

על האש: בשר, כוח, מרחב ולאומיות ביום העצמאות הישראלי

ניר אביאלי*

תקציר. בעשורים האחרונים נעשתה צליית בשר על האש למנהג המרכזי של יום העצמאות הישראלי, לטקס שבלעדיו החג אינו שלם, ושבעצם אין הרבה מלבדו. נתחי הבשר הצלוי הם אפוא פיסות של ישראליות מעובדת ומזוקקת, שאורחיה היהודים של המדינה מפנימים אל גופם ביום שמציין יותר מכול את הקשר שלהם למדינת הלאום. אך מהי משמעותו של הטקס הזה? ומה מסמל הבשר הצלוי על האש? התיאוריה האנתרופולוגית מלמדת על קשר בין אכילת בשר ובין כוח וגבריות, וכן על קשר לשליטה במרחב ולאומיות מודרנית. מאמר זה, המבוסס על מחקר אנתרופולוגי שנערך בגן סאקר מדי יום עצמאות בשנים 2002-2009, דן בקשר שבין הבשר הצלוי ללאומיות הישראלית. המאמר מציג שאירועי על האש בגן סאקר מתכתבים עם כמה תסריטים תרבותיים שעומדים בלב הזהות הישראלית-יהודית העכשווית. טענתי המרכזית היא שניתוח הפרקטיקות הקולניריות והמרחביות באירועי על האש ביום העצמאות חושף עקרונות מארגנים של ניהול הכוח והמרחב בישראל, בגן סאקר ומעבר לו.

יש ימים שלא צריך יומן כדי לזהות אותם, אפשר פשוט להריח. כמו שימי שישי מדיפים ריח של חופש, שלחנוכה יש ריח של שמן מתוק ושליוס כיפור יש ריח של צמיגי אופניים חרוכים, כך יום העצמאות זכה להיות מזוהה עם ריח של ברביקיו – "על האש", בעברית צחה – ניחוח סטייקים ונקניקיות ובמשפחות המושקעות, גם צ'יפס עם בצל. כי יום העצמאות, מבחינות שאינן רק קולניריות אלא גם פוליטיות, הוא לא ממש חג לצמחונים, ואם הבחנתם בכפל המשמעות אתם מוזמנים לפנק את עצמכם באיזה שיפוד טופו ועגבניות שוקק רוטב סויה. אבל רגע, לא סיימנו עם עניין הריחות. עוד ניחוח יש ליום הזה: של צפיפות. המון אדם צוהל ומתרווח לו בכל פינה ירוקה, חומה או פיסת קרקע אחרת שיש בה מספיק מקום להניח את המנגל והילדים, אם צריך, אחד על השני. מי שמחפש מקומות קצת יותר נוחים מרצועות הדשא הדקיקות בין נתיבי דרך נמיר, אולי ימצא את מבוקשו ברשימה הבאה (שפיר, 2010).

* החוג לסוציולוגיה ואנתרופולוגיה, אוניברסיטת בן גוריון בנגב

פיקניק ישראלי, לפיכך, מורכב בעיקר ממנגל, סלטים מוכנים מהמרכול, שאריות מהארוחה של אתמול, מטקות ושש־בש על ספסל עץ של קק"ל – קרוב מדי לספסל השני, סמוך מדי לכביש. על הצל מופקדים עצי אורן עם שרף דביק (לניאדורתירוש, 2011, עמ' 10).

צליית בשר על האש, במנגל, היא בשביל רבים מהאזרחים היהודים של מדינת ישראל הדרך המקובלת והבולטת ביותר לחגוג את יום העצמאות הישראלי. כך דיווח בהתרגשות כתב צעיר של גל"צ ביום העצמאות 2006: "חיפשנו בכל הארץ מישחו שלא עושה על האש. זה היה קשה, אבל בסוף מצאנו. מדובר בכיתת בוגרי שנת '53 של בית הספר החקלאי הכפר הירוק, שלא עושים מנגל, והם אתנו על הקו". המרואיין אירח את בני הכיתה בגינת ביתו ביישוב כרמי יוסף וסיפר שבוגרי המחזור מתכנסים מדי שנה לחגוג את יום העצמאות ללא מנגל: "אנחנו שרים, עושים מדורה... אנחנו זוכרים ימים שבהם לא עשו על האש... אבל ליתר ביטחון תלינו תמונה של מנגל".

צליית הבשר ביום העצמאות מרכזית כל כך עד שהחג זכה בכמה מקומות לכינוי "יום המנגל". בלומנפלד (2007, עמ' 23) כותבת: "תמרות עשן יעלו מן הפארקים והיערות ביום המנגלים, שיש המתעקשים לקרוא לו יום העצמאות", וכך (2007, עמ' 13), תחת הכותרת "חגגו עצמאות", כותב: "עם ישראל לא נשאר בבית. המונים יצאו אתמול לטבע וציינו את 'חג המנגל'". הזיהוי בין יום העצמאות לצליית בשר על האש הוא כה מובן מאליה בישראל של ראשית האלף השלישי, עד שלקראת יום העצמאות תשע"א (2011) פורסם באתר האינטרנט של קופת חולים כללית מאמרה של הדיאטנית מיכל גילאון, "לפזר את העשן (מעל המנגל)", ובו קבעה כי "המנגל הוא חלק בלתי נפרד מיום העצמאות" והציעה טיפים ל"חג שיפודים בטוח וטעים". הגדילה לעשות חברת "מזרח-מערב", יבואנית מוצרי מזון מן המזרח הרחוק, שקבעה בפרסומת לקראת יום העצמאות (העיר, 2007, עמ' 13) "59 שנים עשינו על האש עם אותם תבלינים, עכשיו הגיע הזמן לצאת לעצמאות עם טעמים חדשים". בפרסומת זו טמונה הטענה שצליית בשר על האש היא פרקטיקה מרכזית ביום העצמאות הישראלי מאז קום המדינה. טענה זו עומדת בסתירה לקביעתו של בוגר הכפר הירוק המצוטטת לעיל (וגם לאופן שבו אני זוכר את ימי העצמאות בשנות השישים והשבעים), אך משקפת בדיוק רב את התחושה בקרב החוגגים הרבים שראיינתי במחקר זה: יום העצמאות מזוהה בבירור עם צליית בשר על האש (מושג שמלווה לעתים קרובות בתנועת יד המדמה את הנפנוף לליבוי הגחלים). יום העצמאות הוא היום הישראלי ביותר בלוח השנה של מדינת ישראל, יום שבו חוזרים אזרחי ישראל היהודים אל ועל המיתוס המכונן שלהם כקבוצה מובחנת בעלת היסטוריה, ערכים ונורמות משותפים וייחודיים (Handelman & Katz, 1995). זהו טקס לכידות דורקהיימאני מובהק, שבו חוגגת הקהילה את עצמה, מאווררת את ערכיה ואת הסדריה החברתיים, משעתקת ומחזקת אותם. נתחי הבשר הצלוי הם אפוא פיסות של ישראליות מזוקקת, ביטוי סמלי וחומרי לאופן שבו חווים ישראלים רבים את זהותם הלאומית. במאמר זה אנסה להבין מה בעצם מספרים הישראלים לעצמם על עצמם כשהם צולים בשר על האש בגן סאקר ביום העצמאות. המאמר יפתח בדיון בתיאוריה האנתרופולוגית על הקשר שבין אכילת בשר ובין גבריות וכוח, ובטקסטים אתנוגרפיים והיסטוריים שמצביעים על זיקה בין צליית בשר ובין שליטה במרחב ולאומיות מודרנית. לאחר מכן אציג את השדה ואת שיטת המחקר ואפנה

לדון בתסריטים התרבותיים שעמם מתכתבים אירועי על האש בגן סאקר ושעליהם הצביעו החוגגים ומרואיינים נוספים. בהמשך הדברים אתמקד בשני ההיבטים הבולטים ביותר של אירועי על האש ביום העצמאות: הטיפול בבשר וניהול המרחב. היבטים אלה, שעליהם מצביעים גם הכותבים בשני הטקסטים הפובליציסטיים שבהם פתחתי את המאמר, ינותחו לאור התיאוריה האנתרופולוגית אגב הדגשת ייחודן ומורכבותן של מערכות הכוח המארגנות את המקרה הישראלי.

בשר, כוח, גבריות ולאומיות

אנתרופולוגים רבים הצביעו על קשר הדוק בין אכילת בשר ובין כוח פיזי וחברתי. הריס (1987) למשל טוען שערכו החברתי הרב של הבשר נגזר מערכו התזונתי, שהוא גבוה במיוחד. פידס (Fiddes, 1991, p. 65) כותב בספרו בשר: סמל טבעי שאכילת בשר היא בראש ובראשונה פעולה סמלית: "הרג חיות אחרות, בישול בשרן ואכילתו הם הביטוי האולטימטיבי לעליונות בני האדם על הטבע כולו". וילרד (Willard, 2002) מציעה שתפיסת עליונותם של בני האדם על שאר הברואים נגזרת בתרבויות יהודיות-נוצריות מהקביעה הברורה בפרק א בספר בראשית שהבריאה נועדה לשרת את האדם, ומפרק ט, שבו מתיר האל לנח ולבניו לאכול את בשרם של בעלי החיים. המנהג היהודי לאכול בערב שבת עוף, בשר ודגים מבטא באופן פיזי וסמלי את שליטתו המלאה של האדם בכל הקטגוריות של בעלי החיים המוגדרות במקרא. גם דגלאס (Douglas, 1975) ומרקוט (Murcott, 1982) סבורות שמרכזיות הבשר בארוחה המערבית היא נגזרת של מעמדו הסמלי כמבטא שליטה וכוח.

ברדסוורת וקיל (Beardsworth & Keil, 1996, p. 202) טוענים שהגישה הפיזיולוגית-תזונתית והגישה הסמלית לאכילת בשר אינן סותרות אלא משלימות זו את זו, מכיוון שאכילת בשר משלבת את הממד הפיזי בממד הסימבולי: "אכילת בשר אדום נתפסת כבליעת מהותו של בעל החיים עצמו, על כוחו ותוקפנותו". כך, אכילת בשר בקר הופכת את הסועד ל"חזק כשור", כשחומר רוח משתלבים זה בזה ומעצימים זה את זה. אדמס (Adams, 1997) טוענת, באופן דומה, שחיילי המשמר המלכותי הבריטי מכונים Beefeaters (אוכלי בשר בקר) בשל התפריט עתיר הבשר לו הם זכאים, שנועד להבטיח הן את חוסנם הגופני כחיילי יחידת עילית (שיהיו חזקים כשוורים) והן את הסטטוס הגבוה שלהם, כמי שניזונים מבשר שהיה נחלתם הבלעדית של בני המעמדות העליונים. האיסור לאכול את בשרן של חיות טרף בדתות שונות (ביהדות ובבודהיזם למשל) מוסבר אף הוא בחשש מפני הטמעת פראותן ואכזריותן בגופו ובנפשו של הסועד.

בשר ואכילתו מבטאים גם כוח כלכלי, חברתי ופוליטי. לדברי טוויג (Twigg, 1983, p. 21), בחברות מערביות "בשר הוא המזון המהולל ביותר", ואליאס (Elias, [1939] 1978) מראה שבאירופה של ימי הביניים אכלו בני המעמדות הגבוהים כמויות אדירות של בשר, בעוד האיכרים אכלו מעט מאוד ממנו בשל מחירו הגבוה. גם בורדייה (Bourdieu, 1984) סבור שאכילת בשר מרמזת על עושר כלכלי ומעמד חברתי גבוה וטוען שאכילת סוגים מסוימים של בשר היא פעולה סמלית שמבטאת הון כלכלי, תרבותי וסימבולי, ושמטרתה ליצור מובחנות חברתית (distinction).

חוקרים אחרים שעסקו באכילת בשר בקרב חברות פשוטות או ילידיות הסיקו שאכילת בשר מתאפיינת לא רק בתחרות חברתית אלא גם בשיתוף פעולה ובחלוקה בקרב מעגלים חברתיים רחבים ולפי כללים מדוקדקים. כך למשל כותב הוקס (Hawkes, 1993) שגברים צדים חיות גדולות ומחלקים את בשרן כדי לזכות בתמורה בטובין חברתיים, וגם קנט (Kent, 1993), פטרסון (Peterson, 1993) ותיל (Thiel, 1994) מסכימים שבשר מחולק בראש ובראשונה מסיבות חברתיות. בדיון מאוחר יותר מפתחים הוקס ועמיתיו (Hawkes, O'Connell & Blurton Jones, 2001a, 2001b) את המודל שלהם ומוסיפים תחרות ומאבק על יוקרה חברתית כהיבטים שמשפיעים על חלוקת הבשר. ואכן, סאלינס (Sahlins, 1963), במאמרו הקלאסי על טיפוסים פוליטיים במלנזיה ובפולינזיה, הקדים וכתב שחלוקת בשר חזיר במשתאות ציבוריים היא משאב פיזי וסימבולי מרכזי במשחק הפוליטי. ומכיוון שכך, חלוקת הבשר אינה אקט של נדיבות ושיתוף פעולה בלבד, אלא גם מופע כוחני במסגרת תחרות על מעמד ויוקרה.

חשוב להדגיש שאכילת בשר, ובייחוד בשר אדום, היא פרקטיקה שמאורגנת סביב מגדר: "מאחר שכוח פיזי מקושר היסטורית לגבריות ולחיוניות [...] בשר נתפס תמיד כעניין גברי" (Willard, 2002, pp. 112–113). הרצפלד (Herzfeld, 1985) מתאר כיצד בשר עומד בלב הארוחה של כל בן כרתים שרואה עצמו כגבר, וטוויג (Twigg, 1983) מציעה שהדם, המעניק לבשר האדום את צבעו, מבטא כוח, אגרסיביות, תשוקה ומיניות – תכונות רצויות אצל גברים אך מפחידות אצל נשים.

הביקורת הפמיניסטית (Fiddes, 1991; Twigg, 1983; Adams, 2003) מפתחת את הדיון בקשר שבין בשר לגבריות ולכוח ומציעה שסמלים מסוימים הקשורים לבשר ממוקמים במערכת סימבולית וקונצנטרית של היררכיה: תרבות מעל לטבע, בני אדם מעל לבעלי חיים, וגברים מעל לנשים. לפי טוויג (Twigg, 1983), שיוכם של מזונות צמחיים וחלביים לנשיות מבטא חולשה וסבילות (למשל בשימוש בכיטי "צמח" כדי לתאר את מי ששרוי בתרדמת), ופידס (Fiddes, 1991, p. 210) משלים רעיון זה וקובע: "בשר מייצג בראש ובראשונה גישה: השקפת עולם גברית שמעריכה ומכשירה שליטה היררכית בטבע, בנשים ובגברים אחרים".

הבוטה מכולם בניתוחה ובמסקנותיה היא אדמס (Adams, 2003, pp. 50–75), שמראה כיצד גברים משתמשים בשפה דומה כלפי בעלי חיים וכלפי נשים ומפעילים כלפיהם סוגים דומים של אלימות סמלית ופיזית. למשל, גברים בוחנים את גופן של נשים כמפורק לנתחי בשר (חזה, ירכיים, אחוריים וכו'), וכשהם מדברים על קיום יחסי מין עם נשים הם משתמשים במטפורות מעולם בישול הבשר (לטחון, לשפד, לדפוק). אדמס טוענת שקבלתה של האלימות כלפי בעלי חיים נותנת לגיטימציה לאלימות כלפי נשים, וכן שפמיניזם הולך יד ביד עם צמחונות. לפיכך היא קוראת לכל המגדירים עצמם פמיניסטים להימנע מאכילת בשר.

כאן ברצוני להאיר את תרומתו של לוי־שטראוס לדיון. במאמרו הקלאסי "המשולש הקולינרי" (Lévi-Strauss, 1966) הוא טוען שצלייה על האש היא הדרך הבזונית ביותר לבשל, מפני שחלק ניכר מהנפח, המשקל והשומן אובדים בתהליך. ואכן, קילוגרם אחד של בשר שיבושל בעשרה ליטרים של מים יספק 11 קילוגרם של מרק, ואילו צליית קילוגרם אחד של בשר נא תותיר כחצי קילוגרם של בשר צלוי. בישול הבשר במרק מדלל אותו,

ואילו צלייתו היא תהליך של צמצום וריכוז. אם כן, צליית בשר על האש מבטאת עושר, שפע ונדיבות הנגזרים מהנכונות לטפל במשאב יקר באופן בוזבזני. יתר על כן, הצלייה מרכזת את הבשר ולפיכך מגדילה את ערכו התזונתי, הכלכלי והסימבולי. צליית הבשר על האש היא אפוא טכניקת בישול שמגבירה את כוחו כסמל לגבריות, לעוצמה, לעושר ולנדיבות.

בשלב זה אני רוצה להניח לאמירות הכלליות בדבר משמעותה של אכילת בשר ולפנות למאמר אחר של סאלינס (Sahlins, 1976), העוסק בברביקיו האמריקאי ובקשר שבין בשר צלוי, כוח, גבריות ומרחב, ובכך מקרב אותנו לאירועי על האש בישראל. סאלינס טוען שבדיאטה האמריקאית תנאי יסודי לכוח ולגבריות הוא אכילת בשר בקר (Ibid.). בלא סטייק, ייעלם הגבר האמריקאי, או לכל הפחות יאבד מחינוכיותו ומאזונו. האייקון הגברי האמריקאי הוא הבוקר (cowboy), רועה הבקר, הגבר הבודד והקשות, האינדיבידואליסט המבטא באופן הבולט ביותר את הקשר בין גבריות וכוח ובין בקר. בו בזמן, הבוקר והבקר מבטאים גם קשר מרחבי: הספר האמריקאי נכבש על ידי בוקרים שנעו עם עדריהם מערבה והפכו את מה שנתפס ב-1890 כאזור "עצום וחסר כל ערך", "מחוז של פראים, חיות רעות, מדבר וחולות נודדים" (Willard, 2002, p. 108), לאזור יצרני ולאחד משטחי המרעה הגדולים בעולם. ההיסטוריון האמריקאי פרדריק טרנר (in Ibid.) קבע לפיכך שההגירה מערבה הייתה "תנועת המרעה הגדולה ביותר המתועדת היסטורית", ושהבקר היה האמצעי המרכזי לכיבוש המערב. בתמורה, טוענת וילרד, העניקה התרבות האמריקאית לאנשי הספר את מיתוס הבוקר: הגיבור הבודד המתגבר על איתני הטבע, החיות הרעות והאינדיאנים והופך את הישימון לשטח שעליו מייצרים האמריקאים את סוג המזון החשוב ביותר בשבילם: בשר בקר.

הבוקר האייקוני אוכל כמובן בשר בקר צלוי על אש המדורה, תחת שמים זרועי כוכבים. כך מבטא הברביקיו האמריקאי לא רק כוח וגבריות, אלא גם את הקשר שבין גבריות לטבע, למרחב, לקושי ולסכנה. ארוחת הברביקיו האמריקאית היא חגיגה של עוצמה גברית, של הכנעת הטבע, של השתלטות על המרחב וכיבושו. קשר זה בין בקר, גבריות והשתלטות על המרחב מסביר מדוע ארוחת ה-4 ביולי, יום העצמאות האמריקאי, היא ארוחת ברביקיו: הסועדים חווים דרך הארוחה את המיתוס המכונן האמריקאי, העוסק בהשתלטות כוחנית של גברים אינדיבידואליסטים קשוחים וחמושים על מרחב עצום, מסוכן ופרוע, ובהכנעתו ורתימתו לשירות האומה, כשבשר הבקר הצלוי מתמצת את כל הרעיונות האלה, ואכילתו היא בעצם תהליך פיזי וסימבולי של הפנמתם. לפיכך אומרת סקוט (Scott, 2010, p. 7) שבתרבות האמריקאית "אכילת בשר הייתה תמיד מעשה של בינוי אומה לא פחות מאשר של הזנת הגוף", וטובעת את המושג "גבורת בשר" (meat heroism) כדי לתאר את הקשר שבין אכילת בשר לגבריות וללאומיות בארצות-הברית.

גם במדינות לאום אחרות, בהן ארגנטינה, ברזיל, אורוגוואי, צ'ילה, אוסטרליה, ניו זילנד ודרום אפריקה, זוכה צליית הבשר למעמד מיוחד ולבולטות. כמו במקרה האמריקאי, מדובר במדינות מהגרים מודרניות שבהן גברים, בדרך כלל לבנים, השתמשו בעדרי הבקר העצומים שלהם כדי להשתלט על המרחב כחלק מהתהליך הקולוניאלי. כך למשל אומר סימונס (Symons, 2007, p. 38) שהבטחה לבשר בשפע ("שלוש פעמים ביום") הייתה גורם משיכה מרכזי עבור מהגרים אנגלים שבאו לאוסטרליה, ואילו דני ועמיתיו (Denny,

הזהות האוסטרלית והניו זילנדית העכשווית. זיכרמן (Zycherman, 2008, p. 33) מציינת במחקרה על ארגנטינה: "במהלך מחקרי מצאתי שוב ושוב שבשר בקר משמש סמן של זהות לאומית, וצריכתו נתפסת כאחד המאפיינים העיקריים המבחינים בין מי שהוא ארגנטינאי ובין מי שאינו כזה". דמות הבוקר בברזיל, בארגנטינה ובאורוגוואי משמשת אף היא אייקון של גבריות, שליטה במרחב וביות של הגבולי (Bornholdt, 2010).¹

אם כן, הספרות הסוציולוגית והאנתרופולוגית קושרת בבירור בין צליית בשר ובין עליונות, גבריות וכוח. הספרות מצביעה גם על ההקשר הקולוניאלי, שבו הבשר הצלוי מבטא את התהליך הכוחני של השתלטות על המרחב, כשהבקר הוא גם אמצעי לתפיסת הקרקע (למרעה) וגם מקור עיקרי לאנרגיה הנדרשת כדי לבצע את פעולת ההשתלטות והכיבוש (כמוזון). מכיוון שכך, בשר צלוי זוכה למעמד מרכזי במדינות הגירה מודרניות כביטוי לתהליכים ההיסטוריים של כינון.

לפיכך יש באפשרותי להציע כבר בשלב זה של המאמר הסבר מעוגן בספרות למרכזיותם של אירועי צליית בשר על האש בישראל: כמו בארצות-הברית ובמדינות הגירה אחרות, גם בישראל מבטאת ארוחת הבשר הצלוי כוח, גבריות והשתלטות על המרחב. רעיונות אלה הם מרכזיים ביום העצמאות הישראלי, המציין את כינונה של המדינה, עוסק במאבק המתמשך על המרחב ומדגיש את תפקידם המרכזי של גברים במאבק זה. יתר על כן, בישראל, כבמדינות אחרות שנידונו לעיל, הבשר הצלוי רומז להקשר הקולוניאלי של הפרויקט הלאומי, כשמרעה הוא אסטרטגיה עיקרית לא רק לאילוף (taming) ולתרבות של המרחב, אלא גם לדחיקתם ולנישולם של הילידים. לכן גם בישראל בשר צלוי הוא סמל מרכזי של הלאום המודרני וזוכה למקום של כבוד באירועים לאומיים, ובייחוד ביום העצמאות הישראלי, שהוא המועד הלאומי מכולם.

ואולם, הקשר התיאורטי שבין בשר צלוי ללאומיות מודרנית אינו ממצה את הדיון, והוא בגדר שלב ראשון בניתוח התופעה. בחינה מדוקדקת של האופן שבו מתנהלים אירועי על האש בגן סאקר בירושלים מאירה את מורכבותו של המקרה הישראלי, מאפשרת לדון בניואנסים של חוויית הישראליות של המשתתפים באירוע, ומצביעה על כמה תסריטי מפתח תרבותיים המעצבים אותה.

1 מופע קיצוני במיוחד של צליית בשר בהקשר קולוניאלי כוחני מתואר אצל פלדמן (A. Feldman, 2003, pp. 241–245), שמנתח סדרת אירועים בדרום אפריקה שבהם שוטרים לבנים חקרו ועינו עצורים שחורים תוך כדי עריכת בריבוקי בנוסח דרום אפריקאי:

בראאי (Braai) הוא מושג [...] שהוראתו צליית בשר מחוץ לבית, וערכת בראאי היא פעילות פנאי וסוף שבוע נפוצה מאוד בדרום אפריקה, המקושרת לספורט, תחרויות, ציד, ספר גיאוגרפי ויער סבוך [...] היא גם חלק מהתרבות הפוליטית של עליונות הגבר הלבן. לטענתי, באירועים שתיארת, שבהם התקיימו אירועי בראאי במהלך העינויים, צרכנות, חברותא ואלימות מוזגו זה בזה, והמיוזג הפך למוסכמה.

עבודת השדה בגן סאקר

מאמר זה מבוסס על עבודת שדה אנתרופולוגית שנערכה בגן סאקר בשנים 2002-2009. מדי יום עצמאות שהייתי בגן סאקר משעות הבוקר המוקדמות ועד שעות אחר הצהריים. שוטטתי בין החוגגים, דיברתי אתם, שאלתי שאלות, צפיתי במגוון האינטראקציות, הקשבתי לדיבור הציבורי שליווה אותן (כלומר חילופי דברים קולניים ופומביים, ולא שיחות פרטיות), וכן צילמתי תמונות סטילס. במקצת מהשנים ביקרתי בגן סאקר גם בערב יום העצמאות ועקבתי אחרי האירועים המתרחשים לקראת אירועי הצלייה שלמחרת.

את רוב החומר המוצג במאמר אספתי בשיחות לא רשמיות עם החוגגים. כשהייתה נכונות לכך, ערכתי גם ראיונות לא מובנים קצרים, בדרך כלל כשהאנשים שהסברתי להם מה אני עושה גילו עניין במחקר והביעו רצון להמשיך ולשוחח עמי. לעתים קרובות הוזמנתי להשתתף בארוחה. במקרים כאלה ביליתי זמן ממושך יותר (עד שעות אחדות) עם המזמינים. נוסף על התצפית המשתפת בגן סאקר, ערכתי גם ראיונות חצי מובנים ופתוחים עם יהודים אורחי ישראל ממגוון מעמדות, קבוצות אתניות ואזורי מגורים לקראת יום העצמאות ואחריו. הראיונות עסקו בהשתתפותם (או בהימנעותם מלהשתתף) באירועי על האש ביום העצמאות ובמועדים אחרים.

במרוצת השנים עקבתי אחרי פרסומים במגוון כלי תקשורת, שעניינם אירועי יום העצמאות בכלל וצליית בשר על האש בפרט, ואספתי טקסטים כתובים וויזואליים שעוסקים במה שמכונה לא פעם במדיה "תרבות המנגל הישראלית". הראיונות והשיחות שערכתי עם אנשים שהשתתפו באירועי על האש באתרים אחרים וניתוחם של מקורות טקסטואליים וויזואליים מגוונים מאפשרים לי להצביע (בזהירות המתבקשת) גם על הדמיון שבין אירועי על האש של יום העצמאות בגן סאקר ובין האופן שבו נחווים אירועים אלה במקומות ובמועדים אחרים.

כאן המקום לציין שאיני סבור שאירועי יום העצמאות בגן סאקר מייצגים באופן מלא ומדויק ישראליות כללית או אבסטרקטית כלשהי. כפי שאמר אחד המראיינים בגן סאקר ביום העצמאות 2004, דוקטורנט למנהל עסקים באוניברסיטת בן גוריון בנגב: "האנשים כאן הם לא מדגם מייצג של החברה הישראלית [...] הם מזרחים, דתיים וממעמד סוציו-אקונומי נמוך". אבחנה זו נכונה וחשובה להבנת טענותיי במאמר. אירועי על האש בגן סאקר ביום העצמאות אינם מקרה מייצג ואינם מיקרוקוסמוס של החברה הישראלית. למעשה, קיימים שפע של אופנים שבהם חוגגים או מציינים את יום העצמאות ישראלים ממעמדות שונים, מקבוצות אתניות מגוונות, מקשת של אוריינטציות דתיות ופוליטיות, מאזורים גיאוגרפיים שונים ובמגוון הקשרים משפחתיים וחברתיים. כל אלה מבטאים תפיסות מגוונות ומורכבות של ישראליות, וחגיגותיהם כוללות עוד פעילויות רבות מעבר לצליית בשר על האש.

אך אירוע על האש ביום העצמאות בגן סאקר הנו ייחודי משתי בחינות: ראשית, זהו אירוע אייקוני מרכזי ובלוט שזוכה לסיקור נרחב של התקשורת ולהתייחסות רבה של האנשים שעמם שוחחתי, שראו בו נקודת ייחוס, לחיוב או לשלילה. שנית, האירוע בגן סאקר דומה במידה רבה לאירועי על האש ציבוריים אחרים שמתקיימים ביום העצמאות ובמועדים נוספים, למשל ביער בן שמן, בגן צ'רלס קלור בתל אביב וביער המלאכים שליד קריית גת (שבכולם ביקרתי במהלך השנים). מכיוון שכך, ניתוח האירוע בגן סאקר, אף שאינו מקרה מייצג, מלמד על כמה מאפיינים מרכזיים של ישראליות בראשית המאה ה-21 ומדגיש את מורכבותם.

תסריטים תרבותיים שאירועי על האש ביום העצמאות בגן סאקר מתכתבים עמם

בתשובה לשאלתי "אז למה אתם עושים על האש ביום העצמאות?" או לתהייתי בדבר מקורו של המנהג, הציעו המרואיינים מגוון רחב של הסברים. אך בבואי לנתח את הנתונים נוכחתי שהסברים אלה מתכתבים בעצם עם שלושה תסריטים תרבותיים עיקריים: הקומזיץ הפלמחניקי, הברביקו האמריקאי והילולות צדיקים בצפון אפריקה. אדון בקצרה בכל אחד מהתסריטים.

הקומזיץ הפלמחניקי

מרואיינים רבים אמרו דברים נוסח "פעם היינו עושים מדורה עד הבוקר, עם קפה ופטטות ובצלים ושירים [...] לאט לאט נוספו פיתות עם חומוס, ואז סטייקים". אכן, כמה מהמרכיבים של אירועי צליית הבשר ביום העצמאות, כגון מרכזיות האש, הישיבה במעגל והכנת קפה שחור מבושל ("תורכי"), מזכירים במידה רבה קומזיץ. הדבר נכון במיוחד למי שעושים על האש בערב יום העצמאות ומשלבים לא פעם קומזיץ במנגל. גן סאקר אינו מיועד למדורות, אך מדי שנה ביום החג מצאתי שרידי מדורות שהובערו בערב הקודם. מרואיינים רבים ציינו שהשתתפו גם באירועי מדורה ומנגל בערב יום העצמאות, ואישה אחת אמרה: "הם ממש לא יכולים לחכות [...] בשש בערב, מיד עם תום יום הזיכרון, הם כבר רצו להדליק מדורות ומנגלים".

על צורות תרבותיות שעוצבו בימי טרום המדינה, בעיקר על ידי חברי תנועות הנוער ולוחמי הפלמ"ח, מצביעים למשל כתריאל (Katriel, 1995) ונוי (Noy, 2006) במאמריהם על טיולים רגליים של צעירים יהודים בארץ ובעולם. כתריאל טוענת שטיולים אלה היו מעין מסעות צליינות ועלייה לרגל חילוניים, ונוי מציע שהאידיאולוגיה של כיבוש הארץ ברגליים ושל הגדרת הטריטוריה וגבולותיה על ידי נוכחות במרחב (בצד סגנון פלמחניקי, הכולל לבוש מרושל, שיער פרוץ, תרמיל גב, כובע טמבל וסנדלים) אומצו על ידי מערכות החינוך הפורמליות והלא פורמליות לאחר קום המדינה, וכעבור זמן גם על ידי צעירים ישראלים שיוצאים כתריאלים לטיול הגדול בחו"ל.

אחד ממאפיינייה האייקוניים של תרבות הפלמ"ח הוא הקומזיץ, תסריט תרבותי במגוון אירועי יציאה לטבע גם בישראל של תחילת האלף השלישי. תסריט זה כולל יציאה של חברי קבוצת השווים (peer group) מהשטח האורבני אל שטח טבעי יחסית, כגון חורשה, שדה, ולעתים אף מגרש ריק במרחב העירוני, איסוף עצים וחומרי בערה אחרים, הדלקת מדורה, צליית תפוחי אדמה ("פטטות") ובצלים וכישול קפה שחור. הקומזיץ (שפירושו ביידיש "בוא שב") הוא אירוע חברתי שמייצר וחוגג שיתוף, שוויון וקבוצתיות, המתבטאים בישיבה במעגל, בחלוקה שוויונית של האוכל והמשקה (לפעמים גם בשימוש בכוסות משותפות) ובשירה בציבור. הקומזיץ הוא אפוא אירוע לימינואידי (טרנר, 2005) קלאסי שמעורר תחושת קומוניטס זמנית בין המשתתפים. הקומזיץ משרד גם צניעות, הסתפקות במועט ודחייה של ערכים ועיר-בורגניים באמצעות הישיבה על הקרקע, המאכלים והמשקאות הפשוטים והאכילה ביידיש. ריח העשן האופף את המשתתפים ונודף מבגדיהם ומשיעורם לאחר האירוע והפיח והעפר המכתימים את בגדיהם מבטאים אף הם קרבה לטבע, פשטות וויתור על דקדוקי ניקיון ועיר-בורגניים. במידה מסוימת, המדורה, הקפה וריח העשן מקושרים גם לערבות ולברוויות ומחדדים את הקשר הבלתי אמצעי עם הארץ.

בעוד הקומזיץ הפלמחניקי לא כלל צליית בשר על האש, הרי המיתולוגיה הפלמחניקית – המונצחת בספריו של פוצ'ו למשל, או בילקוט הכובים של דן בן אמוץ וחיים חפר (1956) – בהחלט מזכירה גניבת תרנגולות, ואפילו כבשים, בישולן באש המדורה (בסיר, במעטפת בוך) ואכילה משותפת של בשרן.

אירועי יום העצמאות בגן סאקר מובנים, לפחות בחלקם, לאור התסריט התרבותי של הקומזיץ: היציאה אל הטבע (במקרה זה מדובר בחורשה מעשה ידי אדם, כמו רוב החורשות בישראל, שניטעו במסגרת הפרויקט הציוני), הדלקת האש, בישול הקפה, האכילה בידיים (או בפיתות או בכלים חד פעמיים, ולא בכלי אוכל ביתיים), ההתחלוקת באוכל, המבנה המעגלי (סביב המנגל ובזמן הארוחה) – כולם מהדהדים קומזיץ.

גם החלוקה המגדרית המאפיינת את הקומזיץ מזכירה במידה רבה את החלוקה המגדרית בגן סאקר. הקומזיץ הוא אירוע גברי, כש"הבנים" הם השחקנים הדומיננטיים, ואילו "הבנות", אם הן משתתפות, נתפסות כאורחות. ככאלה, יש לחלוק עמן את האוכל והמשקה, אך לא מצפים מהן לאסוף חומרי בערה, וודאי שלא להדליק את האש. אלו הן פרקטיקות גבריות, וכפי שמציעים קונל ומסרשמידט (Connell & Messerschmidt, 2005), הן כרוכות תמיד בתחרות עזה: מי יביא עצים גדולים וכבדים יותר, מי יבנה נכון, גדול וגבוה את המדורה, ומי יצליח להדליק אותה במספר הקטן ביותר של גפרורים (גם בגן סאקר תפעול המנגל, ובעיקר הדלקת הגחלים וליבוי בנפנוף, הן פעולות תחרותיות שבהן גבריותו של המבצע עומדת למבחן).

ואולם, למרות הדמיון המבני והמעשי, אירועי יום העצמאות בגן סאקר מכילים גם מרכיבים חומריים ורעיוניים שונים מאוד מאלה של הקומזיץ, ובראשם מרכזיותה המוחלטת של המשפחה, המחליפה את קבוצת השווים כמוקד הקומוניסטי, וכן מרכיבי צרכנות ראוותנית (הן מבחינת הציוד והן מבחינת המאכלים, ובעיקר הבשר), המדגישים אי שוויון ותחרות על סטטוס ויוקרה שנגזרים מתפיסת עולם קפיטליסטית מובהקת, נקודות שאפתה בהמשך המאמר.

הברביקיו האמריקאי

רבים מהחוגגים ששאלתי בדבר מקור המנהג ציינו שמדובר בחיקוי של חגיגת יום העצמאות האמריקאי. מקצת מהמרוויינים, בעיקר ממעמד חברתי-כלכלי גבוה, אף הדגישו את ההבדל שבין ברביקיו למנגל והצביעו בבירור על המודל התרבותי שעמו הם מזדהים, הברביקיו האמריקאי. כפי שכבר צוין, אחת הדרכים המקובלות בארצות-הברית לחגוג את ה-4 ביולי, יום העצמאות האמריקאי, היא ברביקיו בחצר האחורית. שתי אחריות אמריקאיות דתיות (כהגדרתן) שפגשתי בגן סאקר בשנת 2006, ושישבו עם בני משפחותיהן בין העצים כדי "לא להרוס את הדשא",² השיבו שהמקור לאירוע על האש ביום העצמאות הוא הברביקיו האמריקאי וטענו בפירוש "זה מועתק מה-4 ביולי". כששאלתי אותן במה זה שונה מאירועי הברביקיו בארצות-הברית, הן אמרו ששם צלו את הבשר על מתקן גז בחצר האחורית, ואילו גן סאקר הוא ציבורי. הן מנו גם הבדלים קולינריים וציינו כי "כאן יש פחמים, חמוס, טחינה ופיתות". הן עמדו לצלות המבורגרים, נקניקיות ועוף והכינו גם מרשמלו, כולם מאכלים אמריקאיים מובהקים, אבל עמדו לאכול אותם "בפיתה, לא בלחמנייה".

אין באפשרותי לקיים במאמר זה דיון מקיף ביחסי ארצות-הברית-ישראל ובאמריקניזציה של התרבות הישראלית, ולכן אסתפק בשתי נקודות מרכזיות. ראשית, אמריקאיות נתפסת בישראל כסמל למערביות, לתחכום ולמודרניזציה (Ram, 2004). זיהוי אירועי על האש של יום העצמאות עם מנהגי ה-4 ביולי בארצות-הברית מעניק להם אפוא יוקרה ומעמד גבוה. למשל, אחת המרואיינות ציינה שברביקיו "זה צפונבוני ועושים את זה על גז", ומרואיינת אחרת אמרה ש"ברמת השרון לא עושים על האש, עושים ברביקיו".

כידוע, ארצות-הברית היא גם מהמדינות האוהדות ביותר את ישראל. כמעצמה המובילה בעולם, כבת ברית מדינית וצבאית, כשותפה מרכזית למסחר, וחשוב מכול, כמי שתומכת בישראל בכסף, בנשק ובפוליטיקה, לארצות-הברית תפקיד מכריע בהבטחת שלומה ועצמאותה של ישראל. יתר על כן, בארצות-הברית חיה רוב יהדות התפוצות, וכן קהילת המהגרים הישראלים הגדולה בעולם. כיוון שכך, אימוץ דפוסי תרבות אמריקאיים ביום העצמאות הישראלי הוא כמעט מתבקש. ואכן, אחד ממופעייה הבולטים של ההשפעה הפוליטית, החברתית והתרבותית הגוברת של ארצות-הברית על ישראל בעשור האחרון הוא המנהג להניף את דגל ארצות-הברית לצד דגל ישראל על המכונית לקראת יום העצמאות. בעשור האחרון אף נמכרו דגלים שעל צדם האחד הודפס דגל ישראל, ועל השני – דגל ארצות-הברית. במנהג זה יש כמובן ביטוי בולט ובוטה לקשר שבין ארצות-הברית למדינת ישראל ולעצמאותה.³

מנקודת מבט אחרת אפשר לטעון שיחסי ישראל-ארצות-הברית אינם בדיוק יחסי ידידות ושיתוף פעולה אלא גם, ואולי בעיקר, יחסי פטרון-לקוח המאורגנים במסגרת פוסט-קולוניאלית (Frenkel & Shenhav, 2003). כך למשל טוען קימרינג (Kimmerling, 1989, p. 275): "מבחינה פוליטית, ארצות-הברית נוטה לראות בישראל שלוחה של יהדות ארצות-הברית, ומכאן שישראל מוגדרת כשוליים אתניים של ארצות-הברית". תפיסה זו הופכת את ישראל במובנים מסוימים למדינה האמריקאית ה-51 (מה שבעיני מקצת מהישראלים הצטייר עד לאחרונה כפתרון אידיאלי לקשיים ולבעיות של המדינה) ואף כקולוניה אמריקאית לכל דבר.⁴ גם נקודת מבט זו מסבירה יפה את אימוץ מודל הברביקיו האמריקאי ביום העצמאות הישראלי.

הילולות צדיקים

ראשית, אסתייג ואומר שהמרואיינים לא הצביעו על תסריט תרבותי זה במישרין, אף שהוא בולט ביותר: יש דמיון מבני ותוכני רב בין ההילולות במירון (בל"ג בעומר), בנתיבות (בהילולת הבבא סאלי) ובמקומות נוספים, וכן בין הדרך שבה נחגגת המימונה בגן סאקר ובאתרים אחרים, ובין חגיגת יום העצמאות בגן סאקר. כך מתאר בילו (Bilu, 1988, p. 307) את האופן שבו משתתפים יהודים ממוצא מרוקאי בהילולה במירון:

3 תחושת הקרבה לארצות-הברית וההזדהות עמה התערערה מאוד מאז בחירתו של ברק אובמה לנשיאות, משום שהוא נתפס בקרב חוגים ישראליים נרחבים כ"אוהב ערבים", כאוהד העניין הפלסטיני, כעוין לישראל, כערבי וכמוסלמי. בשנת 2010 לא ראיתי דגלים אמריקאיים ביום העצמאות, אך ב-2011, אולי בשל התגמשות עמדותיו של אובמה, שוב היה אפשר לרכוש אותם אצל מוכרי הדגלים.

4 באירוע שנערך בדצמבר 2010 באוניברסיטת בן גוריון בנגב השיב האנתרופולוג ישראלי-אמריקאי בכיר על שאלה בדבר אימוץ מלא של המודל האמריקאי על ידי האנתרופולוגיה הישראלית: "ככה זה בכל הקולוניות האמריקאיות".

רבים מהם מבליים כמה ימים במירון, במחנה אוהלים על המורדות המיוערים המקיפים את האתר, באווירת פיקניק. בני משפחה וחברים מקשת של גילים, גברים ונשים כאחד, אוכלים את בשר הכבשים שנשחטו, שותים כמויות גדולות של משקאות אלכוהוליים, שרים ורוקדים [...] העלייה אל הקבר, המוקד הרוחני של ההילולה, היא חלק זניח בלבד מהשהות שלהם במירון.

בהמשך המאמר מציין בילו שהחוגגים יוצאי מרוקו עסוקים במיוחד באכילה ובשתייה, ושכמה מהם רוכשים כבשים, עזים ועגלים שנשחטים במתחם ומבושלים לסעודה לכבוד הצדיק. סעודה זו נתפסת בעיני המשתתפים כשיא האירוע, משום שבמהלכה נוצר קשר ישיר ובלתי אמצעי בין החוגגים לצדיק, שלפי אמונתם משתתף בפועל בסעודה. בעשור האחרון ביקרתי פעמים אחדות במירון בזמן ההילולה ונוכחתי שצליית בשר על האש היא הדרך המקובלת ביותר להכין בשר במירון, ובכלל זה לסעודת המצווה.

אלון מוזס, שדר וורדי (Alon-Mozes, Shadar & Vardi, 2009) עוסקות בממדים המרחביים של קבר הבבא סאלי בנתיבות ומציינות אף הן שבהילולה לזכרו נשחטים בעלי חיים במתחם לקראת הסעודה. יעקובי (Yacobi, 2008) מוסיף וכותב על חשיבותה של סככת הסעודה (feast shelter) שהוקמה במתחם הקבר, שבה מקיימים העולים לרגל סעודות מצווה. בשנים האחרונות ביקרתי בהילולה זו מדי שנה ונוכחתי שגם בה צליית הבשר היא מרכיב בולט ומרכזי. ליד מתחם הקבר אף ניטעה חורשה עם אזור המיועד לפיקניקים, ובו פזורים ספסלים ומנגלים ציבוריים.

לכאורה, יום העצמאות הוא חג אזרחי, שונה בתכלית מהטקסים הדתיים בקברי הצדיקים ובמימונה, אך הפרקטיקות שאינן דתיות-ריטואליות במהותן (תפילות, הקפת הקבר, הדלקת נרות או טקס החלקה, שלטענת בילו הן משניות למדי בשביל רבים מהמשתתפים) מכוונות במידה רבה אל הבשר, לצלייתו ולאכילתו, ודומות להפליא לאירועי על האש ביום העצמאות בגן סאקר.

כך אמרה חוגגת משרות שהוריה היגרו לארץ ממרוקו בשנות החמישים: "אצלנו זה לא מיוחד, אנחנו תמיד עושים על האש, וגם ביום העצמאות". גם יוצאי מרוקו אחרים הסבירו לי שצליית בשר על האש היא הדרך המקובלת בשבילם לחגוג ולבלות, בלי שציינו הקשרים דתיים (טענה דומה העלו מרואיינים מדרום אפריקה ומארגנטינה: "ככה תמיד חוגגים אצלנו"). אם כך, כשם שהקומזיץ הוא תסריט תרבותי מסוים שמתאים ליציאה לטבע ומעצב את אירועי על האש בגן סאקר, הילולות צדיקים של יוצאי צפון אפריקה הן מודל תרבותי אחר שמארגן את ההתרחשות בגן סאקר, ובעיקר את הטיפול בבשר, מודל שהוא לטעמי דומיננטי וחשוב לא פחות מתסריט הקומזיץ.

הקישור התרבותי לצפון אפריקה אינו מקרי כמובן. צליית בשר על האש מקושרת בישראל עם מזרחיות. קטגוריה חברתית זו, שנוצרה בישראל בהקשר של גל ההגירה הגדול של יהודים מארצות ערב בשנות החמישים של המאה הקודמת, נועדה לפי כוון (1999) לארגן בהיררכיה את היחסים בין אשכנזים, רובם יוצאי מזרח אירופה, ובין המהגרים מארצות ערב. על ידי שיוכם של יהודי ערב אל המזרח הכאוטי, האמוציונלי, המסורתי והיצרי, הגדירו האשכנזים את עצמם מחדש כמערביים, ולפיכך כרציונליים ומודרניים. צליית בשר על האש (כמו השתתפות בהילולות צדיקים) נתפסת כפעולה מזרחית, גם כשרבים מהמשתתפים הם

בני קבוצות אתניות אחרות. אפילו המונח "מנגל", שהוראתו היא כלי מתכת שבו בווערות גחלים לחימום, מקורו תורכי, והוא הגיע לארץ ככל הנראה בתקופה העות'מאנית. זאת ועוד, צליית בשר על האש מקושרת בישראל לא רק למזרחיות, אלא גם לערביות: מסעדות מזרחיות הן מסעדות זולות שמציעות פיתות, סלטים ובשר צלוי על האש, כמו במסעדות ערביות. הדמיון והקרבה בין מזרחיות לערביות מוסיפים קטגוריה למערכת ההיררכית במה שמכנה כיום "שרשרת המזרח" (שם): תהליך שבו מנסה האליטה לחסום את התקדמותן של קבוצות מיעוט חדשות על ידי תיוגן כמזרחיות, ולכן כחסרות תרבות ונחותות (Gerber, 2003). כך, אוכל מזרחי נתפס כנחות משום שהוא דומה לאוכל ערבי, על כל המשמעויות האוריינטליסטיות הגלומות במושג זה.

הזיהוי של צליית בשר על האש עם ערביות הוא מעניין ואף פרדוקסלי בהקשר של יום העצמאות הישראלי, שכן מדובר באחת הדרכים המקובלות ביותר לחגוג את האירוע שמציין יותר מכול את הניצחון על הערבים ושמרחש יממה לאחר יום הזיכרון לחללי מערכות ישראל, שמנציח את אלו שנהרגו במלחמות נגד הערבים.

חשוב לציין ששלושת התסריטים התרבותיים האפשריים לצליית בשר על האש ביום העצמאות – הקומויץ הפלמחניקי, הברביקיו האמריקאי והילולות הצדיקים של יוצאי צפון אפריקה (ואולי ארבעה, אם נביא בחשבון גם את התסריט של אוכל ערבי) – אינם סותרים כי אם משלימים זה את זה ומסבירים במידה רבה את הפופולריות של אירועי על האש: כל אחד מבני הקבוצות והמעמדות החברתיים-כלכליים המרכיבים את החברה הישראלית-יהודית יכול למצוא לעצמו נקודת חיבור נוחה (ואפילו כמה נקודות) למנהג ולקיים אותו בלי לקבל על עצמו את כלל המשמעויות האפשריות. כך יכולים החוגגים האמריקאים להתחבר לאמריקאות שלהם, להצביע על הקשר שבין ארצות-הברית לישראל ואף ליהנות מתחושת העליונות שמקנה אמריקאות בישראל, ובה בעת, מטרים אחדים משם, קבוצה של נערות מתנועת הנוער בני עקיבא מתארת את המנגל במונחים של המשך המנהג הפלמחניקי, ואילו בני משפחה ממוצא מרוקאי מדברים על "ציאה לטבע" ועל "האוכל שלנו". בזכות הגמישות וריבוי הקולות (טרנר, 2005) המאפיינים את הזירה הקולנירית, היא מתאימה במיוחד להבעת רעיונות ועמדות מגוונים ואף סותרים.

לכל אחד מהתסריטים התרבותיים שהובאו כאן יש הקשר עדתי או אתני: הצבעה ישירה על המנהג האמריקאי אפיינה בעיקר מהגרים מארצות-הברית (מהגרים מדרום אפריקה הצביעו על המקור הדרום אפריקאי של המנהג, ואילו מהגרים מצרפת ציינו ש"בצרפת זה אחרת: אוכלים אוכל ישראלי, פיתות, חומס, פלאפל, אבל לא על האש"); רבים מהחוגגים ממוצא אשכנזי דיברו על קומויץ, או לפחות על החברה; ואילו יוצאי צפון אפריקה דיברו על "אצלנו". הקשרים אלה מעצבים גם את ההרכב החברתי של האירוע: אחד ההבדלים המובהקים בין אשכנזים למזרחים, לפחות לטענת רבים מהמרואיינים, הוא שאשכנזים עושים על האש "עם החברה", ואילו מזרחים חוגגים עם בני המשפחה המורחבת.

מלבד שלושת התסריטים התרבותיים האלה, כמה מרואיינים הזכירו עוד שני עניינים שנראו להם חשובים להבנת מרכזיות המנגל ביום העצמאות. הראשון הוא הציאה לטבע כביטוי לחופש ולעצמאות, והשני הוא החיפוש אחר תחושה של "ביחד" והרצון לקבל גושפנקה רשמית של שייכות.

חוגגים רבים דיברו על הציאה ליער, לטבע, או לפחות לריאה הירוקה של ירושלים, כעל יציאה אל החופש. חלקם הזכירו את ההקשר האורבני ואת מעמדם החברתי-כלכלי

הנמוך (למשל: "אין לנו גינה וגם לא מכונית, ולכאן יש תחבורה ציבורית"), ובכך רמזו לשחרור מכבלים מעמדיים שמאפשרת חגיגת יום העצמאות בגן סאקר.⁵ מרואיין אחד אף אמר במפורש: "לצאת החוצה זה להיות עצמאי, ולכן זה מתאים". להבנתו, הוא התכוון שזה מתאים ליום העצמאות.

הסבר נוסף למנהג, שהוצע שוב ושוב על ידי מהגרים ("עולים חדשים"), הוא תחושת השייכות לקולקטיב היהודי-ישראלי. למעשה, רבים מהחוגגים בגן סאקר משתייכים לקבוצות חדשות או שוליות בחברה הישראלית.⁶ קבוצת המיעוט האתנית הגדולה והבולטת ביותר היא של מהגרים מאתיופיה, בצד מספר קטן יותר של חוגגים מצרפת, ארצות-הברית וברית-המועצות לשעבר. כמעט כל מי שראיינתי מקרב קבוצות אלה דיבר על השתייכות, על "שייכות לעם ישראל" או על "ביחד עם כולם". הרצון להשתייך אינו מסביר את מרכזיות המנגל ביום העצמאות, אך הוא מסביר במידה רבה את הנכונות ואף את הרצון להתכנס ולהצטופף, שהיא מהמאפיינים הבולטים של חגיגת יום העצמאות בגן סאקר, רעיון שאפתח בהמשך.

הבשר הצלוי על האש בגן סאקר

רוב החוקרים שהוזכרו עד כה הצביעו על בשר אדום (שריר של יונקים), ובייחוד על בשר בקר, כמקור אולטימטיבי לכוח וכמרכיב בסיסי של גבריות, ואילו החוגגים בגן סאקר ביום העצמאות צולים סוגים רבים של בשר בשלל צורות של עיבוד והכנה. ואף על פי כן, לאירועי על האש יש מבנה קולינרי קבוע למדי. ראשית, הגברים הם אלה שמבצעים את מעשה הצלייה, כי "רק גברים יודעים להכין בשר כמו שצריך", כמו שצינו רבים מהמרואיינים; הם מבעירים את הגחלים, צולים את הבשר, מתבלים אותו במהלך הצלייה ומגשים אותו לסועדים. רבים מהגברים שעמם שוחחתי אמרו שהם רכשו בעצמם את הבשר, ואף הכינו אותו לצלייה בעוד מועד (השרו במרינדה, שיפדו, תיבלו וכו').

שנית, סדר צליית מיני הבשר דומה בדרך כלל: מן הזול, הפשוט והנצלה במהירות אל האטי, היקר והיוקרתי; נקניקיות, כנפיים, המבורגרים וקבב נצלים ראשונים, אחריהם שיפודים (על פי רוב שיפודי הודו ונתחי עוף שמכונים פרגיות) ורק בסוף הסטייקים, נתחי בשר בקר גדולים. ההסבר המקובל לסדר צליית הבשר הוא שצריך להכין מהר אוכל לילדים "כי הם רעבים ולא יכולים לחכות", והנשים אוכלות מיד לאחר הילדים, בעיקר את הכנפיים והפרגיות ("גם הילדים אוהבים את זה"). הגברים העוסקים בצליית הבשר מצטרפים לדבריהם לארוחה רק בשלב האחרון, שלב הסטייקים, לאחר שהאכילו את כל האחרים.

כך מקבלים הגברים על עצמם את התפקיד הגברי הקלאסי של המספקים (providers) המזינים את משפחותיהם. סדר אכילה זה מאשר את הנרטיב הישראלי המקובל על מרכזיותם וחשיבותם של הילדים, וכן על נכונותם של גברים ישראלים להקריב את עצמם למען ילדיהם

5 רוב החוגגים הגיעו ממכוניות פרטיות, וההשקעה הכלכלית בחגיגה היא בהכרח גבוהה: מציד מינימלי ובשר פשוט ועד לציד מתוחכם ויקר ביותר (ראו על כך בהמשך) ולאוכל רב, מגוון ויקר.

6 בין החוגגים בגן סאקר גם חרדים רבים, קבוצה שמתאפיינת בשנים האחרונות כלאומית או לאומנית וכלא ציונית בעת ובעונה אחת. השתתפותם של חרדים ביום המנגל הלאומי ראויה לדיון נפרד.

ונשיהם, נרטיב שזוכה לתשומת לב ולאישוש במהלך יום הזיכרון ויום העצמאות, כסדר הטקסים מדגיש את זכרם של חללי המלחמה, רובם המכריע גברים, שנפלו למען עצמאות המדינה, כדי להבטיח את שלום בני משפחותיהם וכדי לאפשר לנשיהם וילדיהם להמשיך ולחיות במדינה עצמאית.

עם זאת, אפשר להבין את סדר הצלייה והאכילה גם באופן אחר: ראשית, הטענה שהילדים והנשים אינם מסוגלים לחכות מעידה על אופיים החלש, ובתוך כך על עליונותם המוסרית של הגברים כמי שמסוגלים להתאפק ולשלוט בעצמם. שנית, בשר בקר הוא המקור הסמלי והפיזי לכוח ולאון, ואילו בשר עוף (כנפיים, פרגיות) ומוצרי בשר טחונים ומעובדים הם זולים ובעלי ערך תזונתי נמוך. העובדה שסוגי הבשר הזולים והנחותים נאכלים על ידי הילדים והנשים בעוד הגברים זוכים בנתחי הבשר המשובחים מדגישה, מזינה ומעצימה את עליונותם של גברים. ושלישית, למרות הטענה שהילדים אינם יכולים להתאפק, הרי בפועל הגבר הצולה את הבשר נוגס מדי פעם מן הנקניקיות, הכנפיים, הקבב והשיפודים עד לשלב שבו הסטייקים מוכנים. כך זוכים הגברים לאכול בפועל מגוון וכמות של בשר גדולים במידה ניכרת מאלה שזוכים להם הילדים והנשים.

הסתכלות קולינרית זו מגלה היררכיה שבה הגברים נמצאים מעל הנשים והילדים, וזהו היפוך של השיח המקובל בישראל, המדגיש את חשיבותם הרבה של הילדים והנשים, וגם של הנרטיב המרכזי של יום העצמאות, שבו מודגשת כאמור נכונותם של גברים להקריב עצמם למען המשפחה. הנגישות לאוכל שזוכים לה הילדים והנשים אינה מבטאת כאן פריבילגיה אלא נחיתות דווקא: נשים וילדים אינם מסוגלים להמתין, להתאפק ולשלוט בעצמם ולכן נאלצים להסתפק בסוגי הבשר הנחותים, ואילו הגברים, בשל יכולתם להתאפק, זוכים בסטייק, על העוצמה הפיזית והסימבולית הטמונה בו.

ואולם, צליית בשר מאפיינת עליונות גברית, בישראל כבאמריקה, ואילו השימוש במגוון סוגי בשר, בהם עוף והודו, מוצרים תעשייתיים וטחונים, ובעיקר שיפודי פרגיות, שהם סוג הבשר הנפוץ ביותר בגן סאקר, מרמזים על עוד אפשרויות לנתח את מערכות הכוח שמארגנות את האירוע. שהרי אם הכוח הטבוע באכילת בשר בקר מקורו בכוחו העצום של הפר, הרי שאכילת שישליק הודו, כנפי עוף, ובייחוד פרגיות, אינה מסמלת כוח כי אם חולשה: תרנגולת היא בעל חיים קטן, חלש ופגיע, ופרגית היא תרנגולת צעירה שטרם החלה להטיל, כמעט אפרוח. התרנגול הזכר, הגבר, מסמל כוח, מיניות ואון (Geertz, 1973), ואילו פרגית (chick) הוא גם כינוי לנערה צעירה, שהיא טרף נחשק לגברים המתאווים אל בשרה הרך.

אמנם אפשר להסביר את ההעדפה לבשר עוף ולשיפודי פרגיות בשיקולים בריאותיים (בשר עוף שמן פחות) וכלכליים (בשר עוף זול מבשר בקר), אך מרואייני הסבירו בדרך כלל את הפופולריות של הפרגיות בכך שזהו בשר רך, זאת אומרת שרירי פחות. מכיוון שכך, בשר זה נתפס כטעון פחות בכוח. יתרה מזאת, העובדה שבשר הבקר נאכל בעיקר על ידי גברים מעידה שהיררכיית הכוח המתוארת בספרות האנתרופולוגית שנסקרה לעיל נכונה גם במקרה הישראלי: בקר נחשב בשר שמתאים לגברים, ואילו בשר פרגיות הוא מנה שמתאימה לנשים וילדים, וזאת כאמור משום שהוא רך. מרואייני אמנם לא אמרו במפורש שבשר פרגיות מחזק פחות מבשר בקר, אך בהתנהגותם הם משרטטים היררכיה של כוח הבנויה משתי מערכות מקבילות: ילדים-נשים-גברים אל מול נקניקיות/כנפיים-פרגיות-סטייקים. האמירות על האיפוק הגברי ועל חוסר יכולתן של נשים להתמודד עם סטייקים, וכן רמיזות

על גבריותן ומיניותן של נשים שמתעקשות לאכול סטייקים (כגון "היא, היא הכי גבר כאן"), מדגישות ששיפוּדי פרגיות מעצימים ומחזקים פחות מבשר בקר. ואם לא די בכך, פרגיות הן בכלל קומבינה ישראלית: יהודה אוווי, מסעדן משכונת התקווה, הוא שהמציא את הכינוי "פרגית" לכרעי עוף בוגר שמוסרת מהם העצם והם מפורקים לנתחים ונצלים על שיפוד. בשר הירך השמן אינו מתייבש בשעת הצלייה, והתוצר הוא נתח בשר רך ועסיסי, כפי שמרמז הכינוי פרגית, אף שלמעשה אין מדובר בבשר פרגית. כך, אחד ממיני הבשר הנפוצים ביותר בגן סאקר הוא עוד דוגמה לנטייה הישראלית לעגל פינות ולתחמן.

גם הבולטות של מיני בשר מעובדים (קבב, המבורגרים ונקניקיות, תעשייתיים בדרך כלל, עשויים ממגוון סוגי בשר ומדוללים בקמח ובחלבונים צמחיים), הכמות המצומצמת יחסית של סטייקים וריבוי המוצרים דמויי הסטייק (סטייק עוף למשל) מעוררים תהיות באשר למשמעותו הסמלית של הבשר הנאכל בגן סאקר. אם אכן, כפי שקובעת הספרות האנתרופולוגית, סטייק הבקר העבה והמדמם מבטא כוח, הרי הכנפיים, ההמבורגר התעשייתי, דמוי-הסטייק הדק והחרוך ובעיקר הפרגיות, אינם ביטויים של עוצמה וגבריות לא מרוסנת אלא של חולשה, או אולי ביטוי להרגשה אמביוולנטית של עוצמה וחולשה.

ארגון המרחב

מלבד צליית הבשר ואכילתו, שהן המטרה המוצהרת של אירועי על האש ביום העצמאות, מאפיין בולט אחר של האירוע בגן סאקר הוא הארגון המרחבי שלו, ובעיקר המאבק המתמיד על "מקום טוב". כמו ביער בן שמן, בגן צ'רלס קלור בתל אביב וביער המלאכים הסמוך לקריית גת, עשרות אלפי חוגגים מצטופפים בשטחו המוגבל למדי של גן סאקר: המון מיוזע, אפוף עשן, ריחות של דלק (להצתת הגחלים) ובשר חרוך, מזויקה רועמת וצעקות. יצוין שבניגוד לדימוי הרווח, רבים מהפארקים והחורשות פנויים ביום העצמאות, והכול מתכנסים למקומות מסוימים מאוד. כך, במהדורת החדשות בצהרי יום העצמאות של שנת 2006 נמסר מטעם המשטרה וק"ל שיער בן שמן מלא עד אפס מקום, אך פארק בריטניה הסמוך פנוי, והחוגגים הוזמנו להגיע לשם. בשעות אחר הצהריים עברתי באזור ונוכחתי שבפארק בריטניה לא היו חוגגים רבים, בעוד שלייער בן שמן לא יכולתי להתקרב בשל עומסי תנועה. שוב ושוב נוכחתי שהחוגגים בוחרים להתקבץ דווקא במקומות שברור וידוע שיהיו צפופים ודחוסים.

אך בהדרגה למדתי שאין מדובר בסתם המון אדם המצטופף באי סדר. ההתכנסות בגן סאקר ביום העצמאות מאורגנת לפי חוקים פנימיים שמוכרים למשתתפים הקבועים ומובהרים מיד (לעתים במידה של כוח) למשתתפים חדשים. חוקים אלה ממוקדים בארגון המרחב ובחלוקתו בין המשתתפים, שכאמור מבקשים, בראש ובראשונה, "לתפוס מקום טוב". "מקום טוב" הוא מושא להערצה, לקנאה, ולעתים אף למחלוקת, ומבטא ותק, ניסיון, חריצות, כישרון ארגוני וכוח.

מקום טוב למנגל מצטיין בכמה מאפיינים, שהראשון והחשוב שבהם הוא צל. יום העצמאות נחגג בה' באייר, בדרך כלל יום אביב חם, וצל הוא משאב מכריע ונדיר בגן סאקר.

הגן, הממוקם לאורך שדרות בן צבי, מחולק לשני משטחי דשא מוקפים ברצועת עצים דלילה. השטח שמסביב לעצים המעטים שבשיפולי המדשאות מציג שילוב מנצח של צל ודשא. האזור הצפוני, הסמוך לצייר הגישה הראשי לגן ולאזור החניה הקרוב ביותר, מועדף בשל הקרבה למכונית וצמצום המרחק שיש לשאת את הציוד.

מאפיין אחר, מלבד צל וקרבה למכונית, הוא קרבה למקור מים. בגן יש ברזיות אחדות בלבד שמשמשות את אלפי החוגגים לשתייה, וכן לשטיפה ולניקוי של מוצרי המזון וכלי האוכל, ולכן האזורים הסמוכים אליהן צפופים ביותר. "מקום טוב" הוא אפוא שטח מוצל סמוך לחניה ולברזייה.

מכיוון שכך, חלק מהחוגגים, בעיקר הקבועים, הוותיקים ובעלי המשפחות הגדולות, שנוקטים לשטח נרחב לציוד הרב שהם מביאים עמם, מגיעים מוקדם בבוקר, לעתים אף בערב הקודם, מיד עם צאת יום הזיכרון, כדי "לתפוס מקום" על ידי גידור של מתחם. אלה שמגיעים בערב יום העצמאות משתמשים באמצעי תיחום ברורים, כגון חבלים עבים או יריעות ניילון ירוקות שנקשרות לעצים או ליתדות (בוז"טים) שנקבעות בדשא. גידור מוקדם זה כרוך בדלילה: אמצעי גידור קלים או לא ברורים כמו חבלים עשויים להיות מוסרים ומוחלפים, ואילו אמצעים כבדים וברורים יותר עשויים להיפגע מהשחתה ואף להיגנב.

רק מעטים תופסים מקום כבר בערב יום העצמאות, אך רבים מהמשתתפים הוותיקים שולחים כוח חלוץ לתפוס מקום השכם בבוקר החג. כך סיפר לי מיכה: "המטרה היא לבוא מוקדם, לתפוס מקום. אני בא עם המשאית מוקדם. אנחנו חמישים איש רק הצד שלי, בנות ונכדים. אנחנו באים בכל שנה, תופסים מקום שמה [...] אבל השנה בא מישוהו בלילה לתפוס, ויתרנו להם". גם בני משפחת כהן, "בני דודים של כהן מהשוק", באו בחמש בבוקר: "אבא שלנו עליו השלום בא כל שנה, ועכשיו אנחנו". הם מסמנים ביריעות פלסטיק ירוקות שטח נרחב בצל העצים קרוב לכביש ומקימים סככה גדולה בעלת שלד מתכת. לאחר ההקמה הם סוגרים את המתחם ביריעות, חוזרים הביתה לנוח ומשאירים אחריהם שומר.

כבר בשעה שש בבוקר מסומנים חלקים ניכרים מהאזורים המועדפים בחבלים, ביריעות ניילון נצמד או בסרטי אזהרה אדומים-לבנים של אתרי בנייה ושל שירותי תחזוקה. אלו שמביאים ציוד רב פורקים אותו מכלי רכב מסחריים ומשתמשים גם בכיסאות ובציוד כדי לתחום את האזור שבחרו. אחד המתחמים סומן בשנת 2007 בחבל דק שעליו נתלו שקיות אשפה מנופחות, ומתחם אחר סומן בבלונים כחולים ולבנים. רק שני מתחמים סומנו בשרשראות דגלי ישראל (שהיו נפוצות מאוד באותה שנה משום שצורפו כשי חינם לעיתוני החג), ואחד מהם היה המתחם הענקי של הכנסייה הבינלאומית, שחבריה הם אחת הקבוצות הגדולות והבולטות בגן סאקר ביום העצמאות. אחת המרואיינות, שטיילה עם בעלה ובנה בין החוגגים, העירה על כך: "אני אדריכלית נוף, ואין ספק שתיחום זה דבר מאוד מרכזי כאן". השיח העוסק בתיפוס מקום בולט ביותר: "אלה באו בלילה הקודם לתפוס מקום", "רוץ מהר ותפוס מקום שמה" (לילד), "כל הכבוד, נאור" (לילד שתפס מקום בצל), "יש לנו משפחה גדולה, אנחנו צריכים הרבה מקום", "לא פונקט?" (הבעל הגאה מראה לאשתו מקום מוצל על הדשא סמוך לנקודה שבה החנה את רכבו על המדרכה). כששאלתי את אחד החוגגים מדוע צריך לסמן מראש, הוא השיב: "ככה זה עם ישראל, הולכים לחוף, שמים ארבע יתדות, זה שלנו ואוי ואבוי למי שייכנס".

המאבק על תפיסת המקום מוביל כמובן לחיכוך ולקונפליקט. בבוקר עוד משתדלים החוגגים לשמור על מרחק מסוים זה מזה, ומי שמתקרב יותר מדי אף זוכה להערות כגון "מה, חסר מקום? מה באת להתיישב עלינו?" אך ככל שנוקפות השעות וגובר החום עולה גם הצפיפות. הצל נע ומצטמצם בשל זווית השמש והקהל הולך ונדהס לאזורים המוצלים, ומתעוררת דרישה לחלוק אותם. אלה שתחמו לעצמם מרחבים בדרכים מסיביות מוגנים מפני כרסום וזחל בשטחם, אך מי שסימן מרחב בכיסאות או בתיקים נאלץ לא פעם להתגמש. כמה ציטטות הקשורות לתהליכים אלה הן: "הוא פלש, הבן שלך, לאזור לא שלנו" (אישה לבן משפחה), "מה זה לעמוד ליד האוטו ולהגיד 'זה שלנו'?", "את המקום הזה הם שמרו לנו" ו"אנחנו כבר תפסנו כאן".

בשנת 2008 הייתי נוכח בוויכוח שהתעורר בין גבר ממוצא אתיופי שסימן בחבל אזור בין העצים ונסע להביא את בני משפחתו ובין גברים משלוש משפחות שהגיעו אחריו וחילקו ביניהם את המרחב אגב התעלמות מהחבל שסימן את השטח כתפוס. כששב הגבר האתיופי עם בני משפחתו, הוא טען ש"האזור הזה שלי, כי שמתי חבל בבוקר", אך שלושת הגברים טענו שהשטח לא היה מסומן. הגבר האתיופי הצביע על החבל שהיה תלוי עדיין בין העצים, ותגובתם הייתה: "איפה היית כל הבוקר? מה, נסעת לתל אביב להביא את המשפחה?" מהמקום שבו עמדתי שמעתי את שלושת הגברים, שלא הכירו זה את זה, מתאמים עמדות כדי לרחות את הטענה. אחד מהם פנה אל הגבר האתיופי באופן ששילב סחבקיות ("בוא, אחי") עם איום פיזי ורבלי, מתברח לכאורה ("בוא, אני אכסה אותך" בחיוך וחיבוק חונק) והציע לו אזור לא מוצל בין שלושת המתחמים. בעוד בני משפחתו מחפשים להם מקום אחר, הוסיף הגבר האתיופי לטעון: "אנחנו נלך מפה, אבל אל תגידו שלא הייתי קודם".

גורם אחר בנייהול המרחב הוא הציוד, או מה שמכונה בעברית עכשווית "ציודים". יש חוגגים שמסתפקים במנגל פח קטן, צידינית ושמיכה, אך רבים אחרים מביאים עמם כמיות מרשימות של ציוד. המנגל עצמו עשוי להיות גדול, כבד ובעל רגליות. כמה מהחוגגים השתמשו במתקני צלייה כבדים ומשוכללים המבוססים על גז, ולהם גלגלים, מכסה ומשטחים להנחת הבשר, התבלינים וכלי הבישול. אחד המשתתפים אמר לי: "חכה תראה מה יהיה פה עוד מעט, השנה קנינו במיוחד גריל על גז". גם גזיות קטנות נפוצות מאוד, בעיקר להכנת קפה. מלבד ציוד הבישול ואחסון המזון, שכלל מנגלים, צידיניות, ארגזי קרטון ושקיות פלסטיק, רבים מהחוגגים הביאו עמם שולחנות וכיסאות מתקפלים או רהיטי גינה מפלסטיק. אחרים הקימו אוהלי איגלו קלים, שמהם נהנו בעיקר הילדים, וכן הניחו מזרנים, שקי שינה ומחצלות. בשנים האחרונות עורכות רשתות שיווק רבות מבצעי מכירה לקראת יום העצמאות שכוללים למשל ערכה ובה אוהל, מזרנים ושק שינה או סט של כיסאות ושולחן מתקפלים. לרבים מהחוגגים היה ציוד חדש לגמרי מהסוג הזה. יצוין שחלק ניכר מהציוד הוא זול ומאיכות נמוכה ונוטה להתקלקל כבר בשימוש הראשון. כמו כן, נפוצים אמצעי בידור כגון כדורי משחק, צלחות מעופפות, לוחות שש-בש, נרגילות, מכשירי אודיו ווידאו ניידים וכלי נגינה (בעיקר דרבוקות וגיטרות). בכמה מהמתחמים נבנו סככות שהציוד בהן היה רב ומגוון ביותר: במתחם שהיה הגדול ביותר בכל השנים שבהן ערכתי את המחקר, ושדרי שנה נבנה סביב אחת הברזיות אגב ניכוסה המלא, היו בשנת 2009 עשרות כיסאות, שולחנות אחדים במבחר גדלים, שני מתקני צלייה גדולים, כירת גז, ארגזי ירקות, צידיניות, ארבע ספות וטלוויזיה גדולה שהופעלה על ידי גנרטור.

בהקשר זה מעניין לציין שרבים מהחוקרים את תופעת התרמילאות הישראלית הצביעו על חשיבותם הרבה של ה"ציודים" בשיח ובפרקטיקה של תרמילאים ישראלים. יעקובסון (1997) מעוז (1999) ונוי (2003) מצביעים באופנים שונים על העיסוק הרב באביזרים (תרמילים, מצלמות, שקי שינה, מזרנים, בנויניות ועוד מגוון של ערכות שפצורים, החל במערכות לתיקון הציוד וכלה בערכות לטיפול ולשימוש בסמים). מרכזיות זו של ה"ציודים" בחברה הישראלית נגזרת מהקשר שבין השירות בצבא לטיול הגדול, כששתי הספרות משפיעות זו על זו: העיסוק הצה"לי בציוד ובשפצור (שיפוץ ושיפור) מעצב את השיח התרמילאי, בעוד שציוד תרמילאי חודר לצבא. ואכן, רשתות הציוד לתרמילאים מוכרות גם ציוד לחיילים ומטשטשות בין הזירות (שימו לב למשל לרשת החנויות ששמה "ריקושט"). כאמור, חלק ניכר מה"ציודים" של יום העצמאות הם גרסאות זולות של הציוד התרמילאי או הצבאי, והשימוש בהם מלמד על השפעתם של דפוסי התנהגות צבאיים ותרמילאיים על אירועי על האש ביום העצמאות.

המאבק על המקום

אם כן, התנהלותם של החוגגים בגן סאקר ביום העצמאות אינה כאוטית כפי שנדמה במבט ראשון, אלא מאורגנת לפי כללים ברורים. ברצוני להציע שכללים אלה מתכתבים עם שני עקרונות מפתח תרבותיים, או תפיסות ישראליות מרכזיות של ניהול המרחב, שאכנה להלן "לבד ביחד" ו"חומה ומגדל".

שפירא ונבון (Shapira & Navon, 1991) מנתחים את הפופולריות הרבה של בתי קפה בישראל ומציעים שמקורה בהעדפה הישראלית להיות "לבד ביחד". העדפה זו נגזרת מטענתם מטשטוש הגבולות שבין הפרטי לציבורי בישראל, והיא בעצם אסטרטגיה של פרטים להתמודד עם עליונותו ההיסטורית והמבנית של הקולקטיב. בית הקפה, קובעים שפירא ונבון, מאפשר לישראלים (התל אביבים) לשבת יחד עם ישראלים אחרים, ובו בזמן לשמור על מעין בועה של פרטיות. אך בועה זו שקופה, חדירה וגמישה למדי, ומאפשרת ללקוחות להתחבר לציבורי ולקולקטיבי או להתנתק ממנו לפי רצונם ולפי הנסיבות. הכותבים מביאים כדוגמה בולטת לדינמיות הזאת את רגע הצפירה ביום הזיכרון, שבו גבולות הבועה הפרטית וגבולות בית הקפה מתפוגגים לחלוטין, כך שבאי בית הקפה מצטרפים אל המרחב הלאומי המשותף לפרק זמן מוגדר (Ibid, p. 114).

האירוע בגן סאקר מאפשר גם הוא דינמיקה של "לבד ביחד". אכן, חוגגים רבים הסבירו לי את בחירתם בגן סאקר בכך שזהו מקום של "ביחד" או של "כל עם ישראל". שתי אהיות מהצפון אמרו שרצו לבלות את היום עם בני משפחתן המורחבת בעין חמד (עוד אתר פופולרי לחגיגת על האש ביום העצמאות), כי הן רצו "להיות לבד ובשקט. אבל האחים רצו כאן, כמו כל עם ישראל"; ובני משפחה משכונת רמות הירושלמית, שבתים גובל בחורשה גדולה, הסבירו לי שהעדיפו לבוא לגן סאקר כי "אצלנו, ביער רמות, זה מבודד". רבים מהמצטרפים החדשים לחברה הישראלית (בעיקר מהגרים מאתיופיה, מצרפת ומארצות הברית) ציינו באוזניי שהם באים לגן סאקר ביום העצמאות כדי "להיות עם כולם" וכדי "להתחבר לעם ישראל".

מתברר אפוא שבשביל רבים מהמשתתפים ההצטרפות בגן סאקר ביום העצמאות היא בחירה מודעת ובעלת משמעות: ביום הקולקטיבי מכולם בלוח השנה הישראלי הם רוצים

לחוות את הישראליות המשותפת בפועל. הכותבים שציטטתי בפתיחת המאמר, שמתייחסים בצנינות ובביקורתיות להצטופפות ביום העצמאות, אינם יורדים כנראה לשורש משמעותה של הבחירה להצטופף ביום העצמאות כדי להיות "עם כל עם ישראל", ולכן מתייחסים אליה בלעג.

אך כמו בבית הקפה התל אביבי שחקרו שפירא ונבון, היחסים בין הפרט לקולקטיב בגן סאקר מורכבים ודינמיים יותר מהרצון לחוות את החג המשותף במרחב משותף. ראשית, המשתתפים מערערים בכירור על הגדרת הפארק כמרחב קולקטיבי-ציבורי ותובעים את חלוקתו (הזמנית) בין הפרטים. יתר על כן, כפי שהציע אחד המרואיינים (הדוקטורנט מבאר שבע שהוזכר לעיל): "הם באים ל'ביחד' אבל מיד שמים גדר", אמירה המעידה על מתח בין הפרטי לציבורי, שלפחות מקצת מהחוגגים ערים לו.

עם זאת, היחידה החברתית הבולטת בגן סאקר היא המשפחה המורחבת, ואחריה המשפחה הגרעינית, ואילו קבוצות שווים הן מעטות למדי. לכן המתח השורר בגן אינו בין היחיד לקולקטיב (כמו בבית הקפה התל אביבי שחקרו שפירא ונבון) אלא בין המשפחה למשפחות אחרות. לשון אחר, בגן סאקר אין מדובר על "לבד ביחד" של הפרט, אלא על הצטופפות של בני משפחות מורחבות במרחב משותף אגב מאבק על חלוקתו לטריטוריות משנה זמניות.

הרצון להיות "לבד ביחד" ביום העצמאות הוא גורם משיכה מרכזי לגן סאקר, אך גם גורם מתח מרכזי. מתח זה מנוהל לפי כללי התנהגות שמונעים בדרך כלל גלישה לקונפליקט גלוי ולאלימות, אך כמו שהראיתי לעיל, מדי שנה הייתי עד גם לאירועים של אלימות מילולית ואף פיזית סביב סוגיות של תפיסת מקום שהתעוררו כשדרישותיהן של קבוצות חוגגים שונות התנגשו זו בזו וכשהופר האיזון שבין הלבד ליחד.

שפירא ונבון (Ibid.) נדרשים לדינמיקה של "לבד ביחד" כזו שמארגנת את היחסים המרחביים שבין היהודים אזרחי ישראל לבין עצמם. במאמר זה אני נדרש לעיקרון תרבותי נוסף המארגן את התנהלותם של אזרחי ישראל היהודים במרחב המשותף להם ולערכים, ולכן בחרתי לכנותו "חומה ומגדל". לפני שאתאר עיקרון זה אקדים ואומר שהמרואיינים לא הזכירו את המושג "חומה ומגדל" מיוזמתם ושמדובר בפרשנות שלי. כמו כן, אני מרחיב את רעיון "חומה ומגדל" אל מעבר לתקופה ההיסטורית שנהוג לכנות בשם זה (פרק זמן המכונה גם המרד הערבי הגדול, או מאורעות תרצ"ו-תרצ"ט, 1936-1939) ומתכוון לעיקרון התרבותי שארגן, ומוסיף לארגן, את ההתיישבות היהודית-ציונית במרחב שבין הים התיכון לירדן מראשית המאה העשרים ועד ימינו.

העיקרון התרבותי לארגון המרחב המכונה כאן "חומה ומגדל" התגבש בהדרגה בשל המאפיינים הגיאופוליטיים הייחודיים של האזור. בארצות-הברית ובמדינות הגירה אחרות שהוזכרו בחלקו הראשון של המאמר (צ'ילה, ארגנטינה, ברזיל, אוסטרליה, ניו זילנד וכו'), התאפיין הספר בדרך כלל בדלילות (sparse), כלומר במרחבים עצומים שבהם חיים ילידים מעטים יחסית (קימרלינג, 1993). כדי להשתלט על המרחבים האינסופיים והריקים פותחה צורת ההתיישבות של החוואי הבודד, המשתלט על שטחים אדירים על ידי מרעה בקר. סמלו האייקוני של החוואי הבודד הוא הרובה מעל האח, המבטא את ההכרח להיות מסוגל להתגונן באופן עצמאי (ושנתפס כאחת מזכויות היסוד המרכזיות והשנויות ביותר במחלוקת בארצות-הברית). כך, אינדיבידואליזם בוטה וחמוש, גבריות ובקר הם רעיונות בסיסיים

בארצות-הברית ובמדינות הגירה נוספות, שזוכים לביטוי פומבי בארוחת הבשר הצלוי בימים הלאומיים המרכזיים.

בפולשת'נה-א"י נתקלו המתיישבים היהודים-ציונים במציאות אחרת, זו של הקפד הצפוף (dense frontier), כלומר אזור מצומצם עם כמות מוגבלת של קרקע חקלאית ומים, מיושב בצפיפות ומעובד באינטנסיביות, ושמספר הילידים בו גדול בהרבה ממספר המתיישבים מהגרים-מתנחלים. כאן, קובע קימרלינג (שם), עיצבו התנאים המרחביים צורת התיישבות שונה לחלוטין מזו שהתעצבה במדינות הגירה אחרות: קבוצות מאורגנות של מתיישבים מצאו לעצמן, או פינו לעצמן (בכסף או בכוח או בשניהם) מעט מקום במרחב הצפוף ויצרו מובלעות (enclaves) בשטח. בשל איכותן הנמוכה של הקרקעות ובשל האיום הביטחוני, הסדרים כגון החווה הבודדת התקשו לשרוד, ובמקומם התפתחו צורות חדשות של התארגנות חברתית-כלכלית בעלות מאפיינים קולקטיביים (הקיבוץ, הקבוצה והמושב), שהיו יעילות יותר בארגון ובניצול המשאבים המוגבלים.

התנגדותם של הפלסטינים להתיישבות היהודית והאיום שנגזר ממנה חייבו התארגנות ביטחונית הולמת. בהדרגה נוצר דפוס התיישבותי-ביטחוני שכלל איתור של קרקע פנויה, כניסה מהירה אל המובלעת וביצורה. בזמן המרד הערבי הגדול שוכללה צורת התיישבות זו, כשמבני המגורים ואמצעי האבטחה הובלו בחלקים באישון לילה, נבנו בתוך שעות אחדות על ידי מתנדבים רבים ויושבו מיד. צורת התיישבות זו זכתה לכינוי "חומה ומגדל", בשל שני אמצעי המיגון הכולטים שלה, שנתפסו כהכרחיים להשרדותו של היישוב החדש. אמנם רק כמה עשרות יישובים נבנו בתקופת זו, אך הלוגיקה והפרקטיקה של ההתיישבות הציונית בארץ ישראל הייתה כזו מראשיתה, מאז סוף המאה ה-19, והוסיפה לשמש מודל מרכזי להתיישבות הציונית גם לאחר קום המדינה (Shenhar & Katriel, 1992). עקרון ההתיישבות של "חומה ומגדל" מגיע לשיאו במסגרת תהליך ההתנחלות בשטחים שכבשה ישראל ב-1967, כשהתנחלויות, המאחזים, ולאחרונה גם מאחזי נוער הגבעות, הם גרסה עכשווית של השיטה, על מרכיביה הפיזיים, על מאפייניה הארגוניים, ובמידה רבה גם על האידיאולוגיה המניעה אותה (אלא שלמדינה ולארגוניה יש תפקיד מורכב ורווי סתירות בתהליך).

פרדוקס אחר המאפיין את עקרון "חומה ומגדל" גלום במתח המתמיד שבין השאיפה הציונית להכות שורש בארץ כדי לתקן את המצב היהודי-גלותי (Liebman & Don-Yehiya, 1983) ובין הפרקטיקה המכונה "בנייה קלה" המאפיינת אותו. ביישובים הציוניים המוקדמים נעשה שימוש באוהלים, יישובי "חומה ומגדל" של 1936-1939 התבססו על מבני עץ קלים וניידים, בשנות החמישים נעשה שימוש באוהלים, בפחונים ובצריפים, ובהתנחלויות משתמשים בקרוונים וכמבנים יבילים אחרים שאפשר לשנע במהירות ובקלות. במהלך שנות התשעים אימצו שוב מוסדות המדינה את שיטת הבנייה הקלה כדי לקלוט את גל המהגרים העצום מברית-המועצות לשעבר, ולאחרונה נעשה שימוש בשיטה זו כדי ליישב (וזמנית כמוכן) את מפוני חבל עזה. גם נוער הגבעות משתמש במגוון סוגים של חומרי בניין קלים ומאולתרים שמאפשרים בנייה מהירה, וגם שיקום מהיר וזול של מאחזים שמפונים ונהרסים. הפרדוקס הגלום באימוץ שיטות של בנייה קלה כדי ליישם את אידיאולוגיית ההתיישבות הציונית מצוי כמוכן במתח שבין השאיפה ליציבות ולעידון בקרקע ובין מימושה באמצעים קלים ולא יציבים בעליל.

ניתוחן של הפרקטיקות המרחביות בגן סאקר ביום העצמאות מראה שתפיסת המקום מתבצעת במידה רבה לפי עקרון "חומה ומגדל": הגעה מהירה לשטח, לעתים בזמן החשכה;

זיהוי מרחב פנוי פוטנציאלי; תנועה מהירה אל המרחב הפנוי אגב נשיאת ציוד; גידור מהיר של המרחב וניכוסו; טענה לבעלות על המרחב המסומן; ונכונות להתעמת ואף להגן עליו מפני אחרים ובתוך כך לדחות טענות לזכותם של אחרים על המרחב, שהוא ציבורי במהותו. איני טוען שמדובר במהלך מודע ובעל משמעות סמלית גלויה או מוצהרת. טענתי היא שהחוגים מתנהלים לפי העיקרון התרבותי הישראלי של תפיסת מקום שהתגבש במהלך יותר ממאה שנות התיישבות יהודית, ושאליו הם מוסיפים להיחשף תדיר כשותפים להתיישבות או כצרכני תקשורת ותרבות. מכיוון שכך, אין מדובר במימוש (enactment) מדעת של מיתוס ההתיישבות הציוני, אלא בפרקטיקה מובנת מאליה שמאורגנת בדפוסים תרבותיים שגרתיים ולא רפלקטיביים. המשתתפים לא אומרים, ולמיטב ידיעתי גם לא חושבים או מדמינים, שהם מבצעים שחזור של אירועי "חומה ומגדל". הם פשוט מתנהלים במרחב ותופסים מקום באופן שבו מקובל לעשות זאת בישראל. אך פרקטיקות מרחביות אלה משקפות במידה רבה את הדפוסים ההיסטוריים שארגנו את המאבק על המקום בישראל מראשית ההתיישבות הציונית ועד ימינו.

דיון: על האש בגן סאקר והישראליות

מדי יום עצמאות מתרחש בגן סאקר שבירושלים אירוע המוני בעל מאפיין קולינרי-חברתי בולט: צליית בשר על האש. פרקטיקה קולינרית זאת מבטאת את הקשר העמוק שבין יום העצמאות הישראלי ובין כוח, גבריות ומרחב. כאמור לעיל, הקשר בין מדינת הלאום המודרנית ובין גבריות, מרחב, כוח ובקר מבוסס היטב בספרות האנתרופולוגית, אך ניתוח מדויק של התנהלות החוגגים בגן סאקר מראה שמערכות הכוח המקומיות מורכבות ומרובות ניואנסים.

בחרתי להתחיל את ניתוח האירוע בקישור לשלושה תסריטים תרבותיים מרכזיים שאירועי על האש בגן סאקר מתכתבים אתם: הקומוץ הפלמחניקי, הברביקיו האמריקאי והילולות צדיקים של יוצאי צפון אפריקה. הצעתי שתסריטים תרבותיים אלה אינם מוציאים זה את זה אלא להפך: מגוון הפרשנויות הפוטנציאליות מאפשר למשתתפים בני קבוצות חברתיות שונות להקנות לפרקטיקה המשותפת משמעות שתתאים להם, וכך למצוא לעצמם נקודות חיבור שהולמות את ערכיהם, העדפותיהם ומנהגיהם הייחודיים.

בהמשך המאמר פניתי לדון במשא ומתן על כוח ומרחב בגן. הצעתי שתהליכי הבישול וסוגי הבשר שאוכלים המשתתפים משרטטים מבנה היררכי של גברים-נשים-ילדים, המתבטא בקטגוריות הבשריות של בקר-פרגיות-נקניקיות ומעוגן במושגים של עוצמה, איפוק ומיניות. מבנה היררכי זה משקף את תפקידם המרכזי של גברים ישראלים בכינון ובשימור של עצמאות המדינה ומדגיש את ההכרח לטעון אותם בעוצמה פיזית כדי שיוסיפו למלא תפקיד זה. בו בזמן, מדובר בפרקטיקה שמדירה נשים וילדים, משקפת זכויות יתר של גברים וסותרת במידה רבה את אתוס ההקרבה הגברית. מיקומם החברתי של גברים בחברה הישראלית-יהודית, כפי שהוא מתבטא בסדר אכילת הבשר הצלוי בגן סאקר, מורכב ומכיל סתירות פנימיות.

הספרות מדגישה את הקשר שבין בשר לעוצמה, ובייחוד בין בשר בקר לעוצמה גברית, אך מגוון מיני הבשר בגן סאקר, ובעיקר הפופולריות הרבה של הבשר המכונה "פרגיות", מעוררים תהיות בדבר הקשר שבין הבשר הצלוי בגן סאקר ובין כוח ומרמזים על חוויה שיש

בה גם ממדים של חולשה ופגיעות. תקצר היריעה מלדון באופן ממצה במרכזיותה של חוויית החולשה בזהות היהודית-ישראלית. לפיכך אזכיר כדוגמה בלבד את מחקריהם של זרובבל (Zerubavel, 1994) ופלדמן (J. Feldman, 2008), שמנתחים את התהליכים התרבותיים המבנים תחושות של חולשה וקורבנות בקרב אזרחיה היהודים של מדינת ישראל בעשורים האחרונים. חשוב להדגיש שהן במחקרים אלה והן בגן סאקר אין מדובר בתחושה מוחלטת של חולשה, אלא בעמדה אמביוולנטית המשלבת עוצמה ופוטנטיות עם חולשה וקורבנות. אמביוולנטיות זו מוצאת את ביטויה המדויק בבשר הפרגית: אמנם אכילתו של כל בעל חיים מבטאת כוח ושליטה, אך בשר הפרגית עצמו, הבשר הרך, הנקבי, החלש והפגיע, מוגבל ביכולתו לטעון את הסועדים בעוצמה.⁷

הממד השני שבו דנתי במאמר זה הוא הממד המרחבי. גם כאן הדגשתי שני עקרונות מארגנים לניהול המרחב בגן סאקר, שמשקפים את תכונותיו הסגוליות של המקרה הישראלי: "לבד ביחד" ו"חומה ומגדל". עקרון "לבד ביחד" עוסק ביחסים שבין הישראלים-היהודים לבין עצמם ומסביר את המתח שבין השאיפה "להיות עם כל עם ישראל" במהלך האירוע הלאומי החשוב מכולם ובין המאמץ המתמיד לקבוע גבולות בין הקבוצות המתכנסות בגן. עקרון "חומה ומגדל", שמארגן את היחסים בין יהודים לערבים במרחב המשותף, מסביר במידה רבה את הפרקטיקה של תפיסת המקום בגן סאקר. המפגש בגן סאקר הוא אמנם פנים-יהודי בעיקרו, אך מתרחש לפי התסריט הישראלי-יהודי המקובל לתפיסת מקום במרחב המשותף ליהודים ולערבים. לפיכך ההתנהלות המרחבית בגן מאירה מתחים שגלומים ביחסים שבין יהודים לערבים, ובראשם הדילמה שבין תחושת הבעלות המוחלטת על המקום ובין זכויותיהם של אחרים עליו, וכן המתח שבין השאיפה לציביות ועיגון ובין הפרקטיקה המבוססת על ארעיות וזמניות. כך מבטא גם הממד המרחבי של אירועי על האש בגן סאקר תחושות אמביוולנטיות של יציבות וארעיות ושל עוצמה וחולשה.

הפופולריות הרבה של אירועי על האש בגן סאקר ביום העצמאות נגזרת אפוא דווקא ממורכבותם ומריבוי הקולות שבהם. צליית הבשר ההמונית מאפשרת לחוגגים להזדהות עם מגוון מקורות תרבותיים ומצביעה על ביטויים מורכבים של כוח והיררכיה, עוצמה וחולשה. בד בבד מאפשר האירוע בגן סאקר לבטא מתחים שבין הפרטי לציבורי ובין קבוצות אתניות ומעמדיות. באירוע בולטת מאוד מרכזיותה של המשפחה כיחידה חברתית מרכזית שמעמידה חלופה לקבוצות קולקטיביות אחרות שהיו בעבר מרכזיות מאוד בחברה הישראלית-יהודית, ובראשן קבוצת השוים, "החבר'ה". גם המאבק על המקום שבין היהודים אזרחי ישראל ובין הפלסטינים מקבל ביטוי מרחבי באירוע שמתרחש ביום העצמאות, שבו חוגגים אזרחי ישראל היהודים את ניצחונם במאבק זה. הפרקטיקה של ניהול המרחב מבטאת גם תחושות סותרות של יציבות ונטיעת שורש בצד ארעיות וחולשה, שאף הן מרכזיות לחוויית הישראליות בעשורים האחרונים.

אם כן, אירועי צליית הבשר על האש בגן סאקר ביום העצמאות מבטאים כמה מהעקרונות המארגנים, ההעדפות החברתיות והתסריטים התרבותיים המרכזיים של החברה הישראלית-יהודית ומשקפים גם כמה מהדילמות המרכזיות שעמן מתמודדים בני חברה זו, ובראשם המתחים שבין כוח לחולשה ובין יציבות לארעיות.

7 במטפורה מעולם החי, פרגית היא מזונו של השועל הערמומי והחמקמק ולא של האריה האמיץ והחזק.

מעבר לגן סאקר

לקראת יום העצמאות 2010 קיבלתי דוא"ל מידידה שחיה ביישוב קהילתי בעמק יזרעאל, ובו סיפרה שעל אי תנועה בכניסה ליישוב הציב מישהו מעין פסל סביבתי: הוא פרש יריעה קטנה של דשא סינתטי, הצמיד אותה אל האספלט במסמרים, הציב עליה מנגל שבו פיסות פחם וביניהן נעץ דגל ישראל קטן, מהסוג שתולים בחלון המכונית לקראת יום העצמאות, וכן שלט שקובע "תפוס!" (ראו איור 1).



איור 1. מיצג של מנגל על אי תנועה. צילום: תמי גרופר

המיצג מתכתב עם רבים מהרעיונות שהוצגו במאמר זה, ובראשם הקשר שבין יום העצמאות הישראלי ובין בשר צלוי על האש ותהליכים של ארגון המרחב ותפיסת המקום. המיצג נוגע גם באתוס הציוני המרכזי של הפרחת השממה, כלומר הניסיון לתרבת ולתקן את המרחב על ידי שתילתם של מרכיבים מערב-אירופיים (כגון דשא) בנוף האוריינטלי (Feige, 2009), וקורץ גם לשאיפה הישראלית כל כך לפיסת דשא פרטית. הקביעה הברורה שהשטח הציבורי "תפוס!" מדגימה יפה את טענתם של שפירא ונבון (Shapira & Navon, 1991) שהגבולות שבין הפרטי לציבורי בישראל עמומים, ושטענת המדינה לבעלות על אורחיה מייצרת גם את הטענה הנגדית: המרחב הציבורי בישראל נתפס על ידי רבים מהאזרחים כשייך להם. כך הופך אי תנועה ציבורי לאתר על האש פרטי.

המיצג מדגיש את המאבק על המקום, שמאפיין לא רק את אירועי על האש בגן סאקר ביום העצמאות אלה גם מגוון אירועים ציבוריים בזירות אחרות בישראל. לדוגמה, חבר ותיק באחד מקיבוצי הנגב אמר לי שההגדרה של "מקום טוב" בגן סאקר והאופן שבו תופסים מקום במהלך האירוע הם "תיאורים מדויקים של מה שמתרחש אצלנו בכריכה ביום שבת". כך, אף שהאירוע בגן סאקר אינו מהווה מקרה מייצג בשל מעמד החברתי-כלכלי, מוצאם האתני ונטייתם הדתית של רבים מהמשתתפים בו, הרי שהתנהלות דומה דווקא בכריכה בקיבוץ המשותף לתנועת השומר הצעיר, שהוא לכאורה מנוגד בתכלית לגן סאקר, מעידה שהמנגנונים החברתיים והעקרונית המארגנים שתוארו לעיל אינם ייחודיים ויוצאי דופן, ושהתהליכים והפרקטיקות התרבותיים המעצבים את האירוע בגן סאקר פועלים באופן זה או אחר גם בזירות ציבוריות אחרות.

יש ביצירה גם מידה לא מבוטלת של לעג וציניות. צליית בשר על האש על אי תנועה היא גרוטסקה מקומית ידועה של ישראלי מיוזע, צעקן ונצלן שאינו מכיר בזכויותיהם של אחרים על המרחב הציבורי, שאותו הוא מנכס לעצמו. הדגל הנעוץ בפסית קלקר בין גושי הפחם מהווה אף הוא ציטוט לעגני של מיתוס ישראלי ידוע: הפעולה ההרואית של הנפת דגל ישראל ביעדים שנכבשו, כגון דגל הדיו באילת או הדגל שהונף מעל לכותל המערבי. הקומפוזיציה בשלמותה נראית כמעין מודל של יישוב מהיישובים המוקמים היום בישראל (משני עברי הקו הירוק), על בתייהם צמודי הקרקע, הדשא (הסינתטי), גדר הביטחון והשער החשמלי הצהוב, שכולם זועקים "תפוס!" אך מבטאים גם תחושה של חוסר ביטחון וארעיות. מעניין לציין שהמיצג הוצב בפתחו של יישוב קהילתי שמאפייניו התרבותיים והחברתיים כלכליים דומים לאלה של הקיבוץ שהוזכר לעיל יותר מאשר לאלה שתיארו המשתתפים בגן סאקר כשיברו על עצמם ("מזרחים, מסורתיים וממעמד סוציו-אקונומי נמוך"). למרות זאת, נראה שהיוצר הניח שגם תושבי היישוב הקהילתי יהיו את הקודים התרבותיים המסומלים במיצג, ואולי אף כיוון את ביקורתו כלפיהם (שהרי אם הביקורת הייתה מכוונת רק כלפי אחרים, אין היגיון במיקום המיצג בפתח היישוב המסוים הזה). אם כך, כמו אירועי על האש בגן סאקר, המיצג מצביע לא רק על הקשר הגלוי שבין בשר צלוי על האש ביום העצמאות הישראלי ובין גבריות, כוח ושלטה, אלא גם על קשר הדוק אך סמוי בין אירועי על האש ובין המאבק המורכב על המקום שמתנהל בין קבוצות חברתיות ואתניות שונות ומאופייין בתחושות מורכבות של כוח וחולשה ושל יציבות וארעיות.

מקורות

- בלומנפלד, ת' (2007, 24 באפריל). למקומות, היכון, אש. ידיעות אחרונות, עמ' 23.
- בן אמוץ, ד' וחפר, ח' (1956). ילקוט הכובים. תל אביב: הקיבוץ המאוחד.
- גילאון, מ' (2011, 5 ביוני). לפזר את העשן (מעל המנגל). כללית. אוחזר מתוך www.clalit.co.il/HE-IL/Women/nutrition/eating+right/articles/cook+out+fest.htm
- הריס, מ' (1987). פרות קדושות וחזירים משוקצים: חידות של מזון ותרבות. תל אביב: מסדה.
- טרנר, ו' (2005). התהליך הטקסי. תל אביב: רסלינג.
- יעקובסון, י' (1997). צליינות חילונית בקונטקסט ישראלי: מסעות של צעירים ישראלים למקומות מרוחקים. חיבור לשם קבלת תואר מוסמך, אוניברסיטת תל אביב.
- כוזם, ע' (1999). תרבות מערבית, תיוג אתני וסגירות חברתית: הרקע לאי השוויון האתני בישראל. סוציולוגיה ישראלית, א(2), 385-428.
- כץ, א' (2007, 29 באפריל). חגגנו עצמאות. ישראלי, עמ' 13.
- לניאדו-תירוש, מ' (2011, 22 באפריל). לא על המנגל לבדו. הארץ, גלריה, עמ' 10.
- מעוז, ד' (1999). ליבי במזרח: המסע של צעירים ומבוגרים ישראלים להודו. חיבור לשם קבלת תואר מוסמך, האוניברסיטה העברית בירושלים.
- נוי, ח' (2003) סיפורים של גבריות הגמונית: גוף ומרחב בסיפורי תרמילאים ישראליים. סוציולוגיה ישראלית, א(1), 74-120.

- העיר (2007, 20 באפריל). 59 שנים עשינו על האש עם אותם תבלינים, עכשיו הגיע הזמן לצאת לעצמאות עם טעמים חדשים. העיר, עמ' 13.
- קימרלינג, ב' (1993). מיליטריוזם בחברה הישראלית. תיאוריה וביקורת, 4, 123-140.
- שפיר, ס. (2010, 18 באפריל). לא רק פארק הירקון: מקמות שווים לעל-האש. עכבר העיר. אוחזר מתוך www.mouse.co.il/CM.articles_item,1054,209,48120,.aspx
- Adams, C. (1997). "Mad cow" disease and the animal industrial complex: An ecofeminist analysis. *Organization Environment*, 10(1), 26-51.
- (2003). *The sexual politics of meat: A feminist-vegetarian critical theory*. New York: Continuum
- Alon-Mozes, T., Shadar, H. & Vardi, L. (2009). The poetics and the politics of the contemporary sacred place: Baba Sali's grave estate in Netivot, Israel. *Buildings & Landscapes: Journal of the Vernacular Architecture*, 16(2), 73-85.
- Beardsworth, A. & Keil, T. (1996). *Sociology on the menu: An invitation to the study of food and society*. London and New York: Routledge.
- Bilu, Y. (1988). The inner limits of communitas: A covert dimension of pilgrimage experience. *Ethos*, 16(3), 302-325.
- Bornholdt, C. (2010). What is a Gaúcho? Intersections between state, identities and domination in southern Brazil. *(Con)Textos*, 4, 23-41.
- Bourdieu, P. (1984). *Distinction: A social critique of the judgment of taste*. London: Routledge and Kegan Paul.
- Connell, R. W. & Messerschmidt, J. W. (2005). Hegemonic masculinity: Rethinking the concept. *Gender and Society*, 19(6), 829-859.
- Denny, R., Sunderland, P., Smart, J. & Christofi, C. (2005). Finding ourselves in images: A cultural reading of trans-Tasman identities. *Journal of Research for Consumers*, 8, 1-24.
- Douglas, M. (1975). *Implicit meaning*. London: Routledge and Kegan Paul.
- Elias, N. ([1939] 1978). *The civilizing process*. Oxford: Basil Blackwell.
- Feige, M. (2009). Midbar, Shmama and garbage can. In A. P. Hare & G. M. Kressel (Eds.), *The desert experience in Israel: Communities, art, science and education in the Negev* (pp. 27-32). Lanham: University Press of America.
- Feldman, A. (2003). Strange fruit: The South African truth commission and the demonic economies of violence. In B. Kapferer (Ed.), *Beyond rationalism: Rethinking magic, witchcraft and sorcery*. New York: Berghahn Books.
- Feldman, J. (2008). *Above the death pits, beneath the flag: Youth voyages to Poland and the performance of Israeli identity*. New York: Berghahn Books.
- Fiddes, N. (1991). *Meat: A natural symbol*. London: Routledge.
- Frenkel, M. & Shenhav, Y. (2003). From Americanization to colonization: The diffusion of productivity models revisited. *Organization Studies*, 24(9), 1537-1561.

- Geertz, C. (1973). *The interpretation of cultures*. New York: Basic Books.
- Gerber, H. (2003). Zionism, orientalism, and the Palestinians. *Journal of Palestine Studies*, 33(1), 23–41.
- Handelman, D. & Katz, E. (1995). State ceremonies of Israel: Remembrance Day and Independence Day. In S. Deshen, C. Liebman & M. Shokeid (Eds.), *Israeli Judaism: The sociology of religion in Israel*. New Brunswick, NJ: Transaction.
- Hawkes, K. (1993). Why hunter-gatherers work: An ancient version of the problem of public goods. *Current Anthropology*, 34, 341–361.
- Hawkes, K., O'Connell, J. & Blurton Jones, N. G. (2001a). Hadza meat sharing. *Evolution and Human Behavior*, 22, 113–142.
- Hawkes, K., O'Connell, J. & Blurton Jones, N. G. (2001b). Hunting and nuclear families. *Current Anthropology*, 42(5), 681–709.
- Herzfeld, M. (1985). *The poetics of manhood: Contest and identity in a Cretan mountain village*. Princeton: Princeton University Press.
- Katriel, T. (1995). Touring the land: Trips and hiking as secular pilgrimages in Israeli culture. *Jewish Ethnology and Folklore Review*, 17, 6–13.
- Kent, S. (1993). Sharing in an egalitarian Kalahari community. *Man*, 28(3), 479–514.
- Kimmerling, B. (Ed.) (1989). *The Israeli state and society: Boundaries and frontiers*. Albany: State University of New York Press.
- Lévi-Strauss, C. (1966). The culinary triangle. *Partisan Review*, 33, 586–595.
- Liebman, S. & Don-Yehiya, E. (1983). *Civil religion in Israel: Traditional Judaism and political culture in the Jewish state*. Berkeley: University of California Press.
- Murcott, A. (1982). On the social significance of the “cooked dinner” in South Wales. *Social Science Information*, 21(4/5), 677–695.
- Noy, C. (2006). Israeli backpacking since the 1960s: A historic-cultural view of institutionalization and experience in tourism. *Tourism Recreation Research*, 31(3), 39–54.
- Peterson, N. (1993). Demand sharing: Reciprocity and the pressure for generosity among foragers. *American Anthropologist*, 95, 860–874.
- Ram, U. (2004). Glocommodification: How the global consumes the local—McDonald's in Israel. *Current Sociology*, 52(1), 11–31.
- Rosen-Zvi, I. (2004). *Taking space seriously: Law, space and society in contemporary Israel*. Surrey: Ashgate.
- Sahlins, M. (1963). Poor man, rich man, big-man, chief: Political types in Melanesia and Polynesia. *Comparative Studies in Society and History*, 5(3), 285–303.
- (1976). *Culture and practical reason*. Chicago: University of Chicago Press.
- Scott, R. (2010). Meat my hero: “I have a dream” of living language in the work of Donna Haraway, or, ride ‘em cowboy! *Poroi*, 6(2), 1–15.

- Shapira, R. & Navon, D. (1991). Alone together: Public and private dimensions of a Tel-Aviv cafe. *Qualitative Sociology*, 14(2), 107–125.
- Shenhar, A. & Katriel, T. (1992). "I was there": The poetics of narration in tower and stockade personal experience stories. *Jewish Folklore and Ethnology Review*, 14(1/2), 32–43.
- Symons, M. (2007). *One continuous picnic: A gastronomic history of Australia*. Melbourne: Melbourne University Press.
- Thiel, B. (1994). Further thoughts on why men share meat. *Current Anthropology*, 35(4), 440–441.
- Twigg, J. (1983). Vegetarianism and the meanings of meat. In A. Murcott (Ed.), *The sociology of food and eating* (pp. 18–30). Aldershot: Gower.
- Willard, B. (2002). The American story of meat: Discursive influences on cultural eating practice. *The Journal of Popular Culture*, 36(1), 105–118.
- Yacobi, H. (2008). From state-imposed urban planning to Israeli diasporic place: The case of Netivot and the grave of Baba Sali. In J. Brauch, A. Lipphardt & A. Nocke (Eds.), *Jewish topographies: Visions of space, tradition and place* (pp. 63–82). Surrey: Ashgate.
- Zerubavel, Y. (1994). The death of memory and the memory of death: Massada and the holocaust as historical metaphors. *Representations*, 45, 72–100.
- Zycherman, A. (2008). To beef or not to beef: Defining food security and insecurity in Tucumán, Argentina. *Ecological and Environmental Anthropology*, 4(1), 28–37.