

**האוניברסיטה הפתוחה
התוכנית לתואר שני בלימודי תרבות**

המחלקה לספרות, לשון ואמנויות
המחלקה לסוציולוגיה, מדע המדינה ותקשורת

קפה גיברלטר - "אזור משוחרר זמנית"

חיבור זה מהווה חלק מהדרישה לקבלת התואר "מוסמך בלימודי תרבות"

המגיש : קרלוס לוינהוף

ת.ז. 012045951 נובמבר 2017 רעננה

עבודה זו נכתבה בהנחיית ד"ר נינה פינטו-אבקסיס

ופרופ' מוטי רגב מהאוניברסיטה הפתוחה

תודות

תודתי העמוקה מסורה לד"ר נינה פינטו-אבקסיס ולפרופ' מוטי רגב, שהנחו את כתיבת התזה שלי עם הרבה סבלנות, תובנות חיוניות והפניות שהרחיבו את אופקיי והאירו את מסעי המפרך. מגיעה תודה לד"ר תמי עמיאל-האוזר על הנחיית הסמינר לגיבוש התזה ועקרונות כתיבתה, וגם לד"ר סימונה וסרמן, עימה גיבשתי את הגרסה הסמינריונית אודות קפה גיברלטר. תודתי מסורה גם לד"ר דפנה הירש על הנחיותיה בעת הגשת הצעת האישור לעבודה הנוכחית, ואני מבקש להודות לכל המנחים שלי לאורך הלימודים הממושכים באוניברסיטה הפתוחה, מכולם הפקתי תובנות שאפשרו לי להתמודד עם האתגר הנוכחי. ללא העריכה של מיכל שכטר ספק עם התזה הייתה מספיק מדויקת ונגישה. את ההשראה ללימודים ולהתמדה בהם אני חב לבת זוגי אירנה, הראשונה בינינו שגילתה את קפה גיברלטר, ולידידי רוני פיסקר, מורה נבוכים. ותודה על העידוד לאורך כל הדרך לעמית, דניאל, אורנה, נטע, עידן, נעמה, שליו, רום, יונתן ותמרה.

תוכן העניינים

4	תקציר
5	מבוא
5	נושא המחקר
8	מסגרת תיאורטית
15	קורפוס המחקר ומתודולוגיה
16	שיטות מחקר ואתיקה
19	פרק 1: שדה המחקר: שיח המזרחיות החדשה
19	1.1 מאובייקט לסובייקט, מייצוג לעיצוב
23	1.2 מעליה להגירה - רקע היסטורי ותרבותי
25	1.3 מדה-ערביזציה לרה-לבנטיניזציה
28	1.4 עברית פריפריאלית כמרחב עוצמתי
34	1.5 הקפה וחתך הקוראים הדורי
36	פרק 2: השחרת השדה
36	2.1 הקפה כקטר רב-תרבותי
38	2.2 הנכחת שפות, הווי ותרבויות המזרח
46	2.3 ריבונות תרבותית כאקט של הגדרה עצמית
48	2.4 מוזיקת עולם לחיזוק הפרויקט המקומי
50	2.5 פרויקט הבוז האורבני הפוסט-קולוניאלי
55	2.6 הנכחת המסורת והדת
60	2.7 קידום השקפת עולם לבנטינית
63	פרק 3: דמויות וערכים אלטרנטיביים, יוצרים חדשים
63	3.1 ערעור היררכיות שיפוטיות קיימות וניסוח מדדים אלטרנטיביים
70	3.2 ליבי במזרח: תשובה לוועדת השטרות
72	3.3 מודרניות, גלותיות וטהרנות
74	3.4 יצירת פנתיאון למוזיקה המזרחית
75	3.5 מול הלובר, הגוף המזרחי הרוקד
78	3.6 ביקורת ספרות ובמה אלטרנטיבית ליוצרים חדשים
81	3.7 פמיניזם אלטרנטיבי
83	3.8 בינת מן אינתי? (הבת של מי את?) - חקר מקרה
86	פרק 4: הקפה ואתגר הסולידריות הפריפריאלית
86	4.1 עוצמת השוליים
87	4.2 דור 1.5 והאסטרטגיה של באי שנות ה-90 מברה"מ לשעבר
92	4.3 רהביליטציה לתרבות היידיש
93	4.4 מוזיקה ותרבות אתיופית בקפה
96	4.5 במבחן הסולידריות הפריפריאלית בין יהודים לערבים
100	פרק 5: נביאים - נראות במרחב וכיבוש מדיומים נוספים
105	סיכום זמני
110	אחרית דבר
112	ביבליוגרפיה ונספחים

תקציר

עבודה זו עוסקת בתנופת הפעילות הפריפריאלית בישראל - בייחוד בשדות התרבות והחברה - סוגיה שתמיד ריתקה אותי. מדובר במציאות רב-תרבותית משתנה ונזילה החומקת מניסוחים כוללניים. לא מדובר רק בקושי בעצם הייצוג של אותו פסיפס, אלא בהבנת זרמי העומק המשפיעים והמעצבים את אותן פנים מרובות ומשתנות של הישראליות. זאת, על רקע התמורות המהירות שחלות בכל תחומי החיים במדינה. מחקר זה לא עוסק בזהויות של אחרים, אלא במידה רבה גם בזהותי שלי - האישית והמשפחתית, הנתפסת כמי שמצויה מחוץ למעגל הזהות הנבדק בעבודה זו.

על מנת לבחון אותה תנופה תרבותית פריפריאלית בחרתי כמקרה בוחן את *קפה גיברלטר* (להלן *הקפה*), מיזם אינטרנטי וציבורי שהציב עצמו כסוכן פעיל בעיצוב מחדש של המפה התרבותית בישראל, עם דגש מזרחי פוליפוני מופגן. כנציג של הפריפריה הישראלית, *הקפה* ניסה לרתום לפרויקט שלו את יתר המיקרו-תרבויות שבמרחב הלאומי (רוסים, אתיופים, חרדים, פלסטינים ישראלים), על מנת לאתגר את האליטות המסורתיות ולשנות את יחסי הכוח בין ההגמוניה האשכנזית ליתר השחקנים שבשדה התרבותי. הקנון האלטרנטיבי הנבחן הובל בעיקר בידי הדור השלישי להגירה מהמזרח הלבנטיני.

הנחת היסוד בעבודה הנוכחית היא שהבסיס לכינונו של *הקפה* עומד בסימן היחסים בין קבוצות בלתי שוויוניות בשדה התרבות בישראל, על רקע יחסי הכוח בין שפות ותרבויות המקור והפערים הכלכליים, החברתיים, האתניים והדתיים - במידה רבה על בסיס טריטוריאלי - השוררים בה. מטבע הדברים, שדה המחקר מתמקד במוזיקה ובתרבות כגורמים בוני זהות, בהקשר של סוגיות קשורות הדדיות וחיוניות כשפה, הגירה וזיכרון. על מנת לחזק את הבדיקה האמפירית, הסתייעתי בהיבטים תרבותיים מהסדרה האינטרנטית *נביאים* תופעה משלימה לאופציה התרבותית של *הקפה* - כקהילה מקוונת מכוונת לגיוס פעילים גם ככלי לקידום סדר יום מזרחי פריפריאלי אלטרנטיבי.

על מנת לגלות את הקנון המוצא, שאלנו מה הם התכנים שהקפה קידם ומה הן האסטרטגיות שהאתר נקט על מנת לעצב את השינויים שהתחוללו בישראליות - ישראליות שעוצבה עוד בטרם קום המדינה. שינויים אלה, לדעת קברניטי האתר, אמורים לבטא נכון יותר את מאוויי רוב אזרחי ישראל - בדרך לגיבוש זהות מזרח-תיכונית, אותה נבקש להציג במחקר כאופציה לבנטינית.

רוח האובייקט הנחקר ואופיו של השדה הניע אותי להתמקד במגוון פרספקטיבות איכותניות כמו גישות פוסט-סטרוקטורליסטיות, לימודי תרבות, פמיניזם ומגדר, לצד גישות כמו מרקסיזם ופסיכואנליזה. אותו מונטאז' מתודולוגי גויס על מנת להציג את הנקודות המאתגרות סטטוס-קוו, ובמקביל לשקף את הסתירות, החולשות ואף הסכנות שבפרספקטיבה המוצעת מטעם הוגי האתר ומפעיליו. אני יוצא גם מההנחה שאת המציאות האובייקטיבית בעולם ניתן ללכוד באופן חלקי ביותר, ולכן זהו מבט פרשני אמביוולנטי מובהק.

נושא המחקר

"שישה עשורים של דיכוי תרבותי, הדחקה קולקטיבית וניסיונות לשכנוע עצמי לא ישנו את העובדה הגיאוגרפית הפשוטה - ישראל אינה חלק מאירופה. למען האמת, לא רק מבחינה גיאוגרפית אלא גם מבחינה תרבותית. ועל אף שאנו נטועים בלב של המזרח התיכון ברור כי גם איננו אומה ערבית. ישראל היא מדינת מהגרים, אולי המובהקת ביותר בעולם - אימיגראניאדה, כפי שניסח זאת יוג'ין הוץ. ומבחינה זאת אי ההכרה בכך מבחינה תרבותית, הן מצד יוצרים ומבצעים והן מבחינת הקהל, הן פספוס והפסד של זמן יקר. אך כנראה שזה חלק בלתי נפרד מפרויקט קולוניאלי (ולא במובן הקלאסי של המילה) שבסופו של דבר גם מגיע סופו. כמדינת מהגרים אין מתאימים מאיתנו לייצר ולצרוך תרבות מגוונת ורבת פנים. עדיף מאוחר מאשר אף פעם לא" (עידן רינג, "הגיע הזמן להחזיר את הכוח לידינו", קפה גיברלטר, 14.8.11).

בחודש ספטמבר 2015 נסגר האתר קפה גיברלטר (<http://cafe-gibraltar.com>), לאחר פעילות ענפה שנמשכה חמש שנים. האתר, שתואר כ"חצי בלוג, חצי מגזין, רבע רדיו ושליש טרמינל מוזיקלי, המנסה (ומצליח), בעזרת ארסנל כותבים מגוון ומלומד, לחשוף את כולנו לטקסטים, תרבות ומוזיקה ממקומות אחרים, שהמאזין הממוצע לא נחשף אליהם בדרך כלל"¹ - הוקם ב-2010 על-ידי אופיר טובול, שירה אוחיון ועידן רינג². הקפה, שבתחילת דרכו התמקד ב"תרבות פריפריאלית בהקשר מקומי ועולמי"³, קרי במוזיקת עולם (ערבית, בלקנית, אפריקאית, לטינית וג'אז) ובז'אנר



המזרחי - פופ-ים-תיכוני ופייטנים מהמגרב - הרחיב בהדרגה את האג'נדה בעלת האוריינטציה החברתית שלו עם מדורים על שירה, ספרות, קולנוע, אמנות-עיצוב, מסורת ו"ארץ עיר" (מדור אישי לאורחים). במלים אחרות,

האתר הציג עצמו כסוכן פעיל בעיצוב מחדש של המפה התרבותית בישראל, עם דגש מזרחי מובהק ומגוון. הפלקט המצורף ממחיש היטב את אופייה הבלתי שגרתי של הגדרת ה"ישראליות" המשתקפת באתר.

כשנתיים לאחר סגירת האתר (שבמהלכן פנו מפעיליו ומשתתפיו הרבים לפעילות חברתית ופוליטית במסגרות שונות), צלילי הקפה נשמעים שוב בתוכנית שבועית בתחנה החדשה כאן תרבות (היורשת של רשת א' של רשות השידור) מטעם תאגיד השידור החדש, בהגשת העורך ומייסד הקפה המקורי, אופיר טובול. למרות שהמחקר הנוכחי מתמקד בעשיית האתר בין השנים 2010-2015, נתייחס גם

¹ גילי גרשוני באתר סלוונה (Saloon, 20.5.12), שהעריך שברגעי השיא היו לקפה כמה אלפי כניסות ליום. בפוסט פרידה מטעם הקפה ("תודה", 20.8.15) ניתן סיכום חלקי של חמש שנות הפעילות: 136 כותבים, 639 פוסטים, 9,566 עוקבים בפייסבוק ו-1,009,480 כניסות.

² לפי אופיר טובול (הקפה, 26.9.15) בין המצטרפים הראשונים נמנו אלמוג בהר, נדב הבר, נירית בן ארי, אדם רוטברד, עמיחי חסון, מיכל פופולבסקי ומרב ליבנה-דיל. לאחר מכן הצטרפו גל כדן, חן אלמליח, הגר שיזף, לייזר פלס, זהר אלמקייס, עמוס נוי, רועי חסון, עדי קיסר ואיתם טובול. את רשימת חברי המערכת ראו בלינק: <http://cafe-gibraltar.com/desk>

³ מתוך עקרונות האתר (ראו נספחים).

לתחילת ההופעה הרדיופונית המחודשת, תוך בחינת הנסיבות וההדגשים המתגבשים החל ממאי 2017.⁴

בחרתי בקפה כנושא למחקר עקב היותו פלטפורמה ייחודית, בעלת עולם תוכן חדשני רחב, מקורי ומגובש, המשמש בעבודה זו כמקרה מייצג של הפעילויות הרבות והשונות לקידומה של התרבות המזרחית מתחילת המילניום הנוכחי. במרכז העשייה התרבותית הזו עמדה המוזיקה, אך גם הקולנוע, הספרות, השירה ובכלל השיח הפוליטי-זהותי המקומי, עשייה שקיבלה נראות בולטת בעיקר בשני העשורים האחרונים בכל אמצעי התקשורת וברשתות החברתיות, בייחוד בעשור שחוקרת היהדות והתרבות חביבה פדיה (9: 2016) כינתה "זמן התרחשות" - השנים 2003-2013.

בחנו כאן את הדהוד הקפה במסגרת המאבק שמתנהל בשדה התרבות המקומי, בו מתגוששות תפיסות עולם ואינטרסים בהיקף הרחב ביותר, סביב הייצוג, העיצוב ועצם הגיבוש המתמשך של הזהות הלאומית, "על מנת לתרום גם לארגון מחדש של המרחב הישראלי" (פדיה, שם, עמ' 17). הצבנו את האתר כשחקן בולט וסוכן שינוי בשדה התרבותי, בו הקפה היה בו-זמנית מפיץ, יוצר, פרשן, מבקר ומפיק של מוצרים אלטרנטיביים, המובל בעיקר בידי הדור השלישי של יהודי ארצות האסלאם. הקפה פנה בעיקר לקהל צעיר, תוך שילוב מוזיקה פופולרית וסדר יום תרבותי פריפריאלי מוצהר - בהכללה "לא לבן" כדברי העורך אופיר טובול⁵, תוך הבהרה ש"אנחנו לא שואפים להיות אתר נישא של אליטה מזרחית - אלא אתר פתוח לכל 'האחרים' שבחברה הישראלית".

המחקר יתמקד בתרומת פרויקט הקפה לשינוי האקלים התרבותי-ציבורי-פוליטי בישראל, תוך הדגשת הקשר הדיאכרוני בינו לבין הקמת ועדת ביטון⁶ והעשייה הפורייה והמתקשרות של המזרחיות החדשה בתקופה זו - לצד תנופת כלל העשייה הפריפריאליות⁷ בשיח הזהויות במרחב הלאומי. נחקור את פעילות הקפה כמקרה בוחן עכשווי⁸ למאבק שמתנהל בשדה התרבות המקומי על בסיס גישתו של פייר בורדייה (Bourdieu, 1983, 1986, 1993). כאמור, מאבק זה נוגע לעצם מגוון ההגדרות של המושג "להיות ישראלי". המיזם האינטרנטי הנחקר הנו חלק מהעיונות על הבכורה בין הזיקה למערב או למזרח בתוך החברה הישראלית. וליתר דיוק - המאבק בין התרבות המתמערבת האשכנזית לבין המורשת, הלשון והתרבות של יהודי הלבנט (על ביטוייה הגלויים והסמויים כאחת), אותה הגדרנו כישראליות עם דגש ים-תיכוני /או הלבנטיני. הראינו כיצד הקפה קידם ומקדם

⁴ אפשר להקשיב לתוכניות החדשות באתר המקורי שנפתח מחדש כמה שבועות לפני חידוש השידורים ב-15 במאי 2017: <http://cafe-gibraltar.com>

⁵ כך בריאיון שקיימתי עימו ב-14.7.15 (כל הציטוטים שלו, ללא ציון מקור אחר, הן מאותה שיחה).

⁶ ביולי 2016 הגישה הוועדה הציבורית המייעצת להעמקת הזהות של קהילות המזרח וספרד במערכת החינוך, בראשות המשורר חתן פרס ישראל ארז ביטון, את המלצותיה לשר החינוך נפתלי בנט. הדו"ח, המתפרש על 360 עמודים, כולל המלצות רבות לתוכניות הלימודים בתחומים כהיסטוריה, מסורת, זהות, ספרות, שירה, קולנוע ומוזיקה. מבלי להתעמק בחישובים הפוליטיים השקופים למדי שמאחורי יוזמת שר החינוך (רתימת הסוגיה המזרחית לפרויקט הלאומני-דתי-התנחלותי), אין ספק שמאחורי הגורמים להקמת הוועדה עומדת עשייה פוליטית-חברתית-תרבותית מזרחית הנמשכת זה עשורים (ראו להלן שדה המחקר), ושמהזו תחילת המילניום הנוכחי הפכה למסה קריטית שמעסיקה ללא הרף את הזרם המרכזי של השיח היהודי-ישראלי. ראו בעניין זה: מורנו, גדג' וקרקסון: מבט מבפנים על דו"ח ועדת ביטון -1.3014965-premium-1. <https://www.haaretz.co.il/literature/study/>

⁷ סדרות טלוויזיוניות כ"ערסים ופרחות", "זגורי אימפריה", "האליטות החדשות", "אכלו לי שתו לי: הדור הבא" והסדרה האינטרנטית "נביאים", כנקודות ציון בולטות, בנוסף לפריצת ערס פואטיקה בשדה השירה ושלל יצירות ספרות, קולנוע והגות.

⁸ כל ההדגשות שלי, אם לא ציון אחרת.

הגדרה זאת, ואף שימש כקטר המושך אחריו את שאר תתי-התרבויות בחברה הישראלית, חדשות כישנות, במאבק לשינוי התמהיל התרבותי-זהותי הלאומי.

בהתאם לכך, הצגנו את *הקפה* בתור גורם מנכס מחדש (reclaiming) ומדרבן של המונח פריפריאליות נוסח ישראל - יהודית מזרחית בעיקר - אך גם רוסית, אתיופית ואף פלסטינית. זאת, על ידי בנייה באמצעים מגוונים של אגינדה ריבונית, ייחודית ואלטרנטיבית - ובו-בזמן רבת-פנים, רב-תרבותיות ופוליפונית פתוחה לפריפריאליות הגלובלית הגואה. מדובר בסדר יום בו "רעיונות פוליטיים זולגים, זורמים בין זירות פעולה ושדות שיח ומבססים מרחב הופעה חדש - מהשיח הציבורי לאקדמי ולהיפך, מהשיח האקדמי לתרבות ולהיפך, משדה האמנות לשדה החברתי ולשדה התקשורת והפוליטיקה וכן הלאה", כפי שתיארה החוקרת סיון מזל רגיואן שטאנג⁹. בצומת בו נפגשות גישות אידיאולוגיות, חברתיות, פסיכולוגיות ואתניות-תרבותיות מגוונות, נדמה לי שעצם אי התמוססות הסוגיה "העדתית" מתוך ראייה ופעילות כלל-חברתית (על רקע מהלכים סוציו-אקונומיים ארציים), מחייבת לבחון בצורה מדוקדקת את מה שבאופן מוטעה מכנים "הפרטים הקטנים". לצד רשימת מלאי מקיפה וסקירה פנוראמית פרטנית למדי של הפרויקט האינטרנטי המשפיע ששמו *קפה גיברלטר*, אציין גם נקודות מורכבות ואמביוולנטיות שעשויות לסתור את המטרות המוצהרות של *הקפה*.

במאמר אשכבה *לקפה* הגדיר אותו אחד מהוגיו המרכזיים, חוקר הפולקלור עמוס נוי, כ"מרד נגד ההשכחה"¹⁰, לכן אפשר לראות *בקפה* עוד "אי של גיבוי היסטוריי" (פדיה, 17: 2016). המשורר מתי שמואלוף, בקובץ המחקרים הראשון אודות יצירתו של המשורר ארו ביטון "אנא מן אלמגרבי", הציג את מאבק המזרחיות החדשה כ"דרך להיחלץ מהתרוקנות ההון הסימבולי המזרחי" (224: 2004). אם *הקפה* ייעד עצמו לקהל פריפריאלי, בו זמנית כסוכן, מתווך ואף יצרן תרבות משוחרר מ"כור ההיתוך האחיד"¹¹ - המחקר הנוכחי מבקש לבחון מהו אותו קנון תרבותי אלטרנטיבי שהפיץ האתר. נחקר מה היו האסטרטגיות החדשות שנקט *הקפה* להתמרת המצב המשתנה באינטנסיביות בשני העשורים האחרונים בשדה, ונראה שבניגוד למאבק המזרחי מסוף המילניום הקודם, הוא התאפיין בפעילות **שלא דרך מוסדות קיימים ומבלי להתכוון לתווך תרבות מזרחית/פריפריאלית לקהל אשכנזי/מערבי**. ככל הידוע, *הקפה* טרם נחקר ואף לא זכה לדיון ממצה בתקשורת ההמונים¹². סוגיה מהותית מתבקשת שתידון במחקר, היא סגירת האתר והנתיב התרבותי-פוליטי החדש שסללו פעילו המרכזיים בעקבות הפופולריות שצבר האתר.

על מנת להעריך טוב יותר את ההקשר של העשייה הפוליפונית של *הקפה* ברשת ובאירועים הפומביים שיזמו אנשי האתר (ערבי שירה, מופעים מוזיקליים ורבי-שיח פומביים), יש להעמידו במסגרת מכלול של תנאי נראות עכשוויים שבהם פועל ונוכח השיח המזרחי, האתיופי וה"רוסי" ואף הפלסטיני-ישראלי, דהיינו כל ערוצי התקשורת החדשים כמו פייסבוק, יוטיוב, בלוגים עצמאיים,

⁹ "העוקץ", 29.2.16, אתר שהוא כשלעצמו מהווה חלק מאותו מהלך כולל.

¹⁰ ראו בנידון "ביורוקרטיה של אי שוויון - אפליה בהקצאת משאבי תרבות בישראל: המקרה של התרבות המזרחית בשנת 2009", מטעם הקואליציה ליבי במזרח (העוקץ אפריל 2011, *הקפה* 24.2.14).

¹¹ "אנחנו מכירים בכך שהשיח התרבותי ההגמוני פועל כל העת כדי להשתיק את ריבוי הקולות בחברה הישראלית לטובת כור היתוך אחיד, וברצוננו להתנגד מעשית יומיומית למגמה הזאת" (ראו נספחים, שם).

¹² בין היוצאים מן הכלל, אפשר לציין ריאיון מסכם של איתי שטרן עם אופיר טובול, "כך השפיע קפה גיברלטר על התרבות הישראלית", עיתון הארץ, 30.9.15. לדעתו של הכתב, טובול ומערכת *הקפה* נטלו חלק ב"עיצוב מחדש של המפה התרבותית-מזרחית-ישראלית".

תוכניות טלוויזיה קהילתיות, סדרות אינטרנטיות ותוכניות ריאליטי. על בסיס מחקרים אודות השינויים שחלו בשדה התרבות ובאופייה הרב-תרבותי של ישראל, נבחן פוסטים מייצגים של *הקפה*, כתבות ופרסומים רלוונטיים אודות תהודת האתר בארץ, וכן רשמים מאירועים מרכזיים שהפיק האתר, בצד ראיונות עם כמה מעורכיו ומשתתפיו. על מנת להרחיב את הבדיקה האמפירית נצרף למחקר פרשנות ממוקדת תרבותית אודות הסדרה האינטרנטית *נביאים*¹³. במסגרת זו נבחן גם את משמעות המושג "אליטות חדשות"¹⁴ בעיני הדור השלישי (ויש המזהים עצמם כדור רביעי) של מהגרי ארצות האסלאם.

מסגרת תיאורטית

"הביטוי החברתי של שונות, מפרספקטיבה של המיעוט, הוא תהליך מורכב של משא ומתן המבקש לתת גושפנקה להיברידיזציה התרבותית הצומחת ברגעים של שינוי היסטורי" (הומי באבא, 1994:2)

מחקר זה יתמקד באסטרטגיות של *הקפה* נקט לגיבוש ולהעצמת הקנון של מפעיליו (ואפשר לשער של חלק נכבד מגולשיו), קנון ששאף להיות אנטי הגמוני סביב מאפיינים ייחודיים של זמן ומקום, ומונחים כשפה, זהות, הגירה ותרבות - על רקע עידן הגלובליזציה הנוכחי. לכן, למרות שהעבודה תידרש בעיקר לגישתם הסוציולוגית של פייר בורדייה (Pierre Bourdieu, להלן בורדייה), סטוארט הול (Stuart Hall, להלן הול) וזיגמונט באומן (Zygmunt Bauman, להלן באומן), היא תפנה גם לאנתרופולוגים כמישל דה סרטו (Michel de Certeau, להלן דה סרטו) והקטור דיאס-פולנקו (Hector Diaz-Polanco, להלן דיאס-פולנקו), תוך שילוב תובנותיו של הומי באבא (Homi Bhabha, להלן באבא) הוגה פוסט-קולוניאלי מרכזי. כמו-כן, במסגרת לימודי תרבות נסתמך על חביבה פדיה במחקריה אודות המוזיקה והפיוט מהמזרח, על ז'קלין כהנוב¹⁵ סביב המושג לבנטיניות, ועל עבודתה של אלכסנדרה נוקה (Alexandra Nocke, להלן נוקה), חוקרת תרבות מאוניברסיטת פוטסדום בגרמניה, שעסקה בחקר הזהות הים תיכונית (Mediterranean). נוסף תובנות מתבקשות בנושאי הגירה, שפה וזהות, תוך הפניות לגישתם הפסיכואנליטית של רבקה וליאון גרינברג (Rebeca y Leon Grinberg), זוג מטפלים ילידי ארגנטינה שעבדו שנים רבות בספרד (ואף ערכו חלק ממחקרם בישראל), הקרובים להגותה של מלאני קליין, פסיכואנליטיקאית ופסיכותרפסטית אוסטרית, ממפתחי תיאוריית יחסי סובייקט והטיפול במשחק. הרוח הפמיניסטית שמאפיינת גם היא את פעילות *הקפה*, בין היתר בהשפעת כתבי כהנוב (וכן את מסריה של *נביאים*), הביאה אותנו לבחון לאורך המחקר גם את יחסי הכוח הקיימים בין מגדר, חברה ולאום.

¹³ הסדרה, העוסקת על-פי יוצריה - אלעד בן אלול ויוסי בראומן - ב"שמאל מזרחי חדש", מבוססת על מונולוגים קצרים של פעילות ופעילים חברתיים מזרחיים. הפרק הראשון של *נביאים* הוצג ברשת ב-10.6.15. בעשרת הקטעים מופיעים (כרונולוגית): חן אלמליח, ישראל דדון, יהודה אלוש, אור סיונוב, אבי מוטהדה, כרמן אלמקיים-עמוס, נעמה קטיעי, ברק כהן, איתמר טובי ונילי אהרון. חשוב לשים לב שלכל "הנביאים" השכלה אקדמית, כמו לרוב מפעילי *הקפה*.

¹⁴ אין זה מקרה גם שאתר Ynet פרסם לאחרונה פרויקט מיוחד: "ארוכה הדרך לאלטיה - למה הגיעו כל כך מעטים מזרחיים למוקדי הכוח בישראל", תוך ציון נתונים מאירי עיניים מתחומי ביטחון, פוליטיקה, כלכלה, משפט, אקדמיה ותרבות, ספורט ותקשורת (ערב פסח תשע"ו, 22.4.16), תוך ציון ש"הפער העדתי הוא הנוכח-נפקד האולטימטיבי".

¹⁵ כהנוב (1917-1979), סופרת, מבקרת ספרות ומסאית ישראלית ילידת קהיר - עם שורשים עיראקים ותוניסאים - הגיעה לישראל ב-1954. הרומן היחיד שהיא כתבה, "סולם יעקב" (1951), תורגם לעברית (מאנגלית) רק בשנת 2014! היא כתבה מסות רבות (במיוחד בירחון "קשת", שמאוחר יותר הוציא לאור בכמה אוספים של קבצי מאמרים), בהן עסקה בעקביות בקשר בין מזרח למערב, תוך קריאת תיגר על "כור ההיתוך" הישראלי. היא פיתחה תפיסת עולם רב-תרבותית ופמיניסטית לוחמת, והרבתה לכתוב נגד היחס המתנשא של המערב כלפי המזרח.

בטרם נעבור לחלק הפרשני, ברצוני לעמוד על כמה סוגיות מחקריות ותיאורטיות, אותן נסכם על פי הנושאים הבאים: א. המאבק נגד האליטות הישנות; ב. חתרנות של יומיום; ג. רב-תרבותיות ופוליטיקה של זהויות; ד. תרבות וזהות; ה. לבנטיניות וים-תיכוניות; ו. שפות מחוקות; ז. אופציה שלישית ומרחב שלישי.

המאבק נגד האליטות הישנות: סוגיה מחקרית שיש להבהיר היא הדמיון הבולט בין דרכם האקדמית והפוליטית של פייר בורדייה הצרפתי וסטוארט הול הבריטי, תיאורטית ופרקטית כאחת: אצל שניהם, ההתמקדות במדעי החברה - סוציולוגיה - נבע מרצונם לעשות דה-מיסטיפיקציה של התרבות "הגבוהה" באמצעות חשיפת הפרקטיקות החברתיות המקובלות, המקנות בעלות חומרית ורוחנית על אותו הון תרבותי מיוחס. לצורך פירוק אותן נורמות אודות אופיין "הנצחי" או "הטהור" של האמנות והטעמים התרבותיים הקוננניים, הם נדרשו לעריכת מחקר אמפירי אודות שדה הפעילות והיצירה בתחום. אי-לכך, בורדייה והול עסקו בחשיפת האינטרסים של כוח, שליטה והיבדלות¹⁶ שעומדים מאחורי ההעדפות האסתטיות (כולל השימוש בשפה ואף בשפת גוף) בשדות החברתיים והתרבותיים בארצותיהן ובכלל. יש מי שניסו לסווג את שניהם כפוסט-מודרניים¹⁷, למרות שהם עצמם הסתייגו מכך בטענה שבדרך זו או אחרת, הם בסך הכול ניסו להבין את "העולם האמיתי" (מחוץ למגדלי השן שבמטרופולין), תוך התמקדות בהוויותיו ותובנותיו של "האדם הפשוט", דרך שימת דגש למבט תלוי קבוצת גיל, אתניות, מעמד או מגדר - סוגיות רלוונטיות לסדר היום של הקפה תביאים.

במסלולם כחוקרי תרבות ביקורתיים, הול שאב את השראתו מאסכולת פרנקפורט, אנטונו גרמשי (Antonio Gramsci), רולאן בארת (Roland Barthes), קלוד לוי-סטרואס (Claude Levy-Strauss) ומישל פוקו (Michel Foucault), כאשר בורדייה ניזון ממקס ובר (Max Weber), ריימונד ארון (Raymond Aron), קרל מרקס (Karl Marx), מישל פוקו ומוריס מרלו-פונטי¹⁸ (Maurice Merleau-Ponty), כמו גם ממדעים כפיזיקה וביולוגיה. בשונה מהמרקסיזם הקלאסי - שראה את התרבות, האמנות והאסתטיקה כחלק מבניין העל, כשיקוף (מורכב ככל שלא יהיה) של הבסיס החומרי בכל חברה - בורדייה הגדיר את המימד התרבותי כאוטונומי (מבלי לבטל את ההקשר ההיסטורי והחברתי-כלכלי). בניגוד לסטרוקטורליזם של לוי-סטרואס, בורדייה כפר באפשרות להקיש פרשנות ספציפית מתוך אמת כללית, הנגישה רק לבעלי ידע ייחודי בפענוח מיתוסים, עקרונות סמנטיים וכללי התנהגות אוניברסאליים. בורדייה אפיין את המודרניות כעידן של היבדלות מעמיקה - מתוך תהליך של דיפרנציאציה בין שדות שונים (כלכלי, פוליטי, חברתי, משפטי, תרבותי, מדעי) ו**בתוכם**. מדובר בעידן המאופיין בזירת מאבקים בה מופעלות אסטרטגיות בין סוכנים עם הון סימבולי זה או אחר, זירה בה שורר מתח דיאלקטי בין **מבנה ופעולה** - האדם מותנה על-ידי היסטוריה, חברה, תרבות, גזע או מגדר, אך בו-זמנית מנסה באופן נואש למקסם את מרחב החופש האפשרי. כלומר, על פי בורדייה (1983: 312), אנו נעים במסגרת הניגוד הדינמי בין אובייקטיביות לסובייקטיביות, בין

¹⁶ בסוגיית ההיבדלות עסק אחד מספריו הבולטים של בורדייה "La distinction, critique sociale du jugement" (1979).

¹⁷ ראו מאמר של סקוט לאש "Modernization and Postmodernization in the Work of Pierre Bourdieu" (1990).

¹⁸ אליהם נתייחס בפרק 3.5 בהקשר של פוליטיקה של הגוף והחושים.

התנאים החומריים והתרבותיים המכתיבים את זירת הקיום שלנו (positions - עמדות בשדה), לבין הפעולות לשינויים (prises de position - עמדות נקוטות). קונפליקט שאפשר לתרגם, במקרה של הקפה, במתח בין רוצה (לשנות את כללי המשחק ויחסי הכוחות בשדה התרבות הישראלי), לבין יכול (לקדם את פעילות האתר במשך חמש שנים, לסגור אותו במידה רבה עקב היעדר מימון ציבורי ופרטי, אך לשדר מחדש במסגרת תוכנית רדיו מוערכת בכאן תרבות).

חתרנות של יומיום: כחלק מההתכוונות החתרנית שלו, עסק הקפה בחשיפת פרקטיקות בחיי היומיום על מנת לערער את המובן מאליו הנורמטיבי, תוך חשיפת האופציה החתרנית הטמונה בפעולות רוטיניות כמו דיבור, לבוש, בישול, שוטטות ודרכי צריכת תרבות או ספורט (דה סרטו, 1997). לדוגמה, הפוסט של רון כחלילי על המסעדה של אייל שני ברחוב קינג ג'ורג' בתל אביב ("אייל שני: חצי פיתה עם בננה שמנכסת אותי", 25.6.14), בו כחלילי מאשים את המסעדה בעשיית רווחים ממכירת "אותנטיות עממית" מזויפת; או הבולטות שניתנה באתר למונדיאל הכדורגל בברזיל (שלל פוסטים במדור¹⁹ שכונה Jogo bonito, משחק יפה בפורטוגזית), שם התמקדו הכותבות והכותבים לא רק במשחק עצמו, אלא בהוויות החברתיות-תרבותיות הנלוות. עניין זה הוביל אותי, בין היתר, לאיתור מקורם של ביטויים מילוליים שגורים בשפת היומיום, כמו הסימות "בעזרת השם" או מעשה נישוק המזוזה מצד פעילים מזרחיים רדיקליים²⁰, או המניע שמאחורי עיצוב מוצרי חשמל ביתיים בסגנון אסלאמי, כפי שעושה הדר תדהר (בוגר המחלקה לעיצוב תעשייתי בשנקר) המנסה לשלב בין עולמות עיצוב שונים הנקשרים בחלל הביתי המודרני²¹. על-פי הפילוסוף והסוציולוג מישל דה סרטו, שהתמקד בחקירת "אופני העשייה היומיומיים" הנ"ל, אלה משקפים שאיפה (מושגת או לאו) להגביר תודעה, מודעות או חשיבה ביקורתית. מדובר ב"הליכים עממיים (גם הם 'מזעריים' ויומיומיים) המהתלים במנגנוני המשמעת ונוהגים על-פיהם רק כדי להפכם על-פיהם [שם]... ומהווים 'משקל-הנגד'" (1997: 17). לדעתו, מדובר בסוג של התנגדות ואף חתרנות, אותה גם הוא מסייג בקביעה נוסח "רוצה מותנה במידה רבה ביכול", שכן "הניתוח מראה דווקא שהיחסים (שהם תמיד חברתיים) קובעים את האיברים שלהם ולא להיפך" (שם, עמ' 15). אותה "התנגדות של יומיום" (Scott, 1985) באה לידי ביטוי גם בקרב הדור השני של יוצאי אתיופיה (למשל, ירידת המוטיבציה לשרת בצה"ל והנכונות להתעמת עם המשטרה בהפגנות עקב "פרשת הדם"²²) או בקרב החרדים, בהתנגדותם לגיוס כפוי לצבא - סוגיות שקיבלו ביטוי בולט בקפה (ראו להלן).

רב-תרבותיות ופוליטיקה של זהויות: מגמת הקפה, בהתמקדותו בהיבטים הרב-תרבותיים של החברה הישראלית תוך שימת דגש על זהות ישראלית אלטרנטיבית לשיח האחיד (ראו נספחים) -

¹⁹ יוני-יולי 2014: 5.6, 9.6, 12.6, 15.6, 17.6, 20.6, 22.6, 25.6, 29.6, 3.7 ו-7.7.

²⁰ האין החזרה לדת בקרב הפלסטינים אזרחי ישראל בכלל, או כיסוי הראש המוסלמי אצל נשים ערביות בפרט, אינה יכולה להתפרש כהתנגדות ו/או חתרנות נגד ההדרה המתמשכת?

²¹ "עיצוב | סדרת מוצרי חשמל לבית בעיצוב אסלאמי" (1.10.14). תדהר החליט להתחקות אחר מקורותיו המשפחתיים והתרבותיים כש"ממש בתחילת הפרויקט הלכתי לסבתי וביקשתי ממנה להראות לי את כל הדברים שהביאה אותה מתימן".

²² על פרשת הדם של האתיופים ראו "הפרשה", אדגה אברהם. עם הפנים קדימה. תל אביב: ציריקובר, 2002, עמ' 85-103.

מובילה אותנו לבחון את הקונטקסט הרב-תרבותי במשמעותו העכשווית.²³ עבור החוקר סמי סמוחה, יש לרב-תרבותיות שתי משמעויות שונות: **אמפירית** - מציאות של ריבוי תרבויות, לעומת **נורמטיבית** - המצדדת בהכרה ובתמיכה בקיומן של תרבויות שונות בחברה אחת (2007: 221). בזמן שסביב ההיבט האמפירי קיימת הסכמה, המימד הנורמטיבי הינו בעל אופי **אידיאולוגי** מובהק והוא מעורר פולמוסים מתמשכים בהקשר לניגודים נוסח מרכז ופריפריה, הגמוניה ואנטי-הגמוניה או טרום-מודרניות ומודרניות - סוגיה המגלמת גישות שונות אודות רציונאליות ואי-רציונאליות, פרויקטואריות ואוניברסאליות, חילון ומסורת (לדוגמה, ראו קלדרון תשס"ג, טאוב 1997). זיגמונט באומן²⁴ הגדיר רב-תרבותיות כמדיניות שנולדה בתגובה להיעלמות התקווה לאוניברסאליזציה של **המצב האנושי ולמיזוג של תרבויות**, שקודם לכן התפצלו להבדלים אתניים, דתיים ואחרים. לדעת הסוציולוג יהודה שנהב, הפוליטיקה של הזהויות עשויה לחולל שינויים על בסיס קווי תיחום לאומיים/אתניים, חברתיים, מגדריים ו/או מיניים - תוך היווצרות מרחבים חדשים והיולדותן של קהילות שמספקות משמעות לחבריהן (2005: 94). נהוג לייחס את הסוגיה לזירת השיח הפוסט-מודרני - דרכו קהילות או קבוצות מודרות מנסות לאתגר את קווי הגבול החברתיים, מדומיינים וסימבוליים כאחת, ובמקרה הישראלי - את הגבולות של מה שאופיר טובול הגדיר "סדר יום תרבותי לבן". לכן הדרישה להכרה ולתמיכה שוויוניות בתרבות הפריפריאלית²⁵ נוסח **הקפה**, מחדדת את הסוגיה הנמצאת במוקד מחלוקות סוציולוגיות ותרבותיות קוטביות בישראל²⁶, כפי שמתארת החוקרת גלית סעדה-אופיר²⁷ (2001: 25):

"גבולות הקולקטיב המשורטטים באמצעות 'המסורת הלאומית' המשותפת פועלים כמנגנון הדרה של קבוצות מיעוט. כך מובטחת שוליותן ונחיתותן של קבוצות שאינן מאמצות את ההכלאה התרבותית השלטת, וכך נשמרת ומשוחזרת עליונותה של העילית הלאומית. מנגנונים אלה פוסלים את הדיון ברב-תרבותיות ומעקרים את הלגיטימיות של הפוליטיקה של הזהויות, העורכות דה-קונסטרוקציה לשיח הלאומי ומאפשרת רה-קונסטרוקציה של קולות חלופיים".

העניין אינו נוגע רק למזרחיות החדשה בישראל, אלא משליך על תופעות חוצות עולם כפמיניזם ומגדר על כל ביטוייהן, ולא פחות מכך על גורל הזהויות האתניות ו/או הלוקאליות שנפגעו מחלוקת העבודה הגלובלית של העשורים האחרונים - שתוצאותיה כוללות את זרמי הפליטים הנוהרים למרכזי הכוח בעידן הפוסט-קולוניאלי²⁸ (הול, 1991). הסוגיות הנ"ל קיבלו ביטוי **בקפה** בצלילים

²³ על תמיר מפרקת את המושג לרב-תרבותיות **דקה** ורב-תרבותיות **עבה** (1998). בעיניה, רב-תרבותיות דקה מכונה זירה מדינתית הכוללת רק תרבותיות ליברליות (למשל, קנדה). במקרה של מדינה בה מתקיימות תרבויות ליברליות לצד תרבויות שאינן ליברליות, תמיר בוחרת בהגדרה רב-תרבותיות עבה (לדוגמה צרפת או ישראל).

²⁴ בראיון ליומון הארץ, 12.3.15.

²⁵ מושג שקיבל פירוש קונפליקטואלי עוד יותר, לאחר ששרת התרבות והספורט מירי רגב החליטה לכלול את ההתנחלויות בשטחים הכבושים במסגרת "פריפריה".

²⁶ לא התמקדנו באופי הנוכחי של הקפיטליזם הניאו-ליברלי הגלובלי, על מנת להעניק לקול **הקפה** את מירב המקום. ללא הקשבה רב-צדדית לשלל קולות האתר לא יועיל לנסח מרשמים כלליים בלבד - המקובלים לרוב על עורך המחקר - נוסח צדק חלוקתי, הרחבת המעגל הפוליטי והדמוקרטי בחברה והעמקת השוויון האזרחי לכלל תושבי מדינת ישראל בגבולות 1967. בנידון ראה דני גוטוין "זהות נגד מעמד: רב-תרבותיות כאידיאולוגיה ניאו-ליברלית" (2001), בה מוצגת הרב-תרבותיות והפוליטיקה של זהויות כמושגים המקדמים למעשה אינטרס אידיאולוגי ניאו-ליברלי "תוך העלמת הניצול והדיכוי הגלומים בתחרות חופשית" וקניית הפנטזיה של ידי "אידיאולוגיה של כוחות השוק, תוך הצגתם כגורם דמוקרטי משחרר" (עמ' 242).

²⁷ אנתרופולוגית פוליטית ופעילה חברתית ילידת אשקלון, שנפטרה ב-2008 בגיל 37. עבודת הדוקטור שלה "החברה האזרחית כמרחב של שליטה והתנגדות - סטודנטים ושינוי חברתי באוניברסיטה העברית" הושלמה ב-2006.

²⁸ זה מתבטא גם הראיה חדשה של ההיסטוריה: למשל, ה-12 באוקטובר צוין מסורתית בספרד ובאמריקה הלטינית כ"יום הגזע", יום "גילוי" אמריקה על-ידי בן ג'ונבה, כריסטופר קולומבוס, ב-1492. בעשורים האחרונים התאריך הנ"ל מתקשר יותר ויותר למסעי כיבוש, גזל אדמות ואוצרות טבע, ואף בג'נוסייד בעמים הילידים.

ובמילים (ראו להלן "מוזיקת עולם", "פרויקט הבז", מופעי "גלוקאלי" ופסטיבל "בת המקום") שנגעו בשאלות שהוגי דעות מזרחיים רבים מציבים: מזרחיות - כלי לביטוי עצמי? גבולות הזהות המזרחית - היכן הם עוברים? (שמואלוף, 2004) עוד מקרה בוחן בנידון הינו הדרך בה מגבשים את זהותם האזרחית-תרבותית בני הדור החדש של צאצאי אתיופיה, שלגביהם המושג "שחור" הוא מהותי ולא מטבע סמנטי מורכב כמו "השחרה" (ראו להלן).

תרבות וזהות: אופיין המורכב והדינמי של הזהויות בישראל ידון בעבודה זו בהקשר של קביעותיו של האנתרופולוג המקסיקני דיאס-פולנקו (2006), חוקר של המיעוטים הילידים באמריקה הלטינית, שמציב כמה כללים לסיווג המושג תרבויות בקונטקסט של שינוי: א. התרבויות השונות הן **תוצרים של התפתחות היסטורית** (הקונטקסט והמגע המשתנים עם תרבויות אחרות); ב. התרבויות השונות הן **דינמיות** (נולדות, מתות או מסתגלות גם כתוצאה של מתחים פנימיים); ג. התרבויות השונות הן **הטרוגניות** (יש תת-קבוצות ותת-זרמים בדיאלוג ו/או בעימות מתמידים); ד. יש בתרבויות השונות **ריבוי של אופציות בו-זמניות** ("בניינים" עם "קומות" שונות לפי תקופות, כולל הסתירה הגדלה והולכת בין זמן ומרחב); ה. בתרבויות השונות יש **היררכיה מגדירה**, בה מיקום ומשקל הקומות או המרכיבים משתנים לפי התקופות, ואפיון השלם נקבע לפי הקומה שבראש הפירמידה (2006: 141). זוהי מטפורה ששימשה אותנו בניסיון לאפיין את השינויים בבניין הדינמי של הזהות הישראלית (ליתר דיוק, הזהויות הישראליות). ראייה דינמית זו של הזהויות מביאה את דיאס-פולנקו, בעקבות באומן, לציין שבעידן הגלובליזציה הקפיטליסטית הנוכחי, אנו נעים בין שמירה על זהויות קדמוניות לבין בניית זהויות חדשות, אותן הוא מכנה **הזדהות**. ניעזר בכללים שמציין דיאס-פולנקו על מנת לבחון את השינויים המורכבים בתרבות מהגרי ארצות האסלאם בישראל מחד, ובקרב מהגרי חבר המדינות ואתיופיה מאידך, כפי שהם משתקפים בפרסומי הקפה.

חוקרת התרבות אלה שוחט מציעה למקם את הזהות המזרחית בתוך מארג של תנועות רב-כיווניות ורב-שכבתיות, תפיסה רב-ממדית של זמן ומרחב (multi-chronotopic) ומסגרת המדגימה דינמיות מרובדת של תצורות זהות (2004: 47). אם החוקרת ענבל פרלסון (2006) ניסתה לשרטט את המעבר בין זהות "יהודית-ערבית" ל"מזרחית", העבודה הנוכחית תבחן סימנים לתנועה הפוכה לעבר אופציה תרבותית זהותית אנטי-הגמונית נוספת - **לבנטיניות** - הכלאה ייחודית בין מערב ומזרח (כהנוב, 2005), עם דגש על השורשים במזרח הלבנטיני של רוב הישראלים. זו **הבניית זהות ישראלית חדשה** - הזדהות לפי הפרמטרים של דיאס-פולנקו - **עם הדגשים ים-תיכוניים או לבנטיניים הגמוניים כהיררכיה מגדירה בתרבות הלאומית**. לכן המאבק ניטש על מיקום ומשקל בקומה שבראש הפירמידה.

מן הדין להוסיף שדיאס-פולנקו, לצד הדגשת הדינמיות הזהותית הבלתי נמנעת בעולם רב-תרבותי גלובלי, מזהיר גם בפני הסתגרות לעומתית: בעיניו זה עלול לקרות כשמיעוטים אתניים - לצד ניסיונם המבורך לערער את הסטטוס-קוו שמדיר אותם, ובהתנגדותם למה שהוא מכנה *etnofagia* ("בליעת אתניות", טיהור/סירוס תרבותם ומסורתם בידי האליטות הלבנות בעידן הנוכחי) - עלולים להיסחף לטהרנות שמרנית ואף גזענית שתחזק את המבנה המקובע הקיים. למשל, הערגה של עמים ילידים באמריקה הלטינית לימים "המאושרים" בטרם גילוי וכיבוש היבשת בידי האירופים, או השאיפה של זרמים מוסלמים מסוימים "לחזור לתקופת הח'ליפות". ולהבדיל, הפיכת הדיכוטומיה

מזרחים / אשכנזים או יהודים/ערבים לחזות הכול. כפי שנראה בהמשך, אתגור ה-etnofagia מרחף מאחורי האסטרטגיות של הקפה.

לבנטיניות וים-תיכוניות: נבדוק את סדר יומו של האתר לאור כתביה של ז'קלין כהנוב (2005), ועבודותיה של אלכסנדרה נוקה (2006) אודות הזהות הים-תיכונית, שלדעת נוקה מתגבשת בישראל ובאה לידי ביטוי במאבק סביב ההגמוניה המוזיקלית ובכלל: "However, while Musika Mizrahit is still limited to a certain ethnic group within society, producers and performers of Musika Mizrahit **have strong aspirations to represent authentic Israeliness**, which is not restrict to Mizrahiut only" (10: 152). דהיינו, הקרב על מעמד המוזיקה המזרחית הינו חלק מהמערכה על לגיטימיות, שוויוניות ואף על הגמוניה בשדה התרבות (ובמשתמע, על המשמעות של "להיות ישראלי"), על כל הכרוך בכך: יוקרה ומשאבים, נראות בערוצים המובילים בטלוויזיה והשמעה בתחנות הרדיו הארציות, הופעות בקיסריה ופרסים ארציים ולאומיים. האתר אמנם התיימר לשקם זהות תרבותית מזרחית אוטונומית, אך בפועל יצר פסיפס רב-קולי פורץ גבולות וחומות מקובלים בין "לבן" ו"שחור", מזרח ומערב, קלאסי ופופולרי, גבוה ונמוך - ואף בין קודש וחול.

למרות הניסיון להאחדה של המושג מזרחיות (ראו על הקואליציה "ליבי במזרח" לעיל), בחינה היסטורית, תרבותית, סוציולוגית ואף קהילתית מראה תמונה מורכבת בהרבה, המתבטאת בהתארגנויות ופילוגים, ובעיקר בהדגשים שונים. למשל, השימוש במושג "יהודים-ערבים" היה ללייט מוטיב במחקר של פרלסון, שעסק במהגרי עיראק ומצרים, והשימוש בו שכיח בעיקר בקרב חוקרים ויוצרים ממוצא עיראקי (בלס, שוחט, סמי מיכאל, שנהב, פדיה), ולא בקרב אנשי רוח ממוצא מגרבי³⁰. אנו נעמוד על מורכבות זו של המושג מזרחיות, כפי שבאה לידי ביטוי בפרסומי הקפה.

שפות מחוקות: נוכח העובדה שהאתר שם לו למטרה להנכיח בשיח הישראלי את שפות האם המודרות ממנו (ערבית על ניביה השונים, ספניולית, חכתייה, פרסית, תורכית או אמהרית³¹), מסקנות מחקר של רבקה וליאון גרינברג³² (1996) רלוונטיות לנושא השוק הלשוני (בורדייה, 2005). לטענתם, כפי שזיכרונות מודחקים אינם נשכחים באופן מוחלט, כך גם השפות המחוקות אינן נעלמות לחלוטין; הן משאירות עקבות בתת-מודע, כולל שפות שהילד לא הבין בינקותו (שפה סודית), ושצלילהן ממשיכים להדהד בתוכו (אופנהיימר, תשע"א). גרינברג וגרינברג מסתמכים על מלאני קליין (Klein, 1929) וגם על ראלף גרינסון (Greenson, 1950), שהדגישו את הקשר האמיץ בין שפה לאם. האחרון ציין שעצם הדיבור הינו אמצעי לשמר את הקשר עם האם, אבל בו בזמן - הדרך להיפרד ממנה. לשון אחר, כל זה מבליט את הקשרים המסועפים בין זהות לבין השפה וההיסטוריה הפרטית של כל אחת ואחד מאיתנו.

²⁹ "Israel and the Emergence of Mediterranean Identity - Expressions of Locally in Music and Literature"

³⁰ אופיר טובול, בשיחה עימי, דחה את אותו מיקוף תוך טיעון שמקור משפחתו מהברברים, בטרם כיבוש צפון אפריקה על-ידי הערבים. אותו צירוף כמעט לא בא לידי ביטוי באתר, לעומת מיקוף שכיח כיהודי-מרוקאי, יהודי-מצרי, יהודי-תימני וכו'.

³¹ מעבר לנישות הפולקלוריסטיות, ספוגות לעג והתנשאות. לדעתי יש להוציא מרשימה זו את הצרפתית מצפון אפריקה ומלבנון, כי מעמד שפה זו שונה מהותית מהלשונות "האוריינטליות", וגם את שפות באי ברה"מ לשעבר, עליהן המהגרים שומרים באדיקות ובאופן גלוי.

³² Migracion y Exilio - Estudio psicoanalítico (הגירה וגלות - מחקר פסיכואנליטי).

ארשה לעצמי להוסיף שאין מדובר רק בשפת אם - גם ב"שפת אב". פעמים רבות בוחנים את ה"עדיות" לפי ארץ המוצא של האב (או כשהמהגר היה האב ומשפחתו, דוברי השפה הסודית/מחוקה). חוקרת התרבות החזותית אריאלה אזולאי מספרת ב"שפת אם, שפת אב" (2004): "שפת האב שלי הייתה מחוררת [...] שפת האב שלי הייתה מחווה. מחווה של התחזות, אחרות, זרות, התחפשות, ריבוי, ענייניות, להטוטנות [...] לצד המחווה של הדיבור, שפת האב שלי כללה גם את מחוות השתיקה. נוכחת בדממה כמו צלקת [...] **כששפת האם נגועה, כששפת האב מחוררת**".³³

חביבה פדיה מדגישה את הקושי שבהעברת לשון שירית מדור לדור, בייחוד בקרב מהגרי ארצות האסלאם: "בכדי להוריש רבעי טונים וסלסולי שירה יש צורך גם באוזן שומעת, שבלעדיה נמחקות הדקויות המוזיקליות לטובת חצאי טונים", כך שהשפה נכחדת לא רק במימד החיצוני שלה, אלא סופגת נזק אדיר גם באותו מימד שלה הפונה פנימה, ותהליך זה למעשה אופייני **לתרבות אנוסים מדרגה שנייה**, דהיינו הדחקה תרבותית לא בזרוע אלא בכפייה תרבותית סמויה" (1: 2016). זאת, כתוצאה של שליטת ההגמוניה "על השטח ועל הזיכרון" (שם, עמ' 15). לכן אפשר לקבוע **שהקפה**, כאחד מנציגיהן של התרבויות הפריפריאליות הנדחקות, בחר בריבונות תרבותית מתוך כוונה "לכתוב מתוך עצמה" דרך מבט רפלקסיבי לעבר ההיסטוריה והטקסטים שלה (שם, עמ' 16).

אופציה שלישית ומרחב שלישי: פרויקט הבוז של **הקפה** הוא ניסיון נוסף לפרק את מנגנוני ההדרה שהפעילו התרבויות ההגמוניות בעולם כלפי ביטויים מוזיקליים עממיים/נמוכים" כמו פלמנקו, היפ-הופ, ג'ז, הבלוז, רמבטיקו או דיסקו. ואצלנו, כלפי הקנון המוזיקלי הערבי שהביאו עולי ארצות האסלאם בשנות ה-50 ועולי המגרב בשנות ה-60 בשילוב עם המסורת של יהודי תימן - שהומר לאחר מכן למוצרים היברידיים כמוזיקת הקסטות בשנות ה-70. פרויקט הבוז, שבחן את תהליך הלגיטימציה והחדירה למיינסטרים של אותם ז'אנרים "נחותים", שימש כלי להוקעת ההיררכיה המסורתית שבתרבות הישראלית - בין גבוהה/קנונית (שם קוד לתרבויות המערב), לנמוכה/שוליים (שם קוד לתרבויות המזרח/הלבנט). בשלביו הראשונים של **הקפה** פרסם עמוס נוי פוסט תחת הכותרת "מחשבות על ריבונות" (26.1.11) אותו אפשר להגדיר כפוסט פרוגרמטי, בו הציב את המושג ריבונות תרבותית כ"אופציה שלישית": "בין התביעה ל'אותנטיות', **שכשהיא מודעת לעצמה היא בלתי אפשרית מטבעה** (ויש בה משהו מצמצם ודכאני ודוחק לפינה סגורה), ובין התבוללות - יחיקוי מתוך התבטלות - שהוא **אחד מאופני הדיכוי התרבותי** (שהוא דיכוי פוליטי)". זו אופציה המסמנת שלילת הטהרנות מחד והתכחשות לשורשים מאידך, על בסיס חיפוש דרך עצמית פתוחה ומתפתחת.

כאן אפשר לזהות חפיפה בין האופציה שלישית, כפי שמגדיר אותה עמוס נוי, לבין מהלך ההיברידיזציה התרבותית במרחב השלישי (באבא, 1994), שאמור להיות מקום מפגש לימינאלי/גבולי שיכול לייצר (אך לא בהכרח) מצב היברידי/כלאיים מאתגר ליחסי הכוח והזהויות בין שולט לנשלט בעידן הפוסט-קולוניאלי. בעיני באבא, מרחב זה (ששמישל פוקו, מגדיר כ"הטרוטופיה"³⁴) אינו מצוית לנרטיב-העל השליט, אבל גם אינו מעמיד את עצמו בהכרח כקוטב מנוגד לנרטיב זה. האדריכל ומתכנן הערים סנאן עבדאלקאדר, בדף עמדה ממוקד בתחום האדריכלות (2009), מנסח את התופעה בצורה קולעת: "עצם המפגש בין כובש לנכבש, על אף ההפרדה הנשמרת ביניהם, משנה

³³ מתוך קובץ המאמרים "חזות מזרחית: הווה הנע בסבך עברו הערבי" (2004: 159-168). מתי שמואלוף טוען מצידו ב"אנא מן אלמגרב" (עמ' 232), ש"העלייה מתמוטטת באמצעות המבט על הדיכוי המופעל על דמות האב".

³⁴ פוקו משתמש במושג בספרו "המלים והדברים" (Les mots et les choses, 1966)

את תפישותיהם ואת תודעתם העצמית של הכובש ושל הנכבש גם יחד, ומביא ליצירת מצב היברידי בקרב שניהם". באבא מעמיד את ההיברידיזציה כצורה לימינאלית, או כמרחב של **בין לבין**, שבו נוכחת 'חזית התרגום וההתדיינות'. הוא מגדיר את המרחב השלישי גם כ"קטגוריה מבלבלת ומבורכת, היוצרת זהויות חדשות ואתרים חדשים של שיתוף פעולה וערעור" (1: 1994).³⁵

האם הסולידריות הפריפריאלית בקפה בין "שחורים" ו"לבנים" - התובעים ביחד הכרה שוויונית תוך הבלטת המימד הטראומטי של ההגירה והעקירה³⁶, יוקרת שפות המקור ומשמעות התרבויות היהודיות הגלותיות, הנה אכן קטגוריה מבלבלת ומבורכת? היבטים אלה יובילו אותנו לבחון את קווי הגבול בין האופי הלימינאלי של הקפה לבין האוטונומיה המוכרזת של האתר כ"אזור משוחרר זמנית".³⁷

קורפוס המחקר ומתודולוגיה

אתבסס על ארבעה מקורות עיקריים:

1. ניתוח פוסטים, בחירות מוזיקליות ורשימות שפורסמו באתר לאורך חמש שנות פעילותו. ניתוח הטקסטים יעשה באמצעות ארגז הכלים של חקר לימודי התרבות וחקר השיח. מדרג הפוסטים הבולטים מדי שנה בעיני העורכים (סוג של פלייליסט מייצג) תסייע להתקרב לדנ"א המתפתח של האתר.

2. בחינת כתבות ופרסומים רלוונטיים אודות אנשי הקפה והשפעתם באמצעי תקשורת ארציים נפוצים יותר³⁸. זמן המעקב הכולל הוא של חמש שנים, בין 2010-2015.

3. התייחסות ורשמים מאירועים יזומים כגולוקאלי; רבי-שיח ומפגשים של **עריס פואטיקה**: 3.3.14 - **בת המקום - ליבי במזרח**; אירוע לכבוד יום האשה הבינלאומי (נשים שרות בעברית, ערבית, פרסית, אמהרית, צרפתית והודית), מופע שנערך בתל אביב, ביפו, בבאר שבע ובאשקלון; 26.6.14 - **לילה שחור** שנערך במועדון אחותי בדרום תל אביב (במקביל ל"לילה לבן" מטעם עיריית תל אביב-יפו), משופע בשירה נשית מזרחית בליווי הלהקה של יהודה קיסר; 3.9.14 - **ערב לציון ארבע שנים להיווסדות האתר** במועדון בארבי בתל-אביב.

4. ראיונות עם עורך האתר ועמיתיו, על מנת לעמוד על תפיסת עולמם, על הקריטריונים השונים בבחירת החומרים ועריכתם והערכת חשיבות הפרויקט בכללותו. עריכת הראיונות הנ"ל עם כמה דמויות מרכזיות של האתר ישמשו גם כהצלבה (triangulation) לבחינת ההשערות אודות סדר היום של האתר, ובמידה רבה, כדי להבין את נסיבות סגירתו (היעדר תמיכה כלכלית מצד מוסדות ו/או

³⁵ אלמוג בהר מסתייג מהדיבור התיאורטי על ההיברידיזציה של הומי ק. באבא, כי לדידו הוא מוביל להתרכזות רבה מדי במקף של היהודי-ערבי, במקום בשני צדדיו (ראו גלית חזן-רוקס, ורד מדר, דני שרירא, 2006). במקום להביא ללימוד מחודש של המרחב התרבותי היהודי-ערבי על מורכבותו ושפותיו (והרי כדי ללמוד מהו יהודי-ערבי אין די בניסוח מהו יהודי ומהו ערבי, כיוון שאין מדובר כאן בכל ערבי או בכל יהודי, או בממוצע ביניהם), אלא יש לחקור ולדרוש באופן מדוקדק את ערביותה של יהדותו, ואת יהדותה של ערביות ("ההגמוני נשאר, האחרים מתחלפים", 23.1.2009).

³⁶ סוגיה קריטית בהקשר של המיעוט הערבי-פלסטיני בפריפריה הישראלית.

³⁷ T.A.Z. (Temporary Autonomous Zone) הינו ספר הגות אנרכיסטי שפרסם פיטר למבורן וילסון ב-1991, תחת שם העט חכים ביי. הספר קורא למציאות של התקוממות מתמדת מול הממסד, בניגוד לחשיבה האנרכיסטית הקלאסית המבקשת מהפכה. החופש שבראשית התקוממות הוא תכליתה, ולכן היא תמיד זמנית (ראו נספחים).

³⁸ למשל "קפה אחרון", ראיון עם אופיר טובול עקב סגירת האתר, מוסף "גלריה" של "הארץ", 30.9.15.

תורמים פרטיים, סיבות אישיות, חילוקי דעות פנימיים, היעדר תוכנית עסקית ושיווקית רציפה). קטעים רלוונטיים של השיחות ישולבו עם יתר הממצאים, בהתאם לנושא ו/או ההקשר.

שיטות מחקר ואתיקה

השילוב בין בלוגים ברשת, פעילות ציבורית ופרסומים בתקשורת של אנשי האתר, אמורים לתת תמונה משולבת של חומרים שונים ומגוונים אודות היקף התהודה הציבורית שהקפה עורר. מדובר בקורפוס שרירותי אך מייצג, שיאפשר לשמור על עקרון הרלוונטיות (הצמדה לנושא הנחקר - קנון תרבותי ישראלי אלטרנטיבי וסוכנים בשדה הפועלים לעיצוב מחדש של שדה התרבות בה); **הומוגניות** (בחירת סוג מוגדר או שניים של תחום יצירה - טקסט ומוזיקה במקרה שלנו - המחייבים דרכי ניתוח בהתאמה) ו**סינכרוניות** (היצמדות לקונטקסט היסטורי ספציפי - שני העשורים הראשונים של המאה ה-21). כאמור, לא מדובר בדגימה אלא בבחירה, כמקרה בוחן על מנת לנסות לאפיין את השלם (או לפחות חלק חדש ומשמעותי ממנו). הרשמים הישירים מהפעילות בשטח יתנו תמונה בלתי אמצעית של אווירה, תכנים ומעגלי תמיכה, מנקודת מבט סובייקטיבית כמובן.

שאלות המחקר קשורות לסוגיות מרכזיות הנמצאת על סדר היום הציבורי, אודותיהם בונות קבוצות חברתיות שונות נרטיבים נבדלים. את עיקרי הטקסטים והבחירות המוזיקליות של אנשי הקפה אדלה באמצעות שילוב של ניתוח רטורי וניתוח מערך טיעונים, מתוך הנחה שטיעוניהם הפרטיים שזורים בהקשרים היסטוריים, חברתיים ותרבותיים רחבים יותר. למרות הפרדות מתודולוגיות מסוימות, אני נוטה לראות בניתוח מערך טיעונים צורה של ניתוח תוכן איכותני (אף-על-פי שמקור ניתוח התוכן הוא בשיטה כמותנית). הניסיון לקדד את הטקסט לקטגוריות מסוימות ומציאת נקודות לכידות, הופך שיטה משולבת זו למקור חשוב לידע חברתי: אותו קידוד נועד להגיע למבנים היסודיים שבבסיס התופעה, תוך פירוק הטקסט לגורמים הנקראים "יחידות משמעות", אבני היסוד של הניתוח. כל יחידה מקבלת שם קוד אחד, ולאחר מכן מאחדים קודים שקשורים זה לזה לקטגוריות ולתתי-קטגוריות. המטרה - "לפתוח את הטקסט" תוך חשיפת המשמעויות שעולות מתוכו, תוך לקיחה בחשבון את הסתייגויותיו של סטיבן טולמין (1958, Toulmin), המדגיש שהטיעון נשפט לא על-פי צורתו, אלא על-פי רמת התפקיד של חלקיו השונים. הבסיס הרחב לגישה - **הטיעון משמש גם תהליך וגם תוצר**.

מצד שני אין הכוונה לראות בכול "רק טקסט", לכן נאמת את האמירות עם נתוני מציאות (חלקיים וסובייקטיביים ככל שאלה יהיו). אעשה זאת משום שמחקר איכותני הוא פעילות תלויה-מצב אשר אמורה למקם את הצופה בעולם ולהפוך את הקיום לנראה. לכן, חלק מהמשימה שלי תהיה לתת נראות מהימנה כמה שיותר לתופעה ששמה קפה גיברלטר (ובמידה מוגבלת יותר לסדרה האינטרנטית נביאים). ועל מנת לתת מיטב הנראות לקיים בחרתי בדרך דדוקטיבית, מהפרט לכלל, כדיון של מדע פותח ולא משתיק, למרות שהיה נוח יותר להפעיל גישה אינדוקטיבית על מנת להחיל ראייה כוללת על משמעות הקפה באמצעות תבניות מוכנות מראש. אולם אותו מונטאז' שניסיתי להרכיב תוך מתן במה (סובייקטיבית ככל שתהיה) למרבית קולות הקפה, משרת יעד לגיטימי וחיוני של מתן קול למנוחשלים³⁹ הפריפריאליים של אתמול והיום (חומרית וסימבולית) - אך בו-בזמן

³⁹ מושג שטבע הסוציולוג שלמה סבירסקי בספרו "לא נחשלים אלא מנוחשלים - מזרחים ואשכנזים בישראל: ניתוח סוציולוגי ושיחות עם פעילים ופעילות". חיפה: מחברות למחקר ולביקורת, 1981. שם המחקר באנגלית הרבה יותר מפורש: "Orientals and Ashkenazim in Israel: The Ethnic Division of Labor".

מהווה מקור של חידוש, של ערעור, של הטלת ספק במובן מאליו. כל זאת כפוף להפעלת כלים ביקורתיים שאובים מהמחקר האקדמי. המחקר עצמו יהווה תהליך רב-תרבותי, ניסיון להאיר את נקודות העיוורון של חלק גדול מהחברה ושל המחבר עצמו.

מטבע אופייה של הסוגיה הנבדקת - פעילות בשדה התרבותי בהקשר של יחסי כוח ופוליטיקה של זהויות - אשתמש גם בניתוח שיח (discourse analysis). אעשה זאת מכמה טעמים: א. ספקנות כלפי ידע הנתפס כמובן מאליו והמניח שאפשר, בייחוד בנושא המחקר הנוכחי, לקבל תמונה אובייקטיבית על טבעם האמיתי של הדברים; ב. מתוך הכרה שהדרך לנסות להבין את תופעת הקפה, עוברת בעיקר בהקשר הספציפי והיחסי להיסטוריה ולתרבות הישראליות בתקופה נתונה - על רקע תהליכים חברתיים-כלכליים ותרבותיים גלובליים; ג. הידע בנידון מובנה חברתית ונקבע על-ידי תהליכים המתקשרים לפרקטיקה חברתית (גיל, 2011). ניתוח שיח (למעשה, כניתוח פרשני) הנו קריאה קפדנית ומעמיקה הנעה בין הטקסט לבין ההקשר שלו על מנת לבדוק את תוכן השיח, צורת העברת מסריו, ארגונו והפונקציה שהוא ממלא. זו בחירה מתבקשת על רקע ההשערה שהאתר פונה לקהל מוגדר (דור שלישי ואף רביעי של מזרחים, בנוסף לצעירים יוצא חבר המדינות ואתיופיה מהפריפריה) שלא בתיווך מוסד קיים, אלא כמיזם כוללני ומתבדל, המנסה לייצור שינוי בשיח התרבותי-זהותי הישראלי.

האם ההשפעה האמיתית של הקפה תקבל ביטוי ראוי במסקנות המוגבלות של עבודה זו? סקר כמותי בקרב הגולשים מן הסתם היה מחדד זווית זו, אך לא היה ממצה את משמעות האתר לטווח הארוך כדגם לחיקוי - ובמידה לא פחותה, כמקפצה לעורכיו ומפעיליו בשדה התרבותי, הזהותי והפוליטי בישראל. דהיינו, כסוכנים פעילים לשינוי כללי המשחק בשדה התרבותי המקומי, המשתנים במהירות מסחררת. מספיק אם נעמיד את קצב התמורות הנ"ל אל מול קביעתה של החוקרת רייצ'ל האריס משנת 2012: "Though half of Israel's Jewish population is descend from 'Eastern' Jews, it would take decades before they would gain sufficiently significant social and cultural status to upend the hegemonic dominance of 'Western' Jews" (Harris, 2012:107).

אחתום פרק זה בבחינת המוטיבציה המחקרית והרפלקסיבית שלי במחקר, דהיינו מה גורם לסטודנט ליד מערב אירופה, חילוני ותושב הצפון הישן של תל-אביב קרוב לארבעים שנה, לעסוק בסוגיית המזרחיות החדשה על רקע הניגוד והפער בין מזרח ומערב ובין מרכז ופריפריה (גם מטרופוליטנית).

היגרותי פעמיים בחיי - בגיל שש ובגיל עשרים ושתיים - בכל פעם לתוך מרחב עם שפה שונה ותרבות אחרת. הנני בן להורים ילידי פולין, צאצאים של משפחות חרדיות ממזרח אירופה (שבחלקם הגדול נרצחו בשואה), אך את ההפרדה בין דת ומדינה חוויתי מינקותי, תחילה בהולנד, ובעיקר באורוגוואי - כנראה המדינה החילונית המובהקת בתבל מתחילת המאה ה-20. כפעיל חברתי בישראל ליוויתי מקרוב את כניסתם של הפנתרים השחורים לזירה הציבורית בשנות ה-70 ואת תרבויות השוליים האנטי-ממסדיות שהתפתחו מאז. כעיתונאי מתחיל ביקרתי בעיירות, בכפרים ובמפעלים בפריפריה, ופגשתי גם את תושביהן השקופים של השכונות הדרומיות של תל אביב-יפו במאבקם להכרה, לדיוור הולם, לפרנסה, לקיום של כבוד. אין תמה שהרב-תרבותיות בישראל תמיד ריתקה וסיקרנה אותי,

מתוך מבט המנסה באופן מודע לחדור מבעד להיררכיות מקובעות מראש. נקודת המוצא שלי, ההשוואה שערך שוץ (1944) בין חוקר לבין מצבו של מהגר (הזר) בתרבות זרה. המחקר הנוכחי מהווה מסעו של מהגר (סטטוס לכל החיים) בעל זהות נזילה ללא נמל בית לחזור אליו.

עקב האמור לעיל, הלימינאליות וההיברידיות היו לחלק מהותי מהווייתי, ולפיכך אני חש שחלק מזהותי אף מצאה ביטוי (לפחות חלקית) ברוח הקפה. הריבונות (הזמנית) של האתר הצטלבה עם הריבונות האישית (המתפתחת) שלי: זהותי, שהדגשיה מתחלפים לפי ההקשר, מחייבת היום מקפים רבים. לא בעצמי אעסוק במחקר הנוכחי, אבל הכול יזרום דרכי. כפי שלתכונות התרבותיות של החוקר כצופה עם תכונות זהות לאלו של נחקריו יש יתרון, גם לשונות עשויים להיות יתרונות. תומאס לינדלוף (2002) מציין שפעילות הגומלין בין שונים עשויה להניב תובנות רבות יותר: לעיתים רבות, דווקא מה שמרתק אותנו בגבול הדק המפריד בין "אנחנו" לבין "הם", הוא שדוחף אותנו למחקר. העבודה הנוכחית היוותה עבורי שדה של הרפתקאות.

1. שדה המחקר: שיח המזרחיות החדשה

"המוזיקה המזרחית מבטאת את הגעגוע של כמעט מחצית תושבי ישראל לשמור על המרכיב הערבי בתוכם [...] יש כיום תרבות ישראלית עכשווית שמתכתבת בפועל עם תרבות ערבית עכשווית, אך לא מדברים על כך" (מתי שמואלוף ואופיר טובול, "להתחבר למזרח התיכון דרך המוזיקה", קפה גיברלטר, 10.4.11).

כדאי לשים לב לכמה מלות מפתח בקטע המצוטט מעלה: **געגוע / כמחצית תושבי ישראל / מרכיב ערבי בתוכם / תרבות ישראלית עכשווית / מתכתבת בפועל עם תרבות ערבית עכשווית / לא מדברים על כך**. מדובר במילות קוד באג'נדה של *הקפה*, על-פיהן נגזרו האסטרטגיות שהאתר הפעיל על מנת לקדם סדר יום אלטרנטיבי בשדה התרבות הישראלי - הלייט מוטיב של העבודה הנוכחית. המחקר שלנו מניח שהמניע לכינונו של *הקפה* (כולל הופעתו המחודשת במסגרת *כאן תרבות*), טמון ביחסים הבלתי שוויוניים בין הקבוצות השונות בשדה התרבות בישראל. זאת כאשר אי השוויון מבוסס על **יחסי הכוח בין שפות ותרבויות המקור** על רקע פערים כלכליים, חברתיים, אתניים ודתיים. מטבע מאפייניו של האתר, שהתרכז בתחילה באג'נדה מוזיקלית חוץ-קנונית, אתמקד ב**תרבות** בכלל אך אשים דגש על תחום המוזיקה - כגורמים **בוני זהות** בהקשר של סוגיות מפתח קשורות הדדית **כשפה, הגירה וזיכרון**. מדובר בנושאים שבאמצעותם ניסה *הקפה* לחדד את אופן גיבושה של התרבות הלאומית שנקבעה עוד בשלב המדינה שבדרך, ואשר במרכזה עמד העיקרון של התכת זהויות הגלות לתבנית עברית-צברית אחידה. מנגנוני אותו כור היתוך, שהופעלו בכל תחומי החיים כולל בשדה התרבות, התגבשו בטרם הגעת גלי ההגירה ההמוניים מהמרחב הערבי-האסלאמי, שאת מורשתו מנסה *הקפה* להציל ולהחיות על-פי רוח הזמן והמקום. נסקור בקצרה את השינויים שחלו בזהות התרבותית של ישראל מאז שנות החמישים והששים של המאה הקודמת, ואת הנסיבות שהביאו לשינוי הדרגתי ביחסי הכוח הגלויים והסמויים גם יחד. זאת, תוך ערעור מדרג ההיררכיות שהיו פעם מובנות מאליהן מבחינת הממסד ההגמוני דאז.

את סקירת שדה המחקר והרקע הקונספטואלי לשעתוק העדתי המתמשך נחלק לכמה תתי-פרקים: **א**. מאובייקט לסובייקט, מייצוג לעיצוב; **ב**. מעליה להגירה: רקע היסטורי ותרבותי; **ג**. מדה-ערביזציה לרה-לבנטיניזציה; **ד**. העברית הפריפריאלית כמרחב עוצמתי; **ה**. זהות ישראלית והאופציה היס-תיכונית; **ו**. *הקפה* והחתך הדורי.

1.1 מאובייקט לסובייקט, מייצוג לעיצוב

הופעת שחקן חדש *קפה גיברלטר* במחצית 2010 בשדה התרבות המקומי חיזק את מוקדי ההתנגדות לשיח הישראלי הקנוני, דרך ההתכתבות הבלתי פוסקת של *הקפה* עם שלל התרבויות של המרחב המזרח-תיכוני הלבנטיני. התביעה המופגנת **להגדרה עצמית פריפריאלית** ברוח *הקפה* (מזרחית בעיקר, אך לא רק) מטעם קבוצות המכנות עצמן "האליטות החדשות" - תוך השתחררות מהמבט האשכנזי הקנוני⁴⁰ - מסמן שלב חדש בדרך לגיבוש תודעה אלטרנטיבית לכור ההיתוך הגווע. על האסטרטגיות שהפעיל *הקפה* כמיזם כוללני נתייחס בפרקי הממצאים (ראו להלן). בשונה מגורמים קודמים שקראו תיגר על ההיררכיות הקיימות - פריצת תנועת הפנתרים השחורים תחילה, והתנועות קדמה והקשת המזרחית הדמוקרטית לאחר מכן - השלב החדש במאבק המזרחי מתאפיין לא ב**ייצוג** האחרים (ראו להלן), אלא ב**עיצובם** כגורמים מאתגרי הגמוניה.

⁴⁰ ראו להלן את מאפייני הריבונות הזמנית מטעם *הקפה*.

על מנת להבין את מהות השלבים הנ"ל, ניעזר במאמרו של סטוארט הול "האתניות החדשה" (1996), שבו הוא מיישם את עקרונות אסכולת ברמינגהם לסוגיית הזהות השחורה בבריטניה לקראת המאה ה-21. נאמן לגישתו הדינמית כלפי סובייקטיביות, זהות תרבותית, היסטוריה ופוליטיקה, הול מרחיב את אופציות הבחינה של הזהות התרבותית ההיברידי, לא של השחורים בלבד אלא בכלל (מכאן הרלוונטיות לישראל דהיום), כאשר הוא מתבונן באספקלריה מורכבת ונזילה של מעמד, מגדר, מיניות ואתניות (תמיד בקונטקסט מוגדר של זמן ומקום). בסקירתו, הוא מצביע על שני שלבים בהתגבשות הייצוג - החיצוני והפנימי-קהילתי כאחת - של האחרות השחורה בתוך האתנוצנטריות האנגלית הלבנה. **בשלב הראשון** המשימה העיקרית הייתה להתנגד לדרך בה הוצגו השחורים במרחב השיח הבריטי - לרוב **כאובייקטים ולא כסובייקטים**, תוך מאבק על גישה לאותו מרחב מפלה וכמענה לשוליות מעמדם. **בשלב השני** מצביע הול על אתגר הרבה יותר מורכב, אותו הוא מכנה **סוף עידן התמימות**, בו שחורים נאלצו להתמודד לא רק אל מול החזית החיצונית (הגזענית), אלא גם בתוך קהילתם-הם (ליתר דיוק, **קהילותיהם הרבות**) - ובתוך כך לאמץ את הקטגוריזציה המכלילה "שחורים" מכל המוצאים לכדי זהות אחת, תוך דחיית הדימויים המפלים והגזעניים אודות קטגוריה מוכללת זו. כך גם בישראל אומצה ה"מזרחיות" על-ידי הדור השלישי כקטגוריה מכלילה עבור יוצאי ארצות האסלאם.

אם הופעת הקשת המזרחית יכולה לציין את תחילת שלב העיצוב הנ"ל, **הקפה** ניסה להעמיק את התהליך על-ידי קידום אופציה שלישית שממוקמת בין התבטלות למהותנות (ראו מבוא), כדרך חדשה המחייבת התכנסות ריבונית זמנית. אין אפשרות לנתק בין מהלכים אלה לבין המאבק על עצם הגדרת התרבות הלאומית ועיצובה, הגוררת חלוקת משאבים, יוקרה ונראות בשדות הרלוונטיים השונים. זו זירה שבה נוכחים ומתגוששים גורמים חברתיים שונים ומגוונים (ארגונים, קבוצות או יחידים), כשכל אחד מהשחקנים מזוהה עם עולם תוכן ספציפי. מדובר בזירה בה קיימת התמודדות על יוקרה, הערכה ודומיננטיות (הגמוניה), בה כל שחקן נאבק על כך שעולם התוכן והמשמעות שהוא מאמין בו ומזוהה איתו, "יהפוך לחלק אינטגרלי של התרבות הלאומית, **מובן-מאליו ו'טבעי'**, **ואולי אף יהפוך לרכיב דומיננטי בתוכה**" (רגב, 2003: 826). להלן תמצית קריאת התגר של **הקפה** בנידון על-פי קביעותיה של המשוררת והפעילה החברתית שירה אוחיון ("אין דבר כזה 'מוזיקה מזרחית', 18.3.11):

"את כל העושר המוזיקלי והתרבותי הזה שהביאו הורינו באמתחתם מארצות ערב והאסלאם, מנסים מקטלגי ומקטרגי 'המוזיקה המזרחית' לבלוע, למחוק ולהשכיח מאיתנו ומ'התרבות הישראלית', שאינה אלא תרבות ציונית אשכנזית מונוליתית של קהילה ישראלית מדומיינת, עמוסה אף היא בניסיונות אוריינטליסטים, לעתים פתטיים, לדמות תרבות אותנטית (פלאפל, חומס, ריקודי עם ומשכית), ועמוסה בגניבת קניין רוחני מעמים אחרים".

על מנת להעריך נכונה את פריצת **הקפה** ומשמעותה, מתחייבת כאן סקירה בסיסית של ההיסטוריה של שדה המאבק. בורדייה (1993) טוען שבתקופה המודרנית אנו עדים להגברת המאבקים בין הקבוצות השונות על סוגי הון שונים (תלויי שדות), דבר שמחייב את השחקנים החדשים לרכוש ידע חיוני אודות ההיסטוריה של אותם עימותים בלתי פוסקים המתקיימים בשדה התרבות. על-פי אותה גישה, בכל מוצר תרבותי מגולמים מהלכים היסטוריים ייחודיים, כשרק פיצוח הקוד שלהם מאפשר לפענח את המוצרים התרבותיים עצמם, כוחם, משמעותם ומיקומם בשדה הרלוונטי. למשל, מיקומה של קבוצת משוררי ערס פואטיקה בשדה השירה המקומית, או המקום ההולך וגדל

של המוזיקה בשפה הערבית (בנוסף ליהודית-ערבית, כורדית, פרסית, רוסית או אמהרית), ו/או השינויים במשמעות ההגדרה הכוללנית והמשטחית "מוזיקת עולם" בשדה המוזיקה בישראל.

בניגוד לטענות רבות שעולות בפולמוסים מתמשכים, הן במסגרות אקדמיות והן בשיח האתני, התרבותי, הדתי והמגדרי בישראל⁴¹, שלפיהן הסוגיה המזרחית מיצתה את עצמה - נקודת המוצא של המחקר הנוכחי נשענת על קביעתו של סמי סמוחה שהקטגוריה המזרחית אינה מתמוססת "מפני שמנגנוני השעתוק העדתי (המשכיות תרבותית, הורשה מעמדית והפרדה גיאוגרפית) מחזקים אותה, למרות הצהרות וכוונות רשמיות הפוכות של האידיאולוגיה הציונית וכור ההיתוך" ("קולות מזרחיים", 2005). זאת ועוד: במחקרו "ותודה לאשכנזים...": הפוליטיקה של המזרחיות בישראל", מזכיר החוקר גל לוי (1998) כיצד במחזוריות קבועה עולה הנושא העדתי לדיון התקשורתי-ציבורי בישראל, בין אם מדובר בשאלות חברתיות ובין אם מדובר בנושאים של מדיניות. לוי מציין שהעדתי נשזרה לוויכוח אגב רמיזה למשמעות השלילית שבעצם הופעתה, "וכל פעם שנדמה והגענו לסופו, הוא שב ומתפרץ מחדש, ובמינוח שגור - 'השד העדתי' שב ופורץ מהבקבוק" (שם, עמ' 1). במבוא המסכם של קובץ מחקרים "פלורליזם בישראל - מכור היתוך לימערב ירושלמי"⁴² יש התייחסות לאופיים המתמשך של המאבקים בשדה התרבות: "העיוותים בין התרבויות הפוליטיות השונות על ההגמוניה של קודים, אתוסים ומיתוסים ועל מקורות הלגיטימציה יימשכו בחברה הישראלית עוד זמן רב" (2000: 25).

בשנות התשעים פרץ שוב מבקבוקו אותו "שד" דרך השימוש במינוח המתריס הישן-חדש "יהודים-ערבים"⁴³. כחלק מהמאבק על קודים, אתוסים ומיתוסים, חידשו חנן חבר ויהודה שנהב (תש"ע) את השימוש במושג זה, כאשר סימנו את האסטרטגיה של הקשת הדמוקרטית המזרחית (להלן, הקשת המזרחית) מאז היווסדה ב-1996: "השימוש של אינטלקטואלים ופעילים מזרחים בקטגוריה לא-בינארית של **יהודים-ערבים** מאפשר לאתגר את מערך הזהויות המקובל בחברה בישראל, שכן שימוש מתריס ולא בינארי זה מהווה **אסטרטגיה פוליטית** המשבשת את תהליכי המחיקה וההכחשה המאפיינים את פוליטיקת הזהויות הישראלית ומאפשר את **שיבתו של המודחק, ועמו את היתכנותו של דו-קיום יהודי-ערבי**" (תש"ע, עמ' 15).

עמדה זו קיבלה אישוש מחקרי בדו"ח על דפוסי ייצוג ישראלים מטעם צוות פרום לחקר חברה ותרבות בישראל⁴⁴. בדו"ח צוין כי במדעי החברה ובמחקרים ספרותיים מתגבר זרם אינטלקטואלי הבוחן באופן ביקורתי את הקנון החברתי-היסטורי בישראל ומציע לו אלטרנטיבות. זהו זרם

⁴¹ בין היתר, ראו "המרד השפוף" מאת גבי טאוב (תל אביב: הקיבוץ המאוחר, 1997). נסים קלדרון כינה את העצמת הסוגיה המזרחית כ"פינוק תיאורטי... יבוא מאמריקה" של תפיסה רב-תרבותית פוסט-מודרנית, מנותקת מהמקום והזמן ("מן הריבוי אל הסולידריות", מתוך "רב תרבותיות בישראל, מקראה", 2000: 147). סקירתו של יצחק לאור "ומה לעשות שאצלי הניתוח הצליח ובגדד מתה" ("הארץ", 22.8.2007), בעקבות הופעת הספר "תהודות זהות" וגיליון חדש של "הכיוון מזרח". ביקורת חריפה על ההגות המזרחית וקבוצת ערס פואטיקה השמיע לאחרונה יהודה ויזן במאמר "ליבי אינו במזרח ואנוכי לא קשור לספרות - או - כוס אורז על כוס וחצי מיס. על 'שירה מזרחית' עכשיו ובעת האחרונה" (כתב עת "הדחק", כרך ה' 15). זוהי חדה לא פחות הוסיף דרור אטקס במאמרו "מזרחיות וגזענות" ("הארץ", 8.12.15) ו"שירים בערבית לא יביאו את השלום" ("הארץ", 23.5.16).

⁴² המרכז לחקר המדיניות החברתית בישראל (2000) - דו"ח ביניים ממחקר השוואתי בשיתוף מכון ברוקניס בווינגטון והאוניברסיטה הלאומית האוסטרלית.

⁴³ ראו "היהודים-הערבים - גלגולו של מושג" (פעמים, תש"ט, עמ' 126-125) מאת חנן חבר ויהודה שנהב.

⁴⁴ מתוך מסמך שחולק למשתתפי הכנס "נקודות מבט מזרחיות על חברה ותרבות בישראל" שערך מכון ון ליר בדצמבר 1999 כבסיס להתייחסות ולדיונים. הוא מופיע בספר "קולות מזרחיים: לקראת שיח מזרחי חדש על החברה והתרבות הישראלית" בעריכת גיא אבוטבול, לב גרינברג ופנינה מוצפי-האלר, הוצאת מסדה (2005).

ביקורתי המעמיד בספק את הטענה לאוניברסאליות של האמיתות הבלתי מעורערות של הידע הקנוני, על-ידי חשיפת מנגנוני היצור והשכפול של מערכות ידע זה, והצגתו כידע ממוקם ופרטיקולארי, אשר **משרת אינטרסים של קבוצות חברתיות מסוימות** ולא אחרות. למרות זאת, המסמך מציע "שבמקום למקם את העמדה הביקורתית בתוך השיקוף הקוטבי הכפול של שוליים ומרכז, חלש וחזק, מנוצל ומנוצל, נכבש וכובש, אנו מציעים לנסח **ניסוח פוזיטיבי של נקודה אפיסטמית מזרחית**, ממנה ניתן להתבונן על כלל השדה מבלי להשתעבד מראש לאחד או יותר מקטביו". המאמצים לנסח את אותה נקודה אפיסטמית מזרחית ברמה עיונית ואקדמית, הוליד פרסומים שהיקפם הלך והתרחב בעשרים השנים האחרונות, ובכך שיקף תהליכי עומק והלך רוח רדיקלי יותר - להבין, לחוות ולהעצים תופעות שהודחקו מן השיח במשך עשרות השנים הראשונות לכינונה של המדינה. במות שונות עוסקות בסוגיה מסוף המילניום הקודם, בהן פרסומי הקשת המזרחית ומכון ון-ליר, כתבי העת "פעמים" (נוסד ב-1979 מטעם מכון בן צבי) ו"הכיוון מזרח" (נוסד בשנת 2000 מטעם הוצאת בימת קדם). יש לציין שבשני העשורים האחרונים עוסקת הכתיבה גם בפיצול בין המונחים יהודים-ערבים לבין מזרחים.⁴⁵

אל מול המהלך העיוני הנ"ל, התנער הקפה מאקדמיזציה וממה שאנשי האתר סיווגו כשיח אליטיסטי הפועל במסגרת היררכיות נוסח תרבות גבוהה ונמוכה. על מנת לכבוש מקום, הפעיל האתר **אסטרטגיות אחרות** לעיצוב התודעה העצמית, יחד עם **טקטיקות** שנועדו להרוויח זמן (דה סרטו, 1997)⁴⁶. הקפה התמקד ב"לשיר, לדבר, לחשוב, לכתוב וליצור במזרחית" (בתוספת עברית עם טעם רוסי או אמהרי) במגמה לסמן **טריטוריה ריבונית** - "שחורה" ופריפריאלית במונחים ישראליים. טריטוריה ריבונית זמנית בדרך להסתערות על המרכז ההגמוני. מהלך כולל ששילב ומשלב מוצרים תרבותיים אחרים כסדרת האינטרנט **נביאים** וסדרות טלוויזיוניות נוסח הפנים האמיתיות של השד העדתי (2013), ערסים ופרחות - האליטות החדשות (2014), זגורי אימפריה (שתי עונות, 2014 ו-2015), אכלו לי שתו לי: הדור הבא (2016), בנוסף למופעי מוזיקה, תיאטרון, שירה וספרות (ראו להלן).

הלך רוח זה קיבל חיזוק ממקור בלתי צפוי: באפריל 2016 הכריז דובר בית"ר ירושלים אושרי דודאי, בראיון בגלי צה"ל (5.4.2016) בהגיבו על דרישה מתמשכת מטעם עיתון הארץ להכללת שחקן ערבי בשורות הקבוצה, ש"בני עדות המזרח הם ערבים לכל דבר ועניין" ועל כן אין המועדון מפלה או נוהג בגזענות: "אם נדבר עובדות, בבית"ר ירושלים לא רק שיחק שחקן ערבי, למועדון יש גם בעלים ערבי (אלי טביב, ק.ל), הרי ערבי הינו מוצא גיאוגרפי ולא עדתי. אין פה עניין של דת. יש ערבים

⁴⁵ מבין הספרים שהתפרסמו בעשורים האחרונים, ארבעה עוסקים באופן מפורש בזהות יהודית-ערבית: אלה שוחט, "הקולנוע הישראלי. היסטוריה ואידיאולוגיה" (1989, 1991, 2005); אלה שוחט, "זיכרונות אסורים" (2001); יהודה שנהב, "היהודים ערבים" (2003); יגאל ניזרי, "חזות מזרחית" (2005). ארבעה ספרים נוספים עוסקים במזרחיות כמוצר מוגמר של כור ההיתוך הישראלי, אך בו זמנית כמהלך של בידול מובהק: "מזרחים בישראל" (2002), שערכו חנן חבר, יהודה שנהב ופנינה מוצפי-האלר; סמי שלום שיטרית פרסם "המאבק המזרחי בישראל" (2004); "קולות מזרחיים" הופיע ב-2005, בעריכת גיא אבוטבול, לב גרינברג ופנינה מוצפי-האלר; דרור משעני פרסם "בכל העניין המזרחי יש איזה אבסורד" (2006). על המבנה הדורי המשתנה של העשייה המזרחית פרסם "תהודות זהות: הדור השלישי כותב מזרחית" (יוני 2007), בעריכת מתי שמואלוף, נפתלי שם-טוב וניר ברעם. כדאי לציין עוד שני ספרים בנידון: "הפיוט כצובר תרבותי - כיוונים חדשים להבנת הפיוט ולבנייתו התרבותית" (בעריכת חביבה פדיה) ו"שיבתו של הקול הגולה - זהות מזרחית: פואטיקה, מוזיקה ומרחב" של פדיה (2016). את ספרה של פרלסון כבר הזכרנו.

⁴⁶ עבור זה סרטו **באסטרטגיות** אפשר לערוך חישוב יחסי הכוחות בין סובייקט בעל רצון ויכולת בסביבה שלו לאור כיבוש מקום בשדה שניתן להחזיק בו, בעת שהטקטיקות (בהן הוא התמקד) נועדו להרוויח זמן תוך התגנבות בשטח "האויב", בלי לשמור על רווחים. מדובר בהפיכת אירועים להזדמנויות, של "החלש" כנגד "החזק": לקרוא דברים אסורים, לערוך קניות במחירים זולים, לבשל תוך ניצול מירבי של המשאבים, שימוש בדיבור בלתי צפוי וכו'.

נוצרים, ערבים מוסלמים וערבים יהודים. בעל הבית שלנו ממוצא תימני. תימן, עד כמנה שאני זוכר, נמצאת בתחתית חצי אי ערב". מעבר להתחכמות המחפה על הגישה הגזענית הרווחת בקרב רבים מבין אוהדי הקבוצה כלפי הפלסטינים אזרחי ישראל, קשה להאמין שדובר קבוצה זו היה מעז להתבטא כך לפני ארבעים, עשרים, או אפילו עשר שנים.⁴⁷

על הייחודיות של ההסתערות העכשווית של הקפה מהפריפריה למרכז (לעומת הופעת הפנתרים השחורים בשנות השבעים והקשת המזרחית בשנות התשעים) אפשר ללמוד במשל הסבתא⁴⁸, אותו אביא בלשונו ובהרחבה, כתיאור מתומצת של אסטרטגיית הריבונות התרבותית הייחודית והמעצבת של הקפה:

"תשובת הפנתרים לטענה שהסבתא המזרחית שלהם אינה משכילה או מודרנית הייתה, 'או מה אם היא אנאלפביתית? לא מגיע לי שוויון הזדמנויות? אנהנו לא שווים?'. המענה של אנשי הקשת המזרחית לטענה דומה: 'סבתא שלי יותר משכילה משלך, ואני יותר ביקורתי ממך'. גישת הקפה שונה: 'שקט, אני מדבר עם סבתא שלי, לומד ממנה על מסורת ותרבות, ולא רוצה לשמוע אותך!' מה יש מאחורי תשובה זו? שיש לצאת מיחסי הכוח שאין בו דיאלוג. אני לא מסביר כמה המוזיקה המזרחית היא טובה - אני דורש ולוקח 'חדר משלי'⁴⁹. אני רוקד ונהנה מלילה שחור ולא צריך שתגיד לי מה אתה חושב. אני לא מדבר איתך עכשיו! אני כרגע במקום שלי! זה סוג של ריבונות כנגד השעתוק של יחסי הכוח".

אפשר לפרש ניתוח זה כנקודת שבר באסטרטגיה של הייצוג המזרחי בציבור הרחב, ומעבר אל שלב העיצוב העצמי תוך דחיית המבט הקנוני. ייצוג שחביבה פדיה סיכמה כך: "לכתוב את עצמה מתוך מבטה הרפלקסיבי את ההיסטוריה ואת הטקסטים שלה, על מנת להאיר את עברה מתוך הזרקורים שהיא עצמה מעוניינת להדליק" (2016: 16).

1.2 מעליה להגירה - רקע היסטורי ותרבותי

רבקה וליאון גרינברג (1996) מגדירים הגירה כתנועה גיאוגרפית של בני אדם, הנודדים כפרטים, בקבוצות קטנות או בהיקפים רחבים: יש הגירה פנימית (למשל, מהכפר לעיר, מההרים לחוף, ואפילו המעבר בין שכונות או עצם הכניסה לדירה חדשה), ויש הגירה חיצונית, ממדינה למדינה, מיבשת ליבשת. בקטגוריה האחרונה קיים פיצול בין עובדים זרים ומהגרים. הראשונים, "דעתם מופנית יותר לחזרה מאשר ליציאה" (Calvo, 1977); אצל האחרונים, למרות שפעמים רבות קיימת האפשרות לחזור, ניתוק הקשרים עם מדינת-האם חד יותר (כמובן שזו הבחנה נזילה ולעיתים קרובות המצבים מתחלפים). בצד אלה קיימות קטגוריות נוספות: עקורים, פליטים וגולים, שכולם מנועים - בדרך כלל, לתקופות ארוכות או לצמיתות - מחזרה לארץ הולדתם, אותם הגדיר ברטולט ברכט כ"שליחים של אסונות"⁵⁰. ואכן, שליחים של אסונות הנה הגדרה מתאימה לחלק גדול מגלי ההגירה של יהודים לפלסטינה (לאחר מכן למדינת ישראל), סוגיה אליה נתייחס רק מן ההיבט הסובייקטיבי. כלומר, בשאלה כיצד חוויה זו נצרבה בתודעה של גלי העולים שבאו לשערי המדינה, בעיקר משנות החמישים של המאה הקודמת והלאה. הגבול בין הגירה לעקירה או פליטות היה

⁴⁷ ראו בנידון "כשיהודים-ערבים צועקים 'מוות לערבים', למה הם מתכוונים?"; ניתוחו המעניין של אלון עידן במדור הספורט של "הארץ" ב-8.4.16.

⁴⁸ מתוך שיחה עם חבר מערכת הקפה עמוס נוי (6.4.16).

⁴⁹ בעקבות ספרה של וירגיניה וולף "חדר משלך" (A Room of One's Own, 1929), שזכה לשני תרגומים לעברית: הראשון בתרגומו של אהרן אמיר (שוקן, תשמ"א 1981), והשני, בתרגומה של יעל רנן (ידיעות ספרים, 2004).

⁵⁰ בגרמנית "Ein Bote des Unglucks". כך מופיע בפרק על ברטולט ברכט (עמ' 236), מתוך ספרה של חנה ארנדט "Hombres en tiempos de oscuridad" (1990) - במקור "Men in Dark Times" (1965).

לעיתים דק, וההבחנה נעשתה לא רק בהתאם לנסיבות, אלא גם על פי ארצות מוצאם של הבאים⁵¹ שתמיד הוכרזו רשמית כ"עולים". למרות שבישראל החלוקה בין הגירה לעליה מובחנת היטב במערכת המשפט (לדוגמה, רובינשטיין, 2000) או במערכת החינוך (לדוגמה, "אזרחות - שתי יחידות לימוד 10/11 - מדריך למורה: חוק השבות") ובמכלול השיח המקובל עדיין בחברה הישראלית, בחרתי בגישתה של הסופרת רונית מטלון⁵² על מנת לחדד את הפער הקונספטואלי בין מעשה ההגירה האמפירי לבין המינוח עליה הנורמטיבי:

"המפעל הציוני המציא, מוכרח היה להמציא, טקסי טוהרה רבים. אחד מטקסי הטוהרה הללו היא השימוש במלה 'עולה' במקום 'מהגר'. ברגע שאמרת 'עולה' ולא 'מהגר', עשית שני דברים: ביטלת את העליבות האינהרנטית הכרוכה במצב ההגירה והכחשת אותה, ושנית, הנחת שהמצב הזה, מצב ה'עליה', הוא רק שלב בדרך להיעשות משהו אחר ומישהו אחר - בן המקום המוחלט. העליה, לפי השקפה זו, היא כמין מחלת ילדות שעתידה לעבור ולפנות מקום למשהו אחר, בריא וחדש; ואילו ההגירה היא מצב כרוני, פצע שלא מתרפא ואינו עתיד להתרפא" (2001:46).

כפועל יוצא מההכרה המאוחרת במכאובים המתמשכים הכרוכים באותה "עליבות אינהרנטית הכרוכה במצב ההגירה", אין זה מפתיע ש**שרק בשנת 2005** הקים המרכז האקדמי רופין⁵³ את "המכון להגירה ושילוב חברתי". עד הקמת מרכז זה לא היה אף מוסד מחקר אקדמי רציני שיעד עצמו לנושא כה מתבקש במדינת מהגרים כישׂראל. לנוכח השינויים במחשבה ובדרך ההתבוננות בתחום ההגירה בכלל וב"עליה" לישראל בפרט, (לדוגמה, לשם וליסק, 2001, פלדחי ולרנר, 2013), היום איש אינו מתקומם כשמכנים את יוצאי חבר המדינות שהגיעו לארץ בשנות ה-90 "מהגרים". לכן, בעקבות אותו מבט עכשווי מפוכח סביב סוגיית ה-human migration, אשתמש במושג המכליל "הגירה" (לעומת ההגדרה המשטיחה "עליה") על מנת להדגיש את ההיבטים הכלל-אנושיים המתמשכים בהווה זו.

על מנת לבחון את אופייה הדינמי והייחודי של ההגירה לישראל, אביא כאן את קביעותו של חנן חבר ("מזרחים בישראל", 2002: 204) באשר לאחד ההבדלים העיקריים בין גלי ההגירה מהמערב לעומת המזרח הלבנטיני: "לעומת נרטיב ההגירה האירופוצנטרי, **המנכ"ח את חציית הים כמרכיב הכרחי בבניית האוטופיה הלאומית**, מציגים סופרים מזרחים **רצף מרחבי עם ארצות המוצא, שאיננו כפוף לבינאריות ההגמונית של גלות וגאולה**". חוקרת התרבות אלה שוחט פתחה את מנעד ההגדרות עוד יותר, בציינה ש"אף אחד מן המונחים - 'עליה', 'יציאה', 'אקסודוס', 'בריחה', 'טרנספורט', 'גירוש', 'הגירה', 'גלות', 'פליטות' ו'חילופי אוכלוסין', אינו מספק [...] במקרה של יהודים-ערבים, שאלת הרצון, התשוקה והיכולות (agency) נותרת מעורפלת ואמביוולנטית" ("חזות מזרחית", 2004: 53). בין אם מדובר ב"חציית הים" או ב"רצף מרחבי עם ארצות המוצא", אותו מהלך **מטלטל וטראומתי** (גרינברג וגרינברג, שם) שכל מהגר/עולה עובר או עבר בעת חציית גבולות גיאוגרפיים-תרבותיים, מקבל ביטוי נאמן בדבריה של מטלון: "עד לא מזמן היה עצם השימוש במלה 'מהגר' - ולא, כפי

⁵¹ מן הדין לציין שמכון מחקר של האוניברסיטה העברית בירושלים (חוג הנשיא לתפוצות, 2006) סיווג את הבאים מאמריקה הלטינית לישראל בשלוש קטגוריות, על-פי מניעיהם: **אידיאולוגיים** (ציונים), **מהגרים** (!) שבדקים תנאים במקומות אחרים לפני שמגיעים לישראל, ו**פליטים** - שברחו כי לא היה להם זמן לבדוק. מעניין שאת הסיווג הני"ל לא הכילו על יהדות הלבנט, למרות שאין מניעה מלהפעיל אותן הבחנות. שליחים של אסונות הם גם הפליטים הפלסטיניים, אך זו סוגיה החורגת ממחקר זה.

⁵² "מחוץ למקום ובתוך הזמן - קרא וכתוב" (2001).

⁵³ ב-1949 הוקמה מדרשת רופין, ולאחר גלגולים רבים הפכה ב-2001 למכללה ציבורית המתקצבת על-ידי המועצה להשכלה גבוהה באמצעות ות"ת (הוועדה לתכנון ותקצוב).

שגרסה הציונות, 'עולה' - אקט הפגנתי כמעט-חתרני של יחידים בשוליים הפוליטיים. הרגע שבו החליפה, ובאופן גורף, המלה 'מהגר' את המלה 'עולה' בשיח התרבותי הישראלי הוא רגע חשוב לדעתי. לא בסמנטיקה נוקדנית מדובר כאן, אלא בשני עולמות שונים של מחשבה והתבוננות" (2001: 45).

מה שהיה אקט הפגנתי כמעט-חתרני של יחידים בשוליים הפוליטיים אליבא דמטלון, בא לידי ביטוי קבל עם ועדה בקולה הייחודי של הזמרת הצעירה נטע אלקיים ילידת נתיבות (מדור "ארץ עיר", 25.4.13): "הדור שלנו חי בקונפליקט של זהויות, אבל הדור שלה (של הסבתא - ק.ל) נפל קורבן לטרגדיה מטורפת. היא חיה במצב של פליטות פיזית ונפשית". אין לקבל את קביעתה של אלקיים כתיאור מהימן ותקף לכל באי מרוקו מאותן שנים, אבל היא מהווה ביטוי הולם לרוח הקפה. אלקיים, המגדירה עצמה במדור הנ"ל "אנא בינת אל יהוד אל מג'רב" (בערבית, אני בת ליהודי המגרב), שרה בערבית-מרוקאית בליווי מוריס אל-מדיוני בערב לציון ארבע שנים להשקת הקפה והכריזה מעל הבמה: "הסבים וההורים נתנו לנו אמונה, כוח, התנגדות, חתרנות, אהבה". לא רק שפצע הפליטות טרם הגליד עבור רבים, אלא מתברר שהקשר בין המיקוף הזהותי (יהודי-ערבי) להיברידיזציה המכילה בתוכה זהויות מקבילות, עבר גלגולים מעניינים: אם ענבל פרלסון⁵⁴ (2006) התייחסה למזרחיות כ"זהות כלאיים תחת פיקוד הדוק של מלחמה ב'רוח הלבנט'" (ראו להלן), לאלקיים, שהפכה זמרת בינלאומית, הגדרה עצמית עכשווית נוספת: "יהודיה-מרוקאית-ישראלית". סוג של זהות יהודית-ערבית-ישראלית, בעלת הון סימבולי ותרבותי הבנוי על קודים, אתוסים ומיתוסים אלטרנטיביים.

1.3 מדה-ערביזציה לרה-לבנטיניזציה

כיצד ניתן לאפיין את אותה פליטות פיזית ונפשית הממשיכה להעסיק רבים כל כך מצאצאי מהגרי הלבנט, ואשר גורמת לכך שהקטגוריה המזרחית אינה מתמוססת, כדברי סמוחה? מנגנוני השעתוק העדתי אותם הזכרנו קודם (ראו יונה לעיל) מתבטאים, בין השאר, בהדרת היוקרה הסימבולית של תרבות הקהילות היהודיות שחיו במרחב הלבנטיני. על-פי המסמך של "ליבי במזרח" (ראו פרק 1.1), "היצירה המזרחית היא כזו, שרוב הנושאים המרכזיים העולים בה קשורים לסוגיות של זהות, של הגירה ושל קליטה בישראל. בגלל מקומם החברתי של המזרחים בישראל והקורלציה בינם ובין שכבה מעמדית מסוימת, חלק נכבד מהיצירה האמנותית המזרחית עוסקת בבעיות חברתיות הקשורות במקומם של המזרחים בישראל, בעיקר בשכונות עירוניות פריפריאליות ובערי השדה הרחוקות מהמרכז". מהלך המשורר מתי שמואלוף סיכם כדה-ערביזציה, פריפריאליזציה והמצאת המעמד הנמוך המזרחי (2004).

המאבקים על הזהות לנוכח אותה הדרה, הביאו לאורך השנים למה שחביבה פדיה מכנה "פעפוע הקול המודחק בפריצת הזיכרון" (2016). עשיית הקפה הפכה את הפעפוע לזרם שוטף. על מנת להבין את ייצוגה, אך בעיקר עיצובה של הזהות התרבותית האלטרנטיבית באמצעות הקפה, נתבונן בתחום המרכזי בו עסק האתר - השדה המוזיקלי. על תחילת מהלך הדה-ערביזציה עליו הצביע שמואלוף ניתן ללמוד ממחקרה החלוצי של פרלסון (ראו לעיל) - שפרקו ראשון פורסם בקפה ב-15.6.11.

⁵⁴ מחקרה של פרלסון - "שמחה גדולה הלילה" - ראה אור שמונה שנים לאחר מותה בטרם עת ב-1998. ספרה מבוסס על עבודת דוקטור שלה בהדרכת חנן חבר. חברים ועמיתים חברו להוציאו לאור: אייל דותן, רן הכהן, אורלי לובין וחנן חבר.

פרלסון (2006) חקרה את המוסדות המוזיקליים האלטרנטיביים של מהגרי ארצות האסלאם בשנים הראשונות של המדינה⁵⁵, תוך שרטוט המנגנונים התרבותיים האחראים לעיקור הזהות היהודית-ערבית ממרכיביה, והכלאתה אל תוך מערך זהויות היברידי ומטושטש המכונה מזרחיות - שהיא מגדירה כזהות כלאיים תחת פיקוד הדוק של מלחמה ברוח הלבנט, "על מנת לשמור על הרמה התרבותית של היישוב". עיקור הזהות היהודית-ערבית הינו מהלך שזכה להצלחה במשך שנים רבות - דחיקת השימוש בערבית בפרהסיה, השתקת המוזיקה המזרחית במסגרות תרבותיות מופרדות וכד'. רק בשנות ה-90 של המאה הקודמת, עם הופעתה של הקשת המזרחית, החלה סוגיית העיקור וההדחקה של תרבויות הלבנט לצוף מעל לפני השטח⁵⁶ ולהטריד את מנוחת הקונצנזוס. ואילו הקפה, באמצעות פס הקול שהציג, תבע הרבה יותר מזה: טריטוריה חופשית מהפיקוח ההדוק שעלו הצביעה פרלסון (ראו לעיל). זו הוכחה מוחשית נוספת למרכזיות המוזיקה כערוץ תקשורת בין-דורי עמוק ביותר, שבעיני פדיה מהווה הגרעין הקשה ביותר של הזיכרון בקהילות הנמצאות בלחצי הגירה (2016). זיכרון שאת דרכו המפותלת מתאר אופנהיימר: "העבר התרבותי מונחל בו לדור הבא, אולם הנחלה זו אינה רציפה, יזומה, בטוחה וידועה מראש, במיוחד בחברת מהגרים - היא עוברת דרך שלבים ממושכים של הכחשה, התנכרות, ורק אז היא מופיעה כגילוי מאוחר וחלקי של מה שהודחק" (תשע"א: 394).

הקנון התרבותי המפקח שנגדו מתייצב הקפה, נכלל במסגרת הביטוס⁵⁷ שהוא בעל הערך הרב יותר לעומת כל "האחרים": "שליטה בעברית (כולל הגיית השפה בצורה מסוימת), היכרות עם יצירות ספרות, שירה ומוזיקה מסוימות (ש"י עגנון, עמוס עוז, חיים נחמן ביאליק, נתן זך, סשה ארגוב, אריק איינשטיין), ידע אודות אירועים פוליטיים והיסטוריים הקשורים לציונות וליהדות⁵⁸, היכרות עם הגיאוגרפיה של ארץ ישראל/ידיעת הארץ" (רגב, 2006: 137). על מנת לחדד את הנקודה, ראוי להוסיף לאלה איקונים של תרבות המערב כמו שייקספיר, צ'כוב, תומאס מאן או דוסטויבסקי, לצד בטהובן, מוצרט, באך או צ'ייקובסקי. אם נתעכב לרגע על המושג הסימבולי "ציכוב"⁵⁹, אפשר לשער על-פי ממצאי המחקר (ראו להלן) שאנשי הקפה קראו והעריכו את צ'כוב, אבל עובדה זו לא פגעה ברצונם להנכיח את המודר, הנשכח או המוכחש כמעשה מחאתי של הישרדות תרבותית ונפשית, ולא רק עונג אסתטי (אופנהיימר, תשע"א: 389). הישרדות תרבותית כחלק מעימותי הכוח והשליטה

⁵⁵ פלפל אל-מסרי, פלפל אל גורגי, דאוד כוויטי, סלאח אל כוויטי, אלבר אליאס, פיזה רושדי, פליקס מזרחי, מוסא חללה, אלברט שטרית, אבו-ימן, עבדו סעדה, זוזו מוסא ועקב מורד ניגנו ושרו בערבית במסיבות, בבתים פרטיים, בתזמורת קול ישראל בערבית ובבתי קפה - בעיקר בגן תמר, בקפה נוח ובקפה אריאנה ביפו. לא אחת חברו אליהם גם נגנים וזמרים פלסטינים כמו מוחמד בלאן תושב ירושלים או איברהים עזאם מנצרת (מתוך ההקדמה של "שמחה גדולה הלילה", עמ' 7).

⁵⁶ ראו פרסומי הקשת, בג"צ הקרקעות וההתכתבות עם ההיסטוריונים החדשים: <http://www.ha-keshet.org.il>.

⁵⁷ מושג מרכזי בגישתו של פייר בורדייה, שמשמעותו יכולת גרטיבית לפעול בקומפוטנטיות (מיומנות) בשדה התרבותי-אסתטי. מקור המונח מימי הביניים, שמופיע גם בהגותם של מרסל מוס ונורברט אליאס. דיון מורחב בנידון ראו אצל גדי אלגזי (2002) וסשה וייטמן, שמגדיר הביטוס כהלא מודע החברתי שלנו (19: 2007).

⁵⁸ מעקב אחר פרסומי הקשת הדמוקרטית המזרחית מחד והבלוגוספרה של הקפה מאידך (בין היתר), מראים כיצד המושגים "אירועים פוליטיים והיסטוריים הקשורים לציונות וליהדות" טעונים מידע ופרשנויות סותרות במחלוקת עמוקה.

⁵⁹ לולא הקנון הנ"ל (גלוי כסמוי), כנראה לא הייתה שרת התרבות והספורט מכריזה בהתרסה בעת כניסתה לתפקיד: "אני מירי רגב סיבוני מקרית גת, הבת של פליקס ומרסל סיבוני, מעולם לא קראתי צ'כוב, לא הלכתי כמעט להצגות בילדותי, האזנתי לג'ו עמר ולשירים ספרדיים, ואני לא פחות תרבותית מכל צרכני התרבות המערבית" ("ישראל היום", 11.9.15).

בשדה התרבות, תוך יציאה נגד מנגנוני האלימות הסימבולית⁶⁰ להשתקת ה"אחרות", המסומנת על-ידי "ערביות / גלות / מזרח / נשים / דת" (יונה ושנהב, 2005: 53). אי-לכך, אין תמה שקואליציית הקפה כללה חלק מיוצאי ברה"מ לשעבר - שראו עצמם בקטגוריה "לא אשכנזית" (ראו להלן) או אפילו "מזרחית" (אלה שבאו מחוץ למרכזים הסלאביים⁶¹), בנוסף ל"אחרות" של הציבור האתיופי, אשר בדיון אודותיו יש להוסיף את הסעיף גזע (Ben Eliezer, 2004).

בספרם "מוזיקה פופולרית ותרבות בישראל" (2014)⁶² הקדישו חוקרי המוזיקה אדווין סרוסי ומוטי רגב מקום נכבד לתולדות המוזיקה המזרחית/ים-תיכונית כביטוי לתהליך של שינוי חברתי וזהותי בישראל. בעקבות מחקרם, אפשר לדבר על "ישראליות" כמהלך מתמיד של פירוק זהויות פרימורדיאליות והכלאות אלטרנטיביות, סוגיה מרכזית במחקר הנוכחי. התייחסות ממוקדת נוספת למוזיקה כגורם מכונן מציאות חברתית וזהות אתנית ולאומית, אפשר למצוא אצל גלית סעדה-אופיר (ראו לעיל) במחקרה על הזירה המוזיקלית בשרות. אצל סעדה-אופיר עיר דרומית זו מוצגת כ"מיקרוקוסמוס המסייע להבנת המרחב החברתי והתרבותי של ישראל" (2001: 253). בין היתר, מנתחת סעדה-אופיר את האסטרטגיות השונות שנקטו שש הלהקות הבולטות של שדרות⁶³ לכינונה של זהותן המזרחית. דוגמה אחרת לגיבוש ומיזוג פרשנויות, ניכוס הכלאות ועיבודן לעולם תוכן ומשמעות מקומיים לבנטיניים, תוך התכתבות ייחודית עם המסורת הערבית, אפשר למצוא באנסמבל היפואי סיסטם-עאלי (שחבריו היהודים והערבים שרים בעברית, ערבית, רוסית ואנגלית) שקיבל במה נדיבה בקפה⁶⁴. מדובר בצעירים "לא שייכים" לאתוס המקומי אבל כפופים למרחב⁶⁵ (באומן, 2000), המפתחים - הפוך על הפוך - תרבות מקומית עם מאפיינים גלובליים באמצעות ז'אנרים כראפ, היפ-הופ, ביטסבוקינג או ספוקן-וורד.

שילוב הניסיונות הנ"ל כתלכיד של אחרות (ערביות/גלות/מזרח/גזע/נשים/דת) אומץ על-ידי הקפה שהתמקד בהנכחת רוח התרבות הערבית, כולל תרבויות הגלות הדוברות ערבית-יהודית ושפות נוספות. כמו-כן, האתר ניסה להאדיר את המסורת הדתית-קהילתית של יהודי הלבנט, תוך מתן מקום בולט לייצוג וליצירה של הנשים המזרחיות, על רקע תת-הייצוג שלהן ברוב המערכות בחברה ובאקדמיה⁶⁶. בנוסף, העניק הקפה במה לשפות ברה"מ לשעבר ולאמהרית, כמהלך כפול של היבדלות מהאשכנזיות (נוסח ישראל) והידמות ללבנט (תוך שמירת מרחק מהפלסטינים הישראליים).

⁶⁰ לפי וייטמן, "פייר בורדייה משתמש במושג זה כדי לציין סוג של כוח חברתי, המופעל שלא באמצעות אלימות פיזית או איום בשימוש בה, אף לא בהפעלת סמכות ומתן פקודות, אלא בעשיית רושם של עליונות ומובדלות (distinction). אלה המפעילים סוג זה של כוח גורמים לאנשים החשופים לאפקטים שלו לבטל את עצמם מפניהם ולהימנע מתחרות או מעימות עימם. התבטלות מעין זו מביאה אותם לידי חבלה בסיכווי החיים שלהם עצמם ושל קרוביהם" (2007: 6).

⁶¹ למשל, במונולוג של נילי אהרון מביאים (ראו להלן).

⁶² תרגום ספרם "Popular Music and National Culture in Israel", שפורסם באנגלית בשנת 2004.

⁶³ "שפתיים", "רנסנס", "טיפקס", "טאנארא", "כנסיית השכל" ו"האצולה".

⁶⁴ בל נשכח, את הביטויים הראשונים של הרוק האמריקאי והבריטי אימצו בארץ צעירי הפריפריה, לרוב מזרחים, עוד בשנות ה-60, במועדונים בתחנה המרכזית בתל אביב וברמלה.

⁶⁵ ע"פ באומן, העשירונים הנמוכים בכל מקום ומקום. האליטות החדשות (לרוב גם הישנות) הם לדידו "המשוחררים מהמרחב" - בעלי הכוח החומרי והסימבולי כאחת, והנהנים מאקסטריטוריאליות של הרשתות האלקטרוניות.

⁶⁶ "סוגיית הייצוג של נשים מזרחיות, כמו גם ערביות באקדמיה, נעדרת כמעט לחלוטין מהמחקר. פרופסוריות מזרחיות מתאפיינות בתת-ייצוג בסגל הקדמי והן נמצאות בשוליים הגיאוגרפיים והאקדמיים (זריני, 2007). המחקר מצביע גם על היעדר מאגר נתונים הכולל מידע על המוצא האתני והלאום בקרב חברי הסגל האקדמי" מתוך מחקר של שדולת הנשים משנת 2009: הסגל-האקדמי/http://www.iwn.org.il/database_entry/ . לפי מחקר אחר בנידון באוניברסיטת תל אביב

אפשר גם לתאר את הקנון השליט כבנוי על פי "שילוש היסטורי - אתניות, דת ולאום" (סמוחה, 2007: 8), שלוש קטגוריות המופיעות בציונות כ"חבילה אחת שאינה ניתנת להתרה" (שנהב, 2003: 16). כשנה לאחר הופעת *הקפה*, ניסתה הקואליציה "ליבי במזרח" (ראו לעיל) לאתגר ולהתיר את אותו "שילוש" ולשרטט את מפת המקורות התרבותיים של באי הלבנט בישראל, כחלק מתביעה לחלוקת משאבים שוויונית לאותו ציבור שלדעת אותה קואליציה הודר במשך עשורים. באמצעות דחיית השוליות הפריפריאלית והעלאת קרנה של המסורת והשורשים הערבים-לבנטיניים, אפשר לדבר על מהלך נגדי של **רה-לבנטיניזציה** - המאופיין כך בידי "ליבי במזרח":

"זו ששורשיה האסתטיים, ההיסטוריים והתרבותיים מקורם בחבל הארץ הנמצא בין צפון אפריקה שבמערב לבין גבול הודו במזרח והכוללת חמש תרבויות משנה עיקריות שהתפתחו תוך שיתוף פעולה בין יהודים ומוסלמים במהלך ההיסטוריה: ערבית, פרסית, צפון-אפריקאית, תורכית ומרכז אסיאתית. לתרבויות משנה אלה הייתה השפעה מכרעת על כל ארצות המזרח האחרות וכן על המוזיקה של היהודים באותן ארצות, הן בתפילות ובפיוטים של בתי-הכנסת והן באירועי הקהילות. מדובר על חבל ארץ גדול אשר אופיין על ידי אחדות רוחנית-תרבותית".

הדמיון בין מפה זו לבין הרפרטואר התרבותי של *הקפה* הינו מובהק. באמצעות שידוריו ברשת, הפקת אירועים מוזיקליים כגלוקאלי ובת המקום, ערבים פולמוסיים כלילה שחור או מתן חסות לערבי שירה של **ערס פואטיקה** - פעילות האתר הפכה תזכורת חיה לעובדה שהגדרתה של התרבות הלאומית הישראלית לא הוכרעה עדיין, וכי הנושא המכונה "מזרחי" אינו מתכוון לרדת מסדר היום. *הקפה* תביאים מכריזים שהם מייצגים ציבור שחדל להיות "קהילת הגירה פרומה מזיכרונה" (פדיה, 2012: 11), כאשר "זיכרונה" קשור לצליל השפה והמוזיקה הערבית ולתרבות ארצות האסלאם.

1.4 העברית הפריפריאלית כמרחב עוצמתי

החיפוש אחר משמעות הפעילות הלשונית על גילוייה השונים, יוצא מההנחה שהתקשורת האנושית מבטאת באופן גלוי או סמוי כוונה כלשהי של המוען, כמו שקבע מייסד הסמיוטיקה המודרנית פרדינן דה סוסיר (de Saussure, 2005), דהיינו השפה הינה עובדה חברתית ולא חומרית, מערכת של ערכים הנקבעים חברתית ולא אוסף אלמנטים המוגדרים על ידי תוכן. מלכה מוצ'ניק (2002) מציינת שאחד האמצעים העיקריים ליצירת סולידריות בין קבוצות חברתיות היא קיום לשון משותפת, וכי אין כמו הלשון כדי ליצור הבחנה בין קבוצות אנושיות שונות.

לאור זאת, בהתגוששות בזירה התרבותית כמכשיר להשגת כוח ושליטה (במידה רבה גם כלכלית-חברתית), מעורבות גם "מלחמות השפות" למיניהן. למשל, בניית מוסדות קהילתיים עם שפה נפרדת, המהווים כשלעצמם סוג של הון תרבותי רב-ערך במערכה (עזיזה כזום, 1999). ראייה חברתית זו של השפה כמושא-מאבק חשוב, בו קיים יחס ברור של תלות בין מנגנוני השליטה הפוליטית למנגנוני היווצרות המחירים הלשוניים המאפיינים מצב חברתי מוגדר (בורדייה, 2005: 123), נקשרת גם אל סוגיית כללי התפקוד החברתי כפי שעולה מן המושג "השוק הלשוני"⁶⁷. שוק שבו, על-פי בורדייה, יש לקחת בחשבון לא רק את הכשירות הלשונית כשלעצמה, אלא את תנאי הפעלתה - **המצב** (הנסיבות החברתיות והתרבותיות הספציפיות, בהתאם לנמען או למדיום

(סוף 2004), מתוך 400 פרופסוריות בישראל, רק 23 היו מזרחיות, בזמן שערביות אין אפילו אחת! זאת, במסגרת תת-ייצוג נשי בכלל, מתוך 4,600 פרופסורים באוניברסיטאות ישראליות דאז, היו כאמור רק 400 נשים.⁶⁷ ראו פייר בורדייה. "השוק הלשוני". מתוך *שאלות בסוציולוגיה*. תרגום אבנר להב. תל אביב: רסלינג, 2005.

התקשורת, המחייבים הכרת משלבי הלשון השונים) - כאשר שני אלה יחד מהווים את "ההון הלשוני", החיוני לא רק לעשייה הפוליטית, אלא גם לצבירת מעמד, כוח ויוקרה בכל תחומי החיים (עבודה, חינוך, קשרי אהבה וכו').

ללשון, אם כן, תפקיד חיוני במאבקים של קבוצות אתניות ומיעוטים להכרה ואוטונומיה תרבותית (כמובן גם פוליטית כמו העברית בזמנה, או הקטלנית בספרד לאורך השנים), ובמקביל - בניסיונות הדיכוי של אותן שאיפות בדלניות המלוות בדרך כלל גם בהשתקה לשונית (למשל, הרצון לבטל את מעמד השפה הערבית כשפה רשמית שנייה בישראל). ההנחות הנ"ל היו רלוונטיות בעת מלחמתה של העברית נגד היידיש לפני יותר ממאה שנים⁶⁸, במאבק הגלוי והסמוי של התרבות העברית המתחדשת בכל גילויי הלבנטיניות בקרב אלו שחלקם ממשיכים להנכיח בהתרסה מודעת את ההגדרה "היהודים-ערבים"⁶⁹, בשמירה על הדו-לשוניות בקרב מהגרי ברה"מ לשעבר או אצל בני הקהילה האתיופית היום. וכמובן, דבר זה רלוונטי שבעתים עבור הציבור הערבי-הפלסטיני אזרחי המדינה.

כלומר, חזית השפה הינה מכרעת: זהו הרקע לקרב על מהות העברית התקנית, הגייתה ומבטאה ואף השפעותיה החיצוניות, לנוכח קיומם של שני סוגים של עברית ילידית (מודרנית) - לא-מזרחית ומזרחית⁷⁰. בשנים האחרונות מדובר בהבדלים שהתגבשו בין עברית "תל אביבית" ל"ירושלמית", ולהבדיל - "אשדודית"⁷¹ כמשל לעברית פריפריאלית מזרחית. לא בכדי תבע ההיסטוריון עמי גלוסקא את "עלבונה של העברית המזרחית" ("הארץ", 7.9.14), תוך ציון ש"תל אביב" (המגולמת על-ידי גלי צה"ל) ניצחה את "ירושלים" (שמשח חובב וראומה אלדר מ'קול ישראל' היו לנציגיה הבולטים):

"דומה שמעולם לא בא בשערי התחנה (גל"צ) קריין או כתב שמבטאו מזרחי⁷². הדרתם של דוברי העי"ן והעי"ת פשתה גם ב'קול ישראל' ובתחנות הרדיו האחרות וברשתות הטלוויזיה [...] 'ה'מכה' הסופית על המבטא המזרחי הייתה סילוקה הרי"ש הלשונית מן הזמר העברי והמרתה ברי"ש הגרונית, הקרובה של כ"ף רפה. כך הוכפל ושולש חיכוך החיך של זמרינו, והעברית המושרת (כמו זו המדוברת) נשמעת כרצף של חיכוכי גרון, הרי קרבתה הפונטית של העברית המזרחית לאחותה הערבית הייתה לה לרועץ. לא יקום ולא יהי, דחק האינסטינקט הלאומי; פנינו ימה ולא קדמה".

למרות שרוב גלי ההגירה בעולם היו מלווים בהמרת שמות המהגרים (או שמות ילידיים) לשפה המקומית הרשמית ההגמונית⁷³, המקרה הישראלי היה שונה במהותו, שכן תהליך עברות הזהות המשפחתית מאז סוף המאה התשע-עשרה היה לחלק מעצם גיבוש השפה והתרבות הילידית הצינונית

⁶⁸ "מלחמת השפות" קיבלה תנופה החל מהעלייה השנייה, תקופה בה החרף הגינוי כלפי כל מי שדיבר יידיש (Spolsky, 1999)

⁶⁹ במאמר "היהודים-ערבים" - גלגולו של מושג, מאת חנן חבר ויהודה שנהב (פעמים, תש"ע, עמ' 125-126) מצוין ש"יהודי-ערבי אינה קטגוריה מהותנית. היא אינה מבוססת על תכונות 'אותנטיות' של זהות או על ידיעת שפה. זו קטגוריה דיסקורסיונית, המצויה בשיח התרבותי, וקשה למחוק את עקבותיה בשפה".

⁷⁰ ראו "פרקים בתולדות הלשון העברית" מטעם האוניברסיטה הפתוחה, החטיבה המודרנית, יחידות 9-10, מאת אורה (רודריג) שורצולד, תשמ"א: 49.

⁷¹ להמחשה, ראו ספרו של סמי שלום שיטרית "שירים באשדודית" (2003), שעובד גם להצגה. להמחשה, שיר "מה לנו ולהם: 'האופרה של קלן, / היא כאן היא כאן, / האופרה של קלן / לשיר עם הפילהרמונית / בנוסטלגיה הרמונית. / אש חאזנא בהם / קול לי / אי יימא. / מה לנו ולהם / אמרי לי / אמרי לי / אמרי לי" (הקפה, 7.1.12).

⁷² ב-2010 התקבל לראשונה קריין ממוצא דרוזי, שיבל כרמי מנסור, לקריינות בגל"צ. סנונית ראשונה?

⁷³ בוב דילן נולד כרוברט אלן צימרמן, סולן Queen פרדי מרקורי נולד כפארוק בולסרה, הזמר ג'ורג מייקל נולד כיוֹרְגוֹס קִירְיאקוֹס פְּנְאִיוֹטוֹ, הזמר והשחקן הצרפתי איב מונטאן נולד באיטליה כאיבו לוי, הזמר הצרפתי אנריקו מסיאס נולד באלגיריה בשם גסטון גרנאסיה, ועוד.

של "היהודי החדש" (בסיוע "שירי ארץ ישראל", ששימשו גורם מעצב של הזהות האנטי-גלותית). שם משפחתו המקורי של אליעזר בן יהודה היה פרלמן, ושמו של יצחק בן צבי, נשיאה השני של המדינה, היה שמשלביץ'. בן-צבי נקט בפעולת הסברה נרחבת שמטרתה החלפת שמות המשפחה הלועזיים בשמות עבריים: שנת תש"ד (1944) הוכרזה על-ידי הנהלת התנועה הציונית והוועד הלאומי כ"שנת ההתאזרחות והשם העברי". בשנות ה-50, בעת הגעת יהודי ארצות האסלאם, הופעל "המכבש העברי" כלפי היהודים דוברי הערבית למיניהם, נגד השפה הערבית ותרבותה ונגד שמותיהם הלבנטיניים. בפרקים על "השד העדתי", סדרת הטלוויזיה שערך אמנון לוי (ראו לעיל), קבל בכאב עו"ד ציון אמיר על שעברת בגיל 16 את שם משפחתו (עמר, במקור) כאקט של "ישראליות", מעשה שגרם לקרע משפחתי (הוא היחיד בתוכם שעשה זאת). ניתן לראות אפילו בשמות המשפחה של מובילי הקפה, שמות שנשארו על כנם ולא הוחלפו, חלק מאותה אמירת-נגד מתריסה אל מול כור ההיתוך המכונן: **חכימי, בלולו, טובול, אוחיון, כחילי, אלמקייס, אלמליח, אלקייס, מוטהדה, טובי ועוד**.

בסוף שנות ה-70 חל שינוי במגמה זו. רבים מציינים את המהפך של 1977 כרגע מכונן של גיבוש מודעות של המזרחים לאינטרסים שלהם (בין היתר, לאור פעילות הפנתרים השחורים). התוצאה - הם זנחו את הצבעה למפלגת העבודה ופנו לתנועת החרות, מהלך שהחוקרת אווה אילוז⁷⁴ תיארה בהפרזה סמלית כך: "מנחם בגין היה קרל מרקס של הפוליטיקה הישראלית, משום ששבר את ההגמוניה של האליטה האשכנזית והפך את המזרחים למעמד מודע לאינטרסים שלו". גדעון טורי (1988) מדגיש את השפעת ניצני הגלובליזציה הנוכחית, הגברת הצרכנות והעמקת המתחים הכלכליים-חברתיים, שהאיצו את הופעת הפנתרים השחורים (שמרוח מחאתם שואב הקפה⁷⁵).

מאז הגעתם לישראל, היה מתאם בין הרקע התרבותי המזרחי לבין ערכו הנמוך של הונם הלשוני של יהודי המרחב הערבי-אסלאמי, שאת מיקומם החברתי והגיאוגרפי תיארו לעיל. חוקרת התרבות אלכסנדרה נוקה⁷⁶ (2009) הציגה את הקבוצה הלשונית הזו כמערכת-על שחלקיה יוצרים שלם אחד (המאופיין ברוח ים-תיכונית לבנטינית), אך בלי שחלקיה יוותרו על זהותם הפרטיקולארית. היה זה טבעי שמתוכם תצמח ותתפתח אותה רוח ים-תיכונית לבנטינית. לדעת החוקרת יהודית הנשקה (2007), התגבשה במהלך השנים אחדות לשונית בקרב הדור השני והשלישי למהגרי ארצות האסלאם ואף נוצר ניב ייחודי אופייני למזרחים (גם בדור הרביעי). כך למשל, במילים וביטויים כגון: "גנבה" במקום "גנבת", "מוזגים תפוחי אדמה", "הייתי ישן"; המילה "כפרה" (שהוטמעה כבר בשפה המקובלת), כמו גם הביטוי "חיים שלי". למעשה, בפריפריה ובשכונות העוני של הערים הגדולות נוצרה עברית אלטרנטיבית שכבר נהוג לכנות "מזרחית"⁷⁷.

⁷⁴ במאמר "עייפנו מעדתיות" (הארץ, 24.2.12).

⁷⁵ למשל הענקת תעודת כבוד לפנתר השחור הוותיק ראובן אברגיל, שבעצמו לווה רבים מהאירועים הפומביים של האתר.

⁷⁶ הממצאים פורסמו בספרה "מקומה של הים תיכוניות בזהות הישראלית המודרנית" ויצא לאור בגרמניה ב-2009. לצורך המחקר היא שוחחה, בין היתר, עם עמוס עוז, קובי אוז, יהודה שנהב, יוסי יונה, א.ב. יהושע, מרון בנבנישתי, אלה שוחט, דוד טרטקובר, רון כחילי (בזמן שזה ניהל את ערוץ הטלוויזיה הים תיכוני "בריזה", שפעל בין 2000-2003) ושמעון שמיר, לשעבר שגריר ישראל במצרים. היא גם ראינה אישים בלבנון ובמצרים.

⁷⁷ ראו למשל את מאמרה של אינס אליאס "אוחץ", תרימי", במדור "מזרחית מדוברת" (גלריה 15.4.16: "כמו שהאוחצית היא לא סלנג, גם השפה המזרחית היא למעשה ניב של עברית, שמגלם את חוויית החיים הייחודיים של יהודים מארצות ערב והאסלאם מאז בואם לישראל. במדינות המוצא שלהם הם היו יהודים-ערבים (ערבים בני דת

כמו בשפה האפרו-אמריקאית Ebonic, זוהי שפה המאפשרת לזהות בקלות את המוצא האתני של הדובר/ת. הבלשן נעם חומסקי (Chomsky, 1965) טען שהנתונים המעניינים היחידים בחקר השפה הם אלו המצטברים על בסיס הידע של דובר ילידי את שפתו (באואר וארטס, פרק 2, 33: 2011). כלומר, על פי הבלשנות החומסקיאנית, כל משפט שאומר דובר ילידי של שפה כלשהי הינו משפט תקני. אם פעם מזרחים רבים ניסו להסוות את שפתם, היום העברית המזרחית מתגלגלת בפרהסיה לעיתים באסרטיביות וגם בגאווה. למי שממעיט בערך הצליל הפונטי והמשמעות הסמיוטית של השמות, ראוי להדגיש ששמות בני האדם נושאים משמעויות רבות, גלויות וסמויות כאחת (גרינברג וגרינברג, 1996): הפן הגלוי קשור להבניית קטגוריות חברתיות של אתניות, לאום, מעמד ומגדר, והסמוי/הפרטי הינו בעל תוקף אישי עמוק יותר: מדובר בזיהוי הפרוימודיאלית של כל אחד ואחת מאיתנו, וכאמור - הד לשפת האם ולקשר הפסיכולוגי העמוק ביותר עימה (לאקאן, 1953). עבור לאקאן, השפה קיימת לפני הופעת הסובייקט וגם מעצבת אותו. לטענתו, הסביבה האנושית איננה ביולוגית או חברתית - אלא לשונית.

רוב הטקסטים של הקפה אודות דור הסבים וההורים ממחישים את היחס לעברית כשפה חיצונית (חומסקי, 1957), המתפרקת ומתגוונת נוכח השפות הפנימיות המדוכאות והבוקעות החוצה בדרך מקוטעת תוך גרימת משברי זהות בקרב הדור השני, השלישי ואף הרביעי. דוגמה לעימות בשדה הלשוני (ולמעשה, עוד ניסיון להיפוך יחסי הכוחות בו) אפשר ללמוד מהכנס שערך מכון ואן ליר בשיתוף עם המרכז הערבי למשפט ומדיניות דיראסאת, על מעמד השפה הערבית בישראל ("שפה בעין הסערה", 8-9.11.12). לדברי החוקר יונתן מנדל (בין יוזמי הכנס), הכנס היווה שלב, צנוע ככל שיהיה, בשינוי יחסי הכוח בין העברית הקנונית לבין העברית המזרחית, המתגלגלת בטבעיות במקורה הערבי:

"הכנס גם שינה, ולו למשך יומיים, את יחסי הכוחות בתוך החברה היהודית כפי שהתעצבו לפני ואחרי הקמתה של ישראל. לפתע, מקור כוחו של האקדמאי האשכנזי שמתקשה בהגיית ח' או ע' נעלם, ואת מרכז הבמה תפסו ערבים ויהודים-מזרחים, שהערבית היא חלק בלתי נפרד מתרבות ביתם. או אז, פסקה ערביותם - ולו למשך 48 שעות - מלהיות אות קין שהדביקה ישראל על מצחם ושאותו יש למחות, והפכה לסמל סטטוס שיש להדגיש ושמחווה כרטיס כניסה ומכשיר למוביליות חברתית ואזורית. השפה הערבית, שבהקשר של חיל המודיעין ושל שיח 'המומחים לענייני הערבים' נועדה להפריד בין יהודים לערבים, התגלתה בדיון אקדמי כהתחלה של משהו חדש. כשיח של תקווה".

ראוי להציב את דברי מנדל בהקשר קביעתם של עמליה רוזנבלום וצבי טריגר ש"הניסיון לנהל אוכלוסיות באמצעות קרב שליטה על השפה וסיווגן של המילים למחנות ולמפלגות, הוא תהליך בסיסי שהאפקט שלו אינו רק תדמיתי, אלא בעל השפעה גם על מהות הדברים. מי שמנצח במאבק על השפה שולט גם במציאות" (2007). שליטה בשפה והגייתה כביטוי של נורמטיביות, של "מה שיש" ומה ש"צריך להיות", מהוות נקודות התייחסות שמאז אנטוניו גרמשי (Gramsci, 2009) שיש" (1927)] נהוג לכנות הגמוניה. גרמשי, הוגה דעות ומנהיג מרקסיסטי איטלקי, בחן כיצד מתגבשת ההסכמה מרצון של המוכפפים עם הדיכוי המעמדי / החברתי / התרבותי שמפעילות השכבות עתירות ממון (הגורם ההגמוני בחברה הרכושנית). תשובתו הייתה שזו מועברת דרך סוכנים רבים

משה' לפי רבים) שדיברו ערבית, וכשהגיעו לארץ הפכו למזרחים דוברי עברית מזרחית, לקבוצה שמאוחדת על ידי הדיכוי".

כמערכת החינוך⁷⁸, מוסדות תרבות, אמצעי התקשורת ההמוניים, פוליטיקאים, איגודים מקצועיים או מועדוני ספורט - בישראל, עם תוספת משמעותית, **ההווי הצה"לי**, בעצמו גורם מרכזי של "שליטה במציאות" (ראו רוזנבלום וטריגר לעיל). אותה הסכמה מתגבשת למה שגרמשי כינה **נרטיב סלקטיבי** המהווה את המהות וגבול ה-common sense (היגיון) של רוב האנשים הנתונים להשפעת אותה שליטה. אצלנו, זהו הקונצנזוס הציוני, או מה שאנשי הקפה מגדירים כ"ציונית אשכנזית".

הקפה כ"פדרציה של אחרים" ניסה לצרף, באמצעות העברית המזרחית הפריפריאלית, את דוברי שפות ברה"מ לשעבר והאמהרית, בכדי לאתגר את ההגמוניה התרבותית המסורתית שלגביה העברית "הצברית" (סמל של אשכנזיות, גבריות וחילוניות) היא הניב בעל הערך הלשוני הגבוה ביותר בשוק הלשוני. במערכה זו, גם לשפה המוזיקלית חלק חיוני בניסיונות השליטה במציאות וגיבוש נרטיב סלקטיבי מנצח.

המאבק על הזהות הישראלית הביא לפירוקו לעיני כל של המבנה המונוליטי (מלאכותי וכפוי) של אותה זהות, תוך חשיפת פניה הרבות של החברה הישראלית והעצמה הדרגתית של הפריפריות. מדובר ב"שוליים" שבמהלך השנים האחרונות הפכו למרחב עוצמתי (ראו הול, 1996, פרק 4.1), לא רק בישראל. "שמי כרים אמיר ואני אנגלי מכף רגל ועד ראש, כמעט". זהו המשפט הפותח של הספר "הבודהה של הפרברים"⁷⁹ של הסופר, המחזאי והתסריטאי חניף קוריישי, שתיאור בכתביו את עוצמת הפריפריה שהול אפיין. קוריישי, יליד בריטניה להורים מפקיסטן, חתום גם על המחזה המצליח "מכבסה יפיפייה שלי" שהוסרט ב-1985 והפך לסרט פולחן בבריטניה ובעולם. אין זה מקרה שלסופר הבריטי-פקיסטני מצטרפת גלריה של יוצרים בולטים, בעלי שמות מאוד לא אופייניים למסורת הבריטית כסלמאן רושדי (מחבר "פסוקי השטן") או קאזואו אישיגורו (חתן פרס נובל לספרות 2017 ומחבר "שארית היום")⁸⁰.

אם כך, איך ניתן לאפיין את אותו מרחב עוצמתי ישראלי? נוקה (2006), טוענת שה-Mediterraneanism (ים תיכונית, שיש המכנים אותה "האופציה הים תיכונית") מאפיינת את תחושת הזהות המתפתחת בפריפריה בישראל. האופציה הים תיכונית תופסת מקום הולך וגובר בזרם המרכזי של המוזיקה והספרות בישראל. לדידה, בשנות ה-80 וה-90 "היבטים רבים של הזהות הישראלית עברו דה-קונסטרוקציה ובחינה מחודשת" (שם, עמ' 144), כשמשנות ה-90 "הראייה ההיסטורית הפוסט-ציונית 'הדה-מיתולוגית' גרמה לישראלים להפנים בכאב שהניסיונות לכפות יצירה של זהות ותרבות אחידים, על בסיס של תרבות הומוגנית - נכשלו" (שם). לדעת נוקה, אותה פתיחות שחוותה החברה הישראלית כלפי האחר/הערבי עקב הסכמי אוסלו השפיעה על דפוסי הצריכה של מוזיקה ערבית, אותה לא ניתן היה להשיג עד אז בחנויות זמינות לציבור היהודי. אבל מאז "כל חנות למוזיקה המחשיבה עצמה מעודכנת מציגה שלל של יצירות קלאסיות ומודרניות בערבית, ממרוקו עד עיראק, ומלבנון עד סודן" (שם, עמ' 146). כחלק מאותה מגמה, נציין שבשנת

⁷⁸ הסוכנת העיקרית לגיבוש ההיררכיות בשדה התרבות בעיני בורדייה, שהתמחה בחשיפת מנגנוני השתוק באמצעות סוציאליזציה לערכים של האליטות. מערכת החינוך דורשת את המונופול העיקרי להפעלת אותה.

⁷⁹ במקור The Buddha of suburbia (1990). פורסם בעברית ב-1993 בהוצאת זמורה-ביתן.

⁸⁰ שגם עובד לבד למסך הגדול תחת אותו שם ב-1993 והפך לסרט מרגש בכיכובם של אנטוני הופקינס ואמה תומספון.

1995 הקליטה זהבה בן דיסק שלם עם שירי אום כלתיים⁸¹, והרשימה של אמנים (ברובן, אמניות) ישראלים-יהודים ששרים גם בערבית (או כורדית ופרסית) רק הולכת ומתרבה. כולם הושמעו תכופות בקפה: דיקלה, אילנה אליה, אתי לוי, זהבה בן, מורין נהדר, לירז צ'רכי, ריטה (שגם חזרה לשם משפחתה "הגלותי" יהאן פורוס), מירב אלדן ורבים נוספים שמשלבים מלים ומשפטים ערביים בשיריהם.

אחד המכשולים הגדולים העומדים בפני המפעל התרבותי הרחב הנ"ל של **רה-לבנטיניזציה** (עם מימד לא מבוטל של רה-ערביזציה), עולה ממסקנות מחקר מקיף ועדכני אודות ידיעת ערבית בקרב היהודים בישראל⁸². המחקר מאשש את הצלחת הדה-ערביזציה שעליה הצביע שמואלוף (2004), ראו לעיל): 1.3% בלבד מבני הדור השלישי של עולי מדינות האסלאם והמזרח שולטים בערבית (דיבור, הבנה או קריאה). ברם, ניתן אולי לצפות לגידול באחוז זה: אחד מעורכי הסקר, יהודה שנהב (שהוסיף לאחרונה מיקוף לשם משפחתו תוך אימוץ שם משפחתו המקורי, שרבנל), לומד ערבית בבגרותו ואף עוסק בתרגום משפה זו. הזמרת ילידת נתיבות נטע אלקיים⁸³ ששרה ויוצרת בערבית-מרוקאית, היא דוגמה נוספת למרד נגד אותה דה-ערביזציה (ראו רשימת האמנים המשתמשים בשפות המרחב לעיל).

הקפה שוזר בין תכניו גם שירה עברית, בעיקר של כותבים מזרחיים, והיה חלוץ בהבאת קולותיהם של משוררי ערס פואטיקה. הקבוצה קידמה ומקדמת שירה מזרחית בעלת תפיסת עולם אסתטית ופוליטית בו-זמנית, עם גישה לשונית ומרחבית אלטרנטיבית תוך דגש על הזיכרון, דוגמה מאלפת לחזרת המודחק (פדיה, 2012, 2016). שנים רבות לאחר שארז ביטון פתח שער רחב ליצירה המזרחית עם ספר השירה שלו "מנחה מרוקאית" (1976), בוחנת החוקרת קציעה עלון⁸⁴ בספרה "אפשרות שלישית לשירה - עיונים בפואטיקה מזרחית" (תשע"א) את עקרונות הפואטיקה המזרחית העכשווית. במקום להתרכז במושגים כזהות, הגירה ומחאה, הדגש הושם בשירה הממוקמת "בין לבין" (קביעה מובהקת של הומי באבא) - תוך הבלטת קווי התפר המורכבים והפוליפוניים (הלא בינאריים) המתהווים בין יהודים וערבים, ימין ושמאל, עשירים ועניים, דתיים וחילוניים ונשים וגברים בהקשר של הזהות והתרבות הכלל-ישראלים. באנתולוגיה בעריכת קציעה עלון "לשכון בתוך מילה: הרהורים על זהות מזרחית" (2015), הסוגיה נבחנת מנקודת מבט של מדעי הרוח בידי מנעד רחב של כותבים. מתוכו ראוי להדגיש את המושג "באין מקום" שטבע הסופר סמי ברדוגו, בהתייחסו לזהות המזרחית. עבור החוקרת רייצ'ל האריס (2012) היצירות של רונית מטלון וסייד קשוע, כביטוי של זהות הלבנטינית המעשית (לעומת האידיאל הלבנטיני של כהנוב, אליטיסטי במידה רבה), מצביעות על כליאה בתוך חופש תנועה הנידונה לאי השגת חוף מבטחים - ובה קיימת סתירה בין בית למולדת, בין שפה אחת לפוליפוניות. לבנטיניות שקארן גרומברג (Grumberg, 2011:246) הגדירה כ"תנועה ממקום למקום, מיבשת אחת לאחרת, משפה לשפה, מהעבר להווה".

⁸¹ צריך לציין שקדמה להם עופרה חזה (עם אוסף שירי תימן באמצע שנות ה-80). ראוי להתייחס גם לאלבום "דמיון מזרחי" של ירדנה ארזי (1989, בזמן האינתיפאדה הראשונה). למרות שכל הטקסטים תורגמו לעברית, הדיסק התבסס על להיטים גדולים של מוזיקה ערבית ממצרים, עיראק ולבנון (כולל מוחמד עבד אל-והאב ופיירוז).

⁸² שנהב, דלאשה, אבנימלך, מזרחי, מנדל. תשע"ו, 15. ירושלים: מכון ון ליר.

⁸³ ראו "הפרויקט מסורת: ראיון ומיקסטייפ עם נטע אלקיים על גלות, השראה ומסורת", קפה גיברלטר, 25.4.13.

⁸⁴ אורחת במדור "ארץ עיר" בקפה, 23.1.14.

האם *הקפה* ניסה להיות "מקום", והאם זה אפשרי? אופיר טובול השיב על כך בחיוב רגע לאחר סגירת האתר: "אתחלתא דגאולה: השיח המזרחי מסתכל במראה ורואה לראשונה את עצמו".⁸⁵

עד כמה אותו שיח יכול לראות את עצמו בלבד במראה? לחוקרת תרבות חזותית ופילוסופיה אריאלה אזולאי תשובה משלה: "המזרחיות שלי היא קודם כול עמדה. **עמדה שמבקשת להפוך את הזרות וההגירה, את השיבוש והשתיקה לנכס**. זהו לא נכס בעל ערך כשלעצמו אלא מכשיר שמפגין את ערכו רק כשהוא מופעל. הוא לא מזהה רק עוולות שנעשו למזרחים. הוא עומד בעיקרון לרשותו של מי שלא התאזרח לגמרי בחברה הישראלית - חברה שהכיבוש הוא הדפוס המעצב שלה, ומבקש להפוך מצב זה למובן של העמדה שלו" ("שפת אם, שפת אב", 2005: 167). לדעתה, המזרחים - בשל דיכוי רב-שנים - יכולים עדיין ליהנות מן הפריבילגיה הזו, אך לא לאורך זמן.

1.5 הקפה וחתך הקוראים הדורי

אותו פצע עקב הגירה, עקירה או גלות - שלא מתרפא ואינו עתיד להתרפא - קיבל ביטוי פוליפוני בקפה באמצעות הצליל ובקולם של כל אלה שנדחקו לפריפריה הישראלית - צאצאי ילידי אסיה ואפריקה, אתיופיה הלא ים-תיכונית, ושל צאצאי באי חבר המדינות (ראו ממצאים להלן). חביבה פדיה ניסתה להסביר את התהליכים שעוברים על אוכלוסיית המהגרים ע"פ חתך דורי, במבוא "הפיוט כצוהר תרבותי" (2012) בעריכתה. בעיניה, תהליכים אלה מאפיינים את מדינת ישראל בהיותה "מדינת הגירה". מעבר לייחודיות הישראלית, הקשרה ההיסטורי והמכבש האידיאולוגי המלווה את המעבר לכאן, הסברה של פדיה מעמיד את תהליכי ההסתגלות וההבדלות הבין-דורית בקונטקסט כלל-אנושי:

"הדור הראשון חווה את טראומת המעבר, המתבטאת באופני הסתגלות שונים, בעיבוד האובדן, והעיקר בקריסת המרחב הטריטוריאלי הממשי של ארץ המוצא אל תוך קירות הבית והנפש. הדור השני חווה את תופעת האלם והקיום הכפול" - תחושת המתח בין הבית לבין הפרהסיה. הפרהסיה היא המובן מאליו, והמרחב הטריטוריאלי הממשי שנשלל מההורים הופך לקול מודחק, לשתיקה מעיקה המבקשת לפרוץ. הדור השלישי מתאפיין במחיקה מוחלטת, או לחלופין בפעפוע הקול המודחק ובפריצת הזיכרון; זהו שלב חזרתו של המודחק" (2012:21).

כיצד פורץ הזיכרון של סבים והורים באמצעות "פעפוע הקול המודחק" בקרב חלק מהדור השלישי? בעקבות הספר "תהודות זהות: הדור השלישי כותב מזרחית" (2007) מעידה הבימאית, המשוררת והאמנית הפלסטית סיגלית בנאי⁸⁶ (ילידת 1968): "מזרחיות (או לבנטיניות/מזרח תיכוניות) היא עבורי תודעה, הלך נפש, ולא בהכרח מוצא אתני. זוהי אופציה לרב תרבותיות בחברה הישראלית ה'מערבית' כל כך. פירושו להפסיק לדמיין שאנחנו באירופה תוך הפניית הגב למזרח התיכון, ולהתחיל לחגוג את היותנו גם וגם". זהו קונפליקט העומד ברקע לפעילות הענפה של הקפה (שאולי גם גרם בעקיפין לסגירתו לאחר חמש שנים), אי-לכך אפשר להניח שמדובר בהטרוגניזציה נוספת בתוך מרחב אתני-תרבותי ההולך ומתגוון.

יוחאי אופנהיימר טוען כי מן המחקר האתנו-מוזיקלי של תרבויות מהגרים עולה שהמוזיקה היא אחד הנכסים העומדים בצורה איתנה ביותר בפני מכבש המחיקה או ההשתקה שמפעילה כל חברה

⁸⁵ "העוקץ", מדור פוליטיקה וחברה: אקטיביזם, 7.9.15.

⁸⁶ מוסף ספרים של הארץ, 11.7.2007.

לאומית כלפי המהגרים בתוכה: "המוזיקה הוא ערוץ תקשורת בין-דורי עמוק וחשוב ביותר, שהעבר התרבותי מונחל בו לדור הבא. אולם, הנחלה זו אינה רציפה, יזומה, בטוחה וידועה מראש, במיוחד בחברת מהגרים" (תשע"א: 394). אופנהיימר מוסיף שאפילו הבושה שחלחלה לתודעה המזרחית בנוגע למוזיקה הערבית מתפוגגת בשלב הבגרות ונעלמת⁸⁷, "ומכאן ואילך מופיע רק געגוע או מרחב של כאב של מי שמעולם לא איבד דבר מהדברים שאהב" (שם, עמ' 395). חוקר התרבות איל שגיא ביזאוי מכנה מרחב של כאב ל"פערים שנוצרו עם השנים בין היהודים לתרבות הערבית מצד אחד, ובין החברה הערבית ליהודיה מן הצד השני" ("הארץ", 30.4.14). כותבי הקפה ביטאו בדרכים שונות אותו געגוע או מרחב של כאב. כך לדוגמה חן אלמליח, בפוסט משותף עם זהר אלמקייס⁸⁸, מהרהרת אודות אותה תחושה של קרוב-רחוב ורצון להזדהות עם הגלות של אחרים, גלות מהערבית, אותה היא כבר לא יכולה לחוות במלואה כמו ההורים או הסבים שהוגדרו על-ידי הממסד הקולט "דור המדבר". יש לציין שאלמקייס ואלמליח הן בנות דור השלישי. להלן דבריה:

"כמה רצייתי לשיר את השיר הזה ממרחק הגולה, לשיר ולהתכוון לכל אות ותו. וככל שהאזנתי לו יותר ולמדתי לזמזם בעל פה את כל תפקידי התזמורת, כך התבהר לי שהמילים האלה הן בעצם כתב אישום של מוכי געגוע לארצם, אבל יש להן מניע אחד - אהבה. כל כך קינאתי במהגר שליבו מתפוצץ מאהבה וכמיהה אל מולדתו, כל כך התעצבתי על אי יכולתי לחוש כמותו".

את התחושה הזו של להיות "בין לבין" מתארים גרינברג וגרינברג (1996) - בעקבות וילפרד ביון (Bion, 1966) - כ"הפסיכופתולוגיה של הגירה" (השפעת ההגירה על תחושת הזהות העצמית), כי מדובר ב"שינוי קטסטרופלי", שיכול להתפתח אכן לקטסטרופה אישית, או לחילופין, כמנוף להתפתחות מוצלחת ויצירתית, שפירושה סוג של תחייה מעשירה. גרינברג וגרינברג מציינים שעל-פי מחקרים רבים, שלהם עצמם ושל עמיתיהם (כולל מטפלים מישראל), **דחיית אבל ההגירה מצד הסבים ו/או ההורים, מעבירה את הטראומה לדור הבא**, שצריך לעבד שוב את אותה פסיכופתולוגיה. לדעתם, אחת הדרכים הטובות ביותר להתמודדות היא דרך היצירה האמנותית כולל השימוש בשפה המוזיקלית. זו זווית נוספת להתבוננות בפעילות הקפה, כזירת התמודדות אחרת עם טראומת ההגירה, שעדיין מפעפעת אפילו בדור השלישי ואף הרביעי של יוצאי ארצות ערב והאסלאם.

⁸⁷ אצל כותבי הקפה בושה זו לא חלחלה כלל, אלא רק התבטאה בזעם רב (ראו דברי עמוס נוי).

⁸⁸ "השתעשע ברומנים אסורים: 'ווארן' של חאלד, 'תרחמי עלי' של עומר אדם", זהר אלמקייס וחן אלמליח, 8.9.13.

2. השחרת השדה

אף אחד⁸⁹ / עדי קיסר

אֶנְחֵנוּ עוֹד נִפִּיל אֶת הַחוּמוֹת / נְמוּטֵט אֶת הַגְּדֵרוֹת
נּוֹרִיד אֶת כָּל הַמַּחְסוּמִים / אֶף אֶחָד
לֹא יִגִּיד לָנוּ לֵאמֹר מֵתָר לְלֶכֶת.
אֶנְחֵנוּ עוֹד נִשְׁבֵּית / אֶת כָּל תַּעֲשִׂית הַבְּדוּר
נִשְׁבֵּר אֶת כָּל הַטְּלוּזִיּוֹת / נִנְעַל אֶת הַבְּנִקִּים
אֶף אֶחָד / לֹא יַעֲשֶׂה עַל הַסֶּבֶל שְׁלָנוּ כְּסָף.
אֶנְחֵנוּ עוֹד נִקַּח אֶת הַרְמְזוּרִים / נִגְנֵב אֶת הַתְּמָרוּרִים
נִשְׁחָרֵר אֶת הַגְּנִיִּים הַצְּבוּרִיִּים / אֶף אֶחָד
לֹא יִקְרָא לְרַחוּבוֹת שְׁלָנוּ עַל שְׁמוֹ. / אֶנְחֵנוּ עוֹד נִדְרֵשׁ אֶת כָּל הַשְּׁנִיּוֹת
וְאֶת כָּל הַדְּקוֹת / שְׁעוֹת נִשְׁבּוּ וְנִסְתַּפְּל עַל הַשְּׁמֶשׁ
שְׁעוֹת נִשְׁבּוּ וְנִסְתַּפְּל עַל הָאֵוִיר / שְׁאֶנְחֵנוּ נוֹשְׁמִים
אֶנְחֵנוּ עוֹד נוֹשְׁמִים / וְאֶף אֶחָד
לֹא יַחְלִיף לָנוּ קִנְיָה נְשִׁימָה / בְּקִנְיָה שֶׁל אֶקְדָּח.
אֶנְחֵנוּ עוֹד נַעֲמֹד אֶחָד מוֹל הַשְּׁנִי / אֶנְחֵנוּ עוֹד נִהְיֶה חֲבִיבִים לְהַסְתַּפֵּל
בְּפָנִים אֶחָד שֶׁל הַשְּׁנִי / וְלִבְדֵּק מָה יֵשׁ שָׁם
וְאִם יֵשׁ שָׁם מִשְׁהוֹ / שְׁנִשְׁבֵּר מֵאֲתָנוּ
וְאֶף אֶחָד / לֹא

2.1 הקפה כקטר רב-תרבותי

השיר "אף אחד" של עדי קיסר, שותפה לדרך של *הקפה*, ובייחוד הפסקה "אף אחד / לא יגיד לנו לאן מותר ללכת", מבליט היטב עם הלייט מוטיב של האתר, "אזור משוחרר זמנית" (ראו עקרונות האתר), או, במלים אחרות - ריבונות תרבותית (ראו 2.3 להלן). את השורה "נפיל את החומות, נמוטט את הגדרות", אפשר לפרש כעשיית האתר למען הפלת הקונוונציות המבחינות בין פריפריה למרכז, בין תרבות "גבוהה" ל"נמוכה", בין לגיטימי ללא לגיטימי ובין מזרח למערב. חיצי הביקורת של *הקפה* כווננו גם לעבר "תעשיית הבידור", "הטלוויזיה" ו"הבנקים", מוסדות בהם לדעת המשוררת שולטות האליטות הישנות, המרבנות את הונו (החומרי והסימבולי כאחת) על חשבון תרבויות הפריפריה. "נהיה חייבים להסתכל בפנים אחד של השני", הווה אומר בלי מבט מתנשא, ללא פטרוניות, שווים בין שווים. כלומר, לאתגר את האליטה המסורתית, האירופית-מתמערבת (לבנה, בשפת *הקפה*), על מנת להעניק נראות (אפילו הגמונית) לאופציה רב-תרבותית פריפראלית, אותה בחרתי לכתוב בעבודה זו לבנטינית. זאת, באמצעות גיבוש נרטיב כוללני של עמדות, רגישויות ואמונות תוך הבניית ה"אנחנו" לעומת "הם" (Kellner, 1996).

בחירת המושג לבנטיני עבור ה"אנחנו" נובעת מהמפה התרבותית שהקיף *הקפה* (ראו לעיל), אליה צירפנו את הגותה של ז'קלין כהנוב, שקידמה את השימוש במונח לבנטיני עכשווי וחדש (לא במובן הנוסטלגי של הלבנטיניות של אלכסנדריה של תחילת המאה) - לבנט במובן המרחב היס תיכוני הפתוח והקוסמופוליטי על מגוון התרבויות הקיימות בו.⁹⁰ קיימות עוד הגדרות לאותה אופציה, ויש

⁸⁹ פורסם ב"העוקץ" ב-17.3.16, פחות משנה לאחר סגירת *הקפה*.

⁹⁰ מכון ון ליר בירושלים, בין יתר עיסוקיו, מקדיש מקום ללימודי **הלבנט**, תוך ניסיון להגדיר את המושג מחדש: מדובר בקונספט מחקר, תרבותי, גיאוגרפי ועכשווי, המבקש להסיט את נקודות המבט החיצוניות, השליליות לעיתים רבות, לעבר נקודת מוצא אחרת: "לבנט שנלמד מתוך האזור עצמו, ולבנט שמכריז על עצמו ככזה. הפרויקטים השונים עוסקים בתודעה הלבנטינית, בתרבויות היס התיכון, ביחסים המורכבים שבין עמי הלבנט וביחסים המורכבים לא פחות של תושבי הלבנט עם האזור עצמו" (מתוך האתר של המכון: <http://www.vanleer.org.il/he/node/1180>).

המעדיפים מונחים מקובלים יותר - ים-תיכונית, מזרחית או אפילו ספרדית (שביט, 1988; סרוסי, 2002; אוחנה, 2005; הורוביץ, 2010; נוקה, שם).

במקרה של *הקפה*, מדובר בפרויקט-נגד המשמש כקטר - אותו אנו מאפיינים כמזרחי/לבנטיני משחיר - המושך את שאר הקרונות של התרבויות הפריפריאליות/משניות בישראל, שנהוג גם לכנותן מיקרו-תרבויות (רגב, 2003). בישראל מהווה האתניות ציר מרכזי במדדי האי-שוויון, כלומר המוצא קובע במידה רבה את עיצוב המבנה הריבודי המקומי.⁹¹ עובדה זו עומדת ברקע הכללתם של אותן מיקרו-תרבויות כמו החרדים, הפלסטינים אזרחי מדינת ישראל על-פי קווי '67, יוצאי אתיופיה ומהגרי ברה"מ לשעבר - המהווים רוב בעשירונים התחתונים בסולם הסוציו-אקונומי המקומי - בפרויקט *הקפה*. למרות היותם "שחקני המשנה" (מילידים ועד מהגרים שזה מכבר באו), כולם תובעים ייצוג וכוח הולמים⁹², כל אחד על פניו המרובות. מקום חשוב באג'נדה המשותפת של האתר ממלאת הנכחת לשונות היהודים השונות כמו הערבית, הרוסית או האמהרית, ובהן אף היידיש, שבמציאות של היום נותרה כשפתם של רבים מבין המוחלשים/מסומנים מבחינה ריבודית - חרדים, ניצולי שואה קשישים, מהגרי ברה"מ לשעבר המבוגרים. כל הנאמר לעיל ממחיש את האינטראקציה הנזילה בין המושג שמייחסים לפוסט-מודרניות the freedom to be לעומת (בעצם, לצד) the freedom to have המודרני (Melucci, 1996). האתניות והריבוד מזינים ההדדית, ואל מול תהליך מתמיד של קיטוב מעמדי-חברתי-תרבותי לצלע "being" תפקיד של התרסה, גאווה ושחרור. אך, כפי שמזהיר מלוצ'י, מדובר במימד שבו-זמנית עלול לדרבן הסתגרות כובלת לטובת שומרי הסטטוס-קוו.

השימוש בניתוח שיח ביקורתי, על מנת לחשוף את המשמעויות הגלויות והסמויות של הטקסטים של *הקפה*, המשולבים עם צלילים ואירועים פומביים באותה רוח, אמורים לאפשר לנו להתחקות אחר המימדים התרבותיים והפוליטיים שבנרטיב האתר. המעקב אחר תכני *הקפה* נערך באמצעות אסטרטגיה אינדוקטיבית בעיקר, תוך הצבת השערות ושאלות מחקר (ראו לעיל), דרך איסוף נתונים, חלוקתם לקטגוריות וניתוחם המעגלי באופן רציף. כל אלו הניבו ממצאים מגוונים שסיווגתי במסגרת מספר אסטרטגיות במובן הבורדיאני - עמדות נקוטות שנועדו לשנות את יחסי הכוח בשדה התרבותי בישראל, והשלכותיהן על מה שנהוג לכנות באופן מכליל "להיות ישראלי" (ששון-לוי, בן פורת, שביט, 2014).

בפרק הנוכחי אתמקד בהנכחת מרכיב הזהות הלבנטיני בקפה. תתי-הפרקים יעסקו באסטרטגיות הבאות: 1. הנכחת שפות, הווי ותרבויות הלבנט; 2. ריבונות תרבותית כאקט של הגדרה עצמית; 3. פירוק המושג מוזיקת עולם לחיזוק הפרויקט הלבנטיני המקומי; 4. פרויקט הבוז, המצביע על פריצת תרבויות שוליים אל המרכז; 5. הנכחת המסורת והדת; 6. קידום השקפת עולם לבנטינית.

⁹¹ ראו הדו"ח השנתי של מרכז אדוה לשנת 2016: "פירות הצמיחה חלחלו וממשיכים לחלחל כלפי מעלה יותר מאשר כלפי מטה" (מאת שלמה סבירסקי ואיתי קומר-אטיאס). בדו"ח מצוין, בין היתר ונכון לשנת 2015, ששכרם של שכירים אשכנזים ילידי הארץ עמד על 31% מעל לממוצע, בזמן ששכרם של שכירים מזרחים ילידי הארץ עמד על 14% מעל לממוצע; שכרם של שכירים ערבים עמד על כשני-שלישים מהמוצע, ושכרם של יוצאי אתיופיה עמד על כמחצית השכר הממוצע. <http://adva.org/he/social-report2016>

⁹² פרט למהגרי העבודה, הנאבקים על זכויות אדם בסיסיות בלבד, לפחות בשלב זה.

2.2 הנכחת שפות, הווי ותרבויות המזרח

המושג השחרה (אופנהיימר, תשע"א) מלווה את תולדות ההתיישבות הציונית מתחילתה, כדרך לתאר את סוגיית מקומו של היסוד הערבי בהווי היישוב: "זו 'בעיה' שהייתה בסדר, כל עוד זה חיקוי מרצון ונתון לפיקוח [...] ברגע שהופיע יסוד שחור שלא ניתן היה להכילו או להתגבר עליו, הוא הוגדר 'בעיה עדתית'" (שם, עמ' 377). לטענתו, ברגע שההווי והמוזיקה מהלבנט זכו ליתר בולטות ונראות, הפכה ההשחרה לגורם מאיים מבחינתה של ההגמוניה, משום שלא ניתן לשחק בה את המשחק האמביוולנטי ההופך את הנראה/נשמע לבלתי נראה/נשמע. לכן, בואם של המוני יהודים מהמרחב הערבי והאסלאמי עם הקמת המדינה, האיץ את אותו מהלך שיטתי של הדרה ודה-ערביזציה (שוחט, 1988, שנהב, 2003, פרלסון, 2006). הדרה זו בולטת, למשל, בתפיסת ההגמוניה את המוזיקה הערבית, אשר נתפסה ביישוב כמונוטונית וזרה, מבוססת על רבעי טונים הנשמעים לאוזן מערבית כחסרי מלודיות – והתלווה לה דימוי לבנטיני בעל קונוטציות שליליות עמוקות ביותר (ראו להלן).

להמחשת איום ההשחרה הלבנטינית, להלן דבריו של דוד בן גוריון בנאום בחירות בכנס של מפא"י ב-1961,⁹³ בהזהירו בפני מצב בו בני עדות המזרח יהיו לרוב בקרב היהודים: "ייתכן שהם יהיו כמו העמים מסביבנו. כי הם באים מאותה סביבה. הם לא יעשו דבר יוצא מן הכלל במאמצים גדולים. הם יהיו עם חופשי כשם שהרוסים הם עם חופשי, או כמו המצרים. שם יש שחיתות וגם כאן תהיה שחיתות. **שם יש עם לבנטיני וגם פה יהיה עם לבנטיני. ואני אומר שעם יהודי לבנטיני לא יתקיים**". מעניין לציין שכבר אז הוצאו הרוסים מהמערב, כי הם נחשבו אוריינטליים מדי (למרות הלובר שלהם). מכאן עובר קו מפותל הקושר עמדה זו לסיבה שבגללה חברי קבוצת 1.5 - צעירים מחבר המדינות ששיתפו פעולה הדוק עם הקפה - הכריזו שהם אינם מרגישים אשכנזים (ראו להלן).

הפחד מהשחרה מקבל הבלטה בהתייחסותו של בן גוריון ליהודי מצרים, אותם הציג כדוגמה מכלילה לערביות. מדובר בקהילה שהציבה דמויות בולטות כז'קלין כהנוב, חיים נחום (בין מייסדי האקדמיה לשפה הערבית בקהיר), איש הקולנוע טוחו מזרחי ומנהיגי שמאל בולטים כאנרי קוריאל, אלברט אריה או הלל שוורץ.⁹⁴ בספרה של אורלי קסטל-בלום "הרומאן המצרי" (2015), ניתן למצוא קווים מקבילים מוחשיים בין הגרעין המצרי המתואר בספר, לבין גרעיני התיישבות דומים של באי אמריקה הלטינית, שאינם לבנטיניים כלל ועיקר. המשותף לשתי הקבוצות הוא מודעות חברתית-פוליטית פריפריאלית מודגשת. מה שמאפיין את דבריו של בן-גוריון וראשי היישוב והמדינה עד היום, הינו מבט אירופוצנטרי וקולוניאלי כלפי מדינות וחברות שלא השתייכו למעגל מרכזי הכוח ממרכז וצפון-מערב אירופה וצפון יבשת אמריקה.

ממצאי מחקרנו זה מאשרים מגמה כוללת - המגולמת בפעילות הקפה כמיצגה הבולט - **שהשחרה יצאה משליטה**. זאת משתי סיבות עיקריות: **א. אבדן יכולת הפיקוח** לנוכח קריסת רעיון כור ההיתוך המכוון ויישומו; התהוות מצב בו קבוצות חברתיות פריפריאליות מבנות מחדש את

⁹³ מקור: תמריץ - בלוג כללי וכלכלי (19.3.2015).

⁹⁴ אפשר לקרוא עליהם גם במוסף מיוחד מטעם המגזין Qantara, (Magazine des cultures arabe et mediterraneene), בשפה הצרפתית, המוקדש ליהודי המזרחי התיכון (בלי המגרב) במאות ה-19 ו-20 (גיליון 95, אפריל 2015). המוציא לאור של המגזין הנו המכון האוניברסיטאי לעולם הערבי שבפריז, העוסק בתרבויות ערב והים-תיכוניות. גם ענבל פרלסון הקדישה תת-פרק ליהודי מצרים, כולל התפתחות הקהילה היהודית, חייה הפנימיים ותרומתה לחברה המצרית (שם, עמ' 89-96).

גבולותיהן החברתיים-סמליים וחותרות לשנות, או לפחות לשמר ולחזק, את מיקומן בהיררכיות החברתיות והתרבותיות ובמערכת יחסי הכוח (ששון-לוי, בן פורת, שביט, שם); **ב. תביעתה של ההשחרה להוות חלק לגיטימי מן ההגמוניה**. למשל, כשרון כחלילי, באירוע במועדון בארבי לציון ארבע שנות פעילות האתר (3.9.14), הכריז: "מאז אוסלו נשמעים קולות חזקים נגד ההגמוניה - במוזיקה, בקולנוע, בשירה - **הקול המזרחי הופך דומיננטי**". זהו קול, שעכשיו יותר מאי פעם, בוקעים ממנו מבטא ערבי או ניבי יהודית-ערבית, לצד ז'אנרים מהעולם *שקפה* שידר בפרויקט הבזו (ראו להלן). במלים אחרות, אנו עדים להשחרה לשונית ומוזיקלית מגובשת ובלתי מתנצלת - **ללא תיווך אשכנזי/לבן** - מגמה הבאה לידי ביטוי הן *בקפה* ובאירועיו, והן בסדרה האינטרנטית *נביאים* שתידון בהמשך.

כפי שהצגנו בפרק המבוא, הכשירות הלשונית נובעת ונמדדת מן היכולת להתאים את עצמה לנסיבות ולהקשר, ובכך היא מייצרת "הון לשוני" (בורדייה, 2005). הון זה נמדד **במחירו בשוק** בכל רגע היסטורי-חברתי-תרבותי נתון, על בסיס **תקניותו, עושרו המילולי והסגנוני** ובמידה מכרעת, **המבטא** של הדובר/ת. כבעלי תו מחיר נמוך בשוק הלשוני, אנשי *הקפה* ניסו לגרום לשינוי בהיררכיה בתוך השדה התרבותי וביחסי הכוח הלשוניים שבו, בין טקסט לקונטקסט ובין תוכן להגייה. שירה אוחיון ("התזמורת האנדלוסית בטיול במצרים", ינואר 2014), ממחישה את טענת הבכורה של המבטא המזרחי בעברית כתקני ואותנטי, בסקרה את פועלה של נסרין קדרי, זמרת פלסטינית-ישראלית שזכתה בעונה השנייה בתחרות "אייל גולן קורא לך" ששודרה ב-2012 בערוץ 2. אוחיון מציינת שמאז זכייתה, ובעיקר בשיר 'אנא באחיבק', מביאה נסרין ניחוח היברידי עברי-ערבי ומסמנת כיוון חדש במוזיקה המזרחית החותר תחת הגדרת התרבות הישראלית המרכזית, ובכך מדגישה את החיבור בין ערביות ומזרחיות - חיבור שהוקצה במשך עשרות שנים גם על ידי מזרחים:

"לדעתי המבטא הערבי 'הכבד' שלה לא מקשה על התקבלותה כזמרת בקרב הציבור המזרחי, להיפך, הוא דווקא מעמיק ומחזיר את העברית למקומה הנכון. כל נשכה שהמבטא המזרחי 'הכבד' הוא שעשה את זוהר ארגוב, אייל גולן וזהבה בן פופולריים כל כך, ושהמבטא שלהם למעשה איננו מבטא אלא ההגייה הנכונה והתקנית של השפות העברית והערבית, בעוד שההגייה שהשתרשה במדינת ישראל היא למעשה עברית במבטא מזרחי אירופאי, שאין בינו לבין השפות השמיות ולו דבר".

המבטא של קדרי ("בעל חיתוך היברידי עברי-ערבי") מהווה, לדעת הכותבת, את ההגייה הנכונה והתקנית - הן בשפה העברית והן בשפה הערבית. זוהי קריאת תיגר גלויה על **העברית הצברית** התקנית לכאורה, בשם **העברית המזרחית האותנטית** שאת הונה הלשוני אוחיון מנסה לקדם ולמקסם. אין מרכיב בולט יותר בשפה ובתרבות מאשר המבטא המקומי הילידי, שאמור להסגיר באופן מיידי את מידת הייצוגיות והשורשיות של הדובר/ת, סוגיה אותה בורדייה עצמו חווה על בשרו (ראו לעיל). אם נשתמש במושג דיגלוסיה (מוצ'ניק, 2006) לגבי העברית, הרי שהשפה בעלת הניחוח העברי-ערבי מסומנת כנמוכה. אך, במידה רבה בעקבות הפעילות ופרסומי עמותת קדמה והקשת המזרחית, החלה להנכיח את עצמה כווריאנטה גבוהה בקרב קהלים המחוברים למאבק המזרחי.⁹⁵ מדובר במבטא שאפשר לקטלגו כמזרחי תיכוני לבנטיני (לפחות בקרב עורכי וגולשי

⁹⁵ הקשת הדמוקרטית המזרחית (להלן הקשת המזרחית, כפי שהיא מוכרת בציבור הרחב), נוסדה ב-1996 על ידי צאצאי מהגרי ארצות ערב והאסלאם. שמה הרשמי: שיח חדש - למען השיח הדמוקרטי והרב-תרבותי בישראל. זו תנועה חוץ-פרלמנטרית, הפועלת לצמצום הפערים בחברה הישראלית, ולטובת האוכלוסיות המודרות ממוקדי ההשפעה והכוח, כמזרחים ופלסטינים אזרחי המדינה. עם מייסדי התנועה וחבריה נמנים, בין היתר: סמי שלום שטרית, שוש גבאי, יהודה שנהב, יוסי דהאן, יוסי יונה, יצחק ספורטא, משה קריף, ויקי שירן, הנרייט דהאן כלב, חנה אזולאי הספדי, דודי מחלב, פנינה מוצפי האלר, הני זוביידה ושירה אוחיון.

הקפה), וביניהם המשורר והסופר אלמוג בהר, שמציין בבלוג שלו "היו זמנים / שלא ידעתי קונצרט מהו / ורק נגנו צילרי בגדאד" (19.12.2011): "העברית של מי שנולד אל תוך הערבית אינה אותה עברית של מי שנולד לשפה אחרת, וחלק מן השפה הקודמת למילים, הנשארת במעבר בין שפות, היא המוזיקה של המקום הקודם". זה כולל את עירוב שפות אגן הים התיכון בהקשרן הקולוניאלי (אנגלית, צרפתית ואיטלקית), שאת ביטויין אפשר למצוא בפוסט של דותן מורנו ("סרט קצר/שוק", 27.9.14, יצירה אליה נתייחס בפרק הבא): "סבתי הייתה אישה חזקה, יצירתית וצנועה שדיברה צרפתית מתובלת בביטויים בערבית. **איטלקית הייתה 'השפה הסודית'**. 31 שנה היא הייתה אלמנה. גדלתי איתה באותו בית והשתוקקתי לכל בדל מידע על חייהם במצרים, אבל צרפתית למדתי רק אחרי מותה. היה לנו קשר קרוב והיא השפיעה עלי מאוד. כשבנותיה שאלו אותה בטלפון - 'קומן סה וה?' הייתה עונה: 'אלחמדולילה'". צרפתית לבנטינית מובהקת.

באחד הפוסטים האחרונים שלו *בקפה* ("מסעותיי במדינה היהודית והדמוקרטית", 2.9.2014) התגאה כחלילי בשם בנו, נור (מקור של אור בערבית, עברית וארמית) בפני שתי נשים ממוצא מזרחי, שהזדעזעו מצלילו הערבי. על ביטוי נוסף לאותו זעזוע הצביע כחלילי עצמו בפרק השני של הסדרה "ערסים ופרחות" בהפקתו, תוך מתן פרספקטיבה היסטורית למהפך התודעתי בעניין השחרת השמות הפרטיים ושמות משפחה בשנים האחרונות (ראו לעיל), לעומת ההלבנה המעוברת של פעם. זה מומחש בצפייה בקטעים מההצגה "פרחה שם יפה", על הניסיונות להסתיר שמות פרטיים כז'ורז'ט, מטיילדה, לואיז, ז'נט וז'קלין, לצד מסעודה ופורטונה - כולם בעלי צליל "פרענקי" מסגיר ונחות כביכול. עדותה של עדי סדקה ("עדי סדקה, ילדת פלא מזרחית", 9.9.2014) מייצגת בעיה זו ברמה של שמות משפחה: "כשהייתי קטנה, בהיותי ילדה או נערה מתבגרת בטבעון, מצאתי את עצמי מנסה בכל הכוח להעלים את שם המשפחה שלי". זהו קרב גלוי על נראות ולגיטימיות (גם חומרית) של המזרחיות בכלל, והעברית עם הגייה מזרחית/ערבית ושמות המקור בטרם הגירה בפרט - **כתלמיד בונה זהות תרבותית ישראלית אלטרנטיבית**. זהות בה הרקע הערבי בא לידי ביטוי ברבדים שונים: מעצם השימוש בשמות ממקור ערבי או קולוניאלי לבנטיני, ועד להשפעות השכיחות בשימוש וחידוש שפת היומיום.

בספר "תהודות זהות: הדור השלישי כותב מזרחית" (2007), מצהירים העורכים מתי שמואלוף, נפתלי שם טוב וניר ברעם לאחר בדיקה בנתוני הלמ"ס, "גילינו שאין מזרחים צעירים בישראל, כי המדינה הכריזה עלינו כנעדרים", הרי אם אבא/אמא או סבא/סבתא מוגדרים כיוצאי אסיה-אפריקה - היתר הם רק ישראלים. אך מתברר שחלק מאותו דור שלישי⁹⁶ (כאמור, אפילו רביעי בארץ), מסרב להיטשטש כישראלים **בלבד**, במידה רבה באמצעות שימור הטעמים התרבותיים-אסתטיים. פרלסון אפיינה את מוזיקת הקסטות (שנמכרה בעיקר ב"מדינה אחרת", כפי שכינה את אזור התחנה המרכזית הישנה בתל אביב קובי אוז בשיר הידוע של טיפקס⁹⁷) כ"**שעטנז של רפרטוארים אשר הטמיע והכליא בתוכו גם את הערביות תוך טיהורה ממנו**: הרפרטואר של 'כרם התימנים' נשען על שירים תימניים וערביים ועל רפרטואר ארץ-ישראלי, ואילו הרפרטואר של רמלה-התחנה המרכזית נשען על מוזיקה יוונית או להקות רוק אנגליות ואמריקאיות. מגוון הרפרטוארים

⁹⁶ הכוונה לדור השלישי שגדל בפריפריה בשנות השבעים והשמונים.

⁹⁷ להלן הבית האחרון של השיר: "בדרך לתל אביב המבריקה / אני עוצר במציאות סדוקה / של פיתה עם זעתר וביצה בצד / של ספק רבנים ספק פושטי יד / בעשרה שקלים שלוש קלטות / ושירים מוכרים מכל המדינות / והבוץ השחור על כל מדרכה / ונהג מפטיר חצי ברכה.

הזה איפשר **דה-פוליטיזציה של הערביות** על ידי העתקת המרחב הגיאוגרפי המדומיין שלה מן המזרח התיכון אל הים התיכון ואפילו עוד יותר מערבה" (11: 2006).

לעומת זאת, אופנהיימר סבור שסימני ההיכר המזרחיים שנתרו במוזיקה המזרחית הישראלית הם שניים, "**המבטא הגרוני והנטייה לסלסול - המואל** של זהר ארגוב בפתיחת השיר הפרח בגני היא דוגמה מובהקת לכך" (תשע"ה: 383). על אף הווייתור על סממנים ערביים מרכזיים, אופנהיימר קובע שהמוזיקה הזאת נתפסה מבחינה תרבותית כמוצר אתני, הואיל ובוצעה על-ידי מזרחים ונצרכה בעיקר על-ידי קהל מזרחי. אפשר להסיק שהטיהור לא צלח באופן שלם וסימני הערביות נותרו נוכחים בחלק מאותן "שלוש קלטות בעשרה שקלים" שבשיר של טיפקס. ה"טיהור" נחלש עוד יותר בעקבות השינויים בקונטקסט החברתי, הכלכלי, התרבותי והפוליטי, כאשר הרוח היס-תיכונית מהלבנט חזרה לנשוב מזרחה באמצעות *הקפה* והמיקרו-פוליטיקה שלו. פדיה (2012) טוענת שבשנות האלפיים יש תנועה כפולה של פריצת מוזיקת פיוט וליטורגית מבית הכנסת החוצה, ותהליכי ספיריטואליזציה של המוזיקה על-ידי מוזיקאים צעירים, בעיקר ממוצא מזרחי. בעקבות זאת, מומרים אמני רוק ופופ להתקרב לפיוט על מנת לשלבו בעשייתם המוזיקלית. אל מול הדיכוטומיה המסורתית בין מזרח ("שחור") למערב ("לבן") או בין הלבנט⁹⁸ ל-*ponente* (הכיוון בו שוקעת השמש, באיטלקית), המוזיקה המזרחית/ים תיכונית/מסולסלת⁹⁹ מציבה בפועל קטגוריה היברידית, מפרקת חומות, כפי שמציין אופנהיימר (תשע"א: 382):

"מול ההדרה של מוזיקה ערבית ומזרחית בתרבות הישראלית, אשר מסתייעת במנגנון הייצוג האוריינטליסטי שממחזר הבחנות קשיחות בין גבוה לנמוך, בין תרבותי לפולקלוריסטי, בין מעודן וגם וכדומה, מופיעה עמדה מזרחית גמישה, המבקשת לנוע בחופשיות בין מה שההגמוניה מגדירה בצורה נוקשה כניגודים; היא מעבה את אזור הגבול העומד בסימן סינתזה מערבית-מזרחית ודוחה את החשיבה הבינארית המקובלת [...] ההגמוניה מסמנת כשחורה לא רק את המוזיקה הערבית אלא גם את מה שנוצר באזור הגבול הזה, כלומר את המוזיקה המזרחית שנוצרה בארץ".

בניגוד לאותו מעבר ממוזיקה ערבית ויהודית-ערבית למזרחית אתנית¹⁰⁰ אותה כינתה פרלסון מטוהרת (כשלעצמה הגדרה טהרנית במידה רבה), *הקפה* עסק בהתמדה בהנחת המקורות הערביים בתרבות העברית המשתנה, לא רק בשדה המוזיקלי. הם עשו זאת בעברית פריפריאלית, מתובלת בערבית, ברוסית ואמהרית, ובאמצעות הצלילים והשפות שמקורם בפריפריאליות הגלובלית, במידה רבה דרך המוזיקה השחורה בארה"ב ואזור האנטילים. מה שהוגדר כדה-פוליטיזציה (בהצלחה לא מבוטלת), נענה בסוג של רה-פוליטיזציה בעלת מימד של היברידיות אתנית משחירה. להמחשה, הפוסט של עמוס נוי ("לבבתיני" ¹⁰¹, 7.1.11), שהוקדש למקורות הערביים שבמנגינה של שירו הידוע של ביאליק "יש לי גן". אביא את הקטע הרלוונטי בהרחבה, המהווה לא רק שיח-נגד **גלוי** אלא גם **סמוי**, כי דרך בחינת האינטר-טקסטואליות שבפוסט, חשים כיצד הכותב מאתגר את העברית

⁹⁸ הלבנט (בצרפתית Levant) הוא מונח גיאוגרפי ותרבותי המתייחס לחלק המזרחי של אגן הים התיכון, ולחלק המערבי של אזור הסהר הפורה. ההגדרה הגיאוגרפית של האזור כוללת את סוריה, לבנון, ישראל, עבר הירדן, וכן חלקים ממסופוטמיה. בספרי ההיסטוריה של הלבנט נכללים בו לעתים אסיה הקטנה (למעשה את כל תורכיה), יוון, קפריסין ומצרים. מבחינת הקואליציה "ליבי במזרח", הלבנט "סיפח" בפועל גם את כל צפון אפריקה, עיראק, סוריה, אירן ותימן.

⁹⁹ הגדרה של יוסי גיספן (ראו להלן).

¹⁰⁰ בספר "תהודות זהות: הדור השלישי כותב מזרחית" מתואר אותו מעבר כך: "פס הקול הערבי של זוזו מוסא וגיו עמר הועתק למוזיקה מזרחית שפרצה עם שירת זהר ארגוב והמשיכה עד שרית חדד" (עמ' 8).

¹⁰¹ פורסם במקור באתר *קדמה* (12.5.09).

המטוהרת מילולית ותכנית מהערבית, המודרת מהשיח העברי המקובל. רולאן בארת מסביר בספרו "מיתולוגיות" (1998) כיצד מקבלים הסימנים את משמעותם המיתולוגית כעובדות היסטוריות "טבעיות", עקב משמעותם הנלוות שהוענקו על-ידי החברה, בעיקר על ידי מערכת סמיוולוגית המהווה את הקשר להסכמה החברתית-תרבותית של השימוש בסימן - הקונוטציה. הקונוטציה כוללת כל מה שמלה מסוימת מביעה מעבר למשמעות המילולית שלה, דהיינו מובנה הרגשי והסובייקטיבי. החזרת המיתוס להקשריו ההיסטוריים והתרבותיים הראשונים שלו, יש בכוחו לנפץ את המיתוסים סביב השירה והמוזיקה העברית, "עובדות" שנחשבו בידי רבים כטבעיות ומובנות מאליהן:

"אם כן, מקורו של 'יש לי גן' הוא ישירות (כנראה) מ'יא ראייה פין' של אל מסלוב, שנרשם והותאם לשירו של ביאליק על-ידי (ברכה) צפירה ו(נחום) נרדי. הזמר הספניולי 'אינדומה פארא מארסיליה' הוא קרוב לוודאי גלגול של הפיוט 'יפה עין', המושר בטקס זבד הבת. ואילו 'יפת עין' עצמו הוא ללא ספק נוסח עברי של 'יא ראייה פין'. יתרה מזאת, הוא מייצג נאמנה מסורת חיה ונמשכת גם היום של כתיבת פיוטים והתאמת תפילות עבריות של יהודים מזרחים ללחנים ערביים, אלא כולל גם שמירה על הצליל הפונטי של שורת הפתיחה, ולעתים הפזמון, הערבים המקוריים, המוכרים היטב לקהל היהודי-מזרחי ממורשתו הערבית".

כמו בספר של פרלסון "שמחה גדולה הלילה" (ראו לעיל), דאג האתר לציין ולהאדיר את שמם ומעמדם בעבר של רבים מהאמנים היהודים בתרבות הערבית-אסלאמית, תוך הדגשת העובדה שבהגיעם לישראל רובם נדחקו לשוליים - לגטו "עדתי" או "דתי". המרכאות אמורות לציין את המעבר הכואב מהיותם יוצרים לקהל כללי בארצות המוצא שלהם - יהודים, מוסלמים, נוצרים או חילונים, עם מטען אמנותי מסורתי פתוח גם להשפעות מערביות/חיצוניות (ג'אז, בלוז או פלמנקו, למשל), למשבצת שההגמוניה הועידה עבורם - רדוקציה למוצר אתני. עקב כך, **הונם התרבותי** (וזה של קהילותיהם) **הוכחש ונדחק לפריפריה חסרת כוח, יוקרה והשפעה**, ולרוב, אף לשכחה. המרד של **הקפה** נגד ההשכחה הודגש גם באמצעות ציון שמותיהם של אותם האמנים שאופיר טובול מנה בפוסט בעקבות הערב החגיגי במועדון בארבי בתל אביב (2.10.14). פרט למוריס על מדיוני הוותיק (שלווה באירוע את הופעתה של נטע אלקיים), אנו מתוודעים לרנט לאורניו, רנה פרו, לוק שרקי וסלים הללי - יוצרים יהודים-אלג'יראים; ממרוקו - חיים בוטבול, סמי אלמגריבי, ריימונד אבקסיס (כנראה השם היחיד הידוע לקהל הרחב), זהרה אלפסייה¹⁰², שייח' מואיז'ו, נינו ביטון, ברהם סוירי ופטי ארמו (אביו של קובי פרץ), בנוסף לפייטן הרב דוד בוזגלו (לו הקדישו טובול ורפאל בלולו שעת שידור בלעדית ונפרדת בקפה ב-17.9.14). בזמן שפרלסון התמקדה באמנים שבאו מעיראק וממצרים, הרשימה שהביא טובול השלימה את הגלריה עם מוזיקאים מהמגרב, חלוקה הגיונית מבחינה זמן הגעתם לישראל (ראו פדיה להלן).

הנכחתם הסמלית ואף הפיזית של מייצגי אותו דור שנדחק לשוליים (כולל רבים בני דור המדינה, ילידי סוף שנות ה-40 או תחילת ה-50, כאהובה עוזרי¹⁰³ או יהודה קיסר), מתרחשת על רקע שינויים מהפכניים בתחום ההפצה והצריכה של מופעי תרבות ומוזיקה בתקשורת האלקטרונית וברשתות החברתיות למיניהן, אבל גם בעזרת **ההשחרה הגוברת ברדיו ובטלוויזיה**. אם דור ההורים או

¹⁰² זמרת מפורסמת במרוקו ובאלג'יריה בשנות הארבעים, שאף הוזמנה לשיר בחצר מלך מרוקו מוחמד החמישי, עלתה לישראל בשנת 1962 והפכה למקרה סעד. ארז ביטון הקדיש לה שיר מוכר שלו: "שיר זהרה אלפסייה" (מתוך "מנחה מרוקאית", עקד, 1976). מעניין לציין שהמוסף גלריה של הארץ הקדיש לה כתבת שער ב-7.11.2016: חזרתה של הנשכחת, המודרת והמודחקת.

¹⁰³ ילידת כרם התימנים בתל אביב, ושנפטרה ב-13 בדצמבר 2016. עוזרי פרצה לתודעה הציבורית הרחבה רק בעשור האחרון של חייה.

הסבים האזינו למוזיקה "שלהם" בהיחבא, חלק מהבנים או הנכדים עושים זאת באופן גלוי, תוך שילוב של סקרנות, לעומתיות והנאה. גל ההשחרה משלב גם קלסיקאים ערבים (אום כלת'ום, מוחמד עבד אל-והאב, עבד אל-חלים חאפז, פיירוז ועוד) ברשת הווירטואלית ואפילו מעל במות התיאטרון.¹⁰⁴

אנשי הקפה העמיקו תהליך זה בהתמדתם בהיבדלות התרבותית-מוזיקלית, בדרך לגיבוש אלטרנטיבה הטוענת להגמוניה **בשוק הלשוני והמוזיקלי**, סביב סוגיות כמו מה חשוב לדעת וללמד, לשמוע ולדרג, להפיץ, למכור ולקנות. ובמלים פשוטות, **מה להעריך ולצרוך**, כפועל יוצא של המשקל הדמוגרפי, הגברת הכוח הכלכלי-חברתי של צרכני המוצרים הלשוניים והמוזיקליים שהאתר קידם, ויוקרתם המחודשת. ז'קלין כהנוב, שכונתה בידי ההיסטוריון דוד אוחנה "הגברת הראשונה של הים תיכוניות", יכולה להיחשב כאחת מן הפלטפורמות של הגות הקפה עקב הדמיון התרבותי-השכלתי בינה לבין אנשי האתר. בפרק המוקדש למוזיקה המזרחית בישראל בספרה "בין שני עולמות", היא מתוודה שעל אף שהשכלתה התרבותית הפורמאלית הנה אירופית, הסביבה בה נולדה וממנה ינקה לא הייתה אירופית "והצלילים הראשונים שנחרטו בזיכרוני ועוררו בי הדים היו צלילי קולו של המואזין הקורא למאמינים להתאסף לתפילת הערב. וכל מה ששמעתי מאז באולמות הקונצרטים עורר בי רק לעתים רחוקות ריגוש עז כריגוש שחשתי בהאזיני לסלסולו המתחטאים, המתמשכים והקובלים של המואזין, הקונן על השמש היורדת ועם זאת מרגיענו ומבטיחנו שכאשר תגיע לקצה שלות הלילה שוב תזרח השמש" (2005: 175).

על מנת לרדת לשורשיה של אותה משיכה עמוקה ל"סלסולו המתחטאים של המואזין", אוסיף כאן את ההערה שמופיעה באותו עמוד מטעם עורכי הספר, שבה מצוין שבמונח 'מוזיקה מזרחית' אין כוונתה של כהנוב למוזיקת הפופ המכונה בשם זה כיום, אלא למוזיקה שבית-גידולה הוא האוריינט (כולל הודו), בניגוד למוזיקה המערבית, שמקורה באירופה. יש לשים לב שהמושגים אוריינט ולבנט במובנם השגור חופפים במידה רבה. ההסבר של כהנוב מבהיר את עומק השוני בין ההוויות המוזיקליות ואת הקושי - עקב הסוציאליזציה התרבותית המצרית שלה (כולל צלילי המוזיקה היהודית) - ליהנות מהמוזיקה המערבית:

"...התקשיתי לעקוב אחר המבנה הפורמלי המורכב שלה, והקטעים הרמים שבסימפוניות המערביות מעוררים בי עד היום רטט של התמרמרות. בשבתי באולם הקונצרטים, כלואה בין שורות של אנשים, **אני בוחנת את עורפיהם מתוך משטמה עוינת** [...] שנים רבות, כבר בהיותי בישראל, הייתי משתתפת בהגיגות המימונה כדי לשמוע זקנים מנגנים ואחרים שרים ורוקדים. **אני נהנית הרבה יותר**, ובאופן שונה לחלוטין, **מצורות ספונטניות אלה של הבעה עצמית** משאני נהנית מן המבע האמנותי החדור תודעת עצמו".

כהנוב אינה מבטאת בפרק זה מניפסט נגד ביטויי המוזיקה המערבית, אלא מעניקה הסבר לעומק דרכי ההשפעה של תרבויות המוצא על המסורות התרבותיות של הקהילות היהודיות בכלל (והמוזיקה בפרט), ויחסי הגומלין המפותלים והמגוונים בין יהודים לבין שכניהם במרחב הדתי-רוחני (פדיה, 2012: 14) - קביעה תקפה הן לגבי המזרח והן לגבי המערב. רק הקונטקסט התרבותי-פוליטי הספציפי בו חיה וכתבה כהנוב, הפך את מקור משיכתה לצלילי הילדות מהרחוב ומהחגיגות המשפחתיות לסוג של "התרסה כנגד התרבות ההגמונית של 'פלמ"ח-צייזבט-קיבוץ-נח"ל-צבר"' כדברי עורך ספרה דוד אוחנה (2005: 12). אם תרצו, עוד קול נגד החלוקה ההיררכית בין תרבות

¹⁰⁴ ראו ההצגות בתיאטרון הערבי-עברי ביפו. למשל "אום כלת'ום" בכיכובה של גלית גיאת או "עיניים" מבוססת על שיריו של מחמוד דרוויש, בכיכובה של מירה עודד.

גבוהה לנמוכה (תלוית הקשר היסטורי, אינטרסים וטהרנות), קביעה שאינה שוללת את עצם קיומן של היררכיות משתנות בתוך כל שדה תרבותי (ראו להלן).

הדר תדהר, צעיר ממוצא תימני ובוגר במגמת העיצוב בשנקר, הציג בקמה סדרת מוצרי חשמל ביתיים המעוצבים על פי הסגנון של תרבויות האסלאם (ראו לעיל), ביטוי תרבותי משחיר נוסף על רקע האווירה העכורה בארץ ביחס לתרבות הקוראן. אם הזכרנו קודם את דבריו של סנאן עבדאלקאדר אודות המרחב השלישי באדריכלות הישראלית, עבודותיו של תדהר מהוות דוגמה נוספת לאותה שוטטות אסתטית במרחב (השמי), תוך שילוב של זהויות והשפעות הדדיות בכל תחומי החיים. זה קיבל ביטוי במחקריו של האדריכל וההיסטוריון קובי פלד (2008), המנסה להעניק כלים להתבוננות בבית הערבי בישראל כטקסט חברתי, ובאדריכלות כצוהר להתבונן דרכו בעולמה של חברה כלשהי, ובמקרה שלו, החברה הפלסטינית ישראלית באזור ואדי עארה. תדהר, עבדאלקאדר ופלד, כל אחד מזווית שונה, בוחנים את הקשרים שבין מלאכת הבנייה ללכידות חברתית, בין עיצוב הבית לדיוקן התרבותי של יושביו, בין המארג המרחבי למבנה המשפחה, בין התבנית האדריכלית לזהות המגדרית. האדריכל שרון רוטברד, בספרו "עיר לבנה, עיר שחורה" (2005), חיבר את ההיבט הפוליטי של הסוגיות הנ"ל עם השימוש בסגנון בנייה שלם - הבאוהאוז בתל אביב - כמרכיב של הבניית זהות, תרבות ורטוריקה לאומית. רוטברד מסביר כיצד ההלבנה האורבנית בצפון העיר, הפכה מצדה השני להשחרת חלקה הדרומי והמזרחי - השחרה שהיום מנסה לקום על יוצריה.¹⁰⁵

מישל דה סרטו בחן את השוטטות במרחב הציבורי, פעולה אותה הגדיר כבנאליות של היומיום (1984 [1980]), וטען שאותה שוטטות עשויה להוות מרכיב חיוני בפרקטיקות של התנגדות וחתרנות כנגד המובן מאליו הנורמטיבי. עבור וולטר בנימין, המשוטט הוא אספן-קניין של אובייקטים, מזכרות ומבטים, איש האינטליגנציה הקונה ומוכר עצמו כסחורה בשוק. לטענתו, האקטיביסט הסביבתי מהווה גלגולו הרדיקלי של המשוטט, הפועל באופן מתגרה במרחב ומותח ביקורת על כללים והרגלים מקובלים (1996: 42). הוא תופס עצמו כאמן הנאלץ לסחור במרכולתו הייחודית, וכך להוות את עצמו כ"סחורה חמה" במשק קפיטליסטי תחרותי שבו אובייקטים ודימויים הופכים למוצרי צריכה מוכנים של התרבות. אותו מסחור של דימויים שבא לידי ביטוי בשוטטות במרחב העיר, השכונה או העיירה רלוונטי לעבודה הנוכחית, בין היתר אם שמים לב לשמות הרחובות: כשורת השיר המצוטט של עדי קיסר "אף אחד לא יקרא לרחובות שלנו על שמו", כי בתור אקטיביסטים סביבתיים "ניקח את הרמזורים / נגנוב את התמרורים / נשחרר את הגנים הציבוריים"¹⁰⁶.

¹⁰⁵ אין זה מקרה שאחד השירים הבולטים של אנסמבל סיסטם עאלי ("רדיו | סיסטם עאלי במיקסטייפ וראיון על האלבום החדש, מוזיקה ויפו", הגר שיזף, 21.7.13) נקרא "בונים את הבית מחדש", של זרים בעירם התובעים סוגים שונים של זכות השיבה. זו זעקת הדרום תל אביבי המשחיר. הפרויקט המוזיקלי אף קידם את שפת יאפאויה, שילוב של ערבית יפואית ועברית. בימים אלה הם מקדמים את המוזיקה הפריפריאלית בבת ים, בבית "סיסטם אעלי". ראו

<https://soundcloud.com/systemali>

¹⁰⁶ "אף אחד", העוקץ, 17.3.16 (ראו לעיל).

אשר גרינר ועמית אלון מתייחסים לאותו מובן מאליו עירוני כגורם קובע תודעה, בפוסט העוסק במוזיקה וזהות מזרחית בכיתות בתי הספר ("כולנו ילדים של אלוהים", 2.7.15)¹⁰⁷: "מי שגדלים בשכונה בה שמות הרחובות מייצגים אנשים מכל מיני תרבויות, עמים ומוצאים - כולל שלהם, ירגישו שתרבותם ומשפחתם לגיטימית וראויה, וכך יתעניינו בהיסטוריה ששמות הרחובות אמורים למשוך אליה. בארץ ברוב המקרים המצב הפוך - שמות הרחובות מייצגים כמעט באופן מוחלט את ההגמוניה ומה שנחשב כ'ראוי' ו'לגיטימי' - כמעט תמיד גדולי הציונות החילונית-אירופאית בלבד - ולכן רוב בני הנוער לא יחושו זיקה לעולמם ורצון לפעול בהמשכיות אליו, ובוודאי שלא ירגישו שתרבותם ומשפחתם ראויים כמותו". חשוב לציין שבתחילת מרץ 2017 צמצמה עיריית באר שבע במקצת את הפער בין שיעור הרחובות הקרויים על שם גברים (90%), לבין שיעור הרחובות הקרויים על שם נשים (10%), באמצעות מתן שמות נשיים לשלושה עשר רחובות חדשים בעיר: מדובר בשבע נשים ממוצא מזרחי-ספרדי: דונה גרציה נשיא, אסנת ברזאני, סוזן דניאל נטף, רחל צברי, שושנה שבבו, ברכה צפירה וז'קלין כהנוב (על שתי האחרונות ראו פרויקט השטרות של קפה גיברלטר להלן). שש הן הנשים ממוצא אשכנזי: מרים בן פורת, עדה גלר, רוזה גינצבורג, שרה עזריהו, עליזה בגין ופולה בן גוריון (הארץ, 2.3.2017).

החוקרת קציעה עלון מפעילה את השוטטות החתרנית והמיזוג הפיזי והפיזיונומי במרחב, במסה "גוף, מצלמה, צבע: תצלומי הגוף היהודי-הודי" (2015), בה היא בוחנת שני מאגרים של תצלומים על מנת להתחקות באמצעותם אחר ייצוגו הוויזואלי של הגוף היהודי-הודי¹⁰⁸. מעבר לסקירת היחס המחפיר ליהודים "שחורים" מהודו מצד ראשי היישוב והמדינה, עלון מדגישה שהצילום נודע, בין היתר, בפוטנציאל שלו לשמש פרקטיקה דכאנית המגלמת יחסי כוח מורכבים, לרוב עם סממני הגמוניה: גברים צילמו נשים, המשך ישיר לציורי שמן שהציגו נשים ערומות (ברגר, 2012); קולוניאליסטים מסוגים שונים - מאנשי צבא ועד אנתרופולוגים - תיעדו באובססיביות את העם הנכבש; אליטות כלכליות צילמו את "חיי העניים".

שוטטות-נגד באזור דגניה באמצעות אמנות פלסטית ביצע האמן ליאור גריידי, שהציג בינואר 2017 בגלריה הקיבוץ (עצם בחירת המקום גם היוותה אמירה), תערוכה תחת השם "פועל פשוט". שם התערוכה לקוח מתיאורו של פועל ממשפחות תימן שהתיישבו ליד הכנרת ב-1918: "הפועל הפשוט, הטבעי, המסוגל לעבוד הכול, בלי בושות, בלי פילוסופיה ובלי שירה"¹⁰⁹. למרות התיאור החיובי כביכול, תימני כנרת גורשו משם ב-1930 ונאלצו לעבור למרמורק. גריידי הרחיב את הנרטיב התימני והכיל בו גם את רחל המשוררת (שגורשה עקב מחלת השחפת), כביטוי לכל הדחויים של הקונצנזוס הציוני. לזכרה של רחל מופיעות המלים "ואולי לא היו הדברים מעולם" רקומות על בד גדול, ולידו "געגוע אחר געגוע ואין לנו תומך", הכול טבול בזהב. גריידי הציג עשרים עבודות על בד וקנבס בגדלים שונים, עליהם כתמים בזהב - מילים ומכתבים הרקומים בחוט זהב (על מנת לייצג את מסורת האומנות מתימן וכדי לנכס מחדש את ערכם האנושי והתרבותי), בשילוב עבודות וידאו על ריקוד תימני.

¹⁰⁷ על שיתוף הפעולה בין עוזי חיטמן ז"ל ואיציק קלה, אגב דיון בסוגיית החינוך הרב-תרבותי השוויוני - על בסיס כתביו של הפדגוג הברזילאי המהפכני פאולו פריירה (Paulo Freire).

¹⁰⁸ בני קהילות ומשפחות קוציין מהשנים 1940-1950, בהם תיעדו את עצמם לפני בואם ארצה.

¹⁰⁹ מתוך עיתון "הצבי" ב-1909.

שוטטות מסוג דומה אפשר למצוא בפרויקט הצילומי של איתי דוידאן, יליד תל אביב ממוצא איראני וכעת תושב ירושלים, שבחן את היכולת של היהודי מהלבנט להשתלב בטבעיות בין יהודים או ערבים. בראיון מצולם ("פתאום אנשים התחילו לחשוב שאני ערבי", 20.8.2015), נראה דוידאן משוטט באתרים ירושלמים מגוונים, משולב בקהלים שונים. הוא מסביר:

"פתאום אנשים התחילו לחשוב שאני ערבי. כשהלכתי במרכז העיר, הברסלבים לא קראו לי להניח תפילין, לא הזמינו אותי למניין בבית הכנסת ובעיר העתיקה דיברו איתי רק בערבית [...] ביקשתי מחברים (לפעמים מעוברי אורח) שיצלמו אותי בסביבה יהודית ובסביבה ערבית. הרעיון היה לתת לסביבה להגדיר אותי, לתת לצופה את הסטריאוטיפ בפנים, בלי להתחפש ובלי להתאמץ. אם אני יושב ליד פועלים ערבים באתר בנייה אני נראה ערבי, ואם אני יושב עם חברים יהודים בים, אני נראה יהודי. אני רוצה שהאנשים שיראו את התמונות יסמנו אותי באופן שונה בכל פעם, שיבינו כמה ההבדלים, שנדמה לנו שהם מובהקים, דקים ומתעתעים".

דוידאן מצביע על העובדה הדיאלקטית ש"כמה הבדלים, שנדמה לנו שהם מובהקים, דקים ומתעתעים". זו ראייה היברידיית ואף נזילה של הזהויות במרחב, גישה המזכירה את הרב-תרבותיות הלבנטיניות המכילה של כהנוב, המאתגרת גם את ההשחרה המתגוננת והלעומתית, שלעיתים מובלטת באתר. הקפה נע בין ההבדלים המובהקים להבדלים הדקים והמתעתעים, שעליהם מצביע דוידאן.

2.3 ריבונות תרבותית כאקט של הגדרה עצמית

הסעיף הראשון בעקרונות הקפה (ראו נספחים) מהווה הכרזה של הגדרה עצמית: "קפה גיברלטר מנסה לייצר את מה שחכים ביי¹¹⁰ כינה אזור משוחרר זמנית: אותן פנינים נדירות שאנחנו חורזים עם חוטי היומיום הנדושים והשגרתיים; אותן בועות-רקע ריבוניות, בטוחות ומעריכות את עצמן, עצמאיות, קיימות מכוח עצמן ועבור עצמן, ומשוחררות ממבט חיצוני הרודה בהן ומכתיב את סדר יומן - של גינוי, פולמוס, התנצחות, וכחנות, התמקחות". אפשר לדמות את אותו אזור משוחרר זמנית לריבונות תרבותית, אליה התייחסו כמה בלוגים ושאודותיה שמעתי מפי אנשי הקפה. "בועות רקע עצמאיות" מאזכרות את מה שפייר בורדייה אפיין כ"שיחה בין ידידים", בה הבורגני הפרובינציאלי בן שפת הדרום "יכול להרגיש חופשי מהשליטה ויחסי הכוח האובייקטיביים של השוק הלשוני", כי "ביחסיו עם תושב פריז הוא עלול 'לאבד שליטה', והונו מתמוטט" (2005: 127). לא סביר לטעון שאנשי הקפה עלולים "לאבד שליטה" או ש"הונם בסכנה" (דבר שהיה נכון עבור חלק מהדור הראשון ואף מהדור השני של באי הלבנט), אך מדובר באימוץ אסטרטגיה שבורדייה ניסח כך: "בואו ניצור אי של חופש ביחס לחוקי השפה הממשיכים לתפקד (זה ידוע), אבל אנחנו מעניקים לעצמנו את רשות הזו" (שם). זהר אלמקייס, עורכת ומפיקה בקפה, הציגה תפישה של ריבונות תרבותית תחומה בזמן ובמקום¹¹¹:

"נקודת המבט שלי היא פרקטית לזמן ולמקום. עבורי, זה מסמל שיש קול לאנשים שבדרך כלל אין להם במה, לתת איזשהו קול לדור שלפנינו. ההורים שלנו כבר לא ידרשו אותה ריבונות - הקול שלנו היה עבורם: לייצר זירה למישהו שאין בו בדרך כלל כוח. זה כנראה עיצבן הרבה אנשים [...] רצינו להבהיר שגם הקול הביקורתי שלי הוא לגיטימי: מבקר המוזיקה שלנו הוא לא פחות חשוב ממבקר המוזיקה של 'הארץ'. התגובות הקשות היו, לדעתי, כתגובה על זה שנטלנו על עצמנו סמכות - 'למה, מי אתם? אתה אמור לצרוך את התרבות, לא להגיב עליה'. הרגשנו שהיינו צריכים שיניחו לנו כדי לנהל את השיחה הפנימית הזאת".

¹¹⁰ ראו הערה 36.

¹¹¹ בשיחה עימי ב-9.6.16. יתר הציטוטים הם מאותו ראיון, אלא אם צוין אחרת.

המינוח "שיחה פנימית", בדומה למונח "שיחה בין ידידים" של בורדייה, ממחיש את המרחב שבו קולו/ה הביקורתי של מבקר/ת - הסמכותיות, המבטא וההון הלשוני והתרבותי שלו/ה - לא פחות חשובים מזה של מישהו מ"פריז" (שם קוד למה שמסתתר מאחורי שמות קוד כרחביה, צפון תל אביב, סביון, רמת השרון או קיסריה, או לחילופין, הבימה, עיתון הארץ או ערוץ 2). עמוס נוי פורש את ההקשר הרחב של אותה "שיחה פנימית", ובו חיבור אמיץ בין ריבונות תרבותית למה שהוא מכנה **לבנטיניות בוטחת** נעדרת כל תחושה של שוליות ופריפריאליות גלובלית ("אגינדה | מחשבות על ריבונות", 26.1.11). נוי מאפיין ערים כאיסטנבול או קהיר כגאות בעצמן, מודעות למסורתן ופועלות מתוכן. תוך הבהרה שהוא מודע להרבה בעיות בערים הללו, "לישראלי (כלומר לי) שהכיר לצערו רק ערים מזרחיות כבושות, כנועות, נואשות, או עיירות רפאים עניות שחלומן העצוב הוא להיות עיירה אמריקאית במערב התיכון, יש בחוויה הזו - **בטבעיות, בנורמליות, בכבוד העצמי, במובנות מאליה של שפה, מוזיקה, שירה שנשללו והוגחכו על-ידי התרבות השלטת שבה גדלנו** - תחושה מפעימה של גילוי מחדש, הן של עולם תרבותי והן של רובד אישי נחבא, מוסתר, מודחק, עמוק בפנים. **תחושה של ריבונות**".

נוי מבהיר שלא מדובר ברומנטיזציה אוריינטליסטית, אלא בגילוי תחושה של שלמות (גאה בעצמה, מודעת למסורתה ופועלת בתוכה), המתקיימת "בטבעיות ובנורמאליות", דהיינו לא נדרשת להיות מה שהיא איננה. למשל, כמו "עיירות רפאים עניות שחלומן העצוב הוא להיות עיירה אמריקאית במערב התיכון", רמז לעיירות פיתוח לא מעטות בארץ, שלדעת הכותב מנסות באורח פתטי להיות מה שהן אינן. עבור נוי, גם ערים פלסטיניות אינן יכולות להוות סמל של לבנטיניות בוטחת, כי שליטה צבאית קולוניאלית וטבעיות ונורמאליות אינן יכולות לדור בכפיפה אחת. המבט העקום שהוא מייחס לישראלי הממוצע כלפי אותה לבנטיניות טבעית, הוא לדעתו פרי של שפה, מוזיקה ושירה שנשללו והוגחכו על-ידי ההגמוניה ההיסטורית. להמחשת אותה ריבונות בוטחת (ופתוחה) **כאופציה שלישית לא פרימורדיאלית**, הוסיף נוי בפוסט שלעיל:

"בכלל, הרבה יותר מנויים של הפילהרמונית של קהיר שומעים מוצרט לצד אסמהאן וליילה מוראד, בלי לדעת או לשים לב שבורגני אירופי או איזה טומי לפיד בורים וחסרי תרבות (וגם **אולי טהרנים דקדנטיים חובבי 'אותנטיות' מכיוון 'הפוך'**) תובעים מהם להכריע. כי הם פועלים מתוך 'ריבונות תרבותית', ממש כמו שעמיר בניון מבצע (יפה מאוד) צ'ייקובסקי, בלי יותר התחכמויות של 'מזרח' ו'מערב'. **בלי 'טול כרם כבשה אותנו' או 'התאשכנזת, אחי'**".

כדאי לשים לב לניסוח "טהרנים דקדנטיים חובבי 'אותנטיות מכיוון 'הפוך'". אין הריבונות התרבותית אצל נוי נתפסת כמהלך טהרני-לעומתי בעיקרו, אלא כחיבור פתוח וחופשי למסורת המקומית במקביל לקשר עם ז'אנרים מתרבויות אחרות, תוך יצירת סינתזות משתנות, בעלות אופי היברידי ואוניברסאלי, ללא צורך להדביק תוויות או להדגיש היררכיות מהעידן הקולוניאלי/אירופוצנטרי. לגישה המכילה המוצגת כאן, אותה הוא כינה קודם לבנטיניות בוטחת, מתלווה תנאי בל יעבור - **לא לבקש, לצפות או להתנות את הבחירות התרבותיות-אסתטיות הריבוניות בעמדות ההגמוניה הישראלית הקנונית**. גולשי הקפה יכלו ליהנות באתר (כתחנת שידור) ממוזיקת הקסטות וממיטב הז'אנר הים תיכוני, מקלאסיקה ערבית או מפופ ערבי עכשווי, משירים ידועים ביידיש, מרוק אלטרנטיבי ברוסית או מהג'אז מניו אורלינס; מראפ אתיופי, מפיטני המזרח, מצלילי הרמבטיקו מהטברנות בפיראוס או מקולות הפלמנקו באנדלוסיה. ללא איזון קדוש בין מזרח ומערב, בלי סיווגים נוסח קלאסי או עממי וגבוה או נמוך, פלייליסט לבנטיני מכיל

ואלטרנטיבי, המדגיש את הייחודיות והאיכויות של האחרים (לרוב לא לבנים ולא דוברי אנגלית, בהכרח). שונה מ"אותנטיות מכיוון 'הפוך'".

מן הדין להוסיף שאם בשלהי המאה הקודמת (על רקע הסכמי אוסלו) היה למזרחיות החדשה מרכיב חילוני ואינטלקטואלי בולט (מתוך ראייה אוניברסאליסטית מופגנת), הרדיקליות של מעצבי הקפה (ועוד יותר אצל נביאים) מאופיינת בנימה מסורתית ופרימורדיאלית מודגשת וקטגוריזציה אתנית חדה יותר. זאת, על רקע העמקת הפערים החברתיים, והבידול והניכור הגוברים בין מרכז לפריפריה. וזו כשלעצמה זירה משתנה ומסוכסכת בין הציבור היהודי המזרחי, מסורתי ברובו (לצד יוצאי חבר המדינות ובאי אתיופיה), לבין המיעוט הערבי הפלסטיני. הקפה שיקף סתירות אלו בחיפושיו אחר ריבונות זמנית על מנת להתגבש בחדר משלו, משוחרר מפיקוח הגמוני ויחסי כוח לא שוויוניים. זמניות שהתקיימה במשך חמש שנים.

2.4 מוזיקת עולם לחיזוק הפרויקט המקומי

דוגמה ברורה לשילוב הגישה הפוסט-קולוניאלית עם הניסיון לפרק את המושג האירופוצנטרי "מוזיקת עולם", לטובת ביטויי האמנות של הפריפריה המקומית (כשלעצמה מושג יחסי, כפוף לזמן ולתנאים היסטוריים מסוימים), אפשר למצוא בפרויקט הבו של הקפה. על מה נשען אותו פרויקט? עידן רינג, ממייסדי האתר, פרסם בבלוג שלו "רדיו בבילון" (בטרם הופעת הקפה) פוסט תחת הכותרת "אין דבר כזה 'מוזיקת עולם'", בו הוא התריע נגד גישות פטרנליסטיות כלפי העולם המתפתח - הגישה האנגלו-אמריקאית - כפי שהייתה מקובלת בישראל. בשיחה עימי¹¹², רינג ניסח כך את הגישה שבאה לאחור מכן לידי ביטוי באופן בולט בייחוד בשלבים הראשונים של האתר: "כל האידיאולוגיה של הקפה הופנתה נגד הגישה 'אנחנו המרכז השולט', אותה אפשר לסווג כסוג של אוריינטליזם מוזיקלי. באנו להגיד לאנשים: יש עולם שלם שאנחנו לא מכירים. זה קשור למוזיקה אפריקאית, לטינית, שחורה - איך יוצרים עושים התחברות מחודשת למקורות האתניים שלהם עם כלים מודרניים, וגם על פלמנקו, פיוט. הכוונה לא הייתה להקים בלוג על מוזיקת עולם, אלא להשתמש בה כדי לומר דברים על מה שיש מאחוריה".

אחד האמצעים ליישום אסטרטגיה זו, היה גיוס תרבויות עממיות מהעולם הרחב (שוליים, בז'רגון ההגמוני), לחיזוק האמירה המקומית. זאת, בהסתמך על גישתו של הסוציולוג הבריטי מאסכולת ברמינגהם פול גילרוי (Gilroy, 1993), שטבע את המושג "האטלנטי השחור"¹¹³ (מוזיקה | "בין מאלי לקובה קם לתחייה האטלנטי השחור" (20.10.10). לאחר סקירת ההתפתחויות שהובילו לתחילה פרויקט "בואנה ויסטה סושיאל קלאב"¹¹⁴ (Club Social Buena Vista), טוען רינג: "הבעיה היא שבתחילת העשור השני של המאה ה-21 מרבית האלבומים האפריקאיים והלטיניים שזוכים לתפוצה

¹¹² ב-16.8.16. יתר הציטוטים הם מאותו ראיון, אלא אם צוין אחרת.

¹¹³ "האטלנטי השחור", הינו מרחב תרבותי שהתגבש כתוצאה מהווי העבדים השחורים שנעו בכפייה בין אפריקה, צפון אמריקה, הקריביים ואירופה (בריטניה הגדולה בעיקר), תוך עיצוב היברידיות תרבותית, הטרוגניזציה אתנית וקריאליזציה ייחודיים. זו תרבות (במידה רבה מוזיקלית, אך לא רק) שאינה ספציפית אפריקאית, אמריקאית או אירופית, אלא תערובת של כל זה ביחד. האטלנטי השחור מהווה סוג חדש של תרבות-נגד, משוללת טהרנות אתנית ו/או לאומית כלשהי. לאחרונה התווסף מושג חדש שהוצג כאנטיתזה לגילרוי - "הפסיפיק השחור", מבוסס על מחקרים אודות התרבויות השחורות המתפתחות בחופיה של בקולומביה בצפון אמריקה הדרומית בצד האוקיינוס השקט (ראו נינה פרידמן, Nina S. de Friedemann, 1993).

¹¹⁴ הפרויקט תועד בסרטו הדוקומנטרי של הבמאי הנודע וים וינדרס מ-1999, העוקב אחר ניסיונו של ריי קודר לאחד בהקלטה משותפת את גדולי המוזיקה הקובנית המסורתית.

והצלחה בינלאומית הם תוצאה של יוזמה ותיווך אירופי/אמריקאי. המפיקים הזרים הם אלו שבחרים במי להשקיע ולקדם ואילו אמנים ייצגו את התרבות המקומית ברחבי העולם. דווקא בביטוי האותנטי והשורשי ביותר של התרבויות הללו, שנאבקות במשך שנים כדי להשתחרר מכבלי הכיבוש והניצול הלבן, עדיין קיימת תלות אדירה בכוחות זרים, והיא ללא ספק גם גובה מחירי. למינוח "הביטוי האותנטי והשורשי ביותר של התרבויות הללו" ראוי להצמיד את אזהרתו של נוי בפני "אותנטיות מכיוון הפוך" (כלומר טהרנות), ואף את דבריו של גילרוי (1993) בעצמו, שברמה האפיסטמולוגית אין ליפול במלכודת הטמונה **בהנחה המוטעית, לפיה כל קטגוריה הקודמת להיברידיזציה היא טהורה.**

לצד המחיר שהתרבויות המקומיות בפריפריה העולמית משלמות תמורת התיווך בהפקה והפצה בזירה הגלובלית לחברות המונופוליסטיות של ארה"ב ומערב אירופה, רינג פורש תמונה רב-צדדית אודות ההתפתחות התרבותית של קובה שלאחר המהפכה, תוך הפגנת ידע מעמיק בזרמים המוזיקליים השונים שבאי, תופעה נדירה בתקשורת הישראלית לסוגיה. מידע זה חשוב על מנת להבין כיצד בצד הניצול הכלכלי, מופעלת כאן קטגוריזציה משטיחה של מוזיקת עולם **כאקזוטית-אתנית**¹¹⁵. הדיון אודות המושג אקזוטיקה רלוונטי לא רק לביקורת שבאה לידי ביטוי בקפה (האין המוזיקה של מערב אירופה או צפון אמריקה כשלעצמה מוזיקת עולם - אתנית ואקזוטית לעיניים לא מערביות?), אלא מחזיר אותנו לסוגיית ההשחרה שהצגנו בתחילת הפרק: כל עוד אותו אחר - שחור או אוריינטלי / לבנטיני - לא מסכן את הקנון, כל עוד אפשר לערוך לערבי, למזרחי, לאתיופי דה-פוליטיזציה ולשחק בין הנראות/לא נראות שלו, זה יכול להיות "סבבה" (ראו זהר אלמקייס להלן) - כלומר אקזוטי. הרי אקזוטי זה תמיד אתני, פולקלוריסטי, צבעוני, נישתי, המתאר מצב מקומי של תפיסה אסתטית שבמסגרתה מזוהים אובייקטים כחורגים מההקשר התרבותי שבו הם מופיעים. על מנת להיחשב כאקזוטית, החריגה מההקשר התרבותי חייבת להתפס כחיובית, דהיינו להיות מופגנת באופן שמנטרל את האיום הנלווה למפגש עם אחרות. כלומר, כל עוד אפשר להיטהר מאותו צבע שמוצג **כקישוט** - מה שלא ניתן לעשות אם יוצג **כמהות**.

להמחשה, רשימת הפוסטים הרלוונטיים של רינג: **סערה טרופית 1** - הקומבייה חוזרת לכבוש את העולם (9.10.11), תוך סקירת פריחת סגנון הקומבייה בקולומביה, ונצואלה, פרו וארגנטינה. יש הרחבה ברשימות **סערה טרופית 2** - פסיכדליה פרואנית בשם צ'יצ'יה (13.11.11); **אינדי תוצרת ברזיל**: הצאצאים הבלתי צפויים של זאק (ביירות) קונדון (8.9.11) על הסצנה האלקטרונית במדינה זו; **להלבין את העיר השחורה** (27.6.12) - על האמן הידוע מנו צ'או. הפוסטים הללו, ששילבו מלל עם קצבים לא מוכרים לקהל הרחב בישראל, תרמו לביצור מעמדו המוזיקלי-תרבותי יוצא הדופן של הקפה.

אותו קשר סימביוטי בין מה שמכונה מוזיקת עולם - שאפשר לומר שהתגלתה מחדש בשידורי הקפה - לבין סצנת המוזיקה המקומית שמחוץ למיינסטרים, הוליד סדרת אירועים מוזיקליים שנקראו גלוקאלי¹¹⁶. המושג גלוקאלי מרחיב את הראייה של האטלנטי השחור לעבר מבט גלובלי רחב ואף אמביוולנטי יותר. את המושג טבע הסוציולוג הבריטי רולנד רוברטסון (Robertson, 1995), שבניגוד לתיאורטיקנים שביכרו את תהליך הגלובליזציה (במובנו ה"גדול" וה"הומוגני") על פני ביטויי

¹¹⁵ מה שסטוארט הול הגדיר כ"The new exotica" (1991: 31).

¹¹⁶ <http://cafe-gibraltar.com/4-2>. ראו נספחים.

התרבות המקומיים - הציע מודל של אינטראקציה דינמית והדדית בין גדול לקטן, בין זמן למרחב, בין מקרו למיקרו, בין נוכחות להיעדר (מודל המזכיר את המודרניות הנזילה (באומן, 2000). מדובר בתהליך אותו רוברטסון מכנה "גלוקאליזציה", של הפריה מתמדת בין הומוגניות (המיוחסת לגלובלי, למרות שזה נחשב מקור של שינויים) והטרוגניות (המיוחסת ללוקאלי/מקומי, המאופיין דווקא בהמשכיות תרבותית). לדעת רוברטסון, חלק גדול מהלוקאלי נובע "מלמעלה" ו"מבחוץ", כשהגלובליזציה כוללת בנייה מחדש של מושגים לוקאליים כ"בית", "קהילה", "מקומי". אירועי הקפה הם גם סוג של dochaku¹¹⁷, המשלבים שיווק, יחסי ציבור ותדמית - למשל הכותרת "שירה, חאפלה וריקודי בטן" עבור ערבי ערס פואטיקה.

2.5 פרויקט הבוז האורבני הפוסט-קולוניאלי

חשיפת המימד האקזוטי של מוזיקת עולם הוביל לפרויקט ששם דגש על דחיית תרבויות הפריפריה מצד ההגמוניה (לבנה, לרוב) - **פרויקט הבוז**. זהו פרויקט עם נגיעות ישראלית ישירות, שמתכתב עם **לילה שחור**, מיזם שהקפה העמיד כנגד אירועי לילה לבן המסורתי ביוזמת עיריית תל אביב-יפו, ובו מימד של השחרת העיר הלבנה¹¹⁸. פרויקט הבוז התבסס על ניסיון גלובלי של ז'אנרים שוליים לכיבוש ההגמוניה, או לפחות כניסה לקונצנוס התרבותי, תוך ביטול ההפרדה בין תרבות גבוהה לנמוכה - במהלך של פעפוע מתמשך (ראו פדיה לעיל). מדובר ביישום עקרונות האתר כפי שנוסחו בתחילת הדרך: "ההיסטוריה מראה שתרבויות שנחשבו במקומות ובזמנים שונים לנחותות וספגו בוז, תוך דור אחד או שניים, היו אלה שהפכו לתרבות הרוב וזכו להוקרה. כך קרה עם המוזיקה השחורה באפריקה, הפלמנקו בספרד והמוזיקה המזרחית בישראל" (ראו נספחים). גישה המפנה אותנו למלחמת המעמדות הסימבולית בשדה המוזיקה והאמנות - הון לשוני-אסתטי-מוזיקלי א' מול הון לשוני-אסתטי-מוזיקלי ב' וכיו"ב. בלשונו של בורדייה: **"Any act of cultural production implies an affirmation of its claim to cultural legitimacy"** (1993: 116).

על מנת להבין את הרקע לניסיון הקפה לקרוא תיגר על בכורת הטקסיות והאתוס של הז'אנרים הקלאסיים שבמסורת המוזיקה המערבית ה"גבוהה" - למשל, לעומת "נמיכות" הקלאסיקה הערבית - חיוני לעמוד על אופייה האינהרנטי של אותה מוזיקה ערבית מבוזה. בנוסף לתיאורים בנידון של כהנוב לעיל, אביא את הניסוח המכליל כפי שמופיע אצל פרלסון ב"שמחה גדולה הלילה" (2006: 73): "ההגמוניה המוזיקלית הערבית לא ביקשה לבנות תבניות מוזיקליות חדשות, אלא נשענה על מסורת העבר. השימור מופיע בה כערך, ואינו מסמן מקוריות ומודרניות כערכים בעלי חשיבות. זאת הסיבה לכך שההפרדה בין מוזיקה קלאסית-אמנותית לבין המוזיקה העממית היא למעשה בלתי אפשרית". תומר גרדי, בין עורכיו של פרויקט הבוז¹¹⁹, גילה תופעה דומה בפלמנקו, בהקדמה לסדרת הכתבות בנידון (14.10.12). לאחר צפייה בסרט "גייפסי דייווי" של רחל לאה גיונס על צמיחת הפלמנקו, הוא שאל את עצמו האם גם בספרד היו צריכים זמרות וזמרי הז'אנר להתמודד עם הבוז:

¹¹⁷ המושג גלוקאליזציה לקוח מעולם העסקים היפני לתחום השיווק dochakuka, שפירושו המילולי "להפוך משהו לילידי", ונובע מ-dochaku, "לחיות בארץ שלך", (שבשפת העסקים פירושו שיווק-מיקרו), המיוחס למהלך של התאמה ואימוץ מודלים גלובליים דרך הפרספקטיבה המקומית.

¹¹⁸ שרון רוטברט בספרו "עיר לבנה, עיר שחורה" (רסלינג, 2005) פורש את היסודות ההיסטוריים, האדריכליים, התרבותיים והפוליטיים של אותה השחרה בצל המיתוס של ההלבנה.

¹¹⁹ נערך בשיתוף פעולה עם כתב העת "הכיוון מזרח".

"בוז למילים, או בוז למוזיקה ולסגנון, כמו זה שצריכים להתמודד עמו יוצרים מקומיים, ששרים בסגנונות שונים ובדרכים שונות מאוד אלו מאלו, והדבר היחיד שמאחדם יחד הוא איגודם תחת הכותרת 'מזרחית'. אז חשבתי על הבלוז ועל ארה"ב, שחור עינם של נגניו ומרותיו, ותהיתי אם גם שם. והמשכתי לחשוב על מקומות שונים, בזמנים שונים, סוגי מוזיקה שונים. שאלתי את עצמי מה היו **היחסים בין הבוזים למנגנים ולשרים, ובאלו יחסים תרבותיים, כלכליים, גיאוגרפיים ואתניים מתקיים בוז כזה**".

הפוסט הראשון של הפרויקט עסק **בהיפ הופ** (נירית בן ארי, 15.10.12), וכמו ביתר הרשימות, המציאות הישראלית המשתנה מהדהדת ברקע¹²⁰: "מים רבים זרמו בהדסון מאז שבני הנוער בדרום הברונקס עשו 'boy-ing-B', 'MCing' ו'Rapping', ועד שהמוזיקה, הריקוד והסגנון שיצרו בפרץ ספונטני של יצירתיות **הפכו למותג ששוויו מיליארדי דולרים**. מתרבות שוליים של בני נוער שהיו תוצרים של הזנחה מוסדית בקהילות ובשכונות שבהן חיו, תרבות שהתריסה בבוטות ובבוז נגד הערכים, סדר היום והאסתטיקה של התרבות הדומיננטית, הפכה תרבות ההיפ הופ **לתרבות דומיננטית**". ראוי לשים לב למשפט בו הודגש שאתו סגנון מוזיקלי של נוער שוליים "הפכו למותג ששוויו מיליארדי דולרים", כהמחשה נוספת להתמודדות בשדה בו יש אינטרסים חומריים מובהקים (אינטרסים שהאמנים שמכונים אוונגרדיים באותו שלב, נוטים להצניע בשלב ההסתערות על ההגמוניה), בנוסף למניעים סימבוליים ואסתטיים. תחילה זו אמנות לשם אמנות, לאחר מכן כבר לא מתביישים מהצלחתם המסחרית. תופעה זו כונתה על-ידי בורדייה כעקרונות הכלכלה ההפוכה¹²¹, בה אתה לא מכריז על מה שאתה שואף אליו. פרויקט הבוז סוקר תופעה זו שחוזרת בסגנונות שונים. מהפוסט על היפ-הופ - אחד הסגנונות המאפיינים את האטלנטי השחור של פול גילרוי, לרשימה השנייה שעסקה ב**פלמנקו** (עופר רונן, 15.10.12), ולשלישית על **ג'אז ובלוז** (נדב הבר, 22.10.12), זיאנרים שעל יוקרתם הנוכחית אין צורך להרבות במילים.

רק טבעי היה שהרשימה הבאה בפרויקט התמקדה בפן המקומי, **המוזיקה המזרחית בישראל** (עמוס נוי, 25.10.12). הפוסט חוזר על המוטו של **הקפה** עצמו, שהבוז של אתמול הנה הנורמה הנוסטלגית של היום: "האנשים שהלעיגו על זוהר ארגוב בשנות ה-80 הם האנשים שמנופפים בו עתה כסמל של מוזיקה איכותית מול הגל העכשווי של כת השטן". יש כאן התייחסות לנקודה ששניים ממובילי **הקפה**, כל אחד בדרכו ובמדיום אחר, הדגישו. בשיחה עימי ציין אופיר טובול ביחס לארגוב: "באמצעותו, דפקו את המזרחים פעמיים: פעם בחייו - כשדחו והציגו אותו כאיש שוליים ועברייני, ופעם לאחר מותו - כששתמשים בו כדי לנגח את הזמרים המזרחים הפופולריים כאייל גולן, משה פרץ או שרית חדד". התקליטנית חן אלמליח (נביאים, 10.6.15) אומרת למצלמה: "ברגע שזמר מזרחי הופך לא רלוונטי לציבור שלו, הוא מנוכס על-ידי הלא מזרחים [...] אום כלת'ום או פריד אל אטרש הם היום פתאום קלאסיקה". קשה לקבל את הקביעה שזוהר ארגוב הפך ללא רלוונטי לציבור שלו, לכן הסברו של איתמר טובי טהרלב ביחס לארגוב משכנע יותר ("אגינה | הבעיה שלהם היא הריקוד", 10.7.13). לדידו, האישור לשמוע מוזיקה מזרחית במסגרת נורמטיבית יגיע רק כאשר משהו באותה מוזיקה ישתנה והיא תתנתק מקהל היעד המזרחי העכשווי. למשל, מקרה של מוות או טרגדיה של מוזיקאי מסוים יעלו את הסיכויים שלו להפוך תוך כמה שנים למוערך על-ידי ההגמוניה ויאפשרו לו את קבלת תעודת הכשרות הממסדית שתגדיר אותו בתור מוזיקאי 'איכותי'".

¹²⁰ בלי לערוך אנלוגיות, אציין את זכיית פרס אופיר עבור סרטו של הבמאי אודי אלוני, "גינקשן 48" (ישראל, 2016), העוסק בתרבות ההיפ הופ בהקשר של הסכסוך הפלסטיני-ישראלי. הסוגיה כוללת את הופעת הראפר וכוכב הסרט, תאמר נאפר, בטקס חלוקת פרסי אופיר 2016.

¹²¹ (1993) The Field of Cultural Production, or: The Economic World Reversed.

על מנת להסיר ספק לגבי הרלוונטיות של ארגוב, אשר גרינר ("זוהר ארגוב: אייקון, פרטיזן, שיכור", 11.11.14) מבהיר שהוא ממשיך לראות בארגוב אייקון תרבותי וזהותני כאמירה משחירה: "זלזלתי במוזיקה המזרחית עליה גדלתי ונסחפתי אחר מבול הרוק הישראלי והרוק העולמי ששטף את העולם בניינטיז¹²², והכריח אותי לבחור צד: 'ערס' בת ימי שמח וגאה, או 'פריק' דכאוני נטול שורשים. בחרתי מה שבחרתי מלחץ הסביבה והבית (אולי כמישהו שהוא חצי-חצי ציפו ממני להיות 'ישראלי'), אבל לזוהר תמיד נשארתי נאמן. שמעתי וניגנתי רוק עם חברים וזוהר לעצמי, ורק אז חשתי נוח לשיר עם אותיות גרוניות כמוהו"¹²³, להרגיש בבית". בפוסט אחר הוזכר כיצד ב-1930 כתב מבקר המוזיקה של עיתון 'דבר' בבוז מופגן על ברכה צפירה, זמרת מרכזית שהייתה גם חוקרת אתנו-מוזיקולוגית של מוזיקה יהודית-מזרחית ופלסטינית. מעניין לזכור ששנה לאחר מכן (1931), הוזמנה אום כלת'ום לארץ על מנת להופיע בקונצרט לרגל חנוכת אולם אלהמברה ביפו. לקונצרט, כתב המזרחן שמעון שמיר, "הוזמנו מבקרי האמנות היהודים. מלבד אחד מהם, התעלמו כולם מן ההזמנה בזלזול שנתקבל כעלבון. בעלי קולנוע מוגרבי לא אפשרו לזמרת לקיים קונצרט באולם בטענה שהיא אינה עומדת ברמה התרבותית הנדרשת אצלם" (1993 [ב]: 102). הוכחה נוספת לקביעה אודות הנורמה הנוסטלגית של היום כחרפת הבוז של אתמול, וגם כיצד טקסטים מוזיקליים מייצגים מאבקים חברתיים בשדה.

אין תמה שיהודי הלבנט קוטלגו בעיני ראשי היישוב כלבנטיניים טרום-מודרניים (שוחט, 1988: 142), מתוך דעות קדומות והתעלמות מההווי העירוני התוסס (קולוניאלי והיברידי כבערי פלסטין המנדטורית) של הערים הגדולות שמהן באו רבים מהם: בגדד, טהרן, קהיר, אלכסנדריה, אלג'יר או קזבלנקה. על אותו הווי אורבני רב-פנים - הן בערי הלבנט והן בערים המתפתחות בישראל הצעירה - הרחיב עמוס נוי בשיחה עימי, תוך אתגור הדימוי הנחות של ההווי העירוני-שכונתי של הנוער המזרחי בעשורים הראשונים של המדינה. בעיניו, המודרניים הראשונים בארץ - ובפועל, מבשרי תרבות מרד הנעורים מהמערב אצלנו - היו דווקא הצעירים המזרחים מהשכונות ומהפריפריה, אותם תיאר כשילוב של גיימס דין, ז'אן פול בלמונדו והפרחחים של רומא, שהיו הדוניסטים ורקדו אלוויס עם טרנזיסטור. נוי הדגיש שהם לא שרו פיוטים עם גלבייה בבית הכנסת, ושמועל עקרונות "דין התנועה" (תנועת העבודה והקיבוצים - האשכנזים), הם הציגו גישה של "אני עושה מה שבא לי". אחרי 1967 "האליטות אימצו את האתוס המערבי, ודחקו את מי שהיה שם קודם. אריק איינשטיין למד על גיטרות חשמליות במועדונים ברמלה", אמר נוי. לא הייתי מצמצם את המושג מודרני ל"אני עושה מה שבא לי" בלבד (הרי "דין התנועה" קיפל בתוכו גם מהלך מוכרז של פיתוח טכנולוגי, הגברת ההשכלה ודמוקרטיזציה), מה גם שתחת מסווה המרדנות המתוארת, לא התגבש זרם אלטרנטיבי בעל משקל ששינה את הסטטוס קוו¹²⁴, לא במערב המפותח ולא בלבנט המתפתח. למרות זאת, עצם פירוק הראיה הדיכוטומית לגבי מי הלך בתלם ומי נדחף לשבירת המוסכמות התרבותיות, ראוי לציון.

¹²² חביבה פדיה תיארה את הרוק המזרחי של שנות ה-90 כעירום, בעל סממנים אוניברסאליים, לא קשור למסורת ועם זהות מקומית וקהילתית (2016).

¹²³ ראו אופנהיימר 4.2 לעיל.

¹²⁴ מעניין לצטט בנידון את הפילוסוף הסוציאליסטי הצרפתי (יליד מרוקו) אלן באדיו (Alain Badiou), מתוך "The Rebirth of History - Times of Riots and Uprising" (2012): "Modernization is the name for a strict and servile definition of the possible. These 'reforms' invariably aim at making impossible what used to be practicable. (for the largest number), and making profitable (for the dominant oligarchy) what did not used to be so"

לאותו הווי עירוני מודרני התייחס באומן¹²⁵, שהגדיר את הערים הגדולות מסביב לגלובוס כ"ארכיפלגים של פזורות", תוך קביעה שאף אחת מהקבוצות האתניות, הדתיות והלשוניות המתגוררות באותם ארכיפלגים אינה מתכוונת להיטמע תרבותית ולנטוש את מסורתה, כשכל אחת מהן דורשת הכרה בזהותה הייחודית. בכך גם הוא השלים עם קיומה של פוליטיקה של זהויות כעובדה היסטורית מצויה - לא בהכרח רצויה. אופיר טובול התייחס בראיון עמי גם למורכבות שברב-תרבותיות העירונית בכלל, ובישראל בפרט, תוך הסתייגות מהחלוקה המכלילה בין לבנה לשחורה שהוא עצמו השתמש בה על מנת להמחיש ולשרטט קווים אתניים-תרבותיים מכלילים: בעיניו, תל-אביב "הלבנה" משולבת עם "לא לבן" ממזרח ומדרום (כולל יפו), בעת שגם במרכז העיר חיה אוכלוסייה גדולה מהפריפריה - מסיבות כלכליות, מקצועיות או מגדריות. לדעתו, הערים "הלבנות" הגדולות באירופה או בארה"ב הפסיקו מזמן להיות כאלה, עקב צבע העור של חלק גדל והולך מהתושבים, ריחות המאכלים וצלילי המוזיקה, שמהווים ביטוי לגלי הגירה פריפריאליים.

נדבך נוסף למציאות מתהווה זו הוסיף הפילוסוף הבריטי (מצד האם) וגנאי (מצד האב) קוואמי אנתוני אפיה, שהלך מעבר למושגים גלובליזציה ורב-תרבותיות, תוך כדי הוספת פלח משלו למושג החדש-ישן **קוסמופוליטיות** (2007). אפיה טען שברעיון "אזרח העולם"¹²⁶ קיימים שני פתילים שנשזרים זה בזה: אחד, אותו אפשר לכנות מוסרי, מבוסס על העיקרון שיש לנו מחויבויות כלפי הזולת, מעבר לקשרי קירבה ורעות, ואף מעבר לקשרים הרשמיים יותר של אזרחות משותפת. השני, אותו ניתן לסווג כעקרון הסובלנות כלפי האחר, מצווה עלינו להתייחס בכבוד לשונות האמונית והתרבותית של קהילות מתבדלות. אפיה, המודע כמו באומן למתח בין אוניברסליות לפרטיקולריות, ציין שגישתו אינה מהווה פתרון אלא אתגר כלל-אנושי ראוי (2007: 15), אתגר עימו גם התמודד הסוציולוג הפוליטי הגרמני אולריך בק בספרו "קוסמופוליטיות: תיאוריה ביקורתית למאה ה-21" (2011). בק תיאר את הקוסמופוליטיות כאידיאל וממשות - אוניברסלית וגלובלית - אך בו בזמן כלאומית, אתנית ורב-תרבותית. בעיניו, הלאומיות המודרנית פועלת כאידיאולוגיה, המסתירה מאיתנו את התוצאות הרוות האסון של ההתעלמות מאי השוויון החברתי חוצה הגבולות ומהרס הסביבה.

למרות שגישה זו לא קיבלה ביטוי ישיר בקפה, רוח הלבנטיניות המכילה וסירובה להיכבל בגבולות לאומיים נוקשים כמו גם נטייתה לשלב בין ייחודיות אתנית לפתיחות מרחבית כלפי האחר, השונה - בהחלט נשבה באתר. אותה רוח מכילה קיבלה ביטוי גם ברשימה החמישית של פרויקט הבז, באמצעות הריהביליטציה ל**דאנסול בג'מייקה** (נירית בן ארי, 28.10.12), ולאחר מכן, לפוסט שהוקדש ל**דיסקו** (נדב אפל, 30.10.12), סגנונות שהפופולריות שלהם ינקה מהתגברות כוח הצריכה המוזיקלית של קבוצות מסומנות מבחינה אתנית כשחורים והיספנים, ושל קבוצות פמיניסטיות (על גווינהן) והמאבקים לשוויון מגדרי ומיני. מכאן קצרה הדרך להכללת פוסט סביב **השירה הנשית המזרחית** (שירה אוחיון, 1.11.12), שהתחבר בקו ישיר לאירוע לילה שחור מטעם **הקפה** (26.6.14) במועדון אחותי ברחוב מטלון פינת צ'לנוב בדרום תל אביב.

¹²⁵ בראיון ב"הארץ", 12.3.15.

¹²⁶ ראשיתה של המחשבה הקוסמופוליטית ("אזרח הקוסמוס") עוד מימי הפילוסופים הקייניים ביוון של המאה הרביעית לפנה"ס.

אביא כמה רשמים אישיים מאותו ערב אלטרנטיבי ללילה הלבן המסורתי מטעם עיריית תל אביב יפו. לאחר לגימת בירה בכוסות פלסטיק משולחנות מאולתרים שבמדרכה, עשרות הנוכחים (רובם נראו כמכרים ותיקים) הצטופפו באולם הלא גדול של המועדון ברחוב מטלון, בו לצד נקודת עמדת התקליטנות (בידיו של אופיר טובול) התמקם יהודה קיסר¹²⁷ עם מלווה מוזיקלי וזמר. הייתה זו חפלה עם הקראת שירה וריקודים, למעשה ערב של ערס פואטיקה נשית: לאחר שעדי קיסר, הדמות הבולטת בערב, הקריאה את שירה הידוע "אני מזרחית", התחלפו באופן ספונטני במרכז האולם נשים רבות (בין שנות העשרים והארבעים) ובידיהן דף עם שיריהן שאותם הקריאו אל מול קהל אוהד ומפרגן. לצד משוררות ידועות כקיסר ותהילה חכימי, התייצבו כותבות אחרות עם טקסטים בוסריים. ניחוח של לשון ישירה ורעננה, בלי תיווך של מלומדים עלה מן השירים. שירה עם סיפור אישי כואב, תוך הפגנת מה שאפשר להגדיר כגאווה מזרחית מתריסה. ריקודים ושירה חתמו את האירוע, בליווי הגיטרה של יהודה קיסר עם מיטב להיטיו.

בתודעת החוגגים את השחרת הלילה התל אביבי עדיין חיו העימותים שהתרחשו שנה קודם באירוע שהתקיים באותה אכסניה. העימותים החלו בהתערבות המשטרה, כאשר כוח של מג"ב הוציא את המבקרים הראשונים מהאולם, כולל את אופיר טובול ויהודה קיסר, עצר את שולה קשת מנהלת המקום ואת משה כהן (אחד ממארגני הערב) וסגר את המועדון עם כל הציוד המוזיקלי בפנים. התייצבותם של פעילים ואוהדים רבים לאחר פתיחת המקום (עם עזיבת המשטרה), אפשרו את חידוש החגיגה המוזיקלית האלטרנטיבית, תוך תמיכה לתנופת המחאה וליוקרת *הקפה* עצמו. על השתלשלות העניינים מנקודת מבטו של האתר, ניתן לקרוא בפוסט של טובול במדור אגינדה למחרת הפשיטה המשטרית (ב-29.6.13).

מילות הסיכום של עורך *הקפה* מבהירות היטב כיצד התקרית וסיומו המוצלח של הערב אמורים להירשם כמיתוס בתודעת פעילי האתר ובאתוס המתגבש: "אז בערב הזה המוזיקה ניצחה את הדיכוי. הצבעוניות ניצחה את הלבן. הקהילה ניצחה את היעיר עולם של חולדאי. ורוח האדם ניצחה את הייאוש. יצרנו לעצמנו, לכמה שעות, אזור משוחרר אמיתי ונדיר". הפירוש המתבקש: **המוזיקה המזרחית/הים תיכונית** ניצחה את הדיכוי התרבותי-מוזיקלי האשכנזי, הממסדי, ההגמוני - שהופעל הפעם גם בסיוע משמר הגבול כזרוע השלטון. **הצבעוניות**¹²⁸, שם קוד לדרום העיר והשכונות המוזנחות שבו, ניצחה את הלבן (כל מה שמגלם המושג עיר לבנה, הצפון העשיר והמטופח). **הקהילה**, השורשית והמלוכדת חברתית, מחוברת למסורת היהודית, ניצחה את עיר עולם של חולדאי - תוצר מזויף של התרבות הגלובלית החילונית חסרת השורשים והנשלטת בידי בעלי הכוח והממון של המערב. **רוח האדם** (בעל מודעות עצמית גאה, מחובר להיסטוריה ולתרבות שלו כמעשה של שחרור ותקווה) ניצחה את הייאוש (תוצר של השלמה עם עוני, זנות, פשע וסטיגמות תרבותיות מנמיכות, המאפיינות עדיין את הסביבה בה התקיים האירוע ואת הפריפריה בכלל).

¹²⁷ יהודה קיסר החל את דרכו המוזיקלית בתחילת שנות ה-70 כמלווה של אמנים רבים, ביניהם אהובה עוזרי ובוני שרעבי. את סגנונו הייחודי כגיטריסט ומעבד מוזיקלי גיבש בעת הקמת להקת צלילי העוד עם רמי דנוך. הוא תרם לאלבומיהם ולהופעותיהם של חשובי הזמר המזרחי כגיגי מקייטן, מרגלית צנעני, חיים משה, משה גיאת, זהבה בן, שרית חדד, מייק שריף, אייל גולן ועוד. אבל עד היום קיסר מזוהה בעיקר בשיתוף הפעולה עם זהר ארגוב לאורך כל הקריירה הקצרה של ארגוב - בהקלטות אולפן ובהופעות. אלבום הסולו היחיד שהוציא בשנת 2000 נקרא "הקיסר האחרון" בהפקת זאב נחמה ותמיר קלינסקי מלהקת אתניקס.

¹²⁸ מושג שכמעט ולא מופיע *בקפה*, לרוב נפגוש את האפיון שחור כביטוי מתריס.

כתוצאה מכך, יצרנו לעצמנו, לכמה שעות בערב נדיר של בוז, אזור משוחרר אמיתי, כהתגלמות רוח הפרויקט השאפתני שנקרא *קפה גיברלטר*. חזרה ל"אנחנו" מול "הם".

במלים אחרות: במעבר מהעולם הווירטואלי לממשי, "אנו" מיישמים את ייחודנו תוך שחרור גופני דרך ריקוד ושירה בצוותא והתעלמות מהמבט השיפוטי ההגמוני. יש באירועים שלנו העצמה, סולידריות משחירה תוך הפלת מחיצות אתניות ומעמדיות, ערעור של היררכיות אמנויות בין "גבוה" ל"נמוך", וגם אינטימיות דרך היכרות פנים אל פנים עם הכותבים/ות ויוצרים/ות בשטח (ראו להלן "מול הלובר, הגוף המזרחי הרוקד", פרק 3.5).

באותה דיכוטומיה עסק הפוסט של ימית שמעון ("בוז, אביב גפן ושירזי", 19.2.13), שפורסם יום לפני נעילת הפרויקט¹²⁹ **בערב הבוז הגדול**, שכלל את התערוכה "חותמת לילה - שירזי בבית העיר"¹³⁰. שמעון מתקוממת נגד המקטרגים על הצגתו של איש חיי הלילה ואמרגן המסיבות שמעון שירזי בחלל המוזיאון, באמירות נוסח "מי שרוצה לראות את שירזי שילך למסיבות שלו. תשאירו את הגלריות לאמנות ולתרבות". לפי שמעון, מבקרי התערוכה בזים לחיי הלילה, מקום "שטח" המנוגד בהכרח לעולם האמנות שפוקדי המוזיאונים מצפים לראות מוצגים בחללי הגלריות. מכאן שהבוז ההגמוני מופנה כלפי חיי הלילה "הרדודים", ולא רק מתוך זלזול בז'אנרים המוזיקליים הפופולריים "הנמוכים" המאפיינים אותו הווי לילי. טיעוניה מציבים שאלה (כבר לא כל כך מאתגרת) מה ראוי שיוצג במוזיאונים ובגלריות לאמנות - נדמה שיש משהו אנכרוניסטי בסוגיה זו, בין היתר, לאור ציוריו המפורסמים של אנרי דה טולוז-לוטרק, שבחצי השני של המאה ה-19 תיעד את חיי הלילה של הבוהמה הפריזאית.

2.6 הנכחת המסורת והדת

סוגיית הנכחת המסורת והדת משיקה לחקר הפיוט כפי שמתארת חביבה פדיה (2012), כצוהר להיסטוריה תרבותית של יהדות המזרח. פדיה מתעמקת בנקודות המעבר בין מזרח למערב - בכל הקשור למוזיקה ותרבות, הגירה והבניית זהות, נושאים בהם מתמקד המחקר הנוכחי. כפי שנראה בהמשך, ההקבלה שעושה פדיה בין הפיוט של יהדות המזרח לספיריטואלס והגוספל בארצות הברית (שם, עמ' 17), מהדהדת היטב בפרויקט **מסורת LIVE** שזים *הקפה* באפריל 2013. זאת, תוך הבחנה בהבדל חיוני בין שתי המסורות: בזמן שהמוזיקה השחורה בארה"ב הפרתה את הרוק ואפשרה אותו, הרוק שהתבסס במרחב הישראלי החל משנות ה-60 משמש מסגרת המפנימה, מעכלת ומשבצת את הפיוט (שם)¹³¹. יש פה ראייה של הפיוט ככלי רב-שימושי לענייני קודש וחול, לאירועים בחיי היומיום ובטקסי מעבר, ובמידה רבה לעיבוד יחסי הגומלין עם הסביבה הלא-יהודית, באמצעות הלשון המדוברת המקומית - הלהג היהודי המקומי ואף הערבית.

אין זה מקרה שבהקדמה למגזין המודפס מטעם האתר לקראת פרויקט מסורת LIVE ("קידוש מהסרטים", 23.4.13) - שכלל סדרה בת חמש הופעות בבית אבי חי - ציין עורך *הקפה* שהאמנים

¹²⁹ לאחר כשנה קם פורמט הבוז לתחייה עם הפוסט **שומי שבן גרוע** (שי רינגל, 4.4.14).

¹³⁰ שהתקיים בבית העיר ברחוב ביאליק בתל אביב.

¹³¹ אפשר גם לתאר את ההבדל באמצעות התפתחות סגנונות הקרנבל, בעיקר במסורת הספרדית. הלהקות הראשונות שהופיעו באירועי הקרנבל המודרני השתמשו בטכניקת ה-*contrafactum*, (מושג מוזיקלי המאפיין טכניקה עתיקה של החלפת טקסט של יצירה קולית בטקסט חדש שהייתה נהוגה במוזיקה דתית, בעיקר במוזיקה עממית ובשירי ילדים), לקחו מנגינה מהליטורגיה והוסיפה טקסט פיקרסקי לא דתי. הפיוט (כמו חלק משירי הז'אנר המכונה ים-תיכוני) מאמצים מנגינה בסגנון לועזי (לא רק רוק), ומשנים את מלל המקור בטקסט מסורתי או דתי.

שהוזמנו להופיע בסדרה מביאים איתם השפעות משלושה מקורות שונים, **ללא סדר או היררכיה ביניהם**: א. המוזיקה האפרו-אמריקאית על גווניה; ב. ההשפעות עקב מיקומנו הפיזי והתרבותי בלב המזרח התיכון; ג. המטען שהיוצרים מביאים מהבית, המהווה מקום אישי-קהילתי-פוליטי. מה שמעורר תשומת לב הוא עצם השילוב בין המונח מסורת, שהוא לכאורה גורם מוצק (מושג שבאומן הטביע על מנת להמחיש את יציבות הזהויות במודרניות המוקדמת ואף לפנייה), לבין השאיבה ממעיינות כה שונים של עידן המודרניות הנזילה הנוכחי, המפרקים את אותן ודאוויות מוצקות. הצירוף של שלושה מקורות נבדלים - לא יהודיים בחלקם - מראה עד כמה אותו פרויקט התבסס על ראייה דינמית, עכשווית ופתוחה להשפעות מהתרבויות בהן התקיימו (ומתקיימות) הקהילות היהודיות ברחבי העולם, ובעיקר מהלבנט המוכחש.

מדובר ביישום אותה אופציה שלישית המתכתבת עם המרחב השלישי ההיברידי של הומי באבא - מנעד תרבותי מקומי *שהקפה* הדגיש באמצעות קשר מתמשך בין מוזיקה מזרחית/לבנטינית ופריפריאלית-גלובלית לבין דת ומסורת. אין זה מהווה חידוש, אם נקבל את קביעותיה של פרלסון (2006) אודות הרפרטואר של רמלה-התחנה המרכזית שנשען על מוזיקה יוונית או להקות רוק אנגליות ואמריקאיות - כלומר, כבר אז "לא שרו פיוטים עם גלבייה בבית הכנסת" (ראו נוי לעיל). מדובר במורשת קהילתית רבת-שנים, בה התקיימה סוג של ארטיקולציה בין המסורת הערבית והיהודית, המורגשת היטב בבלוגים רבים.

הפרויקט מסורת LIVE כלל: ראיון ומיקסטייפ עם נטע אלקיים על גלות, השראה ומסורת (25.4.13); בזכות רבי שמעון בר יוחאי (אברהם הרן מוטהדה, 28.4.13); כל השירים בעולם הם תפילות (שי צברי, 5.5.13); היום מבקשים במיוחד כורדית (שיחה של עמוס נוי עם אילנה אליה, 7.5.13); עדות על משה רבנו ועל סבי (החזן והפייטן ר' יהודה עובדיה פתיה, 8.5.13); שתי אחיות, שני סיפורים (רננה סתוי ונועה סתוי-רווה, 21.5.13).

סוגיית המסורת מגלמת בתוכה הקשרים סבוכים כפרי של מגעים בין תרבויות שונות, למשל בין תרבות ליטרלית לבין תרבות מוזיקלית ותרבות חזותית. בתרבות האסלאם למוזיקה יש תפקיד מרכזי, והיא ממלאת פונקציות רבות שבתרבות האירופית ממלאת האמנות החזותית (פדיה, שם). וטבעי הוא, שהשמעת הקולות של יהדות המזרח תעורר את הצלילים של יהדות המערב הנוצרי, כולל הפיוט המזרח אירופי והשירה ותיאטרון היידיש. האינטראקציה בין הגדרת עצמיות והגדרות נגדיות וחוזר חלילה, קיבלה תהודה מעניינת *בקפה*: לצד קול מודחק מהמזרח, הופיע המודחק האשכנזי.

מסורת LIVE כללה אף ראייה חילונית (אשכנזית, למרות שלא ניתן לזהות אוטומטית אשכנזיות עם חילון) של מסורת. לראייה, בנוסף לפוסט של עידן רינג **היא לא ידעה לדבר בשלוש שפות** (24.4.13), שהופיע בגרסה המודפסת של מסורת LIVE, עופר רונן ואלי אדלמן התמודדו עם הסוגיה באמצעות הפוסט **מסורת, פוליטיקה ויידיש** (27.12.2011). הם העניקו הצצה קצרה לגלגול הגרסאות של שירים ביידיש, מרוסיה הצארית ועד ארה"ב וקנדה של היום, כביטוי של מחאה פוליטית-חברתית רדיקלית. אלי אדלמן מרחיק לכת, כאשר באכסניה המזוהה עם המסורתיות המזרחית, הוא מציין: "השיר היי דאלוי פוליצי אינו באופן מדויק חלק מהמסורת שלי, במובן זה שאיני מכיר אותו מן הבית. בכותבי שורות אלה, איני מנסה להגדיר במדויק מהי המסורת שלי, אלא באמצעות הצגת הגישה שלי למסורת שלי, להרחיב את הפירוש הנפוץ למושג מסורת ולהוציאו מן המונופול של

הדת". מתברר שהקשר בין המסורת היהודית לעולם הלא-יהודי וסוגיות תרבותיות-אסתטיות משליכות על מחלוקות עכשוויות בוערות. בעיקר בין הגישות הציונית ה"חילונית" (המירכאות הן כדי לסייג את המושג, המשטח את ההיבטים העמוקים של אמונה דתית, אי-רציונאליות, משיחיות ומיסטיקה שביסוד אותה חילוניות¹³²) לקהילתיות המזרחית - סביב טהרנות לאומית, מודרניות, רציונאליות, דת ומסורת.

חביבה פדיה, כאורחת במדור ארץ-עיר (25.8.14), חוזרת ומדגישה ששפת הלב של המזרחים מקורה בסלסול האופייני של המוזיקה הערבית, הקשורה גם למצב התפילה והתעלות הנפש¹³³. הפילוסוף מאיר בוזגלו טוען שמדובר בניגוני תפילה גם ללא אמונה מוצהרת או הזדהות דתית - והרי בעיניו ההבחנה החד-משמעית בין דתיים וחילוניים היא המצאה אשכנזית ישראלית, זרה למסורתיות של יהודי צפון אפריקה, שבה אפשר להזדהות עם ניגוני התפילה ללא הבנת הטקסט¹³⁴. את הנקודה הזו אפשר לסייג תוך קביעה שאין קשר הכרחי בין אמונה דתית להבנת הטקסטים הקדושים או שינונם הנאמן, ודבר זה נכון הן לגבי היהודים, והן לגבי נוצרים או מוסלמים, על אף ההבדלים בריטואלים שלהם.¹³⁵

המחשה ברורה למסורת רבת פנים, המסרבת להתמייין לקטגוריות פשטניות ופתוחה להשפעות ממזרח וממערב כאחת, אפשר לפגוש אצל מורן מימוני ("אג'נדה | השורשים שלי עמוקים מספיק: על מסורת כמורשת", 14.10.14), שמפאת חשיבותה לבחינת האסטרטגיה של האתר, אביא בהרחבה: "בארון הספרים שלנו, של בן-זוגי ושלי, עומדים התנ"ך והברית החדשה לצד 'כה אמר זרתוסטרא', הקוראן לצד 'מרכבות האלים' וספר הטאו לצד 'הגיוניות'. בבחירה שלנו להעמיד אותם זה לצד זה אנחנו מבקשים לחתור תחת ההבחנה המקובלת בין דת להשכלה, מסורת וחילון, ידע ואמונה". לדבריה, בחברה הישראלית-יהודית יש רק שלוש קטגוריות של יחס לדת: חרדים, חילונים ודתיים, כי למעשה החברה הישראלית-יהודית תופסת את הדת כעניין בינארי: אחד או אפס: חילונית או דתית, **אין אמצע**. מימוני מתייחסת לניסיונות של בוזגלו, שבספרו "שפה למאמינים" (2009) פיתח גישה שאמורה להעניק למסורת, למורשת ולדת, המשולבות בתוך תרבות מסוימת, משמעות דינמית על רקע קונטקסט היסטורי מוגדר ותנאים כלכליים-חברתיים נתונים, אל מול אתגרי ההווה והעתיד. בוזגלו ניסה לייצר קטגוריה חברתית נוספת, "מסורתיים", שלא ממש זכו עד אז לתהודה בשיח ההגמוני בישראל, למרות שזוהי קטגוריה חברתית שרבים מאזרחיה היהודים של מדינת ישראל משתייכים אליה. כאן המקום להעיר שבמחקר מקיף אודות הזהויות הישראליות בעריכת יאיר אורון ("זהויות ישראליות", 2009) יש דווקא התייחסות למסורתיות כקטגוריה נפרדת - בין דתיים וחילוניים.

¹³² על המקורות המשיחיים של הציונות בגיבוש זהותה, ניתן ללמוד בספרה של ג'קלין רוז "השאלה של ציון - ציונות ללא נחת" (2007). הפרפראזה ל"תרבות ללא נחת" של זיגמונט פרויד אינה מקרית, כי רוז - יהודייה-בריטית ופרופסור לספרות אנגלית באוניברסיטת קוויין מארי בלונדון - עורכת פסיכואנליזה לציונית. בין היתר, רוז טוענת שהקשר בין השואה ובין הקמתה של המדינה היהודית - קשר שנעשה בו שימוש תכוף כל כך לשם הצדקת המדיניות הישראלית הכוחנית - ראוי לבירור מעמיק לאורה של הבושה שחשו מנהיגיה הראשונים של האומה ביחס לעברם באירופה. סוגיה שקיבלה ביטוי מזווית שונה, אך לא פחות מאתגרת וקונטרוברסלית בספר "האומה והמוות - היסטוריה, זיכרון, פוליטיקה" של עדית זרטל (2002), שבין היתר מציגה מקרה נוסף של נדח-חוזר - חנה ארנדט.

¹³³ ראו "שפת הלב", מבואות, 2011.

¹³⁴ מתוך "שפה למאמינים" (2009).

¹³⁵ זה בולט בקרב הנוצרים, שרובם אינם בקיאים בשפה הלטינית שבפולחן.

גם עמוס נוי הטיל ספק במוצקותה של המסורת בשיחה שקיים עימי: "זו הבנייה, מושג משתנה ונוזל. גם הפוסלים וגם הנצמדים לוקים בראייה לא היסטורית, הרי אנחנו בוחנים את העבר בראי ההווה". תפיסה זו תואמת את גישתו של הפילוסוף והסוציולוג מוריס הלבווקס (Halbwachs, 1980), שעסק בסוגיית הזיכרון ההיסטורי והקולקטיבי. בחיפושיו אחר דרכי עיצוב התודעה הקולקטיבית, הוא ראה בזיכרון משהו שמעבר לתודעת הפרט, חלק בסיסי מהחיים החברתיים בכל קבוצה אנושית: **זיכרון העבר הוא פונקציה של התנאים והצרכים של ההווה החברתי**. עיבוד העבר בשלוש רמות - אוטוביוגרפית (מה שכל אחד מאיתנו חווה באופן אישי), קולקטיבית (הזיכרונות המועברים בידי הסביבה הקרובה (מדור לדור) והיסטורית (שנעשה בידי אנשי מקצוע באופן "אובייקטיבי") - אפשרו לו להראות עד כמה שתי הרמות הראשונות משובשות ומוטות קונטקסט מקומי. את אשליית המדעיות של ההיסטוריוגרפיה אפשר לסייג באמצעות ביקורתו של רולאן בארת (Barthes, 1970), שטוען כי השיח ההיסטורי הוא מעיקרו תוצר של אידיאולוגיה או דמיון, מיתוס שהופך את ההיסטוריה לטבע. לזה ניתן להוסיף את קביעתו של מורטון וייט (White, 1981:14), שכל נרטיב היסטורי ניחן בתשוקה, סמויה או גלויה, על מנת לשפוט מוסרית את המציאות. משמע, כפי שתיאר הלבווקס, שאמינות סך זיכרון העבר היא סובייקטיבית ונוזלית.

מתפיסה זו של המסורת כהבניה חברתית, נובע שהשאלה שיש להציג אינה רק באיזו מידה מוזיקה מסוימת משקפת את קהילת יצרניה וצרכניה, אלא שבנוסף יש לבחון **כיצד היא מייצרת את הקהילה ומכוננת את זהותה המוזיקלית ואת זהותה התרבותית-פוליטית**. הול ("זהות", 1991) טוען שהזהויות הן עמדות שיח, כלומר דימויים ונרטיבים מקובלים, שהסובייקט עשוי לאמץ, ועמדות אלו אינן יכולות להיות דבר מקורי, טבעי, סגור וסטטי: "אף שלכאורה זהויות פונות אל מקורן בעבר היסטורי שעמו הן מנהלות דיאלוג, למעשה הן קשורות לשאלות של שימוש במשאבי היסטוריה, השפה והתרבות בתהליך של **התהוות** (becoming) יותר מאשר **בהוויה** (being): **לא מי אנחנו' או 'מניין באנו' אלא מה אנו עשויים להיות**; כיצד יוצגנו וכיצד ייצוג זה משפיע על האופן בו אנו עשויים לייצג את עצמנו. זהויות מכוונות להמצאת המסורת בה במידה שהן מכוונות למסורת עצמה" (שם, עמ' 4).

ברקע לקידום זהותה של כל קהילה ללגיטימיות, צבירת כוח ושוויון - ואף להגמוניה - קיים מתח תמידי בין נזילות (התהוות) מחד, לבין הצורך בגיבוש מצע מוצק (הוויה) כסוג של עוגן מאידך, כמנוע להשגת אותן מטרות. אין זה מקרה שקל יותר להתמקד במוצקות מדומה מעל פני השטח, נוסח מי אנחנו או מניין באנו, לעומת הנזילות (המפחידיה ומלאת אי-וודאות) של מה אנו עשויים להיות, כפי שמציין הול. זהו ציר שעליו ניסה לנוע **הקפה** לאורך כל דרכו, דרך הבעת אופציה פתוחה לא בינארית של becoming, המקיימת דיאלוג מתמיד עם ההיסטוריה, השפה, התרבות והמסורת, תוך השתנות מתמדת בהתאם לקונטקסט הכלכלי-חברתי-פוליטי.

דוגמה לחשיפת מאווי וצרכי הווה מאחורי שימור מסורת מקומית כביכול מוצקה, נבחן במחקרה של דורותי נויס (Noyes, 2003). נויס ערכה עבודת שדה בעיירה ברגה שבמחוז ברצלונה שבספרד, מסוף שנות השמונים עד למחצית שנות התשעים של המאה העשרים, סביב ציון הפאטום (Patum) בחגיגת קורפוס כריסטי הנוצרית. נויס מתמקדת בדרכים שבהן הפאטום **משרתת כל פעם מחדש את צרכי אנשי העיירה**. היא מנתחת באופן דיאכרוני את החגיגה כאירוע ששימש בזמנו כמוקד

התנגדות לדיקטטורה של פרנקו, כמכשיר לשילוב המהגרים להווי המקום, כזירה בה אפשר לבחון את המעבר של החג כמוצר תיירותי בעת המעבר לדמוקרטיה, וכעת כמופע (performance) שמסייע לאזורים הכפריים של קטלוניה לעצב את קשריהם עם העיר ברצלונה, אירופה ושאר העולם. היא בוחנת את החג כגורם חי ופעיל שמצייד את המשתתפים בחוויה עוצמתית קונצנזואלית (במובן הפשוט של **לחוש ביחד**), מקום בו הזהויות מתגבשות ומוצגות, על מנת לייצר מהשטח אלטרנטיבה לניגודים והאתגרים שהציגה הגלובליזציה העכשווית. נויס מתמקדת ב**תרבות פריפריאלית שורשית אך מתחדשת מדי שנה** (ללא נימה של התנשאות או זלזול), בהתאם לנסיבות המשתנות ולצרכים המאתגרים.

העבודה של נויס רלוונטית לאתגר שהציב לעצמו *הקפה* - התאמת תרבות פריפריאלית למציאות העכשווית, המקומית והגלובלית כאחת. אך קיים הבדל בין המקרים, הנעוץ בעובדה שבמקרה של האתר, מירב המאמצים הושקעו בשימור ובהעצמת המסורות מארץ המוצא של המהגרים ושילובם באותו מרחב לבנטיני של ארץ היעד, כאסטרטגיות לחיזוק מעמדם בארץ החדשה. לא בכדי מכנים אנשי ערס פואטיקה את ערבי השירה שלהם "חפלה עם ריקודי בטן", כי "המוזיקה הערבית היא צירוף של נגינה, שירה וריקוד, כלומר חפלה. גם היותה מעודנת וכמו חולמנית היא אמורה לסחוף את מאזיניה לתגובה גופנית קצבית, דורשת מהם היענות, ואינה מותירה אותם מרותקים" (אופנהיימר, תשע"א: 393). אנשי האתר, באמצעות בלוגים רבים ואירועים פומביים שיזמו, ניסו לשמר ולפתח את מסורותיהם השונות על מנת **לחוש ביחד**, וכדי לפלס דרכם במציאות העכשווית הנזילה ולדאוג לצרכי הציבור שאותו הם ניסו לייצג.

עם זאת, ה"לחוש ביחד" המזרחי/לבנטיני אינו עשוי מקשה אחת, וקיים שוני בין קהילות הגירה שונות הנבדלות באסטרטגיות הזיכרון שלהן, שוני שגם בא לידי ביטוי בהדגשים שבקפה. להמחשה, ההבדל בין יוצאי מרוקו ליוצאי עיראק, על רקע הקמת התזמורת האנדלוסית על-ידי יוצאי מרוקו ב-1994, מוקדם יחסית להקמת הרכבים של קהילות הגירה אחרות. לפי פדיה (2012) מדובר בעובדה שיכולה להיות מובנת רק מתוך השוואה ליוצאי עיראק: ישנו מאגר גדול של נגנים, מוזיקאים ופייטנים שעלו מעיראק, שמיהרו להשתלב בממסד ונטמעו רובם ככולם בתזמורת רשות השידור שנים רבות קודם ליוצאי נשכרים בטווח הקצר - עבודה, פרנסה ומעמד - אך בטווח הארוך יצא שכרם בהפסדם: לא נוצר רצף של זיכרון קולקטיבי מתחיה, מתחדש, שיימסר הלאה ויאפשר את טיפוחו של דור צעיר" (19: 2012). על הסיבות המבניות לשוני בזיכרון המוזיקלי קובעת פדיה:

"**מנת חלקם של יוצאי מרוקו הייתה הדיפה ותיוג קולקטיביים**, ואילו מנת חלקם של יוצאי עיראק הייתה אימוץ מידי לחיק הביורוקרטיה. אפשר להסביר את ההבדלים בין הקבוצות גם בכך שהן ארץ ישראל והן עיראק היו פרויקט במסגרת המרחב המשותף של **הקולוניאליזם הבריטי**. אצל יוצאי עיראק, ההיטמעות המהירה לתוך הביורוקרטיה, **בד בבד עם תהליך של חילון עמוק**, הביאו בסופו של דבר לאובדן מהיר יותר של ההון העצמי המקורי. היפוכו של דבר התרחש בקרב קהילת ההגירה ממרוקו, תוצר **הקולוניאליזם הצרפתי**: ההדיפה אל הסֶפֶר, התיוג השלילי, קשיי ההיקלטות וההקאה של מחוץ לביורוקרטיה - נוסף על תהליך מתון יותר של חילון ואפיונים המכונים בדיעבד 'מסורתיות' - כל אלה סייעו לשימור רב יותר של ההון העצמי" (שם, עמ' 120).

מאבקו של *הקפה* על הלגיטימיות של המסורת והדת בא לידי ביטוי מתריס במיוחד במכתב התמיכה הפומבי במאבק החרדים נגד הגיוס הכפוי לצה"ל ("אין אומתנו אומה אלא בתורותיה", 2.3.14,

בתוספת חד-פעמית של התאריך העברי: א' באדר ב' תשע"ד). בין החותמים, פרט לפעילי הקפה וביאיים, שמות רבים שנטלו חלק בסדרות "ערסים ופרחות: האליטות החדשות" ו"הפנים האמיתיות: השד העדתי", כולל פעילים חברתיים בולטים¹³⁶. המכתב הנ"ל מצביע על דחיית אתוס היהודי החדש, תוך האשמת הממסד בהפנמת סטריאוטיפים אנטישמיים: "קשה שלא לחוש שמי שמבקש להוביל לגיוס חרדים לצבא מונע במידה רבה מהשתלשלות של אותה תשוקה אנטישמית באירופה לתקן את היהודי, לבטל את שונותו המרתיעה ו'לנצרו'. כאן רצון זה חוזר תוך ביטול עמוק של שנהא ופחד כלפי החרדים ושונותם, המזכירים לרבים יהודים מן הקריקטורות האנטישמיות, והם מבקשים לתקנם באמצעות הפיכתם לישראלים חדשים, לחלק מן הלאום המוגדר בישראל על ידי הצבא". סוגיית הגוף כטקסט והגבריות כשפה בהקשר של סטריאוטיפים אנטישמיים וציוניים כאחת, נבחנת, בין היתר, אצל מיכאל גלזמן (1995) ודניאל בווארין (1999). אנשי הקפה ושותפיהם מצהירים ומדגישים שההווי הצה"לי והשיח סביבו אינם מהווים רפרנט מרכזי בזהותם.

בנוסף, מלגלג המכתב הפומבי על סיסמת השוויון בנטל, נוכח מהלך ההסללה עבור מגזרים ממעמד נמוך (מזרחים לרוב) עם צאתם לאזרחות, "ובעמדתם כבשר תותחים במלחמות האחרונות, כעובדי קבלן ועובדים בשכר מינימום שעבודתם מותירה אותם מתחת לקו העוני [...] במשטר המשלב תפיסה 'ניאו-ליברלית' של מפלגת 'יש עתיד' לבין הרעיון של גיוס חרדים כשיבה לציונות". המושג בשר תותחים הוא חריג בניסוחו, אבל אין זה ברור האם זו טרזניה עקב עיוות שוויון בנטל לעומת העשירונים הגבוהים, או לנוכח מהות המלחמות האחרונות, גם מושג רדיקלי אך מעורפל. סוגיה נוספת לא פחות עקרונית - האם המשטר הניאו-ליברלי הוא נחלתו הבלעדית של מפלגת שר האוצר (לשעבר) יאיר לפיד, או בפועל, פרקטיקה הכלכלית-חברתית קונצנזואלית משנות השמונים של המאה הקודמת (רם, 2000) עד ימינו אנו.

2.7 קידום השקפת עולם לבנטינית

על מנת לסכם את הפרק הנוכחי, נחזור למשמעות העכשווית של המושג לבנטיני. הסופרת והמסאית ז'קלין כהנוב נהגה להשתמש במינוח לבנטיניות לצירוף התרבותי שבין מזרח למערב, בין אירופה למרחב הערבי. בהגיעה לישראל ב-1954 כהנוב זרקה פצצה קונספטואלית, בהצהירה שמה שבארץ מכנים לבנטיניזציה בבז, הוא בעיניה מקור להעשרה ולא לדלדול. הבה נזכור שבעיני אירופה הקולוניאלית (ומצד ראשי הציונות, ראו קביעתו של דוד בן גוריון לעיל), היו למונח לבנט קונוטציות אוריינטליסטיות שליליות ביותר. אצל החוקרת רייצ'ל האריס (Harris, 2009) אפשר למצוא אסמכתאות לדימוי של לבנטיניות כשווה ערך לשחיתות, רודנות, פיגור, עוני ודעיכה. לעומת זאת, כהנוב, בעקבות פרנן ברודל (2001)¹³⁷, הדגישה את הצד השני של המטבע - המפגש הפורה בין מזרח למערב, באזור שהיה ערש שלוש הדתות המונותאיסטיות ותרבויות עתיקות חשובות כמצרים, פרס ובבל, וכן מרחב מרכזי לחיבור בין היהדות לבין העולם המוסלמי. אם ניצמד רק לאגן היס התיכון,

¹³⁶ ראו: <http://cafe-gibraltar.com/2014/03/gius>

¹³⁷ Fernand Braudel הוא אחד מחשובי ההיסטוריונים במאה ה-20. לא רק משום שפיתח את המודל ההיסטוריוגרפי הטוטאלי שלו, אלא מכיוון שבמשך רבע מאה עמד בראש אחת האסכולות ההיסטוריוגרפיות המשפיעות ביותר בעולם, "אסכולת האנאל" (Annales), שהוקמה באוניברסיטת שטרסבורג ב-1929 על ידי מרק בלוך ולוסיין פבר. הרעיון שהנחה אותם - שכל האירועים ההיסטוריים הנמשכים לאורך זמן קצר של שעות, ימים או שנים, הם רק קצה הקרחון של ההיסטוריה, הקצף שעל פני היס. מתחת להם נמצאים מבנים שקצב השינוי שלהם הוא איטי ביותר ונמשך לאורך מאות ואלפי שנים. אנשי האנאל מדברים על שלושה קצבים של שינוי. בעומק ההיסטוריה פועל ה-longue duree, זמן "ארוך המשך", על בסיס הנתונים הטופוגרפיים שכמעט ואינם משתנים - אדמה, ים, אקלים וכו'.

זהו מרחב שברודל הגדיר כ"עובדה חברתית טוטאלית" (מבוססת על *longue duree*), אזור שהלאומיות המודרנית לא הצליחה למחוק בו את המאפיינים המשותפים שלו - מחקלאות עד מסחר, מחיי העיר עד חינוך, ממקורות הידע ועד אמונות דתיות.

לא בכדי צירף ההיסטוריון דוד אוחנה את כהנוב לסופרים ולאיינטלקטואלים במעמדם של אלבר קאמי, אלבר ממי, טאהר בן-ג'ילון, חורחה סמפרון, נגיב מחפוז וארמון ג'אבס, שלמרות שונותם "מייצגים את האידיאה של 'נאורות ים תיכונית'" (2005: 23). לדידו, המשותף לדמויות אלו "הוא קריאת תיגר על כל סוג של אלימות, לאומנות, דיקטטורה, עוול חברתי ורדיקליזם אידיאולוגי; מחאה על גזענות, שנבעה מתפיסתם הסובלנית את 'האחר' וקבלתם את הזר והשונה" (שם). לכך מצאתי אישוש היסטורי מפתיע: בביקור שערכתי לפני שנים בהולנד, הזדמן לי לסייר באגף המוקדש להיסטוריה המקומית במוזיאון הרייקס שבאמסטרדם. מתברר שאחת הסיסמאות של לוחמי ארצות השפלה הפרוטסטנטים נגד השליטה של הכתר הספרדי במלחמת שמונים השנה (1648-1568) הייתה: "עדיף לחיות בצל הסובלנות העות'מאנית מאשר תחת עול חוסר הסובלנות הקתולית". *הקפה* ומשתתפיו לא ויתרו על התחברותם למרחב זה, תוך ניסיון להציג קווי השראה ישימים גם למציאות הישראלית¹³⁸. אבי מוטהדה ("מכתב תודה לטיפקס", 21.8.13), מקדיש פוסט ללהקה משדרות, ומכריז: "תודה קובי ותודה טיפקס. תודה על פסקול נעורים עילאי שעיצב את זהותי, ומילים שזועקות ממני בכול יום. הלוואי שיבוא יום ובאמת תיווצר כאן ישראליות שקשורה למקום, שתחבר אותנו למרחב. ישראליות ים-תיכונית". קובי אוז עצמו, סולן טיפקס, הצהיר בשיחה עם נוקה (2006):

"That is what Levantinism is all about - the ability to see all sorts of different things at the same time [...] The availability to enjoy all worlds; it's the ultimate form of post-modernism" (pp. 154).

הבה ננסה למתוח קו גיאוגרפי בין הלבנטיניות של אוז לבין הים-תיכוניות הישראלית אליה שואף מוטהדה. אפשר לנחש שעצם השימוש בשם גיברלטר - צוק בקצה המערבי של הים התיכון במערב בין ה"מארה נוסטרום" הרומאי לאוקיינוס האטלנטי במרחק הקצר בין אירופה לאפריקה - מרמז על ש"שם" זה הגבול התרבותי הטבעי "שלנו". זה המרחב ממנו באו (ולמעשה נותרו בתוכו) ישראלים רבים כל כך: מאסיה הקטנה מערבה, לאורך דרום אירופה ובעיקר צפון אפריקה עד אלחסיס שבספרד. עם זאת, מרחב זה צר מלהכיל את המפה התרבותית שצילילי *הקפה* הקיפו, מפה שצירפה את הים-תיכוניות ללבנטיניות **מזרח תיכונית**, **מושג המכיל את הסהר הפורה ואת אירן**. בנוסף, אי אפשר להוציא גם את **תימן** מאותו מרחב כאשר צאצאי תרבותה כה בולטים במוזיקה ובמחול הישראלי (ברכה צפירה ושרה לוי תנאי, זהר ארגוב ועופרה חזה, יזהר כהן ואייל גולן, בין היתר). החוקר אדווין סרוסי מגדיר את מעמד תרבות יהודי תימן עוד בימי היישוב לאו דווקא בקונטקסט גיאוגרפי מוגדר:

"The incongruence between the geographical location of Yemen and the Mediterranean Sea is irrelevant, showing once more that the Mediterranean signifier in Israel does not

¹³⁸ ראו, למשל, את הפוסט של מתן פלום ("מוזיקה | פופ איראני - מוזיקה שעצם קיומה הוא מחאה", 15.4.15). פלום מציין ש"לימוד פרסית, שלא נספק אף פעם, הוא חוויה מעצימה ואני מרשה לעצמי להגיד שזה אפילו **אקט פוליטי משחרר** מבחינתי. הקשר שלי עם ההיסטוריה והתרבות של מולדת אמי ומשפחתי, נהיה הדוק ביותר ואין שמח ממני על כך".

refer to a well-defined geographical area but rather to the vaguer signified of **non-European**" (2002).

רלוונטי מאוד לעבודה הנוכחית הינו העיסוק של כהנוב בזהויות המפוצלות המשתקפות בתופעה שהיא כינתה "ספרות של מוטציה חברתית" (2005: 109), בה ההיברידיזציה הבאבאית מהדהדת: לשיטתה, סופר או יוצר המגדיר עצמו, אמור לטעון שהוא צירוף מסוים של א', ב' ו-ג', ולסרב להקריב אפילו אחד מיסודות אלה. הכרזה זו מכילה את אותו יחס דינמי ומפותל בין הגירה, שפה ותרבות בה אנו עוסקים, היוצר פיצול שאינו מחייב סימטריה תרבותית-פוליטית מדויקת בין אותם יסודות. דוד אוחנה כינה הליכה זו על הסף כמבט של outsider as insider בעקבות ההיסטוריון ג'ורג' מוסה, או כקוסמופוליטיות לבנטינית (9: 2005).

מודעת להיבטים השמרניים של הלבנט, טענה כהנוב שהמודרניות עשויה לסייע לתיקון עוולות חברתיות שהשתרשו במרחב, כדוגמת השליטה הפטריארכאלית במשפחה ובחברה, אך תוך אזהרה שאין להכחיד או לפגוע במימד התרבותי, המוזיקלי, הספרותי, האינטלקטואלי ואף הדתי הייחודי השורר במזרח. בעיניה, ההתכחשות הישראלית למקורותיה הלבנטיניים היא אחד הגורמים להיקבעות הפער והשנאה בין הישראלים והעמים במרחב, ואילו הכרה במקורות אלה עשויה לסלול את הדרך לשלום עתידי. באמצעות הפולמוס עם הפילוסוף עמנואל לוינס וטענתו שהעולם הנוצרי מהווה את מקור העימות וההזנה ההדדית הראשי עבור העולם היהודי המודרני - כהנוב הדגישה את חשיבות האסלאם בחיי היהודים במאה ה-20 (אמירה שאפשר לחוש את העצמתה בשידורי הקפה). זאת, תוך קריאה לזהות את הקודים של תרבות זו על מנת להתבטא בשפה מזרח-תיכונית בהתאם למיקום הגיאוגרפי של מדינת ישראל. את המחלוקת סביב הרלוונטיות, מעשית כעיונית, של הלבנטיניות הים-תיכוניות כסוגיה זהותית ישראלית חיונית, הציגה נוקה (2006) בצורה קולעת:

"The academic discussion on Yam Tikhoniut covers the whole possible range from its complete embrace to its harsh rejection. On the one hand, there are those who fully approve and who consider Yam Tikhoniut as a metaphorical entity, a poetic and elitist concept with the potential to integrate the polarized elements of society. On the other hand, there is a complete rejection, which considers the concept as a purely artificial construct [...] arbitrary, artificial and overestimated - a convenient cultural utopia, even **Orientalism without the Arabs**" (pp. 146).

למרות שעמדת הקפה מיוצגת באופציה הראשונה, בדיקה מקיפה של מסרי האתר עשויה להצביע גם על סוג של אוריינטליזם בלי הערבים. פרט לפוסטים בודדים¹³⁹ - היעדרות משתתפים פלסטיניים-ישראלים בצוות הכותבים של האתר יכולה להזין את הטענה האחרונה. עובדה שהענק, בעל אוריינטציה חברתית-פריפריאלית מוכחת (וכדברי אופיר טובול, אחד ממקורות ההשראה שלו), לא רק משתף כותבים ערבים באופן קבוע בבלוגוספירה שלו, אלא אף יצר מהדורה בערבית של האתר. על-פי השיחות שלי עם אנשי הקפה, קשה לדבר על התעלמות מכוונת מקולם של קהל פריפריאלי כה בולט (כחמישית מאזרחי המדינה), אך נוצר רושם שלא הושקע בכך מאמץ רב. נדון בסוגיה ביתר הרחבה בפרק על הסולידריות הפריפריאלית.

¹³⁹ למשל, הפוסט של תיאאר אבו ראס "זיוגו בוניטו / המונדיאל בוער ברחוב הערבי" (20.6.2014), או האירוח של חנין מג'אדלי במדור "ארץ עיר", 22.2.13.

3. דמויות וערכים אלטרנטיביים

בפרק הקודם הראינו כיצד מנסה *הקפה*, כקהילה מקוונת שבחנה ללא הפסק את גבולות הישראליות, להיות לגורם המשפיע בו-זמנית בכמה כיוונים. הצבענו על אסטרטגיה תלת כיוונית שעולה מתוך פעילותו המתמשכת: א. אני ישראלית "לא פחות ממך" (כלומר, הצבר כאשכנזי/גבר/חילוני); ב. הישראליות שלי הינה שונה - שחורה, מסורתית ולרוב, עם עברית במבטא גרוני "ערבי"; ג. הישראליות שלי אף אותנטית יותר, ומחוברת היסטורית ותרבותית במרחב המזרח תיכוני/לבנטיני בו ממוקמת מדינת ישראל.

בפרק הנוכחי אבקש לעסוק באסטרטגיות נוספות, המכוונות לניסוח מדדים לערעור ההיררכיות השיפוטיות והאסתטיות הקנוניות בשדה התרבותי, כולל הצבת דמויות איקוניות אלטרנטיביות לאלה הנושאות את המאפיינים המקובלים של "להיות ישראלי"¹⁴⁰. מול הקנון הישראלי המסורתי - המתפרש עדיין מהרצל עד ביאליק ואלתרמן, מנעמי שמר עד הגבעתרון ושלמה ארצי, מהתמורת הפילהרמונית עד האופרה הישראלית ובצלאל - קידם *הקפה* גיבורי תרבות חדשים. הרשימה כוללת דמויות מוכרות יותר (מברכה צפירה עד אייל גולן, מזוהר ארגוב עד עומר אדם, מז'קלין כהנוב עד חביבה פדיה, מאילנה אליה עד מירב אלדן, מעדי קיסר עד מתי שמואלוף), לצד מוכרות פחות (מלהקת אקוט¹⁴¹ עד אדווה עומר, מנועה בן שושן עד נטע אלקיים, מרבי ישראל נג'ארה עד ישראל דדון, מרבי דוד בוזגלו עד הרב מני כהן).

אבחן את הסוגיות הבאות על פי משקלן בפרסומי ופעילות *הקפה*, בתוספת חקר מקרה המשלב סוגיות של זהות, אתניות ומגדר: א. ערעור על היררכיות שיפוטיות אסתטיות קיימות וניסוח מדדים אלטרנטיביים; ב. לבי במזרח: תשובה לוועדת השטרות; ג. ערעור על מושגי מודרניות, גלותיות וטהרנות; ד. יצירת פנתיאון למוזיקה המזרחית; ה. מול הלובר, הגוף המזרחי הרוקד; ו. ביקורת ספרות ובמה אלטרנטיבית ליוצרים חדשים; ז. פמיניזם (אלטרנטיבי) מזרחי; ח. בינת מן אינתי? (הבת של מי את?) - חקר מקרה.

3.1 ערעור היררכיות שיפוטיות קיימות וניסוח מדדים אלטרנטיביים

בניסיון לערער ולפרק את השימוש במושגים שגורים המתווכים והמסמנים את הגבולות בין קבוצות בעלות אמונות, גישות וערכים שונים - מושגים דרכם משועתקים יחסי הכוח בין הדוברים שונים - נתייחס קודם כל למושגים הסטריאוטיפיים "ערס" ו"פריחה". זאת משום שאין כמו סטריאוטיפים אלה כדי להמחיש את עמדת המיינסטרים הישראלי, המייחס להם וולגריות, תוקפנות, אימפולסיביות, נחשלות, ארוטיות, יצריות, אפילו פראיות, כמו גם חוסר מתנינות וניגוד לכל מה שנחשב ל"טעם טוב" או "סדר"¹⁴². בערסים ובפרחות יש מימד שפורע את הסדר של המרחב הציבורי הישראלי המדומיין (עדיין) כ"וילה בג'ונגל", ולכן זו קטגוריה מאיימת ומשחררת בו-זמנית, מקור של העצמה ושל בושה, של כוח וחולשה, של נראות ושל הסתרה. לא רק בשירו של אלמוג בהר (ראו

¹⁴⁰ ראו המחקר האמפירי "זהויות ישראליות" של יאיר אורון (2009), היוצא מהנחה מחקרית כלל-ישראלית.

¹⁴¹ Ecoute - הקשיבו בצרפתית. להקת אקוט (עם הסולנית ענבל גימשיד) ביצעו את "שירי הקטמונים" באוקטובר 2015.

¹⁴² מתוך דברי ההקדמה של בת-שחר גורמזאנו גורפינקל ועמרי הרצוג ב"הכיוון מזרח" (גיליון 16, 9/2008, בעריכת יצחק גורמזאנו גורן), שהוקדש כולו ל"ערסים ופרחות".

להלן), או בבלוגים או מונולוגים בסדרה האינטרנטית *נביאים*, אלא גם בסב-טקסט בפוסטים רבים (כמו בפרויקט הבוז), מפורק אותו סטריאוטיפ מסגיר ומסמן.

כפי שמציינים גורמזאנו-גורפינקל והרצוג (ראו הערה ¹⁴²), יש לסטריאוטיפ זה ממד **אתני** - הערסים והפרחות מזוהים עם ישראלים מזרחיים, למרות שיש גם ערסים רוסים ואשכנזים או ערבים; ממד **כלכלי** - הערסים והפרחות מזוהים עם תושבי השכונות ועיירות-הפיתוח, על-אף שישנן פרחות בגייפ שחור ונובו-רישים שמפגינים את עושרם כחלק מהמופע הערסי שלהם; ממד **פוליטי** - ערסים הם ימניים שונאי-ערבים, צועקים דברי שנאה בכיכרות ומתקוטטים בכינוס מרכז הליכוד, אך בו-זמנית הם גם מאזינים למוזיקה מזרחית או ערבית, אוכלים אוכל מזרחי ומרגישים בבית בתרבות הערבית¹⁴³. המושגים ערס ופריחה בנויים על מערכת בינארית, כוחנית ודיאלקטית, כי מדובר במושגים שבתוכם משולבות שאלות של מוצא אתני, מבט והפנמה, התנגדות ומחאה. הערס והפריחה נתפסים כשוליים המזרחיים הצעקניים שמכים במרכז. אם פעילות הקשת המזרחית (ראו פרק שדה המחקר) נועדה, בין היתר, להפריך את אותו סטריאוטיפ אתני-מעמדי-תרבותי, הריבונות התרבותית של *הקפה* שידרה מסר שונה: תמשיכו לקרוא לנו ערסים ופרחות, ממילא אנו לא מקשיבים ולא מתייחסים לשיפוטיות שלכם. שירו של אלמוג בהר (משורר, סופר ומבקר תרבות, כותב קבוע בקפה) "פריחה מתה אתמול"¹⁴⁴, נוגע ישירות בסטריאוטיפ ובהשלכותיו:

א.
מודעות אבל ברחוב בר-יוחאי בקטמונים
מספרות כי פריחה מתה אתמול, ודווקא
לא הייתה נשואה לערס, דווקא ליחזקאל
בעלה. בשורשה היה פרח שמשמעותו שמחה,
אבל נכדיה ששכחו לדבר ערבית התביישו
בשמה מחוץ לכותלי הבית. לא רצו
שיצחקו עליהם, וצדקו. גם כך לנכדותיה
של פריחה קוראים פריחות בבית-הספר,
והן לא מסבירות שפריחה זאת שמחה,
שנכדות צריכות להיות שמחות כשהן נקראות
בשם סבתן, שפריחה מתה אתמול ולכן
הן שותקות כששוב קוראים אחריהן פריחות.

ב.
אתמול בבית-הספר הילדים אמרו פריחה
לזאת וערס לזה. עצרתי את השיעור
כדי לשאול מי מהם יודע ערבית.
תלמיד אחד ידע והסביר מה זאת
פריחה, אבל לא זכר מהו ערס.
הוצאתי מהארנק דף מצולם ומקופל, עליו
כתוב שיר אחד של סמי שלום
שטרית, וביקשתי מאחד הילדים שיקרא: "פריחה
שם יפה אמרה. פריחה שם יפה".

¹⁴³ ראו פיסקה אודות דובר בית"ר ירושלים לעיל.

¹⁴⁴ לחן וביצוע: ענבל ג'משיד וקבוצת אקוט (Ecoute). ניתן להאזין לשיר באתר המוזיקה של *הקפה*.

קרא והילדים צוחקים. פְּרִיָּחָה שם מצחיק.
אולי מעתה, חשבת, כשישמעו פְּרִיָּחָה יחשבו
על שירה, או על בתיה הלבנים
של דָּאָר אֶלְבִּיָּדָא במרוקו. כשיצאתי לרחוב
שמול בית-הספר ראיתי את מודעות
האבל לְפְּרִיָּחָה, ולחשתי לה בלי שישמעו
האבלים: מי יביא מעט מעפרה של
דָּאָר אֶלְבִּיָּדָא להניח עם עפר ארץ-
ישראל בקברך, פְּרִיָּחָה, נכדות רבות לך,
מי מהן תביא מעט מעפר דָּאָר
אֶלְבִּיָּדָא להניח עם עפר ארץ-ישראל.

"פריחה מתה אתמול" כותב בהר בשיר, והיא קמה לתחייה בפס הקול של *הקפה*, לצד פוסט קצר של גלעד ואקנין וענבל גימשיד, שהלחינו במשותף את השיר ("בכורה | שירי קטמונים: אי.פי חדש של ההרכב הירושלמי 'אקוט'", 29.6.15). האסוציאציות בשיר הן רבות וקהל היעד לא יתקשה לחבר או לזהות את הקטמונים עם הפנתרים השחורים. בהר מציין שכמעט כלום לא השתנה לאורך השנים, כי "גם לנכדותיה של פריחה קוראים פריחות בבית הספר" - במקום גאווה על הסבתא, נוצר בוז בדור השלישי. המשורר מצביע על הצלחת מהלך הדה-ערביזציה הלשונית בעיקר: "עצרתי את השיעור כדי לשאול מי מהם יודע ערבית", ורק תלמיד אחד ידע להסביר מה זאת פריחה "אבל לא זכר מה זה ערס". בהר קורא שיר של סמי שלום שיטרית על מנת שהשם פריחה על סמליותו יתקשר אצל התלמידים עם שירה, עם תרבות, כצעד של התנגדות ומחאה. על מנת לגבות את המטונימיה החדשה (עפרה של דאר אלבידא עם בתיה הלבנים), או אולי גם מטפורה חדשה (העעירה דאר אלבידא כמשל למסורת יהודי מרוקו), לצד אדמת ארץ-ישראל יובא עפר מעעירה ממרוקו על מנת לחבר ולגשר בין עברה, נדודיה ומותה של הסבתא, בעלת השם היפה. המשורר מזכיר ש"בשורשה היה פרח שמשמעותו שמחה", ולמרות ש"נכדיה ששכחו לדבר ערבית התביישו", *בקפה (תנביאים)* הללו את שמה, שפתה ומסורתה באמצעות אסטרטגיות שתוארו בפרק הקודם.

שיר של המשורר רועי חסן (כותב קבוע *בקפה*) "על מי ועל מה" (27.12.13), מהווה דוגמה בוטה לעמדה נקוטה נגד ההיררכיות השיפוטיות הקנוניות. השיר זכה לתהודה ציבורית משמעותית לאחר שפורסם באכסניה ארצית בעלת מוניטין - מוסף תרבות וספרות של הארץ. שיר קודם של חסן "מדינת אשכנז", שראה אור באותו מדור (31.10.13), חולל אף הוא סערה ופולמוס מתמשכים, ובין היתר גרר תגובת-נגד של המשוררת ממוצא בולגרי/ספרדי חוה פנחס-כהן (31.1.14). מייסדי ערס פואטיקה מצאו במוסף תרבות וספרות של הארץ אכסניה כמעט קבועה. עובדה שניתן לפרשה כהכרה בחשיבות יצירתם, אך בו זמנית כניסיון לנטרל ולטהר את הנפיצות החברתית של פועלם, לצד סדר יום ייחודי (עם גוון לבנטיני מוצהר) מטעם עורך המדור. אי-לכך, אין זה מפתיע שקשה למצוא היום התבטאות פומבית של משורר ישראלי בולט כלשהו (הכוונה גם בלשון נקבה), ללא התייחסות, לחיוב או לשלילה, לקבוצת ערס פואטיקה. במיוחד על רקע הכנסת חלק מיצירות חברי הקבוצה לתוכנית הלימודים של משרד החינוך, בעקבות המלצות ועדת ביטון (ראו פרק 1.1).

חסן היה שותף בולט בערבי שירה של ערס פואטיקה¹⁴⁵ - קבוצת משוררים שהקפה קידם למן הקמתה ואף פרסם את ספרי השירה הראשונים שלהם בהוצאת טנג'יר¹⁴⁶ שבבעלות האתר. מפגשי הקבוצה הוגדרו, כאמור, כערבי קריאה בשידור נודד, שמארח משוררים ואמני ספוקן. אלה היו במופגן לא ערבי משוררים טיפוסיים (שכן כללו "חפלה וריקודי בטן"), אף שלא שינו את המיקום התרבותי המקובל של הסוגה: השירה, המופצת לרוב בהוצאה עצמית - בייחוד זו הקוראת תיגר על הגווארדיות הישנות למיניהן (ראו להלן) - ניצבת בגבול העליון של מפת השדה הספרותי (בורדייה, 1983: 328). הסוציולוג הצרפתי מציין את החצי השני של המאה ה-19 כתקופה בה שדה הספרות הגיע לשיא האוטונומיה שלו בצרפת, כשבראש מפת אותו שדה הוצבה השירה¹⁴⁷ (לצד הרומן והדרמה, שמעמדם היה נזיל יותר). אמנם מיקום השירה בשדה הספרותי השתנה בתקופות שונות ובארצות שונות, אבל מעמדה האוטונומי נשאר איתן: הדימוי החלש (לא תמיד מוצדק) של השירה בשדה הכוח הכלכלי רק מגביר את יוקרת הז'אנר בשדה הכוח הסימבולי (מכאן יוקרתם הקנונית של "משוררים לאומיים" כחיים נחמן ביאליק, מחמוד דרוויש, פבלו נרודה, פדריקו גרסיה לורקה, נזים חכמת או חוסה מרטי, בין היתר). השירים ששילבתי במחקר מהווים המחשות רגשיות מייצגות לעומק תהודת העמדות הנקוטות בשדה בידי מאתגרי הקנון, ודורשים מחקר נפרד משל עצמם. להלן שירו של רועי חסן:

על מי ועל מה (או סגירת חשבונות)

לא כי לא / למדתי לקרוא מפות, הלכתי לאיבוד ולא
מצאתי את עצמי בשומקום, מי אני / שאשחט את אלוהיכם על מזבח
הכסף, שהם הצלקות הצורבות / בלבו של אבי
שהם השיגעון ששלח אותו / לדבר לעצמו ברחובות
והחורים השחורים והחלולים / בעיניה של אמי
שמתכננת את מותה / באותה חמלה שאתם מתכננים חופשת סקי
בשוויץ. רפי לביא אמר / "שטעם שלי הוא הקובע"
וכולכם הסכמתם איתו, עדר / חסר טעם וריק
מצנצנות שקופות חתומות / בווקוס.
רפי לביא היה צייר גרוע / הטעם שלי הוא הקובע.
(השיר מובא ללא ניקוד ובכתיב מלא)

האבנים שהשליך חסן לאגם האמנות הישראלית המשיכו לעורר גלים (מוסף תרבות וספרות, 3.1.14, 10.1.14, 17.1.14, 31.1.14), בין היתר סביב המשפט "רפי לביא היה צייר גרוע, הטעם שלי הוא הקובע". מדובר בעוד התגרות בפנתיאון האמנות הישראלית (חודשיים קודם הוא "הדיח" את דוד אבידן ונתן זך), מצד נביא זעם/כופר כריזמטי (שבצרפת היו מכנים Poete maudit¹⁴⁸) כנגד הכמורה האורתודוקסית (בורדייה, 1986), שומרת-הסף והסטטוס-קוו בשדה התרבות המקומי. כמשורר מקולל ולוחם גרילה במלחמת המעמדות, סימבולית וחומרית כאחת, קרא חסן לסילוק מלך (למעשה, שלושה: לביא, אבידן וזך) שדורות של תלמידים ועמיתים קידשוהו. שירת גרילה נוטה לרוב לעורר תחילה תשומת לב כמניפסט פלקטי עם מסרים פוליטיים ואסתטיים קליטים: ברגע שזו

¹⁴⁵ לצד עדי קיסר כמייסדת הקבוצה, שמות הבולטים הם רועי חסן, ישראל דדון, תהילה חכימי, מתי שמואלוף ושלומי חתוכה. קובץ השירים הראשון שלהם ראה אור בקיץ 2013 בהוצאת גרילה תרבות. התופעה ששמה ערס פואטיקה כבר מעוררת התעניינות בחו"ל.

¹⁴⁶ ספר שיריו הראשון של רועי חסן "הכלבים שנבחו בילדותנו היו חסומי פה" יצא לאור ב-2014 בהוצאת טנג'יר בבעלות הקפה. ההוצאה גם פרסמה את ספרי השירה של תהילה חכימי "מחר נעבוד" (2014), "מזרח ירח" של שלומי חתוכה (2015) ו"הילדים של הצהריים" עם טקסטים של אביחי ניזרי וציורים של לירון כהן (2015). בתחילת 2017 יצא לאור "זהב אריות", ספר שירים שני לחסן, גם בהוצאת טנג'יר.

¹⁴⁷ Poesie, מיוונית poiein, שפירושו "ליצור, להמציא, לחולל"
¹⁴⁸ משורר מקולל בצרפתית.

הצליחה למשוך אש שירית צולבת, שירת גרילה יכולה לנסות להתמודד עם אתגרים מעמיקים ואישיים יותר. לא נעסוק בביקורת ספרותית אודות ערס פואטיקה (כמו שלא נתייצב מאחורי שיפוטו של חסן אודות לביא, אבידן או זך), אלא נציין אותם כעוד ביטוי של תרבות-נגד אלטרנטיבית - עממית, רבת משתתפים ובעלת שפה פריפריאלית ייחודית נוסח ישראל בתחילת המאה ה-21.

נידרש שוב לרשימת מצאי (אינוונטר) על מנת להמחיש את אופי האמירה מאתגרת קונסנזוס של האתר, כדרך לערער היררכיות שיפוטיות אסתטיות קיימות תוך ניסוח מדדים אלטרנטיביים. להמחשה, להלן דירוג עשרת הפוסטים הטובים של שנת 2013 מטעם העורכים והכותבים הקבועים בקפה. 10. אבי מוטהדה בחר בפוסט "סבתא עיזייה" של רועי חסן; 9. מרב ליבנה-דיל בחרה ב"נפרדים מגבריאל בלחסן"; 8. חן אלמליח בחרה ב"ישראל השנייה 1967-1989", מיקסטייפ של מאור ענבה; 7. ענבר הלר אלגזי בחרה ב"השירים שהשפיעו על לונא אבו נסאר" של הגר שיזף; 6. אופיר טובול בחר ב"נטע אלקיים - על גלות, השראה ומסורת" של חן אלמליח והגר שיזף; 5. אבי מוטהדה בחר ב"אזור משוחרר זמנית: מה היה בלילה השחור?" של אופיר טובול; 4. הגר שיזף בחרה ב"אובססיית הפסנתר של עיריית תל אביב, או למה אני מצביע לאהרון מדואל" של אופיר טובול; 3. חן אלמליח בחרה ב"עומר אדם, הרוקסטאר הישראלי הראשון" של רועי חסן; 2. רועי חסן בחר ב"האדון ממוגאדור - ילדותי עם אבא, דב נוי" של עמוס נוי; 1. אופיר טובול בחר ב"אל תאמרו סילבסטר, אמרו נובי גוד!" של יוליה כסלו (ראו להלן). כחלק מאותה אמירה משחירה, המקנה נראות לדמויות וטעמים לא קונצנזואליים, מדובר בדירוג אלטרנטיבי ופריפריאלי שלם - עם מזרחים, יוצאי ברה"מ לשעבר וערבים - שספק אם אתר או מגזין אחר היה מוכן להתהדר בו.

אם נפרש את בחירותיהם של עורכי הקפה כהתרסה כנגד השיח האחיד, כניסיון להוות סוכני משמעות אנטי-קוננויים מובילים, ונאפיין את שדה הייצור המוגבל (בורדייה, 1993) כתחום בו קהל היעד של האמנות הניסיונית, פורצת גבולות ומוסכמות, הינם המבקרים והאמנים עצמם (כיוצרים וצרכנים כאחת) - אז פינת עשרת הגדולים שהוצגה לעיל עשויה להדגים מגמה אוטונומית/לא תועלתית זו. למרות שעל פי נתוני הגלישה ודברי העורכים, הקפה לא הצליח לפרוץ לקהל הרחב בפריפריה - האתר זכה להתברג כסוכן תרבותי רלוונטי לקהל גולשים משכיל (ובעיקר מזרחי), מחפשי כיוונים אלטרנטיביים בשדה הפוליטיקה והתרבות, בייחוד בשדה המוזיקה בישראל. זה מסביר את חיפושם אחר נקודות ההשקה ההיסטוריות עם העולם המוסלמי, במקביל למשותף עם ז'אנרים מוזיקליים עממיים בזירה הגלובלית שפרצו מהשוליים העירוניים למרכזי הצריכה וההפצה ההגמונים. בפירוש אופציה אלטרנטיבית של "להיות (ולהרגיש) ישראלים" (ראו אוחיון, נוי, מטלון, קיסר ועוד).

דרך נוספת להערכת ההעדפות של שופטי הקפה איננה רק בבחינת מה קיים באוספים השנתיים של האתר, אלא בעיקר מה אין בו. אין במצאי של הקפה בלוגים ומדורים שמתמקדים בחווה אלברשטיין, אריק איינשטיין, יהודית רביץ או שלום חנוך, יהורם גאון או אחינועם ניני¹⁴⁹, להקת הנח"ל, כוורת או שלמה ארצי, יפה ירקוני או דניאל ברנבוים, למשל. בטקסט הפרובוקטיבי של שי רינגל ("אגינדה | שלומי שבן גרוע", 7.4.14) אפשר להצביע על רשימה ארוכה יותר של יוצרים

¹⁴⁹ ניני וגאון, למשל, באופן גלוי או סמוי, כנראה נחשבים כמזרחים שאומצו בידי המרכז התרבותי, וככאלה חצו את הקווים על מנת לקבל לגיטימיות ופריבילגיה כ"בני תרבות".

ישראלים נעדרים כסוג של סב-טקסט. הכותב בוחן את שלומי שכן כסימפטום ל"מוזיקה מהורהרת, קודרת, לרוב חסרת מעוף, טקסטים מתאמצים שבדרך כלל עוסקים בגיבור סיפור משעמם, שהוא בדרך כלל כותב השיר", דוגמה ל"מוזיקה ישראלית" (מירכאות במקור) אותה "אסור לבקר ולשנא". רינגל רואה בשבן מייצג של קונפורמיות ("לנהגים היאפים שתקועים בפקקים לא בא לשמוע משהו מציק מדי באוזן") כמדד ל"טעם-טוב בארץ". בעיני רינגל שבן אינו הדמות הקונצנזואלית היחידה בשדה: הוא מנסה לייצג את קולם של כל אלה שאינם מעיזים להודות בפומבי שאין הם סובלים אפילו את בוב דילן או לאונרד כהן האיקוניים. הוא טוען ששבן, בנוסף להיותו שוביניסט ונרקסיסט, "הוא מבקר די עילג של התרבות היאפית שהוא חי בתוכה, אבל הוא עוד יותר עילג כשהוא מבקר את עצמו". אפשר לחוש את הזלזול המובע כלפי מוזיקה ישראלית שמסווגת כ"איכותית ובעלת משמעות", עם מלל דוגרי ומחוספס, אותנטי לכאורה. חשוב לציין שהפוסט המצוטט עורר את מספר התגובות הגבוה ביותר בהיסטוריה של הקפה (107!).

הדיון הער בעקבות הרשימה הפרובוקטיבית הנ"ל ביטא את רגישות הסוגיה אצל גולשי הקפה וגם את מגוון הדעות בין העוקבים אחריו. רינגל אמנם לא מתווה קו ברור בין אשכנזים למזרחים (יש הבעת הערכה לחווה אלברשטיין, שקולה לא מורגש בקפה), אבל באופן מודע פותח חזית נוספת בשחיטת פרות קדושות, המזכיר את אפקט שירו המצוטט לעיל של חסן - עוד אבן באגם המוזיקה הישראלית הקנונית. בקפה הושלכו אבנים נוספות לעבר עברי לידר ("אגינדה | מדריך 'אקס פקטור' לשבירת רוחה של צעירה מהפריפריה", גל סתיו, 1.1.14) ומנות גדושות יותר נגד אביב גפן: "תחזיקו אותי | על ציניות גסה, בורות מקוממת ומהומה שאולי הייתה קצת מיותרת", רון כחלילי, 12.6.14; "אגינדה | אביב גפן: קובר בשיר את אמא שלו, ואז מטיף ש'אמא יקרה' לא מעודן", חן אלמליח, 2.11.14; "מוזיקה | דור מזוין, אתה עובר לשלב הבא: אביב גפן הוזה את שנות התשעים", תומר לביא, 28.1.15).

נרטיב-הנגד המצטבר של הקפה אמנם כוון להאיר, בין היתר, את ה"חורים השחורים" שבתוכניות משרד החינוך עם הדפים המעטים שמוקדשים לבאי המזרח¹⁵⁰, אבל בניגוד לפועלם של אנשי הקשת המזרחית, אנשי האתר לא שאפו לאקדמיזציה או להשתלבות במוסדות קיימים, אלא דרכם לצמרת השדה הייתה מיועדת לעבור דרך ריבונות לצורך גיבוש כוח ויקרה מתבדלים - כאמור, ללא תיווך המבט הקנוני. עם זאת, המוזיקה המזרחית על סגנונותיה הרבים (כמו גם ביטויי הלבנטיניות בספרות, בשירה או בקולנוע), אינה מסתפקת בהצלחותיה בחתונות, במועדונים או במופעי ענק באולמות הגדולים (כולל קיסריה), בתחנות הרדיו האזוריות או בצפיות שיא ביוטיוב. מטרת חיצי הזעם הינה במות ותחנות שידור ארציות, הפליליסט של גלגל"צ¹⁵¹, השידור בשעות שיא בערוצים 2 ו-10, פרס ישראל, פרס רוטשילד או פרס ספיר.

אייל גולן, שרית חדד, זהבה בן או משה פרץ (לדוגמה) שפרצו לשדה הייצור בהיקף נרחב, מהווים עבור הקפה מועמדים טבעיים להכתרה בכלכלה בעלת מידת זמן והיקף נרחבים, בדרך ל"השחרת", "מזרוח" או לבנטיניזציה של שדה התרבות והאמנות המקומי. על מנת להדיח את האליטות הישנות

¹⁵⁰ להמחשה, התמונה הידועה של האמן מאיר גל משנת 1997: "תשעה מתוך ארבע מאות (המערב וכל השאר - המזרחים על פי קירשנבאום)". בין היתר, אצל אלה שוחט, (2004: 152).

¹⁵¹ במרץ 2017 קיבל מבקר המוזיקה המזרחית של גלגלצ, אבי שושן, הודעה על סיום תפקידו בתחנה הצבאית. בסטטוס תגובה בפייסבוק כתב שושן: "גיליתי תחנה אליטיסטית שאין לה רצון ואומץ להוביל לשינוי אמיתי - כזה שישקף את המוזיקה הישראלית בכללותה וייתן ביטוי ובמה לכולם" (ynet, 21.3.17).

מבכורתם בתחומי האמנות השונים, לאליטות החדשות נחוצים טועני כתר מוכרים ופופולריים, עם אצולה וחצר משמעותיים - כי הגיע תורם. אין זה מקרה שבתר/ענן המוזיקלי של *הקפה* (שהושק בנובמבר 2016) צורף ראיון לרשת ב' עם אופיר טובול וכרמן אלמקייס, מייסדי "תור הזהב", תנועה מזרחית חדשה, שכאמור מכריזה אף בשמה ש"עכשו תורנו". האמור לעיל מוביל להבנת פעילות האתר הנחקר, בנסותו למלא תפקיד פעיל בגיבוש טעמים והעדפות תרבותיות-אסתטיות בקרב ציבור הולך וגדל של צעירים, השייכים למה שמכנים בהכללה מטעה אצלנו "שכבות ביניים", כשלעצמן בתהליך מזוהז של הידרדרות כלכלית בעשור האחרון (שמחזיר - או משאיר - את חלקם בקטגוריות של עצמאים ושכירים קשיי יום).

אותו יחס לשדה הייצור התרבותי בהיקף נרחב, מפנה אותנו לסתירה דיאלקטית בין שדה ייצור זה לשדה הייצור המוגבל - כמנוע להאצת גלגלי הייצור, בעל שתי כלכלות, שתי מידות זמן ושני קהלים נבדלים (בורדייה 1983: 333). הדיון בסתירה הנ"ל קשור לקטגוריזציה המבדילה בין תרבות "גבוהה" (המכונה גם קלאסית או עילית) ו"נמוכה" (המכונה גם עממית או פופולרית). קטגוריזציה אותה שלל *הקפה* בעקרונותיו¹⁵² - בעיסוק במוזיקת עולם מנקודת מבט לא אירופוצנטרית, בפרויקט הבזו וברוח כל שידוריו/פרסומיו/אירועיו. מעבר להיבטים הקשורים לעימות מזרח-מערב (גלובלית ובתוך ישראל כאחת), הוגים פוסטמודרניים כסוקט לאש (Lash, 1993) או ריצרד פטרסון ורוג'ר קרן (Peterson & Keren, 1996) - כל אחד בדרכו - מצביעים על תהליך גלובלי המאתגר את הקטגוריזציה הדיכוטומית של תרבות עממית לעומת תרבות עילית. מדובר בשינוי **בהרגלי הצריכה התרבותית בקרב שכבות הביניים במערב המפותח**, כמעמד של **צרכני תרבות מסוג חדש**, אותם הם מכנים **אומניבורים** (אוכלי-כול). פיטרסון וקרן התמקדו בתופעה תרבותית אקטואלית, שאינה מקבלת ביטוי הולם בכתביו של פייר בורדייה - צריכת מוצרי תרבות שאינה מסתפקת באמנות "גבוהה", אלא משלבת פתיחות למוצרים "בינוניים" ו"נמוכים" גם יחד. מחקרם נערך אמנם בארה"ב (בשנות ה-80 וה-90), אבל רוב היבטיו ניתנים להשלכה מבוקרת על ישראל של היום: עצם ההגדרה מרמזת שמדובר במעמד בינוני, שמסורתית זוהה בארה"ב כ-*highbrow*, כש"רוחב המצח" שלו זיכה אותו לאורך השנים לכינוי "סנוב" תרבותי (דומה לטענת *הקפה* כלפי האליטה האשכנזית/מתמערבת).

במה זה רלוונטי לסוגיה הנחקרת? על-פי לאש (1993: 248), במודרניות המאוחרת צמח מגזר מעמדי חדש של "עובדי תרבות" אשר הביטוס הייחודי שלהם תואם את **חלק ממפעילי ומגולשי הקפה**, ושעשוי להפוך אותם לצרכני תרבות מסוג חדש (כאמור אוכלי-כול). כפועל יוצא מזה אנו עדים לסוג חדש של הביטוס - הביטוס "מבזר" - עם זהות חברתית "קשה לסיווג" (דומה לזהות ה"היברידית" אותה תיאר באבא). בקרב האומניבורים הסיווג החד בין אמנות גבוהה לנמוכה מתמוססת, תוך פנייה בעיקר לתרבות הפופולרית שהסוציולוגיה בצרפת מכנה *art moyen* (בארצות הברית - *middle-brow*). תרבות פופולרית שעשויה לפנות אף לביטויים של אוונגרד תוך אתגור האורתודוקסיה המודרניסטית באמצעות הטרודוקסיה שלה - הטרודוקסיה שאפשר לזהות *בקפה*. ניקח לדוגמה

¹⁵² "אין דבר כזה תרבות נמוכה": ההמצאה כאילו קיימת תרבות "גבוהה" או "נמוכה" לא מקובלת עלינו. ההיסטוריה מראה שתרבויות שנחשבו במקומות ובזמנים שונים לנחותות וספגו בזו, תוך דור אחד או שניים, היו אלה שהפכו לתרבות הרוב וזכו להוקרה. כך קרה עם המוזיקה השחורה באפריקה, הפלמנקו בספרד והמוזיקה המזרחית בישראל, למשל. אנחנו לא מעוניינים לחכות 30 שנה, אלא מעדיפים ליהנות מכל מה שיש תרבות כיום להציע" (ראו עקרונות בנספחים).

את הבלוג אודות הפסקול של הסדרה "זגורי אימפריה" (2.6.14) מטעם מירי לזר, כוריאוגרפית ומעצבת פסקול לתיאטרון והאחראית למוזיקה של הסדרה:

"אז מה היה לנו לאורך העונה? שירים מאלג'יריה, צרפת, ישראל, תורכיה, כווית - ובעונה השנייה צפו לעוד הרבה הפתעות. עליי. ועוד מילה: כשמוזיקה טובה - היא טובה. כשהיא בועטת בבטן הרכה, כשהיא עוצמתית, כשהיא משתלבת עם הדרמה או עובדת בניגוד אליה באופן שמעורר רגש חדש כלפי הסיטואציה המוצגת - כשזה עובד, מרגישים. בתור חובבת מוזיקה מושבעת שהאזינה כילדה לכוורת ובטהובן, התבגרה כנערה של ברכי Quenn, להקות הגראנג' מסיאטל וכיום לא יכולה להפסיק להאזין לחאלד, הבנתי שקיטלוג של מוזיקה רק מונע מאיתנו את השפע שיש לה להציע".

היבט רלוונטי נוסף, עיסוקו של לאש בהתגברותה של תופעת הג'נטריפיקציה (או "יאפיפיקציה"), המוכרת מהערים הגדולות במערב, כולל תל אביב (נווה צדק, יפו ופלורנטין, בין היתר, מוקדים בהם הקפה פעל רבות), המשלבת מידה זו או אחרת של רב-תרבותיות. מה שלאש מגדיר כשילוב של צמיחה כלכלית ושינוי תרבותי, מתבטא בשינויים בהביטוס של אותן שכבות, תוך העמקת הסתירה הפוסט-מודרניסטית הטמונה ב"תרבות חדשה" - **הכתרה עצמית של אוונגרד מחד, וקביעה בו-זמנית שאין כבר מחנה אוונגרדי, מאידך**. סתירה דומה מגולמת ב"פוליטיקה חדשה" ללא פוליטיקה (למשל, מחאת קיץ 2011 בישראל) - תופעה שממנה הזהיר באומן בהצביעו על האינדיבידואליות כאויבו הגרוע ביותר של האזרח, ועל **הסכנה שהציבורי מנוכס על-ידי הפרטי** (תשס"ז, עמ' 31). עבור לאש (1993) הפוסט-מודרניות כרוכה בהתמוטטות (collapse) חלקית של שדות מסוימים לתוך שדות אחרים - האסתטי לתוך החברתי או הכלכלי (באדריכלות או בעיצוב לדוגמה) - בידול בתוך בידול (De-differentiation). החוקר נסטור גרסיה קנקליני (Garcia Canclini, 2010) מגדיר את השלב הנוכחי של האמנות כפוסט-אוטונומי, בו מה שמאפיין את הפרקטיקה האמנותית הוא בעיקר הקונטקסט התקשורתי, המרחבים האורבניים, הרשתות החברתיות ואופנים של השתתפות חברתית, בתוכם מתמוססת השונות האסתטית. למרות שלא בטוח שניתן להגדיר את הקפה כמפיץ מודע של תרבות אומניבורית, אפשר לשער שהם תורמים לאומניבוריות (או לחילופין, לפוסט-אוטונומיות התרבותית) של חלק משכבות הביניים (כולל אלה ממוצא מזרחי), לפי הפרמטרים הסוציולוגיים שתוארו לעיל.

3.2 ליבי במזרח: תשובה לוועדת השטרות



באפריל 2013 הועמד אתגר חדש בפני הקפה: ועדה מטעם בנק ישראל הציגה את המשוררים שדיוקנותיהם היו אמורים לעטר את השטרות החדשים. על שטר חדש של 20 ש"ח הוצע להציג את תמונתה של רחל המשוררת, על שטר של 50 ש"ח דמותו של שאול טשרניחובסקי, על 100 ש"ח דיוקנה של לאה גולדברג ועל 200 ש"ח תמונתו של נתן אלתרמן. עם פרסום הרשימה,

התרבו קולות מחאה מטעם ח"כים ואישים מזרחים וערבים¹⁵³, עקב הבחירה הבלעדית של דמויות מייצגות של הציונות האשכנזית¹⁵⁴. כחלק מהאג'נדה שלו, העמיד הקפה פרויקט אלטרנטיבי, תוך הצגת שטרות עם דמויות מזרחיות/לבנטיניות מובהקות (בעיצוב איתם טובול): שטר של 50 ש"ח מעוטר בדמותו (עטופת גלבייה) של רבי דוד בוגזלו (1903-1975); על השטר של 100 ש"ח מופיע דיוקנה של ברכה צפירה (1910-1990), וכאמור, על שטר 200 ש"ח תמונתה של זיקלין כהנוב (-1997 1917). את הבלוג עם השטרות בשם הקפה הציגה המשוררת עדי קיסר ("ליבי במזרח: תשובה לוועדת השטרות", 29.4.13):

"הוועדה שבחרה את המשוררים שפניהם יעטרו את שטרות הכסף החדשים לא הבינה על מה המהומה. הבוקר טענה שרי רו שהיא אינה מכירה משוררים ממוצא מזרחי מלבד יהודה הלוי, ושאם מישהו מכיר, נא יספר לה [...] כל כך הייתי רוצה לנהל אתו שיחה ולהגיד לו - המזרח שלך, רבי יהודי הלוי, הפך מערבי, מערבי כל כך. לעיתים נראה שאין בו מקום לתרבות שממנה אתה באת, לתרבות שממנה אני מגיעה. הייתי מספרת ליהודה הלוי שאני מוקפת בצעירים שיודעים לציין בלי סוף שמות של להקות אירופאיות ואמריקאיות שאף אחד לא מכיר חוץ מהם, אבל שם של להקה אחת מהארצות השכנות שלהם - כמו ירדן או סוריה, הם לא לעולם לא יוכלו לתת לי [...] הייתי מספרת ליהודה הלוי שכשהלכתי לאוניברסיטה למדתי בקורס 'קריאת מחזות לתסריטאים' מחזות שהגיעו רק מארה"ב ומאירופה, כאילו שלא נכתבים מחזות בארץ שנולד בה, ספרד, או בארץ שבה כנראה נפטר, מצרים. וגם לא מחזות מאירן או מהודו".

הצגת דבריה של קיסר בהרחבה חשובה כי היא משחזרת את המפה התרבותית של הקפה - להקות מירדן או סוריה, מחזות מספרד, מצרים, אירן והודו - כסוג של מטונימיה של הקנון הלבנטיני הגלום במרחבם המדומיין. פרויקט השטרות מאתגר את ההגמוניה במובן רגיש במיוחד - הקשר בין סמלים לכסף, חומר ורוח, כלכלה, חברה ותרבות, התגלמות גלויה לקשר הגלוי (ובעיקר הסמוי) בין הון סמלי ותרבותי להון כלכלי-פיננסי. מדובר, לכאורה באקט שולי - הרי מי שם לב לדמויות שבשטרות? אך בפרויקט זה האתר הולך אחר "פעולות המשתמשים" של דה סרטו, המהוות משקל-נגד להליכים אילמים שמארגנים את הסדר התרבותי-פוליטי (17: 1997), ושנועדו לקעקע בדרך חתרנית את הפרקטיקות הרוטיניות אותן אנו מטמיעים ללא מחשבה ביקורתית כלשהי. זהו הדין לגבי ביטויים סמליים נוספים של הנורמטיביות ההגמונית כעיטורי בולי הדואר, שמות הרחובות (ראו לעיל), אפילו מנגינות במענים טלפוניים או מוזיקת מעליות. להמחשה, במכוני כושר שונים שומעים רק מוזיקה באנגלית, ולעיתים רחוקות, באזור המלתחות, בוקעות מלים בצרפתית, בספרדית או בפורטוגזית. אין פלא שזה עדיין פס הקול הציבורי העיקרי של חיינו. מדובר בפרקטיקות יומיומיות המעצבות את תודעתנו והתנהגותנו, מציאות המחדדת את אמירות הקפה, הן בסוגיית הדיוקנאות שבשטרות שאנו שולפים מהארנק לכאורה ללא מודעות מדי יום, והן לגבי הסגנונות המוזיקליים שאנו חשופים להם לאורך שעות יממה.

פרויקט השטרות מתייחס להיררכיה נוספת במדרג הכספי בערך השטרות מטעם בנק ישראל - ההיררכיה המגדרית: השטר בעל הערך הגבוה ביותר שייך לנתן אלתרמן. הפמיניזם המזרחי של הקפה מבקש להפוך את היוצרות: ערכו הנקוב של רבי דוד בוגזלו יהיה 50 ש"ח, לעומת ערכו הגבוה

¹⁵³ ח"כ עיסאווי פריג' (מרצ) הצהיר ש"65 שנה עברו מאז הקמת המדינה, והציבור הערבי עדיין לא נחשב חלק ממנה, לא בסמלים ולא במהות", והציע לעטר שטר עם דיוקנו של המשורר והסופר אמיל חביבי ("הארץ", 28.4.17). האתגר שהציב ח"כ פריג' בפני המוחים מצד השיח המזרחי החדש לא נענה.

¹⁵⁴ שופט בית המשפט העליון בדימוס ויו"ר הוועדה המייעצת לשטרות ומטבעות, יעקב טירקל, הגן על בחירת הוועדה וקבע, בין היתר, שכל העיסוק בנושא המזרחיות של הדמויות הוא "עניין שטותי ומטופש [...] עבר זמנה של ההתעסקות בנושא העדתי, נושא חסר משמעות בחברה הישראלית ב-2013" ("ישראל היום", 22.4.17).

יותר של ברכה צפירה - 100 ש"ח וז'קלין כהנוב - 200 ש"ח. בעקבות דוד אוחנה, אפשר לאפיין את השטר המוצע ל-200 ש"ח כ"דיוקן ים תיכוני עם גברת", אמירה נשית ולבנטינית. גם כאן יש הבחנה בין הפמיניזם "כלל-הישראלי" (כ-sisterhood מדומיין המתעלם מהשסעים והמתחים האתניים-כלכליים-חברתיים-תרבותיים בסוגיות המגדר) לבין הפמיניזם המזרחי, אותו אפינה החוקרת הנרייט דהאן-קלב (1999), או הפמיניזם הפלסטיני כפי שהציגה אותו החוקרת מנאר חסן (1999). דהאן-קלב מתחקה אחר שורשי הפילוג בין הפמיניסטיות הישראליות בדברה על דיכוי של נשים בידי נשים, ומנתחת את המהלך שהביא לצמיחת הפמיניזם המזרחי כתנועה נפרדת כנגד הפמיניזם האשכנזי, עוד משנות השבעים של המאה הקודמת (1999: 217).

על הסוגיה המגדרית עמדה, בין רבות, החוקרת קלרה קוריה (Clara Coria, 1991) בספרה "המין הסמוי שבכסף - דרכי התלות הנשית"¹⁵⁵. למרות השינויים האדירים במעמד האישה שחלו במהלך המאה העשרים, קוריה טוענת שבתרבות המערב עדיין הכסף הוא בגדר טאבו, סוג של נוכח-נעדר בשיחות חולין רבות, ושהמרחב הכלכלי-הפיננסי מוסתר באמצעות מסכה המכסה על חוזים בינאישיים מורכבים בין גברים לבין נשים. לרוב, הכסף עדיין מסומן מגדרית כגברי - משויך לעוצמה וגבריות, כמסמל את הזהות המינית הזכרית. היא מוסיפה שהאידיאולוגיה הפטריארכאלית ממסדת מצב זה, הגורם לתלות הכלכלית הנשית. קוריה טוענת שמה שאפשר לכנות מיניות הכסף, פוגעת גם בגברים - מצב כלכלי משופר עשוי להצביע על אונות מינית, והיעדר ממון עלול לערער את זהותו הגברית של הזכר. למרות ההבדלים בין מדינות ותרבויות היא מדגישה מכנה משותף רחב: אישה שעומדת על תנאי שכרה השוויוניים, משולה ל"אמא רעה" או ל"זונה", בייחוד אם זו מסומנת גזעית או אתנית. במלים של יונית נעמן (2006: 189), שמחזירה אותנו לנקודה באמצעות פרפראזה על דה-בובואר¹⁵⁶: "פריחה לא עושה, היא נעשית. כל האמצעים מגויסים לייצורה כחפץ: אין לה קול, אין לה שם והיא נעדרת תנועה במרחב". האין הטבעת שטרות גבוהים עם דיוקנאות של נשים (שעקב מוצאן אינן משויכות לעושר וכוח) עשויה לתרום - כבר לא באופן סמוי ובלתי מורגש עקב הדיון הפומבי שהתפתח - ללגיטימיות ערכן הכלכלי של נשים בכלל, ושל נשים מייצגות "אחרות" בפרט?

3.3 מודרניות, גלותיות וטהרנות

את המוטו ליבי במזרח של עדי קיסר הרחיב המשורר אלמוג בהר, שחקר את עולמו השירי של הפייטן ר' ישראל נג'ארה¹⁵⁷ ("רבי ישראל נג'ארה - פייטן ומהפכן", 6.2.13) ובכך העמיד את נג'ארה - אלמוני עבור רוב הישראלים - כטוען הגמוני. לשם כך, בחן בהר מושגים מרכזיים כמודרניות, גלותיות וטהרנות בהנגידו את חיים נחמן ביאליק (הנחשב למשורר הלאומי), כמי שמעמדו בא במקום או על חשבון אותה דמות יהודית איקונית מהמזרח. בהר טוען שאם ר' יהודה הלוי היה גדול המשוררים העבריים לאחר דוד המלך, אזי ר' ישראל נג'ארה היה גדול המשוררים העבריים לאחריו ועד ימינו, הגדרה שמתנגשת עם הקנון העברי המקובל. דרך הפריזמה ההשוואתית בין שני המשוררים ("ביאליק ונג'ארה" (3.11.12), ולמרות שכמעט 500 שנה מפרידות בין שתי הדמויות

¹⁵⁵ El sexo oculto del dinero - Formas de la dependencia femenina

¹⁵⁶ מדובר באמירה הידועה של סימון דה-בובואר (Simone de Beauvoir) "אישה אינה נולדת אישה - היא נעשית אישה". מתוך ספרה המכונה "המין השני" (Le Deuxieme Sexe, 1949).

¹⁵⁷ יליד צפת, שחי בין השנים 1555-1628 בערך. להרחבה ראו "הטקסט וביצוע הטקסט בשירת ר' ישראל נג'ארה: הדרת השינה כפרקטיקה של גלות במרחב הלילה", פרק ראשון בשער הראשון ב"הפיוט כצוהר תרבותי" (2012) של חביבה פדיה.

(ומצב ציוויליזטורי שונה בתכלית), להלן הדגמה נוספת כיצד העבר (המסורת) משמש מצע לעיצוב ההווה והעתיד :

"דווקא ביאליק, כחילוני-מודרניסטי, התקשה להתמודד עם החיבור של ארוטיקה ותשוקה לאהבת האל, חיבור המצוי בלב החוויה המיסטית, וביקש להגחך אותו כמעין עמידה של דון ז'ואן איטלקי בבית הכנסת, בשל חריגות חיבור זה לחוויה האורתודוקסית הלגיטימית בעיני החילוני; ביאליק הלאומי-מודרניסטי (שהיה מצוי בלב הפרויקט הלאומי של יצירת תרבות עברית לאומית, 'מנוקה' מהשפעות זרות), התקשה להתמודד עם השעטנז המצוי בלב חווייתו היהודית של נג'ארה, ועם פתיחותו לתרבויות הגויים, וראה בכך 'סירוסים' ושילוב בלתי סביר בין תרבות 'זרה' לבין לשון הקודש. כך ביאליק המודרני, בחפשו אחר מקום תרבותי-לאומי טהור, נרתע ממעברי הזהות והקרבה המאיימים בין המאהב לבין המתפלל, בין החוגג לבין הנאנה והמתאבל ובין היהודי לבין הגוי, בפיוט נמשך ערבוב 'לא מודרני' זה גם במאה העשרים"¹⁵⁸.

בהר מערער על גישתו של ביאליק כאופציה לאומית חילונית פתוחה ורצויה לקשר בין העמים, אותה הוא מציג כטהרנות ואפילו כטרום-מודרנית ברמיזה. בעיניו, ביאליק שולל את האפשרות לראות את היהודים כמי שפעלו ביצירתם בתוך התרבות הערבית והשתמשו בכליה תוך שינוי וגיוון על פי בחירתם, כי השירה העברית בספרד, לדעתו, נשחקה ושיעבדה את עצמה לצורות השירה הערבית ולא המשיכה את שירת התנ"ך. אי-לכך, הוא טוען שמושגי החיקוי והשעבוד שבהם משתמש ביאליק (שעל-פי גישתו אפשר לכוון מתמערבת), תופסים את התרבות היהודית והערבית כתרבויות נפרדות עם יחס חד כיווני ביניהן. תוך הבלטת ההיברידיזציה של יהודי ספרד והמזרח - אותה אפשר לפרש גם כלבנטיניות בוטחת - מאתגר בהר גם את המושג המקובל בשיח הציוני ישראלי - גלותיות. איש הקפה מציע בפועל קריאה אלטרנטיבית: ביאליק גלותי ונג'ארה ארץ-ישראלי, כי האחרון כתב בצפת כשליבו וגופו במזרח :

"פיוטיו של נג'ארה התחברו מתוך פתיחות לתרבויות הגויים, ובעיקר התורכית והערבית, ומתוך מפגש והתכה מחדש של עולמות קודש וחול, מילים ומוזיקה, הלכה ואהבה, אמונה וארוטיקה, ישראל והעמים. ביאליק שלל את כל אלו כתופעות גלותיות, הנובעות מחוסר עצמאותו של העם היהודי, ומעירובו התרבותי והלשוני עם תרבויות זרות. ביאליק, מתוך תפיסה זו על היצירה היהודית בגולה, כתב על השירה היהודית שקדמה לו באחד משיריו: 'פי מה-שיר ישראלי בגולה - ציץ יבש'; באופן מעניין שיר זה, 'שירת ישראל', נכתב בניסן תרנ"ד בגולה, כפי שרוב יצירתו של ביאליק נכתבה מחוץ לארץ ישראל, ואילו רוב שירת נג'ארה, לה מייחס ביאליק גלותיות, נכתבה בארץ ישראל".

מעבר למידע הרב שיש בפוסט על אודות נג'ארה, מעניין לעקוב אחר הדרך בה מתמודד בהר עם הפרשנות המקובלת אודות מושגים כמודרניות (המזוהה עם פתיחות כלפי האחר), גלותיות (המזוהה עם הימצאות מחוץ לארץ ישראל) וטהרנות (המזוהה עם גלותיות טרום-מודרנית ואמונה [doxa]), סוגיות בהם דן לאש (ראו לעיל). באמצעות החוויה המיסטית, פתוחה ומכילה המיוחסת לנג'ארה, יש ניסיון לפרק את המיתוס אודות המודרניות הפתוחה של החילוניות הציונית האשכנזית, שהנגידה עצמה לאורתודוקסיה, אותה הכיר ביאליק ממזרח אירופה. עוד נדבך בבניין האלטרנטיבי שגובש בקפה, להטלת ספק בדיכוטומיה בין דת וחילון, בין מסורת ומודרניות, בין תרבות גבוהה לפולקלור אתני.

¹⁵⁸ בהר אף מגייס לצדו את ר' דוד בוזגלו בן זמננו, שבפיוט לליל המימונה "אתם יוצאי מערב" המשיך בקו של נג'ארה בכבתו: "שְׁמָה עֲבָרִים וְעָרִים, יִחְדוּ פֶלֶם מְסָבִים... וְלִבְשָׁה הָעֲבָרִיה. תִּלְבְּשֵׁת עֲרָבִיה... וְלֹא נָכַר הָעֲבָרִי. לִפְנֵי אֲחִיו הַהֲגָרִי... שֶׁם טִשְׁטְשׁוּ הַתְּחוּמִּים בֵּין יִשְׂרָאֵל לְעַמִּים".

3.4 יצירת פנתיאון למוזיקה המזרחית

עד כאן סקרנו חלק מהדרכים, המושגים והאובייקטים דרכם משועתקים יחסי כוח תוך קביעת הגבולות בין הדוברים השונים (הסימון כערסים ופרחות, הצגת תרבות גבוהה כנגד תרבות עממית, קידום טעמים אסתטיים מועדפים, בחירת דיוקנאות בשטרות הכסף או שמות הרחובות), מולם הציב הקפה אלטרנטיבות משחירות - מקומיות וגלובליות כאחת. זאת, כחלק מפרויקט כוללני של בחינת גבולות הישראליות באמצעות הצגת הון תרבותי עם דגשים מבדילים של "להיות ישראלי" בעשור השני של המאה העשרים ואחת. תחום נוסף שבו מציב הקפה אלטרנטיבות משחירות, הינו תחום המוזיקה הפופולרית, שהקנון הישראלי שלה בא לידי ביטוי בתוכניות הריאליטי המוזיקליות.

בעת שרון כחלילי, כמנחה הערב החגיגי מטעם האתר במועדון בארבי ובעל הטור "תחזיקו אותי" בקפה, דיבר מעל הבמה בגנות תוכניות כדה וויס או הכוכב הבא, שירה אוחיון קראה לאייל גולן, ששימש שופט בכוכב הבא, "לחזור הביתה" (29.9.13):

"אייל גולן, אני קוראת לך לחזור הביתה לתוכנית 'אייל גולן קורא לך', לחזור אל הקהילה שלך. כן, אותה קהילה מזרחית, היהודית והערבית שממנה צמחה, הקהילה שהעלתה אותך לגדולה, ואפשרה לך לא רק לחלום, אלא לקנות גם יהלום [...] רבות כתבתי באתר זה, על האיכויות והחשיבות של תוכניתך שחוללה 'מהפכה בשידור חי', ששימשה פנתיאון למוזיקה המזרחית הפופולרית לדורותיה [...] בית שבו אינך צריך להתנצל על כך שאתה חובש כיפה או מנשק מזוזה. כתבתי על תוכניתך כבית גידול לזמרות מזרחיות שבזו והודרו על מחוץ לשולי השוליים של התרבות והמוזיקה הישראלית. כמעבדת ייצור למוזיקה יהודית-ערבית חדשה".

אוחיון חוזרת לסתירה (ראו תת פרק 3.1) בין השדה לייצור נרחב (הכוכב הבא) לבין השדה לייצור מוגבל או אוטונומי (אייל גולן קורא לך). למרות שניתן לסווג את ערוץ 24 כערוץ נישה (רייטינג לא גבוה, אבל בהחלט לא מיועד לאמנים עצמם ואנשי המקצוע למיניהם שבתחום בלבד), הנותן במה ליוצרים ותיקים וחדשים (מזרחים/לבנטיניים ברובם, הנאבקים על מקומם בלי חיבוק הדוב של הממסד) - אי אפשר לראות בו מסגרת אינטימית עם קהל מצומצם¹⁵⁹. רוחבו היחסי של הקהל של ערוץ 24 מצביע על אותה נזילות מתמשכת בין אליטיזם לעממיות, שלפי הפרשנות של לאש (1993) כרוכה בהולדת מעמד של צרכני תרבות מסוג חדש. אם המקור בארה"ב התייחס לדור של יאפים לבנים, שנפתחו לז'אנרים מגוונים גם מתוך חישובים של אינטגרטיביות "עממית", אצלנו בנוסף לתנועה חברתית-תרבותית דומה מצד האחוס"לים¹⁶⁰, יש מנגד מהלך מורכב של גיבוש טעמים אסתטיים מגוונים מצד הדורות החדשים ממוצא מזרחי, שחלקם עברו דרך פעילות חברתית (ראו למשל "יוסי אוחנה, איש חזון בעולם הפיוט", 9.3.13) או דרך עיסוק במוזיקה (למשל, "מוזיקה | כשפיוט מרוקאי ומוזיקה קלאסית עולים יחד על הבמה", ראיון עם הזמרת והסופרן מירב אלדן, 4.1.15). ואפשר גם לחזור לארון הספרים של מורן מימוני (ראו פרק 2.6).

נדמה שאותו מצב ביניים, של התמוטטות או התמוססות התרבות הגבוהה לתוך הפופולרית ובעיקר ההיפך, מביא לכך שבעיני הקפה, מחזיקי הכתר ומצליחנים כמו אייל גולן טרם הבטיחו את מקומם בפנתיאון המוזיקה הכלל-הישראלית, כי הם עדיין לא מיצו את הפוטנציאל המהפכני-מחאתי על עצם גרימת גאווה לציבור גדול הכמה להכרה, לגיטימיות והשפעה.

¹⁵⁹ מופעי הגמר נערכים בפני קהל גדול עם מתכונת דומה לזו של אירועים מסחריים.

¹⁶⁰ מושג שטבע הסוציולוג ברוך קימרלינג, על מנת לכנות את מייסדי המדינה כקבוצה הגמונית אל מול באי ארצות האסלאם. אחוס"לים זה ראשי תיבות של אשכנזים, חילונים, ותיקים, סוציאליסטים, לאומיים, על בסיס המונח WASP באנגלית מארה"ב - לבן, אנגלו-סקסי, פרופטסטנטי. ראו "קץ שלטון האחוסלים", 2001. ירושלים: כתר.

שומרי הסף לאותו פנתיאון הם עדיין בעיקר גברים (שופטי "אייל גולן קורא לך", עד לצירוף אופירה אסייג בעונה הרביעית¹⁶¹), אבל בעיני שירה אוחיון הם ענייניים ומקצועיים יותר משופטי יתר תוכניות הריאליטי המוזיקליות של המיינסטרים: "אין שום התייחסות למוצאן של הזמרות, למראה החיצוני או למיניות של המתמודדות. אין העלבות והשפלות פומביות. אין בוז". לדעתה, הזמרות שהגיעו לגמר, **מרביתן כהות עור, כהות שיער ועיניים, חלקן מלאות ואפילו שמנות**; ניכר בצורת לבושן שטרם עברו תחת **מכונת הסטיילינג של רשת וקשת**. והנה שמן הלא זוהר: הילה בן סעדון, ירדן שוקר, אנוואר סאלח, יהלומית שימוביץ, רויטל טופלשבילי, מאריאז' ששונב, קורל חצבני, נסרין קדרי, אסתר שטר, לזי פחימה, מאי נשאווי, סיוון גנון ותאיר שדה. זה נראה ונשמע שמית **כגלריה של אחרים/אחרות**. רשימה זו מתכתבת עם שמות המשפחה של פעילי *הקפה* (ראו לעיל): גם כאן שפות הגלות - ממזרח וממערב - מאתגרות את מכבש העברות. יתרה מכך, אף עיסוקן של המתמודדות (לרוב נשים) אינו תואם את מיתוס כיבוש העבודה, או לחילופין, אתוס דור ההייטק: מדובר במוכרי נעלים וצעצועים, טבחים, מוכרות בחנויות בגדים, מורטות גבות, זמרי חפלות וחתונות, תלמידי ישיבה, אשר לכולם חלום אחד "לצאת מהמסלול והגורל שהועיד להן הממסד כחוטבי עצים ושואבי המים של החברה הישראלית" (שם). כולם שואפים להיכנס לפנתיאון המוזיקה (עם דגש מזרחי ופריפריאלי) של ישראל.

3.5 מול הלובר, הגוף המזרחי הרוקד

התרבות מספקת דגמים שונים לבחינת הדרכים והרפרטוארים באמצעותם אנו תופסים את הגוף ומנהלים אותו (Mauss 1992), להלן מוס 1992; Douglas 1970, להלן דאגלס 1970; פוקו 1975, Goffman 1963, להלן גופמן 1963). מתוכם, בגישה הפנומנולוגית (Merleau-Ponty 1962), להלן מרלו-פונטי 1962) תופסת סוגיית ההתנהלות הגופנית על כל ביטויה במרחב מקום מרכזי (כולל הגוף הרוקד בו אנו נעסוק כאן).

הסוציולוג והאנתרופולוג מרסל מוס (1992) עוסק בתנועה כטכניקה גופנית נוסח האדם בכללותו (*l'homme totale*), וטוען כי ההיסטוריה מגולמת בגוף. מוס מביא דוגמאות רבות אודות הבדלים בהתנהלות הגוף במרחב בחברות ומגזרים שונים, בין היתר באופן ההליכה, הריצה, השחייה, חפירת בורות ונימוסי שולחן, ועד דרך קיום יחסי מין כסוגיה בולטת. מוס מתאר קשת רחבה וייחודית (*social idiosyncrasy* ו-*miscellaneous*) של הפעלת הגוף, הנעה בין פעולה "טבעית" לפעולה המותנית חברתית, ובה יש למימד השני משקל מכריע: "It is thanks to society that there is an intervention of consciousness" (1992: 475), כלומר - אין דבר כזה פעולה גופנית טבעית בעלמא. חשוב להתעכב על השימוש שהוא עושה במושג הביטוס, לא במובן הפשוט של הרגל, אלא של מיומנות או יכולת

¹⁶¹ בארבע העונות עד כה של התוכנית לגילוי כישרונות מוזיקליים בז'אנר הים תיכוני (שלושת הראשונות בין 2011 ל-2013, והעונה הרביעית עלתה לאוויר ביולי 2016), כמעט כל השופטים היו גברים: עונה 1 (בה התחרו רק זמרות) - יוסי גיספן, עדי לאון וירון אילן; עונה 2 (מאז התחרו גברים ונשים כאחת) - צורף חיים רביבו לצוות השופטים; עונה 3 - צורפו גל ואחובסקי ודודו אהרון; עונה 4 - אופירה אסייג צורפה במקום דודו אהרון. ההנחיה התחלקה בין גולן עצמו לבין סיון קליין (עונה ראשונה) ומרינה קבישר (עונות 2,3,4). רלוונטי במיוחד לפוסטים של *הקפה* הינה העובדה שהגמר של העונה 3 שודר בשידור חי בערוץ 2 (ראו "מהפכה בשידור חי"). הגמר של העונה 4 צולם מראש ושודר בערוץ 2 ב-1.10.16.

נרכשת¹⁶² (אופני השימוש בגוף הנרכשים מינקות), שבעינינו לא משתנה מהותית ברמה האינדיבידואלית, אלא נבדלותה מורגשת כשאנחנו בוחנים את השוני בין הטכנולוגיות הנ"ל בין חברות, תרבויות, מערכות חינוך, אופנות וסוגי יוקרה לאורך ההיסטוריה (שם, עמ' 458).

אותו הביטוס מותנה מוביל אותנו למונח רפלקסיביות גופנית, לפיו הגוף כ-lived body (הרוקד, לענייננו) שומר ומפתח את כישוריו התרבותיים באמצעות הפעולה הגופנית במרחב. הפילוסוף מוריס מרלו-פונטי, באמצע את עקרונות הפנומנולוגיה שניסח בחצי הראשון של המאה הקודמת אדמונד הוסרל (Edmund Husserl, 1859-1938) טוען: "The body is our general medium for having a world" (1962: 169). במלים אחרות, הסובייקט הגופני לא תופס את העולם באופן פאסיבי, אלא חוקר אותו באופן אקטיבי, דרך הסכמות התרבותיות שרכש. בחינת התנהלות הגוף הרוקד במרחב מחייבת לחבר בינו לבין ההקשר החברתי הרחב שבו הוא פועל. לכך נוסף את הקישור שעשה ניק קרוסלי (Crossley 2001) בין "סוציולוגיה גופנית" (שבוחנת "מה הגוף עושה", ובמקרה שלנו - רוקד) לבין "הסוציולוגיה של הגוף" שבוחנת "מה עושים לגוף" (למשל, כיצד מוסדות חברתיים ממשטרים ומרסנים את הגוף או לחילופין, כיצד הם מעודדים אותו לפורקן ושחרור), סוגיית שחקרה באופן מעמיק ומפורט בידי מישל פוקו (ראו להלן).

התנהגותו הייחודית של הגוף - הקשורה, כאמור, לגזע, אתניות או תרבות - מובלטת בבחירות הקפה בנותנו במה ליוצרים שונים הפועלים בתחום המוזיקה והקצב הנקשר לתנועת הגוף. מאחורי הבחירה של מתן במה נדיבה להיפ הופ ולראפ, לפלמנקו ולדיסקו, לקצב הסלסה, לרגאי¹⁶³, לקומבייה ולריקודי הבטון, יש לקפה הגיון מנחה - **להציב את הגוף השחור או הצבעוני לעומת הגוף הלבן**: זו איננה סוגיה סגנונית, אלא אמירה הנוגעת לשורשי ההווי והתרבות השונים. נזכיר שוב שהמוזיקה ותנועות הריקוד המזרחית השואבות מהמקור הערבי, כולל ריקודי בטון, נובעת מלמטה - חתונות, אירועים, חפלות, מועדונים - עם פרקטיקות גופניות קולקטיביות נעדרות פיקוח במידה רבה (פדיה, תשע"ג). להמחשה, הסיפור של תיאטרון-מחול ענבל (שנוסד בשנת 1949 על-ידי שרה לוי-תנאי), שהתקבל בהסתייגויות קשות מצד מבקרי התרבות המובילים בישראל, כתוצאה מהמתח בלתי פתור בין מחול פולקלוריסטי-אתני-מסורתי משחיר, אשר שאב את שפתו מהמקורות העבריים, לבין הריקוד המודרני - בניסיון להמציא שפת סימנים חדשה.¹⁶⁴

מי שניסה בקפה להתמודד עם נקודה זו היה איתמר טובי ("הבעיה שלהם היא הריקוד", 10.7.13): "מדוע מוזיקה מזרחית - עכשווית, מרקידה, משמחת ופופולרית, מייצרת כאלה אגרסיות ופאניקה מכל מיני קומיסרים שחשים עצמם מחויבים, ברמה הלאומית אפילו, לבטא את התיעוב שלהם מהמוזיקה הזו. אחת הטענות המרכזיות כחלק מהתוקפנות ההגמונית הזו, ממוקדת באמירה שמדובר במוזיקה זולה, 'חסרת משמעות', כלומר לא-ערכית, שלמזרחים המילים פחות חשובות מאשר בשדה של המוזיקה הישראלית הלא מזרחית. הטענה המובלעת כאן היא שהמזרחים הם לא

¹⁶² מושג שבורדייה יהפוך מאוחר יותר לאחד ממונחי היסוד בגישתו אודות גורמי הריבוד בתחומי החברה, התרבות ואמנויות.

¹⁶³ ראו הפוסטים "40 שנות רגאיי ודאנסהול עם איימר סאונד" (חן אלמליח, 28.2.13) ו"סיסטר ננסי, אגדת רגאיי נשית" (נרית בן ארי, 11.9.13).

¹⁶⁴ טולידנו, גילה, 2005. "סיפורה של להקה: שרה לוי-תנאי ותיאטרון-מחול ענבל". תל אביב: רסלינג.

אנשים של מילים, שגב ורוח - אלא ארציים, פיזיים, לא רציונאליים וממוקדים בגוף ובחיצוניות בלבד.

הכותב חוזר על התיאורים השכיחים של האתר, אודות שומרי הסף של הקנון הלאומי, דרך הדגשת הבזו שאלה חשים כלפי השבט "השחור"/מזרחי - המיוצג כארצי, פיזי, לא רציונאלי, הממוקד בגוף ובחיצוניות. הוא שואל מדוע אנשים מהוגנים מגיבים בצורה כל כך שלילית למראה "ערסים רוקדים". בפוסט שנכתב זמן קצר לאחר הלילה השחור הראשון, מציג טובי את השאלה הרטורית: למה שלח הממסד שוטרי מג"ב לפרק אירוע כלילה שחור? תשובתו, כי הם מייצרים אזורים שבהם להגמוניה ולסוכנים שלה אין שום שליטה, הגמוניה שתכבד מוזיקה מזרחית כל עוד היא תפסיק לבקש להרקיד ולשמח ולפנות למזרחים בהווה. "הריקוד הוא סכנה", קובע הכותב. לדעת טובי, לאליטה אין כלל בעיה עם המלים או הסגנון של השירים המזרחיים הפופולריים, אלא עם העובדה שהמלים והצלילים האלו מייצרים ריקוד ותנועה חופשית של הגוף במרחב.

בנקודה זו אבקש לעמוד בקצרה על הקשר בין שחרור הגוף למופעי הקרנבל למיניהם, על משמעותם התרבותית-חברתית. מבקר הספרות והפילוסוף מיכאיל בחטין, תיאר את אופי הקרנבל בספר שעסק בסופר פרנסואה רבלה¹⁶⁵ (Francois Rabelais): "הקרנבל אינו סגנון אמנותי של מופע תיאטרוני אלא צורה מוחשית של חיים, שלא הוצגה ישירות מעל לבמה, אלא כפי שהגוף חווה בכל ימי הקרנבל. אפשר להגדיר את זה כך: במהלך הקרנבל החיים עצמם מופיעים ומציגים - ללא במה, ללא שחקנים, ללא קהל, כלומר ללא המאפיינים הייחודיים של כל הצגה תיאטרונית - החיים כמו שהם, המתחדשים על בסיס העקרונות הנעלים ביותר. כאן הצורה המוחשית של הקיום היא בו זמנית התגלמות צורתה האידיאלית" (1987: 10). בחטין טוען שהיעדר הפיקוח בגבולות הגוף (שגידית באטלר רואה כגבולות הגמוניים ולא תרבותיים¹⁶⁶) והפתיחות גופנית בלתי מוגבלת בימי הקרנבל - מאפיינים את "הגוף הגרוטסקי" שהיה למרכיב חיוני בתרבות הקרנבל בימי הביניים והרנסנס¹⁶⁷. אותו גוף גרוטסקי המסמל עולם חופשי - ללא היררכיות נוקשות בין טוב לרע, טהור לטמא, יפה ומכוער או קדוש ושטני - יוצר מציאות הטרורגנית, אקלקטית ובלתי מסודרת (כהן שבוט, 2008: 84). באמצעות תנועה גרוטסקית במרחב והצחוק (על פי בחטין - בן לוויה קבוע לכל מופע קרנבלי ואויבו הגדול של השלטון), אפשר לכוון "חיים מקבילים" (1987) המצביעים על חרות ושוויון לכול. הריקוד המזרחי המשחיר, בעל מאפיינים קרנבליים חושניים, עשוי להוות מעין "עולם מקביל" כנגד המחול הלבן.

טובי מגייס לטובת טיעוניו את העובדה שקבוצות מוחלשות ברחבי העולם השתמשו בריקוד כאמצעי לשחרור ממשטור הגוף מהקונבנציות הנורמטיביות המהוגנות - אישיות, פוליטיות וחברתיות - בהן אין למוחלש עצמו שליטה וחרות על גופו. מדובר בהנמקה, דרכה תיאר הפילוסוף הצרפתי מישל פוקו כיצד הכוח הפוליטי פועל דרך הגוף האנושי, ואיך השיח ההגמוני מעצב את החומר (הגוף) על מנת לאמנו, להגדיל את כישוריו, לתעל את כוחותיו למען שימושיותו וצייתנותו של הגוף לטובת מערכת מפקחת, יעילה וחסכונית (1996: 93). תיאוריו ישימים גם למערכות הפיקוח הישראליות

¹⁶⁵ Bakhtin, Michail, 1987. "La cultura popular en la Edad Media y en el Renacimiento - El contexto de Francois Rabelais".

¹⁶⁶ ראו "צרות של מגדר" (Judith Butler, "Gender Trouble", 1990).

¹⁶⁷ ראו מאמרו של עמיקם שרון, מזרחן והיסטוריון, המתמחה בתרבות הקרנבלים: "קרנבל - מקורות, מסורות": http://www.efziv.co.il/site/detail/detail/detailDetail.asp?detail_id=830096

המסורתיות, המופעלת באמצעות מה שפוקו מכנה ביו-פוליטיקה של האוכלוסייה: "השגשוג, הלידות והתמותה, רמת הבריאות, משך החיים, אריכות החיים, וכל התנאים שיכולים לגרום בהם לשינויים" (שם, עמ' 94). לא בכדי טען פוקו שהנפש היא הכלא של הגוף¹⁶⁸, כשהקדיש חלק גדול ממאמציו לחקר המיניות, שכה נוכחת בריקוד המשחיר. הרי אותה תנועה חופשית במרחב, שתויגה בעבר בידי ההגמוניה כביטוי לשיגעון, זנות, פשע ואלימות (ראו פרויקט הבוז לעיל), הפכה באירופה במאתיים השנים האחרונות "עצורה, אילמת, צבועה" (7: 2008). המשותף למהלכים הנ"ל, שתחילה יש דחייה חברתית של הנורמות החדשות באמצעות פאניקה מוסרית שאותה תיאר סטנלי כהן (Stanley Cohen, 1972) מצד שומרי הסטטוס קוו, מהלך המסתיים לרוב באימוץ על-ידי הממסד של אותן פרקטיקות גופניות לאחר אילוף וטיהור. למשל, המהפך ביחס לטנגו בארגנטינה, או אימוץ הז'אנר הקרנבלי קנדומבה (Candombe, ממקור אפריקאי) כאחד הביטויים החשובים של התרבות המקומית באורוגוואי, מהלך שהחוקר ריד אנדרוס (Reid Andrews, 2011) כינה **ההשחרה באומה הלבנה**.

בשונה מהמקרה האורוגוואי, תהליך ההשחרה בישראל מתרחש בחברה שבניגוד לדימויה מתחילת ההתיישבות הציונית, כבר מזה זמן רב אינה אומה לבנה כלל ועיקר. טובי מגדיר את הריקוד המשחיר כ"חגיגה ותנועה חופשית של הגוף באותו מרחב שמבקש להלבין/למערב את עצמו ולממסד את הנוכחים בו". בדומה לטיעונים של בהר כנגד החששות של ביאליק בפני רוח פיוטיו של נגי'ארה, הכותב מחבר בין אותה תנועה חופשית של הגוף המזרחי לבין הימצאותו של אותו קול ואותו גוף הרוקד במרחב הביתי - **המזרח תיכוני המוכר**. ומה מערער את השלווה האירופאית? כאן נסגר שוב המעגל המחבר (ובל ינתק) בין חומר לרוח, בין סמל לתכלית: "יתכן שמזרחים ושאר המיעוטים הרוקדים לצלילי מוזיקה מזרחית פופולרית בחופשיות, עלולים יום אחד גם לדרוש ולהשיג באותה חופשיות נכסים, אדמות, תקציבים ומשרות". כפי שראינו בתביעות של הקואליציה ליבי במזרח¹⁶⁹ או בפוסט ברוח דומה של אופיר טובול ("צדק חלוקתי - גם במשאבי תרבות", 29.2.12), זו אינה ספקולציה בלבד: אצלנו הסוגיה עומדת על סדר היום הפומבי החל מאירועי ואדי סאליב ב-1959 ומהתפרצות הפנתרים השחורים בשנות ה-70, בין היתר באמצעות הסיסמה "כסף לשכונות ולא להתנחלויות". שנתיים לפני כתיבת הפוסט, אותה דרישה לנכסים, אדמות ותקציבים זכתה להצלחה ב"בג"צ הקרקעות" שיזמה הקשת המזרחית.¹⁷⁰

3.6 ביקורת ספרות ובמה אלטרנטיבית ליוצרים חדשים

בהיעדר מספיק במות ופורומים פתוחים ליוצרים פריפריאליים בתחילת דרכם, עשה *הקפה* בשנה האחרונה לפועלו ניסיונות לגלות אמנים שהאתר היה לבמתם הנגישה הראשונה. תחילה נחנך המדור "דרור נקרא" (15.5.14), ששימש פה לסופרות וסופרים בהצגת מקורות השראתם (לדוגמה "יצחק גורמזאנו, אורלי נוי וסמי שלום שטרית מספרים של ההשראה שלהם", 10.6.14), ובמה אלטרנטיבית לשיח וביקורת על שירה וספרות. היה זה התיאורטיקן הביקורתי מאוניברסיטת

¹⁶⁸ מצוטט אצל גיודית באטלר "צרות של מגדר" (2007: 694).

¹⁶⁹ "ביורוקרטיה של אי-שוויון - אפליה בהקצאת משאבי תרבות בישראל: המקרה של התרבות המזרחית בשנת 2009 (*הקפה*, אפריל 2011, ראו לעיל)

¹⁷⁰ בשנת 2011 הגישה הקשת המזרחית עתירה לבג"ץ בייצוגו של עו"ד אביגדור פלדמן בדרישה להביא ל"צדק חלוקתי" בנושא אדמות המדינה, לאחר פעילות של שנים בנידון. פסק הדין התקדימי לטובת התובעים ביסס את עקרון הצדק החלוקתי בשיח החברתי והמשפטי בישראל.

ברקלי יליד קניה, עבדול ז'אנמוחמד (JanMohamed,1986), שהזכיר את האתגרים העומדים בפני תרבויות השוליים (מהקולוניות) המבקשות לספר את עצמן מול תרבות המרכז. מדובר בסיפורן של קהילות המסומנות בידי האליטות כקבוצות עם "פיגור תרבותי", "פרימיטיביות" ו"נוקקות", תיאורים שאינם זרים לאוזן הישראלית. ז'אנמוחמד מדגיש את קשיי "היליד" (או צאצאי הילידים) והמאמצים שעליו להשקיע כאובייקט "שולי" על מנת למקם את עצמו במרכז הטקסט הספרותי. הטקסט עצמו - שהיבטיו הלשוניים והמבניים עוצבו על-ידי תרבות המרכז (אצל ז'אנמוחמד - השפה האנגלית אך גם יתר הלשונות האירופוצנטריות) - מפעיל כוחות בלתי מודעים על מנת לדחוק את הסובייקט "האחר" לשוליים.

עקב גלי ההגירה ההמוניים בעידן הגלובלי העכשווי, הפכה הדיכוטומיה התרבותית בין מרכז לפריפריה אותה תיאר ז'אנמוחמד, לסוגיה לאומית פנימית במדינות מפותחות רבות, כולל ישראל. במדור הספרותי החדש בקפה עולה בבהירות הסוגיה בדיון שהציג את המדור, אשר מערער את ההיררכיות הגלויות והסמויות שמאחורי החזות האחידה לכאורה של "ספרות ישראלית". הקפה, כביטוי למזרחיות החדשה המובילה את "עוצמת הפריפריה" הרב-תרבותית, ניסה להעמיד במבחן את נזילות הסתירות בין מרכז לפריפריה, בין לובן לשחור, בין מזרח למערב, או בין כתיבה גברית לכתיבה נשית (איריגארי, 2003 [1977]; סיסקו, 2006; קריסטבה, 2005; באטלר, 2007 [1990]).

בהתאם, שירה אוהיון (עורכת המדור החדש יחד עם אבי מוטהדה) הבהירה בעת הצגת דרור נקרא, שהאתר פנה גם ליוצרים שאינם מגדירים עצמם כסופרים/ות מזרחים/ות, ושחלקם אף מסתייגים מהשימוש בכינוי כזה. והיא מסבירה: "אני מבינה ללבם. רובם עלו לישראל בילדותם המוקדמת. חלקם בני הדור השני והשלישי להגירה שרואים עצמם כישראלים לא פחות משאר אזרחי המדינה. **אימוץ הכינוי 'מזרחי/ת' על ידי אמן עלול לעתים לגרום לבידודו ממשאבי התרבות שהמדינה מעניקה ליוצרים בדמות פרסום, מלגות, הכרה והוקרה.** קל וחומר, ביצירה שמגולם בה אימות זהות חברתית ביקורתית. למרות החשש של חלק מהכותבים/ות מפני 'סגירות תרבותית' או מיקומם ביגטו מזרחי", מבט כולל על רשימת הסופרים/ות ועל מקורות ההשראה שלהם/ן, מצייר בעיקר תמונה של עושר לשוני ותרבותי". עורכי דרור נקרא נצמדו ללא רגשי נחיתות למתח הדינמי בין השתלבות להיבדלות, שאמור בעיניהם להנפיק יצירה מורכבת שבה מגולמת "זהות חברתית ביקורתית" בעלת "עושר לשוני ותרבותי". יש פה שאיפה למצוינות ללא חשש ל"בידוד ממשאבי התרבות שהמדינה מעניקה". אם נחזור להיגיון הבורדיאני, נגלה שעצם הענקת במה ופרסום לאותה "זהות תרבותית ביקורתית" כעמדה נקוטה, משמשת קרש קפיצה לקידום במעמד האחר (מהגר או יליד) בשדה התרבותי הלאומי והיחשפות לאותם משאבי תרבות של המדינה.

עם זאת, החזות האחידה כביכול של הספרות הישראלית לא אותגרה באופן מלא, בהיעדר קול ליליד המשחיר האולטימטיבי - הפלסטינים אזרחי ישראל, שרק קיבלו ביטוי עקיף בביקורת של אבי מוטהדה על שני ספרים מעוררי מחלוקת ומאתגרי הקונסנווס סביב הסכסוך היהודי-פלסטיני: "תרפ"ט - שנת האפס בסכסוך היהודי ערבי" (2013) של הלל כהן, ו"גדר חיה" (2014) של דורית רביניאן. על הספר הראשון ציין מבקר הקפה "זה ספר היסטורי חברתי שעוזר לנו לרדת לעומק הסיפור אותו אנו מכירים כ'פרעות תרפ"ט'. חשיבותו של הספר בכך שהוא משנה תפיסה ומחולל שיח רלוונטי מאוד". על הספר השני מציין מוטהדה שרק במהלך הסיפור ניתן להבחין שהורדת החומות היא דווקא ההכרה באחרות: "ליאת מצליחה להביט בחילמי - האדם. היא מסוגל לאהוב.

לשנוא. להכאיב ולמלא את עולמה באהבה. אכן, הבועה שיצרה רביניאן התנפצה לעיני בכל משדר חדשות [...] אבל כמה סמלי שדווקא כשתמה המלחמה מזה כמה חודשים, כבר שכחנו הכול. דווקא עכשיו הצלחתי לסיים את הספר הנפלא הזה". מה שמשותף לשתי הביקורות, הוא הניסיון להכיל נרטיבים שונים ובעיקר מנוגדים, סביב הסוגיה הבווערת ביותר - יחסי יהודים-ערבים/ישראלים-פלסטינים, נושא שהודחק בתדירות בפוסטים של *הקפה* עצמו.

דווקא הפסקה האחרונה של הרצנויה הני"ל היא זו המשמשת כאזהרה לכל פועלו של *הקפה*, הנע בתוך המתח בין היבדלות להשתלבות, בין פרטיקולארי לאוניברסאלי, בין מוצקות לנזילות (ראו באומן לעיל): "חשיבות הספר טמונה במיוחד בתקופה בה אנו חוזרים לשורשים כדי לנסות ולהבין את המציאות המורכבת בחברה שלנו על שלל מרכיביה. תקוותי, שנשכיל ונלמד מהספר על כך ששיח של זהויות הוא מרתק וחשוב, אך כדאי שגם לשיח זה יהיו גבולות ברורים ופרופורציה, **כך שלא נמצא עצמנו נדחקים שוב לצד שלא בטוח שבו אנו בחרנו**". במלים אחרות, שיח של זהויות, לא כחזות הכול - כי את החומות בין זהויות שונות אפשר וצריך לפרוץ.

העיסוק בספרות שהחל בדרור נקרא, המשיך בפרסום סיפורים או קטעי ספרים של יוצרים חדשים מהפריפריה. באוגוסט 2014 הוצגה פינה חדשה בשם **קסידות** (פואמות בערבית) **אלף לילה ולילה**, במה לסיפורים קצרים חדשים של יוצרים שלא מצאו אכסניה אחרת. להלן הרשימה: **שושן** (25.8.14), **אייל בן משה** (7.9.14), **אברהם מוטהדה** (7.10.14), **גאולה מלכה ליבוביץ** (20.10.14), **נדיה גרינברג** (10.11.14), **אלכס ריף** (24.11.14), **נועה ברמן-הרצברג** (4.12.14), **אורי ארזי** (21.6.15) ו**אלישע תשובה** (21.7.15). מן הראוי לשים לב ששמות המשפחה של הכותבים אינם מזרחים בלבד.

הרחבת היריעה של *הקפה* מהמוזיקה לתחומים נוספים, לא פסחה גם על תחום הקולנוע. רפאל בלולו, במאי קולנוע שהיה אחראי לאחד הפרקים של הסדרה החדשה "אכלו לי שתו לי: הדור הבא" בעריכת רון כחלילי, עשה את צעדיו הראשונים ב*קפה*, וסרט קצר בבימויו הוצג בערב לציון ארבע שנים לאתר במועדון בארבי בתל-אביב¹⁷¹. מעניין לציין כאן את סרטו המאויר של דותן מורנו "שוק"¹⁷², המבוסס על סיפור קצר של סמי ברדוגו, ואשר הוצג במדור הקולנוע של *הקפה* (26.4.15). הסרט מהווה המחשה מרגשת של הזרות בחיי השגרה והמוות בפריפריה המזרחית הישראלית. בקול לקוני מתאר גיבור סרטו של מורנו הווי הישרדותי בשכונה/עיירה טיפוסית, בה אתה חש את ריח האוכל המתובל ואת הזיעה בחום המעיק, שומע את שירת אום כלתיום הבוקעת ממכשיר הרדיו וחוה את אווירת השוק האופיינית למקום. מעין אודיסיאה של מהגרים מסורתיים מצפון אפריקה. תמונות משחירות, שפה משחירה, ישראליות לא לייצוא ממלכתי. ניתן לראות בסרט את נרטיב *הקפה* **נביאים** מתומצת ב-18 דקות ו-15 שניות: דור סבים והורים שחוו הדרה, השפלה ואובדן הונם התרבותי, ודור שני, שלישי ואפילו רביעי, שחי את תעתועי הזיכרון המודחק, את חללי השפות הסודיות וסוחר את סימון הוריו, על רקע עולם נויל הדוחק לשובו של הנדחק. פירוק הזהויות התרבותיות הישראליות, המחזקות על-ידי חומות הפרדה גיאוגרפיות וסוציו-אקונומיות, מקבל ביטוי ספרותי-אמנותי ב*קפה* - בין עולם שנותר ללא ריפוי מאחור, לבין מציאות שלא מניחה לפצעים של האתמול להתרפא (להמחשה במחקר הנוכחי, פרשת ילדי תימן, המזרח והבלקן בסדרה **נביאים**).

¹⁷¹ ראו ראיון עם רפאל בלולו במדור "ארץ עיר" (16.5.14).

¹⁷² <http://cafe-gibraltar.com/2015/04/shouk>

נדבך נוסף המפגיש את גולשי הקפה עם יוצרים מדיסציפלינות שונות (קולנוע, שירה, ספרות, עיצוב, מוזיקה ופעילי רשת) הנו המדור האישי "ארץ עיר"¹⁷³, בו כל אורח משיב על שאלות דומות על מנת לחשוף אבני דרך מעולמו הפנימי. בהתאם לרוח האתר והפרויקטים שנועדו להגיש שמות וז'אנרים שמחוץ למיינסטרים, התארחו במדור דמויות המתייחסות לסוגיות המרכזיות שבהן עוסק האתר. חלק מהאורחים היו בתחילת דרכם, אך בהחלט לא אלמוניים¹⁷⁴, לצד שמות מוכרים, ביניהם אהובה עוזרי (10.8.13), אסנת טרבלסי (29.11.13), קציעה אלון (23.1.14), ארז ביטון (23.5.14) או מורין נהדר (5.9.14)¹⁷⁵. מדובר בגלריה של דמויות (ממוצא מזרחי-לבנטיני לרוב, אך לא רק) ששידרו מסר רב-תרבותי ביקורתי ברוח "עוצמת הפריפריה". הן הרבו לאזכר ערים או אתרים בעלי שמות ערבים, פרסים או כורדים, והציגו העדפות ספרותיות או קולנועיות בהן לא שלטה השפה האנגלית, כעוד ביטוי של "מרד נגד ההשכחה".

3.7 פמיניזם אלטרנטיבי

השיח הפמיניסטי קידם את ההבחנה בין מין ומגדר, ופתח צוהר לדיון בסוגיית מהות ההבדלים הגזעיים, האתניים והמעמדיים בתוך החברות פנימה, בעיקר בין אני/אנחנו לאחר/ים. מדובר בשיח שערער את האבחנות הטבעיות לכאורה בדבר קיומן של מנטליות גזעיות, מגדריות או תרבותיות, בהציגו אותן כהבניה מעוגנת באינטרסים וסטריאוטיפים שעוצבו לאורך ההיסטוריה. אותה תפיסה ישימה גם לגבי ההבדלים המולדים המהותיים כביכול, בין שחור ללבן, בין יהודי לערבי, בין גבר לאישה, בין מזרחי לאשכנזי או בין עני לעשיר, צירים עליהם נע הקפה. לא במקרה הזהירה התיאורטיקנית הפמיניסטית ג'ודית באטלר (1990) מפני השימוש במושג "אחר", העלול להיתפס כניגוד בינארי מובהק, לעומת גורם המסומן על פני ציר אחד (או אחדים) מבין אינספור צירים מגדירי סובייקט. סוגיה זו נקשרת למושג המרחב השלישי של הומי באבא, לאופציה השלישית שעליה הצביע עמוס נוי או לאותה זהות לבנטינית פתוחה למזרח ולמערב כאחת - כתמרורים נגד טהרנות מכל סוג שהוא. אל מול הפמיניזם המערבי, מציג הקפה את הקול הנשי המזרחי, ביטוי לעוגן קהילתי-מסורתי-תרבותי. למשל, קולה של דנה שמסיאן בפתיחת קונצרט בת המקום 1 ('אג'נדה | הקולות האלה עלולים למות מבושה: דבר תורה לבת המקום', 22.5.14):

"החוויה המכוננת של נשים יקרות לי ששרות, היא חוויה שהקיפה וליוותה אותי ואת משפחתי בזמנים החשובים ובמעגלי החיים השונים בחיינו. זכורה לי שירתה של סבתא רבה שלי, מניגון, כשהיא מלווה בעוד נשים שמתופפות ושרות על הזכות הגדולה של ישיבת נשים בישראל יחד בשירה. גם צהלולים, 'קול' - בפרסית, הקיפו אותי מינקות בכל רגע משמעותי בחיי משפחתי. זהו קול עוצמתי שלא מבוטא במילים, ומכניס ללב ולראש את חוויית השמחה [...] לפעמים יש אחת שיודעת לתת קולו ראו כמו שצריך, אבל כוחה נחלש, וזה לא מספיק. אחרת מתביישת לעזור, או שמנסות ולא כל כך מצליחות, אני תוהה האם יכול להיות שהמיומנות הזו לא עברה אליהן? אפילו קול השירה הבסיסי הזה הולך ומצטמצם בחיינו. גם הדיג'יי מרגיש בחיסרון, ושם צהלולים מוקלטים בסינתיסיזר".

¹⁷³ האורחת הראשונה של המדור החדש הייתה המתרגמת מפרסית אורלי נוי (18.1.13).

¹⁷⁴ הבלוגר ופעיל שלום שלום בוגוסלבסקי (24.5.13), מנהלות בלוג פמיניסטי מעין סודאי, רעות כהן וליהי יונה (31.5.13), האמנית אלהם רוקני (5.7.13), המגישה לבנת בן חמו (26.7.13), האמן חיים בן שיטרי (20.10.13), הצלם רמי מימון (31.1.13), האמן אסף עזרא (11.1.14), הצורף גרגורי לרין (31.1.14), המוזיקאית מעיין סימונה (17.2.14), הבסיסט ומלחין עומר אביטל (25.4.14), המשורר עמיחי חסון (17.4.15).

¹⁷⁵ לצד שי צברי (8.3.13), מואיז בן הראש (29.3.13), ברק כהן (12.4.13), אריאלה אזולאי (12.7.13), חנה וזאנה גרינולד (19.7.13), עמנואל מאייר (13.12.13), נועה בן שושן (28.2.14) או האורחת האחרונה, מורן איפרגן (25.6.15). האורח הראשון של המדור בגרסתו הרדיופונית היה קובי אוז (15.5.17).

שוב מודגש הגעגוע והכאב על אובדן אותם צהלולים - המעוררים גיחוך ובוז קנוניים - כחלק מדה-ערביזציה (מהלך שהגדרנו גם כדה-לבנטיניזציה ואף דה-פוליטיזציה). התוצאה: "לפעמים יש אחת שיוזעת לתת קולו ראו כמו שצריך, אבל כוחה נחלש, וזה לא מספיק" (דור הסבים?); "אחרת מתביישת לעזור, או שמנסות ולא כל כך מצליחות" (הדור הצעיר יותר?). הצהלולים כקול שירה בסיסי שאמור לשרת את התחושה של "לחוש ביחד" (כפי שהבהירה נויס בפרק 2.6). אפילו ההד המזויף של הסינטיסיזר מהווה סוג של רה-ערביזציה ורה-פוליטיזציה תרבותית, חוויה נשית-תרבותית מכוננת. על אותה מסורת של שירה נשית בארצות האסלאם הקדישה שירה אוהיון פוסט ("כי קולך ערב: היסטוריה יהודית-ערבית מפוארת של שירה נשית", 18.5.13), שבמרכזו תרגום מאמר של החוקר המרוקאי מחמד אמסקין ("הזמר היהודי-ערבי - קולותיהן הנשגבים של הנשים") על כוכבות זמר בארצות ערב והמגרב ותרומתן הייחודית ופורצת הדרך לתרבות ולמוזיקה הערבית.

רוח פמיניסטית נושבת בפוסטים רבים ובצלילי *הקפה*, בייחוד באירועים השנתיים לכבוד יום האישה הבינלאומי שחל בשמיני במרץ. בתאריך זה הושק פרויקט מוזיקלי ייחודי שהופק פעמיים, ב-2014 ו-2015, במופעים פומביים. מדובר במיקס עם כל המשמעויות של המושג **בת המקום**, שהוגדר כך: "נשים נושאות מסורת, זיכרונות, צלילים ושפות מזמנים אחרים, ממקום אחר. חלקן ביקרו בו, חלקן מעולם לא. אך לכולן מכנה משותף והוא כאן ועכשיו, המקום בו הן מתחדשות ומחדשות ביצירה עכשווית שתובעת מחדש את הקול במרחב הזה, הקול שהוא **זיכרון מזמנים אחרים, אדמה ושפה אחרת**". הפרויקט נעדר אקזוטיות נשית ומקומית כאחת (אותו אפשר לכנות מוזיקת עולם של אחרות בידי אחרות, או מוזיקת עולם שבתוכנו), ללא ניכור בין מרכז לפריפריה/שוליים/עולם שלישי, בין מזרח למערב או בין הצפון העשיר לדרום העני (Galeano¹⁷⁶, 1971). גם בסוגיה זו, *הקפה* הציב ישראליות נשית מאתגרת קנון ומיינסטרים - בכורה לישראל פריפריאלית, לבנטינית מחוברת לתרבות גלובלית. ברם, כמו בתת הפרק הקודם, יש פגם יסודי בחיבור בין בת המקום, הנושאת "מסורת, זיכרונות, צלילים ושפות מזמנים אחרים" לסוף המשפט - "ממקום אחר". היעדר הילדה בת המקום¹⁷⁷ דוברת ערבית פלסטינית משאיר גרסה מטוהרת של אחרות ופריפריה תרבותית ולשונית. ערביות בלי ערבים.

להלן משתתפות **בת המקום 1**, אוסף שהושק בערב הופעות מיוחד בסינמטק ת"א (20.5.14), במסגרת ליבי במזרח): אסתר רדא¹⁷⁸, נטלי פרץ, נטע אלקיים, יעל הורביץ, אילנה אליה, נסרין קדרי, נוע בן שושן, ליאורה יצחק, זיווה עטר, מורין נהדר, ויקטוריה חנה, היווט מקונן ומאיה דוניץ, מאירה אשר, האחיות ג'משיד, רננה הנדלר נאמן, מעיין סימונה ואקוט. סגנונות מגוונים וקולות בעברית, ערבית, כורדית, ספרדית, צרפתית, הודית, אמהרית ואנגלית. אוסף **בת המקום 2**, שהושק במסיבה במתחם לאיוונט אבן גבירול בתל אביב (12.3.15), כלל את האמניות נסרין קדרי, אדווה עומר, קמילה, דולי בנד ונדיה קוצ'ר, מור קרבסי, יסמין לוי, אילנה אליה, כוכבה לוי, האחיות לוז, ליאת יצחקי, סופי צדקה, לירון מיוחס, מורין נהדר, רקפת אמסלם, מירב אלדן ונטע אלקיים. שוב מגוון של סגנונות (בחלקו הגדול בשפה העברית), כולל שילוב של שירה קלאסית אירופית עם פיוט מרוקאי (מירב אלדן), ביצוע בליווי של התזמורת האנדלוסית הים-תיכונית אשקלון (נטע אלקיים), שיר אזרי

¹⁷⁶ הציר צפון-דרום היה למוטו בספרו המכונן של הסופר האורוגוואי אדוארדו גליאנו, שתורגם לעברית כ"עורקיה הפתוחים של אמריקה הלטינית" (הוצאת מפרש, 1990).

¹⁷⁷ פרט לנסרין קדרי.

¹⁷⁸ השיר "ננו ניי" של רדא היה לשיר הראשון באמהרית שנכנס לפלייליסט של גלגלץ (2014).

בגרסה פמיניסטית (קמילה), נציגה של פלמנקו (מור קרבסי), שירים בלדינו (יסמין וכוכבה לוי) ואפילו "תדרוך לזונה" במבטא רוסי כבד (נדיה קוצ'ר).

אז כיצד אמורה להיראות אישה מזרחית, שואלת מיכל בן גיגי ("אג'נדה | ככה נראית מזרחית, תתחילו להתרגל", 3.9.14), מבלי להזכיר את המושג המיתולוגי "צברית". להלן הסטריאוטיפי שבו גיגי מייחסת למבט ההגמוני (ראו ז'אנמוחמד לעיל), לפיו המזרחית היא בעיקר "נלעגת", שוקדת על סירי הבישולים במטבח ומתבלת עברית במבטא מגרבי חס, מטפלת בילדים יומם וליל ולא מכירה כלום חוץ מחומות הגטו המזרחי הקרוב של משפחתה והרחוק של המדינה שכלאה אותה בו. היא לא משכילה, לא אינטלקטואלית, לא מעניינת; תפלה". לעומת דימוי פולקלוריסטי מוכר זה, בן גיגי מעמידה את נינט טייב כמי שמציגה צדדים מורכבים באישיותה, השומטים את הקרקע מתחת לאותה היררכיה עדתית-תרבותית שהאליטה נאחזת בה באופן נואש כתנאי להיותה כזאת. לדעת הכותבת, נינט מפגינה סממנים "מזרחיים" לצד סממנים "אנטי-מזרחיים" **שהאליטה ניכסה לעצמה כבלעדיים לה**, ובכך פוגעת בנקודת התורפה של אותו מבט הגמוני: יש כאן חזרה להיברידיזציה ולאופציה השלישית שהזכרנו לאורך המחקר, בלי להתעלם מאסימטריות פוליטיות ויחסי כוח סימבוליים שטרם נעלמו. לעומת המזרחית "הנלעגת" המדומינת שבקנון, בן גיגי מעלה אופציית-נגד לכיצד נראית מזרחית: "מאזינה לשרית חדד כשהיא כותבת עבודה על היידגר. אולי היא מי שיודעת לדקלם את כל השירים של זוהר ארגוב וקוראת אלבר קאמי ובולגוב. ואולי היא מי שבסך הכול מבקשת לחגוג בטקס מסורתי את איחודה עם בחיר ליבה, כשם שעשו אמה וסבתה, מבלי לקבל על כך קיתונות של רעל".

מדד נשי אלטרנטיבי, בזעיר אנפין אמנם, הוצג גם ברוסית וביידיש. זיכרון מזמנים אחרים, אדמה ושפה אחרת, הציגה יוליה כסליו ("מלכה יש רק אחת! מקסימום שתיים: נשים במוזיקה האלטרנטיבית עם התפרקות ברית המועצות", 28.11.13), על חייהן ויצירותיהן של יאנה (יאנה) דיגליבה (1966-1991) וזיאנה אגוזרובה (נולדה ב-1962) כשני הפכים של דמויות נשיות מרכזיות של צעירות הפרסטרויקה. הקול הנשי בשירים ביידיש, הובלט בקפה דרך פוסט של עמוס נוי ("מוזיקה | פסטיבל היידיש ממקם מחדש את השפה", 30.3.15).

3.8 בינת מן אינתי? (הבת של מי את?) - חקר מקרה

אסיים פרק זה בחקר מקרה של בת המקום - פוסט של עדי קיסר אותו פרסמה בעקבות שירה "הבת של מי את?" (2.4.2013)¹⁷⁹. בניתוח שיח אנו נדרשים לשלול את קיומם של כללים רטוריים אוניברסאליים, ולהתמקד בהקשר ההיסטורי, חברתי ותרבותי של השיחה/טקסט. אמנם המושג פוליטי שוב חוזר למרכז הזירה, אבל כהתכוונות ופועל יוצא מהניגודים בין מסמן ומסומן: אין מדובר בשינוי חברתי של המציאות, אלא התמקדות בדיבור ובטקסט עצמו, כפרקטיקות חברתיות - לא תוצרים נקיים של לוגיקה אריסטוטלית, אלא ביטויים לא מלוטשים של אדם, המנסה באמצעות דבריו הסותרים, לקדם את דמותו ומעמדו בסיטואציה מוגדרת.

עדותה האפיזודית של עדי קיסר בפוסט זה מחייבת אותנו לזכור את הערותיו של אלסנדרו פורטלי (Portelli, 1981), לפיו תיאור האירועים באמצעות דיבור (oral history) או עדות כתובה, מאפשר לנו

¹⁷⁹ "הבת של מי את" הוקרא בערב מטעם הקפה בבית העיר בתל אביב ב-23.4.13. קבוצת ערס פואטיקה התארחת עם באירוע של שירה שחורה וספוקן-וורד.

לחווות מקרוב לא את האירועים עצמם אלא את הרישומים שהללו השאירו אצל המספרים והזוכרים, והפרשנות שקיבלו משמעות מיוחדת לאורך הזמן. מדובר בהבניה מחדש של רגשות, עמדות ופרספציות, שהם הם נושאי ההיסטוריה המדוברת (כמו הכתובה), ולא שחזור האירועים באשר הם. הסיפור והזיכרון הם גורמים שחיים, ניזונים ומתפתחים, לא רק על סמך ניסיון חוויות העבר, אלא גם לאור החוויות שעובר המספר בתוך הקונטקסט החברתי שבו היה ועודנו. כל זה מבהיר עד כמה מסקנותיי תלויות זמן ומקום, ויש לקרוא אותן בתוך מסלול התפתחות, שאת כיוונו העתידי אפשר רק לבחון בזמן ובמקום אחרים. בהקדמה מספרת המחברת על הרקע החווייתי של כתיבת אותו שיר.

"...עוד דבר שגיליתי בתור ילדה, היה ההבדל בין האנשים של העיר לאלו של המושב. ידעתי שכשאני מסתובבת ברחובות של השכונה שלי אף אחד לא טורח להביט בי ויש מצב שהסיוט של אמא יתגשם ומישהו באמת לא ישים לב אלי וידרוס אותי. לעומת זאת כשהסתובבתי במושב, הרבה זוגות עיניים זרות בחנו אותי. עיניים שכל הזמן הזכירו לי שאני לא חלק מהרקמה ההומוגנית של המושב התימני הזה. ואחרי המבטים, הגיעה בדרך כלל השאלה..."

קיסר מציגה את המושב של בני הדודים שלה כמקום מנוכר ("הרבה זוגות עיניים זרות"). למרות מוצאה התימני, היא משתמשת בביטוי "המושב התימני הזה" - מקום בו היא הרגישה חריגה, מאוימת, לא שייכת. תחושה זו באה לידי ביטוי גם בניגוד בין השכונה שלה, בה "מישהו באמת לא ישים לב אלי" ועלולים "לדרוס אותי". באותו ניגוד בין "העיר" ו"הכפר" כעולמות בקונפליקט, אני מוצא את הלייט-מוטיב של הטקסט, כשכל "עולם" בתורו נושא בתוכו ניגוד קיומי וזהותי מטריד¹⁸⁰.

"אני הייתי הילדה שהן לא מכירות במושב שבו כולם מכירים את כולם, ובאופן טבעי תמיד נתפסתי להן באישון. הן היו תולות בי עיניים סקרניות, חסרות בושה, חודרות. היה במבט הזה שלהן חשדנות מהולה בקרבה, הן ידעו שאני זרה אבל גם חולקת גנים דומים לשלהן. אחרי כמה שניות של סקירה ואיסוף נתונים שנדמו לי כמו נצה, הן היו שואלות את השאלה שלמדתי להכיר כל כך טוב, במבטא תימני. הבת של מי את?"

יש פה דיסוציאציה לשונית משפחתית (יש מי "שמכיר/לא מכיר" ויש מי "שלא מכיר/מכיר") מקומית ואף בזמן (ילדות לעומת עכשיו) - קונטקסט מורכב שהפך לבסיס הבניית זהותה (לעולם היברידי/ממוקפת, לדעת). הילדה מרגישה נרדפת ומפוחדת על-ידי "עיניים סקרניות", עם תחושה שיש במושב סוד אפל שקשור לחייה "הנורמליים" בעיר (ירושלים). הבת של מי את מהדהד: עבור ילדה, לא יכול להיות משהו מפחיד יותר. שיח של פחד. הזהות הכלל-ישראלית שלה בסכנה.

"כל כך הרבה פעמים שאלו אותי את השאלה הזו בביקורים במושב ואני אף פעם לא הצלחתי לענות. הזרות שלהן, המבטא שלהן, הפנייה הכול כך ישירה שלהן - כל אלו הרתיעו אותי. עמדת מולן בזמן שהן חיכו לתשובה, השפלת מבט ושתקתי. במקרים שבני דודים שלי היו בסביבה, הם היו מצילים אותי ושוברים את השתיקה 'זו הבת של ציונה'. הם היו פולטים. 'אה, סיונה...' הן היו חוזרות על שמה של אמא שלי ואני לא הבנתי למה הן אומרות את השם שלה ככה".

האם שמה של אימא ציונה או סיונה? הקשר בין שפה לאם (ראה קליין וגרינסון לעיל) מתערער, הילדה חשה שמאחורי המבטא יש עולם שלם הנוגע ברבדים העמוקים ביותר שלה. האם היא מה שהיא חושבת שהיא, או רק מתחזה, בלי להיות מודעת לכך? מימדי השפה והזהות כרוכים בכך, והילדה עומדת לבד מול זקנות המושב היודעות סוד שהיא עדיין אינה שותפה לו. יש לשער שהמילה

¹⁸⁰ על הניגודים בין הזהויות השונות הקיימות ב"אני", בהקשר של מזרחיות, ראו: פנינה מוצפי האלר, בקופסאות הבטון (2012). מוצפי האלר גדלה בפריפריה הישראלית כמזרחית, ובהיותה חוקרת נשים מזרחיות חשה במבט המתבונן בה כמי שמנותקת מן המזרחיות וכנושאת זהות אחרת בשל השכלתה.

"סיונה" תהדהד שוב ושוב בראשה שלה. מהי משמעות ההבדל בין "צ" (עברית "ילידית", היא תלמד בעתיד) לבין ה"ס" מ"שם".

"המקרים שבהם נתפסתי לבד והן היו כמה נשים, היו המקרים המפחידים ביותר עבורי בתור ילדה. קבוצת נשים זקנות בולשות אחרי, ממלמלות משהו מתחת לשפם ולא מורידות ממני את העיניים. ואז אחת מהן הייתה שואלת 'הבת של מי את?', או מנגנת בתימנית - 'בינת מן אינתי?'"

השפה הסודית נחשפת. האם הילדה הבינה את בינת מן אינתי, או רק בדיעבד היא למדה את משמעות המשפט בערבית? מה לה ולשפה הלא מובנת? זה מפנה אותנו למשמעות השפה הסודית/פנימית של הילדות, והאם הסי של סיונה באמת זרה לילדה (ראה גרינברג וגרינברג לעיל).

"...היום אני יודעת את מה שהן ידעו אז, כשהן שאלו אותי - הבת של מי את? אני יודעת שאני קשורה אליהן, קשורה בהן, ואני לא יכולה להתחיל להסביר במילים מה זה אומר. מילים כמו מטען תרבותי או מורשת משותפת מרגישות לי במקרה הזה כמו דפים ריקים, אז כתבתי על אחד מהם שיר".

לסיפור יש, לעת עתה, סוג של הפי-אנד פוליטי/אידיאולוגי, בו השפה כגורם מובנה ומבנה באה לידי ביטוי בקונטקסט של זמן ("היום") והמקום החדש בו נמצאת הכותבת ("אני קשורה אליהן, קשורה בהן"). הפחד והאיום של אז, מפנים מקום להשלמה, ולצורך להעניק תוכן מחודש לגילוי "המטען התרבותי או המורשת המשותפת": "דפים ריקים" שרק מצפים לטקסט חדש (צליל יותר פרימורדיאלי - שיר ולא פרוזה, סובייקטיביות לעומת אובייקטיביות/צווי החברה).

יש קשר הדוק בין פריצת שיח זה לבין ההיבט המגדרי (יונה ושנהב, 2005), ואין זה מקרה שמתרבים הקולות של ילידות ישראל ממוצא מזרחי (כעדי קיסר), הבאים לידי ביטוי, הן במוזיקה (ראה דיסק אחרון של ריטה יהאן-פרוזה¹⁸¹, הקפה 13.5.2013), הן בכתיבה, ובכלל - בכל שדות האמנות. בפוליטיקה של זהויות, הנעה בקיצוניות בין השתלבות להיבדלות וחוזר חלילה, יש מקום הולך ומתעצם לקול הנשי (לא בהכרח פמיניסטי באופן מפורש), וביטוי בשפת האם/המקור/הלועזי. כביטוי נוסף לבת המקום, אפשר לציין את האנתולוגיה לשירה A Sea of Voices (2008), ובו תורגמו לאנגלית (ממגוון שפות כספרדית, צרפתית, אנגלית, יידיש, ערבית, גרמנית, צרפתית ועוד) שיריהן של משוררות יהודיות ופלסטיניות ישראליות. עורכת הספר, מרגיורי אגוסין (יהודיה צ'יליאנית אזרחית ארה"ב, שנאלצה לגלות ממולדתה עקב ההפיכה נגד הנשיא הנבחר סלבדור איינדה ב-11.9.1973) מציינת במבוא, ש"אוסף השירים דן ומעבד סוגיות מרכזיות כשפה וזהות, שירה ונוף, היסטוריה ועצמי [...] בצומת של הדו-שיח בין ישראל ושאר העולם" (עמ' XV).

כפי שהשיח הציוני-חלוצי (בקונטקסט היסטורי אותו אפשר לכנות כסוף עידן הקולוניאלי) הוליד, בין היתר, את סיסמת "יחדלו השמות הלועזיים בקרבנו" (עיתון "דבר", 22.6.1948), מגמת השיח שבאה לידי ביטוי במחקר הנוכחי מתפתחת בעידן פוסט-קולוניאלי ורב-תרבותי, בו מתחוללים שינויים משמעותיים בסוגיות כגזע, אתניות, מעמד, תרבות ומגדר. עקב כך, משמעות המושג ישראליות כזהות תרבותית רבת-פנים נמצא בפני צומת היסטורית, והשאלה לאן יפליגו "ים של קולות" - פתוחה.

¹⁸¹ ילידת טהרן שהגיעה בגיל שמונה לישראל. תחילה כולם שמעו על "ריטה" בלבד, אחרי החתונה - על ריטה קלינשטיין (זה נשמע אז כ"משלנו"), ורק עכשיו היא מופיעה עם שם משפחתה המקורי! אפשר לתאר מה היה קורה לו התחילה את הקריירה האמנותית כריטה "יהאן-פרוזה".

4. הקפה ואתגר הסולידריות הפריפריאלית

4.1 עוצמת השוליים

בפרק הנוכחי אתמקד בעשייה הרב-תרבותית של *הקפה* - מתן קול ל"עוצמת השוליים" על פניה האתניים, התרבותיים, הלשוניים והחברתיים הנבדלים: א. דור 1.5 והאסטרטגיה הבדלנית של באי שנות ה-90 מברה"מ לשעבר; ב. רהביליטציה לתרבות היידיש; ג. מוזיקה ותרבות אתיופית *בקפה*; ד. *הקפה* במבחן הסולידריות בין יהודים לערבים.

בפרק שעסק בשדה המחקר סקרנו את התהליכים שגרמו לשקיעה ההדרגתית של כור ההיתוך בהבניית "היהודי החדש" שהופעל בכל תחומי החיים (טורי, 1988; שנהב, 2003; רגב, 2003). מבנה מונוליתי, מלאכותי וכפוי שהחל מתפרק לעיני כול בסוף שנות ה-70, חשף את פניה השסועות של החברה הישראלית, במיוחד ההעצמה ההדרגתית של הפריפריות למיניהן. סטוארט הול הבריטי הלא-ילידי, תיאר כך את תנופת מאבק הייצוג של הפריפריות בממלכה המאוחדת לאחר מלחמת העולם השנייה והתמורות ב"אנגליות" כתוצאה מכך (בייחוד לאחר שנות ה-60):

"The most profound cultural revolution has come about as a consequence of the margins coming into representation - in art, in painting, in film, in music, in literature, in the modern arts everywhere, in politics, and in social life generally. Our lives have been transformed by the struggle of the margins to come in representation [...] **marginality has become a powerful space**" (Hall, 1996:34).

המחקר הנוכחי - באמצעות *הקפה*, נביאים וביטויים תרבותיים ופוליטיים נוספים - גם מאפיין את השוליים (marginality) הישראליים כמרחב עוצמתי רב-פנים, המחולל מהפכה תרבותית עמוקה מזה שני עשורים לפחות. פריפריה שתחושת הזהות העיקרית שלה, על-פי אלכסנדרה נוקה (2006), מאופיינת ביס-תיכוניות (Mediterraneanism) שלה. זהות שהפכה בפועל להזדהות אקטיבית (ראו באומן ודיאס-פולנקו לעיל), התופסת מקום הולך וגובר בזרם המרכזי של התרבות בישראל כהיררכיה המגדירה את המשמעות של "להיות ישראלי". זאת, כחלק ממה שנוקה מכנה the israeli locus - המקום, הפוליטיקה, ההיסטוריה והתרבות במובן הרחב ביותר.

אותה רב-תרבותיות יס-תיכונית אנטי-הגמוניות הועצמה *בקפה*, באמצעות נוכחותן של קבוצות שוליים נוספות, לאו-דווקא לבנטיניות-משחירות. כך, נוכחותה יוצאת הדופן של השפה הרוסית ותרבותה *בקפה*, מובלטת על-ידי צירוף קבוצת דור 1.5 (ראו להלן) לבלוגוספרה של האתר - כהמשך לניסיון להבנות אופציה שלישית נזילה בין שחור ולבן, בין מזרח ומערב ובין דת וחילון. בפרק זה נתייחס לנציגות נוספות של אותן קבוצות שוליים בפסיפס ההטרוגניות האתנו-לשונית-דתית המתהווה: מקומה של שפת היידיש *בקפה* - המייצגת את החרדים האשכנזים, ניצולי שואה קשישים ממזרח ומרכז אירופה (וצאצאיהם מאמריקה הלטינית וצפון אמריקה) וחלק מהדור המבוגר של באי ברה"מ לשעבר. נסקור בנוסף את הניסיון של *הקפה* לרתום - תוך מתן פתחון פה לקולה של הקהילה האתיופית - ל"אחר" השחור שבפסיפס היהודי הישראלי: למרות שאין פוסטים רבים בעניין, מורגש מאמץ להפוך את האמהרית לנוכחת ברוב אירועי האתר. זאת, לצד מתן ביטוי לרבים מהז'אנרים המוזיקליים של יבשת אפריקה וגלגוליה השונים בתרבות האפרו-אמריקאית העשירה (ראו האטלנטי השחור של פול גילרוי לעיל). עקב מרכזיות אנשי *הקפה* במדיומים נוספים,

במיוחד בסדרה האינטרנטית *נביאים*, עם פרופיל מזרחי פריפריאלי מובהק ומוצהר, נייחס לתופעה מקום בפרק זה - שהינה חלק מסביבה אינטראקטיבית פומבית מתפתחת של פעילות אינטנסיבית באתרי שיתוף קבצים כגון myspace (נוסד ב-2003) או youtube (נוסד ב-2005). נסיים את הפרק עם בחינת ייצוגיות *הקפה* כמלכד המרחב העוצמתי הישראלי את מי שמייצג באופן מובהק את הפריפריה - הציבור הפלסטיני-ישראלי.

4.2 דור 1.5 והאסטרטגיה של באי שנות ה-90 מברה"מ לשעבר

כאמור, קבוצת דור 1.5 צורפה לכותבי *הקפה*, ביניהם האמנית והמפיקה יוליה כסלו. הפוסט פרי עטה "אל תאמרו סילבסטר, אמרו נובי גוד" (24.13.13), היה לפוסט עם מספר הכניסות הגדול ביותר בהיסטוריה של האתר (אלפים, על-פי מקורות האתר). כסלו תיארה יום (בעצם לילה) "אשר הצליח איכשהו לחמוק מכל המטענים האידיאולוגיים שנכפו על ידי המשטר, כמו גם מהמטענים החתרניים של מתנגדיו. ערב אחד שבו היה אפשר פשוט לחגוג [...] כאילו אין מחר, יחד עם כל העדות, הדתות ושכבות האוכלוסייה"¹⁸². וכך מציגים את עצמם חברי דור 1.5¹⁸³: "אנחנו לא מתמיינים בקלות **לקטגוריות המקובלות והמקובעות של השיח הישראלי אלא נעים ביניהן ומציעים קטגוריות חדשות**. יש לנו תפיסת יהדות משלנו, מכילה וגמישה, שבה דת ולאום קשורים אך אינם היינו הך, ותפיסה עשירה של חילוניות שאינה מסתכמת רק באי קיום מצוות".

בניסוח זה מהדהדת הגדרתו של הומי באבא אודות המרחב השלישי כקטגוריה "מבורכת ומבלבלת", זירה של "תרגום והתדיינות" שאינה מציינת לנרטיב-העל השליט, אבל גם אינה מעמידה את עצמה בהכרח כקוטב מנוגד לנרטיב זה (באבא, 1994). בנוסף, תעודת הזהות של דור 1.5 מתכתבת עם הפוליטיקה של זהויות הקונטקסטואלית ככלי לגיבוש קטגוריות אתניות, מגדריות או חברתיות חדשות-ישנות, המספקות משמעות לחבריה (ראו שנהב בפרק 2.1) אל מול האתגרים והעימותים במרחב התרבותי המקומי. חלק מהדור הצעיר של באי הרפובליקות הסובייטיות לשעבר של שנות ה-90, תובעים את מה שמלוצי (1996) ניסח כ-Freedom to be, כחלק מתנועה רב-תרבותית הבוחנת את גבולות הזהות הלאומית הקנונית.

על-פי מחקר של אלעזר לשם ומשה ליסק (1999), ההתגבשות הקהילתית של יוצאי ברה"מ לשעבר משנות ה-90¹⁸⁴ נוצרה לפי הדגם שהפסיכולוג של תרבויות ג'ון ברי (J.W. Berry, 1997) הגדיר כאסטרטגיה קהילתית בדלנית (Separation). ברי הסביר שקהילת מהגרים עשויה לנקוט באחת מתוך ארבע אסטרטגיות, על מנת לשמור על תרבות המוצא וכדי לשלוט במידת המגע והשיתוף עם תרבות החברה הקולטת: **טמיעה, התבדלות, שילוב או שוליות**. לדעת לשם וליסק, יוצאי ברה"מ לשעבר משנות ה-90 נקטו ברובם בהתבדלות, דהיינו שימור תרבות המוצא תוך מגע מבוקר ומתוחם

¹⁸² "עץ אשוח היה בברית המועצות סמל לכניסתה של שנה חדשה Novy God. זה היה חג משפחתי פרטי שלא נכפה על-ידי השלטון, לא הוכתב על-ידי המפלגה, כתם צבע בחיים אפורים. בבואם לכאן היו רובם המכריע של העולים מנותקים מזיקה לחכים היהודיים, וביקשו לשחזר משהו משמסורת שהביאו עימם. במדינה הקומוניסטית הם לא הכירו כלל את חג המולד, וסילבסטר - האפיפיור שעל שמו מכונה ליל המערב לשנה האזרחית החדשה - היה זר להם לגמרי. העץ המקושט היה אביזר אשר נועד להרבות שמחה ויופי שכה חסרו בחייהם" (מוך ספרם של לילי גלילי ורומן ברונפמן "המיליון ששינה את המזרח התיכון: העלייה הסובייטית לישראל", הוצאת מטר, 2013).

¹⁸³ בדף הפייסבוק שלהם: <https://www.facebook.com/dor1vahetsi>

¹⁸⁴ ע"פ נתוני הלמ"ס, בין 1989-2005 הגיעו 958,700 נפש מברה"מ לשעבר, 727,600 בני 18 ומעלה. לפי האומדנים של אותו מחקר, היום מדובר במעל למיליון נפש, 15% מכלל האוכלוסייה.

עם חברת הרוב ותרבותה. זאת, בניגוד לזרם העולים מברה"מ בשנות ה-70¹⁸⁵, ששילבו אסטרטגיות של שילוב וטמיעה. לשם וליסק מבליטים את השוני בין אותו מהלך של שילוב וטמיעה לבין ההתארגנות הקהילתית של היהודים בחברה הסובייטית עצמה, ואף בהשוואה להתארגנותם בארצות הגירה מועדפות כארה"ב ואוסטרליה (1999: 32). אל מול הניסיונות הנ"ל לסווג אסטרטגיות סותרות, ממליצה החוקרת יוליה לרנר (2013: 13)¹⁸⁶ להשתדל להיחלץ מהבחנות בינאריות, המארגנות בדרך כלל את הדיון על המהגרים הרוסים בישראל לפי הקצוות שבין גטואיזציה לאינטגרציה, בין אחידות להטרוגניות או בין המטען התרבותי הסובייטי המיובא לבין המטען התרבותי הישראלי.

ניסיון נוסף להיחלצות מהבחנות דיכוטומיות מורגש אצל אילנה גומל בספרה "אתם ואנחנו" (2006). גומל נוטלת על עצמה את מלאכת חשיפת "התרגומים השגויים" אודות מהות התרבות של באי ברה"מ לשעבר (גם מאלו שבאו בשנות ה-70) בקרב ה"צברים" (שם קוד לאשכנזים עבורה). בעיניה, "העלייה ההמונית בעשור שעבר הייתה אמורה לשנות את פניה של ישראל, להציל אותה מהאיום הדמוגרפי הגובר של האוכלוסייה הערבית המתרבה במהירות, להחזיר על כנה את מעמדה כקהילה מערבית תרבותית של אשכנזים בלונדינים וכחולי עיניים במזרח התיכון. היא הייתה אמורה להחזיר את השפיות, את המדינאות ואת הסוציאל-דמוקרטיה לחזית סדר היום הפוליטי" (מתוך פרק 1, שם). מעבר לסרקאזם הסגנוני, גומל נכנסת באופן ישיר לסוגיות מרכזיות של הפרק הנוכחי - הרוסים וההשחרה הלבנטינית הגוברת של החברה הישראלית על ההיררכיות בתוכה והיחסים בין יהודים לערבים במרחב. ההבדלים בנסיבות הגירתם והשינויים ברקע הכלכלי-חברתי-תרבותי בישראל בין שנות ה-70 ו-90, מהווים את המפתח העיקרי לטלטלה שעבר כור ההיתוך ולדעיכה המתמשכת במיתוס הישראלי, בעקבות הצטרפות כמיליון נפש לאוכלוסייה הישראלית בפרק זמן קצר ביותר. מהלך זה קיבל אישוש מקביעתן של החוקרות מינה צמח ורימונה ויזל¹⁸⁷ (1998), שהראו כיצד אותו תהליך של הסתגרות בדלנית (בעיקר בשנים הראשונות לאחר הגעת גל המהגרים ארצה) התאפשר על רקע קיומו בפועל של חלל שהותירה התפוררותה של התרבות ההגמונית והקונצנזוס הלאומי בשנות ה-70 - קביעה מרחיקת לכת לגבי היעדר קונצנזוס, פחות לגבי עניין ההגמוניה התרבותית. מקורה של ההסתגרות הבדלנית גם בדרכי קליטה שונות: אם שנות ה-70 עוד התאפיינו בקיומם של מרכזי קליטה, עם פיקוח ושליטה על המשך דרכם של הבאים (שפה, דיור, תעסוקה, חינוך, הדרכה), בשנות ה-90 - בעיצומו של עידן הניאו-ליברליזם הגלובלי - יש הסרה לעיתים דרסטית, לעיתית הדרגתית, של אחריות המנגנונים הממשלתיים לרווחת האזרח והיעדר חסות על המהגרים. לשם וליסק (1999) מדגישים שבתהליך הקליטה הישירה מאבד הממסד הקולט את המגע הישיר עם אוכלוסיית העולים, ועל-ידי כך גם את יכולתו לבצע תוכניות התערבות אינטנסיביות במישור התרבותי-חינוכי כפי שהתבצעו במערכת מרכזי הקליטה.

בהשוואה לקליטתם התעסוקתית המוצלחת יחסית של באי ברה"מ בשנות ה-70 (שהפולקלור העממי סימן אז בהלצה מרה ב-V - וילה, וולוו), כולל בעלי מקצועות האקדמיים והמדעיים (Ofer, Vinokur, Bar Haim, 1989; עופר, פלוג וקסיר, 1991), בולט השוני בקליטתם התעסוקתית של עולי

¹⁸⁵ כ-160,000 נפש.

¹⁸⁶ ראו "הרוסים בישראל" (2013). עורכות: רות פלדחי ויוליה לרנר. ירושלים: מכון ון ליר והקבוץ המאוחד.

¹⁸⁷ ראו "הסתגלות עולי חבר העמים (1990-1996) בישראל". מחקר מעקב מספר 6 (סקר 893). תל אביב: דחף מכון למחקר (1998).

שנות ה-90: רמת האבטלה הגבוהה היורדת לאורך זמן בקצב איטי; רמת ההכנסה האיטית והמשפחתית הנמוכה; שיעור תעסוקה הגבוה בתחומים תעסוקתיים שאינם קרובים לתחום התעסוקתי בטרם עלייה. משה סיקרון (1998) טען שזו לשון מכובסת להשתלבות בתפקידים בלתי מקצועיים בסולם התעסוקתי, ובמיוחד לגבי בעלי מקצועות אקדמיים ומדעיים. המסקנה של לשם וליסק (1999) - האבטלה והירידה בסטטוס התעסוקתי והחברתי מחריפים את מצבי הלחץ הכרוכים בהגירה ואף מגבירים את הנוסטלגיה לארץ המוצא, שפתה ותרבותה.

בכתבה אודות חברי דור 1.5 בעיתונות המקומית¹⁸⁸, שואל שלום בוגוסלובסקי: "ברגע שאתה מתאקלם ומתערה בארץ ומפסיק להיות 'עולה', אתה גם בעצם מפסיק להיות קיים, והופך למין ישראלי גנרי כזה. מה זה בעצם? הרי אני לא אשכנזי כי אני לא מכיר את אריק איינשטיין וסבא שלי לא היה בפלמ"ח ולא ייבש ביצות בנהלל. אז מה אני כן?". את דרכי גיבושו ושימורו של הונם הסימבולי והתרבותי של רבים בין הצעירים שנולדו בברה"מ לשעבר או נולדו להורים שהיגרו בין 1990 ל-2010 (שרובם מתגוררים בערי הפריפריה או בשולי הכרך המטרופוליטני של תל-אביב) - השתדל לבטא הקפה.

סוגיית הטריטוריה דורשת לבחון את משקלם ופיזורם הפריפריאלי של המהגרים מברה"מ לשעבר ביחס לאוכלוסיה הוותיקה יותר. נוכחותם בולטת במיוחד ב-27 יישובים עירוניים, בהם הם מהווים מעל ל-20% מהתושבים (לרוב, מקומות שנהוג לכנות אצלנו פריפריה): אור עקיבא, אשדוד, אשקלון, באר-שבע, בית-שמש, בת ים, דימונה, חדרה, חולון, חיפה, ירושלים, כרמיאל, לוד, מגדל העמק, מעלות, נצרת עילית, נשר, נתניה, ערד, עפולה, פרדס חנה-כרכור, קריית גת, קריית ים, קריית מלאכי, רמלה, שדרות ותל אביב (משרד הקליטה והעלייה, 1998). נתון זה מסביר, לפחות חלקית, למה חלק מאותם רוסים (בעיקר בקרב הדור הצעיר, שגדל או נולד במדינת ישראל) התנערו מתפקידם המיועד כ"נשק דמוגרפי" (כפי שמציינת גומל לעיל) נגד עליית כוחם של צאצאי הלבנט.

הרי המדיניות הכלכלית הניאו-ליברלית גרמה להסללה גוברת בקרבם¹⁸⁹ (לפי פרמטרים ייחודיים לגלי המהגרים הני"ל) - כולל אחוזי נשירה משמעותיים מהלימודים, אבטלה ותעסוקה בשכר מינימום, ומשם לנוער שוליים על כל המשתמע מכך. להלן עדותה של ויקי אידזינסקי, ש"התחרפנה מההסללה הפריפריאלית של התיכון בבתי-ים, שלא נתן לה לעשות חמש יחידות במתמטיקה ובהיסטוריה במקביל" (טיים-אוט תל אביב, שם), תוך קובלנה ש"לצעירים הרוסים לא רק שאין דירה, הסיכוי לקנות דירה או דירות שמחכות לעבור אליהם בירושה הוא קטן. רבים מהם גם עובדים כדי לעזור להורים לסגור את המשכנתה עבור הבית שבו הם גרים [...] אחרי 20 שנה קם הדור הצעיר של המהגרים ומוציא את כל הטרואומות החוצה. אנחנו חבורה של אנשים שבטוחים מאוד בישראליות שלהם, מה שמאפשר לנו לדבר על השוני". סוגיית ההסללה על פניה המגוונות

¹⁸⁸ בראיון של הקבוצה ב-Tel Aviv Time Out, 12.11.14, עם עופר מתן.

¹⁸⁹ על-פי פרסום של מרכז אדוה מאוגוסט 2016: "ב-2015 שיעור הזכאים לתעודות בגרות עמד על מעט למעלה ממחצית שכבת הגיל - 56%. היכן המחצית השנייה, אלה שלא השיגו תעודת בגרות?" (מאת: שלמה סבירסקי, אתי קונור-אטיאס, נוגה דגן-בוזגלו), תמונת ההסללה נכונה לשנת 2016 היא כדלקמן: 71% מכלל בתי הספר של שתי הרשתות המקצועיות הגדולות - אורט ועמל - ממוקמים ביישובים בעלי דירוג כלכלי נמוך: 35 ביישובים ערביים, 43 בעירות פיתוח ו-35 נוספים ביישובים מדורגים באשכולות חברתיים-כלכליים 1-5. ואילו ביישובים מבוססים, במידה וישנם בתי ספר מקצועיים הם ממוקמים בדרך כלל בשכונות "דרומיות". מסלולים המקצועיים, להוציא מסלול ההנדסי, שיעורי הזכאות לתעודות בגרות נמוכים בהשוואה למסלולים עיוניים.

לצעירי הפריפריה מקבלת ביטוי בוטה בסדרה נביאים, אצל כרמן אלמקייס-עמוס, ברק כהן ונילי אהרון (ראו פרק 5).

ניתן לאפיין מפגש ייחודי זה, באותן אזורי גבול פריפריאליים בשלהי המאה העשרים ותחילת המאה ה-21, כסוג של **חזית משותפת נגד האחדה ושלילת תרבויות הגלות**. זהו מפגש שמשותף, בין היתר, אצל דוברי רוסית שאוהבים וחיים את התרבות המזרחית כמו התקליטן יבגני צ'רקטוב¹⁹⁰ ויוליה כסלו ילידת האי קרים, שהפכה בארץ לרקדנית בטן ומארגנת ליינים של מסיבות מזרחיות בתל אביב. "אני בהחלט חושבת שיש קשר בין השיח הרוסי החדש לשיח המזרחי ומזהה דמיון בין רוסים ומרוקאים באופי ובהשקפת העולם", אמרה כסלו בכתבה של טיים-אוט תל אביב (ראו לעיל), "אבל צריך לזכור שעדיין מעל שתי הקהילות האלה יש את ההגמוניה האשכנזית שנותנת את הטון, למרות שמספרית היא לא מהווה רוב". כסלו, אחד הקולות הבולטים של הקשר הרוסי-מזרחי, סיכמה בדרכה את סוגיית ההגמוניה והאליטות בישראל¹⁹¹: "**ההגירה מבריה"מ הנחיתה את המכה האחרונה על יוקרת התרבות המזוהה עם האליטה האשכנזית** [...] רוב ה'רוסים' - הרי יש המון קבוצות בחברה דוברת רוסית - כנראה יכעסו על מה שאומר, אבל לעלייה הרוסית הגדולה מגיע קרדיט ענק על ההתפוררות של אידיאולוגיית 'כור ההיתוך' [...] '**ארץ ישראל' הפכה לנישה אחת בין כל הנישות האחרות שקיימות במקום הזה**". בהתייחסה לתרומתם של יוצאי חבר המדינות למוזיקה הישראלית, עושה כסלו דה-מיסטיפיקציה לאותו מושג: "המוני אדם שלא יודעים מי זאת ריטה, מתי זה סוף עונת התפוזים או על איזה תדר משדרים את גלי צה"ל, הפכו את המוזיקה הישראלית למה שהיא באמת - עוד נישה מני רבות החיות והקיימות במחוזותינו". אל מול ההסתייגות שיתכן שטענתה יומרנית ומרחיקת לכת, כסלו טוענת שדבריה מן הסתם לא יותר נועזים מ"יומרת הממסד הישראלי להכתיב לאזרחים מה היא המוזיקה שלהם. **מוזיקה ישראלית זה לא תואר כבוד או אישור להתקיים, זאת בסך הכול מוזיקה שנעשתה בישראל**"¹⁹². דברים המתכתבים עם פרויקט הבזו של הקפה.

מעורבות הקפה בזירת השוליים העוצמתיים דוברת רוסית, הודגשה על-ידי המראיינת מאשה אברבוך בראיון פרידה מכסלו (ראו לעיל): "אופי הפעילות של כסלו בפישקא¹⁹³ ובמקביל שיתופי הפעולה עם קפה גיברלטר, לא היו תלושים מהמציאות שמסביב. הם היו קשורים לעובדה שהשיח המזרחי הביקורתי, שהחל לצבור תאוצה באותן שנים, היה מקור השראה לדוברי ודוברות רוסית בישראל". היכן פגש אותו שיח ביקורתי מזרחי את סוגיות הזהות של חלק מהפעילים הרוסים הצעירים שגדלו (וגדלים) בפריפריה? חלק מהתשובה ניתן למצוא בדבריהם של לשם וליסק, "בואם לארץ של כמיליון איש ואישה ללא מניע ציוני מודגש, מציב את המושג 'הגירה' במלוא חריפותו" (1999: 33). אמנם הגעגועים וכאבי המעבר לארץ חדשה לא נעדרו מהביטויים האמנותיים בתרבות העברית המתגבשת מסוף המאה התשע עשרה, אבל הם באו לידי ביטוי בין השורות ובניגוד לרוח

¹⁹⁰ המנגן מוזיקה מזרחית ומדבר על זה בפרק על "המתמזרחים" בסדרה של רום כחילי על האליטות החדשות.

¹⁹¹ בראיון עם מאשה אברבוך, מוסף גלריה של "הארץ" (11.11.16).

¹⁹² ראו ("רדיו | מוזיקה ישראלית - גם ברוסית", 13.4.15) מיקס רוסי-ישראלי בעריכת צ'רקטוב ברוח צעירי הפרסטרואיקה, להם כסלו הקדישה סדרת פוסטים בקפה: "ליצני הפרסטרואיקה: רוק אלטרנטיבי עם התפרקות ברית המועצות" (16.5.13).

¹⁹³ פישקא זו קהילת חברים, ארגון קהילתי ועמותה רשומה. פישקא מקדמת יזמות חברתית, חיי קהילה ופעילות רב תרבותית בקרב צעירים דוברי רוסית, "בכוונה להעצים את חברי הקהילה וליצור שיח בגובה העיניים בין קהילת דוברי רוסית לבין החברה הישראלית". ראו: <http://fishka.org.il/he/about>.

התקופה¹⁹⁴. מרחב הכאב והגעגוע למזרח, שהיה חריף אצל הדור הראשון של באי הלבנט (למשל המוזיקאים היהודים-ערבים של שנות ה-50, ראו פרלסון לעיל), וקיבל ביטוי מחודש בקפה מפי נציגי חלק מהדור השלישי (ואף רביעי) של מזרחים - הדהד בקול ברור אצל הרוסים-ישראלים החדשים. לשם וליסק מבהירים: "המניעים שאותרו לעליית שנות ה-90 לא כללו התכשורת לחברה ולתרבות ארץ המוצא, תוך חיפוש מסגרת חברתית, תרבותית חליפית [...] היוצאים לא התכשור לחברה ולתרבות מוצאם והמשיכו לראות בה מרכיב חיובי משמעותי בזהותם ובדימויים העצמי, גם אם נאלצו להגר ממולדתם" (שם, 1999). הצירוף "להגר ממולדתם" מפי חוקרים שאינם נחשבים ביקורתיים, טומן בחובו סתירה מושגית כפולה (גם "הגירה" לישראל, וגם יציאה "ממולדתם") הנוגדת את האתוס הציוני, הרואה בישראל מולדת לכלל היהודים, שאמורים "לעלות" ולא להגר אליה. מאותות הזמן.

על מנת לקבל מושג על השוני בדרכי היצירה בין הגל הרוסי של שנות ה-70 (במרכזו אפשר למקם את ארקדי דוכין כסמן בולט במוזיקה הישראלית) והגל של שנות ה-90 בשילובם בתרבות הישראלית, כדאי לקרוא ולהאזין לפוסט בקפה של אילה בלופולסקי ("הסצנה הרוסית בישראל חיה ובוועט", 30.5.12). בלופולסקי מתאר שילובים משתנים של אמנים ולהקות, כמו עבודתה של נדיה קוצ'ר, ששלפה ממעמקי העולם התחתון הרוסי שירים בני למעלה מיובל ושכוכבי עלילותיהם הם פרוצות, גנבים, עבריינים קטנים ושלל "קרימינלים אחרים". כפי שציין בלופולסקי, הרפרטואר הקצבי, חלקו בשפת המקור וחלקו מתורגם לעברית, חלקו קאברים וחלקו חומר מקורי, חלקו בלדות קורעות לב וחלקו דאחקות בשפה שאינה עוברת צנזורה - משתעשע עם הסטריאוטיפים השליליים שנפוצו על ההגירה הרוסית של שנות התשעים¹⁹⁵. דרך הקפה רבים יכלו להתוודע לראשונה להווי תרבותי הפאנק, הרוק ואפילו הרפ הסובייטיות, משולבות עם המסורות המוזיקליות הרוסיות, עוד בטרם ימי הפרסטריוקה של מיכאיל גורבצ'וב של אמצע שנות השמונים של המאה הקודמת.

הנתונים וההערכות שצוינו לעיל הובאו לצורך הבנת הרקע לשילוב של קבוצת פעילים מהדור הצעיר הרוסי במאבקים התרבותיים-פוליטיים של השיח המזרחי הרדיקלי. יש הגורסים שמפגש האינטרסים המזרחי-רוסי עשוי למוטט את ההגדרות הדיכוטומיות בין לבן לשחור או בין מרכז לפריפריה, בין היתר עקב הופעת קטגוריה סוציולוגית חדשה בדמות **הערס הרוסי** (קיים תרגום לרוסית - Gopnik לערס, Gopnitsa לערסית/פרחה¹⁹⁶), דמות המשתלבת בסצנה אותה בחנו לעיל אודות הגוף השחור הרוקד (**כי כולם רוקדים ביחד**). בכתב העת הכיוון מזרח, שהקדיש גיליון שלם¹⁹⁷ למושגים "ערסים ופרחות", אפשר למצוא תובנות מעניינות ברוח הנוזלות והלימינאליות עליהן התעכבנו לאורך המחקר. העורכים מציינים את מימד החתרנות של הערס והפרחה, כי קיומם פורע את סדר המרחב הציבורי הישראלי, ולכן זו קטגוריה שהיא מאיימת ומשחררת בו-זמנית. הסופר דביר צור¹⁹⁸ טוען שהערס הרוסי אמנם שייך מבחינה אתנית לקבוצה ה"נכונה" (מדובר במערכת

¹⁹⁴ למשל, הפרשנות אודות מושא הגעגועים של לאה גולדברג ב"מכורה שלי".

¹⁹⁵ ראו, בין היתר, מאמרו של אלון ויינר "נגד מה בעצם: תרבות-הנגד של הרוק הרוסי בישראל" (עמ' 319) ומאמרה של יוליה ברנשטיין "אתמול היה לי עצוב, אז הלכתי לחנות רוסית וקניתי שמנת ונקניק חזיר" (עמ' 342). מתוך "הרוסים בישראל" (שם), שער שישי: "יין ישן בקבוק חדש: הכלאה של צורות תרבות והמצאתן מחדש".

¹⁹⁶ ראו "דור 1.5 | איך אומרים 'ערס' ברוסית", מאת איליה ספיצ'וב ויוליה כסלו (6.11.14).

¹⁹⁷ גיליון 16 (9/2008), בעריכת בת-שחר גורמזאנו גורפינקל ועמרי הרצוג.

¹⁹⁸ במאמר "הערס הרוסי, הערס המזרחי" באותו גיליון של הכיוון מזרח.

שממצבת את הערס והפרחה בתחתית הסולם ושמנוהלת קודם-כול על בסיס של הבחנה אתנית), אבל מתנהג על פי הקודים של הקבוצה ה"אחרת": "הוא משייט לו בין ההגדרות בהתאם לצרכיו, ויכול להשתמש ביכולותיו בכדי לחדור אל תוך מארג מורכב של זהויות. הוא יכול ליהנות מהחננויות האשכנזית שלו, כמו גם מהמזרחיות הערסית שלו" (שם).

ניסיון לחיבור בין ההווי הרוסי המקורי לבין ההווי הישראלי, בא לידי ביטוי בפרויקט מיוחד בשם "מסע אספלט" - אלבום של ביצועים חדשים לשירי סשה ארגוב שיצא בשנת 2011 לשוק בהפקת רדיו קול הקמפוס. השיר הראשון שפרסם את שם הלהקה לתודעה הציבורית הייתה גרסת כיסוי לשיר "הפרוצה החלוצה", ביצוע שהביא את אמני "קרימינל פרוג'קט" להופעת אורח אצל לונדון וקירשנבאום בערוץ 10 וגרם להזנקת המודעות לאותה סצנה רוסית גועשת. הקפה הפיץ גם פרויקט עם שירי הפזמונאי יוסי גיספן מתורגמים לרוסית, בביצועו של ז'נקה מורוז ("יוסי גיספן: צר לי לאכזב את המתכננים של אותו כור היתוך", יוליה כסלו איליה ספיצרוב, 12.8.14). הפוסט הוקדש לפרויקט הניסיוני של גיספן במסגרתו תורגמו חלק מלהיטיו לשפה הרוסית בשיתוף חברו הוותיק, המוזיקאי בוריס אליאב.

אחתום את הפרק הנוכחי בפוסט של איטה סקובלינסקי ("אגינדה | זהות זרות רוסית", 28.1.14), בו הכותבת מנסה לסכם לעצמה את מאפייני זרותה, דווקא כילדת ישראל של הורים שהגיעו בגל של שנות ה-70, קבוצה שחוותה כאן "חוויית היטמעות ומחיקה, במידה רבה מבחירה, מתוך רצון עז לממש את הפנטזיה הציונית ולמחוק את הזיקה לברה"מ השנואה" כדבריה. שוב אנו נתקלים בקביעה המחברת אותנו להווייה של רבים מבין באי ארצות האסלאם הלבנטיני. פיסקה נוספת יכולה הייתה להיכתב על-ידי מזרחי בן דור שני ואפילו שלישי: "הזהות של בת למהגרים היא מעניינת כי היא מורכבת מנוסטלגיה למשהו שלמעשה מעולם לא היה לי, מעין סימולקרה¹⁹⁹ של נוסטלגיה. את המימד הנוסטלגי מעצימה תחושת גזל על הבושה שנכפתה עלי באשר למוצא הרוסי שלי. זו זהות שמורכבת מתחושת קשר עמוק עם התרבות הרוסית, יחד עם משיכה וסקרנות לתרבות שהיא בעצם גם זרה". סקובלינסקי מתארת את התפאורה של חייה כ"מיש-מש בלתי אפשרי של תרבות מזרח תיכונית-רוסית", ומדגישה את הקפה כמרחב מעורר תקווה, המצביע על האפשרות שתיווצר כאן חברה מקבלת, חברה שתכיל את הערבוב, המורכבות והכאב של מגוון הזהויות - "חברה שבה חצי-חצי יהיה מצב טבעי".

4.3 רהביליטציה לתרבות היידיש

חביבה פדיה, בספר "הפיוט כצוהר תרבותי" (2012), קושרת בין מה שהיא מתארת כרנסנס של הפיוט כרפרנט חיוני בזיכרון של תרבות המזרח אל העניין המחודש בתרבות היידיש. לדעתה, חזרתו של המודחק המזרחי הקדימה ובישרה את החזרה הגדולה של המודחק היהודי בכלל - כולל ההתעוררות העמוקה בשל הפיוט האשכנזי ושפת היידיש (2012: 12). כזכור, היידיש הייתה שפת הזהות התרבותית בקרב יהודי מרכז ומזרח אירופה כולל ברה"מ לפני השואה. זאת, בלי לכלול את תפוצתה (במגמת ירידה גלובלית תלולה לאחר 1945) בעיקר בקרב הקהילות היהודיות בפלסטינה המנדטורית²⁰⁰, בארה"ב ובאמריקה הלטינית. בפוסט אותו ציינו קודם ("מוזיקה | פסטיבל היידיש

¹⁹⁹ פירוש המושג דמיון או הקבלה, שאמור לתווך בין המציאות לבין ייצוגה (ראו ז'אן בודריאר, 2007, פדריק גיימסון, 2009).

²⁰⁰ על מלחמת השפות ביישוב נגד היידיש ראו לעיל.

ממקם מחדש את השפה", עמוס נוי, 30.3.15) מקדם נוי רהביליטציה לשפת החיים של רוב יהודי אשכנז, שהפכה בישראל, בעיניו, למעין שפה מצחיקה ונלעגת ולשפת חיים כמעט אך ורק במובלעות החרדיות האשכנזיות. גם הוא קושר את חזרתו של המודחק מהלבנט לחזרתו של המודחק ממזרח ומרכז אירופה, כביטוי לאג'נדה של הקפה:

"הדימוי הזה הוא שיאו ותוצאתו של תהליך המחיקה המסיבי של היידיש כשפת תרבות - שחינוך ציוני 'שולל גלות' התאמץ כל כך להסתיר מאתנו - ותוחמת אותה סופית באוסף קוריוזי של מלים 'נורא משעשעות', מבטא נלעג ומלעיג, ושפת 'העיירה' האשכנזית-סנטימנטלית שלא הייתה מעולם. יש הבדלים רבים בין היחס והדימוי של התרבות המזרחית ותרבות היידיש, בעיקר בהקשר התפקודים השונים שדימויים כאלה ממלאים ביחסי הכוח בתוך החברה הישראלית, אבל יש גם דמיון: אידיאולוגיה שלטת שזיהתה גלות עם 'ניוון' ו'פיגור', מחקה והדירה שיאים יוצאי דופן של תרבות מודרנית, חיה, פעילה ויוצרת. ההתרגשות שמעוררים גילויים של תרבות יהודית-ערבית כמו לין מונטי וסמיר נקש אינה שונה מההתוודעות ליצירות מודרניסטיות קשות וקורעות לב בידיש כמו גלשטיין, היילפרין וכו' - ולא, כפי שהם ראוים להיות, נציגים גאוניים של תרבות מודרנית שחרבה והושכחה".

אותו חיבור בין השיח המזרחי לבין חזרת המודחק הגלותי ממרכז ומזרח אירופה (פדיה, 2012) מקבל המחשה בפוסט של הגר שיזף ("קולנוע | יש לי היסטוריה אחרת: מסע לוורשה", 17.11.13), בו היא מציינת במפורש ש"נקודת ההתחלה של מסע הזהות שלי נמצאת במסעי זהות של שותפים וחברים מזרחים, שבשנים האחרונות אני חווה איתם וקוראת את הטקסטים הפוליטיים והאישיים שהם מפליאים לכתוב (חלק גדול מהם ממש באתר זה)". מרתק להיווכח עד כמה הדרכים מצטלבות בקרב "בנות המקום"²⁰¹, אף-על-פי ששיזף מייעדת את חיפושיה "מערבה" - ורשה, הקולנוע של אנדז'יי ויידה או תיאטרון היידישפיל (שזה מבחינת המבט האירופי מזרחה), במקום "מזרחה" - קהיר, קזבלנקה או טוניס (שזה מערבה למזרח התיכון).

מרב ליבנה דיל מקצינה את הרהוריה של שיזף ("האשכנזים - על דרכים לשימור והבניית זהות ועל מוזיקה", 5.5.11) תוך עיסוק בסוגיה אותה סימנה פדיה - החיפוש אחר הפיוטים האשכנזים ושירי היידיש: "נראה שיש צורך לגעת בנושאים פוליטיים, זהותיים ותרבותיים בהקשר האשכנזי באופן משמעותי ובוטה יותר, ולהניע תנועות לזהות אשכנזית בעלת אמירה חברתית רלוונטית, בכדי ליצור מרחב נוח ופתוח המאפשר דיאלוג. נטרול אמירות פטרנליסטיות המורות איך כדאי לחגוג את זהותנו". דבריה של ליבנה דיל היום לא כל כך מפתיעים, אבל האכסניה מפתיעה בהחלט. המכנה המשותף הסמוי - המתח בין זהות והזדהות ישראלית ("היהודי החדש") לזהות והזדהות יהודית ("הישנה", "החלשה" ו"הלותית").

4.4 מוזיקה ותרבות אתיופית בקפה

עקרונות הקפה והאסטרטגיות שהפעיל להשחרת שדה התרבות בכלל והשדה המוזיקלי בפרט, היו לכו טבעי לנראות האמנותית של בני הקהילה האתיופית באתר. עקב מיקומם הפריפריאלי ואף השולי - סוציו-אקונומית ותרבותית כאחת, והיותם סמל לאחרות הגזעית-אתנית בקרב הציבור היהודי אזרחי המדינה, הורגש מאמץ מטעם המיזם הרב-תרבותי של הקפה להציב את הקול השחור מבית במיקום גבוה ב"קומות" ההיררכיה המגדירה.

הסוציולוג ברוך קימרלינג טוען במאמרו "מפלאשים לביתא הישראלי" (2004: 441) שבאי אתיופיה הם כמעט תמונת-מראה הפוכה של המהגרים שהגיעו מברית-המועצות וחבר המדינות. לעומת

²⁰¹ ראו פרויקט "בת המקום" המכוון ל-8 במרץ לעיל.

זאת, ניתן למצוא בהחלט במסלול הישראליוציה של הדור הצעיר דמיון עם גלי הגירה אחרים לישראל. גדי יאלו, סולן להקת "זבולון דאב סיסטם", מתאר²⁰² כיצד חווה בנעוריו כמו צעירים רבים יוצאי אתיופיה משבר זהות, והתנער מהתרבות של הוריו: "כשהייתי ילד ואחר כך נער לא ידעתי שום דבר על אתיופיה. המסר היה תשכחו מה שהיה, בואו תהיו ישראלים. כשילדים אחרים אמרו לי 'קבינימט, תחזור לג'ונגל שממנו באת', חשבתי שהם צודקים, שבאמת באתי מהג'ונגל. ואז, בגיל מסוים, אתה פתאום מרגיש שאתה רוצה לדעת מאיפה באת, ואתה מגלה איזו תרבות עשירה הייתה באתיופיה. ועכשיו יכולים להגיד לי כמה שירצו 'תחזור לג'ונגל'. אתה יודע שזה לא נכון. יש לך שורשים. אתה עומד איתן". דבריו של יאלו אכן אינם מזכירים דווקא את הוויית באי חבר המדינות של שנות ה-90 והלאה, אבל כן, במידה לא מבוטלת, את תחושות בני הדור השני והשלישי מבאי המזרח וצפון אפריקה. במה שונים כל כך דבריו של יאלו מעדותו של הצלם איתי דוידיאן, בעקבות פרויקט צילומי נוסף - "צילום | טהרן שבבית, ישראל שבחוץ: פרויקט תיעוד", 26.4.15? דוידיאן, שנולד בישראל שנה לאחר שהוריו הגיעו ב-1986 מאירן, כשנתיים לאחר תחילת "מבצע משה" של הבאת הגל הראשון של באי אתיופיה, מעיד: "בתהליך איטי אפשרתי לעולמות השונים שלי להתערבב. ההדחקה והבושה פינו את מקומן להתעניינות, לאהבה, לגאווה. זה לא מסע שכולו כסף. אני מחפש, מנסה לגבש את נקודת המבט שלי על הקהילה, על המשפחה, על עצמי, מרכיב מחדש תמונה שניסיתי לטשטש לאורך שנות ההתבגרות". אפשר כמובן לעמוד על ההבדלים בין תהליכי הישראליוציה בין צאצאי באי הלבנט לבין ילידי וצאצאי קרן אפריקה (צבע עור, תרבות לבנטינית עם שורשים במזרח אך גם במערב, ותק ביישוב ובמדינה, עוצמה דמוגרפית והיותם חלק מהאתוס ציוני, למרות השוליות), אך אי אפשר להתעלם מקווי הדמיון העכשוויים. מדובר בשיח אחרות אותו ניסה להוביל הקפה.

נחזור להווי התרבותי האתיופי הייחודי. נירית בן ארי ("מוזיקה | איפה המוזיקה האתיופית בישראל?"), (22.3.11) מתארת על הווי לילות שישי במועדון "באתי ספייס" ברחוב המסגר בתל אביב: "הדיגיי מנגן מוזיקה אתיופית במקצבים שאני לא מכירה, וללא התראה מוקדמת עולה להקה לנגן, והקהל נסחף אל קדמת הבמה הקטנה. המוזיקה שהם מנגנים לא שונה בהרבה מהמוזיקה שניגן הדיגיי, והקהל מכיר את כל המילים". למרות שבן ארי לא מבינה את השפה, היא מעידה שנהנתה מהשירה, אולי בגלל נגיעות הגיז שנשמע יותר "לאוזניה הפרנגיות" (כך במקור). היא מביטה מסביב ורואה בצער שבמועדון מתגודדים רק אתיופים. מסקנת הכותבת: "מכיוון שהמוזיקה הישראלית היא, כפי שכותב הסוציולוג מוטי רגב, 'התחום המוביל בייצוג הסימבולי של ישראליות', הלילה בבאתי ספייס היא יותר מבילוי יום שישי - זהו צוהר אל הדינמיקה של חברה וזהות בישראל". אכן, שוב ושוב חוזר החיבור בין מוזיקה וזהות בחברת מהגרים בהתהוות מתמדת. מתברר שגם סביב המוזיקה האתיופית על מרכיביה השונים אפשר ללמוד רבות באתר, וכפי שהובהר לאורך המחקר הנוכחי, אכן הקפה פתח צוהר נוסף בסוגיית "להיות ישראלי" גם מהזווית של צאצאי באי אתיופיה, כעוד חטיבה של "ישראלים חדשים".

דוגמה מאירת עיניים של חזרת המודחק האתיופי הוא גלגוליו של הרפרטואר של להקת "זבולון דאב סיסטם", שהתבסס על סגנון הרגאיי, ז'אנר אותו קידם הקפה במוזיקת עולם ובפרויקט הבוז. הצטרפות גדי יאלו, יליד אתיופיה, ללהקה, הביא לגיבוש שירים המשלבים בין רגאיי למוזיקה

²⁰² בראיון ביומן הארץ שכתרתו "שביל הזהב של זבולון דאב סיסטם" (13.5.14) מאת הכתב למוזיקה בן שלו.

מאתיופיה והוצאת האלבום "אנבסה דאב" באמצע 2014, המושר כולו באמהרית, פרט לשיר אחד בטיגרית. שנה קודם לכן כבר התארכה הלהקה בקפה ("רדיו | אסף סמילן : מיזבולון דאב סיסטם' עם גרוב אתיופי נדיר", אופיר טובול, 2.5.13). סמילן, מתופף הלהקה ואספן מוזיקה מושבע, מספר על הדרך לבניית מיקסטייפ אתיו-גרוב מיוחד²⁰³ לקראת הופעה של זבולון דאם סיסטם, עם טיגריניה לילאי ולירון עמרם בסדרה מסורת live מטעם הקפה (ראו לעיל). המיקסטייפ הנ"ל הוקדש למוזיקה אתיופית משנות ה-60 עד ה-80 של המאה הקודמת, תקופה בה המוזיקה המקומית הושפעה מאוד מהמוזיקה האפרו-אמריקאית. התוצאה, שילוב מעניין של שירים ומנגינות בסולמות הייחודיים של המוזיקה האתיופית על ביטים פאנקיים בסגנון גיימס בראון/מוטאון, כפי שאסף סמילן הסביר באמצעות הקפה. הוא הדגיש שרוב השירים נלקחו מהסדרה Ethiopiques, הוצאה מחודשת של הקלטות ישנות מאתיופיה, סדרה שכללה עד אז 28 אלבומים שונים, כשכל שנה מתווספים עוד כמה, כל אחד מוקדש ליוצר או סגנון אחר במוזיקה המקומית. אז במקום להתייחס בהכללה למוזיקה אתיופית כהגדרה מצמצמת, מן הדין לדבר על הז'אנרים המוזיקליים של אתיופיה.

שיתוף הפעולה בין אסף סמילן לבין הקפה הניב, בנוסף, סקירה היסטורית ("מחמוד אחמד : מהיילה סלאסי לירושלים", 15.12.13) של המוזיקה האתיופית וחיי הלילה שלה (באדיס אבבה הבירה בעיקר). השוואה מעניינת ערך סמילן בין מחמוד אחמד הפופולרי לבין אריק איינשטיין, שכאמור כמעט ולא מוזכר בקפה : "בדומה לאיינשטיין, עושה רושם שבכל מה שנוגע למוזיקה אתיופית, אחמד תמיד היה שם, בכל הצמתים החשובים במחצית השנייה של המאה העשרים". שנתיים לפני זה האתר קידם את פסטיבל הולגאב ליצירה אתיופית-ישראלית (נדב הבר, 6.12.11), תוך ציון שמדובר באחד האירועים המשמחים בנוף התרבותי הישראלי של השנים האחרונות. לא אירוע פולקלוריסטי המתעלם מכך שהקהילה האתיופית נמצאת בישראל כבר עשרות שנים, אלא פסטיבל המציג לקהל את מיטב האמנים הקשורים ליצירה האתיופית המקומית בתחומי המוזיקה, התיאטרון והמחול. הזמרת אסתר רדא, הכובשת לעצמה מעמד במוזיקה הישראלית העכשווית, ניצלה את במת המדור "ארץ עיר" בקפה (ב-15.2.15), כדי להביע את רצונה העז לבקר באתיופיה, ארץ הולדת הוריה.

פירוק הגישה הפטרנליסטית של המרכזים ההגמוניים כלפי תרבויות הפריפריה שהקפה קידם בהרחבה, יושם גם במקרה של "הפרויקט של עידן רייכל" (2002, 2004, 2006). אפרת ירדאי ("מוזיקה | למה עידן רייכל לא יכול להיות חלק ממאבק האתיופים", 8.11.12), הסבירה למה היא חשה אנטגוניזם כלפי הפרויקט הנ"ל עוד מהאלבום הראשון (שגרם להנכחת המוזיקה האמהרית והיבטים מהתרבות האתיופית בהצלחה בארץ ואף בעולם): "אולי התקשיתי כי לא רציתי להודות בעובדה ש'הפרויקט', למרות החלוציות שבו, הוא חלק מהיסטוריה של ניכוס וניצול של תרבויות ואנשים, שהפכו למוצר צריכה. אף על פי שחלק מהצלילים, מקצבים והזמרים הם אתיופים - הקרדיט הולך לרייכל". היא שואלת לאן הלכו השמות של כברה קסאי או אבי ווגדרס וואסה, ושהיעדרות שמותיהם (בין רבים אחרים) מזכירים לה את אותן תמונות מאפריקה ומאסיה שאמורות להראות לנו, "המערביים", כיצד נראים אנשים במקומות האלה וכיצד מתנהלים אורחות חייהם ללא זכר שמותיהם: בתמונה מופיעים אובייקטים חסרי שם, זהות או אישיות. יורדאי חשה

²⁰³ <http://cafe-gibraltar.com/2013/05/ethio-groove>

בפרויקט הנ"ל ניחוחות קולוניאליים מוכרים ממקומות אחרים בעולם ומסבירה שהפרויקט לא השאיר מהם הרבה אתיופיות, ולאחר "שיוף וריכוך הפך אותם לארץ ישראל היפה והעכשווית - עטופה יפה למאזיני גלגל"צ בלבד". בן ארי מביעה תקווה שבדומה למעבר של המוזיקה המזרחית מהשוליים למרכז התרבותי (ביטוי גם לעליית מעמד המזרחים בפוליטיקה, בחברה ובצבא), בעוד עשרים שנה גם זמרים וזמרות אתיופיים יהפכו לאילי הזמר הישראלי, כשמוזיקה בסגנון אתיופי תישמע בגלגל"צ ובקיסריה.

קווים מקבילים בתהליך הישראליזציה כתהליך מתמשך של גיבוש ומיזוג פרשנויות, ניכוס והכלאות של רכיבים תרבותיים ועיבודם לכדי עולם תוכן ומשמעות מקומיים - בין הדור השלישי והרביעי המזרחי לצעירים צאצאי אתיופיה - מסומנים דרך הפוסטים בקפה. צבע העור, שפת הילדות או הבית (שפה סודית), המסורת, טראומת ההגירה ומעמדה הריבוי של הקהילה האתיופית על רקע השינויים בחברה הישראלית מטלטלים את הצעירים בין התבדלות, שילוב או שוליות. אחת הדרכים לחוש ביחד, ובמקביל לגבש סולידריות פריפריאלית עם שותפים לדרך להשגת הכרה לגיטימית, היה לקבל קול ונראות דרך קפה גיברלטר ובמותיו.

4.5 הקפה במבחן הסולידריות בין יהודים לערבים

לאורך המחקר הדגשנו את פועלו של הקפה להנכחת תרבות יהודי הלבנט (העולם הערבי, האסלאמי והעות'מאני) כביטוי לשורשים ולקשר עם אותו המרחב במרוצת הדורות. חידוש וחיזור הקשר עם שפה, אורחות חיים, ניגון, פולחן וחג של הלבנט אמור היה לאתגר את המהלך המתמשך של דה-ערביזציה (או דה-לבנטיניזציה אליבא דכהנוב) כסוג של חינוך מחדש בנוסח גופי במזרח, לבי במערב, המדגיש את הכמיהה לעולמות ההגירה של בני הדורות הקודמים להם. תשובת הקפה - השחרת שדה התרבות הישראלי על-ידי מתן לגיטימיות ואף בכורה למבטא היהודי-ערבי, למוזיקה המבוססת על מקצבים ערביים ולמסורת הפיוט של המזרח, כמו גם ל"שיחה בין יידידים" בערבית ומזרחית ברובה, המתגבשת זה עשורים בפריפריה הישראלית. לא במקרה שידר והפיץ הקפה בעקביות מוזיקה מירדן, ממצרים, מלבנון, מסוריה, מאירן ומהמגרב, ואף מוזיקה ערבית-פלסטינית - פס קול חריג בבלוגוספרה המקומית.

בחינה מדוקדקת של שידורי הקפה מראה שהמהלך המתריס הזה התאפיין במתן במה נדיבה בעיקר לגיבורי תרבות ערביים מחוץ לגבולות ישראל ופלסטין, והמעטה בהשמעת קולם של יוצרים פלסטינים. אמנם שמות כמו נסרין קדרי (שהמיינסטרים אימץ לחיכו) ולונא אבו נסאר ("רדיו | השירים שהשפיעו על לונא אבו נסאר", הגר שיזף, 14.2.13) קודמו באתר, אבל רשימה ארוכה של יוצרים ואמנים פלסטינים-ישראלים נעדרת. נוצר הרושם שבנצרת, באום אל-פחם, בסחי'ן או בחיפה הערבית אין פעילות תרבותית-מוזיקלית. קיים פער בין צירוף כוללני של הקטגוריה "ערבים" לתרבויות המודרות של הפריפריה, לבין ייצוגה הממשי בהקשר תרבותי-פוליטי. רוב כותבי הקפה הרבו לציין את האפליה, ההדרה ודחיקת הנראות של הפריפריה המזרחית מצד ההגמוניה הציונית-אשכנזית, אך מקום מועט הוקדש לפקטורים המפלים המופעלים בעיקר בפריפריה הערבית-פלסטינית בישראל²⁰⁴. אמנם, בסוגייה זו אי אפשר להצביע על קול אחיד באתר, אבל מתמיהה

²⁰⁴ על האפליה הפריפריאלית האולטימטיבית - כלפי הציבור הערבי הפלסטיני במדינת ישראל - אפשר לקרוא, בין היתר, בדו"ח של מרכז מוסאווה על הצרכים התקציביים של החברה הערבית לקראת גיבוש תקציב המדינה 4-2013: www.mossawa.org/uploads/E582.pdf. בעקבות עתירה שהגיש המרכז לבג"ץ באמצע 2015, רק 3% מתקציב משרד

העובדה שלאורך חמש שנים לא צורף כותב קבוע מאותו מיעוט לאומי, כמייצג של חמישית מאוכלוסיית המדינה ושהינו קול מובהק של הלבנט הגועש. כאן טמון המבחן המאתגר ביותר של הסולידריות הפריפריאלית.

כמקרה בוחן למגמה זו, שניתן להגדירה כ"למה לי פוליטיקה עכשיו?" - אביא פוסט מהקפה שעסק בחתונה של מורל מלכה ומחמוד מנסור²⁰⁵, אירוע שהסעיר את הציבור בזמנו. תום מהגר ("א'גנדה | הרגשתי את האהבה של האנשים", 30.8.14) מברך על איחוד הזוג תוך הבלטת דברי הכלה ("אותי לא מעניינת פוליטיקה [...]. נחנך את הילדים שלנו לאהבת אדם, לקבל כל אחד כמו שהוא") והחתן ("אין אצלי יהודי וערבי, כולם בני אדם [...]. אין בינינו עניינים של דת ופוליטיקה"), אמירה הולמת לרוח הסולידריות הפריפריאלית. אך תפנית מפתיעה מתרחשת, כשבמקום להתפלמס עם הגורמים שהפגינו נגד בני הזוג הטרי (כחמש מאות אנשי ארגון להב"ה) מטעמים לאומניים/גזעניים, מדגיש הכותב ש"החתונה שלהם מלמדת אותנו משהו על פרויקט הנאורות של השמאל, ומדוע הוא נכשל עוד לפני שהתחיל". הוא משווה בין מורל מלכה לבין הזמרת עדן אבוטבול, ששרה בגמר התוכנית אייל גולן קורא לך (ראו לעיל) את שירו של עמאר דיאב²⁰⁶ "רוח ים" בטבעיות ולא כביטוי של עקרונות מסוימים. מהגר מבליט פעם נוספת את הפער בין הדור שלו לבין אנשי הקשת המזרחית, שכאמור השתמשו במושג יהודים-ערבים כהתרסה נגד ההגמוניה על מנת להנכיח את המודר: "גדלתי בשכונה שהיה בה רוב מזרחי מובהק, ולא נתקלתי ב'יהודי-ערבי' ('הגדרה אנינה ואקדמית') עד שהגעתי לאוניברסיטה", כותב מהגר. בנוסף לביקורת כנגד מה שמקובל לכנות "שמאל", הוא מדגיש את ההיבט החווייתי, היומיומי והחתרני של מעשה הקירוב בין יהודים לערבים, כשאל מול מעשה האהבה (מורל ומחמוד) או "הופעה כיפית וסוחפת בערבית" (של נסרין קדרי), מושגים כמו פלורליזם או יהודים-ערבים "לא מעניינים". אפשר להסכים עם מהגר שרצוי לא להחיל עקרונות מוסריים או אידיאולוגיים על קשרי אהבה בין שני אנשים (למרות שמדובר בסוגיות המבצבצות ברקע²⁰⁷), באותה מידה שאין אפשרות להתעלם מהקונטקסט המלווה את אותו קשר (מהקלאסיקה נוסח האיליאדה להומרוס ורומיאו ויוליה לשקספיר, עד לתקדימים ידועים מחיי היישוב²⁰⁸).

דבריו של מהגר מאפשרים לפחות שתי קריאות. מעל פני השטח אפשר לטעון כנגד מהגר שבתיאור שלו אין קונפליקט, אין חוקים, תקנות או נורמות מפלות המפרידות בין שני העמים בתוך ישראל (בייחוד על רקע השליטה הקולוניאלית מעבר לקו הירוק); אין תקשורת עוינת המוזנת מהשלטון,

התרבות מועבר לאוכלוסייה הערבית (הנמנית כחמישית מכלל אזרחי המדינה). לפי דו"ח משרד התרבות מתאריך זה, אין אף מוזיאון, סינמטק או ב"ס לאמנות ביישוב ערבי (מקור: "הארץ", 14.6.2015).

²⁰⁵ באוגוסט 2014 געשו הרשתות החברתיות והתקשורת סביב חתונתם המתוקשרת של מורל מלכה (שהתאסלמה לצורך החתונה) ומחמוד מנסור תושבי יפו, בעיצומה של המלחמה בעזה (מבצע צוק איתן). האתר "הידברות" (27.10.14) כינה את האירוע "חתונת ההתבוללות".

²⁰⁶ זמר, מלחין ושחקן קולנוע המצרי.

²⁰⁷ בנידון כדאי לעיין בספר "מדוע האהבה כואבת" (2013 [2005]) של אווה אילוז. אפילו אם מישהו ירצה לטעון שהקשר בין מורל ומחמוד מתקיים במסגרת פריפריאלית מסורתית, בזמן שהספר מתמקד בהתוויית מסגרת מחקרית "שתסייע בזיהוי הגורמים המוסדיים לאומללות הרומנטית" במודרניות על שלביה המשתנים (עמ' 14), אין אפשרות לטעון שאין השקה בין העולמות ושאינן קשרי גומלין בגישות המשתנות לסוגיית הקשרים הרומנטיים, בייחוד מעמד הנשים בו. רשימת הסרטים בקולנוע הישראלי העוסקים במורכבות קשרי האהבה בין דמויות משני העמים היא ארוכה: "חמסין", "המאהב", "גשר צר מאוד", "כלת היס", "קרבת דם", "מקום אחר", "אש צולבת" ועוד. מניין הספרים העוסקים בנושא היא עוד יותר ארוך (סרטים לא מעטים מבוססים על ספרות כמו "המאהב" של א.ב. יהושע). על ספרה "גדר חיה" של דורית רביניאן יש התייחסות בפרק ביקורת ספרות של הקפה.

²⁰⁸ למשל, הקשר בין ארנה מר, לוחמת בפלמ"ח ובתו של החוקר המלריה מראש פינה גדעון מר, לסליבה ח'מיס איש שמאל מנצרת, שמערכת היחסים ביניהם (בשמות בדויים) מתוארים ב"חסות" (1977), ספרו של סמי מיכאל.

אווירה ציבורית מדירה, אין היררכיות בין האחרים - בעיקר בין יהודים לערבים. למרות שתום מהגר פונה ל"טוב המשותף" בין יהודים לערבים, יש תחושה שהוא מנסה למסמס את הפוליטי (הבלתי נמנע והנוכח בכל), להתעלם מהגזענות ולשווק את מושג האהבה כעניין "אישי" טהור, בלי קשר ל"לאומי". מדובר בסוגיה אותה מנתח ההיסטוריון אמנון רז-קרקוצקין (2000) סביב הכנסת שני שירים של מחמוד דרוויש לתוכנית הלימודים בשנת 2000 על ידי שר החינוך דאז, יוסי שריד²⁰⁹. טענתו של רז-קרקוצקין היא שלמרות החיוב שבחשיפת הנוער הישראלי אל גדול המשוררים הפלסטיניים, יש במעשה גם סוג של טיהור, דהיינו, יש ללמדו "למרות דעותיו הלאומיות", חלק בלתי נפרד מאישיותו ויצירותיו. החוקר טוען שבכך "לא ביטאו שר החינוך ותומכיו עמדה שונה מהותית מזו של אנשי הימין" (שם).

קריאה שונה וסמויה יותר של דברי מהגר עשויה להצביע על טענה אודות כישלון שילובם של האזרחים הפלסטינים - ביחד עם רוב הציבור המזרחי - בישראליות "הישנה" שאותה הוא מכנה "שמאל", בה הפער בין הדיבורים אודות "אחוות העמים" לבין המעשים היה תהומי. יש בדבריו אמירה מובלעת נוספת, לפיה פרט למקרים חריגים - המחיצות בין יהודים לערבים נופלות דווקא בפריפריה ובשוליים ללא אידיאולוגיה ואפילו בניגוד למסורות מהבית (כמו במקרה של מורל).

לצורך הבנת הרקע שהפך את אותה חתונה לאירוע "טרנס-אהבה", נידרש שוב למסקנות המחקר האמפירי המקיף בעריכת יאיר אורון ("זהויות ישראליות", 2009). מתוך שאלות רבות שהוצגו בפני סטודנטים להוראה, יהודים ישראלים וערבים-פלסטינים אזרחי ישראל, תשובות הסטודנטים היהודים לגבי יחסי קרבה בין שני העמים היו חד-משמעיות - הרוב הגדול אמר לא: לגבי האפשרות שבתם תתחתן עם ערבי, התשובה "לא מוכן" זכתה ל-98% מהדתיים, 90% מהמסורתיים ו-67% מהלא-דתיים; 10% מהמסורתיים ו-25% מהלא-דתיים ענו "מוכן אבל מעדיף יהודי", וכמוהם 2% מהדתיים. בקרב המשיבים הערבים נוצרה מן תמונת ראי. בשאלה האם אתה מוכן שבתך תתחתן עם יהודי, בין כלל המסוקרים, 7% השיבו מוכנים בהחלט, 17% מוכנים, 25% מוכנים שתתחתן רק עם ערבי ו-51% לא מוכנים שתתחתן עם יהודי. משתנה הדתיות היה משמעותי (כאמור, עבור שני המחנות): 89% מהדתיים בקרב הסטודנטים הערבים אינם מוכנים לנישואין כאלה, בזמן ש-78% מהמסורתיים ו-45% מהלא-דתיים אינם מוכנים לכך. מעבר לוויכוח סביב תוקף מושגים כחילוניות ונאורות, המחקר של אורון מראה שההתנגדות ל"אהבה" בין שני העמים גדולה יותר בקרב הציבור היהודי המסורתי מאשר בקרב הלא-דתיים, ואם נכונה הקביעה ש"פרויקט הנאורות של השמאל נכשל עוד לפני שהתחיל", האלטרנטיבה של המסורתיות היהודית המגשרת בענייני אהבה "חוצה גדרות" (לפחות על-פי הסקר) עדיין טעונה הוכחה.

נתון מעניין נוסף עולה מסקר זה לפיו הפלסטינים הישראלים חשים עדיין קרבה גדולה יותר ליהודים ישראלים מאשר לבני עמם בשטחים הכבושים, לעומת היהודים שחשים קרבה גדולה יותר ליהודי התפוצות. לדעת החוקר, אם לנתונים הללו מצרפים את מסקנות הפרק "האני והאחר" שבחן את המרחק החברתי, אין ספק שהמרחק בין היהודים לערבים גדול יותר מאשר להפך (עמ' 286). המחקר שבעריכת אורון נערך ב-2008, שנתיים לפני הקמת הקפה. אם נצא מההנחה שבמשך שמונה-תשע השנים האחרונות הניכור והעוינות בין יהודים לערבים רק החרפו, ושקיצוניות אחת מזינה

²⁰⁹ "אל] תלמדו את מחמוד דרוויש". מצד שני, מאי 2000, עמ' 34-35.

תגובה בהתאם בקרב המוחנה השני, קשה לצפות שאתבה ורקע משותף (מקצבים משותפים, רקע תרבותי משותף ודומות בערכים המשפחתיים והמסורת ברקמה החברתית) **בלבד** יביאו מזור למצב.

5. נביאים: נראות במרחב וכיבוש מזיה נוספים

נדבך נוסף בניסיון להנכיח ולקדם נראות של הציבור המזרחי הפריפריאלי הינה **נביאים**, סדרה אינטרנטית התוהה אודות מה שדה סרטו מכנה **שוליות מסיבית** של הדור השלישי והרביעי של מזרחים בישראל. שוליות מסיבית עבורו פירושה שהשוליות הופכת לאוניברסלית ונעשית לרוב דומם, עקב הפעילות התרבותית של "הלא-יצרנים של התרבות, פעילות לא חתומה, לא קריאה, לא מסומלת, שנותרת הפעילות האפשרית היחידה עבור על אלה שבכל זאת משלמים, בקנייתם, תמורת המוצרים שבהם מתגלמת הכלכלה היצרנית" (דה סרטו, 18: 1997). **נביאים** גם מנסה להתמודד עם האתגר הרטורי של החוקרת סיון מזל רגיואן: "רובנו מודבקים בדבק מגע אל הפריפריות, כמו הילדים ב'השד העדתי' של אמנון לוי שחולמים להיות כדורגלן או מכונאי; **מעט מאתנו נמצאים במרכז, נתבעים למרק את גופנו**, אם במקרה עוד נותרו עליו צלצולי זהבים ונצנצים מסנוורים [...]. רבים מאיתנו כבר לא 'עוברים' כמזרחים, אבל חיים חיים שלמים בצילה של הגזענות שמופנית אל הורינו ושמשליכה גם עלינו, בהזדהותנו עימם" (העוקץ, 29.2.16). דברים אלה מבטאים את הדמויות של **נביאים**, כקולם של אלו שמבפנים חשים עדיין שקופים ומסומנים.

הסדרה עלתה לרשתות החברתיות באתר של הטלוויזיה החברתית²¹⁰ בימיו האחרונים של *הקפה* (אמצע 2015). בשונה משאיפתו האינטגרטיבית של האתר - לשונית, תרבותית ואתנית - **נביאים** הגבילה את עיסוקה למזרחיות הפריפריאלית, והיא עוסקת על-פי יוצריה ב"שמאל מזרחי חדש"²¹¹. הפרויקט של אלעד בן אלול ויוסי בראומן כולל 10 פרקים (בכל פרק יש מונולוג של כשבע דקות עם נביא/ה שונה), שאליהם נוספו כמה פרקים עם הרחבות בנושאים שחרגו מהמסגרת המקורית. באמצע 2016 נוצרה סדרת המשך - **נביאים: פרשת עמרם** - סביב פרשת ילדי תימן, מזרח והבלקן, ממוקדת בחקירת היעלמות המניין הגדול של תינוקות בשנות החמישים. הנושא הכאוב והנפיץ חורג ממסגרת מחקר זה, אך נציין שבמוקד הסדרה החדשה, הדרישה מצד חברי עמותת עמרם ש"האשכנזים יכירו באחריותם לחטיפת תינוקות ואף בסחר בהם".

מעבר לשוני בהיקף היריעה ופתיחותה כלפי האחרות הישראלית, ניתן לראות **נביאים** תופעה משלימה לאופציה התרבותית של *הקפה*: "משהו אורבני, צעיר, רדיקלי, דיאלוג לא מצונזר ולא מתנצל"²¹², תוך נגיעה במנעד רב של נושאים (כפי שיודגם להלן). **נביאים** כקהילה מקוונת מכוונת לגיוס פעילים על בסיס של **הקצנה פוליטית** (לב-און, 2016: 14)²¹³ ככלי לקידום סדר יום אלטרנטיבי: אפשר לאפיין את **נביאים** לפי הפרמטרים של **אסכולת סדר יום**, המדגישה נושאים מסוימים תוך התמקדות בהם, אגב עמעום ודחיקה של אחרים; **כזירה לחשיפת כוכבים**, קרש קפיצה לאנשים השואפים להתקדם בתחומי חברה ותרבות מגוונים; **כזירה לתעדוף ולסינון מידע** בתחומים הללו, עבור קהלי יעד מפולחים, שתחומי העניין שלהם ייחודיים לשיח המקוון; **כמרכז לגיוס פעילים** לעשייה שמחוץ לסטטוס קוו.

²¹⁰ הטלוויזיה החברתית היא ארגון לשינוי חברתי (מלכ"ר) הפועל כגוף תקשורת אזרחי-עצמאי לקידום סדר יום חברתי בישראל: <https://tv.social.org.il>.

²¹¹ כדברי בן אלול, מתוך כתבה של רוויטל מדר במוסף גלריה של "הארץ", 10.7.15.

²¹² דברי רוויטל מדר בראיון בהארץ (שם).

²¹³ ראו "קהילות מקוונות" (2016) לעיל.

שיח הזהויות מזין ומניע את הסדרה, כפי שבא לידי ביטוי בין היתר, בהקדמה של "תהודות זהות: הדור השלישי כותב מזרחית" (2007), בו נאמר שעל אף שהספרות העוסקת בחוויה המזרחית כבשה מקום של כבוד בתרבות הישראלית ולמרות הניצחון בשדה המוזיקה המזרחית ופתיחת ערוצי תקשורת שהובילו לריבוי תרבותי, "זיכרון הדיכוי נצרב בלבה של המזרחיות החדשה" (שם, עמ' 8). ואין מדובר רק בזיכרון של שנות החמישים והששים, אלא גם בחוויות טריות "המשליכות גם עלינו" (ראו רג'ואן לעיל), המבצבות בתחושות הדרה ושקיפות המבוססות על סימון והדרה, שוליות סוציו-אקונומית, מבטא, אתניות, הון תרבותי נבדל או מסורת ודת.

חביבה פדיה (2012: 378) התייחסה לייחודיות הפריפריה בהקשר של מרחב והדרה. לטענתה, השיח התרבותי שהתגבש בישראל בין המהגר לבין הקוד התרבותי ההגמוני שונה במרכז ובפריפריה: על פי רוב, יש יחס הפוך בין מרכז ופריפריה בדבר טיפוח ההון התרבותי העצמי לבין התאמתו לקוד הלגיטימי של התרבות: במרכז יש נטייה גדולה "ליישר קו" עם הקנון השליט לעומת הפריפריה, בה המבנה הקהילתי עמיד יותר ולכן העימות עם הקנון השליט חד יותר. מסקנותיה של פדיה מתקשרות לסוגיית ההון הלשוני "הפריזאי" (ביטוי לקוד תרבותי הגמוני) אליו התייחס בורדייה (ראו פרק 2.3), וטען כי למהגר למרכז יש קושי גדול יותר להישאר נאמן להון העצמי שלו. הרי באותה פריפריה (במקרה של בורדייה, פרובינציה דרומית בשם בארן, כיום הפירנאים האטלנטיים) יש למהגר הרחוק מ"פריז" (תל אביב במונחים ישראלים) יחס הרמוני וטבעי יותר עם תרבות המקור שלו והוא יכול לקיים את אותה "שיחה בין ידדים" עליה הצביע הסוציולוג הצרפתי (2005). אך למטבע זה יש שני צדדים: פדיה מסייגת את אותה הרמוניה וטבעיות פריפריאליות עם הבהרה שמדובר ב"שיחה (בין ידדים) לא רפלקסיבית", המדגישה את נוקי היעדרו של דיאלוג פורה עם השונות, כולל השונות של ההגמוניה מהמרכז. אזהרה דומה השמיע באומן²¹⁴ כשמצד אחד התריע כנגד מדיניות של "המרת דת" תרבותית כפויה (מצד ההגמוניה), אך מצד שני הזהיר (גם את המודרים) מפני "התבצרות הדדית והימלטות מוויכוח על היתרונות והחסרונות היחסיים של פתרונות ספציפיים לבעיות אנושיות משותפות, המתעוררות בתרבויות מגוונות".

הייצוג הפריפריאלי של גיבורי נביאים, פעילים רהוטים ומשכילים, מגוון: התקליטנית חן אלמליח - יפו; המשורר ישראל דדון - קרית גת; מנהל הפרויקטים ודור שני לפנתרים השחורים (בנו של ויקטור אלוש) יהודה אלוש - באר שבע; עובדת נוער אור סיונוב - דרום תל אביב; המורה אבי מוטהדה - חולון; היוצרת כרמן אלמקייס-עמוס ממקימות הארגון "לא נחמדים - לא נחמדות" - אשקלון; נעמה קטיעי מייסדת בעמותת עמר"ם²¹⁵ - רחובות; עו"ד ברק כהן - ירושלים; הסוציולוג איתמר טובי - מעלה אדומים; נילי אהרון יוזמת "דור ממשיד בפריפריה" - ירוחם. כל אחד מהם מוצג על רקע אזור מגוריו בלי לציין מפורשות את שם המקום, כשמוזיקה ערבית מתנגנת ברקע. עבור הצופה שאינו מכיר את הסביבה, כל הרחובות והשלטים דומים (פרט למונולוג של איתמר טובי, המתנהל על רקע הנוף המשגשג של מעלה אדומים בגדה המערבית הכבושה, כשהשוט הראשון מתמקד בבריכה העירונית, פעם סמל שנוא של הקיבוצים): מכולת צנועה או מוסך, קירות מקולפים עם גרפיטי, בלי מרכזי קניות נוצצים או בניינים חדשים (אפילו לא של פרבור), לא הולכי רגל עם מותגים או מכוניות חדישות; ילדים עם כיפות או מרכז של חב"ד. כל אלה יוצרים את התפאורה

²¹⁴ מתוך ראיון ב"הארץ", 13.12.15.

²¹⁵ דמות מרכזית בסדרת ההמשך של נביאים (ראו לעיל).

למונולוג, כאשר הדובר מתהלך או יושב על קיר בטון, בצילום המדגיש את האווירה של שכונה מוזנחת או עיירת פיתוח גוועת, סמל ל"ישראל השנייה" (ליסק, 1996). רק יהודה אלוש מעביר את המסר שלו מול חבר ילדות.

מוצאן של משפחות המשתתפים מגוון - מרוקו, עיראק, טוניס, תימן, אירן וטג'יקיסטן (ברה"מ לשעבר). סוגיית הקנון התרבותי-חברתי מקבלת ביטוי באמצעות מגוון נושאים: ההעדפות המוזיקליות (אלמליח); הפגיעה בהישגים במערכת החינוך עקב יחס מפלה והסללה לחינוך המקצועי (מוטהדה, סיונוב, אהרון, אלמקייס-עמוס), שגרמה לדימוי עצמי נמוך אצל התלמידים המזרחיים, עובדה שטובי מכנה "שמד תרבותי". למרות שכהן, מוטהדה ואהרון מגדירים את עצמם כתלמידים מצוינים, הם זכו ליחס מזלזל בתחילתה או בסופה של דרכם האקדמית; על ההכרה המאוחרת בתרבות המקור התייחסו מוטהדה, אלמקייס-עמוס, כהן וטובי; היתרון במוצא הלבנטיני/מזרחי להשתלבות באזור - עקב הכרת השפה והמוזיקה הערבית והדמיון במסורת הקהילתית-דתית - מקבל ביטוי אצל אלמליח, מוטהדה, כהן, טובי וסיונוב. יש עוד נושאים: חוסר התחלת שבנסיעות התלמידים למחנות ההשמדה בפולין (דדון), פעילות עמותת עמר"ם (קטיעי), היסטוריה מזרחית וציונות (אלוש), מפגשים בין מזרחים לערבים וסוגיית ימין ושמאל בישראל (אלמליח), אדמות הקיבוצים ופעילות העובדים הסוציאליים בשכונות (סיונוב), ניכור ההגמוניה כלפי הדת והחזרה לשורשים (מוטהדה), טיול שורשים למרוקו (אלמקייס-עמוס), התנחלויות, השכלה וייצוג (טובי), גורל המזרחים בין באי ברה"מ לשעבר ופיתוח הפריפריה (אהרון), יהדות, שלטון, דיכוי וזכויות אדם (כהן).

ניתן לסווג את הסדרה כבעלת שיח אתנוצנטרי, שכן היא משלבת מסרים דיכוטומיים, נימה אישית והדגשת המשותף לקבוצות התייחסות (שטיינברג, 2010²¹⁶). שטיינברג מכנה "חומה כפולה" מונולוגים המבוססים על טיעונים ללא רגשות, בעמדת התקפה ובהאשמה של צד אחד את השני. כנגד חומה זו קיים שיח שונה, המבוסס על "פתיחת חלון", דיאלוג, הכרה והכלה בשוני, וכן על היכולת להכיר באי הידיעה - על בסיס הכלל הסוקראטי הפשוט והקשה של **לדעת לא לדעת על מה שלא יודעים**, עליו ניסינו לבנות מחקר זה. פתיחת חלון כזה, לדוגמה, בולטת בקובץ המאמרים "הדור השלישי כותב מזרחית", בו העורכים מדגישים שהפרויקט שלהם אינו מעוניין בבדלנות ובהסתגרות, אלא רק בצוהר ובקול עבור חוויה דורית שלא זכתה עד כה לתשומת לב ראוייה.

נחזור לקולות **נביאים**, הממשיכים את מה שנשמע קודם לכן בפעילות **הקפה**. נילי אהרון, ילידת טג'יקיסטן: "העולים הלא רוסים מברה"מ נשלחו לפריפריה. עקב צבע העור שלחו אותנו לירוחם. אם הייתי מאוקראינה או מבלארוס, אולי הייתי מוצאת עצמי באשדוד, תל אביב או נתניה. ברגע שהבנתי שאנחנו מתפללים בנוסח מזרחי, ספרדי, פתאום הרגשתי שאני יוצאת מאיזשהו כלוב, הבנתי שיש בי איזושהי שלמות בזהות שלי. כנילי, כמזרחית, כאישה, בתושבת ירוחם - הבנתי שיש דבר כזה 'השד העדתי'". אבי מוטהדה, מורה לאזרחות ותנ"ך: **"כור ההיתוך הישראלי זה לא כמו כור ההיתוך ביתר המקומות בעולם, כאן לקחו את תרבות הבאים וזרקו את זה לזבל"**. איתמר טובי החרה החזיק אחריו, תוך ציון הישגי יהודי מרוקו בצרפת לעומת ההישגים של הבאים מהמגרב בישראל: "זה לא נכון שהמשכילים עברו לצרפת ואלו שלא, לכאן. שם הם יכלו לשמור על המסורת

²¹⁶ שטיינברג, שושנה. "ניתוח שיח בקבוצות קונפליקט". מתוך הספר "ניתוח נתונים במחקר איכותני" (עורכות: לאה קטן, מיכל קרומר-נבו). באר שבע: הוצאת הספרים של אוניברסיטת בן גוריון בנגד (2010).

וגם להגיע להישגים מקצועיים²¹⁷, בישראל הם נדחקו לשוליים". אור סיונוב: "הלעיגו לנו את המשפחה, את הבית, את התרבות". כמו סיון מזל רגיואן (ראו פרק 1.1), הקובעת "הפכתי גוף של פרדוקס: בצפון תל אביב הרגשתי שחורה ומושחרת, וברמת גן העיראקית הרגשתי לבנה ומולבנת", או של עדי קיסר המדגישה את זרותה במושב של משפחתה בפוסט "הבת של מי את" (ראו פרק 3.8) - **מביאים מכריזה אור סיונוב** "לקחו אותי מרחובות שכונת התקווה ושלחו אותי ללמוד אצל האשכנזים בצפון תל אביב, ולכן אני נראית ומדברת כך. למדתי שאני ברברית ופחות מוצלחת".

מעניין להתעכב כאן על העמדות העולות בסדרה, באשר לסוגיית הפלסטינים אזרחי ישראל, המזכירות התייחסויות שונות שעלו גם בפועלו של *הקפה*. איתמר טובי טוען כי ההישגים של הפלסטינים הישראליים (תוך ציון ש"גם הם סבלו מגזענות"), עולים על אלו של המזרחים בזכות תחושת השותפות נגד הממסד והודות למערכת חינוך נפרדת ואוטונומית, בה הם לא סבלו מהדרה מצד מורים "שלא פגעו בדימוי העצמי שלהם". הנתונים סותרים את קביעתו של טובי אודות "הקיפוח המועדף" לכאורה של האוכלוסייה הערבית (ראו דו"ח מרכז אדוה תמונת מצב חברתית 2014²¹⁸), אך מאשרים את הישגי המהגרים היהודיים מהמגרש שעברו לצרפת, לעומת מצבם של אלה שהגיעו לישראל (שם). הסתת המבט מהיליד המודר או הנכבש הפלסטיני בולט במשפט אחר: "המשפחה שלי תמיד היו חלק מהמקום הזה (מעלה אדומים בגדה הכבושה - ק.ל). סבתא שלי אמרה 'זה כמו במרוקו'. סבתא נעה במרחב של עצמה".

אלמלית, לעומת זאת, מדגישה את האופציה של שיתוף פעולה בין מזרחים לפלסטינים: "האנשים שאתה רוצה לעשות להם הפרד ומשול שבעים שנה, הם יותר מחוברים למרחב הזה ממה שאתה הייתם אי-פעם [...] יהודים מזרחים וערבים נפגשים בתחתית הפירמידה, בבתי הסוהר, למרות שאחד מצביע ש"ס והשני לתנועה האסלאמית. הגיע הזמן לתת למוחלשים עמדות כוח". אור סיונוב: "לסבתא שלי היה ידיד ערבי במשך שנים ואיש לא פחד מרעהו. היא אמרה 'מוות לערבים' והחבר הערבי שלה 'איבטח אל יהוד', ואחר-כך הם ישבו ביחד לשתות תה". למרות זאת, את קולו של "החבר הערבי של סבתא" או "הערבי של תחתית הפירמידה" אין שומעים ישירות **מביאים**, אין לו שם ופנים, תופעה המחזירה אותנו למה שאלכסנדרה נוקה הגדירה כ-Orientalism without the Arabs (ראו לעיל).

התעכבתי על דמויות ה**מביאים** של בן אלול ובראומן, כי אמירותיהם מהדהדות לא רק *בקפה* או **מביאים**. מדובר בנראות שבאה לידי ביטוי במגוון של מדיומים חדשים - טלוויזיה, סדרות אינטרנטיות ואתרים ברשת - בנוסף לאירועים פומביים שזם *הקפה* ובפסטיבלים של שירה, מוזיקה ופיוט²¹⁹. קולותיהם ודיוקנותיהם של רבים בין אנשי *הקפה תביאים* משתכפלים במדיומים שונים, ביניהם: חן אלמלית (*הקפה, ערסים ופרחות, נביאים*), אור סיונוב (*נביאים, השד העדתי, ערסים ופרחות, האח הגדול*), עדי קיסר (*הקפה, השד העדתי, ערסים ופרחות*), אבי מוטהדה (*הקפה*,

²¹⁷ גם פרופ' אווה אילוז (ילידת פס שבמרוקו שהתחנכה בצרפת) מתייחסת לאותו הבדל חינוכי-תרבותי עמוק במאמרה "עייפנו מעדתיות" (ראו לעיל), בו היא מכריזה על "הגעגועים לחוויה הקוסמופוליטית של מרוקו ולאוניברסאליזם של צרפת", שהודות להן "בלי כל מאמץ נענו בין העולמות, הדתות והשפות השונים, בלא כל תחושה של בלבול או חציית גבול. עולם אחד ובו קבוצות ושפות רבות".

²¹⁸ <http://adva.org/wp-content/uploads/2015/02/social-2014-11.pdf>

²¹⁹ בין היתר הפסטיבל הבינלאומי למוזיקה, קולנוע וטעמים מדיטרנה - ממדינות הים התיכון, המתקיים באשדוד כבר ארבע שנים במהלך החודשים מאי-יוני; הפסטיבל "אשדוד-שירה", שהתקיים לראשונה בין הימים 20-26 בנובמבר 2016, בהנהלתו האמנותי של המשורר סמי שלום שטרית.

נביאים, ערסים ופרחות), איתמר טובי (הקפה, נביאים), כרמן אלמקייס-עמוס (הקפה, נביאים, השד העדתי, ערסים ופרחות), ברק כהן (נביאים והשד העדתי). וכפי שהזכרנו קודם, אפשר למצוא את חתימתם גם במכתב הפומבי נגד הגיוס הכפוי בקרב הציבור החרדי (ראו פרק 4.6).

סיכום זמני

במחקר הנוכחי התמקדנו בתרומת *הקפה* לשינוי האקלים התרבותי-פוליטי בחברה הישראלית, תוך הדגשת הקשר הדיאכרוני בינו לבין ביטויים רבים ומתקשרים של המזרחיות החדשה בפרט, ותנופת העשייה הפריפריאלית בכלל. תנופה זו באה לידי ביטוי בעיקר בתחום המוזיקה, אך גם בקולנוע, בספרות, בשירה ובכלל השיח הפוליטי-זהותי המקומי, וקיבלה נראות בולטת בעיקר בשני העשורים האחרונים בכל אמצעי התקשורת וברשתות החברתיות. בייחוד בשנים שחביבה פדיה כינתה "זמן התרחשות" (2003-2013) - עשור של עליית המוזיקה המקודשת מהמזרח, שבה שלובים זה בזה ובלי הכר המוזיקה והלחן הערביים ומלות הקודש של התפילה והפיוט, שהשלימו את המסע של המוזיקה מהפריפריה ללב ולמרכז התרבות של ישראל (9: 2006).

כשנתיים לאחר סגירת האתר (שבמהלכן פנו מפעיליו ומשתתפיו הרבים לפעילות חברתית ופוליטית במסגרות שונות), צלילי *הקפה* עם פרשנות נלוות נשמעים שוב בתוכנית שבועית בתחנה החדשה כאן תרבות מטעם תאגיד השידור החדש, בהגשת העורך ומייסד *הקפה* אופיר טובול. למרות שהמחקר הנוכחי התמקד בעשיית האתר בין השנים 2010-2015, הקדשנו בסיכום המחקר כמה הרהורים סביב ההופעה הרדיופונית המחודשת, תוך בחינת הנסיבות וההדגשים המתגבשים החל ממאי 2017.

בחנו את הזהוד *הקפה* במסגרת המאבק שמתנהל בשדה התרבות המקומי "על מנת לתרום גם לארגון מחדש של המרחב הישראלי" (שם, עמ' 17). הצבנו את האתר כשחקן בולט וסוכן שינוי בשדה התרבותי, שלא פעל בתוך מוסד תרבות קיים על מנת לשנותו מבפנים (לא דרך אתרים חברתיים או בתוך במוסדות האקדמיים למיניהם), אלא היה בו-בזמן למפיץ, ליוצר, לפרשן, למבקר ולמפיק של קנון אלטרנטיבי - המובל בעיקר בידי הדור השלישי להגירה מהמזרח הלבנטיני. כפועל יוצא מכך, *הקפה* תבע ריבונות תרבותית מבלי להתכוון לתווך תרבות מזרחית/פריפריאלית לקהל אשכנזי/מערבי, תוך שילוב מוזיקה פופולרית וסדר יום תרבותי פריפריאלי מוצהר, ומתן פתחון פה (ולב) לכלל גלריית האחרים בחברה הישראלית.

בעידן פריחת הרשתות החברתיות הרייטינג של *הקפה* עדיין נותר לא גבוה. דהיינו, יכולתו לייצר משמעות/אמונה - תוך העמדת מודלים אלטרנטיביים של קנוניזציה אוטונומיים (בורדייה, 1993) - נותרה מוגבלת. לכן שפטנו את פעילותו כחוליה משולבת מתוך שרשרת של אתרים, ספרים, כתבי עת, פעילויות ציבוריות, סדרות טלוויזיה ופרסומי פרוזה ושירה שאתגרו את התרבות ההגמונית. האמירה המצרפית של כל הפעילות התרבותית הנ"ל מתעצמת כי היוצרים בהם מקושרים עם ציבור צעיר ומשכיל, הגדל ומתגוון - אותם סיווגנו גם כ"צרכני תרבות מסוג חדש", הפרושים כבר לא בשדות מתוחמים, אלא הולכים ו"מהווים את ההמונים בשדה החברתי" (לאש, 209: 1993). לדוגמה, אוהבי הז'אנר המוזיקלי הים-תיכוני/מסולסל/מזרחי, או הרייטינג הגבוה של הסדרות "הפנים האמיתיות של השד העדתי" (אמנון לוי), "זגורי אימפריה" (מאור זגורי) או "ערסים ופרחות" (רון כחילי).

מטבע הדברים, שדה המחקר התמקד במוזיקה ובתרבות כגורמים בוני זהות, בהקשר של סוגיות קשורות הדדיות וחיוניות כשפה, הגירה וזיכרון. מדובר בסוגיות דרכן ניסה *הקפה* להפר ולפרק את מאפייני התרבות הלאומית שנקבעו עוד בשלב המדינה שבדרך, באמצעות התכת זהויות הגלות לתבנית עברית-צברית אחידה. עקב העובדה שמדובר בעמדות נקוטות - מהלכים פעילים להטות את

ההכלאה המקומית במאפייני הזהות המשתנים - צירפנו את המושג הזדהות, כביטוי לאופי האקטיבי של גיבוש הזהות, הזיכרון, השפה, המסורת ואף הדת ברוח ובצרכי ההווה.

על מנת לבחון את הנקודה האפיסטמית המזרחית ברמה עיונית ואקדמית, נעזרנו בהיקף פרסומים שהתרחב והעמיק בעשרים השנים האחרונות, ובכך שיקף תהליכי עומק והלך רוח רדיקלי יותר - להבין, לחוות ולהעצים תהליכים שהודחקו מן השיח במשך עשרות השנים הראשונות לכינונה של המדינה. יש לציין שבשני העשורים האחרונים עוסקת הכתיבה גם בפיצול בין המונחים יהודים-ערבים לבין מזרחים, סוגיה שהשתקפה בתכני האתר, בעיקר דרך הצליל אך לא מעט באמצעות המלל. *הקפה* התנער מאקדמיזציה ואליטיזם מזרחי אלטרנטיבי (לפחות במוצהר), תוך שלילת היררכיות נוסח תרבות גבוהה לעומת נמוכה. האסטרטגיות התמקדו ב"לשיר, לדבר, לכתוב וליצור במזרחית" (בתוספת עברית עם טעם רוסי, אמהרי וערבי), במגמה לסמן טריטוריה ריבונית - שחורה בהכללה ופריפריאלית במונחים ישראליים. טריטוריה ריבונית - "חדר משלך", "קול משלך" - בדרך לערעור גבולותיו של המרכז ההגמוני.

על מנת לאפיין את האופציה התרבותית-זהותית שקידם *הקפה* השתמשתי במינוח לבנטיני, בעקבות הגותה של ז'קלין כהנוב והמפה התרבותית היס-תיכונית והמזרח תיכונית ששימשה מסגרת לביטויים האתנו-מוזיקליים והתרבותיים של האתר. בתוכנית השנייה של *כאן קפה גיברלטר* (ראו להלן), אופיר טובול, בשיחה עם רפאל בלולו (במאי שמפיק סרט דוקומנטרי על כהנוב), הגדיר את המסאית כמישהי ש"דיברה קפה גיברלטר לפני שהופענו" (25.5.17). בעקבות הכללים שהציב החוקר המקסיקני הקטור דיאס-פולנקו (2006) עבור המושג זהות תרבותית בהקשר של שינוי, דימיתי במחקר את *הקפה* לקטר רכבת של אחרות פריפריאלית רב-תרבותית, הדוהרת לעבר הקומה העליונה, על מנת לשנות את התמהיל התרבותי-זהותי הלאומי, במטרה להציב בקומה העליונה את האופציה המזרח-תיכונית/לבנטינית שלו.

לאור ההנחות הללו בחנתי בקצרה את העימות הגלוי והסמוי בין מערב למזרח בתוך החברה הישראלית, וספציפית, במאבק בין התרבות המתמערבת האשכנזית ההגמונית - עוד מימי המדינה שבדרך - לבין המורשת, הלשון והתרבות של יהודי הלבנט האסלאמי (על ביטוייה החיצוניים ועל הקודים המוחבאים בהם). הוגים מזרחים רדיקליים כינו את המדיניות המדירה האנטי-לבנטינית מטעם הממסד דאז כשילוב של דה-ערביזציה, פריפריאליזציה והמצאת המעמד הנמוך המזרחי. בעיניהם, מה שאפיין את אותו שיח אחיד הייתה הדחייה של אחרות בעלת פנים שונות - ערביות / גלות / מזרח / נשים / גזע / דת. מדובר במאפיינים מסמנים ומדירים שהופעלו בעוצמה ואופנים משתנים בהתאם למידת האיום על הקונצנזוס השולט, בכל שלב ושלב של גיבוש הזהות הלאומית הישראלית. תשובת *הקפה* - קואליציה רב-תרבותית (דה פקטו ולא רק דה יורה) של מהגרי \ יהודי \ יוצאי (ובעיקר צאצאי) ארצות ערב והאסלאם, הציבור הפריפריאלי בין מהגרי ברה"מ לשעבר ואתיופיה והמיעוט הפלסטיני-ישראלי. המושג גזע שימש את הניתוח התרבותי עקב ההתייחסות לתרבות של יוצאי אתיופיה, הנכללות בין תכני *הקפה*. כלפיהם ההגדרה שחור אינה מטפורה של שונות צבעונית אתנית (סוגיה שבאה לידי ביטוי באסטרטגיות להשחרת השדה התרבותי מטעם יהודי המזרח הלבנטיני).

קשה להעריך את משמעות פריצת *הקפה* כקהילה מקוונת (הכוללת פעילות ציבורית ענפה לצד נוכחות ברשתות החברתיות) ללא סקירה בסיסית של היסטוריית השדה. יצאתי מההנחה שבתקופה

המודרנית אנו עדים להתגברות העימותים על סוגי הון שונים בין קבוצות רבות, דבר שמחייב את השחקנים החדשים לרכוש ידע חיוני אודות ההיסטוריה של אותם מאבקים המתקיימים בשדה התרבות. על-פי אותה גישה, בכל מוצרי התרבות מגולמת היסטוריה סוערת ספציפית, ופיצוח הקוד שלהם מאפשר לפענח את המוצרים התרבותיים עצמם, כוחם, משמעותם ומיקומם בשדה הרלוונטי. למשל, משמעות מיקומה הבולט של קבוצת ערס פואטיקה בשדה השירה המקומית, המקום הגובר של המוזיקה בשפה הערבית (בנוסף ליהודית-ערבית, כורדית, פרסית, רוסית או אמהרית) מעל גלי האתר, או השינויים במשמעות ההגדרה מוזיקת עולם בשדה המוזיקה בישראל, סוגיות שהעסיקו אותנו לאורך המחקר.

גיליתי בקפה קולות שונים וסותרים, בין תביעה להגמוניה מזרחית/לבנטינית/ים תיכונית, לבין השתלבות באליטות על בסיס של שוויון (מושג בעייתי ונזיל כשלעצמו, כי בפועל האיזונים בין סוגי הון סימבולי-תרבותי - עם מימד חומרי מובהק - משתנים ללא הרף). אם ליישם את הדגם של דיאס-פולנקו (ראו לעיל), הייתי מסיק שהקפה (תביאים עוד יותר) נוטים להציב ולעצב את עצמם כהיררכיה מגדירה בקומה העליונה (למרות ההצהרות בדבר שלילת תרבות גבוהה), תוך סיוע לפריפריאליות הרוסית והאתיופית לשפר את מצבם בקומות נאותות יותר באותו מבנה, על מנת לקעקע את הישראליות הישנה. למרות ההצהרות, לפלסטינים אזרחי ישראל הקפה תביאים לא מציעים שיפורים רבים, לכל היותר אפשרות מסוימת לצאת מהמרתף.

סגירת הקפה כאתר במחצית השנייה של 2015 נומק בהיעדר תמיכה כספית, ציבורית ופרטית. לא הצבתי לעצמי לתחקר את הסיבות העמוקות לסגירת האתר, אך על סמך עדויות ותכני האתר, אפשר להסיק שכמה גורמים חברו גם יחד: היעדר מקורות כספיים (ואולי אי-הפעלת תוכניות עסקיות מגובשות על מנת להזרים משאבים חדשים), פרישה גלויה או שקטה של כמה מחברי המערכת (עקב הצורך להיענות להצעות שכר מאתרים מתחרים ו/או חילוקי דעות על כיווני העשייה) והמעורבות הפעילה של רוב הסוכנים המרכזיים בזירה הפוליטית בעקבות הבחירות לכנסת בשנת הסגירה. הקמת התנועה "תור הזהב #עכשיו_תורנו" והקבוצה המזרחית המשותפת הן רק קצה הקרחון של מגמות ואסטרטגיות פוליטיות סותרות. כל זאת על רקע התמעטות מניין הגולשים או היעדר צמיחה בעקבות כמה תהליכים מקבילים: ההנחה שלי - בנוסף להקמת אתרים חופפים חלקית משחה מקומית המקום הכי חם בגיהנום - הקהל הלא מזרחי אהב את הכיוון האקזוטי כל עוד מימד האחרות המזרחית לא הובלט. ובה בעת נראה שפרט לפופולריות בדרום תל אביב, ומעט בירושלים, אשדוד ואשקלון - רוב הקהל המזרחי הפריפריאלי פשוט לא נענה לאתגר (אולי העדיף תחנות יותר מסורתיות ופחות פוליפוניות).

על תרומת הקפה לתרבות הישראלית, בנוסף להדים שהובאו במחקר, אני מבקש להביא את דעתו של עידן רינג, ממייסדי הקפה ועורך עיתונות ובלוגיסט ותיק. רינג סבור שהשיח סביב הז'אנרים המוזיקליים למיניהם - על רקע מרכז אנגלוסכסי שולט לעומת פריפריה כוללנית וחסרת ייחוד - לא היה משתנה ללא השפעת הקפה. הוא אף הרחיק לכת באומרו שגם רשימת הפלייליסט בתקשורת המשודרת וברשתות החברתיות הושפעו משידורי האתר, ואפילו המדורים על המזרח במוסף "גלריה" של עיתון הארץ לא היו נולדים ללא פריצת הדרך של הקפה.

מן הדין להוסיף שהנסיבות התרבותיות-פוליטיות החדשות בהן פועלת התוכנית המחודשת של אופיר טובול הן **במידה רבה תולדה של הפריחה הזמנית של אתר קפה גיברלטר בין השנים 2010-2015**. מומלץ נעיין בראיון עם לי-אור אברבך, המנהל החדש של כאן תרבות²²⁰, בו הוא מפרט את התוכניות ואופי שידורי התחנה החדשה. בנוסף לקפה בעריכת טובול, יש ברצועה השבועית תוכנית עם רועי חסן ושלומי חתוכה - דמויות מפתח בערס פואטיקה ובאתר קפה גיברלטר, לצד שעת שידור בפריים טיים (שש בערב) עם הפסנתרן ניזאר אל-כאתר על מוזיקה ערבית קלאסית ומודרנית. העורך החדש מוסיף שזו "תחנה לא למעמיקים [...] פינה לכולם", המצטיירת כתחנה רב-תרבותית עם נגיעות לבנטיניות בולטות. אברבך "מדבר קפה גיברלטר".

יש לשים לב ששידורי כאן תרבות נפתחו (כמו התחנה העברית הראשונה קול ירושלים, בזמן המנדט הבריטי ב-1936) עם השמעת שירו של אלכסנדר פן בביצוע של ברכה צפירה. כשמונים שנה לאחר מכן ובקונטקסט החדש, קולה של צפירה עשויה לומר דברים שונים: אז זה הזכיר אקזוטיקה אוריינטליסטית נוסח "הפרא האציל" הארצישראלי, דימוי לתימנים ביישוב דאז, ייצוג שנזנח (כולל את ברכה צפירה עצמה?) במהרה במהלך האירופיזציה הממסדית המואצת. ב-2017 קולה של צפירה מתפרש כשיבת המודחק, אמירה רב-תרבותית לבנטינית-מזרחית מהדהדת.

לסיום, אבקש להבהיר ולחדד מספר היבטים. יוליה כסלו, שותפה ותיקה של הקפה הכריזה בראיון פרידה²²¹ שהיא אמנם מאוד מתחברת למאבק המזרחי, אך אינה מצליחה להפנים מדוע חשוב להרבה קולות בולטים במאבק המזרחי - הדורשים חלוקת משאבים אחרת מהאליטה האשכנזית - לשים את הדגש על האשכנזים ולא על האליטה. לדעתה, כל אליטה תמיד מגבילה את אפשרויות הצמיחה של מי שלא נמנים עמה, לכן היא תוהה "אם תהיה לנו אליטה מזרחית, מה הסיכוי שהיא תנהג באדיבות כלפי לא מזרחים, או כלפי מזרחים שאינם חלק ממנה?". דיאס-פולנקו ציין שמיעוטים אתניים - לצד ניסיונם לערער את הסטטוס-קוו שמדיר אותם (מאבק שהוא מצדד בו בהחלטיות) ובהתנגדותם למה שהוא מכנה *etnofagia* - עלולים להיסחף לטהרנות שמרנית ואף גזענית, שתחזק את המבנה המקובע הקיים. אציג כמה דוגמאות שעומדות בפני מבחן: הכמיהה של עמים ילידים באמריקה הלטינית לימים "המאושרים" בטרם גילוי וכיבוש היבשת, השאיפה של חוגים מוסלמים מסוימים "לחזור לתקופת הח'ליפות", או להבדיל, הפיכת הדיכוטומיה של "מזרחים/אשכנזים" או "יהודים/ערבים" לחזות הכול. גם סטוארט הול מתריע בפני סוג חדש של פונדמנטליזם, על רקע התקופה הנוכחית:

"When the movements of the margins are so profoundly threatened by the global forces of postmodernity, they can themselves retreat into their own exclusivist and defensive enclaves. And at that point, local ethnicities become as dangerous as national ones. We have seen that happen: the refusal of modernity which taken the form of a return, a rediscovery of identity which constitutes a form of fundamentalism" (1996:36).

את כל הסכנות הנ"ל כנראה מבינה היטב הזמרת והסופרן מירב אלדן ("כשפיוט מרוקאי ומוזיקה קלאסית עולים יחד על הבמה", תהילה חכימי, 4.1.2015). במבוא לראיון, חכימי מעלה תהיות סביב

²²⁰ "משדרים גבוה" (מוסף גלריה של הארץ, 16.5.17).

²²¹ בראיון עם מאשה אברבך, מוסף גלריה של "הארץ" (ראו פרק על סולידריות פריפריאלית)

המופע של אלדן אודות מוזיקה קלאסית כמו שאנחנו מכירים היום, והאם למוזיקה זו יכולה להיות רלוונטיות או אפילו משמעות פוליטית בחברה הישראלית, על רקע החיבור והמקום של מוזיקה מרוקאית קלאסית בתרבות הישראלית העכשווית. תשובתה של אלדן :

"בתקופת המלחמה ("צוק איתן", ק.ל) התחלתי להרגיש צורך אמיתי לחזור אל השפה של סבא, ולהתחיל לשיר בערבית מרוקאית. התחלתי להאזין למוזיקה הזו, והייתה תחושה חזקה של דיסוננס בין מה שקורה ברחוב מתחת לדירה שלי, לבין הצלילים שיצאו מהרמקולים, אולי ההרגשה הזו שיקפה גם איזושהי צרימה פנימית אצלי. באיזשהו שלב הגיעה אליי ההבנה, שעצם ההעמדה של מוזיקה ערבית, בין אם מדובר בפיוטים שמבוססים על מוזיקה אנדלוסית ערבית, ובין אם מדובר בשירים מרוקאיים, והעמדה של מוזיקה קלאסית אירופאית על אותה במה, עצם הבחירה הזו מהווה נקיטת עמדה. העמדה הזו לצערי אינה ברורה מאליה כיום, ולא רק בישראל".

כסיכום זמני אך פתוח לבחינה מחודשת, מתחייב לציין שחידוש פעילות *הקפה* באמצעות פינה שבועית בת שעה במסגרת תאגיד התקשורת כאן, מדגים עד כמה רישומיו של *הקפה* ופועלו של עורכו גם לאחר סגירתו²²², מהווים נכס תרבותי ופוליטי שכדאי להתחשב בו. מפעילי *הקפה* כאתר דאז פעילים היום בזירות שונות, הן ברשתות החברתיות, הן בעיתונות ובתקשורת האלקטרונית והן בעשייה ציבורית ופוליטית. רובם מוכרים ציבורית (חלקם עוד בטרם הקמת *הקפה*) והתואר אליטות חדשות לא נשמע מופרך לגביהם. לכן *noblesse oblige*, המעמד מחייב - כי חלקם כבר נמצאים בקומה גבוהה בהיררכיה המגדירה. האם זו תהווה אלטרנטיבה לבנטינית מכילה ברוח ז'קלין כהנוב? ימים יגידו האם היא תשוב להוות במה פוליפונית נועזת וחתרנית לעיתים, או תתמקד בנישה בעיקר מזרחית ללא אמירות פוליטיות מסכנות קונצנזוס. בהקשר זה אני נזכר בדברי גיבור הברדלס²²³: "אם אנחנו רוצים שהדברים יישארו כפי שהם, הרי שהדברים חייבים להשתנות..."

²²² על-פי ידיעה בעיתונות מלפני כשנה ("הארץ", 26.9.16) אופיר טובול תבע את משרד התרבות והספורט "כי עמל יותר מחודשיים של גיבוש פסטיבל 'כתר המזרח' לתרבות ים-תיכונית בעבור המשרד. ואז קיבל הודעה שהפסטיבל בוטל ולא שולם לו שכר עבודתו. הפסטיבל תוכנן להתקיים בחג סוכות אשתקד ונדחה לפסח, ולבסוף הופק אמנותית לא בידי טובול - שטוען שנוצל בידי המשרד - כי בידי השדרן ירון אילן". אינני מציין זאת על מנת להיכנס לסוגיה שבמחלוקת, אלא כדי להבליט את המשך מעורבותו הבולטת של עורך *הקפה* לשעבר בעשייה בשדה תרבותי-פוליטי המקומי.

²²³ Il Gattopardo באיטלקית. הסרט המרשים של הבמאי לוקינו ויסקונטי (1963), מבוסס על ספרו של ג'וזפה תומאסי די למפדוזה הסיציליאני-איטלקי שפורסם בשנת 1958. את הגרסה הראשונה בעברית תרגמו פנינה בת-שלה ואמציה פורת (1961). ב-1994 הופיעה מהדורה מורחבת של הספר בשפה העברית, בתוספת כמה סיפורים של המחבר, בהוצאת עם עובד.

אהרית דבר

כניסתם של אנשי הקפה לתחום הפוליטי התרחשה לאחר סגירתו, והיא מספקת לנו פרספקטיבה רחבה יותר על הסוגיות הפוליטיות-חברתיות שרחושו מתחת לפני השטח בקרב אנשי הקפה. בין סגירת האתר (בספטמבר 2015) לבין עלייתו לאוויר של קפה גיברלטר בשידורי תאגיד השידור כאן (במאי 2017), התגלעו ויכוחים ונעשו מהלכים פוליטיים בקרב יוצאי הקפה המקורי. פוליטיים, הן במובן הצר המפלגתי, והן במובן הבסיסי של מעורבות אזרחית ישירה בניהול ענייני כלל הציבור.

המעבר מהזירה התרבותית לשדה הפוליטי המפלגתי-ארגוני (והחזרה לשדה התרבותי מבלי לנטוש את המרחב הפוליטי *per se*), מחייב שינוי בתפיסת השיח וקיום שיתופי פעולה טקטיים ואסטרטגיים בהתאם, על סמך גישות שונות ומנוגדות אודות סדרי עדיפויות פוליטיים, אזרחיים, כלכליים וחברתיים. כפועל יוצא מאותו מעבר, נחשפו חילוקי הדעות בין מפעיליו ומשתתפיו העיקריים של הקפה סביב סוגיות מפתח כמו הדרכים לצבירת כוח בתחום הריבודי-חברתי או בסוגיות אזרחיות כלל-ישראליות. כל עוד מגוון הגישות בנושאים אלה התנהלו במסגרת האתר, הצליח הקפה להלך בין הטיפות. אך ברגע שהעורך, צוות העריכה ושותפיהם הרבים נכנסו אל הפוליטיקה המעשית, נוצר מתח בין פתיחות תרבותית ואתנית מכילה לבין, למשל, הסיסמה "מזרחי (ישקוף)" מצביע למזרחי"²²⁴. שירה אוחיון ("פמיניסטיות. מזרחיות. בש"ס. מה ששמעתם", העוקץ²²⁵, 15.3.15), הסבירה מדוע דווקא מתוך חבירה למפלגה כמו ש"ס יכולה להתחולל מהפכה מזרחית חברתית ופוליטית שהיא חולמת עליה. עם סגירת הקפה, הצטרפו חלק מאנשי הקפה (ביניהם אוחיון, אופיר טובול ואברהם מוטהדה) למועצה האזרחית המייעצת של ש"ס (לצד אפרת שני שטרית, אלונה אלוז ופעילים מזרחים נוספים), בעת שקבוצה אחרת התגבשה ל"מזרחית המשותפת" תוך יצירת דיאלוג ישיר עם הרשימה המשותפת שבראשות ח"כ איימן עודה (חד"ש).²²⁶

הקמת התנועה המזרחית החדשה "תור הזהב #עכשיו_תורנו" (במהלך 2016) בראשות אופיר טובול וכרמן אלמקייס, בישרה על יציאה לדרך עצמאית ופרידה של הקבוצה בראשות טובול מיו"ר ש"ס אריה דרעי. אין מטרת המחקר לעסוק בפולמוס הער בין גורמים מזרחיים אודות תפקידה של ש"ס בזירה הכלכלית-חברתית-פוליטית המקומית, או במחלקת העקרונית בין תור הזהב והמזרחית המשותפת. נדגיש רק שתור הזהב הכריזה שבכוחה של אג'נדה מזרחית-מסורתית לרפא ולתקן את החברה הישראלית, בשל היותה דרך מכילה, מתונה ופרגמטית²²⁷, בין היתר - באמצעות הפניית תקציבי פיתוח הפריפריה לטיפול צעירים בני המקום (הדגשה במקור) בהשכלה גבוהה, בדיוור ובתרבות, לימוד ערבית החל מכתה א' ומאבק לאומי בגזענות.

²²⁴ ראו סרטוני ש"ס בבחירות ב-2015. יואב רונאל ("אג'נדה | מרצ רוצה להחזיר את הכיף שלקחו לה", (1.24.15) הדגים היטב את ההכרעה השנייה: "זו מפלגה (מרצ) שזקוקה לצעירים ממעמד הביניים בשביל להתקיים, על כן לא מסוגלת לייצר דיבור מעמדי אמיתי. כן, דיבור מעמדי כמו בסרטון הזה של ש"ס".

²²⁵ פמיניסטיות-מזרחיות-בשס-כל-התשובות <http://www.haokets.org/2015/03/15>
⁹ בין החותמים יונית נעמן, ראובן אברג'יל, תום מהגר, לילך בן דוד, אורלי נוי, מתי שמואלוף, זהר אלמקייס, עמוס נוי ואלמוג בהר.

²²⁷ מתוך עקרונות התנועה ראו: <https://www.tor-hazahav.org>. לגבי פתרון הסכסוך הישראלי-פלסטיני "התנועה מאמינה שלפני שפותחים מפות וניגשים להסדרי ביטחון מפורטים, ישנה עבודה רבה לעשות - בראש ובראשונה לחתור להבנת היסוד כי היהודים אינם נטע-זר-אירופאי במזרח התיכון אלא בני המקום".

בנוסף, מצוין בעקרונות תור הזהב ש"הציונות של אבות אבותינו נבעה בבסיסה מתוך חיבור בעל ערך רוחני והיסטורי לארץ הקודש ולעם ישראל [...] הציונות המזרחית רואה ביהודים חלק אינטגרלי מהמרחב המזרח תיכוני, שואפת לחזק את הזהות היהודית ולהמשיך את שרשרת הדורות, מתוך אמונה כי המדינה היהודית תהיה התגשמות התפילות, **תור הזהב** של ממש". הדגש על היותה קול של **הציונות המזרחית** לשמירה על **מדינה יהודית** (בתוספת מילת קוד תור הזהב, כאזכור ליחסי יהודים-ערבים בספרד המוסלמית), יש להניח מבטאת את המטמורפוזה שעבר *הקפה* באכסניה החדשה, הנשמעת נכון לעכשיו כתואמת יותר את סדר היום של שרת התרבות והספורט מירי רגב. אם נשווה יסודות אלו עם עקרונות האתר המקורי (ראו נספחים), נגלה שהמושגים ציונות מזרחית ומדינה יהודית לא הוצגו מפורשות במשך חמש שנות פעילותו ברשת. *הקפה* המחודש, לפי פרמטרים אלה, מתייצב מפורשות כחלק מההגמוניה (הציונית) והנרטיב הסלקטיבי שלה מזה עשרות שנים (למשל, הזכויות ההיסטוריות על אדמת "ארץ הקודש"), למרות ההכרזה שהן באתר המקורי ובתוכניות הרדיו בכאן תרבות "הרוח היא אותה רוח".²²⁸

הצבענו על תחילת המשך הדרך של יוצאי *הקפה*, שפנו לכיוונים פוליטיים שונים. אך כל זאת נאמר כאן, תוך הכרת האופי הדינמי של תהליכים מסוג זה, ולכן הידיעה שבעצם דרכם הפוליטית של אנשי *הקפה* **תביאים** רק החלה.

²²⁸ במשך נאמר ש"קפה גיברלטר היא בית ליצירה תרבותית מקומית, שורשית, מזרח-תיכונית, רב-תרבותית. כאן נפגשים חדש וישן, מזרח ומערב, מסורת ומודרנה, קלאסיקות של הפיוט ולהיטי פופ עכשוויים. ואהובים ביותר עלינו הם מי שמערבבים את כל אלה ביחד".

ביבליוגרפיה

- אופנהיימר, יוחאי. "עוד חוזר הניגון בעורקיהם: מוזיקה וזהות יהודית-ערבית". *פעמים: רבעון בין-תחומי לחקר קהילות ישראל במזרח, 127-125*. ירושלים: יד בן צבי (תשע"א), עמ' 377-408.
- אורון, יאיר, 2010. "זהויות ישראליות - יהודים וערבים מול המראה והאחר". תל אביב: רסלינג.
- אזולאי, אריאלה. מתוך "חזות מזרחית", עורך: יגאל נזרי. תל אביב: בבל. (2005), עמ' 159-168.
- אילוז, אווה, 2013. "מדוע האהבה כואבת". ירושלים: כתר.
- איריגארי, לוס. "מין זה שאינו אחד", "כששפתותינו מדברות זו לזו", בתוך: *מין זה שאינו אחד (מבחר)*. תרגום: דניאלה ליבר. תל אביב: רסלינג (2003 [1977]), עמ' 15-26, 65-79.
- אליאס, נורברט (1930). "תהליך הציוויליזציה". תרגום: גדי אלגזי. *זמנים* 70, עמ' 84-89.
- "אנא מן אלמגרב: קריאות בשירת ארז ביטון", 2004. עורכים: קציעה אלון ויוחאי אופנהיימר. תל אביב: הקיבוץ המאוחד.
- אפיה, קוואמי אנתוני, 2007. "קוסמופוליטיות". תל אביב: חרגול, עם עובד.
- באבא, הומי ק. "שאלת האחר: הבדל, אפליה ושיח פוסט-קולוניאלי". תרגום: עדי אופיר, *תיאוריה וביקורת* 5 (סתיו 1994), עמ' 144-157.
- באומן, זוגמונט, תשס"ז. "מודרניות נזילה". ירושלים: מאגנס, האוניברסיטה העברית.
- -----, 2002. "גלובליזציה: ההיבט האנושי". תל אביב: הקיבוץ המאוחד, ספריית קו אדום.
- באטלר, ג'ודית. "צרות של מגדר". תרגום: דפנה הירש. *דרכים לחשיבה פמיניסטית - מבוא ללימודי מגדר*. רעננה: האוניברסיטה הפתוחה (2007 [1990]), עמ' 337-351.
- -----, "גופים נחשבים". תרגום: דפנה הירש. *ללמוד פמיניזם: מקראה*. תל אביב: הקיבוץ המאוחד (2006 [1993]), עמ' 443-476.
- בארת, רולאן, 1998. "מיתולוגיות". תרגום מצרפתית: עידו בסוק. תל אביב: בבל.
- בורדייה, פייר. "השוק הלשוני". *שאלות בסוציולוגיה*. תרגום: אבנר להב. תל אביב: רסלינג (2005), עמ' 121-133.
- בק, אולריך, 2011. "קוסמופוליטיות: תיאוריה ביקורתית למאה ה-21". תל אביב: הקיבוץ המאוחד.
- ברגר, ג'ון, 2012. "על ההתבוננות". תל אביב: הוצאת פיתום.
- ברודל, פרנץ, 2001. "הים התיכון - מרחב והיסטוריה". מצרפתית: יורם מלצר. תל אביב: כרמל.
- גומל, אילנה, 2006. "אתם ואנחנו: להיות רוסים בישראל". תל אביב: כנרת - זמורה-ביתן.
- גליאנו, אדוארדו, 1990. "העורקים הפתוחים של אמריקה הלטינית". מספרדית: עברי משובח. ירושלים: מפרש.
- דהאן-כלב, הנרייט. "פמיניזם בין מזרחיות לאשכנזיות". *מין מיגדר פוליטיקה*. תל אביב: קו אדום/הקיבוץ המאוחד (1999), עמ' 217-266.
- -----, "מנוחשלות: עיוורון מגדרי בתיאוריות פוליטיות ושקיפותן של נשים מזרחיות". *סוציולוגיה ישראלית* 4 (2002), עמ' 265-287.
- דה סרטו, מישל. "המצאת היומיום". *תיאוריה וביקורת*, גיליון 10 (קיץ 1997), עמ' 15-24.

- הורביץ, תמר. "התעצמותם הפוליטית של עולי ברית-המועצות לשעבר בישראל: מאזרחות פאסיבית לאזרחות אקטיבית". *מרוסיה לישראל*. עורכים: משה ליסק ואליעזר לשם. תל אביב: הקיבוץ המאוחד (2001), עמ' 100-123.
- *הכיוון מזרח* 14, "צועקים את שמך בהרבה לשונות: על זהות היברידיית", פתח דבר. הוצאת בימת קדם (2007).
- -----16, "ערסים ופרחות". הוצאת בימת קדם (2008).
- הנשקה, יהודית, תשכ"ה. "לשון עברי בדיבור ערבי: אוצל המילים העברי בערבית מדוברת של יהודי תוניסיה - מלון ודקדוק". תל אביב: מוסד ביאליק.
- "הרוסים בישראל", 2013. עורכות: רות פלדחי ויוליה לרנר. ירושלים: מכון ון ליר, הקיבוץ המאוחד.
- וייטמן, ששה. "פייר בורדייה, סקיצה לאנליזה עצמית". תרגום: נעם ברוך. תל אביב: הקיבוץ המאוחד (2007), עמ' 5-24.
- זרטל, עדית, 2002. "האומה והמוות - היסטוריה זיכרון פוליטיקה". תל אביב: דביר.
- טגמלק, אברה אומרי, 2008. "אסתרי". תל אביב: הוצאת ידיעות.
- טולידנו, גילה, 2005. "סיפורה של להקה: שרה לוי-תנאי ותיאטרון-מחול ענבל". תל אביב: רסלינג.
- טורי, גדעון. "עברות שמות-משפחה בארץ ישראל: תרגום תרבותי" - תרגיל שלדי במסגרת הסמינר של התרבות. *נקודות תצפית: תרבות וחברה בארץ ישראל*. עורכת נורית גרץ. רעננה: האוניברסיטה הפתוחה (1988), עמ' 152-171.
- טריגר, צבי ורוזנבלום, עמליה. *ללא מילים: התרבות הישראלית בראי השפה*. אור יהודה: כנרת זמורה ביתן דביר (2007), עמ' 31-9, 206-208, 306-310.
- יונה, יוסי. "מדינת כל אזרחיה, מדינת-לאום או דמוקרטיה רב-תרבותית? - ישראל וגבולות הדמוקרטיה הליברלית". *אלפיים* 16, (1998), עמ' 238-263.
- יונה, יוסי ושנהב, יהודה. "שש מסורות שיח תיאורטיות". *רב תרבותיות מהי? על הפוליטיקה של השונות בישראל*. תל אביב: בבל, (2005), עמ' 52-123.
- כהנוב, ז'קלין. 2005. "בין שני עולמות", מסות ופרקי התבוננות בעריכת דוד אוחנה. תל אביב: כתר.
- ליסק, משה. "עדה ועדתיות בישראל בפרספקטיבה היסטורית". *חברה לקראת שנות האלפיים - חברה, פוליטיקה ותרבות*. ירושלים: מגנס (תשנ"ו), עמ' 74-89.
- "לקסיקון לתיאוריה של התרבות - מושגי יסוד", 2007. עורכים: אנדרו אדגר | פיטר סדג'וויק. תל אביב: רסלינג.
- "לשכון בתוך מילה: הרהורים על זהות מזרחית", 2015. עריכה: קציעה עלון. תל אביב: גמא.
- לשם, אליעזר וליסק, משה. "התגבשותה החברתית והתרבותית של הקהילה הרוסית בישראל". *מרוסיה לישראל*, עורכים: משה ליסק ואליעזר לשם. תל אביב: הקיבוץ המאוחד (2001), עמ' 27-47.
- מוצניק, מלכה. "לשון, חברה ותרבות", פרק 9.2. רעננה: האוניברסיטה הפתוחה (2006).
- ----- "הלשון כפעילות חברתית". *לשון, חברה ותרבות*. תל אביב: האוניברסיטה הפתוחה (2002), עמ' 11-64.
- מוצפי-האלר, פנינה, 2012. "בקופסאות הבטון". ירושלים: מאגנס.
- מטלון, רונית. "מחוץ למקום ובתוך הזמן". *קרא וכתוב*. בני ברק: הקיבוץ המאוחד (2001), עמ' 41-49.
- נעמן, יונית. "ידוע שהתימניות חמות במיטה: על הקשר בין צפיפות הפימנט לשם התואר פרח". *תיאוריה וביקורת* 28 (אביב 2006), עמ' 185-191.

- סיסקו, הלן. "צחוקה של המדוזה". תרגום: מיכל הראל. ללמוד פמיניזם: מראה. תל אביב: הקיבוץ המאוחד (2006), עמ' 135-153.
- סיקרון מ. "ההון האנושי של העליה והשתלבותם של העולים בעבודה". מתוך: *דיוקנה של עליה: תהליכי קליטתם של עולי ברית המועצות לשעבר (1990-1995)*. סיקרון מ. ולשם א. (עורכים). ירושלים: מגנס (1998), עמ' 127-181.
- סמוחה, סמי. "רב-תרבותיות בחברה הישראלית". *זמן יהודי חדש*. ירושלים: כתר (2007), כרך ד', עמ' 228-221.
- ----- "ייחסי יהודים ערבים". *מגמות בחברה הישראלית*. תל אביב, האוניברסיטה הפתוחה (2001), כרך א', 262-292.
- סנאן, אבדאלקאדר: "ארכיטקטורה, מרחב שלישי ומה שביניהם". Bezalel. Paper on Architecture, 9/2009.
- סעדון-אופיר, גלית. "בין 'ישראליות' ל'מזרחיות': הכלאות מוזיקליות מן העיר שדרות". *סוציולוגיה ישראלית ג'2*. תל אביב: הוצאת רמות, אוניברסיטת תל אביב (תשס"א-2001), עמ' 253-275.
- סרוסי, אדווין ורגב, מוטי, 2014. "מוזיקה פופולרית ותרבות בישראל". רעננה: הוצאת האוניברסיטה הפתוחה.
- פדיה, חביבה, 2012. "הפיוט כצובר תרבותי - כיוונים חדשים להבנת הפיוט ולבנייתו התרבותית". תל אביב: הקיבוץ המאוחד, מכון ון ליר בירושלים.
- -----, 2016. "שיבתו של הקול הגולה - זהות מזרחית: פואטיקה מוזיקה ומרחב". תל אביב: קו אדום, הקיבוץ המאוחד.
- פוקו, מישל, 2008. "תולדות המיניות 1 - הרצון לדעת". תרגום: גבריאל אש. תל אביב: הקיבוץ המאוחד.
- פלד, קובי, 2008. "ארכיטקטורה: הבית הערבי כטקסט חברתי". תל אביב: רסלינג.
- פרלסון, ענבל, 2006. "שמחה גדולה הלילה: מוזיקה יהודית ערבית וזהות מזרחית". תל אביב: רסלינג.
- צור, ירון. 2001. "קהילה קרועה: יהודי מרוקו והלאומיות 1943-1954". תל אביב: עם עובד, אוניברסיטת תל אביב.
- צמח, מינה וויזל, רימונה. "הסתגלות עולי חבר העמים (1990-1996) בישראל". *מחקר מעקב מספר 6* (סקר 893). תל אביב: דחף מכון למחקר (1998).
- קריסטבה, ז'וליה. "התקרבות לבזות". *כוחות האימה: מסה על הבזות*. תרגום: נועם ברוך. תל אביב: רסלינג (2005), עמ' 7-28.
- "קהילות מקוונות", 2015. עורך: אזי לב-און. תל אביב: רסלינג.
- "קולות מזרחיים: לקראת שיח מזרחי חדש על החברה והתרבות הישראלית", 2005. עורכים: גיא אבוטבול, לב גרינברג ופנינה מוצפי-האלר. תל אביב: מסדה.
- קורישי, חניף, 1993. "הבודהה מהפרברים". תרגום מאנגלית: אלי הירש. תל אביב: זמורה ביתן.
- רגב, מוטי. "הון תרבותי". בתוך *אישיון*. עורכים: אורי רם וניצה ברקוביץ. באר שבע: הוצאת הספרים של אוניברסיטת בן-גוריון בנגב, (2006), עמ' 133-139.
- ----- "מבוא לתרבות הישראלית". *מגמות בחברה הישראלית*. תל אביב: אוניברסיטה הפתוחה, (2003), עמ' 823-873, 890-893.

- רום, מיכל. "מי אני ומה שמי: מבט סוציולוגי של שמות בישראל". מתוך קורס לסמינריון לתואר ראשון. אוניברסיטת בר-אילן (ספטמבר 2011).
- שוחט, אלה. "שבירה ושיבה: עיצוב של אפיסטמולוגיה מזרחית". חזות מזרחית - הווה הנע בסבך עברו הערבי. עורך: יגאל נזרי. הוצאת בבל: תל אביב (2004).
- שטיינברג, שושנה. "ניתוח שיח בקבוצות קונפליקט". ניתוח נתונים במחקר איכותני, עורכות: לאה קטן, מיכל קרומר-נבו. באר שבע: הוצאת הספרים של אוניברסיטת בן גוריון (2010).
- "שיטות מחקר איכותניות" (מקראה). עורכים: תמר ליבס, מוטי רגב, דוד לוי. רעננה: האוניברסיטה הפתוחה (2010).
- שנהב, יהודה, 2003. "היהודים-הערבים - לאומיות, דת ואתניות". תל אביב: עם עובד.
- ----- "על הכלאה וטיהור: אוריינטליזם כשיח בעל שוליים רחבים". תיאוריה וביקורת 26, (2005), עמ' 5-11.
- ----- 2010. "במלכודת הקו הירוק: מסה פוליטית יהודית". תל אביב: עם עובד.
- ששון-לוי, אורנה, בן-פורת, גיא, שביט, זאב, 2014. "מבוא זהויות, גבולות ומורחבי מיון בחברה בישראל". ירושלים: מכון ון ליר.
- "תהודות זהות", 2007. עורכים: מתי שמואלוף, נפתלי שם-טוב, ניר ברעם. סדרה 972. תל אביב: עם עובד.
- תמיר, יעל. "שני מושגים של רב-תרבותיות". רב-תרבותיות במדינה דמוקרטית ויהודית - ספר זיכרון לאריאל רוזן-צבי. תל אביב: רמות (1998), עמ' 79-92.
- הורוביץ, תמר. "התעצמותם הפוליטית של עולי ברית המועצות לשעבר בישראל: מאזרחות פאסיבית לאזרחות אקטיבית". מרוסיה לישראל, עורכים: משה ליסק ואלעזר לשם. תל אביב: הקיבוץ המאוחד (2001), עמ' 100-123.
- Agusin, Marjorie, 2008. "A Sea of Voices - Women Poets in Israel". Canada: Sherman Asher Publishing.
- Arent, Hannah, 1990 [1965]. "Hombres en tiempos de oscuridad". Barcelona: Gedisa Editorial.
- Bakhtin, Michail, 1987. "La cultura popular en la Edad Media y en el Renacimiento - El contexto de Francois Rabelais". Traducción: Julio Forcat y Cesar Conroy. Buenos Aires: Facultad de Filosofia y Letras, Alianza Editorial
- Bauman, Zygmunt. "The Great War of Recognition", *Theory, Culture, Society*. Nottingham: Sage (2001), pp. 137-150.
- Ben Eliezer, Uri. "Becoming a Black Jew: Cultural Racism and Anti-Racism in Contemporary srael". *Social Identities* 10:2 (2004), pp. 245-266.
- Bhabha, Homi. "The location of Culture". London: Routledge (1994), pp. 1-27..
- Bion, W. R. "Catastrophic change". *Bulletin of the British Psychoanalytical Society* (1966), N°5.
- Bourdieu, Pierre. "The Field of Cultural Production, or: The Economic World Reversed", *Poetics*, 12 (1983), pp. 311-356.
- ----- "The Production of Belief: Contribution of an Economy of Symbolic Goods". In: Richard Collins, James Curran, Nicholas Garnham, Paddy Scanelli, Philip Schlesinger and Colin Sparks (Eds.). *Media, Culture and Society: A Critical Reader*. London: Sage Publications (1986), pp. 131-163.

- ----- "The Market of Symbolic Goods". *The Field of Cultural Production: Essays on Art and Literature*. Columbia University Press (1993), pp. 112-141, 288-293.
- Garcia Canclini, Nestor. 2010. "La sociedad sin relato: Antropología y estética de la inminencia". Buenos Aires: Katz Editores.
- Calvo, Fernando. 1977. "Que es ser emigrante". Barcelona: Editorial La Gaya Ciencia.
- Cohen, Stanley, 1972. "Folk Devils and Moral Panics". New York: Routledge.
- Coria, Clara, 1991. "El sexo oculto del dinero - Formas de la dependencia femenina". Buenos Aires. Editorial Paidós.
- Douglas, Mary. "The Two Bodies". Idem: *Natural Symbols*. New York: Vintage Books (1970), pp. 93-112.
- Friedemann, Nina S. 1993. "La saga del negro: Presencia africana en Colombia (Primera puerta)". Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana.
- Gilroy, Paul. "The Black Atlantic as a Counterculture of Modernity". In: *The Black Atlantic: Modernity and Double Consciousness*. Cambridge: Harvard University Press (1993), pp. 1-40.
- Goffman, Erving. *Behavior in Public Places: Notes on the Social Organization of Gatherings*. New York: Free Press of Glencoe (1963), pp. 33-35, 83-104, 131-139.
- Grinberg, Leon y Rebeca, 1996. "Migración y Exilio - Estudio psicoanalítico". Madrid: Editorial Biblioteca Nueva.
- Grumberg, Karen, 2011. "Place and Ideology in Contemporary Hebrew Literature". Syracuse: Syracuse University Press.
- Hall, Stuart. "New Ethnicities". *Stuart Hall: Critical Dialogues in Cultural Studies*, edited by David Morley and Kuan-Hsing Chen. London: Routledge (1996), pp. 441-449.
- Harris, Rachel. "Israel: Finding the Levant within the Mediterranean". *The Levantine Review*, Volume 1 Number 1 (Spring 2012), pp. 106-117.
- JanMohamed, Abdul R. "The Economy of Machine Allegory: The Function of Racial Difference in Colonialist Literature", in Gates, *Race, Writing and Difference*. Chicago: University of Chicago Press (1986), pp. 78-106.
- Ofer G., Vinokur A., Bar Haim Y. 1989. "The absorption and economic contribution of immigrants from the USSR in Israel". In. Horowitz (ed.), *The Soviet man in an open society*. Lanham: University Press of America.
- Kellner, Douglas. 1995. "Media Culture: Cultural Studies, Identity and Politics between the Modern and the Postmodern". London: Routledge.
- Lash, Scott. "Pierre Bourdieu: Cultural Economy and Social Change". In Craig Calhoun, Edward LiPuma and Moishe Postone (Eds.). *Bourdieu: Critical Perspectives*. Chicago: The University of Chicago Press (1993), pp. 193-211.
- Mauss, Marcel. "Techniques of the Body". In. *Incorporations*. Eds. Jonathan Crary and Sanford Kwinter. New York: Zone, (1992 [1934]), pp. 455-477.
- Melucci, Alberto. 1996. "Challenging Codes: Collective Action in the information Age". UK: Cambridge University Press.
- Merleau-Ponty, Maurice. "Phenomenology of Perception". Translation: Colin Smith. London: Routledge and Kegan Paul (1962), pp. 158-177.

- Nocke, Alexandra. "Israel and the Emergence of Mediterranean Identity: Expressions of Locality in Music and Literature. *Israel Studies*, Volume 11, Number 1 (Spring 2006), pp. 143-173.
- Noyes, Dorothy, 2003. "Fire in the Placa: Catalán Festival Politics After Franco". Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Peterson, Richard A. and Keren, Roger M. "Changing Highbrow Taste: From Snob to Omnibore", *American Sociological Review* 61 (1996), pp. 900-907.
- Polanco, Hector Diaz. 2006. "Elogio de la diversidad: Globalizacion, multiculturalismo y etnofagia". Mexico: Siglo XXI Editores.
- Reid Andrews, George. 2011. "Negritud en la nacion blanca: una historia de Afro-Uruguay, 1830-2010". Trad. Betina Gonzalez Azcarate. Montevideo: Libreria Linardi y Risso.
- Robertson, Roland. "Glocalization: Time-space and homogeneity-heterogeneity". In: Mike Featherstone et al. (eds.), *Global Modernities*. London: Sage (1995), pp.25-44.
- Scott, James C. 1985. "Weapons of the Weak: Everyday Forms of Peasant Resistance". New Haven: Yale University Press.
- Sennet, Richard. "The Uses of Disorder: Personal Identity and City Life". London: Faber & Faber (1996), pp. 34-36.
- Seroussi, Edwin. "Mediterraneanism in Israeli music: an idea and its permutations". *Music and Anthropology: Journal of Musical Anthropology of the Mediterranean* Vol. 7 (2002).
- Spolsky, B. and Shohamy, E. 1999. "The Language of Israel". Clevedon, UK: Multilingual Matters (1999), pp.156-186.

אתרים:

http://www.haokets.org/wp-content/uploads/2011/04/Libi_Bamizrach.pdf (דו"ח ליבי במזרח)

<http://tv.social.org.il/series/profits?tvlang=he> ("ניביאים")

<http://www.haaretz.co.il/misc/1.1110747> (פרופ' מזרחיות: בעיה מוכחשת)

<http://cafe-gibraltar.com/2013/09/khaled> (להשתעשע ברומנים אסורים)

<http://cafe-gibraltar.com/2011/09/turkie-egypt> (להתחבר למצרים ולתורכיה)

<http://cafe-gibraltar.com/2014/06/banana> (תחזיקו אותי: חצי פיתה עם בננה שמנכסת אותי)

<http://cafe-gibraltar.com/2013/04/masoret-neta> (פרויקט מסורת: עם נטע אלקיים על גלות, השראה ומסורת)

<http://cafe-gibraltar.com/2015/01/mashash> (כליאה זה לא פתרון)

<http://cafe-gibraltar.com/2014/10/hadar> (עיצוב: סדרה מוצרי חשמל לבית בעיצוב אסלמי)

<http://www.haokets.org/2015/09/07> (אתחלתא דגאולה)

<http://z.ynet.co.il/mshort/commerce/2016/elite/elitewe> (ארוכה הדרך לאליטה)

<http://www.haaretz.co.il/2Fsport%2Fmitbonen%2F.premium-1.2908569> (אלון עידן)

<http://cafe-gibraltar.com/2011/06/felix/> (פרק ראשון של "שמחה גדולה הלילה")

<https://www.facebook.com/dor1vahetsi/info> (דור 1.5)

<https://almogbehar.wordpress.com/2011/12/19> (אלמוג בהר: "אגיד לך היו זמנים / שלא ידעתי קונצרט מהו")

נספחים

עקרונות האתר:



אזורים משוחררים זמנית: "קפה גיברלטר מנסה לייצר את מה שחכים ביי כינה 'אזורים משוחררים זמנית'. אותן פנינים נדירות שאנחנו חוזרים עם חוטי היומיום נדושים ושגרתיים; אותן בועות-רקע ריבוניות, בטוחות ומעריכות את עצמן, עצמאיות, קיימות מכוח עצמן ועבור עצמן, ומשוחררות ממבט חיצוני הרודה בהן ומכתיב את סדר יומן - של גינוי, פולמוס, התנצחות, וכחנות, התמקחות - מהסוג שאפיין את הדיבור הלא-תרבותי על מוזיקה והקשריה התרבותיים בשיח הישראלי הכללי."

פריפריה: "בכוונתנו לתת מקום של כבוד

לתרבות של בני האדם. לתת קול לדעות שונות, חוויות וסיפורי חיים שונים ולאמנויות ואמנים מדהימים שלא זוכים למקומם הראוי בשיח הציבורי הכללי. אנחנו מכירים בכך שהשיח התרבותי ההגמוני פועל כל העת כדי להשתיק את ריבוי הקולות בחברה הישראלית לטובת כור היתוך אחיד, וברצוננו להתנגד מעשית ליומיומית למגמה הזאת.

מזרח תיכון: "בבסיס שלנו נמצאת ההכרה בכך שהמיקום הפיזי והתרבותי שלנו הוא המזרח התיכון. צמודים ליבשת אפריקה ונושקים לסבר הפורה. אנחנו בלב ליבה של ערש התרבות וחיים בחברת מהגרים ובני מהגרים מכל רחבי העולם. הקפה אנחנו חוגגים את המגוון העצום והנדיר שקיים כאן סביבנו.

אין דבר כזה תרבות נמוכה: ההמצאה כאילו קיימת תרבות "גבוהה" או "נמוכה" לא מקובלת עלינו. ההיסטוריה מראה שתרבויות שנחשבו במקומות ובזמנים שונים לנחותות וספגו בוז, תוך דור אחד או שניים, היו אלה שהפכו לתרבות הרוב וזכו להוקרה. כך קרה עם המוזיקה השחורה באפריקה, הפלמנקו בספרד והמוזיקה המזרחית בישראל, למשל. אנחנו לא מעוניינים לחכות 30 שנה, אלא מעדיפים ליהנות מכל מה שיש תרבות כיום להציע.

עצמאות: קפה גיברלטר משוחרר מכל גוף תומך או מממן. כל המלצה שעולה באתר, נובעת מאהבה אמיתית של כותבי הקפה ועורכיו. האתר פתוח כל הזמן לתכנים חדשים, כותבות וכותבים חדשים ורעיונות חדשים. אוהבים את הקפה ומאמינים באגינדה שאנחנו רוצים לקדם? תמכו בנו כאן.

מחוץ לרשת: אירועים של הקפה ברחבי הארץ קורים לעיתים קרובות. מסיבות, הופעות, מפגשים ואירועים בנייהול אמנותי של אנשי הקפה, מתקיימים בהזדמנויות שונות. את האירועים האלה אנחנו מעדכנים בעיקר דרך עמוד הפייסבוק שלנו. וכמובן גם דרך יומן הפקה, שבו מתעדכנים עם אירועים מומלצים אחרים.

Abstract

This study is engaged in the surge in activity in Israel's periphery - especially in the cultural and social fields - an issue that has always fascinated me. At issue is a changing and liquid multicultural reality which avoids generalizations. It is not only difficult in representing the mosaic, but in understanding the deep currents that influence and shape the multiple and changes faces of Israeliness, given the backdrop of the rapid exchanges that affect all facets of life in the country. This study does not engage in the identities of others, but, to a large extent, in my own identity - personal and familial - which is perceived as outside the circle of identity examined in this study.

In order to examine this cultural surge in the periphery, I chose as a case study to examine *Café Gibraltar* (hereinafter: *The Café*), a public internet venture, which has positioned itself as an active agent in reshaping the cultural map in Israel, with a demonstrably polyphonic Mizrahi emphasis. As a representative of the Israeli periphery, *The Café* is trying to harness the other micro-cultural elements in the national space (Russian, Ethiopians, haredim, Israeli Palestinians) to its project, in order to challenge the traditional elites and change the power relations between the Ashkenazi hegemony and the rest of the players in the cultural field. The alternative canon being examined is mainly led by third-generation Levantine Mizrahi immigrants.

The basic assumption in the present work is that the basis for the establishment of *The Café* is the relationship between unequal groups in the cultural field in Israel, against a backdrop of power relations between the original languages and cultures and the economic, social, ethnic and religious disparities - to a great extent on a territorial basis - that prevail in it. Naturally, research in the field focuses on music and culture and identity-building factors in the context of reciprocally and critically related issues, such as language, migration and memory.

In order to strengthen the empirical examination, I used cultural aspects from the internet series *Nevi'im* (Prophets), a supplementary phenomenon to the cultural option of *The Café*, as an online community partly aimed at recruiting activists as a tool for promoting an alternative Mizrahi agenda in the periphery.

In order to discover the canon of origin, we asked what are the features that *The Café* is promoting and what are the strategies that the site has taken to shape the changes that have taken place in Israeliness - Israeliness that was shaped even before independence. These changes, in the opinion of the site's captains, are supposed to better express the wishes of the majority of Israelis - by creating a *Middle Eastern* identity, which we will seek to present in the study as a *Levantine* option.

The spirit of the object being examined and the nature of the field motivated me to focus on a range of quality perspectives, such as Post-structuralist approaches, Cultural Studies, Feminism and Gender, alongside approaches such as Marxism and Psychoanalysis. The same methodological montage was utilized to present the points challenging the status quo, and, at the same time, reflect the contradictions, weaknesses, and even the dangers in the proposed perspective of the site's proponents and operators. I also assume that the objective reality in the world can only be very partially trapped, which is why this is a clearly ambivalent interpretative look.

The Open University of Israel
Master's Program in Cultural Studies

Department of Literature, Language and the Arts
Department of Sociology, Political Science and Communication

Cafe Gibraltar:
"Temporary Autonomous Zone"

Thesis submitted in partial fulfillment of the requirements for the
degree of Master in Cultural Studies

Carlos Lewenhoff

I.D. no. 12045951

November 2017

Raanana

The dissertation was written under the supervision of Doctor Nina Pinto-Abecasis and Professor Motti Regev, The Open University of Israel