

ברצינות על שעשוע ומשחק: הערות מפרספקטיבה אנתרופולוגית

שורק, תמיר, *זהויות במשחק: כדורגל ערבי במדינה יהודית*. י, 223 עמ'. ירושלים: מאגנס, תשס"ו. שיפמן, לימור, *הערס, הפרחה והאמא הפולנייה: שסעים חברתיים והומור טלוויזיוני בישראל, 1968-2000*. יג, 243 עמ'. ירושלים: מאגנס. תשס"ח.

אחת התופעות השכיחות, הבנאליות-משהו, בהן נתקלתי כבר בימים הראשונים של עבודת השדה שערכתי בקרב יהודי קזבלנקה הייתה מה שנהוג לכנות בספרות הסוציולוגית "תרבות פנאי". לא אכנס כאן לעובי הקורה של ההנחות המוסריות, שלא לומר מוסרניות, של הדיון התיאורטי במושג זה. אומר בקצרה רק כי המונח לכשעצמו, כמו אחדים מהדיונים אודותיו, מבליע הבחנה ברורה, פרוטסטנטית-קלוויניסטית באופייה, בין עת עבודה רצינית ומוערכת לבין זמן בטלה מגונה. לחליפין, ארצה להראות כי, בעיניי לכל הפחות, לזמן זה ערך אנושי מן המעלה הראשונה, הן ביחס לזמן "הרציני" והן, ואולי בעיקר, כשלעצמו. הסיפא של המשפט האחרון מבקשת להדגיש הנגדה למול אלו המקבלים, אמנם, את חשיבותה של פעילות אנושית זו, אך זו נתפסת כנגזרת של "הזמן החשוב" ועומדת ביחס לו; הפנאי מתואר כתורם לזמן הרציני, לתפקודו, או כמו הוא נועד "להגיד משהו" אודותיו. מתוך עמדה זו יש שיציינו כי ככלות הכול, כינויו של הפנאי באנגלית (recreation) מניח re-creation, התחדשות, שהיא חיונית ליצירה האנושית. אשוב לנקודה זו בהמשך.

הפוליטיקה של ייצור הידע

בעבודת השדה האמורה, שהחלה בראשית שנות התשעים של המאה העשרים (ואשר למעשה לא חדלה עד היום), נפגשתי במגוון רחב של פעילויות, המבטלות, או המשעות, ולו זמנית, את הנחת הרצינות של הפעולה החברתית. הייתי עד לאינסוף משחקי קלפים, צפיתי בטורנירים רבים של כדורגל בין היהודים לבין עצמם ובינם לבין קבוצות מוסלמיות, הצטרפתי לשעות ארוכות של בילוי בחוף הים בחדשי הקיץ, הסתודדתי עם אנשים לשמוע רכילויות עסיסיות בבתי קפה, שהיתי במועדונים אקסקלוסיביים ליהודים, השתתפתי בבילויים במועדוני ריקודים אותם פקדו צעירים יהודים ומוסלמים, סעדתי במסעדות כשרות של יהודים, נטלתי חלק בטיולים שנתיים של תנועת הנוער "הצופים". התבוננתי ואף השתתפתי באינספור מצבים של התלוצצויות, התבדחויות, לעג, הקנטה: כלפי ישראלים, כלפי יהודים מקנדה, כלפי מוסלמים במרוקו, כלפי שכנים יהודים ועוד-ועוד. הדף קצר מלפרט.

בתחילה, התחקותי אחר מצבים אלו (ובוודאי השתתפתי הפעילה בהם) במהלך תקופת המחקר לוותה בתחושה לא-נוחה; מעין מבוכה. אלו שלא מכירים אותי יכלו, אולי, לקשור את תחושת אי-הנוחות הזו במוסר עבודה פרוטסטנטי, שמניח את ההבחנה המוסרנית האמורה בין סוגי הזמנים; אך הסבר זה חלקי בלבד. בעיקר משום שלמרות הפיתוי להצהיר אחרת, אני מתקשה להעיד שיש בי קנאות-יתר לעבודה. זאת ועוד, תיאורטית, אני מבכר להימנע מצמצום התנהגות אנושית לכדי מניעים רגשיים בלבד ("הרגשתי ש..."); פרשנויות תרבותיות המגייסות היבטים פוליטיים משכנעות (אותי) יותר. אכן, כך אני מבין את העובדה שבראשית דרכי המחקרית אימצתי, למרבה מבוכתי, את העמדה התרבותית-פוליטית שהבילויים שהזכרתי היו "לא רציניים". כחוקר, כך הנחתי מבלי לחשוב לעומק, לא הייתי אמור לתעל את החשיבה האינטלקטואלית לפעילויות לא רציניות שכאלו.

לא הייתי בודד בגישה זו. לא מעט יהודים במרוקו סנטו בי, כשהשתתפתי בפעילויות כמו משחקי קלפים, באמרם שאני "לא עושה כלום", "מבטל את זמני", "מתרועע עם אנשים לא רציניים"

וכיוצא בזה. המחמירים גייסו את הטענה התיאולוגית המגנה כל סוג של הימור, כשהזכירו לי כי "המשחק בקוביא" פסול לעדות (סנהדרין כד' ב'). היו מהם שערכו השוואה בין הבטלה של יושבי הקרנות המשחקים משחקים שונים לבין העולם העברייני. שופטי עבודת הדוקטורט שלי הצטרפו להערכות מסוג זה בביקורתם את הדיסרטציה. טענתם הייתה שאני מתייחס להיבטים הלא-רציניים של חיי היהודים במרוקו. אחד מהם הדגיש את העובדה שהסובייקטים הנחקרים אינם מיוצגים דיים כיהודים (היינו – מיעוטי בהתייחסותי לחיי הדת שלהם, על משמעויותיהם החברתיות והתרבותיות כבודת המשקל). שני קבע שאני מבכר להתייחס לשחקני קלפים במקום להתמקד בפעילותה האינטנסיבית והחשובה של האליטה הכלכלית היהודית. במידה מוגבלת-משהו, שניהם צדקו. הם דייקו בתיאור זירות המחקר שלי, אך טעו, לדעתי, בפרשנות המוטיבציות העומדות מאחורי מיקוד זה.

אנשי אקדמיה אחרים, חוקרים רציניים ובעלי השפעה, שנתקלתי בהם במהלך השנים (חלקם אף עסקו בחקר ההיסטוריה של יהודי מרוקו), הלינו אף הם על חוסר הרצינות של מחקרי. אחד מהם אמר זאת בלשון מפורשת למדי: 'אתה חוקר דברים לא רציניים. אתה חוקר אנשים שיושבים בטלים בבתי קפה... שמשחקים שש-בש במועדונים. היית צריך לחקור את האנשים הרציניים... *התוג'אר אל-סולטאן* (סוחרי המלך), הסוחרים הגדולים... אלה שעובדים עם הארמון...'. משמע, לא רק שפעילויותיהם של בני האדם אליהן התייחסתי "אינן רציניות", אלא שאני, כחוקר, עבודתי איננה רצינית מעצם העובדה שאני מתייחס ברצינות לפעילויות לא-רציניות. גישה מתוחכמת יותר (שהתקשיתי לדחותה בקש) טענה כי התמקדותי בפעילויות מסוג זה מאששות את ההנחות הגזעניות על יהודי מרוקו; לאמור – הידע שאני מייצר תומך בדימוי הפוגעני כלפי יהודי מרוקו בישראל, בכך שאני מתארם כיושבי בטל. אף שקבלתי עקרונית את הטענה בדבר האחריות על הייצוג שכרוך במעשה המחקרי, התקשיתי להבין כיצד מתרחשת הזליגה מן היהודים במרוקו לאלו החיים בישראל.

לשמחתי, לא כולם שללו את חקירת הלא-רציני. חלק מהיהודים במרוקו הבינו את חשיבותה של פעילות "לא חשובה". לא פעם אירע שכאשר צפיתי באירוע כלשהו שהתגלגל כתוצאה ממשחקי קלפים, או תוך כדי בילוי במועדון, היה מאן דהוא שסימן בידו שרבוט באוויר; רוצה לומר: "אני יודע שמאוחר יותר תרשום את האירוע הזה ביומנך!" כך, אותם אנשים, לא רבים, אני חייב לציין, הביעו את הבנתם כי תיעוד הפעילויות מהווה ביטוי לחשיבות משמעותן. ככל שחלף הזמן, המבוכה שהתעוררה בי בעקבות התעניינותי בפעילויות לא-רציניות חלפה. אכן, גם אם באופן לא-סדיר, פרסמתי מאמרים שונים שזירות המחקר שלהם היו משחקי קלפים (Levy, 2000), משחקי כדורגל (Levy, 2007) וכיוצא בזה. מאמרים אלו נועדו להבין את היחסים בין יהודים למוסלמים, או את היחס של היהודים למוקדי הזדהות שונים כמו ישראל-צרפת-קנדה וכיוצא בזה. לצערי, בניגוד לטענה שאני מנסה לקדם כאן, המאמרים אך בקושי עסקו בשאלת הגיון המשחקים לכשעצמו.

הקדמה זו לא נועדה להדגיש את ייחודיותי בהתעניינות באירועים המשהים, או מבטלים, את הנחת הרצינות שלהם; נהפוך הוא. בעשורים האחרונים אנו עדים בעולם האקדמי להתגברות נכרת בפרסום של מחקרים במדעי החברה והרוח, אשר בוחרים כזירות מחקר היבטים "שוליים", או "לא רציניים" של החיים החברתיים והתרבותיים. האקדמיה בישראל איננה חורגת ממגמה זו, אף אם היא נשרכת מעט מאחור. שני ספרים שיהיו במרכז הדיון שלי – *זהויות כמשחק: כדורגל ערבי במדינה יהודית של תמיר שורק*, וספרה של לימור שיפמן הערס, הפרחה והאמא הפולנייה: שסעים חברתיים והומור טלוויזיוני בישראל, 1968-2000 – מצטרפים למגמה מבורכת זו.

לפני דור או שניים היו שנרתעו מהעיסוק בנושאים שבהם עוסקים שיפמן או שורק. לצערי, אף גרוע מכך: היו חוקרים מעולים שלא זכו להיכנס בשערי האוניברסיטאות על שום נושאי מחקרם. הרתיעה מעסוק בנושאים כמו מוזיקה, פנאי, תיירות, אוכל, משחק, שעשוע

וכיוצא באלו, שביטויים גלויים וסמויים לה נמצא אף היום (גם אם הם לשמחתי הולכים ומתפוגגים), מרמזת על תפיסה תמוהה כאילו חוסר הרצינות של ההתנהגויות החברתיות הנחקרות משרה רוח של חוסר רצינות על המחקר עצמו, או, חלילה, חמור מכך – על החוקר או החוקרת המתעניינים בהם.

טענה ביקורתית זו גסה מדי, כמובן. ראוי לעדנה. לשם כך, אאמץ תחילה טענה אנתרופולוגית, שהפכה מוסכמה-כמעט, שאומרת כי המחקר המועדף איננו מקום/זירה/אירוע, אלא אלא הוא בוחן התנהגות אנושית ש-מקום/זירה/אירוע. המחקר (האנתרופולוגי, לכל הפחות) איננו מבקש "לכסות שטח", אלא ללמוד התנהגות אנושית, שבשטח מסוים, או בזירה מסוימת, באה לידי ביטוי באופן מעניין כלשהו. ההבחנה בין מחקר במקום למחקר של מקום מודגשת על-ידי קליפורד גירץ המטעים כי:

Anthropologists don't study villages (tribes, towns, neighborhoods...); they study *in* villages. You can study different things in different places, and some things... you can study in confined localities. But that doesn't make the place what it is you are studying (Geertz, 1973a, 22).

טענה זו, המתבססת על תובנה אנתרופולוגית יסודית, משמשת אותי כאן כדי לנתק את הקשר המופרך בין מידת רצינות הפעולה האנושית הנלמדת לבין רצינות טענות החוקר אודותיה, או רצינות החוקר עצמו. חשוב להדגיש כי טענתי בדבר הרתיעה שהייתה (בעבר?) ממחקר של התנהגויות אנושיות לא רציניות לא באה לקלס את האנתרופולוגיה. אולי אף להיפך: באתי לברך ויצאתי מקלל. אסביר: הטענה הגורפת שניסחתי בדבר הרתיעה ממחקר הלא-רציני מדויקת יותר לגבי תופעות המתרחשות בעולם המערבי. כמעט ולא נמצא עדות מקבילה לאותה רתיעה לגבי תופעות המתרחשות במרחבים שמחוץ לעולם המערבי. להווי ידוע, שאנתרופולוגים, ששדות המחקר שלהם נמצאו על-פי רוב ב"עולם השלישי", חקרו (גם) תופעות או התנהגויות שממוסגרות (גם בעיני המשתתפים בהן) כשוליות; הם חקרו יחסי הקנטה, משחקים וכיוצא בזה. למשל, אחד ממאמרי הדגל של קליפורד גירץ, האנתרופולוג המצוטט לעיל,

התמקד בקרב תרנגולים בבאלי (Gertz, 1973b). למצער, ההתייחסות של אנתרופולוגים לאירועים "קלי-דעת" שכאלה תרמה, גם אם בעקיפין ולא במתכוון, ליצירת גוף ידע אודות העולם השלישי הנראה שטוף תופעות "לא רציניות", "פוחזות" וכיוצא באלו מאפיינים. השלכותיה הבעייתיות של חלוקת העבודה הזו הן-הן המקור להסכמתי עם הביקורת שהופנתה לעברי ביחס לדימוי של יהודי מרוקו. מובן, ביקורת זו בדבר ההשלכות של ייצור הידע לא ייחודית למקרה של יהודי מרוקו. היא תולדה של חלוקת העבודה הדיסציפלינרית בין סוציולוגיה (למשל) ואנתרופולוגיה (שלא כמשל), שצעדה יד ביד עם חלוקה גיאוגרפית של "אזורי המחיה" של הדיסציפלינות (כנהוג לומר בהזדמנויות ממין זה: sociologists study the West and anthropologists the Rest). חלוקה מרחבית זו איששה, ולו במשתמע, את עולמות הדימויים אודות העולם "הראשון" ו"העולם השלישי" (ראו בעניין זה את עבודתו של אדוארד סעיד [Said, 1978] בכלל, וביקורתו על האנתרופולוגיה [Said, 1985] בפרט). אכן, תופעות "פנאי" אליהן התייחסו אנתרופולוגים "בשאר העולם", נתפסו כמרוחקות וכלא רלוונטיות ישירות לחיי קהל הקוראים ("המערבי") שקרא את האתנוגרפיות שלהם.

אם כן, ברצוני לסכם חלק זה בהדגשה כי חקירת אירוע לא-רציני (גם בעיני המשתתפים בו) איננה מחייבת התייחסות אנאליטית להיבטיו הלא-רציניים דווקא. זאת ועוד, זירת המחקר איננה מכתובה את מידת רצינותה של הסוגיה האינטלקטואלית המתבררת בעזרתה. העניין האינטלקטואלי משתמש בזירה המחקרית. יתרה מזו, רצינות העניין האנאליטי ב"לא רציני" לא נובעת בהכרח מכך שהוא מעיד על הרציני עצמו; "הלא רציני" יכול להיחקר לעצמו. לנקודה זו אשוב בהמשך.

הספרים:

שני הספרים שבמוקד הדיון של מאמר זה מהווים עבורי הן קרש קפיצה להעלאת מספר סוגיות ביחס למחקר האנתרופולוגי את הלא-רציני והן אתר לדיון עליהם גופא. הספרים הללו יצאו לאור לאחרונה יחסית (בין 2006 ל-2008), ומהווים עיבוד לא-מספק של עבודות

הדוקטורט של השניים. הספרים, למרבה הצער, כתובים כמו שלימדו אותנו לכתוב דוקטורטים: פריסה של דיונים ארוכים מאוד, ומייגעים למדיי, של המסגרת התיאורטית, אשר אפשר והם משמעותיים לידועי ח"ן, אך מיותרים למרבית הקוראים; פרקי המבוא התיאורטי, בעיקר, לא נגישים לקורא המשכיל, שאיננו מחויב בהכרח לכללי הטכס של כתיבה אקדמית יובשנית (ולעיתים מסורבלת).

כפי שכותרת ספרו של שורק מעידה, הוא מתמקד בכדורגל הערבי בישראל.¹ באופן לא מפתיע (וחבל שכך, אך לעניין זה אתייחס בהמשך), הספר ממסגר את העיסוק בכדורגל בסוגיות פוליטיות, ונגזרות ממנו על כן קושיות מתבקשות, כמו: האם הכדורגל יכול להיות ערוץ למוביליות חברתית, קולקטיבית, עבור הערבים בישראל? האם המשחק דווקא מגבש זהות לאומית בדלנית? מה הקשר בין ההתפתחויות בכדורגל הערבי והתפתחויות באסלאם בישראל? כדי להשיב על שאלות אלו, שורק מספק פרספקטיבה היסטורית, שמציגה את הכדורגל עוד מתקופת המנדט הבריטי, ומסיים בימינו-אנו. כמצופה, קיים מתח ברור בין המתודולוגיה ההיסטורית, הנשענת בעיקרה על חומרים ארכיוניים לבין הניתוח את הכדורגל כיום, הנשען על מתודולוגיות סוציולוגיות-כמותיות בשילוב קורטוב של פרספקטיבה אנתרופולוגית רכה.

שורק מתמקד בזירות שונות המתייחסות לכדורגל: כלכלה, פוליטיקה מקומית, עיתונות ספורט וכיוצא בזה. זירות אלו משמשות אותו כדי לפרוט את השאלות הרחבות שהצגתי לעיל למופעיהן החברתיים והתרבותיים הבנאליים ביותר. באומרי "מופעים בנאליים", אני מכוון לכך ששורק מבין היטב כי שאלות של לאומיות, מדינה, או זהות קולקטיבית, לא יכולות להוות קטגוריות סוציולוגיות מופשטות, אלא יש לבחנן במופעיהן ובביטוייהן הארציים ביותר. בספרו ניכרת ההבנה כי הקטגוריות הללו אינן אלא

1 בהערתי זו אני מבקש להדגיש את המחלוקת, אותה הוא מצניע, שיש לו עם האנתרופולוג דני רבינוביץ (רבינוביץ, 1995). האחרון מציע לאמץ את המושג "פלסטינים" ולא "המגזר הערבי", "ערביי ישראל" וכיוצא באלו, כפי בחירתו של שורק.

בגדר מונחים אבסטרקטיים; הם חסרי משמעות לכשעצמם. הם הפשטה גסה (מי יותר מי פחות) של מציאות יומיומית תרבותית, פוליטית, חברתית וכלכלית מורכבת ביותר.

כותרת ספרה של שיפמן מעידה אף היא בבירור על החומרים בהם היא עוסקת: ההומור הטלוויזיוני בישראל. גם שיפמן רגישה לפרספקטיבה ההיסטורית ועל כן גם היא מנתחת את ההומור הטלוויזיוני מראשיתו. לעומת שורק, לשיפמן יתרון מתודולוגי ברור: משום שהיא עוסקת במופעים טלוויזיוניים, חומרי הגלם שלה שמורים, לכאורה קפואים בזמן. משום הרציפות הזו בחומרים, אצל שיפמן יש עקביות מתודולוגית המאפשרת לה לנתח באותו אומל את החומרים מן התקופות השונות. יתרונה הוא יתרון לימודי התרבות על פני המחקר הסוציולוגי. הטקסטים לכשעצמם. אלא שהחומרים קפואים בזמן רק לכאורה משום שהם אינם, כמובן, כשלעצמם. הם קשורים לקונטקסט ההיסטורי-פוליטי אליו הם מכוונים. על כן, כמו חלק ממחקרי התרבות, חולשתו של הניתוח של שיפמן הוא בחוסר האחידות של מידת השכנוע שהיא משכנעת לגבי הבנתה את התקבלות ההומור.

הרציפות המרשימה ביותר שעולה מספרה של שיפמן קשורה דווקא לקהל אליו מופנה ההומור; לא מדובר בהומור בישראל (כפי שהכותרת מציינת), אלא בהומור של יהודים בישראל. שיפמן מתייחסת רק בקצרה לפלסטינים הישראלים. היא מצרה על "מיעוטם היחסי של הטקסטים העוסקים בשסע הלאומי או מעמידים במרכזם דמויות של ערבים..." (עמ' 209). מיעוטם בולט במיוחד בהשוואה בין שני הספרים. בעוד שבכדורגל יש ייצוג-יתר מרשים ביותר של קבוצות כדורגל בליגות השונות בישראל, הרי בהומור הטלוויזיוני יש ייצוג-חסר אקוטי. ייצוג-חסר זה הוא בכל המישורים של היצירה; ההומור מבויס, נכתב ומגולם רובו ככולו על-ידי יהודים. אכן, הוא נועד ליהודים. למצער, שיפמן לא מציעה הסבר או תובנה מעמיקה לעובדה פוליטית זו.

כמו שורק, בהתייחסותה הקצרה של שיפמן להומור לפלסטינים בישראל, היא ממקדת את פרשנותה, בלי הרהור נדרש, בסוגיות הפוליטיות בלבד. השניים לא מבררים בירור מעמיק בשאלות אחרות

שניתן היה לשאול לגבי זירות המחקר שלהם ביחס לפלסטינים בישראל. מלבד התשובות הפוליטיות שניתן לציין ללא-קושי, הדמיון לגבי הסוגיות ה"טבעיות" שאמורות לעלות מן המחקר של הפלסטינים בישראל מתקשר לחיבור עמוק יותר בין שני הספרים, אשר נוגע בסוגיות תיאורטיות שנראות לי קריטיות.

בעיניי, המכנה המשותף המשמעותי בין שני הספרים הוא תוצר של התעניינותם של שני הכותבים באותן פעילויות "הבל", או "הבאי", שהזכרתי בתחילת דבריי. הכותבים הולכים כברת דרך ארוכה במשעולים הפתלתלים והמפתיעים של פעילות המאופיינת בחוסר רצינות. אבל, יש להדגיש מיד, דרכם אינה משותפת, וההבדלים ביניהם ניכרים לעין. ההבדל העמוק ביותר קשור להתייחסות לאופייה של הזירה הנחקרת. כך, למשל, לימור שיפמן ("לימור" במלעיל?), מוטרדת מן השאלה האם היא לא תוציא את נשמת אפו של "הנושא שלה" (הומור) באנאליזה שהיא עושה. בדיוניה אודות "דרכי החקירה" (עמ' 10-11) היא מצטטת את המימרה של פרטוריוס (Pretorius) כי "אפשר לנתח הומור כפי שאפשר לנתח צפרדע, אבל שניהם מתים מזה...". מצחיק, אבל מעלה שאלות רציניות. כמו דברים שמצחיקים אותנו לאורך זמן.

שיפמן מבקשת-מייחלת שלא להרחיק-לכת בדיסקציה, סליחה – באנאליזה, עד כדי סכנה של פגיעה בנושא בחיות ההומור. בכך, נדמה לי, היא מבקשת להצהיר, בין השאר, כי היא איננה מעוניינת להסתתר מאחורי מסכת הרצינות. כאנתרופולוג, אני מסכים וכו-זמנית מסתייג מהנחות שונות הנגזרות, לדעתי, מן השאיפה של שיפמן שלא לפגוע בחיות הנושא אותו היא מנתחת.

אסביר. אך לצורך זה אני זקוק לנסיגה טקטית קלה, לעבר סוגיות יסוד במחקר האנתרופולוגי ובכתיבתו.

אחד האתגרים הייחודיים לאנתרופולוגיה מן הסוג שאני מעריך הוא המאמץ של האנתרופולוג לשכנע את קוראיו להצטרף למסע המחקר שלו. האנתרופולוג מן הזן הזה מקווה לעורר בקוראים את התחושות שהוא חש, להתרגש מהחוויית המסעירות שהוא עבר, להירתע ממנהגים שעוררו בו רתיעה כשעדיין היו זרים לו. מקורותיה של שאיפה זו הם, בין השאר, תולדה של אופי המחקר האנתרופולוגי,

הדורש מידה רבה של אינטימיות תרבותית עם נשואי המחקר. בשפה פוסט-מודרנית נאמר כי מאמץ זה קשור לשאלת הייצוג. היינו – עד כמה הטקסט מצליח לצלוח את הזמנים, המקומות והמדיומים הנפרדים מן הקוראים, כך שהאחרונים יאמינו כי הם נוטלים חלק, באופן בלתי-אמצעי כמעט, באירוע שמתאר האתנוגרף. השאיפה של האנתרופולוג, להעלים את מעשה הייצוג שכרוך בעצם כתיבתו, להפכו לזכוכית בדולח דקיקה, שקופה, בלתי-נראית, היא מודרנית. הדיון המודע-לעצמו במאמץ הכרוך במימושה של שאיפה (לא-אפשרית) זו הוא פוסט-מודרני. בנקודה זו נעוץ שורש האמביוולנטיות שלי לגבי מאמציה של שיפמן לשמור את חיות ההומור. שאיפתה מהווה, לטעמי, נסיגה למחקר מודרניסטי, השואף לשמר את ההווה (האתנוגרפי) של נשואי המחקר כך שהקוראים יתבוננו בו כאילו מתגלגל זה לפני עיניהם ממש כאן ועכשיו. לא ארחיב מדוע אינני מקבל עמדה זו, אלא אומר רק בתמציתיות כי, בין השאר, היא מסירה את אחריות העריכה מן הכותב. הלה "מתאר את מה שיש", את "חומר הגלם כמות-שהוא", ובכך מסיר מעצמו אחריות לאלימות ההכרחית של מעשה הייצוג, למשל.

כנגד המגמה להעלים את המעשה המחקרי במטרה להביא את ההומור "כפי שהוא", רוטט ומרטט, מחוספס או מעודן, אך בעיקר – מצחיק, פועל רצון/אינטרס מהופך מהמגמה המודרנית של העלמת מעשה הייצוג; אני מתכוון לשאיפת האתנוגרף להנכיח את עצמו. שאיפה זו היא תולדה, כדברי האנתרופולוג קליפורד גירץ (Geertz, 1988), של הרצון להפוך ל-I witness (משחק המילים של גירץ עם הביטוי השגור eye witness ודאי מובן לקורא). לאמור, האנתרופולוג משתמש בעצמו ככלי מרכזי לשכנוע הקוראים באמינות התיאור שהוא פורס בפניהם (גם כאן גירץ משתעשע לצורך הבהרת נקודה זו בצמד מילים: author ו-authority). האנתרופולוג מבקש להשיג את הסמכות שלו ככותב כדי לשכנע את קוראיו שהוא היה שם, בשדה המחקר, בגופו ממש. לא די שהוא ראה את שראה, שמע את ששמע, אלא שהייתה לו אינטימיות תרבותית עם האירועים והאנשים שהוא תיאר. אמנם, נוכחות האנתרופולוג בטקסט שוברת, בהכרח כמעט, את שקיפות התיאור, אלא שהאנתרופולוג זקוק לה. על סמך נוכחות

אינטימית זו הוא דורש במפגיע מקהל הקוראים לסמוך על האתנוגרפיה שלו; לסמוך על האופן בו הוא מביא לקוראים את הבנת המציאות בה הוא נתקל. אבל, כפי שגירץ כותב במקום אחר, האתנוגרפיה היא ר המציאות ולא המציאות 1 (Geertz, 1973a). המציאות, תהא זו אשר תהא, חלפה לבלי שוב, קודם, לפני שהיה סיפק בידי האנתרופולוג להביאה לקהל קוראיו. הוא אולי הצליח "לחקוק אותה על הכתב", אך כבר במהלך הכתיבה חלפה זו לבלי שוב.

הנה כי כן, הצהרתה של שיפמן כי היא מקווה "לא להרוג את ההומור" בטקסט שלה מלמדת על שאיפתה הלא אפשרית (לטעמי) לאיין את נוכחותה הממיתיה של כתיבתה. היא מבקשת להתגבר על התיווך של הכתיבה ולהביא את ההומור במלוא חיותו. שיפמן נוקטת טכניקה ספרותית פשוטה למדי להשגת מטרה זו: היא מציגה קטעים, חלקם ארוכים וחלקם קצרים, ממערכונים שונים. היא בוחרת מערכונים "קנוניים", מוכרים. בכך, שיפמן כורתת עם הקוראים ברית, שנועדה לשמור על חיי ההומור: במחילה, שהקוראים ידלו ממעמקי זיכרונם את המערכונים, ובכך תתגבר שיפמן על ההמתה הצפויה מציטוט דבריהם האלמותיים של דמויות כמו פולי, שייקה, או גברי. מעשה ההזכרות במערכונים, המוטל על כל קורא, מאפשר לו להצליח לשחזר את ההגייה, התקופה, המחווה. וכך הבדיחה, החידוד והשנינה לא יותרו אותיות מתות בין דפי הספר.

שאיפתה של שיפמן שלא לפגוע בהומור איננה קשורה רק לתפיסתה הבעייתית את שאלת הייצוג, כמובן. לשאיפה זו יש גם בסיס אחר, ראוי למדי; גם אם עשויים להיות לשאיפתה זו יסודות חרדתיים (להיחשב להורסת בדיחות; אימה שאוחזת בכולנו, כמדומני), הרי היא מלמדת על העדרה המבורך של המבוכה מן העיסוק בהומור כנושא למחקר. היא חלפה בקלילות מעל משוכת חוסר הרצינות של מושאי מחקרה.

שורק, לעומת שיפמן, איננו מתייחס ישירות ובמפורש למידת הרצינות של השדה אותו הוא חוקר. ההכרח בהתייחסות רצינית מובן מאליו עבורו. ככלות הכול, הספר מטפל בסוגיית המפגש בין כדורגל והערבים בישראל. כמו שיפמן, אין לשורק ולו שמץ של מבוכה

מהעיסוק בכדורגל. אך נדמה כי אצלו העדרה של המבוכה איננו תולדה של רפלקסיביות בדבר הקשר בין חומרי המחקר לרצינות עבודתו. עבודתו היא hardcore sociology. אף במבט מרפרף בספר ניכר כי הטיפול שהוא עושה ב"נתונים" שלו דומה לצורות ניתוח סוציולוגיות קלאסיות. שורק משתמש בנתונים מספריים קשיחים על מנת, למשל, להראות מגמות במעורבות של קבוצות ערביות בליגות בישראל. הוא גם משתמש בשאלונים סגורים (448 מרואיינים!) בקרב גברים ערבים בוגרים (בני 18-50). המכניזם העיקרי של שורק לשכנוע הוא, אם כן, המספרים הסדורים. אמנם שורק לא נמנע משימוש במחקר "רך יותר" – תצפית משתתפת – שיטה המחקר העיקרית הנקוטה על-ידי אנתרופולוגים, אך נדמה כי הוא כותב בלשון ודאית יותר כאשר הוא פוסע על הקרקע הבטוחה של המספרים הקשים.

מה שורש ההבדל בין שיפמן לשורק בעמדתם הבסיסית ביחס לנשואי המחקר? אפשר להציע הסברים רבים. הסבר ראשון, שישמיט את הקרקע עליה נשען הדיון שלי להלן, הוא כי אני נאחז בקש; מה שאני מוצא משמעותי כלל איננו מבוסס. אני מושך חוטים דקים, דקים מדי וקצרים מדי, מתוך שני הספרים, כדי לטעון על קיומו של הבדל מהותי. אפשר שכך. אבל אני מבכר להתעלם מאפשרות זו, ולהציע חלופות, שרק לגבי אחת מהן ארחיב בהמשך. התעלמותי גסת הרוח מהאפשרות שמא אני טועה בייחוס משמעות עמוקה להבדל נובעת מאסטרטגיה רטורית שלי השואפת להעמיד את שני הספרים זה כנגד זה בהקשר של חקירת הלא-רציני. כך, גם אם אין בסיס לטענתי עצמה, היא משמשת אותי להציע סדרת הרהורים על פעילויות הבאי, או "לא רציניות", אנושיות, וזאת תוך הצגת מחשבותיי לגבי הספרים עצמם.

בהינתן הסתייגותי ההכרחית הזו, אני מבקש לטעון מספר טענות לגבי משמעות ההבדל בין הכותבים; האחת, מתבקשת, טריוויאלית בימינו, קשורה לסוגיית המיצוב השונה שלהם: אני מתכוון בעיקר להבדל המגדרי בין השניים והפער בין המגדר השונה שלהם כחוקרים לעומת האחידות המגדרית של זירת המחקר שלהם. בישראל, כדורגל וסאטירה, מבחינת המשתתפים בהם והיוצרים, נתונים (במידות שונות

של בולטות) להגמוניה גברית. שורק מתייחס לקבוצת כדורגל המשחקת בליגה לגברים. שיפמן מתייחסת אמנם, פה ושם, לנשים (כמו חנה לסלאו, רבקה מיכאלי, או אורנה בנאי), אך עיקר הדוגמאות עליהן היא מבססת את טיעוניה נשענות על גברים (למשל חבורת לול, ניקוי ראש, דודו טופז, שלמה בראבא, טוביה צפיר, יאיר ניצני, וכמובן "הגשש החיזור"). למרות האפנתיות שבהתייחסות לשאלת המיצוב (המגדרי, האתני) של הכותבים, אינני רוצה להרחיב בה. ככלות הכול, הכותבים עצמם אינם מתייחסים לסוגיות המיצוב שלהם או משרבבים רמזים לה בתוך הטקסט שלהם, כך שמשמעותה נותרת עלומה בעיניי אף שסביר להניח כי היא רלוונטית.

אפשר שמידת הנחרצות השונה של הכותבים ביחס לזירת המחקר המאתגרת קשורה גם להבדל במידת המחויבות של הכותבים לדיסציפלינה כלשהי: שיפמן היא בוגרת של המחלקה לתקשורת, ואילו שורק בוגר המחלקה לסוציולוגיה ואנתרופולוגיה (שניהם, אגב, למדו בירושלים). לימודי תקשורת מושתתים על מיקוד נושאי – תקשורת – ללא (הכבלים של) מחויבות דיסציפלינארית. הם יונקים השראה מתחומי דעת רבים, כמו: כלכלה, ספרות, לשון, סוציולוגיה, אנתרופולוגיה וכיוצא בזה. לעומת זאת, הסוציולוגיה והאנתרופולוגיה גם יחד (והן לא חייבות להיות יחד...) הן דיסציפלינות שאינן כבולות לעיסוק בתמה ספציפית. לכן, נדמה לי, שיפמן מרשה לעצמה להיות יותר אקלקטית (במובן החיובי של המושג, המדגיש גמישות). אלא שעל כך היא משלמת במטבע אחר: במחיר של היסוס. ודאי ביחס לשורק, שכותב ביד נחרצת, מתוך המסגרת של הדיסציפלינה העיקרית שלו: סוציולוגיה.

יתר על-כן, נדמה לי כי הנינוחות בה מטפל שורק בנושא "לא רציני" כמו כדורגל, היא תולדה של התייחסותו לכדורגל כאספקלריה לסוגיות שבעיניו הן החשובות: היחסים בין יהודים לפלסטינים בישראל. במובן זה, שורק ממשיך מגמה שלה שורשים תיאורטיים ומוסריים עמוקים מאוד בסוציולוגיה. תיאורטית, מגמה סוציולוגית זו רואה ב"תרבות" כבואה ליחסים החברתיים. מסורת זו נשענת על הוגים-קלסיקונים שונים, כמו קרל מרקס ועמדתו ביחס לשאלות החברתיות-מעמדיות כבודות המשקל כנגד המבנה המתעתע, השקרי,

האוורירי-משהו, של התרבות; או אמיל דורקהיים ותפיסתו תופעה תרבותית כמו דת כתולדה של התאגדות חברתית. מעבר להבדלים התהומיים תיאורטית בין ההוגים השונים, המשותף להם הוא בראיית התופעות התרבותיות מפתח להבנת סוגיות חברתיות. התופעות התרבותיות אינן נבחנות לכשעצמן. כך כדורגל, אצל שורק, הוא כבואה, זירה, אתר מחקר, לסוגיות חברתיות-פוליטיות כבדות-משקל, הנוגעות למעמד של הערבים בישראל.

מוסרית, המגמה הממעיטה בחשיבותן של תופעות תרבותיות כשלעצמן מאמצת (מדעת או שלא מדעת) את ההיררכיה של התנהגויות אנושיות: הדבר האמתי הם היחסים החברתיים. הם-הם הלזו של הקיום האנושי, שעה שסוגיות כמו זהות, סמלים, טקסים וכיוצא בזה הם "רק" האידיומים התרבותיים שדרכם המהלך החברתי מבטא את עצמו. משום כך, שורק איננו מתייחס לכדורגל כאירוע מעצמו, כשלעצמו. הוא אינו אלא השתקפות של שאלות פוליטיות קריטיות לחברה הישראלית.

משחקים ומשתעשעים

אפשר היה למנות הסברים נוספים להבדלים בין שיפמן ושורק, אך אני מבכר להתמקד באחד, שקשור לתכני המחקר של השניים. היינו, אני רוצה לסטות מן הדגם שרואה בהתנהגות לא רצינית עדות לדבר אחר, ולהתמקד (גם אם לא לחלוטין) בהתנהגות זו מבלי לפזול לעולם שמחוצה-לה, אלא רק כדי להבהיר אותה.

המגרש (אני מודה, לא עמדתי בפיתוי לשרבב ביטוי זה) של תמיר שורק הוא הכדורגל. הזירה של לימור שיפמן היא ההומור הטלוויזיוני. אך אף על פי שבפתח דבריי התייחסתי אל פעילות אנושית זו בכפיפה אחת, יש הבדלים משמעותיים ביניהם, שיכולים אף הם להסביר את הבדלי הגישה של השניים ביחס לחומרים אותם הם מנתחים. כאמור, ההתייחסות המשותפת להם מקורה, כך נדמה לי, בעיקר ביחס השלילי לאירועים שעוסקים בפעילות "בטלה". אך אני רוצה לקבוע כי בין תחומי המחקר פעורה תהום הנובעת מן ההבדל שבין "משחק" (game) ל"שעשוע" (play).

המשחק, כל משחק, בנוי מסדרה פורמלית של כללים קשיחים, ברורים, מובנים ומקובלים על כל משתתפיו (האקטיביים והקיביצרים גם יחד). למשל, כדורגל תחרותי משחק על מגרשים בעלי צורה וגודל מוגדרים (אורך בין 100 ל-110 מטרים ורוחב בין 64 ל-75 מטרים). חריגה מגודל זה פוסלת את כשרות המגרש. מספר השחקנים המקסימלי קבוע (11, כשאחד מהם שוער) והמספר המינימלי נקבע בכל מסגרת של משחקים (על-פי רוב 7). אפשר להכביר בתיאור הכללים אך לא אלאה בהם את הקוראים. העניין מובן. לא רק שהמשחק עמוס כללים בלתי-מתפשרים, אלא שלעיתים קרובות, כחלק מובנה במשחק, משתתף גם גורם האמון על הכרעות במקרים של אי-הסכמה. בכדורגל – השופטים: שופטי הקו והשופט המרכזי. אי ההסכמה לא חלה על הכללים עצמם; הללו אינם נתונים למשא ומתן. אי ההסכמה, המוכלת בתוך הכללים, נוגעת רק לשאלות בדבר ביצועם: האם משתתף כלשהו ביצע את תפקידו בהתאם לכללים המקובלים מראש (האם אכן היה נבדל? האם הכדור עבר במלוא היקפו את השער?).

לעומת זאת, השעשוע (כמו סאטירה, בדיחה וכיוצא באלו) סובל מהעדר כרוני של כללים פורמאליים. לב לבה של הסאטירה הוא בפירוקם של סדרים פורמאליים וארגונים מחדש, באופן שהופך את הסדרים הללו למגוחכים. דוגמא לפירוק שכזה מציגה שיפמן כשהיא פורסת במלואו את אחד הטקסטים החריפים של ה"חמישייה הקאמרית": קריינית, רצינית עד כאב, קוראת מתוך ספר שיר: "בואו בנים". סופו של השיר מדגים היטב את מעשה הפירוק:

עיניהם נשואות,
מבטם לשחקים,
בואו בנים,
בואו בנים.
אז בואו בנים,
בשורות, שזופים,
גבוהים, חטובים.
בואו בנים, תגמרו לי בפנים.

שיפמן מבינה היטב את הטכניקה של הסאטירה כאן, אשר משתמשת בחומרים מן המציאות הישראלית (השירה הפומפוזית, הרצינית, בימי זיכרון שונים), אשר מפורקים בשלוש המילים בסיפא של השיר, ובכך מהווים סאטירה על אותם ימי זיכרון, שמחומריהם בנוי מרבית השיר. הפירוק יכול לבוא לידי ביטוי בצורות שונות: הגזמה והקצנה, היפוך, שינוי לא מקובל של סדר הדברים וכיוצא באלו מנגנונים סימבוליים. למשל, בסאטירות כמו "החרצופים" או "החמישייה הקאמרית" השתמשו בהגזמה כאחד הכלים לפירוק המציאות. החרצופים היו, כזכור, בובות קריקטורה מוקצנות של פוליטיקאים (החרצוף הנעלם של דן מרידור, דוד לוי כזונה, ביבי נתניהו כקליינט שלה וכך הלאה). בדמויות אלו התמקדה הסאטירה. הגזמה משמעה, בין השאר, פירוק הסדר, אך לא באופן שלא יהיה ניתן לזהותו. שאם לא כן, לא ניתן יהיה להבין את הגוזמא. ביבי חייב לדמות, באופן כלשהו, לביבי אחרת הסטירה הופכת אטומה לפרשנותה. משמע כי אחד המאפיינים את השעשוע הוא היחס ההכרחי שלו למציאות הרצינית. הוא חייב לפנות אליה. כמה שלא יבקש השעשוע להתרחק מן המציאות הזו, הוא נצרך לשמור על קשר עמה, משום שיש לו הערה כלפיה. אפיון זה נעדר (בהכרח) מן המשחק. השח מט, למשל, גדוש בכללים ובדינאמיקה שעקרונית אין בהם דבר לומר על המציאות שמחוץ למשחק. כטיפוס אידיאלי, המשחק הוא עולם מומצא, קיים לתוכו, ולא עולם מגיב.

עוצם כוחו ומידת חולשתו האימננטית של השעשוע, להבדיל מן המשחק, נעוץ במסר מרכזי המרחף מעליו: חוסר-הרצינות. לעומת זאת, השחקנים במשחק והצופים בו רציניים להחריד לגביו, בעת התרחשותו. בין אם מדובר בשח-מט, כדורסל, או משחק הילדים "קלאס", השחקנים מתייחסים ברצינות רבה להשתתפות בו, להקפדה על כלליו וכיוצא בזה. לא מפתיע, על כן, כי משחק עלול לגרור תגובות חריפות מצד משתתפיו או מצד הצופים בו. בדיוק משום-כך הטענה שמנסח תמיר שורק בספרו היא מרתקת: למרות מידת הרצינות של משחק הכדורגל, אין חלחול של סוגיה רצינית עד מאוד כמו הסכסוך הישראלי-פלסטיני לתוך המגרשים. או כדברי הכותרת הראשית של הפרק השני בספרו, נדמה כי קשה להסביר את העובדה

כי מדובר ב"לאומיות שנאלמה". טענתו נראית מרשימה, משום שככלות הכול מדובר בזירה שבה הדברים נעשים ברצינות רבה ועל-כן זו יכולה לשמש כר נוח להעלאה של סוגיות פוליטיות נכבדות. כיצד ניתן להסביר שאכן אין סימנים מובהקים לגלישה של הזירה הפוליטית הכלל-ישראלית לתוך מגרשי הכדורגל?

נתחיל מהסתייגות: לא כולם יסכימו עם עקרה של התיזה הזו של שורק. אם נצמד לדוגמא של הכדורגל, הרי עולה מעדויות היסטוריות שונות, כמו גם מטענותיו של אחד החוקרים של הכדורגל הישראלי-פלסטיני בישראל, אמיר בן-פורת, כי הן לא מתיישבות עם הטענות של שורק. בן-פורת רואה בכדורגל זירה להעצמה של הלאומיות הפלסטינית, ומכאן למידה העצומה של הרלוונטיות של הפוליטיקה והזהות הפוליטית לעצם המשחקים. אפשר להציע את הקלישאה הכי מוכרת לחובבי הכדורגל בהקשר העולמי כדי להפריך את טענתו של שורק: משחק הכדורגל לקראת מונדיאל 1970 שהתקיים בין הונדורס לאל-סלבדור בשנת 1969, שבעקבותיו (לכאורה) פרצה מלחמה בין ארצות אלו. ידועה גם אמרתו של ג'ורג' אורוול, שקבע לאחר משחק בין דינמו מוסקבה לארסנאל הבריטית בשנות מלחמת העולם השנייה כי "זו מלחמה למעט יריות". ואפשר להסתפק בדוגמא פחות דרמטית, הידוע בכינויה "שער יד האלוהים", של דייגו ארמנדו מראדונה, שברבע גמר המונדיאל של 1986 הבקיע את השער הראשון בעזרת ידו מבלי שהשופטים הבחינו בכך. באוטוביוגרפיה שפרסם, ובראיונות שנים אחר כך, טען מראדונה כי שער זה היה מתוק כמו כיוס אנגלים. למרות שהשער השני שהבקיע באופן חוקי היה מרהיב ביופיו, מרדונה התגאה בשער הראשון: תוצאה של המתח בין ארגנטינה לאנגליה בעקבות הפלישה של האחרונים למלוינאס/איי פוקלנד.

לא אכביר בדוגמאות נוספות, אלא אציג, לצורך ההכללה, את טענתו התיאורטית של האנתרופולוג קלוד לוי-שטראוס שקבע כי:

Le jeu apparaît donc comme disjonctif: il aboutit à la création d'un écart différentiel entre des joueurs individuels

ou des camps, que rien ne désignait au départ comme inégaux (Lévi-Strauss 1962:46).²

איכות מפצלת זו של משחק עומדת עבור אצל לוי-שטראוס בניגוד (איך לא?! לטקס. למרות דמיון רב בין טקס למשחק (כללים פורמאליים נוקשים, רצינות ההתייחסות אליהם וההקפדה של המשתתפים בו על מילויים כלשונם וככתבם, ועוד כהנה וכהנה קווי השקה), הרי הטקס מאחד. הוא יוצר קהילה משותפת, או פועל מנקודת הנחה כי הקהילה אכן מאוחדת, שעה שמשחקים (תחרותיים) מעוררים, או מעמיקים, מחלוקות בין המחנות המשתתפים במשחק. למרות טענתו המרכזית של שורק בדבר חוסר הרלוונטיות של המשחק לחיים הפוליטיים, הוא איננו גורע מחשיבות ייחוסן של זהויות פוליטיות בתוך המסגרת של הכדורגל. בקבוצת "איחוד בני סח'נין" למשל, זהותה הערבית של הקבוצה נותרת לא מעוררת משום תחושת הביתיות של השחקנים בה, על אף שישנם לא מעט שחקני חיזוק לא מקומיים. שורק מצטט שחקנים שונים שמדברים על תחושה זו. למשל: "השחקנים של 'סח'נין' לא מסתדרים בקבוצות אחרות" (עמ' 57). לא רק זאת, אלא שהם מאמצים ללבם את הסטריאוטיפים על הערבים בישראל: "אנחנו ב'סח'נין' הולכים לפי הלב" (שם). היינו, מצטיירת לפנינו הנגדה רטורית בין "לב" ו"ראש", כאשר האחרון מאפיין את היהודים הרציונאליים, קרי הרוח, המחושבים, ואילו הערבים פועלים בהתאם לצו הרגשי הלא-מושכל. לצערי, שורק איננו עומד על משמעותה הפוליטית של רטוריקה זו. הוא מבין מילים אלו כלשונן; הוא איננו מציע מסגרת פרשנית המפרקת את הפואטיקה והפוליטיקה של הזהות הגלומה בהצהרות אלו. שורק איננו רואה בהן עצמן מעין משחק, על משמעויותיהן הפוליטיות. עובדות לכשעצמן.

כאמור, שורק ושיפמן לא מתעלמים מן ההיבט ההיסטורי של החומרים שלהם. האחרונה מתארת את המהלך שעשה ההומור הטלוויזיוני למן התקופה שלאחר מלחמת 1967 ועד ימינו אנו כמעט.

2 בתרגום לא מחייב: המשחק נראה, אם כן, מפריד: הוא מחולל פער מבחין בין שחקנים יחידים וקבוצות במקומות שלא היה בהם קודם.

שורק מסיים באותה תקופה היסטורית שבה מסיימת שיפמן, אך מתחיל מוקדם הרבה יותר: בימים של טרם קום המדינה (1944). אפשר למנות סיבות רבות להבדל זה, אך, כמאמר הבדיחה על נפוליאון, לא היו פעמונים (והמבין יבין!); לאמור, היא מתחילה מראשית ימיה של הטלוויזיה הישראלית. הפרספקטיבה ההיסטורית הזו חשובה מבחינה אנאליטית; היא מלמדת על רתיעת-מה מטענה מבנית החוצה זמנים (ברוח אסכולת האנאל). לא מפתיע, על כן, כי השניים אינם מנסים לעמוד על המשמעויות המבניות, הפנימיות או החיצוניות, של האירועים הציבוריים אותם הם מנתחים.

בהבחנה המבנית בין "פנימי" ל"חיצוני" אני מכוון למאפיין בסיסי של האירועים הציבוריים המנותחים: עד כמה האירועים הללו (משחק, שעשוע) מכוונים עצמם לעולם שמחוץ להם. כבר אמרתי שהמשחק מייצר לעצמו עולם פנימי בעל כללים פנימיים. כטיפוס אידיאלי, למשחק (הכדורגל, הטניס, הכדורסל) אין אמירה על העולם שמחוץ לו. הוא קיים לעצמו. השעשוע, שוב, כטיפוס אידיאלי, מבקש להצהיר הצהרה כלשהי, ביקורתית, על העולם החיצוני לו. הבנה זו מערערת את מידת הרבותא שבטענתו של שורק: כיוון שלמשחק אין יומרה להגיד משהו על העולם מחוץ-לו, הרי ברור מדוע אין זליגה של הפוליטיקה לכדורגל הערבי. לעומת זאת, השעשוע מכוון את עקיצתו אל העולם מחוץ לו. אכן, בהתאם לרוחו של בכטין, שיפמן רואה בהומור טקסט דיאלוגי שנע בין משמעויות שונות, המבקשות את הפענוח של קהל הצופים (ר' בעיקר עמ' 9). להבדיל מן המשחק, האופי הדיאלוגי של ההומור מחייב, כמובן, בחינה של יחסים בינו לבין ההקשר אליו הוא מגיב. לאמור, השעשוע דורש במפגיע את ראייתו ביחס ל"עולם האמיתי". עם זאת, שיפמן לא גולשת לבחינת ההומור כאספקלריה של החיים האמיתיים, אלא רואה יחסים דיאלוגיים ביניהם. כדבריה בפרק הסיכום: "הטקסטים הקומיים לא רק האירו מגמות בולטות; לעיתים הם שימשו סייסמוגרפים רגישים המזהים תהליכים חברתיים בזמן היווצרותם, ואפילו תפקדו כשחקנים בתהליכי שינוי חברתי" (עמ' 205).

ואחרון-אחרון: המשחק והשעשוע גם יחד מופרדים בהקפדה מן העולם הרציני, אליו התייחסתי בפתח דבריי. סמלית, כדורגל מתחיל

עם שריקת פתיחה ומסתיים בשריקת הסיום. כטיפוס אידיאלי, כל האירועים הקשורים לו אמורים להתרחש אך ורק במסגרתו. כך, גם מסגורו וגם מסגרתו נוקשים. אפשר שמאפיין זה, אף הוא, מסביר את מה ששורק מתאר, מבלי להסביר: "זה רק משחק". כיוון שכך, מרגע שהסתיים, הוא לא מותיר רושם. הוא מובחן היטב מהעולם הרציני, ומשתתפיו מודעים לכך.

כמו המשחק, גם השעשוע מובחן מן העולם הרציני, אלא שהיבחנו מורכבת בהרבה, קשה לתיאור חיצוני להקשרו התרבותי-חברתי. "ת'שמעו בדיחה: יהודי, מוסלמי ונוצרי..." וגו'. ההתראה, "ת'שמעו בדיחה", מהווה מעין אות מוסכם כי עתה נכנסים אל תחום השעשוע. "ת'שמעו בדיחה" היא דוגמא פשוטה לאות שכזה. היא דומה בנחרצותה ובבהירותה לשריקת הפתיחה במשחק כדורגל. אך ישנם אותות סבוכים מכך; למשל, אות הפתיחה התמוה בסאטירה "החרצופים":

הבהרה

החרצופים הינה תכנית סאטירה

אין ליחס לנאמר בה

משמעויות אחרות.

צפיה נעימה

קריאה פשטנית של מה שמכונה "הבהרה" תהא כי מדובר בהצהרה שמבקשת גיבוי משפטי המכריזה כי הסאטירה תיכף מתחילה. היא מגדרת פורמאלית בין הרצינות והשעשוע; ממש כמו הקריאה "ת'שמעו בדיחה". היינו, האות נדמה כהצהרה רצינית כי הדברים הבאים בעקבותיו אינם רציניים. האות עצמו עדיין שייך לעולם הרציני, גם אם הוא מסמן את גבולו. אך אפשר שעצם ההצהרה הזו היא כבר סאטירה. היא לועגת לאלו שמייחסים רצינות למסרים "הלא-רציניים" של הסאטירה. רוצה לומר: גבולו של השעשוע מורכב מחומריו.

אסכם ואומר כי בניגוד למשחק, כמו הכדורגל, שהוא לעצמו ולעולמו, נתון לכלליו השרירותיים שאין להם דבר וחצי דבר עם העולם הרציני, הרי השעשוע מבקש, גם בהתגדרותו בלא-רציני,

ברצינות על שעשוע ומשחק

להתייחס לעולם הרציני. אך כיוון שכך, הוא נעדר את התכונה
המפעימה ביותר של המשחק: אדישותו לעולם הרציני.

אנדרה לוי, המחלקה לסוציולוגיה ואנתרופולוגיה, אוניברסיטת בן-
גוריון בנגב

רשימה ביבליוגרפית:

רבינוביץ, דני:

1995. "נוסטלגיה מזרחית: איך הפכו הפלסטינים ל'ערביי ישראל'".
תיאוריה וביקורת, (4): עמ' 141-151.

Geertz, Clifford:

1973a. 'Thick Description: Toward an Interpretive Theory of Culture'. In
The Interpretation of Cultures, Selected Essays, C. Geertz, ed., pp. 3-
30. New York: Basic Books, Inc., Publishers.

1973b. 'Notes on the Balinese Cockfight'. In *The Interpretation of
Cultures, Selected Essays*, C. Geertz, ed., pp. 412-453. New York:
Basic Books, Inc., Publishers.

1988. *Works and Lives: The Anthropologist as Author*. Stanford, Stanford
University Press.

Lévi-Strauss, Claude:

1962. *La Pensée Sauvage*. Paris: Plon.

Levy, André:

2000. 'Playing for Control of Distance: Card Games between Jews and
Muslims on a Casablanca Beach'. *American Ethnologist* 26(3): 632-
653.

2007. 'On Matching Unmatchables: Football Games between Jews and
Muslims in Casablanca'. In *Jews, Sports and the Rites of Citizenship*. J.
Kugelmass, ed., pp. 145-158. Urbana and Chicago: University of
Illinois Press.

Said, Edward

1978. *Orientalism*. New York, Pantheon and London, Routledge and
Kegan Paul.

1985. *Orientalism Reconsidered*. *Race and Class*. XXVII (2), 1-15.