי ומדומיין, ממשי ומיתי כאחד.¹ כפי שעולה מהקורפוס הזה, למרות הייצוג של העיר בשיח האידאולוגי ההגמוני כמרחב של שקיעה וניוון, התפתחה ביישוב היהודי תרבות עירונית חיונית ותוססת, אשר כללה מרכיבים של 'בניין אומה' וגיוס אידאולוגי לצד מרכיבים שגילמו את השאיפה ל'חיים נורמליים', ומוטב לפי הדגמים העדכניים של התרבויות האירופיות והאמריקנית (ואמנם, כפי שמראה שוהם, בהקשר היהודי-ציוני, ל'נורמליות' עצמה היה תפקיד אידאולוגי). בשונה מהספרים האחרים שוהם מתמקד באירוע מרכזי של תרבות הפנאי העירונית לאורך זמן. התמקדות כזו מאפשרת לו לבחון לעומק את תהליך בניית התרבות בציונות כתהליך פוליצנטרי, אשר שילב תכנון 'מלמעלה' עם פרקטיקות 'מלמטה'. אלה הצטרפו ליצירה תרבותית ייחודית ומורכבת: יצירה שהיא חדשה, אך אינה מתנתקת מהישן; שאינה מתמצה בתעמולה לאומית אולם יש לה כוח מגייס ניכר; שמשתמשת בדגמי תרבות מארצות אחרות אך לשה אותן לכדי תוצר ייחודי שכתורו מיוצא לקהילות יהודיות אחרות בעולם.

ספרו של שוהם הוא דוגמה מובהקת לסוג המחקרים שכמה חוקרים הגדירו לאחרונה כ'פוסט-פוסט-ציוניים'. אסף לחובסקי, למשל, הציע שבניגוד למחקרים הפוסט-ציוניים, המתאפיינים בהתמקדות בשדה הפוליטי או הצבאי, במבט מגבוה על המושאים שלהם ובשאיפה לבקר את הפרויקט הציוני, המחקרים החדשים נוטים להתמקד ברובד של התרבות (הנבחנת לרוב במבט אנתרופולוגי, ולא רק ככלי שרת בידי בעלי הכוח), ומציגים גישה מורכבת ואמפטית יותר כלפי הציונות.² ואמנם, הדיון של שוהם אינו מונע מהשאיפה להציע ביקורת או לחלופין אפולוגטיקה ביחס לציונות. הוא מתעניין פחות בשאלה אם הפרויקט הציוני הוא טוב או רע, ויותר בשאלה מה אפשר לו להצליח. הנחת המוצא שלו היא שהתשובה לשאלה הזו מצויה בספירה של התרבות, ושכדי לענות עליה יש להתבונן בתרבות במבט אתנוגרפי.

באחד מגיליונות כתב העת האנתרופולוגי *Focaal*, שהוקדש למפגש שבין האנתרופולוגיה להיסטוריה, הציעו העורכים הבחנה מועילה בין שתי הפרדיגמות המרכזיות המאפיינות את

1 ראו למשל, יעקב שביט וגדעון ביגר, *ההיסטוריה של תל-אביב, תל-אביב 2001*; מעוז עזריהו, *תל-אביב העיר האמיתית: מיתוגרפיה היסטורית, קריית שדה-בוקר 2005*; ענת הלמן, *אור וים הקיפוח: תרבות תל אביבית בתקופת המנדט, חיפה 2007*; תמי רוז, *ילדי ההפקר: החצר האחורית של תל-אביב המנדטורית, תל-אביב 2009*; Joachim Schlör, *Tel Aviv: From Dream to City*, London 1999; Barbara E. Mann, *A Place in History: Modernism, Tel Aviv, and the Creation of Jewish Urban Space*, Stanford, CA 2006

2 Assaf Likhovski, 'Post-Post-Zionist Historiography', *Israel Studies*, Vol. 15, No. 2 (2010), pp. 1-23

המפגש הזה.³ האחת פונה אל האנתרופולוגיה כמאגר של מתודות פרשניות מבית מדרשם של אנתרופולוגים כמו קליפורד גירץ וויקטור טרנר. מחקרים הנמנים עם הגישה הזו נוטים להתרחק מההיסטוריה החברתית ומהסוציולוגיה ההיסטורית, ופונים לכיוון של היסטוריה תרבותית חדשה. מטרתם היא בדרך כלל לכתוב היסטוריות תרבותיות של תקופות, אבל גם של קבוצות ותת־קבוצות. בגישה זו האנתרופולוגיה מוכפפת להיסטוריוגרפיה של מנטליות בכך שהיא מציעה כלים לפענוח ייצוגים קולקטיביים. הפרדיגמה השנייה לוקחת מהאנתרופולוגיה את המתודה של צמצום קנה המידה כדי להתגבר על הדיכוטומיה שבין מבנה לפעולה. השאלות ששואלים המחקרים הנכתבים במסגרתה אינן מוגבלות לקבוצה הנחקרת, אלא מתייחסות לסוגיות רחבות יותר, כגון טיבו של הכוח, דפוסים טיפוסיים של יחסים חברתיים ויחסי שליטה ותלות, אופן ההתרחשות של שינוי חברתי וכיוצא בזה. מחקרים אלה נשענים לרוב על המסורות של מרקס, ובר ואליאס, ואינם מנתקים את היחסים עם ההיסטוריה החברתית והסוציולוגיה ההיסטורית. המחקר של שוהם משתייך בכירור לפרדיגמה הראשונה.

להלן אציע כמה ביקורות על הדיון של שוהם. יותר משהן נועדו להתווכח עם טענות ספציפיות, הן מבקשות להתפלמס עם סוג הניתוח המוצע בספר ועם תפיסת התרבות העומדת בתשתיתו. דווקא משום שספרו של שוהם הוא דוגמה מוצלחת במיוחד לסוג זה של ניתוח פרשני, חשוב ומעניין עבורי להתמודד עמו.

נקודה ראשונה נוגעת לשאלה מי מפרש את החגיגות באופן המוצע בספר. במבוא לספר כותב שוהם כי המחקר עושה בין השאר שימוש בכלים של המיקרו־היסטוריה, המבקשת לחשוף את עולמם של 'האנשים הפשוטים'. בפועל הניתוח שהוא מציע אינו בדיוק ניתוח של האופן שבו 'האנשים הפשוטים' חוו את החגיגות. לעתים נראה כי הוא מניח חפיפה בין החוויה של המשתתפים לשיח על החגיגות. כך, למשל, הוא כותב על הנשפים: 'כמו תצורות שיח מיתיות אחרות, כן גם "הרגשת ניכור אורבנית" הייתה סוג של שיח מעגלי, שייצר חוויה, שדיברו עליה, ובכך כוננה את עצמה כאמיתית, יצרה שיח נוסף על אודותיה וחוזר חלילה' (עמ' 170). במקומות אחרים הוא מעלה את האפשרות, שאנשים כלל לא חוו את החגיגות בהתאם לשיח הרשמי: לא נהנו מהן, נכשלו בפענוח הסמלים שייצר המרכז או נתפסו לזוטות לא רלוונטיות. בהקשר זה מציע שוהם פרשנות אשר לדבריו מביאה בחשבון את נקודת המבט של הקהל. מאפיין של החגיגות שחזר על עצמו כמעט בכל התיאורים, הוא כותב, הוא ההמוניות, שהייתה לאטרקציה תיירותית בפני עצמה. על סמך זה הוא מציע פרשנות של החוויה ששמה במרכזה את ההמון, שאותו מפרש שוהם באמצעות מושג ה'קומניסטי' של טרנר – מצב שבו עולי רגל חווים אחווה אנושית המבטלת לכאורה את המבנים החברתיים הרגילים (עמ' 290). אלא שחווית ההמון, שאותה מנתח שוהם, אינה

3 Don Kalb et al., 'Historical Anthropology and Anthropological History: Two Distinct Programs', *Focaal*, Vols. 26-27 (1996), pp. 5-13

מתייחסת לחגיגה קונקרטיה אלא ל'חגיגות' באופן כללי. ואמנם, שוהם אינו מפרש חגיגות קונקרטיה אלא 'אב טיפוס' או דגם של החגיגות. אולם אנשים שביקרו בחגיגות לא ביקרו בדגם, אלא בחגיגות קונקרטיה ('השנה היה הרבה יותר מדי צפוף!') או 'זמרת הג'ז הייתה מצוינת הערב'). מן השיח הכללי על החגיגות איננו יכולים לדעת אם אנשים חוו ביטול של הסטטוסים הרגילים או העצמה שלהם דווקא ('אלה?? מה לי ולהם?'). כאשר הניתוח מתייחס לדגם ולא לחוויות קונקרטיה של משתתפים מן השורה, השתתפות בחגיגות שקולה בהכרח לאישור של האידאולוגיה: 'השתתפות האינדיבידואלית בחגיגות הייתה לא רק סוג של מתן לגיטימציה ממסדית, אלא גם אישור של תכני האידאולוגיה הציונית-הנהנתנית או ה"לאומיות של כיה" (עמ' 358).

בסופו של דבר, למרות המעבר מתפיסה של אידאולוגיה כמשנה סדורה לאידאולוגיה כמגולמת בפרקטיקות יומיומיות, הפרקטיקה מתגלה כגילום של משנה סדורה אלטרנטיבית, אך לא כזו הנישאת בפי אידאולוגים אלא משוחזרת בידי הפרשן. אולם אי אפשר לצמצם פרקטיקה לכדי אידאולוגיה. פרקטיקה היא הטרונגנית, קונטקסטואלית ויחסותית (relational). משמעותה מתכוננת בהקשרים קונקרטיים של ביצוע ופרשנות. היא עשויה לגלם הגיונות שונים, ולפעמים סותרים. יש בה ממדים אידאולוגיים במובהק, אבל גם ממדים שאינם מתמיינים בקלות לאידאולוגיה מסוימת. הכפפת הפרקטיקה לאידאולוגיה מסוימת בהכרח מחייבת 'לנקות' אותה מכל אותם ממדים שלא עולים בקנה אחד עם אותה אידאולוגיה. בעיה זו קשורה בטבורה לבעייתיות של מושג הזהות בספר, אשר על אף מרכזיותו אינו מובהק די צורכו (בניגוד, למשל, למושג 'אידאולוגיה'). בעיה זו אינה ייחודית לספר. כפי שטענו רוג'ר ברובייקר ופרדריק קופר, 'זהות' הוא אחד המושגים המעורפלים ביותר במחקר החברתי, שכן נוהגים להשתמש בו כדי להתייחס לתופעות שונות, לעתים אפילו סותרות (בשל חוסר הבהירות המושגית שלו, ברובייקר וקופר מציעים לוותר עליו כליל).⁴ בדיון של שוהם לא תמיד ברור מהו ההבדל בין 'אידאולוגיה' ל'זהות', ובין ייצוגים אידאליים של הלאומיות היהודית לזהויות של יחידים. נדמה ששוהם מזהה זהות ברמת היחיד עם ייצוגים של הזהות הקולקטיבית, כפי ששמתמע למשל מהמשפט הבא: 'הדיבור על המסורת והסימון הבלתי פוסק של קווי השבר בין המסורת למודרניות מייצר כל העת צורות שיח חדשות, שהן הן שאפשרו למסורת לבוא מחדש לידי ביטוי באופן מרכזי יותר ויותר של "היות בעולם", הבנה עצמית של קיום; או במונחים של המחשבה החברתית – כאופן של הבניית זהות אישית וקולקטיבית' (עמ' 389). הזיהוי שעורך שוהם בין זהות אישית לקולקטיבית (או, במילים אחרות, לייצוגים של הזהות הלאומית), מאפשר לו לטעון שהנשפים הקהילתיים לא תפקדו כפרקטיקה מכוננת זהות. אבל האם אדם שביקר בנשף של הפועל הצעיר לא ביטא בכך את זהותו? האם לא אמר בכך דבר מה על עצמו, עם מי הוא מזדהה והיכן

Rogers Brubaker and Frederick Cooper, 'Beyond "Identity"', *Theory and Society*, Vol. 29, 4
No. 1 (2000), pp. 1-47

כף רגלו לעולם לא תדרוך? יש להניח שהנשפים הקהילתיים היו מכונני זהות לא פחות מהנשפים ההמוניים של תקופת המנדט, גם אם זו לא הייתה בהכרח זהות לאומית. אם הניתוח המוצע אינו מלמד אותנו על זהויות ברמה של יחידים, אלא על ייצוגים מעוצבים של הזהות הקולקטיבית, הרי שלא לגמרי ברור מה היחס בין הרקונסטרוקציה הפרשנית של הייצוגים הללו לזהויות/חוויות/פרשנות של יחידים, ולפיכך קשה להסביר מה מקור הכוח המיוחס לחגיגות כאמצעי גיוס אידאולוגי.

נקודה שנייה נוגעת למעמד הפריווילגי שלו זוכות חגיגות הפורים בספר בהבניית הזהות הלאומית. מה שהפך את הנשפים שהתקיימו בתקופת המנדט ועד 1936 לאתר מרכזי של הבניית זהות ציונית, טוען שוהם, היה שיח המסורת, ששימש את בני התקופה להבחנה בין נשפים שיש להם משמעות להבניית הזהות, לבין נשפים נעדרים משמעות כזאת (עמ' 96). כפי שטענתי קודם, שוהם מזהה הבניית זהות עם קיומם של שיחים מסוימים על החגיגות. ככל שהשיחים הללו היו קולניים יותר כך גדלה החשיבות המיוחסת להם בהבניית הזהות הלאומית. הספר אכן מדגים באופן משכנע את מקומן המרכזי של החגיגות בשדה התרבות העממית הרשמית. ייתכן שחלק חשוב מכוח המשיכה שלהן היה טמון בהבנייתן כ'מסורת' לאומית חדשה, שכל ציוני המכבד את עצמו חייב לקחת בה חלק. אבל האם ההזדהות הלאומית של האנשים לא התרחשה באינספור מומנטים אחרים? בכל פעם שהם פתחו עיתון בעברית שבו היה כתוב 'אנחנו' (קרי: היהודים)? בכל פעם שהם ראו תיירים מצלמים את רחובותיה של 'העיר העברית הראשונה' ושאלו את עצמם, מה נלכד בעדשה? והאם ההזדהות הלאומית של אלה שלא ביקרו בקרנבל הייתה פחותה? שוהם כמובן לא יטען זאת, ועם זאת נדמה כי חגיגות הפורים נתפסות כמכשיר אולטימטיבי בכינון הזהות הלאומית, כאותו קרב תרנגולים גירציאני, המספר ליהודים בפלשתינה על המשמעות של היותם ציוניים.

נקודה שלישייה נוגעת למה שאולריך בק כינה 'לאומיות מתודולוגית'. הכוונה לראיית הלאומיות כמבנה העומק הראשוני, שממנו נובעים לא רק הפוליטיקה, אלא גם הרגש וחיי היום-יום על כל רמותיהם.⁵ לא רק הממדים השונים של הזהות מוכפפים בספר לזהות הלאומית; כך גם מערכות ותהליכים חברתיים ופוליטיים אחרים אשר לקחו חלק בעיצוב החגיגות, כמו הקפיטליזם ותהליך התרבות. הכפפת מערכות או תהליכים בעלי היגיון אוטונומי, לפחות בחלקו, להיגיון של הלאומיות פירושה התעלמות מאותם מומנטים שבהם נוצר מתח או ניגוד ביניהם. כך, למשל, הקפיטליזם יכול לפעמים לשרת את המטרות הלאומיות, אך הוא יכול לפעמים גם לסתור אותן (דוגמה מוכרת מההיסטוריה הציונית היא העדפת פועלים ערבים זולים על פני פועלים יהודים). בדומה לכך, תהליך התרבות לא היה רק עוד פן של הפרויקט הלאומי; בין הדינמיקה של תהליך התרבות לדינמיקה של הלאומיות התקיים מתח, שכן מושג ה'ציוויליזציה' לא היה מושג ניטרלי, אלא הכיל בתוכו רכיבים כמו מערביות

5 חיים חזן ודניאל מונטרסקו, עיר בין ערביים: לאומיות מזדקנת ביפו, ירושלים ותל-אביב 2011, עמ' 15.

ולבנות. משום כך ייצר תהליך התרבות בידולים בתוך החברה היהודית, כפי שמעיד היחס אל תהלוכות הפורים שערכו קבוצות מזרחיות בירושלים, ושהוקעו כפרימיטיביות ולוונטיניות. שוהם רואה בכך עדות לכוחו של תהליך התרבות, שביקש להרחיק מוטיבים של אי סדר ופוטנציאל לאלימות מתרבות הפנאי, ובה בעת הוא כותב שהקרנבל הירושלמי לא גילם איום של ממש על החוק ועל נציגיו. במילים אחרות, נראה שהשאלה מתי אירוע נתפס כאיום על הסדר הציבורי אינה מנותקת מזהות המשתתפים בו. הבידולים הללו, שמשמעותם עבור האנשים יכולה הייתה להיות מכרעת לא פחות מהזהרות הלאומית, אינם נדונים בספר כהיבט של מבנה עומק אלטרנטיבי אשר אינו מוכפף בהכרח ללאומיות, אלא מובאים כהדגמה למעמד ההגמוני של החגיגות התל אביביות הנתפסות, בניגוד לחגיגות האחרות, כביצוע תרבותי מכוון זהות. כך, אם האידאולוגיה הציונית זוכה לפלורליזציה בספר, הרי שהמציאות החברתית הפלורלית מצומצמת ללאומיות, ובכך למעשה משעתקת את הנחות היסוד של הלאומיות עצמה.

הגישה המחקרית הפרשנית של שוהם מתבוננת בחגיגות כ'טקסט עמוק', אשר המשמעות המחולצת מתוכו מתקיימת במנותק מהתהליכים החברתיים והפוליטיים אשר בהקשרם נערכו החגיגות. אפשר להדגים את הבעייתיות הטמונה בכך באופן שבו מוצג בספר היחס של הלאומיות שהתכוננה בחגיגות אל הערבים. לדבריו של שוהם, הקומוניסט הציוני, שביטל קטגוריות השתייכות קודמות, הציע מנגנון תרבות שיכול לכאורה לשתף בבניין החברה החדשה גם את הערבים. מובן, כותב שוהם, שבדיוק כמו בקומוניסט הדתי, גם כאן לא התבטל המבנה החברתי אלא רק הושעה או הושהה: 'כאן כוננה מחדש חוויית ההמון חברה חדשה, העתידה לימים להיקרא "ישראלית", שיצרה מנגנוני הבניית זהות אורחיים שאפשרו, מן הבחינה העקרונית, לגשר על הבדלי דת, גזע ומוצא אתני; ושוב אפשר לעמוד על כוחם של מנגנוני השיח של הלאומיות הפוליטנטרית בעלת הנטייה הקוסמופוליטית, אפילו בקשר לערבים' (עמ' 292). אך מה בין הייצוג הזה ליחס הממשי של הציונות אל הערבים? במקביל, מראה שוהם, היו ששללו את הקרנבל משום שסיפק פרנסה לרוכלים ערבים ובגלל העירוב החברתי שנוצר בו בין יהודים לערבים (עמ' 303). בלי להביא בחשבון את ההקשר שבו התממש הפרויקט הציוני – תנועת מתיישבים אירופית במזרח, אשר ביקשה לנכס לעצמה אדמות שהיו בבעלות ערבית – אפשר לטעון כי לציונות לא היה אחר משמעותי מלבד 'היהודי הגלותי'.⁶ מבחינה זו, התעלמות מהערבי ומהמזרח בכלל כאחר משמעותי, הוא, כפי שטען גבריאלי פיטרברג, שעתוק אינטלקטואלי של תזת 'הארץ הריקה'.⁷ משמעויות תמיד מתכוננות בהקשר של תנאים מטריאליים מסוימים. בלי לבחון

6 למחקר על תל-אביב אשר מציב במרכזו את ההיבדלות מיפו הערבית ראו למשל, שרון רוטברד, עיר לבנה, עיר שחורה, תל-אביב 2005.

7 Gabriel Piterberg, *The Returns of Zionism: Myths, Politics and Scholarship in Israel*, London 2008, p. 64

את התנאים האלה אנו נותרים עם גישה 'קולטורליסטית', המייחסת לתרבות תפקיד ראשוני ועצמאי בעיצוב המציאות.

מחד גיסא אני רואה חשיבות רבה במהלך של שוהם, אשר אינו מתייחס להזדהות האידאולוגית כמוכנת מאליה אלא רואה בה תופעה הטעונה הסבר. מאידך גיסא הנחת המוצא שלו, לפיה בהיעדר משאבים שלטוניים מבוססים ששאבו את כוחם מן המנופול על האלימות, 'המילים, ההון התרבותי והיוקרה המדינית היו המשאבים היחידים שעליהם היה ניתן [לתנועה הציונית] להיאבק' (עמ' 27), היא רלוונטית אולי ביחס ליהודי התפוצות, אולם בעייתית לדעתי בכל הנוגע ליישוב. בידי התנועה הציונית היו משאבים משמעותיים לא פחות ממילים ומהון סימבולי: היו לה סרטיפיקטים, והיו לה מוסדות, שאמנם לא היה להם כוח כפייה אבל גם לא הייתה להם אלטרנטיבה של ממש (כמו מערכת החינוך, קופות החולים וההסתדרות), ודאי לא בהקשר של חברת המתיישבים. הניתוח של הבניית הזהות הלאומית באמצעות מנגנונים וולנטריים יכול אולי להסביר מדוע רוב היהודים ביישוב ובישראל רואים באמונתם הציונית עניין של בחירה חופשית; אבל לדעתי הוא פחות יכול להסביר את הכוח של המוסדות הציוניים ושל האידאולוגיה הציונית בהקשר הפוליטי של תהליך ההתיישבות (שאלה שעלתה אצלי בהקשר זה היא אם החגיגות לא נועדו גם כהפגנת כוח כלפי חוץ – כלפי הבריטים והערבים – ולא רק כאמצעי גיוס אידאולוגי כלפי פנים). נגד דברי אלה אפשר לטעון כי הם אינם מסבירים מדוע הממסד הציוני משקיע משאבים כה גדולים בביסוס האידאולוגיה ומדוע כל ביקורת על הציונות נתפסת כסכנה למפעל כולו, אפילו היום, כשלתנועה הציונית יש מדינה בשירותה. ואמנם, איני באה לשלול את חשיבות האידאולוגיה בפרויקט הציוני או את הכוח המגייס שלה. אני גם מסכימה עם שוהם, שחלק מכוחה של הציונות טמון באומניבוריות שלה – ביכולתה להשתלט על הספירה הציבורית היהודית ולהכיל גם מומנטים סותרים. אולם מבחינה אנליטית, ההכפפה של הכול לאידאולוגיה הלאומית מחלישה את כוחה כגורם מסביר, בסופו של דבר. בין שאידאולוגיה הלאומית פועלת דרך משנות סדורות ובין שדרך פרקטיקות של חיי היום-יום ותרבות הפנאי – עלינו להראות כיצד היא מתרכבת עם תשוקות, עם צרכים, עם פחדים ועם שאיפות של אנשים ממשיים.

ביקורותי על הדיון של שוהם, הנובעות מהפרספקטיבות התאורטיות השונות שלנו, אינן באות לגרוע מההישג של הספר אשר תורם תרומה של ממש לידע שלנו על הנדסת התרבות והמצאת המסורת בציונות. חזקה על דיון מסוג זה, שמעז לטעון טענות 'גדולות', שיעורר ויכוח. ויכוחים מעין אלה הם חיוניים בשדה המתפתח של מחקר התרבות הציונית בפרספקטיבה היסטורית. בתוך השדה הזה אני רואה את ספרו של שוהם לא רק כציון דרך, אלא גם כהזמנה לדיון.

