

הקרנבל: מחאה בחברה ללא אופוזיציות

יהודה שנהב

החוג לסוציולוגיה ואנתרופולוגיה, אוניברסיטת תל-אביב

הקדמה

המחאה המרשימה של קיץ 2011 בישראל היא אירוע היסטורי. היא הוציאה לרחובות מפגינים בהיקף חסר תקדים, סימנה עבור דור צעיר אפשרויות לפעולה פוליטית חרשה והוכיחה שיציאה לרחובות היא אפשרות אובייקטיבית. היא הציעה רפרטוארים ארגוניים לגיוס פוליטי, שהחשוב ביותר בהם הוא הרשת. הרשת הוכיחה יכולת גיוס מרשימה ואתה את "עוצמתם של קשרים חלשים", בניסוחו של מרק גרנובטר (Granovetter 1973). היא העניקה תזכורת חשובה לכך שלא ניתן להבין מוסדות פוליטיים בלא הסוציולוגיה של הרשתות. המחאה גם הכניסה למרכז הזירה הפוליטית שיעור גדול של נשים וצעירים, תופעה שמיוחסת לשינוי דורי (הרצוג 2012; וראו גם את מאמרה "מבט דורי ומגדרי על מחאת האוהלים", בגיליון זה); ויצרה מרחב דמוקרטי חדש, זמני, שחכים ביי כינה "The temporary autonomous zone" (Bey 1985). זהו מרחב שבו מתאפשר היבור (ארטיקולציה) בין פוליטיקת הזהויות לבין התביעות לצדק חברתי, כפי שהציעו ארנסטו לקלאו ושנטל מוף (2004).

* זוהי מסה פולמוסית המתמקדת בעיקר בזרם המרכזי של המחאה ("מחאת רוטשילד"). באמצעותה אני מבקש להצביע על הבעייתיות של מחאה בתנאים של קונסנזוס, וכן להתבונן דרכה במשטר הפוליטי בישראל כיום. המסה נכתבה בדצמבר 2011, למעט מספר תיקונים שנתבקשו על ידי הקוראים האנונימיים מטעם תיאוריה וביקורת בנובמבר 2012. תודה לכל מי ששוחחתי אתם על הסוגיה: שלומית בנימין, ריבי גיליס, קרן דותן, אפי זיו, חנן חבר, בן מרמרי, דורון פלאי, אלכסנדרה קלב, אמנון רז-קרקוצקין, שוש גבאי וחגי רם.

אין ספק שהשיח החברתי של המחאה השפיע גם על הזירה הציבורית, והשפעה זו ניכרה בדיונים בכנסת ובעיתונות, בפריחה של ארגונים חברתיים חדשים ותוססים ובשיח של תאגידים מסחריים. על כך יש להוסיף את העובדה המובנת מאליה שהמחאה לא הייתה עשויה מקשה אחת והכילה זרמים מגוונים. היא הכילה למשל מאבקים של איגודים מקצועיים (שחלקם התקיימו עוד לפני המחאה) כמו מאבק עובדי הקבלן ושבייתת עובדי "חיפה כימיקלים", מאבקים נגד רשתות השיווק, ונגד אילי ההון. תופעה זו מלמדת על הצורך להפריד בין הזרמים, על מנת להשוות בין "מחאת רוטשילד" ובין פעולת הקבוצות הרדיקליות שבשוליה, שכללה פלישות לבתים נטושים, הקמת מאהלי נגד בגינת לוינסקי, בשכונת התקווה, ביפו, בבת ים ובשכונת ג'סי כהן בחולון ואתם הקמת "מאהלי הפריפריה" מחוץ לגוש דן. פעולות אלו יצרו "מחאות מקבילות" שהתפתחו לצד הזרם המרכזי שבו אני מתמקד במסה זאת.¹ אוהלי הנגד הציגו עמדה רדיקלית שתקפה את המגמות האנטי־דמוקרטיות בכלכלה הפוליטית בישראל וחשפה את ההיגיון המפוצל שלה. חלקם גם תקפו את "מחאת רוטשילד" בזמן אמת. כפי שאטען בהמשך, האופי הקרנבלי שקיבלה המחאה אפשר להכיל בתוכה גם את הקבוצות הרדיקליות יותר.²

למרות כל ההיבטים החשובים הללו, אני מבקש להעמיד את הזרם המרכזי של המחאה לדיון ביקורתי. דיון כזה מצריך אותנו לדחות לרגע את הסנטימנט הטבעי האוהד, ולהביט במחאה מתוך חשד. העובדה הסוציולוגית הבולטת ביותר באשר למחאה היא הקונסנזוס חסר התקדים שהשיגה. מידת הקונסנזוס היא אמת מידה חשובה לקביעת גבולות המחאה, לנועזותה ולאפקטיביות שלה. חנה ארנדט הגדירה את הקונסנזוס תופעה "אנטי־פוליטית" (Arendt, 1958). הקונסנזוס הזה הושג בישראל משום שהמחאה בחרה בא־פוליטיות אסטרטגית. במונח "פוליטי" אינני מתכוון לכיבוש, להתנחלויות או לפתרון הבעיה הפלסטינית (כמו שמגדירים זאת למשל פילק ורם, ראו את מאמרם "ה־14 ביולי של דפני ליף: עלייתה ונפילתה של המחאה החברתית", בגיליון זה), אלא לביקורת על תופעות אנטי־דמוקרטיות. הא־פוליטיות של המחאה התבטאה בכך שלא ערערה על היסודות האנטי־דמוקרטיים אשר מאפיינים את המשטר ואת הכלכלה הפוליטית שלו. היא נענתה בכך למשוואה שלפיה עמדות דמוקרטיות הן העמדות הפוליטיות הקלאסיות של השמאל. כלומר, המחאה הגדירה זכויות דמוקרטיות כ"שמאלניות" ולכן בחרה להתעלם מהן. א־פוליטיות זאת התבטאה גם בשיח רפובליקני יהודי (ראו גם מאוטר 2013), שקידם הזרם המרכזי של המחאה, אשר שלל פלגנות וקרא לסולידריות ולאחדות לאומית. הבגידה בערכים דמוקרטיים על ידי הימנעות היא התופעה המדאיגה ביותר

1 חשוב לשים לב שאני מתמקד בזרם המרכזי של המחאה בלבד. בשל בחירה זו, הניתוח שלי לא יעסוק בהבנת המחאה בכללותה. במקום זאת אני מבקש לעמוד, באמצעות הזרם המרכזי, על מגבלות המחאה בתנאים של קונסנזוס, בחברה שאותה אכנה בעקבות מרקזה "חברה ללא אופוזיציה". הניתוח מבקש בעצם להראות כיצד העובדה שכיום אין בישראל אופוזיציות של ממש משתקפת גם בשיח המרכזי של המחאה.

2 צריך גם לזכור שהמחאה עדיין לא הסתיימה, ועוד עשויה להתפתח לכיוונים בלתי צפויים. יש המדברים על מפץ גדול הרובץ לפתחנו. חנן חבר גם גורס שמושג ה"עם", כפי שהשתגר בשיח המחאה, הוא מסמן פתוח שיכול בטווח רחוק לערער על הגבולות הלאומיים המסורתיים, ראו חבר 2011 (דברים אלו נכתבו בדצמבר 2011).

של מחאת קיץ 2011, ונדמה כי לקח זה הולך ונלמד בקיץ 2012 על ידי פיצול המחאה לזרם קונסנזואלי ולזרם רדיקלי יותר. פיצול זה לא נראה מיד לעין משום שהאופי הקרנבלי של המחאה סייע לטשטש את ההבדלים ביניהם.

א. קונסנזוס לאומי

מפגני תמיכה לאומיים בהיקפים גדולים מעוררים את חשדם של סוציולוגים. קונסנזוס מושג בדרך כלל על ידי הכחשת יסודות שנתפסים פלגניים: יסודות אתניים, לאומיים, מגדריים או מעמדיים. סוציולוגים רגילים לשאול: מי זקוק לקונסנזוס? או מה הקונסנזוס מסתיר? המחאה בקיץ 2011 בישראל זכתה, בכללותה, לקונסנזוס לאומי חמים ומחבק: כ־85–90 אחוזים מן היהודים תמכו בה.³ המשתתפים בכל רחבי הארץ דיברו על "תחושה של אחדות" ועל "סולידריות" לאומית אזרחית שמיוצגות בביטוי "הישראלים החדשים".⁴ אנשים מגיעים אל הקונסנזוס מסיבות שונות, אבל בסופו של דבר הוא מהווה גורם מאחד שמסמן את גבולות הסולידריות של הקולקטיב. בפועל, הקונסנזוס סביב המחאה היווה מפגן לאומי יהודי מרשים (למרות השתתפותם של מעט פלסטינים).

למרות הקונסנזוס הנרחב באוכלוסייה היהודית, אסור לשכוח שהמחאה הייתה תופעה מגזרית. יותר מ־95% מן המצביעים המסורתיים של תנועת העבודה, שינוי, קדימה ומרצ תמכו במחאה. המנוע העיקרי של המחאה היה בני משפחות מעמד הביניים האשכנזי, אשר הרגישו שהמדינה רימתה אותם ושינתה את כללי המשחק (שלו 2012). הם נוכחו לדעת שאינם שותפים לעסקה הרפובליקנית של דור ההורים, שנהנה בין השאר מן הפרות של המדינה הקולוניאלית. הם מחו על מיעוטן של משרות קבועות, משכורות יציבות והבטחות פנסיוניות והרגישו את תרומתם למדינה (לב גרינברג [2011] כינה אותם "דור ב").

מטבע הדברים, למעמד הביניים כוח גדול מזה של המעמדות המוחלשים, אשר כמעט לא השתתפו במחאה באופן פעיל אבל תמכו בה מבחוץ. משום כך, למרות שייצגה מגזר מובחן, זכתה המחאה לקונסנזוס נרחב. מיכאל שלו טוען בצדק שהקונסנזוס הושג בעיקר על ידי הרטוריקה שדחתה את ה"פלגנות" של קבוצות זהות וקבוצות מעמד שונות, ונמנעה מלעסוק בכלכלה הפוליטית המפוצלת של ישראל (שלו 2012). למשל, איציק שמולי, יו"ר התאחדות הסטודנטים,

3 סקר mako וסקר ערוץ 10 www.ynet.co.il/articles/0,7340,L-4103617,00.html [אוחזר ב־23.12.12], וראו גם אדרת (2011) הצביעו על תמיכה של 91% מן היהודים במחאה. מיכאל שלו מציג סדרה של נתונים מפולחים על פי "שבטיות" ישראלית (שלו 2012). כ־85% מן החילונים ו־60% מן הדתיים והחרדים תמכו במחאה (שם). סקר ערוץ 10 מצא ש־98% מתומכי מפלגת קדימה ו־95% מתומכי מפלגת העבודה היו בעד המחאה, לעומת 85% מתומכי הליכוד ו־78% מתומכי ש"ס (פרי 2011). הסקר הראה כי רק 9% מן הציבור התנגדו למחאה, ואלה היו המגזרים שאינם שייכים למצביעים המסורתיים של תנועת העבודה ולווייניה. מספרים אלו מלמדים אותנו שני דברים: ראשית, שיעור הקונסנזוס סביב המחאה כמעט חסר תקדים בהיקפו, ושנית, המחאה נתפסה כשייכת למעמד הבינוני הלבן והחילוני יותר מאשר לקבוצות אחרות. הבדלים אלו באו לידי ביטוי גם בשיעור הגבוה של יציאה לרחוב בקרב מעמד זה, בהשוואה לקבוצות האחרות.

4 ראו בעניין זה את מאמרו של אייל ניב־קליין (2011).

טען: "אחד ההישגים הגדולים הוא שזו מחאה ישראלית, לא שמאלנית. עם התרחבות המחאה לדור ההורים וחציית הגבולות של עדה ומעמד היא הפכה למאבק אידיאולוגי וחברתי" (שם). שמולי רואה בישראליות קטגוריה אחידה ויציבה, ללא פערים בתוכה. הוא מבקש לחצות את הגבולות של "עדה ומעמד" על ידי שיח בעל אופי רפובליקני לאומי, המדיר את החרדים משום שהוא מריטוקרטי וחילוני, ואת הערבים משום שהוא יהודי (גלס 2012).⁵

אחת מסיסמאות המחאה, "נלחמים על הבית", נלקחה מן הלקסיקון הצבאי. בשל כך היא עשויה להישמע זרה ואף מנכרת באוזני חרדים וערבים. דברים דומים על הצורך באחדות אמר אחד הדוברים בהפגנה המרכזית המכונה "הפגנת המיליון": "המחאה הזאת נושאת מסר של אחדות, לא של פלגנות. יש לנו אתוס אזרחי חדש חוצה גבולות סקטוריאליים, מחנות אידיאולוגיים וחלוקת לאומיות". זוהי דוגמה לרטוריקה בטון רפובליקני, שמבוססת על האחדה לאומית המתעלמת מן הכלכלה הפוליטית המפוצלת (וראו גם את מאמרם של אורי רם ודני פילק בגיליון זה). בניסוח המוצג כאן, הביטוי "חוצה גבולות" עשוי לבלבל. "חוצה" משמעותו יכולה להיות גם "מכליל", או אולי להעיד אפילו על שיח אינקלוסיבי שמטרתו ליצור קואליציה בין-מעמדית (cross-class coalition). אולם כמו בניסוח של שמולי, גם כאן הזהויות הפוליטיות של המגזרים השונים נמחקו ("לא של פלגנות"), וכך גם התביעות ה"פרטיקולריות" שלהן. משום כך, הרטוריקה של "חציית גבולות" מטשטשת ושוללת הבדלים בין קבוצות על בסיס אתני, לאומי או אתנו-מגדרי או מתעלמת מהם במפגיע. רפובליקניזם מוגדר כ"אזרחות פעילה, כלומר השתתפות במרחב הפוליטי-ציבורי, וטיפוח של מחויבות לאינטרס הכללי ושל אחריות ותודעה ציבורית" (בראלי וקידר 2011, 30). הרפובליקניזם תובע נאמנות לשלטון והזדהות אתו, כמי שמייצג את החברה. הרפובליקניזם קורא אמנם לצדק חברתי, אך מתנה זאת בתרומה למדינה. ואולם, האינטרס הכללי אף פעם אינו אוניברסלי, והוא מבוסס על פערים מעמדיים ואתניים בקרב האזרחים, ובוודאי על פערים בין אזרחים ולא אזרחים (ראו למשל פלד ושפיר 2002). הרפובליקניזם שאינו מכיר בפערים אלו הוא מוטציה מאוחרת של תפיסת הממלכתיות שהייתה הגמונית בשנות החמישים.

השיח ה"לא פוליטי" של המחאה, והקונסנזוס הציבורי סביבה, התאימו כמו כפפה ליד לרטוריקה של מנהל לשכת העיתונות הממשלתית, אורן הלמן, אשר הדגיש את חשיבות המחאה בשירות משרד החוץ של ליברמן: "[המחאה שמה] דגש נרחב על תחומים שהם כלכליים-אזרחיים ולא דווקא על הסכסוך הערבי-ישראלי. סיקור של נושאים כאלה משתלב עם המגמה הנוכחית של לשכת העיתונות. ישראל דמוקרטית, חיה ותוססת היא בהחלט דבר שמשרת את התפיסה החיובית בעולם" (ברק 2011). משום כך לא מפתיע שדפני ליף יצאה ללונדון להסביר את ישראל בשבוע האפרטהייד (גלזר 2012), ושסתיו שפיר יצאה למסע הסברה על המחאה לקהילות יהודיות ופעילים חברתיים בארצות הברית.⁶

5 בקרב הפלסטינים בישראל הייתה התעוררות מאוחרת מסוימת של המחאה, שהורגשה בחיפה, בוצרת וביפו.

6 "מארגני המחאה: נחזור להפיגין אחרי פסח", הארץ, 29.3.2012, עמ' 4.

התקשורת היא אחד המנגנונים המרכזיים ליצירת קונסנזוס. מנכ"ל חברת חדשות 2, אבי וייס, סיפר בגילוי לב כיצד סייעו אמצעי התקשורת ליצור הסכמה סביב המחאה: "בתחילת הקיץ לא פתחנו את מהדורות החדשות עם המחאה. ניסינו כל הזמן להיות ברמת הסיקור בלבד ושמרנו על איפוק, אבל כשהמונים יצאו לרחובות כבר לא יכולנו".⁷ התשוקה התקשורתית למחאה באה לידי ביטוי גם בעיתונות הכלכלית ובעיקר בדה-מרקר, בכלכליסט ובתוכנית הטלוויזיה "לילה כלכלי". הקונסנזוס הנרחב הזה הוא תוצאה, או סיבה, של "א-פוליטיות" אסטרטגית" שהתעלמה מן המגמות האנטי-דמוקרטיות של השלטון, וניסחה את התביעות באמצעות שיח רפובליקני של סולידריות אזרחית שהייתה גם לאומית.⁸

ב. שיח א-פוליטי שהגדיר פגיעה בזכויות אדם ופגיעה בדמוקרטיה כסוגיה פוליטית

כבר במהלך הקיץ נשמעה ביקורת על כך שהמחאה הוציאה את ה"פוליטי" אל מחוץ לדיון. הטענה של המבקרים התמקדה בכך שהמחאה התעלמה מן הכיבוש, מן ההתנחלויות וממשטר האפרטהייד בשטחים. ההוצאה של הפוליטי אל מחוץ לדיון הייתה, לטענתם, איון הקונפליקט הפוליטי ונורמליזציה שלו. חלק מן הדוברים המרכזיים של המחאה, ואתם גם שלי יחימוביץ', אף הכלילו באופן מפורש את אריאל ומעלה אדומים בתוך מרחב המחאה.⁹ בתחילה עוד נשמעו קולות חשדניים בימין, למשל מצד רובי ריבלין, בני בגין ויולי אדלשטיין, אשר חששו שהמחאה היא ניסיון של ארגוני שמאל להפיל את הממשלה. אולם הקולות הללו הלכו והתרככו. בימין הרדיקלי אף נשמעו קולות שתמכו באופן מוחלט במחאה. מנכ"ל מועצת ישע דני דיין ביקר במאהל בשדרות רוטשילד, מלווה בראש המועצה האזורית מטה בנימין אבי רואה, בסמנכ"ל המועצה יגאל דילמוני, ובראש מועצת קרני שומרון הרצל בן ארי. אמר דני דיין: "מזה שנים רבות אנחנו אומרים שמרוב התמקדות בנושאים המדיניים הזנחנו את החברה הישראלית. טוב שהאמירה הזו הפכה לקונסנזוס. כדאי בשנים הקרובות להתרכז במצוקות מן הבית פנימה, במקום לעסוק במה שאבר-מאזן אמר אתמול בלילה. האמירות שאנחנו הבעיה לא יוצאות מרוטשילד" (פיילר 2011). ראש מועצת קרני שומרון חיוק את דבריו והוסיף: "אני מקווה שהתוצאה של המאבק הזה בנושא הדיור תיתן את אותותיה גם לצעירים ביהודה ושומרון, שסובלים מהקפאת בנייה במשך חמש שנים. הם נאלצים לעזוב את היישוב כדי למצוא דירה בערים אחרות". ראש מועצת מטה בנימין הוסיף: "אני חושב שהממשלה, בזמן הקרוב, תיכנס לעובי הקורה כדי לאפשר לדור הצעיר להתקיים כאן בארץ ולא לרעות בשדות זרים" (שם).

7 www.themarker.com/news/protest/1.1583532 (אוחזר ב-11.1.13).

8 ביוני 2012, כשנה אחרי המחאה, דווח כי המחאה פגעה בענף הטלוויזיה וכי התקשורת לא תתגייס לטובתה כפי שעשתה בקיץ 2011 (ראו למשל שריר 2012).

9 לביקורת בזמן אמת ראו את מאמריהם של דנה רוטשילד (2011), של אילנה ברנשטיין (2011) ושל אייל ניב-קליין, <http://eyalclyne.com/?p=4087> (אוחזר ב-12.1.13).

מנהיגי המחאה, המומחים האלטרנטיביים שכתבו ניירות עמדה בסוגיות חברתיות, והפעילים תמכו באסטרטגיה זו שמחקה את הכיבוש, את ההתנחלויות ואת משטר האפרטהייד על הפלסטינים. הם ראו חשיבות בהיותה אירוע א-פוליטי. כתב אחד הפעילים (בשפה היפרבולית): "מה שקורה בשרדות רוטשילד הוא חסר תקדים לא רק ברמה הלאומית, אלא אפילו ברמה הפלנטארית. חברה חדשה. שפה חדשה. פוליטיקה חדשה. ישות שמגיעה לתודעה עצמית. מדי פעם אני שומע וקורא אנשים מסוימים שעדיין מדברים בסיסמאות מסורתיות של שמאל. זה נכנס לי מאוזן אחת ויוצא מהאוזן השנייה. הם לא שמעו את הבשורה הטובה: הציוויליזציה התחילה מחדש".¹⁰ פעיל אחר הצביע על הא-פוליטיות כעל אסטרטגיה חכמה: "הישראלים החדשים הוכיחו בקיץ האחרון חוכמה פוליטית, בכך שלא העלו על שפתיהם, לא בנאומים ולא במסיבות עיתונאים, סוגיות שנויות במחלוקת שעלולות היו לפלג את המחנה ולפגוע בתחושת האחדות המדהימה ששררה ברחובות מלב תל אביב ועד קצה הפריפריה".¹¹ הוא מסביר שחלק מן הישראלים החדשים (שמאמינים בכך) חוששים להעלות סוגיות שנויות במחלוקת, מפני שהן עלולות לפגוע באחדות הלאומית. על ידי שימוש בכינוי "הישראלים החדשים", "חטפו" המוחים את הנהגת המאבק החברתי מידיהן של הקבוצות האתניות שהובילו אותו בעבר, עטפו אותו בשיח לאומי ושללו את הלגיטימיות של הנושאים הנוגעים למקורות א-השוויון על ידי כינויים "פלגניים". הנה כך מתאר יו"ר אגודת הסטודנטים, שמולי, את הישראלים החדשים: "הכיכר הזו מלאה בישראלים החדשים שאוהבים את המדינה שלוקחת אותם כבר מזמן כדבר מובן מאליו. הכיכר הזו מלאה בישראלים החדשים שהיו מוכנים אפילו למות בשביל המדינה הזו, אבל היום אנו מצפים ממך אדוני ראש הממשלה שתיתן לנו לחיות במדינה הזאת! יש לנו חלום והוא פשוט: תן לנו לחיות במדינה הזאת!".¹² זהו ניסוח רפובליקני מובהק וניכר בו שהמדינה מדברת מגורנו של שמולי, בדיוק כפי שהיא מדברת, מן העבר השני, מ"גורנו" של דוח טרכטנברג: "העם הזה, המסוגל להכיל תחת יריעות האוהל המחבק הזה את כל הזרמים ואת כל האמונות ואת כל המחנות, במפגן של אחדות וחדוות 'הביחד' שכמוהו לא נראה אולי מאז כ"ט בנובמבר" (הוועדה לשינוי חברתי כלכלי 2011, 23). גם כאן, השיח הלאומי הזה מנוסח במונחים יהודיים אקסקלוסיביים. גם כאן, אני מבקש להדגיש את הדמיון בין השיח של המוחים לבין הניסוח של דוח טרכטנברג, המשקפים שניהם את הטענה על "חברה ללא אופוזיציות".

אולם לא זו הנקודה המרכזית שבעטייה היה השיח א-פוליטי. הטענה המרכזית שלי היא שהא-פוליטיות של המחאה באה לידי ביטוי בהתעלמות מן הפיל שבחדר: מן הפעולה האנטי-דמוקרטית של המשטר הישראלי, שמצמיח מאפיינים טוטליטריים. השימוש במונח "טוטליטריות" בהקשר הישראלי אינו פשוט משום שהוא נקשר מיד עם המשטרים הטוטליטריים ה"קלאסיים" בגרמניה, איטליה וספרד. ברור שהמקרה הישראלי אינו דומה למקרים אלו. בישראל אין תנועה פשיסטית עממית (למעט כמה ארגונים קיקיוניים), אין

<http://haemori.wordpress.com/2011/07> 10

שם. 11

www.facebook.com/note.php?note_id=151254241629883 12

אידיאולוגיות טוטליטריות המקובלות על המונים ויש חופש דיבור נרחב. זאת ועוד, הריבון במשטר הניאו-ליברלי הישראלי אינו אורגן הומוגני, אלא מורכב ורווי סתירות. יעל ברדה מכנה אותו "הריבון הנעלם" (ברדה 2012). אולם, בכל זאת, המשטר הישראלי (ובעיקר החוק) מתאפיין בשלושה יסודות שאפיינו גם משטרים טוטליטריים בעבר: (1) מצב חירום קבוע; (2) אזרחות מוטלאת ומפוצלת למסלולים נפרדים; (3) חקיקה גזענית אנטי-דמוקרטית שמוצדקת ב"צורך להגן על המדינה". כל שלוש הסוגיות נעלמו בגלי ההתלהבות של המחאה, ומשום כך עסק הדיון בסימפטומים של אי-הצדק במקום בסיבותיו. לכל אחד מן המאפיינים הללו יש השלכות כלכליות-פוליטיות נרחבות. יותר מכך, בעצם התעלמותה של המחאה מן הסוגיות הללו היא העניקה להם לגיטימציה שלא בטובתה, בעיקר על ידי שהוציאה אותן מתחום השיח הלגיטימי. במילים אחרות, שיח המחאה העדיף לוותר על עקרונות דמוקרטיים-ליברליים בסיסיים כדי שלא להצטייר כ"שמאלני". באופן פרדוקסלי, גם הליברלים מן הימין קיבלו את האקסיומה שדמוקרטיה ושמאל הם עמדות זהות.¹³

1. מצב החירום

בספרו משנת 1922 תיאולוגיה פוליטית (שמיט 2005) ביקר קרל שמיט בחריפות את "שלטון החוק" הוויימארי (שנתפס על ידיו כיהודי), משום שהוא מחליש את כוחו של הריבון. הוא ביקש לשקם את מעמדו של הריבון באמצעות השעיית החוק הליברלי והכרזה על מצב חירום. שמיט נימק את טענתו על ידי יצירת אנלוגיה עם הפילוסופיה הדאיסטית שבה החזיקו מדענים פרוטסטנטים בני המאה השבע-עשרה (כמו ניוטון, קפלר ובויל). הם טענו שחוקי הטבע מתקיימים מתוקף התוכנית האלוהית, אך אלוהים אינו מתערב בפעולתם. עם זאת, אלוהים אינו נאלם דום ונותר לו תפקיד חשוב במשוואה המדעית הפרוטסטנטית של המאה השבע-עשרה. הוא נותר בתור זה שבכוחו להפר את חוקי הטבע ולחולל נס בכל רגע שיחפוץ ("שמש בגבעון דום"). הריבון צריך גם הוא להיות מסוגל לחולל "נס". הנס הפוליטי, לפי ההגדרה השמיטיאנית, הוא הכרזה על מצב חירום והשעיית שלטון החוק (המקביל בפוליטיקה ל"חוקי הטבע"). ביום שאחרי שרפת הרייכסטאג (28 בפברואר 1933) הוציא היטלר צו "להגנה על העם והמדינה" ובכך השעה את החוקה הוויימארי לזמן בלתי מוגבל (שנמשך בפועל 12 שנים). הריבון מממש את ריבונותו (ההתגלות והנס בתיאולוגיה) מתוך שהוא נמצא בו בזמן בתוך שלטון החוק ומחוצה לו. מצב החירום הוא תופעה שמאפיינת משטרים טוטליטריים והוא שוכלל גם בתוך המסגרת הליברלית של מדינות אימפריאליות בקולוניות. כיום, מדינות ברחבי העולם הדמוקרטיות משתמשות במצב החירום על מנת להתמודד עם איומים. אולם השימוש בו מוגבל בזמן ומפוקח על ידי הציבור. בישראל מתקיים מצב חירום מתמיד, בלא תאריך תפוגה וכמעט בלא פיקוח הציבור.

13 לניתוח נוסף ראו את מאמרו של דימי ריידר ב-"The New York Review of Books" (Reider 2012).

ישראל היא ריבונות שהוקמה לא רק בבחינת מימוש של הגדרה עצמית לאומית, אלא גם, באופן אירוני, כשחזור של מצב החירום של היהודי באירופה. המודל הפוליטי של מדינת ישראל מבוסס על מצב חירום קבוע שקובע "חריגים" בחוק כדי להתמודד עם "האויב שבפנים ובחוץ". המדינה ירשה את "תקנות ההגנה לשעת חירום" מן האימפריאליזם הבריטי ובחסותן חוקקה בשנות השבעים הסדרים המאפשרים את המצב האנומלי של השעיית שלטון החוק במסגרת החוק.¹⁴ מתוקף תקנות שעת חירום נחקקו חוקים כמו "חוק סמכויות חירום", "חוק סמכויות חיפוש בשעת חירום", "חוק הסדר תפיסת מקרקעין", "פקודת מניעת טרור" ו"חוק למניעת הסתננות".¹⁵ אף שהשימוש במצב חירום אינו יוצא דופן בהקשר הגלובלי כפי שמראה אגמבן בספרו מצב החירום (אגמבן 2009), בישראל מצב החירום אינו מנגנון זמני אלא מנגנון מרחבי קבוע. ממד הזמן הוחלף בממד המרחב: ישראל היא ריבונות המתקיימת באופן קבוע מתוקף מצב חירום.

המחוקק הישראלי הוסיף בשנתיים האחרונות סדרה של חוקים המבוססים על מצב החירום (ראו באתר האגודה לזכויות האזרח בישראל): חוק למניעת פגיעה במדינת ישראל באמצעות חרם; חוק המאפשר את מעצרו של חשודים "בעברות ביטחון" לתקופות ארוכות ללא ביקורת שיפוטית; חוק המאפשר לעצור פליטים (שנקראים בשפת המדינה "מסתננים") למשך שלוש שנים, ולא לשישים יום כנהוג לפני כן; וכן הצעה להקים "בתי דין מיוחדים" שיטפלו בשאלות הגירה של לא יהודים. במאי 2012 דחה בית המשפט העליון עתירה של האגודה לזכויות האזרח לביטול מצב החירום משנת 1999, וקבע:

לאחר העיון, באנו לעת הזאת לכלל מסקנה כי העתירה מיצתה עצמה, אף שאמנם לא תמה המלאכה; אנו סבורים, כי יש לאפשר לרשויות המדינה לפעול לסיום תהליכי החקיקה שהעותרת סיעה בעתירה לקדם. אומנם, עתירה זו ראויה היתה, והמסר שבליבה לא לשווא היה, אולם, כפי שצינו בהחלטה מיום 1.8.06, אין ניתן להתעלם מכך שישראל טרם באה אל המנוחה ואל הנחלה. אכן, בישראל היו וישנן תקופות ממושכות של רגיעה בטחונית יחסית, אולם רוחות המלחמה לא חדלו מעולם, ולמרבית הצער היחסיות בעינה. אין זה המקום להכביר מלים על ההתקפות מן האויר והיבשה מצפון ומדרום מערב, תוך פגיעה בנפש ורכוש, ועל האיומים הבלתי פוסקים מצד אויבנו מקרוב ומרחוק. גם במבט לאחור על התקופה בה מונחת עתירה זו בפני בית המשפט ניתן להיווכח, כי המציאות הישראלית היתה ועודנה רגישה ומורכבת ואינה מאפשרת להותיר את רשויות המדינה ללא סמכויות הנדרשות להן

¹⁴ כשתוקנו תקנות ההגנה על ידי המנדט הבריטי ב-1945 התכנס בתל אביב כינוס חירום של פרקליטים יהודים שביקשו להביע את מחאתם. כדאי להיזכר בכמה מן התגובות שלא נשמעות כמותן היום בישראל: "אין דומה [לזה] בכל ארץ נאורה, אף בגרמניה הנאצית לא היו חוקים כאלה", אמר יעקב שפירא (לימים היועץ המשפטי הראשון לממשלה). תקנות אלה, הוסיף, "הן הרס יסודות המשפט בארץ". ד"ר מ' דונקלבלום (לימים שופט בית המשפט העליון) אמר: "יש כאן הפרה של מושגים אלמנטריים של חוק, צדק ומשפט. [...] שרירות זו, גם אם היא מאושרת על ידי מוסד מחוקק, היא אנרכיה". ודב יוסף שאל: האם יש ביטחון "שלא ייאסר אזרח לכל ימי חייו ללא כל דין?", והוסיף: "אין לדרוש מהאזרח שיכבד חוק המעמיד אותו מחוץ לכל חוק" (מצוטט אצל גרייסי 1966, 14-15).

¹⁵ לפני כמה שנים פורסם לראשונה שישראל מחזיקה במעצר — בלא משפט ובלא הסבר — פליטים ניצולים מרצח העם בדארפור. התברר שהסודנים הוחזקו במעצר מתוקף חוק חירום שנחקק לפני 52 שנים כחלק ממאבקה של ישראל במסתננים (סיני 2006).

בזמני חירום. מלחמת לבנון השניה, מבצע "עופרת יצוקה", האירועים האחרונים במסגרת המהפכות המכונות "האביב הערבי" במדינות השכנות, מעשי חמאס ואיזמי איראן וחיזבאללה מזכירים תדיר את המצב הבטחוני.¹⁶

לשם השוואה, במצרים ובסוריה התביעה היסודית של המוחים נגד המשטר הייתה ביטול מצב החירום והמשטרים התחייבו לצמצם את תחולתו ואת השימוש בו. בישראל, המתיימרת להיות דמוקרטית, לא הציבו המוחים את התביעה הזאת על סדר היום. בכך הם התמסרו לכללי המשחק, הוציאו את הסוגיות הנוגעות למצב החירום אל מחוץ לדיון ואיבדו את האפשרות לכינון ריבונות עממית (פילק 2011), המייצגת את כל נתיניה באופן זהה.¹⁷ יותר מכך, המוחים השתמשו במונח "מצב חירום" בצורה פארודית וקריקטורית. עם הקמת המאהלים הכריזו מנהיגי המחאה: "אלו הם מאהלי מצב חירום",¹⁸ ובכך סייעו לטשטש את משמעותו הפוליטית של המושג.

2. הטלאות ופיצולים בחוק האזרחות

בחברות דמוקרטיות אזרחות היא זכות יסוד אוניברסלית אשר אינה ניתנת לערעור, להפקעה או לחלוקה. כבר ב־1951 הזכירה חנה ארנדט כיצד תקפה הפוליטיקה הטוטליטרית את המבנה הזה, וקורבנותיה "איבדו את הזכויות שנחשבו ואף הוגדרו זכויות שאינן פקיעות. [...] [הם] נאלצו אפוא להיות בחסותו של חוק החריגים" (ארנדט 2010, 406). מבחינתה של ארנדט, הייתה זו הפעלה של שיטות קולוניאליות בתוך החברה האירופית עצמה. גם באירופה היו המיעוטים "חייבים במוקדם או במאוחר להיטמע או להתחסל" (שם, 411). חנה ארנדט מזכירה את ה"מחנה" שהפך למקום משכנם של היוצאים מן הכלל: אושוויץ. פיצולים בחוק האזרחות, או שלילתה של האזרחות, היו לפני מלחמת העולם השנייה לנשק העיקרי של דיקטטורות טוטליטריות.

בשנת 2011, עוד לפני המחאה, עברה בקריאה שנייה ושלישית הצעת חוק המאפשרת שלילת אזרחות מאדם שמורשע בריגול או במעשה טרור. החוק עמד לנגד עיני המוחים עם תחילת הקיץ, אולם הם בחרו להתעלם ממנו. התעלמות זאת היא תוצאה ישירה של העמדה הא-פוליטית שננקטה. הם התעלמו מן העובדה שאזרחות אינה ניתנת להפקעה ושהיא תנאי יסוד שצריך להתקיים בבסיס כל מחאה דמוקרטית (מימין או משמאל). בינתיים הצטרפה אל חוק זה ההחלטה האומללה של בית המשפט העליון בעניין התיקון לחוק האזרחות, המונע

¹⁶ <http://elyon1.court.gov.il/files/99/910/030/t38/99030910.t38.htm>

¹⁷ במהלך המחאה נוסחו שני מסמכי דרישות שתבעו את ביטול חוק ההסדרים (לצד ביטול התקציב הדו-שנתי וביטול כלל ההוצאה כתנאי מקדים לכל משא ומתן על תביעות קונקרטיות, כגון חינוך חינוך לגיל הרך). המסמך הראשון חובר על ידי פורום הארגונים לצדק חברתי (הפורום לצדק חברתי 2011) והשני על ידי צוותי המומחים. המאמץ להחתים את מרבית הקבוצות שלקחו חלק במחאה על המסמך הראשון נכשל. עם חתימת מסה זו יצא לאור קובץ הדוחות של המומחים (יונה וספיבק 2012).

¹⁸ <http://tinyurl.com/4xeukw3>

מאזרח פלסטיני להתגורר בישראל עם בת זוגו (או מאזרחית פלסטינית להתגורר עם בן זוגה) אם היא מן התפוצות שנחשבות ל"מדינות אויב".

התפיסה הזאת, שאפיינה גם את המחאה, נשענת על היגיון המכפיף את החברה לריבונות המדינה ולמשטרי ההצדקה שלה. פוקו בספרו *חייבים להגן על החברה* (Foucault 1997) כינה זאת: "אילוץ-היתר של שיח הריבונות" (over-determined discourse on sovereignty) וביקר בכך את העובדה שהריבונות הפכה הן לנקודת המוצא הן לתכליתה של המחשבה הפוליטית, לרבות זו הביקורתית.

3. חקיקה גזענית במטרה "להגן על המדינה"

ביוני 2011 עמדו לנגד עיני המוחים לפחות שמונה חוקים או הצעות חוק (ראו באתר האגודה לזכויות האזרח בישראל) שמטרתם "להגן על המדינה" מפני "אויביה" בפנים ובחוץ, בהם: חוק הנכבה, המגביל את המימון לגופים המציינים את הנכבה; חוק חובת גילוי לגבי מי שנתמך על ידי "ישות מדינית זרה"; הצהרת נאמנות לישראל כמדינה יהודית, דמוקרטית וציונית; איסור פרסום "הסתה" לשלילת קיומה של ישראל כמדינה יהודית; הצעת חוק יסוד: ישראל מדינת הלאום של העם היהודי, אשר מגדירה מחדש את זהות המדינה ואופייה, ועיגון בחוק יסוד שבמסגרתו תבוטל הערבית כשפה רשמית; איסור כניסה לישראל של אזרחים זרים הקוראים לחרם על ישראל; חוק הכניסה לישראל של מהגרי עבודה, המציע להשיב על כנו הסדר כבילה שלהם. חקיקה אובססיבית זו מצביעה על תהליך "הסבתה של המדינה ממכשיר של החוק למכשיר של האומה" (ארנדט 2010, 414). כל החוקים או הצעות החוק הללו הם בעלי אופי אתני, מעמדי ומוגזע והניסיון האינטנסיבי לחוקק אותם מצביע על מגמה טוטליטרית, שכן המשטר והפוליטיקאים מבקשים לעצב באמצעותם את האופן שבו החברה האזרחית חושבת ופועלת. בספרו *חייבים להגן על החברה* מסביר פוקו כיצד המדינה מנהלת את המאבק באויבים מבית על ידי הפיכת החוק למכשיר פוליטי. פוקו מהפך בכך את אמרתו המפורסמת של קלאוזוביץ, ומסביר כי גם הפוליטיקה (והחוק) היא המשך המלחמה בדרכים אחרות. כל התנגדות נתפסת כבגידה במדינה, בלאום ובחברה. ריבונות מניחה "קונסנזוס פנימי", והופכת את המאבקים ה"פנימיים" לבלתי חוקיים. בעבר השתמש הממשל הישראלי בכלים אדמיניסטרטיביים להחלטות גזעניות (למשל תוכנית ייחוד הגליל בשנות השבעים), ואילו כיום אנו עדים להתגברות השימוש בחוק ככלי פוליטי.

החוק המאפשר לוועדות קבלה ביישובים קהילתיים למיין מועמדים על בסיס של "אי-התאמה" תרבותית הוא מקרה מובהק. לכאורה, החוק נועד לאפשר לתושבים של יישוב קטן לקבוע לעצמם את אופיו התרבותי. הטענה הזו נשמעת מתקבלת על הדעת כאשר היא נבחנת מחוץ להקשר שלה. אולם במצב של אי-שוויון חריף בהקצאת קרקעות, והעדפה של יהודים על פני לא יהודים בחוק הישראלי, חוק זה לא רק מייצר מסלולים גזעניים להתיישובות אלא גם מאשרר את הגזענות כלגיטימית. ועדות הקבלה ביישובים הללו, המורכבות בדרך כלל

מיהודים (רובם אשכנזים), דוחות את מועמדותם של ערבים ומשתמשות בנימוקים עקיפים כדי לדחות מועמדים אחרים על בסיס אתני או מגדרי. קיומה של גזענות במקרה הזה מתברר גם ממבחן התוצאה (על פי התפלגויות התושבים ביישובים אלו על פי מוצא, לאום, מגדר ומצב משפחתי), וגם מן העדויות ההולכות ומצטברות על תהליכי המיון של הוועדות. למשל, הבסיס לגזענות בטענה (שנטענה באחת הוועדות) שנשים פנויות מהוות איום על לכידות הקהילה ועל האיזון בה, הוא השילוב בין מגדר ומצב משפחתי כקריטריון למיון. בעטייה של "אי-התאמה" נדחות לא רק אימהות חד-הוריות אלא גם אנשים עם מוגבלויות, הומואים ולסביות, מזרחים בני המעמד הנמוך ואתיופים.

בית המחוקקים הוא רק זירה אחת שבה מתרחשת תופעה זו. המגמה הטוטליטרית היא חלק ממערך שלם הכולל משטר ניאוליברלי, משטר פוליטי המבוסס על מצב חירום, גזענות ואנטישמיות כלפי חרדים, ערבים, סודאנים ומהגרים מארצות העולם השלישי. בדומה לחברות טוטליטריות, גם בזירה הציבורית הישראלית צצו ארגונים מטעם עצמם שמבקשים להגן על המדינה ועל החברה מפני אויביהן. האויבים הפעם אינם רק הפלסטינים אלא גם יהודים בני בריתם. הארגונים הללו מלשינים על "פרופסורים שמאלנים", אשר "מסיתים", לכאורה, בשיעוריהם ובכתביהם נגד המדינה. האווירה המקרטיסטית הזאת פועלת את פעולתה, ורישומה ניכר במוסדות הפוליטיים: הממשלה, המועצה להשכלה גבוהה, ועדות הכנסת, העיתונות, האוניברסיטאות, המכללות, תנועות הנוער, מערכת החינוך, וכמובן הצבא והמשטרה. סימני היכר אלו ניכרים לא רק בתמיכה במגמה זו אלא גם בהתעלמות ממנה. למשל, המכון הישראלי לדמוקרטיה פרסם לאחרונה מסמך מקיף לתיקון שיטת הממשל בישראל ובו הציע שינויים משטריים כמו העלאת אחוז החסימה, שיפור תפקוד הכנסת, הגבלת מספר השרים וסגני השרים, התפקדות למפלגות בפיקוח רשם המפלגות ועוד.¹⁹ ואולם, כדאי לשים לב שכל ההצעות הללו הן פרוצדורליות, ובאף מקום במסמך אין עיסוק בתוכני המשטר או במאפיינים הטוטליטריים שהזכרנו.

התופעות הטוטליטריות הללו היו ידועות וגלויות עת הוקם האוהל הראשון של המחאה ב-14 ביולי 2011, אולם כאמור, מנהיגיה בחרו להתעלם מהן. בהפגנה כנגד החקיקה הגזענית ב-16 באוקטובר 2011 השתתפו רק אלפיים מפגינים, לעומת 400,000 בהפגנה הגדולה בתל אביב למען "צדק חברתי". גם כאשר דרשו חלק מן המוחים לבטל את חוק ההסדרים (בדוח המומחים האלטרנטיביים יש התייחסות לכך), הייתה תביעתם זו מנותקת מן הדיון במצב החירום בכללותו. התביעות בעולם הערבי היו תביעות אנטי-קולוניאליות להפלת המשטר ולכינון ריבונות של העם (ראו פילק 2011). הביטוי "העם דורש" הוא תרגום קטוע וחלקי בלבד של סיסמת התביעה המקורית בשלמותה: "الشعب يريد إسقاط النظام" כלומר: "העם דורש את הפלת המשטר".²⁰ לעומת זאת, ה"עם" בישראל היווה מפגן של אחדות וסולידריות עם

19 www.idi.org.il/events1/government_forum/Pages/main.aspx

20 לעניין הקשר עם "האביב הערבי" וההקשר הגלובלי ראו Monterescu and Shaindlinger 2013.

עקרונות המשטר. כפי שהודה טרכטנברג עצמו, היה זה "מפגן אחדות" שכמוהו לא נראה "מאז כ"ט בנובמבר". עבור טרכטנברג העם הוא הריבון הלאומי ולא האזרחים או הנתינים, האורגן הלאומי ולא החברה. אף על פי שמושג ה"עם" הועתק מן ההקשר הערבי להקשר הישראלי, המחאה בישראל לא הזדהתה עם המחאות בעולם הערבי, אלא דווקא עם המחאה בספרד. עם זאת, כדאי לשים לב כיצד לבשה המחאה ביוון אופי אנרכיסטי ומהפכני יותר. טרכטנברג אינו מנהיג של המחאה, אולם הדמיון, גם אם חלקי, בין דוח טרכטנברג לבין השיח של מנהיגי המחאה ניכר בכמה מאפיינים, ובעיקר בשפה הרפובליקנית שהתעלמה מן הכלכלה הפוליטית המוגזעת של ישראל. מיכאל שלו טען שמושג ה"עם" היה ניסיון למסך את ביטויי ה"שבטיות" של המחאה ואת העובדה שהיא הונעה על ידי המעמד הבינוני האשכנזי (שלו 2012). באמצעות מושג ה"עם" מחקה המחאה את הכלכלה הפוליטית המוגזעת והמפוצלת של ישראל (ראו גם פילק ורם, בגיליון זה).

ג. שיח רפוליקני המתעלם מן האופי המוגזע של הכלכלה הפוליטית

אחת התופעות הבולטות במחאה, לכד מן האפוליטיות הקיצונית שלה, היא כאמור התעלמות מן הכלכלה הפוליטית המוגזעת בישראל. אייל ניב-קליין כינה זאת "פוליטיקה של הרחקה"²¹. בשל פוליטיקה זאת זכתה המחאה לקונסנזוס חסר תקדים. אולם למרות הקונסנזוס, בפועל לא הצליחה המחאה לחצות מחנות. הפער בהשתתפות במחאה בין יהודים-אשכנזים חילונים לבין שאר הקבוצות (ערבים, מזרחים, חרדים, מתנחלים, אתיופים ורוסים) הסתכם באחוזים לא מבוטלים (שלו 2012). הפרדוקס של המחאה מתבטא בכך שהיא הצליחה ליצור קונסנזוס לאומי יהודי, אולם לא הצליחה להוציא את כל הקבוצות אל הרחוב. המזרחים, האתיופים והרוסים לא השתלבו במודל הרפובליקני משום שהוא מחק את זהותם האתנית. החרדים לא השתלבו במודל הרפובליקני משום שהוא ייצג את השיח המריטוקרטי של המעמד הבינוני החילוני. הפלסטינים לא השתלבו במודל הרפובליקני משום שהוא ייצג את השיח היהודי הלאומי של "הישראלים החדשים" (גלס 2012). אומר בהקשר זה עאדל מנאע: "לא זכור לי שקמה מחאה חברתית ופוליטית יהודית שנוגעת לאוכלוסייה הערבית, למרות שהנושאים שלה אמורים להיות במרכז השאלה של הצדק החברתי: הבדואים, הנפקדים-הנוכחים והפגיעה הכלכלית והחברתית בערבים הישראלים" (אדרת 2011).

בשל העמדה הרפובליקנית הזאת, התעלמה המחאה מהיסטוריה עשירה של מאבקים חברתיים שהצביעו על הכלכלה הפוליטית המוגזעת והמפוצלת. למשל, בעקבות הפנתרים השחורים התארגנה בשנות השבעים בירושלים "תנועת האוהלים" שהקימה אוהלים בקטמונים ובשכונות אחרות בעיר (שטרית 1999). חברי התנועה פלשו לדירות והקימו מחנות אוהלים במחאה על הזרמת כספים להתנחלויות. מאבק זה למד את לקחי מאבקייהם הגזעיים של

²¹ <http://eyalclayne.com/?p=3971> (אוחזר ב-12.1.13).

"הפנתרים השחורים" (לב ושנהב 2009; 2010) שמצאו ביטוי פוליטי גם במסגרת התיאטרון הקהילתי שצמח בשכונת הקטמונים (שטרית 1999; לב־אלג'ם 2010). מחאות אלו חשפו את ההיגיון האתני של המשטר. אולם מנהיגי המחאה בחרו לזנוח את "השיח הישן" ופיתחו שפה רפובליקנית ומריטוקרטית שהדגישה "תרומה", "שירות לאומי" ו"תחרות", והכחישה את קווי היסוד המוגזעים של הכלכלה־הפוליטית (ראו את ביקורתו של אורי רם בסוגיה זאת, רם 2010). כדאי לשים לב לעובדה שפעילים מזרחים בולטים הדירו את רגליהם משרות רוטשילד ברגע שהוקמו מאהלים אלטרנטיביים. למשל, ראובן אברג'יל מן "הפנתרים השחורים" הקפיד להשתתף רק במאהלי "אוכלוסיות הקצה" כמו מאהלי התקווה ולינסקי בתל אביב, ומאהל גן סאקר בירושלים. כלומר, הביקורת על "מחאת רוטשילד" נשמעה בזמן אמת על ידי המחאות האלטרנטיביות.

ההתעלמות מקווי החיתוך המעמדיים, האתניים והלאומיים, אינה תוצאה של כוונת אלא של א־פוליטיות אסטרטגית, שהפכה את שיח המחאה לניאור־ליברלי. אולריך בק הראה שאחד המאפיינים של שיח ניאור־ליברלי הוא ייתור מושגים כמו "מעמד" ו"אתניות". במקומם, מיקומים מעמדיים או אתניים מנוסחים בשפה מריטוקרטית, נטולת צבע, שמדגישה את האינדיבידואל, את האזרחות שלו או שלה, ואת המיקומים בשוק עבודה מופרט. בק מכנה זאת "קפיטליזם ללא מעמד" (וייטמן ורותרפורד 2000). מנהיגי המחאה ניהלו מאבק נגד הניאור־ליברליזם על ידי שימוש בשפה ניאור־ליברלית. למשל, דפני ליף אמרה: "אנחנו לא קומוניסטים ואפילו לא סוציאליסטים — אנחנו בעד תחרות".²² זוהי שפה אשר מתכחשת למורפולוגיה המעמדית, האתנית, המגדרית, הגזעית והלאומית של החברה. הנה שוב מדבריה של דפני ליף: "פרופסור טרכטנברג והוועדה שעמד בראשה [...] הבהירה מעל כל צל של ספק שפוטנציאל ההשתכרות חייב להיות חלק מהקריטריונים של דיור בר השגה מתוך הבנה שחברה מתקדמת חייבת לתגמל ולדאוג קודם כל לאזרחיה היצרנים שקורסים תחת הנטל".²³ זה ניסוח קולע של הטענה הניאור־ליברלית על הקשר בין תרומה לתמורה. הניסוח שלה אינו שונה מזה של יו"ר התאחדות הסטודנטים, איציק שמולי: "חשבנו שלא נכון יהיה לדבר על מקורות. לתפישתי תפקיד המחאה למחות, ותפקיד המשלה להביא פתרונות. אף אחד לא נתן לי את הידע ואת המנדט להגיד אם צריך עוד כיפת ברזל או לא".²⁴

הניסוח הניאור־ליברלי הזה, המנותק מן הכלכלה הפוליטית, בא לידי ביטוי גם בדרישות אשר תועלו וצומצמו להורדת מחירים (מחיר הקוטג', מחיר העגלות, מחיר הדיוור, מחיר החינוך) או לשינוי מסגרת התקציב. אין אני טוען שהיה גוף אחד מאורגן שפיצל את התביעות ושלל את הכלכלה הפוליטית. אולם הקבוצות השונות של המחאה, שהביאו לפיצול וביזור התביעות, התארגנו באופן פרדוקסלי במתכונת ההיגיון של השוק הניאור־ליברלי. מארגני המחאה הכריזו על זניחת השיח הישן — האתני, הלאומי או המגדרי, והחלפתו בשיח חדש. את השיח הזה

22 www.themarker.com/news/protest/1.1481774 (אוחזר ב־12.1.13).

23 www.globes.co.il/news/article.aspx?did=1000718894 (אוחזר ב־12.1.13).

24 www.themarker.com/news/protest/1.1583532 (אוחזר ב־11.1.13).

הובילו "הישראלים החדשים" והוא התבטא במה שאלה גלס מכנה "אזרחות כלכלית" (גלס 2012) נטולת צבע לכאורה. למשל, בתגובה להרצאתו של הכלכלן שלמה מעוז בכנס ספיר (ולפיטוריו בעקבות כך) שבה טען שאת הבנקים מנהלים אשכנזים לבנים, אמרה דפני ליף: "חבל שזה השיח במדינה. [...] השאלה שלי היא, איך יוצאים מן השיח הזה, זאת החרדה הגדולה שלי [...]" איך אפשר להתקדם קדימה בשיח ולא לדבר בהפרד ומשול" (מאוטנר 2013). בהזדמנות אחרת אמרה ליף: "הקיץ הזה הוכחנו לכולם שאין דבר כזה פריפריה — כולנו במרכז" (שם).

כאן המקום להעיר הערה תיאורטית. לקלאו ומוף עמדו על המורכבות של המאבק לצדק חברתי בחברה שבה נוכחות זהויות מגוונות ואסרטיביות. הם אומרים: "האופי הפתוח והלא שלם של כל זהות חברתית מאפשר לה היבור עם תצורות היסטוריות-שיחיות שונות, כלומר עם 'בלוקים'" (לקלאו ומוף 2004, 147). כפי שמנסח זאת דני פילק: "הבלוק ההיסטורי הוא הסובייקט של פרויקט הגמוני המכיל, באופן חלקי, אינטרסים של הקבוצות החברתיות השונות המרכיבות אותו" (פילק 2004, 16). במקום למחוק את הזהויות, הם מציעים להכיל אותן בתוך "בלוק היסטורי" על ידי היבור (ארטיקולציה) פוליטי. לעומת זאת, שיח המחאה התבסס על בלוק היסטורי חדש שמכונה "הישראלים החדשים". בלוק זה מכונן על ידי מחיקת הזהויות השונות שמהן הוא מורכב.

כאמור, השיח המטשטש הפרדות ("לא לדבר בהפרד ומשול") דמה להפליא לעקרונות שהציג דוח טרכטנברג, אשר ביטל את חשיבות ה"שסעים", ודיבר על אחדות ועל "הישראלים החדשים" אשר דוחים "פלגנות". תפיסת החברה של טרכטנברג היא פונקציונליסטית פשטנית:

"העם" — לא הקטמונים כנגד רחביה, לא בני ברק כנגד תל אביב, לא קריית ארבע כנגד קריית שמונה. לא, השסעים האלה, אשר הכתיבו את סדר היום במשך עשרות שנים, חלקם הצטמקו וחלקם נמאסו על השדרה המרכזית של החברה בישראל. נמאסו כי הם האפילו על האפשרות לשיח על המכאובים האחרים, אלה שמשותפים לרובנו, אלה שלא עוצרים בצד זה או אחר של קווי השבר המסורתיים — ימין-שמאל, חרדי-חילוני, מזרחי-אשכנזי, עולים-ותיקים. יותר מדי פוליטיקה עכורה שגשגה על המצע היצירי של קווי השבר המסורתיים (הוועדה לשינוי חברתי כלכלי 2011, 23).

את המעמדות המוחלשים טרכטנברג מכנה "מוכי גורל": "צדק חברתי פירושו שאם הגורל מכה בפרט מכל סיבה שהיא, החברה תסייע בהבטחת קיומו הבסיסי, נגישותו, וכבודו" (שם, 30). בשפה הניאורליברלית, קבוצות מוחלשות מכונות "מוכות גורל", שכן הכלכלה מציגה את עצמה כטבע, כגורל. יותר מכך, ברוח לא מוזכר הביטוי "איי-צדק" ולו פעם אחת. לעומת זאת הביטוי "תחושה של אי-צדק" (שם, 25) חוזר על עצמו פעמים רבות. על פי דוח טרכטנברג, שבו מנפנת גם מנהיגות המחאה כדוח הוגן מבחינה חברתית, החברה מורכבת מאינדיבידואלים אשר את השתתפותם בחברה יש לתקן על פי עקרונות רפובליקניים: "צדק חברתי פירושו הלימה בסיסית ועקבית בין התנהגות נורמטיבית, תרומה ומאמץ של הפרט, לבין התגמול שהפרט מקבל בכל מישור ומישור" (שם, 30).

זהו מודל ניאורליברלי רפובליקני, שמתקיים במסגרת של תפיסת שוק שבו מתחרים אינדיבידואלים, ולפיו הפתרון לאי-הצדק הוא בצמיחה כלכלית, בשגשוג המשק ובתגמול יוצאי צבא או שירות לאומי. הרוח גם מציע "מימוש של צדק חברתי ושל מכנה משותף ערכי, בדרכי נועם ובהחלטיות" (שם, 31). השפה הרפובליקנית והניאורליברלית של הרוח, כמו של ראשי המחאה, היא התוצר והסיבה לקונסנזוס הנרחב בציבור ולטשטוש הכלכלה הפוליטית המוגזעת של ישראל.

המחאה הייתה מורכבת גם מקבוצות רדיקליות שפעלו במקביל וייצגו ערבים, מזרחים, מהגרי עבודה ומחסורי דיור, ובהן איני עוסק במסה זאת. אולם כדאי ללמוד כיצד נהג הממסד במחאה הממוסדת בשדרות רוטשילד בתל אביב, בהשוואה למאהלים בג'סי כהן בחולון, בבית ים, בשכונת התקווה ובגינת לוינסקי בתל אביב. "מאהלי אין בררה" אלו כונו על ידי הממסד "מאהלי הסודנים והנרקומנים". מה שבולט כאן הוא היחס הדיפרנציאלי של הממסד אל המוחים: יחס אוהד וסלחני למי שנמצאו בתחום הקונסנזוס ויחס אלים כלפי קבוצות שנחשבות "אוכלוסיות קצה". שיח המחאה טשטש את הלגיטימיות של מאבקי "אוכלוסיות הקצה". למשל, הוא טשטש את ההבחנה בין "מחסורי דיור", או "חסרי קורת גג", לבין צעירים בני מעמד הביניים אשר מוחים בצדק על יוקר הדיור, כפי שמראה שלומית בנימין (בנימין 2012). השיח הזה מחק את ההבדלים בין בני המעמד הבינוני ובין "אוכלוסיות הקצה". לא מעט פעמים נוצר אצל המוחים באוהלי הנגד קונפליקט עם הזרם המרכזי של המחאה. אנשי מאהל שכונת ג'סי כהן בחולון, למשל, התלוננו על הפניית העורף של מנהיגי המחאה בתחילת המאבק:

ראשי המאבק הארצי לא רצו לעזור לנו. יש להם סבסוד מכל כיוון. שלטי החוצות שלהם עולים עשרות אלפי שקלים, יש להם מנגנון שלם שמסייע להם, תקשורת, יח"צנים, אמנים ופסטיבלים; הנסיונות למקד את נציגי מחאת הדיור בתל אביב בפתרונות אפשריים למצוקת הדיור בארץ ולא בתלונות, על מנת להגיש מצע מוסדר לנציגי הממשלה, נפלו על אוזניים ערלות והם בכלל לא רצו להיפגש.²⁵

אנשי המאהל קיבלו את דפני ליף גם בקריאות של ביקורת: "את באה להגן עלינו? דפני, את לא יכולה לקחת מנהיגות, קיבלת מספיק כסף ותרומות, תעופי מפה" (מאוטנר 2013). אחד הפעילים במאהל גם העיר: "הם אולי הישראלים החדשים, אבל אנחנו פה זה ישראל השנייה" (שם). מחלוקות אלו אינן צריכות להפתיע. ניסים מזרחי כבר הראה שמזרחים רבים רואים בשיח הליברלי איום זהותי, ובמסר שלו — סוגיה המזוהה עם הלובן הישראלי (מזרחי 2011). בישראל השתרשה התפיסה שמאבק אנטי-דמוקרטי הוא פוליטי, ומובל על ידי השמאל. מנהיגי המחאה קיבלו את העיקרון הזה. במהלך המחאה נשמעו ביקורות על הלובן של המחאה, אולם ביקורת זו הושקתה באלימות מפני שפגמה בקונסנזוס הרחב. הטענות על כך שהמחאה לבנה, אשכנזית ומייצגת את מעמד הביניים נדחו לעתים רבות גם על ידי המזרחים עצמם.

אפשר לשאול בצדק: מה הקשר בין התביעות לצדק חברתי לבין עקרונות המשטר הפוליטיים? ואם אין קשר ביניהם, אולי הייתה זו אסטרטגיה נכונה מצד מנהיגי המחאה, כדי לבנות קונסנזוס. הדוגמה של חוק ההסדרים מראה עד כמה הדוק הוא הקשר בין צורת המשטר לבין צדק חברתי.

ד. חוק ההסדרים

חוק ההסדרים, שנחקק לראשונה בשנת 1985, מגלם בתוכו את השיטה אשר מעצבת את הכלכלה הפוליטית. הוא הקפיא בתוכו את מרבית החקיקה החברתית של הכנסת והפך את כלכלת ישראל לכלכלה ניאורליברלית גורפת. נושאי התביעות שהועלו על ידי קבוצות המחאה באשר לדירור, לחינוך ולתעסוקה נקברו בעבר בתוך חוק ההסדרים. גם אם העלו אחרים מן המוחים את התביעה לביטול החוק, הם התכחשו למרכיבים האנטי־דמוקרטיים שביסודו. חוק ההסדרים נחקק בשנת 1985 במסגרת "תוכנית החירום" לייצוב המשק. הוא מבוסס על תקנות ההגנה לשעת חירום משנת 1945 ועל תיקונים שנעשו בו בשנות השבעים. חקיקת חירום מעבירה את מרכז הכובד מן המחוקק אל הרשות המבצעת (הממשלה) על מנת להתמודד עם מצב חירום זמני. בחברה דמוקרטית מוקצב תאריך פקיעה למצב החירום. אלא שממשלת ישראל עשתה בחוק ההסדרים שימוש מסיבי (בזירה הפוליטית ובזירה הכלכלית־חברתית) ולא קצבה אותו בזמן. כך מנוסחת מטרת החוק: "חוק זה בא לתקן חוקים שונים, לדחות את תחילתם של חוקים, לבטל חוקים וכן לקבוע הוראות נוספות, במטרה לאפשר התייעלות מבנית ארוכת טווח של המגזר הציבורי, לבצע רפורמות בענפי המשק, להשיג את יעדי התקציב ולצמצם את הגירעון הממשלתי, ההוצאה הממשלתית והחוב הלאומי, והכל במסגרת תכנית להבראת כלכלת ישראל". חוק ההסדרים משמש את הממשלה ככלי שלטוני קבוע, כמעט ללא התנגדות, והופך את הזמני לקבוע. לחוק ההסדרים שתי זרועות פעולה משולבות.

הזרוע הראשונה מקפיאה חוקים שנחקקו באופן דמוקרטי (בעיקר חוקים בעלי השלכות כלכליות וחברתיות) במקפיא שלטוני לזמן בלתי קצוב. כך הוקפאו בחסות חוק ההסדרים חוק חינוך חובה לגיל הרך (מגיל שלוש) משנת 1988, חוק הטבות למשפחות בעלות חמישה ילדים ויותר; חוק יום לימודים ארוך משנת 1997; חוק הדירור הציבורי משנת 1998; חוק פעוטות בסיכון; חוק חינוך חננים לילדים חולים משנת 2001; וחוק העסקת עובדים על ידי קבלני כוח אדם משנת 1996. יישומם של חוקים אילו נדחה מתוקף "מצב החירום" לזמן בלתי מוגבל. חוקים אלו היו מסייעים לצמצום אי־השוויון לו יושמו. חוק ההסדרים הוא למעשה ארכיון של גוויות החקיקה החברתית. יש הטוענים שביטול חוק ההסדרים יעלה את הוצאות הממשלה בצורה בלתי אחראית ושחוק ההסדרים מאפשר ריסון תקציבי. זו טענה אבסורדית. היא דומה לטענה שנשמעה בארצות הברית באמצע המאה התשע־עשרה, שביטול העבדות יגרום להעלאת עלות השכר ולנטל כבד על הכלכלה.

זרוע הפעולה השנייה של חוק ההסדרים היא מסלול אדמיניסטרטיבי מהיר להפרטה מסיבית במשק (שמכונה "רפורמות"). בחסות מצב החירום אפשר חוק ההסדרים חקיקת חוקים והתקנת תקנות בהליכים מזורזים אשר אינם עוברים את תהליכי השימוע, התשאול והדיונים הפרלמנטריים המקובלים. דוח מבקר המדינה 53 קבע כי אגף התקציבים מביא "לאישור הממשלה במסגרת דיוני התקציב הצעות החלטה רבות, המתקבלות בממשלה כמקשה אחת, מהן הצעות החלטה לא מעטות לייזום רפורמות ושישומן כרוך בתיקוני חקיקה, וכל זאת ללא דיון מוקדם או תיאום נאות עם המשרד הרלוונטי, ושלא בהתאם להוראות תקנון הממשלה והחלטת הממשלה כאמור. לעתים, בניגוד להחלטת הממשלה, פרקים שונים בטיטת הצעת חוק ההסדרים אינם מופצים לשם קבלת הערותיהם של משרדי הממשלה או גופים אחרים זמן סביר מראש" (מבקר המדינה 2003, 33). ההליכים הללו הוצדקו בשם "הבראת הכלכלה".

בעשרים שנות קיומו גדל היקף החוק בקצב הולך וגובר. החוק הראשון, בשנת 1985, השתרע על פני 15 עמודים והכיל 103 סעיפים וסעיפי משנה. בשנת 1997 הוא השתרע על פני 30 עמודים והכיל 386 סעיפים וסעיפי משנה. בשנת 2003 הוא השתרע על פני 70 עמודים וכלל 576 סעיפים וסעיפי משנה. בשנת 2004 הוא השתרע על פני 82 עמודים וכלל 1,037 סעיפים וסעיפי משנה. בשנתיים האחרונות הצטמצם מעט ההיקף הזה בשל התערבותו של יו"ר הכנסת. הרחבת היקף החוק בעשרים השנים האחרונות היא ביטוי למגמה אנטי-דמוקרטית בשילוב עם חברה ניאורליברלית קיצונית. כך נחסמו חוקים חברתיים (כמו למשל חוק חינוך חובה לגיל הרך וחוק הדיוור הציבורי) וכך התאפשרו רפורמות של הפרטה במשק, לרבות הפרטה של זכויות ריבוניות מן השלטון לבעלי הון. אחת הדוגמאות הבולטות הייתה הפרטה של בתי סוהר והעברת הזכות הריבונית לטיפול באסירים לידי תאגידים למען רווח. למזלנו, תביעה שהוגשה לבג"ץ בעניין זה הצליחה לעצור את התהליך, לא לפני שבעל ההון פוצה על הפרת החוזה עמו.

מקורותיו של חוק ההסדרים במשטרים טוטליטריים. כאמור, המשפטן הנאצי קרל שמיט הוא שהציע מנגנון כזה בעבר, והסביר כי רק באמצעות הקפאת החוק או עקיפתו יכול הריבון להגן על עצמו מפני אויבי המשטר. כך הצליחו משטרים דיקטטוריים לצמוח בחסות החוק הליברלי. הליך התנהלות זה מאפשר לשלטון "לגנוב" את הפעולה הדמוקרטית מן הציבור ומבית המחוקקים ולהעבירה לגוף השלטוני. באופן תיאורטי, ניתן להכניס את כל חוקי המדינה לחוק ההסדרים וליצור, באמצעות רוב בכנסת, דיקטטורה שלטונית העוקפת את שלטון החוק. "חוק ההסדרים" הופך לחור השחור של שלטון החוק, חריג של החוק הנמצא בה בעת גם בתוך החוק וגם מחוצה לו.

חוק ההסדרים שימש את כל ממשלות ישראל להילחם במדינת הרווחה. הוא שימש פלטפורמה שעל בסיסה נוסחה כלכלת צד ההיצע, המבוססת על אי-שוויון מבני שמיטיב עם ההון, בטענה שהוא מביא לצמיחה כלכלית. התכנים של חוק ההסדרים מאז 1985 הם תיעוד התמוססותה של מדינת הרווחה ושל עליית האידאולוגיה הניאורליברלית הקיצונית שהשתלטה על ישראל. כל ניסיון לתיקון השיטה חייב להתמקד בביטול מידי של חוק ההסדרים

כחלק מביטול כולל של חקיקות מצב החירום. דוח טרכטנברג, הנחשב משום מה מתון מבחינה חברתית, מביע תמיכה במצב משטרי זה. הוא משבח את "הפיכת המשק הישראלי לכלכלת שוק תוססת לאחר תכנית החירום של 1985" (הוועדה לשינוי חברתי כלכלי 2011, 24). תוכנית החירום היא זאת שבחסותה נחקק חוק ההסדרים. ההתעלמות של הזרם המרכזי של המחאה ממצב החירום כמקור העיקרי לאי-הצדק בישראל הפכה את המחאה לאירוע קונסנזואלי ולפסטיבל לאומי. השימוש היחיד שנעשה במונח "מצב חירום" היה שימוש מטפורי בסיסמה: "אלו הם מאהלי מצב חירום", ששיווה לסוגיה אופי פרודי וקרנבלי. הגדרת המחאה כקרנבל יכולה להבהיר לדעתי שתי נקודות: ראשית, האופי הקרנבליסטי אפשר את הכללתו, בו בזמן, של מחאות מקבילות. שנית, האופי הקרנבליסטי יכול להסביר מדוע נעלמה המחאה באותה מהירות שהופיעה, ומדוע חיכתה לקיץ 2012 כדי לקום לתחייה.

ה. הקרנבל

תולדות הקרנבל כתולדות התרבות האנושית. הקרנבל הנוצרי הקדום היה טקס חיסול הבשר העודף, בהיעדר אמצעי קירור. זה היה פסטיבל של העניים שכלל תחפושות, מסכות, מוסיקה, מופעים וקרקס. הקרנבל היה גרוש בנאומים, במחוות ובביטויים רוויי פאתוס ("מצב חירום"), אשר יוצרים תחושה של תפנית והתחדשות. הוא היה מתקיים באופן סדיר, במועדים קבועים. הקרנבל התנהל על ידי מה שבכטין מכנה "היפוך הסימנים": הוא אירוע פרפורמטיבי-טרנסי (שמזכיר פעולה של cross dressing, drag או transvestism), שמשמעותו החלפה של ייצוגים ושל תשוקות ליבדינליות (Bakhtin 1984 [1968]). במסגרת הקרנבל מושמעים טקסטים ביקורתיים שלועגים ובזים לשלטון. במסגרתו, קו הגבול בין המציאות ובין הפרודיה נפרץ עד שאין חיים מחוץ לקרנבל. הקרנבל הוא אירוע לימינלי בשל היותו ממוקם בין הפנטסיה לבין המציאות. משום כך הוא מכיל מסרים אמביוולנטיים: מצד אחד תחושה של חתרנות וחדשנות, ומצד אחר תחושה של זמניות ומוגבלות. כולם משתתפים במשחק התפקידים הפוליפוני הזה: אוהל אחד הוקם למען אבות גרושים הנאבקים למען משמורת משותפת על ילדיהם, אוהל אחר מציע את שיטת אדלר לפתרון המשבר החברתי, ועוד אוהל מציע שהשינוי מתחיל מבפנים: באופן אינדיבידואלי אצל כל אחת ואחד. משחקי התפקידים הללו גורמים לקריסת ההבחנה בין סאטירה לקרנבל. בסאטירה יש עמדה חיצונית, ואילו בקרנבל כולם משתתפים, לעתים גם בעלי התפקידים עצמם. הקרנבל מטשטש את ההבחנה בין תיאטרון ומציאות, וחלק מן התביעות שלו נשמעות גרוטסקיות, כמו התביעה של מנהיגי המחאה לקיים דיון פתוח בטלוויזיה עם ראש הממשלה, או קריאות מגוחכות כמו "העם דורש צדק רוחני". התיאטרון הופך לחיים האמתיים. הוא משמש כפתרון אוטופי עם סוף ידוע מראש. הוא מתאפיין בעיקר בנאומים, שולחנות דיון, מוסיקה, משחקי מזל, מגידי עתידות, קוראים בקפה. שני פעילים, טל מסינג ויואב ליפשיץ, כותבים על המחאה כסוג של הייד פארק ישראלי, ומתייחסים לאופי האפוליטי של הקרנבל:

לא יכול להיות שינוי פוליטי מהותי, איזושהי דמוקרטיה עתידנית או מה שזה לא יהיה, ולא צריך להיות. הדבר הכי חשוב עכשיו הוא הזהות, שמאפשרת את התרבות והתווך שלה. מה רואים בהיידפארק הזה? תווך שממלא את הואקום. אנשים מדברים. צורה כלשהי, אולי מתקדמת ומשונה, של דיאלקטיקה. זה ה־public reason של קאנט, שז'יז'ק מדבר עליו עכשיו בהקשר של ויקיליקס (דפני ליף היא ברדלי מאנינג הישראלית?), המקום בו ההיגיון הציבורי נשמע, שלא היה כאן עד עכשיו (מסינג וליפשיץ 2011).

או כפי שכתב ליפשיץ: "מה שמדהים בעיני במאהל כצורת מחאה היא הארכיטקטורה שלה. היא שוברת את מה שמכונה הניכור האורבני. לא עוד כל אחד בביתו, באינטרנט שלו, אלא פסטיבל עממי, כמו ערי הירידים של פעם, שבו אנשים נפגשים, מדברים, ללא מחיצות בטון או טכנולוגיות".²⁶ ערי הירידים של פעם הציעו מוסיקה וחתרנות: "העובדה שבעיר האוהלים היתה מהרגע הראשון ממש מוסיקה ודינמיקה קבוצתית היא לא עניין מקרי. לא פחות מאשר מחאה, האוהל הוא צורת חיים ותרבות נגד — כמו התרבות החתרנית של ה־Survivalists בארה"ב".²⁷ הקרנבל שתואר על ידי בכטין כפוליטי סימן פילוג מן השמאל המסורתי (שנקרא גם "השמאל החדש") משום שהחליף את המהפכה באירוע זמני בעל תאריך תפוגה. חיבורו של בכטין על הקרנבל תורגם לאנגלית בשנת 1968 בשיאה של מחאת הסטודנטים באירופה ובצפון אמריקה. הייתה זו התשובה הנוצרית למרקס. בכטין כתב מתוך המשטר הטוטליטרי ברוסיה הסובייטית, ועסק בין השאר באיסורים אשר הוטלו על סופרים רוסים אחרי המהפכה להשתמש באירופה, בסאטירה ובצחוק. הספרות הייתה זירה מרכזית שבה נלחם השלטון באינטלקטואלים. משום כך הציע בכטין את האפשרות של פוליפוניה בטקסט, והעלה מן ההיסטוריה את הרומנים של רבלה וסרוואנטס. בחברות טוטליטריות, פוליפוניה קרנבליסטית היא אירוע בעל משמעות פוליטית. היא מאירה את גבולות הסובלנות של השלטון ואת גבולות ההתנגדות לו. הקרנבל היה אירוע פוליטי אפקטיבי בחברות מסורתיות ובחברות מודרניות רבות (לסקירה ראו Davis 1975; Turner 1979). גם כיום הקרנבל יכול להיות אירוע "פתוח" בעל פוטנציאל חתרני. אולם כפי שטוען סלבוז'יץ'ק, חברות ניאורליברליות הן קרנבליסטיות מעצם ההגדרה, ובהן כל סופר מתואר כפוליפוני וכל משורר הוא חתרן. משום כך, הקרנבל אינו מכשיר אפקטיבי לפעולה פוליטית (Žižek 2009). בחברות אלו הריבוי מטשטש את האופוזיציות ואת האופי החתרני של החלפות הסובייקט שהיו מקובלות בקרנבל המקורי. מכאן נובעת גם חולשתו המהפכנית. הקרנבל בחברה ניאורליברלית הוא אירוע עם עודפות רבה שמחלישה את האפקטיביות הפוליטית שלו. ביקורת זו רלוונטית גם לגבי המחאות הקרנבליסטיות ברחבי העולם נגד הקפיטליזם הגלובלי (Grindon 2004). כדאי להשוות אותן למחאה האלימה ביוון נגד הרפורמות של האיחוד האירופי.

26 ראו לעיל הערה 10.

27 שם.

אף שהקרנבל יכול להיות אירוע "פתוח" ולעתים יכול אף לצאת משליטה, כדאי לזכור שלקרנבל יש לגיטימציה מן המדינה, והוא נתפס כאירוע ברישיון (שם, 153). לגיטימציה חלקית זו מאפשרת לצאת מן השגרה וללעוג להיררכיות, אולם לזמן מוגבל: הקרנבל יסתיים בערב, או ב־1 בספטמבר. הקרנבל יתחדש בחופשת הפסח. זמנו של הקרנבל תחום. יש בכך שמץ של הסבר לתהייתם של דני פילק ואורי רם, הטוענים כי "היעלמותה המידית של המחאה מן הרחובות כמעט בלא להותיר עקבות הייתה מפליאה לא פחות מעצם פריצתה מאה ימים קודם לכן" (פילק ורם, בגיליון זה). היא נעלמה משום שפג תוקפה.

הקרנבל, שהיה במקור אירוע דתי-פוליטי, התמסד והפך לכלוב של ברזל ועוקצו הפוליטי קהה. יו"ר ועד עובדי הרכבת גילה אדרעי אמרה בתגובה להאשמה בהתפרעות: "מחאה זה לא שירים של שלמה ארצי וגיטרה". בכך היא ביקשה לומר שהמחאה לא הייתה פוליטית. בניגוד להיגיון המהפכני, הקרנבל הוא זמני, מוגבל ביכולת הביקורת שלו, ומשום כך אף זוכה לגיטימציה מן השלטון ולקונסנזוס לאומי. כמו במקרה של המחאה החברתית בישראל, הקרנבל נחוה כרגע של אחדות, שמשמש שלא בטובתו גם שסתום ביטחון לא־שקט חברתי (Bakhtin 1984 [1968]). יותר מכך: האופי הקרנבלי של המחאה דווקא אפשר את הכלתם של מאהלי הנגר בתוך מה שנדמה כמחאה אחת, וטשטש את ההבדלים בינם לבין הזרם המרכזי. נכון שאפשר גם להפוך את היוצרות, ולומר שהקרנבל מציג את השלטון באור פרודי וביקורתי, קרנבלי־חתרני. אולם תוך כדי כך הוא גם הביע ציות מוחלט לעקרונות המשטר והריבונות. מצב החירום הוצג באופן פרודי. הפיצולים בחוק האזרחות טושטשו. לא הובעה מחאה על החוקים האנטי־דמוקרטיים. וכל זאת כדי שלא להיחשב לפוליטיים.

הדיון הזה מחזיר אותנו אל השאלה מהו הפוליטי. אני רואה בפוליטי מהלך של ערעור. הוא מבטא עמדה חריגה ("היוצא מן הכלל") המערערת על סדר קיים (החוק, השלטון, המשפט, היררכיה מגדרית, מעמדית או אתנית). הערעור הוא סירוב להתמייין אל מול התביעה של מערכת ממשעת: ריבונות, מדינה, קונסנזוס, והוא מחויב לחשיפת הקיטוב ולא להסתרתו. הערעור הזה הוא פוליטי כל עוד הוא בגדר חריג וכל עוד הוא חושף את הקיטוב ואת הפיצול. ואולם, קרנבל המחאה מחק את הקיטוב, בין השאר באמצעות נשף מסכות מביך. עם התומכים במחאה נמנו בעלי תפקידים בכירים במשק, אנשי עסקים, פקירי מדינה, שרים וחברי כנסת. שמעון פרס, מיכאל איתן, רון חולדאי, ניר ברקת, שלמה בוחבוט, ירון זליכה, אלי הורוביץ, משה כחלון ודיוויד פדרמן היו רק מעט מהם. גם שר האוצר שטייניץ הסכים לבסוף להצהיר ש"המחאה צודקת".²⁸ אליהם הצטרפו בכירים בתעשיית ההיי־טק, טייסים במילואים, הוועד לשחרור גלעד שליט ואגודת הסטודנטים במכללת אריאל. הקונסנזוס הזה התבטא בביקורי תמיכה של אזרחים מכל רחבי הארץ ובערוצי תקשורת פתוחים שעמדו לרשות מנהיגי המחאה. גם המחוות של המוחים היו קרנבליסטיות: הגשת פרחים לשוטרים או כתיבת מכתבי התנצלות לדיירים בשדרות

רוטשילד. ומעל למוסיקה, לג'אם ששנס ולנאומים ריחפה הידיעה העצובה שהאירוע יגיע בקרוב אל קצו.

שימו לב לדברים הבאים שכותב פעיל בולט, מתן קמינר, מגינת לוינסקי בתל אביב: אתמול בעשר וחצי בלילה, הגיעה אל המאהל משלחת שיצאה מרוטשילד ובה נציגים ממאהלי אשדוד, באר שבע ודימונה. המפגש בינה לבין השוהים במאהל התפרץ השמימה לצלילי הפיוט "דרור יקרא". אז החל ג'אם ששן חד-פעמי שבו השתתפו ראפרים, זמרים, נגנים ומתופפים לעת מצוא לצד מוזיקאים מקצועיים. [...] היה זה אחד הרגעים הנדירים הללו שאדם מוחה דמעה, לוגם מהבירה ושואל את עצמו: למה זה לא יכול תמיד להיות ככה (קמינר 2011).

זה תיאור מרגש. אפשר להזדהות עם החוויה. היא גם נכתבה בתוך פלג רדיקלי יותר. אבל כדאי לשים לב לאופי הקרנבלי של התיאור: המוזיקה, הג'אם ששן, הנגנים לעת מצוא; ובעיקר הווידוי, והידיעה שהאירוע מתקיים בתוך יחידת זמן קצובה שתבוא לסיומה בקרוב. אחד הבלוגרים תיאר אפילו תהליך של התמכרות: "התמכרנו. רגשות הם חומרים ביוכימיים, הם יוצרים 'היי' בגוף וכשה'היי' הטבעי הזה נגמר, אנחנו רוצים עוד, ועוד ועוד"²⁹. אחר כתב: "זה היה כל כך מהפנט. הלב שלי פעם, שאגתי, רקעתי ברגליים. אני לא מכיר את האנשים האלה, וגם את אלה שאני מכיר אני כבר לא מכיר. אבל הם מהפנטים אותי"³⁰. פעיל אחר תיאר אותה כ"מהפכת כיף": "אנחנו בישראל של הקיץ הזה, נמצאים בעמדה נפלאה למהפכת כיף, דווקא מכיוון שזו אינה מהפכה 'של השמאל' ושמטרתה לא לברוא עולם חדש ממסד עד טפחות, אלא ליצור סיטואציה הגיונית על ידי חבירה של קבוצות שונות זו לזו" (בן עמי 2011). עיתון הסטודנטים תזה מסכם את המחאה בדברים הבאים:

אננם עברו כמה חודשים, אך לא שכחנו את המחאה החברתית. רחוב רוטשילד בתל אביב הפך למקום הלוהט של הקיץ ורבים האנשים שיצאו לתל אביב סתם כך כדי להסתובב ברוטשילד וליהנות מהאווירה; הופעות רבות היו שם, אנשים רבים שהו שם, צעדות רבות עברו שם והיו גם סושי ונרגילות. מעבר למטרות השונות והחשובות שניסתה המחאה לקדם, שדרות רוטשילד הפכו לשעה קלה, לפסטיבל הכי שווה בעיר ואם לא הייתם שם, אז אנחנו לא יודעים מה עשיתם בקיץ האחרון (תזה 2012).

במקום סיכום

המחאה לא הייתה גוף מאוחד אחד. היו בה קבוצות רבות, והאפוליטיות שלה הייתה רק בחלקה "אפוליטיות אסטרטגית". כיצד למרות זאת התמקמה המחאה בתוך הקונסנזוס? כאן אני מבקש להיעזר בהרברט מרקוזה אשר כבר ב-1964, במבט מטרם על מחאת 1968, הציר על היעלמות המחשבה השוללת ועל שיתוק הביקורת בחברה שכינה "חד-ממדית" (מרקוזה

29 www.ram-israel.com/?p=2057 (אוחזר ב-31.12.12).

30 ראו לעיל הערה 10.

(1970). "חברה חד-ממדית" היא חברה מנוונת מבחינה פוליטית ומוכפפת — למרות חופש הדיבור הנרחב — למנגנונים של צנזורה עצמית. בחברה חד-ממדית מתקיימים משטרים כמו-דמוקרטיים, הכוללים דמוקרטיה פורמלית ופרוצדורלית, אולם בה בעת, המחשבה הפוליטית כמעט אחידה. חברה חד-ממדית כזו נוצרה בישראל הן בעטיים של היסודות הבלתי דמוקרטיים של המשטר והן בשל הגמוניה ניאוליברלית כמעט חסרת תקדים בעוצמתה. המחאה לא השכילה להציב עמדה מחוץ לחד-הממדיות הזאת. חופש דיבור, כך מתברר, אינו בהכרח חופש מחשבה.

יש אשר יראו בעמדה שהצגתי כאן משום ניסיון להסיר את הקסם מן המחאה ולשלול את הרוח המהפכנית שלה. יש שיטענו שהביקורת אינה הוגנת, שכן התמקדתי בפלג המרכזי של המחאה. זאת ועוד, הא-פוליטיות של המחאה הוכחה כמנגנון גיוס מרשים. אחרים יאמרו שלמחאה לא היה גוף מאורגן אחד, כי חלקים רבים ממנה התפתחו בצורה ספונטנית, וכי לא ניתן ליחס לה סוכנות אחת. העמדה שאני מציג כאן אינה שוללת פעולה פוליטית, כפי שאולי נדמה. אני חושב שאנו לכודים כאן בין ההיגיון הסוציולוגי הביקורתי שנחשב פסימי, לבין האופטימיות של האדם הפוליטי. הסוציולוג הקלאסי פעל תמיד ככומר המטיף לחברות אוטופיות. הסוציולוגיה הקלאסית התפתחה כדיסציפלינה של סדר, עם תפיסה מטפיזית של קדמה הגליאנית. האוטופיה של הקדמה הפכה לדיסטופיה בשנות השלושים והארבעים עם עליית המשטרים הטוטליטריים. יחד עם הדיסטופיה הזאת נולדה האסכולה הביקורתית בסוציולוגיה. מבחינה היסטורית האסכולה הביקורתית התפתחה אל מול הלקחים של הטוטליטריות באירופה, ושל אופני פעולתם של המשטרים הטוטליטריים גם בחברות הנחשבות ליברליות. תמיד התקיים מתח בין שתי האסכולות הללו, האופטימית והפסימית. אמר עליו לואיס קיליאן: "סוציולוגים יעשו שירות טוב יותר למין האנושי [...] אם יתמידו בניסיון לתאר את מצוקות האנושות בריאליזם מחמיר ולא באופטימיות בלתי מבוססת (Killian 1971)".

כפי שאני מבין אותה, האסכולה הביקורתית אינה שוללת פעולה פוליטית אלא להפך: היא מהווה בסיס לפעולה פוליטית רדיקלית. אולם האסכולה הביקורתית מעודדת לפעולה פוליטית גם מתוך הלקחים של ההיסטוריה הטוטליטרית. המחאה החמיצה את הלקח הזה. נכון שחלק מן הקבוצות הרדיקליות הציעו אלטרנטיבות, ואף נאבקו בזרם המרכזי של המחאה, אולם הן נשארו בשוליים שלה. לא בלתי נמנע שהמחאה תתפצל, כפי שאירע במקרים אחרים בעבר, למחאה קונסנזואלית ולמחאה רדיקלית.

ביבליוגרפיה

- אגמבן, ג'ורג'יו, 2009. מצב החירום, בתוך: לפנים משורת הדין: החריג ומצב החירום, בעריכת יהודה שנהב, כריסטוף שמידט ושמעון צלניקר, ירושלים ותל אביב: מכון ון ליר בירושלים והקיבוץ המאוחד, עמ' 129–215.
- אדרת, עופר, 2011. "איך אומרים צדק חברתי בערבית?", הארץ, 2.12.11, www.haaretz.co.il/magazine/1.1581074 (אוחזר ב־24.12.12).
- ארנדט, חנה, 2010. יסודות הטוטליטריות, תל אביב: הקיבוץ המאוחד.
- בן עמי, יובל, 2011. "מהפכה זה כיף", א"ב של צדק חברתי: העוקץ, עמ' 25–26, <http://tinyurl.com/bbtbma5>.
- בנימין, שלומית, 2012. "חסרי בית" בישראל: 'דרי רחוב', 'מחוסרי דיור' ומי שביניהם", עבודת דוקטור, החוג לפילוסופיה, אוניברסיטת תל-אביב.
- בראלי, אבי, וניר קידר, 2011. "ממלכתיות ישראלית", מחקר מדיניות 87, ירושלים: המכון הישראלי לדמוקרטיה.
- ברדה, יעל, 2012. הביורוקרטיה של הכיבוש: משטר היתרי התנועה בגדה המערבית, ירושלים ותל אביב: מכון ון ליר בירושלים והקיבוץ המאוחד.
- ברנשטיין, אילנה, 2011. "הממשלה נגד שני עמים", העוקץ, 23.7.11, <http://tinyurl.com/a5m7rsx> (אוחזר ב־1.13.11).
- ברק, רועי, 2011. "כך מסקרת העיתונות הזרה את המחאה החברתית בישראל", גלובס, 9.8.11, www.globes.co.il/news/article.aspx?did=1000671520 (אוחזר ב־23.12.12).
- גלזר, אודי, 2012. "פרצופה של המדינה", עלונדון, 29.2.12, www.alondon.net/index.php?action=art&id=5659&lang=he_IL (אוחזר ב־23.12.12).
- גלס, אלה, 2012. "אין להם להלין אלא על עצמם: זהות כלכלית וזהות לאומית בדיונים משפטיים על הדירור הציבורי בישראל", עבודת מוסמך, החוג לסוציולוגיה ואנתרופולוגיה, אוניברסיטת תל-אביב.
- ג'רייסי, סברי, 1966. הערבים בישראל, חיפה: אל-אתיחאד.
- גרינברג, לב, 2011. "היזהרו מבטן הלווייתן", העוקץ, 11.12.11, <http://tinyurl.com/agf48ky> (אוחזר ב־24.12.12).
- הוועדה לשינוי חברתי כלכלי, 2011. "רוח הוועדה לשינוי חברתי כלכלי: לקראת עיצובה של חברה ישראלית צודקת יותר", <http://hidavrut.gov.il>.
- הפורום לצדק חברתי, 2011. "משנים כיוון — התוכנית לתיקון החברה בישראל: הסכם מסגרת לתיקון חברתי כלכלי", <http://tinyurl.com/btebjvg>, 24.8.2011.
- הרצוג, חנה, 2012. "מבט דורי על מחאת האהלים", הרצאה שנישאה בכנס השנתי של האגודה הסוציולוגית הישראלית באוניברסיטה העברית בירושלים, 27–28 בפברואר.
- וייטמן, ששה, וג'ונתן רותרפורד, 2000. "מושגים זומביים: ראיון עם אולריך בק", תיאוריה וביקורת 16 (אביב), עמ' 247–262.

- חבר, חנן, 2011. "הרומן שבישר את המחאה", הארץ, מוסף "תרבות וספרות", 19.10.11.
- יונה, יוסי, ואביה ספיבק, 2012. אפשר גם אחרת: מתווה לכינונה של חברה מתוקנת, תל אביב: הקיבוץ המאוחד (קו אדום).
- לב, טלי, ויהודה שנהב, 2009. "אל תקרי פועל — אלא פנתר! הפנתרים השחורים ופוליטיקת הזהויות בראשית שנות השבעים", תיאוריה וביקורת 35 (סתיו), עמ' 141–164.
- _____, 2010. "כינונו של האויב מבפנים: הפנתרים השחורים כמושא של פאניקה מוסרית", סוציולוגיה ישראלית יב(1), עמ' 135–158.
- לב־אלג'ם, שלומית, 2010. ניצבים בקדמת הבמה: מחאה, חגיגה וחתרנות בתיאטרון הקהילתי, חיפה: אוניברסיטת חיפה ופרדס.
- לקלאו, ארנסטו, ושנטל מוף, 2004. הגמוניה ואסטרטגיה סוציאליסטית: לקראת פוליטיקה דמוקרטית רדיקלית, תל אביב: רסלינג.
- מאוטר, מנחם, 2013. "פתח דבר: ליברליזם בישראל: 'האדם הטוב', 'האזרח הרע', והשגשוג האישי והחברתי", עיוני משפט לו.
- מבקר המדינה, 2003. "דוח שנתי 53 של מבקר המדינה", www.mevaker.gov.il/serve/contentTree.asp?bookid=376&id=57&contentid=&parentid=undefined&sw=1024&hw=698.
- מזרחי, ניסים, 2011. "מעבר לגן ולג'ונגל: על גבולותיו החברתיים של שיח זכויות־האדם בישראל", מעשי משפט: כתב העת למשפט ותיקון חברתי ד, עמ' 51–74.
- מסינג, טל, ויואב ליפשיץ, 2011. "כיכר העיר זה הפייסבוק החדש", ארץ האמורי, 21.7.11, <http://haemori.wordpress.com/2011/07/21/square> (אוחזר ב־24.12.12).
- מרקוזה, הרברט, 1970. האדם החד־ממדי, תל אביב: ספרית פועלים.
- ניב־קליין, אייל, 2011. "אחדות מדומה: הסוציולוגיה של מחאת האוהלים ופוליטיקת ההרחקה", 7.8.11, <http://eyalclyne.com/2011/08/07/fake-unity> (אוחזר ב־24.12.12).
- סיני, רות, 2006. "ניצולים מרצח־העם בדארפור: במעצר מינהלי ככלא מעשיהו", הארץ, 17.4.06, עמ' 5א.
- פיילר, בועז, 2011. "יור מועצת יש"ע ברוטשילד: 'אנחנו לא הבעיה'", ידיעות אחרונות, 9.8.11, www.ynet.co.il/articles/0,7340,L-4106416,00.html (אוחזר ב־6.1.13).
- פילק, דני, 2004. "השדה הפתוח של המאבק ההגמוני: מבוא ל'הגמוניה ואסטרטגיה סוציאליסטית'", ארנסטו לקלאו ושנטל מוף, הגמוניה ואסטרטגיה סוציאליסטית: לקראת פוליטיקה דמוקרטית רדיקלית, תל אביב: רסלינג, עמ' 7–26.
- _____, 2011. "ריבונות העם", מפתח 4, עמ' 191–217.
- פלד, יואב, וגרשון שפיר, 2002. מיהו ישראלי: הדינמיקה של אזרחות מורכבת, תל אביב: אוניברסיטת תל־אביב.
- פרי, נדב, 2011. "סקר: 85% ממצביעי הליכוד ר־78% מש"ס — תומכים במחאה החברתית", nana10, 2.8.11, <http://news.nana10.co.il/Article/?ArticleID=819412> (אוחזר ב־23.12.12).
- קמינר, מתן, 2011. "לפנות בוקר באו הפקחים", א"ב של צדק חברתי: העוקץ, עמ' 24, <http://tinyurl.com/bbtbma5>.

רוטשילד, דנה, 2011. "את הגזענות תשאירו בבית", קיץ של צדק חברתי: העוקץ, עמ' 37–38, www.haokets.org/wp-content/uploads/2011/09/Booklet-2.pdf.

רם, אורי, 2010. "הפרטה היא הפרדה של הציבור מנכסיו: הערות על שיח ריכוזיות ההון", העוקץ, <http://tinyurl.com/csqrdeu8>, 22.7.10.

שטרית, סמי שלום, 1999. "תנועת האוהלים", תיאוריה וביקורת 12–13 (גיליון נושא, 48ל50 – חמישים לארבעים ושמונה: מומנטים ביקורתיים בתולדות מדינת ישראל, חורף), עמ' 291–300.

שלו, מיכאל, 2012. "מפוליטיקה של סטטוס לפוליטיקה של מעמד ובחזרה: מחאת קיץ 2011", הרצאה שנישאה בכנס השנתי של האגודה הסוציולוגיה הישראלית באוניברסיטה העברית בירושלים, 27–28 בפברואר.

שמיט, קרל, 2005. תיאולוגיה פוליטית, בתרגום רן הכהן, תל אביב: רסלינג.

שריר, מורן, 2012. "המחאה היתומה", הארץ, 22.6.12.

תזה, 2012. "הפסטיבל הכי שווה", תזה 150 (ינואר), עמ' 42.

- Arendt, Hannah, 1958. *The Human Condition*, Chicago: University of Chicago Press.
- Bakhtin, Mikhail, 1984 [1968]. *Rabelais and His World*, Bloomington: Indiana University Press.
- Bey, Hakim, 1985. *TAZ: The Temporary Autonomous Zone*, New York: Autonomedia.
- Davis, Natalie, 1975. *Society and Culture in Early Modern France*, Stanford: Stanford University Press.
- Foucault, Michel, 1997. *Il faut défendre la société: cours au Collège de France, 1975–1976*, Paris: Gallimard/Seuil.
- Granovetter, Mark S., 1973. "The Strength of Weak Ties," *American Journal of Sociology* 78, pp. 1360–1380.
- Grindon, Gavin, 2004. "Carnival against Capital: A Comparison of Bakhtin, Vaneigem and Gey," *Anarchist Studies* 12(2), pp. 147–161.
- Killian, Lewis, 1971. "Optimism and Pessimism in Sociological Analysis," *The American Sociologist* 6(4), pp. 281–286.
- Monterescu, Daniel, and Noa Shaindliger, 2013. "Situational Radicalism: The Israeli 'Arab Spring' and the (Un)Making of the Rebel City," *Constellations* 20(2), pp. 229–253.
- Reider, Dimi, 2012. "Israel: The Knesset vs. Democracy," *The New York Review of Books*, 15.3.12, www.nybooks.com/blogs/nyrblog/2012/mar/15/israel-knesset-democracy/.
- Turner, Victor, 1979. "Frame, Flow and Reflection: Ritual and Drama as Public Liminality," *Japanese Journal of Religious Studies* 6(4), pp. 465–499.
- Žižek, Slavoj, 2009. *The Parallax View*, Cambridge, Mass.: MIT Press.

