

# היכן אני נמצאת? פרספקטיבות מיגדריות על מרחב

עורכת  
רוני הלפרן

בהוצאת קרן פרידריך אברט והמכללה האקדמית בית ברל



**FRIEDRICH  
EBERT**  
**STIFTUNG**

# Where am I Situated?

## Gender Perspectives on Space

Roni Halpern (editor)

© All Copyrights belong to the Friedrich-Ebert-Stiftung. The commercial use of media published by FES without written permission by FES is strictly forbidden. The authors are the sole responsible for the contents of the articles which do not reflect the opinion of the editors or the Friedrich-Ebert-Stiftung.

2013 by Friedrich-Ebert-Stiftung, Israel office

עורכת טקסט: מירי קרסין

ייעוץ אקדמי: פרופ' חנה הרצוג, ד"ר מירי רוזמריין, ד"ר דלית באום  
תמונת הכריכה: אניה קרופיאקוב, בשדה, מתוך הסידרה "שומקום", 2007  
באדיבות אניה קרופיאקוב

אין לשכפל, להעתיק, לצלם, להקליט, לתרגם, לאחסן במאגר מידע, לשדר או לקלוט בכל דרך או אמצעי אלקטרוני, אופטי או מכני או אחר, כל חלק שהוא מספר זה. שימוש מסחרי, מכל סוג שהוא, בחומר הכלול בספר זה אסור בהחלט, אלא ברשות מפורשת בכתב מקרן פרידריך אברט.

רכס פרויקטים חינוכיים בע"מ

ת"ד 75 אבן יהודה 40500

טלפון 073-2550000 פקסימיליה 073-2550055

כתובתנו באינטרנט: [www.reches.co.il](http://www.reches.co.il)

E-mail: [main@reches.co.il](mailto:main@reches.co.il)

מסת"ב 978-965-558-054-9 ISBN

## שלמי תודות

ספר זה הוא פרי שיתוף פעולה בין המכללה האקדמית בית ברל ובין קרן פרידריך אברט. אני מבקשת להודות מקרב לב לעומדים בראש שיתוף הפעולה הפורה הזה - פרופ' תמר אריאב, נשיאת המכללה, גב' אניטה חביב, מנהלת פרויקטים בקרן אברט, וד"ר רלף הקסל, מנהל קרן פרידריך אברט בישראל. תודה לכם על העידוד והתמיכה שאיפשרו לספר לראות אור.

תודה לד"ר מירי רוסמן, האחראית על קשרי חוץ, ולד"ר מירי פרייליך, האחראית מטעם המכללה על הפרויקט, על עבודתכן המסורה.

תודה להוצאת רכס, ולמעין רויטמן המפיקה מטעמם, על מיומנות ומקצועיות לעילא. היה תענוג של ממש לעבוד איתך.

אני מבקשת להודות לד"ר אורי ארבל-גנץ, דקאן הפקולטה לחברה ולתרבות על החניכה לתפקיד העורכת, על ההנחיה הצמודה והנדיבה ועל התמיכה המופתית.

למדתי ממך רבות, מקצועית ואנושית, ואני אסירת תודה על ההזדמנות.

תודה מעומק הלב ללילי שאשא, מנהלת השיווק של המכללה, על היוזמה היצירתית (אחת מאין ספור) לקבץ את הרצאות הכנס לספר. בכל מפגש עימך יש הרשאה להשראה וכל דקה של עבודה איתך היא עונג צרוף.

תודה מיוחדת לשופטות שתישארנה אנונימיות עבור הכותבות, אך לי הן מוכרות עתה גם בנכונותן נדיבת הלב להיענות לפנייתי, וגם בקריאה היסודית והקפדנית שבה קראו את המאמרים. הערותיהן המפורטות והבונות איפשרו לי ולכותבות לחדד, לדייק ולהעשיר את טיעוני המאמרים שבספר.

תודה לכל החוקרות המצוינות שנענו להזמנה ותרמו את מאמריהן פוקחי העיניים לספר. הסכמתכן לעבודת התיקונים הקשה ולאישורי עריכה בלוח זמנים קצר במיוחד אינה טריוויאלית בעיניי, ואני מודה על הנכונות והנועם מרחיבי הלב. אתן שותפות אמיתיות לדרך.

תודה לד"ר אורלי לובין, שיש לי המזל שאת תמיד מורתי, על שהיית שם בכל רגע שהייתי זקוקה לחוכמתך הרבה. אני נושאת אלייך עיניים באהבה רבה.

תודה גדולה במיוחד שמורה ליעל דולמן, יד ימיני, על הליווי הצמוד והמסור, התובנות החכמות, והנוכחות שמחלצת אותי מחוויית הבדידות שבכתיבה, זה כבר הספר השני.

ואחרונה חביבה - תודה מיוחדת למירי קרסין, עורכת הטקסט, על מלאכת מחשבת של עריכה יסודית ומעודנת. את העורכת שכל כותבת מאחלת לעצמה.

**רוני הלפרן**

## הקדמה

אוסף המאמרים המתפרסם בספר זה הינו תוצר של פרויקט משותף למכללת בית ברל ולקרן פרידריך אברט, שהחל בכנס בנושא פרספקטיבות מיגריות על מרחב בשנת 2012, נמשך בדיון פורה על נושאים וקולות רלוונטיים והוליד בסופו של דבר מיקבץ מגוון של מאמרים העוסקים במיקומן ובתיפקודן של נשים במרחב הציבורי.

כידוע, נשים מונות כמחצית מאוכלוסיית העולם וממלאות תפקיד חשוב בכל התרבויות ובכל המדינות. עם זאת, אנו ערים עדיין לתופעות של אי-שוויון מיגדרי, בחלקן קיצוני, ברחבי העולם ובכלל זה בישראל. לתפיסתנו, אי-שוויון זה הוא לרועץ לחברה כולה, ולכן שמחנו מאוד לשתף פעולה עם מכללת בית ברל בפרויקט זה, שנתן במה לשיח פלורליסטי המתייחס לרבדיה השונים של החברה הישראלית – חילונים ורתיים, יהודים וערבים, נשים וגברים ועוד.

המרחב הציבורי כשמו כן הוא: המקום שבו מתרחשת אינטראקציה חברתית, שבו כולנו חשופים ונחשפים זה לזה, שבו אנו משתקפים כחברה, שממנו אנו מושפעים כפרטים ושעליו אנו משפיעים – כל אחת ואחד בדרכה/דרכו. על העובדה שנים הן חלק בלתי נפרד מהמרחב הציבורי אין עוררין. אך השאלה מהו מקומן במרחב הזה, כיצד הן משפיעות עליו וכיצד הן מושפעות ממנו, לא זכתה עד כה לתשובה מקיפה ומספקת. גם המאמרים בספר זה אינם מספקים תשובה ממצה וסופית, אך הם פותחים צוהר חשוב לעולמן ולמציאות חייהן של נשים בחברה הישראלית – בבית, במשפחה, ברחוב, בצבא, בתחום המשפט, בפוליטיקה, במרחב הווירטואלי ובאמנות.

אנו מקווים שעצם הדיון בסוגיות הללו והשיח שהתקיים ומתקיים בין נשים מכל חלקי החברה הישראלית, ובין נשים לגברים, יוצרים בסיס להפיכת המרחב הציבורי למקום טבעי ונוח בעבור נשים בישראל.

יהודית סטלמן, קרן פרידריך אברט ישראל, אוקטובר 2013



## תוכן העניינים

9	מבוא רוני הלפרן
17	המרחב והמבט אורלי לובין
77	מרחבי דיכוי מגדרי מוכחשים: "המרחב הפרטי הנורמטיבי" ו"מרחב האחיות הלא מוכר"; מחשבות על פריצת דיני המשפחה ופולחן האמהות, ועל בניית אחווה נשית אורית קמיר
111	בין הדרה להפרדה: נשים במרחב הצבאי אורנה ששון-לוי
143	הדרה באסדרה: מקומן של נשים ברשויות הרגולטוריות בישראל דניאלה שנקר-שרק ואורי ארבל-גנץ
171	אדמה, מרחב והיסטוריה: ייצוגים מיגדריים בהבניית המקום עבור הערבים הכדואים בנגב ספא אבורביעה
203	מרחב ומיגדר בחברה הערבית-פלסטינית בישראל תגריד יחיא-יונס
243	סירוב והתנגדות בין משפחה למדינה: פרשת ויקי כנפו הנרייט דהאן כלב
283	מחיר האפקטיביות: על גופים, מיגדרים וכשלים במחסום WATCH הגר קוטף ומירב אמיר

- מהרחוב הממוגדר למרחב הווירטואלי ובחזרה: על הטרדות-רחוב  
ועל האתר הכצעקתה  
ענבל וילמובסקי  
313
- לסביות לא גולשות לבדן במרחב הווירטואלי: חיברות  
במרחבי הרשת  
יעל רוזין  
351
- את בכלל לא נראית: הרחקת הנשיות ממרחבים פמיניסטיים,  
לסביים וקוויריים  
יעל משעלי  
379
- אין לי מקום: מסע מהסרטים אחר בית משלהן  
רוני הלפרן  
421



## מבוא

בחודשים הראשונים של 2012 צירוף המילים "הדרת נשים" לא הפסיק להתגלגל במהדורות החדשות ובכותרות העיתונים. השיח הפמיניסטי יכול היה לרשום לעצמו הישג. עוד מושג שנולד מתוך פרספקטיבה ודיון ביקורתיים, אומץ והופנם לתוך השיח הפופולרי, עורר מודעות כמו גם זעזוע מדחיקתן של נשים בהקשרים שונים מן המרחב הציבורי, והעלה את הדרישה לתיקון מידי של המצב הבלתי מקובל הזה.

הזעם הציבורי לאור כתבות שסיפרו על הפניית נשים לירכתי האוטובוס, על יריקה על ילדה שהעזה ללכת במדרכה לא לה, על חילולת שנאסר עליהן לשיר מול חיילים, הופנה כלפי הציבור החרדי כמי שמחזיק בנורמות של עולם ישן שמקומן לא יכירן בחברה מודרנית ונאורה. הציבור החילוני נחרד מול התנהלות פוגענית שכזאת כלפי נשים. אלא שההסתייגות (הצודקת) מפרקטיקות של הגבלת אפשרויות השימוש וזכויות התנועה במרחב הציבורי על בסיס מיגדרי הפכה למתן לגיטימציה להסתייגות כוללת, מנומקת ולכאורה מוצדקת, מציבור דתי שלם סביב סוגיות או ערכים שיש עליהם לכאורה הסכמה גורפת בציבור החילוני. אפשר שהמערכה האמיתית לא היתה (רק) דאגה למקומן של הנשים, אלא זו הניטשת בין חילונים לחרדים ו"מגייסת" דוגמה בוטה ומובהקת כדי להדגים ולהמחיש את צדקת דרכה. יחד עם זאת, ההזרה שמתקיימת במבט על החברה החרדית איפשרה לציבור שלם לזהות את המרחב כחלק משמעותי ומכריע במערך היחסים הפוליטיים שבין המיגדרים. אי אפשר היה להחמיץ את הקשר בין יחסי כוח למרחב: את האופן שבו אירגון המרחב מעצב ומשפיע על מערך חברתי מסוים, את האופן שבו המרחב הוא תוצאה של יחסים חברתיים וגורם בעיצובם וייצורם של היחסים החברתיים, ובעיקר את תפקידו של המרחב בהגדרת יחסי הכוח בין המיגדרים.

כל התובנות הללו, שקל היה להבין ולחדד מהמרחק והזרות של העמדה החילונית, הזמינו אותנו כחוקרות מיגדר לתהות: האמנם הדרה, כפרקטיקה שמלמדת על שליטה במרחב כמו גם על אנשים במרחב, היא פרקטיקה שייחודית לציבור החרדי? האמנם המרחב החילוני, ובמדינת הלאום המודרנית הישראלית המרחב הציבורי, משוחרר מפרקטיקות כאלה, או שמא בחזקתו הן שקופות

ו/או מנומקות ב"היגיון" שלא מזמין עירעור/הירהור? האם כל הדיון בהדרת נשים בעולם החרדי נועד, בין היתר, להרחיק מעינינו את האפשרות לזהות את ההדרות שמתקיימות כאן, בעולמנו הנאור כביכול? התהיות הללו הולידו את הצורך לחשוב מחדש ומתוך הפריזמה המיגדרית על יחסי הכוח הדו-כיווניים שבין מרחב וחברה.

במרץ 2012 החלטנו בתוכנית ללימודי מיגדר במכללה האקדמית בית ברל לקיים כנס, שכותרתו "היכן אני נמצאת: פרספקטיבות מיגדריות על מרחב". נפרדנו מהאירועים האקטואליים הספציפיים שהיו הטריגר לנושא, וביקשנו לברר את התפקיד המכריע שיש למרחב בקיומו ובשימורו של המבנה והסדר של הפטריארכיה, כלומר מבנה וסדר שמושתתים על שליטה בנשים והכפפתן. הנחת היסוד שלנו היתה כי הפוליטיקה של המרחב היא לעולם מינית/מיגדרית. החלוקה של המרחב לפרטי וציבורי, למרכז ושוליים, הסדרת כללי התנועה במרחבים הללו, סוגי הפעולה והפעילויות הרשומים לתוכם, תפישת הזמן הנקצבת במסגרתם, כל אלה ועוד מייצרים את הסטרוקטורה החומרית שבתוכה מתגבשת ולתוכה נאכפת הזהות המינית/המיגדרית.

במסגרת הכנס הזמנו את החוקרות/ים לחשוב על מרחב ממוגדר: כיצד הוא נוצר, מהם המופעים שלו, מהן אפשרויות המבט, הידע, הסמכות והשליטה המתכוננות במסגרתו ומהן ההשלכות שלו על הגוף המיני.

את שם הכנס שאלנו מכותרת ספרה של אורלי קסטל בלום, היכן אני נמצאת. הכותרת איפשרה לנו לסמן את עמדת השאלה וההתכוונות לתת דין וחשבון על היחס למרחב של נשים שונות במקומות שונים ובמיקומים שונים. השאלה, בגוף ראשון יחידה, מלמדת על מבט ודיבור ממוקדים, שמבקשים להכיר ולבאר את מקום ההימצאות לא כעמדה מקרית ונתונה בפשטות אגבית/טבעית אלא כעמדה ספוגת כוח. השאלה מי נמצאת/היכן? נפתחת לשאלות רבות נוספות: מי אחראי על המיקום? מי מחלק את המרחב? אילו פריבילגיות מוענקות למיקום מסוים ומה האפשרויות שנשללות מתוך המיקום ההופכי לו? מי יכול/ה לחרוג, ומי חורג/ת ממקומו/ה? אילו סנקציות מושתות על החריגה מן המיקום הקצוב בסדר? אילו מבטים/עמדות/ידע מתאפשרים מתוך המיקומים השונים - המובחקים, המסוכסכים, המוכלאים?

השאלה "היכן אני נמצאת" משקפת, אם כן, עירנות לחלוקה של המרחב ולשליטה עליו ועל הגדרותיו. היא גם מאפשרת לזהות פעולות של צייתנות

והתנגדות. היא מזהה את ההשפעה של הגדרת המרחב וחלוקת המרחב על יכולת הפעולה של כל שואלת/דוברת, ועל התנועה הממשית והמחשבתית שמסתמנת מתוכה.

השאלות שעלו בכנס הולידו את הצורך להרחיב את הדיון לכדי אסופת מאמרים מקיפה. הזמנו חוקרות מיגדר נוספות מתחומים מגוונים, שהשתמשו בקטיגוריה "מרחב" בדרכים שונות, לישראליות ומטפוריות, כדי להציע באמצעותה תשובות לשאלה: "היכן אני נמצאת". לברר כיצד "המפה החברתית" של הפטריארכיה מתורגמת לחוקי בסיס של התנהגות מרחבית. לתהות על מערכות החוקים הקובעות את גבולותיהם של איזורים תחומים, ומי יאכלס את המרחב. לחשוב על חוקי התחביר של מערכות המיון שיכריעו את השייכות או הזרות, את היותן של נשים מוכללות או מודרות. לחשוב כיצד אנו מתמודדות עם חלק מהבעיות שנוצרות מקיומם של גבולות/מגבלות אלה; לתת את הדעת על הדרך שבה אנו בונות את התפישות שלנו מתוך המיקומים שהוקצבו לנו, ומתוך ההתמקמות החתרניות המפריעות- מפירות סדרים שלתוכן שובצנו והשתבצנו; לשים לב לרשתות של הקטיגוריות שאנו מייצרות על מנת לקודד את העולמות שבתוכם אנו חיות ולהתעמת עמם; לחשוב על סוגי הידע שמתפתחים בעקבות האינטראקציה היומיומית שלנו עם המרחב, ועל הפעולות הנובעות מהם; לחשוב אילו מרחבים חדשים אנחנו יכולות לזהות ולסמן כמרחבים רצויים וראויים.

המאמרים שקובצו בספר דנים בשאלות של מרחב, ייצוג ונוכחות מתוך דיסציפלינות שונות, תחומי ידע ודעת מגוונים, ומתוך פמיניזמים שונים. המאמרים מבהירים דרך סוגיות קונקרטיות כיצד הכוח מופעל דרך המרחב: כיצד מערכת הכוח הפטריארכלית משפיעה על התנהלותם של גברים ונשים במרחב הישראלי; כיצד הגדרת הזהות המיגדרית (אך גם הלאומית, המעמדית, העדתית) נכתבת ונאכפת לתוך הגדרת המרחב; כיצד המיקום ואפשרויות התנועה הנתונים או הנשללים משפיעים על אפשרויות המבט והידע של האיש/אשה, ועל אפשרויות ההשתתפות הפעילה שלו/ה בשדה החברתי. לצד חשיפת האופנים שבהם ההגמוניה משליטה את עצמה לתוך סדר מרחבי ולכדי אירגון מבנים שמבצרים את ערכיה, ביקשנו גם לברר כיצד ניתן לנו לזהות ולהבין פרקטיקות של התנגדות לכוח בתוך המרחבים המסומנים: מהן הטקטיקות האפשריות בתביעת חזקה על המרחבים החסומים ובניכוסם? כיצד ניתן לנו למגדר מחדש את המרחב באמצעות שימוש "חורג" וחתרני? כיצד מתהווה מרחב חדש כתוצאה של עשייה או פעולה חברתית?

כיצד עשייה/פעולה חברתית פוליטית משבשת את הוראות הסדר המרחבי המקובל ובה בעת משבשת את הגדרת המיגדר שהן אחוזות?

**אורלי לובין** מציגה את השתלשלות המעבר ממרכזיותו של מושג הזמן כעיקרון מסדר של השיח הביקורתי לכניסתו כשווה-ערך של מושג המרחב. לובין שואלת בעקבות זאת כיצד פועל מישמוע העולם במרחב, ומזהה את המבט כמנגנון-מישמוע שפועל בשני אופנים. האחד כרוך ב"מבט מגבוה" - מבט אולימפי חובק-כל ורואה-כל, שממשמע את העולם ומארגן אותו בנרטיבים היסטוריים על פני ציר של זמן. לצידו של מבט זה לובין מנסחת, תוך שימוש בתיאוריות פמיניסטיות של מבט, את הרעיון של ה"מבט הנמוך", שהוא קונקרטי ולכן מוגבל לשדה הראייה של העין הפיזית, ללא היכולת להמריא ולחצות מחסומים על הראייה. ממקומו המיוחד המבט הנמוך נותן דין וחשבון על החומרי, ואין לו הפריבילגיה למחוק אותו או להתרומם ממנו לנרטיבים אבסטרקטיים. זהו מבט צנוע, אבל כזה שכרוך בתגובה ובפעולה נגד הנגלה לעיניו, ו"שמחזיר את האפשרות לייצר עתיד של שינוי [---] שעיקרו ראיית האחרת/ וחלוקת המרחב אחרת".

**אורית קמיר** מאתרת ומגדירה שני מרחבים של דיכוי מיגדרי בישראל: "המרחב הפרטי הנורמטיבי" ו"מרחב האחיות הלא מוכר". היא טוענת ששני המרחבים הללו מאכלסים שלושה טיפוסים של דיכוי מיגדרי: דיני המעמד האישי ההלכתיים החלים על היהודים תושבי ישראל, קידוש פולחן האימהות העבריינה ומניעת התפתחותה של סולידריות נשית. "המרחב הפרטי הנורמטיבי" הוא אותו חלק של "התחום הפרטי" שמוגדר כ"בריא", "לא אלים" ו"לא בעייתי", ולכן הוא ממשיך ליהנות מחיסיון מפני התערבות חברתית או משפטית. מרחב זה הולם את תרבות הדרת-הכבוד הגברית הלאומית הישראלית, משקף אותה ומשרת אותה. "מרחב האחיות" (הסולידריות הנשית) איננו מוכר בישראל מפני שהוא אינו הולם תרבות זו ואינו עולה עמה בקנה אחד. מאמרה מראה כיצד שלושת סוגי הדיכוי המיגדרי, המתוחמים בשני המרחבים השונים, כרוכים כולם באתוס הדרת-הכבוד הגברי הלאומי. הוא מזמין את הנשים בישראל לקחת את גורלן בידן ולבטל את מרחבי הדיכוי על ידי זיהויים והפסקת שיתוף הפעולה עמם.

**אורנה ששון-לוי** פותחת את מאמרה בתהייה האם כל הפרדה מיגדרית פירושה הדרה. היא מציעה שלושה קריטריונים כדי לבחון את הקשר שבין הפרדה מיגדרית ליחסי כוח מיגדריים: "שאלת היוזם את ההפרדה, שיח ההצדקה של ההפרדה והשלכותיה של ההפרדה מבחינת הפגיעה בכבודן של המופרדות, המבנה החברתי וכינון הזהויות המיגדריות". הקריטריונים הללו מפרנסים דיון הבוחן את ההפרדה

בהקשריה ההיסטוריים והחברתיים, כמו את ההקשרים האידיאולוגיים השונים והסותרים שתבעו והצדיקו אותה. בחלקו האחרון מתייחס המאמר לשאלת ההפרדה המיגדרית בצבא הישראלי על פי קריטריונים אלה.

מתוך הנחה כי מידת הייצוג ומאפייני ההשתתפות הפוליטית של נשים בזירות הפעולה וההשפעה המכריעות של המרחב הציבורי היא מדד למידת הדמוקרטיה והלגיטימיות של החברה והמדינה, דניאלה שנקר-שרק ואורי ארבל-גנץ מבקשים לאמוד את מידת ייצוגן של נשים ברשויות האסדרה (הרגולציה), שהם מזהים כשדה המדיניות המרכזי בשני העשורים האחרונים. לטענתם, "ייצוגן החסר של נשים ברשויות האסדרה מלמד כי גם בזירת המדיניות פועלת המדינה לשימור הסדר החברתי הקיים על ידי הדרה רכה של נשים מעמדות השפעה".

**ספא אבורביעה** מציגה את הזהות הערבית הברואית כמבוססת על האדמה. זו מסמלת אורח חיים עצמאי, ריבוני, הנשען על כלכלה חקלאית ומנהגים תרבותיים שהתפתחו בזיקה לטריטוריה. אבורביעה מצביעה על הזיהוי בין האדמה לאשה הן בשיח הגברי והן בשיח הנשי שהיא מתעדת, וחושפת כיצד אובדן האדמה מייצר סידרה של אובדנים נוספים הנוגעים/פוגעים במבנים החברתיים והתרבותיים של החברה הערבית הברואית כנגב, ואגב כך גם בהגדרות הזהות של הנשים בתוכה.

**תגריר יחיא-יונס** בוחנת את הזיקה בין המרחב הפיזי והמרחב החברתי למיגדר בחברה הפלסטינית בישראל בכלל, ובהקשר של הבחירות המוניציפליות בפרט. שני אתרים, הבית ומטה הבחירות, מאפשרים לה לבחון את השיחים, התהליכים, האופנים והפרקטיקות שבהם המרחב הפיזי, המרחב החברתי וזיקתם למיגדר מאורגנים, מאותגרים ומיוצרים-מחדש, ולהציע שהזליגה והמיזוג בין המשפחה לפוליטיקה בהקשר המוניציפלי מייצרים מרחבים לימינליים שמאפשרים יותר סוכנות חברתית לנשים.

**הנרייט דהאן** כלב מתחקה אחר מסעה של ויקי כנפו מן הספירה הפרטית לציבורית, מן השוליים למרכז, ומאתרת את המחאה שלה בתוואי תנועתה נגד הכיוון המותר, תנועה של עירעור, של סירוב והתנגדות לערכים המופנמים לתוך החלוקה היציבה ולמערך יחסי הכוחות שהם משמרים. את התנועה הממשית והתודעתית גם יחד היא מכתירה כמתחוללים/מחוללים "מרחב ביניים", [שהוא] איזור חדש, ספירה שלישית שנשים מעצבות לעצמן ומשתהות בתוכו אך ורק כאשר הן פועלות מתוך סירוב והתנגדות לסדר הקיים, ומבקשות לחולל בו שינוי".

האירגון מחסום WATCH נבדל מרוב אירגוני הנשים בשמאל בכך שעיקר פעילותו מתרחשת בשטח. מירב אמיר והגר קוטף בוחנות אילו צורות של

התערבות פוליטית מתהוות או מתאפשרות במרחב מסוכסך וממוגדר באופן חריף. כך, בתוך חברה ושדה פעולה רוויים בהנחות סקסיסטיות ואייג'יסיטיות, הן מזהות כיצד ראיית הנשים בכלל ונשים מבוגרות בפרט כא-פוליטיות מאפשרת לפעילות "להתגנב" למחסומים מבלי שנוכחותן תיתפס כאיום. בה בעת, מדגישות קוטף ואמיר, "בהגיען למחסום, הפעילות לא נענות להכתבות על אודות התפקיד הנכון או הראוי לנשים. הן לא מעמידות את עצמן במתכוון ובמוצהר כ'אימהות', 'דורות', או 'סבתות' דואגות, אלא מביעות עמדה פוליטית מובהקת. יתרה מזו, עמדה זו אינה בפשטות ניסוח של ערכי שלום (כלומר, העמדה ה'נשית' המקובלת של פיוס והסכמה). עמדתו הפוליטית של האירגון נטועה בתוך שדה אחר ומסתמכת על מקורות לגיטימציה שונים לגמרי". אם כן, מהרגע שהנשים הפעילות נוכחות בשטח, ומנסות להתערב ולשנות את שמתרחש במחסומים, הרי שהמיגדר גם מארגן מחדש ומשנה באופן ממשי את ההתעצבות של הפעולה הפוליטית עצמה.

**ענבל וילמובסקי** בוחנת את יחסי הגומלין בין שני מרחבים ממוגדרים, המרחב הציבורי שבו נשים חשופות להטרדות-רחוב, והמרחב האינטרנטי שמאפשר הקמת "מרחב מוגן" בצורת האתר **הכצעקתה**, שבו נשים שהוטרו מעידות על חוויותיהן ותומכות זו בזו, שבו ממדי התופעה, המחייבת היערכות והתמודדות מוסדיים, מקבלים תוקף וניראות. היא מבחירה כיצד "באמצעות יצירת מרחב בטוח מתחילים להישמע קולות וסיפורים, והם מתאספים לתופעה בעלת שם שיש עליה שיח והיא פותחת שאלות חדשות [---] עד כדי תביעת ה'זכות לעיר' גם על ידי נשים".

מאמרה של **יעל רוזין** מתמקד בקהילה לסבית שהתקיימה בין דפי הפורום במרחב הווירטואלי בתחילת שנות האלפיים. הוא מאפשר לעקוב אחרי השינוי שחל במושגים כמו מרחב, קהילה וזהות במסגרת ההקשרים של הרשת הווירטואלית, ובוחן את מופעם החדש המקוון. היא בוחנת את תהליך החיברות הווירטואלי, ואת השפעתו על אפשרויות ניסוחה של הזהות הפרטית והקהילתית במרחב המקוון, כמו גם בזה הממשי, ומזהה כיצד "דחיקתן של הנשים הלסביות מהמרחב הציבורי אל המרחב הווירטואלי, שבעיני רבים נתפס כפחות 'אמיתי', הפך למקור של כוח והעצמה לקהילה הלסבית *בענע* באותם ימים. מרחב שהנשים שכתבו בו על 'קירות המערה הווירטואלית' (כפי שניסחה זאת אחת המשתתפות), יצרו קהילה משותפת, תבניות של תרבות לסבית, וגיבשו את זהותן המינית והפוליטית הרחק מעינה המפקחת של ההגמוניה ההטרוסקסואלית, ומתוך דיאלוג אינסופי בין פנים לחוץ, בין דומות ושונות, והבנת מציאות חברתית עשירה ומורכבת שאיפשרה גם שינוי.

שינוי זה לא היה טרמינולוגי בלבד אלא בא לידי ביטוי בנזילות השיח הקהילתי בין המרחבים ואיפשר פעולה ושינוי".

**יעל משעלי** בוחנת ומבקרת את זיהויה של הזהות הלסבית הנשית-הפמית עם נשיות דכאנית ורגרסיבית הן במרחב הלסבי והן במרחב הפמיניסטי. היא טוענת כי בעוד שיחסים אלה הביאו להדרתה המתמשכת, הקונקרטי והסימבולית של הפמית ממרחבים פמיניסטיים, לסביים וקוויריים, יש לפמית הכוח לערער על הפרדיגמות שהציבו מרחבים אלה ועל הנחות היסוד העומדות בבסיסם, והיא מראה כי לא כל אשה נשית בהכרח מצייתת בעיוורון לצו מיגדרי או מנסה לקחת חלק בסדר (הטרו)סקסיסטי. משעלי מציעה קריאה אתית ופוליטית של העמדה הפמית על רקע ניתוח היעדרה מייצוגים היסטוריים, ספרותיים ותיאורטיים. בתוך כך היא מציבה את עמדתה של הפמית הנאלצת לבחור בין וידוי הטרנסקסואלי לטרנספורמציה מיגדרית כאבן בוחן של תכתיבים פמיניסטיים, לסביים וקוויריים, וכהדגמה לאופנים שבהם נעשו ניסיונות חוזרים לעצב קונסנזוס ביחס ל"איך נראית פמיניסטית/לסבית/קווירית".

מאמרה של **רוני הלפרן** קורא בארבעה סרטים מתוך מה שניתן לתפוס כקלאסיקה פמיניסטית: *תלמה ולואיז*, *עגבניות ירוקות מטוגנות*, *גברים בצד*, ו*מועדון האקסיות*. היא מתחקה אחר שני סוגי מרחבים המופיעים בהם: המרחבים החומרניים של הבית (כמקומה של האשה) ושל המסע אל מחוץ לו, והמרחב המטאפורי שמתכונן מתוך קשרים של חברות בין נשים. היא מצביעה על היחסים שבין שני מרחבים אלה ובוחנת את ההצעה המתגבשת מתוכם למרחב אלטרנטיבי, שבמסגרתו נחקרות האפשרויות של זהויות הנשים ש"ערקו" וחרגו אל מחוץ למסגרת המרחבית המסורתית של הבית אל מרחביו המטאפוריים של קשר החברות הבין-נשי הזוכים לגילומים חומרניים וקונקרטיים (מסע, בית אלטרנטיבי) ומגלים את עצמם כמסד מיטיב יותר לכינון העצמי של הגיבורות.

המרחב איננו רק זירת ההתרחשות של האירועים החברתיים, הוא המדיום שבאמצעותו החיים החברתיים מייצרים ומשעתקים את עצמם. האנתולוגיה שלפנינו היא הזדמנות לתת את הדעת על המרחבים שמעצבים את חיינו התרבותיים, הכלכליים, החברתיים והפוליטיים בשנים האחרונות, ועל מרחבים אפשריים אחרים. מעל הכל היא מדגישה את חשיבות השאלה "היכן אני נמצאת" כשאלה פוליטית - שהתייחסות מפורטת אליה מאפשרת לנסח בצורה טובה יותר את השאלה "לאן אני רוצה להגיע", או "היכן אני רוצה להיות".

רוני הלפרן





## המרחב והמבט<sup>1</sup>

### אורלי לובין

#### סוף סוף – דיירות של מרחב ולא צאצאיות של זמן

למי שנכנסה לדיון הפמיניסטי אחרי שנות השמונים או אף התשעים של המאה העשרים קצת קשה להבין את אנחת הרווחה שנשמעה כשהופיע "המפנה המרחבי"; אנחה שהידהדה במסדרונות הפקולטות שבהן ניסו חוקרות ומעט חוקרים "לדחוף" נשים אל תוך ההיסטוריה, בעיקר על ידי כתיבת היסטוריוגרפיות אלטרנטיביות. והנה, כפי שניבא פוקו, בעוד ש-

ההיסטוריה היתה הדיבוק הגדול שאחז במאה התשע-עשרה: תימות של התפתחות ועצירה, משבר ומחזוריות, צבירה של עבר, מטען יתר של גוויות וההתקררות המאיימת של העולם. [...] העידן העכשווי יהיה מעל הכול המאה של המרחב. אנחנו בעידן של הבו-זמניות, של הזה לצד זה, של הקרוב והרחוק, של הזה עם זה, של התפוזות. אנחנו מצויים, כך אני מאמין, ברגע שבו העולם נחוה פחות כחיים מלאים המתפתחים מבעד לזמן, ויותר כרשת המחברת נקודות ומצליבה את חוטיה. ניתן אולי לומר שאחדים מן הקונפליקטים האידיאולוגיים המניעים כיום את המחלוקות מתנהלים בין הצאצאים האדוקים של הזמן לבין הדיירים הקנאים של המרחב.<sup>2</sup>

1 המאמר שלהלן הוא לב הטיעון שיופיע בספר הנמצא בתהליכי כתיבה, שכותרתו הזמנית היא הלנצח נהיה מטאפור? היסטוריה ומרחב מנקודת תצפית של נקודת התצפית. אני מודה לרוני הלפרן, שהזמנתה הובילה לחידוד הטיעון המרכזי שלהלן. אני רוצה להודות לחנה נוה על קריאה מדויקת והערות שחשפו כשלים והציעו שיפורים. תודה מיוחדת אני חייבת לניר קדם על שורה של דיאלוגים בנושאים שלהלן, על התעקשות על דייקנות בכל חלק טיעון ועל יצירתיות ומקוריות בהצעות למחשבה נוספת, וכן על הסיוע היוצא מהכלל בצד הסיגנוני והלשוני של המאמר.

2 מישל פוקו, "על מרחבים אחרים", הטרוטופיה (תרגמה אריאלה אזולאי), (תל אביב: רסלינג, 2003 [1984]), עמ' 7.

להיות "דיירות המרחב" הוא מצב שלפחות אפשר לתהות עליו, לדון בו; אבל להיות "צאצאיות של זמן" פירושו, כפי שלימדו אותנו התיאוריות הפמיניסטיות, מצב לא קיים, שלא לומר סתירה פנימית. במשך כשלושה עשורים, מסוף שנות השישים ועד ראשית המאה העשרים-ואחת, ובהרבה מובנים עד היום, התרכז המחקר הפמיניסטי שנגע בהיסטוריה באחד משלושה ערוצים: בפירוק התפיסה האוניברסלית של "האדם ההיסטורי", שההיסטוריה שלו נוצרה על ידי הפטריארכיה ובשירותה תוך התעלמות מצורכי המיגדר הנשי ותוך הדרה אקטיבית של נשים ממוקדי העשייה; בחשיפת העיוורון המיגדרי ההיסטוריוגרפי תוך הצבעה על פועלן של נשים שנמחק מהתיעוד ההיסטוריוגרפי, ובכתיבת היסטוריוגרפיה אלטרנטיבית שבה תיעוד הסוכנות הפועלת הנשית שינתה לעיתים לא רק את תיאור השתלשלות האירועים והבנתם אלא אף את הרכב הגורמים הפעילים ביצירת "שינוי" מושא המחקר והציר המכונן של הדיון ההיסטורי, ובהמצאת היסטוריוגרפיה נשית, בעיקר תוך דילוג על השושלתיות המשתמעת מהמושג "צאצא של זמן". ככל שסוגיית ה"מרחב" הפכה ליותר ויותר לגיטימית עד קאנונית, נדמה היה שאפשר להתרחק משאלת ה"היסטוריה" שבתוכה יכולה היתה החוקרת או לזהות את היעדרה, או להמציא מחדש את בכואתה (הלא מוזמנת).

"המפנה המרחבי" התקבל בכרחה כוויתור על מה שכונה "עריצות הזמן", זמן שמאורגן ברצפים ליניאריים של אירועים המחוברים זה לזה בקשרים סיבתיים המרכיבים נרטיב היסטורי. מבחינת הדיון הפמיניסטי פירוש הדבר היה התרחקות מהבלעדיות של "זמן" כמשמע של עולם נרטיבי היסטורי, שבו הנוכחות הנשית מומרת מנוכחות פיזית, חומרית, קונקרטית ופרטיקולרית לנוכחות מטאפורית בנרטיב מדומיין. לא אשה בשר ודם, שיש לה שם ספציפי והיא פועלת ברגע מסוים כך שמעשיה מובילים לשינוי על פני זמן, אלא אשה כסמל ל"נשים וילדים", שסיפור-העל המלחמתי מסמנם, לעיתים ובין היתר, כתכליתו; אשה כסמל הלאומיות, שבעצמה היא נרטיב מומצא; או אשה כמטאפורה של "אמא-אדמה", סיפור-העל של שייכות גיאוגרפית כתוצאה משושלתיות של פרוץ שהאשה ממילא מודרת ממנה.

### מרחב, זמן, היסטוריה

הדיון ב"היסטוריה", היסטוריוגרפיה, זיכרון, או היסטוריה/זיכרון, נעוץ ביסודו בהגות הפילוסופית על "זמן", טמפורליות ואפשרויות קליטתה, ייצוגה, הכלתה בתפיסה האנושית ועל "מרחב", שמאופיין (בין היתר) במונחים של

טמפורליות (היינו, מרחב מאופיין כבו-זמניות; סינכרוניות; נוכחות של ריבוי-של-הווה[ים]; נוכחות בו-זמנית של הווה ועבר). כך, הדיון ב"מרחב" במנותק מ"זמן" נעשה תוך סיוג מתמיד כדיון לא שלם, לא נכון, או "זמני" בלבד, כמעין אסטרטגיה טרום-חיבורם-מחדש, ונקשר במושגים כמו "מקום", זיכרון, הבניה, המצאה ודימיון, נוכחות אנושית ותנועה, "גבול", סימון.<sup>3</sup> בניסוחו של מישל דה סרטו, שהמשיך להדהד בעיקר במחקר של מרחבים אורבניים ובארכיטקטורה, נוכחות אנושית (היינו, היסטוריה) הופכת "מרחב" ל"מקום". המרחב בדרך כלל יופיע כמשהו שרק הנוכחות האנושית תקנה לו תוכן (ואף תבנה אותו מלכתחילה כ"מרחב"), ושקיטו המטריאלי דורש מיד תוספת של משמעות שהיא תמיד תלוית עמדה ואינטרס. כדי להבין את המנגנונים האלה נעשה מאמץ מתמיד לאפיין - ואולי גם למיין - סוגים שונים של "מרחבים" ו"מקומות", כולל מרחבים שנוצרים בדימיון, מרחבים של תיירות ומרחבים של תיירות-אסונות,<sup>4</sup> מרחבים של הגירה, מרחבים של מהגרים ומרחבים של טכנולוגיות שונות וכמובן מרחבים וירטואליים. הבניית מרחב היא תמיד תוצר של תהליכים חברתיים-פוליטיים, ובתיאוריות פוסטקולוניאליות אלה נתפסים כתהליכים שמעצבים זהויות ומאפשרים התנגדות,<sup>5</sup> או שהם "נותרים בגדר

3 הדיון של דיוויד הארווי, לעומת זאת, מניח מראש את אי-היכולת להפריד ביניהם. אל תוך השיח המרקסיסטי ובכלל הארווי חידש כשהוסיף את הטענה שאי-אפשר לדבר על זמן באופן בלתי תלוי במרחב; וראו: David Harvey, *Justice, Nature & the Geography of Difference* (Oxford: Blackwell Publishers, 1996), pp. 207-326.

4 תיירות-אסונות אינה תופעה חדשה, אבל היא זוכה לנוכחות מוגברת יותר ויותר. מדובר גם ב"תיירות פנים", כמו למשל הנהירה לחזות בשריפה הגדולה וגובת החיים ביערות הכרמל ב-2011, וגם בתיירות שלעיתים מסווגת תחת "מסעות תרמילאים", או כחלק מסיור גדול יותר, למשל ביקורים תיירותיים (היינו, לא לשם הצלה או שיקום) באזורים לאחר צונאמי (דרום-מזרח אסיה), רעידת אדמה (הוואי) או התפרצות הר געש, הצפות והוריקנים וסופות טורנדו. הסקרנות/תשוקה לסכנה ו/או לתוצאות של הרס ומוות הופכת למוכרת ולמטבע עובר לסוחר בעולם התיירות גם בצורה "רכה" יותר, כמו למשל עצתו של מנכ"ל מגזין התיירות הרשמי של סין, שמציע לישראל לחדול מהטעות השיווקית של הצגת ישראל כבטוחה למבקר: "יש לכם נכס שאין לאחרים: מלחמה", הוא אומר; "הסינים רוצים הרפתקה - סדרו להם אימונים צבאיים, קחו אותם למחסומים" (יעל עינב, "יש לכם נכס שאין לאחרים: מלחמה", *The Marker*, יולי 2008, עמ' 24-25).

5 Akhil Gupta and James Ferguson (eds.), *Culture Power Place: Explorations in Critical Anthropology* (Durham: Duke University Press, 1997), p. 7.

תרגילים [ארכיטקטוניים] בלתי פוסקים של ייצוגים מימטיים הטוענים לשווא לאותנטיות רגיונלית" ואינם אלא "נרטיב מורכב של משא ומתן בין אתרים ארכיטקטוניים מערביים ו[אחרים], בין מושגי מרכז ושוליים ובין קטיגוריות של אוניברסליות ופרטיקולריות [...] הרה-אינטרפרטציות שנובעות מתהליך כזה ייצרו סדרות אינסופיות של טרנספורמציות היסטוריות", שאינן אלא גילוי של "טרנספורמציה אסתטית שלאחר מעשה של שברי ההיסטוריה, שההתרחשות המקורית שלהם תמיד כבר אבודה".<sup>6</sup> כלומר, "מרחב" מופיע במחקר כמושא המשולב כמעט תמיד ב"זמן" (היסטוריה) ומובנה חברתית - היינו, מתקיים בהקשר מסוים ובו-בזמן מבנה את הסובייקטים המגדירים אותו ומעניקים לו משמעות.

פוקו חיבר בין היסטוריה, מרחב, ידע וכוח, ומבט באופן שלא מפסיק לעורר ויכוחים גם אתו, גם עליו וגם בין החוקרים/ות אותו. אין ספק שפוקו דוחה כל סוג של עשייה המכונה "היסטורית" (וגם "היסטוריציסטית") שנועדה, במעין נוסטלגיה, להציע פיתרון להווה דרך משקפי העבר;<sup>7</sup> אבל השאלה האם גישתו להיסטוריה - וההצעה לגיניאלוגיה - היא המשך ישיר לניטשה, נשארה שאלה פתוחה.<sup>8</sup> פוקו מתייחס לשאלה "מהי היסטוריה" כמו גם לשאלה איך "לעשות" היסטוריה באינספור מקומות, וכל התייחסות כזאת מעלה מצידה שאלות קשות שדורשות התייחסויות נוספות. ההתנגדות שלו (יש שיאמרו ההתנגדות לכאורה) לשיטה סדורה וסגורה של היסטוריה מעלה שאלות לגבי יחסו לסטרוקטורליזם, כמו גם ויכוחים על שייכותו לזרם הזה; והיחס שלו למרקסיזם, לקומוניזם ולדיאלקטיקה ההיסטורית נבחנים שוב ושוב.<sup>9</sup> אפשר אולי לסכם מטעם פוקו ש"השימוש במונחים מרחביים נראה כאנטי-היסטוריה לכל אלה שמבלבלים את ההיסטוריה עם צורות ישנות של התפתחות, של רציפות חיה, של התפתחות אורגנית, עם קידמה של תודעה או עם

G. B. Nalbantoglu, C. T. Wong (eds). *Postcolonial Space(s)* (New York: Princeton Architectural Press, 1997), p. 10. 6

פוקו, "על מרחבים אחרים", *הטרוטופיה* (לעיל: הע' 2) עמ' 52-53. 7

לטיעון נחרץ נגד החיבור הזה, חיבור שפוקו עושה אותו בעצמו אבל שלדעת גרי גאטינג יש להבינו כהומאז', ראו: Gary Gutting, *Foucault: A Very Short Introduction* (Oxford: Oxford University Press, 2005), pp. 43-53. 8

פוקו הציע "מתקפת נגד" בדיונו בשיח ההיסטוריה. ראו: Michel Foucault, *Foucault Live: Interviews (1966-1984)*, Lysa Hochroth and John Johnston (trans.), Sylvère Lotringer (ed.) (New York: Semiotext(e), 1989), pp. 9-33. 9

השלך של קיום. כאילו שמרגע שאנו מדברים במונחים של מרחב אנו יוצאים נגד הזמן, 'שוללים את ההיסטוריה' כמו שטענו הטיפשים, כאילו שהיינו 'טכנוקרטים'. מה שהם לא הבינו היה שעל ידי סימון של ההתנחלויות, של הגדרות, של חיתוכי האובייקטים, של המיון לטבלאות ושל אירגוני התחומים, הצלחנו להעלות על פני השטח תהליכים - היסטוריים כמוכן - של כוח. התיאור המרחב של עובדות השיח מוביל לניתוח אפקטים של כוח הקשורים בהן.<sup>10</sup>

גיניאלוגיה, אם לנסות לסכם בעקבות מאקניי, עומדת כנגד ה"תכליתיות הטורנסצנדנטלית" שבה פוקו מאשים את ההיסטוריה המסורתית, ה"טוטאלית", שבמסגרתה "אירועים מאורגנים לפי סכימות מסבירות אוניברסליות וסטרוקטורות ליניאריות" לכלל אחדות אחת שאותה הוא רואה כשגויה.<sup>11</sup> פוקו רוצה להחזיר לתמונה את ההשפעה שיש לאירוע מתוקף החד-פעמיות והמיידיות שלו. במסגרת המחקר המסורתי, ההתפתחות ההיסטורית מפורשת כתוצר של תכונות אנושיות מהותניות שההיסטוריון פורש בפנינו ותוך כך מאשרר אותן. לכן, אומר פוקו, פרשנות העבר הזאת דואגת לאשר (במקום לפרוע) את האמונות והוודאויות ששולטות בהווה. אירועים בלתי קשורים מן העבר מסוננים דרך הקטיגוריות השליטות בהווה; הסיפור ההיסטורי שנוצר הוא חיזוק של כל מה שמוכר לסובייקט של היום תוך התפייסות עם כל מה שלא מתיישב מן העבר. ההיסטוריה המסורתית פועלת מן ההווה ומנקודת מבט אפירמטיבית, ושואפת לאישרור ההווה. היא מופיעה כרצף סיבתי של אירועים, כשלכל אירוע ולכל סיפור (גם אלטרנטיבי) יש ראשית, שממנה משתלשלת סידרה של התרחשויות (או מאבקים מעמדיים, כמו בהיסטוריה הדיאלקטית המרקסיסטית) אשר מובילה לעתיד, שכעת הוא כבר ההווה או אף העבר, ולכן לתכלית ידועה מראש. כך הסובייקט בו-בזמן גם נתון לה בעל-כורחו אך גם פועל באופן מודע להשגתה. פוקו, לעומת זאת, רואה בהתרחשויות מקרים מבודדים זה מזה, חד-פעמיים, שהקשרים ביניהם, אם ישנם, צריכים להיבדק בנפרד ובמופיעיהם ה"קטנים" לקראת מטרות "קטנות",<sup>12</sup> ובמקביל כחלק משדה השיח המסוים שבתוכו הם פועלים כמו גם בקשרים בין שדות השיח הרלוונטיים לרגע נתון, תוך "זיהוי התאונות, הסטיות הזעירות או, לחלופין, ההיפוכים המוחלטים -

10 מישל פוקו, "שאלות למישל פוקו בעניין הגיאוגרפיה", הטרופופיה (לעיל: הע' 2), עמ' 29.

Lois McNay, *Foucault and Feminism: Power, Gender and the Self* (Boston: 11  
Northeastern University Press, 1992), pp. 13-15.

12 Gutting, *Foucault*, p. 46 (לעיל: הע' 8).

השגיאות, ההערכות השקריות והחישובים השגויים שהולידו את כל הדברים שממשיכים להתקיים ושהם בעלי ערך עבורנו היום".<sup>13</sup>

נקיטת גיניאלוגיה היא, כדבריה של רות לייס, "ניסיון להבין את מה שמישל פוקו קרא לו 'החד-פעמיות של אירועים מחוץ לסופיות המונוטונית' על מנת לתעד את החזרות שלהן, כפי שהוא הגדיר זאת, לא במטרה לעקוב אחר 'העקומה ההדרגתית של האבולוציה שלהם, אלא לבודד את הסצינות השונות שבהן הם השתלבו בתפקידים שונים'".<sup>14</sup> אכן, "מטרת ההיסטוריה האפֶקטיבית [גיניאלוגיה] איננה לארגן את העבר בשיטתיות אלא להפוך אותו לפרגמטרי ומפוזר",<sup>15</sup> אבל כפי שמציינת לי קווינבי, לא מפתיע שהמפעל של פוקו נהפך רק בחלקו למקובל במחקר, שכן, כפי שהיא קובעת בצורה נחרצת ורדיקלית הרבה יותר ממה שעולה מהגדרת הגיניאלוגיה של לייס מתכוונת אליה, "כשפוקו שאב מניטשה את השימוש במונח גיניאלוגיה על מנת לאתגר את חיפושה של ההיסטוריה אחר מקור, רציפות וקוהרנטיות, הוא היכה מכה ניצחת את מישטר האמת שמכחיש את ההתחלות המעורפלות, את ההשתנויות ואת חוסר ההתאמות של קיומנו".<sup>16</sup> צורת ה"סיפור" המסורתית נהפכת לאחד הדברים המרכזיים שפוקו יוצא נגדו, וההתנגדות למירדף אחר המקור, אחר הראשית, אחר מקורו של אירוע או ראשיתו של הסיפור, שאינו אלא מירדף אחר מהויות א-היסטוריות וא-חברתיות, נהפכה לכמעט מוסכמה.

### ידע-כוח: השליטה של המבט

המעבר של פוקו לגיניאלוגיה כפי שהוא מתגלה במחקרים האמפיריים שלו מרחיק לכת הרבה מעבר לזה: גאטינג מצביע על שני עקרונות שפוקו "גילה" – האחד, ש"שינויים במחשבה אינם כשלעצמם תוצר של מחשבה" שצועדת לקראת תכלית עם מטרה "גדולה" ברורה, וגם לא תוצר של שינויים "גדולים" בטכנולוגיה או בהקשרים חברתיים – כמו "המצאת הדפוס" או "עליית הבורגנות" – אלא של שינויים "קטנים" עם מטרת "קטנות" ושונות. כאן פועלת תובנה נוספת שפוקו

13 מצוטט אצל גאטינג (לעיל: הע' 8), עמ' 49.

14 Ruth Leys, *Trauma: A Genealogy*. (Chicago: University of Chicago Press, 2003).

15 McNay, *Foucault and Feminism*, p. 15 (לעיל: הע' 11).

16 Lee Quinby, *Genealogy and Literature* (Minneapolis: University of Minnesota

Press, 1995), p. xiii. ספר זה שערכה קווינבי הוא דוגמה נאמנה הרבה יותר לעבודה

גיניאלוגית, כאן "גיניאלוגיה וספרות", במאמץ לעשות דה-קדושתיות לספרות.

שואל מניטשה (לצד הגיניאלוגיה, ההיסטוריה האפקטיבית): התלות החזקה בין ידע לכוח. כשמחשבות, רעיונות, משתנים, הסיבות לשינוי הם כוחות חברתיים שממטרים את ההתנהגות של הפרט. כלומר, הידע לא בלתי קשור לכוח, אלא להיפך: הם קשורים קשר הדוק. סוגי כוח חדשים קשורים קשר הדוק לייצור של סוגי ידע חדשים.<sup>17</sup> ה"גילוי" השני, כלשונו של גאטינג, הוא ש"מושא המטרות המגוונות והספציפיות האלה הוא הגופים האנושיים. הכוחות שמניעים את ההיסטוריה שלנו פועלים פחות על מחשבותינו, על המוסדות החברתיים שלנו, או אפילו על הסביבה שלנו אלא בעיקר על הגופים האינדיבידואליים שלנו".<sup>18</sup>

"היסטוריה איננה התפתחות רציפה והתקדמות של סכימה אידיאלית; אלא היא מבוססת על מאבק מתמיד בין גושי כוח שמנסים לכפות את שיטת השליטה של עצמם".<sup>19</sup> נקודת ההתחלה של "היסטוריה אפקטיבית" היא בחינה של הגוף – בחינה של השפעות הכוח בצורתם הספציפית והקונקרטי ביותר;<sup>20</sup> "מה שמעניין את פוקו כשהוא טוען שהוא חוקר את הגיניאלוגיה של מיסטרי כוח/ידע [...] (הוא) היווצרות ותיפקוד הרשתות הבלתי מתיישבות של פרקטיקות חברתיות שעיקרן קשרי הגומלין ההדדיים של ריסון ושיח".<sup>21</sup> המעבר, או החיבור, שפוקו מציע ומאפשר הוא בין היסטוריה לכוח; כוח הוא מה שמופעל על גוף בשר ודם, וככזה מתרחש במרחב; והנוכחות של הכוח במרחב מתבצעת דרך המבט. הנוכחות המיוחדת הזאת, המרחבית, דרך המבט, היא נקודת מפנה שפוקו מצביע עליה של המודרניות, שמאופיינת בשלטון ידע/כוח חדש לחלוטין, "שמורכב מפרוצדורות, פרקטיקות, מושאי מחקר, אתרים מוסדיים ומעל לכל צורות חברתיות ופוליטיות של ריסון והטלת מגבלות שונות במובהק מאלה של מיסטרים קודמים".<sup>22</sup> מבין הפרקטיקות והמיקרו טקטיקות המגוונות החדשות של הטלת משמעת שפוקו מתאר, המוכרת ביותר – והרלוונטית ביותר לדיון בנשים – היא זו של "המבט החודר" (le regard; the gaze). האוכלוסיה לסוגיה אורגנה אדמיניסטרטיבית

Nancy Fraser, *Unruly Practices: Power, Discourse, and Gender in Contemporary Social Theory* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1989), p. 23. 17

Gutting, *Foucault*, pp. 46-47 (לעיל: הע' 8). 18

McNay, *Foucault and Feminism* (לעיל: הע' 11), עמ' 14. 19

Ibid, p. 15. 20

Fraser, *Unruly Practices*, p. 20 (לעיל: הע' 17), הדיון של פרייזר בפוקו מעלה סדרה 21

של ביקורות, בעמ' 17-66.

Ibid, p. 22. 22

(החל, לפי פוקו, במוסדות המשמעת – ההענשה והפיקוח המדיר: בית הסוהר ובית המשוגעים, דרך בית החולים ועד בית הספר) כך שתמיד תהיה גלויה לעין ולכן תמיד "ידועה": תמיד יהיה ידוע כיצד היא פועלת, תמיד נתונה לצורות שונות של פיקוח וכך גם תמיד נתונה תחת שליטה. שהרי זו "עובדה מובנת מאליה", כותב גאטינג, "שאנחנו יכולים לשלוט במה אנשים עושים פשוט על ידי התכונות בהם. מגדלי שמירה לאורך חומות העיר הם דוגמה קלאסית לכך. אבל הכוח המודרני העלה את הרף הטכנולוגי לשלב חדש. קודם [לעידן המודרני] ארכיטקטורה נתנה ביטוי למעמד הפריווילג'י של בעלי הכוח, בין אם כהצגה לראווה של גדולתם [...]. ובין אם כנקודת תצפית עדיפה לפיקוח על נתיניהם או אויביהם [...]. מה שאיפשר לדעת אותם, לשנות אותם".<sup>23</sup>

המבנה הארכיטקטוני המוכר ביותר כמייצג התובנה של פוקו, על פיקוח דרך שליטה בנקודת תצפית מועדפת במרחב, הוא המודל שהציע ג'רמי בנת'ם להקמת בתי סוהר יעילים יותר מבחינת המיקסום של יכולת הפיקוח על ידי מינימום סוהרים: הפנאופטיקון. במודל הספציפי הזה האסירים מבודדים בתאים נפרדים, אינם חשופים זה לזה ואינם יכולים לראות את הסוהרים, בעוד שאירגון התאים במעגל שסובב מגדל, שניתן לראות ממנו כל תא ותא, מאפשר לסוהרים "לנעוץ מבט" בכל אסיר, בכל רגע, ובכולם בבת-אחת. גם אם המבט הזה – אנושי או טכנולוגי – אינו ננעץ כל הזמן בכל אסיר, עצם ידיעת קיומו והיעדר הידיעה מתי יפעל הופכים את המרחב (אצל בנת'ם: בית הסוהר ובהשאלה – כל מרחב ממושטר) לנתון לפיקוח "כל הזמן" מבחינת האסיר/המוכפף/הנתין/האזרח, שנענה לתביעה להתנהגות ראויה מתמדת – נורמטיבית מבחינת ההגמוניה – פן יחטא בדיוק כשהמבט יינעץ דווקא בו ("הם הפנימו את המבט החודר ולמעשה פיקחו על עצמם").<sup>24</sup> הבחינה המתמדת הזאת היא לכו של הידע/כוח המודרני: מיקומו של הכוח מאפשר לו לטעון לידיעת האמת על אודות נתיניו,<sup>25</sup> ומתוך כך גוזר הכוח את אמיתותן של הנורמות שהושטו על הנתינים. הנורמות קיימות משום שהנתין נכנע לכוח המפקח עליו, ומרגע שהנתין מקיים את הנורמות, הרי הן מופיעות לנגד עיניו של הכוח המפקח כ"אמת" בעולם. כך הכוח בו-בזמן מייצר את ה"אמת" הראויה וכופה אותה דרך הפיקוח האלים שלו, אך גם מכחיש את האלימות הזאת כשהוא טוען ל"טבעיות" של האמת הנגלית לעיניו, שעליה הוא כביכול רק מפקח. כך גם

Gutting, *Foucault*, p. 82 23 (לעיל: הע' 8).

Fraser, *Unruly Practices*, p. 23 24 (לעיל: הע' 17).

Gutting, *Foucault*, p. 86 25 (לעיל: הע' 8).



מובחנת התקופה הפרה-מודרנית מזו המודרנית: בעוד שבראשונה היה הכוח גלוי לעין, חשוף ומוצג לראווה (וכפי שהראה אדם סמית', הניראות הזאת הפכה את בעל הכוח למודל לחיקוי של נורמות התנהגות ובעיקר של ערכי מוסר), ואילו הנתין היה כביכול "בלתי נראה" (היינו, מחוק כסובייקט בעל ידיעה ובעל גישה לאמת, אם כי כן גלוי לעינו של בעל הכוח שפיקח עליו ועל התואם בין התנהגותו לבין הערכים המוסריים) - בעידן המודרני הפרקטיקות של הפעלת הכוח הממשטר נוטות להיות סמויות מעין, ואילו עצם השליטה מתאפשר על ידי הפיכת הנתון לה לגלוי לעיניו של מגננון הפיקוח בכל מקום, בכל רגע.<sup>26</sup>

דרך הגיניאלוגיה ותפיסת הידע/כוח עובר פוקו מההעדפה המחקרית המסורתית של "זמן" להעדפה של "מרחב". הכתיבה שלו את ההיסטוריה נצמדת לארכיב, לארכיונים של דוקומנטים שחושפים שדות-שיח ואת הקשריהם כדי לחקור אירועים ומטרות "קטנים" ולזהות את החרیגות והשגיאות במקום לחשוף מהלך רציף על פני זמן; חקירה שעוקבת אחר ייצורה של "אמת" באמצעות יחסי כוח שמתקיימים במרחב דרך שליטה בראייה ופיקוח על הנראה. "האשימו אותי די הרבה באובססיות מרחביות והן אכן לא הרפו ממני. אבל נראה לי שגיליתי דרכן את מה שלמעשה חיפשתי: היחסים שיכולים להתקיים בין כוח לידע".<sup>27</sup>

### "המפנה המרחבי"

כשם שמושג הזמן היה מושא לדיונים אפיסטמולוגיים (ואחרים) ולהבניית מסגרות מישמוע תלויות-זמן (היסטוריה, זיכרון, ידע), כך גם מושג המרחב. אלא שהדיון במרחב כהבניה וכמבנה משמעות הן בהקשרים מטאפוריים (כגון "מרחב השיח") והן בהקשרים מטריאליים (כגון "גבולות המרחב") וכמושא לתיאורטיזציה לעצמו, החל - או לפחות קיבל מעמד מרכזי - לא לפני שנות השישים של המאה העשרים.

סוזה ממקם את "המפנה המרחבי" כהתרחשות שהחלה בשדה הביקורת החברתית המרקסיסטית, ראשית בקרב הגיאוגרפים המרקסיסטים האנגלוסקסים בעקבות מהומות שנות השישים, אם כי דווקא הצרפתים, שהעקבי, הבולט והמשפיע ביותר ביניהם הוא אנרי לפבר (ובראש הרשימה עומד באשלאר עם

Ibid. 26

27 פוקו, "שאלות למישל פוקו בעניין הגיאוגרפיה", הטרוטופיה (לעיל: הע' 2), עמ' 28.

עבודתו הפואטיקה של המרחב),<sup>28</sup> היו למעצבי התיאורטיזציה של גיאוגרפיה מרקסיסטית.<sup>29</sup> "המפנה" עצמו הגיע לגיאוגרפים המרקסיסטים האנגלוסכסים רק בשנות השבעים, והפך לשיח משמעותי בינם לבין התיאורטיקנים הצרפתים בשנות השמונים עם הופעת עבודתו הבולטת של דיוויד הארווי (Harvey).<sup>30</sup> אבל בשנות השמונים קרה עוד דבר, מסכם סוז'ה: "הוויכוח על תיאורטיזציה של מרחב וזמן, גיאוגרפיה והיסטוריה" פרץ את גבולות התיאוריה החברתית וחדר "לממלכות הרחבות יותר של שיח ביקורתי באמנות, ארכיטקטורה, ספרות, קולנוע, תרבות פופולרית ופוליטיקה עכשווית".<sup>31</sup> בסוף שנות השמונים כתב סוז'ה: "כיום התרחב הוויכוח הרבה מעבר לתחומי הגיאוגרפיה המרקסיסטית".<sup>32</sup>

סוז'ה, שנשאר נאמן למרקסיזם מטריאליסטי, מתעד מאבק פנימי (אינטלקטואלי) עם הפוסטמודרניזם - שכבר הוכרע אצלו בכתיבתו המאוחרת יותר, ב-1996, כמעט עשור לאחר שזיהה את "המפנה המרחבי" - לכלל שילוב בין הגדרה "מרוככת" של פוסטמודרניזם לבין מטריאליזם היסטורי. התוצאה שהוא מגיע אליה, ככותרת ספרו, היא מרחב שלישי - Thirdspace - שהוא "בכוונה מושג טנטטיבי וגמיש שמנסה להשיג משהו שהוא בעצם 'מילייה' שדה התרחשות של רעיונות, אירועים, נוכחויות ומשמעויות, שעובר מצבים ומשתנה ללא הרף".<sup>33</sup> ההדגשה של סוז'ה היא על משולש של מרכיבים: היסטוריה, חברה ומרחב; והמהלך - לשבור את הדואליות

Gaston Bachelard, *The Poetics of Space: The Classic Look at How we Experience Intimate Places*, translated by Maria Jolas (Boston: Beacon Press, 1964 [1958]); Henri Lefebvre, *The Production of Space*, translated by Donald Nicholson Smith (Oxford: Blackwell, 1991 [1974]).

Edward W. Soja, *Postmodern Geographies: The Reassertion of Space in Critical Social Theory* (London: Verso, 1989).

סיכום דומה של השתלשלות הדיון במרחב והמעבר בין הדיסציפלינות גיאוגרפיה, מדעי החברה, אורבניות, הנדסת בניין, ארכיטקטורה ושילובן יחד דרך הפרספקטיבה של מסעו האינטלקטואלי האישי של החוקר המרכזי הזה (כולל תיאור הפיכתו למרקסיסט ומסעותיו בין אנגליה, ארצות הברית וצרפת) מופיע בראיון שנערך אתו בשנת אלפיים. ראו: David Harvey, "Reinventing Geography", *New Left Review* 4, July-August 2000, pp. 9-75.

Soja, *Postmodern Geographies*, p. 44 (לעיל: הע' 29).

Ibid.

Soja, *Thirdspace: Journeys to Los Angeles and Other Real-and-Imagined Places* (Malden: Blackwell, 1996), p. 2.

הפרשנית ש"במשך 200 השנים האחרונות תיחמה את האופן שבו אנחנו ממשמעים את העולם, הן באופן מעשי והן בתיאוריה, לדימיון ההיסטורי ולדימיון החברתי" על ידי החדרת "דימיון מרחבי ביקורתי".<sup>34</sup> מבחינתו של סוזה נוסף המימד המרחבי למימד הזמן ולמימד החברה, כך ששילוב מלא של שלושתם הוא שיעניק לנו תובנות לגבי האופן שבו מתארגן עבורנו העולם.<sup>35</sup>

"המפנה המרחבי", אם כן, הפך לכוח של ממש רק בסוף שנות השמונים ואל תוך שנות התשעים של המאה העשרים, כשעשרות - ואולי מאות - ספרים ואנתולוגיות על "מרחב" ראו אור. לצד לפבר, את הדחיפה החזקה שהביאה

34 שם, עמ' 5. יש שוני בין ה"מרחב שלישי" של סוזה לבין "המרחב השלישי" שמציע הומי באבא (ופה אפשר להוסיף גם, אין לערכב את שני אלה עם מושג ה"הטרטופיה" הפוקויאני). אצל באבא "המרחב השלישי" הוא "מרחב שנוצר מתוך שונות תרבותית במרחב תרבותי נתון" (יעל מונק, גולים בגבולם: הקולנוע הישראלי במפנה האלף, [רעננה: האוניברסיטה הפתוחה, 2012] עמ' 24). מונק מעמידה על המעבר מהעדפת הזמן להעדפת המרחב את הדיון שלה במה שהיא מכנה "קולנוע הגבול", ומראה את האופן שבו מה שהיא מכנה "ציר המרחב וציר החיים בו" (שם, עמ' 22) מכנים זהויות בקולנוע הישראלי של שנות התשעים של המאה העשרים. בהמשך להמשגה של באבא היא מראה את "נטייתם של סרטי שנות התשעים לעסוק בסוגיות של זהות ומרחב במקום בסוגיות של היסטוריה והיסטוריוגרפיה" (שם, עמ' 71), ועוסקת במעבר מ"זמן" (היסטוריה) ל"מרחב" כדי לדון בזהויות אלה.

35 לסיכום רוט של המפנה המרחבי ראו: Barbara E. Mann, *Space and Place in Jewish Studies* (New Brunswick: Rutgers University Press, 2012), pp. 5; 17-21. לסיכום ממצה של המחקר ביחס בין מרחב, פריפריה ומיגדר ראו: אורנה בלומן, "מרחב ופריפריה: הקרמה למקומן האחר של הנשים", אצל הנרייט דהאן-כלב, ניצה ינאי וניצה ברקוביץ' (עורכות), נשים בדרום: מרחב, פריפריה, מיגדר (קריית שדה בוקר: אוניברסיטת בן גוריון, 2005), עמ' 17-41. המאמר דן ביחסי הכוח המתגלים והנכנים במרחב (שם, 20-21); ביחסים שבין ההגמוניה ל"אחרים" שלה (21); ביחסים שבין ליבה לפריפריה (22); במושג "המרחב השלישי" (26); במיגדר במרחב (החל מעמ' 27) ובתוכם בביקורת היחס בין מרחב פרטי למרחב ציבורי (החל מעמ' 29). על סוגיות של "מרחב השונות" ראו גם אצל טובי פנסטר, "נשים ומיגדר בעיר הישראלית: המקרה של ירושלים", אצל טובי פנסטר וחיים יעקובי (עורכים), עיר ישראלית או עיר בישראל? שאלות של זהות, משמעות ויחסי כוחות (תל אביב: הקיבוץ המאוחד, 2006), עמ' 135-153; על חלוקות של המרחב, ניהולו, מיטורו והפעלת כוחות שונים (מדינתיים-שילטוניים, משפטיים-הגמוניים, אזרחיים-חתרניים ואחרים) ועל גבולות כמייצרי תודעה וכקווי חלוקה ראו תיאוריה וביקורת 16 (2000).

למרכזיות הדיון על מקומו של המרחב בשיח הביקורתי נתנה עבודתו של מישל פוקו, שבניסוחו של פילו<sup>36</sup> "הבין באופן עמוק" שכוח בעידן המודרני הוא בעיקרו תופעה מרחבית. ככל שהתרחבה ההכרה בחשיבותו של המרחב להבנת פעולתם של יחסי כוח, הצטרפו תיאוריות פמיניסטיות לנושאי/ות הדגל של מרכזיות ה"מרחב" על פני "זמן".<sup>37</sup>

לא רק השיח המרקסיסטי מדגיש את המרכזיות של "זמן" ובעיקר את התלות בין זמן למרחב.<sup>38</sup> פוקו מצביע על הכשל של ההנגדה השלטת בין זמן למרחב, שמעדיפה את הזמן: "המרחב נתפס כמת, כקפוא, כלא-דיאלקטי וכנייח. לעומתו, הזמן נתפס כעשיר, כפורה, כחי וכדיאלקטי".<sup>39</sup> הכשל נובע מהתכלית של ההנגדה הזאת: להשיג "מטריאליזם היסטורי וגיאוגרפי".<sup>40</sup> ההנגדה כפי שמציג אותה סוזה, בניסוחו בעקבות לפבר, היא בין "אשליית האטימות", שעושה ראפיקציה למרחב והופכת אותו ל"מקובע, מת ולא-דיאלקטי", לבין "אשליית השקיפות", שמעקרת את המרחב מהחומריות שלו והופכת אותו לכלל רעיון וייצוג. שניהם מרחיקים

Chris Philo, "Michel Foucault," in Phil Hubbard, Rob Kitchin and Gill Valentine (eds.), *Key Thinkers on Space and Place* (London: Sage, 2002), pp. 121-128. 36

בולטים כאן בחסרונם ז'אק דרידה, שמוכרת אמירתו כחלק מביקורת קאנט כי המרחב אפשרי רק כשיש לנו תחושה ברורה של זמן, וכי ניתן לחשוב אותם רק אחרי שזמן ומרחב קיבלו תוקף, אך לעולם לא נוכל לתפוס את המקור של מרחב וזמן, Claire Colebrook, *Deleuze: A Guide for the Perplexed* (London: Continuum, 2006), p.17 עבודתו של דלז, יחד ובנפרד מגואטרי, לא נכנסה לשיח הכללי של "המפנה המרחבי" לא מעט משום שהיא לא אומצה על ידי גיאוגרפים ואדריכלים אלא בשלב מאוחר הרבה יותר. הסיבה לחסרונה כאן, על כל פנים, כמו גם לחסרונם של פילוסופים/ות אחרים, היא בעיקר הניסיון להתרכז במה שתרם להשפעה המיידית על השיח הפמיניסטי על מרחב, ולהוביל לדיון במה שמאמר זה מנסה להציע - המבט כמנגנון מישמוע העולם שפועל במרחב. 37

בהקדמה לתרגום ספרו של פול ויריליו המרחב הביקורתי מדגיש ערן נוימן כי "... בשונה מפוקו, ויריליו טוען שאין לנתח את אופני היווצרותם של מנגנוני כוח רק על פי מימדי המרחב, אלא יש לשנע אותם ולבחון את אופני השפעתה של הדינמיות של מימד הזמן על מנגנונים אלה". כמובן, יש לקרוא הערה זו בהקשר הכולל של הצגת גישתו של ויריליו בהקדמה זו למשמעות מימד הזמן (ערן נוימן, "הקדמה: הזמן של ויריליו", אצל פול ויריליו, המרחב הביקורתי (תרגמה אורית רוזן), (תל אביב: רסלינג, 2006 |1984)), עמ' 12. 38

פוקו, "שאלות למישל פוקו בעניין הגיאוגרפיה", (לעיל: הע' 10), עמ' 29. 39

שם, עמ' 6. 40

מהמטריאליות ומהקונקרטיות: אשליית האטימות משום מלאכותיותה, ואשליית השקיפות על ידי העלמת הקונקרטיזציה של יחסים חברתיים.<sup>41</sup> אלא שכאן יש מקום להבחין היטב בין "זמן" לבין "היסטוריה".<sup>42</sup> כפי שסוזה קובע, "מאות שנים היטלטלו פילוסופים וגיאוגרפים בין שתי האשליות המעוותות האלה",<sup>43</sup> והפיתרון יבוא, בניסוחו של סוזה, דרך "מירחוב ההיסטוריה, שזירתה של עשיית ההיסטוריה עם הייצור החברתי של מרחב, תיבנות של גיאוגרפיה היסטורית".<sup>44</sup>

סטיארט אלדן מבקש מהמחקר "גם לעשות היסטוריזציה של מרחב וגם למרחב היסטוריה", שכן "מרחב, מקום ואתר הם פקטורים קובעים מכריעים בכל מחקר היסטורי".<sup>45</sup> לפי אלדן, שמחקרו מתחקה אחר הקשר בין פוקו להיידגר (ופחות לניטשה), "הנורמה מבחינת פוקו היא להשתמש במרחב לא כסתם עוד תחום שיש לנתח, אלא כחלק מרכזי של הגישה עצמה. [...] מושג הגיניאלוגיה מופיע כאונטולוגיה היסטורית שמנוסחת כביקורת ההווה. בעבודתו של פוקו, המושג ההיידגריאני הזה מתואר כהיסטוריה של ההווה. [...] מיפוי כזה של ההווה הוא היסטוריה מרחבית, ולא היסטוריה של מרחב". הייחוד של "היסטוריה מרחבית", של "היסטוריה ממודרכת", הוא בכך שלא רק שאין הפרדה בין היסטוריה לבין מרחב – אלא זו קריאה "להזריק מודעות למרחב אל תוך כל המחקרים ההיסטוריים".<sup>46</sup> הניסוח של סוזה מצביע על התוצאה: "מטרתי היא למרחב את הנרטיב ההיסטורי".<sup>47</sup> סוזה מתקומם נגד ה"נרטיב ההיסטורי הנוקשה" מתוך רצון "להימלט מבית הכלא של הזמן ומההיסטוריזציה, הכולא אף הוא, של תיאוריה ביקורתית קונבנציונלית כדי

41 לפבר מציג את האשליה שלפיה ב"מרחב שקוף" העולם נגלה לעין כשלעצמו, בדיוק כפי שהוא "במציאות", והאמת מופיעה בפנינו באופן לא מתווכ. זהו מרחב שמתקיימת בו מימטיות בלתי אמצעית (היינו, חיקוי אך ללא תיוכם של האמצעים האמנותיים).

42 "חלק מהסיבה של הפנייה למרחב בדיסציפלינות רבות היה הדחף להתרחק מהרודנות של היסטוריזציה והתפתחותיות" תוך היענות ל"אזהרה של אנרי ברגסון מפני 'מירחוב הזמן'" (Mike Crang and Nigel Thrift, introduction, *Thinking Space* [London: Routledge, 2000], p. 1).

43 Soja, *Postmodern Geographies*, p. 7 (לעיל: הע' 29).

44 שם, עמ' 18.

45 Stuart Elden, *Mapping the Present: Heidegger, Foucault and the Project of a Spatial History* (London: Continuum, 2001), p. 3.

46 שם, עמ' 7.

47 Soja, *Postmodern Geographies*, p. 1 (לעיל: הע' 29).

לפנות מקום לתוכנות של גיאוגרפיה אנושית פרשנית, הרמנויטיקה מרחבית".<sup>48</sup> בשורה התחתונה, על כל פנים, אלדן, סוז'ה ואחרים מדגישים שאין כאן "תביעה להכפפה אנטגוניסטית של זמן והיסטוריה, לעשייה הקלה של המרה והחלפה. אלא זוהי קריאה לשיווי משקל פרשני ראוי בין מרחב, זמן, ויישות חברתית, או מה שאפשר עכשיו לקרוא לו במפורש יצירת גיאוגרפיות אנושיות, עשיית היסטוריה, וכינון של חברה".<sup>49</sup>

### הפרטי והציבורי / מרחבים נשיים

כאמור, "המפנה המרחבי" פתח בפני המחקר הפמיניסטי אפשרות לבחון ולנתח את מעמד האשה ואת ייצוגיה לא רק בהקשר של הסיפור ההיסטורי ולא רק בהקשר של הסיפור המשפחתי-שושלת. אל השאלות על מקומה של האשה ברצף הזמן, על תרומתה לאירועים מרכזים ששינו את פני ההיסטוריה, או על הנוכחות שלה בסיפור ההיסטורי הלאומי, שהובילו למה שכונה למעלה "המאמץ

48 שם, עמ' 1-2.

49 שם, עמ' 23. בתוך המסגרת הזאת נכנסים דיונים סביב "מרחב" ו"מקום", ובתוכם גם דיונים על "לאום" ו"בית", ובתוך אלה על המשמעות המוענקת למרחב פיזי דרך הטענתו בפרקטיקות פוליטיות, כולל הפיכת מקום למטאפורה למשהו אחר (לערכים, למשל). טואן, למשל, רואה "מרחב" כאבסטרקטי וניטרלי טרם הטענתו בערכים (Yi Fu Tuan, *Space and Place: The Perspective of Experience* [Minneapolis: University of Minnesota Press, 2001], p. 6); לפבר חושב על "מרחב חברתי" כמורכב מהפרקטיקות המרחביות, ייצוגים של מרחב ומרחבים ייצוגיים – המרחב כפי שהוא נתפס, המרחב כפי שהוא מובנה והמרחב כפי שחיים בו – כרשת של חיבורים בין התשתית הפיזית לבין רשתות כלכליות לבין האינדיבידואל לבין המדינה, נניח, ובכך מעביר את משקל הכובד למרחב כפי שהאינדיבידואל והקהילה מייצרים אותו; הארווי ממשיך את הכיוון הזה כדי לחשוב על תחושת החיבור עם "מקום" (הסיכום הזה נשען על מאן, ראו: Barbara E. Mann, *Space and Place in Jewish Studies* [New Brunswick: Rutgers University Press, 2012], pp. 17-19. וגמה ל"מקום" ראו אצל: ספא אבורביעה, "זיכרון, שייכות והתנגדות: המאבק על המקום בקרב הערבים הברווים בנגב", אצל חיים יעקבי וטובי פנסטר (עורכים), עיר ישראלית או עיר בישראל? שאלות של זהות, משמעות ויחסי כוחות (תל אביב: הקיבוץ המאוחד, 2006), עמ' 24-30. אנליזה ייחודית "המבחינה בין ארבעה מימדי מרחב: הסימבולי, הדימיוני, הממשי והמציאות", כדי לחקור "כיצד הוטען המרחב או המרחב-זמן על המקום", מציעה חביבה פדיה בספרה *מרחב ומקום: מסה על הלא-מודע התיאולוגי-פוליטי* (תל אביב: הקיבוץ המאוחד, 2011).

לדחוף את האשה אל תוך ההיסטוריה", הצטרפו עכשיו שאלות על יחסי הכוח שבתוכם התקיימה ומתקיימת הנשיות. יחסי כוח אלה, כפי שהראו פוקו והמחקר בעקבותיו, מתקיימים במרחב ומופעלים על ידי מבטים ממשטרים ומפקחים. המחקר והתיאוריה הפמיניסטיים יכלו "להשתחרר מעריצות הזמן" ומעליונות העיסוק ברצף ההיסטורי ולשאול שאלות על ההתנהלות של נשים במרחב, כיצד הן הופכות "מרחב" ל"מקום", מה חלקן בייצור "גיאוגרפיות אנושיות" וכיצד הן שותפות ב"כינון של חברה" בעודן נתונות לפיקוח, ואולי גם לוקחות חלק בפיקוח, שמפעילים מבטים ששולטים במרחב. יחד עם זאת, הלגיטימיות שהוענקה לעיסוק במרחב לא פוטרת את התיאוריות הפמיניסטיות מהשאלות שעולות מן המעבר מזמן למרחב, כמו שאלת הראיפיקטיביות של המרחב; היחס בין "זמן", "היסטוריה" ו"נרטיב" - סיפור היסטורי, היסטוריוגרפיה; או ההכרח לנסח בבהירות מהו מנגנון מישמוע העולם שפועל במרחב לצד זה שפועל כשמימד הזמן הוא הציר המועדף של אירגון העולם.

הדיון הפמיניסטי-במוצהר ב"מרחב", בין אם בגיאוגרפיה, ארכיטקטורה, אורבניות ותיכנון אורבני ובין אם במדעי החברה והרוח - סוציולוגיה, אנתרופולוגיה או פסיכולוגיה, או היסטוריה או פילוסופיה - מתנהל בעיקרו כמעט רק סביב מוקד אחד מרכזי: ההבחנה בין המרחב הציבורי/פומבי לבין המרחב הפרטי. במבוא לספר שבו היא מתארת את התהליך המחקרי שהוביל אותה - באיחור רב, לדבריה, לא לפני סוף המאה העשרים - לכלול את הדיון הפסיכואנליטי כחלק מהדיון בהיסטוריה, מסבירה ג'ואן סקוט כי "...היום אני רואה שהתייחסתי לחקר המין (sex) והמיניות (sexuality) - שהם אחרי הכל לב התיאורטיזציה הפסיכואנליטית - כקצת טריוויאליים בהשוואה לכוחות החברתיים והכלכליים הגדולים שמעצבים את הפעולה האנושית. פעלתי בתוך מסגרת קונצפטואלית פחות או יותר בינארית, שבה מין היה בצד של הפרטי (הגם שידעתי בעל פה את השיעור הפמיניסטי שלמדתי, שהפרטי הוא פוליטי), בעוד שכוחות וסטרוקטורות היו הצד הפומבי, שהוא זה שסיפק להיסטוריונים/ות את ההסברים שלהם/ן".<sup>50</sup> הדיון הוא אוניפורמי עד כדי כך, שבניסוחה של שיילה בנהביב, "אחת התרומות העיקריות של ההגות הפמיניסטית לתיאוריה פוליטית במסורת המערבית היא הטלת ספק בקו המפריד בין המרחב הציבורי למרחב

---

Joan Wallach Scott, *The Fantasy of Feminist History* (Durham: Duke University Press, 2011), p. 2.

הפרטי. [...] ה'פרטיות' של המרחב הפרטי, שתמיד כלל גם את היחסים בין ראש המשפחה הגבר לבין אשתו וילדיו, אינה אלא זכוכית אטומה שהפכה את הנשים ואת ספירות הפעילות המסורתיות שלהן לבלתי נראות ובלתי נשמעות".<sup>51</sup> מה שהמחקר חשף, היא מראה, אינו העובדה שיש "לתקן" את תיאור המצב על ידי הכנסת הנשים "לתמונה שבה הן היו חסרות", אלא שעצם היעדרן של נשים מצביע על כשל שיטתי של התיאוריות הללו ועל פגימה אפיסטמולוגית. "כל תפיסה של המרחב הציבורי מניחה מראש תיחום מקביל של הפרטי. [...] תיאוריות אלה של המרחב הציבורי לוקות בעיוורון מיגדרי במובן זה, שהן מותחות גבול נוקשה ודוגמטי בין הציבורי לפרטי (ארנדט), או, אצל הברמאס, משום שהן מפתחות ניגודים בינאריים שמדירים מהדיון הציבורי את התימטיזציה של הנושאים החשובים ביותר לנשים".<sup>52</sup>

ואכן, בבסיס העיסוק הפמיניסטי ב"מרחב" ניצבת ההכרה בכך, שהחלוקה בין שני המרחבים - שאף פעם לא נתפסה כפשוטה, כחדה וכחד-משמעית, אבל שתיפקדה מסוף המאה השמונה-עשרה וראשית המאה התשע-עשרה ועד ימינו כקטיגוריה מסבירה מרכזית להתנהלות חברתית<sup>53</sup> - מייחדת חשיבות מרכזית למרחב הפומבי, שנובעת לא רק ואף לא בעיקר מהיותו "מחוץ לבית" (על דרך הדיכוטומיה הבינארית בין שני המרחבים, כשהאחד מגדיר את גבולות השני), אלא מהיותו המרחב שבו מתנהלים החיים החברתיים, שבו מתעצבת החברה (בעודה מעצבת היא-עצמה את המרחב) ובו מתנהל ה"פוליטי": הנהלים של

Seyla Benhabib, "Communicative Ethics and the Claims of Gender, Community and Postmodernism," in Douglas Tallack (ed.), *Critical Theory: A Reader* (New York: Harvester Wheatsheaf, 1995), pp. 410-411.

52 שם, עמ' 411.

53 אין זה אומר, כמובן, ששני המרחבים לא היו קיימים קודם לכן. למשל, פטר ברוקס מסמן את המאה השבע-עשרה כזמן עלייתה של הפרטיות, ביחד עם עליית האינדיבידואל וסוג יחסיו עם אחרים, ועם עליית העיר המודרנית על ארכיטקטורת המגורים שלה שייצרה מרחב פרטי מסומן, מגודר ומחולק של הבורגנות. הופעת מושג ה"פרטיות" בכלל לעומת ה"ניראות" השלטת ברנסנס גם היא לא יכולה להיתפס כאופוזיציה בינארית נחרצת שנהפכה על פיה. ברוקס, יחד עם זאת, מסמן, כמקובל, את הרומן כז'אנר הספרותי של הבורגנות וגם של הפרטיות, עד כדי ביטול המבט הציבורי (סטנרדל, למשל, הוא כותב, מוותר על התיאטרון); והמבט מכוון אל המרחב הפרטי, אל הפרטיות ובעיקר ובראשה אל הגוף. ראו: Peter Brooks, *Body Work: Objects of Desire in Modern Narrative* (Harvard: Harvard University Press, 1993).



יחסים בין בני-אדם. המרחב הפרטי, שבעיקרו הוא המרחב ה"דומסטי" - המרחב הפיזי של ה"בית", והמרחב הפיזי והמדומיין של הקשרים האינדיבידואליים - יוחד כמרחב שבו מתנהלת האינטימיות. המחקר הפמיניסטי חשף, ראשון לכול, את העיוורון המיגדרי של החלוקה הזאת, שגם אם התייחסה מפורשות להבניית המרחב על ידי הפעילות (הממוגדרת) המתרחשת בו, ו"אפילו" אם צוין מפורשות "המיגדר המוקצה לכל מרחב", לא ראתה את הפן ההפוך - זה של "המרחב המוקצה לכל מיגדר" שהופך למנגנון הדרה, מישטור וכליאה. היינו, לא נתנה דין וחשבון על יחסי הכוח המובנים בתוך החלוקה הזאת, המאפשרים את שימורה ומטבענים אותה על ידי הסתרת ההיררכיה שלפיה ממלכת הגבר היא היצרנית והדומיננטית בעוד שממלכת האשה היא המוכפפת והמשעתקת. מכאן והלאה מתעוררות אינספור סוגיות שהמחקרים הפמיניסטיים עסקו בהן; בעקבות רנדל אפשר, אולי, לארגן אותן תחת שתי שאלות: "כיצד מתגלים יחסי המיגדר במרחב?", ו"כיצד מתגלים היחסים המרחביים בכינוני מיגדר?", כשהפן המיגדרי של המרחב ניכר לא רק דרך החלוקה של גברים-מרחב פומבי/נשים-מרחב פרטי אלא גם דרך ייצוגים, כמו למשל "מרחבים פנימיים רכים ומעוגלים שמקושרים עם נשים ומגדלים פאליים שמקושרים לגברים"<sup>54</sup> לכן הדיון הפמיניסטי, שחושף את האידאולוגיה הסמויה שבתשתית החלוקה המרחבית הבינארית וההיררכית, ומתבונן במנגנונים המאפשרים אותה כמנגנוני ייצוג של דימויים מטריאליים, מאפשר לחשוף גם את רשת האינטרסים כמו גם את האנרגיה המושקעת בשימורם, ואת הסדקים הנבקעים מעצם פרויקט ההסתרה של האינטרסים הכוחניים האלה.

דיון כזה גם מאפשר לשלול את עצם ההיררכיה בין המרחבים, משום שהוא מבליט את התלות ההדדית של המרחבים ואת החשיבות הזוהה של המרחב הפרטי לזה הפומבי; הוא מאפשר לחשוף את ההעדפה הפטריארכלית של ייצור, פומביות ומרחב גלוי על פני משפחה, פרטיות ושיעתוק כחלק ממנגנון היררכי קפיטליסטי; להצביע על היצרנות של נשים במרחב הפומבי, ועל האופנים שבהם נשים ניכסו לעצמן מרחבים פומביים, בין אם בדרכים חתרניות ובין אם במהלכים מהפכניים; הוא מאפשר להסביר את הבחירה המחקרית הלא-קונבנציונלית להביא בחשבון גם את הניסיון האישי, את החוויה הפרטית הנשית; וכמובן בעיקר מאפשר לחשוף את המנגנונים התרבותיים,

---

Jane Rendell, *The Pursuit of Pleasure: Gender, Space and Architecture in Regency London* (New Brunswick: Rutgers University Press, 2002). 54

הטקסטואליים והוויזואליים, שמקבעים את החלוקה המיגדרית המרחבית דרך קריאת ייצוגי נשיות וגבריות במוצרי תרבות וניתוח האופנים שבהם התרבות מכוננת בעזרת הייצוגים האלה את החלוקה המרחבית כמו גם את המיגדרים עצמם. בבסיס המחקרים עומדות תובנות לגבי מנגנוני כינון מיגדר אבל בעיקר לגבי הצורך לשלילת הבינאריות, תוך מאמץ לחשוף את ה"זליגה" ממרחב אחד לשני כעירעור החלוקה לשני מרחבים המוקצים נחרצות לשני מיגדרים.

המעבר במחשבה המרקסיסטית מדגש על ייצור לדגש על צריכה איפשר לראות את מקומן של הנשים במערך הפומבי לא רק כסחורות אלא כצרכניות, גם אם אינן רוכשות בכך בעלות ממשית על מוצרי צריכה וגם אם כניסתן למערך הייצור כפופה לאינטרס הקפיטליסטי הפטריארכלי, בעודן ממשיכות לתפקד כסחורות שנועדו לצרכנות גברית מינית סקופופילית. האימוץ של "מרחב היומיום", המרכזי כל כך בתורתם של לפבר ובעיקר של סרטו, איפשר לקרוא מחדש את יחסי הצריכה המיגדריים תוך שימת דגש על התפקיד היצרני הנשי גם בתוך המערך הקפיטליסטי, ולכן גם להבין את חלוקת המרחבים כפחות בינארית. וכפי שמציינת פרייזר, המעבר (במקביל לתהליך שעבר בשנות השישים על המערב כולו, במחקר כמו גם באקטיביזם, של הרחבת גבולות הזירה הפוליטית) למה שנהוג לקרוא לו "פוליטיקה של חיי היומיום", שפוקו מבצע כשהוא מראה כיצד השלטון, הכוח, מתקיים בפועל ומופץ בכל הפרקטיקות החברתיות, גם הרגילות ביותר, ובכל יחסים חברתיים, "סיפק את הבסיס האמפירי והקונצפטואלי לטיפול בתופעות כמו מיניות, המשפחה, בתי ספר, פסיכיאטריה, רפואה, מדעי החברה ודומיהן כתופעות פוליטיות. מתחייב מזה שהטיפול בבעיות בתחומים אלה יתייחס אליהן כבעיות פוליטיות".<sup>55</sup> פרייזר, שמבחינתה הניתוח הזה של פוקו הוא "אולי המרכיב החשוב ביותר במחשבה שלו", מדגישה כאן את הרחבת הזירה שבה "ניתנת לאנשים האפשרות להתעמת, להבין ולפעול לשינוי אופי חייהם באופן קולקטיבי".<sup>56</sup> בעוד שהסיסמה המוכרת של הפמיניזם - "האישי הוא פוליטי" - מכפיפה את המרחב הפרטי למנגנוני הכוח של הפוליטיקה השלטת במרחב הציבורי, ומצביעה על כך שחיי הפרט, חיי המשפחה, החיים האינטימיים והעולם הביתי נתונים לשליטת הפוליטיקה של המרחב הפומבי, פרייזר מכוונת לכך שעל בסיס עבודתו של פוקו, חקר הפוליטיות של המרחב הפרטי מחייב מתודולוגיה מובנית. כך אפשר יהיה

55 Fraser, *Unruly Practices*, p. 26. Emphasis in the original (לעיל: הע' 17).

56 שם.

לבחון את האופנים שבהם הפוליטיות לא רק "משתמעת" במרחב הפרטי, מתוקף שליטתו של המרחב הפומבי בזה הפרטי, אלא אפשר יהיה לבחון את האופנים הייחודיים שבהם הפוליטי פועל במרחב הפרטי, ואת הצורות הייחודיות שבהן הכוח הפוליטי מסתיר את פעולתו במרחב הפרטי. כך גם ייחשף ייצוגם של שני המרחבים בתרבות בתור שתי ספירות נפרדות כהבניה מרכזית של פעולתו של הכוח, שנועדה לייצר ידע על המרחב הפרטי, ובמקביל לכפות את הידע הזה כנורמטיבי בעזרת הכוח הפוליטי של הידע כאילו הוא "אמת" או "טבע". הקטיגוריה האחדותית הפוליטית המוחלת בעזרת פוקו על שתיהן כמתודולוגיה, ולא כהכפפה של ספירה אחת לשנייה, תורמת גם לטישטוש בין הספירות.<sup>57</sup>

57 לאורך כל הדיון שלה בפוקו מנהלת פרייזר ויכוח עם "ההיבטים הנורמטיביים" בעבודתו ומאשימה אותה ב"היעדר פרספקטיבה נורמטיבית הולמת. [...] חד-משמעית, מה שפוקו זקוק לו, וזקוק נואשות, הוא קריטריונים נורמטיביים להבחנה בין צורות כוח קבילות לבין צורות כוח בלתי קבילות" (לעיל: הע' 17, 33, Fraser, *Unruly Practices*). אחד הדיונים המרכזיים לעניין היחסים בין הספירות הפרטית והפומבית הוא זה שמנהלת פרייזר עם הברמאס, שאותו היא מכנה "רקונסטרוקציה של הסאב-טקסט של המודל של הברמאס", וחושפת בו כיצד ניתן לחבר את שתי הספירות במסגרת תורתו של הברמאס על ארבעת המישורים/ספירות שלה, תוך שהיא מצביעה על נקודות העיוורון שלו. וראו סיכום של דיון זה, ושל התייחסויות נוספות, בהקדמה לאנתולוגיה שערכה ג'ואנה מיהאן: Johanna Meehan (ed.), *Feminists Read Habermas: Gendering the Subject of Discourse* (New York: Routledge, 1995), pp. 1-20. הביטול של הברמאס את המימד שהוא רואה כפרטיקולריסטי, ולכן לא אמנציפטורי, באג'נדה הפמיניסטית מבוקר כעיוור לכך, ששינויים מוסדיים "עולים מתוך שינויים בצורות חיים קונקרטיים שנובעות מהפוליטיקה הפרטיקולריסטית שהברמאס מבטל כלא אמנציפטורית" (שם, עמ' 8); ההעמדה של הברמאס את המרחב הפומבי על הרציונליות והזיהוי שלו של "פומביות" עם אוניברסליות, אמת ורציונליות מבוקרת בעיוורון לשדות- השיח ולאינטרסים שמזוהים עם נשים, ובהדרה של נשים דרך הדרת המרחב הפרטי של רגשות ושל היחסים האישיים שנוצרים ומתחזקים בו (שם, עמ' 8-9); ה"אידיאליזציה" שעושה הברמאס לספירה הפומבית מבוקרת ככסות שמסתירה את ההכרה שבהדרת נשים להבניה של הספירה הזאת, וכביטול של "הלגיטימיות של פרטיקולריות, שבה שוכנים הברלים קונקרטיים בין אזרחים ובה מתגשמות צורות חיים ממשיות" (שם, עמ' 9); ותפיסתו של הברמאס, שלפיה "הדרת נשים מהספירה הפומבית הבורגנית אינה אלא כישלונה של הבורגנות לממש את האידיאלים הנורמטיביים שלה עצמה", מבוקרת כעיוורת לכך ש"ההדרה הזאת היתה למעשה מרכיב מכונן של המיסוד של הספירה הזאת" (שם).

צורה אחרת של התמודדות עם החלוקה הנוקשה לשני מרחבים ממוגדרים בחדות מעלה רנדל בעקבות איריגארי, ותוך שילוב מוצהר בין פוסטמודרניזם למרקסיזם. היא מציעה מעבר משתי הספירות - הפומבית והפרטית - למרחבים שממוגדרים באופן לא מקובע, כשהתנועה של גברים ונשים במרחב ממגדרת אותו בצורה משתנה מתוך היחסים השונים בין כוח, מעמד, גזע ולאומיות לצד מין, מיגדר ומיניות ומתוך ההשתנות המתמדת של תשוקות אישיות, חברתיות ותרבותיות.<sup>58</sup> איריגארי, מציעה רנדל, מציעה מתוך המחשבה של מרקס על קפיטליזם של סחורות לחשוב על נשים כסחורות חליפין פטריארכליות, כשהמסחר הוא סחר-חליפין שמתמש בגוף האשה הן כחומר והן כסימן. גברים הם בעלי רכוש, נשים הן רכוש; גברים הם אדוני המרחב ודרים בו, והם גם בעליהן של נשים ושל נשים-כמרחב (מרחב גופן). כך, מבלי להתעלם מיחסי הכוח המיגדריים ומבלי לוותר על התובנות על יחסי הסחר הקפיטליסטיים-הפטריארכליים, עוברת רנדל למחשבה דינמית יותר על מיגדר המרחב דרך אימוץ של "תנועה" ו"ראייה" ככלים לניתוח, ולכן ל"קריאה נזילה יותר של היחסים ההדדיים בין המרחבים הפומבי והפרטי".<sup>59</sup> איריגארי של רנדל מציעה "יחסים בין שתי כלכלות שונות על ידי השימוש במושג ה'חליפין' [exchange] כדי לספק נקודת מיפגש ומעבר".<sup>60</sup> ההעמדה של שתי מערכות מושגיות זו לצד זו מאפשרת להשתמש באנליזות של מערכת אחת לשם הבנת המערכת האחרת. בכך רנדל משיגה "אנליזה דינמית של מרחב ממוגדר, שבו גברים מיוצגים כמחליפי סחורות ובתנועה ונשים מיוצגות כמונעות או מוחלפות על ידי ובין גברים. המארגים המרחביים שהם מייצרים ביניהם מתארים כוריאוגרפיה של תשוקה: של תנועה - חירות ומגבלה/חיבור והפרדה; ושל ויזואליות - לראות ולהיראות/הצגה לראווה וסודיות".<sup>61</sup> בכך רנדל אינה "משתחררת" מהחלוקה לשתי ספירות ואף לא מהייצוג המיגדרי הקבוע בכלל ובכל אחת מהן בפרט, אבל היא פותחת אותן ראשית לזרימה ביניהן; שנית - לניתוח פסיכואנליטי, למשל, של תשוקה; שלישית, להשפעה של צירי זהות נוספים כמו מעמד, לאומיות וגזע; ורביעית - לדינמיות, הן בין המרחבים, הן בזליגה ההדדית של המרחבים עצמם (נזילות שרנדל מייחסת לתיאוריות פוסטסטרוקטורליות) והן באנליזה של מרחבים ומיגדר והכינון ההדדי שלהם בתוך הדיאלקטיקה שמציגים הגיאוגרפים המרקסיסטים (לפבר, הארווי) של כינון חברתי על ידי המרחב וכינון המרחב על ידי החברה.

Jane Rendell, *The Pursuit of Pleasure*, p. 4 58 (לעיל: 'הע' 54).

שם, עמ' 7. 59

שם, עמ' 15. 60

שם. 61

אבל למרות ההתקבלות הכמעט מוחלטת של שקריות הדיכוטומיה בין המרחב הפרטי למרחב הפומבי, בכל זאת הדיון ביחס בין המרחב הפרטי למרחב הציבורי מושרש ולעיתים יש טעם פוליטי לשמר אותו, כאסטרטגיה של פעולה פוליטית. כך הוא הדבר בדיון בגלובליזציה, כשה"לוקאלי" (שבאופן קונבנציונלי-פשטני הונגר עם ה"גלובלי" ואף הובן כתגובה לו, ואולי אף כמוקד של התנגדות ועמידה אל מול עד אפילו פגיעה בגלובליזציה) מזוהה עם "נשים ועם המרחב הפרטי, הדומסטי או הטבעי שעוברים פמיניזציה".<sup>62</sup> יתרה מכך, בדוגמאות רבות ל"לוקאליזציה" מדובר אכן בעבודת נשים, היינו, בקיבוע נוסף של תפקיד האשה לשמר את הערכים הקולקטיביים (לאומיים, שבטיים) הן דרך חינוך והן, ואולי בעיקר, בעצם אורח חייהן, תפקידהן וסוגי העבודה ואף הצריכה שלהן (באופן פשטני אפשר לחשוב על "מאכלים לאומיים", "ייצור בגדים לאומיים" ו"טקסים משפחתיים לאומיים"). המרחב הגלובלי החדש, שבעיקרו איפשר מעבר קל במיוחד של נשים למרחב הפומבי ובין מרחבים ציבוריים (דרך גבולות פתוחים באירופה, תנועה כלכלית גלובלית ואולי אפשר לחשוב גם על "תנועה וירטואלית" באינטרנט), גם הוא ממשיך לשמר הבחנה בין הספירות כשבוחנים מיהן הנשים הזוכות לקלות תנועה (חלקן הגדול הוא נשותיהם של הגברים המתנועעים במרחב הגלובלי), ומי אלה הנאלצות להשתמש בתנועה הקלה יותר (מהגרות עבודה, עם או בלי ניירות רשמיים).

### האשה יוצאת מפתח ביתה

לא מפתיע, לכן, שלמרות המשמעות הגדולה, כפי שהראתה בנהביב, של פירוק הדיכוטומיה בין הספירות הממוגדרות לפוטנציאל שנוצר לייצור קטיגוריות חדשות לניתוח, דיונים לא מעטים בהופעתו של המיגדר הנשי במרחב הציבורי עוסקים בעיקר בתנאים שבהם התאפשר לנשים לצאת לרחוב, להיכנס לאוניברסיטאות או לעולמות הכלכלה והפוליטיקה, כלומר בהוספת "אשה" למה שכבר קיים מבלי לעסוק בהכרח בהשתנות של הקיים עקב כך, למעט האמירה הידועה שכל מקצוע שנושים נכנסות לתוכו מאבד ממעמדו (או ההיפך: נשים יכולות לחדור רק למקצועות שאיבדו ממעמדם).<sup>63</sup> מרכזי במיוחד לדיון הוא לכן המעבר של

62 Akhil Gupta and James Ferguson (eds.), *Culture, Power, Place* (לעיל: הע' 5, עמ' 6).

63 כמובן שכל הדיון כאן "עיוור"-מעמדית לחלוטין, ומתייחס למעמד הבינוני (והגבוה),

"אשה" מהמרחב הדומסטי למרחב הפומבי על צורותיו השונות ותוצאות המעבר הזה: "העיר מוצגת כביטוי מרחבי של יחסי כוחות אשר מיטיב עם נשים במעמד מסוים ומרע את מצבן של נשים במעמדות אחרים", כותבת טובי פנסטר. ואולם יש חוקרות הגורסות ש"העיר מסמלת דווקא בחירה ובמידה מסוימת שיחרור [...] מחקרים אחרים מצביעים על הקשר הקיים בין מערכת יחסי כוחות פטריארכליים לבין פיתוח כלכלי ועירוני אשר משפיע לרעה על מצבן של נשים בעיר".<sup>64</sup>

הנוחות שבנוכחות הפומבית של המיגדרים, שמאפשרת לזהות ולכן לתאר ולהסביר את היחס בין מיגדר למרחב (כאן: פומבי), מזמין עיסוק באופני ההופעה של המיגדר הנשי במרחב הפומבי: כך הוא, למשל, חקר הופעתם של מרחבי הצרכנות הנשיים. כבר הופעת הרחובות המקורים במאה התשע-עשרה, מושא מחקרו של ולטר בנימין - הארקדות - מובנת כחלק מהמאמץ להפוך את האשה ל"כוח קנייה"; ההמשך הישיר לכך היה הכלבו ומשם - כמו שמסכמת ארנה קזין - "הקניון": "הקניון הוא איפוא הזירה הציבורית שנצבעה ורוד".<sup>65</sup> נשים, ש"אינן חופשיות ללכת ברחוב, כך סתם, מפה לשם, בלי תועלת ניכרת [...] המשוטטת היא 'יצאנית', 'יורדת לכביש', 'מסתובבת'. ירידה לרחוב היא ירידה לזנות",<sup>66</sup> מצאו מרחב ציבורי הולם - "רק בקניון היא יכולה להלך כבביתה".<sup>67</sup>

כך, היחס בין המרחב הציבורי למרחב הפרטי נהפך למורכב יותר, וגם אם כניסת האשה למרחב הציבורי ממשיכה לקבע אותה בתוך מרחבים סגורים ומוגנים

---

תוך התעלמות מוחלטת ממעמד הפועלים ומכניסתה של האשה אל המרחב הציבורי כפועלת.

- 64 טובי פנסטר, "נשים ומיגדר בעיר הישראלית: המקרה של ירושלים", אצל טובי פנסטר וחיים יעקובי (עורכים), עיר ישראלית או עיר בישראל? שאלות של זהות, משמעות ויחסי כוחות (תל אביב: הקיבוץ המאוחד, 2006), עמ' 136-137.
- 65 ארנה קזין, במרחק הליכה: חיבור על תרבות הצריכה, (תל אביב: בבל, 2004), עמ' 49.
- 66 וראו, למשל, את דיונה של תמי רזי ביחס אל "הנערה העזובה" (היינו, הנערה ללא בית, הנערה שברחוב) בישראל המנדטורית, כש"בעוד ביחס לנערים היוותה ההתנהגות המינית המופקרת פן אחד בלבד בהגדרת עזיבותם, גם אם מאיים ומסוכן, הרי שביחס לנערות נראה כי מיניותן היא שניצבה ביסוד הגדרתן כנערות עזובות" (תמי רזי, ילדי ההפקר: החצר האחורית של תל אביב המנדטורית [תל אביב: עם עובד, 2009], עמ' 240).
- 67 קזין, במרחק הליכה, עמ' 64 (לעיל: הע' 65). על החיבור בין "קניון" לבין "בית" בספרות (אצל יהודית קציר, סוגרים את הים; ז'וזה סרמגו, המערה והמחזה של אורלי קסטל-בלום, לילה בקניון) ובעצם גם ב"מציאות" ראו אצל עודד מנדה לוי, על קצה המקום: צדדים במרחב ובטקסט הספרותי (תל אביב: רסלינג, 2011), בעיקר בעמ' 59-64.

כלומר ממושטרים ונורמטיביים הגמונית) הרי שיחד עם זאת מתאפשרים יותר ויותר מעשים חתרניים, כמו פעולה שבמסגרתה האשה ברחוב יכולה לאבד את מעמדה הנתון מראש כ"יצאנית" גם אם לא תשוחרר ממעמדה כ"שוליים" ראויים למישטור, לביטול ואף לענישה. דיון מרתק במיוחד באופציה של התנגדות של מוחלשים/ות לתיכנון מרחבי דרך שימושים מרחביים (שיש מי שיקרא להם בעקבות סרטו "טקטיים") מצוי בדיון הגיאוגרפי והאדריכלי בסוגיות של תיכנון עירוני ומרחב לא עירוני, בעיקר כשהם עומדים בניגוד לעמדת הקהילה המאכלסת את המרחב (הפומבי, המתוכנן), כשכלי הביקורת - כמו גם הכלי המוצע כמנגנון של שינוי - הוא ידע אלטרנטיבי, ידע שנופל תחת הקטיגוריה המכלילה של "ידע נשי" כהנגדה של "ידע מקצועי".<sup>68</sup>

יחד עם זאת אי-אפשר להתעלם מכך, שכאשר המרחב הוא עירוני, כפי שמסכמת פנסטר, "הספרות העוסקת בנושא [המיגדר והעיר] מדגישה את העיר כמקום שבו המשמעות הכלכליות, החברתיות והתרבותיות של הזהות המיגדרית מקבלות ביטוי נראה וגלוי".<sup>69</sup> כלומר, עצם הפומביות של המרחב הציבורי הופכת את המיגדר לנחזה, למוצג לראווה ולכן גם לנוח יותר לשיפוט ביחס למשמעות הנוכחות שלו במרחב הזה. בולטת במיוחד הוויזואלית המיגדרית במרחב הפומבי בשלהי המאה התשע-עשרה אל תוך המאה העשרים, אז המראה מתחלף כמעט בבת-אחת: בעוד שמראה הרחוב של המאה התשע-עשרה הוא אחיד, כשכל הצועדים בו הם גברים הנראים לבושים בדיוק אותו הדבר ומגיבים זה לזה בדיוק באותו נייע ראש (למעט זה ההומוסקסואלי, הייחודי בסימוניות שלו), ונמנעים מלהיתקל זה בזה - ובקלות, שכן המרחב העומד לרשות כל אחד מהם הוא "עצום" - הרי שמרגע הופעת החזות הנשית, ברחוב הוא מתמלא במחי-עשור (או אף פחות) בעשרות צבעים ססגוניים ובשמשיות, כובעים ורוחב חזאיות שונים, ובבת-אחת נוצר הצורך לשנות את התנהגות הרחוב: מיפגשי מבט בין-מיגדריים נהפכים לטעוני משמעות, והמרחב שבו ניתן לתמרן כדי לא להיתקל בגוף ה"אחר" הצטמצם בדיוק בחצי. בספרה *The Pursuit of Pleasure* ג'יין רנדל עושה קריאה מיגדרית של מרחבים ארכיטקטוניים בלונדון של ראשית

68 ראו בעיקר, ובעיקר בהקשר המיגדרי, אצל טובי פנסטר, של מי העיר הזאת? תיכנון, ידע וחיי היומיום (תל אביב: הקיבוץ המאוחד, 2012). סיכום של השתלשלות המחקר הפמיניסטי את המרחב אפשר למצוא, למשל, אצל Alison Blunt and Gillian Rose (eds.), *Writing Women and Space: Colonial and Postcolonial Geographies* (New York: Guilford Press, 1994), pp. 1-6.

69 פנסטר, של מי העיר הזאת? (לעיל: הע' 68), עמ' 136.

המאה התשע-עשרה, תקופה שבה גדל בערים מסחריות כמו לונדון מספר המקומות שבהם אפשר היה להציג את העצמי לראווה, על שלל פריטי האופנה ההולכים ומתרבים שעמדו לרשותו: "מרחקים שונים במרחב בין אנשים, מהמרוחק לאינטימי, איפשרו התפתחות של מגוון של מערכות תקשורת".<sup>70</sup> לצד הסחר בנשים (סחר חליפין בין אם של גוף ובין אם של מעמד והון לנישואין), והדרתן ממרחבים גבריים, היא מתארת גם סחר במבטים ומישטור מיגדרי במרחבים משותפים, שבהם תיתכן גם התחככות גופים. כך, בכניסה לבית האופרה נוצרה סכנה ממשית של מגע אינטימי בין זרים ממיגדרים שונים משום הקירבה הגופנית שהתחייבה מהמבנה הארכיטקטוני; הפיתרון – היררכיה של כניסות נפרדות לבעלי כרטיסים שמחירים שונה. לבעלי הכרטיסים היקרים הוקצו כניסות יוקרתיות, מעוטרות ועם גרמי מדרגות רחבים וגישה קלה ורחבה במיוחד לרחוב. ב-1815 הורחבה המבואה לכניסה על מנת לאפשר יציאה מהתאים לכרכרות תוך התחככות מעטה ביותר.

הנוכחות הפיזית-המיגדרית במרחב הפומבי היא מה שמוביל את המחשבה שמפתחת באטלר על פגיעותו של הגוף בשר ודם, שכן, כפי שהיא כותבת, "הגוף שלי מייצר יחסים ביני – כנגד רצוני, ומלכתחילה – לבין אחרים שלא בחרתי בקרבתם (הרכבת התחתית בניו יורק או בלונדון היא דוגמה מצוינת [...]").<sup>71</sup> באטלר מצביעה על החומריות של הנוכחות הגופנית (במרחב) ועל המשמעות של אופציית המגע הנוצרת מבחינת ההבניה של גוף פגיע כחלק מתשוקה, זהות, קהילה, חברה – ועל מה שהיא מכנה "undoing", הפירוק-מהבנייתנו,<sup>72</sup> שהוא ההיפוך של פעולת ההבניה ההדרית, שתיהן התרחשויות שקורות במיפגש הגופים הקונקרטיים הזה: "הבה נודה. אנחנו מפורקים מהבנייתנו האחד/ת על ידי השני/ה. ואם אנחנו לא, אנחנו מחמיצים/ות משהו. [...] לא תמיד אפשר להישאר שלמים ללא פגם. יתכן שנרצה בכך, או אף נצליח, אבל יתכן גם מצב שבו, למרות מיטב מאמצינו, נפורק מהבנייתנו, אל מול האחר, על ידי המגע, על ידי הניחוח, על ידי התחושה שבמגע, על ידי אפשרות המגע, על ידי זיכרון התחושה שבמגע".<sup>73</sup> באטלר מעניקה תשומת לב מיוחדת לקונקרטיות של הנוכחות במרחב, ומצביעה על ההשפעה שיש לנוכחות הזאת על

70 Rendell, *The Pursuit of Pleasure*, p. 26 (לעיל: הע' 54).

71 Judith Butler, *Undoing Gender* (New York: Routledge, 2004), p. 21.

72 אפשר לתרגם את המושג "undone" כפי שבאטלר משתמשת בו גם כ"הרס", "ביטול", "סילוק" או אף "התרה". באטלר אינה מטעינה את המושג בשיפוט מוסרי כלשהו.

73 Butler, *Undoing Gender*, p. 19 (לעיל: הע' 71).



ההבניה התרבותית, כלומר על התהוות שאיננה הכרח טבעי או אינהרנטי, אלא תוצר של תנאים חברתיים בזמן ובמקום מסוימים. מכאן באטלר גוזרת עמדה של אחריות: נוכחותי הפיזית, הקונקרטי, במרחב נושאת השפעה משמעותית מספיק בכדי לדרוש מודעות לכוח שיש לגוף הקונקרטי שלי על ההבניה של גוף קונקרטי אחר שנפגש אתי במרחב, ולנקיטת עמדה ביחס לכוח הזה.

### היאחזות בקונקרטי/האשה כנציגת הקונקרטיות

לצד הקונקרטיות של הנוכחות במרחב, "מרחב יכול [גם] להיות אתר לחיבור ולהבנת הקשרים שבין הנפשי [הפסיכי] לבין החברתי, הפרטי והפוליטי"<sup>74</sup>: קת'לין קירבי מנסה לא לאבד את המימד הקונקרטי של המרחב בבחינתה את המרחב כמושג; הניסיון שלה הוא "להתבונן בסובייקט מבעד לעדשת המרחב"<sup>75</sup>. היא מזהה את הנוכחות של "מרחב" ביחס לשפה לאורך כל ההיסטוריה של ההגות המערבית, בין אם המרחבים מופיעים כמושגים ש"מספקים סוג של 'תעודת ביטוח', רפרנט מוצק מחוץ לשפה שאליו יכול קו הטיעון הנבנה לרפרר לשם יציבות, אמינות, אימות"<sup>76</sup>; ובין אם כחלק משפת המרחב, שמופיעה כמעט תמיד כחלק ממהו אחר ("מיקום-סובייקט") אבל תמיד מטעינה את רעיון המרחב בתוכן שהוא מעבר לתכולתו המילולית של המושג; והיא מזהה בו-בזמן את ההכרח, תמיד, להשתמש בשפה כדי להתייחס למרחב הזה - כמו גם את מה שהיא רואה כהכרח של השפה להכיל מרחב: "אני לא יודעת אם יש איזושהי המשגה בשפה, היינו, כזאת שאין בה נימת לוואי מרחבית, שאפשרית בכלל"<sup>77</sup>. קירבי מצביעה על נקודה מרכזית נוספת:

---

Kathleen M. Kirby, *Indifferent Boundaries: Spatial Concepts of Human Subjectivity* (New York: Guilford Press, 1996), p. ix.

75 שם. במאמר מוקדם יותר "Thinking through the Boundary: The Politics of Location, Subjects, and Space", in *Boundary 2*, vol. 20, no.2 [1993], pp. 173-189. קירבי מצביעה על הסכנות ועל הכשלים בשימוש במרחב ובסובייקט מבחינה פוליטית אם "מרחב" נשאר סינגולרי ומקובע, ולא בעל סוגים רבים ומשתנה; ואם "גבולות" נתפסים כ"נחדרים" ולא כנקודות מיפגש בין "כל צורות המרחב שמעצבות את הווייתנו" (במסגרת התיאוריה הפוסטקולוניאלית קירבי מתמקדת בכיקורת של מאמר של צ'נדרה טלפרה מוהנטי, ובמסגרת התיאוריות הפמיניסטיות בכיקורת של מאמר של אדריאן ריץ').

76 שם, עמ' 1.

77 שם, עמ' 3.

ההבטחה הטמונה בקטיגוריית המרחב ל"ריפרור עדין" ל"מציאות הקונקרטית". כך גם היא מנסה "להמשיך לאחוז במרחב המציאותי, לא לנשל את הרפרנט החומרי על מנת להתמסר למשחק המענג במטאפורות".<sup>78</sup> אך גם היא מסכמת את ההקדמה לספרה במילים: "השפה של מרחב, משום הניראות שלה של ריפרור לחומרי, נדמית כמגשרת על הפער בין שני העולמות האלה, ונותנת לתיאוריה העכשווית ערוץ להשפעה (מדומיינת) על המציאות".<sup>79</sup> כמו מחקרים רבים שעוסקים ב"מרחב", גם כאן ניכר המתח שבין, מצד אחד, הרצון לחבר בין כל "סוגי" המרחבים כדי לייצר קטיגוריה פרשנית - "מרחב הסובייקט"; לבין, מן הצד האחר, התשוקה להישאר בממלכת ה"מציאות הקונקרטית" שבה קיים גוף (שהוא מרחבי) התופס מרחב שבו מתרוצצים גופים נוספים, אבל שהקונקרטיות שלהם תמיד כפופה לגבולות ולנורמות שהחברה כופה על ה"מרחב": מה זכאי להיראות ומה לא, היכן מונח הגבול (הלאומי, הביתי), מי זכאי להלך באיזה מרחב. החיבור בין הקונקרטיות של המרחב ושל הגוף ביחד עם הקונקרטיות של מיקום הסובייקט, שנתון למגבלות חברתיות, מצטרף לבסוף אל הלא-קונקרטי שהוא "המרחב הפנימי" או "מרחבי הנפש", ובמשולב מופיע כשיח-המרחב שעיקרו הבניה של "סובייקט" שהוא גם קונקרטי וגם קונסטרוקט.

שיילה בנהביב, שכאמור הדגישה את התרומה של לימודי נשים לפירוק הדיכוטומיה בין המרחב הפרטי למרחב הפומבי, בכל זאת מחדדת את הקונקרטיות ואת הפרטיקולריות כשהיא מתבוננת במצב העניינים הממשי של נשים בעולם: "משום שספירת הפעילות של נשים היתה תמיד ועודנה ממוקדת לחלוטין בספירה הפרטית שם מגדלים ילדים, מתוחזקים קשרים בין-אישיים ומסורות נשזרות ומועברות כמורשת, החוויה הנשית התכוונה יותר אל ה'תבנית הנרטיבית של פעולה' ואל 'נקודת התצפית של האחר הקונקרטי'. היות שהיה עליהן להתעסק עם אינדיבידואלים קונקרטיים על צרכיהם, תרומותיהם, רצונותיהם ויכולותיהם - בצורתם כחלום ובצורתם ככישלון כאחד - נשים נדרשו", בתפקידן כמטפלות המרכזיות, לפתח תובנות לגבי פרטיקולריות: "אמנות הפרטיקולרי היתה ממלכתן", היא כותבת.<sup>80</sup> כך, במסגרת הדיון שלה בשיפוט מוסרי (ובתיאוריות מוסר אוניברסליסטיות) מצביעה בנהביב על החיבור בין תפיסת הנשיות כהבניה לבין האינדיבידואל הממשי: התיחום אל תוך המרחב הפרטי, שגוי כקונצפט תיאורטי

78 שם, עמ' 9.

79 שם, עמ' 10. הדגש במקור.

80 Benhabib, "Communicative Ethics", p. 412 (לעיל: הע' 51).

כשלעצמו, מאפשר עוד לפני קריסתו להצביע על האחריות של האשה/המבט הנשי כלפי הפרטיקולר הקונקרטי - כלפי האחד, כלפי קיומו הפרטי.

### הלנצח נהיה מטאפורה? - המרחב הדומסטי כמטאפורה

אבל לצד העיסוק המפורש בפזיות, בחומריות, של הנוכחות במרחב, כמספר הפעמים שבהן "אשה" מתפקדת כמטאפורה למשהו אחר, "ממלאת המקום" של משהו אחר, כך הוא מספר הפעמים שבהן "מרחב" הוא מטאפורי, בין אם השימוש במילה אינו מתכוון לרפרר למרחב גיאוגרפי, של שטח פיזי, בכלל, ובין אם המרחב מופיע כלוח חלק ונקי שעליו מוקרן משהו אחר, שנובע מרגש קולקטיבי (לאומי, למשל) או ממעמקי הנפש של הפרט. כמעט מלכתחילה המטאפוריקה של המרחב עומדת כסלע איתן בלב "המפנה המרחבי": לפבר "מנתח את המרחב כמושא לפעילות אידיאולוגית, ובכך מציב את הדימוי של המרחב, את מהותו הסמלית, כחלק חיוני ובלתי נפרד ממהותו החומרית", מסכמת בלומן.<sup>81</sup> ובניסוחה, "שינוי תפיסת המרחב מאבסולוטי ליחסי ומטאפורי הוא תהליך אינטלקטואלי הבוחן יחסים חברתיים כיחסי כוח".<sup>82</sup> או במילותיו של פוקו: "הניסיון לפענח [את השיח] מבעד למטאפורות מרחביות, אסטרטגיות, מאפשר לתפוס בדיוק את הנקודות שבאמצעותן השיח משתנה בתוך יחסי הכוח, דרכם ומתוכם".<sup>83</sup> הדיבור על "מרחב" מלווה לעיתים קרובות בהנגדה בין "המרחב המדומה" (או "המדומיין" או "שבדימיון") לבין "המרחב הנחוה"; ולעיתים עוד יותר קרובות המושג "המרחב הנחוה" מתורגם אף הוא כמרחב שנחוה בכפוף לתפיסת האדם (הפרטי, או הקהילה) אותו (היינו, כהבניה; לא תמיד תוך התחשבות במיגדר, מעמד או לאום, אך לעיתים קרובות דווקא בדיוק כדי לסמן אותו כמרחב שנחוה בכפוף למעמד, ללאום או לדת מסוימים ולא "כשלעצמו", כ"ניטרלי" או כקודם להבניה שלו).<sup>84</sup>

81 אורנה בלומן, "מרחב ופריפריה: הקדמה למקומן האחר של הנשים", אצל הנרייט דהאן-כלב, ניצה ינאי וניצה ברקוביץ' (עורכות), נשים בדרום: מרחב, פריפריה, מיגדר (קריית שדה בוקר: אוניברסיטת בן גוריון, 2005), עמ' 21.

82 שם, עמ' 20.

83 פוקו, "שאלות למישל פוקו בעניין הגיאוגרפיה", (לעיל: הע' 10), עמ' 28.

84 ההבניה של המרחב היא לא רק אבן יסוד בהבנת "מרחב" במסגרת "המפנה המרחבי"; היא גם התשתית, אם לא פועל יוצא, של הדיון ב"זיכרון" בכלל, ובעקבות פייר נורה - בזיכרון כממירו של הדיון ב"היסטוריה" (להצעה לראות בשימוש המטאפורי שנורה עושה ב"מרחב" כלי למעבר מ"מרחב" במדעי החברה ל"מרחב" במדעי הרוח ראו

בתוך "עולם המרחבים", המרחב המטאפורי ביותר אולי הוא המרחב של האשה - מרחב הבית, מה שמכונה "הספירה הפרטית" או "המרחב הדומסטי". כך עבודתו המכוננת (שלמעשה נתפסת כראשית העיסוק במרחב בצורתו הנסקרת כאן) של גסטון באשלאר על הפואטיקה של המרחב, שאכן התת-כותרת שלה מכוונת ל"כיצד אנו חווים מקומות אינטימיים", נפתחת (בהקדמה למהדורה האנגלית של 1994) במעין סיכום של ג'וזף סטילגו - "באשלאר מגלה בבית [house] את המטאפורה של אנושיות. [...] הבית משרת את באשלאר כשער כניסה אל מטאפורות של דימיון".<sup>85</sup> ובאשלאר עצמו מתחיל את הדיון שלו במעבר מהבית כאובייקט אל מה שהוא מתכוון לחקור: "כל מרחב מיושב באמת נושא את מהות מושג הבית [home]."<sup>86</sup>

---

ברברה מאן בדיון שלה במרחב בהקשר של לימודי יהדות, עמ' 22 (לעיל: הע' 35). וראו, למשל, הפתיחה לספר זיכרון, השכחה ונהבניית המרחב (חיים יעקובי וטובי פנסטר [עורכים], והוצאת הקיבוץ המאוחד ומכון ון ליר, 2102, עמ' 9): "...בספר זה נבקש להאיר היבטים תיאורטיים ומתודולוגיים של יחסי חברה-מרחב, שמבעדם אפשר לפענח תהליכים היסטוריים. [...] לפי לפבר, אנו אמנם חווים ומדמיינים בעיקר את המרחב החומרי, אך עלינו להתבונן בה בעת גם במימדיו המושגיים, הסמליים והפיזיים ובאופן שבו הוא מוכל במערכת היחסים החברתיים ובאידיאולוגיה המעצבת אותם". שימו לב למעבר החלק מ"חווים ומדמיינים מרחב חומרי" להבנייתו המדומיינת המוחלטת, שתפקידה להיות הפריזמה של ההיסטוריה, היינו של "זמן".

John R. Stilgoe, foreword to the 1994 edition of Gaston Bachelard, *The Poetics of Space* (לעיל: הע' 28). 85

Bachelard, *The Poetics of Space*, p. 5 (לעיל: הע' 28). ההבחנה בין house ל-home 86 יכולה להיות מפורשת, חדה ועקבית, והיא יכולה גם להיעלם לחלוטין. בעברית ההבחנה בין "בניין" לבין "בית" אולי מעבירה את השוני שבין המבנה לבין התחושה ("להרגיש בבית"). "אני הולכת הביתה", כמו "I'm going home" לא בהכרח אומר שאני "מרגישה" שם "בבית"; ואילו "אני גרה בבניין [דירות]" דווקא כן אומר שאינני גרה ב-"house", שמשמש במקבילה האנגלית במובחן מ-"building". המרחב הפרטי נושא, כפי שטוען באשלאר, את מטען המובן המטאפורי של "בית", עד כדי כך שכל דיבור על "בית" הוא ראשון לכל דיבור מטאפורי, היינו, "ברירת המחדל" של משמעות המילה "בית" היא כמטאפורה למשהו אחר; המרחב הפרטי, המרחב הדומסטי, הוא קודם כל מטאפורה (ל"משחק" מכוון עם שתי המילים בית ובניין, ראו: אורלי לובין, "זוטות ממטבחה של נחמה: לאומיות אלטרנטיבית ב'הגולים' של רבורה בארון", *תיאוריה וביקורת*, 7 [1995], עמ' 159-176). על מרחב פרטי - מרחב פומבי וניתוח של "בית" כמרחב פרטי ראו גם: Orna Blumen, Tovi Fenster, Chen Misgav, "The Body within Home: and Domesticity - Gender Diversity", in *HAGAR* (special Issue: "Bridging

לפבר, שהגותו מהווה בסיס כמעט לכל דיון במרחב, מציב מראש את מעמדו הסמלי של המרחב כמרכיב לא פחות חשוב מחומריותו של המרחב, שכן מה שמעצב "מרחב" הם יחסי כוח. לפבר, בעקבות פוקו, מדבר כמובן על יחסי כוח מסוגים שונים, לאו דווקא מיגדריים; אך אולי יש מקום להתייחס כאן לתופעה התרבותית המוכרת והנפוצה שבה נטול הכוח באשר הוא מופיע כבעל תכונות נשיות, כלומר, ההבנה שיחסי כוח תמיד עוברים מיגדור, כשנטול הכוח עובר פמיניזציה. המיגדור של יחסי הכוח שמעצבים את המרחב מחבר את המטאפוריזציה הכמעט מובנת מאליה של המרחב עם הופעת ה"אשה" כמטאפורה מצד אחד, ומן הצד השני עם הקונקרטיות של הפעולה הנשית במרחב הדומסטי, כתיאורה של בנהביב.

אבל המטאפוריזציה דווקא של המרחב הנשי עולה כבר מההנגדה בין מרחב לזמן: "המרחב עצמו נתפס תמיד כנשי ופחות ערך לעומת הזמן, האקטיבי והגברי";<sup>87</sup> אפילו הקביעה המחודשת של חשיבות המרחב בלימודים פוסטמודרניים לא הביאה להערכה מחדש של הנשי. במקום זאת, נשיות מחוברת עם מרחב כאוטי ונטול סדר, ואילו מרחב לוגוצנטרי נשאר גברי.<sup>88</sup> בהתאמה, המרחב הפומבי - הגברי - הוא מרחב מאורגן לשם מטרות ספציפיות, ואילו המרחב הדומסטי מאורגן רק עד כמה שהוא מובחן מהמרחב הפומבי ומגדיר אותו, ועד כמה שהוא נתון למישטורו של המרחב הפומבי; "תכניו" נותרים חסומים כלפי החוץ, בתואם עם עליית חשיבותה של ה"פרטיות" הלא-גלויה אצל הבורגנות, והוא מופיע, לכן, כ"סודי" ו"לא מובן" בדיוק כמו ה"אשה", שבפרפראזה שחוקה על פרויד - אין לדעת מה היא רוצה.<sup>89</sup>

---

Gendered Diversity in a Globalizing World", guest editors: Orna Blumen, Tovi Fenster, Chen Misgav. Vol 11 (1), 2013, pp. 6-19.

87 ראו למשל אצל מאסי: "זמן מחובר עם היסטוריה, קידמה, ציוויליזציה, מדע, פוליטיקה ורציונליות [...] מרחב, לעומת זאת, מזוהה עם הקוטב הפוך של המושגים האלה: סטטיות, [...] נוסטלגיה, רגשות, אסתטיקה, הגוף". כמובן שחלוקה מיגדרית זו עומדת בתואם עם החלוקה שהוכרה לעיל, בין הזמן ה"חי" לבין המרחב ה"דומם".

Doreen Massey, *Space, Place and Gender* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1994), p. 257.

88 Jane Rendell, "Introduction: Gender, Space", in Jane Rendell, Barbara Penner, and Lain Borden (eds.), *Gender Space Architecture: An Interdisciplinary Introduction* (New York: Routledge, 1999), p. 107.

89 כמובן שגם "עיר" יכולה להופיע כנשית - כמרחב, ככאוטית, "בלתי נודעת" וכמבוך ואף כבעלת צורות, צבעים וטקסטורות נשיים; על כך ועל הביקורת הפמיניסטית על הפמיניזציה של זמן, מרחב וסובייקטים, ראו הפניות בספר שערכה רנדל (לעיל: הע' 88).

בניגוד למטאפוריות של המרחב הציבורי, שאינה פוגעת באפשרות של נוכחות חומרית של הגוף הגברי במרחב הממשי, המטאפוריות של המרחב הפרטי היא המשך ישיר של המטאפוריות של "אשה". זאת, משום שבעוד שהגבר נוכח (פיזית, כבעל הכוח וכן כאדון המטאפורה, הממציא שלה והניזון ממנה) בשני המרחבים – למרות ההכרזות על הבית כעל "ממלכת" האשה – הרי שהאשה מוגבלת (גם פיזית בזמנים ובמקומות מסוימים, ועד היום בייצוגה בתרבות) למרחב הדומסטי. כל חריגה שלה ממנו דורשת לפחות הנמקה נחרצת, שלא להגיד הופכת אותה ל"גבר" – ל"לא-אשה", ל"אשה לא-ראויה", שהחריגה שלה מובילה כמעט תמיד לאסון. אבל עוד יותר מכך: ככל שיותר ויותר אלמנטים שבעבר (הרחוק, ואף הרחוק מאוד) היו חלק אינטגרלי ומכונן של המרחב הפומבי חודרים אל תוך המרחב הפרטי והופכים להיות חלק ממנו, הולך המרחב הפרטי ומתארגן מחדש כך שמבנהו-שלו נחלק, כביכול, או לפחות לפרקי זמן או זמני פעולה מוגדרים, בין "דומסטי" ל"ציבורי": ככל שמה שחייב מגע קונקרטי עם המרחב הפומבי, כמו מראות של אירועים, תגובות לאירועים, דיאלוג ובעיקר "פורום", הופך לנגיש דרך טלוויזיה ומחשב, אינטרנט וקהילות חברתיות, שכולם יכולים להיות חלק מהמרחב הפרטי – נחלק מרחב זה בין הפרטי-הדומסטי (חדר שינה ומטבח, נניח, שגם הם כמובן יכולים להיות אתרים לחיים ציבוריים אבל עיקר תפקודם "דומסטי"), לבין זה הפרטי-ציבורי (לא פומבי אמנם, אך כזה שמשמש חלופה להיבט הציבורי של המרחב הפומבי – חדר העבודה, חדר המשפחה).<sup>90</sup> מכיוון שעצם הדיכוטומיה בין "פרטי" ל"ציבורי" אינה "טבעית" או "אמיתית", אלא היא הבניה תרבותית של מנגנון פיקוח (מיגדרי, אך לא רק), נדרש מאמץ מיוחד כדי להסתיר את מלאכותיותה ולשמר אותה גם כשהתנאים משתנים: כשמה שהיה עד כה שמור רק למי שיכול היה להתנהל פיזית, כמו-גופו, מחוץ לבית הפרטי, הופך לנגיש גם למי שעד כה לא יכולה היתה להיות נוכחת ולקחת בו חלק, נשברת אשליית הטבעיות של החלוקה בין הפרטי לציבורי. כדי לשמר אותה הופך המרחב הפרטי גם למרחב הפרטי-הדומסטי: זהו המרחב הביתי של המשפחה הבורגנית שהאשה כביכול קובעת את כלליו, וגם המרחב הפרטי-הציבורי: המרחב הביתי שנפתח כלפי חוץ ונאלץ לכן לתת לחוץ לחדור פנימה, ובכך מייצר אשליית שותפות אצל האשה הבורגנית

90 כחלק מדיון באורבניות ובארכיטקטורה, ויריליו מנסח להפליא את תהליך היפתחות המרחב הדומסטי "לחוץ", את תהליך "התרוקנות" המרחב הפומבי, וכן את הסוגיות המדעיות והאתיות העולות מכך. ראו אצל פול ויריליו, המרחב הביקורתי, (תירגמה אורית רוזן), (תל אביב: רסלינג, 2006 [1984]), עמ' 96-105.

המודרנית והמשוחררת, שאכן יכולה לצאת מהבית ושוגה לחשוב שכשהחזין נכנס אל תוך ביתה היא שותפה לו ואף שולטת בו כפי שהיא, כמו שנדמה לה, שולטת בביתה שלה. המצאתו של המרחב הפרטי-ציבורי חושפת, לכן, את המימד הציבורי (הפוליטי) שהיה מאז ומעולם למרחב הפרטי ואת השליטה של ההגמוניה הגברית בו. אבל ההמצאה המקבילה של המרחב הפרטי-הדומסטי ממשיכה לשמר את האשליה כאילו יש, בכל זאת, הפרדה - ניגוד ממש - בין מה שהוא פרטי למה שהוא פומבי, כשה"ציבורי" מסמן את המימד החוץ-ביתי כאשר הוא מוכנס לבית פנימה ונשאר סמוי, לא-פומבי, והמרחב הפרטי-הדומסטי ממשיך לשמר את הניגוד בין הפרטי (הדומסטי) לפומבי/ציבורי ולכסות על הסתירה המוכלת גם בו, כלומר את כפיפותו שלו גם כן לפוליטי, ל"ציבורי" ואף ל"פומבי". המרחב הפרטי-הדומסטי הוא מרחב האינטימיות, היינו, המקום שבו אפשר לעשות דברים שאסור לעשותם בפומבי; הוא המרחב שבו הבורגנות ממשרתת את עצמה מבלי לאפשר לחוק להתערב, לפקח ולהעניש;<sup>91</sup> הוא המרחב שההגמוניה מקצה לפריעתה, בהנחה שהתפרעות נסתרת כזאת תקל על כפיית החוק בפומבי,<sup>92</sup> וכן שניתן לפקח גם על מה שנחשב ל"התפרעות" והפרת הנורמה.<sup>93</sup> המרחב הפרטי-הדומסטי הוא גם זה שנשאר המרחב של המשפחה: של האשה. לכן לא מפתיע שהמרחב הדומסטי הוא זה שהמטאפוריות שלו משתלטת על הפיזיות שלו כשהתרבות מתעניינת ומייצגת יותר את קיומו המטאפורי והרבה פחות את קיומו הממשי, שכן שם מתרחש מה שאמור להיות לא-פומבי ואף לא-ציבורי, והוא אמור לאשרר את הניגוד הבינארי בינו לבין המרחב הפומבי. אבל במקביל, ההשתלטות של המטאפוריות מרחיבה ומקבעת את המטאפוריות של האשה, שנשארת סגורה בתוך הדומסטיות וסך כל המרחב הפרטי-הנשי - שמופיע בספרות כבית סוהר או ככלוב (שני רק להופעתו של הגוף הנשי ככלוב וכתא מאסר).<sup>94</sup>

D. A. Miller, *The Novel and the Police* (Berkeley: University of California Press, 91  
1988).

92 בהקשר זה ר' דיון בהאירופאים מאת הנרי ג'יימס, שם אירופה היא המקום שאליו ילכו האוהבים כדי ליהנות, משום ששם פריעת הנורמות הפורטיטניות אפשרית מבלי שתאיים על ההגמוניה. אצל: אורלי לובין, *אשה קוראת אשה* (חיפה: אוניברסיטת חיפה, 2003), עמ' 41-46.

93 על השליטה של הבורגנות במישטור הפורנוגרפיה וכלכלת תעשיית המין ראו: לובין, *אשה קוראת אשה*, עמ' 144 (לעיל: הע' 92).

94 לדיון בנושא זה, ראו: Sandra M. Gilbert and Susan Gubar, *The Madwoman in*

## ----- אבל

אבל על כל זה יש להציב "אבל" אחד גדול: שכן כל הדיון עד כה מוגבל כולו לנשים לבנות ממעמד הביניים והוא לוקה באירוצנטריזם (ואי-אפשר להתעלם מכך שהופעת החלוקה המרחבית כקטיגוריה מפורשת וממושטרת באירופה ובארה"ב היא בעיקרה תופעה שצמחה כחלק מהפרויקט התרבותי של עליית מעמד הביניים). בצורה חריפה אפשר גם לומר שהדיון לוקה באסנציאליזם ("כל הנשים הן אותו דבר", גם אם זה "אסנציאליזם חברתי" - כל הנשים הן אותו דבר לא משום הביולוגיה הזוהה שלהן שמכתיבה "נשיות" זוהה, אלא משום מצבן החברתי הזוהה, והדיכוי הזוהה שלהן בידי פטריארכליות אחידה); או לוקה באוניברסליזם (ובכך חובר למעשה לשלילת הפרטיקולריות כקטיגוריה ביקורתית ומתוך כך נגוע בעיוורון ל"שונה", ל"אחר"). פתיחת הדיון במרחבים כך שיוכל לתת דין וחשבון גם על מרחבים אחרים - תחת כיבוש, פוסטקולוניאליזם ושל מיעוטים אחרים - פירושה התרחקות נוספת מחלוקות בינאריות (כולל החלוקה - שנדונה אצל הברמאס ובעקבותיו אצל פרייזר ואחרות - בין מרחבים של אזרחות ושל שלילתה או פגיעה בכליותה), והתקרבות ניכרת אל המימד שאצל סוז'ה מופיע כמרכיב השלישי במשולש הכולל זמן ומרחב: החברה, בין אם כקולקטיבים (על יחסי הכוח ביניהם) ובין אם כסובייקטים (על צירי הזהות המסוכסכים, והמרושטים, שלהם/ן). רנדל מזכירה שגם החוקרות הפמיניסטיות המרקסיסטיות, שחלק מהפמיניסטיות הלא-לבנות נמנות על שורותיהן, הוסיפו "מיגדר" כמו גם הבדלים מעמדיים בייצור מרחב. הן הצביעו על כך שהבדל מיגדרי מארגן מרחב באופן שונה מאוד ממעמד או גזע, לדוגמה<sup>95</sup>, מבלי להכפיף ציר זהות אחד לשני.

התנועה המרכזית של ביקורת המחקר הפמיניסטי של "מרחב" מגיעה, לכן, מהכיוון של נשים לא-לבנות ("of color") והפיתוחים הפמיניסטיים שלהן את המחקר הפוסטקולוניאלי. כאן האסנציאליזם הסמוי של הפמיניזם הלבן נשפט בהעמדת מיקומה של האשה הלבנה והאינטרסים שלה כאילו הם רלוונטיים לנשים כולן. כמובן שהביקורת הזאת מושמעת בקול גדול כבר בשנות השמונים כלפי כלל המחקר הפמיניסטי. אבל בהקשר של מרחב, התיאוריות הפמיניסטיות הלא-לבנות מתמקדות לא רק בביקורת על "פוליטיקה של זהויות" (לצד ביקורת זהה מכיוון הפמיניזם הקווירי), אלא מעבירות את

---

*the Attic: The Woman Writer and the Nineteenth-Century Literary Imagination*  
(New Haven: Yale University Press, 1979).

Rendell, *Pursuit of Pleasure*, p. 9 95 (לעיל: הע' 54).



הדיון מהעיסוק בחלוקה הבינארית בין המרחבים הפומבי והפרטי להדדיות, לנזילות ולהיברידיזציה, שמפרקות את החלוקה בין הספירות ואת הזהויות הברורות הנוצרות בתוכן. אליסון בלאנט וג'יליאן רוז, בהקדמה לאנתולוגיה שערכו על "גיאוגרפיות קולוניאליות ופוסטקולוניאליות", מצטטות את צ'אנדרה טלפדה מוהנטי, שמשמשת ב"דימוי הגלות" כדי לדבר על "התנגדות לגזענות ולניאו-אימפריאליזם עכשוויים. המחאה הזאת היא המדמינת את הגיאוגרפיה של הגולה/דיאספורה: 'קהילות מדומיינות של נשים עם היסטוריות ואתרים חברתיים מגוונים, ארוגות יחדיו בחוטים פוליטיים של אופוזיציה לצורות של שליטה שהן לא רק חודרניות אלא גם שיטתיות'"<sup>96</sup>; ואת גלוריה אנזלדואה, שכותבת על "תודעת המסטיסה (mestiza)" ששוכנת על הסף שהוא הגבול בין מקסיקו לארצות הברית "ורגליה טובלות בשתי התרבויות, שואבות מכל אחת מהן אבל לא שייכות לאף אחת"<sup>97</sup>.

אין בניסוחים אלה התרחקות מפורשת מהמטאפורה של "אשה" המוצמדת לכל מיעוט פוליטי (היינו, נטול כוח או נתון למישטור או לדיכוי) שעובר ממילא פמיניזציה, שכן האשה/נטול הכוח שוב מייצגים לא את עצמן/ם אלא משהו אחר, כמו הדימוי של עמידה משני צידי הגבול וטבילה בתרבות או קהילות ארוגות בחוטים. אבל יש בביקורות הללו מעבר לצורות דיון אחרות במושג המרחב, כמו גם לשיחורר אפשרי ממטאפוריזציה – או לפחות לסיבוך, לפרובלמטיזציה של המטאפורה של המרחב הדומסטי – דרך חשיפת פוטנציאל ההתנגדות הטמון בקריאה המרחבית. כך, סוזן סטנפורד פרידמן מתארת את הבחירה שלה במונח "גיאוגרפיות" כניסיון לגבש ולהנהיר "שדה מגנטי חדש שמתקדם במהירות בלימודי זהות", שחוצה דיסציפלינות במדעי הרוח והחברה ואף בין אסנציאליזם לקונסטרוקטיביזם ובין "פוליטיקה של זהות" ו"פוליטיקה של קואליציות" מתוך עניין ורטוריקה משותפים, שהבולט בהם הוא "מרכזיותו של המרחב – הרטוריקה של מרחביות – לאתרים של זהות במיפוי והמיפוי מחדש של צורות תרבותיות שאינן חדלות להשתנות"<sup>98</sup>. רנדל מנסחת זאת כ"צורות חדשות של ידיעה והויה

Alison Blunt and Gillian Rose, "Introduction: Women's Colonial and Postcolonial Geographies," in Alison Blunt and Gillian Rose (eds.), *Writing Women and Space: Colonial and Postcolonial Geographies* (New York: Guilford Press, 1994), pp. 4-5.

97 שם, עמ' 5.

Susan Stanford Friedman, *Mappings: Feminism and the Cultural Geographies of Encounter* (New Jersey: Princeton University Press, 1998), pp: 18-19; 245 n.4.

שנדרונות במטאפורות מרחביות", המתפקדות ככלים ביקורתיים פוליטיים רבי עוצמה "לבחינת היחסים בין זהות למקום. היכן אני משמעותי למי אני יכולה להיות ומה אני יכולה לדעת. [...] כאן עבודתן של פילוסופיות פמיניסטיות, שמקורה בחקר הסובייקט, מייצרת צומת מרתק עם עבודתן של פמיניסטיות חוקרות גיאוגרפיה, שנקודת המוצא שלהן היא התעניינות במרחב".<sup>99</sup>

המעבר בתיאוריות אלה הוא אם כן מדיון במרחבים קונקרטיים כאתרים של ייצור ומישטור מיגדרי - כלומר דיון שהדגש שלו הוא על הפעלת כוח כתלויית מרחב (בפרפראזה על פוקו) וכפועל יוצא מכך על ההבניה ההדרית של מרחב ומיגדר - לדיון (שבא בעקבות שתי התובנות הללו על מרחב: הידע שהוא מאפשר והכוח שהוא מקנה או שולל והמרכיב המיגדרי שלו) במרחב, שהקונקרטיות והמטריאליות שלו אינן מספקות דין וחשבון שמכסה את כל הזהויות האפשריות, את כל צורות הידע הקיימות ואת אלה שבהתהוותן, ואת השייכות הקהילתית על השתנויותיה של מהגרים, נוודים וגולים - בהכרח או מבחירה - או את ההיברידיות, הזהותית ואף המרחבית, על נקודות התצפית הביקורתיות החדשות שהיא מייצרת. שכן דין וחשבון כזה לא יכול להתייחס למישטור כניטרלי, כמנגנון שפועל באותה צורה על כל סוגי ההדרה, או להביא בחשבון רק את המישטור המידי, הייחודי למרחב ספציפי. מרחבים אכן ממשטרים ידע, מי יכול/ה לדעת מה; אבל מישטר הידע, יחסי הכוח שמכוננים את מישטר הידע, הם תלויי-הקשר. למשל ההקשר שרנדל מתארת כ"מיקום הסבוך שבו מציבה עצמה הסובייקט הנשי" שחושקת בידע אבל שאין לה ספק שעל מנת "לדעת" נדרשת "ידיעת עצמי" קודמת, הנתונה לגברים בלבד.<sup>100</sup> כלומר, אפילו העיסוק באשה הלכנה הבורגנית חייב להביא בחשבון "פוליטיקה של מקום/מיקום", שבמסגרתה הידע שמבנה המרחב הוא תלוי-מיקום-חברתי ולכן בהקשר המיגדרי תלוי-הכרת-(מיקום)-עצמי/ת. "כך, מיקומי-סובייקט, הפוליטיקה של אתר ומיצוב של ידע, שחושפים אסטרטגיות מיפוי חלקיות ומרובות, משבשים את המרחב השקוף", הניטרלי והגלוי לכל עין, כביכול; "במקום למפות מרחב שנראה לא-בעייתי ושקוף, נחשפות ההבניה והתחרותיות שלו".<sup>101</sup>

99 Rendell, *Pursuit of Pleasure*, p. 16 (לעיל: הע' 54).

100 שם, עמ' 3. על האופן שבו מציגה אלן סיקסו את ידיעת העצמי דרך הדיון שלה באפשרות של אשה כותבת ראו במאמרי "איך בכל זאת נשים מצליחות לכתוב: על כתיבת נשים וגם על קריאה", אצל ניצה ינאי, תמר אלאור, אורלי לובין וחנה נוה (עורכות), דרכים לחשיבה פמיניסטית (רעננה: האוניברסיטה הפתוחה, 2007), עמ' 260-266.

101 Blunt and Rose, "Introduction," p. 19 (לעיל: הע' 96).

"פוליטיקה של מקום", מושג שטבעה אדריאן ריץ' "על מנת לרפרר לפרשנות של הספציפיות של אשה פרטיקולרית",<sup>102</sup> מאפשרת סובייקטיות - זהות, ידיעה, פעולה והתנגדות - שאיננה כופה היררכיה של צירי זהות, שבראשה ציר זהות אחד ("אשה", "מזרחי", "לסבית") כפי שתובעת "פוליטיקה של זהות", אלא היא תוצר של יחסי כוח טעוני היסטוריות וגיאוגרפיות. מיקום הסובייקט הוא גם לעולם ספציפי, אבל בו-בזמן הוא גם משתנה תדיר כך שבכל רגע ורגע הכלכלה של יחסי הכוח ושל צירי הזהות יכולה לכפור בעליונות של זהות אחת ("גבר בורגני לכן הטרוסקסואלי"), ולכן גם לכפור בעדיפות של המיקום הלא-ספציפי, האוניברסלי, שממנו המרחב נגלה כשקוף ולכן כנתון לידיעה. העירעור המתמיד שמציב מיקום הסובייקט הספציפי על יחסי הכוח שכופה המיקום האוניברסלי כביכול, שממנו נשקף המרחב השקוף שמוליד ידע, היכרות ומישמוע העולם, טוענת מוהנטי, נוצר מתוך "ריבוי מקומות/מיקומים שמאפיין תהליך עקשני, סימולטני ולא מסונכרן".<sup>103</sup> בכך יש הכרה בשוני; "הרב-מימדיות של המרחב של פוליטיקות של מקום עולה ממה שהאראווי תיארה כ'גיאומטריה של שוני וניגוד': אינטרפרטציה של צירי הזהות השונים שמכוננים כל מיקום-סובייקט- שהוא ושלעולם אינם מתחברים באופן מסודר לכלל תחושת עצמי יציבה וקוהרנטית".<sup>104</sup> בכך, לצד ההכרה בשונה יש הדיפה של ההדרה וההדחקה שלו, שעולה תמיד מהטענה אשר לפיה "לראות פירושו לדעת" - היינו, המרחב שקוף ומי שיכול לראות הוא היודע והממשמע, ומי שאינו יכול לראות (מי שהודר והודחק) אין לו "ידע". כך גם טוענות בלאנט ורוז נגד הפמיניזם האוניברסליסטי (או האסנציאלי), שמדיר ומדחיק "שוני" בין נשים: שהוא לא רק נשען על מנגנון ההדרה וההדחקה של תפיסת "המרחב השקוף", שלפיה ניתן להשיג את העולם בדרך בלתי אמצעית ולכשעצמו, אלא שהן גם חושפות את מי ש"נתון לראייה", כלומר נשים, הנישה הקבועה של "מוצג/ת לראווה ונתון/ה למבט", לאיום הטמון בטענה שהייצוג הוא מימטי (היינו, שייצוגי נשים הם שיקוף אמיתי של מהן נשים באמת, במציאות).<sup>105</sup> לעומת זאת, המעבר לפוליטיקה של מיקומים/מקומות פירושה האפשרות להתנגד ל"ייצוג מימטי" משום שהזהות המיוצגת לעולם אינה יציבה, ובכך נפתח פתח למאבק נגד הייצוגים הנשיים הסטריאוטיפיים. כך

102 שם, עמ' 7.

103 Quoted in Blunt and Rose, "Introduction," p. 7, 96 (לעיל: הע' 96).

104 שם.

105 שם, עמ' 6.

גם מתאפשרת "ידיעה" אחרת, שכופרת באשליית שקיפותו של המרחב לעיני סובייקט יציב שיש לו בעלות על יכולת הראייה (שאינו מודר מן המרחב) ולכן על הידע. כבר לפני הראה שמרחבים שקופים נוטים להומוגניות ולהכחשה של השונה. הפריבילגיה של האידיאולוגיה הזאת, שבמסגרתה הנראה לעין והמיוצג מימטית הוא הידע,<sup>106</sup> נשענת על הכפפת סובייקטים אחרים לשליטתו של מי שטוען לבעלות על נקודת התצפית שממנה המרחב מופיע כשלעצמו שקוף. הכפפה זו מושגת על ידי הפיכתם של הסובייקטים הללו עצמם לא רק לכאלה שאינם יכולים לראות אלא לבלתי-נראים, כך שהידע נתון רק למי שרואה, שגם בוחר לא לראות את מי שהודר מהמרחב הנראה.

### המרחב הוא מרחבי הראייה; מרחבי הראייה הם מרחבי הידע; אבל מהו המנגנון?

כפי שמציעה רנדל, הדיון במרחב מחייב מתודולוגיה שתכיל עיסוק ב"תנועה

106 כמובן שאין בדיון עד כה כמושג ה"ידע", ובאופן ובתנאים שבהם מושגת "ידיעה", מיצוי של הנושא, אלא רק ייצוג שלו כפי שהוא מופיע בדיונים הספציפיים על מרחב, פוליטיקה של מקום ופמיניזם, וכמונח כולל המעיד על יכולת של מישמוע עולם. גלויים ופחות מפורשים בדיונים שלעיל אפשר למצוא מרכיבי ידע כמו יחסי כוח, שדות-שיח, פרקטיקות של יומיום (המושגים המרכזיים שבזרתם פוקו מבין פרקטיקות חברתיות). לביקורת על פוקו בהקשר האפיסטמולוגי כמי ש"שם בסוגריים" קטיגוריות של אמת/שקר ואמת/אידיאולוגיה של "הצדקה אפיסטמית" וש"במקום לבחון תכנים אפיסטמיים הוא מתאר פרודורות, פרקטיקות, מנגנונים ומוסדות של ייצור ידע", ראו Fraser, *Unruly Practices*, pp. 20-21 (לעיל: הע' 17). קירבי, לעומת זאת, קובעת בעקבות פוקו כי אין להפריד בין אפיסטמולוגיה לבין מרחב (Kathleen M. Kirby, *Indifferent Boundaries: Spatial Concepts of Human Subjectivity* [New York: Guilford Press, 1996] p. 118). ראו גם: Michel Foucault, *Foucault Live (Interviews, 1966-1984)*, Sylvere Lotringer (ed.), John Johnston (trans.), (New York: Semiotext(e), 1989), p. 190. הבחירה כאן היא להתרכז באופן שבו "ידע" נרכש (גם) דרך ייצוגים הנתפסים כמימטיים (שמראים את המציאות כפי שהיא) במרחב שקוף (שנגלה לעין באופן בלתי מתווכ), כך שהידיעה מופיעה כאחידה ואוניברסלית (ומדחיקה כל ידע שונה), וזאת על מנת לעבור מיד לבחינת המרכזיות של המבט כמנגנון מישמוע העולם, שפועל במרחב ובפיגוריות של הפעולה הזאת: מטאפורה ומטונימיה.

וראייה".<sup>107</sup> בסיכום עבודתה של גריזלדה פולוק היא מצביעה על המורכבות שמעלה פולוק ל"ספירות הנפרדות שמציע [המחקר] האידיאולוגי" על ידי הפניית תשומת הלב "ליחסים של התכונות ותנועה".<sup>108</sup>

למעשה, החיבור בין תנועה לראייה מצביע על החסר המרכזי בדיונים על מרחב וידע: האפשרות למשמע את העולם נובעת (גם אם רק "בין היתר") מהאפשרות לראות, ומניהול הראייה (מי רואה מה, מי רואה את מי, הראייה של מי נכונה, "אמיתית", מציאותית יותר והראייה של מי נפסלת, מודחקת או מודדת, וכמובן מי נראית לעין ומי לא, מי נכללת כאלמנט שמבנה ידע ומי לא); הראייה עצמה מתקיימת-מתאפשרת, נחסמת, נפתחת במרחב. אבל מהו המנגנון שפועל במרחב? לא מהו המנגנון שמגביל או מאפשר את הראייה (לכך, כפי שסיכמה פרייזור, מניח פוקו את הבסיס האמפירי והקונצפטואלי בנייתו של ידע/כוח), אלא מהו המנגנון שבו פועלת הראייה כך שהיא ממשמעת את העולם? "המפנה המרחבי" איפשר, וקידם, את הדיון באופן שבו המרחב - ולא רק הזמן, או מוטב, הזמן בצורתו הנרטיבית כהיסטוריה אנושית כתובה,<sup>109</sup> היסטוריוגרפיה - הכרחי להבנת האופן שבו אנו ממשמעות (או מוטב, מבנים/ממשמעים) את העולם. התנופה של פוקו באירגון המרחב וההיסטוריה/גיניאלוגיה כמיקומים של יחסי כוח מיקד את הדיון במיקומו/ה של הסובייקט בתוך מערך יחסי הכוח האלה וכינון הסובייקט כתוצר וכמייצר/ת של יחסי כוח אלה. אבל מה שלא הובא בחשבון הוא המנגנון של המישמוע - לא המנגנון של פעולת הכוח והפעולה למולו אלא של המישמוע עצמו, של מתן המשמעות למה שנגלה לעין, אופן האירגון של מה שנגלה לעין בנושא משמעות. כאן שולט הזמן ברמה. עדיין המנגנון (המטאפורי) היחידי שיש בידינו הוא זה של הסיפור ההיסטורי: ה"מציאות" מאורגנת במטאפורות של נרטיבים.

"מבט" כמנגנון מאפשר לחשוב את הפוליטיקה של המבט לא רק כמנגנון של יחסי כוח, או כצורת אירגון עולם שכולה בנויה על יחסי כוח. אין בכך משום ביטול יחסי הכוח, או המעטה במרכזיותם למישמוע העולם, אלא בחינה של מה פירוש "למשמע את העולם דרך המרחב". התשובה לשאלה זו תעלה הצעה אלטרנטיבית שתתייחס למישמוע העולם דרך מבטים שונים וזוויות מבט שונות, ובתוך כך

107 Rendell, *Pursuit of Pleasure*, p. 7 (לעיל: הע' 54).

108 Jane Rendell, "Introduction: 'Gender, Space'" p. 105 (לעיל: הערה 88).

109 בין היתר כתב על כך הרבה סרטו: על הכתיבה כמנגנון שימור אבל גם הדרה ועל המובחנות מדיבור (סרטו, המצאת היומיום [בעיקר בחלק הרביעי]).

כמובן גם על ידי נשים וגברים כאחד, כמו גם גזעים, מעמדות ולאומים שונים – כל אלה על תנאי המבט השונים שלהם, תוך ניסוח פעולה של מנגנון מישמוע הפועל במרחב ולא "רק" בזמן, היינו לא רק דרך נרטיבים היסטוריים, אלא מנגנון שפועל בנוסף להם. במקביל אולי תהיה בכך גם תשובה על השאלה מה פירוש "למשמע את העולם מנקודת המבט של האשה", שאלה הכרחית עבור התיאוריות הפמיניסטיות ועבור קריאת טקסטים של נשים, אבל שאלה שהתשובה עליה עד כה ניתנה במסגרת תבניות המישמוע הקיימות כבר, שהן כאמור של נרטיביזציה היסטורית בלבד, הנערכת על פני זמן, ושהיא מנגנון מישמוע שמדיר נשים.<sup>110</sup>

### מבט: מנגנון מישמוע עולם במרחב/הקונקרטי והמטאפורי

בעקבות ניטשה ואחריו פוקו, אם המרחב משמעותי למישמוע העולם הרי שהשאלה לדיון היא: מהו המנגנון הפועל במרחב? ההצעה כאן להציב את ה"מבט" כמנגנון של מישמוע העולם, כמנגנון של מתן דין וחשבון על מה שרואים/ות, על מה שנגלה במרחב לעין המתבוננת, פירושה הוא קודם כל מה שבחקר הספרות קוראים "ליטרליזציה של המטאפורה".

בדרך כלל השימוש הלשוני ב"מבט", במרכאות, הוא שימוש מטאפורי (שנשען על ממשות חומרית: יחסי כוח כרוכים גם ולפעמים בעיקר במבט ממשי שננעץ כנמען שלו). כמו בדיונים בעקבות פוקו על הכוח בעירומו הנוכח בעולם, והכוח

110 המחשבה על המבט בהקשר של יחסי כוח ובעיקר מיגדריים היא מחשבה "של העולם של אתמול": ראו למשל בביקורת שכתבה רוברטה סמית' על תערוכה בשם "המבט הנשי", Roberta Smith, "The Female Gaze: Women Look at Women", *New York Times*, 21.08.2009, p. C28. "ההנגדה בין 'מבט נשי' לבין 'מבט גברי' מיושנת למדי; הרבה קרה מאז 1975, כשהמאמר פורץ הדרך של לורה מאלווי על עונג חזותי וקולנוע נרטיבי הפך את ה'מבט הגברי' לנקודת משען של התיאוריה של האמנות. קודם כל, יותר ויותר מתקבלת המחשבה שמיגדר, נטייה מינית, זהות ואפילו אישיות הם הבניות נזילות. ההצבעה על מי מתבונן במי ובאיזה סוג של מבט חודר בכל רגע נתון היא לא פעולה קלה וחד-משמעית". ויחד עם זאת, המחשבות להלן על המבט כמנגנון המישמוע במרחב ניוזנות לא מעט מתיאוריות פמיניסטיות, בעיקר של קולנוע וגם של פסיכואנליזה, שמנתחות את המבט כמנגנון יחסי כוח (ולא כמנגנון מישמוע) מיגדרי ואת הפוליטיות המיגדרית של המבט, ביחד עם דגש על קליטה, ייצור משמעות וכינון עצמי כסובייקט שהוא סוכנות פועלת (ראו: לובין, אשה קוראת אשה, לעיל: הע' 92).

המיוצג שאינו נוכח בצורת כלי נשק ממשי, נניח, אבל כן בצורת מדי צבא, שמשמנים/מזכירים את אפשרות קיומו של כלי הנשק הממשי - כך גם התיאוריות הפמיניסטיות, המציעות את תיאור יחסי הכוח בין גברים לנשים כנובעים מסידרה של יתרונות (כלכליים, פוליטיים, פיזיים), מציגות את ההתנהלות השוטפת של יחסי הכוח דרך מטאפוריות של הסיטואציה הממשית כפי שהיא עולה מהתורה של פוקו, שבה יחסי הכוח מובעים גם דרך חילופי מבט: מי שיש לו כוח מעז להישיר מבט אל מי שמולו, לנעוץ עיניים במי שמולה, להחזיר מבט לעיניו של זה המתבונן בו - ומי שהיא נטולת הכוח משפילה את עיניה.<sup>111</sup> אבל כמובן שהתיאוריות אינן גורסות שבכל רגע ורגע, בכל סיטואציה, בכל מקום ובכל זמן, לעולם מיפגש המבטים בין גבר לאשה הוא של מי שמישיר מבט, או אף נועץ מבט, עם מי שמשפילה מבט; אלא התיאור הלשוני של המבט כמימוש של יחסי הכוח הופך לייצוג, למטאפורה, של יחסי הכוח. הדיבור על "המבט החודר", המבט המחפיץ, השפלת מבט, החזרת מבט, כינון הדדי דרך מבטים, כינון דרך השתקפות במבט - כינון נשי דרך השתקפותה במבט הגברי - הוא דיבור שבבסיסו באמת קיים מבט פיזי (כמו למשל מבטה של המורה שננעץ בתלמידים, שאינם מחזירים מבט אלא משפילים את עיניהם משום שלא הכינו שיעורים; או מבטו של הפלסטני המשפיל עיניו כדי לא להיתפס כמתריס או כבעל כוח ואלים-בפוטנציה בעיניו של החייל נושא הנשק; או מבטה המתריס של האשה שמישירה מבט כשמוחזר לידיה הכוח להיות סוכנות פועלת ומשום שהחוק יגן עליה או משום שיש לה הזכות להחזיק חשבון בנק ולחתום בעצמה על שיקים), אבל שהחלות שלו כדיבור על העולם היא כחלותה של מטאפורה, שיכולה להיות מנותקת מה"ראשית" הפיזית שלה או מהמימוש (האפשרי) הפיזי שלה. זוהי מטאפורה הנשענת על סיטואציה אחת אפשרית וספציפית בעולם, המשמשת לתיאור ולמתן דין וחשבון על יחסי כוח שיש בהם (פוטנציאל של) דיכוי או היררכיה, שהכוח יכול להיות מופעל בה גם כשאין יחסי מבט, נניח, שבשום פנים ואופן לא ניתן לראות: למשל יחסי הכוח בין האלים הבלתי-נראים לבינינו, או "מבטו" של אב שכבר הלך לעולמו, או יחסי הכוח שבפועל כבר אינם, ולכן אינם גלויים לעין, בין צרפת ה"מביטה" בטבח החוזר על עצמו והבלתי נגמר ברואנדה, שהוא תוצר של יחסי הכוח הקולוניאליים שנסתיימו מזה זמן.

111 לדיון נרחב בנושא זה, ראו: לובין, אשה קוראת אשה (לעיל: הע' 92), למשל בעמ' 232-272.

### מנגנון המבט החודר: מטאפורה בתיחזוק מתמיד

המטאפורה של המבט החודר, מעבר לכך שהיא מארגנת את העולם בנרטיבים<sup>112</sup> (כמו למשל הנרטיב ההיסטורי של יחסי צרפת ורואנדה), גם היא כשלעצמה נרטיב: הנרטיב של תיחזוק המבט החודר. המאמץ לתחזק את המבנה של המבט החודר נשען על הצורך ליצור מערכת של איזונים ופשרות בין הצד האקטיבי של המתבונן לבין הצד הפסיבי כביכול שמגלה את הכוח האקטיבי שלו ברגעי ההתגוננות, רגעי ההפרעה ורגעי המרד. התיחזוק, אם כך, הוא סוג של שיתוף פעולה, של עניין משותף לשני הצדדים בהמשך קיומה של הסכימה של המבט החודר, שיתוף פעולה של שני צדדים אקטיביים, שלכל אחד מהם יש סוג אחר של אקטיביות, ויחסי הכוח ביניהם הם סוג של יחסים כלכליים, של יחסי רווח והפסד משוקללים היטב, הדדיים בשיקלולם, שתכליתם היא הכינות העצמי הטוב ביותר שיכול כל צד להשיג תוך שימור הסכימה. אובדנה של סכימת המבט החודר הוא אובדן הנרטיב של כוח חד-כיווני, יציב וכל-יכול מצד המתבונן, ואובדן יכולת הפעולה של הנתונה למבט, שמרגע שנגזלה ממנה הסכימה הכלכלית אין לה שדה תגובה שהיה לה, למרות הסכימה שמשלה את המתבונן שכוחו חד-כיווני, יציב וכל-יכול. גם כשהסכימה של המבט החודר נגלית לעין כסוג של הבניה, המורכבת מסידרה של אסטרטגיות של ייצוב בזמן ובמרחב שמחירן היא הדחקת הפן האקטיבי של מי שמסתכלים עליו, ונפתח פתח לסידרה של אסטרטגיות נגדיות המערערות את היציבות של ההבניה הזאת - עדיין הכל מתרחש במסגרת תיחזוק התבנית הנרטיבית של יחסים בין חודר ונחדר/ת, שכן עיקרה של התבנית הנרטיבית הוא חשיפת מנגנון המבט החודר ככזה. התנגדות לסכימה מתקיימת במסגרת הסכימה, בין אם בצורת שיתוף פעולה על ידי חזות של סוכנות פועלת שמחזירה מבט ובכך תורמת לאיזון הסכימה כמו גם מייצרת עמדה במסגרתה, ובין אם בצורת שיתוף פעולה המופיע כסירוב לשותף פעולה וסירוב לפעול בכל צורה של תיחזוק הסכימה של מראית עין של יחסי כוח א-סימטריים קבועים, מיגדריים ובעלי מרחק וזמן מוגדרים; גם אז עדיין מדובר בהישרדות בתוך הסכימה של המבט החודר.

המבט החודר הוא סכימה הבנויה על יחסים קבועים של מתבונן בעל כוח ושל נטול כוח הנתון למבט, וכל הפרעה לסכימה הזאת עדיין פועלת במסגרתה. מכיוון שכך, פעולתו של המבט כמנגנון למימוש העולם מופיעה תמיד במסגרת הסכימה

112 על אירגון הידע בנרטיבים, ראו ז'אן פרנסואה ליוטאר, המצב הפוסטמודרני (תרגמה אריאלה אזולאי), (תל אביב: הקיבוץ המאוחד, 1999).



הזאת, והיא תמיד ייצוג של מישמוע העולם מנקודת המבט - מן הזווית - של בעל הכוח, שכן גם הזווית של נטול הכוח כפופה להיותו נתון למבטו של בעל הכוח: מישמוע העולם של נטולת הכוח מופיע בתבנית הסכימטית הזאת כפונקציה של היותה נתונה למבט, בין אם היא מפנימה אותו, נכנעת לו מבלי להפנים אותו, מפריעה לו, חושפת אותו כהבניה ולא כ"טבע", או אף מתנגדת לו או מורדת בו. למעשה, תבנית נרטיבית דיאלקטית כזאת מחייבת מסקנה עגומה שלפיה האשה - וכל נטול כוח - זקוקים לדיכוי, שרק הוא מספק להם שדה פעולה.<sup>113</sup> אבל השימור של התבנית הזאת הוא עדיין שימור של המטאפורה: כלומר, זהו תיאור יחסים שהם הבניה תרבותית שמתוחזקת דרך נרטיבים (מומצאים).

לכן, יחד עם זאת, כמנגנון הפועל במרחב ובעל פוטנציאל של ממשות ולא רק כנרטיב מטאפורי, ואולי גם כפוטנציאל לפעולה שאיננה כפופה אך ורק לשדה הפעולה של הדיכוי, יש לתת דין וחשבון גם על פעולת ה"מבט" כשאינה מטאפורה אלא לחלוטין חומרית וליטרלית, כשמדובר בעיניים קונקרטיות שרואות אובייקטים קונקרטיים. מה שחסר בהצעה של פוקו למשמע עולם דרך המרחב עם מנגנון המבט הוא, אם כך, מתן דין וחשבון על אופן מישמוע העולם כשהמבט הוא ממשי. אבל בתור מבט ממשי, חומרי, הוא חומק - כפי שמראה באטלר על חומריות בכלל - מהאפשרות לתת עליו דין וחשבון במסגרת התרבות, שזה אומר במסגרת של מטאפורות, במסגרת של נרטיבים ואף במסגרת של שפה בכלל. ויחד עם זאת החומריות המודדת מן התרבות מפריעה שוב ושוב להעלמתה המוחלטת, ושוב ושוב "מחפשת" דרך "לחדור", בכל זאת, אל תוך התרבות.<sup>114</sup> כיצד, אם כך, ניתן יהיה בכל זאת לתת דין וחשבון על פעולתו של המבט הקונקרטי-החומרי, ולו על מנת להשתחרר מעריצות הזמן ההיסטורי וצורתו הנרטיבית, שמדירה את האשה מהסיפור התרבותי בכללותו ומרחיקה את המרחב ממרכזיותו בהבניית הסובייקט (גם המיגדרי)? כאן המקום שבו התיאוריות הפמיניסטיות של מבט נותנות, אולי, כלים לפעולה כוללת; כלומר, מה שנדרש הוא מיגדור של המבט הממשי, הקונקרטי - ודרך זה תיאור ההבדל בינו לבין מנגנון המבט כמטאפורה. או, במילים אחרות, מה פירוש הדבר למשמע את העולם

113 חידוד המימד הדיאלקטי הספציפי של המנגנון הזה (וכן התביעה להתייחסות למימד הדיאלקטי לאורך כל הטיעון), ודיוק הניסוח של המסקנה הספציפית של הצורך בדיכוי כשדה פעולה הם תרומה של ניר קדם, ואני מודה לו עליה.

114 לניתוח נרחב של התיאוריה הזאת של ג'ודית באטלר, להרחבה על ה"מאמץ" של החומרי לחדור לתרבות ולהצעה על אופן ה"חדירה" הזאת ראו: אורלי לובין, "גבולות האלימות: גבולות הגוף", *תיאוריה וביקורת*, 18 (2005), עמ' 103-138.

מנקודת המבט של האשה (וכל נטולי/ות הכוח, שממילא עוברים בתרבות פמיניזציה), שלא כנקודת מבט שנגזרת מזו ההגמונית המכתיבה יחסי כוח המאורגנים מטאפורית כנרטיבים היסטוריוגרפיים, כמטאפורות של "זמן ליניארי"?

### ליטרליזציה של המטאפורה

כשה"מבט" (המטאפורה) עובר ליטרליזציה פירוש הדבר התייחסות ליטרלית לעין הפיזית, ל"מקור" - הפיזי ממש, ולכן אולי אף שלא במרכאות: המקור - של המבט. אמנם גם ליטרליזציה היא לשונית, אבל היא חותרת תחת הלשון ומבנה עבור המשתמש בה אפקט חריף של פיזיות קונקרטית. אפילו "אינטואיטיבית" נראה "הגיוני" לדבר על המבט כפיזי ולא (רק) מטאפורי, ושהוא-הוא המנגנון הפעיל במרחב: כשאני חושבת את העולם אני מארגנת את פריטיו במסגרות נרטיבים; אבל כשאני מסתובבת בעולם אני חווה אותו כאובייקטים שנגישים לי דרך החושים ובעיקר (בהיעדר האופציה לגשת ולמשש, להריח ולטעום כל אובייקט ואובייקט אם משום הריחוק ממנו ואם מטעמים אחרים) דרך חוש הראייה, ולכן הפיכת העולם שנגלה לי סביבי לנושא משמעות היא פונקציה של מה שמבטי יכול לראות. ההפניה של פוקו למרחב לא נזקקה לויתור על המטאפוריות של המבט, שכן כפי שהוא הראה, מנגנון יחסי הכוח פועל גם ללא נוכחותו הפיזית של הכוח עצמו אלא עם ייצוגו בלבד, או עם פוטנציאל של כוח, או עם ידיעה - אפילו לא בהכרח הפנמה - של קיומם של יחסי הכוח. ואכן, אין שום סיבה לוותר על מרחב כמטאפורה ועל מבט כמטאפורה, וכן לא על מישמוע העולם דרך נרטיבים של זמן היסטורי. השאלה היא האם נוכל לוותר כל כך בקלות על הליטרליזציה של המטאפורה, על ההתכוונות למבט הקונקרטי, הפיזי, כמנגנון מישמוע. הוויתור על הנגלה הקונקרטי והמרתו במטאפורה של יחסי מבטים פירושו ויתור על תיאור של מה שבפועל נגלה לעין - שהוא תמיד מוגבל, פרגמנטרי, "לא הגיוני", לא אחדותי, "לא שייך" ולא רציף וסיבתי - לטובת יכולת בלתי מופרעת (כביכול) לארגן את העולם במסגרות משמעות נרטיביות-היסטוריות. היינו, לארגן את המופעים הקונקרטיים באחדות רציפה וסיבתית אחת, או - ב"לא-נרטיב" הפוסטמודרני - בתנועה בין מושגים אבסטרקטיים שבנויים על הכרה בפרגמנטריות ובחוסר היציבות של הסובייקט, ובהכניה של הנרטיב כהמצאה שברירית ונקובת סתירות פנימיות. גם "היעדר" נרטיב הוא אבסטרקציה של הנגלה לעין.

אם כך, מישמוע העולם כש"זמן" הוא הפרמטר המרכזי נעשה דרך המאפיינים המרכזיים שלו - ליניאריות, "התקדמות" לקראת משהו עתידי ואולי אפילו עם

תכלית, שירשור של אירועים שאפשר לחבר ביניהם ביחסי סיבה ותוצאה.<sup>115</sup> המאפיינים האלה מרכיבים "סיפור היסטורי" – היסטוריוגרפיה – לסוגיו: של העולם, של עם, של גזע, של מיגדר, של אינדיבידואל. אבל כמו ש"זמן" הוא הבניה תרבותית כך גם ה"מאפיינים" שלו, ולכן השימוש בו כמנגנון מישמוע הוא מטאפורי: לא מעבר הזמן ה"אמיתי" ממשמע את העולם, אלא האופן המטאפורי שבו נעשה שימוש בזמן כדי לספר סיפור. גם כש"מרחב" הופך לפרמטר המרכזי באירגון, במישמוע העולם, פועל מנגנון מטאפורי – דרך החיבור מרחב/זמן, "מירחוב הזמן", הפיכת ה"מרחב" לבעל משמעות רק על ידי פעולת האדם בתוכו – היינו, הפיכת המרחב למטאפורה לאדם, או דרך הפיכת היחסים הממשמעים למשולש של מרחב-זמן-חברה. המטאפוריות של מישמוע דרך נרטיבים (של זמן או של זמן-מרחב שמכילים אדם וקהילה) נשענת כמובן על הקונקרטיות של הקרקע של המרחב, ההזדקנות על פני זמן ויחסי הכוח בין בני אדם לכין חברות; אבל המשמעות, האופן שבו העולם נהפך לבעל פשר והתוכן של המשמעות/הפשר, הם הפשטה של הקונקרטיות הזאת להכללה מטאפורית. ההפשטה הזאת מתאפשרת דרך המטאפורה של המבט, דרך המבט המטאפורי:

---

115 בשנים האחרונות מתפתח העיסוק ב"זמן קווירי", ובניסוחו/ה של ג'ודית/ג'ק הלברסטאם: "שימושים קוויריים בזמן ובמרחב מתפתחים, לפחות בחלקם, באופוזיציה למוסדות המשפחה, ההטרסקסואליות, והפריון. [...] [אם ננסה] לחשוב על קוויריות כתוצר של טמפורליות משונות, סדרי חיים מלאי דימיון, ופרקטיקות כלכליות אקסצנטריות, ננתק קוויריות מזהות מינית ונתקרב יותר להבנת הערתו של פוקו ב'חברות כדרך חיים' ש'הומוסקסואליות' מאיימת על אנשים כ'דרך חיים' יותר מאשר כדרך לעשות סקס" (עמ' 1). בהמשך (עמ' 183) היא משתמשת במונחים של "ה'אז' של זמן היסטורי וה'עכשיו' של הופעה [פרפורמנס, לא פרפורמטיביות]" כניגוד שמשקף גם את התביעה ההטרונורמטיבית לקיים סדר זמן אוטוביוגרפי (היסטורי) של מעבר מנעורים, לבגרות, למשפחה ולהולדה. J. Jack Halberstam, *In a Queer Time & Place: Transgender Bodies, Subcultural Lives* (New York: New York University Press, 2005) ראו גם: Halberstam, *Gaga Feminism: Sex, Gender, and the End of Normal* (Boston: Beacon Press, 2012); וכן את דיונה של אליזבת' פרימן ב"צורות-זמן לא-רציפות" שיכולות לייצר סובייקטים "אל תוך תבניות ומשכים שעשויים להיות בלתי-נראים לעין ההיסטוריוציסטית" (עמ' XI) בתוך Elizabeth Freeman, *Time Binds: Queer* (Durham: Duke University Press, 2010) וכן את Lee Edelman, *No Future: Queer Theory and the Death Drive* (Durham: Duke University Press, 2004).

אלה הן הפשטה והכללה שמתאפשרות מנקודת מבט מרוחקת ובעלת זווית ראייה רחבה במיוחד, שחובקת את "כל" הזמן ואת כל המרחב. הקונקרטיות, שנגלית לעין הפיזית מתוך הקירבה בינה לבין האובייקט או ההתרחשות, ושנושאת משמעות בגבולות החד-פעמיות שלה בהווה הנחוה פיזית ממש וללא עזרים מכלילים, עוברת הפשטה על ידי המעבר אל המבט המטאפורי שכביכול רואה "מלמעלה", הרחק מעבר לגבולות הללו של מרחב וזמן. כלומר, המעבר למרכזיות המרחב על פני הזמן, וההבנה שהמבט הוא המנגנון הממשמע במרחב, מובילים לזיהוי שני מנגנוני מישמוע הפועלים במקביל, לסירוגין או תוך התנגדות, ותמיד מתוך נזילות ומעברים לא מנומקים בין זה לזה - האחד של "מבט מטאפורי" והשני של "מבט ליטרלי", קונקרטי.

### המבט המטאפורי: מבט מגבוה

המבט הגבוה הוא המבט שמכונה בספרות "המבט משיאו של הר האולימפוס": זהו מבט המדמיין לעצמו שכל המרחב פרוש לפניו ושאינו אף מבט מעליו, שהמבט שמעליו הוא או מבטו של מי שהוא עצמו המציא לעצמו (האלוהות, למשל) ומשום כך למעשה גם זה מבטו של מי שנתון אף הוא לשליטתו או מבט שניתן להכילו, לטוב ולרע.

ובכל זאת יש להסביר את הגדרתו של המבט המטאפורי הגבוה, למעלה, כ"מדומיין": שהרי, כמובן, המבט הגבוה מאוד הזה הוא קודם כל בעיקר לא מדומיין, לא משהו ש"מישהו" מדמיין לעצמו, אלא מבט קונקרטי שקיים בעולם: המבט ההולך ומתפשט מצד אחד, והולך וחודר יותר ויותר מצד שני של המכשיר דמוי-העין שמזיין את "העין הפיזית" במידע חובק-כל וחודר-כל. זהו מבט שרואה הכל גם כתמונה כוללת, כמעין "תצלום אווירי", אבל גם רואה כל דבר לפרטי-פרטיו עד לפרט הקטן ביותר,<sup>116</sup> הטמון במקום החבוי ביותר. כזה הוא המבט שמאפשר את Google Earth כמו גם אלפי פונקציות נסתרות מאתנו אך שידוע לנו על קיומן, פונקציות שמאפשרות ל"עיניים" מלאכותיות להרחיב את חלות העיניים הפיזיות הקונקרטיות הן על המרחב כולו (כדור הארץ, המזרח התיכון, מרחב האתרים לפיתוח אנרגיה אטומית באיראן), והן למקדן על הפרט הקטן ביותר (מפעל לנשק כימי בעיראק, אוסמה בן לאדן במערתו). קונקרטי עוד יותר היא הנוכחות של מבטים גבוהים מלוויינים, שאם לסכם בצורה נמרצת את פועלם הרי שהם יכולים לדעת מה אני עושה ומה יש בסביבתי בכל רגע נתון, בכל

116 תודתי לוורה אפלטאלר ולטלילה קוש על שהפנו את תשומת ליבי לנקודה זו.

מקום נתון ולא משנה מי אני והיכן אני.

אבל למרות הקונקרטיזם של מבט אולימפי-לווייני כזה (והקונקרטיזם של הכוח שיש לו) בסופו של דבר כשהוא מתפקד כמנגנון למימוש העולם הוא נפרד מהקונקרטיזם והופך למטאפורי משום שהוא אף פעם לא כבול לממשות שנגלית לפניו. שכן מה שמאפיין את המבט הגבוה בקונקרטיזם שלו ובהמשך גם במטאפוריות שלו הוא, שמשום שהכל פרוש בפניו הן כמרחב אבל גם כזמן, שכביכול גם הוא פרוש במרחב, זה מבט שבוחר לעצמו גם מה לראות וגם מה "לא לראות". הוא יכול להפעיל סלקציה והוא מפעיל סלקציה, הוא מחליט מתי יראה את המרחב כולו ומתי לא, ומה יראה בתוך המרחב הזה ומה יודר ממנו (וכמובן, מה יראה לאחרים - מה יהפוך ל"נחלת הכלל", מה יחלוק עם ציבור קטן יותר, ומה לא יחלוק כלל). הממשות שהלוויין מאפשר לראות באופן קונקרטי בהכרח (וכמובן גם מבחירה) מפורקת ליחידות נפרדות, והפירוק עצמו, בהיותו בחירה אידיאולוגית (גם כשהיא פרגמטית היא תלויית הבנת עולם מסוימת), הופך מניה וביה את המבט למטאפורי.

מישמוע העולם דרך נרטיבים היסטוריוגרפיים סדורים, של כרוניקה ליניארית המארגנת אירועים הקשורים זה בזה ביחסים סיבתיים, הוא לכן פועלו של המבט המטאפורי שהוא מבט מגבוה, שבדימוינו נגלה לפניו עולם שלם על העבר, ההווה והעתיד שלו, שאותו ניתן למשמע על ידי אירגונו בסיפור סדור שהמבט הגבוה מדמיין אותו כ"אמת". המבט הגבוה רואה הכל ושולט בכל, והוא מארגן את העולם - ממשמע את העולם - בנרטיבים שתבניתם כזו של היסטוריוגרפיה ושליבים יחסי כוח, כאילו הם או "סיפורי-על" או סיפורים אלטרנטיביים, שהם בדרך כלל סיפוריו של מי שנתון לשליטתו. אבל בכך בדיוק הוא מבט מדומיין; הוא רק מדמיין את עצמו כרואה-כל ושולט בכל. ככזה, המבט הגבוה הוא המבט כמטאפורה: מבט כמטאפורה ליחסי כוח שיש להם קונקרטיזם, ממשות חומרית - אבל כזאת שאובדת עם הפיכתה למטאפורה.

### והקונקרטיזם של המבט הנמוך

ויחד עם זאת, הקונקרטיזם הזאת היא גם בדיוק זו שמאפשרת לחשוב על הייחוד של המבט הגבוה כמדומיין לעומת המבט הנמוך כקונקרטי. בעוד שמעבר לקונקרטיזם האינדיבידואלי של המבט הנמוך אין דימויו של מרחבים בלתי מושגים קונקרטיים, הרי שמעבר לקונקרטיזם המאוד לא-אינדיבידואלי של המבט הגבוה נפרשים מרחבים שגם המבט הגבוה, שכל הטכנולוגיה לרשותו, וגם המבט

הגבוה האינדיבידואלי, שהטכנולוגיה מגיעה לרשותו ולרשות שליטתו והפעלתו אותה במהירות שיא ובדרגות שלא ייאמנו בשנה אחת, והן טריוויאליות בשנה שלאחריה, אינם משיגים אותם פיזית אלא מדמיינים אותם.

אולי בולט במיוחד היעדרה של נקודת מבט, נקודת תצפית, אחת, כפי שמתחייב במבט הנמוך הקונקרטי; המבט הגבוה מתנהג כאילו הוא "אחד" - היינו, ממש "מבט" - אבל בעצם הוא ריבוי. המבט הגבוה אינו יכול, אם כך, להכיל את החומריות הקונקרטית; למעשה, כפי שמראה באטלר, הוא "עסוק" בסילוק החומריות הקונקרטית, ואפשר להוסיף על מה שטוענת באטלר ואף להמשיך ולתאר את מנגנון הסילוק - סילוקה בעיקר על ידי אירגונה כנרטיב, כמערכת סימנים המבנים קונבנציות של התרבות. התיחזוק הבלתי נגמר שנדרש למבט הגבוה על מנת לשמר את עצמו כבעל כוח כרוך באלימות; אלימות שמופעלת על ידי מנגנונים שונים שנעוצים במנגנון כוח הסלקציה, שהוא מהמאפיינים של המבט הזה. ויחד עם זאת, למרות היותו מדומיין ומכליל, ולמרות שתתיחזוקו מחייב העלמת האנרגיה המושקעת והאלימות המופעלת כדי להמשיך לקיימו, הוא נתפס כ"המבט": לא "המבט ההגמוני" או "המבט הגברי", גם אם כך הוא מופיע בהקשרים תיאורטיים ומחקריים ספציפיים, אלא כהמבט שפועל בעולם. "המבט הנשי" או מבטו של נטול הכוח, של הלא-הגמוני, אינו מבט אחר אלא הוא כפוף לחלוטין למבט הגבוה: הוא שותף בתיחזוק המבט הגבוה ככזה, והוא מאורגן אל תוך הסיפור מארגן העולם של המבט הזה. תפיסה כזאת, שהיא התפיסה השלטת במחקר הן של המבט והן של יחסי כוח, מאפשרת מתן דין וחשבון על מבטים לא הגמוניים רק עד כמה שהם עומדים ביחס למבט ההגמוני; היא מאפשרת מתן דין וחשבון על פעולת הנגד של מבטים לא הגמוניים רק עד כמה שהיא עומדת מול המבט ההגמוני, ובעיקר בהתייחס לנרטיבים שבהם הוא מארגן את העולם (בין אם על ידי קבלתם, חתירה תחתם, עירעורם, או שינויים לצורכי ההיכללות בהם). המחקר יכול להתרכז במבטו/פעולתו של נטול הכוח, ויכול גם, בהשראת באבא, לחשוף את האנרגיה, האלימות והסדקים והסתירות הפנימיות שהאנרגיה והאלימות האלה מתאמצות להסתיר.<sup>117</sup> אבל כל עוד בסופו של דבר גם ההגמוניה וגם מי שנתון (באמת או כביכול)

117 הומי ק. באבא, "החומר הלבן (היבט פוליטי של לובין)" (תרגמה איה ברזור), *תיאוריה וביקורת* 20 (2002), עמ' 283-288. "זכות ראשונים" למציאת מאמרו של הומי באבא והבאתו ליריעתי שמורה לתמי עמיאל האזור, שחיפשה עבורי חומרים באינטרנט ומצאה את הפירסום הזה בכתב העת *אדטפורום*. למירב זיכרוני, רק כשהבאנו את המאמר למערכת כתב העת *תיאוריה וביקורת* שבחר לפרסם את תרגומו, הוא הגיע לידיעת הרבים בישראל; כך שזכות הראשונים הזאת שמורה לה לגבי נוכחותו של המאמר במחקר

לשליטתה מאורגנים (מסופרים) כיחסים, כיחסי כוח, בלבד, שיש להם קונקרטיזציה אבל שהיא מומרת במטאפוריות ובנרטיביות, עדיין לא ניתן דין וחשבון על המבט האחר, שפועל למימוש העולם במקביל למטאפזיקה של המבט הגבוה – המבט הקונקרטי, שבפועל כפותים לו נטולי הכוח אבל בעיקרון הוא מימשו עולם אחר לחלוטין ולכן גם לא מוגבל לצד זה או אחר של הכוח, ממוגדר או לא: המבט הנמוך. כלומר, המבט הגבוה והמבט הנמוך אינם עומדים בניגוד בינארי זה לזה; שניהם קונקרטיים, הם לא מוציאים – או מחליפים – זה את זה, וגם מיגדרם אינו "הופך" את האחד לגברי והאחר לנשי, גם אם בתרבות המערבית העכשווית המיגדר הזה (המבט הגבוה גברי, הנמוך – נשי) הוא הנפוץ. בהיות שניהם מבטים קונקרטיים, למעשה ההבדל ביניהם הוא בכך שהאחד – הגבוה – מאבד את הממשות שלו בדיוק ברגע שבו קורה מה שקורה לו בדרך כלל: הוא הופך לסיפור, לנרטיב שארוג לפי תבנית היסטורית והכללה מטא-נרטיבית. ושוב יש לחזור ולציין שאין בכך כדי לבטל את יחסי הכוח הקונקרטיים בין מי שיכולה לבצע את ההמרה הזאת לבין מי שכפות/ה למבט הנמוך, לקונקרטיזציה בלבד, יחסי כוח שמקיימים ביניהם יחסים דיאלקטיים.

### מבט גבוה: סיפור היסטורי (מדומיין) עם שליטה (מדומינת) בעתיד – ובעבר

המבט הגבוה "משוטט" בשמיים נטולי הגבול, וחושב בטעות שהאלוהות יכולה לתקן על ידי מחיקת הזמן: יכולה לשנות את שהיה בזמן. הזמן הוא עניינו, הסיפור של הזמן הוא עניינו: המבט הגבוה מספר סיפור של זמן, של חוויה בזמן. המבט הגבוה יודע את החוויה; לכן הוא עליון ונעלה. המבט הגבוה רואה את העבר – ומדמיין את העתיד – תוך שהוא משלה את עצמו שמתאפשרת לו תנועה בזמן. הזמן נגלה למבט הגבוה כאילו הוא נפרש במרחב: הוא מופיע כקו ליניארי, עם התחלה, אמצע וסוף שיכולים להימשך עד אינסוף, כמו סיפור-העל האדיפאלי שהוא סיפור-העל של המבנה הנרטיבי המשתרש הסיבתי הזה, שבו ההתחלה מכתובה את הסוף. הוא מייצר זיכרון, קולקטיב, לאומיות, אמונה ותפיסת עולם התובעת מבט נוסטלגי כלפיה על ידי שימורו של סיפור עבר מסוים, שמחויב – ונענה – לרצף האירועים שהוביל אליו ובעיקר ל"מקור" שהוליד אותו כך, שסיפורי ההווה ואף העתיד ינבעו מהם, ימשיכו אותם ובעיקר ישמרו אותם.<sup>118</sup> זהו מבט שמארגן את העולם כמי שרואה הכל,

בישראל בכלל.

118 בדיון שלה במה שהיא מכנה "קולנוע הגבול" כותבת יעל מונק: "בעבר הוצגו גיבורי הקולנוע הלאומי כמי שמנכסים לעצמם את המרחב באמצעות הפניית מבט אל העתיד:

מסדיר הכל ושולט בכל; מבט בלתי מוגבל, שמארגן משמעויות כאילו כל העולם כולו פרוש לפניו, וכאילו כל הזמנים - עבר, הווה ועתיד - גלויים לו. והוא, שממוקם במרום מושבם של האלים, שוגה לחשוב שיש בכוחו לא רק לראות הכל וכך להמציא, לכוונן ולהבנות את העתיד, אלא שיש בידו גם לשנות את העבר. זהו מבט שמעמיד פנים כאילו אין לו קשר של מגע עם מושאו, אין לו קשר הכרחי או קשר פיזי הכרחי עם מושאו, וכך הוא מכפיף את מושאו לתיווך: לתיווכו של הנרטיב, שהוא מנגנון סלקציה ואירגון, שדרכם המבט הגבוה - ההגמוני - מדיר, מדחיק ומעלים את כל מה שהוא רוצה להסיט הצידה. נקודת המבט הגבוהה מייצרת שוב ושוב הכללות אבסטרקטיות, שנשענות על סלקציה המופיעה כ"שקופה" של עובדות גלויות וניתנות לשליטה לצד הדרה לשוליים של פרטים, שמחייבים שינוי משמעותי של תפיסת העולם אשר הנרטיב ההיסטורי המסוים מחויב לה. בתירגום למחקר הפמיניסטי אפשר יהיה לתאר כך נרטיב היסטורי שמתעלם מעצם קיומן של נשים ואינו מספק תיאור של פועלן, השתתפותן או עצם נוכחותן ברגע היסטורי מסוים שכל הדין וחשבון עליו היה משתנה לו היו הנשים נכללות בו. הפעולה המחקרית של "הכנסת נשים אל תוך הסיפור ההיסטורי הקיים" פירושה הכפפה של הנוכחות הנשית לפרמטרים של סיפור-העל האמור מבלי לכפות עליו שינוי משמעותי, גם כשניתנת הגדרה חדשה ל"תרומה ללאום", נניח, כדי לאפשר הכללת נשים במסגרתה.

הנרטיב - המטאפורה של מישמוע העולם שמציע המבט הגבוה - מחויב לליניאריות מן העבר דרך ההווה-הנמשך אל החזון של העתיד. לכן העתיד שהמבט הגבוה יבנה - כאן, ובמזה"ת: הנרטיב של הפיתרון לסיכסוך במזרח התיכון, למשל - חייב להיות מסוגל להכיל בתוכו, וחייב להיות מוגבל כדי שיכיל בתוכו, את שורת הנרטיבים - את ייצוגי האירועים - המובילים, ביחסים סיבתיים וכביכול הכרחיים, דווקא לפיתרון האחד הזה, מאפשרים רק את הפיתרון הזה ולא אחר. הוא חייב להכיל את שורת האירועים - ואולי עוד יותר מכך, את ערכי המוסר, שבגינם האירועים התרחשו ושהם המצדיקים אותם גם בתוך סיפור העתיד. כך יכול

---

ההתבוננות בנוף הארץ של גיבורי הם היו עשרה (ברוך דינר, 1960) והוא הלך בשדות (יוסף מילוא, 1967) הוצגה בצילום over the shoulder שחשף בפניהם את יופייה של 'הארץ המובטחת'. לעומת זאת, מבטיהם של גיבורי קולנוע הגבול [סרטי שנות התשעים של המאה העשרים] נחשמים באמצעות מרחבים צפופים ומחניקים שאינם מאפשרים הצצה אל מעבר להווה" (מונק, גולים בגבולם, עמ' 55, ההדגשות שלי). "מבט" פה הוא אמנם מטאפורי, אבל ניכר החיבור בין מבט גבוה ומבט נמוך לבין אופציות מרחביות לבין שליטה בזמן לבין אידיאולוגיה.



המבט הגבוה להמציא (לדמייין, לתכנן ואולי אף להוציא לפועל) סיפור-של-עתיד המחויב ביחסים רציונליים וביחסי סיבה ותוצאה לסיפור העבר. אבל הוא יכול, בשליטתו האינסופית, גם לשנות את סיפור העבר כדי להתאים אותו לסיפור-עתיד נחשק ובלבד שיישמר התוכן המוסרי, תישמר תפיסת העולם, שמצדיקים את כל מה שהתרחש בעבר הנמשך מ"ראשיתו" ועד להווה, גם אם לא כמובילים דווקא לעתיד הנחשק המסוים הזה אבל בכל זאת מאפשרים אותו.

אלא שכל שינוי כזה כרוך באלימות (של מחיקה, של הדחקה, של העלמה ושל עיוות); כרוך בהשקעת אנרגיה, ומסתכן בייצור סתירות פנימיות בנרטיב ההיסטורי הסיבתי. מצד אחד, עצם האפשרות בכלל לשנות נשענת על כך שהמבט הגבוה הוא לעולם, כאמור, "רק מטאפורה", ורק שליחיו מבצעים את מעשי האלימות<sup>119</sup> הנדרשים כדי להמציא עתיד מסוים, לארגן תמונת הווה מסוימת, ולאשרר (ועוד יותר לשנות) נרטיב-עבר מסוים. מצד שני ההגמוניה, כשהיא מדמינת לעצמה ולכן מבנה סיפור-עתיד, ופה פיתרון, חייבת לשמור על כך שהפיתרון הזה לא יסתור את העקרונות הבסיסיים, לפחות, של הנרטיב ה"מקורי" של העבר (ובמזה"ת: את הנרטיב שלפיו ילידי המקום ה"טבעיים", ה"אמיתיים", שבים אליו כעם ללא ארץ לארץ ללא עם על מנת לגאול אותה מעקרונה ולקיים את עצמם כיחידה לאומית מודרנית, היינו, כזאת שנשענת על עקרונות המוסר האוניברסלי. במקרה של המזה"ת השמירה על עקרונות כפולים של מוסר אוניברסלי ביחד עם הצדקת כל הפעולות מאז ראשית ההתיישבות הציונית המודרנית נעשית בעיקר על ידי הצבעה על כך שמעולם לא נטען כי אכן זוהי "ארץ ללא עם", כלומר ללא אנשים, שאין זו אלא סיסמה שמעולם לא תיפקדה בתיאור ההתיישבות הזאת בספרות,<sup>120</sup>

119 את הניסוח הזה אני שואלת מאן סטולר, שמתכוונת כאן לפועלי האימפריה ("השליחים") ביחס ל"אימפריאליות" עצמה, לקובעי הדרך שלה ולמרוויחים העיקריים ממנה. סטולר מציעה גם היא "מבט אימפריאלי" ולעומתו מבט נמוך יותר, של שליחי האימפריה, אבל במובן שאני מציעה כאן, שני המבטים שסטולר עוסקת בהם הם "מבטים גבוהים": מדומיינים, שמארגנים משמעות בנרטיבים, שעל השוני המאלף ביניהם, בהיותם, באופן מטאפורי, מ"גובה" שונה, היא עומדת. ראו למשל: Ann Laura Stoler, *Along the Archival Grain: Epistemic Anxieties and Colonial Common Sense* (Princeton: Princeton University Press, 2009), במיוחד פרקים 6 ו-7. סוג דומה של דיבור על מבט רואה-כל ומבט חסום מציע עודד מנדה-לוי, אלא שאצלו המעבר הוא ממבט (אשלייתי) "אלוהי" למבט שמוכפף לידע מדעי, שגם הוא מטא-נרטיב, היינו מבט גבוה מדומייין שמציע מישמוע בצורת סיפור-על (על קצה המקום [לעיל: הע' 67]), עמ' 31-34.

120 אני חייבת את ההבהרה הזאת לאורי ש. כהן.

למשל, או המרה של האלימות הטריטוריאלית במטאפורות כמו "רכישת אדמות", "נטישה של דרי המקום" ו"גאולה"; ושימור של רעיון "היווצרותה" של לאומיות פלסטינית כלאומיות מודרנית רק כתוצר של ההתיישבות הציונית ולכן לא ככזאת שנפגעה מההתיישבות הזאת, ושל רעיון עקרונה או אי-יישובה של הארץ, או יישובה הלא-מדיר על ידי הציונות).

ובכל זאת השינוי אפשרי: שכן לא רק השינוי כרוך באלימות, בהשקעת אנרגיה ובסתירות פנימיות, הנגלות כסדקים, אלא גם עצם השימור של אירגון העולם ומשמעותו כיחידה קבועה (או גם דינמית) ואחדותית כרוך בכל אלה.

### מבט גבוה ("גברי") ומבט נמוך ("נשי")

לצד ה"מכשלה" של הדיון במבט אצל פוקו - היעדר הניסוח של "מבט" כמנגנון מישמוע העולם - קיימת, כפי שנטען לא אחת, מכשלה נוספת: היעדרו של המיגדר. ולא רק כאובססיה מיגדרית - אובססיה לחייב חיפוש אחר המיגדריות של כל דבר<sup>121</sup> - אלא משום שמיגדור המבט כמנגנון מישמוע עולם פירושו הניסיון לחשוב איך מבט בעל כוח - מבט "גברי" - ממשמע את העולם ואיך מבט נטול כוח - מבט "נשי" - ממשמע את העולם. הבנת המבט כמנגנון מישמוע של העולם תוך הבאת המיגדר בחשבון היא ההבנה של פעולת המנגנון הזה כפעולה כפולה: לא כפעולתו של מבט אחד, של תבנית אחת שבתוכה מתארגנים המבטים כולם, אלא כפעולתם של שני מבטים. האחד, שפועל לאירגון העולם באופן המוכר וההגמוני; והשני, שאינו פועל ביחס אליו אלא כשלעצמו, מבט שמאפייניו נובעים לא מיחסם להגמוניה או למבט ההגמוני אלא מאופן פעולתו הקונקרטי בעולם. המבט הגברי, ההגמוני, הוא המבט ה"גבוה", ואילו המבט הנשי, המבט של נטול/ת הכוח (שתמיד עובר/ת פמיניזציה), הוא המבט ה"נמוך". פעולת המיגדור מסייעת בכך שהיא מספקת לנו את התובנות של התיאוריות הפמיניסטיות להבנת המבט כמנגנון של ייצור ושימור יחסי הכוח בין גברים לנשים. עכשיו, אם כך, אפשר לעבור לדבר על המבט כמנגנון מישמוע העולם לא רק כיחסי כוח המכוננים זה את זה, אלא ככזה המפעיל שני אופני אירגון עולם, כשתיאורים של האופנים הללו ניזונים, אכן, גם מתיאוריות של מיגדר אבל אין הם כשלעצמם ייחודיים כל אחד למיגדר אחר: כמו שנשים מאמצות את אירגון העולם ההגמוני, זה של המבט ה"גבוה",

121 אם כי, כמוכן, כל דבר ודבר בעולם הוא מיגדרי ויש למגדר אותו.

כך מציע המבט ה"נמוך" אירגון עולם שאימוצו אינו מחייב היות-אשה, או היות נטול כוח. זהו תיאור של מבט שבפועל הוא של נשים ושל נטולי כוח, אבל זוהי צורת מישמוע ואירגון עולם לעצמה, וההזמנה כאן היא להמשיך ולבחון את האופציה הזאת לארגן עולם כפי שהיא מופיעה בטקסטים ספציפיים, ולהציע על ידי כך אלטרנטיבה לקריאה (הגמונית או פמיניסטית) המעמידה את עצמה ביחס להגמוניה, ולאמץ אפשרות של מישמוע העולם כפי שמתארגן מהאופן שבו הוא נגלה למבט ה"נמוך".

### **מבט נמוך: מוגבלות פיזית, מוגבלות מרחבית, ללא אפשרות סלקציה וללא ערוץ מילוט**

המבט הנמוך הוא קודם כל מבט מוגבל. הוא מוגבל משום הקונקרטיות שלו, מוגבל ליכולות הפיזיות של העין הפיזית, הקונקרטית; והוא מוגבל משום שהקונקרטיות שלו פירושה היחסמות מתמדת על ידי פני השטח שאינם שטוחים, על ידי האופק הנעלם ועל ידי מבנים מעשה ידי אדם, בין אם תכליתם לחסום את המבט ובין אם אין להם תכלית כזאת. המבט הנמוך הוא כזה שלא מבחירה: לא הוא בחר את מגבלותיה הפיזיות של העין האנושית, ובדרך כלל לא הוא בחר להיות מכוון כלפי מטה. עיניהן של נשים, ולא דווקא מצניעות או מצניעות כפויה בכוח, משפילות מבט; מבטן נמוך. יחסי הכוח שהן נתונות בהם אינם מאפשרים להן להישיר מבט, להסתכן במבט חודר קדימה. במטאפורה המיגדרית מבטה הנמוך של האשה - עיניה המושפלות - הן "בחירה" שלה להביט נמוך, בחירה בתוך מה שנכפה עליה: הגנה עצמית מפני איומו של הכוח להעניש על תעוזה וכינון עצמי בוטה, מישיר או מחזיר מבט. המבט הנמוך הוא מבט מוגבל משום שאין הוא מוזמן לחבור למבט הגבוה בדימיון העצמי שלו או לסיפור ההיסטורי שהוא טווה כדי למשמע את העולם, אלא רק להשתתף בתיחזוקו כחלק ממנגנון יחסי הכוח שעליו הוא בנוי. הוא מוגבל משום שהוא אינו מוזמן להשתמש בכלים המאפשרים למבט הגבוה להתעלם מהמגבלות. הוא מוגבל לקונקרטי ומשום הקונקרטיות הוא מוגבל. לכן, מבט נמוך הוא מבט על המרחב ולא מבט אל הזמן. "הבו-זמניות המתעצמת יצרה הווה מתמשך כצורה מרחבית חדשה של טמפורליות - מרחב אימננטי, שטוח, דחוס ונטול היררכיה", כותב דרור לוי על היחס החדש זמן-מרחב "בעידן הקפיטליזם המאוחר"<sup>122</sup> מבט נמוך מתרכז באותו דבר שעליו עומדות הרגליים; האופקים הסגורים

122 דרור ק' לוי, מזמן למרחב ולהיפך: שש מסות בביקורת התרבות (תל אביב: רסלינג,

בפניו אינם מאפשרים לו את הנינוחות שבנשיאת מבט אשלייתי כלפי מעלה, ומלמעלה כביכול "בחזרה" כלפי מטה.

מבט נמוך רואה את המרחב: המרחב סביבו בלבד, כפי שהוא אחרי שהזמן נחרת בו - האריחים שאיבדו את צבעם, הסירים השחורים, החלב שנשפך. הליטרליזציה של המטאפורה של המבט היא מעבר למבט הקונקרטי-ולכן-חסום, אבל היא גם מעבר לחומריות (הקונקרטיות הפיזיולוגית) של המבט, שלכן הוא חסום, ולחומריות של מה שהמבט נח עליו, כך שהחומר הוא-הוא מה שהמבט הנמוך נותן עליו דיך וחשבון. ומכיוון שאין הוא מבט מטאפורי, הדיך וחשבון הזה אינו סיפור שמארגן את החומר הנגלה לעין (ובכך מעבד אותו לייצוג ומאבד אותו כחומר), אלא הוא נאלץ בלית ברירה להגיב - באופן קונקרטי, באופן פיזי, בפעולה, לא באבסטרקציה לנרטיב - להגיב לגוויות המתגלגלות מבלי שתהיה לו האופציה הנוחה להמציא סיפור היסטורי שעוטף את הגוויות המתגלגלות ברציונל ובמוסריות שמשחררים מההכרח לפעול. בעוד שהסיפור שטווה המבט הגבוה הוא "רק" סיפור, ולכן ניתן לפרימה ולשזירה מחדש, המבט הנמוך כבול לחומר, ולמה שנחרת בו בעבר וקיים בו בהווה, ואינו יכול להתחמק ממנו. אין לו לאן להסיט את עצמו שכן לאן שלא יפנה הוא נתקל בגבולותיו (הקונקרטיים); בניגוד לגבולותיו של המבט הגבוה שהם מדומיינים בלבד ולמעשה "אינם קיימים", אלא ניתן לשוב ולשרטטם כרצון הסלקציה הנוחה העכשווית).

המבט הנמוך אינו "מוחק" את הזמן - אינו מוחק את העלילה, את מה שהוביל אל המראה שלפניו, את האחריות ליצירת המראה המסוים הזה הנתון למבט - כמו שאינו מבטל את העתיד, את אפשרות השינוי העתידי, ייבוש הביצה, נטיעת שתילים, חומה ומגדל. אלא הוא מכיר בכך שאין תיקון של זמן, יש רק תיקון של מרחב. אין אפשרות לתקן את שהיה אלא רק את שישנו. המבט הנמוך "יודע" שאין תנועה בזמן. העבר נעשה. אין לו כפרה, אין לו תיקון. הוא חרות במרחב אבל המרחב אינו "מספר את הסיפור": הוא "רק" תוצאה של הסיפור. לו "סיפר את הסיפור" היה אפשר לפרום את הסיפור, לשקם את שהיה או לשנות את שהיה. אבל המרחב אינו מספר, או מטעה כאילו הוא מספר, סיפור של אלוהות, של הכל יכול, של שינוי שכרוך, לעיתים, בסיפור שונה של החוויה שהיתה, תיעוד אחר, כביכול, של מה שהיה. בהיעדר האופציה לספר סיפור אחר שיחליף את הסיפור שהיה, נשאר המבט הנמוך "תקוע" בתוך המרחב הממשי; הוא מכיר במגבלותיו והוא מזהה את יכולת השינוי של המרחב מבלי להתיימר לשנות את הזמן. המבט הנמוך הוא מבט

צנוע. הוא מבט שרואה גם את רגליה של האחרת העומדת במרחב הנתון למבט; אין הוא נושא עיניים לגובה שאף ראש אינו מתחכך בו.

לאשה בעלת המבט הנמוך אין עניין לשנות את הזמן, ואין היא טועה לחשוב שסיפור חדש ימחק את הסיפור שהיה ויאפשר לה בכל זאת לחדור לתוך העבר. היא יודעת שהעתיד יהיה אחר לא על ידי נטיעת שתילים וחומה ומגדל ובקשת מחילה, כולן פעולות שמנסות לפרום את (סיפור) הזמן שהיה ולספר עבר אחר או להתחמק מן העבר, אלא על ידי שינוי המרחב כך שיגיב לחריתות שהשאיר העבר: על ידי קניית חלב חדש. החלב נשפך. בקשת סליחה היא מעשה ראוי, אבל אינה מחזירה את הזמן, אינה מייצרת עבר אחר, ובעיקר אינה פוטרת מהצורך הקונקרטי לקנות חלב קונקרטי במקום זה שנשפך.

במילים אחרות, במקום לנסות לשקם את העבר כך שיכיל גם אותה בתוכו, פתוחה בפני האשה האופציה לוותר עליו, לזהות אותו רק עד כמה שהוא נחרת על ידיה המצולקות בכוויות מהתנור, על רגליה עם הוורידים הנפוחים, על שדיה הנפולים, כצלקות לידה או כשורשים עמוקים של עץ זית שנעקר, אבל הם נשארים לעולם בגוף או בקרקע, באופן חומרי, או כאותן אבנים קטנות שהן הבית שנהרס ושנערמו לתל קטן שעליו נשענת עכשיו גדר הגינה, אבל הוא נשאר כתל – לזהות אותו בידעה שאין דרך לספר אותו מחדש אלא מוטב לאמץ את המרחב ולהמשיך להתקיים בו באופן שיאפשר קיום: שיאפשר קיום בהווה. הכתמים והפציעות של העבר ממשיכים להתקיים כרבדים ארכיאולוגיים, היינו בו-בזמן, כולם קיימים בהווה ולכן הם משחררים מהכבילות למישטור דרך הזיכרון, מן המאמץ לשקם זהות ושייכות, שהם סיפורים כשלעצמם הנובעים מסיפורים היסטוריים (אוטוביוגרפיים, לאומיים) המכונים "זיכרון" (קולקטיבי). הם משחררים מכבילות לפוליטיקה של זהויות.

למבט הנמוך אין את הפריבילגיה לעשות סלקציה במושאו, כפי שיש למבט הגבוה. אין הוא יכול להתעלם ממה שנגלה לפניו; והקונקרטיות הנגלית לפניו, משום שאי-אפשר "לדמיין אותה החוצה", מחייבת פעולה: את כתם החלב שנשפך יש לנקות, לרגליים ה"אחרות", שנגלות למבט הנמוך הנעוץ, ה"תקוע" במה שעל הקרקע סביבו, יש לפנות מקום פן תפצענה ותיפצענה, ויש להביא בחשבון את חריתות וצלקות העבר כשבונים גדר לגינה, שכן תל האבנים מונח שם. או להזיז את התל, להפעיל שיכחה במקום לשנות את הסיפור; לפנות את החומריות שהעבר ייצר על מנת לאפשר הווה המחייב מקום לכל הרגליים הנגלות למבט הנמוך, דורכות, מחפשות מידרך על פיסת הקרקע המוגבלת שהוא רואה. לכן העניין של המבט

הנמוך יכול להיות רק ההווה; לא שאין לו עניין ב"מחר", אך אין לו שליטה באיך "מחר" ייראה. וכשהוא חושב על "מחר" הוא חושב היום במונחים קונקרטיים. האשה, שאין בכוחה לספר עתיד אוטופי שעושה טרנסצנדנציה למגבלות ההווה, חושבת על "מחר" במונחים של התאפשרות היומיום הקיומי, הקונקרטי, ו"מחר" הוא זה ש"ביא" השעון הקונקרטי, וממבטה הנמוך ההתאפשרות של המחר הזה היא גם ההתאפשרות של המחרתיים. ה"עתיד" במובן הזה הוא פונקציה של ההווה ולא של העבר: הוא פונקציה של המאמץ שלה, של המבט הנמוך, לקיים פיזית את מה שמחייב קיום כזה בהווה. אם הקיום פירושו חלב חדש במקום זה שנשפך, פירוש הדבר תנאי חיים (הכנסה, מקום מגורים, בריאות ילדים שנשלחים למכולת) שיאפשרו כל מרכיב ממרכיבי הבאת החלב החדש; ובמובן הזה העתיד הוא עתיד של קיום פיזי, קונקרטי, שמתוך ההווה מתוכנן כסידרה של התאפשרויות קונקרטיות. ההתאפשרויות האלה אינן מוגבלות רק למה שיש לי בהווה, או למה שמתחייב כדי לקיים בעתיד תנאים זהים לאלה של ההווה, אלא הן מכילות את מה שיש בהווה ואת מה שאין בהווה, מה שנדרש בעתיד כדי לטייב מעבר למה שמתאפשר לי קונקרטי בהווה. פירוש הדבר צורת חיים - "פיתרון" - בעתיד, שבמקום להיות כבולה למחויבות לסיפור העבר ורציפותו הלאה, היא כבולה להכרח לקיים חומריות קונקרטית לי ולשסביבי הלאה, מחר וגם אחריו. במובן הזה, הכבילות של המבט למרחב אינה הופכת אותו לראיפיקטיבית, שכן אין הוא מנותק מהזמן אלא הוא חווה אותו (כהווה) בכל רגע נתון על כל המרכיבים שמצויים בו.

הקיום בהווה הוא מסימניה של התודעה הראיפיקטיבית. הוא נתפס כהיעדר חוויה; כהיעדר אותו מצב של קיום שבו העולם נתפס דרך תודעה מתפתחת, משתנה על פני זמן, רעננה כל הזמן; נתפס כחוויה של קיום, כתהליך רגשי ואינטלקטואלי שנמשך על פני זמן. הנתק הזה מההיסטוריה, מהמשך המתפתח של קליטת העולם, מהזיכרון ומהחוויה שמתרחשת על פני זמן, מופיע בתרבות כחסר תקנה. התודעה שחסרה את החוויה אינה אלא, לפי אסכולת פרנקפורט, התודעה שהפכה לחפץ, התודעה שהפכה ל"דבר", לדומם. במונחיו של לוקאץ<sup>123</sup> אין היא נמדדת יותר בערך השימוש שלה, היינו, על פי כמה זמן נדרש כדי לייצר אותה, או על פי החוויה שמייצר השימוש בה, או על פי ערכה עבורי, עבורך; אלא היא הופכת לסחורה בעלת ערך חליפין בשוק הסחורות: השוק קובע את ערכה, ולא על פי טיב

---

Georg Lukács, *History and Class Consciousness: Studies in Marxist Dialectics*, 123 translated by Rodney Livingstone (Cambridge: The MIT Press, 1972), pp. 83-109.

החוויה של התודעה או השפעת החוויה התודעתית על סביבתה, אלא הוא מודד את הערך של התודעה הרוממת הזאת כחפץ אחד מני רבים שערכם אוניברסלי וקבוע, ולא פרטיקולרי ומשתנה מפרט לפרט. התודעה המוחפצת, שהפכה לדבר, מופיעה בתרבות ככשל, כאובדן. מכאן המאמץ הנואש הפמיניסטי להציל אותה, את התודעה, ממעמדה כ"דבר": להכניס אותה אל תוך הזמן, למצוא לה מקום בתוך או לייצר עבורה מתוך האין שושלת, היסטוריה, זיכרון, משך, וחוויה.

התודעה המוחפצת, התודעה נטולת הזיכרון, אינה תופסת דברים בזמן אלא במרחב: בשבלונות, בסכימות מוגדרות. מבטה הנמוך נעוץ במרחב: היא רואה את הקיים באותו רגע, היא רואה איך הוא נראה לאחר שהעבר נחרת בו. היא רואה את עצמה במרחב והיא רואה את מה שנמצא לידה במרחב והיא רואה את הסכימה שבה מאורגנים היא וזה שלידה על פני המרחב שהעבר נחרת בו, עבר שלעיתים חריתתו נגלית כיחידת זמן אחדותית ולעיתים כסידרה של חריתות שונות מזמנים שונים, אבל שכולן נוכחות כאן ועכשיו, לידה וליד זה שנמצא לידה.

מבטה הנמוך והמוחפץ, הנעוץ במרחב, רואה שהחלב נשפך ויודע שהתיקון אינו על ידי שינוי העבר (בקשת מחילה ומתן "הכרה") אלא על ידי שינוי המרחב; המרחב שהזמן נחרת בו, שאותו היא יכולה לשנות מבלי להרגיש אפילו צביטה קטנה של נוסטלגיה למה שהיה, מבלי להרגיש אפילו רסיס של אובדן חוויה שהיתה, שכן לה לא היתה כזאת; מרחב שעכשיו, משניערה מעליה את ההכרח להינעץ חזרה בהיסטוריה, היא יכולה לשרטט אחרת כך שלא ימחק את העבר (על ידי בקשת מחילה) אלא יאורגן סביב סימני העבר שהוטמעו בו ויחולק מחדש. במילים אחרות, לשנות את מצב העניינים במרחב באופן רדיקלי, שהמחויבות לזמן, לעבר, לזיכרון ולחוויה אינה מאפשרת.

המבט הנמוך משוחרר, לכן, מן המירדף אחר העבר. אין הוא משוחרר מכתמי העבר, מצלקות העבר; אלה הם חלק מעולמו, מהמרחב הנתון למבטו, מהמרחב שבו מתקיימת תודעתו המוחפצת. אבל אין הוא מחויב להמשיך את רצף הזמן, את רצף החוויה, שייצר העבר. הוא חופשי לשרטט את המרחב לאורך הצלקות והכתמים, לחלק אותו מחדש או לארגן אותו מחדש מבלי לנסות למחוק את הצלקות אבל מבלי להיות מחויב למקור שלהן (מדומיין או ממשי) ולרצף הנמשך ממנו; רצף מתחייב אם יש לשמר זיכרון, חוויה; נוסטלגיה, אם יש לשמר שייכות לעבר.

בשיחרור מן העבר אין משום שיחרור מאחריות. האחריות היא תולדה של מצבי העכשווי, היינו, מצבי במרחב: האחריות נובעת מכך שיש לי מקום מסוים במרחב מסוים שעבר מסוים נחרת בו, ורק משום שנחרת בו העבר המסוים הזה,

כזה הוא המרחב וכזה הוא מקומי בו. אחריותי לנכבה, לאסון הפלסטיני, אינה נובעת מכך שפעלתי ליצירתו או מכך שאני שותפה או רוצה להיות שותפה לעבר מסוים שבמסגרתו נוצרה הנכבה. אלא אחריותי נובעת מכך שלולא הנכבה לא הייתי חיה כפי שאני חיה, לטוב ולרע; לולא רגע ההווה ההוא, שתוצאותיו מופיעות חרותות במרחב שלי היום, מראה חיי לא היה כפי שהוא; המרחב שבו עומדות רגלי לא היה נראה כפי שהוא נראה עכשיו, כשהנכבה חרותה בו, והופכת אותו למה שהוא: המרחב שבמסגרתו מתקיים ההווה שלי. אני אחראית משום שהנכבה חרותה באדמה שעליה אני עומדת, ובמוצרי הכלכלה שאני תוצר שלה, ובגוף שילד אותי, הגוף הבריא שילד אותי בריאה בבית חולים מבריא לקיום קונקרטי עם גג ומזון. לכן גם ה"הכרה" בנכבה אינה בעלת ערך כשלעצמה: היא מנסה לשנות את העבר בכך שהיא תגרום לעבר להכיל לא רק את הנכבה אלא גם את החרטה עליה מבלי שיש בה מאמץ להתייחס למצב העניינים בהווה. "סליחה" ו"הכרה" מתייחסות לזמן, ואילו את השינוי, את התיקון, יש לבצע באופן קונקרטי, ולכן לא כלפי העבר כי אם במרחב בלבד. ה"מאבק להכרה", שהוא ה"פתולוגיה של הדיכוי" כלשונו של פרנץ פאנון ושל בל הוקס בעקבותיו, הוא לא יותר מחיזוק כוחו של המדכא, שכן שוב הוא זה שיש בכוחו לפעול על המדוכא. אחרי ששלל ממנו את אנושיותו עכשיו הוא יכול, ממרומי כוחו, להעניק לו הכרה כבן-אנוש ולכן כבעל זכויות, אבל עדיין כתלוי בו לקיומו כבן-אנוש, תלוי בהכרה שלו. המאבק להכרה מתרחש במימד הזמן: הוא מאבק לשנות את המבט של העבר כך שיכיל בתוכו את הכרתו של המדכא באנושיותו של המדוכא. המאבק להכרה מניח שהשינוי בזמן – הוספת ההכרה לסיפור היחסים מן העבר – ינביע מתן זכויות; אין הוא מביא בחשבון שבכך הוא מסייע למדכא להישאר במעמדו כמעניק ההכרה והזכויות, וכמי שבהעניקו הכרה השתחרר מאחריותו בהווה, שכן "כיפר על חטאו". אבל החטא שכופר אינו חטא הדיכוי, אלא חטא אי-ההכרה – מתן ההכרה שהיא לא יותר מאשר הפעולה שבה הגוזל מחזיר את מה שכבר גזל בעבר, מה שמראש לא היה שלו. הוא נוטע אל תוך העבר את ביטול הפעולה שלו עצמו, אבל פוטר עצמו מלהתייחס לתוצאותיה כפי שהן ניכרות בהווה ולכן גם ב"מחר"; במילים אחרות מבלי לשלם את המחיר. השיחרור מהמאמץ להיכלל בעבר, וכחלק מכך מהמאמץ לשנות את זיכרון העבר כדי שיכיל את בקשת המחילה שלי, הסטת המבט ממימד הזמן למימד המרחב, מייצרים מחויבות מסוג אחר. זוהי מחויבותו של המבט הנמוך: המבט שרואה את התוצאה של העבר. המבט שרואה את הענפים השרופים, את ערימות הבטון, את הרגליים של זו שעומדת לצדי. המחויבות מוסטת אל הרגליים האלה,



ואל חלוקת המרחב בין רגלי לבין הרגליים האלה, תוך שינוי המרחב שכעת הוא כבר המרחב שהעבר חרות בו. האחריות עולה מהמיקום של שני זוגות הרגליים האלה, מיקום שהוא תולדה בלעדית של העבר שנחרת במרחב; אבל המחויבות איננה לשיקום העבר הזה כך שיכיל אותי בתוכו ושייראה כפי שמתאים לי שייראה, אלא המחויבות היא לאירגון המרחב מחדש.

אין בי פחד מפני האחריות ולא מפני המחויבות. השיחרור מעבר שאין בו דבר שאני רוצה בו הוא שיחרור לקראת עתיד שאינו מחויב לאמונות מן העבר. העבר כולו מצוי במרחב שלי, המרחב התחום בגבולות המבט הנמוך שלי, שכן הוא חרות בו, אבל אצבעי מטיילת על פני החריות ותוך שהיא קוראת אותן היא מארגנת את המרחב שלהן מחדש. כשאני קוראת אין אני מנסה לשקם תודעה קולקטיבית לאומית רצופה ולהחזיר לעצמי פרקים בהיסטוריה התרבותית כדי שאפשר יהיה להסתכל על ההווה ועל העתיד מפרספקטיבה שתביא בחשבון - למשל מפרספקטיבה של מחשבה פמיניסטית - את הקול הנשי. אין לי צורך לאשרר את הנרטיב הלאומי, שכן כאשר אין לי מקום בו ולכן גם אין לי עניין בו; ואין לי צורך להתאמץ להשקיע את עצמי בתוכו בקריאה לאחור, או בקריאה אלטרנטיבית, או בקריאה חתרנית. הקריאה שלי לא תהיה קריאה שעיקרה עיגון עצמי ב"מורשת", אלא קריאה שעיקרה שירטוט המרחב ההווי שלי על כל חריות העבר שבו: שוב אין אני מנסה לשנות את הזמן ולקרוא מחדש את העבר; אלא אני פועלת כמו אשה לפי הסטריאוטיפ באופן דואלי, שבו אני גם קוראת אותם כחריתה וגם קוראת אותי בתוך המרחב הנתון למבטי הנמוך. אני קוראת את שניהם כבו-זמניים מבלי לקדש את התנועה בזמן אלא תוך קבלת התנועה במרחב, היינו, קבלת התנועה כפעולה חסומה בגבולות המרחב הנחשף למבט הנמוך, הצנוע שלי. הקריאה שלי, המבט שלי, אינם בעלי תכלית ואינם במירדף אחר מטרה. אין הם מנסים להשיג, לנצח, להוכיח, לחבור (לרדוף אחר האב, לחבור אל חוק האב; אין הם נענים לתכלית האדיפלית שהתרבות הציבה לי כמטרה). המבט שלי והקריאה שלי אינם מנסים להתמודד עם המבט הגברי הננעץ בי, עם העבר שאינני כלולה בו, עם הביטול שלי. כמו שאינני חוברת ל"פתולוגיה של הדיכוי" ונותנת הכרה למדוכא על ידי, כך אין אני זקוקה להכרה מצד המדכא אותי. אין אני שבויה ברצף ההיסטורי שדורש כל הזמן תיקון. אין אני שבויה בתוך התשוקה להיכלל בזיכרון (הלאומי, האמנותי, ההיסטורי). כפי שבעודי קוראת אני רואה, ומפעילה, את האופן שבו מארגן המבט הגבוה את העולם, היינו: אני מודעת לסיפור ההיסטורי הגדול (והמקומי) שלתוכו נשזר מה שאני קוראת, כך אני גם קוראת את מה שנתון למבט הנמוך - הקונקרטיות: החומר, זה של הסובב

אותי (המרחב) וזה שלי ושל מי שסביבי (הגוף).

המרחב אינו נותן דין וחשבון על הזמן שעבר; הוא אינו מתעד את התהליך, את ההשתנות על פני הזמן, הוא אינו מספר סיפור של עבר שיכול גם להציע עתיד, אלא הוא נתון בזמן, הזמן מופיע בו כתוצאה. הזמן מופיע בו כשורה של אופציות של זמן שהיה; הזמן שנחווה במרחב הוא זמן ההווה, וכפי שקובעת קרולין דינשו בעקבות היידגר, "ברגע שמתמקדים בו הוא איננו, הוא 'זה-שהיה', ואנחנו כבר על העכשיו הבא. למעשה העכשיו לא נמצא באופן טהור בכלל: הוא מעבר תמידי בין כבר לא לעוד לא; כל עכשיו בהווה נמתח ונמשך על יד עכשיו-עבר ועכשיו-עתיד".<sup>124</sup>

המרחב נראה כפי שהוא נראה בגלל הזמן שעבר: הגשם שירד והפך את האדמה לבוץ, השריפה שהותירה ענפים שחורים, הבולדוזר שמישהו הורה להפעיל ומישהו הפעיל והותיר אחריו ערימת שברי בטון ולבנים. התהליך מופיע בו כשכבות של עקבות, אם הן ניכרות לעין, אם הן נשמרו בחומר; ואם לא - התהליך נמוג אל תוך חריתה אחת, צלקת אחת, שמכילה את כל השלבים כולם בין אם הם עדיין ניכרים בה (למשל, משום עומקה של החריתה או משום זליגת הנוזלים מהצלקת הסגורה כביכול) ובין אם נעלמו ואינם. כך, העבר אינו נתון לשינוי אלא עד כמה שהעקבה שלו נתונה לשינוי: לא בחירה שונה של מילים או סידורן השונה בסיפור, אלא רק מחיקה מוחלטת של כל עקבה שהיא תצליח לשנות את העבר. שינוי העבר שמבצע המבט הגבוה ב"סיפור ההיסטורי" אינו כרוך במחיר; שינוי העבר שירצה לבצע המבט הנמוך כרוך תמיד במחיר של פעולה אלימה (מחיקה, הרג); או של הודאה בפער שבין האופן שבו העבר מופיע ב"סיפור ההיסטורי" לאופן שבו הוא נוכח בהווה, על המשמעות של הפער הזה בהתייחס לאחריות (למשל, שימור של חורבה שעצם שימורה פירושו הודאה בפער שבין הופעתה בסיפור ההיסטורי - כבית כה בלתי חשוב עד שהריסתו היא פעולה מינורית, שאפילו אין צורך להסתירה על ידי הרס אלים מוחלט, נניח - לבין ההבנה ההווית, שלפיה הפיכת הבית לחורבה היתה

Carolyn Dinshaw, *How Soon is Now? Medieval Texts, Amateur Readers, and* 124  
*the Queerness of Time* (Durham: Duke University Press, 2012), p. 2  
 "סיכום" לא ממצה בשום אופן את זמן ההווה, הדיון בו והאופציות שהוא פותח וסוגר,  
 אלא רק הרגשה של היחס בין ההווה של המבט הקונקרטי שאינו מומר בסיפור של  
 רצף זמן ליניארי לבין האופן שבו "הווה" (כמו "זמן" בכלל) אינו מקובע (ולכן גם לא  
 הופך לראיפיקטיבי, כביכול "במקום" הראיפיקטיביות של המרחב, כפי שמוזכר למעלה).  
 דינשו, הן בספר זה והן בכתבים מוקדמים יותר, מחברת גם היא בין "זמן" לבין האיום על  
 מוסד המשפחה שיש בשבירתו של הזמן, כפי שצוין בהע' 115 לעיל.

כשלעצמה פעולה שיש לנסות להפוך, לשנות, או לפחות להנציח כסימן לקבלת אחריות על המעשה). כך גם תיווצר אחריות, רק כך תיווצר אחריות שכן "אחריות" היא פונקציה של ההווה, ומתוכו היא נוצרת. אחריות כלפי העבר היא אחריות כלפי מה שאני היום, שהוא תוצר של מה שהיה פעם עד כמה שה"פעם" נשאר כחירותות בחומר ההווי (ערימות של עצמות חרוכות בכנסייה שנשרפה על כל הנמלטים אליה ברואנדה; רגלים קטועות מדריכה על מוקשי רגל שהושארו בשטח; שבילים חרותים באדמת שדה שהיה למחנה מוות; ציפורניים חסרות שנעקרו בעינויים של החמר רוז', או של הצבא באמריקה הלטינית; כפרים ערביים הרוסים; גופי השבע, המשכיל, המרוויח, בעל חופש התנועה, המטופל רפואית היטב; קו האופק וקו הנוף המוכתמים בחריתות של כדורי צבא, של עצים שנשרפו של דרך שנשללה באמצע כפר, של בית חולים שעומד על הריסות; גוף מורעב, גוף זוחל, גוף גוסס).

המבט הנמוך, החסום, מחזיר את האפשרות לייצר עתיד של שינוי. שינוי שעיקרו ראיית האחר/ת וחלוקת המרחב אחרת. שינוי שממיר מנגנון של מישטור דרך הזיכרון בויתור על הזיכרון ועל המישטור דרך האדרת הזמן, ועמו האדרת העבר והמחויבות כלפיו. שינוי במרחב ולא בזמן. שינוי שפירושו המשך החריתה במרחב, כשהחריתות החדשות הן בעלות אופי וכוונה חדשים שתכליתם היא הקיום העכשווי, ולא המשך הזיכרון שהיה או תיקונו לאחור.



## מרחבי דיכוי מיגדרי מוכחשים: "המרחב הפרטי הנורמטיבי" ו"מרחב האחיות הלא-מוכר"

מחשבות על פריצת דיני המשפחה ופולחן האימהות, ועל בנייתה של אחוות  
נשים<sup>1</sup>

### אורית קמיר

בשנים 2011-2012 נכרכו נשיות ומרחב זה בזה בתודעה הציבורית עקב הדיון החברתי הער בתופעה המתפשטת של הדרת נשים מן המרחב הציבורי בישראל. המודעות להדרה התעוררה עקב ניסיונות להרחיק נשים מן הזירה הציבורית בצה"ל, ותפחה לנוכח הדרתן מקידמת אוטובוסים, מרחובות ערים, משלטי חוצות וממבנים ציבוריים כגון קופות חולים ובנקים. לנוכח ההתמקדות הזאת במרחב הציבורי אני מבקשת לטעון כי דווקא חלק גדול וחשוב בתוך המרחב הפרטי משמש אכסניה סמויה מן העין לשני מערכים של דיכוי מיגדרי שיטתי. אני מכנה את החלק הזה "המרחב הפרטי הנורמטיבי", שכן הוא נתפש ככזה בשיח הציבורי. ההבחנה בין המרחב הפרטי למרחב ציבורי ותיקה ומוכרת בשיח הפמיניסטי. בשיח הציבורי בישראל של ראשית המאה העשרים-ואחת, המרחב הפרטי עצמו מפוצל לשניים: חלק ממנו נתפש כ"פתולוגי" וכך מתכונן חלקו האחר כ"מרחב פרטי נורמטיבי". "המרחב הפרטי הפתולוגי" מאכלס תופעות שהדיון הציבורי מכיר בהן כפסולות ופוגעניות, כגון גילוי עריות, אונס בידי מכה, רצח בידי בן זוג, ושלל גילויי אלימות נגד נשים בתוך המשפחה. לאחר עשורים של פעילות פמיניסטית נמרצת כבר הופקע המרחב זה במידה רבה מרשות "קודש הקודשים" של התחום הפרטי, והוסר ממנו החיסיון המסורתי שמנע בעבר התערבות בתוך

---

1 המאמר מוקדש לחוג תלמידותי-חברותי הפמיניסטיות הירושלמיות ובהן אביטל פלדמן, מרים זלקינד, מעין נייזנה, רעות קדרון, שירן דרון, מירי כהן-אחדות, נועה גרינברגר. תודה לרעות קדרון על עזרתה, למי שקראו את גירסאותיו הקודמות של המאמר ועזרו לי לחשוב ולחדד נקודות, וכן לשתי הקוראות האנונימיות על הערותיהן המועילות.

הנעשה בגבולותיו. אולם לצדו של מרחב זה ממשיך להשתרע, כמעט באין מחרד, מרחב שמשורטט כנבדל ממנו: "המרחב הפרטי הנורמטיבי". במרחב הזה, שכלבו קבועה המשפחה, מתקיימים מוסדות חברתיים כמו דיני הנישואין והגירושין ופולחן האימהות הישראלי. כל אחד מן המוסדות הללו, האחד משפטי והאחר תרבותי-חברתי, מגביל נשים ולכן פוגע בהן ומדכא אותן. ואולם ככלל, שניהם נתפשים כשייכים לאותו חלק של המרחב הפרטי המובנה כתקני וסביר, ולכן נהנים מחיסיון מפני ביקורת, התערבות ושינוי. במובנים רבים שני מוסדות אלה, המתקיימים בחסות "המרחב הפנימי הנורמטיבי", הם עדיין בחזקת "פרות קדושות" במידה שמונעת ומסכלת ניסיונות משמעותיים לקרוא עליהם תיגר פמיניסטי.

לצד "המרחב הפרטי הנורמטיבי" נעדר מן השיח הציבורי ומן המודעות הישראלית "המרחב שיכול היה להיות": מרחב של רגשות סולידריות, פירגון ואחוה בין נשים; מרחב של "אחיות", sisterhood. המרחב הנעדר הזה אינו בגדר מרחב פרטי מובהק ואף לא בגדר המרחב הציבורי הברור. עצם קבלת החלוקה המרחבית ל"פרטי" ול"ציבורי" מקשה ואולי אף מונעת את היכולת לרמיין ולהמשיג את "מרחב האחיות" שחוצה את המרחבים המוכרים, הפרטי והציבורי.

"מרחב האחיות", שלא כמו "המרחב הפרטי הנורמטיבי", אינו מתוחם בישראל כ"מקום קדוש". למעשה, כמו "יישובים לא-מוכרים" הוא אינו מופיע במפות ההוויה הישראלית בשום צבע, סימון או קיווקו. כתופעות חשובות אחרות בהוויה הישראלית המרחב הזה הוא לכל היותר נוכח-נפקד; קיים-לא-קיים, ולכן אני מכנה אותו "מרחב האחיות הלא-מוכר". היעדרו של מרחב שיח של סולידריות בין נשים מנציח את מה שבעיני הוא המכשול הגדול ביותר העומד בפני נשות ישראל ומונע מאיתנו להשיג שינוי עומק של ממש: פיצולנו לפרטים בודדים ולקבוצות קיקיוניות שאינן מתלכדות לרשת אחת רבת עוצמה. כמו בכל מקום, גם בישראל שורר שיח פטריארכלי מסורתי המעודד את הפיצול בין נשים לקבוצות נשים, את בידודה של כל אשה וכל קבוצת נשים, את היעדר הפירגון ההדדי ואת הקנאה והתחרות בין נשים. בהיעדר "מרחב אחיות", פיצול הנשים שניזון מהשיח הפטריארכלי המסורתי הוא סוג שלישי של דיכוי מיגדרי (לצד דיני המעמד האישי ופולחן האימהות) שראוי לתת עליו את הדעת ולפעול לביעורו.

טענתי במאמר הזה היא ששלושת סוגי הדיכוי הללו, שניתן למקמם ב"מרחב הפרטי הנורמטיבי" ו"במרחב האחיות הלא-מוכר", אינם מקריים. שלושתם קשורים

בקשר הדוק בצופן התרבותי העמוק של הדרת-הכבוד הלאומית הישראלית המקדשת את הגבריות. במובן הזה, שלושת סוגי הדיכוי המיגדרי הללו קשורים ומגבים זה את זה.

בסעיף הראשון של המאמר אני מציגה ביתר פירוט כל אחד משני המרחבים שבהם הוא עוסק ("הפרטי הנורמטיבי" ו"האחיות"), ואת שלושת סוגי הדיכוי המיגדרי שהם מכילים (ב"מרחב הפרטי הנורמטיבי" דיני המשפחה ופולחן האימהות; וב"מרחב האחיות הלא-מוכר" הפיצול והבידוד המוכנים של נשים), וכל זאת בתוך ההקשר הרחב יותר של "מעמד האשה" בישראל. בסעיף השני של המאמר אני מציגה בתמצית את הדרת-הכבוד הלאומית, הגברית, שבה דנתי בהרחבה במקומות רבים אחרים. בסעיף השלישי של המאמר, המכיל את טענתו המרכזית, אני מציגה ומבארת מדוע ובאילו מובנים הדרת-הכבוד הלאומית היא המפתח להבנתם של שלושת סוגי הדיכוי המיגדרי המתקיימים בשני המרחבים הנדונים. לבסוף, בסעיף המסקנות, אני מצביעה על כיוון הפעולה העולה מן הדיון.

הטיעון הפמיניסטי במאמר עוסק בישראליות ובנשים בישראל, אך למעשה הוא מתמקד בקבוצת הנשים הגדולה והדומיננטית במדינה: יהודיות מהמיניסטרים, הזרם המרכזי הציוני הוותיק. הטיעונים הכלליים לגבי קבוצה זו אינם תמיד נכונים לגבי ישראליות השייכות לקבוצות מיעוט - כמו ישראליות פלסטיניות, בדואיות, יהודיות חרדיות, מהגרות ומהגרות עבודה. הם גם אינם תמיד נכונים לגבי נשים בעלות מודעות פוליטית גבוהה, ובראשן אלה המשתייכות לקבוצות פמיניסטיות כגון "אשה לאשה" בחיפה או "קואליציית נשים לשלום". אך נשים מן הזרם המרכזי, או ההגמוני, הן כאמור הקבוצה הגדולה והדומיננטית, ומשום כך יש ערך בהתמקדות בעמדותיהן. מובן שיש מקום לבחון ביתר פירוט גם את עמדותיהן של קבוצות הנשים הקטנות יותר.

המושג "מרחב" במאמר הוא מטאפורי בעיקרו. מכיוון שמקובל להבחין בשיח הציבורי, המשפטי והמחקרי של מדעי החברה בין "מרחב ציבורי" ל"מרחב פרטי", ומכיוון שאנו מורגלות בחלוקת העולם לשני מרחבים אלה, אני מציעה להתחיל מהם ולפעול מתוכם. מסיבה זו אני מציעה לתחום בתוך "המרחב הפרטי" חלק שנתפש בעיני הציבור הרחב כ"פתולוגי", ומתוך כך לזהות חלק גדול שאינו נתפש כפתולוגי אלא כ"נורמטיבי" (אף שהוא מאכלס מערכות דיכוי מיגדרי כגון דיני האישות ופולחן האימהות). כל אלה הם מושגים תרבותיים בעלי מטענים ערכיים, הקשורים גם למציאות החברתית המוחשית. בתוך שדה מטאפורי זה יכול וצריך היה להתקיים "מרחב" קיומי-חברתי-תרבותי-ערכי-

פוליטי נוסף, שהחלוקה "המרחבית" המקובלת ל"פרטי" ול"ציבורי" מונעת הכרה בו: מרחב האחיות, הסולידריות הכל-נשית. השימוש במושגים מרחביים נועד להמחיש את הטענות התיאורטיות ולקשרן לחוויות מציאות שבמסגרת התרבותית הלשונית הנהוגה הן אינטואיטיביות לרבות מאיתנו.

### **"המרחב הפרטי הנורמטיבי" ו"מרחב האחיות הלא-מוכר" ומיקומם במרחב של מעמד האשה בישראל**

מקובל לחשוב על יחסם של חברה ומשפט לנשים בהקשר של כמה תחומים: עבודה, ייצוג פוליטי וציבורי, דת, אלימות נגד נשים, משפחה.<sup>2</sup> עבודה, דת, וייצוג פוליטי וציבורי נתפשים כמבנים את מעמד האשה במרחב הציבורי; המשפחה נתפשת כמבנה את מעמד האשה במרחב הפרטי; אלימות נגד נשים מתרחשת הן במרחב הציבורי והן בזה הפרטי. אונס בידי מכר, רצח בת-זוג, אלימות בתוך המשפחה, גילוי עריות נתפשים כשייכים למרחב הפרטי, ואילו אונס בידי זר, הטרדה מינית והזניה נתפשים כשייכים לרוב למרחב הציבורי.

תחום העבודה מכיל סוגיות כמו חופש העיסוק לנשים, שכר שווה לעבודה שווה של נשים וגברים, שכר הולם לעבודה דומה, גיל פרישה הוגן לנשים, שיוויון הזדמנויות מיגדרי בעולם העבודה, ניפוץ תקרת הזכוכית, העדפה מתקנת, וזכויות של אמהות עובדות. בישראל כולל התחום הזה גם את זכויות האשה בצבא, והעיסוק בו מלווה את הנשים בישראל מאז ראשית ההתיישבות הצייונית בארץ-ישראל.<sup>3</sup> שנות השמונים של המאה העשרים בישרו התקדמות משמעותית בזכויות נשים בעבודה, הרבה תודות לפעילותה הנמרצת של שדולת הנשים בישראל באותה עת.

2 להצגה בסיסית של תחומים אלה ומצב האשה בישראל ראו: אורית קמיר, פמיניזם זכויות ומשפט (ירושלים: אוניברסיטה משודרת, משרד הביטחון, 2002).

3 מרגלית שילה, "חוות הפועלות בכנרת, 1911-1917 - כפיתרון לבעיית הפועלת בעלייה השנייה", *קתדרה*, 14 (1979), עמ' 81; דבורה ברנשטיין, *אשה בארץ-ישראל - השאיפה לשיוויון בתקופת היישוב* (תל אביב: הקיבוץ המאוחד, 1987); הנרי ניר, "מה העיק עליהן? האשה בהתיישבות העובדת בתקופת היישוב", *אצל מרגלית שילה, רות קרק וגלית חזן-רוקם* (עורכות), *העבריות החדשות - נשים ביישוב ובצינונות בראי המיגדר* (ירושלים: יד בן צבי, 2001); בת-שבע מרגלית-שטרן, *גאולה בכבלים - תנועת הפועלות הארץ-ישראלית 1920-1939* (ירושלים: יד בן צבי, 2006); מרגלית שילה, *אתגר המיגדר - נשים בעליות הראשונות* (תל אביב: הקיבוץ המאוחד, 2007).



בג"צ אליס מילר<sup>4</sup> סימן עליית מדרגה בהשתלבותן של נשים במקצועות הצבאיים המשמעותיים והמיוחסים ביותר.

גם מקומן של נשים במישור הפוליטי והציבורי העסיק את היישוב העברי בארץ-ישראל עוד לפני קום המדינה.<sup>5</sup> מאבקים על זכותן של נשים לבחור, להיבחר, ליהנות ממקומות משוריינים ברשימות של מפלגות לכנסת, להשתתף בשיח הציבורי ולהרקיע לתפקידי הנהגה ליוו תמיד את סדר היום הציבורי. כהונתה של גולדה מאיר כראש ממשלת ישראל יצרה מצג שווה של נורמליזציה, שהרדים את המודעות הנשית בתחום זה לעת ארוכה. ואולם המאבקים וההישגים סביב בג"צ פורז<sup>6</sup> ובג"צ שקדיאל,<sup>7</sup> כמו גם מחקר אקדמי שיטתי,<sup>8</sup> הצליחו להעלות את הנושא

---

4 בג"צ 94/4541 אליס מילר נ' שר הביטחון ואח', פ"ד מט(4) 94 (1995).

5 מאבקים מרים על זכות האשה לשיוויון בבחירות לגופים ממלכתיים התנהלו ברובם לפני הקמת המדינה, ונשכחו עם הקמתה. ראו ברנשטיין, אשה בארץ-ישראל (לעיל: הע' 3); סילביה פוגל-ביז'אוי, "האמנם בדרך לשיוויון? מאבקן של הנשים לזכות בחירה ביישוב היהודי בארץ-ישראל: 1917-1926", *מגמות*, לד (2) (1991), עמ' 262-284; Deborah Bernstein, *Pioneers and Homemakers: Jewish Women in Pre-State Israel* (New York: SUNY Press, 1992); חנה הרצוג, "אירגוני נשים בחוגים האזרחיים - פרק נשכח בהיסטוריוגרפיה של היישוב", *קתדרה*, 70 (1994), עמ' 111-133; מרגלית שילה, "האשה - 'עובדת', או 'חברה' במפעל התחייה? על מקומה של האשה בעלייה הראשונה (1882-1903)", *יהדות זמננו*, 9 (1995), עמ' 121, 136 ואילך; מרגלית שילה, "המאבק לזכות הבחירה כאספקלריה לתפישת האשה ביישוב (1918-1926)", *מסכת*, ד (2005), עמ' 49; חנה ספרן, לא רוצות להיות נחמדות - המאבק על זכות הבחירה וראשיתו של הפמיניזם החדש בישראל (חיפה: פרדס, 2006); מרגלית שילה, אתגר המיגדר (לעיל: הע' 3); מרגלית שילה, "קולות נשיים בדבר שיוויון מיגדרי וטובת האומה במאבק על זכות הבחירה ביישוב", אצל אייל כתבן, מרגלית שילה ורות הלפרין-קדרי (עורכים), חוקה אחת ומשפט אחד לאיש ולאשה - נשים, זכויות ומשפט בתקופת המנדט (ירושלים: בר אילן, 2010).

6 בג"צ 87/953 א. פורז נ' שלמה להט, ראש עיריית תל אביב-יפו ואח', פ"ד מב(2) 309 (1998).

7 בג"צ 87/153 לאה שקדיאל נ' השר לענייני דתות ואח', פ"ד מב(2) 221 (1998).

8 חנה הרצוג, נשים ריאליות: נשים בפוליטיקה המקומית בישראל (ירושלים: מכון ירושלים לחקר ישראל, 1994); חנה הרצוג, "נשים בפוליטיקה ופוליטיקה של נשים", אצל דפנה יזרעאלי ואחרות (עורכות), מין מיגדר פוליטיקה (תל אביב: הקיבוץ המאוחד, 1999); אצל חנה הרצוג, "בין כיכר הרשא ושביל החצץ - נשים, פוליטיקה והחברה האזרחית", *תרבות דמוקרטית*, 10 (2006), עמ' 191, מוצגת עשייה פמיניסטית ציבורית

למודעות ציבורית. בשנת 2012, שבמהלכה נכתב מאמר זה, סיימה השופטת דורית בייניש את כהונתה כנשיאת בית המשפט העליון, והגברת רקפת רוסק-עמינח נבחרה להחליף את גליה מאור כיושבת ראש אחד הבנקים הגדולים בישראל. לקראת הבחירות לכנסת התשע-עשרה עמדו ארבע נשים בראש ארבע מפלגות מרכז ושמאל: שלי יחימוביץ' בראשות העבודה, ציפי לבני בראשות התנועה, זהבה גלאון בראשות מרצ ואסמא אגבארייה זחאלקה בראשות דעם.

אף שנשים בישראל הגיעו להישגים מרשימים בתחומי העבודה והפעילות הציבורית, אני סבורה שהישגיהן הבולטים והמובזקים ביותר הם בתחום האלימות המיגדרית והמינית. בשנות השבעים של המאה העשרים, כשחברת הכנסת דאז מרשה פרידמן ניסתה להעלות על סדר היום הציבורי את סוגיית האלימות המינית והמיגדרית במשפחה, היתה התגובה הציבורית הרחבה דחייה, סלידה, בוז וזעם.<sup>9</sup> הציבור הישראלי סירב להכיר בקיומה של אלימות במשפחה והתקומם ככלל נגד הטענה שאלימות מינית ומיגדרית היא תופעה רווחת ונפוצה בישראל. מאז נחקק החוק למניעת אלימות במשפחה,<sup>10</sup> תיקון לחוק העונשין אשר הרחיב את הגדרתה של עבירת האינוס,<sup>11</sup> החוק למניעת הטרדה מאיימת<sup>12</sup> והחוק למניעת הטרדה מינית.<sup>13</sup> חוקים אלה הכירו במציאות של אלימות מינית ומיגדרית בכל תחומי החיים, קראו עליה תיגר, ותרמו רבות לפעילות החברתית הענפה לשינוי המציאות והיחס אליה בתחום זה.

בעת כתיבת דברים אלה, בשנת 2012, ניתן לומר כי החברה הישראלית מכירה בנפוצותה ובחומרתה של התופעה החברתית של אלימות נגד נשים. רשויות

---

היוצאת מגדר הפוליטיקה המפלגתית אל עבר החברה האזרחית. לסקירה רחבה של עקרון ההעדפה המתקנת עבור נשים ומיגורים מופלים אחרים בחברה ראו: ענת מאור (עורכת), *העדפה מתקנת והבטחת ייצוג בישראל* (אוניברסיטת תל אביב: הוצאת רמות, 2004), נויה רימלט, "בין סרגציה לאינטגרציה: קריאה לחשיבה פמיניסטית מחודשת על שוויון ומיגדר בשוק העבודה", *מחקרי משפט*, כד (2008), עמ' 299.

9 מרשה פרידמן, *גולה בארץ המובטחת* (תירגמה מירי קרסין), (תל אביב: ברירות, 1991).

10 חוק למניעת אלימות במשפחה, התשנ"א-1991, ס"ח 138.

11 חוק העונשין (תיקון מס' 61), התשס"א-2001, ס"ח 408.

12 חוק מניעת הטרדה מאיימת, התשס"ב-2001, ס"ח 6.

13 חוק למניעת הטרדה מינית, התשנ"ח-1998, ס"ח 166. להצגה ודיון ראו: אורית קמיר, "איזו מין הטרדה: האם הטרדה מינית היא פגיעה בשוויון או בכבוד האדם?", *משפטים*, כט (1998), עמ' 317; אורית קמיר, זה מטריד אותי - לחיות עם החוק למניעת הטרדה מינית (ירושלים ותל אביב: כרמל והקיבוץ המאוחד, 2009).

ממשלתיות וציבוריות נותנות יד למאבק בתופעה, והתקשורת רוויה בתיאורי גילויים של אלימות נגד נשים ובדיונים בה בכל הרמות. מנהיגים, לרבות נשיא מדינה, שר משפטים ומועמד לרשות הממשלה הואשמו באלימות מינית, הורשעו, ואיבדו את מעמדם. מרכזי הסיוע לנפגעות אלימות מינית, המזוהים יותר מכל עם המאבק בתופעה חברתית זו, משמיעים בשיח הציבורי קול רם וצלול שקנה לעצמו מקום מובן מאליו שאין עליו עוררין. אף שיש הטוענים כי האמצעים הננקטים נגד נאשמים וחשודים באלימות מיגדרית חריפים מדי, דומה ששוב לא ניתן להכחיש בישראל את קיומה או את חומרתה של המציאות של דיכוי נשים באמצעות אלימות. אישור הממשלה להצעת החוק להפלת לקוחות זנות מחזק מסקנה זו. הפלת לקוחות זנות מגדירה הזניה כאלימות מינית ומיגדרית. קשה להעלות על הדעת שהציבור הישראלי היה מסוגל לקבל עמדה כזאת בעבר. עליית המודעות הציבורית לפגיעותן המינית של נשים מאפשרת התייחסות רצינית אפילו להגדרתן של "מופקרות" כקורבנות.

מדברים אלה עולה כי במושגים של מרחב פרטי ומרחב ציבורי, הצלחת המאבק נגד האלימות המיגדרית מתייחסת לשני המרחבים. השיח הציבורי בישראל מעיד היום על מודעות רבה לחומרתם של גילויי אלימות מינית במרחב הציבורי. הטרדות מיניות במקומות עבודה, ניצול מיני על ידי בעלי כוח ושררה, תקיפות מיניות בבתי ספר, במסיבות וברחובות זוכים כולם לתשומת לב תקשורתית רבה, ואפילו נזקיה של ההזניה נדונים יותר מאשר אי-פעם. במקביל, כל ערוצי התקשורת עוסקים באינטנסיביות רבה גם באלימות נגד נשים במרחב הנתפש כפרטי. ניתן לזהות עלייה ברורה במודעות ובעיסוק הציבורי בפגיעות מינית בתוך המשפחה, ברצח בתוך המשפחה, בדיכוי כלכלי ובשאר סוגי הפגיעות המיגדריות במשפחה. כל אלה מבנים חלק מן "המרחב הפרטי" כ"פתולוגי", ולכן כמה שראוי לעסוק בו במטרה לתקנו ולרפאו. במילים אחרות: גם התנהגויות אלימות המופנות נגד נשים בתוך מה שנתפש כיחסי משפחה או יחסי קירבה "פרטיים" זוכות לתשומת לב ציבורית. עיסוק ציבורי זה עיצב התנהגויות אלימות בתוך יחסי קירבה כ"איזור נגוע", "תחום מוקצה" בתוך מה שנתפש כמרחב הפרטי.

בניגוד קוטבי להתפתחות המודעות לאלימות המיגדרית, קשה לראות התקדמות של ממש בכוננות הישראלית להכיר בדיכוי המיגדרי בתוך מה שנתפש כמרחב המשפחתי הנורמטיבי. במדינת ישראל כרוך התחום הזה ללא הפרד במעמד האשה בתחום הדתי. העובדות ידועות: עד עצם היום הזה מדינת ישראל בחרה שלא לחוקק חוקי נישואין וגירושין אזרחיים, שבמדינה דמוקרטית ליברלית נחקקים כמובן מאליו

בידי בית המחוקקים ומהווים חלק בלתי נפרד מספר החוקים.<sup>14</sup> במקום לחוקק חוקי נישואין וגירושין בחרה ישראל להכפיף את אזרחיה ותושביה לחוקים דתיים שונים על-פי שיוכם ל"עדות דתיות". האזרחים והתושבים שהמדינה מגדירה כיהודים מוכפפים על ידיה לדיני האישות של ההלכה היהודית כפי שמפרשים אותה דיני בתי הדין הרבניים.<sup>15</sup> במקביל, המדינה הכפיפה את האזרחים והתושבים שהיא מגדירה כמוסלמים לדיני האישות של השריעה המוסלמית, כפי שהם מפורשים על ידי הקאדים בבתי הדין השרעיים.<sup>16</sup> כך גם לגבי אזרחים ותושבים שהמדינה משייכת לפלגים נוצריים שיש להם בתי דין כנסייתיים בארץ,<sup>17</sup> ולבני ובנות העדות הדתיות המוכרות הנוספות. ויתורה של המדינה על חקיקה בתחום הנישואין והגירושין והכפפת אזרחים ותושבים לדינים דתיים שונים, כפי שמפרשים בתי הדין הדתיים, מבטיחים שבני דתות שונות לא יוכלו להינשא זה לזה בישראל. במילים פשוטות, ההסדר מונע "נישואי תערובת" של יהודים ולא-יהודים, כלומר "התבוללות" של יהודים ב"גויים". באותה עת, הסדר זה מבטיח גם שגברים בישראל ייהנו מזכויות-יתר משמעותיות ביותר בכל הקשור לנישואין וגירושין, ואילו נשים יופלו לרעה בתחום זה.

כך, לדוגמה, על-פי דיני הנישואין והגירושין ההלכתיים המוחלים על יהודים בישראל, רק גבר יכול לגרש את אשתו ואילו היא אינה יכולה לגרשו או לשחרר את עצמה מקשר הנישואין עמו. כל מה שאשה יכולה לעשות הוא להסכים, או לא להסכים, שגבר יגרש אותה. גבר שאשתו מסרבת לקבל ממנו גט יכול לקבל היתר של מאה רבנים לשאת אשה נוספת על פניה; לעומת זאת אשה שגבר יהודי מסרב לתת לה גט מוגדרת כ"מעוכבת גט", או "עגונה", ואינה יכולה להשתחרר מקשר הנישואין עמו (בשיטות משפט של מדינות אחרות, בית המשפט יכול לפסוק גירושין

14 ישנם היבטים של דיני המשפחה בישראל, ואף היבטים הנוגעים בנישואין ובגירושין, שכבר זכו לחקיקה אזרחית והם מטופלים בבתי המשפט לענייני משפחה. עם זאת, הגרעין הקשה, עצם הנישואין והגירושין, נותרו לחלוטין בידי הדינים הדתיים והערכאות הדתיות. גרעין קשה זה משליך על כל התחום וחורף את חייהן של נשים רבות. מסה זו מתייחסת לגרעין קשה זה מתוך מודעות לכך שבשוליו פורחות התקדמויות משפטיות אזרחיות.

15 ס' 1 ו-2 לחוק שיפוט בתי דין רבניים (נישואין וגירושין), התשי"ג-1953, ס"ח 165.

16 סימן 52 לדברי המלך במועצה על ארץ-ישראל, 1922-1947 - (תיקון 1939), ע"ר תוס' 381, 2.

17 סימן 54 לדברי המלך במועצה על ארץ-ישראל, 1922-1947 (תיקון התשכ"ה), ס"ח 82 (תיקון עקיף לס' 156(ב) לחוק הירושה, התשכ"ה-1965).

לרצונו של אחד הצדדים גם כאשר הצד השני מתנגד). כוח חד-צדדי זה, שעל-פי הדינים החלים בישראל אין רשויות המדינה יכולות להפקיעו, פותח פתח לסחטנות והופך את התרת קשר הנישואין למהלך המתבצע בתנאים בלתי שיוויוניים.<sup>18</sup> בנוסף, יהודייה שבן זוגה מסרב לשחררה בגט יכולה אמנם לחיות בישראל עם גבר אחר, אך אם בן זוגה החדש הוא יהודי, ילדיהם המשותפים ייחשבו ל"ממזרים" ולא יוכלו להינשא בישראל. סנקציה זו אינה קיימת לגבי גבר יהודי נשוי החי עם אשה אחרת ומוליד עמה ילדים. בדומה, על-פי דין ההלכה, יהודייה שבן זוגה מת והיא נותרה ללא ילדים, אינה יכולה להינשא לאָהָר לפני שתעבור טקס של "חליצה", כלומר טקס שבו אחי המת משחרר אותה "לשוק" בעזרת סנדלים ויריקות. גבר יהודי במצב מקביל (כלומר אלמן ללא ילדים) אינו זקוק לטקס דומה (של שיחרור באמצעות סנדלים ויריקות מפיה של אחות הרעיה המתה).

כל הכללים הללו קשורים בתפישה היהודית המסורתית וההלכתית, שלפיה האשה קנויה לאיש ומשועבדת לו בעוד שהוא אינו קנוי או משועבד לה; הם נגזרים ממנה, מבטאים ומנציחים אותה.<sup>19</sup>

האפליה השיטתית והבוטה בתחום האישות אינה סוד: הציבור הישראלי מודע היטב הן לחוקים הארכאיים החלים בהקשר זה והן לבעייתיות הרבה בהתנהלותם של בתי הדין הדתיים. סיפורים מסמרי שיער על התנהלות לא תקינה, עינויי דין וכפייה של השקפת עולם פטריארכלית אנכרוניסטית על הציבור הרחב מתפרסמים חדשות לבקרים באמצעי התקשורת ומתוארים בספרות, בתיאטרון ובקולנוע.<sup>20</sup> בישראל פועלים אירגונים של החברה האזרחית הנאבקים בתופעות שונות של קיפוח הנובעות מדיני האישות הדתיים. ואולם ככלל, הציבור הישראלי היהודי,

18 רק בנובמבר 2008, לאחר שנים רבות של ניסיונות שהוכשלו, העניקה הכנסת ל"מסורבות גט" את הזכות לתבוע ולקבל את חלקן ברכוש המשותף בעודן "מסורבות", כלומר לפני מתן הגט. התנאת חלוקת הרכוש בפקיעת הנישואין הכבידה על נשים מאז שנת 1973, ובוטלה רק מקץ שלושים וחמש שנים. התיקון הוכנס בסעיף 5 לחוק יחסי ממון בין בני זוג, התשל"ג-1973, ס"ח 267.

19 לניתוחים משפטיים של הפליית נשים בדיני אישות ראו רות הלפרין-קדרי, "הבניית המיגדר בדיני נישואין וגירושין בהלכה", *תלפיות* (2000), עמ' 22; רות הלפרין-קדרי, "דיני משפחה אזרחיים נוסח ישראל - לקראת השלמה - על הכבוד, הצדק השיוויוני והכוונה יושתתו מעתה דיני המשפחה", *מחקרי משפט*, יז (2002), עמ' 105.

20 לתיעוד ראו יקיר אנגלנדר, "תפישת מיניות האשה בבתי הדין הרבניים בישראל והשפעתה על הפסיקה", *עינונים בתקומת ישראל*, 21 (2011), עמ' 280, ובעיקר המקורות המופיעים שם (לעיל: הע' 3).

על נשיו וגבריו, מקבל עליו הן את תחולת דיני האישות ההלכתיים והן את סמכות בתי הדין הרבניים. נשים אינן מפגינות בחוצות הערים, אינן שובתות רעב, אינן יוזמות שינוי, ואינן דורשות בכל תוקף מנציגייהן בכנסת לשנות את המצב המפלה והמבזה. רובן מקבלות ולא מוחות. מעטות נוקטות פעולות של מעין מרי אזרחי ועורכות טקסי נישואין פרטיים (שהמדינה לרוב אינה מכירה בהם), או שהן עורכות את טקסי נישואיהן בארצות אחרות, כמו קפריסין (נישואין אלה כן מוכרים על ידי המדינה, אך לרוב הם מחייבים, במקרה הצורך, גירושין על-פי דין תורה בבית הדין הרבני<sup>21</sup>). הגברים הישראלים, לרבות ה"נאורים" שבהם, מחרים מחזיקים אחרי הנשים ושותקים אף הם. למעשה, למיטב הבנתי נשים וגברים מאוחדים בתפישה שדיני המשפחה אינם ניתנים לשינוי, כלומר שהדיכוי הממוסד במרחב המשפחתי הנורמטיבי הוא כורח המציאות. נשים וגברים סבורים שחבל לבזבז אנרגיה במחשבה על חקיקת דיני נישואין וגירושין אזרחיים, כי הדבר דומה לחקיקת חוק האוסר על אנשים למות בתום חייהם. חבל לנסות להגות פיתרונות מהפכניים כי אין כל סיכוי לממשם.

מי שמתכוננת במצבן של נשים בישראל בשנת 2012 לא תתקשה לזהות כי אותו חלק מן המרחב הפרטי המוסדר על ידי דיני המעמד האישי הוא זירה של דיכוי מיגדרי ופגיעה בנשים. תחום זה מכיל אפליה מיגדרית שיטתית, מערכתית, גלויה וברורה, שהרוב מקבלים אותה כמובנת מאליה ואינם מעלים בדעתם לערער עליה. כשאני מביטה במכלול ושואלת במה ראוי לפמיניזם הישראלי העכשווי להתמקד, לא יכול להיות כל ספק שמרחב דיני המשפחה הוא היעד הראשון.

סוגייה סמוכה היא מרכזיותה האוטומטית והבלתי מעורערת של האימהות בזהות הנשית בישראל. במרבית ארצות העולם המערבי, נשים משכילות בנות המעמד הבינוני בוחרות האם ובאיזו מידה הן רוצות שהאימהות תהיה חלק מזהותן האנושית והנשית. רבות בוחרות שלא להביא ילדים לעולם. אחרות מחליטות לשלב אימהות עם קריירה, או לוותר על עיסוק מקצועי לשם התמסרות לאימהות. בין כך ובין כך, נשים במאה העשרים ואחת בוחרות אם להיות אמהות, ומה יהיה מקומה של האימהות בחייהן. בישראל, לעומת זאת, דומה שהאימהות טרם נהפכה לבחירה. היא עודנה נתפשת בעיני מרביתו המוחלטת של הציבור כמשימה נשית

21 קיימת אפשרות הלכתית לאפשר לזוגות שנישאו בטקס אזרחי להתגרש בהחלטה של בית המשפט, בלא צורך בגט של הגבר ובהסכמתו. אך מרבית הדיינים בבתי הדין הרבניים אינם מכירים באפשרות זו. לדיון ראו בג"צ 03/2232 פלונית נ' ביה"ד הרבני האזורי ת"א- יפו ואח', תק-על 2006(4) 1748.

קדושה ללא עוררין; כייעודה הנעלה של כל אשה; כחובתה של אשה לעצמה, למשפחתה ולקהילה; כאמצעי ההכרחי למימוש עצמי נשי. החופש מאימהות עודנו נתפש בישראל כאנוכיות, כפגם, או בפשטות – הוא איננו נתפש. הגיבוי החברתי והמימסדי הניתן לנשים המבקשות לבצע טיפולי פוריות כדי להרות למרות מגבלות גופניות, נפשיות או רגשיות הוא ללא אחריות בעולם.<sup>22</sup> חקיקה לשיפור תנאיהן של אמהות בעולם העבודה ולהרחבת זכויותיהן של נשים להפריה ולפריון נתפשת ככלי נפוץ ופופולרי לקדם נשים ישראליות, לרצותן ולזכות בהוקרתן. העיסוק הרב בחקיקה זו מבטא את פולחן האימהות הישראלי, מגבה אותו ומנציחו.<sup>23</sup>

---

Susan Martha Kahn, *Reproducing Jews: A Cultural Account of Assisted* 22  
*Conception in Israel* (Durham: Duke University Press, 2000); Carmel Shalev  
and Sigal Gooldin, "The Uses and Misuses of In Vitro Fertilization In Israel:  
Some Sociological and Ethical Consideration", in *Nashim*, Vol. 12 (2006),  
p. 151; סיגל גולדין, "טכנולוגיות של אושר: ניהול פרוין במדינת רווחה מעודדת ילודה",  
אצל יוסי יונה ואדריאנה קמפ (עורכים), *פערי אזרחות: הגירה, פרוין וזהות בישראל*  
(תל-אביב-ירושלים: מכון ון ליר והקיבוץ המאוחד, 2008); ראו גם *סוציולוגיה ישראלית*,  
יא (1) (2010/2009), גיליון מיוחד: "הסוציולוגיה הישראלית והדיון בגוף".

23 בעשור האחרון, על-פי אתר הרשות לקידום מעמד האשה, נחקקו 13 חוקים הנוגעים לאימהות ולפריון (מתוך 54 חוקים העוסקים במצב הנשים): חוק משפחות חד-הוריות (תיקון מס' 3), התשס"א-2001, ס"ח 218, שעניינו הכללת אם השוהה במיקלט לנשים מוכות בהגדרת הורה יחיד; חוק עבודת נשים (תיקון מס' 22), התשס"ב-2001, ס"ח 30, המכליל את חופשת הלידה בוותק של העובדת; חוק עבודת נשים (תיקון מס' 33), התשס"ז-2007, ס"ח 12, המאריך את תקופת ההגבלה על פיטורים לאחר חופשת לידה; חוק עבודת נשים (תיקון מס' 37), התשס"ז-2007, ס"ח 306, המאריך את חופשת הלידה; חוק שיוויון הזדמנויות בעבודה (תיקון מס' 11), התשס"ז-2007, ס"ח 380, הרחבת איסור ההפליה בגין הורות, כך שגם מצבים של טרום-הורות, טיפולי פוריות וטיפולי הפרייה חוץ-גופית נכללים תחת האיסור להפלות בקבלה לעבודה, בתנאי העבודה ובפיטורים מהעבודה; חוק שיווי זכויות האשה (תיקון מס' 8), התשס"ח-2008, ס"ח 645, דרישה מאדם למלא את שם הורהו בטופס או במסמך תהיה למלא את שמות שני ההורים; חוק לעידוד שילוב וקידום נשים בעבודה והתאמת מקומות עבודה לנשים, התשס"ח-2008, ס"ח 482, הבא לעורר ולשלב נשים בשוק העבודה ולהתאים את מקומות העבודה לנשים ולהורים; חוק דמי מחלה (היעדרות בשל מחלת ילד) (תיקון מס' 8), התשס"ח-2008, ס"ח 246, החוק קובע את מספר הימים שהורה יחיד זכאי להיעדר מעבודתו עקב מחלת הילד; חוק הבטחת הכנסה (תיקון מס' 33), התשס"ח-2008, ס"ח 686, המבטל ההוראה שקבעה כי אם חד-הורית תאבד את זכותה לקצבה אם היא לומדת; חוק עבודת נשים (תיקון

כידוע, בעולם הפטריארכלי המסורתי, וכמוהו גם בזה הלאומי, נשים מוגדרות במידה רבה על בסיס פריזון. פרי בטנן הוא ההישג הגדול ביותר שהן יכולות לפלל לו מכיוון שהוא המתת הגדול ביותר שהן יכולות להעניק לבעל, למשפחה ולאומה; לכן הוא תנאי הכרחי להגדרת זהותן, מעמדן וערכן במסגרות אלה.<sup>24</sup> די להזכיר בהקשר זה את סיפור התחרות בין לאה לרחל על לידת בנים ליעקב, ואת חובת האם הספרטנית לתרום חיילים לצבא העיר. לעומת זאת העולם הליברלי, או הרפובליקני, פותחים לנשים, לפחות להלכה, אפשרויות להיות אזרחיות בזכות כישורים אחרים. לפחות במוצהר הם מאפשרים לנשים שותפות בקהילה המדינית בלא קשר לתיפקודיהן המיניים.<sup>25</sup> למרות הצביון הליברלי של חלק מתחומי החיים בישראל, תפישת האשה כאזרחית ללא קשר לתיפקודה המיני כאם טרם החלה לחלחל באופן רציני וממשי למרבית שכבות האוכלוסיה בישראל. ביחד עם המשפחה, האימהות נתפשת בישראל כציפור הנפש של

---

מס' 44), התשס"ח-2008, ס"ח 386, הקובע כי הזכות לצאת לחופשה ללא תשלום בתום חופשת הלידה תינתן לעובדת שעבדה שנה לפחות (ולא שנתיים); חוק השמות (תיקון מס' 5), התשס"ח-2008, ס"ח 203, הקובע כי במקרים שלא ידוע שם אביו של קטין מתחת לגיל 16, תוכל אם-הקטין, ולא שר הפנים, לקבוע את השם שיירשם; חוק עבודת נשים (תיקון מס' 45), התש"ע-2010, ס"ח 336, המקנה הגנה מפני פיטורים לעובדת ולעובד העוברים טיפולי פוריות; חוק עבודת נשים (תיקון מס' 46), התש"ע-2010, ס"ח 440, המאריך את חופשת הלידה; חוק תרומת ביציות, התש"ע-2010, ס"ח 520.

שלוש החלטות ממשלה העוסקות בשילוב אמהות בשוק העבודה התקבלו בעשור זה; הן עוסקות בבנייה וסיבסוד של צהרונים ומעונות יום לילדים תחת קריטריונים שונים: החלטה 493 של הממשלה ה-32, "שילוב אמהות במעגל התעסוקה - השתתפות במימון שהייה בצהרונים" (28.6.09); החלטה 602 של הממשלה ה-32, "עידוד תעסוקת אמהות לילדים בגילאי 0 עד 5" (19.7.09); החלטה 2241 של הממשלה ה-32, "שילוב אמהות במעגל התעסוקה - השתתפות במימון שהייה בצהרונים - תיקון החלטות" (29.8.10).

הרשימה מבוססת על האמור באתר הרשות לקידום מעמד האשה <http://www.women.gov.il/MA/hakika/decade/>. יצוין כי למרות העיסוק הרב בחקיקה לטיפוח האימהות, בפועל שוק העבודה, כמו שאר תחומי החיים, פוגע בנשים בדרכים רבות בשל אימהותן.

24 סימון דה-בוואר, המין השני (תל אביב: כבל, 2001 ו-2007, תירגמה שרון פרמינגר); Nira Yuval-Davis, *Nation and Gender* (London: Sage Publications, 1997).

25 ניצה ברקוביץ', "אשת חיל מי ימצא? נשים ואזרחות בישראל", *סוציולוגיה ישראלית* ב (1) (1999), עמ' 277; ניצה ברקוביץ', "אזרחות ואימהות: מעמדן של נשים בישראל", אצל יואב פלד ועדי אופיר (עורכים), *ישראל: מחברה מגויסת לחברה אזרחית?* (תל אביב: הקיבוץ המאוחד, 2001), עמ' 206.



המרחב הפרטי הנורמטיבי. העובדה שהנושא אינו נתפש כסוגייה על סדר היום הציבורי מעידה על עומק הבעייתיות.<sup>26</sup> משום כך זהו היעד השני שראוי לנשים בישראל להציב לעצמן ללימוד ולהתמודדות.

לבסוף אציג את "המרחב שאינו מוכר", מרחב ה-sisterhood, הסולידריות והאחוה בין נשים. מוסד "החברה הטובה" מרכזי וחשוב בישראל לא פחות - ואולי יותר - מאשר בתרבויות רבות אחרות. מרבית הנשים בישראל מנהלות לפחות מערכת יחסים חברית קרובה אחת עם אשה; לרבות יש מספר גדול יותר של חברות קרובות, ובמקרים רבים חברויות אלה נמשכות שנים רבות, ואף כל חייהן.<sup>27</sup> בתי הקפה בישראל שוקקים נשים המבלות זו עם זו בקבוצות של שתיים, שלוש ויותר, ונשים מרבות לשוחח בינן לבין עצמן שיחות חבריות בטלפון, כמו בכתי קפה. לכן קשה לחשוב על קשרים בין נשים בישראל כבעייתיים. ואולם, הקשרים האמורים הם בראש ובראשונה אישיים ואינטימיים; הם מתוחמים במרחב הפרטי (הנורמטיבי). הם מושתתים על קירבה נפשית ועל חוויות חיים משותפות (בבית הספר, בצבא, בגידול הילדים). הם באים לידי ביטוי בשיתוף, בשיחות נפש, בהקשבה ובתמיכה הדדית. כל אלה הם חיוביים ובלתי בעייתיים. הבעייתי הוא היעדרו של קשר כל-נשי מסוג אחר: אחווה מיגדרית פוליטית.

אחוה מיגדרית מושתתת על מודעות וסולידריות מיגדרית, כשם שאחוה מעמדית מושתתת על מודעות וסולידריות מעמדית, ואחוות לוחמים מושתתת על מודעות וסולידריות של אחים לנשק. אחווה כזאת איננה אישית או אינטימית, היא אידיאולוגית קבוצתית: נשים מאמינות בנשים, מגבות נשים, תומכות בנשים - מפני שהן נשים. במוכן הזה זוהי אחווה פוליטית. משמעותה היא שנשים מאמינות לעדותה של אשה על תקיפה מינית שעברה פשוט מפני שהיא אשה וזקוקה לאמונן. זו אינה

---

26 לניצנים ראשונים של כתיבה אקדמית בתחום ראו ברקוביץ' (לעיל: הע' 25), וכן אורנה דונת, "פרו-נטליזם סדוק: נרטיבים של הולדה ואי-הולדה בישראל", סוציולוגיה ישראלית, יא (2) (2010), עמ' 417-439; אורנה דונת, ממני והלאה - הבחירה בחיים בלי ילדים בישראל (תל אביב: הקיבוץ המאוחד ומשכל, 2011); בת-שבע מרגלית-שטרן, "בין 'חוק הטבע' ל'דין התנועה' - אימהות ואל-אימהות בחברה הציונית בארץ-ישראל (1920-1945)" אצל מרגלית שילה וגרעון כ"ץ (עורכים), מיגדר בישראל - מחקרים חדשים על מיגדר ביישוב ובמדינה (ירושלים: מכון בן גוריון, 2011), עמ' 170.

27 זאת בשונה מחברות שהמוביליות בהן גבוהה יותר, כמו זו האמריקאית. נשים אמריקאיות רבות, במיוחד בנות המעמד הבינוני המשכיל, עוקרות ממקום למקום כמה פעמים בחייהן, ולכן נאלצות להחליף חברות בתקופות שונות. הזוג ההטרנסקסואלי הוא עדיין היחידה היציבה, שנתפשת כמבטיחה המשכיות לפחות במהלך שנות גידול הילדים המשותפים.

אמונה מקצועית של שופטים ואינה בסיס להעמדה לדין, להרשעה או לגזירת עונש. זוהי אמונה ראשונית, בסיסית של שותפות, הבעת אמון וחזוק. משמעות נוספת של אחווה כזאת היא פירגון לאשה מפני שהיא אשה. פירגון לאשה שהצליחה, שנבחרה, שמונתה, שהוזמנה להשתתף. לא בכל מחיר, לא בכל תנאי, אך פירגון כנקודת מוצא, כעמדת פתיחה, עד שיוכח שהיא אינה ראויה לו. משמעות נוספת היא התייחסות רצינית לנשים, לפחות כמו לגברים. לדוגמה, הקשבה לדיעותיהן המקצועיות בתחומי התמחותן, הזמנתן להשתתף בכנסים ובתוכניות בתקשורת, והתחשבות בדיעותיהן בקבלת החלטות.

ככלל, נשים בישראל הן בראש ובראשונה חברות בקבוצות שייכות מגוונות, ורק לאחר מכן נשים. הן קודם כל מזרחיות, אשכנזיות, רוסיות, פלסטיניות, פיליפיניות או חרדיות – ורק אחר כך הן נשים. הן קודם כל בעלות מקצוע, עובדות שכירות של מעביד, בנות עיר מסוימת או חברות משפחה כלשהי – ורק אחר כך נשים. הנאמנויות הראשונות שלהן הן ללאום, לעדה, למיגזר, למשפחה, למקצוע או למקום העבודה; לא למיגדר.<sup>28</sup> לכן, כשעמיתה מתלוננת על הטרדה מינית בידי עמית במקום העבודה, הן נוטות לחשוך בה ולהזדהות עם המערכת ו/או עם העמית. הן נוטות להאשים אותה ולהתרחק ממנה. קל וחומר כשאשה בת לאום אחר, דת אחרת, מיגזר אחר, עדה אחרת או השתייכות פוליטית אחרת מעלה טענה או דרישה, או מביעה כאב – הן צופות בה דרך משקפיים מנכרות. הן רואות בה "אחרת" – חרדית, או פלסטינית, או עובדת זרה – לא אשה כמותן הזקוקה לאמפתיה שלהן.

מרבית הנשים בישראל לא עברו מעולם תהליך של חיברות נשי פוליטי. הן לא פיתחו אמפתיה מיגדרית מתוך סולידריות, שותפות והזדהות. סוציאליזציה פמיניסטית כזאת מעולם לא התרחשה בישראל בקנה מידה משמעותי (כפי שקרה לדוגמה בארצות דוברות אנגלית בשנות השישים והשבעים של המאה העשרים). לעומת זאת, הזדהותן החזקה של נשים בישראל עם קבוצות המגדירות את עצמן על-פי לאום, דת, עדה ומעמד חברתי הביאה לפיצול הקבוצה הנשית ולהתנכרות החרדית, המשחקים כמובן לידי ההגמוניה הגברית. התוצאה המובהקת ביותר היא שנשים בישראל אינן מתלכדות למטרת שינוי של דיני המשפחה המשעבדים את כלל הנשים. הן אינן מתלכדות למען קידום זכויותיהן של חרדיות, אתיופיות, בדואיות או לסביות. הן אינן מתלכדות כדי לדרוש את בחירתה של מועמדת, או

28 דליה מור, "זהויות מיגדריות ושסעים חברתיים", אצל עזמי בשארה (עורך), בין האני לאנחנו: הבניית זהויות וזהות ישראלית (תל אביב: הקיבוץ המאוחד, 1999), עמ' 75–94.

למנוע קיפוח של אשה שזכויותיה מאוימות.<sup>29</sup> הן אינן מתגייסות לעזרתה של אשה הנשפטת בחומרה, בין השאר בגין מינה.<sup>30</sup> הן מותירות את הזירה פנויה להתלכדות המיגדרית האוטומטית, המוכנת מאליה, הסמויה מן העין, של הגברים. במאמרים ובספרים אחרים פיתחתי תשתית תיאורטית שיכולה לשפוך אור על שלוש התופעות המיגדריות שהעליתי כאן. הצגתי בהם את התפתחותה של תרבות הדרת-הכבוד הציונית, שהקדישה את כל משאביה להאדרת הגבריות העברית ולהבניית הזהות הנשית העברית באופן שתהלוך את צורכי הגבריות הציונית הדרת-הכבוד.<sup>31</sup> בסעיף הבא אציג סיכום תמציתי של הדברים כבסיס לטענה שתוצג בסעיף שאחריו – שדיני האישות, פולחן האימהות ואי-ההכרה במרחב האחיות, שלושתם כרוכים במיגדור הטבוע בתרבות הדרת-הכבוד הציונית. בתוך כך, שלוש המערכות הללו כרוכות זו בזו ומגבות, מחזקות ומעצימות זו את זו.

---

29 בהקשר זה ראו דורית אברמוביץ' (תחקיר וכתובה), אירגונים פמיניסטיים יהודים ויהודים-פלסטינים בישראל – מאפיינים ומגמות, נובמבר 2008 (קרוני הינריך בל, 2009). המחברת סוקרת אירגונים פמיניסטיים יהודים ויהודים-פלסטינים ואת אופן שיתוף הפעולה ביניהם. יצוין כי, ככלל, יש בישראל הפרדה בין החברה האזרחית היהודית לזו הפלסטינית.

30 לאיזכור, הדוגמה של חברת הכנסת חנין זועבי ראו בהמשך בעמוד 107 ובהערה 48.

31 הדברים המובאים כאן מסתמכים על דברים שכתבתי בהרחבה בספרים ובמאמרים הבאים: שאלה של כבוד: ישראליות וכבוד האדם (ירושלים: כרמל, 2004); כבוד אדם וחווה: פמיניזם ישראלי, משפטי וחברתי (ירושלים: כרמל, 2007); "על פרשת דרכי כבוד: החברה הישראלית בין מגמות של כבוד סגולי (dignity), הדרת-כבוד (honor), הילת כבוד (glory) וכבוד מחייה (respect)", *תרבות דמוקרטית*, 9 (2005), עמ' 169; "אוטופיית הגבריות הציונית וכבוד האדם ב'אלטנוילנד' של הרצל", אצל אבי שגיא, ידידיה שטרן, וחנן מנדל (עורכים), *הרצל אז והיום: יהודי ישן, אדם חדש?* (ירושלים: כתר, 2008), עמ' 209; "רצון בת המלך – כבודה: הזמנה לפמיניזם ישראלי", *תרבות דמוקרטית*, 10 (2006), עמ' 409; "ציונות, גבריות ופמיניזם: היילוכו שלושה יחדיו בלתי אם נועדו?", *מיגדר בישראל – מחקרים חדשים על מיגדר ביישוב ובמדינה*, כרכים א-ב, *עיונים בתקומת ישראל* (סדרת נושא, 2011), עמ' 443; "זיכרון קולקטיבי, משפט, ואין נשים: איך אפשר לזכור נשים במשפט בין עמלק ליפי הבלורית והתואר?", *ישראל*, 18-19 (2011), עמ' 183; "היי אשה יהודייה בביתך וגבר ישראלי בצאתך: על שורשי הפיצול בהוויה הקיומית של הנשיות ההגמונית בישראל", אצל אביעד הכהן ואשר מעוז (עורכים), *זהויות ישראליות יהודיות* (ברפוס). ההפניות לספרות המחקרית הענפה מצויות בפירוט קודמים אלה.

## "המטען הגנטי" המיגררי התרבותי של הציונות המדינית

ככל תנועה לאומית או אידיאולוגית אחרת, הציונות המדינית היא תולדה של הזמן והמקום שבהם נהגתה, צמחה והתפתחה. הזמן והמקום היו מרכזי אירופה של שלהי המאה התשע-עשרה וראשית המאה העשרים. היה זה עידן הלאומיות האירופית, והאידיאל שאורו נגה היה "גבריות לאומית הדורת-כבוד" (national honor masculinity).

אני משתמשת בצירוף המילים "הדרת-כבוד" כדי לציין מה שבאנגלית מכונה honor. הדרת-כבוד היא הערך המרכזי, המכונן והמבנה סדר חברתי והיררכיה מעמדית בחברות שאנתרופולוגים וחוקרי תרבות מכנים "חברות honor". חברות הדרת-כבוד שונות ונבדלות זו מזו במגוון רב של רכיבים, ואף-על-פי-כן מקובל לאפייןן בכמה תכונות מבניות משותפות: הערך החברתי של האדם - כמו גם כבודו העצמי - נמדד ונקבע בהן על-פי מידת עמידתו בנורמות התנהגות הדרת-כבוד ברורות ומוכרות לכול. עמידה בנורמות של הדרת-כבוד מעניקה סטטוס חברתי נכבד והערכה עצמית גבוהה, ומקנה לפרט את הזכות לגאווה וחשיבות עצמית ולהתנהגות חברתית תואמת; כישלון בעמידה בנורמות אלה גורר אחריו בושה והשפלה אישיות וחברתיות. התנהגות "לא מכובדת" נתפשת כיוצרת "כתם" של בושה והשפלה בשמו הטוב של אדם, וכפועל יוצא כביטחוןו האישי, שכן "יראת כבוד" מצד הזולת נרכשת בעמידתו הקנאית של אדם על הדרת-כבודו; ואילו מחילה על הדרת-הכבוד נתפשת כחולשה ומפחיתה מיכולת ההרתעה וההישרדות של מי שהדרת-כבודו נרמסה. הדרת-כבודו של "איש הדרת-כבוד" אמיתי יקרה לו יותר מחייו. הוא ייזהר מבושה, השפלה וביזיון יותר מאשר ממוות.

הדרת-כבודו של אדם יכולה להינזק לא רק מהתנהגותו הבלתי מכובדת שלו-עצמו, אלא גם מפגיעה מידי הזולת. פגיעה כזאת מחייבת את הנפגע בהתנהגות הדרת-כבוד גמולית, שתמחה את כתם הבושה שהושת עליו ותגרע מהדרת-כבודו של הפוגע. התנהגות גמולית חייבת להיות פומבית ולהתנהל על-פי נורמות מדוקדקות ולעיתים טקסיות או מעין-טקסיות. בנוסף לכך, היגיון הדרת-הכבוד מחייב שהתנהגות גמולית תהיה חריפה וחמורה יותר מן ההתנהגות שהולידה אותה. לא די ליטול בחזרה את הדרת-הכבוד שנלקחה אלא יש ליטול מן הפוגע מעט יותר. היגיון זה מסביר את ההסלמה הטבועה בכל "סיכסוך הדרת-כבוד", ומוביל לדינמיקה המוכרת כ"נקמת דם". בחברת הדרת-כבוד האלימות רוחשת תמיד קרוב לפני השטח: בכל אינטרקציה חברתית קיים פוטנציאל שמי מן הנוכחים יחוש כי הדרת-כבודו נפגעה ויגיב מיד להשבתה ולביוש עולבו. תרבות הדרת-כבוד היא

פעמים רבות תרבות של חברה גברית לוחמת. אומץ לב, עוצמה פיזית, כיבושים וניצחונות נקבעו על ידי חברות הדרת-כבוד רבות כנורמות לרכישת הדרת-כבוד, להאדרתה ולהבטחתה (עם זאת, ישנן חברות שבהן הדרת-כבוד נרכשת באמצעות פיתוח וצבירה של עושר, יופי או השכלה).

חברת הדרת-כבוד מחילה על מעמדות שונים נורמות התנהגות שונות. בחברות רבות החלוקה המעמדית המובהקת ביותר בהקשר הזה היא המיגדרית. כללי הדרת-הכבוד מחילים דרישות שונות ואף הפוכות על נשים ועל גברים. בכל חברת הדרת-כבוד פטריארכלית, הדרת-הכבוד היא תכונה גברית מובהקת ונכס בעל איכות מיגדרית ברורה. משחק הדרת-הכבוד הוא משחק גברי, וכלליו חלים על שחקניו הגברים בלבד. מקומן של נשים ותפקידיהן כמשחק הזה, אף כשהם בעלי משמעויות הרות-גורל, הנם תמיד משניים, נגזרים וכפופים להדרת-כבודם של הגברים, השחקנים. ניתן לומר כי לרוב אשה מסתופפת תחת כנפי הדרת-כבודו של הגבר שאליו היא נתפשת כשייכת (אביה או אחיה, ואחר כך בעלה). תפקידיה הם להגן על הדרת-כבודו של הגבר שלה, להבטיחה ולהאדירה, בפרט בהתנהגותה המינית. גבר אחד יכול לפגוע בהדרת-כבודו של גבר אחר באמצעות אשתו של זה, ובמיוחד על ידי מגע מיני איתה.

בחברות הדרת-כבוד פטריארכליות רבות, כמו למשל בחברות הדרת-כבוד ים-תיכוניות, הדרת-כבודו של הגבר תלויה בשני רכיבים: מצד אחד התנהגות גברית (מוחצנת, אמיצה, עצמאית, רחבת-יד, יהירה ואגרסיבית) שלו עצמו; מצד שני, "צניעותן", תומתן, חסידותן, צייתנותן ומסירותן של הנשים הקרובות אליו (אמו, אחותו, אשתו ובנותיו); ומעל לכול – שליטתו בנגישות המינית אליהן.<sup>32</sup> בחברות כאלה, מיניותה של האשה היא פוטנציאל לכושה ומקור לסכנה מתמדת להדרת-הכבוד. "חילול" מיניותה של אשה פוגע בהדרת-כבודו של הגבר האחראי על שמירת הנגישות למיניותה. לא כל חברת הדרת-כבוד מתנה את הדרת-כבודו של הגבר בצניעותן המינית של הנשים שתחת חסותו ובוודאי שלא באותה מידה. חברות הדרת-כבוד מערב-אירופיות לא ייחסו בדרך כלל משקל רב למיניות הנשית, במיוחד לא בהשוואה למשקלה בחברות מזרח-תיכוניות. עם זאת, שילטונו של הגבר על אשתו משליך בכל חברה פטריארכלית על הדרת-כבודו הגברית. התנועות האירופיות הלאומיות שעיצבו מחדש את דמות היבשת אימצו את

32 לניתוח ביקורתי מאלף של תופעה תרבותית זו ראו: מנאר חסן, "הפוליטיקה של הכבוד: הפטריארכיה, המדינה ורצח נשים בשם כבוד המשפחה", מין מיגדר פוליטיקה (לעיל): הע' 8, עמ' 267).

דפוסי תרבויות הדרת-הכבוד ושיוו להן מימד לאומי. מעתה, הדרת-הכבוד לא היתה רק אישית, משפחתית ו"שבטית", אלא בראש ובראשונה לאומית. תנועות אידיאולוגיות אלה הציתו את דימיונם של המוני האירופים, וכווננו עבורם דמות רומנטית של גיבור תרבות אידיאלי: גבר לאומי אגרסיבי ואמיץ, לוחם ללא חת הנכון לחרף את נפשו ולקנות לעמו תהילת גיבורים על ידי מאבק, כיבוש וניצחון. הגרמנים, שזה מקרוב התאחדו ביצירת זהות לאומית משותפת ותרבותם היתה ספוגה ברומנטיקה בראשיתית, הפגינו התלהבות מיוחדת ואימצו בחום את האידיאל התרבותי האמור. גם הפולנים, מובסים, כבושים ומחולקים בין האימפריות האירופיות השונות, אימצו את גבריות הדרת-הכבוד הלאומית בהתלהבות יתרה. יהודי מרכז אירופה, בעיקר החוגים המשכילים והנאורים ובהם מי שהפכו לאבות הציונות המדינית, הושפעו עמוקות מהלך רוח זה, ובמיוחד מגילוי בתרבות הגרמנית והפולנית שאליהן רובם היו חשופים. זו היתה המסגרת התרבותית שבתוכה חלמו הרצל, מקס נורדאו ומנהיגים ציונים אחרים בני זמנם ובני הדורות הבאים את החלום הציוני המדיני. הבניה תרבותית זו דבקה גם בציונות של החלוצים המיישבים שעזבו את אירופה והקימו את עולמם החדש בארץ-ישראל.

דבקותם של אבות הציונית המדינית בגבריות הדרת-הכבוד הלאומית היתה חזקה במיוחד מפאת החרדה העמוקה שקיננה בהם, שמא נכונה הדיעה האירופית הרווחת שיהודים הם משוללי פוטנציאל לגבריות, להדרת-כבוד וללאומיות. כשאר ה"זרים", ה"אחרים", יהודי אירופה (כלומר הגברים היהודים) לא זוהו עם הגבריות הלאומית היפה אלא עם תשלילה הנוירוטי, ההיסטרי, המנוון, המכוער והנשי: "לשחורים, ואחריהם ליהודים, יוחסה מיניות שופעת מדי עם חושניות נשית כביכול, שהפכה אהבה לתאוה. הם היו נטולי כל גבריות. על היהודים כקבוצה נאמר שהם מפגינים תכונות נשיות, ממש כשם שהומוסקסואלים נחשבו לנשיים".<sup>33</sup> משמעות הדבר היתה שהאירופים סיווגו יהודים כנשים וראו אותם כנטולי יכולת להשתתף בפרויקטים הלאומיים. על-פי תפישה זו, תנועה יהודית לאומית היתה רעיון פרדוקסלי ובלתי אפשרי.

מי שתרם יותר מכול להבניית היהודי כבלתי גברי, נשי, חולני ובלתי לאומי היה אוטו ויינינגר, הפילוסוף (היהודי המומר) שספרו מין ואופי, שנדפס בווינה

33 ג'ורג' מוסה, לאומיות ומיניות באירופה המודרנית (ירושלים: מרכז זלמן שזר, 2008, תירגם להד לזר), עמ' 54.

ב-1903, היה בעל השפעה אדירה. בין השאר קבע ויינינגר: "היהדות רוויה בנשיות [...] מושג האזרח הוא בלתי נגיש ליהודי; [...] העובדה שהיהודי זר לרעיון המדינה לא זה מקרוב אלא מאז ומתמיד, רומזת על כך שליהודי, כמו לאשה, חסרה האישיות; [...] כשם שאין במציאות 'כבוד של נשים', כך אי-אפשר לדמיין 'ג'נטלמן יהודי'. ליהודי חסרה אותה אצילות פנימית המביאה להרגשת הכבוד של האני ומצד הזולת [...] ליהודי האמיתי, בדומה לאשה, אין אני, ומשום כך אין לו גם ערך עצמי. מה שחסר באמת לאשה וליהודי הוא הגדלות [...] ביהודי, כמו באשה, לא קיימת עדיין ההפרדה בין הטוב לבין הרע [...] היהודי האמיתי, כמו האשה האמיתית, חיים שניהם רק כסוג, ולא כאינדיבידואלים".<sup>34</sup>

ציונים רבים הפנימו רעיונות נפוצים אלה, וראו בעצמם - או ביהודים האחרים סביבם - יצורים נשיים, מגוונים, חולניים ובלתי לאומיים. כדי להתגבר על ה"מחלה" שייחסו לעצמם ולשבטם, ציונים רבים אימצו את גישתו של נורדאו שיש "לרפא" את היהדות על ידי הפיכתה ל"יהדות שרירים" גברית. כפי שאומר הגיבור הראשי (ד"ר קון) במחזהו של נורדאו מ-1899: "אם הארי דוחה את השמי וזורק אותו מן הגזע הארי, על השמי להשתדל להפוך לגבר בעל-און כיהודי. וגבריות בעלת-און דורשת תודעה של לאומיות".<sup>35</sup> תפישות אלה לא ייחדו רק את אנשי הציונות המדינית שחיו באירופה, ששאפו להידמות לגברים האירופים סביבם וברוח קריאתו של נורדאו הקימו אגודות התעמלות לחיזוק הגוף היהודי. גם אנשי הציונות המעשית, שמימשו את רעיון ההתיישבות בארץ, היו שותפים מלאים להשקפה זו. במילותיו של ההיסטוריון שמואל אלמוג: "גם לאנשי העלייה השנייה לא היו זרות התקוות ל'יהדות השרירים' [...] העלייה השנייה סגדה להירואיזם ושאפה להסיר מעל היהודים את כתם ההשפלה הכרוך בחולשה [...] על אף הבדלי המוגזג היתה העלייה השנייה בכחינת הגשמתה של 'יהדות השרירים', אפילו התכוון נורדאו בשעתו לתחולה הרבה יותר מוגבלת של הסיסמה".<sup>36</sup> וכפי שניסח זאת הסופר חיים ברנר, שופרם של חלוצי העלייה השנייה: "הן צדק, צדק ויינינגר: מידות של נשים לאומה זו! אין כוח גברא, אין כוח יוצר, אין משפיעים יסודיים. יש קלות דעת,

34 אוטו ויינינגר, "יהדות ונשיות" (קטע מתוך פרק יג בספרו מין ואופי), זמנים, 88 (2004), עמ' 22.

35 Sander L. Gilman, *Freud, Race and Gender* (Princeton, New Jersey: בתוך: Princeton University Press, 1993), p. 13.

36 שמואל אלמוג, "מ'יהדות השרירים" ל"דת העבודה", הציונות, ט (1984), עמ' 137, 142-144.

התייפות, עיקשות לב, ויתורים, פחדנות וצעקנות בלתי פוסקת. האופי היהודי הוא נשי...".<sup>37</sup>

על סמך קריאה בכתביהם של הוגים, מדינאים וסופרים ציונים, ניתן לזהות שלושה היבטים במצוקתם המיגדרית של הגברים היהודים: ראשית, במסגרת חשיבה תרבותית זו, הגברים היהודים סבלו מהיעדר הדרת-כבוד ביחסיהם עם גברים לא-יהודים, ונתפשו בעיני אלה כנשיים וכנטולי הדרת-כבוד; שנית, בתוך הקהילה היהודית, הגברים היהודים סבלו מהיעדר הדרת-כבוד מול נשותיהם, שהיו דומיננטיות, פעילות ו"גבריות" הרבה יותר מהם; שלישית, כתוצאה משני אלה, הקולקטיב היהודי לא נהנה ממעמד מכובד בקרב העמים, מעמד שיכול היה להיקנות רק באמצעות הדרת-כבודם הגברית של הגברים היהודים; במקום זאת, הקולקטיב היהודי זוהה עם הנשים היהודיות שהיו החזקות והדומיננטיות בקרב היהודים ועם "נשיותם" הבזויה של גבריו, ונתפש כנשי.

מבחינה מיגדרית, על כן, ניתן לראות בציונות המדינית ובהתיישבות הציונית בארץ-ישראל פרויקט לאומי שמטרתו המודעת והמוצהרת היתה חיזוק גבריותו של הקולקטיב היהודי. המשימה היתה להפוך "יהודים ישנים" כפופי גו ל"עברים חדשים" כבדי שרירים, רחבי כתפיים וחדים מבט; לעצב מחדש קבוצה שאופיינה כולה כנשית, בזויה ועלובה לקבוצה שתאופיין כולה כגברית, הדרת-כבוד ולאומית.

משימה זו מעוררת את השאלה הבלתי נמנעת: איזה תפקיד נועדו למלא הנשים היהודיות בחזון הציוני הזה? איזו זהות מיגדרית עיצבה הציונות עבור נשותיה? ככלל, נשים ונשיות כשלעצמן לא עניינו את הציונות ולא עלו מעולם על סדר יומה. הנשיות, שנתפשה בעיקר כשילית, היתה הצל הכבד שהעבי על זהותם של "היהודים הישנים" ושל הקולקטיב היהודי; תכונה מאיימת ושנואה שיש להתרחק ממנה ולעקרה משורש. הנשים היהודיות עצמן היו תזכורת לנשיות היהודית הארורה שיש להתגבר עליה; בנוסף, הן היו מתחרותיהן של הגברים על הגבריות היהודית ומן ההכרח היה להכפיף לגברים היהודים. אך הן היו עובדה שלא ניתן להתעלם ממנה, וכוח אדם זמין שמן ההכרח היה לרתום אותו לעשייה הציונית. הפיתרון נתפר על-פי מידותיו של העברי החדש ובהתאם לצרכיו, כפי שאלה הוגדרו במסגרת האידיאולוגיה הציונית. על-פי החזון הציוני, הגבר העברי היה

37 יוסף חיים ברנר, "הערכת עצמנו בשלושת הכרכים", כתבים: פובליציסטיקה, ביקורת, ד (1985), עמ' 1293.



זקוק לעזר כנגדו שתשתתף אתו (אם כי פחות ממנו) בכינון קולקטיב גברי הדור-כבוד, ויחד עם זאת שתאפשר לו לשרור ולשלוט בביתו כגבר שבגברים. משמעות הדבר היתה שעל האשה העבריייה הוטל להיות (כמעט) גבר הדור-כבוד במישור הציבורי, ו"רעיה ואם" מסורתית, מסורה וצייתנית בבית.

להלכה, הנשים היהודיות הוזמנו, הורשו ונדרשו להשתתף בכינון הקהילה הלאומית, לפעול כמו גברים וליטול חלק בהדרת-כבודו של הקולקטיב הגברי. הן הוזמנו, הורשו ונדרשו להשתתף ביישוב הארץ ובכניינה כמו גם בהגנתה ובמלחמה עליה. יתרה מכך, הן זכו בשיוויון זכויות אזרחי וצינוני, שהתנועה הציונית התגאתה בראשוניותו ובנאורות שהוא הקריין והפגין בפני כל. אך למעשה, התנועה הציונית ציפתה מנשותיה להבין את מה שלא נאמר מפורשות, ולנהוג כפי שהתווה הרצל בחזון אלטנוילנד.<sup>38</sup> כמו באוטופיה הציונית, גם במציאות החלוצית נשים נדרשו לקבל על עצמן משניות במרחב הציבורי, ולמלא במלאם את התפקידים המסורתיים במרחב הפרטי. במרחב הציבורי הן נקראו למעט כמעט לחלוטין את "גבריותן", כלומר את "הסגולה האזרחית" של החברות בקהילה הציונית, ולוותר "מרצונן" ובשמחה על התקווה לשיוויון ממשי מול הגברים היהודים. בכל היבט של התחום הציבורי היה עליהן למלא תפקידים משניים כדי שהגברים יהיו הראשונים במעלה. הן הורשו להשתתף במלאכת יישוב הארץ ובניינה, אך לא כעובדות אדמה אלא כמבשלות וכובסות עבור הגברים; הן הורשו להיקרא שומרות, אך לא לשמור; בהמשך הן הורשו לשרת כחיילות, אך לא בתפקידים קרביים, יוקרתיים או פיקודיים. במישור הפנימי היה על הנשים הציוניות לקבל עליהן באהבה תפקידי שירות נשיים מסורתיים. באופן הזה הן נועדו להבטיח את גבריותו והדרת-כבודו של הלאום בלי להאפיל על הגברים.

למרות מאבקים מקומיים, מרבית הנשים היהודיות בארץ-ישראל קיבלו עליהן באהבה את הדרישות המיגרריות הציוניות והתאימו את עצמן אליהן. הן ניאותו להיות "גברים מוקטנים" בזירה הפומבית, ובזירה הביתית - "עקרת הבית אם הבנים שמחה". הן עיצבו את זהותן בהתאם לכפילות זו. הקיום הסכיזופרני, המורכב מתחושת זכאות להיות "כמעט" גבר לאומי הדור-כבוד בחוץ" לצד הכרה בחובה הקדושה להיות "עזר כנגדו" ו"גפן פורייה" בבית פנימה, מלווה את נשות ישראל היהודיות באופנים שונים ובמידות שונות עד עצם היום הזה.

38 תאודור הרצל, אלטנוילנד (תל אביב: כבל, 2002).

שילטונם המפלה והבלתי מעורער של דיני המשפחה ההלכתיים, מעמדה המקודש של האימהות והיעדר אחוות נשים מתיישבים היטב עם הנרטיב הציוני שהצגתי כאן. אם נקבל מסגרת זו כנרטיב מיגדרי מבאר, ניתן לטעון ששלוש התופעות החברתית-המשפטיות הללו כרוכות בה. במובן זה הן גם שלובות זו בזו ללא הפרד תוך גיבוי, חיזוק והעצמה הדדיים.

### המרחב הפרטי הנורמטיבי: דיני המשפחה וקדושת האימהות העברית

בחברת הדרת-כבוד פטריארכלית, הדרת-כבודו של גבר מותנית בין השאר במידה שבה הוא מפגין קבל עולם את שליטתו במשפחתו ככלל ובאשתו בפרט. בחברת הדרת-כבוד לאומית, שילטונם של גברים במשפחותיהם ובנשותיהם משליך על הדרת-הכבוד הלאומית. לכן, כדי להבנות את עצמה כחברת הדרת-כבוד גברית לאומית, היה על החברה העברית להבטיח את שילטונם של הגברים העברים על משפחותיהם ונשותיהם. אימוץ הדין ההלכתי הפטריארכלי העתיק היה דרך מצוינת להשגת מטרה זו.

צבי טריגר ניסח את הבסיס לטענה שההסדר המשפטי בישראל, בכל הקשור לנישואין וגירושין, אכן נועד להכפיף את האשה היהודייה בישראל לגבר היהודי ולהעצים את גבריותו הדורת-הכבוד.<sup>39</sup> הפרויקט הציוני היה מחויב לדימוי עצמי דמוקרטי, נאור ושיוויוני ככלל, ובהקשר המיגדרי בפרט. מכיוון שאתוס המחויבות לשיוויון, לדמוקרטיה, לנאורות ולקידמה מנע חקיקת חוקים פטריארכליים מוצהרים, בחרו הגברים היהודים הישראלים במודע וברצון "להיכנע" לסחטנות הדתית, לאיומים בדבר פילוג העם, לתחושות האשם כלפי מורשת ישראל הנכחדת לכאורה, ולהסכים לשימורו של הדין הדתי בכל מה שנוגע לגרעין הקשה של דיני המשפחה. היה זה מוצא של הדרת-כבוד שאיפשר לגברים הציונים החילונים לשמר את תדמיתם הנאורה והשיוויונית, ובו בזמן גם לקיים מערכת משפטית האוכפת מבנה פטריארכלי ובלתי שיוויוני מבחינה מיגדרית בחיי המשפחה. כלומר, מדינת ישראל, בשירות הפרויקט המיגדרי הציוני, הבטיחה את שילטונם של הגברים על רעיותיהם תוך שמירה על מראית עין ודימוי עצמי של נאורות ודמוקרטיה; לכאורה, החוקים העתיקים הללו

39 צבי טריגר, "יש מדינה לאהבה: נישואין וגירושין בין יהודים בישראל", אצל חנה נוח וארנה בן נפתלי (עורכות), משפטים על אהבה (תל אביב: הקיבוץ המאוחד, 205), עמ' 173.

"נכפו" על מדינת ישראל הר כגיגית (ב"סחטנות" הדתית) והיא "נאלצת" להחילם על אזרחיה.

טריגר הראה שכדי להעניק לגיטימציה שלא ניתן לערער עליה להסדר המפלה של דיני האישות, הוא הוצג לציבור לא כהסדר פטריארכלי אנכרוניסטי, אלא כאמצעי ההכרחי והבלעדי למנוע "פילוג בעם" (שם קוד לחרדה מפני חורבן הבית השלישי עקב "מלחמת אחים"), ולחסום "נישואי תערובת" (שם קוד לחרדה מפני אובדן הרוב היהודי בישראל, ועמו צביונה היהודי של המדינה). כלומר, אימוץ הדין הדתי בתחום הנישואין והגירושין "שוֹןֶק" לציבור כמשרת מטרות יהודיות לאומיות עליונות המאחדות נשים וגברים יהודים; כל מי שיהדותו יקרה ללב. ההסדר המשפטי הוצג כמשמר המסורת בתחום שהוא בבת העין של התרבות היהודית: הבית היהודי, כהבעת מחויבות לקשר עם קהילות ישראל בכל הדורות - לרבות אלה שהושמדו בשואה; ככלי הכרחי לשימור הזהות היהודית בישראל (למנוע "התבוללות"), וכדרך הבלעדית למנוע "פילוג בעם" (פילוג שייחוצר, לכאורה, אם יהיו יהודים שיבחרו להתקשר זה עם זה שלא כדת משה וישראל האורתודוקסית).

במציאות הישראלית היהודית הפוסט-שואתית, השרויה בהלוך רוח קבוע של מאבק דמוגרפי מתמיד, קשה לחשוב מה יכול להיחשב שקול כנגד גורמים כבדי משקל אלה, הנוגעים בציפור הנפש ומעוררים מטענים כבירים של אשם (כלפי היהודים שנספו, כלפי נצח ישראל) וחרדה (מפני קץ התרבות היהודית והקיום היהודי). טריגר טוען שמסע הפחדה זה הצליח ומצליח לקיים קשר של שתיקה סביב ההסדר המשפטי של דיני האישות. לכן לא ייפלא שגם כשבמאה העשרים ואחת נשים בישראל כבר נאבקות על זכותן לא להיאנס ולא להיות מוטרדות מינית על ידי בן זוג, הן נאלמות דום לנוכח דיני הנישואין והגירושין ההלכתיים, כלומר - לנוכח מה שמוצג להן ועדיין נתפש בעיני רובן כמחויבותן לנצח ישראל, לא פחות.<sup>40</sup> מעמדה הבלתי מעורער של האימהות העברית משתלב היטב בתמונה זו. בכל חברת הדרת-כבוד פטריארכלית, אוננו של הגבר הוא היהלום שבכתר הדרת-כבודו. בחברת הדרת-כבוד לאומית, האון הגברי מעצים את הדרת-הכבוד הלאומית. הולדת ילדים יהודים-ישראלים מכפרת על האובדן המביש, הבלתי נסבל, של ששה מיליון יהודים (ש"הלכו כצאן לטבח"), ובתוך כך היא מעצימה

40 ניסוח דומה של דברים אלה הופיע במספר פירסומים קודמים, לרבות קמיר, "רצון בת המלך - כבודה" (לעיל: הע' 31, עמ' 458); וכן קמיר, שאלה של כבוד (לעיל: הע' 31, עמ' 191). לפירוט והרחבה ראו אורית קמיר, כבוד אדם וחיה (לעיל: הע' 31, עמ' 270-275).

את הקולקטיב היהודי מול זה הפלסטיני במירוץ הדמוגרפי הבלתי פוסק. בשתי ה"חזיתות", הבאת ילדים יהודים ישראלים לעולם נתפשת כמחיקת כתם הבושה הלאומי והאדרת הדרת-הכבוד הקבוצתית (אל מול הצורך הנאצי מצד אחד והאויב הפלסטיני מן הצד האחר). מכיוון שהולדת ילדים יהודים בישראל נתפשת כמעט כנקמה בצוררים שניסו למחות את זכר ישראל, האון הוא בבחינת ניצחון היסטורי הירואי על עמלק. מכיוון שהמאבק הדמוגרפי נתפש כמאבק על ייחוד הארץ, על כיבושה ועל הבטחת עתידה של המדינה היהודית, האון הוא נכס אסטרטגי מן המעלה הראשונה.

ואולם על-פי ההלכה היהודית, אונן של הגבר היהודי אינו מספיק להשגת הדרת-הכבוד האישית והקולקטיבית הנובעת מהולדת צאצאים יהודים. על-פי ההלכה, פריונה של האשה היהודייה הוא תנאי הכרחי לייצור צאצאים יהודים הואיל ויהדותה של האם היא המכוננת את יהדות ילדיה. משמעות הדבר היא שלצד האון הגברי, גם הפריון הנשי הכרחי כדי להבטיח הדרת-כבוד גברית יהודית של הגברים הישראלים היהודים ושל הקולקטיב. לכן פריונן של נשות ישראל מאדיר את הדרת-הכבוד הגברית של הגברים הישראלים ושל הקולקטיב הישראלי. לכן פריונן של נשות ישראל מבטיח להן מעמד איתן כמי שמבצעות משימות הנתפשות כלאומיות מן המעלה הראשונה.<sup>41</sup>

בהקשר מאזן הכוחות המיגדרי שהוצג בסעיף הקודם, האימהות היא תפקיד שהאשה הישראלית מצופה להצטיין בו ללא סייג; הצלחתה בתחום זה לא רק שאינה מאיימת על גבריותו של בן זוגה, אלא היא אף תורמת לה ומאדירה אותה, ולכן אין צורך להגבילה. בכל הקשור באימהות, האשה בישראל יכולה לרשום הישגים מופלאים, לזכות בהוקרה פרטית ולאומית ולא להסתכן בהאפלה על

41 ראו גם: Nira Yuval-Davis, "The Bearers of the Collective: Women and Religious", in *Feminist Review*, Vol. 4 (1980), p. 15-27; סיגל גולדין, "טכנולוגיות של אושר" (לעיל: הע' 22) טוענת כי לצד האתוס הלאומי, שני אתוסים נוספים גם הם מחזקים ומאדירים את פולחן האימהות בישראל: התפישה האוניברסלית של הורות כשלב בהתבגרות האנושית, והתפישה הליברלית של זכות האדם למימוש אושרו באמצעות ההורות. במאמר זה לא אגע בשני אתוסים נלווים אלה, מכיוון שאני מתמקדת בקשר בין פולחן האימהות להדרת-הכבוד הלאומית, הגברית. דומני שבקרב הכותבות והכותבים הביקורתיים על פריון והורות בישראל אין חולק שהאתוס הלאומי הוא החזק ברכיבו של פולחן האימהות הישראלי (לעיל: הע' 22); לכן אינני רואה קושי בהתמקדות באתוס זה.

הגבר הישראלי. היא יכולה להעלות את קרנה, לקנות לעצמה ערך ומעמד - ועדיין להישאר במרחב של "אשת חיל" שהיא "גפן פורייה" ברכת ביתו של בעלה. במילים אחרות, האימהות מציעה ליהודיות בישראל מסלול הנתפש כפיתרון win-win: באמצעותו הן יכולות להתעלות ולצבור הוקרה ללא גבול בלא חשש שהדבר יהיה על חשבון הדרת-כבודו הגברית של הגבר הישראלי היהודי.

כמו בדיני הנישואין והגירושין גם בהקשר של אימהות, הדפוס היהודי המסורתי, הטרום-ציוני, משרת היטב את הנרטיב הישראלי ההגמוני. כמו נשים יהודיות בכל מהלך ההיסטוריה, נשות ישראל זוכות ביוקרה, הערכה והכרת תודה על תרומתן לטיפול התא המשפחתי היהודי וההמשכיות הקבוצתית. אסירות תודה, הן שמחות להמשיך ולקיים את הדפוס התרבותי העתיק, המוכר, החמים, המקשר אותן עם שרשרת הדורות, ליהנות מפירותיו ולהימנע מעימותים עם הגברים ועם האידיאולוגיה השלטת.

פיצור האימהות, כיבודה, תיגמולה והקלת מימושה הם דרכים נפוצות להביע הוקרה והערכה לנשות ישראל (היהודיות). בעשור האחרון, כמו בתקופות קודמות, יוזמות חקיקה רבות מכל קצות הקשת הפוליטית נועדו להקל על נשים להרות, וכן לשלב גידול ילדים עם עבודה מחוץ לבית.<sup>42</sup> מרבית אירגוני הנשים בישראל נוטלים חלק פעיל בייזום פרויקטים כאלה וקידומם. נשות ישראל מקבלות כיבודים אלה באהבה, ועושות בהם שימוש לשם הולדת ילדים נוספים. על כך הן מתוגמלות ביד רחבה, וכך מזין מעגל פולחן האימהות את עצמו. במקביל, זיהוי הנשיות והאימהות מייתר את הצורך לאפשר לנשים בישראל הכרה, מימוש והגדרה עצמיים על בסיסים אחרים, אזרחיים, שאינם קשורים בפיריון. מכיוון שכמעט כל נשות ישראל הן אמהות, ובתור שכאלה הן זוכות בהכרה, מעמד ויוקרה, פוחת הצורך לפתוח בפניהן מסלולים אחרים לגיבוש זהות, כמו לדוגמה שיוויון הזדמנויות ממשי בכלכלה, בפוליטיקה, באקדמיה, בצבא, בדת או במשפחה.<sup>43</sup>

התוצאה היא שנשיות ואימהות נתפשות בישראל כזהויות נרדפות. הטבה עם אימהות נתפשת כהטבה עם נשות ישראל; פגיעה באימהות היא פגיעה בכלל הנשים. הדגשת אימהותה של אשה קונה לה הזדהות רחבה, הוקרה ולגיטימיות גם בהקשרים שבהיבטים אחרים נתפשים בעייתיים.<sup>44</sup> אפילו נשים שאינן חיות

42 לעיל: הע' 23.

43 ברקוביץ' (לעיל: הע' 25).

44 נשים שיצאו נגד מלחמת לבנון וקראו תיגר על השיח הביטחוני, ואף על גבריות הדרת-

במסגרות פטריארכליות, כמו רווקות החיות בגפן ונשים שחיות בזוגיות לסבית, זוכות בלגיטימיות חברתית כשהן הופכות לאמהות (והן אכן מרבות לעשות זאת). האימהות היא המסלול המהיר והבטוח לאשה לקבלת הכרה חברתית בישראל. באותה עת, זהות נשית שאינה מושתתת על אימהות כלל אינה ניתנת להמשגה במסגרת השיח ההגמוני. לכן מרבית הישראליות הצעירות אינן מעלות על דעתן חיים ללא אימהות, אינן שוקלות אפשרות כזאת ואינן בוחרות בה. לכן האימהות בישראל אינה נתפשת כבחירה, כמרכיב זהותי אפשרי או כמסלול חיים אחד מני רבים – היא נתפשת כייעוד נשי מובן מאליו, הכרחי, טבעי וחיובי. פולחן האימהות כה מקודש ובלתי מעורער עד שלא עולה על דעתן של ישראליות שיש בו משום כפייה ודיכוי חירותן.

קידוש דיני המשפחה ההלכתיים ופולחן האימהות הולכים יד ביד ומחזקים זה את זה. האם הישראלית לא תקרא תיגר על הדין הנתפש כמעגן את מוסד המשפחה, שבמסגרתו היא זוכה במעמדה הנכבד כאם. היא לא תפתח חזית אידיאולוגית מול הגבר, שהוא בראש ובראשונה "בעלה" ואבי ילדיה. במקביל, דיני המשפחה ההלכתיים מקדשים את האימהות היהודית, ומונעים דיון ציבורי במבנים משפחתיים אלטרנטיביים שעשויים להכיל זהויות נשיות מגוונות. קידוש המשפחה ההלכתית ופולחן האימהות גם יחד מְטַבְעֵנִים מבנה חברתי לאומי, אתני, שבטי. בתירוץ של כיבוד המסורת התרבותית היהודית הם מאפשרים את המשך הסטטוס קוו הישראלי ההגמוני ביחסי המיגדר, וחוסמים שיח ציבורי פתוח ויצירתי בכיוונים חדשניים.

### **הדרת-הכבוד העברית והפרדת המרחב הפרטי הפתולוגי מן המרחב הפרטי הנורמטיבי**

בחברות הדרת-כבוד פטריארכליות, הדרת-כבודו של הגבר הקשורה בשילטונו במשפחתו מחייבת אוטונומיה מלאה שלו במרחב המשפחתי. משמעות הדבר היא שעל החברה, המדינה והחוק לעצור בפתח ביתו ולהניח לו לשרוד בתוכו כריבון בלתי מוגבל. עליהם להחיל על הגבר חזקה חלוטה שהתנהלותו היא הדרת-כבוד ולהימנע מכל פיקוח או בקרה. חשיפת התחום המשפחתי שבשליטת הפטריארך, התערבות בשילטונו, הגבלתו או מתיחת ביקורת, פוגעות בהדרת-כבודו; הן "חושפות את ערוותו" ו"מסרסות אותו". בחברות הדרת-

---

הכבוד הלאומית, קראו לעצמן "ארבע אמהות", וכך הפיגו חלק מן העוינות הציבורית כלפיהן.

כבוד לאומיות, פגיעה בהדרת-כבודו של הפטריארך פוגעת גם בהדרת-הכבוד הלאומית הקולקטיבית.

מאז שהשיח הפמיניסטי החל לחלחל לתודעה הישראלית גברה הדרישה להתערב במתרחש בתוך המרחב הפרטי המשפחתי. במשך עשרות שנים ניטש מאבק פמיניסטי נחוש בהכחשה הישראלית הגורפת של האפשרות של אלימות במשפחה היהודית בישראל. בסופו של המאבק ניאות הציבור הישראלי הרחב להכיר בכך שגם בישראל ישנם גברים שמכים, תוקפים מינית, אונסים ורוצחים את נשותיהם, בנותיהם ובנות משפחה אחרות. הכרה ציבורית זו קיבלה ביטוי בחקיקה האוסרת אלימות מיגדרית במשפחה, ובהגברה משמעותית של ההתערבות החברתית והמשפטית בתחום זה.

עצם ההכרה בקיומה של אלימות מיגדרית במשפחה, ובוודאי ההתערבות הציבורית והמשפטית במתרחש מאחורי דלתותיו הסגורות של בית המשפחה, איימו לפגוע בהדרת-כבודם של הגבר הישראלי ושל הקולקטיב הלאומי. הדרך למנוע פגיעה זו היתה להסכים כי בתוך המרחב הפרטי המשפחתי קיים "תחום נגוע", "איזור מוכה חולי", ולהפקיע את השטח הזה מתחולת שילטונו הבלעדי של הפטריארך ומן החיסיון המגן על הדרת-כבודו. התודעה הישראלית ניאותה לסמן בתוך המרחב הפרטי תת-מרחב פתולוגי הנגוע באלימות מיגדרית. טריטוריה זו, שסומנה כחריגה, נחשפה לעין הציבורית, לביקורת, לפיקוח ולהתערבות החוק, המשפט והרשויות. סבים התוקפים מינית את נכדותיהם, אחים האונסים את אחיותיהם, גברים המתעללים בכנותיהם, גברים התוקפים את בנות זוגם - כל אלה תויגו כ"אחרים", והתנהגויותיהם נצבעו בצבעי "המרחב הפרטי הפתולוגי". החברה הישראלית, הדבקה בדימויה העצמי הנאור והשיויוני, הסכימה להסיר מעל התופעות הללו את מסך החשאיות השמור למרחב הפרטי המשפחתי ולקחה על עצמה להוקיען, לגנותן ולהעניש בגינן. אך בעשותה כן, היא הבטיחה את המשך קיומו של "המרחב הפרטי המשפחתי הנורמטיבי" הבריא, המצוי מעל לכל חשד, ביקורת או התערבות. על פי החלוקה המקובלת, מרחב זה אינו מכיל אלימות מיגדרית ולכן אין הצדקה להתערבות חברתית ומשפטית בו. אין כל סיבה לבטל את ההגנה עליו כמרחב פרטי וחסוי, הגנה המבטיחה את הדרת-כבודו של הפטריארך השורר בו ואת הדרת-הכבוד הקולקטיבית.

ההכרה ב"מרחב הפרטי המשפחתי הפתולוגי" מכוננת למעשה את "המרחב הפרטי המשפחתי הנורמטיבי" ומטהרת אותו מהחשד שמא מתרחשות בו תופעות פסולות, ומצורך להיחשף לעין ציבורית או משפטית בוחנת. התופעות המקוטלגות

כשייכות למרחב הפרטי המשפחתי הנורמטיבי הן משום כך חסינות מפני התערבות. ההסדרים המקיימים את המשפחות הישראליות, כלומר דיני המשפחה והאימהות הישראלית היהודית, משויכים למרחב הפרטי המשפחתי הנורמטיבי. לכן הם מעל לכל חשד ומחוץ לתחום הביקורת, והם ממשיכים להיתפש כטהורים ונקיים מכל רבב. דיני האישות ההלכתיים ופולחן האימהות המבטיחים את הדרת-הכבוד של הגברים ושל הקולקטיב מתקיימים בהם באין מחריד.

במילים אחרות, ההכרה באלימות מיגדרית במשפחה לא הצליחה לערער את מעמדם של דיני האישות ההלכתיים ושל פולחן האימהות. תיחום האלימות המיגדרית במשפחה כמרחב פתולוגי ייחודי ונבדל סימן את דיני האישות ואת פולחן האימהות כשייכים למרחב הפרטי המשפחתי הנורמטיבי. ההבחנה בין שני התת-מרחבים איפשרה להמשיך להכיר בהדרת-הכבוד הגברית כראויה לחיסיון במסגרת המרחב הפרטי המשפחתי הנורמטיבי.

### **המרחב המוכחש: היעדר אחוות נשים כפועל יוצא של תרבות הגבריות הדרת-הכבוד הציונית**

בעולם של הדרת-כבוד לאומי, גברי, המרחבים הפרטיים והקולקטיביים מוכנים ומוגדרים בהתאם לצורכי הדרת-הכבוד הגברית הלאומית. המרחב האישי הפנימי הוא המרחב שבו הגבר משליט את הדרת-כבודו הפטריארכלית לנוכח אשתו ומשפחתו; המרחב האישי החיצוני הוא המרחב שבו הגבר מפגין את הדרת-כבודו המיליטנטית לנוכח גברים אחרים, ובמיוחד גברים בני לאומים אחרים; המרחב הקבוצתי החיצוני הוא המרחב שבו הגברים בני אותו הלאום מפגינים יחדיו הדרת-כבוד לאומית לנוכח גברים בני לאומים אחרים. נשים עשויות לקבל הזמנה לפעול בכל אחד מן המרחבים הללו, אך הן נדרשות להשתלב בו על-פי הגיונו שנגזר מהדרת-הכבוד הגברית, ומשקף ומתקף אותה.<sup>45</sup>

הדרת-הכבוד הגברית הלאומית אינה זקוקה למרחב של סולידריות נשית, ולכן בעולם המושתת על הדרת-כבוד גברי לאומי מרחב כזה אינו קיים. יתירה מזו, מרחב של סולידריות נשית מכריז בעצם קיומו על מחויבות למסד ערכי אלטרנטיבי; מרחב כזה מתעלם בעצם קיומו מערכי הדרת-הכבוד הגבריים הלאומיים ואף קורא עליהם תיגר. לכן הוא, בהגדרה, "מרחב אלטרנטיבי", "מרחב חתרני", "מרחב עוין", ובוודאי "מרחב לא מוכר" בעולם הדרת-כבוד גברי לאומי.

45 אני מפתחת טענה זו בפירסומים אחרים (לעיל: הע' 31).



ההתנגשות בין הדרת-כבוד גברית לאומית לבין סולידריות נשית באה לידי ביטוי בכל היבטי הסוציאליזציה. בעולם שבו נשים זוכות בהדרת-הכבוד המירבית כשהן ממלאות תפקידים של "גברים (קטנים)" קשה לפתח אחוות נשים על בסיס שותפות גורל נשית. כשכל אשה עסוקה במימוש זכותה להיות "כמעט) גבר לאומי הדור-כבוד", התאחדות סביב מאפיינים נשיים היא בלתי נתפשת; שחייה נגד הזרם; כמעט בגידה בעיקר. כדי לפתח אחווה פוליטית המושתתת על "נשיות" יש להגדיר מהו "המצב הנשי" במקום ובזמן נתונים, לאפיין את מרכיביו, את חוזקותיו, את מכאוביו. כדי שנשים תראינה את המחירים שהן משלמות בגין היותן נשים, את המגבלות המוכתבות להן, את ההשתקה, ההקטנה, הטיבעון, עליהן לשתף פעולה כנשים ולהקדיש יחדיו זמן ומאמץ להתעמק בעצמן. חברה המנסה להתרחק מנשיותה ה"בוזיה" שיוחסה לה כגנאי, חברה שחשה רדופה על ידי דימוי נשי משפיל ועושה כל שביכולתה כדי להעצים ולהאדיר את גבריותה, לא תעודד את נשיותה להתכנס ולחקור יחדיו את משמעות היותן נשים. כל פעולה נשית פוליטית שאינה משרתת את הקולקטיב תיחשב למסכנת אותו.

נשים מחויבות, חלוצות, לוחמות, סוללות ובונות, המקבלות את האתוס החברתי ומשתתפות בו ככל יכולתן, לא תשחינה נגד הזרם כדי לפתח דווקא את מה שהקבוצה כולה מנסה נואשות למזער. הן תהיינה גברים, תחשוקנה שפתיים ותהדופנה כל ניסיון לתקוע טריז בינן לבין החזון הלאומי. נשים המממשות את עצמן כאמהות האומה, המקבלות על עצמן את עול דיני האישות של ההלכה כדי להבטיח את נצח ישראל, תתלכדנה סביב האימהות והמשפחתיות הלאומיות (הספרטניות), ולא סביב חוויותיהן כנשים אינדיבידואליות, בשר ודם.

ניתן לטעון שהלוך רוח זה שרר, אולי, בימים הרחוקים ההם של הקוקו והסרפן, עם הטורייה והשברייה. אולי בשנות העשרים והשלושים של המאה העשרים, או אפילו בשנות הארבעים והחמישים, שנות ייבוש הביצות, סלילת הכבישים, הבנייה, הצנע, קליטת העלייה, ואולם למעשה, "מצב החירום" שבו שרויה החברה הישראלית מעולם לא בוטל. ותקופות רגיעה מהחרדה הקיומית מעולם לא הביאו להתלכדות נשית רחבה לשם בחינה, הכרה והגדרה עצמית. כך לדוגמה, שנות האופוריה הקצרות שבין מלחמת ששת הימים ב-1967 למלחמת יום הכיפורים ב-1973 לא עוררו את הנשים בישראל להתכנס בהמוניהן בקבוצות להעלאת מודעות, לספר זו לזו על חוויות של קורבנות מינית, או ללמוד לראות באמצעות מראות את אברי מינן המוצנעים. מעבר לאוקיינוס, נשים אמריקניות רבות עסקו בדיוק בכך, אבל לא

בישראל.<sup>46</sup> "השיחרור המיני" המופגן של אותן שנים התבטא בעיקר בכך שהמיניות הישראלית ההטרסקסואלית "יצאה מן הארון", ונשים ישראליות "משוחררות" נדרשו לקיים קשרים מיניים מזדמנים עם גברים, "ממש כמו גברים". זו לא היתה פריצת המיגדור הגברי של כלל הישראלים והישראליות אלא רק הרחבתו. הרווחה הכלכלית, האתוס הקפיטליסטי ואורח החיים הצרכני, שהחלו לפרוח בישראל בשנות השמונים ומאז רק הולכים ותופחים, אכן נשאו בכנפיהם שינויים מרחיקי לכת. הנשים בישראל השילו מעליהן את הקוקו והסרפן ורוכשות בגדים עליונים ותחתונים, עקבים, תמרקים, טיפולים קוסמטיים וניתוחים פלסטיים שמטרתם לקנות נעורים, יופי ומעמד של אובייקטים מיניים נחשקים. בכך הצטרפו הנשים בישראל למגמה העולמית והן מפגינות להיטות ומחויבות שאינן נופלות מאלה של אחיותיהן בשאר חלקי תבל.<sup>47</sup> שינויים אלה בוודאי לא פרצו דרך להתפתחותה של אחוות נשים. המירוץ אל ההצלחה, אל הצבירה ואל ההתבלטות מעמיק את האינדיבידואליזם ואת התחרותיות; לא את הסולידריות המעמדית. לבנייתה של זו נחוצה מהפכה תודעתית. נחוצה רפלקסיה ממושכת, סבלנית ויסודית, המונעת על ידי תחושת חוסר ונכונות עמוקה ללמוד ולהשתנות. מהפכה תודעתית כזאת מצריכה ענווה והשקעה, נכונות לקפוץ אל הלא-נודע ולדחות סיפוקים מידיים לטובת חוסר ודאות עתידי. אף אחד מאלה אינו שייך לקטלוג הרגשות של חברת שפע צרכנית המעודדת התמכרות לסיפוקים פרטיים, נהנתניים, מידיים וקצרי טווח.

היעדר הסולידריות הנשית מנציח את המציאות שבה מתלוננת על תקיפה מינית הופכת לנאשמת בהתנהגות מינית פרובוקטיבית; הוא מנציח את המציאות שבה אשה המותקפת ונרדפת בשל פעולה מיגדרית שנויה במחלוקת נותרת לבדה; הוא מאפשר שמקצועות "נשיים" המאוישים באחיות, מורות, עובדות סוציאליות ופסיכולוגיות יהיו בתחתית סולם השכר; הוא מונע את הקמתה של מפלגת נשים בעלת סדר יום פמיניסטי; הוא מונע מחברות הכנסת, אף כשהן עומדות בראשות מפלגות, להתלכד ברצינות סביב סוגיות מיגדריות הרות גורל כמו שינוי דיני המשפחה. הזיהוי העצמי הנשי עם אימהות יוצר סולידריות ואחוה אימהית. אחווה

46 מרשה פרידמן, גולה בארץ המובטחת (לעיל: הע' 9). את הניצנים הראשונים של הפמיניזם של שנות השישים והשבעים ניתן לזהות בישראל בעשור השני של המאה העשרים ואחת. ראו: טל תמיר (עורכת), נשים לגופן - בריאות, גוף, מיניות, יחסים (תל אביב: מודן, 2011), פרק 1.

47 נעמי וולף, מיתוס היופי - על השימוש בייצוגים של יופי נגד נשים (תירגמו דרור פימנטל וחנה נוה), (תל אביב: הקיבוץ המאוחד, 2004).

זו אינה חלה על קורבנות תקיפה מינית או על מי שהופלו מיגדרית בעבודה או בצבא. היא אינה מצליחה בדרך כלל לגבור על מחיצות מיגדריות, ולקרוב אמהות ישראליות יהודיות ופלסטיניות, חילוניות ודתיות, מבוססות ומנוחשלות. היא מתקשה להביא נשים לתמוך זו בזו אפילו בהקשרים כמו חזקת הגיל הרך, שוועדה ממלכתית בישראל (ועדת שניט) המליצה לבטלה. קל וחומר שאין בה דבר שיביא נשים בישראל לשקול לקום להגנתה של חברת כנסת פלסטינית שאינה נשואה ואינה אם, שנהפכה ל"אשה השנואה ביותר בישראל" עקב פעילותה הפוליטית.<sup>48</sup> בראיון עיתונאי נשאלה חברת הכנסת חנין זועבי האם מישהי מחברות הכנסת ניסתה להגן עליה מפני המתקפות העוינות שבהן התקבלה בבית הנבחרים לאחר השתתפותה בשיט האונייה מרמרה. "אף לא אחת", היא ענתה. "שלי יחימוביץ' שתקה. ציפי לבני לא התייחסה. אני מודעת לעובדה שהיא לא סובלת אותי בגלל עמדותי, אבל לא שמעתי ממנה כיו"ר האופוזיציה שום גינוי. לא בכנסת ולא באוזני העיתונאים. [...] מירי רגב כינתה אותי סוס טרויאני ואמרה בערבית שאלך לעזה. [...] בדיון על תקציב התרבות והספורט שאלתי את לימור לבנת על התקציבים המיועדים לבתי הספר הערביים. היא לא השיבה, וכשהתעקשתי היא אמרה 'את יכולה לחזור למרמרה'".<sup>49</sup> חברת הכנסת אנסטסיה מיכאלי (הגאה באימהותה) הגדילה לעשות ותקפה את חברת הכנסת זועבי פיזית במהלך דיון במליאה, עד שסדרני הכנסת נאלצו להרחיקה. זו היתה אלימות חסרת תקדים בבית הנבחרים הישראלי.

דומה שלא זו בלבד שחברות הכנסת לא חשו סולידריות מיגדרית עם עמיתתן שהותקפה מכל עבר בשנאה שאינה מוכרת ביחס לחברי כנסת, אלא הן אף דאגו לשאת את דגל הוקעתה. דומה שהן לקחו על עצמן "להעניש" את האשה הסוררת, שהעזה לנהוג כמנהיגה דעתנית ולעמוד על דעתה נגד "הקונסנוס" הישראלי. נראה שהן ביקשו להתנער מכל קשר שעלולים לייחס להן בשל שייכותן לאותו מיגדר. יתכן שתגובתן היתה חריפה במיוחד מפני שהמשט שבו השתתפה חברת הכנסת זועבי נתפש בעיני הציבור בישראל לא רק כעוין למדינת ישראל ומסוכן לביטחונה, אלא גם כאירוע שפגע בהדרת-כבודו של צה"ל ולכן של הגבריות והלאומיות הישראליות. חברת הכנסת זועבי לא נתפשה בעיני עמיתותיה כאשה המייצגת מיגדר והשקפת עולם וסובלת מליניץ' תקשורתית ופוליטי (כלשון המאמר), אלא כפלסטינית מסוכנת, בוגדת, שפגעה בהדרת-הכבוד הלאומית הישראלית

48 כתבתה של דליה קרפל, "הישראלים לא יודעים מהי מולדת", האדן 4.1.2013, עמ' 20-28. הגרסה האלקטרונית: <http://www.haaretz.co.il/magazine/1.1899336>

49 שם, עמ' 22. יוזכר שבאותה תקופה לא כיהנה בכנסת חברת כנסת מטעם מרצ.

היהודית. זוהי דוגמה קיצונית לחוסר האחיות הישראלית, אך היא אינה מקרה חריג אלא דווקא מלמדת על הכלל.

## הערכות לעשייה

הפעילות הפמיניסטית הישראלית מפגינה נטייה משפטית מובהקת. הישגים מיגדריים מרשימים וחשובים מושגים בבתי המשפט, בבית המחוקקים ובפעילותן של משפטניות. כך לדוגמה, "מתנת הפרידה" שהעניקה נשיאת בית המשפט העליון היוצאת, השופטת דורית בייניש, לנשים בישראל בשעת כתיבתו של מאמר זה היתה ההחלטה כי אדם הזכאי להבטחת הכנסה לא יאבד את גימלתו אך ורק מפני שיש בבעלותו או בשימושו כלי רכב.<sup>50</sup> בזכות החלטה זו אמהות מנוחשות תזכנה (כך יש לקוות) ביתר תמיכה של המדינה, ותוכלנה לגדל את ילדיהן במעט יותר רווחה. הצלחה חשובה זו זכתה, בצדק, בתשבוחות חוצות גבולות, והיא תשפר ללא ספק את מצבן של ישראליות רבות. ואולם, כהצלחות משפטיות רבות אחרות, הצלחה זו לא תחולל מהפכה. היא לא תשחרר את הנשים בישראל מדיני המשפחה המשעבדים, היא לא תפקח את עיניהן לראות באימהות אופציה במקום גורל, והיא לא תפיה בנו אחווה וסולידריות מיגדריות. אי-אפשר לחולל שינוי עומק אלה בכלים משפטיים בלבד. הם מחייבים סוג אחר של פעילות פמיניסטית. הם מחייבים העלאת מודעות איטית, יסודית, מחלחלת, טרנספורמטיבית.

לעיתים הישג משפטי נשי יכול לעורר שיח של העלאת מודעות. כך קרה עם חקיקתו של החוק למניעת הטרדה מינית ועם הבאתם לדין של אנשי ציבור מוכרים. בעקבות החוק ואכיפתו החלו נשים בישראל לספר סיפורי הטרדה מינית שהן חוו בחייהן, ובתוך שנים ספורות השתנתה מן היסוד התודעה הנשית ביחס להטרדה

50 בג"צ 04/10662 סלאח חסן ואח' נ' המוסד לביטוח לאומי ואח' (ניתן ביום 28.2.12, פורסם בנבו). נגד מדיניות המוסד לביטוח לאומי, שעוגנה לאחר הגשת העתירה הראשונה בסעיף 9א לחוק הבטחת הכנסה, תשמ"א-1981, הוגשו לבית המשפט הגבוה לצדק שלוש עתירות, שתיים מהן בידי שש אמהות חד-הוריות במועד הגשת העתירות, ולצדן עמותת "מחויבות לשלום ולצדק חברתי" ועמותת "איתך". בית המשפט העליון בהרכב של שבעה שופטים פסק פה-אחד כי הוראת החוק, שלפיה מי שבבעלותו או ברשותו רכב, והוא אינו בגדר החריגים בחוק, אינו זכאי לגמלת הבטחת הכנסה - בטלה. נקבע כי ההוראה הקובעת חזקה חלוטה אינה מידתית. יצוין כי כל השופטות והשופטים מצאו לנכון להתייחס ברבריהם למרכזיותה של הזכות למינימום של קיום בכבוד. פסק הדין זכה בתשומת לב רבה שכן ניתן במעמד הפרישה של הנשיאה.

מינית. בשעת כתיבתו של מאמר זה התפרסמה פרשת ההטרדות המיניות המיוחסות למפקד משטרת ירושלים ניסו שחם. די היה בחשיפה תקשורתית של פרטים ספורים כדי שהציבור הרחב יבין היטב אילו חשדות מיוחסים למפקד. תדהמה, ספקות והאשמת הקורבנות, שהיו כה נפוצים במקרים דומים עשור קודם לכן, כמעט שלא בוטאו בשיח הציבורי סביב פרשה זו. ואולם לא ניתן לזרוז כל תהליך של שינוי בעזרת חקיקה או פסיקה. כך לדוגמה, קשה לדמות שבמציאות הפוליטית בישראל אפשר לערער את פולחן האימהות או לעורר אהוות נשים באמצעות שינויי חקיקה. ישנם תהליכים שניתן היה לקדם בעזרת חקיקה, אך במציאות הפוליטית הנוכחית אין תקווה שהדבר יתרחש. שינוי דיני הנישואין והגירושין הוא הדוגמה המובהקת. בהיעדר תקווה שהשינוי בתחום זה יקודם בחקיקה, גם כאן יש לפעול בדרכים חלופיות של העלאת מודעות.

דיני המשפחה הדכאניים, פולחן האימהות הבלתי מעורער והיעדר אהוות נשים הם שלושה תחומים שבהם נשים בישראל ברובן משתפות פעולה באופן פעיל וגורף עם דיכויין השיטתי. לכן, כדי לחולל מהפכה בתחומים אלה, על הנשים בישראל להתנער, לפקוח עיניים, לדבר זו עם זו, לראות, להפנים, לאזור עוז ולעשות ביחד. הן אינן צריכות לחכות לעורכות דין, לשופטות או למחוקקים; הן אינן זקוקות לסיוע של גופים ממלכתיים או ציבוריים משום סוג. הן אינן תלויות ברצונם הטוב של גופים ומערכות. הן יכולות לכתוב, לקרוא, להיפגש, למצוא אלה את אלה באינטרנט. הן יכולות להתחיל ב"כניסה לנעליהן" של נשים אחרות; בתהייה על מהות נשיותן; בלימוד עצמי של גופן ותרבותן. הן יכולות לבחון אפשרויות חיים נוספות לצד אימהות, ולדון בהן. והן יכולות לסרב להתחתן על-פי דיני המשפחה הדתיים של מדינת ישראל. הן יכולות להחליט לחיות עם בני או בנות זוג עם או בלי הסכמי ממון המסדירים את זכויותיהן. מדינת ישראל מקנה ל"ידועות בציבור" כמעט כל זכות שאשה נשואה נהנית ממנה.<sup>51</sup> המדינה שיחררה את נשותיה מן הצורך להתחתן, והן זכאיות למלוא הזכויות ללא הסטטוס של אשה נשואה; הגיעה העת לממש את הזכויות שהוענקו לנו. אם נשות ישראל תיקחנה את גורלן בידיהן ותפסקנה להתחתן, דיני המשפחה בישראל ישתנו.

לשם ביצוע מהפכה כה יסודית דרושות מנהיגות, והן קיימות בישראל. מאות ואולי אף אלפי ישראליות, ברובן צעירות יחסית, משתתפות באינספור דיונים

---

51 אמנון בן-דרור, הידועה בציבור - נשואים ללא נישואין, פרק ב (ירושלים: יהלום, 2003); שחר ליפשיץ, הידועים בציבור בראי התיאוריה האזרחית של דיני המשפחה, פרק 13 (חיפה: אוניברסיטת חיפה ונבו, 2005).

פמיניסטיים ברחבי האינטרנט. הן מודעות לנשיותן, הן ערות לאפליה ולדיכוי המיגדריים, והן מתאחדות מדי פעם להרים קול בנושאים נשיים. שורה ארוכה של אירגוני נשים משתתפת אף היא באופן פעיל וקבוע בשיח הנשי הער באינטרנט, וכך גם גברים פמיניסטיים המקדמים גבריות ישראלית חדשה (בראשם ד"ר חן נרדי, הממלא תפקיד חלוצי וחשוב בתחום זה). נשים ואירגונים פעילים אלה יכולים לסלול את הדרך להתאחדות רחבה יותר של נשים בישראל בנות כל המיגזרים סביב כמה מטרות משותפות לכולן, כמו התנערות מדיני האישות הדכאניים והחלשת פולחן האימהות. המטרה הראשונה, שהיא גם האמצעי ההכרחי להשגת שתי המטרות האחרות, היא הגברת הסולידריות הנשית, תחושת האחיות ביננו.

המאבק שפעל מן השטח לשינוי היחס לאלימות נגד נשים הצליח במידה רבה, ואף שאין להרפות ממנו ניתן לפתוח במאבק נוסף. הגיע הזמן להגדיר את המטרות הבאות, ועל סמך האמור במאמר זה אני מציעה שהן תהיינה: סולידריות כל-נשית, שינוי דיני האישות, ועירעור פולחן האימהות. בתוך כך, ראוי לתת את הדעת על הדרת-הכבוד הלאומית, הגברית, ולהתמודד עמה ועם תוצאותיה.<sup>52</sup> פעילות כזאת היא בבחינת שינוי סדרי בראשית של החברה הישראלית. אנו חיות בעידן האינטרנט, וזה כנראה המקום שבו צריך להתחיל בשינוי עמוק זה. הצעירות הן כנראה מנהיגותיו הטבעיות.

52 במקומות אחרים הצעתי בהרחבה שמה שנחוץ הוא פיתוח פמיניזם ישראלי של כבוד סגולי וכבוד מחייה, ובמקביל - ציונות של כבוד סגולי וכבוד מחייה שיכולה לחיות בשלום עם פמיניזם כזה. מפאת קוצר היריעה לא אכנס כאן להמשגה זו. ראו, בין השאר, אורית קמיר כבוד אדם וחזה, ו"ציונות, גבריות ופמיניזם" (לעיל: הע' 31).

## בין הפרדה מיגדרית להדרת נשים: מיגדר במרחב הצבאי<sup>1</sup>

### אורנה ששון-לוי

הפרדה מיגדרית היא תופעה ההולכת ומתעצמת בתחומי חיים שונים בישראל של שנות האלפיים והיא זוכה לביקורות קשות, בעיקר מצד החברה החילונית. לטענתי, הפרדה מיגדרית איננה "טובה לנשים" או "רעה לנשים", אלא משמעותה נזילה ומשתנה על-פי ההקשר ההיסטורי והחברתי. המאמר בוחן שלושה מופעים של הפרדה מיגדרית בראי הדיון הביקורתי: (1) ההפרדה ההיסטורית בין התחום הציבורי הגברי לבין התחום הפרטי והנשי (2) ההפרדה המיגדרית בעולם הדתי (3) היפרדות מיגדרית כאסטרטגיה מעצימה של הפמיניזם התרבותי והפמיניזם הרדיקלי. על מנת להכריע לגבי המשמעויות של הפרדה מיגדרית אני מציעה לבחון תופעה זו בהקשרים חברתיים והיסטוריים ספציפיים על-פי שלושה קריטריונים: הצד היוזם, שיח ההצדקה והשלכות ההפרדה. השלכות ההפרדה ייבחנו בממדים של פגיעה בכבודן של נשים, המבנה החברתי וכינון זהויות. החלק האחרון של המאמר בוחן את תהליכי ההפרדה המיגדרית בצבא הישראלי על-פי קריטריונים אלה, ובכך שואל מתי הפרדה מיגדרית נהפכת להדרת נשים.

המושג "הדרת נשים" היה מוקד לדיון עירני בציבור הישראלי בסוף 2011. הדיון הציבורי, בהשתתפות אמצעי התקשורת השונים, פוליטיקאים ואף ראש הממשלה בנימין נתניהו ונשיא המדינה שמעון פרס, התעורר עם הגילוי בדבר העלמת פניהן של נשים מפירסומות ומודעות במרחב הציבורי בירושלים, והמשיך לעסוק בהפרדה מיגדרית באוטובוסים, בהתנגדותם של חיילים דתיים לשמוע שירת נשים בצבא, בהפרדה בין נשים לגברים ברחובות מסוימים בבית שמש ובמאה שערים, באיסור על נשים להספיד את יקריהן בהלוויות, בתחנת רדיו שאיננה משמיעה קול של

---

1 אני מודה לרות ברזילי-לומברוזו ועדנה לומסקי-פדר על קריאה מחכימה של גרסה קודמת של המאמר, ובמיוחד לאוריה מבורך ולרונית עיר-שי על הערות מאירות עיניים ועל חשיפתי לטקסטים ועמדות שהעשירו את המאמר.

נשים, בכנס העוסק בפירוש נשים בהשתתפות רופאים בלבד, בהפרדה מיגדרית בבתי דואר ובקופות חולים ועוד. העלאת התודעה הציבורית לשאלות של הדרת נשים והפרדה מיגדרית הביאה לקיום דיון בנושא בוועדת השרים לקידום מעמד האשה (2011.11.13), לפירסום חוברות<sup>2</sup> ולעריכת כנסים וימי עיון בנושא.

בתקופה זו הוזמנתי להשתתף בשולחן עגול במכון הישראלי לדמוקרטיה בנושא "סוגיית מקומן של נשים בחיים האזרחיים והצבאיים בישראל והדרתן מהם" (2012.1.10). בלהט הוויכוח בנושא הצבא הציע יונה גודמן, לשעבר מזכ"ל תנועת בני עקיבא, הבחנה ברורה: "אנחנו ממש מתנגדים להדרת נשים", הוא אמר. "בציונות הדתית אנחנו לא מדברים על הדרה אלא על הפרדה. אנחנו רק מבקשים הפרדה. אם אתם רוצים שנשרת בצבא אנחנו מוכנים, אבל בהפרדה מנשים". גודמן אף טען שאם הצבא לא יקפיד על הפרדה מיגדרית, התוצאה עלולה להיות ירידה בשיעור המתגייסים מקרב הציונות הדתית.<sup>3</sup>

גודמן מציע אם כן להבחין בין שני מושגים ששימשו בערבוביה בדיון הציבורי: הדרת נשים והפרדה מיגדרית. שאלות של הפרדה מיגדרית העסיקו את הכתיבה והמחקר הפמיניסטיים בעיקר בשנות השבעים והשמונים של המאה הקודמת. היום, בעידן של חשיבה פוסט-סטרוקטורלית, הפרדה מיגדרית נתפסת כלא ראויה לדיון אינטלקטואלי שכן שהיא מתבססת על תפיסה של סובייקט יציב וקבוע. אולם בניגוד למגמות בחשיבה התיאורטית, במציאות החברתית בישראל הולכים ומתרחבים תופעות ומרחבים של הפרדה מיגדרית. ריבוי זה קורא לדיון מחודש על השלכותיה של הפרדה זו.

השאלה העיקרית במאמר היא מתי ובאילו תנאים הפרדה מיגדרית מייצרת או משמרת את האי-שיוויון בין נשים לגברים, ומתי יש לה פוטנציאל לצמצם את האי-שיוויון המיגדרי. כלומר, האם הפרדה מיגדרית מעצימה את כבודן של המופרדות או משפילה אותן? האם הפרדה מיגדרית היא תמיד לא-לגיטימית, כפי שהוצג בשיח החילוני, והאם השלכותיה זהות להשלכות ההדרה? ומכאן, כיצד נוכל להעריך את משמעויותיה של הפרדה מיגדרית.

ראשית, יש להבחין בבחירות בין שני המושגים. משמעות המושג הדרה

2 רות כרמי וריקי שפירא-רוזנברג, מודרות למהדרין - הפרדה בין נשים לגברים והדרת נשים במרחב הציבורי בישראל. דו"ח שנתי שני (ירושלים: המרכז הרפורמי לדת ומדינה, התנועה ליהדות מתקדמת, 2012).

3 לסיקור המיפגש באתר המכון הישראלי לדמוקרטיה ראו: <http://www.idi.org.il/events1/RoundTableDiscussion/Pages/415.aspx>.



בין הפרדה מיגדרית להדרת נשים: מיגדר במרחב הצבאי

(exclusion) הוא הרחקה, סילוק, הוצאה אל מחוץ לגבולות המסמנים את הקבוצה או את המרחב. כאשר קיימת מדיניות של הדרה מיגדרית בתחום הציבורי לא ייראו כלל נשים באותו תחום, כמו לדוגמה בפוליטיקה החרדית שבה לא יעלה על הדעת שאשה תשתתף בהנהגה או תכהן כחברת כנסת.<sup>4</sup> בהקשר של הצבא, דפוסים של הדרה קיימים בתפקידים הקרביים העיקריים: נשים אינן משרתות בחי"ר (מלבד חי"ר קל), בשריון וביחידות המיוחדות כמו סירת מטכ"ל.

המושג הפרדה מיגדרית, לעומת זאת, לא בהכרח מלמד על הדרת נשים, אם כי יש הפרדות שתוצאתן הדרה. משמעותה של הפרדה מיגדרית היא יצירת מובלעות מתוחמות לנשים ולגברים בתוך גבולות השדה או הקבוצה. בין השאר נמצא הפרדות המעצבות שתי מערכות מקבילות עם גבולות ברורים ביניהם, כמו מערכת חינוך לבנים לצד מערכת חינוך לבנות, וכן הפרדות מיגדריות המשקפות "היפרדות מרצון".

הדיון על השלכותיה של הפרדה מיגדרית יוצא מתוך הבחנה בין שני עקרונות של שיוויון: העיקרון האריסטוטלי של שיוויון מול העיקרון הפורמלי. לפי עקרון השיוויון האריסטוטלי, שיוויון משמעותו הענקת יחס דומה כלפי דומים ויחס שונה כלפי שונים. ההתייחסות ההולמת לאדם צריכה להיות עניינית וחסרת פניות, ועליה להתייחס רק להיבטים הרלוונטיים לנושא הנדון.<sup>5</sup> ההנחה האריסטוטלית היא שלבני אדם, ובוודאי לגברים ונשים, יש טבע נתון, קבוע ושונה, ולפי טבע זה יש לחלק את המשאבים החברתיים באופן שונה על מנת לשמור על שיוויון חברתי.<sup>6</sup> לעומתו, העיקרון הפורמלי של שיוויון הוא ליברלי במהותו: הוא מניח דימיון אוניברסלי בין כל בני האנוש ולכן הוא עיוור להבדלים מיגדריים, אתניים ועוד. העיקרון של שיוויון פורמלי מניח שלכל אדם מגיע אותו יחס בדיוק, ללא הבדלים קבוצתיים. כל אחד משני העקרונות הללו יכול לקדם שיוויון או להרחיב אי-שיוויון על-פי הנסיבות המדוברות.

הפרדה מיגדרית נענית לכאורה לציווי האריסטוטלי, שלפיו שיוויון מותנה

---

4 הדרתן של נשים ממשורות ציבוריות נגזרת מכך שהתורה מזכירה העמדת מלך על ישראל אך לא העמדת מלכה, והרמב"ם הרחיב זאת לכלל המשרות שיש בהן משום שררה. ראו: תמר רוס, ארמון התורה ממעל לה, על אותודוקסיה ופמיניזם (תרגמה רותי בר-אילן), (תל אביב: עם עובד, 2007), עמ' 56.

5 יצחק בנבגי, "שיוויון וכבוד כאידיאלים מתחרים - השופטת דורנר בעניין אליס מילר", מחקרי משפט, כב (תשס"ו 2006) עמ' 445-461.

6 אורית קמיר, כבוד אדם וחיה: פמיניזם ישראלי משפטי וחברתי (ירושלים: כרמל, 2007).

בהענקת יחס שונה לשונים. אולם תגובות הציבור (החילוני בעיקר) מגלות שהפרדה מיגדרית מקוממת ואיננה נתפסת כמקדמת שיוויון. לכן יש לשאול האם משמעותה של הפרדה היא בהכרח השפלה ופגיעה בעקרון כבוד האדם מכיוון שהיא מצביעה על נחיתות, או האם הפרדה נענית לעיקרון האריסטוטלי ומבטיחה שיוויון בשם השונות? לטענתי, המשמעות של הפרדה מיגדרית היא נזילה וחקמקה, ושונה ממרחב היסטורי חברתי אחד למשנהו. להפרדה יכולות להיות משמעויות חיוביות עבור קבוצות מסוימות ובנסיבות מסוימות, והשלכות דכאניות במקרים אחרים, או עבור קבוצות אחרות של נשים. כדי לא להישאר עם תשובה מעורפלת אלא להכריע לגבי המשמעויות של הפרדה מיגדרית, אני מציעה לבחון הפרדות מיגדריות על-פי שלושה קריטריונים: הצד שיוזם את ההפרדה; שיח ההצדקה של ההפרדה; והשלכות ההפרדה בשלוש רמות: הפגיעה בכבודן של נשים, המבנה החברתי, וכינון זהויות. שילוב של שלושה קריטריונים אלה יכול ללמד על המשמעויות של הפרדה מיגדרית בהקשר היסטורי וחברתי נתון.

חלקו הראשון של המאמר בוחן שלושה מופעים חברתיים רחבים של הפרדה מיגדרית, ואת הדילמות התיאורטיות ביחס אליהן: (1) ההפרדה ההיסטורית בין תחום ציבורי גברי לבין תחום פרטי נשי, וגישת הפמיניזם הליברלי הרואה בהפרדה זו מקור עיקרי לאי-שיוויון מיגדרי. (2) ההפרדה המיגדרית בעולם היהודי הדתי; הגישה הרב-תרבותית המצדיקה הפרדה זו בתחום הציבורי והביקורות עליה. (3) היפרדות מרצון של נשים כאסטרטגיה מעצימה מבית מדרשם של הפמיניזם התרבותי והפמיניזם הרדיקלי, והביקורות על גישה זו. חלק זה מסתיים בהצעה להמשגה תיאורטית שתאפשר לבחון את משמעותה של הפרדה מיגדרית. החלק השני יבחן את המישטר המיגדרי המשתנה של הצבא הישראלי באמצעות המשגה זו.

### **הפרדה מיגדרית בין התחום הציבורי לתחום הפרטי, וביקורת הפמיניזם הליברלי**

הפמיניזם הליברלי של הגל הראשון, במאה התשע-עשרה, טען כי המקור לאי-שיוויון בין גברים ונשים הוא ההפרדה בין תחום ציבורי גברי לתחום פרטי נשי, והגבלת הנשים לתחום הפרטי. לפי תפיסת המדינה הליברלית, ההפרדה בין התחום הציבורי (מדיניות חוץ וביטחון, חוק וסדר) לבין התחום הפרטי (בית, משפחה, חינוך) היא הכרחית להגבלת כוחה של המדינה על האזרח. הגבלת פעילותה של המדינה לתחום הציבורי בלבד תאפשר למקסם את זכותו של היחיד לאוטונומיה

בין הפרדה מיגדרית להדרת נשים: מיגדר במרחב הצבאי

ולמימוש עצמי מבלי לפגוע ברווחת הקהילה.<sup>7</sup> במקביל, המהפכה התעשייתית, התפתחותה של כלכלת השוק ותהליכי העיור הביאו להוצאת העבודה אל מחוץ למשק הבית, וליצירת הפרדה בין התחום הציבורי, שכלל עכשיו גם את הייצור הכלכלי, לבין התחום הפרטי שנתפס כמוקד של צריכה וטיפול במשפחה ובילדים. התחום הציבורי זוהה עם גברים וגבריות והיה חסום בפני נשים, שהיו נטולות מעמד משפטי, פוליטי וכלכלי בפני עצמן. נשים נתפסו כיישיות פרטיות החסרות את הכישורים והתכונות הנחוצים לעשייה בתחום הציבורי.<sup>8</sup>

הפרדה זו בין הספירה הציבורית לספירה הפרטית היא תוצר של העידן המודרני, אולם התפיסה שהתחום הפוליטי הוא גברי במהותו ואילו נשים מתאימות רק לתחום הפרטי של הבית איננה חדשה. היא מוכרת לנו מכתביהם של אריסטו ובעקבותיו הרמב"ם,<sup>9</sup> לוק, רוסו והגל.<sup>10</sup> גם היום, כאשר נשים משתתפות באופן מסיבי בתחום הציבורי - בצבא, במשטרה, בשוק עבודה ובאקדמיה - הן אינן נתפסות כשוות בתחום הזה ואינן מתוגמלות באופן שווה.

הטענה העיקרית של הפמיניזם הליברלי היא שההבחנה בין תחום פרטי לתחום ציבורי היא הפרדה אידיאולוגית-תרבותית המשמשת כמנגנון בסיסי להדרת נשים מהתחום הציבורי ולהצדקתה. שמירת ההבחנה מונעת מנשים השתתפות שווה בשוק העבודה ובפוליטיקה וכך היא יוצרת את האי-שוויון וגם משעתקת אותו.<sup>11</sup> לכן האסטרטגיה העיקרית לשיוויון מיגדרי לפי גישה זו היא השתתפות מלאה ושווה של נשים בתחום הציבורי. ג'ון סטיוארט מיל<sup>12</sup> באנגליה ואליזבת קיירי סטנטון<sup>13</sup> בארצות הברית טענו כי יש להחליף את האפליה החוקית של

7 Michael J. Sandel (ed.), *Liberalism and its Critics* (New York: New York University Press, 1984)

8 חנה הרצוג, נשים ריאליות: נשים בפוליטיקה המקומית בישראל (ירושלים: מכון ירושלים לחקר ישראל, 1994).

9 ראו למשל מורה נבוכים, חלק ג' פרק ח'.

10 ניתוח מיגדרי של כתביהם של לוק, רוסו והגל ראו אצל: Genevieve Lloyd, *The Man of Reason, Male and Female in Western Philosophy* (London: Methuen, 1984).

11 חנה הרצוג (לעיל: הע' 8).

12 ג'ון סטיוארט מיל, *שיעבוד האשה* (תרגום שונמית ליפשיץ) (תל אביב: רסלינג, 2009 [1869]), עמ' 117.

13 אליזבת קיירי סטנטון, "הצהרת העמדות - סנקה פולס, 1848", אצל דלית באום ואחרות (עורכות), *ללמוד פמיניזם: מקראה* (תל אביב: הקיבוץ המאוחד, 2006 [1848]), עמ' 31-37.

נשים בעיקרון החברתי, המוסרי, והצודק של שיוויון. לשם כך יש להעניק לנשים זכויות אזרח שוות לגברים, לפתוח בפניהן את האפשרות להשתתף במשחק הפוליטי, לרכוש השכלה ולעסוק במקצוע על-פי בחירתן. במילותיו של מיל, יש לאפשר לנשים "להתקבל לכל התפקידים והעיסוקים שעד כה היו מונופול של המין החזק" ולעסוק "בעיסוקים שפתוחים באופן חוקי בפני הטיפשים והנחותים שבבני המין השני".<sup>14</sup>

אסטרטגיה פמיניסטית זו קיבלה שוב מעמד מרכזי עם עליית הגל השני של הפמיניזם, אחרי שנשים זכו פורמלית בעשור השני של המאה העשרים בזכויות אזרחיות, אם כי למעשה אלה לא מומשו ולא נאכפו. כך לדוגמה, נשים יכלו לבחור ולהיבחר אך ייצוגן בפוליטיקה היה מזערי, והן יכלו להשתתף בשוק העבודה אך לא קיבלו שכר שווה לגברים. לכן שוב יצאה הקריאה לנשים לצאת מהתחום הפרטי ולהשתתף בשוק העבודה באופן שווה לגברים.<sup>15</sup> שיוויון זכויות יושג כאשר נשים יוכלו לחיות כמו גברים, להשתתף בתחום הציבורי, לנהל את המדינה, להילחם בקרב, לשלוט באימפריות כלכליות.

הביקורת הפמיניסטית הליברלית התייחסה אם כן לתופעה רחבת ההיקף של הפרדה מיגדרית שעוצבה בחקיקה נרחבת (איסור על נשים לבחור ולהיבחר, לרכוש השכלה ומקצוע) והשתמרה, לאחר הענקת זכויות אזרחיות לנשים, על ידי אידיאולוגיה חברתית שרואה במיגדר מהות "טבעית" ודיכוטומית. הפמיניזם הליברלי העלה תפיסה מנוגדת, המאמינה בדימיון הבסיסי בין המינים ומדגישה את הדימיון הזה כהצדקה האפקטיבית ביותר לדרישה לשיוויון. בשם הדימיון עלתה, ואף התקבלה, הדרישה להסרת מחסומים בפני נשים בתחום הציבורי ונשים קיבלו זכויות בסיסיות. ההתמקדות ביכולת התבונית, כלומר בתודעה האנושית ולא בגוף, איפשרה לפמיניזם הליברלי לטעון שהשוני בין המינים הוא תוצר של הבניות חברתיות היררכיות בלבד, שבאמצעות חינוך וחקיקה שיוויוניים ניתן לשנותן.

אולם עד מהרה התברר שההתעקשות על דימיון בין המינים עלולה לפעול כחרב פיפיות כלפי נשים, שכן לעיתים קרובות שימת הדגש בדימיון מיגדרי מציעה את הגבר כנורמה אוניברסלית שיש לאמצה כדי ליצור חברה שיוויונית. כשהפמיניזם הליברלי מעמיד את הגבר כנורמה אוניברסלית הוא מתעלם מהגוף החומרי עצמו, כלומר מהבדלים קונקרטיים בין המינים, ועלול לפעול נגד נשים שאינן רוצות

14 ג'ון סטיוארט מיל (לעיל: הע' 12), עמ' 117.

15 ראו למשל: Betty Friedan, *The Feminine Mystique* (New York: A Dell Book, 1963).

בין הפרדה מיגדרית להדרת נשים: מיגדר במרחב הצבאי

או אינן יכולות להתאים את עצמן לנורמה הגברית, למשל בשל הריון או לידה. לדוגמה, בארצות הברית שבה התנועה הפמיניסטית מדגישה את הדימיון בין המינים, אין חקיקה המחייבת להעניק חופשת לידה לנשים והדבר מקשה עליהן יותר להשתתף כשוות בתחום הציבורי.<sup>16</sup>

יתר על כן, פמיניסטיות שחורות טענו כי הפמיניזם הליברלי מתבסס על נשים לבנות מהמעמד הבינוני, ואינו משקף את הקשיים העומדים בפני נשים מקבוצות מוחלשות. נשים שחורות, טענה כל הוקס, השתתפו תמיד בשוק העבודה אך הן לא זכו בשוויון חברתי בגין השילוב של סקסיזם וגזענות.<sup>17</sup> הפמיניזם הליברלי שהתיימר לדבר בשם כלל הנשים, התעלם מהברלי גזע ומעמד כמכוננים הברלים משמעותיים בחיי נשים מקבוצות שונות. כך, אם ההפרדה הליברלית בין התחום הציבורי לתחום הפרטי התייחסה לכלל הנשים כקבוצה אחידה שאיננה זכאית לשותפות מלאה בתחום הציבורי, חזר הפמיניזם הליברלי ושיעתק את אותה הומוגניזציה של הקטיגוריה "נשים", שבה האשה הלבנה היא זו שהוגדרה כמייצגת את הקטיגוריה כולה.

### הפרדות מיגדריות בחברה האורתודוקסית בראי המדינה הרב-תרבותית

אופן אחר של הפרדה מיגדרית מציעות מרבית החברות הדתיות. במאמר זה אתמקד ביהדות בשל הרלוונטיות שלה הן לחיי היומיום בישראל והן לעיצוב המדיניות המיגדרית של הצבא. בחברות הלכתיות<sup>18</sup> הדרת הנשים ושמירה על מעמדן הנחות מתבססות בראש ובראשונה על מניעת נגישותן ללימוד הגמרא. בעבור גברים, הלמדנות היא אמצעי לבניית מעמד, בסיס ליצירת מנהיגות ומתן אישור ותוקף לשליטה.<sup>19</sup> התפיסה שנשים אינן מסוגלות ללמוד תורה ולכן "כל

---

Jean Bethke Elstain, *Public Man, Private Woman: Women in Social and Political Thought*. (Princeton: Princeton University Press, 1981). 16

bell hooks, *Feminist Theory: From Margin to Center* (South End Press: Boston, 1984). 17

המושגים "החברה האורתודוקסית" או "החברה ההלכתית" כוללים גם את החברה הדתית-לאומית וגם את החברה החרדית. במקרים הרבים שבהם אין הסכמה בין שתי החברות אשתמש במונחים "החברה הדתית-לאומית" או "החברה החרדית". 18

רחל אליאור, "נוכחות ונפקדות" לשאלת נוכחותן והיעדרן של נשים בלשון הקודש, בדת היהודית ובמציאות הישראלית, אלפיים, 20 (2010), עמ' 214-270. 19

המלמד בתו דברי תורה כאילו לומדה תפלות<sup>20</sup> הדירה נשים לאורך מאות שנים מלימוד ושימשה מנגנון עיקרי לשימור כוחם של הגברים בחברה ההלכתית. מצב זה משתנה במידת מה עם הקמתן של מדרשות ללימודי קודש לנשים, שבמיעוטן הנשים לומדות גמרא.<sup>21</sup>

פרקטיקת ההפרדה המיגדרית מקבלת ביטוי פיזי במחיצה בין גברים לנשים בכל בתי הכנסת האורתודוקסיים. תכליתה של המחיצה היא להבטיח שגברים ונשים "לא יתערבבו אלו עם אלו"<sup>22</sup> וכן "כדי שלא יסתכלו האנשים בנשים".<sup>23</sup> כלומר, מטרת המחיצה היא יצירת תנאים הראויים לעבודת השם ובהם ריכוז ומניעת הירהורי עבירה. אולם זו איננה הפרדה פיזית בלבד, שכן הריטואל הדתי לא מתרחש בכלל בצד של הנשים אלא רק בצד הגברי.<sup>24</sup> להפרדה זו יש אם כן משמעות של הדרה שמתחילה כבר בפטור ההלכתי לנשים ממצוות עשה שהזמן גרמן (מצוות שחובת עשייתן תקפה בזמן מסוים, כגון ציצית, סוכה ותפילין). הפטור ממצוות מקל על נשים בחיי היומיום, ובאותה עת שולל מהן זכויות בתחומים רבים.<sup>25</sup>

ההפרדות בין נשים וגברים בעולם ההלכתי אינן נובעות רק מתפיסת האשה כנחותה אינטלקטואלית, אלא מדגישות שני ערכים מרכזיים נוספים: שלמות המשפחה וצניעות. הקמתן של תא משפחתי שבמסגרתו מתקיימת חלוקת תפקידים ברורה בין הגבר לאשה היא תנאי ראשוני לקיום המצוות שעל אדם בוגר למלא. הפסוק המוכר מתהילים (מה, יד) "כל כבודה בת מלך פנימה" מבטא את התפיסה הבסיסית שלפיה מקומן של נשים הוא בספירה הפרטית של הבית והמשפחה. הגבלת הנשים לתחום הפרטי מבטיחה שהן ימלאו את התפקיד המרכזי של גידול

20 תלמוד ירושלמי, סוטה כ, ע"א.

21 תמר אלזר, בפסח הבא: נשים ואוריינות בציונות הדתית (תל אביב: עם עובד, 1998).

22 רמב"ם, הלכות שופר וסוכה ולולב ח', יב. מצוטט אצל אורה כהן, "הפרדה מיגדרית בהלכה", אצל טובה כהן ועליזה לביא (עורכות), להיות אשה יהודייה, קובץ שלישי (ירושלים: פורום קולך - פורום נשים יהודיות, 2005), עמ' 153-173.

23 רמב"ם, פירושו למשנה, סוכה פרק ה' משנה ב. מצוטט אצל אורה כהן (לעיל: הע' 21).

24 רונית עיר-שי, "בין כבוד לשוויון: על מגמת ההתנגדות לקריאת נשים בתורה" אצל משה הלינגר (עורך), שוויון ואי-שוויון במסורת היהודית (רמת גן: אוניברסיטת בר אילן, עומד להתפרסם).

25 החובה של הגבר לקיים מצוות מתורגמת לערך רב יותר ולכן המשנה פוסקת כי במקרים של פיקוח נפש, זכותו של הגבר לחיים קודמת לזכותה של האשה. תמר רוס (לעיל: הע' 4).

בין הפרדה מיגדרית להדרת נשים: מיגדר במרחב הצבאי

וחינוך הילדים, שהיא משימה מרכזית עבור החברה היהודית כולה. גם היום, טוענת רונית עיר-שי,<sup>26</sup> כל ניסיון של נשים דתיות לשלוט באימהות דרך בחירה במשפחה קטנה יותר או דחיית האימהות בכלל נתפסת כבגידה בטבעה ובתפקידה העיקרי של האשה. גישה זו יוצאת מתוך תפיסות מהותניות לגבי טבעם, ומכאן גם לגבי תפקידם החברתי, של נשים וגברים.

בנוסף, ההפרדה בין המינים באה לשרת את עקרון הצניעות, שנהיה מרכזי יותר ויותר בחברה הדתית בישראל על כל גווניה. הראל ושנרך<sup>27</sup> טוענים כי בדומה לעקרון המחיצה בבית הכנסת, ההפרדה המיגדרית נגזרת מהאיסור ההלכתי על הסתכלות על בני המין השני, ועל התערבות בין שני המינים, כדי למנוע תאוותנות או תשוקה כלפי אובייקטים שאינם המושא הלגיטימי לתשוקה מינית. לגישתם, ההפרדה מאפשרת לבני שני המינים להימנע מחיכוך זה עם זה, וכך לשמור על צניעותם ולהימנע מפגיעה הדדית. אולם יש לשים לב שבעוד שהראל ושנרך מפרשים את "האיסור ההלכתי על הסתכלות על בני המין השני" כהדדי וניטרלי, הרי שאיסור ההסתכלות הוא על הגברים בלבד, בעוד שהלכות הצניעות מכוונות בעיקר כלפי נשים. חוקרות פמיניסטיות דתיות מדגישות כי שיח הצניעות מעוצב בראש ובראשונה מנקודת מבטו של הגבר, והוא מופעל כמעט רק על נשים.<sup>28</sup> ספרות הצניעות, המכוונת לנשים, נכתבת בידי גברים ומתוך נקודת מבטם, והיא מבטאת הטיה מיגדרית מובהקת.

טובה הרטמן-הלברטל<sup>29</sup> טוענת כי שיח הצניעות הדתי מציג תפיסה דואלית של האשה. בגישה הראשונה האשה מזוהה עם גשמיות, מין והחטאה מינית<sup>30</sup> בעוד שהגבר מזוהה עם לימוד תורה, רוחניות, שליטה ומנהיגות. האשה קשורה לגשמיות בשל מעורבותה הברורה (הביולוגית) בתהליכי הולדה ופיריון: מיניותה והדימום החודשי של

Ronit Ir-Shay, "Judaism, Gender, and Human Rights: The Case of Orthodox 26  
Feminism", in Yedidia Stern, Hanoch Dagan and Shachar Lifshitz (eds.), *Religion  
and Human Rights* (Oxford: Oxford University Press, Forthcoming).

אלון הראל ואהרון שנרך, "ההפרדה בין המינים בתחבורה הציבורית", *עלי משפט*, ג  
(2003), עמ' 71-98.

28 תמר רוס (לעיל: הע' 4).

29 טובה הרטמן-הלברטל, "כיסוי וגילוי באשה", *דעות*, 17 (גיליון מקוון), (2003)  
עמ' 6-11.

30 רונית עיר-שי, "הדרת נשים - הפמיניזם כמנצח העצוב", (ירושלים: המכון הישראלי  
לדמוקרטיה, 2012) <http://www.idi.org.il/BreakingNews/Pages/523.aspx>

האשה מקושרים לטומאה המחייבת נידוי גם בביתה שלה, ולאחריו היטהרות. בסוגיות של צניעות ודיני טומאה וטוהרה, טוענת תמר רוס,<sup>31</sup> "נשים מופיעות כמאיימות בשל הפוטנציאל הפרוע שלהן לפיתוי מיני, או כמגעילות בשל דם נידתן". תפיסת האשה כמי שעלולה להחטיא את הגבר מכפיפה אותה למישטר של צניעות שמטרתו להעלים את גופה מעין המתבונן באמצעות כיסוי, ומצדיקה את הפרקטיקה של הפרדה בין נשים לגברים בבית הכנסת, באוטובוסים ובאירועים ציבוריים.<sup>32</sup> האשה מכניסה את החטא, את החשש מהירהורי עבירה במרחב הציבורי, ולכן יש להוציאה ממנו.<sup>33</sup> בגישה השנייה של שיח הצניעות האשה היא טוהרה, ואילו הגבר נתפס כגשמי ונתון ליצריו. הרבנים מלמדים את הנשים כי הגברים "מפשיטים אותן" במבטיהם כל הזמן, וכדי להתגונן "מהמבט הגברי החודר" עליהן להסתיר את גופן ולהגן עליו. בשתי הגישות האשה נתפסת כאובייקט מיני הנמדד על-פי השפעותיו על חיי הרוח של הגברים.<sup>34</sup> הנשים הן שנדרשות לרסן את גופן, להתכסות ולהתגונן מפני מבטו של הגבר הרואה בהן תמיד אובייקט מיני. לערך הצניעות יש אם כן הטיה מיגדרית ברורה כשהוא בא להגן על הגבר מפני מיניותה המתפרצת והמחטיאה של האשה. ההטיה הגברית של שיח הצניעות מכוננת יחסי כוח מובהקים, שכן בהקשר של החברה ההלכתית פירושה של הפרדה מיגדרית היא דחיקת נשים ממקורות כוח ציבוריים. אולם להפרדה מיגדרית מסיבות דתיות יכולות להיות גם השלכות בלתי צפויות: באיראן שלאחר המהפכה האיסלאמית עלה מספר הנשים באוניברסיטאות, שכן הנהגת הפרדה בין נשים לגברים וחובת כיסוי הראש איפשרו למשפחות אדוקות בדתן לשלוח את בנותיהן ללימודים גבוהים. עד 2010 עמד אחוז הנשים באוניברסיטאות על 65%, והנשים באיראן נחשבות בין הנשים המשכילות ביותר בעולם. עם זאת, ב-2012 הודיעו אוניברסיטאות באיראן כי נשים לא יוכלו ללמוד שבעים ושבעה מקצועות שנחשבים לגבריים (ביניהם ראיית חשבון, תיכנון עירוני, כימיה והנדסת מכונות).<sup>35</sup> כך שלעיצוב מערכת השכלה גבוהה על-פי עקרונות דתיים יכולות להיות משמעויות הפכפכות מבחינת נשים.

31 תמר רוס (לעיל: הע' 4).

32 נויה רימלט, "הפרדה בין גברים לנשים כהפליה בין המינים", *עלי משפט*, ג (תשס"ג 2003), עמ' 99-141.

33 רונית עיר-שי (לעיל: הע' 9).

34 טובה הרטמן-הלברטל (לעיל: הע' 28).

35 צבי בראל, "איראן רוצה 'להחזיר את הנשים למקום' - הבית", *הארץ*, 24.8.2012, עמ' 19.



להפרדה המיגדרית בעולם ההלכתי יש משמעות גם עבור הציבור החילוני שכן המדינה, בשם עקרון הרב-תרבותיות, מקבלת את הטענה ששיח הצניעות ושלמות המשפחה מרכזיים בחברה האורתודוקסית, ולכן היא מאפשרת להחיל הפרדה מיגדרית בתחום הציבורי. לפי עקרון הרב-תרבותיות, קבוצות מיעוט זכאיות לזכויות קבוצתיות כדי לגונן על תרבותן הייחודית. כפי שכותב ויל קימליקה, תרבות חברתית "מעניקה לחבריה דרך חיים בעלת משמעות בכל קשת הפעילות האנושית - החברה, החינוך, הדת, הבידור והכלכלה - המקיפה את תחומי החיים הציבוריים והפרטיים כאחד".<sup>36</sup> כל אדם זקוק, וזכאי, לגדול לתוך תרבות משל עצמו כדי לפתח הערכה עצמית ומחשבה עצמאית, ולכן כפיית תרבות הרוב על קבוצת המיעוט נתפסת כשלילת התרבות מבני קבוצת המיעוט.<sup>37</sup> מכאן שעל המדינה המייצגת את תרבות הרוב מוטלת החובה להגן על תרבויות של קבוצות מיעוט ואף לאפשר את התקיימותן על ידי יצירת תשתית לתרבויות אלה. עקרון הרב-תרבותיות עורר לא מעט ויכוחים בין תומכיו, שכן לעיתים קרובות (אם לא תמיד) מדובר בהגנה על תרבויות לא-ליברליות, שמסורתן מסתמכת על שליטה על חברי הקבוצה, ובמיוחד על נשים ונערות. למרות זאת, מרגלית והלברטל טענו כי המדינה צריכה להגן על תרבויותיהן של קבוצת המיעוט החרדית וקבוצת המיעוט הערבית בישראל, ואף לספק להן את התשתית החומרית לשם התקיימותן כדי להבטיח את הזהות האישית של כל פרט בקבוצה. לגישתם, על המדינה לנטוש את העמדה הניטרלית כלפי אורח החיים של אזרחיה ולסייע באופן פעיל לתרבויות הזקוקות לתמיכה, אפילו כאשר תרבויות אלה אינן שומרות על הזכויות הליברליות של חבריהן וחברותיהן. לעומתם, קימליקה<sup>38</sup> דורש כי המדינה אכן תעניק זכויות מיוחדות למיעוטים מסוימים כדי לשמור על תרבותם מפני הכחדה, אולם הוא מתנה את הענקת זכויות אלה רק לקבוצות המתנהלות מתוך הכרה בעקרונות הליברליים, כלומר אינן פוגעות בזכויות האזרחיות והפוליטיות הבסיסיות של חבריהן ואינן מפלות על בסיס מין, גזע או העדפה מינית.

36 מצוטט אצל סוזן מולר אוקין, "הירהורים על פמיניזם ורב-תרבותיות", פוליטיקה, גיליון 1 (1998), עמ' 10.

37 אבישי מרגלית ומשה הלברטל, "ליברליזם והזכות לתרבות" אצל מנחם מאוטנר, אבי שגיא ורונון שמיר (עורכים), רב-תרבותיות במדינה דמוקרטית ויהודית (תל אביב: רמות, 1998), עמ' 93-105.

38 Will Kymlicka, *Multicultural Citizenship: A Liberal Theory of Minority Rights* (Oxford: Oxford University Press, 1995).

הראל ושנרך נשענים גם הם על התפיסה הרב-תרבותית בניתוח שהם מציעים להפרדה המיגדרית באוטובוסים. לטענתם, פרקטיקת ההפרדה יכולה אכן להיות פסולה עקרונית שכן היא מבטאת "סנטימנטים מינניים"<sup>39</sup> ביחס לנשים. אולם הפרדה מיגדרית היא חלק אינטגרלי של אורח החיים האורתודוקסי, ובהיותה חלק אינטגרלי מ"אורח חיים בעל ערך" היא זכאית להכרה המוגבלת של המחוקק. שימור מערך תרבותי וחברתי חיוני לקיום הרוחני והתרבותי של חברי קהילות מיעוט, והתערבות בו עלולה לפגוע בלכידות החברתית של בני קהילות אלה. השאלה לגישתם היא רק האם אפשר לממש פרקטיקת הפרדה מבלי שהיא תעצים את הסנטימנטים המינניים בחברה, ולפיכך הם מציעים לחלק את האוטובוסים באמצעות מחיצה בין צד ימין לצד שמאל (במקום הושבת הנשים מאחור), אבל מסכימים שאין דרך להבטיח שגם אז לא תתפתח היררכיה פטריארכלית בין צד ימין לצד שמאל.

טענותיה של גישת הרב-תרבותיות קיבלו ביטוי ממשי וחוקתי בבג"צ נעמי רגן,<sup>40</sup> שנתן הכשר חוקי להפרדה מיגדרית באוטובוסים בישראל תוך הבחנה בין "הפרדה כפויה" ולא לגיטימית ל"הפרדה רצונית" ולגיטימית.<sup>41</sup> ההבחנה שהציע בית המשפט בין הפרדה וולונטרית להפרדה כפויה התגלתה כבעייתית כשהתברר שנשים ננזפו, ולעיתים אף ספגו קללות ונאצות כשהתיישבו בקידמת האוטובוס.<sup>42</sup> ואכן, חוקרות פמיניסטיות מתחו ביקורת נוקבת על גישות של רב-תרבותיות. סוזן מולר אוקין טענה כי מדיניות של רב-תרבותיות משמעה הגנה על תרבות שהיא פטריארכלית ואנטי-ליברלית באופייה. לגישתה, "כינון זכויות קבוצה, שנועד לאפשר למיעוטים לשמר את תרבותיהם עשוי להיות מנוגד לאינטרסים של הבנות והנשים בתרבויות אלה".<sup>43</sup> גם נוי רימלט מסתייגת מאישור ההפרדה המיגדרית באוטובוסים בשם הרב-תרבותיות, בטענה שבית המשפט, כמו גם השיח הציבורי בישראל, נוטים לראות באוכלוסיית המיעוט מיקשה אחת. בפועל קבוצות מיעוט מתאפיינות גם הן במחלוקות פנימיות, ולעיתים קרובות קבוצות של

39 אלון הראל ואהרון שנרך (לעיל: הע' 26, עמ' 86).

40 בג"צ 07/746 רגן נגד משרד התחבורה.

41 נוי רימלט, "המשפט כסוכן של רב-תרבותיות: על אוטופיה ומציאות בפרשת ההפרדה באוטובוסים", *משפטים*, מב (3) (2012).

42 ראו למשל את סיפורה של דולב קראזי, שהתקפה על ידי גבר חרדי באוטובוס אגד, מתאריך 30.8.2012 Article- http://www.mako.co.il/news-channel2/Six-Newscast/76fca66fb287931017.htm

43 סוזן מולר אוקין (לעיל: הע' 35, עמ' 21).

בין הפרדה מיגדרית להדרת נשים: מיגדר במרחב הצבאי

"מיעוט בתוך מיעוט" מנסות לאתגר את הפרשנות השמרנית של הקבוצה ולהציע שינוי נורמות מבפנים. גם לגבי הפרדה מיגדרית באוטובוסים אין קונסנזוס בקרב החברה החרדית (ובחברה הדתית-לאומית יש התנגדות להפרדה כזאת), ורימלט מתארת במאמרה את המחלוקות הפנימיות בנושא. אולם המדינה מקבלת כמובן מאליה את שיח הצניעות המחמיר, תופסת את קבוצת המיעוט באופן מונוליטי ולא שומעת את שלל הקולות הקיימים בה, ובעיקר לא את קולות הנשים המתנגדות להפרדה. כשמערכת המשפט מאמצת גישה של "שימור תרבותי" היא מעניקה עדיפות לעמדות תרבותיות מסורתיות על-פני עמדות ליברליות יותר בקבוצה (שם). לעיתים נדמה, אומרת רונית עיר-שי,<sup>44</sup> שהזכות לרב-תרבותיות היא בעצם זכותם של החזקים בקבוצת המיעוט להמשיך ולהשליט את עמדותיהם. יחד עם זאת, יש הדוגלות בהפרדה מיגדרית באוטובוסים כדי להגן על נשים מפני הטרדות מיניות ופגיעות אחרות. בערים הגדולות בהודו ובמצרים, לדוגמה, פועלים מספר קווי אוטובוס וקרונות רכבת המיועדים לנשים בלבד, אולם במקרה הזה הדגש הוא בהגנה על נשים ולא בהגנה על תרבות קבוצתית.

פרקטיקת ההפרדה בעולם ההלכתי היא אם כן פרקטיקה גורפת למדי הכוללת מרחבים מגוונים של תפילה, לימוד וחיי יומיום בתחום הציבורי והפרטי, והיא מקבלת פנים שונות בחברה הדתית-לאומית ובחברה החרדית. הפרדה זו משקפת תפיסות מהותניות של מיגדר ומשרתת הבדלים בכוח חברתי, ולכן היא משמשת מוקד לוויכוח הן בחברות דתיות והן מחוצה להן. המימד השלישי של הפרדה מיגדרית מציע פרספקטיבה שונה לחלוטין – הפרדה מיגדרית כמעצמה ומרפאת.

### היפרדות מיגדרית מרצון

הפרדה מיגדרית בין התחום הציבורי לתחום הפרטי וההפרדה המיגדרית בעולם ההלכתי זכו לביקורת של פמיניסטיות רבות, שטענו כי ההפרדה משמרת את יחסי הכוח והאי-שוויון בין גברים לנשים. אולם לא מעט גישות פמיניסטיות מדגישות גם הן את השוני בין המינים כדרך לשוויון מיגדרי, ומכאן גם רואות בחיוב הפרדות מיגדריות. גישות של פמיניזם תרבותי, ובעיקר גישתה המוכרת של קרול גיליגן,<sup>45</sup> הצביעו על ההתפתחות הדיפרנציאלית של זהויות נשיות וזהויות גבריות, ביקשו

44 רונית עיר-שי (לעיל: הע' 29).

45 קרול גיליגן, בקול שונה: התיאוריה הפסיכולוגית והתפתחות האשה (תרגמה נעמי בן-חיים), (תל אביב: ספרית פועלים, 1995).

הכרה בקולן האחר של נשים ודרשו להעניק ערכיות מיוחדת לתכונות הנתפסות כייחודיות לנשים, כגון הענקת חיים, טיפוח וטיפול, שיתוף פעולה והדדיות. לעומתן, גישות פמיניסטיות רדיקליות הציעו אחרות נשים על סמך מיקומן הדומה של נשים במערכות פטריארכליות חובקות-כל. בסיס הפטריארכיה, לגישתן, הוא השליטה הגברית על גופה ומיניותה של האשה, המונצחת באמצעות כלל המוסדות החברתיים.<sup>46</sup> אין טעם לכן לשאוף לשיוויון בין נשים לגברים במערכות המבוססות על פטריארכיה, כגון הקפיטליזם, הפוליטיקה או הצבא. השתתפות במערכות אלה, טוענות הפמיניסטיות הרדיקליות, מחזקת אותן ואת הערכים הגבריים שעליהם הן מבוססות. כנגד, הן מציעות את דרך הספרטיזם: היפרדות מרצון. מרילין פריי<sup>47</sup> טענה כי ספרטיזם פמיניסטי הוא "היפרדות של נשים ממוסדות, יחסים, תפקידים ופעילויות שמוגדרים על ידי גברים, נשלטים על ידי גברים ופועלים להנצחת העליונות הגברית". לטענתה, אם הציווי הפטריארכלי הוא שלגברים חייבת להיות נגישות לנשים, היפרדות משמעה לחסום נגישות זו.

הספרטיזם מתבטא בפעולה באירגונים נפרדים של נשים שבהם ניתן לטפח "ערכים נשיים" ו"תרבות נשית" של אמון הדדי, טיפוח, ופעולה שיוויונית, לא היררכית. מרחבים נשיים כגון מיקלטים לנשים מוכות, מרכזי סיוע לנפגעות תקיפה מינית, מירפאות לנשים או פרויקטים חינוכיים לבנות בלבד עונים על הצורך של נשים בסביבה תומכת ומשקמת ללא המבט הגברי עליהן. כך ההיפרדות משרתת הן מטרות של שימור עצמי, ריפוי עצמי, השגת חופש, עצמאות, אחריות, ביטחון ובריאות, והן מטרות של מחאה ושינוי חברתי באמצעות הענקת כוח והגדרה עצמית לנשים. מיתחמים ספרטיסטיים מספקים הפוגה זמנית מאפליה, התחדשות של אנרגיות ומרחב בטוח לגילוי עצמי. בחסימת הנגישות של גברים, נשים נוטלות לעצמן כוח ומגדירות את עצמן מחדש שלא דרך הגדרת השליט. זוהי סרכנות כפולה ורדיקלית לתפקיד המסורתי של נשים.

מעניין במיוחד לעמוד על פרויקטים חינוכיים נפרדים לבנים ולבנות. המחקר מראה שחינוך נפרד מיטיב עם נערות ונשים אך פוגע במידה מסוימת בבנים. בכיתות מעורבות הבנים משתלטים על "המרחב הלשוני" ועל תשומת לב המורות, והבנות

Catherine MacKinnon, "Feminist, Marxism, Method and the State: An Agenda 46  
for Theory", in *Signs*, Vol. 7, No. 3 (1982), pp. 515-544.

Marilyn Frye, "Some Reflections on Separatism and Power", in Marilyn Pearsall 47  
(ed.), *Women and Values: Readings in Recent Feminist Philosophy* (Belmont:  
Wadsworth, 1986), pp. 132-139.

בין הפרדה מיגדרית להדרת נשים: מיגדר במרחב הצבאי

מושקפות. כשאין בכיתה בנים הנערות משתתפות יותר בשיעורים, חוששות פחות להיבחן במקצועות מדעיים כמו פיזיקה, כימיה ומדעי המחשב, ומקבלות ציונים טובים יותר. הן מפתחות יותר ביטחון עצמי, תחומי עניין וכישורי מנהיגות. במאמר שמסכם את המחקר בנושא, רוזמרי סלומון<sup>48</sup> טוענת שלימודים נפרדים תורמים בעיקר לשיפור הישגי התלמידות, אך בסופו של דבר תורמים להישגי שני המינים ומעודדים שיוויון מיגדרי.

הפרדה מיגדרית זו איננה היררכית בדומה להפרדות שתוארו בהרחבה בחלקים הקודמים של המאמר, מכיוון שמטרתה היא לאתגר את ההיררכיה המיגדרית על ידי קידום הנשים בחינוך נפרד. אולם אותה הפרדה הנתפסת כמיטיבה עם הבנות מקבלת משמעויות אחרות בקרב הציבור הדתי-לאומי המקיים חינוך נפרד בגיל התיכון, והיום הולכת ומתחזקת מגמת ההפרדה גם בבתי-ספר יסודיים.<sup>49</sup> יתר על כן, באוגוסט 2013 החליט משרד החינוך לראשונה לממן מתקציבו הפרדה בין בנים לבנות בבתי הספר היסודיים של המיגזר הממלכתי-דתי (עד אז הלימודים הנפרדים מומנו בידי ההורים הדתיים שהיו מעוניינים בכך).<sup>50</sup> מגמה זו נתפסת כחלק מהקצנת הציבור הדתי-לאומי, ומקושרת עם דרישות הצניעות המוגברות המופעלות היום על ילדות בבית-ספר יסודי ועל אמהותיהן כתנאי לקבלה לבית-הספר. לכן, מאבקן העכשווי של הקבוצות המחפשות לשלב בין עולם הדת לעולם המודרנה הוא דווקא לשמור על החינוך המעורב כסמל להתנגדותן להקצנה בקרב הציבור הדתי-לאומי.<sup>51</sup>

דוגמה מעניינת נוספת להיפרדות מיגדרית מרצון היא התופעה של תנועות שלום של נשים המוכרת מרחבי העולם. לתנועות מחאה נשיות היסטוריה בינלאומית ארוכה החל בתנועת “Women's International League for Peace”

---

Rosemary Salomone, “Single-Sex Programs: Resolving the Research 48  
Conundrum”, in *Teachers College Record*, Vol. 108, No. 4 (2006), pp. 778-802.

49 ראו למשל את טבלת מעקב הפרדה בין בנים לבנות בחינוך היסודי הממ”ד:  
<http://toravoda.org.il/node/3350>

50 אור קשתי, “לראשונה: משרד החינוך יממן הפרדה בבתי ספר יסודיים בחינוך הממלכתי-דתי”, הארץ, 7.8.2013, עמוד 1.

51 ראו את פעולתו של “פורום חמ”ד לכתחילה”, וכן את הדיונים הארוכים המתנהלים בנושא בשלוש השנים האחרונות באתרי “נאמני תורה ועבודה”:

<http://toravoda.org.il/he/taxonomy/term/584>

<http://toravoda.org.il/node/7564>

<http://toravoda.org.il/node/2988>

”and Freedom and שקמה ב-1915 בארצות הברית, ”נשות גרינהם קומון” באנגליה שהקימו מחנה שלום במחאה על הצבת טילי שיוט גרעיניים אמריקאיים על אדמת אנגליה בשנים 1981-2000, ו”האמהות מכיכר מאיו” שמחו נגד שילטון הגנרלים בארגנטינה החל בשנת 1977 (וקיבלו פרס נובל לשלום ב-1999). בארץ מוכרות פעולתן של תנועת ”אמהות נגד שתיקה” שפעלה למען היציאה מלבנון, ומאוחר יותר תנועת ”ארבע אמהות” שיש הזוקפים לזכותה את יציאת צה”ל מלבנון בשנת אלפיים. בתקופת האינתיפאדה הראשונה קמו לא מעט תנועות של נשים בלבד כמו ”נשים בשחור”, ותקופת האינתיפאדה השנייה הביאה לעליית תנועות אחרות כמו ”מחסום watch”. תנועות אלה מגוונות מאוד ואי-אפשר להניח שהן קמו מתוך רציונל אחיד. בחלק מהמקרים התנועות קמו על ידי פעילות שהרגישו שהן נדחקות לשוליים ומושתקות בתנועות מחאה מעורבות מיגדרית. הקמת תנועות נפרדות היתה אם כן דרכן של אקטיביסטיות לקבל כוח וקול משל עצמן. במקרים אחרים התנועות קמו על בסיס רציונל פמיניסטי של היפרדות גם אם החברות בתנועה לא היו תמיד מודעות לרציונל זה, כמו במקרה של ”נשים בשחור”. אולם המשותף למרבית תנועות הנשים הוא הבחירה במיסגור פרשני הנשען על ערכים נשיים מסורתיים, ובעיקר תפקידן של נשים כאמהות, כמקור כוחן העיקרי של התנועות. בכך, תנועות נשים לשלום משמרות תפיסות פטריארכליות ויחד עם זאת מערערות על החלוקה המיגדרית בין התחום פרטי לתחום הציבורי. הן נכנסות באופן מסיבי לתחום הציבורי של החברה האזרחית, אולם פועלות בתוכו לעיתים קרובות בשם ערכי התחום הפרטי. הפרדוקסים כאן רבים, והם חוזרים ומזכירים עד כמה סוגיית ההפרדה המיגדרית איננה חד-משמעית.

אסטרטגיית ההיפרדות כדרך לשיויון מיגדרי עונה אם כן על הציווי האריסטוטלי של הענקת יחס דומה כלפי דומים ויחס שונה כלפי שונים. חשוב להזכיר שגם ספרטיזם גברי מתקיים במקומות רבים, הוא רק לא נקרא בשם זה. מפלגות שבהן נשים לא יכולות לכהן כחברות כנסת, כנסים שבהם נשים לא רשאיות להרצות, או אפילו מועדונים הסגורים בפני נשים, הן דוגמאות לספרטיזם של הקבוצה ההגמונית הפועל בעיקר לביצור כוחה. לספרטיזם יש אם כן כוח פרוגרסיבי רק כשהוא פרי יוזמתן של קבוצות מדוכאות. לכן שאלת ”היוזמה” של ההפרדה קריטית להבנת משמעותה.<sup>52</sup>

Ian Barnard, “Toward a Postmodern Understanding of Separatism”, in *Women’s studies*, 27 (1998), pp. 613-639.

הביקורות על היפרדות מיגדרית מרצון עולות משני כיוונים עיקריים: ביקורות תיאורטיות וביקורות על המשמעויות הפוליטיות של הפרדה מיגדרית. ברמה התיאורטית, החשיבה הפמיניסטית עברה שינוי כפול. השינוי הראשון הוא מעבר ממחקר המתמקד בנשים למחקר הממשיג מיגדר כשיח, אידיאולוגיה ומבנה המופעל גם על גברים. השינוי השני הוא המעבר מתפיסת הנשים כקבוצה אחידה להמשגה של סובייקטים כמתכוננים בהצטלבות של מספר צירי כוח מרכזיים ובעיקר מיגדר, גזע ומעמד.<sup>53</sup> שתי גישות אלה, המושפעות מחשיבה פוסט-סטרוקטורלית ופוסט-מודרנית, רואות ספרטיזם כמשעתק תפיסות אחידות ומהותניות של זהות. היפרדות מיגדרית מאשררת טהרנות זהותית על בסיס הקטיגוריה "אשה", ובכך מתעלמת משאלות של גזע ואתניות ומהבדלים בין נשים.<sup>54</sup> ג'ודית באטלר,<sup>55</sup> המערערת על אפשרות קיומו של הסובייקט קודם לייצוגו, היתה מוסיפה שכל התארגנות על בסיס הזהות "אשה" כקטיגוריה טבעית ואוניברסלית משתתפת בכינונה של זהות זו, כינון שתמיד כרוכים בו ממדים של הדרה, הגבלה וכפייה. באטלר מחפשת לכן פרויקט פמיניסטי שיתקיים מחוץ לפרדיגמה של פוליטיקת הזהות, כלומר שלא יאדיר את הסובייקט הנשי שאותו מקדשת אסטרטגיית ההיפרדות.

יתר על כן, אם מרילין פריי טענה שמטרת ההיפרדות היא להתנתק מהיחסים הבינאריים של מרכז-שוליים ולהציע הגדרה עצמית שאינה נובעת מההגדרה של המרכז, מבקרות פוסט-סטרוקטורליות טוענות שזוהי רק אשליה, שכן ספרטיזם מוגדר בהכרח דרך מיקומה של קבוצת השוליים ביחסים הבינאריים. כל התנגדות לסדר הכוח הבינארי נובעת מתוכו ומאשררת אותו.

הוויכוח השני בוחן את ההשלכות הפוליטיות של ספרטיזם במאבק נגד הפטריארכיה. השאלה המשמעותית היא האם ניתן להשפיע כשמסתגרים בגטאות נשיים? האם הסתגרות בקבוצות נשים, תנועות נשים או עסקים של נשים יכולה להשפיע על המערכת הכללית? ההיסטוריה תיתן בוודאי תשובות מגוונות לשאלה

---

Patricia Hill Collins, *Black Feminist Thought: Knowledge, Consciousness and the Politics of Empowerment* (New York: Routledge, 1990). 53

Audre Lorde, "An Open letter to Mary Daly", in Cherrie Moraga and Gloria Anzaldua (eds.), *This Bridge Called my Back* (New York: kitchen Table: Women of Color Press, 1981), pp. 94-98. Alison M. Jaggar, *Feminist Politics and Human Nature* (Totowa, N.J.: Rowman & Allanheld, 1983), pp. 249-302. 54

Judith Butler, *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity* (New York: Routledge, 1990). 55

זו (לדוגמה, ייחוס הנסיגה מלבנון להשפעת הקבוצה "ארבע אמהות"), אולם יש הטוענים כי שינוי חברתי יגיע רק כשנשים יתעמתו עם החברה הפטריארכלית, לא אם יבודדו את עצמן ממנה. לכן גם יש הטוענות שבנסיגתן של פמיניסטיות רדיקליות אל "מיתחמים נשיים", שלרוב מקושרים לתחום הפרטי, הן הובילו את הפמיניזם הרדיקלי למקום א-פוליטי. אסטל פרידמן<sup>56</sup> הציעה גישור מעניין בין גישות ההיפרדות לגישות ההשתלבות. לטענתה, נשים צריכות להשתלב בתחום הציבורי ולהיאבק בתוכו על שיוויון, אולם לשם כך חשוב שיהיה להן גב של אירגון נשי נפרד או קבוצות אינטרס נשיות בתוך המוסדות המעורבים. ללא בסיס של תמיכה נשית מעט הנשים שיתקדמו באירגון יעברו קואופטציה, יתנהגו כמו גברים ויאבדו קשר עם נשים ועם ערכים פמיניסטיים. לגישתה חשוב, למשל, שחברות פרלמנט ישמרו על קשר קבוע עם אירגונים פמיניסטיים הן כדי לקבל תמיכה והן כדי לא לאבד את הקשר עם עמדות ואינטרסים של נשים מקבוצות שונות. למרות הביקורות הקשות, נשים רבות, כאלה המגדירות את עצמן כפמיניסטיות וכאלה שלא, מוצאות נחמה, כוח והעצמה בקבוצות של נשים בלבד, יהיו אלה תנועות פוליטיות, קבוצות לימוד, קבוצות להעצמת נשים, או קבוצות חברתיות גרידא. האלמנט של היפרדות מיגדרית מצוי באופן חלקי בחייהם של מרבית הנשים והגברים בחברה העכשווית, ואיננו ניתן לביטול על ידי הביקורות השונות, ולכן השאלה של משמעותה של הפרדה מיגדרית חוזרת ועולה שוב ושוב.

### קריטריונים לבחינה של הפרדה מיגדרית

התופעות של הפרדה מיגדרית שהובאו לעיל מייצרות תמונה מורכבת המקשה על קביעת עמדה אחידה וחד-משמעית השוללת או מחייבת הפרדה מיגדרית. על מנת להכריע בשאלה בדבר הלגיטימיות של הפרדה מיגדרית אני רוצה להציע שלושה קריטריונים שבאמצעותם נוכל לבחון את משמעות ההפרדה. הקריטריון הראשון הוא מי הצד היוזם את ההפרדה: אם הוא בעל הכוח, יש להפרדה משמעויות אחרות מאשר להפרדה שיזמה הקבוצה המוחלשת. על-פי-רוב קל להבחין מי הצד שיוזם את ההפרדה המיגדרית. המצב מעט מורכב יותר כשמדובר בהיענות לצווים הלכתיים, שכן מנקודת מבטו של האדם הדתי הלכה נתפסת

Estelle Freedman, "Separatism as Strategy: Female Institution Building and American Feminism 1870-1930", in *Feminist Studies*, Vol. 5, No. 3 (1979), pp.



בין הפרדה מיגדרית להדרת נשים: מיגדר במרחב הצבאי

כ"אובייקט טהור", שאין לו ברירה אלא לקבל את הציווי הגלום בה. מבחינת הגבר החרדי, לדוגמה, אין כל יוזמה אישית בהיענות לציווי ההפרדה מנשים.<sup>57</sup> עם זאת, הטיועונים ההלכתיים נוסחו רק בידי גברים ולכן אפשר להגיד שהפרדה הנובעת מטיועון הלכתי היא "יוזמה גברית". יתר על כן, קיימים פסקים ליברליים שאינם מחמירים בעניין שירת נשים בצבא או נסיעה בהאמר שחיילת נוהגת בו. אפשר לכן לראות בהעדפה של פסק הלכה מחמיר בכל הקשור להפרדות מיגדריות בצבא בחירה ואף יוזמה מצד הגברים.

קריטריון שני לבחינת ההפרדה המיגדרית הוא השיח המצדיק את ההפרדה. אני מסכימה עם סטטמן<sup>58</sup> כי "התשובה לשאלה אם האי-שוויון הוא בגדר פגיעה בכבוד אינה תלויה במידת האי-שוויון, אלא בטעמים העומדים ביסודו". לגישתו, "חוסר שוויון גורר פגיעה בכבוד, במובן של השפלה, כאשר בבסיס חוסר השוויון מונחת תפיסת עולם [...] שלפיה בני הקבוצה שהם מושאי היחס הלא-שוויוני אינם ראויים להיות חברים מלאים בחברה בשל מינם, גזעם, דתם וכיוצא באלה".<sup>59</sup> אם כן, תפיסת העולם המנחה את ההפרדה המיגדרית מעצבת גם את השלכותיה.

הקריטריון השלישי הוא השלכותיה של הפרדה מיגדרית. את ההשלכות אני מציעה לבחון בשלוש רמות שונות: הפגיעה בכבודן של נשים, המבנה החברתי וכינון זהויות. הראל ושנרך טוענים כי פרקטיקות של הפרדה פסולות אם הן מבטאות או מעצימות תחושות של בוז, התנשאות או איבה כלפי קבוצות אחרות, או פוגעות בכבודם של פרטים ובחירויותיהם הבסיסיות או שוללות מהם הזדמנויות או משאבים. אבל גם פרקטיקה פסולה, כלומר פרקטיקה שמאפשרת לפגוע בכבודם של פרטים, היא לגיטימית לטעמם וראויה להגנה למרות שהיא מתנגשת עם ערכים ליברליים, אם היא עומדת בשלושה קריטריונים:<sup>60</sup>

1. הנוהגים הפסולים הם חלק אינטגרלי ממארג חברתי-תרבותי הוליסטי.
  2. המארג החברתי-תרבותי שאליו משתייכים הנוהגים הפסולים הוא בעל ערך.
  3. הנוהג הרלוונטי איננו אכזרי או משפיל.
- לטענתם, הפרדה מיגדרית היא חלק אינטגרלי מאורח החיים החרדי, שהינו בעל ערך ברור עבור הקהילה החרדית כקבוצה וכיחידים. רק לגבי הקריטריון השלישי הראל ושנרך נזהרים, ומציינים כי השאלה אם פרקטיקת ההפרדה היא אכזרית

57 אני מודה לאוריה מבורך על הערה זו.

58 דני סטטמן, "שני מושגים של כבוד", עיוני משפט כד (3) (2001), עמ' 581.

59 דני סטטמן (לעיל: הע' 56, עמ' 559).

60 אלון הראל ואהרון שנרך (לעיל: הע' 26, עמ' 94).

או משפילה תלויה באופן מימושה. כלומר, אם ההפרדה המיגדרית היא פרקטיקה חשובה במארג החיים הרלוונטי יש לבחון את הלגיטימיות שלה רק על-פי מבחן התוצאה: האם היא אכזרית או משפילה.

אני רוצה לטעון שהקריטריון של "אכזריות והשפלה" אינו ניתן להחלה באופן פשוט. דני סטטמן<sup>61</sup> עוזר לנתח את הקריטריון של השפלה באמצעות הבחנה בין שני מושגים של כבוד. הסוג הראשון הוא "כבוד כיחס מוסרי". לפי תפיסה זו כל פעולה הפוגעת באדם פוגעת גם בכבודו, שכן כפי שכתב השופט מישאל חשין: "האדם הוא כבודו וכבודו של האדם הוא האדם"<sup>62</sup>. הסוג השני הוא "כבוד כיחס לא משפיל", שלפיו פגיעה בכבוד היא רק פעולה המשפילה את האדם, מעליבה אותו או מבזה אותו.<sup>63</sup> בהשפלה סטטמן מתכוון למובן הסובייקטיבי-פסיכולוגי שלה, כלומר האם ההתנהגות גורמת לקורבן לחוש מושפל. סטטמן עצמו מדגיש את הקשר בין הדרה להשפלה: לדבריו המאפיין החשוב ביותר של השפלה הוא התחושה של הדרה חברתית. כאשר משפילים אדם מעבירים לו מסר שהוא אינו שייך או אינו ראוי להיות שייך לקבוצה מסוימת, שההשתייכות אליה חשובה בהערכה העצמית של הקורבן. נשאל אם כן האם ההשלכות של ההפרדה הן פגיעה בכבוד כיחס משפיל, או האם ההפרדה המיגדרית בנסיבות ספציפיות גורמת למופרדות להרגיש מושפלות.

ההשפעה השנייה של הפרדה מיגדרית היא בהשלכותיה על ייצור או ייצוב של מבנה חברתי כוחני: הפרדה יכולה לצמצם או להחריף אי-שיוויון מבני בין גברים לנשים. מבנה חברתי זה קשור לרמה השלישית שבה נבחן את השלכותיה של ההפרדה: כינון זהויות בחיי היומיום. הקשר בין מבנה חברתי לכינון זהויות מיגדריות מודגם למשל בטענתה של שרה ברק,<sup>64</sup> שכאשר גבר ואשה מחלקים את עבודת הבית על-פי תפיסות מיגדריות מסורתיות (הגבר מפרנס והאשה מטפלת בבית ובילדים) הבית משמש "בית חרושת למיגדר", המלמד את הדור הצעיר מהי המשמעות החברתית של נשיות וגבריות. כך גם אירגוני עבודה לא רק מאורגנים

61 דני סטטמן (לעיל: הע' 56, עמ' 541-603).

62 מצוטט אצל דני סטטמן (לעיל: הע' 56, עמ' 544).

63 יש התנהגויות הפוגעות באדם אך אינן משפילות אותו. לדוגמה, גניבת רכב היא לא-מוסרית ופוגענית, אבל אינה בהכרח משפילה את קורבן הגניבה. סטטמן מציע לבחון כבוד בעיקר כהתנהגות שאינה משפילה שכן זהו עיקרון קונקרטי יותר הניתן לביחנה בבית המשפט, לעומת כבוד כיחס מוסרי שהינו מופשט יותר (לעיל: הע' 56).

64 Sarah Berk, *The Gender Factory* (New York: Plenum Press, 1985).

בין הפרדה מיגדרית להדרת נשים: מיגדר במרחב הצבאי

על-פי מיגדר, אלא הם גם מייצרים ומכוננים זהויות מיגדריות דרך חלוקת התפקידים היומיומית שלהם.<sup>65</sup>

שני הקריטריונים האחרונים שציינתי – שיח ההצדקה של ההפרדה והשלכותיה – אינם זהים זה לזה מכיוון שלתופעות ולתהליכים חברתיים יכולות להיות תוצאות בלתי צפויות או בלתי מכוונות. מכאן שלוש השאלות שהצעתי – הצד היוזם, שיח ההצדקה והשלכות ההפרדה – יכולות לענות על שאלת הקשר שבין הפרדה לבין יחסי כוח מיגדריים, כלומר עד כמה הפרדה מיגדרית מגבירה או מצמצמת יחסי כוח מיגדריים. בחלק הבא אדון בשאלות של הדרה והפרדה מיגדרית בעשור האחרון בצבא הישראלי, ואבחן אותן לאור הקריטריונים שהצעתי.

### נשים במרחב הצבאי

במרבית צבאות העולם המערבי היתה מקובלת הפרדה מיגדרית נוקשה במהלך המאה העשרים. צבאות רבים לא איפשרו כלל גיוס נשים וכך שמרו על הצבא כאירגון גברי טהור (פינלנד, הונגריה, פולין, ספרד, פורטוגל ובלגיה). צבאות אחרים, כמו צרפת, הולנד ודנמרק, גייסו נשים באופן מוגבל ביותר, וגם אז לתפקידים "נשיים" בלבד, כגון חובשות ופקידות.<sup>66</sup> צבא גרמניה החל לגייס נשים רק ב-1975, וגם אז רק לחיל התזמורת ולחיל הרפואה, וצבא ארצות הברית שמר על מכסה של 2% נשים עד למעבר לצבא מקצועי ב-1973. תמונה זו השתנתה בעקבות המעבר הגורף ממבנה של צבא חובה למבנה של צבא מקצועי. במעבר לצבא מקצועי נאלצים מרבית הצבאות להתמודד עם מחסור בכוח אדם איכותי בקרב גברים מהמעמד הבינוני, ולכן הם פונים לגיוס אוכלוסיות שלא גייסו בעבר, לרבות נשים.<sup>67</sup> בצרפת, לדוגמה, עלה אחוז הנשים המשרתות בצבא מ-7.5% ל-19% אחרי ביטול גיוס החובה בשנת אלפיים; והמעבר לצבא מקצועי בארצות הברית ב-1973 הביא לעלייה של 14% בשירות נשים בצבא. בנוסף, החלטות של מוסדות על-מדינתיים נגד אפליית נשים, כגון החלטת בית

Patricia Yancey Martin, "'Said and Done' versus 'Saying and Doing': Gendering Practices, Practicing Gender at Work", in *Gender & Society*, Vol. 17, No. 3 (2003), pp. 342-366. 65

Helena Carreiras, *Gender and the Military: Women in the Armed Forces of Western Democracies* (London: Routledge, 2006). 66

Karl W. Haltiner, "The Definite End of the Mass Army in Western Europe?" in *Armed Forces and Society*, Vol. 25, No. 1. pp. 7-36. 67

המשפט לצדק של האיחוד האירופי, החלטת האו"ם 1325, 68 וגישת ההטמעה המיגדרית<sup>69</sup> של נאט"ו הביאו לעליית שיעור הנשים בצבאות אירופה ולפתיחת תפקידים חדשים בפניהן. ואולם גם היום נשמרות בחלק ניכר של הצבאות הבחנות מיגדריות היררכיות, בעיקר באמצעות חלוקת עבודה צבאית על-פי מין, שמגבילה את התפקידים הצבאיים שנשים יכולות לבצע ובכך מצמצמת את אפשרויות קידומן לדרגות בכירות. השינויים במישטר המיגדרי בין צבא אחד למשנהו, ובאותו צבא עצמו מתקופה היסטורית אחת למשנה, מלמדים שיחסי המיגדר בצבא אינם "טבעיים" או הכרחיים, אלא הם מאורגנים על-פי גורמים חברתיים ופוליטיים משתנים ומתוך תפיסות אידיאולוגיות מושרשות.

בישראל מוסד העיקרון של גיוס חובה לגברים ולנשים כבר ב-1948, ונשים מהוות 34% מהמגויסים לצבא הסדיר.<sup>70</sup> בהשוואה לצבאות אחרים בעולם זהו צבא אינקלוסיבי מאין כמוהו. אולם בעקבות לחצים של המפלגות הדתיות, ואימוץ המסורת של חיל נשים על-פי מודל הצבא הבריטי, הובנה השירות הצבאי על עיקרון אירגוני של הפרדה מיגדרית. כל הנשים שירתו תחת חיל נשים, ועם גיוסן עברו תהליכי מיון ושיבוץ שונים מהגברים. חלוקת תפקידים מיגדרית נוקשה הבטיחה שנשים וגברים כמעט לא שירתו באותם תפקידים, וקורסי הכשרה שונים כגון טירונות, קורסים מקצועיים וקורסי קצינים נערכו בבסיסים נפרדים לנשים ולגברים. ההפרדה היתה היררכית והתארגנה דרך תהליכי מיון המובנים על-פי מין באופן גלוי, פורמלי ומוצהר.<sup>71</sup> נשים, אם כן, לא הודרו לגמרי מהצבא אולם הן שולבו בו אחרת מגברים: הכללתן הובנתה סביב ההבדל המיני/גופני בין לבין הגברים שהיו הנורמה.<sup>72</sup> ל"הכללה מוגבלת" זו יש השלכות גם על החיים הציבוריים בישראל: חלוקת התפקידים המיגדרית בצבא אינה מאפשרת לנשים

68 החלטה 1325 של מועצת הביטחון של האו"ם מאוקטובר 2000 מתייחסת להשלכות הייחודיות של מצבי מלחמה על חייהן של נשים ונערות, ומכירה בחשיבות הטמעתה של תפיסה מיגדרית בתהליכי שלום ויישוב סיכסוכים ובתפקידן המשמעותי של נשים בתהליכים אלה.

69 במושג הטמעה מיגדרית (Gender Mainstreaming) הכוונה להטמעת המבט המיגדרי בריון הציבורי, בחקיקה ובמדיניות של גופים ממשלתיים ואזרחיים.

70 יוה"ן. שנת העבודה 2008 - שירות הנשים - תמונת מצב ופעילויות מרכזיות, 2009.

71 אורנה ששון-לוי, זהויות במדים: גבריות ונשיות בצבא הישראלי (ירושלים: ספריית אשכולות, י.ל. מאגנס, ותל אביב: ספריית מיגדרים, הקיבוץ המאוחד, 2006).

72 Carol Pateman, *The Disorder of Women: Democracy, Feminism and Political Theory* (Stanford: Stanford University Press, 1989).

בין הפרדה מיגדרית להדרת נשים: מיגדר במרחב הצבאי

להתקדם לדרגות הבכירות, ומשם לעבור לעמדות בכירות בעולם העסקים ובמערכת הפוליטית בישראל כמו הגברים.

אולם מאמצע שנות התשעים עבר המישטר המיגדרי של הצבא שינויים משמעותיים ואי-אפשר עוד לראותו כאירגון ממוגדר באופן בינארי. בעקבות בג"צ אליס מילר (1995) נפתחו בפני נשים כשישה-עשר מקצועות לחימה לרבות טיס, לחימה במשמר הגבול ותותחנים; מערך חיל הנשים פורק והוקם מטה יועצת הרמטכ"ל לענייני נשים; בסיסי טירונות, קורסים מקצועיים והכשרות הקצונה אוחדו מיגדרית; מספר הנשים המשרתות בתפקידי פקידות ומינהלה צומצם וחלק מהתהליכים האירגוניים של מיון ושיבוץ עברו גם הם האחדה מיגדרית.<sup>73</sup>

שינויים אלה פרצו את ההפרדה המיגדרית המקובלת. המישטר המיגדרי שביסס הפרדה תפקידית, תרבותית ופיזית בין נשים לגברים בצבא התערער. השינוי במישטר המיגדרי של הצבא הביא לשיבוש הסדר המוכר ונצרו הכלאות שונות כגון לוחמות, מכונאיות, או נשים וגברים המשרתים באותם תפקידים ועושים קורסים ביחד. במבנה מיגדרי כזה ישנם לא מעט מצבים שבהם אשה מפקדת על גברים בבסיסי טירונות, במקצועות החי"ר והשריון, או בקורס הקצינים המאוחד. במקרים אחרים אשה נוהגת בהאמר שבו יושבים חיילים שהיא מדריכה, היא מפקדת של סוללת תותחנים והיא משרתת לצד הגברים ביחידות של חי"ר קל (קרקל).

התוצאה היא, כפי שמראים זאב לרר<sup>74</sup> ושרית עמרם כץ,<sup>75</sup> שהמישטר המיגדרי של הצבא אינו מבנה אחיד וקוהרנטי אלא הוא שדה דינמי הפועל תחת השפעתם של לחצים סותרים וכוחות מנוגדים. כוחות גבריים וכוחות דתיים פועלים לשימור סדר מיגדרי ברור ומובחן בעוד שכוחות ליברליים היצוניים לצבא, כוחות ביורוקרטים פנים-צבאיים וכן פעולות התנגדות של הנשים עצמן פועלים לשיבוש הסדר המיגדרי. לא ניתן עוד לאפיין סדר מיגדרי אחיד והומוגני בצבא על כל חלקיו, אלא המיפגש הדינמי בין הכוחות השונים יוצר מפה צבאית מגוונת ורבת

---

Orna Sasson-Levy and Sarit Amram-Katz, "Gender Integration in Israeli Officer Training: Degendering and Regendering the Military," in *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, Vol. 33, No. 1 (2007), pp. 105-135.

74 זאב לרר, "שיוויון נשים בצה"ל? עשור לתיקון לחוק שירות ביטחון", נייר עמדה 1 (ירושלים: המרכז לקידום נשים בזירה הציבורית, מכון ון-ליר בירושלים, 2010).

75 שרית עמרם-כץ, "בין הקפה לרובה: פסיפס שירות הנשים בצבא העם", מערכות, עומד להתפרסם.

פנים של שילוב נשים, וצורות שונות של שיוויון ואי-שיוויון בין נשים לגברים בזירות פנימיות שונות.

מבנה מורכב זה של "התערבות של גברים ונשים" עורר עוינות ויצר גל של תגובת-נגד (backlash) שנועד להניע תהליך של רה-מיגדור הצבא, כלומר להחזירו למישטר הפרדה מיגדרי נוקשה. שילוב הנשים בתפקידי לחימה נתקל בהתנגדותם הנמרצת של רבני הציונות הדתית, שטענו כי שירות משותף של נשים וגברים אינו מאפשר לחיילים הדתיים לשמור על כללי הצניעות ולכן מקשה עליהם לשרת ביחידות שדה. התנגדות הרבנים הביאה להקמת ועדה שדנה באופני שילוב נשים ודתיים ביחידות קרביות, וניסחה את כללי "השילוב הראוי" לשירות משותף של נשים וגברים. כללים אלה, שפורסמו ב-2002, קיבעו תנאים של הפרדה מיגדרית ביחידות מעורבות, איפשרו לחיילים דתיים לשרת ביחידות של גברים בלבד, וקבעו כללי לבוש השומרים על צניעות החיילים והחיילות.<sup>76</sup>

המאבק להפרדה מיגדרית פוגע בעיקר בנשים המשרתות בתפקידי הדרכה או לחימה לצד גברים, ואינו מתייחס בעת הזאת לנשים בתפקידי מודיעין או בתפקידים "נשיים" כגון מש"קות ת"ש. אולם אין לדעת אם ההפרדה המיגדרית לא תזלוג גם לתפקידים אלה, שכן גם כללי "השילוב הראוי" נתפסים כפשרה בעיני חלק מרבני הציונות הדתית, המביעים רצון גובר לאפשר לחיילים לשרת ביחידות שדה ללא נשים, גם לא כמדריכות או פקידות. למרות יישומם המחמיר של כללי השילוב הראוי,<sup>77</sup> חיילים דתיים המשיכו להתנגד להשתתף בקורס שעליו מפקדת אשה, לשמוע נשים שרות בטקסים ציבוריים או לנסוע עם נהגת בהאמר.<sup>78</sup> הגם שאת מהלך ההפרדה יזמו והובילו רבנים, יש גם מפקדים חילונים שאינם רואים בעין יפה את שילובן של נשים ומעדיפים לשמור על "טהרת" הגבריות ביחידות שונות, בעיקר ביחידות לוחמות.

כתגובה ל"ערכוביה המיגדרית" שנוצרה ולהתנגדויות שעוררה, הקים הצבא ב-2007 את ועדת שגב במטרה למסד מדיניות סדורה ביחס לשירות הנשים. על הוועדה הופעלו לחצים רבים להמליץ על הוצאת נשים מתפקידי לחימה ולהחזיר את ההפרדה המיגדרית הקודמת. אולם הוועדה הציעה סדר חדש לגמרי, השובר

76 פקודת מטכ"ל 33.0207.

77 גילה כליפי-אמיר, 2011. "הטמעת הראיה המיגדרית: אסטרטגיה חדשה בצה"ל לקידום שיוויון הזדמנויות". מערכות, 436 (2011) עמ' 28-35.

78 עמיחי אתאלי, "תשעה צוערים בסכנת הרחה: סירבו להאזין לזמרות", אתר NRG, <http://www.nrg.co.il/online/1/ART2/281/545.html> 7.9.2011

בין הפרדה מיגדרית להדרת נשים: מיגדר במרחב הצבאי

את ההפרדות המיגדריות והסדרים הקודמים. בין השאר הציעה הוועדה מיון לכל התפקידים על-פי כישורים ולא על-פי מיגדר, אורך שירות דיפרנציאלי על-פי תפקיד ולא על-פי מיגדר, קביעת מכסות מחייבות לקידום נשים בכל הדרגות והטמעת חשיבה מיגדרית בכל תחומי הפעולה הצבאית.<sup>79</sup> הצבא טוען שהוא אימץ את מרבית המלצות ועדת שגב, אולם בפועל נראה שרק ההמלצות בנושא מיון תעסוקתי לנשים אכן מיושמות.

המאבק להוציא נשים מתפקידי לחימה הוא ניסיון להחזיר את הסדר הישן ולחזור להפרדות ברורות. אם לחצים אלה יצליחו להחזיר נשים לשירות בתפקידים נשיים בלבד - פקידות, תנאי שירות וחינוך - תחזור השליטה על הסדר המיגדרי. נשים יהיו בפנים אבל רק בתפקידי נשים ואז הן לא יהיו איום. כלומר, נראה שלא נוכחותן של נשים בצבא מאיימת אלא נוכחותן כשוות. עם זאת, בעיני הצבא מובן מאליה שהחיילים החרדים משרתים ביחידות שאין בהן נשים, גם לא בתפקידים "נשיים", ולכן גיוס מסיבי של חרדים לצבא יביא להעצמה והעמקה של מישטר ההפרדה המיגדרי.

האם המאמץ להפרדה מיגדרית בצבא הוא שלילי בעיקרו? מכיוון שהצבא הוא גוף גדול והטרונגי, בלתי אפשרי ואף לא ראוי לדעתי להכריע בעד או נגד הפרדה מיגדרית בצבא באופן כללי. אין ככוונתי להצהיר במאמר זה על תמיכה גורפת בשילוב נשים בכל התפקידים הצבאיים, ואף לא לקדם הפרדה מיגדרית בכל מצב. אני מבקשת לבחון את הלחצים להפרדה מיגדרית בצבא הישראלי, בעשור הראשון של המאה העשרים ואחת, על-פי הקריטריונים שהוצעו בתחילת המאמר: הצד היוזם, המניע להפרדה, והשלכות ההפרדה.

נפתח בשאלת הצד היוזם - במרבית המקרים, אם כי לא תמיד, שילוב נשים בתפקידי גברים היה תוצאת מאבקן של נשים פרטיות ואירגוני נשים. לדוגמה, פתיחת קורס טיס לנשים היתה תוצאת פנייתן לבג"צ של אליס מילר ושרולת הנשים. כשנשים נוספות תבעו לפתוח גם את קורס חובלים לנשים, הצבא נעתר מחשש להתדיינות נוספת בבג"צ. יחד עם זאת, חלק מהמהלכים לשילוב נשים נבעו במפורש מצרכי כוח האדם של הצבא (לדוגמה, הכנסת נשים להדרכה בשריון בעקבות מצוקת כוח האדם הגברי אחרי מלחמת יום כיפור). לעומת זאת, התביעה להפרדה באה על-פי-רוב מגברים, בדרך כלל חיילים וקצינים אבל גם קצינים לשעבר, רבנים וגורמים נוספים. כשהצד החזק (ובצבא הגברים הם בוודאי הצד

79 ראו גילה כליפי-אמיר (לעיל: הע' 75), וכן יוהל"ן 2009, (לעיל: הע' 70, עמ' 26-28).

החזק) יוזם הפרדה או קורא לשימורה, הוא פועל בעיקר לביצור כוחו ומעמדו באירגון. בתוך ההקשר הצבאי, דרישתן של נשים לביטול הפרדות היא דרישה לקבלת כוח שיויוני ועמדה באירגון.

הקריטריון השני הוא שיח ההצדקה של ההפרדה. שיח זה משתנה מתקופה לתקופה, ולכן השאלה היא מהו השיח המפורש והלגיטימי בכל תקופה. בעבר, הרציונל המפורש לחלוקת תפקידים מגדרית בצבא היה בעיקר ההבדלים הפיזיולוגיים בין המינים. להבדלים פיזיולוגיים יש אכן חשיבות בחלק מהתפקידים הקרביים, אולם אין להם חשיבות בשורה ארוכה של תפקידים צבאיים יוקרתיים כגון טיס. משום כך משתמשים היום המתנגדים לשילוב נשים בצבא בנימוקים נוספים, כגון פגיעה באחוות הלוחמים (בגיבוש היחידה) וברמת המבצעות של הצבא.

כשהצבא הישראלי נתבע לפתוח את קורס הטיס בפני נשים הוא ויתר על הנימוק הפיזיולוגי, וטען כי שילוב נשים אינו ראוי משיקולים תקציביים ותיכנוניים, שכן נשים משרתות תקופה קצרה מגברים, יש חשש שהן לא ישרתו במילואים בשל הריון ולידה, ושילובן בקורס ידרוש השקעה כלכלית במבנים נוספים. שופטת בית המשפט העליון דליה דורנר ענתה כי גם אם השיקול הכלכלי של הצבא עולה בקנה אחד עם עקרון השוויון האריסטוטלי, כלומר הוא רלוונטי וענייני, הוא פוגע בעקרון כבוד האדם ולכן הוא משפיל. לטענתה, עצם ההפרדה המיגדרית פוגעת בכבוד האדם משום שהיא מרמזת על נחיתותו של אחד הצדדים המופרדים. "ביסודה של הפליה כזו עומד ייחוס למופלה של מעמד נחות, שהוא פועל יוצא ממהותו הנחותה כביכול. בכך טמונה, כמובן, השפלה עמוקה לקורבן הפליה".<sup>80</sup> דורנר קיבלה אם כן את עתירתה של שדולת הנשים בטענה ש"סגירת קורס טיס בפני נשים פוגעת בכבודן ומשפילה אותן".

השיח העכשווי המצדיק הפרדה מיגדרית בצבא שונה והוא מבטא בעיקר את ההקצנה בפרשנות של עקרונות הצניעות הדתיים. הקבוצה המובילה את הלחצים להפרדה מיגדרית מקושרת לזרם החרד"לי - דתיים לאומיים המתחזקים בדתם ומחמירים במצוות היוםיום, ומתקרבים ברוחם לגישת החרדים.<sup>81</sup> זוהי הקבוצה שמחמירה בשאלת היחסים בין המינים, קוראת להפרדה מיגדרית בבתי הספר היסודיים ובתנועת הנוער, ומדגישה את הלכות הצניעות מעבר למה שהיה מקובל

80 בג"צ 94/4541 אליס מילר נגד שר הביטחון ואחרים, פ"ד מט(4) 94 (1995)

81 יאיר שלג, הדתיים החדשים: מבט עכשווי על החברה הדתית בישראל (ירושלים: כתר, 2000).



בין הפרדה מיגדרית להדרת נשים: מיגדר במרחב הצבאי

בעבר בציבור הדתי-לאומי יש לציין שהחרד"לים אינם מייצגים הלכה גורפת וחד-משמעית אלא פרשנות חדשה ומחמירה של רבנים מסוימים. בחברה הדתית-לאומית עצמה יש מגוון דעות רחב יותר, וקבוצות מסוימות נאבקות דווקא על חינוך משותף לבנים ולבנות.<sup>82</sup> אך בצבא, המחמירים הם שמובילים את הקו של הפרדה מיגדרית המוצג כעמדתו של כלל הציבור הדתי.

בשיח החרד"לי על מיגדר, נשיות וגבריות הן מהויות קבועות וטבעיות. הגבריות מזוהה עם קדושה, טוהרה, רוח ותרבות, ואילו הנשיות מזוהה עם מיניות ולכן עם אנטי-קדושה. אם האשה היא רק "מין", אומרת רונית עיר-שי,<sup>83</sup> הרי "לפתח חטאת רובץ" בכל מקום - בבית הכנסת, באוטובוס, במירפאה - ולכן, כדי לשמור על צניעותו וטהרתו של החייל הדתי יש להבטיח הפרדה מיגדרית ביחידות צבאיות. בעיני המחמירים אין כאן הדרה של נשים אלא דווקא שמירה על כבודן, תוך התאמה של כל מיגדר לתפקידים המתאימים לו לפי מהותו. אולם לא קשה להוכיח כי הנשים בצבא מוצאות את ההפרדה המיגדרית משפילה ופוגעת בכבודן. לדוגמה, דווח כי "מאה חיילות נטשו אירוע בשמחת תורה כי אולצו לחגוג בנפרד".<sup>84</sup> לולא ראו בהפרדה אירוע משפיל הן היו נשארות לצפות בחוגים מרחוק. נטישת האירוע מלמדת יותר מכל על תחושת ההשפלה שהן חוו. אם נחזור למבחן שהציעו הראל ושנרך, וכן סטטמן, נראה כי פרקטיקת ההפרדה במקרה הזה אכן מבטאת, או מעצימה, תחושות של בוז, התנשאות או איבה כלפי נשים.

לבחינת התוצאה של הפרדה ברמת המבנה החברתי, אביא ציטוט מדיון הוועדה למעמד האשה ב-27 לצמבר 2011. בדיון שאלה ח"כ רחל אדטו על אירוע בתותחנים שבו הועברו שלוש חיילות מתפקידיהן בעקבות הגעתם של חיילים דתיים לסוללה שבה שירתו. יועצת הרמטכ"ל לענייני נשים, תא"ל גילה כליפי-אמיר, ענתה לה:

אנחנו מדברים על שלוש חיילות, כששתיים מתוכן הן בתפקיד מפקדות לוחמות, והשלישית היא לוחמת. צריך להבין, ... בקבוצה זו היו בני ישיבות הסדר שסיימו את ההכשרה הראשונית שלהם בשבטה ולאחר מכן היו צריכים

82 לעיל: הע' 45 ו-46.

83 רונית עיר-שי, (לעיל: הע' 30).

84 אנשיל פפר, "מאה חיילות נטשו אירוע בשמחת תורה כי אולצו לחגוג בנפרד", הארץ

23.10.2011, בכתובת <http://www.haaretz.co.il/news/education/1.1528402>

להגיע לסוללות ולהשתבץ. ידענו שאחת הלוחמות משתחררת מצה"ל והשתיים האחרות לא יכולות להיות מפקדות ישירות של חיילי ההסדר. גם כשאני לא מגיעה מעולם דתי ברור לי מאוד מה זה אומר פיקוד ישיר, אנחנו צבא שרוצה לכבד גם נשים וגם גברים. לא יתכן שאנחנו כל הזמן נגיד שאנחנו מסתכלים רק על צד אחד כי פה זו הוועדה לקידום מעמד האשה ונכבד אותה וזה בסדר לאלץ את החיילים שתהיה להם מפקדת.

במקום להתעקש שהן תקבלנה את חיילי ההסדר, כי זה מה שאתן מצפות, נתנו להן קבוצת חיילים חדשה בהכשרה, הן ירדו לשבטה [בסיס טירונות של התותחנים] וזה בסדר גמור.<sup>85</sup>

במקרה זה ברור שתוצאת ההפרדה היא הדרה תפקודית והפחתה בערך התפקיד של הקצינות, שעברו להדריך טירונים במקום לפקד על סוללה. ההפרדה המיגדרית, במקרה זה, פגעה בכבודן של הקצינות ושללה מהן הזדמנויות או משאבים. אי-אפשר להשתמש כאן בעיקרון האריסטוטלי של "יחס שונה לשונים" באופן ענייני ונטול פניות, כי ברור שתפקוד הנשים והגברים במקרה זה היה שווה, והנשים הודרו רק בגלל שהגיעו חיילים לסוללה, כלומר הן הודרו רק משום השתייכותן לקבוצת הנשים. רחלי גורדין, כדתייה, הגיבה לטענתה של כליפי-אמיר בשאלה "האם ערך הצניעות חשוב יותר מערך השוויון?" ואכן, הפגיעה בכבוד הנשים במקרה זה, שנועדה להגן על ערך הצניעות, הגבירה את האי-שוויון המיגדרי בצבא. המשמעות המבנית היא שבאמצעות ההפרדה ניתן, בין השאר, לשמר את התפקידים המשמעותיים יותר עבור גברים.

נויה רימלט<sup>86</sup> מוסיפה שהעיקרון של הפרדה מיגדרית, שבצבא נוצר בידי גברים, מונע מנשים השתתפות שווה במעגל מקבלי החלטות ובכך מבטיח שהן לא יוכלו לשנות עיקרון זה. אמנם במאי 2011 קודמה אורנה ברביבאי לדרגת אלוף ומונתה לתפקיד ראש אכ"א, אולם היא האשה היחידה בדרגת אלוף, וגם ברמת התא"לים ייצוג הנשים הינו פחות מאצבעות כף יד אחת. ההפרדה המיגדרית בתפקידי ליבה בצבא מונעת מנשים קידום ולכן מונעת מהן אפשרות להשפיע על החלטות בצבא ככיוונים הפוכים. יתר על כן, בשל מרכזיות הצבא בחברה הישראלית, ההפרדה

85 הוועדה לקידום מעמד האשה, "פרוטוקול מס' 121 משיבת הוועדה" מיום שלישי, א' בטבת התשע"ב (27 בדצמבר 2011).

86 נויה רימלט (לעיל: הע' 31).

בין הפרדה מיגדרית להדרת נשים: מיגדר במרחב הצבאי

המיגדרית בו יכולה להעניק לגיטימציה להפרדה גם באקדמיה, בפוליטיקה ובשוק העבודה, שכן גם היום אפשר למנף כוח צבאי לכוח פוליטי וכלכלי בתחום הציבורי בישראל.

ולבסוף, המבנה הממוגדר משפיע על כינון הזהויות המיגדריות. במכתב שעסק בשילוב חרדים באקדמיה כתבה יופי תירוש:

הכל מתחיל במיקרו אינטראקציות. בהכרה ההדרית, בשמיעת זוויות ראייה שונות וחוויות חיים שונות בדיון בכיתה... חברה בריאה חייבת להנך על נורמה של עיצוב מוסדות, אירגונים, חללים פיזיים וסימבוליים-הטרונגיים. לא יכול להיות שנהיה סובלניים לערכים שלפיהם השונה ממני הוא כה מוקצה עד כי אינני יכול לשבת לצדו בחדר אחד, או להסתייג מן האפשרות שהוא יכנס למוסד באותה דלת כמוני.<sup>87</sup>

ההפרדה המיגדרית מבטיחה אם כן שלא יהיה שיג ושיח יומיומי בין חיילים דתיים לחיילות חילוניות או דתיות. בכך היא משיגה לא מעט מטרות: היא מאפשרת את המשך בורותם של גברים צעירים לגבי חייהן של נשים, וכפי שציינה דורנר משמרת את תפיסת האשה כנחותה והגבר כעליון.

ראינו אם כן שבמבנה הנוכחי של הצבא, המאבק להפרדה מיגדרית הוא יוזמתם של גברים (שגם מפקחים עליה). ההפרדה מוצדקת בעיקר, אם כי לא רק, על ידי שיח הצניעות שמעמיד בראש את צרכי החיילים הדתיים ודוחקת נשים לתפקידים פחותי ערך בצבא. הרבנים המובילים גישה זו יטענו שההפרדה משקפת את עקרון השוויון האריסטוטלי, שלפיו נשים הן שונות אך שוות, וההפרדה אינה פוגעת בעקרון השוויון. אך מתגובתן של נשים להפרדה ברור שהיא משפילה אותן ולכן קשה לקבל כאן את טענת השוויון. השלכות ההפרדה הן אם כן פגיעה בכבודן של נשים, ייצור מחדש של מבנה מיגדרי מסורתי וכינון זהויות מיגדריות מהותניות. לכן, להפרדות מיגדריות בצבא יכולות להיות השלכות של הדרה מיגדרית ושיעתוק יחסי כוח היררכיים.

אגב, פמיניסטיות רבות נשענות בדיוק על מסקנה זו כשהן טוענות נגד שירותן

87 להרחבה על התנהגויות מפלות המתעוררות בשל מיקרו-אינטראקציות ראו: יופי תירוש, "בעקבות 'האהבה והפרט' למרתה נוסבאום: על עניין נוף נ' מדינת ישראל ומאפייניהם החד-פעמיים של נמעני המשפט", אצל חנה נוה ואורנה בן-נפתלי (עורכות), משפטים על אהבה (תל אביב: רמות, 2005), עמ' 433-474.

הצבאי של נשים. לגישת הפמיניזם הרדיקלי, שירות נשים הוא שיתוף פעולה עם המיליטריזם המבוסס על אלימות והשפלה של נשים, ויש לבטל את גיוס החובה לנשים שכן הן אינן צריכות לקחת חלק באירגון שמגדיר אותן כשונות מהותית וכנחותות מגברים.

ההפרדות שתוארת מבוססות לרוב על תפיסת הנשים כקטיגוריה אחידה. הגברים היוזמים את ההפרדה, או הנשים, נוטים להציג את הקבוצה המופרדת כקטיגוריה הומוגנית, דומה או שונה מגברים, אך לא מבוססת על הבדלים פנימיים. זוהי אחת הסתירות הפנימיות המשמעותיות שבבסיס רעיון ההפרדה המיגדרית, כי כדי להגיע לשיוויון יש לזכור שקבוצות חברתיות של נשים חשופות באופן שונה לדיכוי ולאפליה, ואי-אפשר לעסוק בשיוויון מיגדרי מבלי להתייחס למיפגש המתמשך בין כמה צירים של דיכוי חברתי.

איאן ברנרד מסכם במאמרו: "Contradictions mark the location - of every separatism" <sup>88</sup>. "historically and otherwise - זהו בוודאי גם הרושם שעולה ממאמר זה, המדגים את המשמעויות המורכבות של כל הפרדה מיגדרית. האם הפרדה בצבא דומה להפרדה במערכת החינוך? האם הפרדה בצבא תורמת לשיוויון כמו הפרדה במרכז סיוע לנפגעות תקיפה מינית? האם משמעותו של חינוך נפרד היא העצמת בנות כפי שיטענו החוקרות הרדיקליות, שמירה הכרחית על צניעות הבנים והבנות כפי שיטענו קבוצות מסוימות בציבור הדתי-לאומי, או נסיגה אל עבר תרבות מסורתית ושמרנית בעיני קבוצות אחרות בציבור הדתי?

המאמץ התיאורטי שלי במאמר זה אינו רק להדגים את ריבוי המשמעויות של הפרדה מיגדרית, אלא להבין כיצד נוכל להבחין בין תופעות שונות של הפרדה. לטענתי, שלושה גורמים עיקריים מבחינים בין הפרדה שמכבדת את המופרדות לבין הפרדה שתוצאותיה הן הדרה והשפלה: שאלת הצד שיוזם את ההפרדה, השיח של הצדקת ההפרדה, והשלכותיה מבחינת הפגיעה בכבודן של המופרדות, המבנה החברתי וכינון הזהויות המיגדריות. באמצעות שלושה קריטריונים אלה אפשר לנתח האם הפרדה מיגדרית המתרחשת בהקשר חברתי והיסטורי ספציפי מייצרת ומנציחה אי-שיוויון מיגדרי, או שהיא תורמת לצמצום האי-שיוויון בין נשים לגברים. אולם הצעה תיאורטית זו לא תהיה שלמה בלי להתייחס לצירי כוח

Ian Barnard, "Toward a Postmodern Understanding of Separatism", in *Women's studies*, Vol. 27, No. 6 (1998), pp. 613-639. p. 626.

בין הפרדה מיגדרית להדרת נשים: מיגדר במרחב הצבאי

נוספים המצטלבים עם מיגדר בכינון זהויות של יחידות ושל קבוצות. בישראל חשוב במיוחד לבחון את ההצלכה בין מיגדר, לאומיות, אתניות, ומעמד כלכלי, ולשאול אילו קבוצות של נשים משרתות במקצועות השונים, מי הנשים הנפגעות מהפרדה מיגדרית בצבא, והאם ההפרדה המיגדרית בצבא רלוונטית לנשים שאינן מגויסות. ניתוח של הפרדה בין גברים לנשים חייב אם כן לבחון את המאפיינים הייחודיים של הנשים המופרדות או המתפרדות כדי להבין את משמעותה והשלכותיה של ההפרדה המיגדרית.



## הדרה באסדרה: מקומן של נשים ברשויות הרגולטוריות בישראל

### דניאלה שנקר-שרק ואורי ארבל-גנץ

"...השאלה, אם... אשה רשאית לשאת במשרה ציבורית, לא נדונה בתור שכזו, בהלכה התלמודית, אלא במעט... במקרא, בתלמוד ולאחר מכן מדובר בדמותן של נשים גדולות ודגולות, נביאות, שופטות, מלכות, חכמות ולמדניות... היו אלה תופעות בודדות..."

השופט מנחם אלון, בג"צ 153/87 שקדיאל נ' השר לענייני דתות, פ"ד מב(2) (1988) 221

בראי ההיסטוריה נדמה כי המחסומים שהיו קיימים קודם בין נשים לגברים נפרצו זה מכבר, ונשים רבות השתלבו בתחומים ציבוריים שהיו שמורים פעם לגברים בלבד. הלכה למעשה, סוגיות של הדרה וייצוג נשים במרחב הציבורי עדיין ממשיכות להעסיק חוקרים בתחומים שונים.<sup>1</sup> חשיבות העיסוק במיגדר המרחב הציבורי נובעת מהעובדה כי חברה דמוקרטית אינה יכולה להיות כזאת בהיעדר ביטוי שיוויוני, ייצוגי, לקבוצות השונות במרחב הציבורי. למעשה, מגוון העמדות, הקבוצות, האמונות והתפיסות המיוצגות במרחב הזה, והאופן שבו הן באות בו לידי ביטוי, הן אבני הבוחן למהותה ולמאפייניה של הדמוקרטיה. לעניין זה, עקרון הייצוגיות אינו במשמעו המפלגתי או הסיעתי בבית הנבחרים, אלא בזיקה לקבוצות שונות שאינן זוכות להיות חלק מהמרחב באופן הולם למקומן בחברה, לדוגמה קשישים, מהגרי עבודה, עניים, אסירים, ילדים וכיוצא

1 ראו למשל: רבקה שקר, "יישום החוק לייצוג הולם לנשים בשירות המדינה", אצל ענת מאור (עורכת), נשים הכוח העולה: קידום הנשים בעבודה - ניפוץ "תקרת הזכוכית" (תל אביב: ספרית פועלים, 1997), עמ' 273-277; חנה הרצוג, "נשים בפוליטיקה ופוליטיקה של נשים", אצל דפנה יזרעאלי ואח' (עורכות), מין, מיגדר, פוליטיקה (תל אביב: קו אדום, הקיבוץ המאוחד, 1982), עמ' 55-307; שלמה סבירסקי, אתי קונור, ברברה סבירסקי, ירון יחזקאל, נשים בשוק העבודה של מדינת הרווחה בישראל (תל-אביב: מרכז אדווה, 2001), עמ' 73-90.

באלה. לרבים הנמנים על קבוצות אלה אין קול ומקום כלשהו במרחב הציבורי, קל וחומר מקום שיויוני לקבוצות אחרות, וכל ייצוגם - אם בכלל - אמור לקבל מענה באמצעות בעלי עניין שונים. יוצא כי אנשים אחרים הם הפועלים לקידום האינטרסים והמטרות של אותן קבוצות מודרות פוליטית, פיזית, כלכלית וחברתית מהמרחב הציבורי.<sup>2</sup>

במה שונה איפוא מצבן של הנשים ממצבן של קבוצות אחרות המודרות מהמרחב הציבורי? והאם מרחב ציבורי שממנו נשים מודרות באופן מובהק יכול להיחשב כלגיטימי? האם המרחב הציבורי, הפיזי והפוליטי מופקע מרשות הרבים, וחלקים ממנו הופכים לשטחי הפקר שבהם לא נשמרות הוראות החוק?

שאלות אלה מתחדדות עוד יותר לאור מקומה ההולך וגדל של האסדרה (רגולציה) בחיים המודרניים, ועיצוב מקומה המרכזי במדיניות הציבורית. האסדרה קובעת כללים של "מותר" ו"אסור", ומווסתת פעולות, התנהגויות ומשאבים לכדי היקף המשרת את האינטרס הציבורי הרחב בחברה נתונה. השימוש באסדרה מאפשר למדינה להתמודד עם כשלי שוק שונים ולתקנם באופן מלא או חלקי, לווסת את קשרי הגומלין בין השחקנים השונים בתחומי הכלכלה והחברה, ולפקח עליהם במאבקם סביב ערך משותף.<sup>3</sup>

בסוף המאה העשרים, בעקבות שינויים בחשיבה הכלכלית-פוליטית, חלו שינויים מוסדיים שונים במיגזר הציבורי, ובדומה למדינות דמוקרטיות אחרות גם בישראל התרחבה מגמת האסדרה באמצעות רשויות מעין-עצמאיות ועצמאיות. בשני העשורים האחרונים האסדרה נהפכה לזירה המרכזית לעיצוב המדיניות הציבורית.<sup>4</sup> עם זאת, הייצוג המיגדרי שנדון במחקר בהקשר של השירות הציבורי (שירות המדינה, נבחרי ציבור וחברות ממשלתיות) לא נחקר עד כה בזירה זו. בתוך כך לא נבחנה השאלה האם קיים פער ההשתתפות המיגדרית ברשויות האסדרה,

2 גרעון דורון, דניאלה שנקר-שרק, מח"כות לייצוג, נשים ופוליטיקה בישראל (תל אביב: הקיבוץ המאוחד, 1998).

3 דוד נחמיאס, אורי ארבל-גנץ, אסף מירני, מדיניות ציבורית יסודות ועקרונות (רעננה: האוניברסיטה הפתוחה, 2010).

4 אורי ארבל-גנץ, "כרוניקה של כישלון ידוע מראש? מועצות רגולטוריות בישראל במבט סוציו-אנליטי", משפט ועסקים, ה (2006), עמ' 459-494; אורי ארבל-גנץ, "מדיניות הסדרה ופיקוח בישראל: רשויות רגולטוריות ורשתות מדיניות", אצל אוריאל רייכמן, דוד נחמיאס, מדינת ישראל - מחשבות חדשות (הרצליה: מפעלות המרכז הבינתחומי, 2006), עמ' 149-179.



ואם כן מהן משמעויותיו. בפרק זה אנו מנסים לגשר מעט על החוסר המחקרי והתיאורטי ולמלא את החלל המקצועי והציבורי בהיבט הרגולטיבי, הן בחשיפה של מורכבות הייצוג של נשים בגופים אלה והן בהמשגה של חשיבות השתתפותן בהם, והבעייתיות שבאי-השתתפותן. בחינת מיגדור הרגולציה בישראל חשובה שכן מדיניות האסדרה היא מרכזית ביותר בכלי המדיניות של הממשל הישראלי. זהו אחד המרחבים הציבוריים החשובים ביותר לאפיון המדיניות הציבורית, לביטוי ההעדפות הציבוריות, להשפעה על ההחלטות, לעיצוב המדיניות, וכמובן ליישומה ולהערכתה. מכאן, ניתוח מיגדרי של הרגולטורים והמועצות הציבוריות הפועלות כרשויות מאסדרות בישראל מאפשר לבחון זירה ציבורית חשובה ורבת השפעה על החיים הציבוריים והפרטיים תוך שימת דגש בייצוגן של הנשים בתהליך עיצוב המדיניות דה-פקטו.

על בסיס המצע התיאורטי השואב מתחומי המיגדר מזה ומתחומיה של מדיניות האסדרה מזה, הדיון האנליטי יישען על מקורות מידע מגוונים – דיונים ובהם תמלילי דיונים ומסמכים של הכנסת, נתונים של רשויות מדינה, דו"חות ומאמרים עיתונאיים. לאורך הפרק נציג בסיס תיאורטי-היסטורי של הדרה חברתית במרחב הציבורי, מסגרת עיונית המתבססת על תיאוריות של ייצוג מיגדרי והדרה כמו גם מדיניות אסדרה, ואת בחינת הביטוי המיגדרי ברשויות האסדרה בישראל. הדיון שלהלן מבקש לפתוח צוהר למיפוי מיגדרי של גופי האסדרה בישראל. עם זאת, היכולת לבצע מיפוי מלא ומקיף של גופים אלה על בסיס המשתנה המיגדרי הוא מוגבל בשל היעדר מידע נגיש ושקוף על הגופים המסדירים. חרף מגבלות אלה מציע הדיון מסגרת ראשונית לחשיבה ובחינה מיגדרית של גופי האסדרה. לבסוף נסכם ונציג מסקנות.

## ייצוג והדרה

עקרון הייצוגיות מחייב שילוב נשים במרחב הציבורי באופן ההולם את חלקן בחברה כולה. נשים מהוות מחצית או יותר מהאוכלוסיה בחברה המערבית, והייצוגיות תכליתה לבטא את העדפותיהן כנשים, ולשקף ולו חלק מהן במדיניות שנקבעה בתחומים השונים. דווקא משום שהבסיס המשותף היוצר את ההגדרה המשותפת אינו עמדה פוליטית או העדפה אידיאולוגית, אלא תכונה מיגדרית שאינה ניתנת לשינוי, ביטויו חשוב שבעתיים. שהרי אם לא יהיה לחלק מהמרחב הציבורי, פירוש הדבר כי לא רק העדפותיה של מחצית האוכלוסיה נעדרת מהמרחב אלא מחצית האוכלוסיה עצמה נעדרת ממנו. אבחנה זו מדגישה

את העובדה שהעדפות פוליטיות וחברתיות נתונות מראש לפשרה בשעה שהן הופכות לחלק מהמרחב הציבורי הדמוקרטי. עם השנים, ברכות מהחברות והמדינות בעולם הפך היעדר אפשרות לפשרה בנושא המיגדר את הזהות הזאת לשסע חברתי בעל משמעויות פוליטיות וציבוריות. כך גם בשיח התיאולוגי בכל אחת משלוש הדתות המונותיאיסטיות. במובן הזה הדרת נשים על רקע היותן נשים - ולא על רקע העדפה פוליטית כלשהי - היא מציאות המחייבת תיקון על-פי התיאוריה הדמוקרטית. כלומר, כל עוד הנתונים הסטטיסטיים מלמדים כי נשים אינן מיוצגות במרחב הציבורי באופן יחסי השווה למידת ייצוגם היחסי של גברים, ניתן לטעון כי מפת הייצוג הדמוקרטי אינה משקפת את המציאות. טיעון לוגי ומוסרי שלכאורה היה יכול להצדיק מבחינה נורמטיבית את האי-שיוויון בהשתתפות נשים במרחב הציבורי, שלפיו גברים מושפעים מהחלטות מדיניות יותר מאשר נשים, אינו עומד במבחן המציאות ולכן הוא בטל מיסודו. בחברה המודרנית אין כל מחלוקת על העובדה שנשים וגברים שותפים באופן שווה לצריכה הפוליטית, גם אם באופן שונה במאפייניה. כך מידת הייצוג של נשים במרחב הציבורי ומאפייני ההשתתפות הפוליטית שלהן במרחב הזה הם מדד למידת הדמוקרטיה של החברה והמדינה.<sup>5</sup>

אם לא די בכך, אזי ייצוג חלקי של נשים במרחב הציבורי ובתהליכי קבלת החלטות פוליטיות עלול לסכן את הלגיטימציה החיונית לכל שילטון דמוקרטי מאחר שהוא מחליש את הקשר בין קבוצה גדולה בקרב הציבור לבין נציגיה בשילטון. הלגיטימיות של המערכות הפוליטיות והציבוריות תלויה באופי התהליכים המעצבים אותם, גם אם התוצאות החברתיות שהן מפיקות רצויות לכני החברה.<sup>6</sup> לפיכך, גם אם כל הגברים ידאגו לרווחת כל הנשים באופן שישביע את רצונן, עדיין ניתן לטעון כי לגיטימיות המערכת מוטלת בספק מאחר שנשים לא שותפו בתהליכי קבלת החלטות ועיצוב המדיניות הציבורית הנוגעת גם לענייניהן.

לפי עקרון ההגינות והצדק של רולס, חברה צודקת מונחית על ידי כללים המעניקים לכל אחד מחבריה סיכוי הוגן ליהנות מהתועלות הנובעות מהחיים

5 גרעון דורון, דניאלה שנקר-שרק, מח"כות לייצוג, נשים ופוליטיקה בישראל (תל אביב: הקיבוץ המאוחד, 1998).

6 Max Weber, *From Max Weber: Essays in Sociology* (New York: Oxford University Press, 1960).

המשותפים.<sup>7</sup> במילים אחרות, גם על-פי הלוגיקה של המוסר הכלכלי, נשים המשתתפות בעלות הייצור של התועלות הציבוריות – ובכללן התועלות המשתתפות המאפשרות במישרין ובעקיפין תועלות ציבוריות רבות – מחזיקות בזכות לנוכחותן במרחב הציבורי. קל וחומר במציאות שבה לחברים מסוימים יש עדיפות על פני חברות אחרות רק בגין ההבדל המיגדרי ביניהם, שכשלעצמו אינו מונע כל השתתפות אובייקטיבית, הרי שהתוצאות – במישור הפוליטי, הכלכלי או החברתי – לא יכולות להיות מוסריות, גם לא במסגרת דיון מוסרי-כלכלי. במצב כזה, מלבד האי-צדק ההופך למאפיין המרכזי ביחסי הגומלין הן בין נשים לגברים והן בין נשים למימשל, תחושת הניצול או האי-שוויון אף נושאת בחובה עלויות שאמנם קשה למדוד ולכמת אך קיומן אינו מוטל בספק. לדוגמה, כירסום גדל והולך בהשתתפות הפוליטית.

למרות שהמושגים ייצוג והדרה מתייחסים לתהליך ההשתלבות של קבוצות שונות במרחב הציבורי, הם אינם מקבילים אלא משלימים. דהיינו, ייצוג במוכנו המוחלט, הצודק, השוויוני, המוסרי, היחסי – פירושו אי-הדרה. הגם שאין הגדרה אחת מוסכמת, בספרות הענפה מקובל לראות בהדרה חברתית "התהליך שבגיניו קבוצות מסוימות באוכלוסיה נדחקות לשוליים ונמנע מהן להשתתף השתתפות מלאה בחיי החברה שבה הם חיים".<sup>8</sup> אחד היסודות המרכזיים בהערכת ההדרה היא מידת מעורבותם של אנשים בפעילות שיש בה יכולת להשפיע על קבלת החלטות הנוגעות לחייהם.<sup>9</sup>

על-פי הגישה הניאו-ליברלית, האידיאולוגית במהותה, המקדשת את הפעולה החופשית של שווקים, תחרותיות ודה-רגולציה, יש להבחין בין הכוחות היצרניים בחברה לבין אחרים שאינם יצרניים, ולמעשה נהנים מההשקעה של הראשונים. בעגה הכלכלית הם מכונים "טרמפיסטים". לפי גישה זו, הדרה חברתית ודחיקה לשוליים אינן תופעה פסולה מאחר שהן מתייחסות לקבוצות שאינן לוקחות חלק פעיל בשוק העבודה ולכן אינן תורמות לצמיחה הכלכלית. בהתאם לכך, יש להגיש

---

John Rawls, *Theory of Justice* (Cambridge: Harvard University Press, 1971). 7

אברהם דורון, בין הדרה חברתית למדיניות חברתית, נייר עמדה (ירושלים: האוניברסיטה העברית ומשרד הרווחה, 2006), עמ' 3. 8

Tania Burchardt, Julian LeGrand, David Piachaud, "Degrees of Exclusion: Developing a dynamic Multidimensional Measure", in John Hills, Julian LeGrand, David Piachaud (eds.), *Understanding Social Exclusion* (Oxford: Oxford, 2002), pp. 30-43. 9

סיוע רק לאלה היכולים להיקלט בשוק העבודה. מנקודת מבט זו ההדרה היא במידה רבה חלק בלתי נפרד, גם אם לא בהכרח רצוי, ממכניזם קפיטליסטי, שהיקפה משתנה בהתאם לתנודות הביקוש וההיצע.<sup>10</sup>

על-פי תפיסת העולם הליברלית האנגלו-אמריקאית, ההדרה החברתית היא תוצאה של דרישות גדלות והולכות להתמחות ולתתי-התמחות. מגמה זו מובילה לשונות חברתית, לחלוקת עבודה על רקע תועלת כלכלית, וכתוצר מעגלי מאלה - לעוד הפרדה בין תחומי פעילות שונים. לפי תפיסה זו הסדר החברתי מושתת על רשתות חברתיות שבין ערוציהן המסועפים מתקיימים חליפין בין אנשים, האינטרסים שלהם והתועלות על בסיס מטבע הקשרים החברתיים ופוטנציאל החיבור לקשרים תועלתניים נוספים. זוהי תחרות חופשית באמצעות יחסי כוח ומעמד סביב מידת ההשפעה על הפרטים בעלי היכולת והסמכות לעצב את כללי המשחק הפוליטי, כך שאלה ישרתו את האינטרסים של השחקנים השונים.<sup>11</sup> במערכת זו, הדרה במעגל אחד תביא במהרה להדרה ממעגל שני וממעגל שלישי ולמעשה להדרה ממערך רשתי מסועף ומורכב. לפיכך, ההדרה החברתית אינה מקרית או אקראית. היא תוצאה של מאבק מתמשך המתנהל בחברה בין קבוצות חברתיות שונות, הבאות מרקע אתני, עדתי, מעמדי, כלכלי, ומיגדרי שונה, על חלוקת משאבי הכוח ומשאבים אחרים.<sup>12</sup>

המחקר בתחום ההדרה החברתית מבוזר על פני דיסציפלינות רבות. בין היתר בחנו החוקרים קבוצות אוכלוסיה עניות הסובלות ממצוקה כלכלית ואינן משתלבות בשוק העבודה, ותלו את הסיבה להדרה החברתית שלהן בחברי הקבוצה עצמם, שהתנהגותם הוגדרה כפגומה ולקויה ולכן הם האחראים למצוקה שהם חווים.<sup>13</sup> ההדרה החברתית המתקיימת בסוף המאה העשרים ותחילת המאה העשרים-

Jonathan S. Davies, "The Social Exclusion Debate, Strategies, Controversies and Dilemmas", in *Policy Studies*, Vol. 26, No. 1. pp. 3-26. 10

Hilary Silver, "Social Exclusion and Social Solidarity", in *International Labour Review*, Vol. 133, No. 5-6 (1994), pp. 531-578. 11

אברהם דורון, בין הדרה חברתית למדיניות חברתית, נייר עמדה (ירושלים: האוניברסיטה העברית ומשרד הרווחה, 2006). 12

Charles Murray, *Losing Ground* (New York: Basic Books, 1984); Charles Murray, *The Underclass Revisited* (Washington DC: American Enterprise Institute, 1999); Lawrence Mead, *From Welfare to Work - Lessons from America* (*Choice in Welfare*, No. 39) (London: IEA - Institute of Economic Affairs, 1997). 13

ואחת אינה ייחודית רק לאוכלוסיות הסובלות ממצוקה כלכלית ומשוליות בשוק העבודה. היא באה לידי ביטוי גם כלפי אוכלוסיות המתקשות מסיבות שונות ובמישורים שונים, כמו למשל קבוצות נוער המצויות בסיכון, קשישים, נכים הסובלים מקשיי נגישות ואפילו מי שמוגבלים מסיבה כלשהי בפעילות במרחב הדיגיטלי.<sup>14</sup>

כאמור, כהשלמה לעיסוק המחקרי בשאלת הייצוג ומשמעויותיו, המחקר הפמיניסטי עוסק בהדרה חברתית, דיכוי וקיפוח של נשים על בסיס מגדרי. זאת משום ש"עם התפתחות הביקורת הפמיניסטית התגבשה התפיסה שההבחנה בין המינים מבוססת על הבניה חברתית, אשר ממסדרת ויוצרת מישטר דעת וסדר חברתי ממוגדר. לכן מתבקשת בחינה ביקורתית של הסדר הקיים ואיתור המנגנונים המבניים המכפיפים ומדירים נשים".<sup>15</sup> בסיסה של החשיבה הפמיניסטית קורא תיגר על הקשר שיצרו חברות וקהילות במשך מאות שנים בין הבדלים ביולוגיים המאפיינים גברים ונשים לבין הסדרים חברתיים היררכיים.<sup>16</sup> למרות שהחשיבה המיגדרית אינה עשויה מיקשה אחת יש נקודות משותפות לכל זרמיה: ההכרה בשיויון בין נשים וגברים כערך יסודי; ההנחה שההסדרים המוסדיים הקיימים מעניקים עדיפות לגברים על פני נשים שבאה לידי ביטוי בהקצאת משאבים, בהזדמנויות ובכוח; והצורך בחשיפת הכללים והתהליכים היוצרים את הפערים המיגדריים ומשמרים את מערכת ההצדקות הניתנת להם.<sup>17</sup>

המדינה כמוסד פוליטי מציבה אתגר מורכב בפני החשיבה המיגדרית; האם יש לשנות את המדינה "מבפנים", כפי שמבקש לעשות הזרם הפמיניסטי הליברלי, ולהסתכן בקואופטציה למבנים הפטריארכליים של המדינה. או לחלופין, האם יש לאמץ את הגישה של הזרם הפמיניסטי הרדיקלי שקורא לשנות את המדינה "מבחוץ", על ידי חיפוש דרכים אחרות חוץ-מדינתיות לעבודה ופיתוח צורות חוץ-מדינתיות לפוליטיקה.<sup>18</sup>

14 אברהם דורון, בין הדרה חברתית למדיניות חברתית, נייר עמדה (ירושלים: האוניברסיטה העברית ומשרד הרווחה, 2006).

15 חנה הרצוג, "מיגדר", אצל אורי רם, ניצה ברקוביץ (עורכים), אי/שיויון (באר שבע: אוניברסיטת בן גוריון, 2006), עמ' 220-227.  
16 שם.

17 ניצה ברקוביץ, "פמיניזם", אצל אורי רם, ניצה ברקוביץ (עורכים), אי/שיויון (באר שבע: אוניברסיטת בן גוריון, 2006), עמ' 324-331.

18 Johanna Kantola, "Feminism", in Colin Hay, Michael Lister, David Marsh.

הזרם הפמיניסטי הליברלי, בדומה לתיאוריה הפלורליסטית, רואה במדינה בוררת ניטרלית בין קבוצות אינטרס שונות. הוא מכיר בכך שמוסדות המדינה נשלטים בידי גברים, ומאמצים מדיניות המשקפת את האינטרסים הגבריים בחברה. לפיכך, כדי לשנות את המדינה יש לשנות בהתאם את אחוז ייצוג הנשים בתוך המדינה, שעשוי להביא לשינוי החקיקה והמדיניות כלפי נשים ולקידום השוויון בין נשים לגברים.<sup>19</sup> ביטוי לכך ניכר, לדוגמה, בטענתה של בטי פרידן בשנות השישים של המאה העשרים, כי מעמדן של הנשים ישתנה רק בעקבות כניסתן של נשים למשרות ממשלתיות ומאבקן בתוך המימסד למען חקיקה שיוויונית.<sup>20</sup> ביקורת אחרת נגד המדינה כוונה אל התפקיד העקיף שהיא ממלאת ביצירת האי-שוויון במשפחה. סוזן מולר אוקין טענה כי המדיניות הציבורית נדרשת לרפורמות בחוקים הנוגעים למשפחה על מנת לבסס מודלים ליברליים של צדק, כך שהמשפחה תחדל להיות זירה מרכזית ליחסים הלא שוויוניים ותהפוך למקור להזדמנויות שוות.<sup>21</sup>

מנגד, הזרם הפמיניסטי הרדיקלי סימן את ההתפכחות מרעיון המדינה הניטרלית והגדיר אותה במונחים פטריארכליים של עליונות גברית גלובלית המתבססת על צורות שונות של דיכוי נשים. קתרין מקינון טענה כי המדינה היא גברית במונח הפמיניסטי: החוק רואה ומתייחס לנשים באופן שבו גברים רואים ונוהגים בנשים. המדינה הליברלית כופה ומשליטה את הסדר החברתי בהתאם לאינטרסים של גברים בחקיקה, בנורמות, במבנים המימסדיים ובמדיניות הציבורית.<sup>22</sup> גברים הם שחוקקו את החוקים ולכן גם כאשר זו היתה-לכאורה למען נשים, כמו למשל בתחומים של אונס, הפלות ופורנוגרפיה, החוקים לא נאכפו במלואם ובאופן אפקטיבי.<sup>23</sup> מנקודת המבט הרדיקלית המדינה אינה יכולה לפתור בעיות חברתיות שונות ולכן

(eds.), *The State, Theories and Issues* (England: Palgrave Macmillan, 2006), pp. 118-134.

Georgina Waylen, "Gender, Feminism and the State: An Overview", in Vicky Randall, Georgina Walen (eds.), *Gender, Politics and the State* (London: Routledge, 1998). 19

Betty Friedan, *The Feminine Mystique* (New York: Dell, 1962). 20

Susan M. Okin, *Justice, Gender, and the Family* (New York: Basic Books, 1989). 21

Catharine A. MacKinnon, *Towards a Feminist Theory of the State* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1989). 22

Ibid. 23

הפיתרון לבעיות ההדרה של נשים מצוי מחוצה לה, בחברה האזרחית.<sup>24</sup> עם זאת, ראוי לציין כי בדומה לפמיניזם הליברלי הפועל בתוך המימסד, גם קטרין מקינון ופמיניסטיות רדיקליות אחרות פועלות בתוך הזירה המדינתית והמשפטית (כמו גם זו של המשפט הבינלאומי), וזאת על אף שאיפתן "הטהורה" לשנות מוסדות אלה מן השורש, והאמביוולנטיות הכרוכה בפעולה ממוסדת.

הזרם הפמיניסטי המרקסיסטי ביקר את המדינה הקפיטליסטית על ניצול כוח העבודה של נשים – הן בעבודה בשכר, והן בעבודה שלא בשכר.<sup>25</sup> שימור הקפיטליזם נעשה באמצעות שימוש בכוח עבודה ללא שכר המספק שירותים בתוך המשפחה, כשהמדינה משמרת את האידיאולוגיה לגבי מוסד המשפחה באמצעות מדיניות הרווחה.<sup>26</sup> מישל בארט זיהתה כמה דרכים שבאמצעותן המדינה מקדמת את דיכוי הנשים: נשים מודרות מתחומי עבודה שונים באמצעות חקיקה מגוננת, המדינה מפקחת על הדרכים שבהן המיניות מוצגת באמצעות חוקי פורנוגרפיה, ומדיניות הדיור הממשלתית אינה מתחשבת בצרכיהן של משפחות שאינן בנויות לפי מודל המשפחה הגרעינית.<sup>27</sup>

הזרם הפמיניסטי הפוסט-סטרוקטורלי מציג את המדינה כמכלול של זירות, מוסדות ומבנים בעלי סדרי יום שונים. היא אינה פטריארכלית מיסודה אלא עוצבה ככזאת לאורך ההיסטוריה בתהליכים פוליטיים שתוצאתם פתוחה לשינויים,<sup>28</sup> ויחסי כוחות שהביאו להבניית השליטה הגברית הם אלה הקוראים עליה תיגר.<sup>29</sup> לכן בניתוח

---

Drude Dahlerup, "Confusing Concepts, Confusing Reality: A Theoretical Discussion of Patriarchal State", in Ann Showstack Sassoon, (ed.), *Women and the State* (London: Routledge, 1987). 24

Mary McIntosh, "The State and the Oppression of Women", in Annette Kuhn, AnnMarie Wolpe (eds.), *Feminism and Materialism: Women and Modes of Production* (London: Routledge & Kegan Paul, 1978). 25

Lydia Sargent "New Left Women and Men: The Honeymoon is Over", in *idem* (ed.), *Women and Revolution: The Unhappy Marriage of Marxism and Feminism* (London: Pluto Press, 1981), pp. ix-xxix. 26

Michele Barrett, *Women's Oppression Today: Problems in Marxist Feminist Analysis* (London: Verso, 1980). 27

Robert W. Connell, *Gender and Power* (Cambridge: Polity Press, 1987). 28

Davina Cooper, *Power and Struggle: Feminism, Sexuality and the State* (Buckingham: Open University Press, 1995), p. 61; Rosemary Pringle, Sophie Watson, "'Women's Interests' and the Post-Structuralist State", in Michele 29

פמיניסטי פוסט-סטרוקטורלי יש לבחון מהן האסטרטגיות המועילות ביותר להעצים נשים בהתנהלותן מול המדינה,<sup>30</sup> ולהתחקות גם אחר תהליכים פנימיים ביותר של יחידות ממשלתיות שונות ותגובותיהן לניסיונות ההעצמה.<sup>31</sup> אלה למעשה מוצעים כגישה הנוגדת את המיון הדיכוטומי והפשטני שצימצם את דרכי ההתנהלות מול המדינה ל"מבפנים", דהיינו השתלבות בתוך מוסדות המדינה, או "מבחוץ" - כלומר יצירת כוח מחוץ למדינה.<sup>32</sup> הניתוח הפמיניסטי הפוסט-סטרוקטורלי מאפשר לבחון את מערכות היחסים המורכבות, הרב מימדיות והשונות המתקיימות בין המדינה למיגדר בהכירו בכך שהמדינה יכולה לשמש בעת ובעונה אחת כמשאב חיובי ושליילי: הן לקידום השונות המיגדרית והן לעיצוב של הקטיגוריה נשים.<sup>33</sup>

עד כה התמקד המחקר הישראלי בבחינת ייצוגן הפוליטי של הנשים, במדיניות הקידום והשילוב של נשים במשרדי ממשלה, ביחידות הסמך ובחברות הממשלתיות, ובבחינת מעמדן של הנשים בשירות המדינה.<sup>34</sup> המחקר הפוליטי מלמד על פער

---

Barrett & Anne Phillips (eds.), *Destabilizing Theory: Contemporary Feminist Debates* (Cambridge: Polity Press, 1992).

Vicky Randall, "Gender and Power: Women Engage the State", in Vicky Randall, Georgina Waylen (eds.), *Gender, Politics and the State* (London: Routledge, 1998), pp. 185-206. 30

Davina Cooper, *Governing Out of Order: Space, Law and the Politics of Belonging* (London and New York: Rivers Oram Press, 1998); Barbara Gwinnett, "Policing Prostitution: Gender, the State and Community Politics", in Vicky Randall, Georgina Walyen (eds.), *Gender, Politics and the State* (London: Routledge, 1998), pp. 80-100. 31

Johanna Kantola, "Feminism", in Colin Hay, Michael Lister, David Marsh (eds.), *The State: Theories and Issues* (England: Palgrave Macmillan, 2006), pp. 118-134. 32

Ibid. 33

ראו: טלילה שחל-רוזנפלד, יעקב ברגר, האגף לקידום נשים ושילובן, דו"ח פעילות לשנת 2007 (ירושלים: נציבות שירות המדינה, 2008); יצחק גל-נור, מינהל ציבורי בישראל, התפתחות, מבנה, תפקוד ורפורמות (ירושלים: אקדמון, 2000); משה מאור (2001) "קידום נשים בשירות המדינה בישראל, 1997-2000, לאור גישות יישום מדיניות", ביטחון סוציאלי, (61) (2001), עמ' 127-153; גדעון דורון, דניאלה שנקר-שרק, מחכות לייצוג, נשים ופוליטיקה בישראל (תל-אביב: הקיבוץ המאוחד, קו אדום, 1998); רבקה שקד, "יישום החוק להערפה מתקנת בשירות המדינה", אצל ענת מאור (עורכת), הערפה מתקנת והבטחת ייצוג בישראל (תל-אביב: רמות, 2004), עמ' 261-279. 34



מיגדרי בין נשים לגברים במידת הייצוג של נשים בפרלמנט הישראלי, ועל קיומו של פער מיגדרי המתבטא גם בשילובן של נשים בתפקידים ציבוריים שונים, בקידומן ובשכרן בשירות הציבורי בישראל.<sup>35</sup> ואולם שדה המדיניות המרכזי בשני העשורים האחרונים הוא האסדרה (רגולציה). כזוה יש חשיבות לבחינתו גם מנקודת מבט מיגדרית כדי לבחון את מידת השתתפותן של נשים במרחב זה של עיצוב האסדרה וההשפעה באמצעותה על כל תחומי החברה והמשק.

## מדיניות אסדרה

ניתן להגדיר אסדרה כ"ויסות יחסי חליפין של ערכים בחברה על-ידי סמכות שילטונית ביצועית; שבאמצעות תקנות, הנחיות, הוראות או צווים מינהליים דורשת, מאשרת, מונעת או אוסרת פעילות או התנהגות של הפרט ו/או של אירגונים בחברה".<sup>36</sup> אסדרה, במופעה השכיחים ביותר, נועדה לתקן כשלי שוק שמעוותים את פעילותו של השוק החופשי ופוגעים ביעילות הכלכלית, ו/או ברווחה החברתית ובצדק החלוקתי.

בבסיס המדיניות הרגולטורית עומדות שלוש הנחות. ההנחה הראשונה היא שכשלי שוק שונים מונעים ניצול אופטימלי של המשאבים בחברה והפקת תועלת חברתית משופרת. בהתאם לתיאוריה הכלכלית המקובלת, פעולת הממשלה נועדה להתגבר על כשלי השוק ולהתערב באותם תחומים שבהם השוק אינו מתפקד כהלכה. למשל, חוסר מידע בקרב הצרכנים מביא לכך שחלק משווקי הביטוח אינם מתפקדים כהלכה. כתוצאה מכך קשה לקנות ביטוח נגד אבטלה בשוק הפרטי, כי המבטח אינו יודע אם הפרט אכן מתקשה במציאת עבודה או שמא מבקש להתבטל על חשבון חברת הביטוח. פעולת המימשל באמצעות המפקח על הביטוח נועדה לתקן את האי-יעילות של שוק הביטוחים, ולהתוות את הדרך להשיג את התוצאה הטובה ביותר.<sup>37</sup>

ההנחה השנייה בבסיס מדיניות האסדרה רואה חשיבות בשמירת ערכי יסוד כגון צדק, מוסר, שיוויון, חירות ורווחה. חשיבות השמירה על ערכי יסוד אלה מתחדדת

---

35 שלמה סבירסקי, אתי קונור, ברברה סבירסקי, ירון יחזקאל, נשים בשוק העבודה של מדינת הרווחה בישראל (תל אביב: מרכז אדווה, 2001).

36 אורי ארבל-גנץ, "כרוניקה של כישלון ידוע מראש? מועצות רגולטוריות בישראל כמבט סוציו-אנליטי", *משפט ועסקים*, ה' (2006א), עמ' 459-494.

37 אביה ספיבק, מחלוקות בכלכלה, גודל המיגזר הציבורי: המודל האירופי והמודל האמריקני (ירושלים: מכון ון ליר, 2007).

במיוחד בתחומים שבהם אספקת מוצרים או שירותים עברה מן הרשויות לידי גורמים פרטיים, או אז מעורבותה של המדינה באה לידי ביטוי באסדרת פעילותם של גורמים אלה.<sup>38</sup> לעניין זה אמר השופט זמיר: "יש מקום לטענה שדווקא השינוי שהתרחש לאחרונה באופי המדינה, ברוח השוק החופשי, מגדיל את חשיבות הפיקוח. חופש אינו הפקרות, לכן התפקוד המדינה מן התפקיד של ספק שירותים ומצרכים צריכה להיות מלווה בפיקוח על אספקת שירותים ומצרכים על-ידי המשק הפרטי. השוק החופשי נותן הזדמנות לשוק הפרטי לצבור כוח כלכלי רב. גם כוח כלכלי עלול להשחית... דווקא בתנאים של שוק חופשי נדרשת המדינה להגן על החלשים".<sup>39</sup>

ההנחה השלישית מעמידה בסימן שאלה את יכולתו של הפרט להפעיל שיקול דעת רציונלי. למשל, באמצעות אסדרה מונעת המדינה מהפרט צריכת מזון המסכן את בריאותו, וזאת בשעה שהוא עצמו אינו נמנע מלאכול מרכיבים שהוא יודע כי אינם טובים עבורו. לו היה הפרט פועל בצורה רציונלית הוא לא היה זקוק לאסדרה חיצונית מצד המדינה, אלא שהאדם אינו פועל רק מבסיס ההיגיון ולכן פועלת מדיניות האסדרה גם מעמדה פטרנליסטית.<sup>40</sup>

השימוש ההולך וגובר של המימשל במדיניות אסדרה הביאה ל"עלייתה של המדינה הרגולטורית",<sup>41</sup> וחלק ניכר מהאחריות לכך הועבר לידי רגולטורים. אלה הם "רשות, ועדה, מועצה או יחיד, שתפקידם עיצוב וביצוע אסדרה, וסמכויותיהם הראשיות והראשוניות הן סמכויות אסדרה".<sup>42</sup> שדה הרגולציה

38 דפנה ברק-ארז, אורח, נתין, צרכן, משפט ושילטון במדינה משתנה (תל-אביב: כנרת, זמורה-ביתן דביר ואוניברסיטת בר-אילן, 2012).

39 יצחק זמיר, "פיקוח ציבורי על פעילות פרטית", *משפט ועסקים*, ב' 67 (2005) אצל דפנה ברק-ארז, אורח, נתין צרכן, משפט ושילטון במדינה משתנה (אור יהודה: כנרת זמורה-ביתן, דביר ואוניברסיטת בר-אילן, 2012), עמ' 39.

40 אורי ארבל-גנץ, "מדיניות הסדרה ופיקוח בישראל: רשויות רגולטוריות ורשות מדיניות", אצל אוריאל רייכמן, דוד נחמיאס, *מדינת ישראל – מחשבות חדשות* (הרצליה: מפעלות המרכז הבינתחומי, 2006ב'), עמ' 149-179.

41 Jacint Jordana, David Sancho, "13 Regulatory Designs, Institutional Constellations and the Study of the Regulatory State", in Jacint Jordana, David Levi-Faur (eds.) *The Politics of Regulation: Institutions and Regulatory Reforms for the Age of Governance* (Cheltenham: Edward Elgar Publication, 2004), pp. 296-316.

42 אורי ארבל-גנץ, בהנחיית דוד נחמיאס, ידידיה, צ. שטרן, *רגולציה – הרשות המפקחת* (ירושלים: המכון הישראלי לדמוקרטיה, 2003), נייר עמדה 37, עמ' 58.

בישראל רווי בגופים מגוונים בתחומי תוכן שונים.<sup>43</sup> לדוגמה, בתחום התקשורת ניתן למנות כשמונה רגולטורים מרכזיים; בתחום התחבורה פועלים כחמישה רגולטורים; בתחום הפיננסים נמצא ארבעה רגולטורים מרכזיים ועוד אחרים בעלי סמכויות צרות יותר; בתחום הקרקעות פועלים גם כן ארבעה רגולטורים רבי-סמכויות; בתחומי העיסוק השונים – כמספר המקצועות והעיסוקים כך גם מספר הרגולטורים.<sup>44</sup>

אחד התהליכים שהביאו לריבוי רגולטורים ולעלייה במספר התקנות הרגולטוריות הוא ההפרטה.<sup>45</sup> מאז אמצע שנות השמונים של המאה העשרים מעבירה הממשלה פעילות נרחבת מהמיגזר הציבורי אל המיגזר הפרטי, ואולם דווקא מדיניות זו גרמה להגברת מעורבותו של המימשל בתחומים שונים תחת שתגרום לצימצום מעורבותה של המדינה. דפוסי המעורבות רק השתנו – מייצור ואספקה של שירותים לאסדרתם ופיקוח עליהם.<sup>46</sup>

מודלים מסורתיים של אסדרה מבוססים על החלטה "מלמעלה" של הרגולטור; מודלים חדשים של אסדרה מינהלית מציעים שיתוף פעולה עם שחקנים מהמיגזר הפרטי הנתונים בעצמם לאסדרה, ולצד זאת טיפוח אסדרה עצמית על ידי הסכמים, במסגרת השוק החופשי.<sup>47</sup> בישראל מופתה שונות גבוהה בין המוסדות המאסדרים, כאשר "פעמים מחזיק בהם השר האחראי, פעמים רשות משרדית הכפופה לשר, פעמים רשות מעין-עצמאית (כפופה חלקית לשר) ולפעמים רשות עצמאית (רשות

---

43 ש.ם.

44 ש.ם.

45 יצחק זמיר, "פיקוח ציבורי על פעילות פרטית", *משפט ועסקים*, ב' 67 (2005) אצל דפנה ברק-ארז, *אזרח נתין צרכן, משפט ושילטון במדינה משתנה* (אור יהודה: כנרת זמורה-ביתן, דביר ואוניברסיטת בר-אילן, 2012), עמ' 39.

46 אצל דפנה ברק-ארז, *אזרח נתין צרכן, משפט ושילטון במדינה משתנה* (אור יהודה: כנרת זמורה-ביתן, דביר ואוניברסיטת בר-אילן, 2012); יצחק גל-נור ואמיר פז-פוקס (עורכים), *מדיניות הפרטה בישראל: אחריות המדינה והגבולות בין הפרטי לציבורי* (ירושלים: ון-ליר, צפוי להתפרסם ב-2013).

47 Bruce A. Ackerman, Richard B. Stewart "Reforming Environmental Law", in *Stan. Law Review*, Vol. 1333, No. 37. (1985); Loebel, Orly (2004) "The Renew Deal: The Fall of Regulation and the Rise of Governance in Contemporary Legal Thought", in *Minn. Law Review*. Vol.89, pp. 7-27. Stewart, Richard B. (2001) "A New Generation of Environmental Regulation?", in *Cap. U. Law Review*. Vol. 29, 21.

שאינה כפופה לשר)”.<sup>48</sup> גם זילבר טוענת כי מבנה מוסדות הרגולציה שהוקמו בחוקים שונים, כמו גם תפקידם של מוסדות אלה, הוא מגוון, ועשוי לכלול ייעוץ לדרג הנבחר בדבר הדרכים לקידום הנושאים שאליהם מתייחס החוק המסמך, או פיקוח והכוונה ואף עיצוב ממשי של המדיניות המהותית שתשרור בתחום שעליו הם מופקדים במידה כזאת או אחרת.<sup>49</sup> לטענתה לא ניתן להצביע על קוהרנטיות שהנחתה את המחוקק בבואו לקבוע את דגמי המועצות המינהליות ואת הרכבן.<sup>50</sup> למאפיינים המוסדיים של הגופים הרגולטוריים יש השפעה ישירה או עקיפה על דרך קבלת ההחלטות ועל ההחלטות שתתקבלנה. בין מאפיינים אלה ניתן למנות את הכפיפות המוסדית של הרגולטור, את מספר הנושאים בתפקיד במסגרת הרשות הרגולטורית, את הליכי המינוי של הרגולטורים ועל ידי מי, מידת ההפרדה בין הרשות המאסדרת לבין רשויות שילטוניות אחרות, מידת עצמאותו של הרגולטור ושיקול דעתו, מידת העצמאות התקציבית של הרשות המאסדרת, חסינות הכהונה של הנושאים בתפקיד אסדרה.<sup>51</sup>

בהתבסס על משתנים אלה ישראל משופעת בערב רב של דגמים רגולטוריים (שם). עוד נמצא כי תחומים לא מעטים מאוסדרים על ידי רשויות שבראשן מועצה ציבורית. מועצות אלה נוסדו על ידי המחוקק מתוך מטרה לבטא את עקרון הייצוג ולהבטיח כי המדיניות המאסדרת תעוצב מידם של אנשים שונים המחזיקים בעמדות שונות ומייצגים תפיסות שונות. מועצות מאסדרות אלה משפיעות כיום על תחומים רבים בחברה הישראלית ובמשק, למשל: מועצת הכבלים והלוויין, מועצת הרשות השנייה לטלוויזיה ורדיו ומליאת רשות השידור - המאסדרות את כל שידורי הטלוויזיה והרדיו; מועצת מקרקעי ישראל - המאסדרת את הקצאת הקרקעות ואת שיווקן; המועצה הארצית לתיכנון ולבנייה - המאסדרת את יוזמות הבנייה, את האינטרסים של בעלי העניין ואת הפיתוח של המרחב כולו; מועצת הצמחים - המאסדרת את גידול הצמחים, שיווקם ואף את הכמויות; מועצת הרשות לניירות ערך - מאסדרת את המסחר הפיננסי; המועצה להשכלה גבוהה - מאסדרת

48 אורי ארבל-גנץ, בהנחיית דוד נחמיאס, דוד. ידידיה צ. שטרן, רגולציה - הרשות המפקחת (ירושלים: המכון הישראלי לדמוקרטיה, 2003), נייר עמדה 37, עמ' 69.

49 דינה זילבר. ביורוקרטיה כפוליטיקה (שריגים-ליאון: נבו, 2006).

Ibid. 50

51 אורי ארבל-גנץ, "מדיניות הסדרה ופיקוח בישראל: רשויות רגולטוריות ורשתות מדיניות", אצל אוראל רייכמן, דוד נחמיאס, מדינת ישראל - מחשבות חדשות (הרצליה: מפעלות המרכז הבינתחומי, 2006), עמ' 154, עמ' 158-162.

את כל תחומי הלימודים הגבוהים לרבות המוסדות, התארים, התכניות, החוגים, הקורסים, הסגל; מועצת המים - מאסדרת את הפקת המים, אספקתם ומחיריהם; מועצת הרשות לשירותים ציבוריים - חשמל - מאסדרת את פעילותה של חברת החשמל לרבות דרכי האספקה ומחיר המוצר. לאור מורכבות התופעה הרגולטורית בישראל, עוצמתם והשפעתם של מוסדות האסדרה על החברה בישראל עולה ביתר שאת השאלה מה מידת ייצוגן המקצועי והמיגזרי של נשים במוסדות המאסדרים, ומהן המשמעויות הנגזרות מכך לגבי סוגיות של ייצוג והדרה?

### מבט מיגדרי על האסדרה בישראל: בין ייצוג להדרה

חשיבה וניתוח מיגדריים של מוסדות האסדרה מתבססים על שתי הנחות מוצא התלויות זו בזו. הנחת המוצא הראשונה היא כי למוסדות האסדרה יש השפעה על הצמיחה הכלכלית ועל הרווחה החברתית.<sup>52</sup> עם זאת, יכולתם של מוסדות האסדרה לקדם את האינטרס הציבורי תלויה בעיצובם המוסדי. הנחת המוצא השנייה גורסת כי יש קשר ישיר בין העיצוב המוסדי לבין תפוקותיו. במסגרת העיצוב המוסדי אין חולק כי לעקרון הייצוג משמעות רבה ביצירתו מגוון של דעות המשוקללות יחד אל תהליכי קביעת המדיניות הציבורית. במידה רבה, דעה שאינה מיוצגת בתהליך לא תבוא לידי ביטוי במדיניות שתיקבע. קל וחומר כאשר המחוקק בחר להעביר את הסמכות לעיצוב האסדרה לידיהן של רשויות מועצתיות, הרי שייצוג עמדות וקולות שונים הוא נשמת אפו של ההליך הרגולטורי.

### מהו "ייצוג הולם" בגופים המאסדרים?

חשיבה מיגדרית על ייצוג הולם באסדרה נועדה להתמודד עם שוליות הייצוג וה"גטואיזציה" של אינטרסים מיגדריים הרווחת במרחב הציבורי. בתחום האסדרה יש לדיון על ייצוג הולם משנה חשיבות בשל העובדה כי האסדרה מעצבת את מערכות היחסים שבין פרטים לגופים עסקיים, ובין שני אלה לבין מוסדות המדינה. באותה שעה האסדרה כשלעצמה היא אמצעי להגברת ההיענות לסוגיות מיגדריות.

---

Paul Pierson, *Politics in Time: History, Institutions, and Political Analysis* 52 (Princeton: Princeton University Press, 2004).

ג'ניפר ברימר ממקדת את שאלת הייצוג המיגדרי בתחום האסדרה במספר שאלות: האם האסדרה משפרת את נגישותן של נשים למשאבים ציבוריים (לדוגמה, נגישותן של נשים לחינוך והשכלה גבוהה, לשירותי בריאות, להכשרות בשוק התעסוקה)? האם היא מקדמת טיפול שיוויוני בנשים בכל התחומים (למשל, זכויות קניין, נגישות להון)? האם היא מעלה את ההשתתפות של נשים במרחב הציבורי? האם נשים שותפות לתהליכי קבלת ההחלטות (למשל, האם הן נוכחות וקולן נשמע בדיונים)?<sup>53</sup> אחד המכשולים המונעים את שילובם של אינטרסים מיגדריים בתהליכי האסדרה הוא היעדרם (החלקי או המלא) מגופי האסדרה.<sup>54</sup>

תיקון מס' 4 לחוק שיווי זכויות האשה תשי"א-1951 (תיקון: תשס"ה) הוסיף את סעיף 6(א) לחוק, וקבע חובת ייצוג הולם לנשים בוועדה ציבורית ובצוות לעיצוב מדיניות לאומית. תכליתו של התיקון היא להעניק לנשים מעמד שווה לזה של גברים במטרה למגר את האפליה, ולמנוע את דחיקת רגליהן מעמדות מפתח. הוא מחייב גופים ציבוריים לתת "ביטוי הולם בנסיבות העניין לייצוג של נשים".<sup>55</sup> סעיף 6(א) לחוק קובע כי בגוף ציבורי ובוועדות מיכרזים ומינויים של גוף ציבורי, "ינתן ביטוי הולם, בנסיבות העניין, לייצוגן של נשים ממגוון קבוצות האוכלוסייה".<sup>56</sup> כמו כן קובע הסעיף כי "אם לצורך ביצוע הוראה זו נדרשת העדפת אשה, תינתן עדיפות כאמור אם המועמדים בני שני המינים הם בעלי כישורים דומים".<sup>57</sup> עם זאת, החובה למתן ייצוג הולם לנשים אינה מוחלטת אלא יחסית, ותחולתה על השרים מסויגת על-פי האפשרויות המעשיות הקיימות בכל עניין ועניין.<sup>58</sup> לשם כך יש לפעול "באמצעים סבירים" לאיתור מועמדת ראויה.<sup>59</sup> ואולם החוק אינו מגדיר מהו "ביטוי הולם".

היועץ המשפטי לממשלה בהנחיה 1.1503 קבע ש"ייצוג הולם" יפורש כייצוג

Jennifer Bremer, Position Paper for Issue Three: Introducing Gender Analysis into Regulatory Frameworks at <http://www.oecd.com>. 53

54 ש.ם.

55 תיקון מס' 4 לחוק שיווי זכויות האשה תשי"א-1951.

56 ש.ם.

57 ש.ם.

58 בג"צ 453/94 שדולת הנשים בישראל נגד שר התחבורה פ"ד מח (5) 328-539.

59 בג"צ 5660/10 עמותת איתן - משפטניות למען צדק נגד ראש ממשלת ישראל תק-על 2010(3), 2467, 2475.

שווה לנשים ולגברים. עוד קבע היועמ"ש שיש להיזהר מפני השתרשותה של תפיסה הרואה במתן ייצוג כלשהו לנשים משום מתן ביטוי הולם לייצוגן.<sup>60</sup> בשנת 2007 קבעה הממשלה כי בדירקטוריונים של חברות ממשלתיות "ייצוג הולם" משמעו 50%<sup>61</sup> על-פי ההחלטה "השרים ימנו דירקטורים מבני המין שאינו מיוצג באופן הולם (דהיינו נשים) לדירקטוריונים של חברות ממשלתיות, עד להשגת ייצוג של 50%, ועד תום שנתיים מיום קבלת ההחלטה". על-פי החלטת הממשלה ניתן להניח כי ייצוג הולם מתייחס לייצוג המשקף את חלקן של נשים באוכלוסיה, אלא שהלכה למעשה המוסדות המאסדרים בישראל אינם מקיימים ייצוג הולם של נשים.

להלן כמה דוגמאות על רצף הייצוג השונה של נשים במספר גופים מאסדרים. באקדמיה ללשון העברית, הקובעת בין היתר את התקן בעברית באוצר המילים, בדקדוק, בכתיב ובתעתיק, מכהנים שלושים-ושבעה חברים, בהם חמש נשים. בוועדת הדקדוק, שהיא זרועה של המועצה, חברים שמונה גברים ואף לא אשה אחת.<sup>62</sup> גם ברשות הלאומית להסמכת מעבדות, המפקחת על מתן הסמכה למעבדות ולסוגי הבדיקות המתבצעות בהן, מכהנים ששה חברים מתוכם שתי נשים בלבד.<sup>63</sup> הרשות משמשת, בין היתר, כנציגתה הבלעדית של המדינה להכרה הודנית ברשויות הסמכה של מדינות אחרות או של אירגונים בינלאומיים. בדרך זו משמשת הרשות מנוף בידי המדינה לקידום הסחר הבינלאומי של ישראל. ייצוגן החסר של הנשים ברשות זו עלול להשפיע גם על מידת השפעתן הלכה למעשה על המסחר הבינלאומי של ישראל. מכון התקנים הישראלי אמון על בדיקת התקינה של אלפי מוצרים המיובאים לארץ ומיוצרים בישראל, ולשם כך מפעיל מאות ועדות ציבוריות בתחומים מקצועיים שונים. התקנים משמשים כלי עזר חשוב לשמירה על בטיחות הציבור ובריאותו.<sup>64</sup> בוועדה המרכזית הבודקת את תקני המזון חברים חמישה-עשר חברים ומתוכם חמש נשים בלבד.<sup>65</sup> יושב ראש הוועדה הוא גבר. גם בוועדה המרכזית לבדיקת תקני טקסטיל ונייר קיים תת-ייצוג נשי בוועדה. מתוך שבעה-עשר חברים משתתפות שלוש נשים בלבד. יושב ראש

60 משרד ראש הממשלה, הרשות לקידום מעמד האשה, דו"ח פעילות לשנת 2008 (ירושלים: הרשות לקידום מעמד האשה, 2008).

61 החלטת ממשלה מס' 1362.

62 האקדמיה העברית ללשון [Hebrew-academy.huji.ac.il](http://Hebrew-academy.huji.ac.il).

63 הרשות הלאומית להסמכת מעבדות [www.moital.gov.il](http://www.moital.gov.il).

64 מכון התקנים הישראלי [www.sil.org.il](http://www.sil.org.il).

65 שם.

הוועדה הוא גבר.<sup>66</sup> ייצוגן של נשים בוועדות אלה כמו גם בוועדות מקצועיות אחרות של מכון התקנים הישראלי משפיע על ההחלטות הצרכניות של גברים ונשים כאחד, ועשוי להשפיע, בין היתר, האם תהפוך ישראל לשוק מוביל בייבוא מקביל של מוצרים נחותים או שמא ייהנו הצרכנים ממוצרים באיכויות גבוהות מאלה שנהנים מהם הצרכן האירופי והאמריקאי; במועצת הרשות הממשלתית למים וביוב מכהנים שמונה חברים, מתוכם אשה אחת;<sup>67</sup> במליאת הרשות לניירות ערך אחד-עשר חברים, בהם שלוש נשים;<sup>68</sup> במועצת הכבלים והלוויין מכהנים כיום עשרה חברים, בהם ארבע נשים;<sup>69</sup> במועצה להשכלה גבוהה עשרים-וארבעה חברים מתוכם אחת-עשרה נשים.<sup>70</sup>

מחקר שערך מרכז המחקר והמידע של הכנסת ב-2011 על ייצוג הולם של נשים ממגוון קבוצות האוכלוסיה, נתונים על ייצוג נשים בוועדות הציבוריות מצביעים כי למושג "ביטוי הולם" יש פרשנות המשתנה ממשרד ממשלתי אחד למשנהו, בהתאם למהות האסדרה ולחשיבות או רגישות האסדרה. מנתונים שהתקבלו מתשעה משרדי ממשלה (משרד הביטחון, משרד הבריאות, משרד ראש הממשלה, משרד הרווחה והשירותים החברתיים, משרד החוץ, משרד המדע והטכנולוגיה, משרד התיירות, המשרד לקליטת עלייה ומשרד התחבורה והבטיחות בדרכים)<sup>71</sup> עולה כי כמעט בכל הוועדות הציבוריות מכהנות נשים, אולם יש הכדלים גדולים בין הוועדות בשיעור הייצוג שלהן, ובמידה מסוימת גם בין המשרדים. לדוגמה, במשרד הביטחון במרבית הוועדות הציבוריות שיעור הנשים נע בין רבע לשליש; בוועדה הציבורית לבחינת הטיפול הנפשי באגף משפחות והנצחה, שבראשה עומדת אשה, שיעור הייצוג של נשים גדול - 60%. מנגד, בוועדת הבדיקה בעניין עמותת "לחופש נולד", הפועלת תחת משרד הביטחון, לא מכהנות נשים כלל. במשרד החוץ, הייצוג הקטן ביותר של נשים הוא בצוות להערכת מודיעין שנתית (9%) ואילו השיעור הגדול ביותר הוא בצוות של ישיבות אגף קשרי תרבות ומדע (74%).<sup>72</sup>

66 ש.ם.

67 מועצת הרשות הממשלתית למים וביוב [www.water.gov.il](http://www.water.gov.il).

68 הרשות לניירות ערך [www.isa.gov.il](http://www.isa.gov.il).

69 מועצת הכבלים והלוויין [www.moc.gov.il](http://www.moc.gov.il).

70 המועצה להשכלה גבוהה [che.org.il](http://che.org.il).

71 לא התקבל מידע ממשרד התעשייה, המסחר והתעסוקה, מהמשרד לעניינים אסטרטגיים וממשרד ההסברה והתפוצות.

72 אורלי אלמגור-לוטן, ייצוג הולם לנשים: חקיקה אל מול המציאות (ירושלים: מרכז המחקר של הכנסת, 2011).



הרשות לקידום מעמד האשה שהוקמה, בין היתר, לצורך מעקב ובקרה אחר ייצוג הולם לנשים בוועדות ציבוריות דיווחה כי ברוב גדול של המקרים הרשות אינה מקבלת מהגופים הממנים דיווח על מינויים בטרם החל הגוף לפעול, ועל כן הרשות אינה יכולה למלא את חובתה ולעקוב אחר מתן ביטוי הולם לנשים כפי שדורש החוק.<sup>73</sup>

בהיעדר שקיפות וסנקציות על אי-קיום הוראות החוק והנחיית היועץ המשפטי לממשלה בדבר "ייצוג הולם" לנשים ממגוון אוכלוסיות, קשה לבצע ניתוח מגדרי מקיף של גופי האסדרה, ומתאפשרת הלכה למעשה הדרה מלאה או חלקית של נשים מתהליכי עיצוב המדיניות הציבורית.

### האם ייצוג הולם בגופי האסדרה מבטיח שמירתם של אינטרסים מגדריים?

ייצוגן של נשים במוסדות המאסדרים אינו גבוה על-פי-רוב. דוגמאות חריגות הן מועצת הרשות השנייה לטלוויזיה ולרדיו, שבה חברות שמונה נשים מתוך ארבעה-עשר חברים;<sup>74</sup> ומליאת רשות השידור שבה מכהנים כיום עשרים-ושמונה חברים, מתוכם חמש-עשרה נשים.<sup>75</sup> אולם גם במקרים שבהם אחוז השתתפותן של נשים גבוה יותר במועצות המאסדרות אין הדבר משמש ערובה לכך שחופש הביטוי של נשים כמו גם זכויות דמוקרטיות אחרות תישמרנה. דוגמה לכך היא התנהלותו של רדיו "קול ברמה" המזוהה עם ש"ס ומיועד למיגזר הספרדי התורני. בעבר לא השמיעה תחנת הרדיו נשים בשידור. לאחר התערבותם של אירגון "זכות הציבור לדעת" וחברי כנסת החליטה הרשות השנייה לגבש שעה שבועית, בשעות הבוקר, שבה יוכלו נשים לעלות לשידור. שעות השידור היו אמורות להגיע לפי מתווה שהרשות קבעה לשש שעות שבועיות, אלא שההוראה לא בוצעה.

בתחילת אפריל 2012 קיבלה מועצת הרשות השנייה החלטה להעניק הקלות לרדיו "קול ברמה", שלפיהן לא תפתח הרשות בהליך של הפרה נגד התחנה לאחר שלא עמדה בהתחייבויותיה, ובנוסף תעניק לרדיו הקלות ותדרוש ארבע שעות שידור שבהן יושמעו נשים, ולא שש שעות כפי שדרשה בעבר. ההחלטה התקבלה לאחר שהיה שיויון בין שמונת חברי המועצה בדיון בנושא, אלא שיו"ר הרשות, אילן אבישר, השתמש בכוחו להצבעה כפולה והכריע בעניין. בתגובה פנתה אל

73 ש.ס.

74 מועצת הרשות השנייה לטלוויזיה ורדיו [www.rashut2.org.il](http://www.rashut2.org.il).

75 מליאת רשות השידור [www.iba.org.il](http://www.iba.org.il).

יו"ר הרשות השנייה קואליציה של שלושים-ושמונה אירגונים בדרישה כי תבוטל ההחלטה "המאשררת ומאפשרת הדרת נשים בתחנת הרדיו 'קול ברמה'".<sup>76</sup> בתגובה מסר רדיו "קול ברמה" כי "אנו מציעים לאותם אירגונים ללמוד את הנושא לעומק ולגלות כי מאזינות חרדיות לתחנה אינן מעוניינות לעלות לשידור. ...נשים רבות התקשרו לתחנה והביעו את מורת רוחן על כך שאירגונים חילוניים כופים השקפתם ואורח חייהם על מיגזר שאינו מעוניין בכך. אנו קוראים לאירגונים אלה לקבל את דעתו של המיעוט".<sup>77</sup>

למרות שטיעון ההסכמה החופשית של נשים להדרתן הוא בעל כוח מוגבל מאוד,<sup>78</sup> המקרה מלמד כי קיומה של נוכחות נשית בגוף המאסדר אינו משמש בהכרח תנאי מספיק למניעת הדרתם של קולות נשיים מגוונים בשדה התקשורת. לעניין זה עו"ד שרית דנה, המשנה ליועץ המשפטי לממשלה, כתבה בדו"ח הביניים בנוגע לאפליית נשים כי "קולן של נשים החל להישמע בתחנה באופן מוגבל ובתנאים מסוימים. מתוך עשרים שעות שידור של תוכניות הפתוחות להשתתפות מאזינים, חמש שעות שידור פתוחות גם בפני נשים וילדות. שעתיים מתוך חמש השעות הן במסגרת שידורים המיועדים לנשים".<sup>79</sup> בעקבות התנהלות זו טענה שרת התרבות והספורט, לימור לבנת, כי "ההסדר אשר ערכתם עם הרשות השנייה לתיקון המצב אינו מספק מכל בחינה שהיא. התחנה מרעיפה חסד המסתכם בחמש שעות בלבד שבהן לנשים מותר לעלות לשידור". כמו כן היא תבעה להורות לרשות השנייה להביא בתוך פרק זמן קצוב מראש של חודש-חודשיים לביטול כל הגבלה על העלאת נשים לשידור.<sup>80</sup>

### פרדיגמת הייצוג מול פרדיגמת המומחיות בגופים המאסדרים

כפי שהודגם לעיל, ניתוח מיגדרי של הרכב המוסדות המאסדרים מעלה כי לא מתקיים בהם מודל אחד של ייצוגיות. יש מוסדות שבהם, לצידם של אנשי מקצוע, נשמר מקום לחברותם של כמה נציגי ציבור, בעוד שבמוסדות אחרים ניתן

76 נתי טוקר, "38 אירגונים ליו"ר הרשות השנייה: אל תאפשר הדרת נשים ב'קול ברמה'" (22.4.2012). [www.themarker.com](http://www.themarker.com).

77 שם.

78 נויה רימלט, "המשפט כסוכן של רב-תרבותיות: על אוטופיה ומציאות בפרשת ההפרדה באוטובוסים", משפט, מב (תשע"ב), 773.

79 טובה צימוקי, "מספיק עם הסחבת", ידיעות אחרונות, 24 שעות (27.2.2013), עמ' 6.

80 שם.

ביטוי לנציגויות מטעמם של שני המינים. במוסדות אחרים מתקיים ייצוג נרחב לאינטרסים ציבוריים מגוונים ולקבוצות אינטרס שונות לצד נציגות מקצועית. בעוד שבמודל הייצוג המטרה היא להפגיש בעלי עמדות שונות בחברה על מנת שאלה תבואנה לידי ביטוי במדיניות המאסדרת, ניתן למצוא גם את מודל המומחיות, שלפיו האסדרה מעוצבת ונקבעת במסגרת המוסדות המוסמכים על ידי אנשים בעלי מומחיות מיוחדת הרלוונטית לתחומי אחריותו של כל מוסד מאסדר. <sup>81</sup> דוגמה למועצה מאסדרת המושתתת על מודל מומחיות היא הרשות לשירותים ציבוריים - חשמל. סעיף 22(ג) לחוק משק החשמל, תשנ"ז-1996 קובע את הרכבה של הרשות כדלקמן: יושב ראש הרשות, שני נציגים של משרדי הממשלה כש אחד מהם הוא משרד האוצר, שני נציגי ציבור שהם בעלי תואר אקדמי באחד מהמקצועות המפורטים ובהם כלכלה, ראיית חשבון, מינהל עסקים, הנדסה או מקצוע אחר בתחום משק החשמל, ולהם ניסיון מצטבר של חמש שנים לפחות בתחומים האמורים. במקרה זה שם החוק דגש על הכשרה מקצועית הנדרשת מחברי הרשות. <sup>82</sup>

המקרה של מועצת מקרקעי ישראל עשוי ללמד על גישתה של המדינה לעניין מודל הייצוג ומודל המומחיות, ועל חשיבותו של ייצוג הולם רב-תרבותי, רב-תחומי, ורב-מוקדי גם בדרגים הבכירים של שירות המדינה, שעשויים למנוע תת-ייצוג בגופים המאסדרים בשל חסרונן של נשים מומחיות מסוגים שונים בתפקידי ניהול בכירים בשירות הציבורי. מועצת מקרקעי ישראל, גוף ציבורי הממונה על ידי הממשלה, קובעת את מדיניות המקרקעין שלפיה פועלת הרשות ומפקחת על פעולתו של מינהל מקרקעי ישראל. על סמכויותיה המיוחדות והייחודיות של מועצת מקרקעי ישראל בהתוויית המדיניות לניהול משאב ציבורי זה התייחס גם בית המשפט. השופט זמיר אמר כי: "בפועל מקרקעי ישראל כוללים יותר מ-90% מכלל המקרקעין במדינה... ברור, אם כן, כי השפעה עצומה נודעת למדיניות הקרקעית הקובעת על ידי המועצה, ולפיקוח של המועצה על המינהל בכל הנוגע לפיתוח הארץ, הן מבחינה לאומית והן מבחינה פרטית". <sup>83</sup> עד שנת 2011 כיהנו במועצה רק גברים; תשעה גברים ואף לא אשה אחת ביניהם. באגודה לזכויות האזרח ובעמותת איתך סברו כי לא מדובר בייצוג הולם, והגישו עתירה לכג"צ נגד הממשלה. <sup>84</sup>

81 דינה זילבר, בירוקרטיה כפוליטיקה (שריגים-ליאון: נבו, 2006).

82 חוק משק החשמל, תשנ"ז-1996.

83 בג"צ 624/98 האגודה לזכויות האזרח נגד ממשלת ישראל תק-על 2001(2) עמ' 510.

84 בג"צ 8318/10 האגודה לזכויות האזרח בישראל נגד הממשלה.

מאז הגשת העתירה מונתה אשה אחת למועצה ושתיים נוספות הפכו לממלאות מקום. בשל התעקשות העותרים כי עדיין מדובר באפליה הגישה המדינה את תגובתה לעתירה, שממנה עולה כי עמדת המדינה היא שאשה אחת בין שמונה גברים היא בהחלט "ייצוג הולם". מתשובת המדינה לבג"צ עולה כי במועצה, שבראשה עומד שר הבינוי והשיכון אריאל אטיאס, יושבים נציגי משרדי הממשלה הגדולים - משרד האוצר, משרד הפנים, משרד המשפטים, משרד החקלאות, משרד הבינוי והשיכון, משרד הגנת הסביבה ומשרד ראש הממשלה - וכן שני נציגים של קק"ל. בהתאם לנוהג שנקבע זה מכבר, נציגי משרדי הממשלה הם מנכ"לי המשרדים. כיוון שהיום אין בשום משרד ממשלתי מנכ"לית, נכנסה למועצה בשנה שעברה מנכ"לית המשרד להגנת הסביבה כנציגה הנשית היחידה במועצה. בתגובתה אמרה המדינה: "עבודת מועצת מקרקעי ישראל דורשת שיתוף פעולה בינמשרדי בדרגים הגבוהים ביותר... מנכ"לי המשרדים עומדים בראש ההיררכיה של המשרד, והם כפופים ישירות לשר האחראי כלפי הממשלה על פעילות משרדו... המנכ"ל - זרועו הארוכה של השר... ההחלטה למנות ככלל את מנכ"ל המשרד גזורה מהיתרון שיש במנכ"ל לנוכח מעמדו ותפקידו... יש לאפשר לשרים למנות כנציגיהם למועצה את האדם הבכיר ביותר במשרד, המאפשר את ביצוע תפקידו במועצה באופן מיטבי לשם הגשמת מדיניות הממשלה"<sup>85</sup>.

המדינה בבקשתה לדחות את העתירה שהוגשה נגדה טוענת כי: "...אף הפסיקה קובעת במפורש, כי השתייכותו המיגדרית של מועמד עשויה לשמש אמנם יסוד מהותי בהליך המינוי למשרה (לצורך העדפה מתקנת). עם זאת, אין בה כשלעצמה כדי לגבור על עיקרון של בחירת האדם על-פי התאמתו לתפקיד. השיקול המיגדרי אינו מכריע את הכף במקום בו מועמד אחר הינו מתאים יותר בתחומים הרלוונטיים לתפקיד, גם כאשר הדבר נובע מעצם היותו בתפקיד הבכיר ביותר והקרוב ביותר לשר במשרד הממשלתי"<sup>86</sup>. הדברים נשענים על פסיקתו של השופט לוי בבג"צ 5755/08, ארן נגד ממשלת ישראל: "השתייכותה המיגדרית של המועמדת עשויה לשמש, איפוא יסוד מהותי בהליך המינוי למשרה ציבורית. עם זאת, בה עצמה אין כדי לגבור על העיקרון הלקסיקלי הקודם לה בסדר, היינו, העדפת אנשים על-פי כישוריהם המקצועיים..."<sup>87</sup>.

85 ש.ס. עמ' 9, 10.

86 ש.ס. עמ' 13.

87 בג"צ 5755/08 ארן נגד ממשלת ישראל תק-על 2009 (2) עמ' 331.

ההנחה כי מודל המומחיות אינו עולה בקנה אחד עם מודל הייצוג עשויה להסביר מדוע נשים מודרות מעמדות מפתח בתחום האסדרה ברשויות שבהן הסמכות נתונה בידי רגולטור יחיד. נשים מעטות שימשו בתפקיד של רגולטור יחיד, ביניהן נזכיר את רונית קן כממונה על ההגבלים העסקיים; את ציפי סאמט כממונה על ההון, ביטוח וחסכון; את ציפי לבני כראש רשות החברות הממשלתיות; את גליה מאור כמפקחת על הבנקים. בשנת 2011, עם כינונה, מונתה עו"ד תמר פינקוס לעמוד בראש הרשות להגנת הצרכן והסחר ההוגן. בדומה ניתן אף למנות במשורה את הנשים שכיהנו כיו"ר מועצות רגולטוריות; נורית דאבוש כיושבת ראש מועצת הרשות השנייה לטלוויזיה ורדיו; דורית ענבר כיו"ר מועצת הכבלים והלוויין. אלה הן, כאמור, היוצאות מהכלל.

### כיצד משפיעה האסדרה על נשים?

ייצוגן הנמוך של נשים עלול להשפיע גם על איכות חייהן ועתידן הכלכלי. בישראל, למשל, קיימים פערים גדולים בין גברים לנשים במאפייני התעסוקה, ופערים אלה מעמיקים עם העלייה בגיל. אסתר אלכסנדר מציינת כי מצבן של נשים בשוק התעסוקה "מנומק" ב"סיבות אובייקטיביות", כגון העובדה שרבות מהן מעדיפות לעבוד במשרה חלקית.<sup>88</sup> כמו כן, שיעור המועסקים באופן מלא בקרב הגברים בדרך כלל גבוה באופן קבוע מהשיעור המקביל בקרב נשים. פער זה גדל בגילאים המבוגרים יותר, ומגיל 55 הוא עומד על כ-30 נקודות האחוז. השתתפותן של נשים בשוק העבודה גבוה יותר בענפי החינוך, שירותי הבריאות, הרווחה והסעד, בעוד שענפי התעסוקה העיקריים של גברים הם תעשייה, מסחר ושירותים עסקיים.<sup>89</sup> לדיפרנציאציה התעסוקתית יש משמעויות כלכליות וחברתיות גם לגבי החיסכון הפנסיוני של נשים וגברים, וגם לגבי ההשלכות החקיקתיות על העלאת גיל הפרישה לפנסיה של נשים וגברים. למפקח על ההון, ביטוח וחסכון יש איפוא תפקיד מכריע בהתאמת אפיקי החיסכון הפנסיוני הקיימים בשוק למאפייני גיל הפרישה של נשים וגברים.

ייצוגן הנמוך יחסית של נשים ברשויות האסדרה - כרגולטור יחיד ובמועצות -

88 אסתר אלכסנדר, "דמותה של אפליה - נשים בעבודה", אצל ענת מאור (עורכת), נשים הכוח העולה - קידום הנשים בעבודה - ניפוץ "תקרת הזכוכית" (ספרית פועלים, 1998), עמ' 37-54.

89 הלשכה המרכזית לסטטיסטיקה [www.cbs.gov.il](http://www.cbs.gov.il).

עלול להשפיע על חלוקת המשאבים שחשיבותם חיונית, ואף על דמותה העתידית של המדינה. כך, למשל, בנוגע לזירה התיכנונית, "מודעות לאינטרסים נשיים עשויה להשפיע על תכנון סביבתי שיעדיף שיבוצם של גני ילדים בתוך מקומות העבודה על מנת להקל על יציאתן של נשים לעבודה ועל אפשרותן לשלב קריירה עם אימהות, שבגינה של תפיסה חברתית מקובלת נתפסת כאחריותן שלהן. לעומת זאת, חוסר מודעות או אדישות לאינטרסים נשיים עלולים לתמוך בהקצאת אותם משאבים לסלילה של כבישים מהירים, שיקלו אולי על הגברים העובדים את הנגישות למקומות עבודה מרוחקים מהבית, אך בה בשעה יצמצמו את אפשרות נגישותן של נשים לאותם מקומות עבודה עצמם בגין חלוקת תפקידים מסורתית שתעמיס על האשה ביתר שאת את משק הבית, שכן הגבר ממילא עובד במקום מרוחק ואינו יכול ליתן כתף למאמץ המשפחתי. דברים אלה נאמרים כמובן בהכללה, אולם יש בהם כדי להדגים כי שימוש שונה בתכנון כמשאב חברתי, הנגרם כתוצאה מגורמים שונים המופקדים עליו, ינביע תוצאות שונות".<sup>90</sup>

בחינה פרטנית יותר מעלה כי המחוקק הגדיר מוסדות שונים כבעלי מעמד ציבורי לעניין הגשת התנגדות לתוכנית מתאר מחוזית או מפורטת שהופקדה (חוק תכנון ובנייה, תשכ"ה-1965). למעשה כל אחד מאלה זכה למעמד סטטוטורי מיוחד המאפשר לו נגישות גבוהה למעגלי ההשפעה על מדיניות המקרקעין והנדל"ן בישראל. בין אלה כלולים המחלקה להתיישבות של הסוכנות היהודית לישראל, מינהל הפיתוח של קרן קיימת לישראל, מועצת גנים לאומיים, הרשות לשמורות טבע, החברה להגנת הטבע, המועצה לארץ ישראל יפה, אגודת אדריכלי הנוף, המועצה הציבורית למניעת רעש וזיהום אוויר בישראל, אגודת האינג'ינרים והארכיטקטים בישראל, אגודת האדריכלים בישראל, אגודת הארכיטקטים העצמאית בישראל והאגודה הגיאוגרפית הישראלית. ככולם בולט החוסר בייצוג מקצועי ו/או ייצוג כמותי של אינטרסים נשיים.

ייצוגן החסר של נשים ברשויות האסדרה מלמד כי גם בזירת המדיניות פועלת המדינה לשימור הסדר החברתי הקיים על ידי הדרה רכה של נשים מעמדות השפעה. ההדרה הרכה של נשים שואבת את עוצמתה מן השאלה מי הבעלים של המשאבים הציבוריים? שאלת הריבונות על המשאבים הציבוריים נשענית על הנחת אדנות ושליטה שמאמצת המדינה ביחס למשאבים במחסור. בתחומי רגולציה שונים מאמצת המדינה מודל מומחיות המסווה מאבק כוחני לשימור ההסדרים החברתיים

90 דינה זילבר, בירוקרטיה כפוליטיקה (שריגים-ליאון: נבו, 2006), עמ' 190-191.

הממוגדרים, ומאבק לשליטה במרחב הכלכלי-פוליטי. במידה רבה מאוד ההדרה הרכה בתחום האסדרה משקפת אפליה וביזבוז מאגר כישרונות קיים. אך יותר מכל היא מונעת מענה יסודי לצרכים מגוונים, ופיתרון בעיות מתוך ראיית מגוון האינטרסים הקיים בחברה.

ההדרה הרכה המתקיימת ברשויות האסדרה עלולה גם מעשית להגדיל את הגירעון הדמוקרטי הקיים. חלק מהגירעון הדמוקרטי הוא תולדה של הפער הקיים בין הדרישות הציבוריות לפקח ולהשפיע על פעולות הגופים הציבוריים לבין רמת ההשפעה בפועל. הרצון לייצר ערך ציבורי מהשימוש במשאבים הציבוריים לטובת הכלל<sup>91</sup> מחייב חשיבה מחודשת על תפקידם של הרשויות המאסדרות, ושל המחוקקים הממנים את נושאי התפקידים ברשויות אלה, במטרה להפחית את הגירעון הדמוקרטי ולהגביר את הלגיטימיות של השירותים והמוצרים הציבוריים. הגירעון הדמוקרטי מועצם במיוחד כאשר פוליטיקאים ומנהלים ציבוריים אינם מייחסים חשיבות לסוגיות שאזרחים, ובכלל זה ציבור הנשים, כן מייחסים להן חשיבות כאשר הקול הנשי אינו זוכה לתהודה ציבורית ואינו משפיע על קבלת ההחלטות. ביכולתם של נושאי תפקידים ברשויות האסדרה להקטין את הגירעון הדמוקרטי על ידי מתן ביטוי להעדפות הציבוריות המגוונות, ולהעמידן במרכז קביעת המדיניות. המחויבות להקטנת הגירעון הדמוקרטי מחייבת את רשויות האסדרה לחשוב במונחים של תוצאות חברתיות ולא רק במונחים של תפוקות אירגוניות.<sup>92</sup>

ניתוח מיגדרי ברשויות האסדרה מחייב מיפוי מלא של הערך הציבורי שמייצר כל גוף מינהלי. על פניו נדמה כי כל הרשויות המאסדרות מייצרות ערך ציבורי זהה, אולם ניתוח מוסדי בשילוב עם ניתוח מיגדרי עשוי ללמד כי קיימת שונות רבה בערך הציבורי שמייצרים גופים מינהליים שונים. הערך הציבורי שמייצרים גופים מייצרים שונה מהערך הציבורי שמייצרות רשויות אסדרה, שבידיהן סמכויות ביצוע מוגדרות או אחריות להסדרתם של תחומים מסוימים כגון לשכת עורכי הדין, מועצת רואי החשבון, מועצת פסיכולוגים וכד'. בגופים אלה ניתוח מוסדי המשולב בניתוח מיגדרי עשוי ללמד על חשיבותה של הבטחת נציגות משני המינים בהרכבי

Mark H. Moore, *Creating Public Value, Strategic Management in Government* 91  
(Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1995).

Louise Horner, Will Hutton, "Public Value, Deliberative Democracy and the 92  
Role of Public Managers", in John Benington, Mark H. Moore (eds.), *Public  
Value, Theory & Practice* (New York: Palgrave Macmillan, 2011), pp. 112-126.

רשויות אלה, כדי לתת ביטוי לאינטרסים שונים בכל הקשור לתנאי כניסה למקצוע, תקופת ההתמחות, ושיחרור חסמי כניסה שונים העשויים להשפיע באופן שונה על נשים וגברים. לדוגמה, כיצד תיספר תקופת ההתמחות לנשים היוצאות לחופשת לידה, או האם יש מקום לפעול בצורה שונה כלפי אמהות לילדים קטנים בתקופת ההתמחותן.

הדיון שלעיל מלמד כי דווקא שימוש במודל תוצאתי, ולא רק במודל ייצוג או במודל מומחיות, הבוחן את תוצאות האסדרה מפרספקטיבה מיגדרית, עשוי להיות שימושי יותר לבחינת הערך הציבורי שמייצרת האסדרה מבחינת הסובייקט הנשי.

### סיכום ומסקנות

המרחב הציבורי של אסדרה, המעצב ומשנה את המדיניות הציבורית, הוא זירה מובהקת לבחינת שאלות של שיוויון והדרה מיגדרית. ניתוח ראשוני זה של זירת הרגולציה בישראל מנקודת מבט מיגדרית מלמד על הדרה באסדרה. זירת האסדרה אינה מהווה עדיין מרחב טבעי לשיתופן של נשים, ולהטמעת אינטרסים מיגדריים שונים בתהליכים מדיניים המשפיעים על הרווחה החברתית הכלכלית והאישית של נשים. למרות שהמחוקק הקים מוסדות מאסדרים לא מעטים שבראשם מועצה ציבורית-ייצוגית או של מומחים, עולה כי ההדרה שרירה וקיימת במרבית המוסדות שמופו. מאחר שלכל אחת מהמועצות הליכי מינוי המעניקים את הסמכות לכך בידי שר ממונה, לא ניתן לטעון כי ההדרה היא מקרית או נגזרת מנסיבות ענייניות. שהרי אין תחום מומחיות שבו לא ניתן למצוא נשים, קל וחומר כאשר הקריטריונים למינוי הם כלליים ומכוונים רק לביטוי כללי של מגוון הדעות בקרב הציבור. לאור אלה ניכר כי ממשלות ישראל עוצמות עיניהן לא רק לנוכח ההדרה הקיימת אלא בעיקר לנוכח הסמכויות והאפשרויות הנתונות בידי השרים לתקן במחי מינוי את המעוות.

בחינה מיגדרית של זירת האסדרה בישראל מצביעה על קיומו של פער בין רטוריקה המקדמת שיוויון פורמלי לבין מנגנוני אפליה בפרקטיקת האסדרה. הניתוח מלמד כי המרחב הרגולטורי אמנם כולל נשים, אך על-פי-רוב באופן שאינו שיוויוני לזה הגברי או כזה המייצג את מגוון יכולותיהן ומומחיותן. העובדה כי נשים אינן שותפות לקבלת ההחלטות ולקביעת המדיניות בנוגע לחלוקת משאבים מוגבלים עלולה כאמור לפגוע בהן, באיכות חייהן ובמהותן.

ההדרה באסדרה מתאפשרת בשל קיומם של כמה חסמים. החסם הראשון



הוא העובדה שגופי האסדרה והתהליכים המתקיימים בהם אינם שקופים. לבעלי ולבעלות עניין מחוץ לגופי האסדרה אין תמיד נגישות לדיונים ולסוגיות הנדונים בהם, ולכן אין ביטחון כי קולן של קבוצות שונות יישמע בתהליכי עיצוב המדיניות הציבורית. חסם זה מאפשר את הדרתן הכמותית של נשים ממוקדי קבלת ההחלטות בגופי האסדרה. החסם השני קשור בהנחת הייצוגיות של הגופים המאסדרים. ההנחה הסמויה קושרת בין הימצאותן של נשים בגופי האסדרה לבין ייצוגם של אינטרסים מיגדריים מגוונים. הנחה זו, שלפיה נשים ואינטרסים מיגדריים מיוצגים בגופי האסדרה, פועלת לרעתן של נשים שכן היא אינה מחייבת את גופי האסדרה לבחון ולשקול שיקולים מיגדריים מקצועיים בסוגיות הנדונות. החסם השלישי נעוץ בגירעון במעקב ובבקרה על תהליכי המינוי והייצוג המיגדרי בגופי האסדרה השונים, והדבר מונע את תיקון ההדרה ומקשה על ביצוע ההערכה של ההשפעה המיגדרית לאורך זמן.

האם הממשלה עוצמת עיניים או מפלה? בהקשר זה חשוב לציין שהמושג "הדרה" מסמן אקטיביות ולא עצימת עיניים, מקריות או תוצאות לא מתוכננות של השוק. הניתוח שלעיל מצביע כי ההדרה באסדרה אינה גזירה משמיי אלא פועל יוצא של הבניה חברתית, שתכליתה שימור אינטרסים פוליטיים פטרנליסטיים, המשמרים את הדומיננטיות של גברים ואינטרסים מובחנים. בכך תורמת האסדרה במישרין ובעקיפין לשימור הסדר החברתי והיררכיות חברתיות, ולגטואיזציה של אינטרסים מיגדריים בחלוקת המשאבים הציבוריים.

ההדרה באסדרה מקבלת משנה תוקף לנוכח מרכזיותה של מדיניות זו בשלהי המאה העשרים ובראשית המאה העשרים-ואחת. המפתח לשינוי תלוי ברצונו, במודעתו ובמידת מחויבותו של השר הממנה את הנציגים במועצות הרגולטוריות. הצפת הנתונים, העלאת המודעות לחשיבות מוסדות האסדרה והבהרת התמונה הקיימת היום עשויות לסייע בתנופת השיח הציבורי, ובהגברת המחויבות בקרב חברי הממשלה לקדם את ייצוגן הכמותי והאיכותי של נשים ואינטרסים מיגדריים גם במרחב האסדרה. לעניין זה ראוי שנזכור את דבריו של יצחק רבין: "אל תקבלו מוסכמות קיימות, לא בחברה, ולא בתחומים אחרים [...] החברה צריכה לדעת להשתנות. חברה או מדינה שלא משתנה - מתנוונת".



## אדמה, מרחב והיסטוריה: פרספקטיבה מיגדרית בתפיסת המקום של הערבים הכדואים בנגב

### ספא אבורביעה

פ. א. 1: "א. ופי זי בלאדה الله واكبر ولا  
ولا تعيش في خيمه ولا تحت شجره ما في زي بلادك ولا سير بله بره ولا لا  
ارض ابوك وجدك ما هي زي تطلع غريب والكل يتف عليك مرة لاجي انت, اه ما في"

פ"א:1 "היש לאדם כמו אדמתו? אלוהים, לא...  
תחיה בתוך אוהל, מתחת לעץ... אין כמו אדמתך (בלאדך) ולא תהפוך להיות  
זר, לא, לא... זו אדמה של אבא שלך, אדמה של סבא שלך... זה לא כמו להיות זר  
(ע'ריב) וכולם ירקו עליך כי אתה פליט, לא... אין - אין..."<sup>2</sup>.

הזהות הערבית הכדואית מבוססת על האדמה, שמסמלת אורח חיים עצמאי,  
ריבוני, המבוסס על כלכלה חקלאית ומנהגים תרבותיים שהתפתחו בזיקה  
לטריטוריה. האדמה מהווה מרחב שבטי הקובע שייכות קולקטיבית, ומאגדת בתוך  
גבולותיה את מוצאו וגורלו של האדם בחברה. מכיוון שהיא משמשת יסוד ריבוני  
שמגדיר את מעמדו של הפרט בחברה היא גם מתווה את גורלו לפי מוצאו השבטי.

---

1 פרטיהם המלאים של המרואיינים לא מפורסמים כאן מטעמי שמירה על פרטיותם  
וכבודם.

2 ציטוט מפייה של פ"א, תושבת כפר בלתי מוכר ובת לשבט בעל אדמות בעבר שחלק  
מאדמותיו הופקעו במלחמת 1948. הציטוט מתאר את משמעות העקירה מן האדמה  
מבחינתה, ובייחוד מלמד כיצד הבעלות על האדמה מגדירה את מעמדו החברתי של  
השבט ביחס לשבטים אחרים, וכיצד אלה מתייחסים לבעלי האדמות לעומת חסרי  
האדמות. הציטוט מובא בלשון זכר שבה בחרה האינפורמנטית להביע את עצמה. הרבר  
מגלם תפיסה מיגדרית תרבותית, שהיא השימוש בלשון זכר בקרב נשים וגברים כאחד.

לטרטוריה זו יש משמעות בעיצוב הזהות,<sup>3</sup> ויש לה תפקיד מרכזי בעיצוב זהויות קולקטיביות כמו זו המיגדרית והאידיאולוגית.

מאמר זה בוחן את הזיקה בין מרחב למיגדר בחברה הערבית הכדואית בנגב מגישה גברית ונשית המתרחשות בשני מרחבים שונים: המרחב הגברי החיצוני והמרחב הנשי הפרטי שהגברים מנועים מלהיכנס אליו. לאדמה יש תפקיד משמעותי הן בהבניית המיקום המעמדי בין חברי השבט, והן בעיצוב יחסי המיגדר בתרבות הערבית הכדואית בנגב. לזו יש השפעה ישירה על עיצוב הזהויות בחברה הערבית הכדואית.

ממבט חיצוני הזיקה לאדמה מיוצגת באופן גלוי על ידי הגברים בחברה המאופיינת כפטריארכלית. השיח הזה מציג את האדמה כדמות נשית המכונה "אמא קדושה", "אשה" שיש להגן עליה בכל מחיר. התייחסות זו מבנה את תפקידם של הגברים בחברה כמגיני האדמה/אשה, ואת הנשים כנחותות ותלויות בגברים להגנתן. במקביל, ממבט פנימי, מתקיים קול נשי במרחב פרטי הרחוק מהשגחת הגברים, שבו מביעות הנשים זיקה עמוקה ביותר לאדמה. היא נתפסת בעיניהן כמקור עוצמה, כוח ומעמד חברתי המגדירים את זהותן האישית והמיגדרית, ומשמשת עוגן מרכזי לבני משפחתן.

לקולות אלה תרומה חשובה לשיח הפמיניסטי המחקרי במערב, הבוחן את מעמדן והשפעתן של הנשים הערביות והמוסלמיות על-פי נוכחותן/היעדרן מהמרחב הציבורי. אלה נותחו בהקשרים של תעסוקה, השכלה ועוד פרמטרים מרכזיים המלמדים כביכול על מעמדן הנחות, המושתק והפסיבי של הנשים בחברה. ניתוח זה נובע בין השאר מכך שהחוקרים/ות המערביים/ות התקשו להיכנס למרחבים הנשיים להיכנס למרחבים הפרטיים של הנשים ולהכיר את התנהלותן מבפנים. מכאן טענתי כי קריאה לא נכונה של מה שמתרחש בספירה הפרטית עקב מגבלות שפה ותרבות מטשטשת את היכולת להכיר מה באמת מתרחש בו, והדבר בהכרח משפיע על השתקתם ושתיקתם של קולות הנשים בשיח המחקרי הקיים. כך, כניסה למרחבים הנשיים הפרטיים מגלה את כוחן ועוצמותיהן, והשפעתן המשמעותית על עיצוב זהויות בחברה הערבית הכדואית בנגב ומקומה של האדמה בשיח המיגדרי הפנים-חברתי.

היבט משמעותי נוסף במחקרי מתייחס לאופנים שבהם מיוצגת האדמה בשיח הציבורי והמחקרי הישראלי כמוקד למאבק רב-שנים בין המדינה לאזרחיה הערבים

Oren Yiftachel, "Bedouin-Arabs and the Israeli Settler State: Land Policies and Indigenous Resistance", in D. Champagne & I. Abu-Saad (eds.), *The Future of Indigenous Peoples: Strategies for Survival and Development* (Los Angeles: American Indian Studies Centre, UCLA., 2003), pp. 21-47.

הברואים. שיח זה נוהג להתמקד בסוגיה "של מי המקום הזה?" ועוסק במאבק על ריבונות, שייכות ובעלות על המקום, ועל עברו ועתידו. השיח הזה התייחס לחברה הערבית הברואית כחסרת זיקה לאדמה, התעלם ממנה בשיח ההיסטורי והחברתי בנגב, ואף תרם להבניית תדמיתם של הערבים הברואים כפולשים לאדמות המדינה, מפירי חוק ופורעים במרחב הישראלי. לעומת זאת, התבוננות תרבותית מעמיקה במקומה של האדמה, ובעיקר בהשלכות אובדנה על החברה הערבית הברואית בנגב, מציגה תמונה שונה, המלמדת על זיקתם המשמעותית של הערבים הברואים לאדמה, שלאובדנה יש השלכות אקוטיות על זהותם במרחב ועל מבנה החברה ככלל ועיצוב יחסי המיגדר בפרט.

המאמר מתבסס בעיקרו על תיאורים אתנוגרפיים של נשים וגברים ערבים בדואים במרחב הנגב, ועל ניתוח ההבדלים המיגדריים בין האופן שהגברים מתארים את האדמה ומספרים את משמעותה עבורם לבין תיאורי הנשים בהקשרים אלה. התיאורים מבוססים על שני מחקרים אתרופולוגיים שערכתי: הראשון הוא עבודת מחקר לתואר שני, שבה רואיינו גברים ערבים בדואים בני דור '48 בשנים 2001-2004. השני הוא עבודת מחקר לתואר דוקטור ומתבסס על ראיונות עם נשים בנות דור '48 ממרחב הנגב, שבוצעו בשנים 2005-2008. כל המרואיינים (נשים וגברים) חוו את אירועי 1948 על בשרם, ומהווים מקור להנחלת סיפור חייהם ואדמותיהם ההיסטוריות. המרואיינים מגיעים ממרחב הנגב ומתגוררים בכפרים מוכרים ולא מוכרים.

הראיונות התנהלו בצורה קולקטיבית והם משקפים את מבנה החברה הערבית הברואית הלכה למעשה: למהלך הראיונות עם הגברים והנשים בני דור '48 הצטרפו בניובנות משפחותיהם/ן, ולקחו חלק פעיל בסיפור העבר כפי שחוו אותו מפי הוריהם/סביהם. בכך הם הנכיחו את נקודת מבטם, שמתמודדת עם הבדלים בין-דוריים, ואת תפיסת העבר שלהם ומקומה בחייהם היום. חשוב לציין כי מאמר זה מבוסס רק על דברי המרואיינים מדור '48, ואינו מתייחס לדבריהם של בני ובנות דור השני, השלישי והרביעי. מכאן, התיאורים יותר דיכוטומיים לגבי היחסים בין המרחבים, הציבורי והפרטי וכן לגבי כל הקשור ליחסים המיגדריים בין גברים לנשים. ניתוח נוסף של דברי בני ובנות הדור השני, השלישי והרביעי יכולים להציג תמונת מצב מורכבת יותר, שבה העירוב בין המרחבים והמיגדרים בולט ונוכח הרבה יותר על הדילמות הזהותיות, הערכיות ואחרות שמיפגש זה מעלה.<sup>4</sup> המיקוד הזה

4 לפירוט נוסף על קולותיהן של בנות דור שני ושלישי לנכבה, ראו את מחקריהן של פאטמה קאסם, "מנהיגות נשים בדואיות בנגב", עבודת מוסמך (באר שבע: אוניברסיטת בן גוריון, 2000); סראב אבו רביעה-קווידר, מודרות ואהובות: סיפוריהן של נשים

נעשה משום שקולותיהם/ן של בני/בנות דור '48 אלה אינם נבחנים בשיח המחקרי הישראלי ואינם מקבלים ניראות ונוכחות, בייחוד בזיקה שבין מרחב למיגדר. התעלמות מתמשכת זו במחקר הישראלי, בהקשר היסטורי וחברתי, כולטת בשני היבטים משמעותיים: האחד הוא ניתוח שגוי של מבנה החברה הערבית הבדואית בנגב, על המשמעויות התרבותיות של מקומה של האדמה בקרבה, והאופן שבו היא מעצבת זהויות בחברה. השני הוא היעדרם של היבטים היסטוריים בין-דוריים להבנת הזיקה לאדמה בקרב מי שנעקרו ממנה, והאופן שבו הם/הן בוחרים להנחיל זיקה זו לילדיהם/ן ולהמשיך את המאבק על המקום באמצעות העברה בין-דורית. המאמר מציג את משמעותה של האדמה לנשים ולגברים, ומארגן לפי חלוקה מיגדרית של שיח גברי לעומת שיח נשי. שיחים אלה משקפים את ההבניה החברתית והתרבותית של האדמה בחייהם/ן, והם מוצגים כשיח מרחבי גברי לעומת שיח מרחבי נשי על-פי האופנים שבהם בחרו להסביר ולנתח את מקומה בחייהם/ן. שני השיחים מתחילים באדמה כמקור חייהם ושורשיותם. ותוחמת את גבולותיהם החברתיים היום; ובגירוש מאותו מקור חיים על משמעותו בעיצוב חייהם תחת האובדן. משמעות אובדן האדמה מסבירה היטב את משמעות האדמה בחייהם ואיך היא מעצבת את זהותם, ערכיהם, המבנה החברתי הפנים-חברתי והחיצוני שלהם. האדמה מעצבת יחסים בין השבטים על ההיררכיות המעמדיות הנגזרות מכך, יחסי מיגדר, יחסי פרט-קולקטיבי, היררכיה פנים-שבטית ועוד. מכאן שלמקום יש משמעויות מעבר לפיזיות שלו, המקום הוא מרחב שמנתב מבנים חברתיים ותרבותיים משמעותיים לגורלם של הפרט והקולקטיב בחברה. האדמה היא השבט והשבט הוא האדמה.

האדמה מעצבת וקובעת גם יחסי מיגדר בחברה. בחברה פטריארכלית האדמה היא האשה, וכך היא נתפסת בעיני הגברים כמו הנשים. היא קובעת את היחסים ביניהם, ובעיקר מעצבת את תפקידיהם החברתיים. הגברים מתארים את האדמה כאשה שהם מגינים עליה, והנשים מספרות את זהותן כנובעת מהאדמה ומקבילה

---

**בדואיות משכילות** (ירושלים: מאגנס, 2008); רוני הלוי, "ללכת בין הטיפות: מאבקן הכפול של נשים בדואיות משכילות בנגב", עבודת מוסמך (באר שבע: אוניברסיטת בן גוריון, 2002); ואחרות. אלה טוענות בין השאר כי השכלה בקרב נשים ערביות בדואיות בנות דור שני ושלישי לנכבה משמשת משאב כוח חדש וחלופי לאדמה, המעצים אותן ומשפיע רבות על מיקומן החברתי והמיגדרי בחברה. בנוסף מבטאים מחקרים אלה ואחרים את התמודדויותיהן של דורות אלה עם השינויים המשמעותיים בהיבטים זהותיים וערכיים במרחבים הציבוריים הגבריים, השבטיים, והישראליים שבהם הן נוכחות.

אליה. הארת היבטים אלה מחדשת רבות בשיח המחקרי והציבורי הישראלי על משמעויותיה של האדמה בחברה ובתרבות הערבית הברואית בנגב, ובעיקר מסבירה את התפתחות יחסי המיגדר בחברה.

למאמר שלושה חלקים מרכזיים: רקע היסטורי, המתאר את השתלשלות עיקרי האירועים מ-1948 ועד היום בכל הקשור לאובדן האדמה של הערבים הברואים בנגב; השיח הגברי והנשי על משמעות האדמה, הגירוש ממנה ומשמעותה בעיצוב זהויות חברתיות ומיגדריות בחברה; ניתוח מימדים נוספים, ביניהם, מה מלמדים סיגנונות סיפור העבר הללו על יחסי המיגדר הפנים-חברתיים בחברה הערבית הברואית בנגב? כיצד מאמר זה יכול לאתגר ניתוחים פמיניסטיים רווחים של יחסי מיגדר ביחס למקומה של האדמה בתרבות הערבית הברואית בנגב, וכיצד הצצה פנים-חברתית למערך התרבותי והחברתי של הערבים הברואים בנגב מאתגרת תפיסות פוליטיות דומיננטיות המייחסות לאדמה היבטים קונפליקטואליים המבטאים מאבק בין עמים.

## הרקע

עד קום המדינה היו הערבים הברואים הבעלים הכמעט הבלעדיים של אדמות הנגב. יותר מתשעים אלף חיו במרחב הנגב והשתייכו לתשעים ושישה שבטים שונים. בשנים 1948-1953 גורשו רובם בידי השילטונות הישראלים החדשים, או ברחו למצרים, לירדן ולגדה המערבית.<sup>5</sup> כך הצטמצם מספרם לעשירית, כעשרת אלפים תושבים. אלה השתייכו למטה אל-תיאהא, במסגרת של שבעה-עשר שבטים, וישבו בעיקר באיזור הצפוני והצפון-מערבי של הנגב.<sup>6</sup> עם סיום המלחמה ועד 1967 הוחל עליהם המימשל הצבאי, שהוקם כחלק ממדיניות הטיפול באוכלוסיה הערבית הפלסטינית בארץ לרבות האוכלוסיה הערבית הברואית בנגב. משמעות המימשל הצבאי היתה תיחומם באיזור שהוגדר כ"איזור הסייג", צפונית ומזרחית לכאר שבע, שבו נמצאות האדמות הפחות פורייות,

5 תאבת אבו ראס, "מחלוקת קרקע בישראל: המקרה של הברואים בנגב", עדאלה האלקטרוני, 24 (2006), אוהזר ב-29 באוקטובר 2010 מתוך: [www.adalah.org/newsletter/heb/apr06/ar2.pdf](http://www.adalah.org/newsletter/heb/apr06/ar2.pdf).

6 טוביה אשכנזי, הברואים: מוצא חייהם ומנהגיהם (ירושלים: ראובן מס, 1957); יוסף בן דוד, "הברואים בנגב", עידן, 6, (תשמ"ו), עמ' 93-99; בני מוריס, לידתה של בעיית הפלסטינים 1947-1949, (תל אביב: עם עובד, 1997).

ואליו הועברו בכפייה כאחד-עשר אלף איש והושמו תחת שילטון צבאי עד 1966.<sup>7</sup> הדבר הגביל את ניידותם במרחב שכל יציאה ממנו חייבה אישורים ופרוצדורות מיוחדות, ומנעה מהם לשוב לאדמותיהם ההיסטוריות. מדיניות זו גם פעלה לבידודם ולניתוקם משאר האוכלוסיה הפלסטינית בארץ.

מאחר שהאדמה משמשת יסוד וערך לריבוד חברתי כמקור כוח ויוקרה בחברה הערבית הברואית, יש לעקירה כפויה זו משמעות פנים-חברתית גדולה בעיצובן מחדש של זהויות הערבים הברואים במרחב. העברתם של שבטים ערבים בדואים לתוך איזור הסייג, ויישובם בין השאר בטריטוריות השבטיות הקיימות, הביא ליצירת קבוצה גדולה של שבטים וחלקי שבטים שאיבדו את אדמותיהם ונותרו מחוסרי "טריטוריה שבטית". זאת לצד תושבי האיזור המקוריים, בעלי אדמות שהמשיכו לחיות על אדמותיהם או חלק מאדמותיהם ההיסטוריות. חלוקה זו יצרה שתי זהויות מרכזיות: חסרי אדמה ובעלי אדמה, והשפיעה על המערך הפוליטי הפנימי של השבטים, ההיררכיה הפנים-חברתית והיחסים בין השבטים.<sup>8</sup>

עם סיום המימשל הצבאי החלה המדינה להקים שבע עיירות חדשות בנגב: תל שבע, רהט, כסיפה, ערוער, שגב שלום, חורה ולקייח. "תהליך העיור", כפי שהוא מכונה בשיח הישראלי, משמש חלק ממנגנון ריכוז שדרכו שאפה המדינה לקבץ כמה שיותר ערבים בדואים בכמה שפחות מרחב, על מנת להחליש את זיקתם לאדמותיהם. כיום סובלות עיירות אלה ממצוקה חברתית קשה, מעוני, אבטלה, פשע, מתחים חברתיים והיעדר תשתיות כלכליות. כמחצית מהאוכלוסיה הערבית הברואית בנגב עברה להתגורר בעיירות אלה, ואילו המחצית השנייה מתגוררת ביישובים שהמדינה אינה מכירה בהם. יישובים לא מוכרים אלה נטולים כל תשתיות כלכליות וחברתיות, ועל תושביהם מופעל לחץ תמידי בין היתר על ידי הרס בתיהם וריסוס יכוליהם לעזוב את אדמותיהם ולעבור ליישובי הקבע. יש לציין כי חלק מהיישובים הלא מוכרים נמצאים על אדמותיהם ההיסטוריות, וחלקם הועבר על ידי המדינה כמה פעמים ויושב על אדמות אחרים.<sup>9</sup>

7 יוסף בן דוד, "הברואים בנגב", עידן, 6 (תשמ"ו), עמ' 93-99; אורן יפתחאל, קרקע, תכנון והערבים בנגב (באר שבע: אוניברסיטת בן גוריון בנגב, המרכז לחקר החברה הברואית, 1999).

8 שם: אורן יפתחאל, 1999.

9 רובי נתנזון, עאמר אלהזייל, לואי אעלימי, דן אסן, הגר צמרת, "תוכנית כוללת לטיפול בבעיות הברואים בנגב" (המרכז למחקר משפטי וכלכלי במזרח התיכון: 1999); הרווי ליטוויק, קווי מדיניות להחייאת יישובי הברואים (ירושלים: המרכז לחקר המדיניות



רבות נכתב על התמורות שחלו במעמדם, במבנה ובהרכב החברה, ביחסי המיגדר והיחסים הבין-דוריים בעקבות צעדים אלה, שננקטו בעיקר בתקופת סיומו של המימשל הצבאי עם מעברה של כמחצית מהאוכלוסיה הערבית הברואית בנגב ליישובי הקבע. חלק מהספרות המחקרית<sup>10</sup> עסק במעבר זה מאורח

---

החברתית בישראל, 2002); אורלי אלמי, "בשטח הפקר, בריאות בכפרים הבלתי-מוכרים בנגב" (תל-אביב: רופאים לזכויות אדם והמועצה לכפרים לא-מוכרים, 2003); האגודה הערבית לזכויות האדם, "כל האמצעים כשרים: השמדת יבולים חקלאיים של האזרחים הברואים בנגב על ידי המדינה באמצעות ריסוסם בחומר כימי מהאוויר" (נצרת, 2004); שתיל, "החינוך הערבי הברואי בנגב: בצל העוני" (באר שבע: שתיל והמועצה האזורית לכפרים בלתי מוכרים, 2003).

10 להרחבה על השפעת "השיח המודרני" על החברה הערבית הברואית ראו לדוגמה: יוסף בן דוד, "הקונפליקט הקרקעי בין ברואי הנגב לבין המדינה - היבטים היסטוריים, משפטיים ואקטואליים", קרקע, ביטאון המכון לחקר שימושי קרקע, 40 (1995), עמ' 61-81; אריה בר, "ברואים מול פלאחים ברהט: תהליכים חברתיים בהתיישבות הקבע", עבודת מחקר (אוניברסיטת בן גוריון בנגב, 1985); אריה בר, "שינויים בפיריון אצל נוודים וברואים עם המעבר ליישוב קבע", עבודת מחקר (אוניברסיטת בן-גוריון בנגב, 1988); ששון בר צבי, "מסורת השיפוט של ברואי הנגב" (תל אביב: משרד הביטחון, 1991); מאפיינים של חיי הברואים בנגב בטרם ההתנחלות, מסמך ארכיוני, ד' כגן, "הגורמים לתהליך הקיבוע של הברואים בנגב בין השנים 1870-1970", עבודת גמר (בית חינוך משותף הר-גיא, קיבוץ שניר, 2001); אבינועם מאיר, "התהוות הטריטוריאליזם בקרב ברואי הנגב במעבר מנוודות להתיישבות קבע", מחקרים בגיאוגרפיה של ארץ ישראל, יד, (1993), עמ' 92-71; אבינועם מאיר, המתח בין ברואי הנגב למדינה, מדיניות ומציאות (ירושלים: מכון פולסהיימר למחקרי מדיניות, 1999); א' מאיר, י' בן דוד, (1989), "התנהגות דמוגרפית-פריונית של ברואי הנגב", דו"ח מחקר (האקדמיה הלאומית הישראלית למדעים, 1989). Avinoam Meir, "Pastoral Nomads and the Dialectics of Development and Modernization: Delivering Public Educational Services to the Israeli Negev Bedouin", *Environment and Planning*, vol. D, (1986), pp. 85-95; Avinoam Meir, "Nomads, Development and Health: Delivering Public Health Services to the Bedouin in Israel", *Human Geography [Journal]*, 69 B (1987), pp. 115-126; Avinoam Meir, "Provision of Public Services to the Post-Nomadic Bedouin Society in Israel", *The Service Industries Journal*, 10 (1990) pp. 768-785; Avinoam Meir, "Diffusion of Modernization among Bedouins", *Ekistics*, 303 (1990), pp. 51-455; D. Soen & A. Samuel, "The Israeli Bedouin: Political Organization at the National Level", *Middle Eastern Studies*, 23, (1987), pp. 329-347; Steven C. Dinero, "Female Role Change and Male Response in

חיים "נומאדי" לאורח חיים "מודרני", כפי שנוהגים לכנותם בשיח המחקרי הישראלי, וניתח את משמעויותיו על חייהם כמתקדמים על ציר המודרניזציה שמייצגת המדינה. זו כוללת אורח חיים עירוני, השכלה, בינוי, צרכנות, שינויים בהכנסה הכלכלית ועוד. בעשורים האחרונים החל שיח ביקורתי<sup>11</sup> לבחון מחדש את התמורות הללו, והגיע למסקנה שריכוזם ביישובי קבע הזיק לתושבים, העמיק את תחושת אי השייכות למקום והביא למצוקות חברתיות כלכליות גדולות כמו עוני, אבטלה, מתחים חברתיים, פשע ועוד. לא ארחיב בנושא משמעותי זה במאמר, אלא אתמקד בשינויים הזהותיים והערכיים שחלו במבנה החברה ויחסי המיגדר שבה בקרב בני ובנות דור 1948 בלבד, שלא קיבלו ביטוי בשיח המחקרי ונקודת מבטם לא נשמעה.

---

the Post-Nomadic Urban Environment: The Case of Israeli Negev Bedouin", *Journal of Comparative Family Studies*, 3,(1997), pp. 248-261; S. Eliahu & Y. Gradus, "Soci-cultural Considerations in Planning Towns for Nomads", *Ekistics*, 277 (1979), pp. 224-231; L. Jakubowska, "Resisting Ethnicity: The Israeli State and the Bedouin Identity" in: C. & J. Martin (ed.), *The Paths to Domination, Resistance and Terror* (University of California Press: Berkeley, Los Angeles, Oxford, 1992), pp. 85-105.

11 הרחבה נוספת על "השיח הביקורתי", ראו לדוגמה: ספא אבורביעה, "אנחנו גולים באדמותינו: הזהות הדיאספורית של הבדואים בנגב", עבודת מוסמך (החוג למדעי ההתנהגות, אוניברסיטת בן גוריון בנגב, 2005); ספא אבורביעה, "זיכרון, שייכות והתנגדות: המאבק על המקום בקרב הערבים-הבדואים בנגב", אצל חיים יעקובי וטובי פנסטר (עורכים), *זיכרון, השכחה וזהות בניית המרחב* (ירושלים: הקיבוץ המאוחד, 2011), עמ' 17-32; יצחק ביילי, "דו"ח על מצב היישובים הבדואים המתכוננים בנגב עם המלצות למדיניות מתקנת" (ירושלים: המכון למחקר ע"ש הרי ס. טרומן למען קידום השלום, 2000); אורן יפתחאל, קרקע, תיכנון והערבים בנגב (באר שבע: אוניברסיטת בן גוריון בנגב: המרכז לחקר החברה הבדואית, 1999); אורן יפתחאל, "קרקעות המדינה לכל אזרחיה?" הרצאה ביום עיון בשאלת המדיניות הקרקעית וניהול מקרקעין. (הרצליה, מלון השרון, 2002). אורן יפתחאל, סנדי קדר, "על עוצמה ואדמה: מישטר המקרקעין הישראלי", *תיאוריה וביקורת*, 16 (2000), עמ' 67-148.

Gazi Falah, "The Spatial Pattern of Bedouin Sedentarization in Israel", *Geojournal* 11[4],(1996), pp. 361-368; Ronen Shamir, "Suspended in Space: Bedouins Under the Law of Israel", *Law & Society Review*, 30 (1996), pp. 231-256.

## מתודולוגיה

מחקר זה מבוסס על קולותיהם של אינפורמנטים/יות בני ובנות דור 1948 ממרחב הנגב. בחירתם למחקר נעשתה על-פי קריטריונים שנוצרו בעקבות מלחמת 1948 על-פי השתייכותם השבטית למטות שנשארו בנגב. אלה מתייחסים ליישובים מוכרים ובלתי מוכרים, מתוך התבוננות בהיררכיה השבטית המקומית העכשווית שנגזרת מהחלוקה השבטית המרחבית של בעלי אדמות וחסרי אדמות.

קולותיהם/ן המתועדים של האינפורמנטים/יות ביטאו הבדלים מהותיים על רקע מיגדרי תרבותי. הגברים נהגו לספר בפתחות את הנרטיב ההיסטורי מנקודת מבטם, וסיפורם היה עשיר בפרטים, בסדר ובאירגון כרונולוגי לפי זמנים וציוני זמן ברורים. הנשים התקשו מאוד לספר על העבר, וניסו להתחמק בטענה שהן אינן יודעות היסטוריה ושוה תפקיד הגברים לספר על העבר. הן נהגו להפנות אותי לקרובי משפחתן הגברים ונימקו זאת בהסברים הקשורים לידע, למגע עם גורמים חיצוניים, ולהבדלים בתפקידיהן המיגדריים. לדוגמה:

ע.א.א: "הגבר יודע טוב יותר ממני, הוא עבר כבדת דרך, הוא הכיר את העולם יותר טוב ממני ... זיכרונו צלול יותר משלי, יש בידי מידע, הוא בקיא, הוא הסתובב בעולם הרבה".

פ.א.ב: "אין אף אשה שיודעת... אבא שלך יודע". וכן: "יש חלוקה ברורה בין מה שהגברים עושים ומה שהנשים עושות, הגבר לא כמו האשה, האשה (אלחורמה) זה הילדים שלה והבית שלה והמשפחה שלה, האשה יותר בעיות מהגבר... הגבר כלומר, רואה את העולם (נחשף לעולם) יש לו פחות בעיות, לא כמו האשה".

לאחר תהליך ארוך של יצירת אמון ביני לבין האינפורמנטיות הן החלו להיחשף בפני ולספר על עברן; אולם גם כאן בלטו הבדלים משמעותיים בין האופן שבו הן בחרו לספר את עברן לבין הגברים: אלה סיפרו ברצון על עברם, ואילו הנשים התקשו לספר נרטיב בעל מסגרת מובנית<sup>12</sup> "קוהרנטית" ו"סדורה". בלט בו סיגנון מעגלי, "דלות" יחסית בפרטים ומעברים בלתי רציפים בין הסיפורים שנקטעו מדי כמה משפטים. הסיבה היא, בין השאר, תפיסתן המיגדרית השונה. בעיני הגברים והנשים בחברה הפטריארכלית-מסורתית הזאת הגברים אמונים על ההכלה

---

12 השימוש במרכאות בא לציין ספק באשר לדיכוטומיה שבין סיפורי גברים לסיפורי נשים, שהשוואה ביניהם מראה כביכול ידע סדור ומאורגן (גברים) לעומת פיסות מידע קטועות וחסרות (נשים). המטרה היא להדגיש כי לכל סיפור לוגיקה פנימית משלו, המאפשרת לו להתקיים בהקשר התרבותי-מיגדרי שלו.

וההעברה של הנרטיב ההיסטורי, ובכלל זה על עיצוב הזהות העקורה של האובדן. במילים אחרות, הגברים הם מי שמכירים ומספרים את ההיסטוריה. משתמע מכך שהיסטוריה היא גוף ידע סדור של סיפור אירועי העבר, המבוסס על ניסיונם ומגעם של הגברים עם גורמי-חוץ כמו הצבא, השילטון, ועוד. לעומת זאת, המיפגש עם נשים ערביות בדואיות ברחבי הנגב, בעלות אדמות וחסרות אדמות, מגלה שהן נוטלות חלק פעיל ביותר בהעברת הנרטיב ההיסטורי הנשי לילדיהן. לנרטיב זה מאפיינים ייחודיים ושונים מהנרטיב הגברי.

הכניסה למרחב הפרטי הנשי החופשי מהשגחה גברית מגלה שהנרטיב ההיסטורי ממשיך להתקיים בקרבן כסיפור חי במרחבי הדרה כפולים: ההגמוניה הפטריארכלית הפנימית וההגמוניה הציונית החיצונית. השתקתן ושתיקתן ההיסטורית של הנשים הבדואיות הערביות נובעת מהיותן אוכלוסיה מוחלשת ומודרת בתוך מבנה פטריארכלי ממוסד, שבו הן אינן מורגלות להשמיע את קולותיהן בפומבי. ההתנגדות למישטר הדיכוי הכפול שבו הן נתונות מאלצת אותן לייצר פרקטיקות חבויות וגלויות, המאפשרות להן לגולל את הנרטיב ההיסטורי בשפה סמויה שמתפתחת תחת פיקוח נוקשה.

הסיפור הנשי נבנה מתוך השהות הנשית המשותפת שבמסגרתה הן מספרות זו לזו, מצרפות רובד על רובד, שכבה לשכבה ומייצרות סיפור היסטורי. משום כך הנרטיב ההיסטורי הזה אינו מושתת על רצף כרונולוגי או על שפה ליניארית, אלא על שילוב של עובדות היסטוריות, וניסיון והתנסויותיהן המפיחים חיים בסיפור ההיסטורי. הנרטיב חי בקרבן שנים רבות, מתנסח ונבנה על אבני יסוד מרכזיים, שהגורם המלכד בין המיקטעים הסיפוריים ובין האישי לקולקטיבי הוא האדמה העוגן המרכזי המשותף שעליו מתבססים הנרטיבים ההיסטוריים.

### **משמעות האדמה מפרספקטיבה מיגדרית**

לאדמה משמעויות מגוונות עבור גברים ונשים בחברה הערבית הבדואית בנגב. היא מעצבת זהויות ומשמעויות מיגדריות ואחרות במרחב הדרומי באופנים דומים ושונים. הנושאים שעלו בשיח המיגדרי הם האדמה כמקור השורשי של חייהם, הגירוש ממנה וחייהם בצל אובדנה. חלק מהתימות מפורטות בצורה שונה בשיח הגברי והנשי, וחלקן מופיע רק באחד מהם.

### **השיח המרחבי הגברי**

הגברים מתחילים את סיפור עברם על ידי חזרה למקור הולדתם, למקום שבו חי

כל חייהם, שדרכו סיפרו על מקור שבטם, כפי שמציין אל עוקבי בדבריו: "אנחנו מאל-עדאקיב...". תיאור זה מתייחס לגבולות של אדמת השבט כפי שנקבעה וכפי שהכירו כל חייהם, וחיו עליה כמו אבותיהם ואבות אבותיהם עד שהוצאו ממנה. התיאור מתייחס גם לציוני דרך עוד מלפני קום המדינה. אבו רקייק מציין את מקורם (כשבט) כ"חירבת אלווטן", בין "אל-שריעה" כעשרים וחמישה קילומטרים מערבית לבאר שבע, במקביל לזיהויו הגיאוגרפי: "עד היום גשר אבו רקייק נמצא שם..".

כחיוזק לתיאורי המיקום הגיאוגרפי הספציפי שבו חיו לפני גירושם ממנו, תיארו המרואיינים בפירוט רב את משמעות בעלותם השבטית על אדמותיהם, הבעלות המסורתית והבעלות הפרקטית.

הבעלות המסורתית מתייחסת למקור השבט, הנובע משיוכם לאדמתם. כלומר, קשר הדם בין חברי השבט מקורו באדמה השבטית המכונה "אל אסל". מכאן גם הדגש על הבעלות, כפי שהם חוזרים ואומרים: "אחנא מלאכין", כלומר אנחנו בעלי אדמות. אבו שארב מדגים זאת היטב: "אנחנו היינו כולנו מלכ, כולנו מלכ, כולנו בעלי אדמות", או "זו אדמה בבעלותי" "ארד מלכ".

הבעלות הפרקטית על האדמה מתייחסת לעיבודה ולחיי היומיום שלהם עליה. נ' אל עוקבי: "אחר כך היו זורעים ומעבדים את האדמה, היינו זורעים קיצי, אחרי הקיצי היינו זורעים חיטה, אחרי החיטה צריך לחזור לזרוע קיצי, כדי שלא יהיה 'מרדוד', אם נזרע כל שנה חיטה זה לא יהיה טוב, צריך לגוון כי החיטה מוצצת את ליבת האדמה אז היא צריכה לנוח. הקיצי זה אבטיח, תירס ואחרי התירס זורעים אותה חורפי: שעיר, (שעורה) ואחרי השעיר קמח ואחרי הקמח היינו חוזרים לקיצי. ואחריה היו זורעים את האדמה לח'יל (סוסים) כדי שהח'יל יאכלו, ואחר כך היה המקום שבו היינו גרים, הברואי יודע ומכיר את האיזור שלו". תיאוריהם מדגישים את השימושים שעשתה משפחתם באדמה זו. הרחבתם על סוגי הירקות שגידלו ומיקום סכר המים ותעלת המים מעידים על היכרות עמוקה ביותר עם חלקי האדמה, עם השימושים השונים בה ועם צרכיה. הם מתארים פרטים גדושים ומפורטים המעידים על חשיבות האדמה ומשמעות בעלותם עליה עבורם כמקור פרנסה, כיציבות בחיים וכעתיד מובטח למגורים ולסיפוק צרכיהם היומיומיים. לאדמה משמעות בסיסית הקשורה לשיגרת החיים היומיומית שלהם עליה בעבר.

לאדמה יש גם משמעות חברתית המבנה את מקומם ויחסיהם המיגרריים. ביטוי לכך מוצאים בתיאורם את האדמה כאם וכאשה, המציין את המקום הרגשי והאישי שהיא ממלאת בחייהם. הדבר הראשון והחשוב ביותר שציינו בפני הוא מקומה של

האדמה ביצירת מחזוריות החיים של השבט כולו, מאז אבי השבט הראשון. הביטוי המשמעותי שבו משתמשים הוא "מסקט ראסי", כלומר, הערך הסמלי הקשור לקרקע הוא הזיקה שלו למקום הולדתו של האדם, למקום שבו נשמת ראשו של הילוד מטה בעת הולדתו. כפי שהאם הערבייה הכדואית יולדת את ילדיה בכריעה, כדי שהמגע הראשון של ראש הנולד יהיה עם האדמה. מגע זה מכונה "מקום הישמטות הראש", "מסקט ראסי".<sup>13</sup> האדמה עצמה מדומה לאם, מי שמייצגת בצאצאיה החדשים את הבאת החיים לעולם ואת יצירת מחזוריות החיים הנצחית. א' אבו ג'אמע: "האדמה היא האם, האם הבסיסית, היסוד, ואם אתה לא יכול לשמור עליה, כאילו שבן אדם לא יכול לשמור על אמו, אז אין לו אמא". בנוסף, האדמה היא גם המקום שבו נולדו ההורים והסבים. אבו שארכ: "אבא שלי נולד באדמה זו, סבא שלי נולד באדמה זו, אבי אמי נולד שם, זוהי האדמה שבה סבי נולד".

האדמה, כמו האשה, מייצגת גם את הכבוד המשפחתי. אבו שארכ: "אל ארד ואל ערד, לא מוכרים אותם, לא משחקים בהם, אל ארד ואלערד אסור!", כלומר פגיעה באדמה היא פגיעה בכבוד המשפחה. "אל ערד" בתרבות הערבית פירושו כבוד האשה והכוונה כאן היא לכתוליה, ששמירה עליהם מבטאת את כבוד המשפחה כולה, כנהוג בחברות פטריארכליות.<sup>14</sup> בחברה הערבית הפטריארכלית כבוד האשה מוגדר "ערד", ומזוהה עם האדמה, "ארד".<sup>15</sup> פגיעה באדמה כמוה כפגיעה בקודשי הקודשים של האשה, והפוגע בה דינו מוות. בהקשר של פגיעה באדמה מציינים המרואיינים בפני את היחס למוכרי האדמות מתוך ייחוס מימד של קדושה לאדמה. נ' אל עוקבי: "האדמה יקרה לי מאוד, ניסו לקחת אותה ממני אבל מעולם לא נתתי אותה ולעולם לא אתן אותה לאף אחד, לא משנה מה יהיה. האדמות הם לאלוהים,

13 יוסף בן דוד, מריבה בנגב: בדואים, יהודים, אדמות (רעננה: המרכז לחקר החברה הכדואית בישראל, 1996).

14 Gideon Kressel, "Sorricide\Filiacide: Homicide for Family Honor", *Current Anthropology*, 22 (1981), pp. 141-158.

15 על פי מנאר חסן, המונח "ערד" המתייחס לשאלת הבתולים של האשה, ולהכרה הציבורית הדורשת מאשה ערבייה להיות ללא רבב בעיני קהילתה, קובע את כבוד המשפחה. בכך "הערד" קובע את התנהגותה, פעילותה, רצונותיה ואף מחשבותיה כשהיא נעה בתחום השביר שבין הכבוד לחילולו, שעלול להביא להריגתה על מנת למחוק את בושת המשפחה (מנאר חסן, "הפוליטיקה של הכבוד, הפטריארכיה, המדינה, ורצח נשים בשם כבוד המשפחה", אצל דפנה יזרעאלי, אריאלה פרידמן, הנרייט דהאן-כלב, חנה הרצוג, מנאר חסן, חנה נוה, סילביה פוגל-ביז'אוי (עורכות), מין מיגדר פוליטיקה, (תל אביב: קו אדום, הקיבוץ המאוחד 1999).

אסור למכור אותם לא ליהודי ולא לערבי, אסור למכור אותם לאף אחד, ערבי נקי טהור לא ימכור אדמתו, רק ערבי משת"פ ימכור אותה". על פי בן דוד, הגישה הברואית הרואה במכירת האדמה מעשה בזוי משתקפת בפתגם הברואי: "אל ארד ואלערד ואחד" (האדמה וכבוד הנשים אחד הם); אם מכרת את האדמה כאילו מכרת את אחותך, את בתך, את גיסתך או את כלתך.<sup>16</sup>

האדמה מתוארת גם בהקשרים חשובים נוספים, כמו הערך הכלכלי, כפי שמציין אל עוקבי בדבריו: "אל-ארד היא מסדר מעישה", כלומר האדמה מהווה מבחינתם מקור פרנסה שממנו חיו במשך דורות על גבי דורות. בן דוד מציין כי במובן הכלכלי האדמה מהווה מקור ואמצעי ייצור במיוחד בתנאי המדבר, שבהם נדרש שטח גדול במיוחד על מנת להתגבר על המחסור במרעה ובמים, וכן לאור הצורך לנודד ממקום למקום, דבר המעיד על דלילות המשאבים.<sup>17</sup>

ערך נוסף וחשוב לא פחות ואף ממשיך לערך הכלכלי הוא הערך החברתי הנובע מהבעלות על האדמה. בחברה הערבית הברואית נחשבה האדמה לסמל סטטוס וליסוד ריבודי, כלומר מרכיב במעמד הקבוצה כשבת: ככל שיש לשבת יותר אדמה, כך עולה כבודו ויכולתו לשלוט באחרים. לעומת בעלי הקרקע, מחוסרי קרקע ייתפסו כחסרי שורשים ותלויים בחסדי אחרים.<sup>18</sup>

### השיח הנשי

כל הנשים המרוויינות, בין אם השתייכו לשבטים בעלי אדמות או חסרי אדמות, החלו לספר על עברן דרך אדמת השבט שעליה ישבו. את מיקום אדמתן הן מציינות באמצעות היישובים היהודיים שהוקמו לאחר 1948. נ' אלעטאונה, משבט בעל אדמה, מתחילה את הנרטיב ההיסטורי שלה במילים "כל חיינו אנחנו מאלג'מאמה". גם נשים משבטים שהיו חסרי אדמות לפני 1948 מתחילות את סיפורן באותה דרך: "אני מגום אבו עמרה" (קבוצת משפחות השייכת לאבו עמרה). השיוך השבטי מגדיר את מיקומן הגיאוגרפי: "היינו חיים באלשוואחי, ליד אופקים... זוהי אדמתנו". רכיב משמעותי נוסף בנרטיב המיגדרי שאותו מציינות הנשים הוא הדגש על סוג הבעלות על האדמה קנויה או כבושה: "האדמה היתה מחג'ורה (כבושה) ולא

---

16 יוסף בן דוד, מריבה בנגב: בדואים, יהודים, אדמות (רעננה: המרכז לחקר החברה הברואית בישראל, 1996).

17 ש.ש.

18 ש.ש.

מוש'תראה (קנויה) "אלסאנע). לפי בן דוד,<sup>19</sup> בעיני הערבים הבדואים יש הבדל מהותי בין אדמת "מחג'ורה" לאדמת "משתראה". אדמת "מחג'ורה" מזוהה עם ותיקי השבטים בנגב שאבות אבותיהם כבשו את האדמה ונקראים חג'אג'רה (מהמילה חג'ר, אבן). האבן היתה האמצעי שעל-פיו הכובשים סימנו והגדירו את השטחים שחילקו ביניהם. החג'אג'רה מחזיקים בכבוד ובמעמד גבוה בקרב הערבים הבדואים, יותר מאלה שרכשו את אדמתם ב"משתראה" (קנייה). בעיני הערבי הבדואי "משתראה" היא קנייה נחותה בהשוואה ל"חג'ר", כי מי שקנה אדמה בכסף חסר זיקה נפשית ואידיאולוגית-מיסטית כלפיה, שכן כפי שקנה אותה הוא גם מסוגל בקלות למכור אותה. הערבי הבדואי בדרך כלל אינו מוכר את אדמתו, כי מי שמוכר את אדמתו מוכר את כבודו. לכן עיסקאות קרקע אינן מוגדרות כמכירה אלא כוויתור מרצון עליה.<sup>20</sup>

את זיקתן לאדמה מתארות המרואיינות באופן ישיר: "אני בדואית, אני קוצרת, דשה, אני חוטבת עצים, אני עובדת באדמה" (אלסאנע). כלומר, עבודת האדמה מגדירה את הווייתן וזהותן, הנגזרות באופן ישיר מהאדמה. זיקה ישירה ורציפה זו לאדמה העניקה להן כוח ומעמד והגדירה את מרחב העשייה המגוונת שלהן. לכן תיאוריהן ממוקדים באדמה ובעבודת האדמה, ובאופן שהיא ממלאת את צרכיהן הפיזיים, הרגשיים והערכיים.

### התלות באדמה

האדמה היתה הבסיס למזונם של הערבים הבדואים. נ' אלהזייל: "... את כל המזון היינו אוכלות מהיבול מהאדמה: עגבניות, במיה, כל סוגי האוכל, היינו הנשים מבשלות ומאחסנות מהאדמה לחורף, והן היו מייבשות עגבניות, ומייבשות במיה, ומכינות חיטה ירוקה לפריקה, חיטה וטוחנות על הריחיים, היו הנשים אופות על הריחיים ומאכילות את הילדים ומנקות אותם...". האדמה היא גם עיקר חייהם הכלכליים: "... היינו עובדות בעבודת האדמה, היינו קוצרות היינו דשות, היינו אורגות והיינו סורגות" (נ' אלהזייל).

### הרדיות בין המבנה המשפחתי לאדמה

הזיקה לאדמה מומחשת באופן שבו הנשים תיארו איך כל המשפחה עיברה

19 ש.ש.

20 ש.ש.



את האדמה, כולל הגבר והילדים. לכל אחד היתה פונקציה מוגדרת בעשייה זו. מכאן אנחנו למדים על הדדיות בין המבנה המשפחתי לאדמה שעמדה במרכז יחידת-שייכות זו: "הגבר היה חורש, והיה דש (מוציא את הגרגירים מהקש שממנו יוצאים תבן וחיטה) ומנפה במסננת (ע'ורבאל) ואחר כך בכורבאלה (כלי גדול יותר מהע'ורבאל) וטומן את הגרגירים מכל סוג ומכסה אותו בתבן ששומר עליו בחורף וקובר אותו באדמה, וכשהיו רוצים להוציא את הקמח היו פותחים את הקמח ומוציאים אותו, ומוציאים אותו חיטה, תירס ועדשים איך שהיו רוצים, והם מוציאים אותו מהאדמה ואוכלים אותו. היו טוחנים על הריחיים בעזה כי לא היו טחנות קמח באזור, היה רק בעזה, היו הולכים עד עזה. לא היו כאן מטחנות קמח או גנרטור שמפעיל את המטחנה, כולם היו עובדים, הילדים, הבנות..." (נ' אלהזייל).

כך השלימו תפקידי בני המשפחה זה את זה וסיפקו את קיומם היומיומי: "היתה האשה מכינה את המחצלת לאורכה, והאשה ישנה עליה, היא וילדיה, היו מניחים שטיח רחב ארוג, והיו ישנים עליו היא וילדיה עליה, והיתה מכסה אותם בע'פור (סוג של שטיחים), לא היו שמיכות ולא כריות ולא כלום, היו מתכסים בע'פור מהקור, והגבר היה מכין לעצמו מזרן משני שטיחים מיוחדים, והיה מניח אותם בשג (מקום מיפגשם של הגברים), הפרווה שלו בראשו והיה ישן בתבן, והיא ישנה בפנים עם הילדים שלה והחפצים שלה, והיתה ישנה בבית והיתה מכינה להם עדשים ומבשלת להם... הגבר היה חורש כל היום מהבוקר וכל הזמן חורש, מרגע זריחת השמש ועד שקיעתה, היה חורש על הגמל, והיא היתה מבשלת לו קצת עגבניה מיובשת עם בצל היתה מפוררת לו בצלחת, ביחד, וקצת מים קרים ומניחה לו קצת ואלה היו החיים שלהם..."

הפונקציות הרבות שהנשים מילאו בעבר הגדירו את זהותן המיגדרית היצרנית, המאופיינת בעשייה תמידית לפי סדר יום מאורגן וברור. באחריותן היה לדאוג למזון ולשתייה עבור בני המשפחה, לקורת גג, לביגוד, ואף לאספקת מזון לשנה הבאה. במילים אחרות, האשה היתה עוגן מרכזי לבית ויושבו.

### המאהל הבדואי

הווייתן הערבית הבדואית של הנשים קשורה לבניית ביתן, המאהל הבדואי: "חיינו בביות שער-מאהלים" (ו' אלעוקבי).

"חיינו מכינות את חלקי המאהל" (ע' אלאסד).

המשמעות של הקמת המאהל קשורה לזהותן המיגדרית של הנשים. בניית הבית כרוכה בעבודה פיזית לא קלה ובסבלנות רבה. היא משקפת את תלות

המשפחה באם הבית האחראית עליו פיזית וסמלית, שהפכה את האשה לחלק מרכזי במשפחה.

### מגע ישיר עם האדמה

עניין מרכזי שהנשים מציינות בהקשר לזיקתן הבלתי-אמצעית לאדמה הוא המגע הישיר שלהם אתה. אלהזייל: "... היו הנשים מכינות הכול בידיהן, רק בידיהן, היו עובדות באדמה בעיבוד האדמה ואוכלים פול באדמה, היו אוכלים תרנגולות היו אוכלים ממנו הביצים, הבשר כל דבר, היינו מאכילים אותם בידיים, היו כולם אוכלים בידיהם, והיו האנשים בריאים אוכלים מכל דבר, ובעלי החיים היו מאכילים אותם בידיהם".

האדמה הגדירה את זהותן המיגדרית של הערביות-הבדואיות במשפחה כעוגן מרכזי ביחידת ההשתייכות המשפחתית, ובה היו תלויים שאר חברי המשפחה בכל הקשור לצרכים האלמנטריים ביותר: מזון, מים לשתייה, בניית המאהל למשכן, ביגוד וכמובן גידול הילדים וטיפול בבעל. אלהזייל: "...היו חיים, היו חיים בבתיים, הנשים היינו מגיעות ודשות ואופות ולשות את הבצק ומאכילות את המקנה ואופות על הריחיים, היו מטפלות בילדיהן, ואחר כך היו בחורף בבתיים, והיו אצלם בעלי החיים חיים מהקור בתוך הבתיים, היו הנשים עובדות עבודה רבה, היו מרימות על ראשיהן...".

ניתן לראות שלאשה היו תפקידים משמעותיים בקיום היומיומי של בני משפחתן, והם התרכזו סביב בניית המאהל, הכנת המזון, טיפול בבעלי החיים, עבודת האדמה, הכנת המיטות והמלבוש מחומרי גלם סביבתיים, בנוסף לגידול הילדים. מכאן שהנשים היו מאוד אקטיביות ובעלות פונקציות מוגדרות לפי סדר יום עונתי. הן חיו במסגרות ברורות המתוחמות בגבולות, ובהן התנהלו לפי סדר רציף וידוע מראש. חשוב לציין שהן נוהגות לתאר את חייהן בעבר בצורה רציפה, לפי סדר ברור לגבי מה קודם למה, כמעט ללא קטיעות. כלומר, זו היתה תקופה ברורה וידועה בחייהן, ואותה הן מספרות בגאווה ובסיפוק עצמי.

מה מסמלת העקירה מן האדמה, וכיצד אובדנה השפיע על חייהן ועל יחסי המיגדר בינן לבין הגברים בשבט? את אובדן האדמה והעקירה ממנה מספרים הגברים והנשים באותה דרך בהתבסס על אותן עובדות, ושניהם מتركזים בגירוש ובעקירה כאלמנט מרכזי בסיפורם.

### על הגירוש: השיח הגברי

את התמונה הפסטורלית והשלווה מן העבר שהם מתארים קוטעים ה"יהוד" עם הקמת המדינה, כפי שמציין א' אבו סיאם: "היו האחים שלי בצבא הבריטי, כאשר יצאו הבריטים מאדמות רמלה והאדמות שלידה, יצא הצבא הבריטי ומסר את "הבלאר" - הארץ - ליהודים".

לגירוש יש טרמינולוגיה ספציפית שבה חוזרים על עצמם מושגים מרכזיים המביעים סבל, כאב ועצב, מהולים בתחושה חזקה מאוד של הכרח. א' אבו סיאם: "הכריחו אותנו לעזוב, לא היתה ברירה ועל כן עזבנו". העזיבה נתפסה תמיד כזמנית, הם לא האמינו שלא יחזרו בתום 40 הימים של המלחמה. את תהליך הגירוש הם מתארים בשלוש מילים מרכזיות: "הג'ינא, תרחאלנא, תשרדנא": ברחנו, סולקנו, גורשנו, התפזרנו.

העקירה מן האדמה נטענת גם היא במשמעות מיגדרית. נ' אל עוקבי בוחר לתאר את הגירוש כאונס: "אנסו את אדמותינו, לקחו אותה בכוח ואנסו אותה". תיאורים אלה חוזרים על משמעות האדמה כ"ערד", כבוד משפחתי של בתולה שאין לחלול, קדושה אלוהית שאין לפגוע בה, והאם האחראית על מחזוריות החיים שיש לשמור עליה לבל תיפגע. קונסטנטין זריק<sup>21</sup> מסביר כי הגירוש מהארץ הביא להתמוטטות מורלית, נפשית ופיזית, שבאה לידי ביטוי בפיקוק של הפלסטינים בעצמם ובהיותם אומה, מה שתרם לחדירת הייאוש ללבבותיהם לנוכח עומק האסון. את הגירוש מתחילים לתאר המרואיינים בנפילת העיר באר שבע. אבו יוסף: "...וכשבאר שבע נפלה ונכנסו היהודים לבאר שבע אנחנו ברחנו - שרדנא להרים למעלה". מבחינתם, נפילת העיר בידי הצבא הישראלי סימנה ציון דרך חשוב לתחילת גירושם מאדמתם שהם מציינים כתחילתה של שרשרת הנפילה.

### האובדן: "ראחת פלסטין": השיח הנשי

את העקירה מאדמותיהם מתארת נ. אלהזייל במונחים מרחביים המתייחסים לכל הארץ, ולא רק לאדמת שבטה. המונח "ראחת פלסטין" "אבדה פלסטין", משמש את הפלסטינים לתיאור אובדן מולדתם, "אבדה כל פלסטין... אבדה..." (נ. אלהזייל). בדומה לגברים, הנשים מתארות את העקירה מהאדמה באריכות מפורטת. בזמן שיחזור האירועים בולטים קשיים רגשיים שבאים לידי ביטוי בהפסקות יזומות

---

21 קונסטנטין זריק, משמעות הנכבה בתוך כל כתיבי הספרות הרעיונית (ביירות): מרכז דראסאת אל-ווחדה אל-ערביה, 1948, 1996). (ערבית).

של האינפורמנטיות תוך כדי התיאור. הגירוש, המתואר במילים תהג'יר, תשריד, תהג'יג', מתחיל גם מבחינתן באופן פורמלי עם נפילת באר שבע, המציינת בעיניהם את תחילת כיבוש הנגב בידי היהודים: "עכשיו הגיעו ושברו את באר שבע, ריכזו אותנו בלקייה, הביסו את באר שבע..." (אבו בדר). לתחושת האובדן נלווה גם הזיכרון של האופן שבו היהודים כבשו את האדמה והרגו אנשים באמצעות ירי ישיר בגברים.

הרגו האנשים... התחילו.... באותו היום, והיהודים התחילו להיכנס ולהרוג את האנשים... התחילו להרוג במקום הפתוח את הפלאחים, הרגו אותם וכובשים, היו כובשים הרבה... אנשים, הורגים אותם וכובשים, היו כובשים הרבה אנשים, היו מתים היו הולכים, אבדה פלסטין, כל פלסטין אבדה...עכשיו... (אבו בדר) בביטויים אלה השתמשו המרואיינות לתיאור אובדן האדמה כאובדן המולדת כולה. העקירה גרמה לתחושת ריכוז כפוי וצפוף: "עכשיו נותר אבי, וואלה והרימו אותנו והעמיסו אותנו על הגמלים והרמנו את חפצינו והנחנו אותם על הגמלים, לא היה איתנו מים, מנותקים מהסביבה שלנו, בלי שום דבר, מנותקים, והאנשים הצטופפו ביחד, ולקיה נהיתה צפופה, כמו שיער הראש צפופות אחד לשני, לא היה מי שיעזור להם, כל העולם ברח עם השיח" (אלהזייל). בעת שהן תיארו את הגירוש השתררה בחדר דממה מוחלטת, שחשפה את הקושי הרגשי להתייחס לטראומה המרכזית הזאת בחייהן, ובהשלכותיה על אורח חייהן היום ובעתיד.

#### משמעות הגירוש: השיח הגברי

את העקירה מבתיים, אדמתם ומקום הולדתם, עברם וחייהם חווים הברואים עד עצם היום הזה. למעשה, חייהם היום מתוארים כבלתי נסבלים, ארעיים ובהמתנה לחזרתם לאדמתם. ההגדרה שהם בוחרים להשתמש בה לתיאור חייהם היום היא "מגורשים", והביטוי הזה חוזר על עצמו בכפר מוכר ולא מוכר, ללא קשר לתנאי המקום שבו הם חיים. האובדן הוא פיזי, נפשי, אישי, קולקטיבי, חברתי, כזה שהופך סדרי עולם לעד. אובדן זה הביא לעירוב שבטים יחד, לחיים ארעיים במקום שבו הם נמצאים כרגע, לאובדן פרנסה ולאובדן כיוון בחיים. אבו שארב: "עד היום אנחנו משרדין" (עד היום אנחנו מגורשים). המשמעות האקוטית מבחינתם, המבטאת את השפעת הגירוש על בשרם הוא המעבר מסטטוס של בעלי אדמה לחסרי אדמה. נ' אל עוקבי: "אנחנו נחשבים למגורשים, חסרי אדמה, אין לנו אדמה כאן". החסר הזה משקף את אובדן השייכות והבעלות, ובמיוחד אובדן המעמד הקולקטיבי השבטי במעברו להוויית שבט חסר אדמה. בהיותם חסרי "מלך", בעלות, הם ימשיכו

להרגיש מגורשים, פליטים, כפי שנ' אל עוקבי ממשך: "אנחנו זרים במולדתנו". תחושת הזרות נובעת מעצם אובדן אדמתם, גם אם מיקומם היום הוא במרחק של כמה קילומטרים ממנה.

### הפרידה מהאדמה

המרואיינים בוחרים בחושים לתיאור זיקתם לאדמה ובעיקר פרידתם ממנה. זו מתוארת בצורה מאוד רגשית של פרידה מאדם בשר ודם, פרידה מהאישי, מהעצמי ומהבסיס החברתי שלהם בחיים כפי שהם מכירים ומורגלים אליו. אבו יוסף: "גירשו אותנו, בעודנו הולכים בוואדיות, אני אומר לך אני הולך תוך "חכ" שיפשוף רגליי באדמה נפרד ממנה, רגליי נפרדות ממנה, ואללה, רגליי נפרדות מרמל ארד בלאדנא, [מאדמת ארצנו], יש יותר מזה? חלק מהאנשים לקחו מרמל אלבלאד, מחול האדמה, אללה ואכבר, כדי שנהיה קרובים לריח האדמה "ריחת אלבלאד". את שאיפתם לשוב לאדמותיהם מביעים הערכים הכדואים בכל הזדמנות. אבו יוסף: "האדמה מבחינתנו היא זכות ולא נוותר עליה לעולם. אף אחד לא יוותר עליה. אף אחד לא יוותר על האדמה". במקביל הוא מציין את המקום הנוכחי לעומת הקודם: "אני חי את המדבר, זה אינו מדבר זהו ריח המדבר. אנחנו חיים ברמת השבט". שאיפתם היא לחזור לחיות על אדמת השבט עצמו כדי לקיים את חייהם העצמאיים, "האוטופיים". כל עוד אינם חיים על אדמת השבט המקורית הם ירגישו שחיהם חסרים. אבו סיאם: "אנחנו לא על אדמתנו ואסור לנו לבנות את חיינו עליה", ולכן הם חסרי סטטוס קבוע וחיים בהמתנה לחזור לקביעות שנלקחה מהם.

### נרטיב הגירוש ומשמעויותיו

הנרטיב הגברי מסופר בצורה סדורה ומאורגנת לפי ציוני זמן ברורים של אירועים מתמשכים המתוארים בפירוט רב. אבו יוסף: "...וכשבאר שבע נפלה ונכנסו היהודים לבאר שבע אנחנו ברחנו שרדנא להרים למעלה". אבו שארב: "ב-48' אחרי הכיבוש ישירות היה משה הנגבי, אבו דאהוד ובראם שמש, אלו היו שלושה מפקדים אחראים על איזור הנגב. ביום מן הימים בא אבו דאהוד ואמר שצריכים להתקיים אימונים ואתם צריכים לצאת מזרחה, וכאשר יצאנו, רצינו לחזור ואחר כך לא הצלחנו לחזור. אחר כך אמרו לכל מי שהיו דברים שם שיוכל לחזור ולהביא אותם לכאן ... ב-48' הג'ינא, גירשו אותנו, היתה ההגנה, לפני כן לא היה צבא לישראל, עם האנגלים, היתה להם ההגנה, וההגנה

התחילו לגרש את האנשים, מלחמה. הם היו באים הורסים את הבתים בג'יפים, ביראחלו (מגרשים) את האנשים, והיו עושים איראהב, הפחדה וטרור, מלחמה, וכך היו מגרשים את האנשים ונהיתה מלחמה. ההגנה היתה הצבא שלהם והם היו מגרשים ביהאגיג'ו את האנשים, כלומר לא רצו שאף אחד מהם יישאר באדמתו, מעטים מי שנותרו באדמתם". אבו יוסף מוסיף: "ההגנה היו מסתובבים בינינו במכוניות, פעם שורפים ופעם הורגים ופעם, את יודעת, טרור, אבל היינו חוזרים בלילה כמו בגניבה להביא את הזרעים שלנו, את התיבן (שעורה) שלנו שנותר שם, הם היו שורפים את הקש וכשבאר שבע נפלה ונכנסו היהודים לבאר שבע אנחנו ברחנו שרדנא להרים למעלה". במקרים אחרים הביאו משאיות להעברה פיזית של האנשים, כך על פי נאיף אל עוקבי: "בחמישה-עשר בחודש השביעי או השמיני היו לחצים מהמימשל הצבאי, הפחדה וטרור בוקר, צהריים וערב כדי שהאנשים יעברו לאיזור של חורה, היו לחצים, ירי באוויר, ירי על החיות, העדרים, הפחדה, הצבא לפנות בוקר היו מופיעים ויורים באוויר. האנשים היו ישנים ואז מתעוררים וקמים בבוקר מתמוטטים, כך נמשך המצב ארבעה חודשים. ב-13.11 הביאו מכוניות צבאיות ולקחו חלק מהדברים של האנשים וזרקו אותנו באיזור הזה".

הנרטיב הגברי מבוסס על לוגיקה פנימית, ומסופר כסדרת אירועים עם התחלה אמצע וסוף מעגלי, השואף לשוב חזרה לחייהם כפי שחוו אותם בעבר (התחלה). בנוסף, הסיפור הגברי משופע בפרטים הקשורים למלחמה, כפי שחווים אותה הגברים המגע שלהם עם הצבא וגורמי שילטון נוספים. אבו יוסף: "בימים ההם היה מפקד ההרג' בידי המפקדים, אין בית משפט, יש משפט צבאי, את יודעת מה זה שילטון צבאי, כלומר החייל הוא השולט והיו המפקדים כלבים, כולם כאן. היה אבו פריח אחד מצרי היה שמו... היה יצחק והיה מפקד אחר... והיה אבו רקייק מפקד איתם, אבו רקייק הערבי היה איתם. עווד אבו רקייק". המושלים הצבאיים היו מזוהים בתור מיישמי מדיניות הגירוש, ובתור אלה היו המודיעים להם על פינויים. אבו יוסף: "ב-48 אחרי הכיבוש ישירות, בשנות החמישים היה מגיע בזמנו בראם שמש, משה נגבי ואבו דאהוד. אלה שלושה קצינים שהיו אחראים על איזור הנגב. שפון היה אחראי אצלנו, בראם היה אחראי על האיזור עד רהט, אחר כך משה נגבי היה אחראי על החלק המערבי. אבו דאהוד הודיע לנו באחד הימים שיתקיים אימונים באדמותינו ושעלינו לצאת..." (אבו יוסף). תיאוריהם, כפי שרואים, מתייחסים לדמויות ספיציפיות שעמם היו במגע, והידע שהכילו התבסס על אירועים שהתרחשו בזמן המלחמה ואחריה.

לעומת זאת, הנשים מתמקדות במשמעות האובדן בחייהן כחברה, כפרטים וכקולקטיב. הן מתמקדות בשינויים שחלו בערכים, בזהויות, בתפקידים המיגדריים, במבנים פנים-חברתיים ועוד. במילים אחרות, הנשים מתארות כיצד השינוי במציאות בא לידי ביטוי בחייהן היומיומיים הלכה למעשה.

#### שיח נשי: נרטיב הגירוש ומשמעויותיו

השפעת השינוי המרחבי והשילטוני בהעברת הנשים הברואיות מאדמתן המקורית למרחב חדש היא עצומה. הערבייה הברואית שמילאה תפקידים חשובים ומשמעותיים לפני '48 נידונה יחד עם בני שבטה לחיי עוני ואבטלה בעקבות היציאה הכפויה מהאדמה שהיתה מקור מחייתם העיקרי.<sup>22</sup> ל-1948, לאובדן, יש חשיבות רבה בעיצוב ובהבניה מחדש של חיי הנשים הערביות הברואיות בנגב, מאחר שהשינוי השילטוני ב-'48 רוקן את זהותן המיגדרית מתוכנה ובכך שינה את מקומן ומיקומן האישי הן ביחס לגברים והן ביחס למרחב הישראלי. השינוי המהותי שחל בקרב הנשים הערביות הברואיות התבטא באי-שילובן במרחב החדש, ובהדרתן והרחקתן למקום נפרד, רחוק ומנותק. האדמה שאבדה אינה מייצגת בעיניהן רק מקום פיזי וגיאוגרפי אלא מסמלת תקופה שאבדה, ערכים, זהות, תרבות חברתית, רצף היסטורי המשכי ועוד, שאליהם הרגישו הנשים שייכות.

אלמנט מרכזי בעיצוב הזיכרון הפלסטיני, לפי סוזן סלימוביץ,<sup>23</sup> הוא הזמן. 1948 מהווה נקודת ציון מרכזית בהתהוות הזיכרון הפלסטיני. הסיפורים המסופרים בספרי הזיכרון חולקים התחלה מסומנת, אמצע טראומטי לפלסטינים שהוא אלנכבה, התבוסה של 1948 והסוף בגלות (שם). נ' אלהזייל: "כשהגיעה ישראל, כשנכנסה ישראל התחיל השינוי ... השינוי התחיל כשהגיעה ישראל, לפני ישראל היו חיים טוב יותר". נקודת ציון מרכזית מתרחשת בשנת ב-1948 נחצו חייהן לשניים: החיים באדמותיהן באופן עצמאי, ריבוני, המייצג שלמות, לעומת החיים היום, שמתוארים בצבעים שליליים, שחורים, חסרים ותלושים. ביטויים לכך ניתן לראות בהיבטים המרכזיים הממחישים מבחינתן את השינוי.

#### עירעור הזהות המיגדרית

אין ספק שאחת הזהויות המרכזיות שהתערערו בעקבות המלחמה היתה זהותן

22 מע"ן, האשה הערבייה בנגב: מציאות ואתגרים (חיפה: רואא, 2005).

23 Susan Slymoyics, The Object of Memory: Arab and Jew Narrate the Palestinian village (Philadelphia, pa.: University of Pennsylvania, 1998).

המיגדרית של הנשים, שסבבה סביב האדמה והיתה כאמור ברורה ומוגדרת ושימשה כעוגן מרכזי של כל חברי המשפחה. בעקבות אובדן זהות זו, אחרי 1948, איבדה האשה את מקור כוחה ומה שהגדיר אותה כיצרנית ואקטיבית. היום, תפיסתן את עצמן כפסיביות וחסרות מעש קשורה לאובדן העשייה שלהן סביב האדמה. זהות זו התרוקנה ויצרה חלל עצום שהן אינן יודעות להתמודד עמו. אלהזייל: "היינו מאושרות, פעם היה טוב יותר, היינו מתעייפות, עובדות כל היום, לא ישבנו, לא נחות היינו פעילות, היינו קמות מוקדם עד השעה 12:00 היינו קוצרות, נושאות את הקש מעל לראשינו, אחר כך נושאות אותו על בעלי החיים, אחר כך היינו חולבות, טוחנות על הריחיים, סורגות, אורגות, לא היינו מרגישות עייפות בכלל, היום אני לא מסוגלת לעשות כלום לבר, האנשים לא עושים כלום, יושבות כל היום לא עושות כלום. פעם היה לנו טוב יותר, היינו בריאות, מרגישות טוב, כל היום עובדות, היום אנחנו לא עושות כלום, נחות...". הזעזוע שהתחולל בעולמן וטישטש את הערכים שהיו נהוגים בו מתבטא היטב בסיפוריהן: "האנשים שכחו את המאהלים, הכבוד שלהם" ("שרף" כמו העאר, משמעו כבוד האשה).

כל פרט בשבט צריך לציית לנורמות כדי לא לכייש אותו. אך מאז שהמאהל נהרס, החיים הקודמים נפגעו, התנהגותה המסורתית של האשה השתנתה, ובעיני הדוברת זה מסמל את הפגיעה הקשה ביותר בסמלי ובערכי התרבות של החיים הקודמים. במילים אחרות, ברגע שהנשים הורידו את הכיסוי מעל לראשן הן הורידו את אחד מסמלי המסורת שלפיהם נהגו כל הנשים הערביות הברואיות. האשה הפכה ממוסרת לגלויה ולחשופה לעיני הגברים. זה מסמל מבחינתה את השינוי המרכזי שחל בחיי הערבים הברואים, והיא מבכה אותו. השינוי טישטש את הגבולות המיגדריים: "והנשים, הנשים הפסיקו להיות נשים, הפסיקו להתבייש, היתה הבת אף אחד לא מצליח לראות אותה, האשה אף אחד לא מצליח לראות את הפנים שלה כשהיא הולכת, וכשהיא הולכת, היתה פונה לאחור? זה בושה הכי גדולה (עיב) אצלם, לא היה כמו היום. כשהגבר היה פוגש אשה היה מוריד את ראשו ממנה..." (אלהזייל). היא רואה בטישטוש הזה אובדן ערכי חמור: "אבל עכשיו הפסיקו, אין בושה ואין פחד ואין כלום, האנשים הפסיקו כמו אז".

המרואיינות מדגישות את פריצת קוד הסתרת הנשים, שהיה נהוג מגיל מאוד צעיר והגדיר את זהותן: "לא היו הנשים הולכות ובונות בתים והאנשים רואים אותם, הנשים לא היו רואים אותם, ילדות היו נשארות בבית שלהן, אבא שלה מתבייש להוציא אותה החוצה, אז הוא מביא אותה (כשיוצא) לשבת/להיות אצל אשה אחרת, הבנת? וכשהוא מסיים לבנות את הבית, ואין אף אחד שיכול לראות אותך, בלילה



היה מגיע ומרכיב אותך על הסוס ולוקח אותך הביתה, מפחד שמישהו יראה אותך, ככה היו הבנות והנשים, אף אחד לא רואה אותן, היום את מוצאת אותן זרקה את הקונעה שלה, 'השאשה' (כיסוי לבן שקוף מתחת לעבאיה) כיסוי לבן... פעם לא היו מתכסות רק אתן... (היום מסתפקות ב"אלשאשה", מתכוונת לומר).

השינוי הזה ניתן את ההפרדה המינית שעמדה בבסיס המבנה החברתי ושמרה על איזון פנימי בחברה הערבית הברואית בנגב במשך דורות. הגבולות בין הגבר לאשה, שהתבטאו בהיעדר מגע וחיכוך ביניהם, היטשטשו עם אובדן האדמה והפירו בכך הסדרים תרבותיים בעלי משמעות אקוטית לחברה. אובדן האדמה האיץ תהליכי שינוי תרבותיים שהושפעו מגורמים כמו מגע עם הישראלים, מעבר ליישובי קבע, השכלה ותעסוקה בעיקר בקרב נשים ועוד. אלה השפיעו בין השאר על הסרת כיסוי הראש כסמל לשינויים ביחסי המיגדר הפנים-חברתיים, שכן כיסוי ראש זה הוא אחד הסמלים המובהקים של יצירת מרחב פרטי עבור הנשים הערביות הברואיות, כדי להפרידן מהגברים שלא יוכלו לראותן ולבוא במגע עמן. הסרת הכיסוי מסמלת את הפגיעה החמורה ביותר בכבוד המשפחתי. אבו לוע'וד<sup>24</sup> טוענת כי מיגדר קשור לקודים של הצנעת המיניות בקרב נשים, המכונה "חשם". קוד זה מגדיר את כבוד הגברים, והוא הבסיס להיררכיה בין הגברים לנשים בחברה. מאחר שמיניות האשה מהווה איום על המערכת החברתית, המושתתת על קודים נוקשים של הפרדה מיגדרית, נוצר הצורך בקוד הצניעות עבור הגברים בחברה פטריארכלית.<sup>25</sup>

### ממבנה חברתי היררכי לעירוב שבטי

אחד המאפיינים של מעבר זה מתבטא בהתפרקות המבנה החברתי הברור

---

Lila Abu-Lughod, *Veiled Sentiments: Honor and Poetry in a Bedouin Society* 24  
(California: California University Press, 2000).

25 ביטוי מובהק להסרת כיסוי הראש במובנו המעשי והסימבולי ניכר במעבר מבגדים מסורתיים שנהגו הנשים הערביות-הברואיות בנות דור 48 לעטות כמו השמלה השחורה (ת'וב), כיסוי לבן פנימי (שאשה) וכיסוי שחור עבה חיצוני (גונעה) המכסים את הגוף ומסמלים צניעות והסתרה לבגדים מודרניים בקרב בנות הדורות הבאים, כמו חצאית, חולצה, או שמלות דתיות עם כיסויי ראש בגדלים שונים, שאותן נוהגות הנשים ללבוש היום. חשוב לציין כי יציאתן של הנשים בנות דור שני ושלישי למרחבים ציבוריים לרכישת השכלה ולצורכי תעסוקה חייבה אותן בבגדים דתיים יותר כמו ג'לבאב עם כיסויי ראש רחבים כדי ליצור חיץ בינן לבין בני המין השני.

והיווצרות עירוב לא ברור בין שבטים שונים. פעם "היה בדואי והיה פלאח, והיו מביאים את העאוראת (נשים)", או "היו גלעיה ופלאחים בערים" (אבו עמרה; אלהזייל). היתה חלוקה ברורה בין הברואי (בעל האדמות) לפלאח (חסר האדמות או העירוני) הלא-ברואי. חלוקה זו כבר אינה קיימת היום גם בשל נישואין מעורבים: "לא היו מחתנים, היו מביאים את הפלאחאת אבל לא היו מחתנים (את בנות הברואים) עם פלאחים, היו מביאים את עאוראתהם (נשותיהם) אבל לא מוציאים לפלאחים" (אבו עמרה). היום כמעט אין הפרדה ברורה בין השבטים: "...שמו אותנו אחד על השני, שבט על שבט, ושמו אותנו יחד..." (אבו עמרה).

### "כמו שברי זוכית": ממנהיגות לריבוי סמכויות

אובדן אדמתן וזהותן המעמדית, הקולקטיבית-שבטית, שולל מבחינת הנשים את הריבונות על האדמה ועל השבט ואת הסמלים הקשורים לריבונות, כמו השיח' וההיררכיה השבטית. "היה השיח' כל העולם, כל העולם היה אצל השיח', השיח' יהיה שיח' המשאיה' (שיח' השיח'ים) הוא השיח' על כולם, היה שיח' העולם כולו (השבטים), היה מרכז העולם השיח' ... כשהשיח' מת האנשים התחילו להתפזר, הפסיקו האנשים... כל אחד עשה מה שרצה וכל אחד נהיה שיח' וכולם נהיו גדולים בעצמם..." (אלהזייל). דבריה מלמדים על אובדן סמכות כללית ועל עירעור ההיררכיה המעמדית עד לביטולה: "... כולם היו רשומים איתו אני אומרת לך... היו שיח'ים? לא היו, לא היה עוברי (אלעוברה, שם שבט היום), ולא היה זיאדנה, לא היה קרנאוי, ולא היה אף אחד בעולם הזה שיח', לא היה חוץ ממנו". מעמדו של השיח' היה בלתי מעורער: "השיח' המילה שלו היתה נשמעת, כל העולם (כולם) היו מקשיבים לשיח'".

אחד המאפיינים של חברה פטריארכלית קולקטיבית הוא שילטונו של האב הדומיננטי, המקבל את כוחו מהקולקטיב. היום אברה הדומיננטיות הזאת, ואחת מהשלכותיה היא ריבוי הדעות שנתפס בעיני המרואיינות כאובדן מנהיגות. הן מציינות שהיום יש לכל שבט שיח' משלו. והיום אין מנהיגות אחת, יש מנהיגויות שבטיות מרובות: "...אני אומרת לך האנשים הופרדו... ונהיו כל אחד שיח' במקום שלו, רק עם ישראל היו אומרים אני רוצה לעשות שבט לעצמו והתחילו לעשות שבט לעצמם... והאנשים היו רשומים על שמו של השיח' אלהזייל, אבל האנשים עכשיו התפזרו והשיח' מת וכל המנהיגים הגדולים מתו, נותרו הילדים האלו, שעכשיו יצאו ולא יודעים לנהל את עצמם, הם לא יודעים איך להיות גדולים, ולא יודעים מה לעשות, עכשיו תראי איך השיח' מפרק מועצה..." (אלהזייל).

ביטוי נוסף לכך ניכר בתלישות ובהתפוררות הערכית בקרב הערבים הבדואים לעומת האחדות שאיפיינה אותם פעם: "היתה מילה אחת לכולם, אוכל אחד, שתייה אחת, ודעה אחת... עכשיו כל אחד הלך לכיוון שלו, כוס שנשברה לרסיסים, שברי זכוכיות..." (פ. אבורביעה). הדבר קשור להיכרות קרובה בין כלל השבטים שהשתייכו למקור היררכי ברור: "פעם היתה חמולה אחת, היית מכירה מי זה מי, היינו מכירים את השבטים, כולנו היינו חמולה אחת, אחת.. כולנו הכרנו אחד את השני, כולנו הבדואים הכרנו אחד את השני, מהת'ולאם, תיאאה, חויטאת, כל הבדואים הכירו אחד את השני..." (מ' אבו קויידר).

ביטויי של השינוי ניכרים במעבר מריבונות, מבעלות ומאחדות לתלישות, ומביטחון עצמי וקולקטיבי ושליטה עצמית לחוסר ודאות. אחד השינויים המרכזיים הוא תחושת חוסר הביטחון במרחב החדש שבו הן חיות: "...פעם היינו מרגישות בביטחון גדול יותר, היינו ישנים בבתים, היינו מרימים את הכיסוי הקדמי של האוהל, היה פתוח, עכשיו הדלתות נעולות ואנחנו מפחדות מהגנבים, פעם היינו ישנות בוואדי שכאן, פעם לא היו הרבה אנשים, התרבו האנשים, עכשיו כולם אחד על השני, פעם לא היו הרבה אנשים, לא היו גנבים, לא היה מישהו שמכוון אליך לרעה, היינו ישנים בהרים, ישנים בוואדיות, בבתים, על האדמה ישנים, לא היה פחד ולא כלום, היינו מרגישים שהחיים היו טובים יותר, החיים היינו מרגישים אותם טוב יותר, לא היה חוץ מהראבה (באר המים), הראבה של אבי, זו שכאן, היינו הולכים להראבה מביאים מים קרים ממנה, אבי היה זורע, האדמה היינו אוכלים ממנה שנה, עכשיו אין..." (פ' אבורביעה); "זוהי לא האדמה שלנו, מוש בלאדנא, אנחנו לא באדמות שלנו.. היינו באדמה שלנו בעלי האדמה, חיינו בבעלותנו, היתה האדמה שלנו, כלומר וטן-מולדת שלנו..." (אבו קויידר).

### מעצמאות לתלות

אחת ההשלכות של המעבר הכפוי הזה היא התלות בחסדיו של גורם חיצוני, לעומת התלות בקולקטיב המקיים עצמו כלכלית וחברתית באמצעות האדמה. מ' אבו קויידר: "בהתחלה היינו תלויים בעדרים שלנו, היו לו בעלי חיים, היינו זורעים, היינו תלויים בממטרים, וביכול האדמה, מה שהאדמה מייצרת לנו, היום אנחנו תלויים בישראל, נתנה לנו נתנה, לא נתנה לנו לא נתנה, היום אנחנו תלויים בישראל, אם היא נותנת לנו מזון אנחנו אוכלים, אם לא- לא נאכל..."

### הארדמה – בין ה"אני" ל"אנחנו"

הזיהוי האישי של הגברים והנשים מתחיל בשיוך השבטי המסומן בגבולות הארדמה השבטית שבה חיו. גם זהותם/ן הקולקטיבית נובעת משייכותם השבטית ומהארדמה השבטית שבה חיו כל חייהם/ן מקור מוצאם והבסיס השורשי להיסטוריה השבטית שלהם. גנאלוגיה שבטית המבוססת על הארדמה היא אלמנט מרכזי בנרטיב ההיסטורי הערבי הברדואי בדרום והפלסטיני בכלל. זו מתייחסת לאבות משותפים וזיקה משפחתית כרפרנטים חברתיים של העצמי ביחס לחברה, כך שמיקום העצמי ביחס למשפחתו ולאבותיו קובע את חשיבותם ומשמעותם של מעשיו.<sup>26</sup>

### הארדמה בין השיח הציבורי לשיח פנים-חברתי

מאז קום המדינה משמשת הארדמה סלע מחלוקת מרכזי בינה לבין הערבים הברדואים בנגב. היא מייצגת התנגשות בין עמדות, שיחים ופרקטיקות מרחביות: בעיני הישראלים, ומנקודת המבט הציונית, הנגב הוא החבל הגיאוגרפי הגדול ביותר במדינה שמיושב באוכלוסייה יהודית דלילה ביותר. משום כך הוא משמש כעתודה הקרקעית העיקרית להגשמת המטרות הציוניות, נוסף על כך שהוא גם משמש כאיזור חיץ למניעת רצף יישובי פלסטיני בין עזה לחברון. מנקודת מבטם של הערבים הברדואים בנגב יש לארדמה ערך חברתי, תרבותי וכלכלי שמגדיר את מעמדם ואת זהותם האישית והקולקטיבית. בנוסף לכך, זיקתם לארדמה היא ערכית-רגשית משום היותה קדושה בעיניהם ובעלת חשיבות מכרעת ומשמעות עמוקה המשפיעות על כל רובדי חייהם.<sup>27</sup>

כפי שעולה ממחקריי הקודמים,<sup>28</sup> אובדן הארדמה איננו רק זיכרון עבור

26 טניה פורטה, "אלף לילה ולילה 'האמיתיים' של אבו-חנא: שילוב סיפור 'האני' בתוך ההיסטוריה במפנה המאה בגליל", ג'מאעה, ו (2000), עמ' 33-57; Andrew Shroyock, Nationalism and the Genealogical Imagination: Oral History and the Textual Authority in Tribal Jordan (Berkeley, California: California University press, 1997).

27 ספא אבורביעה, "אנחנו גולים באדמותינו": הזהות הדיאספורית של הברדואים בנגב, עבודת מוסמך (החוג למדעי ההתנהגות, אוניברסיטת בן גוריון בנגב, 2005).

28 ספא אבורביעה (2005). "אנחנו גולים באדמותינו": הזהות הדיאספורית של הברדואים בנגב, עבודת מוסמך (החוג למדעי ההתנהגות, אוניברסיטת בן גוריון בנגב, 2005); ספא אבורביעה, "זיכרון, שייכות והתנגדות: המאבק על המקום בקרב הערבים הברדואים בנגב", אצל ח. יעקובי וט. פנסטר (עורכים), זיכרון, השכחה והבניית המרחב (ירושלים: הקיבוץ המאוחד, 2011).

הערבים הבדואים בני ובנות הדור של 1948, והעקירה ממנה מייצגת בעיניהם את הזהות הגלותית של בני הדור השני והשלישי, וכנראה גם הרביעי. לכן הם רואים את המאבק על אדמתם ועברם ההיסטורי כמאבק על עתידם, מתוך הבנה עמוקה שהעקירה וההפקעה אינן שייכות לעבר הרחוק, אלא הן מעצבות את חייהם בהווה ואורחות היומיום שלהם כגולים במולדתם, ומכריעות ביחס לעתידם החברתי והפוליטי.

נוסף לנקודת המבט הפוליטית והציבורית, שמבנה את תפיסת האדמה על-פי היבטים של מאבק על המקום, מציע מאמר זה נקודת מבט נוספת, פנים-חברתית, באמצעות תיאור משמעותם של האדמה ואובדנה, לגברים ולנשים כאחת, בהקשרים של מרחב ומיגדר. כאמור, לאדמה מקום משמעותי ביותר בהגדרת זהותם של הערבים הבדואים בנגב. היא מגדירה את האני שלהם, את חיבורם למסגרת השייכות השבטית ויותר מכל, את תרבותם הטריטוריאלית, המייצגת שליטה ועצמאות באורחות חייהם כפי שהורגלו מאז ומתמיד. הערבים הבדואים מתבססים על הזיקה השיוכית, המסורתית, ההיסטורית והפרקטית לאדמת השבט שעליה חיו והתקיימו ולכן תוכנו של זיכרון חיי העבר מתמקד בה. מורפי<sup>29</sup> מציין כי האדמה הרוויה בזיכרונות האנשים שחיו עליה הופכת למקור של איזכורים והפניות לרגשותיהם, וכך הזיכרון המופנה לאדמה הוא חלק מזכר האנשים שחיו עליה. האדמה מקשרת בין האנשים ברמות אישיות וחברתיות ומהווה את המסגרת להתפתחותם של קשרי דם ומוצא. לכן היחיד פונה לאדמה על פי קשרי הדם שלו, המעניקים לו את "הרשות" להיות נוכח בה ולתבוע אותה כבעליה הישירים.

הזהות הערבית הבדואית בנויה על הזיקה למקום ותחושת השורשיות באדמת השבט ובנחלה הספציפית שממנה נעקרו. אובדן האדמה כמוהו כאובדן אורח חיים, והיעדר אלטרנטיבה מספקת בהווה יחד עם חייהם בכפרים מוכרים ובלתי מוכרים בתנאי עוני ואבטלה קשים, ללא אופק לשיפור עתידו, מחזקים את תחושת התלישות ובעיקר מעמיקים את תחושת הניכור כלפי מקומם העכשווי וכלפי המדינה.

### מרחב ומיגדר בחברה הערבית הבדואית בנגב

בהיבט המיגדרי יש לאדמה משמעויות שונות עבור גברים ונשים בחברה הערבית

---

Howard Morphy, "Landscape and the Production of Ancestral Past", In E. Hirsch & M. O'Hanlon (eds.), *The Anthropology of Landscape* (Oxford: Clarendon press, 1995), pp. 184-209.

הברואית בנגב. עבור הגברים, האדמה מייצגת אם ואשה חלשות שיש לשמור ולגונן עליהן. תפיסה זו מחזקת את תפקידם הפטריארכלי בחברה ואת עליונותם על הנשים. עבור הנשים, האדמה מייצגת את זהותן העצמית והמיגדרית כאחד, בהיותה עוגן ותשתית מרכזית לקיומם של בני המשפחה. גם עבודת האדמה מהווה חלק משמעותי בהגדרת עצמן ותפקידן, ובלעדיה לא יוכלו שאר בני המשפחה להתקיים. באופן זה מעניקה האדמה לאשה גם עוצמה וכוח על ידי מיצובה במרכז הבית, ויצירת תלות של האחרים בה.

לגירוש מן האדמה, כאמור, יש משמעויות אקוטיות המשפיעות על המערך הפנים-חברתי והמיגדרי. עבור הגברים אובדן האדמה משמעו אובדן מעמד חברתי וכלכלי, וגם אובדן מעמדם הגברי הנובע ממנה. השיח הנשי מתאר את אובדן האדמה כאובדן העצמי. בעוד שבנותיהן ונכדותיהן יכלו לרכוש השכלה ותעסוקה כתחליף למשאב האדמה, נשים אלה נותרו ללא אלטרנטיבה לאדמה ולמה שהיא מייצגת עבורן, מה שהותירן חסרות ודיכא יותר את מעמדן החברתי והמיגדרי. יותר מכך, אובדן תפקידן האקטיבי בעבר ומעמדן במשפחה צימצם את יכולתן להשפיע על המציאות כפי שנהגו בעבר באמצעות האדמה. מכאן, אובדן האדמה עבור הנשים הערביות הברואיות בנות דור '48 משמעויות ואקוטי יותר מאשר עבור הגברים בני דור זה. עם זאת, נראה כי באמצעות סיפור חייהן על האדמה, ותפקידן שהתעצב דרכה, הן מחיות את זהותן האישית והמיגדרית בפני ילדיהן ומשפחתן בהווה שבו הן נטולות זהות זו, ומרגישות חסרות. דרך המרחבים הבטוחים של המיפגשים המשפחתיים מוצאות בנות דור '48 הזדמנות להבנות מחדש ולהחיות את מקומן ומעמדן בעבר.

#### האדמה – בין מרחב פרטי לציבורי

סלימוביץ<sup>30</sup> טוענת כי מדעי החברה אימצו את התפיסה שלפיה החלוקה המרחבית בין הפרטי לציבורי בעולם המוסלמי והערבי מתחמת את הנשים למרחב הביתי, הנקרא "הארם" (מלשון קדושה), ואת הגברים למרחב הציבורי. לכן סיפורי הנשים על העבר הם היסטוריה ביתית המתמקדת בפונקציות שהן מילאו בעבודת האדמה לפי סדר יום ברור ומאורגן. סיפורים אלה עומדים מול השיח הגברי הלאומי הסמכותי, בעל ההיסטוריה הנכונה והרשמית.

Susan Slymovics, *The Object of Memory: Arab and Jew Narrate the Palestinian Village* (Philadelphia, pa.: University of Pennsylvania, 1998). 30

לפי אליסון בייקר,<sup>31</sup> המרחב הפרטי הנשי מאפשר לנשים להתבטא בחופשיות ולספר על חייהן האישיים: גדילתן, תפקידיהן כנשים, כרעיות וכאמהות, ובמיוחד מעורבותן בהתנגדות לאויב. הזווית המיגדרית הזאת חשובה משום שהיא מאירה את היחסים הפנים-חברתיים המספרים את המבנה החברתי וההשפעות הזרות מבחוץ עליו, נושא שבדרך כלל אינו מופיע בשיח הגברי הדומיננטי. קוזמא (2003) מוסיפה כי באמצעות המסורת הפרטית הקשורה לתפקידיה החברתי של האשה או לפונקציה שהיא ממלאה, ניתן ללמוד על תפקיד הנשים בחברה ועל יחסי הכוח המיגדריים הבלתי נראים כלפי חוץ.

השיח המרחבי סביב האדמה מתנהל בצורה שונה בשני המרחבים המיגדריים השונים בחברה הערבית הכדואית בנגב. במרחב הציבורי, הגברים מספרים את האירועים כלפי חוץ, ומתרכזים במה קרה עובדתית תוך התייחסות לגורמים חיצוניים (כמו הצבא ואף דמויות ספציפיות ובעלות שם שבאו עמם במגע. הנשים, לעומת זאת, מתארות כיצד מה שקרה השפיע על חייהן וקיומן היומיומי. במובנים אלה, הנשים מפרטות יותר לגבי ההשפעות על רבדים עמוקים יותר בחייהן, כמו ערכים, מנהיגות, זהויות, מעמד פנים-חברתי, יחסי מיגדר ועוד. השיח הנשי אינו בוחל בפרטים, אולם מה שמאפיין אותו הוא לא "מה קרה" עובדתית כמו השיח הגברי, אלא כיצד האירועים השפיעו על חיי היומיום שלהם כחברה וכפרטים, כמו המחסור במזון ובשתייה, הסבל שעברו והישרדותן במהלך האירועים.

דימיון בולט באופן הסיפור הוא השימוש בחושים אחרים להמחשת הזיקה הישירה לאדמה, כמו ללכת יחפים/ות ולחוש את מגע האדמה שנהפכה לחלק מהאדם, הן בפרידה ממנה כפי שמתארים הגברים, והן בביקורים באדמה בהווה כפי שמתארות הנשים. סיפור העבר בצורה חושית ממחישה את חשיבותה ומשמעותה עבורם והיותה חלק בלתי נפרד מזהותם והווייתם היום.

דימיון נוסף הוא האופן שבו הגברים והנשים תופסים את האדמה כמרחב פרטי - כמו האשה שנמצאת תחת בעלותם והגנתם של הגברים, האחראים עליו כלפי חוץ. מכאן ניתן להסביר את התנגדותן הנחרצת של הנשים לספר על עברן וזיקתן לאדמותיהן בפניי, לעומת הגברים שרגילים לכך ואף תופסים זאת כחלק בלתי נפרד מתפקידם החברתי כלפי חוץ.

---

Alison Baker, *Voices of Resistance: Oral Histories of Moroccan Women* (New York: State University of New York Press, 1998). 31

כפי שמוכיח מחקרי, הבניית הפטריאררכיה הערבית הכדואית את הנשים כחסרות ידע היסטורי וחסרות יכולת לספר את ההיסטוריה מוטעית לחלוטין. במרחבים בטוחים ונטולי פיקוח גברי מתכנסות הנשים על ילדיהן כחלק משגרת יומן, ומספרות על החיים באדמות האבות, על הגירוש מהאדמה ועל החיים בצל האובדן. לנשים אין רק ידע היסטורי רב-ערך, אלא יש להן גם תפקיד חשוב בהעברתו לדורות הבאים. הן משתמשות בפרקטיקות מעורפלות ובצורות הסוואה (כמו שפה שבורה, קטועה, החוזרת על הדברים בצורה מעגלית) שמיועדות להעביר את המסרים שלהן מבלי להיחשף. שכן בעיני הגברים נתפס השיח המעורפל והלא-ישיר הזה כשיח תמים העוסק בענייני נשים גרידא. וכך מתאפשר לנשים לדבר באופן חופשי ומשוחרר מפיקוח, משליטה ומדיכוי של הגברים.

נוסף על כך מהווה השיח ההיסטורי והחברתי הזה התנגדות פסיבית להבניית כחסרות היסטוריה וזיקה לאדמה בעיני השולט הציוני, וכחסרות ידע היסטורי וכלים להעבירו בעיני הגבר הכדואי השולט. כך הן מגיבות בצורה לא אגרסיבית למכפייהן: הציונים והגברים כאחד. כך, הרחק מהעין הגברית והעין הפמיניסטית המערבית, באותם מרחבים פרטיים מבודדים שהכניסה לגברים ולחוקרים וחוקרות מערביים מנועה מהם, מבטאות נשות דור '48 את משמעות האדמה ואובדנה עבורם; וכך משמש המרחב הפרטי כמקור ראשוני להעברה אותנטית לילדיהן על האדמה והחיים עליה לפני 1948. עובדה זו חשובה ומשמעותית עבור המחקר הפמיניסטי המערבי, שכן מבעד להפרדה המיגדרית, ומעבר לקודים המערביים המנתחים נוכחות נשים במרחב הציבורי, אפשר לראות כיצד הנשים מדור '48 מבנות מחדש את חייהן עבור ילדיהן ולמעשה מעצבות זהויות בהעברה בין-דורית.

מחקר זה עוסק בתפיסת המקום בקרב נשים וגברים בני ובנות דור '48 בחברה הערבית הכדואית בנגב, באמצעות תיאור המשמעויות של אובדן אדמתם על זהותם היום. היא מגדירה את האני העצמי שלהם, את חיבורם ושייכותם למסגרת השבטית, ויותר מכל את תרבותם הטריטוריאלית המייצגת שליטה ועצמאות באורחות חייהם כפי שהורגלו מאז ומתמיד.

טענתי היא שהאדמה הפיזית היא הבניה חברתית בכל מובן שהוא, שכן היא משמשת יחידת אירגון חברתי במעגל הפנימי, בין שבט לשבט ובין חברי השבט; ובמעגל החיצוני - בין כל השבטים הכדואים לבין גורמים חיצוניים. האדמה גם מרכזית להגדרת הזהות המיגדרית, המעמדית, הערכית והתרבותית בתוך החברה הערבית הכדואית. מכל אלה מורכבת תפיסת עולמה המורכבת מחוקים וכללים המבוססים על האדמה.



הארת היבטים תרבותיים אלה מלמדת אותנו רבות על מקום האדמה בחייהם של הערבים הבדואים בעבר ובהווה. דרך התבוננות זו שואף המאמר לאתגר שני שיחים מרכזיים: האחד הוא השיח הפוליטי בציבור הישראלי הרואה באדמה את סלע המחלוקת המרכזי בין יהודים לערבים בדואים בנגב, ואת הערבים הבדואים עצמם כנוודים, חסרי זיקה לאדמה ופורעי חוק הפולשים לאדמות המדינה; השני הוא השיח הפמיניסטי המערבי, המאפיין את הנשים הערביות הבדואיות בנות דור 48' כפסיביות ומושקקות עקב היעדרן מהמרחבים הציבוריים. הסברה הפמיניסטית המערבית הרווחת היא כי עצם ההפרדה בין המרחב הציבורי לפרטי מלמדת על נחיתות הנשים במרחב הפרטי לעומת עליונותם ושליטתם של הגברים במרחב הציבורי. אך המחקר מגלה כי דווקא הפרדה זו מאפשרת את קיומו של שיח חשוב ועוצמתי בקרב הנשים על זיקתן לאדמה בעבר ובהווה, והוא מעצים את מקומן כמספרות ההיסטוריה וכמכוננות זהויות בחברה הערבית-הבדואית בנגב.



## מרחב, מיגדר ופוליטיקה מקומית בחברה הפלסטינית בישראל<sup>1</sup>

### תגריד יחיא-יונס

הפוליטיקה היא אחד התחומים העשירים במחקר על החברה הפלסטינית בישראל.<sup>2,3</sup> המחקר הקיים עוסק בהיבטים שונים של הפוליטיקה בשתי הרמות, הארצית והמוניציפלית: המאפיינים בכל רמה, הכוחות הפוליטיים הפועלים בה, יחסי הגומלין בין הפוליטיקה הארצית למוניציפלית, דפוסי ההצבעה, ההנהגה ועוד. ואולם חלקו של ההיבט המיגדרי בתחום זה הרבה יותר דל ומאוחר, ומחקרים שעסקו

- 1 נושא המאמר הוצג בגירסה ראשונה ביולי 2002, תחת הכותרת "הירהורים על הפרדת הספירות: הפוליטיקה המוניציפלית בחברה הערבית-פלסטינית בישראל", בכנס שהתקיים בנצרת בשם "נשים חוקרות ומלמדות אודות נשים בעולם השלישי"; ובמאי 2003, בכנס בינלאומי שהתקיים באוניברסיטה העברית בירושלים בנושא "Gendered Spaces in Eastern Societies and Cultures: Rethinking the Separated Spheres: Municipal Politics Among Palestinian-Arabs in Israel". כותרת המאמר היתה:
- 2 ברצוני להודות לשתי הקוראות האנונימיות ולחנה הרצוג על הערותיהן המועילות על גירסה מוקדמת למאמר.
- 3 ראו לדוגמה: איאן לוסטיק, ערבים במדינה היהודית (חיפה: מפרש, 1985); אלי רכס, "המשכילים", אצל אהרן ליש (עורך), הערבים בישראל: רציפות ותמורה (ירושלים: מאגנס, 1981) עמ' 180-196; אלי רכס, "הכפר הערבי בישראל: מוקד פוליטי מתחדש", אצל מיכה קליין (עורך), אופקים בגיאוגרפיה 17-18 (1986), עמ' 145-160; מאג'ד אל-חאג', "החמולה הערבית בישראל", מגוון לשאלות חברה ומדינה, 54 (1980), עמ' 33-36; מאג'ד אל-חאג' והנרי רונפלד, השילטון המקומי הערבי בישראל (גבעת חביבה: המכון ללימודים ערביים, 1990); Majed Al-Haj & Yaniv Avner, "Uniformity or Diversity: A Reappraisal of Voting Behavior of the Arab Minority in Israel", in Asher Arian (ed.), *The Elections in Israel - 1981* (New Brunswick, NJ: Transaction, 1983) pp. 139-164; Khalil Nakhleh, "The Direction at Local Level Conflict in Arab Villages in Israel", in *American Anthropologist*, 2 (3) (1975), pp. 497-516 ועוד רבים אחרים.

בהיבט המיגדרי התמקדו בעיקר בפוליטיקאיות או בנשים שפעילות בפוליטיקה.<sup>4</sup> רק במפנה המאה העשרים החלה להיבדק אמפירית ההתנהגות האלקטורלית של נשים בחברה הפלסטינית,<sup>5</sup> אולם טרם נעשה מחקר שיטתי, מקיף ומעמיק על ההיבט המרחבי-פיזי של ההתארגנות והפעילות הפוליטית בחברה זו. חוסר זה בולט בייחוד לנוכח העניין הגובר במיגדר בכל תחום, לרבות בתחום המרחב. תיכנון ואירגון המרחב הפיזי החלו להיבחן מהיבט מיגדרי בעבודות מדיסציפלינות שונות, בין היתר בחברה הפלסטינית, לפני כתיסר שנים.<sup>6</sup> ואולם, לגבי הפוליטיקה

4 ח'אולה אבו בקר, בדרך לא סלולה: נשים ערביות כמנהיגות פוליטיות בישראל (המרכז לחקר החברה הערבית בישראל, בית ברל, 1998); חנה הרצוג, נשים ריאליות: נשים בפוליטיקה המקומית בישראל (ירושלים: מכון ירושלים לחקר ישראל, 1994); יעל ישי, "נשים ערביות ופוליטיקה: זהות מינית או זהות לאומית?", אצל אלי רכס (עורך), הערבים בפוליטיקה הישראלית: דילמות של זהות (תל אביב: מרכז דיין, אוניברסיטת תל אביב, 1998), עמ' 99-108; סוהיר אבו-עקסה-דאוד, "הייצוג הפוליטי של הנשים הפלסטיניות בפוליטיקה המקומית בישראל - 2003", ב: <http://www.mossawacenter.org/he/reports/2003/12/031214.html>; Hanna Herzog, "Double Marginality: 'Oriental' and Arab Women in Local Politics", in O. Yiftachel and A. Meir (eds.), *Ethnic Frontiers and Peripheries: Landscapes of Development and Inequality in Israel* (Boulder, Colorado: Westview Press, 1998), pp. 287-307.

5 תגריד יחיא-יונס, "זרות בביתן!: הפוסי הצבעת נשים ביישוב ערבי בישראל" (תיזה לעבודת מאסטר, אוניברסיטת תל אביב, 2001); "זרות, מיגדר ופוליטיקה: נשים בפוליטיקה המקומית בחברה הערבית-פלסטינית בישראל" (דיסרטציה, אוניברסיטת תל אביב, 2006); "בין נורמטיביות להפרה: נאמנות פוליטית של נשים בבחירות המקומיות בחברה הערבית-פלסטינית בישראל", אצל עזיז חידר (עורך), קריסת הרשויות המקומיות הערביות: הצעות להבניה מחדש (ירושלים: מכון ון ליר, הקיבוץ המאוחד, 2010), עמ' 151-186; תגריד יחיא-יונס וחנה הרצוג, "מיגדר ומישטר שיח חמולתי: בחירות מקדימות בחמולות לקביעת מועמדים לרשויות המקומיות ביישובים הערבים-פלסטינים בישראל", *מדינה וחברה*, 5 (1) (2005), עמ' 1077-1104;

Taghreed Yahai-Younis, "Politics of Loyalty: Women's Voting Patterns in Municipal Elections", in Kanaaneh Rhoda & Isis Nusair (eds.), *Displaced At Home: Ethnicity and Gender among Palestinians in Israel* (State University of New York (SUNY) Press, 2010), pp. 133-152; Hanna Herzog & Taghreed Yahia-Younis, "Men's Bargaining with Patriarchy: The Case of Primaries within Hamulas in Palestinian-Arab Communities in Israel", *Gender & Society*, Vol. 21, (4) (2007), pp: 579-602.

6 חנה הרצוג, "מרחבים חלופיים: פוליטיקה של חי יומיום של פלסטיניות אזרחיות

הפלסטינית בישראל לא נעשה מחקר שיטתי ומעמיק על הקשר בין אירגון המרחב הפיזי למרחב החברתי, ובין אירגון שני אלה למיגדר.

מאמר זה מבקש לבחון את הקשר בין מרחב כמובן הפיזי והחברתי, מיגדר ופוליטיקה. לצורך הבהרה אציין שאני משתמשת במונח מרחב פיזי כדי לציין מיתחם או אתר שבו מתקיימות פעולות חברתיות, ובמונח מרחב חברתי כדי לציין פעולה חברתית, פוליטית או פרטית. שדה המחקר הם הבית ומטה הבחירות. ההתמקדות בשני אתרים אלה מאפשרת התבוננות באתר יומיומי, הבית, ובאתר עונתי, מטה הבחירות. בחשיבה המודרנית אתרים אלה ממוגדרים אמנם מעצם הגדרתם, ומזוהים כמובהק עם "הפרטי" או "הציבורי",<sup>7</sup> אולם בחינתם מאפשרת שלושה מהלכים עיקריים: בדיקה אמפירית של אופיים הממוגדר של השיחים, התהליכים, האופנים, המנגנונים והפרקטיקות הגלויים והסמויים שמארגנים את המרחב ואלה שמאתגרים ומשעקקים אותו. מעבר לכך, בחינתם תורמת גם ברמה התיאורטית להבנה של סוגיית המרחב הפיזי והחברתי, וזיקותיהם למיגדר. גישה זו מצטרפת לביקורת על האידיאולוגיה של הפרדת הספירות, הציבורית והפרטית, מבית היוצר של התיאוריה הליברלית, ורואה במיגדר המרחב הפיזי והחברתי מנגנון הדרה שמזהה במונחים טוטאליים את הגבר עם המרחב הציבורי ואת האשה עם המרחב הפרטי. במהלך השלישי מבקרת הגישה שתי תפיסות נוספות: תפיסת "המזרח" האוריינטליסטית שמזהה ביתר שאת את האשה עם הבית-פרטי ואת הגבר עם הציבורי-פוליטי; וכן התפיסה הפטריארכלית שמניחה מודל פטריארכלי מכפיף בשניהם. תחת זאת אציע מודל אלטרנטיבי שחושף את אופיו המובנה חברתית של המרחב, ואת הרב-מימדיות של הבנייתו. מודל זה ממשיג את תפיסת המרחב במונחים

---

ישראל בערים מעורבות", אצל סראב אבו-רביעה-קווידר ונעמי וינר-לוי (עורכות), נשים פלסטיניות בישראל: זהות יחסי כוח והתמודדות (ירושלים: מכון ון ליר הקיבוץ המאוחד, 2010), עמ' 148-174; טובי פנסטר, "מיגדר (Gender) ומרחב: היבטים של תכנון ופיתוח יישובי הברואים בנגב", מחקרים בגיאוגרפיה של ארץ-ישראל, ט"ו, (1998), עמ' 229-254; טובי פנסטר, של מי העיר הזאת?: תכנון, ידע וחיי היומיום (תל אביב: הקיבוץ המאוחד, 2012); קובי פלד, ארכיטקסטורה: הבית הערבי כטקסט חברתי, (תל אביב: רסלינג, 2012); Tovi Fenster, "Space for Gender: Cultural Roles of the Forbidden and the Permitted Environment and Planning", *Society & Space*, 17 (2) (1999), pp. 227-246.

7 המושגים ציבורי ופרטי מופיעים במרכאות כפולות מטעמי הסתייגות כמובן, אך לשם נוחיות אמשך להשתמש בהם במאמר ככלים אנליטיים ללא מרכאות.

לימינליים ואת הגבולות שמשורטטים בין מרחבים שונים ובתוך המרחב האחד במונחים תיאורטיים של נזילות ודימיון. והוא רואה את הזיקה בין מרחב פיזי למרחב חברתי, ובין אלה למיגדר, כדינמית ודיאלקטית, תוך ניסיון להראות את הסוכנות החברתית של קבוצות מיגדריות מודרות, בעיקר נשים. בדיון שלי אני נעזרת בהמשגה מתיאוריות פוסטקולוניאליות כמו "מרחב שלישי", "מרחב אלטרנטיבי" של הומי באבא, "וגבולות מדומיינים" של סועאד ג'וזף.<sup>8</sup> הדיון שלי מבקש לתרום לדיון התיאורטי בחיבור בין המרחב הפיזי למרחב החברתי ולמיגדר. אני מאמצת פרספקטיבה רב-מימדית בשני מובנים: במובן הראשון אני מסתכלת על המרחב במובנים וברכדים שונים בו-בזמן, ובמובן השני, אמנם מיגדר הוא כאן הפריזמה העיקרית להבנת אירגונו ואיתגורו של המרחב, אולם ההסתכלות והניתוח שאני מציעה לא מצטמצמים לגורם המיגדר, אלא מביאים בחשבון את גורם הלאום, המעמד, כמו גם הבחנות והיררכיות פנים-קהילתיות ופנים-משפחתיות אחרות. השאלה המרכזית שמעסיקה אותי היא כיצד מאורגנים, מאותגרים ומאורגנים-מחדש המרחב הפיזי, המרחב החברתי והקשר בינם לבין מיגדר בחברה הפלסטינית בישראל בכלל, ובהקשר של הפוליטיקה המוניציפלית בפרט.

הטענה שלי היא שבחברה הפלסטינית בישראל בכלל ובהקשר של הפוליטיקה המקומית בפרט, אירגון המרחב הפיזי והחברתי והקשר בינם לבין מיגדר מעוצבים אמנם באמצעות השיחים התרבותיים והפוליטיים המקומיים, אולם לא במנותק מהשיחים הרלוונטיים בקרב קבוצת הרוב השלטת. אני טוענת עוד שהשיח התרבותי, וכחלק ממנו השיח הפוליטי המקומי, טומן בחובו חיבור/מיזוג בין מרחבים. הוא מועיל את המשפחה לפוליטיקה ומחזיר את הפוליטיקה לתוך המשפחה. מצב זה מערער הן על מודל הפרדת הספירות ומיגדורן, והן על התפיסה הפטריארכלית הקלאסית שלפיה אין הבחנה בין הפרטי לציבורי שכן שליטה פטריארכלית, מעצם הגדרתה, אינה מבחינה בין שתי הספירות שהרי שתיהן כפופות להיגיון הפטריארכלי.<sup>9</sup> במקרה הזה, הדיאלקטיקה בין המרחב הפיזי לחברתי, הציבורי

8 Homi K. Bhabha, *The Location of Culture* (London: Routledge, 1994); Suad Joseph, "The Public/Private - The Imagined Boundary in the Imagined Nation/State/Community: The Lebanese Case", *Feminist Review*, 57 (1997), pp. 73-92.

9 Carole Pateman, *The Disorder of Women: Democracy, Feminism and Political Theory* (Stanford, California: Stanford University Press, 1989), Ch. 6: "Feminist Critiques of the Public/Private Dichotomy", pp. 118-140.

לפרטי, ובין מיגדר למרחב פיזי וחברתי הרבה יותר מורכבת, ואינה מאפשרת ניסוח גורף לקשר ולגבולות ביניהם. אטען עוד כי הדיאלקטיקה האמורה מייצרת מרחבים לימינליים, ולימינליות מרחבית מאפשרת לקבוצות מודרות, לרבות נשים, להפעיל יותר סוכנות חברתית, ואבקש להדגים זאת בהקשר של הפוליטיקה המקומית. כמתחייב מגישה רב-מימדית, היא תתייחס להבדלים בין גברים לנשים, בין גברים לבין עצמם, ובין נשים לבין עצמן. עמדה תיאורטית זו מחייבת להתייחס לא רק לשיחים הפנימיים בתוך החברה הפלסטינית אלא גם לתהליכים רלוונטיים אחרים הפועלים ברמת המקרו של החברה בישראל, בעיקר לתהליכים ההגמוניים של החברה היהודית. לטענתי, השיח הפוליטי המקומי מתקיים בהקשר ובצל השיח הלאומי היהודי במדינה, המגדיר את גבולות הקולקטיב באופן שמדיר את הפלסטינים אזרחי המדינה מתוכו, ממרכזי כוח וממרחבים ארציים.<sup>10</sup> תהליכים אזוריים וגלובליים הם רמה נוספת של שיח שצריך להביא בחשבון. לדוגמה, תהליך אוסלו השאיר את הפלסטינים אזרחי ישראל מחוץ להסדרים שהוא בא להציע, והוסיף רובד משמעותי להדרתם הן מקבוצת הלאום הפלסטיני והן מהמדינה. תהליכים ושיחים ברמות השונות שהוזכרו העצימו וממשיכים להעצים את השיח הפוליטי המקומי השיוכי באוכלוסייה הנדונה.<sup>11</sup> שיח זה נתפס בעיני הרוב והמימסד מצד אחד כשיח מסורתי דכאני, בייחוד לגבי נשים, ומצד שני ובאופן משלים הוא נוצל בעבר ומנוצל בהווה על ידי המימסד כמנגנון דכאני כלפי כלל המיעוט הפלסטיני. בשונה מהתפיסה המימסדית הזאת, אבקש להראות שהשיח התרבותי הפלסטיני המקומי אינו אחיד והומוגני. הוא כולל קולות מגוונים ואף סותרים לכאורה. לדוגמה, הוא דווקא מחבר בין הגבר לבית ומנתק את האשה מהבית. שיח זה פורם את גבולות המרחב המוכרים, ותחתם מתווה גבולות חדשים. אלה מייצרים מרחבים לימינליים, פיזית וחברתית, באופן שמנגיש אותם לקבוצות מודרות, לרבות נשים, שהסדר הלאומי והמקומי הקיים שולל מהן גישה למרחבים ציבוריים ופוליטיים מובהקים. המאמר אינו מתיימר לכסות את כל סוגיית המרחב וזיקתו למיגדר בחברה

10 ראו עבודותיהם של ברוך קימרלינג, מהגרים, מתיישבים, ילידים: המדינה והחברה בישראל: בין ריבוי תרבויות למלחמות תרבות (תל-אביב: עם עובד, 2004); אריאנה קמפ, "שפת המראות של הגבול: גבולות טריטוריאליים וכינונו של מיעוט לאומי בישראל", *סוציולוגיה ישראלית*, ב (1) (1999), עמ' 319-349; דן הורוביץ ומשה ליסק, *מצוקות באוטופיה: ישראל חברה בעומס יתר* (תל-אביב: עם עובד, 1990).

11 לסיכום עשרות שנות הדרה ואפליה של הפלסטינים אזרחי ישראל ראו למשל דו"ח ועדת אור.

הפלסטינית בישראל, אלא להתמקד בשני אתרים ספציפיים, הבית ומטה הבחירות בהקשר של הפוליטיקה המקומית. לצד זאת, שאלות מחקר כלליות, מסקנות ותובנות תיאורטיות שעולות ממנו עשויות לשפוך אור על הסוגיה הכללית.

### מסגרת תיאורטית

הדיון התיאורטי והאמפירי במרחבים תופס מקום חשוב בספרות המקצועית של דיסציפלינות שונות במדעי החברה והרוח. הוא עוסק בסוגים שונים של מרחבים: פיזי, גיאוגרפי, חברתי, תרבותי, פוליטי ועוד. ההבחנה בין מרחב ציבורי לפרטי היא שדה שיח אחד בתוך הדיון התיאורטי והאמפירי בסוגיה של מרחבים. הפרדת הספירות היא תפיסה תיאורטית המעוגנת בחשיבה המודרנית הליברלית, ומציעה מודל של מרחבים שמארגן את החברה המודרנית תוך הבחנה דיכוטומית בין הספירה הציבורית לפרטית. הבחנה זו מזהה בין סוג הספירה לסוג תחומי פעולה של המיגדר המסוים. הספירה הציבורית מזוהה עם החוץ, ונתפסת כגברית ופוליטית; והפרטית מזוהה עם הפנים, הבית, ונתפסת כנשית וא-פוליטית. כתוצאה, הגבר נתפס כיצור פוליטי אילו האשה כיצור א-פוליטי. יתרה מזו, תפיסה זו מניחה את קיומה של היררכיה בין הספירות, וממקמת את הציבורית גבוה יותר מהפרטית בהתאם למיקום ההירכי של המיגדר שהספירה מזוהה עמו.<sup>12</sup>

התפיסה של הפרדת הספירות עוררה ועדיין מעוררת ביקורת על כך שהיא א-היסטורית ואידיאולוגית,<sup>13</sup> בעיקר בתיאוריות פמיניסטיות.<sup>14</sup> בלב הביקורת הפמיניסטית מובאת הטענה שההבחנה הדיכוטומית בין ציבורי לפרטי היא א-היסטורית, תוצר של הבניה חברתית, וכלי אידיאולוגי להדרת נשים מהספירה הציבורית וממרכזי הכוח. כחלק מהמהלך התיאורטי של איתגור התפיסה

12 להרחבה ראו חנה הרצוג, 1994, פרק 2 (לעיל: הע' 4); חנה הרצוג, "מיגדר", אצל אורי רם וניצה ברקוביץ' (עורכים), אי שיויון (באר שבע: אוניברסיטת בן גוריון בנגב, 2006), עמ' 220-227.

13 Nancy Fraser, "Rethinking the Public Sphere: A Contribution to the Critique of Actually Existing Democracy", *Social Text*, 25/26(1990), pp. 56-80; Carole Pateman, *The Disorder of Women: Democracy, Feminism and Political Theory* (Bristol: Policy Press, 1989) Ch. 6: "Feminist Critiques of the Public/Private Dichotomy".

14 שם.



מרחב, מיגדר ופוליטיקה מקומית בחברה הפלסטינית בישראל

הדיכוטומית והסרת המסווה מהעמדה האידיאולוגית הזאת, טבעו הפמיניסטיות את הסיסמה "האישי הוא פוליטי"<sup>15</sup>.

תיאוריות פמיניסטיות וביקורתיות אחרות שצמחו מחוץ לעולם המערבי, ובחנו את ההסדרים הפוליטיים והחברתיים המתקיימים בחברות אלה, מחזקות גישה זו.<sup>16</sup> הן חושפות שהפטריארכיה פועלת לא רק בספירה הפרטית אלא גם מחלחלת לספירה הציבורית. נשים נפגשות עם הפטריארכיה בכל מרחב. הגברים העומדים בראש היחידות המשפחתיות משמשים כמתווכים בין הספירה הפרטית לציבורית, בין הפרטים בתוך יחידות השארות לבין החברה החיצונית. הם נתפסים כנציגי הספירה הפרטית בתוך הספירה הציבורית, ולהיפך.<sup>17</sup> סועאד ג'וזף המשיגה את המצב הזה כ"קישוריות פטריארכלית".<sup>18</sup> בחברות ערביות, למשל, "הקישוריות הפטריארכלית" עומדת ביסוד מיגדור האזרחות.<sup>19</sup> המיקום המרכזי הזה של הפטריארכים בשתי הספירות הופך את הפטריארכיה לאזור ספר בין שתיהן.

כנגד התפיסה של שסע והפרדה חדה בין הספירה הציבורית לפרטית והצבת גבולות נוקשים ביניהן מערערות הגישות הביקורתיות, בעיקר הפמיניסטיות במערב אך גם במזרח, על תוואי הגבולות התיאורטיים ביניהן. הן מדברות במונחים של טישטוש ונזילות של הגבולות בעוד שג'וזף, שחקרה את לבנון, מתארת את הגבולות האלה כמדומיינים.<sup>20</sup>

---

15 (לעיל: הע' 13)

16 Suad Joseph, *Gender and Citizenship in the Middle East* (Syracuse. N Y: Syracuse University Press, 2000); Suad Joseph, "The Public/Private - The Imagined Boundary in the Imagined Nation/State/Community: The Lebanese Case", *Feminist Review*, no. 57, (1997), pp. 73-92.

17 Nukhet Sirman, "State, Village and Gender in Western Turkey", in Andres Finkel & Nukhet Sirman (eds.), *Turkish State, Turkish Society* (London & New York: Routledge, 1990), pp. 21-51.

18 Suad Joseph, "The Public/Private - The Imagined Boundary in the Imagined Nation/State/Community: The Lebanese Case", *Feminist Review*, 57 (1997), pp. 73-92.

19 תגריד יחיא-יונס וחנה הרצוג, 2005 (לעיל: הע' 5); Suad Joseph, 2000 (לעיל: הע' 16).

20 Suad Josef, 1997 (לעיל: הע' 8).

## מיגדר ומרחב בחברה הפלסטינית בישראל

אמנם מיגדר הוא היבט חשוב בדיון במרחב באשר הוא, אולם עד כה הוא זכה לדיון מחקרי ותיאורטי דל בהקשר של החברה הפלסטינית בישראל. שדות הדיון העיקריים במחקר הזה עסקו במרחב הגיאוגרפי, הפיזי, החברתי, ובעיקר הפוליטי. בעבודותיה על תיכנון המרחב הגיאוגרפי הרגישה טובי פנסטר את ההיבט המיגדרי. טענתה המרכזית היא שתיכנון מרחב המבוסס על ידע מודרני, הנתפס כמדעי ואובייקטיבי, לא מביא בחשבון את הידע המקומי על חיי היומיום.<sup>21</sup> כך עולה מהמקרה של הבדואים בנגב שרשויות המדינה העבירו אותם בכפייה ליישובי קבע. אחת המסקנות העיקריות הרלוונטיות לדיוננו היא שהמעבר ליישוב קבע ככל את הנשים הבדואיות והגביל מאוד את נידותן המרחבית. סיגנון החיים הבדואי בטריטוריות המוגדרות של שבט מסוים איפשר לנשות אותו שבט נידות גדולה במרחבים אלה. לעומת זאת, ביישובי הקבע קובצו שבטים שונים בעיירה אחת אם כי ברובעים שונים. בשל החשש מפני מיפגש בין נשים לגברים זרים משבטים אחרים נהפכו המרחבים הציבוריים ל"מרחבים אסורים" להן. בספרה האחרון מרחיבה פנסטר את הרעיון, וטוענת שתיכנון ערים בישראל לא מביא בחשבון את צרכיהן של קבוצות שוליים, לרבות נשים פלסטיניות אזרחיות ישראל.<sup>22</sup> נשים פלסטיניות אינן מרגישות בנוח בערים בישראל הן בגלל שייכותן הלאומית והן בגלל מיגדרן. ועדיין, ממחקרה של הרצוג עולה כי העיר משמשת לחלקן מקום מגורים מועדף לניהול חיים אוטונומיים. היא בדקה נשים פלסטיניות שבחרו לחיות בגפן או עם משפחתן הגרעינית בערים מעורבות (חיפה, לוד ועכו), ואת האופן שבו הן מסבירות את בחירתן לגור בערים אלה. במחקר עולה בין השאר הנימוק כי בעיר הן מצליחות לקיים אורח חיים זוגי שיויוני יותר ולנהל משא-ומתן על זכויות מיגדריות ואחרות. העיר משחררת אותן מהפיקוח החברתי שמופעל בכפרי המוצא שלהן, והיא רואה בעיר מרחב חלופי המאפשר זאת.<sup>23</sup>

Tovi Fenster, "Space for Gender: Cultural Roles of the Forbidden and the Permitted Environment and Planning", *Society & Space*, 17 (2) (1999), pp. 227-246; "Planning as Control - Cultural and Gendered Manipulations and Misuse of Knowledge", *HAGAR - International social science review*, 3 (1) (2002), pp. 67-84.

טובי פנסטר, של מי העיר הזאת?: תיכנון, ידע וחייו היומיום (תל אביב: הקיבוץ המאוחד, 2012).

חנה הרצוג, 2010 (לעיל: הע' 6).

בעבודתו האנתרופולוגית בוואדי עארה עקב קובי פלד אחרי השינויים והתמורות בתיכוננו ובבנייתו של הבית הערבי משלהי המאה התשע-עשרה עד לעשור הראשון של המאה העשרים ואחת. הוא מסתכל על הבית כטקסט ועל ידי התבוננות בו מנסה לנסח תובנות מהמרחב על החברה, מין "מבט סוציו-אדריכלי" בלשונו.<sup>24</sup> אחת הפרספקטיבות על הבית "ממחישה איך עושים שימוש בהיסטוריה של צורות אדריכליות על מנת להבין זהויות מיגדריות".<sup>25</sup> הוא מראה על פני ציר הזמן את המשמעויות המיגדריות בתיכנון הבית הערבי "מתוך התבוננות ב'דיואן' (חדר האירוח) ובשינויים שחלו ביחסים המרחביים בינו לבין הבית: איך נכנס לבית פנימה ומה היה עליו שם. לב העניין הוא עומק ההפרדה או 'גובה המחיצה' (מבחינה תודעתית, חברתית ומרחבית) בין הטריטוריה הגברית לתחום המשפחה ובין מקום הגבר למקומה של האשה".<sup>26</sup>

### הפוליטיקה והמיעוט הפלסטיני בישראל

יותר מכל תחום אחר התמקד המחקר במדעי החברה במיעוט הפלסטיני בישראל בהקשר הפוליטי, הן בשל הנסיבות ההיסטוריות שהביאו להקמת מדינת ישראל ולהיווצרותו של מיעוט זה והן בשל היחסים המורכבים בינו לבין המדינה ובינו לבין לאומו ועמו. בין היתר טופלו בהקשר זה דפוסים ההצבעה במישור הארצי;<sup>27</sup> ההנהגה הפוליטית המסורתית, דפוס ההתארגנות הפוליטית הרווח;<sup>28</sup> ניסיונות ההתארגנות העצמאית במסגרת מפלגות ערביות;<sup>29</sup> צמיחת הנהגה חדשה;<sup>30</sup> הקשרים בין הכוחות

24 קובי פלד, ארכיטקסטורה: הבית הערבי כטקסט חברתי (תל אביב: רסלינג, 2012), עמ' 12.

25 שם.

26 שם, עמ' 15.

27 אסעד ג'אנם ושרה אוסצקי-לזר, 1999; שרה אוסצקי-לזר, 1992; שרה אוסצקי-לזר ואסעד ג'אנם, 1994; Al-Haj & Avner, 1983 (לעיל: הע' 3).

28 מאג'ד אל-חאג', 1980; אל-חאג' ורוזנפלד, 1990; לוסטיק, 1985 (לעיל: הע' 3).

29 אורי שטנדל, ערביי ישראל: בין הפטיש לסדן (ירושלים: אקדמון, 1992).

30 אלי רכס, 1981 (לעיל: הע' 3); אסעד ג'אנם, "המנהיגות המוניציפלית אצל הערבים בישראל: המשכיות ושינוי", אצל יעקב מ' לנדאו, אסעד ג'אנם ואלוף הראבן (עורכים), הערבים אזרחי ישראל לקראת המאה העשרים ואחת (המזרח החדש, לז), (ירושלים: מאגנס, 1995); מוחמד אמארה, "החמולה בפוליטיקה הערבית: הסתגלות לדפוסים משתנים", אצל אלי רכס (עורך): הערבים בפוליטיקה הישראלית: דילמות של זהות (תל-אביב: מרכז דיון, אוניברסיטת תל-אביב, 1998), עמ' 91-98; מוהנד מוסטפא, "מאפייני

הפוליטיים הערביים לבין המפלגות הציוניות והלא-ציוניות; השפעת רשויות המדינה על הפוליטיקה המקומית והארצית; הזרמים הפוליטיים בקרב מיעוט זה, ושאלות הקשורות באזרחות של הפלסטינים אזרחי ישראל.<sup>31</sup>

מהמחקר הקיים עולות שתי נקודות עיקריות הראויות להדגשה הן באופן כללי והן לצורך המחקר הנוכחי: חשיבותו או מרכזיותו של השילטון המקומי בקרב האזרחים הפלסטינים, ואופיין השיוכי של הפוליטיקה והבחירות המוניציפליות. לשילטון המקומי יש חשיבות גדולה בקרב האזרחים הפלסטינים בישראל מבחינה פרקטית וסימבולית. כבוחרים וכנבחרים הם מודעים להשפעתם המזערית על הפוליטיקה הארצית כמו גם לדה-לגיטימציה המופעלת כלפיהם מצד הרוב היהודי. הם מתייחסים לפוליטיקה המקומית ברצינות רבה, שכן עבורם זוהי הזירה המרכזית של המשחק הפוליטי שבה מתאפשר להם לבטא כוח

---

הפוליטיקה המקומית וסוגיית המנהיגות", אצל עזיז חידר (עורך), קריסת הרשויות המקומיות הערביות: הצעות להבניה מחדש (ירושלים: מכון ון ליר, הקיבוץ המאוחד, 2010), עמ' 76-104; Amal Jamal, "The Arab Leadership in Israel: Ascendance and Fragmentation", in *Journal of Palestine Studies*, 35 (2) (2006), pp. 6-22.

31 אמל ג'מאל, "אזרחות כהתנגדות", אצל נימר סולטאני (עורך), ישראל והמיעוט הפלסטיני 2004: דו"ח המעקב הפוליטי השלישי של מדה (חיפה: מדה אל-כרמל - המרכז הערבי למחקר חברתי יישומי, 2005א), עמ' 163-173; "זכויות קיבוציות למיעוטים מקוריים: היבטים תיאורטיים ונורמטיביים", אצל אלי רכס ושרה אוסצקי-לזר (עורכים), מעמד המיעוט הערבי במדינת היהודים (תל-אביב: מרכז דיין, אוניברסיטת תל-אביב, 2005), עמ' 27-44; "יואב פלד, 'זרים באוטופיה: מעמדם האזרחי של הפלסטינים בישראל'", *תיאוריה וביקורת*, 3 (1993), עמ' 21-35; Gershon Shafir & Yoav Peled, *Being Israeli: The Dynamics of Multiple Citizenship* (Cambridge: Cambridge University Press, 2002); Rouhana Nadim, "Accentuated Identities in Protracted Conflicts: The Collective Identity of the Palestinian Citizens in Israel", *Asian and African Studies*, 27 (1993), pp. 97-127; "The Political Transformation of the Palestinians in Israel: From Acquiescence to Challenge", *Peace and Conflict: Journal of Peace Psychology*, 3 (1) (1997), pp. 1-7; Rouhana Nadim & Assad Ghanem, "The Crisis of Minorities in Ethnic States: The Case of Palestinian Citizens in Israel", *International Journal of Middle East Study*, 30 (1998), pp. 321-346; Sammy Smooha, "Minority Status in an Ethnic Democracy: The Status of the Arab Minority in Israel", *Ethnic & Racial Studies*, 13 (3) (1990), pp. 389-413; "The Model of Ethnic Democracy: Israel as a Jewish and Democratic State", *Nations & Nationalism*, 8 (4) (2002), pp. 475-503.

ולהשפיע באופן מיידי וישיר על קבלת ההחלטות,<sup>32</sup> בטווח ובמידה שהשילטון המרכזי מאפשר כמובן.

חשיבותו ומרכזיותו של השילטון המקומי למיעוט הפלסטיני הן פועל יוצא של הדרתו ממרכזי הכוח הארציים, מהשילטון המרכזי ומגבולות הקולקטיב כפי שהמדינה והציבור הרחב מגדירים אותם, כלומר גבולות החופפים את גבולות הרוב היהודי ומדירים את המיעוט הפלסטיני. מאז קום המדינה מופעלים כלפי מיעוט זה מדיניות ותהליכים מפלים,<sup>33</sup> וכך בכך גוברת הזרתו וזרותו הקולקטיבית ביחס למדינה. אף על פי שהפלסטינים הם אזרחים ילידים, שקיומם במולדתם קדם להקמת המדינה, השיח המדינתי והציבורי של הרוב היהודי מכונן אותם כזרים. במחקר קודם המשגתי את חווייתם הפרדוקסלית של הפלסטינים בישראל באמצעות ההמשגה "ילידים [מ]זרים", *Estranged Indigenus*.<sup>34</sup> על רקע הדרתם, אפלייתם והזרתם, ובהיעדר אופציות מעשיות אחרות, מאליו מובן שגוברת חשיבותו של השילטון המקומי כמקום העיקרי שבו ניתן לבטא זהות ושייכות.<sup>35</sup>

השילטון המקומי משמש למיעוט הפלסטיני מקור למשאבים קיומיים

---

32 דניאל אלעזר, "המימד המקומי של השילטון והפוליטיקה בישראל", אצל דניאל אלעזר וחיים קלכהיים (עורכים), *השילטון המקומי בישראל* (ירושלים: המרכז הירושלמי לענייני ציבור ומדינה, 1987), עמ' 22; יצחק רייטר וראובן אהרוני, *עולמם הפוליטי של ערביי ישראל* (רעננה: המרכז לחקר החברה הערבית בישראל, 1993), עמ' 51; מאג'ד אל-חאג' והנרי רוזנפלד, 1990: עמ' 48 (לעיל הע' 3); ראובן פז, *התנועה האיסלאמית בישראל בעקבות הבחירות לרשויות המקומיות* (תל-אביב: מרכז דוין, אוניברסיטת תל-אביב, 1989), עמ' 5.

33 ברוך קימרלינג, מהגרים, מתיישבים, ילידים: המדינה והחברה בישראל: בין ריבוי תרבויות למלחמות תרבות (תל-אביב: עם עובד, 2004); ברוך קימרלינג ויואל מגדל, *פלסטינים: עם בהיווצרותו למן המרד נגד מוחמד עלי ועד לכינון הרשות הלאומית* (ירושלים: כתר, 1999); יואב פלד, "זרים באוטופיה: מעמדם האזרחי של הפלסטינים בישראל", *תיאוריה וביקורת*, 3, (1993), עמ' 21-35; אדריאנה קמפ, "שפת המראות של הגבול: גבולות טריטוריאליים וכינונו של מיעוט לאומי בישראל", *סוציולוגיה ישראלית*, ב (1) (1999), עמ' 319-349; נימר סולטאני, *אזרחים ללא אזרחות: ישראל והמיעוט הפלסטיני 2000-2002*: דו"ח המעקב הפוליטי הראשון של מדה (חיפה: מדה אל-כרמל- המרכז הערבי למחקר חברתי יישומי, 2003) (בערבית);

34 להרחבה בנושא תהליכים של הזרה אתנו-לאומית ראו: תגריד יחיא-יונס, *זרות, מיגדר ופוליטיקה: נשים בפוליטיקה ובבחירות המוניציפליות בחברה הערבית-פלסטינית בישראל* (דיסרטציה, אוניברסיטת תל אביב, 2006).

וסימבוליים.<sup>36</sup> הוא מספק את השירותים השוטפים הבסיסיים שרשות מקומית אמורה לספק לתושביה, ומהווה מקור תעסוקה חשוב. המשאבים הסימבוליים כוללים את היוקרה החברתית הנתפסת של המשפחה או החמולה, כמו גם של הפרט. חשיבותו ומרכזיותו של השילטון המקומי בקרב המיעוט הפלסטיני באו לידי ביטוי בתחרות הקשה, בשיעורי ההצבעה הגבוהים מאוד (כ-90%), בניסיונות השליטה, הפיקוח והבקרה על ההצבעה, השקעת משאבים אדירים בבחירות, והמקום הדומיננטי שהפוליטיקה, הבחירות והשילטון המוניציפלי תופסים בשיח הציבורי באוכלוסיה ככלל, ובתקופת הבחירות בפרט.<sup>37</sup>

### האופי השיוכי של הפוליטיקה והבחירות המוניציפליות

בקרב חוקרי הפוליטיקה הערבית בישראל, בייחוד המקומית, קיימת הסכמה שזו ביסודה שיוכית, עדתית-דתית ו/או חמולתית. העדה הדתית ו/או החמולה הן הבסיס הדומיננטי להתארגנות פוליטית ולהצבעה בבחירות המוניציפליות, והדבר

36 מאג'ד אל-חאג' והנרי רוזנפלד, 1990 (לעיל: הע' 3).

37 מאג'ד אל-חאג' והנרי רוזנפלד, השילטון המקומי הערבי בישראל (גבעת-חביבה: המכון ללימודים ערביים, 1990); אסעד ג'אנם, "המנהיגות המוניציפלית אצל הערבים בישראל: המשכיות ושינוי" אצל יעקב מ' לנדאו, אסעד ג'אנם ואלוף הראבן (עורכים), הערבים אזרחי ישראל לקראת המאה העשרים ואחת (המזרח החדש, לז' (ירושלים: מאגנס, 1995), עמ' 155; אסעד ג'אנם ושרה אוסצקי-לזר, ההצבעה הערבית בבחירות לכנסת ה-15 (גבעת חביבה: המכון לחקר השלום, 1999); עזמי בשארה, השיח הפוליטי השסוע ועיונים אחרים (רמאללה: מוואטן – המכון הפלסטיני לחקר הדמוקרטיה, 1998), עמ' 23 (בערבית); רכס, 1986: 147; שרה אוסצקי-לזר ואסעד ג'אנם, 1994 (לעיל: הע' 28); תגריד יחיא-יונס, 2006, 2010 (לעיל: הע' 5); תגריד יחיא-יונס וחנה הרצוג, 2005 (לעיל: הע' 5); Hanna Herzog & Taghreed Yahia-Younis, "Men's Bargaining with Patriarchy: The Case of Primaries within Hamulas in Palestinian-Arab Communities in Israel", *Gender & Society*, Vol. 21, (4) (2007), pp. 579-602; Khalil Nakhleh, "The Direction at Local Level Conflict in Arab Villages in Israel", in *American Anthropologist*, 2 (3) (1975), pp. 497-516.

ב-1999 היה שיעור ההצבעה לבחירות הארציות בעיירה שבמחקר 84% (ג'אנם ואוסצקי-לזר, 1999: 49) (לעיל: הע' 28), שיעור שהיה גבוה משיעור ההצבעה הממוצע באוכלוסיה הערבית. באוכלוסיה היהודית ומשיעור ההצבעה הכלל ארצי (78.75%) באותן הבחירות. עובדה זאת אפשר להסביר בעיקר באמצעות העובדה ששניים מבני העיירה היו מועמדים לחברות בכנסת.

מצביע על התחזקות החמולה כמוסד פוליטי במישור המקומי אל מול היחלשותה מבחינה חברתית וכלכלית.<sup>38</sup>

ההבחנה בין חמולות למשפחות נתפסת אמנם כמאפיין תרבותי, אך הטענה הכללית בספרות היא שכוחות קולוניאליים במקומות אחרים בעולם השתמשו במבנים חמולתיים ושבטיים לצורכיהם-שלהם.<sup>39</sup> המחקר מצביע על תפקיד השילטון המרכזי (העותומני, הבריטי והישראלי) בשימוש בהבחנה זו בכל תחומי החיים ובפרט בפוליטיקה.<sup>40</sup> הטענה בחלק מהמחקר היא שהשילטון הישראלי-ציוני הפליא לעשות זאת - הן בגלל היעדר אליטות פלסטיניות שגורשו וברחו מהארץ, קריסת המפלגות, המוסדות וכל צורה של התארגנות מודרנית של הערבים בפלסטינה המנדטורית, והן משום שבשלושת העשורים הראשונים להיווסדה גרעו שילטונות המדינה כל התארגנות פוליטית ארצית עצמאית בקרב הערבים בעודה באבה, או הוציאו אותה מחוץ לחוק.<sup>41</sup> האפקט הדרמטי והטרגי של הנכבה על הערבים הותירם חרדים ופגיעים. הפיכתם בן-לילה למיעוט, קריסת מוסדות החברה הערבית, התפוררות המבנה החברתי הכללי שלה ותחילת השילטון היהודי-ציוני במולדתם היו קרקע פורייה להיאחזות בחמולה ולהעצמתה כמוסד פוליטי.<sup>42</sup> במחקר שיטתי ומעמיק מראה איאן לוסטיק כיצד מדיניות הפיצול שהנהיגו שילטונות המדינה לאורך קווים גיאוגרפיים, עדתיים-דתיים, חמולתיים ואחרים בין ערבים לבין עצמם, יצקה במוסד החמולה משמעויות חדשות,<sup>43</sup> וכיצד שיחקה

38 מאג'ד אל-חאג', "החמולה הערבית בישראל", *מגוון*, (1980), עמ' 33-36.

39 מרימי הילי-לוקאס, "מי השבט שלך? מאבקי הנשים והבניית 'זהות המוסלמית'", *מחברות רשת נשים בצל חוקי המוסלמית*, 26 (לונדון, 2005) (בערבית); Mounira Charrad, "Policy Shifts: State, Islam and Gender in Tunisia, 1930s -- 1990s", in *Social Politics* 4 (2) (1997), 284-319.

40 מהשיחות שלי עם גברים ונשים רבים עולה נתון מדהים לפיו אנשים לא נהגו להשתמש בשמות משפחה לפני קום המדינה ושנים ארוכות לאחר מכן, אלא בשמות של אבות ולכל היותר סבים כשהיה צריך. הקשר עם השילטון המרכזי והמוניציפליזציה הם שכפו מעבר לשמות משפחה.

41 איאן לוסטיק, *ערבים במדינת היהודים* (חיפה: מפרש, 1985).

42 שם; הלל כהן, *ערבים טובים: המודיעין הישראלי והערבים בישראל - סוכנים ומפעילים*, משת"פים ומורדים, *מטרות ושיטות* (ירושלים: כתר, 2006); מאג'ד אל-חאג' והנרי רוזנפלד, 1990. (לעיל: הע' 3).

43 על היחס של הקולוניאליזם המערבי לעמים ערבים כאל שבטים ועל חוסר אמונתו ביכולתם לפתח זהות לאומית מלכדת ראו: מרימי הילי-לוקאס, "מאיזה שבט את? מאבקי

החמולה לידי המדינה שהשתמשה בה כאמצעי שליטה על המיעוט הערבי. לוסטיק מתאר מודל משוכלל, אפקטיבי וזול של פיקוח ושליטה שהמדינה החילה על אזרחיה הערבים למן היווסדה. פרק הזמן שמחקרו מכסה מגיע אמנם רק עד שנות השבעים של המאה העשרים, אולם אני מניחה שהשיטה המשיכה לפעול גם הלאה באותה צורה, ובימינו – תוך שימוש בטכנולוגיות חדשות וחכמות. מודל הפיקוח והשליטה מושתת על שלושה מרכיבים עיקריים: מרכיב הבידול, הכולל בידוד בין יהודים לערבים ופיצול הערבים לאורך קווים שיוכיים; התלות הכלכלית במוסדות ובמשק של הרוב היהודי; הקואופטציה – מתן הטבות למיניהן למנהיגים ולפרטים מקורבים בני יחידות שארות אלה כדרך להבטחת שיתוף פעולה. מרכיבים אלה פעלו במקביל ובמשולב ברמה המבנית, המוסדית והתוכנית, ומכאן הצלחתו הרבה של המודל. לציין שעל אף ניסיונות הפיקוח האדיר הצליח המיעוט הפלסטיני להפעיל התנגדות בצורות שונות.

תפקיד מרכזי בשיטה מילאו המפלגות הציוניות ובייחוד מפא"י, מפלגת השילטון עד 1977. הן פיתחו מנגנונים לליבוי הקונפליקטים והיריבויות בין חמולות ובין עדות דתיות. לקביעת הנציג או המועמד הערבי ברשימתה לכנסת, השתמשה מפא"י בזהירות הבסיסיות הללו באופן מניפולטיבי כדי לקצור את מירב קולות הערבים אך גם למטרות פיצול וליבוי יריבויות. יתרה מזו, המפלגות וגופי שילטון אחרים התערבו, במישרין ובעקיפין, בפוליטיקה המקומית,<sup>44</sup> ותמורת קולות שקיבלו בבחירות הארציות הם נתנו רוח גבית, חומרית ומוראלית, לכוחות מקומיים בבחירות המוניציפליות. בלית ברירה הפנימו רבים מאוכלוסיית היעד את השיטה המתוארת, והחמולה שהיתה בתהליכי היחלשות התחזקה בשל מדיניות המדינה, צברה כוח והטביעה את חותמה על הפוליטיקה המקומית כשזו נהפכה לזירת מאבקים בין-חמולתיים.

התחזקות החמולה לא עולה בקנה אחד לכאורה עם תהליכים אחרים שפקדו את החברה הפלסטינית מאז שנות השבעים של המאה העשרים, ביניהם הדמוקרטיזציה, עליית המודעות והפרקטיקה בנושא חופש הדעה וההתארגנות; ליברליזציה, העמקת החירויות האינדיבידואליות בייחוד בתחומי החיים הפרטיים, כגון רכישת

הנשים והבניית 'הזהות המוסלמית', מחברות רשת "נשים בצל חוקי המוסלמים", 26 (2005), עמ' 17-40 (בערבית).

44 עוד על הפיקוח החברתי וצורות ההתנגדות שהפעילו הערבים מנגד ראו: הלל כהן, ערבים טובים: המודיעין הישראלי והערבים בישראל – סוכנים ומפעילים, משת"פים ומורדים, מטרות ושיטות (ירושלים: כתר, 2006).



השכלה, תעסוקה ובחירת בן/ת זוג; וכן הפוליטיזציה, רכישת הבנה רחבה יותר של המערכת הפוליטית הישראלית וכללי המשחק שלה, והגברת המודעות והפעילות הפוליטית.<sup>45</sup> לצד המפלגה הקומוניסטית (מאוחר יותר החזית הדמוקטית לשלום ולשיוויון), שהינה ערבית-יהודית והוקמה לפני קום המדינה, הופעתן של מפלגות ערביות (המפלגה הערבית הדמוקרטית, מד"ע) כמו גם התנועה האיסלאמית, שהופיעו בנוף הפוליטי החל בשנות השבעים והשמונים המאוחרות, שיקפו חלקית את תהליך הפוליטיזציה האמור והזינו אותו. שנות השמונים התאפיינו בנסיגת כוחה של החמולה מול כוחן של המפלגות והגיאות האידיאולוגית.

הנוף המפלגתי קיבל מומנטום בחצי השני של שנות התשעים עם היווסדה של הברית הלאומית הדמוקרטית (בל"ד), והוא הועשר והתגוון עם הופעתן של מפלגות נוספות (תע"ל לדוגמה). אולם לנוכח זאת, כל ציפייה להיעלמותה או היחלשותה של החמולה כמסגרת פוליטית התבררה, לא כל שכן בפוליטיקה המקומית. המפלגות הערביות לא הצליחו לבסס את עצמן כאלטרנטיבה בפוליטיקה המקומית, נהפוך הוא, מתוך קריאה ריאליסטית של כוחו של המבנה החברתי שבמסגרתו הן מתפקדות הן סיגלו לעצמן את השיטה של המפלגות הציוניות וחברות לכוחות מקומיים, עדתיים וחמולתיים ברשימות כלאיים. מהלך זה חושף אותן לביקורת מן הציבור, המשכיל בעיקר, שמצפה מהן לגישה, מצע ודרכי פעולה שונים, אך בינתיים ממשיך להתארגן ולהצביע ברובו באופן מסורתי.

במקביל לתהליכים האמורים, תהליכים חדשים שהתרחשו בשני העשורים וחצי האחרונים הוסיפו נופך ונדבך להדרה של האזרחים הפלסטינים. ברמה האזורית, הסכם אוסלו מ-1993 נתן ביטוי נוסף אך משמעותי להדרתם כאשר הותרם מחוץ לכל פיתרון שהציע. הריגת שלושה-עשר צעירים ערבים באוקטובר 2000 בידי כוחות הביטחון של המדינה, במהלך הפגנות על רקע האינתיפאדה השנייה, יצרה משבר עמוק בין המיעוט הפלסטיני למדינה. שוב, מיעוט זה מצא מפלט במבנים חברתיים ראשוניים, ורוב הרשימות והמועמדים שהשתתפו בבחירות המוניציפליות

---

45 דני רבינוביץ' וח'אולה אבו-בקר, *הדור הזקוף* (ירושלים: כתר, 2002), עמ' 62, 69; Sammy Smootha, *The Orientation and Politicization of the Arab Minority in Israel* (Haifa: University of Haifa, Jewish-Arab Center Institute of Middle Eastern Studies, 1984); Elia T. Zureik, *The Palestinians in Israel: A study in Internal Colonialism* (London, Boston & Henley: Routledge & Kegan Paul, 1979), pp. 166-187.

של 2003 היו חמולתיים, ואילו הרשימות המפלגתיות הגיעו לשפל מבחינת שיעור ההשתתפות ואחוז הקולות, וכתוצאה מכך גם במספר המנדטים שקיבלו.<sup>46</sup> מסמכי החזון שפירסמו קבוצות של אינטלקטואלים וגופים פלסטינים מישראל בשנת 2007, שבהם הם ניסחו את ראייתם את מעמד המיעוט הפלסטיני, הזיקה בינו לבין המדינה מצד אחד ובינו לבין העם והלאום שלו מהצד השני, לא מינפו את העשייה והפרקטיקות הפוליטיות במישור המוניציפלי ברוח ובכלים מתקדמים. החמולה המשיכה להיות מוסד פוליטי חזק ועוצמתה אף גברה, כפי שבלט בעשור הראשון של המאה העשרים ואחת.

יש לשוב ולהדגיש שהחמולה, כמו גם העדה הדתית, היא בהגדרתה מבנה השתייכות ראשוני, בסיסי ופטריארכלי, מה שמסביר את כוח חיותה, את השימוש האפקטיבי שעשו בה כוחות קולוניאליים, ואת יכולתה להניע למוביליזציה ומעורבות פוליטית של חבריה. השאלה שמתבקשת כאן היא כיצד השליכו התהליכים המתוארים והאופי השיוכי של הפוליטיקה המקומית על המיגדר בכלל, ועל ייצוגן והשתתפותן של הנשים בפוליטיקה המקומית בפרט.

### פוליטיקה מוניציפלית ומיגדר

כללית, ובהשוואה למחקר הרב שנעשה כאמור על המיעוט הפלסטיני בתחום הפוליטיקה, בולטים מיעוטים ואיחורם של המחקרים העוסקים במיגדר ופוליטיקה ומתמקדים בנשים. אפשר להסביר זאת בתפיסה שמקומן בחברה הוא שולי ושנוכחותן בזירה הציבורית בכלל ובזירה הפוליטית בפרט דלה.<sup>47</sup> מחקרים חלוציים בנושא יצאו לאור בשנות התשעים של המאה העשרים והתמקדו בקומץ הנשים הפעילות בפוליטיקה הפורמלית.<sup>48</sup>

46 מוהנד מוסטפא, "מאפייני הפוליטיקה המקומית וסוגיית המנהיגות" אצל עזיז חידר (עורך), קריסת הרשויות המקומיות הערביות: הצעות להבניה מחדש (ירושלים: מכון ון ליר, הקיבוץ המאוחד, 2010), עמ' 76-104.

47 בעבודתו על תמורות ושינויים בשרעם ייחד מאג'ד אל-חאג' פרק העוסק בנשים; ובעבודתו של גינת הוא הקדיש פרק למיקומן של נשים במבנה הפוליטי של החברה הערבית. ראו: Joseph Ginat, *Women in Muslim Rural Society: Status and Role in Family and Community* (New Branswick: Transaction Books, 1982), pp. 203-226; Majed Al-Haj, *Social Change and Family Process* (Boulder & London: Westview Press, 1987), pp. 103-127.

48 אבו-בקר, 1998; אבו-עקסה-דאוד, 2003; הרצוג, 1994, 1999; ישי, 1998; Herzog;

המחקר הקיים התעכב על החסמים והגורמים שמדירים נשים מהפוליטיקה הפורמלית. במקביל הוא בחן את הרקע הסוציו-אקונומי והמאפיינים האישיים להצלחת נשים להיכנס לפוליטיקה המוניציפלית. היעדרן או ייצוגן הנמוך בפוליטיקה הפורמלית מוסברים באמצעות שני סוגי גורמים: מבניים ותרבותיים. בהסבירה את הייצוג המזערי - רק חמש נשים פלסטיניות בישראל בפוליטיקה המקומית בארבעת העשורים הראשונים מאז קום המדינה - הרצוג מצביעה על "השוליות הכפולה", האתנית-לאומית והמיגדרית, שממנה הן סובלות; ועל התרבות הפטריארכלית שמאפיינת את תרבותן בדומה לנשים יהודיות מזרחיות.<sup>49</sup> מחקרה מראה שנשים שהצליחו להיכנס לפוליטיקה המקומית גדלו במשפחות פוליטיות או נישאו לתוכן, כולן נוצריות מערים וכפרים מעורבים (של פלסטינים בני דתות שונות), וכולן היו פעילות במסגרות פוליטיות קודם לכן. כללית, המאפיינים האישיים שלהן גבוהים מהממוצע בקרב נשים בחברה שלהן. למעט אחת, כולן נשואות עם מספר ילדים קטן מהממוצע לנשים ערביות. הן בעלות השכלה אקדמית ומקצועות אקדמיים, ונבחרו למועצת הכפר או העיר דרך הרשימות של חד"ש. מחקרים מאוחרים יותר, שהתפרסו על פני פרק זמן ארוך יותר או שעסקו בבחירות משנים אחרות, מאששים את הממצא לגבי ייצוגן הנמוך של נשים פלסטיניות בפוליטיקה המקומית,<sup>50</sup> אולם הם גם מצביעים על שינויים.

נשים שובצו לרוב במקומות לא ריאליים ברשימות מפלגתיות וברשימות של תנועות מקומיות וחמולתיות. מאז 1998 נכנסו למועצות המקומיות נשים מדתות אחרות, מוסלמיות ודרוזיות, מטעם התנועה האיסלאמית, רשימות חמולתיות, רשימות כלאיים, או רשימות עצמאיות. תקופת כהונתן היתה קצרה יותר מזו של הגברים, הן כיהנו ברוטציה במשך חודשים בודדים. לא זו בלבד, אלא שהדרת הנשים מהפוליטיקה המקומית מתחילה כבר בשלב מוקדם יותר, בפריימריז, כפי

---

Joseph Ginat, 1982; Majed Al-Haj, (לעיל: הע' 4); 1995, 1998, 1999; Mari', 1991  
1987 (לעיל: הע' 47).

Hanna Herzog, "Double Marginality: 'Oriental' and Arab Women in Local 49  
Politics", in O. Yiftachel and A. Meir (eds.), *Ethnic Frontiers and Peripheries:  
Landscapes of Development and Inequality in Israel* (Boulder, Colorado:  
Westview Press, 1998), pp. 287-307.

50 ח'אולה אבו-בקר, 1998; סוהיר אבו-עקסה-דאוד, 2003 (לעיל: הע' 4); תגריד יחיא-יונס  
וחנה הרצוג, 2005 (לעיל: הע' 5).

שמראות הרצוג ויחיא-יונס.<sup>51</sup> הפריימריז הם מנגנון התארגנות חדש שאימצו חמולות ומשפחות שונות לקביעת המועמדים שלהן לתפקיד ראש הרשות המקומית ולחברות בה. המחקר מתייחס לפריימריז שנערכו לפני הבחירות המוניציפליות ב-2003, ומראה כי נשים בדרך כלל הודרו מהן, הן כבחורות והן כמועמדות. הפריימריז הם מנגנון התמודדות עם הפילוגים הפנימיים בתוך החמולה ועם ריבוי המועמדים שלה, והם משמשים מנגנון לחיזוק החמולה כמוסד פוליטי, במחיר הדרת הנשים.

העניין הרב שגילו החוקרים בדפוס ההצבעה של הערבים הצטמצם לבחירות הפרלמנטריות, ורק עם תחילת המאה העשרים ואחת החלו המחקר והסקרים בנושאים פוליטיים להתייחס להיבט המיגדרי.<sup>52</sup> יש לכך שני הסברים עיקריים ומשלימים: ההתייחסות למיעוט הערבי כקטיגוריה מונוליתית, וההנחה המובלעת או הגלויה שנשים מצביעות כמו גברים שכן הן כפופות לסדר הפטריארכלי, קל וחומר בבחירות המקומיות.<sup>53</sup> הטענה המקובלת היא שההצבעה כזכות פוליטית אזרחית בסיסית מתווכת על-ידי הפטריארכים. התוצאה ההכרחית של הבסיס השיוכי של ההתארגנות לבחירות היא התביעה להצבעה שיוכית חמולתית קטיגורית שמוכרת כדפוס הנורמטיבי שגברים כנשים נדרשים לקיימה.

במחקר אחר בדקתי את ההתנהגות האלקטורלית המדווחת של נשים בבחירות המקומיות.<sup>54</sup> הגם שהמחקר מאשש את קיומו של דפוס הצבעה דומיננטי למועמדים ולרשימה מטעם החמולה של הגבר שעמו האשה מזוהה, האב במקרה של רווקה והבן-זוג במקרה של נשואה, והגם שדפוס זה מוגדר כנורמטיבי, נמצא בשדה מגוון של דפוסים התנהגות אלקטורלית חלופיים, בייחוד בקרב נשים המוגדרות זרות, שמקורן מחוץ לכפר או לעיר, ו/או הקבוצה הלאומית ו/או לחמולת בני-זוגן.

51 יחיא-יונס והרצוג, 2005; Herzog & Yahia-Younis, 2007 (לעיל הע' 5).

52 נדים רוחאנא, נביל צאלח ונימר סולטאני, הצבעה ללא קול: המיעוט הפלסטיני בבחירות הפרלמנטריות הישראליות 2003 (חיפה: מדא - המרכז למחקרים חברתיים יישומיים, 2004), עמ' 74 (בערבית); שרה אוסצקי-לזר ועאס אטרש, סקר עמדות פוליטיות ולאומיות של הערבים בישראל: אוקטובר-נובמבר 2002 (סקירות על ערביי ישראל, מס' 29), (גבעת חביבה: המכון לחקר השלום, 2002).

53 אבו-בקר, 1998: 110 (לעיל: הע' 4) Ginat, 1982: 206; Al-Haj, 1987: 112 (לעיל: הע' 47)

54 תגרירד יחיא-יונס, 2005, 2006, 2010; תגרירד יחיא-יונס וחנה הרצוג, 2005 (לעיל: הע' 5).

מרחב, מיגדר ופוליטיקה מקומית בחברה הפלסטינית בישראל

אולם, חשיבותו של השילטון המקומי מגבירה את התביעה לנאמנות פוליטית כלפי החמולה/המשפחה, שכן בתחרות הצמודה בין הרשימות והמועמדים מוכרעות הבחירות על חודם של קולות אחדים. לסיכום, יחסי הגומלין בין ההסדרים המדינתיים-הפוליטיים לבין ההסדרים הקהילתיים-פטריארכליים בבחירות המקומיות מזינים את ההכפפה והמישטור של כלל האזרחים הפלסטינים ובפרט הנשים.

למרות הביקורת על תפקוד המפלגות בפוליטיקה המקומית, הן עדיין הכוח הפוליטי החלוץ והמשמעותי להכנסת נשים לפוליטיקה. יתרה מזו, בהשוואה לכוחות השיוכיים בעליל וכמי שמציגות את עצמן כפרוגרסיביות, מצופות המפלגות לקיים הלכה למעשה את עקרונות המצע והאג'נדה שלהן כמקדמות שוויון חברתי בכלל ומיגדרי בפרט.<sup>55</sup>

נעדרת מהספרות המקצועית התייחסות להיבט המרחבי הפיזי של ההתארגנות הפוליטיקה ולבחירות המקומיות. היכן הפעילות הפוליטית הזאת מתקיימת למעשה? באילו מרחבים? כיצד משפיעים מאפייני הפוליטיקה והבחירות המוניציפליות המתוארים לעיל על אירגון המרחב הפיזי והחברתי ועל זיקתם למיגדר? כדי לבדוק זאת אתמקד בשני מרחבים - הבית ומטה הבחירות - כשדה מחקר אמפירי.

## מתודולוגיה

המאמר מבוסס על נתונים ממחקר שערכתי בשנים 2000-2003. המחקר נערך על מקרה בוחן, עיירה במשולש הצפוני שמונה כחמישה-עשר אלף נפשות, הומוגנית מבחינה דתית והטרונגנית בשאר מאפייניה הסוציו-אקונומיים. ראיון העומק שימש אותי כמתודה מחקרית עיקרית. במחקר השתתפו תשעים ושניים מרואיינים, חמישים ושבע נשים ושלושים וחמישה גברים, שאליהם הגעתי בשיטת כדור השלג. המרואיינים הם בוגרים בעלי מאפיינים מגוונים מבחינת גיל, השכלה, תעסוקה ורקע משפחתי, וכולם<sup>56</sup> נשואים בדגמי נישואין אנדרוגמיים ואקסוגמיים שונים. המצב המשפחתי של נישואין מאפשר למשתתפים במחקר לראות ממקור ראשון את הנושאים שבהם עסק הראיון, ודאי בעניין הבית הפרטי והמטה, שהם הנושאים המרכזיים במאמר זה. הראיון לא התמקד ספציפית ובמפורש בשאלת

55 שם.

56 למעט נערה שאמנם היתה נשואה פורמלית אך חתונתה טרם נערכה, כך שחברתית מעמדה מוגדר כמאורסת בלבד.

המרחב, ועובדה זו יכולה להיחשב כיתרון מבחינת אמינות החומרים שעליהם מתבסס המאמר. זהו חלק ממחקר שעסק בנושא רחב יותר - הצומת המשולש של זרות, מיגדר ופוליטיקה, אגב בחינת התפיסה של דפוסי ההצבעה בכלל ושל נשים המכונות "זרות" בפרט. "זרות" הוא כינוי לנשים שמקורן מחוץ למשפחה ו/או לכפר/לעיר ו/או לקבוצה האתנית-לאומית של בני זוגן. בהקשר שבו הבסיס השיוכי (דתי ו/או חמולתי) של ההתארגנות וההצבעה הוא הבסיס הדומיננטי, עולה לדיון שאלת נאמנותן הפוליטית של נשים אלה.<sup>57</sup> שייכות וזרות, נאמנות פוליטית וחוסר נאמנות פוליטית מקבלים ביטוי, גם אם חלקי, במרחב הפיזי והפוליטי כפי שמראים מימצאי המחקר.

### מימצאים

המימצאים מלמדים שאוכלוסיית המחקר עסוקה באופן בולט בסוגיית השייכות והזרות, החל ברמה הפרטנית, דרך הרמה הקבוצתית (המשפחה הגרעינית לדוגמה) וכלה ברמה הקולקטיבית של הפלסטינים אזרחי המדינה. שייכים וזרים מוגדרים על-פי היבטים שונים שאיבחנו במחקר רחב: המימד האתנו-לאומי, המימד המרחבי-גיאורפי, המימד התרבותי, מימד השארות, והמימד הרגשי.<sup>58</sup> הדיון בשייכים ובזרים מתנהל בנסיבות ותנאים מסוימים, אך ביתר שאת בהקשר של הפוליטיקה והבחירות המוניציפליות בגלל אופיין השיוכי הדומיננטי שמציף את הדיון בשייכים ובזרים. נשים תופסות את מקום הבכורה בשיח הזה, ליתר דיוק נשים, כיחידות וכקטיגוריה, מוגדרות "זרות" בחברה הפלסטינית וביתר שאת בהקשר האמור. "זרות", כפי שעולה משרה המחקר, הן רעיות שמקורן אינו מהכפרים או הערים של בני-זוגן. כינויים מקבילים אחרים מתארים נשים שמקורן מחוץ לקבוצה האתנו-לאומית של בני-זוגן כ"אג'נביאת"; ואת אלה שבאו מחוץ למשפחות שלהם כ"בנות המשפחות האחרות". באופן זה "זרות", כמושג סוציולוגי תיאורטי, מרחיב את קטיגוריית הנשים הזרות עד הכלת כל הנשים שבמקורן אינן שייכות לקבוצה האתנית-לאומית, לכפרים או לערים, ולמשפחות של בני זוגן. על רקע הזרות המוכנית שלהן (אי-שייכותן מלידה), שאלת נאמנותן הפוליטית בכלל ולמשפחות בני-זוגן בפרט

57 על דפוסי ההצבעה של נשים בבחירות המוניציפליות כפי שהם משורטטים במפה הקוגניטיבית של המרוויינים ראו תגריד יחיא-יונס, 2010 Taghreed Yahia-Younis, 2010 (לעיל: הע' 5).

עולה שוב ושוב בדיון הציבורי על שייכות ונאמנות שמתנהל בתוך המרחב הפיזי והחברתי וביחס אליהם. בהקשר של הפוליטיקה והבחירות המוניציפליות הבית ומטה הבחירות, על-פי דברי המרואיינים, הם המרחבים שמגדירים שייכים וזרים.

## של מי הבית הזה?

המשתתפים במחקר התייחסו לבית באמצעות צורות לשוניות מדרגות שונות של דומיננטיות. בשיח התרבותי הדומיננטי צורות לשוניות משייכות את הבית לגבר: בית פלוני, בית אבו-פלוני, בית אבי/ך/ה, בית סבא/סבי/ך/ה, בית אחי/ך/ה, בית בני/בנך/ה, בית בעל/ך/ה.<sup>59</sup> פרקטיקות לשוניות אלה שרירות הן ביחס לבית שבו נשים נולדות וגדלות, הן ביחס לבית שאליו הן עוברות לאחר הנישואין, והן ביחס לבתים של קרובים ובכלל. בדרך כלל נשים מאמצות את הפרקטיקות הלשוניות הללו, כפי שרואים בבירור מכינויי הקניין, לרבות בגוף ראשון נקבה. המרואיינים השתמשו בכינוי "בית משפחתי/ך/ה" - "בית / דאר אהלי / אהלהא / אהלכ" - כפרקטיקה לשונית אחרת, המשייכת את הבית למשפחה ומתעלמת מאיזכור מפורש של מיגדר ספציפי. צורה זו מתייחסת לשני ההורים ולשאר בני המשפחה משני המינים.<sup>60</sup> הביטוי "ביתנו" משמש את שני המינים באופן בלעדי, זהה ושווה בילדותם, וכל עוד הם רווקים. יחד עם זאת, הראיונות חושפים בקרב הדוברים הנשואים הבדלים לשוניים על בסיס מיגדרי. המילה "ביתנו" משמשת אמנם זוגות נשואים לציון ביתם המשותף, אולם נשים נוטות להשתמש בה יותר מגברים. גבר משתמש בכינוי הקניין בגוף ראשון יחיד, "ביתי", גם בנוכחות אשתו, ללא כל הסתייגות. אשה לרוב לא תבחר להשתמש בניסוח לשוני זה, ודאי לא בנוכחות בן-זוגה (בעלה) או מי מקרוביו למעט במקרים ספציפיים. במקום זאת היא תשתמש כאמור בצורה "ביתנו", שנתפסת כמשקפת וכמייצרת את שייכות האשה ל"אנחנו" זוגי. אולם, נשים לא משתמשות כלל בצורה הלשונית "בית בעלי". אפשר להסביר את הפרקטיקות הלשוניות הללו בהסדרים הפטריארכליים הנורמטיביים בנישואים. לאחר הנישואים עוברת האשה לעירו או לכפרו של בן-הזוג, אם הם באים מערים או כפרים שונים.<sup>61</sup> לרוב היא עוברת לגור בבית שכנה

59 בצורה דומה השפה מנוסחת במקרים של חמות, אחיין ונכד.

60 לציין שאין מקבילה זהה למושג העברי "בית ההורים" בשפה ובשיח התרבותי הפלסטיני בארץ, "בית המשפחה" "בית משפחתי/ך/ה" הוא המושג הכי קרוב.

61 תגריד יחיא-יונס, 2006 (לעיל: הע' 5) עמ' 64-80. מעבר זה מופיע בפירסומי הלמ"ס

הגבר בעצמו או בסיוע המשפחה; או בבית שקיבל בירושה, שופץ או נשכר למטרה זו.<sup>62</sup> מדברי המרואיינים ומחקרים קודמים עולה כי בעקבות הנישואים יש לנשים בניגוד לגברים, ניידות מרחבית. אחת ההשלכות שלה היא הכינוי "זרות" שניתן לנשים שבאו מחוץ לכפר או לעיר ו/או המשפחה, ו/או הקבוצה האתנית-לאומית של בני זוגן.<sup>63</sup> שיח הזרות, שדנתי בו לעומק במחקר אחר, מבטא ומעצב את הזיקה בין מרחב למיגדר, ולענייננו בין בית למיגדר.<sup>64</sup> השיח הזה ועצם סימון האשה כזרה מתבסס על קדם ההנחה שלאשה יש קשר מתווך, ארעי ובר-חלוף עם המרחב הפיזי, ואילו לגבר יש קשר ישיר, אימננטי ובר קיימא.

ככל שמתקדמים בראיונות ומעמיקים בניתוחם נחשפות בהן צורות לשוניות מתחרות לצורות הדומיננטיות שתוארו עד כה, והן משייכות את הבית דווקא לאשה. לדוגמה, באמצעות קשר של סמיכות לשמה של אשה מסוימת - "בית פלונית"; לכינוי הקניין בגוף ראשון יחידה נקבה - "ביתי", ושאר כינויי קניין בלשון נקבה - "ביתך/ה". כמו כן, ביטויים רבים מתייחסים לבית על-פי שיוכו לקרובת המשפחה הרלוונטית של הדובר או הצד הרלוונטי - "בית בתי" "בית אחותי", "בית דודתי" וכיוצא באלה. לעומת זאת, בלקסיקון המקובל לא קיים הציורף בית אשתו/ך, גם במקרים שהגבר מתגורר בבית של אשתו, על קרקע שקיבלה בירושה ממשפחתה.

הסבר משלים אחד לפרקטיקות הלשוניות האלטרנטיביות הללו הוא ההתייחסות לבית דרך הקשר של האדם המדובר עם השוכנים בו. הקשר המשפחתי הקרוב יותר הוא זה שנתפס כמגדיר בשפה: הקשר עם הבת, האחות

---

תחת הקטיגוריה "הגירה פנימית". בגלל שלא נעשית הבחנה בינן לבין קטיגוריות של מהגרים פנימיים אחרים, לא ניתן להגיע לאומדן של שיעור הנשים "הזרות" בהסתמך על פירסומי הלמ"ס. בעבודת המ"א שלה, ליליאן אבו טביך מנתחת את התנסותן של נשים אלה במונחים של הגירה פנימית, "הגירה כפויה". ליליאן אבו טביך, "על זכויות לאומיות קולקטיביות, שוויון אזרחי וזכויות נשים: נשים פלסטיניות בישראל ושלילת זכותן לבחור את מקום מגוריהן", *תיאוריה וביקורת* 34, (2009), עמ' 43-70.

62 תגריד יחיא-יונס, 2006 (לעיל: הע' 5) עמ' 65.

63 מהספרות הקלאסית, ראו: Alfred Schutz, "The Stranger: An Essay in Social Psychology", *American Journal of Sociology*, 49 (1944), pp. 499-507; Georg Simmel, "The Stranger" in Donald N. Levine (ed.), *Georg Simmel on Individuality and Social Forms* (The University of Chicago Press, [1908] 1971), pp. 9-143.

64 תגריד יחיא-יונס, 2006 (לעיל: הע' 5).



ועוד. ההסבר השני כרוך בתפיסה הסובייקטיבית של הדובר/ת, בעיקר של האשה, את זיקתו/ה לבית ואת תחושתו/ה כלפיו. בצורות השפה האמורות קיים ביטוי לרמה התודעתית של האשה כלפי הבית: הבית הוא שלה, גם אם לא במוכּן של בעלות עליו בכתובין. בכל מקרה, אני מבקשת לראות בפרקטיקות לשוניות אלה פרקטיקות שמערערות, מאתגרות ומתנגדות לשיח המקומי ההגמוני שמשייך את הבית לגבר באופן בלעדי. הן מופעלות בעוצמה במקרים משבריים, וכאשר הבית נהפך ל"בית-מטה".

במקרי משבר כמו גירושין, פרידה, סיכסוך וכדומה, גובר השיח הדומיננטי שמטה את הקשר בין הבית למיגדר לטובת הגבר, אך במקביל גובר גם השיח שמאתגר אותו. שיח איתגור והתנגדות יכול להתעורר גם בשאלת הבעלות על הבית. שיח זה ניזון בין היתר מהשיח המשפטי האזרחי, וליתר דיוק הוא נסמך על חוק יחסי ממון במקרי גירושין. הגם שהלכה למעשה מגורי הזוג בבית המשותף לאחר גירושין לא מקובלים דתית וחברתית, שכן הגרוש נחשב לגבר זה, והגם שמגורי האשה ללא הגרוש לא אפשריים בבית שמתנהל בדפוס הפטרילוקלי - בגין הרגישות, חוסר הנוחיות ובמקרה הגרוע ההצקות לאשה מצד משפחת הגרוש - שיח הזכויות האזרחיות על הבית מערער על התפיסה התרבותית ההגמונית בנדון ומאתגר אותה. גם השיח הדתי מגבה את זכות האשה לבית זוגיות תקני, ומגדיר לשם כך תנאים וקריטריונים שלא כאן המקום לפרטם. במקרה של גירושין, חוקי הדת מחייבים את הגבר לספק לגרושתו ולילדיהם מגורים כחלק עיקרי מהמזונות.

למעשה, ועל אף הדומיננטיות של השיח ההגמוני, אנשים יכולים לאמץ הן ביטויים מהסוג הדומיננטי והן מהסוג המתחרה על-פי הנסיבות, ההקשר והאינטרס שלהם. הרטוריקה ההגמונית מתייחסת לבית כמונחים של הסדר הפטריארכלי, ועם זאת, בכל רטוריקה אפשר לצקת משמעויות סותרות. כך, האמירות "הבית הוא ממלכת האשה", "הרי זה הבית שלי/ך/ה", "הלא זה הבית שלי/ך/ה?!", השגורות בשיח התרבותי, מכוונות לשימור הסדר הפטריארכלי, לתיחום מרחבי הקיום, הפעולה והאחריות של האשה, להגברת מחויבותה ותפקידיה המסורתיים כרעה, כאם, כעקרת בית ושאר תפקידיה במשפחה. אמירות אלה אף מציבות בפניה ציפייה מעבר לכך - להקריב חומרית וסמלית בעת הצורך. בה בעת, הן מקנות לאשה מקום של ריבונות בביתה.

## החוץ בפנים, הפנים בחוץ:

הדרת האזרחים הערבים ממרכזי הכוח הארציים והיעדר ההשפעה הממשית שלהם בפוליטיקה הארצית הגבירו מאוד את חשיבותו של השילטון המוניציפלי,<sup>65</sup> שנותר הערוץ העיקרי להבטחת גישה למשאבים חומריים וסימבוליים.<sup>66</sup> המאפיין הדומיננטי של הפוליטיקה המקומית בחברה הפלסטינית הוא הבסיס השיוכי הדתי ו/או החמולתי. הן ההתארגנות ברשימות לחברות במועצות ובעיריות והן המועמדות לראשות הרשות המקומית וההצבעה הן בעיקר על בסיס שיוכי,<sup>67</sup> וזה נכון לרוב גם לגבי רשימות ומועמדים שרצים על בסיס כביכול אידיאולוגי, מפלגתי או תנועתי. כתוצאה, הקבוצות הראשוניות של הפרט מעורבות לעיתים עמוקות בפוליטיקה, ויש לכך השלכות רבות ותופעות לוואי שונות.<sup>68</sup>

כמה חודשים לפני מועד הבחירות כבר מורגשות בבתי העיירה הפוליטיקה והבחירות המתקרבות, ובבתיהם של המועמדים והפעילים הן מורגשות הרבה קודם לכן. מועמדים, נציגים ופעילים פונים למשפחות גרעיניות בשלבים שונים ומסיבות שונות שכולן קשורות לתכלית הסופית: להגיע לשילטון המקומי או לקחת בו חלק. לאחר שהחליטו להיכנס לפוליטיקה, גברים, וגם נשים אחדות, מתחילים לשוחח בנדרון עם קרובים מדרגה ראשונה, המשפחה הגרעינית, המורחבת, החמולה, חברים, ומעגלים חברתיים קרובים אחרים. הפנייה למשפחות מחמולת הפעיל או המועמד לתפקיד ראש המועצה המקומית, וגם לחברות בה, מתבצעת כבר בשלבים המוקדמים כדי לחזק תחושה של הסכמה, שייכות ולכידות, על אחת כמה וכמה במקרה של מחלוקת. המאמצים להגיע לפיוס ולהסכמה מחייבים ביקורים בבתי הנוגעים לדבר.<sup>69</sup> לאחר השגת

65 מאג'ד אל-האג' והנרי רוזנפלד, 1990 (לעיל: הע' 3).

66 שם; תגריד יחיא-יונס, 2006, 2010 (לעיל: הע' 5).

67 תגריד יחיא-יונס וחנה הרצוג, Hanna Herzog & Taghreed Yahia-Younis (לעיל: הע' 5).

68 השלכות המאפיין השיוכי של הפוליטיקה המקומית על התנהלותה, הכוחות הפועלים בשטח, תפקוד השילטון המקומי, ההתנהגות האלקטורלית ועוד באסופת מאמרים עדכנית בתחום: עזיז חידר (עורך), קריסת הרשויות המקומיות הערביות: הצעות להבניה מחדש (מכון ון ליר בירושלים, הקיבוץ המאוחד, 2010).

69 הבחירות הפנימיות או המקדימות (הפריימריז) כאסטרטגיה לפיתרון מחלוקות ופילוגים בתוך יחידות שארות גדולות ולקביעת המועמד לתפקיד ראש הרשות המקומית טופלו אצל תגריד יחיא-יונס וחנה הרצוג (2005) (לעיל: הע' 5). בעבודתן המחברות מדגישות

הסכמה ולכידות במשפחה או החמולה מתחילות פניות גישוש לנציגים מחמולות ומשפחות אחרות שיש פוטנציאל להקים עמץ בריתות וקואליציות. לגיוס תומכים נוספים, פניית הנציגים והפעילים השונים למשפחות גרעיניות וליחידים מחוץ למשפחה - שמסיבות שונות כמו סיכסוכים פנים-חמולתיים, שוליות בקהילה, או היותם תושבים חדשים בכפר שאינם מזוהים סופית כתומכי מועמד זה או אחר - מתקיימת גם היא לרוב בבתיים. היוזמות והמהלכים הרציניים הראשונים שמתקיימים עם פעילים, מועמדים ורשימות אחרים לצורכי בריתות וקואליציות, ניהול משא ומתן קואליציוני ואף הסכמים, מוכרעים, בהצלחה או חוסר הצלחה, בבתיים הפרטיים של מועמדים ופעילים פוליטיים, או אחרים מקורבים.

ככל שמתקרב מועד הבחירות גוברת האינטנסיביות של המהלכים הפוליטיים והפעילויות. ביקורים הדדיים, רשמיים פחות ויותר, גלויים וחשאיים, בהרכב מורחב, מצומצם או של אדם יחיד מתקיימים בתוך הבתים. "ביקורי בית" הוא המונח הרווח לתיאור מהלכים אלה בלקסיקון המקומי. אט אט, משמערכת הבחירות נכנסת להילוך גבוה כחודשיים-שלושה לפני מועדן, נכנסת הפוליטיקה כמעט לכל בית, בדרכים ובמינונים שונים על-פי מידת המעורבות של שוכניו. מעורבות בני המשפחה, לרבות הילדים, הולכת ומעמיקה בהתאם לקירבתם למוקדי הפעילות הפוליטית. לפוליטיקה המקומית, לאירועים/התרחשויות והתפתחויות רלוונטיות נשמר מקום הבכורה בשיחות בסלון הבית.

התפקידים הייצוגיים, כמו שליחים, דוברים, מנהלי משא-ומתן, נציגים ועוד תפקידים רשמיים רלוונטיים, שמורים לגברים אף-על-פי שהם מתבצעים פיזית בבתיים פרטיים. הנשים לוקחות חלק פעיל וחיוני בעשייה הפוליטית אם כי לרוב מאחורי הקלעים. הן מגייסות קולות על-ידי ביקורים, שיחות שיכנוע עם [אנשים פוטנציאליים/ות. אשתו של פוליטיקאי מוביל דיווחה: "אני עשיתי רשימה של נשים ורוצה להתקשר אליהן. בפעם הקודמת שלחתי לנשים זרות שבן זוגי לימד אותן [כשהיה מורה ביישוב מוצאן] עט ומחזיק מפתחות עם סמל הרשימה. אלה הכלות של בית [שם] הן זרות מן שם יישוב]. בן זוגי לימד אותן, והן מכירות אותו". יתרה מזו, התנהלותה של מערכת הבחירות בבתיים פרטיים מחייבת במקרים מסוימים, בשל נורמות תרבותיות, לשלוח דווקא אשה לבית מסוים, כמו "במקרה

---

את ההיבט המיגדרי של האסטרטגיה. לטענתן הבחירות המקדימות ביחידת השארות הגדולה הן מנגנון אסטרטגי מצד אחד לחיזוק מוסד החמולה כמוסד פוליטי, ומצד שני להדרת הנשים מהפוליטיקה כמצביעות ובוראי כמועמדות. עוד בנושא זה ראו: Hanna Herzog and Taghreed Yahia-Younis, 2007 (לעיל: הע' 5).

של אשה אלמנה או גרושה או רווקה. וביום הבחירות, אם צריך, אשה תגיע, תסיע אותה לקלפי ותחזיר אותה", כפי שציין גבר בן ארבעים. ביום הבחירות עצמו נשים לוקחות חלק פעיל בהסעת מצביעים, בעיקר מצביעות לקלפיות ובחזרה, ונוכחותן מורגשת. הדברים אמורים בייחוד לגבי נשים מדרגת קירבה ראשונה ושנייה למועמדים מובילים לתפקיד ראש הרשות המקומית. כך סיפרה אשה בת הענף שמנהיג את משפחתה: "אלה [מבנות משפחה] הנשואות זרות בשמות כפרים סמוכים, הייתי מסיעה ומביאה אותן להצביע".

רעיות של פוליטיקאים בעיירה ממלאות תפקידים נוספים. הן מתלוות לבני-זוגן לביקורי גומלין חברתיים לפני בחירתם, במהלך כהונתם ולאחר שזו מסתיימת. ראש הרשות המוניציפלית ומועמדים שחפצים בתפקיד מקיימים ביקורים בעיירה ומחוצה לה, בעיקר בשמחות, בראש ובראשונה חתונות, ובנסיונות של אבל. בביקורים אלה, בייחוד אצל ציבור התומכים, מתלוות למועמדים, מי יותר מי פחות, גם נשותיהם; ויש אף מי שהפך את הופעותיו הזוגיות בציבור למאפיין ייחודי שלו.

### נוכחות/היעדרות מהבית

הזליגה הדו-כיוונית בין הפוליטיקה למשפחה משליכה על הנוכחות/היעדרות מהבית על בסיס מיגדרי. גברים נעדרים מבתיהם יותר בתקופה זו, ופוליטיקאים ופעילים פוליטיים ביתר שאת, כמתחייב מתפקידיהם הייצוגיים. הם נעדרים כמעט כל שעות היממה ככל שיום הבחירות מתקרב, ו/או כמתבקש מההתרחשויות. אחת המרואיינות מתארת: "בן זוגי היה פעיל מאוד בבחירות. הוא היה יד ימינו של המועמד שלנו [לתפקיד ראש הרשות המקומית], היה שותף למשא ומתן, תמיד ליווה את המועמד. היה חוזר עייף ומותש. רציתי מאוד שנזכה, שהמאמצים שהוא השקיע יביאו את התוצאה המיוחלת". גם גברים שאינם מועמדים או פעילים נעדרים מהבית יותר מהרגיל.

אף על פי שנשים נוכחות בעיקר בבית, תקופת הבחירות מאפשרת לחלקן לצאת מהבית יותר מהרגיל. הן גם מבקרות זו את זו יותר: העניין, הדאגה, והסקרנות למידע אקטואלי הם סיבה טובה לבקר את הגיסה שגרה בשכנות או לנסוע לחברה שמתגוררת בקצה השני של העיירה. כאשר היחידות הראשוניות מעורבות בפוליטיקה, כל בדל מידע טריוויאלי וכל שמועה או חדשה על אירוע חריג, התפתחות קלה, לא כל שכן דרמטית, הנוגעים לאירוע הבחירות, מקפיצים את מפלס העניין והדריכות לגבהים. הוסיפה לכך האלימות הניכרת שליוותה את הבחירות שהתקיימו בשנים 1998 ו-2003 שביניהן נערך המחקר, כמו תקריות בין

אנשים משני המחנות המובילים, ירי, זריקת רימונים – גם באמצע הלילה – על בתיים של מועמד מתחרה או פעילים ידועים מהמחנה היריב. אלימות זו חשפה את התושבים לסכנה ממשית ומוגברת, וכפועל יוצא חייבה גברים כנשים לצאת מהבית כדי לדרוש בשלום קרוביהם ומכריהם, להתעדכן, לשתף בתחושות הדאגה, הפחד והכעס. על אישי ציבור ואחרים, המקובלים על הצדדים היריבים, מוטלת החובה החברתית והמוסרית לפתור את הסיכוסך באמצעות ביקורים ומשא ומתן עם הצדדים המעורבים. כל אלה כרוכים בתנועה ערה במרחב הציבורי והפרטי.

נוכחות/היעדרות מהבית על בסיס מיגדרי מובילה לשינויים בהתנהלות המשפחה הגרעינית. היעדרותו מהבית של הגבר, בעיקר המועמד והפעיל אך לא רק, לשעות ממושכות משנה את חלוקת התפקידים בבית, לכל הפחות לתקופה הנידונה. ההתארגנות והחלוקה-מחדש מעבירות לידי האשה תפקידים שהגבר נוהג לבצע, כמו לבקר בבית הספר של הילדים, לערוך קניות מסוג מסוים, לדאוג לסידורים וכדומה, תפקידים אלה מתבצעים במרחבים פיזיים וחברתיים שונים לרוב לא מגיעות אליהם בימים כסדרם.

מטבע הלשון "ביקורי בית"<sup>70</sup> שרווחת בשדה המחקר לתיאור המהלכים הפוליטיים לעיל מנכיחה את הפעילות הפוליטית בבית. לביקורי בית יש משמעויות ערכיות בתרבות הפלסטינית והערבית בכלל. לבקר מישוה/י בבית/ה משמעו מתן כבוד, ככל שמעמדו של הצד המבקר גבוה יותר כך עולה גם הכבוד הניתן לצד שמבקרים אותו, ובהתאם גוברת המחויבות שלא להשיב את פניו ריקם. יש תושבים שזוכים בביקור בית כזה בעונת הבחירות בלבד. המונח ביקור בית בהקשר הזה, אם כן, מטשטש גם הוא את ההבחנה בין הפוליטי לפרטי.

לסיכום, הזליגה הדרו-כיוונית בין הפוליטיקה למשפחה מכניסה את הפוליטיקה

---

70 גם המונח העברי, "חוגי הבית", מנכיח את הפעילות הפוליטית בבית, אולם היסטורית, "חוגי הבית" מוכרים לאוכלוסיה הערבית מהבחירות לכנסת. מפלגות ומועמדים, יהודים בעיקר, קיימו אותם בביתם של איש/ת השטח שלהם בכפרים ובערים בניסיון לגייס קולות. למרות ההבדל בהיקף התופעה, המנגנון ממשיך לפעול עד היום, ותכליתו להציג בפני המגיעים מצע אידיאולוגי פרטיקולרי. המושג העברי לא מתיישב עם אופי הפוליטיקה המקומית, בשל מאפייניה האמורים. יחד עם זאת, המושג העברי שימש את המרואיינים בהתייחסם למועמדת שרצה בבחירות למועצת העיר והקיימה "חוגי הבית" למצביעים שאינם מזוהים באופן מובהק עם מתחרה מסוים. לפי המרואיינים, פגישות אלה נערכו בביתן של חברות קרובות משולי המפה הפוליטית.

לבתים הפרטיים של כלל התושבים, הפעילים ובוודאי המועמדים. מצב זה שובר, מחד גיסא, את ההבחנה הדיכוטומית בין חוץ ופנים, פוליטי ופרטי, גברי ונשי, ומאידך גיסא היא מייצרת-מחדש חלוקה שמרנית שלהם. אמנם התפקידים הייצוגיים נשמרים לגברים, אולם מעורבות ואקטיביזם פוליטיים מתאפשרים לנשים. תהליכים בו-זמניים אלה משתקפים בשיאם ב"בית-מטה".

## מטה הבחירות

המטה הוא המקום המיועד להתכנסות, אסיפות ואקטיביזם של רשימה פוליטית, מנהיגיה, פעיליה, תומכיה ומאוחר יותר בני בריתה בתקופת הבחירות. הוא ממוקם בביתו הפרטי של המועמד לתפקיד ראש הרשות המקומית ו/או מי שעומד בראש רשימה פוליטית.<sup>71</sup> זאת, כמובן להבדיל ממטה הבחירות של רשימה פוליטית ו/או מועמד של מפלגה הממוקם במשכן חיצוני-ציבורי, כפי שמקובל בתרבות הפוליטית הדמוקרטית או המפלגתית בכלל. בלשון המרואיינים הוא מכונה "אל-מטה", צירוף של המילה העברית "מטה" והא הידיעה בערבית. נתון זה מעניין בפני עצמו, מה גם שמבחר המילים המתאימות בשפת האם גדול יותר ונמצא עמוק בהיסטוריה ובתרבות הערבית: מקר, מג'לס או דיואן, תלוי בהקשר. המושג משמש אותם בלעדית להיקשר של הבחירות המקומיות, ולא באף הקשר אחר מאלה בהם המושג שגור בקרב דוברי העברית. הוא לעולם הופיע בדברי המרואיינים ללא סמיכות שעושה ספציפיות לסוג המטה, למעט בסמיכות לשם המועמד, "מטה פלוני", או לשם משפחה מסוימת. בדומה לכך גם המילים חברות וראשות, שהמרואיינים דווקא ציינו אותם בערבית, מופיעות ללא סמיכות: "מועמד לחברות", "מועמד לראשות". מצב זה הוא תוצאה, לדעתי, לדלות עד כדי היעדר מסגרות שבהן לאזרחים הערבים מתאפשרות, הלכה למעשה, גישה למטות שונים, מועמדות ובחירה לסטטוס חבר, קל וחומר לתפקיד ראש במסגרות אלה. אני מציעה לראות בפרקטיקות לשוניות אלה שיקוף סימבולי להדרה של האזרחים הפלסטינים ממרחבים פיזיים וחברתיים שונים ברמה הארצית כמו גם להיעדר גופים בעלי מבנה אירגוני תואם בקהילתם. בעטיו של הבסיס השיוכי הדומיננטי, ההגדרה והדפוס המתוארים תופסים גם לגבי מועמדים של רשימות אידיאולוגיות לכאורה, או "רשימות כלאיים", שהן

71 יש שהמטה ממוקם בבית אביו או אחיו של המועמד משיקולים פרקטיים של גודל הבית או החצר סביבו או הגישה הנוחה אליהם לנוכח הצפיפות בגרעין הכפר או בשכונה שבה שוכן ביתו של המועמד או ראש הרשימה.

קואליציות בין כוחות מפלגתיים או תנועתיים וכוחות שיוכיים. במונח הזה, מספר מטות הבחירות בעיירה הוא כמספר המועמדים לתפקיד ראש הרשות המקומית בסבב הראשון של הבחירות, ומשהבחירות לא מוכרעות בסבב הראשון, המספר מצטמצם בסבב השני לשני מטות.

מעצם הגדרתו, מטה הבחירות בהקשר הזה סותר בעליל את ההבחנות המוכרות מהתיאוריה המערבית הליברלית. הוא אחד הביטויים המובהקים לזליגה עד כדי מיזוג בין המרחב הציבורי-פוליטי לביתי-פרטי. עצם העובדה שהוא ממוקם בבית פרטי, מאוכלס ושוקק חיים, מאתגרת את עצם האופי המובהק של המיתחם, הופכת אותו למרחב לימנילי ומחייבת את אירגונו מחדש כך שיהיה נגיש בשני הכיוונים, כמרחב ביתי-פרטי וכמרחב ציבורי-פוליטי.

### המטה כאתר רב (מולטי)-פונקציונלי

הבית-מטה אינו רק מיתחם לאקטיביזם פוליטי של התכנסויות, אסיפות, דיונים, ביקורים ממחנות פוליטיים אחרים, החלפת מידע, עידכון, פיקוח ובקרה, טקסים של שבועה והשבעה של רשימות בנות ברית, הוא גם מקום לבילוי, לרכילות, ו"סתם להעביר זמן", כדברי אחד המרואיינים.<sup>72</sup> בשבועות ובימים האחרונים לפני יום הבחירות, נורים ממתחם המטה זיקוקי ראווה וצרורות ירי מנשק חי, אות לשמחה וחגיגה בעת שהסכמים קואליציוניים ובריתות נחתמים, באמת ולכאורה. יתרה מזו, זוהי דרך להעברת מסרים לשאר אנשי העיירה, בייחוד לצדדים המתחרים. לא פעם סממנים אלה מופרחים לאוויר כחלק מלוחמה פסיכולוגית נגד הצד היריב ולהעלאת המוראל של המחנה הרלוונטי. רק בדיעבד מתברר שהזיקוקים והיריות היו לשווא. מטה גדוש ותוסס משווה יותר כוח למחנה: "אחד מצד יריב עובר, אומר: במטה של משפחת פלוני יש שלוש מאות, אלף איש. זאת אומרת יש להם כוח", דברי פעיל מחמולה גדולה. אמנם מדובר בכוח מספרי אבל הוא האומדן לכוח האלקטורלי, זה הכוח הרלוונטי שלו קשר סיבתי ישיר לשליטה או השתתפות בשילטון המקומי, עמדת הכוח היחידה כמעט של האזרחים הפלסטינים.

נוכחות פיזית ב"מטה" נחשבת לצורה של פעילות פוליטית המשותפת לציבור רחב יותר. לא רק לבעלי תפקידים ייצוגיים, אלא גם כאלה שמלבד לשבת במטה אינם מעורבים בעשייה פוליטית. הדאגה לצרכים הפיזיים במיתחם: אספקת קפה, שתייה קלה, עוגיות ופרות העונה, וכן אספקת כיסאות, שולחנות ושאר

72 תגריד יחיא-יונס, 2006 (לעיל: הע' 5), עמ' 205.

ציוד, הן צורות נוספות של מעורבות. התרומה הכספית לקופת הרשימה, אם באופן אישי ואם כנציג של משפחה גרעינית או מורחבת, מתקבלת גם היא בברכה. יש הנותנים כסף, ויש כאמור המביאים למטה חומרים ומצרכים, יש הלוקחים חלק פעיל בעבודה פיזית, בכתיבת כרוזים, מצעים, סלוגנים ותעמולה לרשימה, אחרים לוקחים על עצמם להפיצם. הכול בהתאם ליכולות, לכישורים ולנכונות של הפעילים.

עיתוי הביקורים ואורכם משתנים. ככל שמתקרב יום הבחירות פתוח המטה יותר שעות ביממה ואנשים פוקדים אותו עד לשעות הקטנות של הלילה. גם משך הביקורים מופר לשני הכיוונים: מביקורי בזק סימבוליים של שליחים או נציגים של רשימות אחרות עד להישארות במשך כל שעות פעילותו, שמאפיינת בני משפחה. האירוח מצטמצם לרוב לקפה, שתייה, עוגיות ופירות, או בהתאם ליכולתם הכלכלית ונדיבותם של אנשי המקום. מטעמי נוחיות ועיילות כוסות חד פעמיות הן תחליף לכוסות רגילות, כריכים הם תחליף לארוחה חמה, שמוגשת בביקור ארוך בימים כסדרם. הם כבר מוכנים או שמכינים אותם במקום ומחלקים אותם לכאי המטה ככל שהבחירות מתקרבות ושהותם במקום אורכת. ועדיין, המטה נזקק למטבח המשפחה, ולגברים שמחוץ לבית, בעיקר לקרובים, מתאפשרת גישה למטבח שאינה מובנת מאליה בתנאים רגילים. יחד עם גברים בני הבית הם משתתפים ברחיצת פירות וסידורם בכלי הגשה, ועוד. הגשת הכיבוד, שבנסיונות רגילות נעשית בידי הנשים לאורחים משני המינים, ובנוכחותו של הגבר בבית (בן-זוג, אב או בן), עוברת לידי הגברים. מכאן שהשינוי בגישה למרחבים פיזיים וחברתיים נעשה גם בכיוון ההפוך, על-ידי גברים ולא רק על-ידי נשים.

### גברים פוקדים את מטה הבחירות, נשים נפקדות ממנו. האמנם?

עובר אורח מחברי הקהילה או מחוצה לה יכול להתרשם שגברים פוקדים את מטה הבחירות ואילו הנשים נפקדות ממנו. הרושם נכון, אך רק למראית עין ובוודאי שלא באופן גורף. אמנם השיח התרבותי הדומיננטי רואה במטה הבחירות מרחב מובהק של גברים, אבל "יש גם נשים שהולכות למטה", מספר אחד המרואיינים. אך הנשים מגיעות למטה במספרים קטנים בהשוואה לגברים, נכנסות בדרכים חלופיות ומתכנסות בחלקים שונים של המיתחם. לרוב הן נכנסות לבית-מטה בדרך צדדית או אחורית, מתכנסות בחצר אחורית או צדדית, בחלקים פנימיים אחרים או בחדר האורחים כשהגברים מתכנסים למעשה בחצר הקדמית. אלה הם אופנים של אירגון-מחדש לאירגון-מחדש (חדירת מטה הבחירות לבית) של המרחב ושירטוט גבולות



בתוכו על-פי העיקרון המיגדרי. יחד עם זאת, בראיונות הוזכר מקרה בודד שבו אשה - המתמודדת היחידה לחברות במועצת העיירה - זכתה לגישה ישירה למטה הבחירות, וגם זאת רק בליווי אחיה. מימצא זה מאמת מימצאים ממחקר קודם בנושא.<sup>73</sup>

בזכות קירבתן המשפחתית והרגשית לשחקנים הראשיים בבחירות, וקירבתן הפיזית למטה הבחירות, נשים תובעות גישה אליו. נשואות ורווקות מבקשות להתלוות לגברים שהן מזוהות אתם - בני הזוג, האבות, האחים והבנים - ולא בהכרח ביחד, אפשר בנפרד. הקרובות ביותר מתבקשות על ידי הגברים האלה או נשות הבית להגיע לשם, כדבריו של פעיל צעיר:

”אני חושב שזה תלוי גם בגברים. יש שמקפידים, 'אתן [נשות משפחתן] צריכות ללכת'. יש כאלה שהן בעצמן באות והולכות, כי הן מאותה משפחה, בני זוגן באים והן בקשר עם הנשים [בבית]. באות אצל אמו, אחותו, אשתו, בתו של המועמד. [...] אנחנו שמחים שנשים ממשפחת [שם משפחתן] באות למטה. אני מרגיש שהכוח שלנו מתעצם. וכאשר האשה באה את יודעת שהמשפחה [הגרעינית שלה] כולה איתך. אני שרוף על המשפחה”. באופן מפתיע לכאורה יש לפטריארכיה ולפטריילוקליות בהקשר זה השפעה חיובית על נגישותם של הפוליטיקה המקומית ומטה הבחירות לנשים. בשולי מטה הבחירות מתאפשר להן לדון באקטואליה, להחליף מידע, להתעדכן, לשמש בעצמן ערוץ מידע ולקחת חלק בעזרה באירוח המבקרים. כך, באופן פרדוקסלי, הופכים מנגנונים קלאסיים להדרת נשים מהפוליטיקה למנגנונים שמפלסים לנשים גישה לפוליטיקה.<sup>74</sup> לפי קנדיוטי, זוהי “העיסקה הפטריארכלית” שמאפשרת לנשים רווחים וזכויות במסגרת מישטר מיגדרי מכפיף כשהן לוקחות חלק בשימור אותו הסדר; ובפרפרזה על אודרי לורד, כלי האדון מאפשרים השתתפות במשחק של האדון.<sup>75</sup>

73 ראו למשל ח'אולה אבו בקר, 1998 (לעיל: הע' 4).

74 על המקרה של טורקיה אם כי ברמת הפוליטיקה הלאומית, קראו אצל: Yesim Arat, *The Patriarchal Paradox: Women Politicians in Turkey* (London & Toronto: Associated University Presses, 1989).

75 Deniz Kandiyoti, “Bargaining with Patriarchy”, *Gender and Society*, 2 (3) (1988), pp. 274-290; Audre Lorde, “The Master’s Tools Will Never Dismantle the Masret’s House”, in Cherrie Moraga and Gloria Anzaldua (eds.), *This Bridge Called My Back: Writing by Radical Women of Color* (New York: Kitchen Table Press, 1981).

## המועדון המפלגתי

מטות מפלגתיים לא הוזכרו על ידי המרואיינים, והם גם לא התקיימו בתקופת המחקר ברוב הכפרים והערבים הערביים, לא כל שכן מטות של מפלגות ציוניות.<sup>76</sup> משנפתח מקום כזה הוא נקרא בפי אוכלוסיית המחקר "נאדי", "פָּרַע", "מַרְכָּז", "מִכְתָּב" - מועדון, סניף, מרכז, משרד המפלגה. לחזית הדמוקרטית לשלום ושיוויון (חד"ש) יש "מועדון" בכפר מאז שנות השבעים של המאה הקודמת. בתקופת הבחירות הארציות האחרונות (ינואר, 2013) נפתח בעיירה "מועדון" מפלגתי מטעם הברית הלאומית הדמוקרטית - בל"ד. אולם קיומם של מטות מפלגתיים בבחירות המוניציפליות אינו מבטיח לנשים נגישות רבה יותר אליהם. אדרבא, מאפייני הפוליטיקה המקומית המתוארים לעיל אף מגבילים יותר את הנגישות הזאת. בראיון עדכני עם פעיל פוליטי משכיל, ומפרספקטיבה של שני עשורים וחצי של פעילות במישור המקומי וכעשור וחצי במישור הארצי, הוא מזכיר חלק מהאילוצים והמגבלות הללו:

"כללית נשים הגיעו למועדון המפלגתי כאשר היו אסיפות, יום עיון, חגיגה לרגל הזדמנות מסוימת: יום האשה, יום האם ... איפה היינו רואים שהן חסרות? באסיפות הסדרות. [שם אשה] אשתו של [שם חבר חד"ש] ופעיל מקומי ובנותיו, כאשר בן-זוגה היה בא, היא היתה באה. אבל לא היתה נמצאת בשעות הלילה המאוחרות במועדונים. בימים רגילים ובבחירות לרשויות המקומיות היה היעדר טוטאלי לנשים. כאשר היינו צריכים לבחור מועמד, נשים היו באות כדי להצביע, כי יש אינטרס [לגברים]. מלבד זאת, לא, לא היה [בשם העיירה] חברה בוועדה למשא-ומתן או במשהו אחר. [...] בדילים הפוליטיים אין תפקיד לנשים, לא במישור המוניציפלי ולא בארצי. תני לי אחת שהיתה נושאת-ונותנת בשעה אחת או שתיים בלילה, או באונליין, 'באופן דחוף הגיעי עכשיו'". קיומו של מטה מפלגה בכפר, אם כן, לא מבטיח גישה והשתתפות פוליטית מלאה ושווה לנשים. "אם המרחב הזה מופעל, זה מה שמשנה. מה שכן, אם יש פעילויות ואקטיביזם, אני מאמין שלמועדון המפלגתי יש יתרון מסוים לגבי נוכחות נשים בהשוואה לחוסר קיומו ולאסיפות בבתי", סיכם המרואיין.

מטה מפלגתי בבית פרטי פוגע לא רק באפשרויות ההשתתפות של נשים, אלא גם בצביון המועמד והרשימה המפלגתית בפוליטיקה המוניציפלית ובכוחה ברמה

76 מלבד למר"צ, שהיה לה מועדון בכפר שבמחקר במשך כמה שנים.

המקומית והארצית.<sup>77</sup> מכאן ש"המפלגות נמנעות מכך שהמטה יהיה בבית מישהו. אם אתה מועמד מפלגתי ופותח מטה בביתך, אתה צובע את מפלגתך ועשייתך בצביון משפחתי. לעיתים כשלא היה מטה למפלגה, התכנסנו בבית מישהו", הוסיף המרואיין. לא רק שנשים לא מגיעות ל"מועדונים מפלגתיים" בשעות מאוחרות, הן לא מגיעות גם לאסיפות שמתקיימות בבתים פרטיים של מועמדים ופעילים מפלגתיים, ודאי לא בשעות מאוחרות.

חרף כל זאת, "פתיחת מטות למפלגות בכפרים ובערים הערביים היא פלטפורמה לפעילות מפלגתית עם חזון, והוסיפה מומנטום לנוכחות הנשית. [...] אבל, עם זאת, קיימים עניינים וסוגיות שצריך לטפל בהם. הדרת האשה עודנה קיימת. עדיין כל העניינים מטופלים מול כוחות חמולתיים והמפלגות מיישרות קו. הגבר הפוליטיקאי המפלגתי הוא קונפורמי גם בעניינים אלה, והולך לפי הרחוב הפוליטי המקומי. הנושאים-ונותנים הם 100% גברים. הוא לא נושא-ונותן מול משלחת עם אשה. אז הוא מיישר קו. החוליה הזאת לא נפרצה", הלין המרואיין.

לסיכום, הגם ש"מועדון מפלגתי" תורם כללית להשתתפות הפוליטית של נשים, בתרבות שבה הההיגיון השיוכי הפרימורדיאלי, הגבלת הניידות המרחבית של נשים במקום ובזמן, והדרתן מתפקידים פוליטיים ייצוגיים ואחרים הם הדומיננטיים, אי נגישותו של "המועדון המפלגתי" לנשים והיעדרן מהפוליטיקה המוניציפלית הם תוצאה הכרחית. במובן הזה אפשר בהחלט לומר שמאפייני "המטה-בית" של מועמד ורשימה חמולתיים נוטים להפוך את המטה והפוליטיקה לנגישים יותר לנשים.

### גישה למטה, גישה למידע<sup>78</sup>

למרות שאין לכולם גישה שווה לכל פרטי המידע בכל נושא הקשור לבחירות המוניציפליות, המרואיינים - גברים ונשים - מזכירים כמה הרבו לפקוד את מטה הבחירות וכמה זמן שהו בו, וזאת כדי להעיד על גודל המידע שיש להם בנושא,

---

77 בגין אותם אילוצים ומגבלות, ומפני שהפוליטיקה הארצית יותר חשובה לה, ובנסיבות שכל מעורבות שלה בפוליטיקה המקומית משמעה קואליציה עם כוחות מקומיים מול אחרים, ומכאן החשש מפגיעה בפופולריות ובתימכה בה בציבור הבוחרים בעיירה, בל"ד החליטה לא להריץ רשימה או לתמוך במועמד או רשימה כלשהי בבחירות המוניציפליות הקרובות שיתקיימו באוקטובר 2013. כך עלה מהראיון עם אותו פעיל במפלגה.

78 על הקשר בין ידע לכוח ראו מישל פוקו, תולדות השיגעון בעידן התבונה, (ירושלים: כתר, [1061] 1986).

ולבסס ו/או לתקף את המידע והנתונים הרלוונטיים שבידיהם, הן בשיחות בינם לבינם והן בראיונות איתי. בפתח דבריו אמר מרואיין בן שלושים: "ביליתי המון זמן במטה המשפחה בשתי הבחירות האחרונות". נשים מציינות פרט זה לגבי עצמן ולגבי קרוביהן הגברים. עבורן, גברים אלה הם מקור למידע שוטף. אמהות לנערים ולגברים צעירים ונשותיהם מאיצות בהם: "לך למטה, תשמע מה מדברים, איך מדברים". "כשבן-הזוג חוזר הוא מספר מה קורה", מספרת צעירה שנישאה חודשים אחדים לפני השתתפותה במחקר. היינו, הנגישות הרבה יותר של גברים למטה מקושרת לגישה למידע ולכן לכוח חברתי. מעבר לכך, נגישות למטה היא פרקטיקה שמעגנת בתוכה משמעויות רבות יותר, מתוכן כינון גבריות, נושא שחורג מהמאמר הנוכחי, והגדרת שייכים וזרים.

### מטה הבחירות כמרחב להגדרת שייכים/זרים

מטבע הדברים, הקרובים, התומכים ובני הברית הם אלה שיושבים או מבקרים במטה הבחירות של ראש הרשימה או המועמד הספציפי לתפקיד ראש הרשות המקומית לאורך התקופה, בתדירות, ויותר ויותר ככל שמתקרב יום הבחירות. "עכשיו כולם במטה. לך למטה", "אתה לא מהמשפחה?!", מפצירים במי שלא מגיע למטה. אפשר להבין הפצרות מסוג זה כרבות משמעות: הערך האינפורמטיבי שיש לביקור במטה, הן למושא ההפצרה והן למפציר/ה; סוציאליזציה לגבריות; ופרקטיקה של שייכות. מטה הבחירות הוא מרחב להגדרת שייכים ולא שייכים לגבי גברים ונשים כאחת. אולם עצם ביקורן של נשים שמסומנות כזרות, ולכן נאמנותן הפוליטית מוטלת בספק, מאפשר להן להסיר מעליהן את הספיקות בנוגע לנאמנותן. הן יכולות להתבטא בעד המועמד, להביע את התלהבותן מהאפשרות לנצח בבחירות, להשתתף בשיחות ולגלות תמיכה ואיכפתיות. לעיתים די בביקור חד-פעמי בשולי המטה כדי להשיג את המטרה הזאת, ולעיתים כל ניסיונותיהן יחטיאו את המטרה, ואז יופעלו עליהן, בנוסף, מנגנוני בקרה ופיקוח חברתי בתוך המטה עצמו, כמו להפסיק שיחה או לשנות את נושאה עם כניסת האשה הרלוונטית, לדבר ברמזים, ולהסתיר מידע חיוני על התפתחויות ומהלכים קריטיים לבחירות. במקרים קיצוניים מונעים מנשים בנות מחנות מתחרים, שנאמנותן מוטלת בספק מכוח הנורמות, להגיע למטה הבחירות ולפורומים שפעילות פוליטית במוקד שלהם. במוכן הזה, ההבחנה בין מי "בפנים" ומי "בחוץ" נעשית על ידי גבולות פיזיים. זהו מרחב שגם משקף וגם מכונן שייכים ולא שייכים, הבחנות בין אלה שבפנים לאלה שבחוץ, במוכן

ממשי ומטאפורי, באמצעות שירטוט גבולות חיצוניים ופנימיים, בין ובתוך קטיגוריות ומרחבים פיזיים וחברתיים.

פלישת הפוליטיקה לבית הפרטי והשלכותיה, כמו נכונותה או חוסר נכונותה של הרעיה לפתוח את ביתה לפעילות פוליטית ולהפכו בשלב מסוים למטה בחירות, עם הפרת סדר החיים הנורמליים שמתחייבת מכך, והצורך להתגייס למסע הבחירות על כל המשתמע מפלישתו לבית, הם גורם מכריע בהחלטתם של גברים מסוימים להיכנס/לא להיכנס לפוליטיקה המקומית. בעניין זה כך אמרה אחת המרואיינות, אשתו של איש עסקים: "אני לא אוהבת פוליטיקה. חזרתי פעם לבית והיתה אסיפה בבית. איזה בית?! כולו מריח עשן. אמרתי: כמה טוב! מה זאת האסיפה הזאת?! אין אצלנו אסיפות. אמרו לי: 'מה זאת אומרת? לא מוצא חן בעיניך, אם [שם בנה]?' אמרתי: לא, בעיני מוצאים חן העסקים, הביזנס, משהו שיש לו תועלת. לא הפוליטיקה".

גברים נועצים בנשותיהם בשאלת מועמדותם הפוליטית, ואפשר להבין שהחלטת חלקם תלויה גם בהסכמת בת הזוג. יתרה מזו, לנשים נשמרת לעיתים זכות וטו שכן מדובר בהשקעה/ביזבוז כספי, זמינות לכולם וכמעט תמיד אובדן הפרטיות, או פשוט חוסר התאמה של המהלך לאישיות האשה. כל אלה מתגלמים בסופו של דבר בפתיחת הבית כמטה. אי לכך, עמדת האשה מכריעה לעיתים במחשבות של בן-זוגה על עיסוק בפוליטיקה, ובייחוד על תקן המועמד הראשי של משפחתו.

לסיכום, מטה הבחירות מצטייר כמרחב לימינלי, הוא בית-מטה. ככזה הוא מאפשר גישה למרחב הפוליטי, וכינון זהות ושייכות עבור קבוצות מודרות על בסיס לאומי, מיגדרי, מעמדי ופנים-משפחתי. בני המיעוט הפלסטיני בישראל מוצאים בו אלטרנטיבה לכל שאר המטות שבהם אין להם דריסת רגל, לא רק אלה של המפלגות הארציות אלא גם של משרדים וגופים בשדות אחרים, שמכורח הדרת והזרת האזרחים הפלסטינים לא מעלים על דעתם גישה אליהם. הדברים נכונים שבעתיים לגבי נשים, שהדה-לגיטימציה של נגישותן למרכזי כוח ארציים לא נעשית רק על בסיס אתנו-לאומי אלא גם ברמה הפנים-פלסטינית. בעוד שהגבר ממלא תפקיד כנציג הערבים או סקטור גיאוגרפי, אתני או דתי במפלגות ארציות ציוניות מאז קום המדינה, החברה הפלסטינית אינה מתייחסת בסלחנות לאשה נציגה בהקשר זה. המקרים של שתי חברות הכנסת לשעבר, חוסנייה ג'בארה ונאדיה חיליו, שקיבלו יחס מנכר ודה-לגיטימציה מהחברה שלהן, בייחוד מחוגים לאומיים ומאירגונים פמיניסטיים, במהלך הקדנציה שלהן ואחריה, הן דוגמאות מובהקות

לכך. הן לא נתפסות כמייצגות את האינטרסים של החברה ו/או הנשים הפלסטיניות אלא את האינטרסים של המפלגות הציוניות שלהן. מול ההדרה המתוארת, מטה הבחירות מאפשר לנשים גישה למרחב שלמרביתן אין גישה אליו. עם זאת, קיימים הבדלים בין נשים לבין עצמן ובין גברים לבין עצמם. נשים למשפחות מובילות במונחים פוליטיים זוכות לגישה ולקירבה למרכז העניינים, פיזית וחברתית, יותר מאשר אחרות. בשונה, לגברים מהמרכז ומהשוליים גישה לאתר כאשר הם נבדלים במניעיהם ובאופני השתתפותם. כך הופך מטה הבחירות של רשימה ו/או מועמד לחברות ו/או לתפקיד ראש הרשות המקומית ל"אל-מטה" בהא הידיעה בערבית, ברמה הסמנטית, ולמיתחם גרוש ורחוס במשמעויות ברמה הסימבולית והפרקטית. הפרקטיקות המתוארות במטה באות לכונן את ה"אנחנו" מול ה"הם" ולשרטט גבולות פיזיים וחברתיים בין מי ששייך "לנו" למי ששייך "להם", בפנים הקהילה, בין כוחות פוליטיים מקומיים, בתוך המחנה האחד ואף החמולה האחת, וברמת המקרו של החברה והמדינה. כוח המשיכה של המטה נובע, בין היתר, מהיותו מוקד של עניינים ותכנים רלוונטיים, וכממלא את החסר במקומות בילוי ועוד, אך מעל לכל הוא נובע מתחושות השייכות שהוא מקנה לכאיו. קשה להבין את חיוניותן של תחושות שייכות אלה לאזרחים הפלסטינים אלא אם מעמידים אותן למול תחושות הזרות והניכור שהם חווים ביחס לרוב היהודי והמדינה.

### סיכום ומסקנות

במאמר זה בחנתי את אירגון המרחב והזיקה בין מרחב למיגדר בחברה הפלסטינית בישראל בכלל ובהקשר של הפוליטיקה המקומית והבחירות המוניציפליות בפרט. עסקתי בשאלה המרכזית, כיצד מאורגן, מאותגר ומיוצר מחדש המרחב הפיזי והחברתי וכיצד מוגדרת הזיקה בינם, ובינם לבין מיגדר? הבית ומטה הבחירות, שני האתרים שבהם מיקדתי את ההסתכלות, שימשו אותי כשדה מחקר באמצעות ראיונות עומק עם תשעים ושניים מרואיינים. תיאורטית אימצתי גישה פמיניסטית פוסטקולוניאלית שמספקת כלים תיאורטיים ואפיסטמולוגיים יעילים לבחינת הנושא.<sup>79</sup>

מהראיונות עולה כי הבית בשיח התרבותי המקומי ההגמוני נמצא משויך לגבר:

79 להרחבה ראו: יהודה שנהב ויוסי יונה (עורכים), קולוניאליות והמצב הפוסטקולוניאלי, (תל אביב: הקיבוץ המאוחד ומכון ון ליר בירושלים, 2004).

"בית פלוני" "בית אבי" וכו'. מנגד נמצא בשיח המקומי קול מערער המשייך את הבית לאשה באמצעות צורות לשוניות ופרקטיקות סמנטיות ודיסקורסיביות מתחרות. ההסבר לכך נעוץ בהסדרים הנורמטיביים הפטריארכליים ובראשם הטלת האחריות על הגבר לספק מקום מגורים לזוג, בין אם בבעלותו או בשכירות; הפטרילוקליות, דפוס המגורים בקירבת משפחת הגבר; ודפוס הבעלות על מקרקעין בכלל ועל הבית בפרט.<sup>80</sup> מתוקפם של הסדרים אלה האשה עוברת לגור בכפר או בעיר ובבית המיועד לזוג.

המחקר הראה את הפרקטיקות הרבות והמגוונות שמכוננות הגדרות מורכבות למרחב בכלל ובהקשר של הבחירות המוניציפליות בפרט, ומכאן גם זיקותיו למיגדר. הוא מגלה שהפוליטיקה חודרת לבית ולמשפחה, והמשפחה מובלת ומובילה לפוליטיקה. חשיבות השילטון המקומי לאזרחים הפלסטינים, האופי השיוכי של הפוליטיקה המוניציפלית ומעורבות היחידות הראשוניות בה נותנים את אותותיהם בקשר בין מרחב, פוליטיקה ומיגדר. הפוליטיקה חודרת עמוק לתוך הבית והמשפחה ובמובן הזה המרחב הפוליטי-ציבורי מונכח בתוך המרחב הפרטי-ביתי. בכיוון ההפוך, המשפחתי והפרטי חוצים את הגבולות החוצה, אל המרחב הציבורי-פוליטי. חרף זאת קיימים ניסיונות לשמר את ההבחנה בין מרחבים והזיקה בין מרחב למיגדר, אולם היא לא נשמרת לחלוטין כמו בתפיסה המסורתית. הגבולות בינם לא רק מיטשטשים אלא גם מתבררים כמדומיינים.

הבית-מטה, כפי שקראתי לו, כתוצאה מהזליגה הדו-כיוונית בין משפחה ופוליטיקה, מגלם את הלימינליות של המרחב, שבו מתקיימות פרקטיקות מסוגים מגוונים, החל בהשכבת הילדים וכלה בטקסים לחתימת הסכמים קואליציוניים. הגם שהגישה אליו, כמו גם סוג הפעולה במסגרתו, מאשררת את הקשר הקלאסי בין מיגדר לפעולה, הקשר הזה אינו דטרמיניסטי. אמנם לנשים יש גישה שולית לבית-מטה, אולם היא טעונה במעורבות פוליטית פרקטית ורגשית, ובמשמעויות פוליטיות וחברתיות שמאתגרות ומפירות את הקשר הדטרמיניסטי בין הפוליטי לגברי ובין הפרטי לנשי. המרחב שבמוקד הדיון מכונן גם גבולות חברתיים בין קטיגוריות שונות. הוא מסמן ומגדיר שייכים וזרים.<sup>81</sup>

המימצאים מראים שהבניות המרחב וזיקותיו למיגדר אינן מסתכמות ביחסי כוח מיגדריים אלא מעוגנות ביחסי כוח לאומיים, פנים קהילתיים ופנים משפחתיים.

80 שם.

81 תגריד יחיא-יונס, 2006, "דת, מדינה וכינון זרות ממוגדרת", אצל חנה הרצוג וענת פרלה-לפידות (עורכות), (ירושלים: מכון ון ליר, עומד להתפרסם).

מטה הבחירות הוא פריבילגיה של בני המשפחות הגדולות והאמידות היסטורית, החמולות, והוא מתאפשר לכל הפחות למי שעומד בראש קואליציה יציבה יחסית של משפחות וכוחות פוליטיים מסדר גודל קטן יותר. ליתר דיוק למי מביניהם שמזוהים עם ענפים מובילים במשפחה והון אנושי שהשיגו בדור האחרון ושתרים אחרי הנהגה. כל זאת לא במנותק מיחסי הכוח הלאומיים ברמת המקרו של החברה והמדינה בישראל, שכל הזמן ריצדו ברקע המימצאים והניתוח. ההדרה וההזרה של האזרחים הערבים ממרכזי הכוח והמרחב הציבורי ברמה הארצית, הפיזית והסימבולית, מקבלות ביטוי בולט בהבניות המרחב ברמה הקהילתית. הרמה הקהילתית מפצה על החסך ברמה הארצית, לרבות בכינון זהות ושייכות. מכאן מתבקשת אנלוגיה שמחברת בין מרחב ללאום, כאשר המרחב הציבורי הארצי של כוח בצורותיו הקלאסיות (פוליטיקה, כלכלה וצבא) מוקצה בלעדית לקבוצה השלטת, והרמה המוניציפלית של הפוליטיקה אנאלוגית למרחב הפרטי, ובמסגרתה מוגבל כוחם של האזרחים הערבים-פלסטינים. כל אחת מרמות הניתוח חושפת רובד נוסף של דינמיות ודיאלקטיקה בהבניית המרחב הפיזי והחברתי וזיקותיהם למיגדר.

המצב הייחודי שבו מטה הבחירות מועתק לבית שמאוכלס ושוקק חיים מצריך מיגדר-מחדש של המרחב. אזורים שונים, פנימיים וחיצוניים, והדרכים המובילות לאזורים אלה מוקצים באופן נפרד לגברים ולנשים תוך הגדרה-מחדש של הגבולות, שוב פיזית, חברתית וסימבולית. שירותוט הגבולות כלפי חוץ וכלפי פנים, כמפורט במאמר, נעשה תוך משא ומתן בין קטיגוריות שונות, כאשר נשים לוקחות בו חלק כמו גם קבוצות מודרות אחרות. אף על פי שהגבולות החדשים ממגדרים-מחדש את המרחב הפיזי והחברתי, הרי הם נותרים גבולות לכאורה, ועונים יותר על ההגדרה של "גבולות מדומיינים" במונחיה של סועאד ג'וזף.<sup>82</sup>

הבית והמטה הם מקרה חקר המאפשר לחשוב על הסוגיה הרחבה של מיגדר, מרחב ופוליטיקה מקומית. מודל המרחב שנוצר כאן הוא מודל לימינלי, "מרחב שלישי" במונחיו של הומי באבא, שמחלץ מהחשיבה הבינארית קטיגוריה היברידיית. יתרה מזו, ביקשתי להראות שקיימת רב מימדיות בהבניית המרחב. החיבור שהצעת בדיון בין המימד הפיזי לחברתי של המרחב הוא ביטוי לכך במקרה הנחקר, שניתן להחילו על מקרי חקר אחרים, וכן ניתן להוסיף ולעבות את הרב מימדיות. הסתמן גם מבנה של ריבוי לימינליות, כאשר לימינליות הוגדרה על-פי מיגדר, מעמד,

82 Suad Joseph, 1997 (לעיל: הע' 17).



לאום ועוד. אין לראות במרחב זה רק עירבוב בין תכונות, איכויות ומאפיינים משתי ישויות בינאריות. תחת זאת אבקש לראות במצב כמייצר מודל חדש ושונה, שמצמיח ומפתח תכונות ומאפיינים חדשים. ככזה הוא נפגש עם המרחב השלישי שוב, הפעם כמרחב שמאפשר סוכנות והתנגדות חברתית.

הניתוח שלי ביחס לאירגונו ולאיתגורו של המרחב הפיזי והחברתי חושף את יכולתן של הקבוצות המודרות להשתמש בכלים של הקבוצה השלטת. בהשראת אודרי לורד אני מבקשת להטעין את "כלי האדון לא מפרקים את ביתו של האדון" במשמעויות חדשות ולהוסיף רובד למורכבות מטבע הלשון.<sup>83</sup> הן הנשים והן הפלסטינים עושים שימוש בכלים של הקטיגוריה השלטת הרלוונטית באופן פרקטי וסמלי. נשים עושות שימוש בכלים של הפטריארכיה בעוד שהפלסטינים דולים מהכלים של הרוב היהודי ההגמוני. השיח המשפטי-אזרחי, הרטוריקה השיוכית, השפה ופרקטיקות לשוניות (מטה, חוגי בית, נשק, זיקוקים) ועוד הם רק דוגמאות אחדות. כלים אלה לא נועדו לפרק את "ביתו של האדון", אלא להשתתף ב(ה)בנייתו ולעיתים באופן פרדוקסלי לאתגרו. לא רק בחיקוי פשוט של אותם כלים אלא גם בדחייתם ו/או הסתייגות מהם, טעינתם בתכנים חדשים ו/או תיעולם לאינטרסים של הקבוצה המוכפפת הרלוונטית. השיחים המקומיים והפרקטיקות הנגזרות שהמחקר עמד עליהן מפריכים מצד אחד הבחנות וזיקות בינאריות וקפואות מבית היוצר של התיאוריה הליברלית הקלאסית - ציבורי/פרטי, גברי/נשי, חיצוני/פנימי, פוליטי/פרטי, והקשר בין מרחב למיגדר. יתרה מזו, החלת התפיסה הזאת על חברות מזרחיות, בייחוד במחקר שנגוע בחשיבה אוריינטליסטית בתואנה שהיא אינהרנטית לדת האיסלאם ולתרבות המזרחית שכופה סרגציה מרחבית ומינית, מגבילה את האשה לבית ומשלחת את הגבר לחופשי בציבורי, מאותגרת גם היא.<sup>84</sup> בניגוד לתמונה מכלילה, סטטית וקפואה, המחקר הנוכחי חושף מציאות מורכבת ודינמית למרחב. השיחים והפרקטיקות שהמחקר מגלה מייצרים שוב הגדרות וזיקות רב-מימדיות, דינמיות, מורכבות ומשתנות בין מרחבים פיזיים וחברתיים לבין עצמם ובין מרחב למיגדר.

Audre Lorde, "The Master's Tools Will Never Dismantle the Master's House", 83 in Cherrie Moraga and Gloria Anzaldua (eds.), *This Bridge Called My Back: Writings by Radical Women of Color* (New York: Kitchen Table Press, 1981).

Leila Ahmed, *Women and Gender in Islam: Historical Roots of a Modern Debate* 84 (New Haven & London: Yale University Press, 1992); Edward Said, *Orientalism* (New York: Vintage Books, 1978).



## סירוב והתנגדות בין משפחה למדינה:

### פרשת ויקי כנפו

#### הנרייט דהאן קלב

המדינה והמשפחה מעוצבים על פי אידיאלים וסטנדרטים שתומכים זה בזה וקובעים יחסי מיגדר על פי סדר היררכי. צימודים בינאריים מסדירים הלימה זו בין הפרטי/ציבורי לנשי/גברי על פי צירים של חלוקת עבודה בין פריון לייצור. המדינה והמשפחה מופקדים גם על הטמעת אידיאלים של "אזרח טוב", "מושל טוב", ולחלופין "רעיה טובה", "אם טובה" וכדומה, שחולשים על מרחבי התודעה וההוויה בשלב מוקדם של חיי הסובייקט ובתנאי קיום של תלות והיעדר חופש בחירה. בהיותם חובקי-כל, הסדרים אלה אינם מאפשרים לסובייקט מרחבי קיום חלופיים ולפיכך היציאה מהם כרוכה בפעולות סירוב והתנגדות שראשיתן בתודעה. הנחות יסוד אלה עומדות בבסיס המאמר, העוסק בסירוב ובהתנגדות של נשים לסדר ההטרונורמטיבי ובהשלכותיהם של אופני קיום חלופיים.

אדון בנושא זה של נשים מוחלשות המבקשות לחולל שינוי דרך סיפור מחאתה של ויקי כנפו. למאמר שלושה חלקים: סיפור פרשת כנפו תוך התמקדות בחלקים הרלוונטיים לשם דיון בסוגיות של סירוב והתנגדות; המשמעויות וההשלכות של המדינה והמשפחה כיישויות סטנדרטיות, ומקומה של כנפו בתוך סטנדרטים אלה; ולבסוף, ניתוח של פעולת הסירוב וההתנגדות לאור פרשת כנפו. במהלך הניתוח אעמוד על סיכוייהן של נשים מהשוליים להשתחרר מכוחות כובלים למבני העומק של סדר פוליטי ושל משפחה, ואעקוב אחר החוויה של מסע ההשתחררות של כנפו בדרכה מן הספירה הפרטית אל הציבורית.

כיצד והיכן מתחילים תהליכי התנגדות ומה טבעו של תהליך ההשתחררות? אלה שאלות שהעסיקו הוגות פמיניסטיות רבות. עם זאת, לא רבים המחקרים שהתחקו אחר מנגנוני הפעולה המחוללים את התהליך הזה. אעמוד על אופני הפעולה וטיבם של מנגנוני הדיכוי, כמו גם על אסטרטגיות של השתחררות שמציעות שתי הוגות פמיניסטיות, בל הוקס וצ'לה סנדובל. הוקס מכנה אותן unlearning, וסנדובל methodology of the oppressed. המודלים שלהן עוסקים במיוחד בנשים משולי

החברה שחשופות לדיכוי מרובה רבדים, ובמובן זה הם מתאימים לניתוח פרשת כנפו. עם זאת, הניתוח כאן אינו מציע מודל ואינו מבקש לשבץ את המקרה הנחקר בתוך מבנה נתון. הוא מתחקה אחר פעולותיה של אשה אחת שחיפשה את דרכה בתוך סבך של מנגנונים ממגדרים, מצאה את עצמה כבולה ללא יכולת תימרון בתוכם, ונאלצה להמציא לעצמה דרכי מוצא. עד כמה השכילה לעשות זאת?

פרשת ויקי כנפו הסעירה את מדינת ישראל בקיץ 2003. זהו סיפור של אשה אחת מתוך מאות אלפים בישראל ומיליונים בעולם, שסדר פוליטי וכלכלי ניאוליברלי הביאן לעוני ולשפל קיומי ואילץ אותן להיאבק כדי לשרוד במשרות שהכנסתן משפילה יותר משהיא מכלכלת אותן. אף שמאבקה של ויקי כנפו פותח אפשרויות בלתי מוגבלות לשיחים על רבדים רבים ומורכבים של הסדר הגלובלי ועל השתוללותו הפרועה של הקפיטליזם הניאו-ליברלי בעולם, בכוונתי לבחון את הפרשה במאמר זה דרך שתי פריזמות ספציפיות: התודעה והתעוררותה של התנגדות בחיי אשה, אם חד-הורית, וההוויה שבה פועלים בעירבוביה כאוטית סוכני שינוי ושימור הסדר החברתי ההטרונורמטיבי.

בהקשר הזה, המילים "מאבק", "דיכוי" ו"שיחרור" מתייחסות למאבק פנימי, רפלקסיבי ולעיתים חברתי במשמעויות של מתחים, קונפליקטים ואי-הסכמות שמתחוללים סביב חלוקת עבודה ממגדרת. גם השימוש במושגים של "ניצחון" או "כישלון" אינם מובאים כאן בתכניהם המקובלים, אלא בהקשרים של הצלחה או כישלון בשינוי גישות; הצלחה או כישלון בשינוי תפיסות וערכים לגבי הסדרים פרדיגמטיים עמוקים, המעוגנים בתשתית הפוליטית של זוגנות ובינאריות המבוססים על פיצול; הצלחה או כישלון לחולל שינויים שטבעם פסיכולוגי, מוסרי ופוליטי המתקיימים בזירות של חיי המשפחה, החברה והמדינה. במילים אחרות, לא פני המאבק של כנפו להשיג את ביטול הקיצוצים בקיצבאות לאמהות חד-הוריות הוא שעומד על הפרק, אלא מבני העומק של תפיסות רווחות, כמו גם תפיסותיה שלה עצמה על המדינה והמשפחה הסטנדרטית.

אפשר שאיחוס לכנפו תובנות ותהליכים שלא ברור אם היתה מסכימה אתם, אולם אני מציעה לראותם בפרספקטיבה רחבה הנוגעת להתנסויות של נשים החיות בנסיבות חיים כמו שלה, במציאות שבה חייהן פרוצים לניצול ולפלישת כוחות אוניברסליים של קפיטליזם משולח רסן, וכוחות פרטיקולריים של הקשר תרבותי-חברתי ישראלי שמצדו נטוע בתהליך גלובלי המחזק את המגמות הללו. כנשים רבות אחרות, גם חייה של כנפו היו פרוצים לכוחות אלה, ועל כן עולה השאלה: למה דווקא היא ולמה דווקא אז, ביולי 2003? מדוע נשמעה וצייתה לכוחות אלה

עד לאותו רגע? מדוע נשים אחרות לא יזמו פעולה מתנגדת? מה קרה אז שהניע אותה לסרב לקבל את סדר החיים שנכפה עליה? או במובן רחב יותר, מהו טיבו של רגע השינוי ומה טבעו של הסירוב שחווה אשה הכורעת תחת כובד משקלם של הכוחות הפועלים עליה, כנשים רבות שנסיבות חייהן כשלה? מה היו לקחיו והשלכותיו של הסירוב עליה ועל נשים כמותה?

במישור התיאורטי הציגו חוקרות מיגדר רבות כיוונים להסברת חוויותיהן של נשים המבקשות לחולל שינוי בחייהן. אחד המאפיינים השבים ועולים בהסבריהן נעוץ בסדר דברים שמקורו בפרדיגמות חשיבה בינאריות של פיצול וזוגנות, שנעשו לעקרונות הבלעדיים של סדר פוליטי השולט בכל, החל במדינה המחולקת לספירות וכלה במשפחה הממוגדרת לזכר ולנקבה. חוקרות מיגדר אלה המשיכו ונתנו את דעתן על מופעים שונים של פרדיגמות, והצביעו על הכוחות המכלכלים אותם ומנציחים את קיומם ועמידותם. בספרות נמצא לסוגיות אלה הדים הקושרים אותן לפרדיגמות של חלוקה בינארית,<sup>1</sup> של סדר פטריארכלי,<sup>2</sup> של סדר המינים<sup>3</sup> ושל סדר פאלי,<sup>4</sup> חלוקות המפרידות בין טבע לבין תרבות, פרדיגמות מיזוגיניות,<sup>5</sup> חלוקת עבודה פרדיגמטית בין פריון לייצור<sup>6</sup> ובין הפרטי לציבורי.<sup>7</sup> כל אלה חוזרים ומצביעים על טיפוחה המתמיד של פרדיגמה בינארית המתקיימת באופן טוטלי ואינה מותירה מקום לסדר חלופי. משום כך, נשים המבקשות לחולל שינוי נדרשות לפרוץ ולפרוע את גבולות הסדר ומשלמות על כך מחיר כבד. שאלת המחיר תידון כאן בהקשר של ההתלבטות הקיומית בין "לפעול או לחדול".

השימוש שאני עושה בביטוי "מרחב" הוא גמיש, ועיקרו שימוש בקטיגוריה אנליטית המאפשרת פיענוח של תנועה דינמית שמתחוללת בתודעתן של נשים

---

Sylvia Walby, *Theorizing Patriarchy* (Cambridge: Cambridge University press, 1989). 1

S.G Harding, *Whose Science? Whose Knowledge? Thinking from Women's Lives* 2  
(Ithaca: Cornell University Press. 1991).

Simon De Beauvoir, *The Second Sex* (New York: Vintage, 1989; Hebrew Edition: 3  
Tel Aviv, Babel, 2001).

Luce Irigaray, *Speculum of the Other Woman*, trans. Gillian C. Gill (New York: 4  
Cornell University Press, 1985 [1974]).

Beverly Clack (ed.), *Misogyny in The Western Philosophical Tradition, A* 5  
*Reader* (New York:., Rutledge, 1999).

Shulamith Firestone, *The Dialectics of Sex* (New York: Bantam books, 1972). 6

Carole Pateman, *The Sexual Contract* (Cambridge: Polity, 1988). 7

כמרחב ובהווייתן כמרחב. החלוקה לספירות והיווצרותם של מרחבי ביניים מתנקזים אף הם להקשרי שיח של תודעה והווייה. אני רואה בהיווצרותו של "מרחב הביניים" איזור חדש, ספירה שלישית שנשים מעצבות לעצמן ושוהות בו כשהן פועלות מתוך סירוב והתנגדות לסדר הקיים. משם הן מבקשות לחולל שינוי בחלוקה הבינארית הנוקשה.

הנחות היסוד שבהן פתחתי מלמדות שהתחוללותו של שינוי בחייהן של נשים מתחילה באיתור הפרדיגמה הבינארית, וממשיכה בפריעתו של סדר הטרונומטיבי המובילה לצליחה תודעתית והווייתית של קווי גבול, אשר חוצצים ומחלקים אותו לשתי ספירות שאינן מותרות מרחב לפעולה חופשית ויצירה אישית. חוקי הסדר ועקרונותיו הם חובקי-כל ומונחים על ידי נורמות הטרוסקסואליות. באמצעות פרשת כנפו אגולל את הדינמיקה שנעה מקוטב המקדש את הסדר ומקבל את כללי החלוקה הבינארית לעבר התעוררותם של דחפי סירוב והתנגדות שמובילים לספירה הציבורית, אשר התגלתה לכנפו כמלכודת שאינה מאפשרת לה קיום בכבוד, לא כאשה ולא כאם חד-הורית. "היצאה" מן הספירה הפרטית, והחסמים שעמדו בדרכה אל הספירה הציבורית, אילצו את כנפו להשתהות במרחב שאני מכנה "ספירת ביניים". אין זה ביטוי מקורי, וחוקרות כמו גיאטרי צ'קרוורטי ספיבק ולוס איריגארי, צ'לה סנדובל וגלוריה אנזלדואה מצביעות על חווייתן של נשים הצולחות את הדרך מהפרטי לציבורי כחווייה של התקיימות באיזור דימדומים. בהמשך המאמר אני מרחיבה ומעמיקה את משמעויות המרחב הזה, ואת טבעו כיצירה ייחודית של נשים המחוללות שינוי. כיצד משפיעה השתהות זו על החווייה הפמיניסטית של נשים ככנפו, ועל אלה שבהן היא מעוררת הזדהות או ביקורת? במובן הזה, השאלה "מיהי פמיניסטית", או האם כנפו פעלה כפמיניסטית, או בהקשר הישראלי, כ"פמיניסטית מזרחית", מתיירת והופכת לבלתי רלוונטית. חלקו האחרון של המאמר מסביר עוד בעניין זה, ועומד על מודלים אמנציפטוריים שבל הוקס וסנדובל מציעות כחלק ממאבקם של סובייקטים מדוכאים באשר הם.

בבוקרו של 2.7.2003 יצאה ויקי כנפו מביתה שבעיירה מצפה רמון לצעדה רגלית של כמאתיים קילומטרים עד למשרד האוצר שבקריית הממשלה בירושלים. ימים ספורים קודם לכן הצהירה בראיון לטלוויזיה החינוכית על כוונתה, והסבירה כי אינה יכולה לממן כרטיס נסיעה לירושלים כדי לבטא עם חברותיה את מחאת האמהות החד-הוריות בפני שר האוצר: "הלכתי לבנק, ראיתי קיצצו לי 1200 ש"ח. זה היה חצי ממה שהרווחתי (...). התחיל מינוס [בבנק, ה.ד.כ.]....הבנתי

שיש כאן מלחמה (...) ההסתדרות אירגנה ב-2.7.2003 אוטובוסים ווהתמהמה במציאת המימון. ה.ד.כ.]. אני אמרתי אין זמן אני הולכת ברגל לירושלים. זה היה דוואווין, לא התכוונתי אבל הלכתי להראות לחבר'ה שאני מסוגלת ללכת להגיד לביבי [בנימין נתניהו, אז שר האוצר, ה.ד.כ.], שהוא כלכלן חכם, שיסדר מדינה, שיהיה לו יותר כסף מהקיצבאות לכולם, למתנחלים, לבית שלי...<sup>8</sup>. במהלך הזה ובדברים שאמרה הידהד דחף ספונטני של חוסר רצון להמשיך לפעול על פי כללי המשחק וסירוב לשיתוף פעולה צייתיני. כאן מובלעת ביקורת על מדיניות כלכלית ופוליטית שגורה בשיח הציבורי בישראל לאורך שילטונו של הימין בישראל: מדיניות כלכלית בלתי מאוזנת, שהיטיבה עם ישראלים תושבי הגדה המערבית ורצועת עזה שנכבשו ב-1967<sup>9</sup> על חשבון סקטורים חלשים ואמהות חד-הוריות. הסכום שכנפו נקבה אז, 1200 ש"ח, היה אז כשליש מהסכום שנקבע בישראל כשכר מינימום לצרכי קיום. כנפו היתה מועסקת בשני מקומות עבודה והכנסתה משניהם לא הגיעה לכדי שכר המינימום. משום כך אמרה שהיא הולכת "להגיד לשר האוצר", ועשתה. ללא נעליים מתאימות, ללא הדרכה רפואית, ללא תיכנון וללא הכרת המסלול, כך תיארה זאת בכנס ב-2005,<sup>10</sup> יצאה למסע ששינה את חייה והוסיף דף להיסטוריה של המחאה בישראל. כנפו בשנות הארבעים לחייה, גרושה ומגדלת בגפה שלושה ילדים צעדה בחום הלוהט והקופח של יולי לאורך הכביש שבו עברו האוטובוסים לכיוון צפון. ביום הראשון צעדה קילומטרים אחדים עד שהגיעה לאזורי הכפרים הברזאיים. כמה מהם ליוו אותה כברת דרך קטנה ובערבו של יום אירחו אותה. אחריהם סיעו לה קיבוצניקים, ומקץ יומיים פשטה הידיעה על צעדתה והעיתונות באה לקראתה בהיותה בערך במחצית הדרך. "...בדרך כבר התחילו כל המדינה, ז'אן ד'ארק (...) אני לא חשבת על כלום אלא איך להגיע לירושלים".<sup>11</sup> המסר שלה, שתיפגש עם שר האוצר בכל מחיר, כמו גם נחישותה הרשימו גם אירגוני צדק חברתי ביניהם

8 מתוך שיחה ב-15.1.05 בכנס "מזרחיות ושלו"ם" שאירגנה יפעת הילל מעמותת "אחותי" במצפה רמון (להלן "כנס מזרחיות ושלו"ם").

9 ראו לדוגמה: "הישיבה המאה ושמנים של הכנסת האחת-עשרה", 24.2.1986, ירושלים הכנסת 18181 "מימון התנחלויות בשטחים".

[http://knesset.gov.il/tql/knesset\\_new/knesset11/HTML\\_27\\_03\\_2012\\_05-59-19-PM/19860224@19860224030@030.html](http://knesset.gov.il/tql/knesset_new/knesset11/HTML_27_03_2012_05-59-19-PM/19860224@19860224030@030.html) retrieved 21.11.2012.

10 כנס מזרחיות ושלו"ם (לעיל: הע' 8).

11 כנס מזרחיות ושלו"ם (לעיל: הע' 8).

שתיל, אחותי, וידיד, שהיו צמאים לפעולות מחאה שכן דישדשו במקומם באותם ימים בעוד קהלי היעד שלהם כורעים תחת מדיניות כלכלית דורסנית. רבים מעובדי אירגונים אלה התלוו לכנפו בדרכה לירושלים, וביום החמישי עשתה את הקילומטרים האחרונים לכיוון משרד האוצר בירושלים, עטופה בדגל המדינה שקיבלה ממעודדיה, מכוסה בסיקור תקשורתי מלא של צעדתה, והתקבלה על ידי עם רב כמנצחת במירוץ. כנפו, שפעלה מתוך דחף וללא תכנון, לא מצאה מילים הולמות כדי להשיב לשאלות על המטרות והכוונות של מחאתה. אולם גם ללא מילים היה ברור שכנפו ביטאה באופן דרמטי את מצוקתן הכלכלית של אמהות חד-הוריות, ושל ציבור הולך ומתרחב במציאות שבה מעטים נהנים משיגשוג כלכלי בעוד ששוליו התחתונים של מעמד הביניים נשחקים ושוקעים בעוני.

בן-לילה נהפכה כנפו מאשה קשת-יום ואלמונית לדמות מרכזית שצופתה להנהיג ולהוביל ציבור של אמהות חד-הוריות במחאה נגד הסדר הפוליטי שכפה עליהן מצוקה זו. כנפו, אם גרושה שעמדה בראש משפחתה - אשה חסונה, לא נכה, לא מוגבלת, שהצהירה שהיא מועסקת בשני מקומות עבודה ומסרבת לקבל קיצבת הבטחת הכנסה, שהתמסרה לגידול ילדיה - גילמה בדמותה את העוול שהניבה המדיניות הכלכלית הניאו-ליברלית אשר הובילה את כלכלת ישראל בשלושת העשורים האחרונים. עמידתה הספונטנית וכוונתה הנחושה "לדבר עם שר האוצר" משקפות את העובדה שהיא לא ראתה את שר האוצר כמי שעומד מן העבר השני של המיתרס וגם לא מעל. כנפו האמינה כי, קשוח-לב ככל שיהיה, הוא לא יוכל לעמוד בפניה כשישמע מפיה את גודל מצוקתה. היא האמינה שלאחר שתסביר לו, הוא יבין כי "חוסר הידע" שלו בנוגע להשפעת מדיניותו על אמהות חד-הוריות הוביל אותו למדיניות מוטעית. מאיך לקחה את "החוצפה האזרחית" הזאת? מה היה היסוד לאמונתה שמדובר בשיויון בינה לבין שר בישראל? ומנין שאבה את ההנחה כי הם אינם עומדים משני צידי המיתרס האזרחי? התבטאויותיה בשאלות אלה הידהדו אמונות עמוקות בדבר זכויות חברתיות, שעלו בקנה אחד עם השיח הציבורי בישראל הרואה בה מדינת רווחה שיש בה מישטר דמוקרטי.

אלא שבתהליך מתמשך של עשרות שנים נשחקה מדינת הרווחה, מאז נחקק חוק הפרטה הראשון ב-1979 בעת כהונתו של מנחם בגין כראש ממשלה. הדבר הביא לשחיקת שכר ולפיטורים של המוני עובדים מחברות ציבוריות וממשלתיות, אשר הופרטו במהלך השנים, וגרר ויכוחים ציבוריים, משברים קשים ושבתות



במשך עשרות שנים. אולם הביקורת התקתה עם חברות העובדים והוועדים החלשים; ערכים וזכויות עובדים השתנו<sup>12</sup> וכך נהפכו תקציבי הרווחה לסעיף הקל ביותר לקיצוץ. השיא היה הקיצוץ שעיקר שני חוקים חיוניים לאמהות החד-הוריות שנחקקו ב-1992.<sup>13</sup> בעקבות מהלך זה בנקודת זמן זו, לאחר תקופה מתמשכת של שחיקה בשכר, נראה שגם כושר הספיגה של כנפו הגיע לשיא שהצית את מחאתה. אמנם שני החוקים שנועדו להיטיב עם אמהות חד-הוריות נחקקו לאחר העלייה המסיבית מחבר העמים, שכנפו לא נמנתה עליה, שמקרבה עלו מחאות של אי-נחת, אולם אלה לא הידדו בציבור הרחב. סעיף התקציב של אמהות חד-הוריות היה אחד הקלים לקיצוץ. ולעומת זאת מחאתן, גם בהנהגתה של כנפו ככל שהיתה מפתיעה ומעוררת, עדיין לא הגיעה לממדי איום על אושיות הסדר הציבורי.

כאשר הגיעה כנפו לירושלים היא נעמדה במרחק של דקות אחדות ממשרד האוצר, שבו נשאר שר האוצר ספון במשרדו. בערבו של היום הראשון קיבלה מאחד התומכים אוהל שאותו הקימה בגן הוורדים ולנה בו. גם למחרת לא הגיע שר האוצר לשוחח עם כנפו. זה היה לה אולי שיעור חשוב על מורכבותו של העולם הפוליטי, הרווי בניגודים ובסתירות שעל פיהם מתנהלים כללי המשחק בספירה הציבורית, שכן התעלמותו של שר האוצר דאז מכנפו עמדה בניגוד בוטה לעוצמת האהדה שבה עטף אותה הציבור. אך השדה הפוליטי שמר על סדריו בעוד שעולמה של כנפו חרב עליה. מה שהחל להתבהר לה הוא שכל עוד סדרי היסוד אינם מאוימים, שיגרת הפעילות הפוליטית תמשיך להתנהל ללא הפרעה. לכן, באין ברירה, נשארה כנפו ליד משרדי המימשל בקריה בירושלים בין בניין הכנסת למשרד האוצר. מספר האוהלים סביבה הלך וגדל, והיא מצאה את עצמה עומדת בראש מטה מאבק הולך וגדל: האשה שיצאה לפעולה אישית נהפכה למעין מנהיגה בעל-כורחה. נחישותה שלא להתמסר עוד לדפוס הצייתיני של "אזרחית טובה", ומאמציה לתפקד כראוי כ"אמא טובה" חרף המצוקה, הדריכו את פעולותיה ואת התבטאויותיה בימי שהותה במחנה המחאה. בבסיס הוויכוחים הציבוריים שהתלהטו כל אותה עת עמדה שאלת הלגיטימציה של המאבק בכללותו והספחים שבאו אחריו בהמשך פעולותיה הציבוריות. הנה כמה מן התגובות שהתקבלו בטוקבקים רבים וסותרים שעלו ברשת סביב הפרשה: ביקורת על הדגל שבו התעטפה, ביקורת על חוסר הקומפוטנטיות שלה

12 לב גרינברג, ההסתדרות מעל הכול (ירושלים: נבו, 1993).

13 חוק המשפחות החד-הוריות, [http://www.workrights.co.il/אם\\_חד\\_הורית](http://www.workrights.co.il/אם_חד_הורית), retrieved

כאמא ש- "מבזבזת את הכסף על מספרה וסיגריות במקום לדאוג לאוכל לילדים..." ;  
 "כשהיא מגיעה ל-3,000 שקל בחודש, זה "הללויה"???????, ועוד אחת: "זה  
 משכנתא של זוג צעיר ... והיא לא גומרת את החודש, חברים, מגבית לגברת, מבצע  
 תרומות שנממן לה את הפלאפון".<sup>14</sup> יותר ממאתיים נשים (ומספר קטן של גברים)  
 שעמדו בראש משפחות חד-הוריות התקבצו עד מהרה סביבה ונטו את אוהליהם  
 על ילדיהם. בתה המתבגרת של כנפו ובנה בן השמונה הובאו לירושלים והצטרפו  
 למחנה שהוקם בגן הוורדים מול משרדי הממשלה. השבועות נקפו, נדבנים תרמו  
 ותומכים מקרב כלל הציבור הצטרפו למאהל לפרקי זמן שונים והוסיפו לאווירת  
 המרי והביקורת. האווירה היתה מהולה בחוויה של קייטנת קיץ לילדים. הדיונים  
 עיטרו את השיח בנוסף דמוקרטי ובסולידריות בין סקטורים שנשחקו תחת אותה  
 מדיניות כלכלית עושקת, בעוד מוסדות השילטון והכלכלה מאיצים תהליכים של  
 הצטרפות לכלכלת גלובליזציה, שכאמור אומצו כבר בסוף שנות השבעים. הציבור  
 תסס, אך הדבר לא עצר בעד התהליך המואץ יותר ויותר של הפרטה וגלובליזציה.  
 מסגרות הסדר הפוליטי והציבורי נשמרו והתיפקוד הכלכלי התמשך, תוך שמנגנוני  
 מסגלים לעצמם כושר ספיגה של מחאות ברוח הניאו-ליברלית שנשבה מהכלכלה  
 העולמית וגילתה פני יאנוס: סדר שמרני ויציבות מצד אחד, ומן הצד האחר כוחות

14 "ההודנה, ויקי כנפו וימות המשיח", מאת מנואלה דבירי ב-2.8.2003, אתר "הגדה  
 השמאלית" / <http://hagada.org.il/2003/08/02>, retrieved 20.11.2012  
 "ויקי כנפו: נתניהו היה קשוב, אבל לא נתן תשובות", *Ynet*, (14:56, 10.07.03) וכן, "בשם  
 הביטחון: כך פוגעים בחלשים ובנשים וזוכים בתמיכתם", *צפי סער*, (05:05). *walla*  
<http://www.haaretz.co.il/gallery/mejunderet/1.1852560> retrieved  
 30.10.12) 20.11.2012.

וכן "כנפו: האוצר מסכסך בין הקבוצות במאהל המחאה" מאת יהונתן ליס, רותי סיני  
 ושירות הארץ יום שני, 21.7.2003, <http://news.walla.co.il/?w=/9/41064> retrieved  
 20.11.12, וכן "ויקי כנפו: מחאה בעירום", *Ynet*, (08:42, 14.09.04) וכן, "ויקי כנפו:  
 גם אני מרגישה כמו עובדת זרה". בדירת שיכון ועם מינוס בבנק, הדיבורים על העלאת  
 השכר לא מרשימים את ויקי כנפו. "אני עובדת כל החיים אבל לא אגיע לכלום", מעריב,  
 חן קוטס-בר 10:12 <http://www.nrg.co.il/online/1/> (10:12, 29.05.10) retrieved  
 ART2/113/304.html וכן, "הכנסת דנה בהצעות לסדר היום בנושא מחאת האמהות  
 החד-הוריות ב-2 ביולי 2003 ... אמהות חד-הוריות מחו על הקיצוץ בקיצבאות שיום שר  
 האוצר בנימין נתניהו", 6.7.2003 אתר הכנסת.  
<http://www.knesset.gov.il/review/ReviewPage2.aspx?kns=16&lng=1> retrieved  
 21/11/2012.

של מפירי סדר שלא איימו באופן משמעותי על המימשל המכהן. אלה הוחזקו בבחינת הפרעות לגיטימיות שהפגינו גילויים של חופש ביטוי בגבולות סבירים של מישטר דמוקרטי.

כנפו הפגינה בפרק הזמן של מחאתה יכולת מרשימה לקלוט במהירות את חוקי המשחק הפוליטי ולפענח מסרים גלויים שחבקו בתוכם מסרים סמויים ולעתים סותרים, מניפולציות, מהלכי השהיה והבטחות שווא מעורפלות. בתקשורת היא התגלתה כנחושה וכריזמטית ודבריה נאמרו ברהיטות ובלהט משכנע. היא גילתה יכולת אינטואיטיבית לקבל החלטות, להיות עקבית, ולהסתגל להתפתחויות חדשות. אפשר היה לזהות כיצד הולכת ונוצרת פרסונה פובליקה - אישיות ציבורית של אשה שאך זה יצאה מן הספירה הפרטית. חרף הלחצים הציבוריים שהופעלו עליה ניתן היה לזהות שני עקרונות פעולה שאימצה: להימנע מכל שימוש באלמות, מילולית או אחרת, ובה בעת לדבוק במאבק נגד הקיצוץ. כלל זה קבע את גבולות המחנה שתמך בה.

המחלוקת שהתעוררו בתוך המחנה באשר לבחירת אסטרטגיות פעולה הביאו בסופו של דבר לפרישתם של מי שתמכו בפעולות אלימות. מנהיגים בעלי ניסיון קודם במחאות, כמו מנהיגת העמותה המקומית מהקטמונים בירושלים, איילה סבאג,<sup>15</sup> תמכה באסטרטגיה של אלימות והצתות ואף עשתה מספר ניסיונות להצית צמיגים, אולם מצאה את עצמה בעימות שלבסוף הביא לפרישתה ממחנה כנפו ולהקמת קבוצת-נגד. כנפו גם נמנעה מחבירה למאבקהן של קבוצות עשוקות אחרות, שוב, חרף הלחצים הכבדים שהופעלו עליה. מאבקן של אמהות שילדיהן נלקחו מהן על ידי רשויות הרווחה, תנועות מחאה ותיקות יותר שקמו לפניה ופעלו במשך שנים, ועדי הורים ועוד הציעו לחבור אליה ונענו בשלילה. שתי החלטות אלה חילקו את הציבור לבעדה ונגדה אולם לא המעיטו מהתקוות שנתלו בה.<sup>16</sup> החל בהתעטפותה ברגל המדינה כאשר נכנסה לירושלים בראשית המחאה, ובכל מהלכיה מאז גילתה כנפו עקביות בשמירה על הסדר הציבורי, על התבטאויות שאינן יוצאות נגד הקונסנזוס הלאומי ועל ציות לחוק. ביסוד פעולותיה והחלטותיה עמדו כל העת המסר של לגיטימיות הדמוקרטיה ואמונה שמדובר בסדר לאומי וציבורי ראוי שיש לשמור על

15 "ויקי, אל תעזבי, טעית!": חנה בית הלחמי 3.8.03.

<http://www.haderech.co.il/parliament65.html> retrieved 21.11.2012.

16 מהתבטאויותיה בתקשורת לא ניתן היה לחלץ את מניעיה באופן ברור. אולם ניתן להתרשם שגם לה עצמה לא היו מטרות מפורטות מעבר לצורך להעיר את שר האוצר והציבור (לעיל: הע' 13).

קיומו. היא נחשפה למכלול התנסויות ביחסי כוח מסוג חדש – אינטרסים, תשוקות ויצרים פוליטיים – שמהם למדה כי ניהול מחנה ציבורי רחב אינו כמו ניהול משפחה; כי רמת התייחסות וההיערכות הנדרשת לקביעת סדר יום פוליטי ולהתארגנות תובעת ידע, ניסיון, יכולת התמודדות עם מבקרים ותומכים, והבנה של קודים ודיקדוק פוליטי שלא התנסתה בהם קודם. ובאופן רחב יותר למדה כי אידיאולוגיה, פרקטיקה ואסטרטגיות פעולה בספירה הציבורית מול תקשורת ופקידי מימשל אינן הרחבה של נורמות הקיום בספירה הפרטית ומול פקידי הרשות המקומית שמהן באה. היא למדה על בשרה להבחין בין פעולות של אופורטוניסטים שחפצו ביקרה לרגע לבין תומכים הגונים שהעניקו לה מניסיונם ללא תמורה. אלה, כפי שהעידה בשיחתה באותו מיפגש במצפה רמון,<sup>17</sup> כמו גם תגליות חדשות על עצמה, הפיחו בה תחושות של עוצמה וביטחון לצד תובנות מפוכחות. השיח הציבורי סביב כנפו עסק בשאלות שלכאורה לא היו ממין העניין שבעבורו יצאה למאבק. כרמות ציבורית היה עליה להתעמת עם סוגיות קשות של חשיפת חייה האינטימיים וחי משפחתה, עם צימאונם של הציבור לדעת עליה לא רק "עובדות ענייניות" שנוגעות למאבק הנשים החד-הוריות, כגון גובה ההכנסה, מקצועה ותעסוקתה, אלא גם "מידע צהוב" על חיי הנישואין, על הבעלים לשעבר, על מצב הילדים, חייה האינטימיים, בעיות קשות בגידול ילדיה, נשיותה, גופה, מיניותה. השמרנים ביקשו להחזירה לספירה הפרטית ולמעמדה כאשה עניינית, חד-הורית, תלוייה בקיציבאות, למקום המיועד לנשים ולאמהות שדימוין בציבור הוא של "טפילים על אוצר המדינה", והם הבליטו את כשליה כגרושה שלא השכילה לשמר ולתחזק חיי משפחה דו-הורית, דו-מינית, כאם שהקשיים ביחסיה עם ילדיה<sup>18</sup> העידו על רשלנותה ("אני במקומה לא הייתי שמה לק ומחזיקה טלפון נייד, מאיפה לה הכסף?").<sup>19</sup> אחרים רצו לגייס אותה למאבקים בסוגיית הקונפליקט הישראלי-פלסטיני. ללא הכנה וללא יכולת שליטה נהפכו חייה האישיים, עולמה הפרטי והביוגרפיה שלה לנחלת הציבור עוד לפני שלמדה להגן עליהם. כשם שיצאה ללא הכנה לצעדתה הספונטנית, שכפי שהצהירה היתה צעדת "אין ברירה" שכן לא נותר לה עוד דבר לעשותו במאבקה הקיומי לפרנסת משפחתה, כך נדרשה לתגובות ספונטניות על האירועים האינטנסביים שסחפו אותה מבלי שהיה לה זמן ללמוד ולהבין אותם לעומקם. היא גילתה שהחיים בספירה הציבורית מצריכים מיומנויות שהיו זרות לה.

17 לעיל: הע' 16.

18 "ויקי אל תעזבי..." (לעיל: הע' 15).

19 לעיל: הע' 13, הע' 15.

פגרת הקיץ של הילדים הלכה והתקצרה ושר האוצר בחר באסטרטגיית התשה כדי להרוויח זמן עד שניאות לקבוע לה פגישה<sup>20</sup> שאליה הגיעה נתמכת במלווים, במומחים בכלכלה ובפעילות. כדרכן של פגישות אלה הן התקיימו לעיני המצלמות, והובטח לה שיישקלו צעדים להקלה על צרכיהן של אמהות חד-הוריות. מאוחר יותר פירסמה העיתונות ידיעות אחדות על הקלות לאמהות חד-הוריות בשכר דירה, במימון מעונות לילדים ובהקלות בזמן שהות במקום העבודה. פורטל זכויות העובדים פירסם אף הוא בסוף אוגוסט פירוט על שינויים אלה, ובכך למעשה הסתיימה הפרשה.<sup>21</sup>

הקיץ הגיע לסופו והאמהות נאלצו להחזיר את הילדים למוסדות החינוך. בספטמבר 2003 התפרק המאהל ופרשת ויקי כנפו תמה, והיתה לעוד דף בספר הזיכרון הקולקטיבי של המחאה בישראל. היעלמותה הפיזית ופירוק המחנה הפכו את המחאה, שנמשכה כעשרה שבועות, לאירוע שהוסיף את מאבקן של האמהות החד-הוריות להיסטוריה החברתית בישראל. ויקי כנפו נהפכה לאייקון שלדג העשיר את השיח הציבורי על התפרקותה של מדינת הרווחה. הוויכוח הציבורי בשאלה אם היתה כאן הצלחה או החמצה לא הוכרע. כנפו שבה לדמותה הפרטית, תושבת מצפה רמון חסרת עבודה והכנסה בטוחה, אולם חייה, תודעתה והבנתה את העולם שבתוכו היא חיה ופעלה השתנו ללא הכר, והותירו חריצים עמוקים בתודעתה ובהווייתה. מפעם לפעם ניתן היה לשמוע עדויות על כך כשהתבקשה להגיב על התרחשויות ציבוריות. אולם נראה שבכך תמו "חמש עשרה דקות התהילה שלה". אופורטוניסטים שסירבו לשכוח אותה המשיכו לעקוב אחריה, וכשהיתה בשפל כלכלי שכמותו לא ידעה קודם לכן נתלתה בהזדמנויות שנפתחו בפניה. מעתה, כל הפרויקטים שבהם השתתפה היו קשורים לעבודה על גופה ועל פניה, על מיניותה ועל נשיותה. אלה זלגו מהספירה הפרטית אל הציבורית מבלי שדיקדקה בהבדלים שבין הקודים שמפעילים את הספירות הללו. גופי פירסום, חברות ועסקים פרטיים ביקשו לקדם את עסקיהם באמצעותה והיא נעתרה להצעותיהם. כעבור שנה, בספטמבר 2004, התפרסמו תמונותיה באתר פורנו פרפר 1, שהציג אותה בעירום עם סיסמאות של מחאה חברתית על שדיה ועכוזה. התשלום שקיבלה על תצלומים אלה

20 כנפו נפגשה עם השרים נתניהו ואורלב: "תחזירו לי את ה-1,300 ש' שקיצצתם". נתניהו הבטיח לסייע לילדים \* שרי האוצר והרווחה ייפגשו מחר שוב עם האמהות החד-הוריות, 10.07.2003, 16:27, זאב קליין, גלובס, retrieved 20.11.2012 <http://www.globes.co.il/news/article.aspx?did=704668>.

21 <http://www.workrights.co.il/>, retrieved 9.8.2012, אם חד-הורית

שימש למחייתה. היא הסבירה במפח נפש, שירש את מקום האמונה שאיפיינה אותה בראשית מאבקה: "מה שאנשים לא רצו לשמוע, הם יראו חרוט על העור שלי... המימסר דפק אותי... ידעתי שאני אדם מת מהלך ואין לי מה לאכול, וחשבתי שמה שנשאר לי לעשות זה להתאבד".<sup>22</sup> במחאתה היא כמעט הצליחה לכונן את הקשר הישיר בין מדיניות הכלכלה הגלובלית למצבה המוחלש והמדוכא. מקבלי החלטות על קיצוצים כמעט תמיד אינם זוכים לראות את בני האדם שעליהם פועל הקיצוץ. בסיפור הזה השלכותיהן של ההחלטות קיבלו פנים ממשיות, גוף, מיניות, המרחב השולי שבו חיה. עצם המהלך שביצעה היה בבחינת "שכיבה על הגדר". אכן, רבים ניצלו הזדמנות זו לחצות את הגדר על גופה. אך גורמים רבים שיבשו את הקישור המובהק הזה, בהם ביקורת ציבורית שגורה לגבי תפקודיה של כנפו כאשה, כאם, כאזרחית. סיום המחאה הותיר אותה צינית ומפוכחת, ובשפל כלכלי חדש שבו לא היה לה עוד מה להפסיד.<sup>23</sup> כמה חודשים לאחר מכן השתתפה בתוכניות ריאליטי ובמסעות פירסום לקידום טיפולים פלסטיים וטיפוח הגוף, חדרי כושר והצערה, ובכולם הסבירה את החלטתה לבצעם.<sup>24</sup> בדבריה השאירה את הרושם שתמיד רצתה להשאיר: שהיא שולטת במצב העניינים ושכל מעשיה, קיצוניים ככל שהיו, נעשו מתוך בחירה. חלפה שנה נוספת, ובספטמבר פורסם כי בנה הבכור של כנפו, נתנאל, שישב בתא מעצר על חשד בעבירות סמים, התאבד.

מאז ועד היום, הגם ששבה לקיים חיים פרטיים, נדמה שלא לגמרי שבה לחיי אלמוניות. גם בעת כתיבת טקסט זה ב-2012, תשע שנים לאחר מחאתה, היא התבקשה להגיב על סוגיות שנוגעות לעוולות חברתיות בישראל. שנה קודם לכן הוציאה מחאת קיץ 2011 מאות אלפים להפגנות מאותן סיבות שהוציאו את כנפו למחאתה - נגד המדיניות הכלכלית של ממשלת נתניהו (המכהן כראש ממשלה הפעם).<sup>25</sup> על "מחאת הקוטג' שהתנהלה בפייסבוק ביוני 2011 אמרה כנפו שהיא מצחיקה אותה.<sup>26</sup> חייה מתנהלים במרחבים שאינם פרטיים עד הסוף אך גם אינם ציבוריים; מעין השתהות במרחב דימדומים שאליו מתנקזות הבלחות והתבטאויות בנושאים ציבוריים ובנושאים הנוגעים לחייה הפרטיים. מתוך אלה אפשר ללמוד על המסע הארוך שעשתה ועודנה עושה מאז החלטתה הספונטנית לצאת לצעדה

<http://www.iwomen.co.il/mitem.asp?aid=87564> retrieved 12.9.2012. 22

"ויקי קנפו: מחאה בעירום", *Ynet*, (14.09.04, 08:42). 23

"ויקי כנפו: מחאה בעירום", *Ynet*, (14.09.04, 08:42). 24

<http://www.nrg.co.il/online/16/ART2/250/775.html> retrieved 9.9.2012. 25

<http://www.nrg.co.il/online/16/ART2/250/775.html> retrieved 12.9.2012. 26

ממצפה רמון לירושלים, מסע שנותר גם הוא באיזור דימדומים שאינו פרטי ואינו ציבורי. היא צעדה מן השוליים למרכז, מן האישי לפוליטי, מן הצייתנות לסירוב ושם היא שרויה גם היום. מבחינות אלה מסעה אינו שונה ממסען של נשים רבות המבקשות למחות ולהשתחרר ממה שכופה עליהן הסדר המדיני והפוליטי הממגדר, שגם מגביל את צעדיהן לשולי המרחבים הציבוריים, הספירות של מוקדי הכוח והנגישות למשאבים. כאמור, מסעה זה של כנפו האיר שאלות רבות ונוקבות, ביניהן: מהו טבעו של אותו מרחב דימדומים שבו פוסעות נשים המבקשות לחולל שינוי בחייהן? מהם הכוחות משמרי הסדר שמצליחים לעמוד שוב ושוב בפני הפרות חוזרות של המבקשים לערער עליהם? כיצד פועלים מנגנוני הספיגה הפוליטיים מול המחאות הציבוריות, אפילו במישטרים דמוקרטיים? ומה משמר את החלוקה היציבה בין הספירה הפרטית לציבורית?

### ארנדט, אנגלס וכנפו: אידיאל הסדר הממגדר והתהוותו של מרחב הביניים

הצימודים "נשי/פרטי" ו"גברי/ציבורי" מופיעים בהגות הפוליטית כאידיאל רצוי. היטיבה לתאר את הצימודים הללו חנה ארנדט בפרק השני בספרה *The Human Condition*.<sup>27</sup> מה שמשוקע עמוק בתרבות וחוזר ומנכיח צימודים אלה היא פרדיגמה בינארית שבה הפעילות הפוליטית מתקיימת בספירה הציבורית המכונה בפי ארנדט *vita activa*,<sup>28</sup> שעניינה הכנסת סדר בחוויה האנושית שהיא מטבעה כאוטית ונכרכת באימה מפני תוהו.<sup>29</sup> התרבות, ובמיוחד התרבות הפוליטית, נכנסת לתוך חוויה כאוטית זו באמצעות פונקציה של פיצולים בינאריים שמייצרים צימודים מכוח פעולת התודעה האנושית המיתרגמת להוויה אנושית של מיסוד והתארגנות. משמעותה של *vita activa* (חיים פעילים) היא אם כן יצירת דיפרנציאציה והתבחנות בחיים הטבעיים על ידי התערבות הפעולה האנושית בהוויה הקיומית שהיא כאוטית מטבעה. ארנדט זיהתה אותה כאידיאל פוליטי המיוחס לספירה שבה מתפתחת תרבות אנושית. היא דירגה את רמות

Hanna Arendt, *The Human Condition* (Chicago, University of Chicago Press, 1958). 27

Arendt; "vita activa", *ibid.*, p. 12. 28

מרי דגלס, טוהר וסכנה: ניתוח של המושגים זיהום וטאבו (תל אביב: רסלינג, 2004), עמ' 29, 90, 136. דגלס עוסקת ביסודות המיתולוגיים של זיהום, וטומאה, קדושה וסדר, במשמעויות הסמליות שלהם ובנגזרות של יחסי סדר ותוהו המכוננות הבחנה דיכוטומית זו. 29

הפעילות לעבודה במשמעותה החומרית ביותר כמלאכה שהיא כינתה labor. labor הוא העיסוק האנושי בצורתו הנמוכה ביותר, המלאכה הנעשית על החומר ותכליתה היא הקיום הבסיסי של סיפוק צרכים. בעקבותיה באה העבודה, work. work היא העבודה הנעשית מתוך מיומנות מקצועית, ותכליתה סיפוק צרכי מותרות שקושרת בין האדם לבין החומר מתוך חדות יצירה שמעבר לסיפוק צרכי הבסיס האנושיים. מעל כולן באה הפעולה הגבוהה ביותר של עבודה, action, שבתוכה כלולה גם הפעולה הפוליטית. Action היא פעילות מסוג גבוה שבו מנוצלות יכולות תבוניות ייחודיות לאדם כדי לחולל סדר, לא רק בינו לבין החומר אלא גם בינו לבין אנשים אחרים, היינו, להפיק הסדרים חברתיים ופוליטיים. לכל אלה יש השלכות אתיות מרחיקות לכת שבהן ביקשה ארנדט להתרכז ומתוכן חילצה את טענותיה בדבר המחויבויות המוסריות של האדם בחברה. כל רמות הפעילות הללו מתפרסות על שתי ספירות, והאחרונות נשענות על תשתית של ספירה פרטית שאליה משויכות פונקציות הפריזון הכוללות הולדה, הורות ותיפקודי התא המשפחתי. זוהי תשתית שמעליה מצוי מבנה העל של החברה והפוליטיקה. במילים אחרות, משק הבית והמשפחה עברו שנויים רבים בעת שגם המדינה השתנתה בצורתה, אולם בכל צורה הם מותאמים לשמש יחידת היסוד הכלכלית של הסדר הציבורי. המשפחה והמדינה קשורים קשר בל יינתק. בתהליך יצירת הסדר הזה מובלע פיצול מיגדרי שמכונן אידיאל של חלוקת עבודה בין פריזון לייצור. באופן זה מתרחקת הפעולה האנושית מהכאוס של הטבע ומכוננת את התרבות באמצעות פעולה דוקנית מתמדת, במובן זה שהפעולה אינה הכרחית אלא נעשית מתוך בחירה ואינה ממשיכה את המצב הטבעי כי אם משנה אותו. למשל, למרות שהחזק הוא חזק מהחלש, הפעולה הדוקנית תהיה שהוא יבחר לא לנצל יתרון זה לענייניו. *vita activa* של יצירת סדר פוליטי מורכב ורווי בהסדרים פוליטיים, כלכליים, דתיים ותרבותיים, שכולם ארוגים ותומכים זה בזה ובהם משוקעים הסדרים ממגדרים. כאן טמונה חשיבותו של הסדר, ושימורו מקודש בעבודות חיוניים שקודים, מוסכמות, חוקים, סנקציות ודפוסים מטפחים בהתמדה ומתאימים לשינויים המתחוללים בו.

מכוח הפיצולים מתהווה סדר פוליטי בעל שתי ספירות ממוגדרות, פרטית וציבורית, שנתונות ביחסי היררכיה כך שהפרטית משמשת תשתית לציבורית ושתייהן מותאמות לפונקציות של פריזון וייצור. בלב הסדר הזה פועם ומטופח פיצול אידיאלי נוסף שתומך במבנה העל של הספירה הציבורית אידיאל המשפחה. אידיאל זה הוא



משפחה דו-הורית הטרונומרטיבית המשמשת סטנדרט אקסלוסיבי, שחרף מאמצי ההפרה והאפשרויות החדשות שנוצרות מצליח לשמור על צורתו זו עד ימינו ודוחק את הכירסומים בו לשוליים. אחד ההסברים לכך טמון בעובדה שהמשפחה ממלאת פונקציות פוליטיות של שמירה מפני אותו כאוס פרימורדיאלי באמצעות הסדרים זוגניים. היא משמרת את הסדר בשני צירים: קשר הטרונומרטיבי/הטרוסקסואלי בין בני הזוג, המקודש על ידי ברית נישואין, וקשר בין התא המשפחתי לבין המדינה (או השבט, החמולה וכו'). במילים אחרות, המשפחה פועלת כמנגנון משמר של החלוקה לספירות, וממילא כמשמרת את הסדר הפוליטי. בכך מתאפשרות חלוקות נוספות כגון פונקציית הייצור המתבטאת במסגרת המשפחה בצבירת רכוש ושימורו, ופיריון שמבטיח את ההמשכיות הבין-דורית של החברה.<sup>30</sup> נוסף להוויה ולחיי החומר מופקדת המשפחה גם על פונקציות חשובות נוספות הפועלות כמנגנוני שימור, כמו עיצוב התודעה על ידי חיברות ומיגדור שעניינם הטמעת הסדר הבינארי הזה על כל רבדיו, במשפחה ובספירה הציבורית, בכל פרט ופרט באופן אישי ובכל האמצעים: כלכלי, דתי, תרבותי, פוליטי, חברתי. תהליכים אלה מבוצעים בשלבים מוקדמים של החיים, כשהפרטים עדיין תלויים במשפחה ויכולת הבחירה וההכרעות הערכיות שלהם מוגבלות. במילים אחרות, התא המשפחתי הוא בית הייצור שמממש ומכונן את ההסדרים הפוליטיים בהתאם לקודים אידיאליים, זוגניים וממגדרים. הסדרים אלה מקבלים פנים וצורות שונות על פי הבדלים תרבותיים, היסטוריים ודתיים, אולם הם שורים בכל רבדי הקיום האנושי. גם צורות אלטרנטיביות שמתפתחות בנסיבות של כורח ובאקראי כגון אלמנות, גירושין, הורות והעדפות מיניות חלופיות מוסדרות במסגרת הסדר באמצעות נורמות וחוקים באופן שהן הופכות למסגרות תומכות של הסטנדרט האידיאלי, ומסומנות על ידו כאלטרנטיבות כושלות ובלתי ראויות המלוות בסנקציות מרתיעות וממשמעות. פרשת כנפו המחישה היטב את אופני התיפקוד ואת עוצמתם של מנגנונים אלה, והראתה עד כמה הסדר הזה חסין, גמיש ומיומן בהתמודדותו עם כוחות מפירי סדר שקוראים עליו תיגר. עיון בביקורות שהשמיעו נגדה סוכני שימור הסדר מדגיש את אחריותה על שימור התא המשפחתי, הנישואין, כישוריה ביחס למילוי חובותיה כאם, ועוד.<sup>31</sup> לכן, הגם שיש הדוחים את הישרדותו של הפיצול בין הספירה הפרטית לציבורית ואף נסמכים על ספרות

Friedrich Engels, *The Origin of the Family, Private Property and the State* (Hebrew Edition, Tel Aviv: Hakibbutz Hameuchad, 1940 [1884]); Arendt,

ibid ch. 2.

31 (לעיל: הפניות לטוקבקים, הע' 13, 16, 17, 20, 21, 22).

המחקר בעניין זה, נראה שהמציאות שבתוכה פועלות נשים כמו כנפו ממשיכה לשמר את חלוקת העבודה הממגדרת, ולפעול על נשים כמלכודת המכשילה בכל פעם מחדש את ניסיונות המעבר בין הספירות ופירוק הצימודים נשי/פרטי וגברי/ציבורי.

ארנדט ואנגלס, שהיטיבו לאתר סכימות-סדר אלה ולהצביע על הכוחות המשמרים אותן, המשיכו בו-בזמן במסורת ההגות הקלאסית בדבר "המדינה הטובה" ו"המשפחה הטובה". ארנדט לא ביקרה או שללה את האידיאל, אלא הסתפקה בניתוח התמיכה האתית וההכרעות המוסריות והפוליטיות הנגזרות ממנו כנמשכות מאז ימי יוון הקלאסית. היא לא התעכבה על הדרתן של נשים באידיאל הזה, אף שהצביעה על המבנה ההיררכי של הספירות. לעומתה הציע אמנם אנגלס את פירוק המשפחה כתנאי הכרחי לפירוק המדינה המוחזקת כמכשיר שמנציח את ניצול הפרולטריון. אולם בשני המקרים לא נשים עמדו לנגד עיניהם של הוגים אלה אלא הסדר האידיאלי ושאלת התאמתו לצרכי הקיום האנושי. בדיניהם של הוגים אלה וקודמיהם יש כדי להסביר מדוע, חרף העובדה שהוא גוזר על נשים תנאי קיום קשים ומגבילים, הצליח הסדר הזה לשרוד ולשמור על כוחו. לחלופין, מדוע חרף מאמציהן של נשים לקרוא תיגר על הסדר הבינארי שממגדר אותן הן כושלות שוב ושוב לחולל בו שינויים, והצלחותיהן מוגבלות לשינויים בשוליו.

קריאת התיגר הפמיניסטית נכנסה בנקודה זו של עירעור על סדר הדברים על פי פרדיגמת הצימודים. חוקרות מיגדר זיהו בסדר הבינארי ובחלוקה לספירות את המרחב שבו יש לבצע מסע לחילוץ הקשרים המובלעים בתוך המצע הנורמטיבי שכולם נשים, ומונע מהן הזדמנויות שוות למימוש עצמי כמו הגברים.<sup>32</sup> תנועות פמיניסטיות וחוקרות מיגדר זיהו זאת<sup>33</sup> כחלוקה נוקשה לספירות במישורי קיום מגוונים של תרבות, דת, פוליטיקה, כלכלה, משפט, צבא, משפחה, נישואין, מיניות, גוף, נפש ועוד, וקראו תיגר על הסדר הזה כאידיאלי בשל הנחיתות שהוא כופה על נשים. הן חשפו את אופני ההכפפה של נשים לפוטנציאל הילודה הביולוגי כמקור של הדרה וריכוי, והתמקדו במאבק על השוואת זכויותיהן לאלה של גברים. דברי הביקורת שהובאו לעיל נגד

Carole Pateman, *The sexual contract* (Cambridge: Polity, 1988). 32

Walby, *ibid*; Harding, *ibid*; Donna Haraway, "A Cyborg Manifest: Science 33  
Technology and Socialist-feminism in the Late Twentieth Century", in *Theorizing  
Feminism*, Anne Herrmann, Abigail Stewart (eds.) (boulder, Colorado: Westview  
Press, 1994), pp. 424-456.

כנפו מתלכדים עם החשש הזה מצד מבקריה השמרנים, המבקשים לעמוד נגד עיעורו ופירוקו של החיבור בין הצימודים.

ניסיונות לחתור תחת הכפפה מוכרים מאז ומתמיד בתולדות הציוויליזציה האנושית, שגם הענישה נשים שפרעו את הסדר.<sup>34</sup> בתרבות המערבית, החתרנות הזאת התרחבה לממדי מחאה קולקטיבית ומאורגנת רק מסוף המאה התשע-עשרה ואילך. חוקרות המיגדר התרכזו בחשיפתם של הכוחות הממשמעים נשים דרך מיניותן, גופן, נשיותן ופוטנציאל ההולדה והאימהות שלהן. הן הראו כיצד הגורמים, הממשמעים נשים באמצעות הסגולות הייחודיות להן בשל מיניותן הנקבית, משתמשים בתחבולות שמאפשרות את הסוואת המשמעת. אתוסים תרבותיים מעלים על נס, כאידיאל, את האשה הצייתנית ושוכנת הבית, קושרים יחדיו את ההולדה והלאומיות ואת האומה והאשה לאידיאלים קולקטיביים. מעין "מישטר ביטנה" פנימי שתומך בסדר הפוליטי ה"ראוי" הנשקף מבחוץ אך מהדהד מבפנים, בין שהוא דמוקרטי, מונרכי, או אריסטוקרטי. חוקרות המיגדר חשפו את השורשים חובקי-הכל של הסדר, והראו שמדובר ב"ביטנה" שהיא תמיד פטריארכלית ומהותה פאלית.<sup>35</sup> תנועות הנשים המשיכו למחות נגד היסודות הפאליים כיסודות שרירותיים שמקנים לגברים עליונות וזכויות יתר. יותר מכך, הן חשפו והוקיעו את הדרתן ותיגון של נשים מתוך דיעות קדומות לגבי מוגבלותן המוסרית ונחיתותן התיפקודית בספירה הציבורית.<sup>36</sup> מחקריהן החתרניים לצד מאבקן הציבורי של תנועות הנשים רשמו הישגים, כמו גם פתיחתן של זירות ציבוריות לתנועה של נשים מן הספירה הפרטית אל הציבורית והענקת זכויות והזדמנויות לנשים, בעיקר בעולם המערבי. אלא שמה שהתחיל בתקוות פמיניסטיות גבוהות לאמנציפציה בשנות החמישים של המאה העשרים ואילך לא הוציא את המוני הנשים החוצה למאבק. הדבר נכון לא רק לגבי הפמיניזם המכונה "ליברלי" אלא גם

34 הנרייט דהאן כלב, "שאלת ה'מה' וה'איך' בחקר משילות ומיגדר", בתוך שיטות מחקר פמיניסטיות, מיה אג'אי, דפנה האקר, מיכל קרומר נבו (עורכות), (תל אביב: הקיבוץ המאוחד, סידרת מיגדרים, עומד לראות אור ב-2013).

35 Sir Robert Filmer, *Patriarcha and Other Political Works*, Peter Laslett (ed.), (Oxford Basil Blackwell, 1949 [1680]); Walby, *ibid*; Irigaray, *ibid* (אלן ואנייה, לקאן (תל אביב: רסלינג, 200).

36 G.W.F. Hegel, *Outlines of the Philosophy of Right*, Translated by T.M. Knox (Oxford: Oxford University Press, 2008); Carol Gilligan, *In A Different Voice* (Cambridge: Harvard University Press, 1982); פרידריך ניטשה, *כה אמר זרטוסטרא* (תל אביב: שוקן, תשל"ג), עמ' 63-65.

לשאר הזרמים בפמיניזם המקוטלגים כ"רדיקליים", שצמחו מתוך האקטיביזם של נשים בנות מעמדות נמוכים, גזעים וקבוצות אתניות ודתיות ברחבי העולם. הסיבה לכך היא שלא ניתן לכסות את סדר-היום של נשים מכל הקבוצות והקטיגוריות. וכך, התפשטותם של מאבקים מאז ראשית המאה העשרים לובשים יותר ויותר צורות ספציפיות עם סדרי יום ייחודיים. את מאבקה של ויקי כנפו אפשר לזהות כאחד מהם. תנועות המחאה וההגות הפמיניסטית עוררו תגובות שהביאו עם הזמן למתקפת-נגד (backlash), ואף לסינדרומים שהראו כי ההישגים בפתירת הספירה הציבורית לנשים ומתן הזדמנויות שוות הם חזיון תעתועים. סינדרומים כגון "המשמרת השנייה", "המשכורת השנייה", "תיקרת הזכוכית", "סופר וומן" ואף "מלכת הדבורים" הוכיחו שלא מדובר בתנועות סירוב והתנגדות כי אם ב"עקיפות" של הסדר האידיאלי<sup>37</sup> המגלה כושר שרירות. ההסדרים החדשים מלמדים כי העניין אינו אמנציפציה ושיוויון לנשים אלא הכפלת הנטל המוטל עליהן בחלוקת העבודה הממגדרת. ההזדמנויות שנשים מקבלות הן בבחינת "מתן רשות" לעזוב את הספירה הפרטית, אך בתנאי שלא יתחמקו מתפקידיהן המסורתיים בספירה זו שתחת אחריותן.<sup>38</sup> במילים אחרות, נשים קיבלו אמנם הזדמנויות לנוע מן הספירה הפרטית לציבורית, אך רק בתנאי שימשיכו למלא גם את משימות הפיריון וניהול חיי המשפחה.<sup>39</sup> הכפלת נטל האחריות על נשים, כובד המשימות כפי שהן באות לידי ביטוי בסינדרומים החדשים שמתחוללים בחסות המאבק לשיחרור, ולעיתים אף מוצגים כהישגיהם, אינם אלא תוספת לכוחות שימור הסדר שנשים הטמיעו, ורבות נרתעו או הוכרעו בדרך. וכך נשמר הפער בין נשים שבחרו לצאת אל הספירה הציבורית לבין גברים, והוכיח שוב כמה עמוקים שורשי הסדר הזוגני הטבועים בנשים, וכמה הן עצמן משמרות אותם. בתוך הסדר הזוגני הזה, גורלן של אמהות חד-הוריות מוחלש במיוחד לנוכח פערים נוספים כגון פער מעמדי, פער גזעני ובעיקר פער שבין ההכנסה של הורה יחיד לעומת שתיים במשפחה הטרונומרטיבית. פערים אלה, הקשורים זה בזה, מקטלגים את הנשים לפי מצב משפחתי, גזע ומעמד,

Henriette Dahan Kalev, "Tensions in Israeli Feminism: The Mizrahi Ashkenazi Rift", in *Women's Studies International Forum*, 24, (2001), pp. 1-16.

Pateman, *ibid.* 38

הנרייט דהאן קלב, "הירהורים פמיניסטיים", *הארץ* דעות, 27.7.2012, ע' 26.

<http://www.haaretz.co.il/opinions/1.1786316> retrieved 2012-09-19

Anne-Marie Slaughter, "Why Women Still Can't Have It All?", *Atlantic Magazine*, <http://www.theatlantic.com/magazine/archive/2012/07/why-women-still-cant-have-it-all/309020/> Retrieved 21.11.2012.

סירוב והתנגדות בין משפחה למדינה: פרשת ויקי כנפו

וכך מתאפיינת הקטיגוריה של אמהות חד-הוריות בשכיחות גבוהה של שיוך למרחבים תרבותיים, אתניים, גזעיים ומעמדיים נחותים.

במצב עניינים זה, כל ניסיונותיהן של נשים לחולל שינוי בחייהן מתפרש בעיני סוכני השימור כסטייה וכחתיירה תחת אושיות הסדר הראוי, וכנפו לא יצאה מכלל זה. נשים הבוחרות לצאת מן הבית מסומנות כמשתמטות מהפונקציות שנגזרות מחלוקת העבודה החוצצת בין הספירות. על רקע זה, מחאתה של כנפו לא היתה אלא עוד ניסיון שקל לסמנו כסטייה וכשיבוש סדרי החיים.<sup>40</sup> המעבר שכנפו ביצעה ניתן לזיהוי במונחיה של ארנדט בהקשר של חלוקת העבודה, שבה היא מפרידה בין עבודה חומרית, המתחייבת לצורכי הקים הראשוניים, המשויכת לספירה הביתית, שאותה היא מכנה labor, לבין עבודה בספירה הציבורית שהיא מכנה work ובה יכול האדם לתת ביטוי לכישוריו ויכולותיו כיוצר. תהליך זה מתפתח לפי ארנדט לפאזה שלישית שהיא כינתה action, ובה מושקע משקל הכובד של הפעולה הפוליטית באמצעות השפה והתקשרות אינטרסובייקטיבית.<sup>41</sup>

אולם יש להרחיב הסבר זה כפי שהוא בא לידי ביטוי במדינה המודרנית ובמיוחד במדינה הפוסט-מודרנית, הנתונה במגמות של גלובליזציה וכפופה לקפיטליזם דורסני כלפי מיגזרים חלשים במדינה. אלה הן מגמות כולטות במדינות קומפרדוריות<sup>42</sup> שיש בהן אוכלוסיות הגירה גדולות וחיוניות לתיפקודי הייצור. ישראל היא אחת מהן, כמו גם מדינות שבהן נמשך הקולוניאליזם באמצעים פוסט-קולוניאליים ובכלים משתכללים: "לבעבר האחר של" חלוקת העבודה הבינלאומית, לא יכולה סובייקטיבית הניצול להכיר את הטקסט של ניצול הנשים ולדבר אותו, אפילו כאשר למרבה הגיחוך האינטלקטואל הלא-מייצג מפנה לה מקום לדבר

40 לעיל: הע' 14, בדבר תגובות הטוקבקיסטים שביטאו קולות ביקורתיים שמרניים אשר גינו את כנפו על כך שהיא משבשת את הסדר.

41 אני מבקשת להודות לקוראת האלמונית שהפנתה את תשומת ליבי לנקודה חשובה זו.

42 מדינות שבהן נכנס שילטון קולוניאלי וסדר קפיטליסטי נאור כביכול, המניע שיתוף פעולה מצד המעמד הבינוני והאינטליגנציה המקומית. הכוחות המקומיים, הנהנים מחסות הפולשים, משמרים מצדם את הסדר הנצלני הקודם ואף מעצימים אותו באמצעות העמדת המנגנון המקומי לרשות הפולש. באופן זה מעמיק הדיכוי שקדם לפלישה כלפי רוב האוכלוסיה ומחניק את כוחות הרווחה והכלכלה המקומית, ותוצאותיו פועלים באופן מעגלי לחיזוק הסקטור השמרני במישל ולהשתקת קולות מחאה שמבעבעים בתוככי החברה. ראו למשל, Jan Drahoukoupil, "The Rise of the Comprador Service Sector: The Politics of State Transformation in Central and Eastern Europe", *Polish Sociological Review*, 2 (162) (2008), pp. 175-189.

ממנו. האשה שרויה כפל-כפליים בצל".<sup>43</sup> יציאתה של כנפו למאבק ציבורי זכתה אמנם מיד באהדה ובתמיכה, וזירת המאבק נפתחה בפניה. אירגוני צדק חברתי פינו לה את הבמה, עמדו מאחוריה והיו נכונים ליעץ לה. נעשה מאמץ שדבריה יישמעו מפיה ולא יוצגו או יתווכו על ידי מומחים של מילים ורעיונות. אולם לא היה די בספונטניות ובלהט הסירוב שכנפו גילתה כדי לפרק ספירות כה מורכבות ומוצקות, שבהן העמותות שעמדו לצדה, כמו שתיל וידיד, מומנו בכספי תרומות של קהילות אמריקאיות יהודיות. לכן, כל עוד כנפו הצליחה להצביע על העוול מהמקום שבארת כינה "נקודת האפס של השפה", מקום שלא יכול אלא להצביע על האמת שבעוול שנגרם לה, היא היתה בגדר אותו ביעבוע שלא הוחנק עדיין. ואולם, השתלטותן של עמותות מקצועיות אלה שמהות קיומן היא מחאות מן הסוג הזה, הרי שבעצם התנסחותן בשפה השגורה של "שקיעת מדינת הרווחה", "פגיעה בצדק חברתי" ועוד, הן הפקיעו את היסוד המקורי שדחף את כנפו כשאמרה "לא עוד". היא נזקקה למשהו שונה ממה שהיה לגופים אלה להציע, למה שמכונה בשדה מחקר המחאה וההתנגדות "מתודולוגיה של מדוכאים". זוהי מתודולוגיה שפועלת כתהליך ביניים שלא רק חושף עוול אלא גם מאתר את הקשרים העבותים בין סדרי המדינה והמשפחה הבורגנית לעמותות בורגניות. מתודולוגיה זו מצביעה על הכוחות שמבטיחים את המשכיות הסדר שנכפה על המדוכאים בידי המדוכאים, אך גם מאיימת עליהם. סנדובל, שבאמצעותה ארחיב בהמשך את מהות המתודולוגיה הזאת, קושרת את איתור כוחות הדיכוי עם השפה הפוליטית הראויה לשם עירעור אפקטיבי של מצב עניינים זה.

לסיכום חלק זה, הסיכוי להצלחת מאבקה של כנפו הגיע לסימום באופן פרדוקסלי דווקא כאשר הגופים ההתנדבותיים, שביקשו להכיל את מחאתה ולסייע לה בהתמודדותה מול מוסדות השילטון שנגדם התקוממה, נחלצו לעזרתה. המרחב והזמן שנדרשו לה לפתח בעצמה את שפת המחאה שלה ולמצוא/להמציא את האסטרטגיה והמילים שלה-עצמה, כשם שהמציאה את רעיון הצעדה, הופקעו מידה, ובכך הקיץ הקץ על היוזמה שהחלה בעוצמה כה רבה. הפעולה הקומפרדורית שנקטו העמותות שביקשו לסייע היתה הפוכה במובן שהן למעשה ניסחו את הדחף הספונטני לצאת למחאה ואת הסירוב הרענן והמקורי של כנפו, בשפה השגורה

Gyatri C. Spivak, "Can the Subaltern Speak", in *Marxism and Interpretation*, 43  
L. Grossbury and C. Nelson (eds.) (University of Illinois Press, 1988),  
pp. 271-316; תרגום עברי של מאמרה של גיאטרי צ'קרוורטי ספיבק, "כלום יכולים  
המוכפפים לדבר?", *תיאוריה וביקורת*, 7 (ירושלים: מכון ון ליר, 1995), עמ' 31-66.

של תיווך בין זעקתה, המשונה, הפראית, שנזעקה בשפה אישית, לא מוכנת אבל במובן זה ייחודית, שאינה ניתנת להשוואה ולקיטלוג כ"עוד מחאה חברתית", לבין הקטיגוריה המסורתית של הפגנות ומחאות מוכרות ושגורות שהעמותות הללו שואפות לדרכן. עמותות ואירגונים כוחם בתירגום המעשה הפוליטי המקורי לשפת המוכר והידוע. ובכך הצליחו. הם הצליחו להספיג את מחאתה של כנפו בסיסמאות המדוקלמות זה עשרות שנים, מאז שקיעת מדינת הרווחה: "אם חד-הורית", "שירותי רווחה", "עוולות חברתיות", ובמקרה של ישראל, "שירות שווה בצבא", "כסף לנזקקים ולא להתנחלויות", ועוד. במובן הזה פעלו למעשה אותן עמותות בקנה אחד עם עקרונות שימור הסדר, שימור המדינה ושימור הגבולות הבינאריים, שביקשו שוב ושוב להחזיר את כנפו "למקומה הראוי" כאם, כחד-הורית, כבת המעמד הנמוך; והמרחב שעליו נאבקה, ובו ביקשה להשמיע את קולה על ייחודו ומקוריותו - אבד. עמו אבד גם הסיכוי ליצירת מצע רענן ומקורי שהיה טמון כפוטנציאל במחאתה, ואשר אין ספק שהיה יכול להישמע כמסעה הפרטי, לא משנה כמה נשים פסעו בו לפניו. למסע זה יש מן המשותף לכל הנשים המבקשות להשתחרר מסדר שמרני, אך על כל אחת לבצעו בגפה. המצב שאליו נקלעה כנפו, ואליו נקלעות כל הנשים המבקשות למצוא את קול המחאה האצור בהן, הוא מצב של המולה שבו אין הקשבה, האזנה, שבו לשתיקות שבאינטרוולים אין משמעות. זהו המצב הפוליטי שבו דיבור הוא עשייה של ממש; לא דיאלוג אינטראקטיבי כי אם שיחרור הצהרות פומביות, במשמעות המיוחסת לשורש המילה פרלמנט בצרפתית, במובן שעיקרו דיבור - parler.

לאורך מאבקהן נשים חוזרות ומגלות, כל אחת בתורה, את חיוניותו של קו הגבול המפריד בין הספירות ואת כוח ההתחדשות שלו. בשיטוטן מן הספירה הפרטית אל הציבורית הן מגלות שמדובר בתהליך אישי של יציאה, לא רק מהספירה הפרטית לציבורית אלא גם כנגד עצמן. הן מגלות שאין ביציאתן למסען כדי לחסוך מהבאות אחריהן את המאבק. בכל פעם מחדש מתגלה קו הגבול שמפריד בין הספירות כחומה בצורה. המכשלות העומדות בדרכן משהות את משך צליחת המעבר אגב התודעות לגילויי החסמים הזרועים בדרך זו; גילויים בהוויית הספירה הציבורית ובהשתקפויותיה בתודעתן. כוחות החיברות המוכרים מחיי המשפחה ההטרונורמטיבית לובשים צורות אחרות של ריסון המגדר נשים ומהדק את הגבולות סביב העושות דרכן החוצה. שורשי החיברות נחשפים בפני כל אחת אגב צליחתה את קו ההפרדה. משום שהתנסות זו היא אישית, מתברר בד בבד שהחסמים והמכשלות מחייבים כל אחת בתורה, בתוך כדי מסעה בין הספירות, להמציא

פיתרונות מגוונים וייחודיים למצבה, למעמדה, לגזעה, לאמונותיה ולערכיה. החלוצות בין הנשים המערערות על הסדר היו בבחינת "שוכבות על הגדר", אולם הן לא חסכו בכך מהבאות אחריהן את העבודה האישית הכרוכה בפירוקו של נטל הספירה הפרטית, שכאמור נגררת אחרי כל אשה במסעה לספירה הציבורית. סוגיית האחריות על הספירה הפרטית, והחיברות הממגדר על פי המין הביולוגי ופונקציית ההולדה, ממשיכים להיות בתחום אחריותן של נשים והן ממשיכות לקחת אותה על עצמן אלא אם הן מחליטות להשתחרר, אחת לאחת.

ביציאתה ממצפה רמון למסע ה"שיחה עם שר האוצר" היה ברור לכנפו שזהו קודם כל מסע אישי, שנעשה במרחב שבו לא משנה כמה פמיניסטיות לפניה חצו את הקווים והצליחו לשפר את מצבן הכלכלי, ההשכלתי או הפוליטי – את המעבר שלה עליה לבצע בכוחות עצמה. כאן נכנס בעוצמה היסוד המתעתע שמרתיע נשים רבות מלהצטרף לקודמותיהן ולהביע סולידריות, שכן נשים ככנפו מתנסות בכך ששיפור מצבן של אחרות לפניה לא הקרין באופן משמעותי על מצבה שלה, ולפיכך אין בשיפור הזה כדי לעורר בה תקווה והבעת סולידריות. בדיוק כאן מתפורר אותו מנגנון של סולידריות ושותפות פעולה של נשים, וההבדלים ביניהן פועלים בכיוון הפוך של בידוד והיחלשות מול הכוחות הממגדרים אותן. הבידוד והבדידות שבהן כנפו מצאה את עצמה התעצמו ככל שהזמן והמרחב שלהם היתה זקוקה הופקעו מידה, דווקא בידי שוחרי טובתה. בנסיבות קיצוניות אלה, המהלך הקיצוני של צעידה ברגל לאורך מאות קילומטרים נתן ביטוי לתחושה הקיצונית של העוול שנגרם לה ורצונה להבהיר זאת לשר האוצר. מהלך זה, שהיה מקורי וחסר תקדים במאבקן של אמהות חד-הוריות בישראל, לבש מיד איצטלה פוליטית. הפוליטיזציה של המאבק הזה העניק לו מקום ייחודי, שכן במשך יותר ממאה שנות מאבקן של נשים בעולם, וכמה עשרות שנות מאבקן בישראל, לא נשמע קולן הייחודי של אמהות חד-הוריות. קטיגוריה זו נבלעה תמיד בכל התת-קבוצות האחרות שבהן היתה לחד-הוריות נוכחות משתנה, ועל כן גם סוג הזכויות המובחנות המגיעות להן, בהבדל מנשים ואימהות שמעמדן שונה, לא זכה לביטוי. מאבקה של כנפו, שפרץ בכל עוצמתו, הראה שמדובר בקטיגוריה ייחודית של נשים, ובכך היא השיגה הישג משמעותי שמיקם את סוגיית החד-הוריות בתוך סדר יום רחב יותר של מאבקן של נשים לשוויון. וזאת חרף הגינויים שהושמעו נגדה על תפקודה כאם וכרעיה, שהפעילו את מנגנוני הריסון נגד נשים המבקשות לפרוע את הסדר. במילים אחרות, מנגנוני שימור הסדר פועלים דרך מסננים היורדים מרמת ריסון של פורעות סדר בכלל



עד לרמה של האשה הבודדת דרך מנגנונים תרבותיים, דתיים ואידיאולוגיים. לא מפתיע לכן שהתאמת מנגנוני הריסון היא אלקטיבית ומתאמת לכל "פורעת סדר" לפי איפיוניה האישיים והקבוצתיים. פלסטינית בחברה שמרנית חשופה לאיומים על חייה אם נחשדה ב"חילול כבוד המשפחה", שלא כמו יהודייה חרדית, לדוגמה, שנגדה יופעלו סנקציות אם סירבה למלא את חובותיה למצוות פרו ורבו. בסופו של דבר המנגנונים הפרטיקולריים הללו פועלים לשימורו של סדר בינארי, אוניברסלי, ומגדר על פי כלליו ועקרונותיו. על רקע זה נשים נדרשות לכושר המצאה ולזמן ולמרחב שבהם יצירתיותן תוכל להתבטא ולחולל את השינוי שלו הן מייחלות. מה שנשלל כאמור מכנפו. נשים עמלות כל העת בכיוון זה של יצירת כלים חתרניים שיעמדו בפני המסננים האישיים אשר הסדר השמרני כופה עליהן. במובן הזה כנפו מייצגת ניסיון מוצלח, לפחות בתחילתו, לבצע את הצליחה.

חויית הסירוב וההתנגדות שאני מייחסת לכנפו נושאת אופי של כפירה בעיקר, כפירה ביסודות הסדר כפי שהם באים לידי ביטוי בחלוקה על פי הפרדיגמה הבינארית של זכר/נקבה, פרטי/ציבורי. זהו מסע שראשיתו בחיפוש פנימי רפלקסיבי אחר ההווה הקיומית שנדרשה לה כסובייקט פועל כדי לפרוץ את הפרדיגמה הבינארית המפצלת ומכוננת את הספירות. כנפו ביקשה לפרוץ את הספירה הפרטית אך לא התקבלה בספירה הציבורית. היא נשארה "אם חד-הורית", זרה לספירה הציבורית שבה לא זכתה להכרה כמנהיגה, כפוליטיקאית, או כפעילה למען זכויות של קולקטיב. בספירה הציבורית הפכה לאייקון של הנשים החד הוריות בישראל אך לא לרמות מופת של מנהיגה ואשת ציבור. היא נמדדה בערכים של תפקוד כאם וכעקרת בית, לעיתים סומנה ככושלת בחיי הנישואין, לעיתים כגיבורה ששורדת את התנאים הכבדים של קיום המשפחה והבית בגפה, כאשה. אולם, למעשה כנפו פסעה במרחב חדש, בלתי נודע, שאינו פרטי ואינו ציבורי. בהקשר שבו פעלה אין חללים פנויים או פתחי מוצא מן העקדה בסדר הפטריארכלי שבו נשים הן או עקרות בית וציר המשפחה, או מועסקות בספירה הציבורית כגברים. זוהי חלוקה מוכרת בה כל אחד ואחת יודעים את מקומם, ואם אינם במקום שאותו ייעדו להם הרי שיש ל"סייע" להם בכל דרך, אם בשידול ואם בהצלפה, למצוא את מקומם בו. אבל כנפו סירבה להישמע לסדר, וביקשה לעשות לעצמה את המרחב שבו תיתן ביטוי לקולות המחאה שבקעו מקרבה. כדי לבסס את מעמדה כפעילה פוליטית או כמנהיגה נדרשו לה מרחב ביניים שאינו פרטי ואינו ציבורי וזמן דימדומים, שאינו תחום על ידי חוקי התפקוד שהבית והילדים, או מקום העבודה מכתיבים. בסדר הקיים, איזור ביניים זה לא זוכה להכרה. כשביקשה

זמן ומרחב ביניים, אלה הופקעו ממנה, קודם כל על ידי שוחרי טובתה אך גם על ידי סוכני השמירה על הסדר שחזרו והוכיחו אותה על תפקוד אימהי ונשי לקוי. כנשים רבות שמחזיקות בערכים ביחס לזוגיותן, לתפיסותיהן על אימהות, על מיניות ונשיות, על גופן, וכמובן על מיגדרן, החלקים החסרים בהם, היתה יכולה להפיק תובנות לו ניתן היה לה להשתהות בזמן ובמרחב ביניים בין הספירה הפרטית לציבורית. מקום שלישי, שאינו פרטי או ציבורי, שאפשר לשהות בו ולהשקיף ממנו על שתי הספירות והחוקים המפעילים והמחייבים שלהם. מרחב ביניים זה, וזמן שאינו דומה לזמן שבו היא מתפקדת כאם, כפועלת, כאשה או כרעה, שהיה מאיר לה באור חדש את מסע הצליחה של הפונקציות הנדרשות מגשים בתפקודיהן השונים, הוא בדיוק אותו מרחב דימדומים. איזור ביניים שבו הן יכולות לשהות עם עצמן ועם קולותיהן הפנימיים לנוכח הספירה הציבורית. התלבטויות ומאבקים, משברים רגשיים ודחפים תוקפניים מלווים את מסע הסירוב, שהוא בבחינת פריצת סכר ואובדן אותו מצפן שסיפק פיתרונות אידיאליים בטרם החל המסע שסדק את הסדר. פיתרונות אידיאליים של "מצפן פטריארכלי" שאינו הולם עוד את הנתיב שבו פוסעות הכופרות בסדר. הנתיב החלופי איננו סלול כדרך מלך ברורה. נשים, כל אחת בזמנה, כובשות אותו ברגליהן ומוסיפות להסלילו מדי פסיעה ופסיעה. לכן העיון בו מקרוב, והניתוח של החוויות הכרוכות בו, הוא חלק מהעיון שהגות פמיניסטית מחויבת בו בכל פעם שאשה נוטלת את גורלה בכפה ועושה את מעשה פריעת הסדר. מה היה טמון בתהליך זה לו ניתנה לכנפו ההזדמנות לחוותו?

הליכתן של נשים מן הספירה הפרטית היא כאמור מבודדת ואישית, ומלווה בהתחבטויות על נטישתה של שיגרה ממגדרת, מוכרת, ובמובן הזה בטוחה ולא פעם נוחה, אל מרחבי הלא-נודע. חוקרות כספיק והוקס סימנו מסע זה כהשלת מה שנלמד ומוכר בתהליך של התפשטות מהלמידה, unlearning. זהו תהליך רפלקסיבי שההשתהות בו על קו ההפרדה מרחיבה ומעבה אותו לכדי מרחב ביניים, in-between, <sup>44</sup>space שמאריך את זמן הצליחה ומתעכב על הקונפליקטים וההתחבטויות והחיפוש אחר פיתרונות אישיים. יתרה מזו, נורמות של יחסי אימהות, זוגיות, ניהול חיי משפחה והדגשת יסודות של חמלה ורגשות מתגלות כזרות וכחסרות ערך בזירה הציבורית, ואולם במרחב ביניים זה הן מתגלות כעולם חדש, מעין יבשת אפלה ומוסתר, <sup>45</sup>המטילה אור חדש ומעלה תובנות מקוריות ואישיות בנשים

Spivak, *Can the Subaltern*, ibid.; Harding, *Whose Science?* ibid. 44

Irigaray, *Speculum*, ibid. 45

שמתחילות את מסען בספירת ביניים זו. אף כי היו שניסו לפתח מודלים שהעתיקו את הקודים הללו מהספירה הפרטית למבנים אירגוניים,<sup>46</sup> התקשו אלה לחלחל למוסדות הקשיחים של הסדר. וכך מוסדות הצבא, הכנסייה, המסגד ובית הכנסת, מוסדות הכלכלה הגלובליים, רשויות המדינה, כל אלה נותרו בלתי חדירים למאמץ למגדר אותם בכיוון ההפוך של ערכי הספירה הפרטית. באופן לא מפתיע קרה ההיפך: הסוגיות שמעסיקות נשים בספירה הפרטית, סוגיות הקשורות לאחריותן על הספירה הזאת – אימהות, משפחה, בית, ילדים, ועוד – שצריכות היו למצוא פיתרון כלשהו תוך כדי היערכות לתיפקודן של נשים בספירה הציבורית, נגררו עמן החוצה ונארגו לתוך מכלול הסוגיות החדשות שעמן נדרשו נשים להתמודד. המנגנונים משמרי הסדר השכילו לפתח חסינות ששוב ושוב הכשילה את ניסיונות החדירה של ערכי הספירה הפרטית למוסדות המרכזיים של הסדר הפוליטי. ההיפך קרה. נשים שביקשו לפעול בהצלחה בספירה הציבורית גילו שעליהן לאמץ את ערכי הספירה הזאת, ואז הואשמו בהידמות לגברים. אך זוהי האשמה קנטרנית ויש לדייק ולחדד אותה. הספירה הציבורית נשלטת בידי גברים שקובעים את כללי המשחק באופן גברי, פאלי, כשם שהספירה הפרטית נקבעת על ידי ערכים וכללי משחק נשיים וזאת מכוח הזיהוי ציבורי-גברי ופרטי-נשי. לתוך הסדר הזה הוחדרו לספירה הציבורית, במאבקים בלתי פוסקים, סוגיות של אימהות, נשיות, מיניות ועבודה משוחררת מהטרדה, השכלה וקריירה פתוחים באופן שווה לגברים ולנשים, וכן קידום והזדמנות הוגנות לנשים, ואלה הוגדרו מחדש כבעיות פוליטיות. סוגיות אלה היו זרות וחדשות בספירה הציבורית, ומאחר שלא היו פתורות הן נארגו והתמזגו עם המטלות שנשים תמיד נדרשו למלא, והכפילו את הנטל על צווארן. אולם הנקודה המרכזית בעניין זה היא, שתהליך השינוי וההגדרה מחדש של הנורמות המיגדריות שהיו מקובלות מקדמת דנא יכול להתחולל בדיוק בספירת הביניים, במקום שבו נשים נדרשות להמציא לעצמן מסלולי גישה אל הספירה הציבורית ואף להמציא את עצמן מחדש. בספירת הביניים נשים מתמודדות עם המארג הזה, שבו עליהן לחפש פיתרונות ייחודיים שאין להם מענה בחלוקה השמרנית לספירות המשמרות את הסדר הקיים. במובן הזה הפכה ספירת הביניים למקום שבו נשים משתהות, כל

---

Gilligan, *In a Different Voice*, ibid; Nancy Chodorow, *The Reproduction of Mothering: Psychoanalysis and the Sociology of Gender* (Berkeley: University of California Press, 1978).

J. B. Eltstein, *Public Man, Private Woman: Women in Social and Political Thought* (Oxford: Martin Robertson, 1981).

אחת בגפה, כדי לעצב לעצמה את פיתרונותיה האישיים למילכוד הממגדר. זהו, לטענתי, המרחב והזמן שהופקעו מידיה של כנפו ושהיא לא השכילה או שלא היה לה הכוח להילחם עליו כחלק ממסע השיחרור שלה.

איריגראי תיארה את מסע הגילוי הזה כהטלת ספק באידיאליזם הבינארי, דוגמת הצללים שעל הקיר במשל המערה לאפלטון, שבו מתגלה לספקנים מילכוד הקושר אותם זה לזה ואינו מאפשר להם לפנות לעבר פתח היציאה אל השמש.<sup>47</sup> כפירה בתיפקודי ה-"*vita activa*" שהוחזקו כאידיאליים, וזיהוי היסודות המכפיפים הטבועים בקודים המחברתים וממגדרים כפי שהם מוצעים בסדר הבינארי, ממשיכים את הדימוי הזה של מיגדר משל המערה. ההשתהות היא בבחינת השתחררות אישית של כל אחת מהדמויות הכבולות כשגבן אל פתח היציאה. שלב ביניים זה, מרגע ההשתחררות ועד ליציאה לפתח המערה, הוא מסע אישי בודד במסדרון אפלולי. איריגראי ממשיכה ומדמה אותו לחוויית היוולדות, השתהות בצוואר הרחם. במובן הזה ההשתהות בין הספירות היא הזמן שבו שריונות נשים כשהן משייטות בעולם נזיל מבחינה ערכית. ערכי העבר שסיפק "המצפן הפטריארכלי" נסדקים ועדיין אין ערכים חלופיים שינחו אותן. נשים בספירת הביניים תרות אחרי פיתרונות תוך כדי שהן מפענחות מחדש את משמעות קיומן וזהותן מעבר ומחוץ למרחבים שבהם הן צמחו, בבחינת למידת שפה חדשה והווייה חדשה לפני שהן מגיעות לעולם המובנה והמקודד על פי קודים פטריארכליים.

גלוריה אנולדוואה עסקה בצליחה ובהשתהות דומה במעין ספירת ביניים של נשים צ'יקניות, עניות, לרוב חד-הוריות, שחיות בפריפריה על גבול ממשי, גיאופוליטי, בין ארצות הברית למכסיקו. ניתוחה מעלה, בדומה להתנסויותיה של ויקי כנפו, שחיהן של נשים על קו הגבול בין מדינות הם חיים בנקודת תפר שנושאים אופי ארעי. ככאלה, הם חיים של חוסר שייכות ושל מעמד אזרחי תלוש, "לא פה ולא שם". בפרקי זמן ארוכים של שהות במיתחם הגבול מצאה אנולדוואה שנשים צ'יקניות פיתחו דפוסים ותרבות חיים במרחב ביניים היברידי בעל כללים משלו, היונק בו-בזמן מן "החיים הקודמים" במכסיקו ומן ההשתוקקות לחיים העתידיים שאליהן הנשים הצ'יקניות שואפות להגיע, בארצות הברית. באיזור המפורז שבין המדינות ובין סדרי העבר לסדרי העתיד המתהווים לקראת הבלתי נודע, ניהלו נשים עניות אלה חיים בלתי יציבים ובלתי בטוחים, שנזילות וחוסר ודאות היו איפיונם העיקרי; חיים שחייבו אותן לפתח

Irigaray, *Speculum*, ibid. 47

טכניקות מגוונות של סתגלנות, הסתתרות מפני רודפים משני העברים וחרדה מתמדת מפני הילכדותן. אין ספק שהסתכנות, לא רק מפני הבלתי נודע אלא גם מפני הידוע כמגונה, היא מסגולותיה העיקריות של פעולת ההתנגדות. במהלך זמן ההשתהות במרחב זה הנשים המציאו תרבות ספר בתנאים שנשאו יסודות של "גם מפה וגם משם", והניבו אופני קיום חלופיים של חיים בספר שלא ניתן לרדדם לחיים במכסיקו או בארצות הברית. בדומה למרחב הביניים הגיאופוליטי, נוצר גם מרחב ביניים תודעתי; מרחב וזמן החיוניים לרפלקציה שתאפשר המצאת פיתרונות, כאלה שלהן היתה כנפו זקוקה אך כאמור הופקעו ממנה. במקרה של הנשים הצ'יקניות, תנאי קיום שבהם גם תודעותיהן, רגשותיהן, זהויותיהן ויחסיהן הבין-אישיים לבשו צורות מקוריות, חיים מפה ומשם שראשיתם ויסודם בסירוב ובהתנגדות לאשר חוו והתנסו בו עד אז, מעין *vita activa* משלהן.<sup>48</sup> בהקשר הזה מתחולל תהליך פנימי הפוך, לעיתים אף בצורה שמפיתעה את הסובייקט עצמו באשר לכוחות הפעולה שהיו אצורים בו. אותם מקורות אנושיים שמהם נובעים תוקפנות ודחפים פנימיים, ואשר אותם מפנה הסובייקט במרבית המקרים לריסון עצמי ולהישמעות לציוויים שונים כגון "הרעיה הטובה" "האם הטובה", "האשה הנאמנה", פורצים מחדש כוחות התקוממות ותוקפנות המופנים נגד כוחות מכפיפי צייתנות מסורתית המוטמעת בנשים כבר במהלך החיברות המוקדם של חייהן. אני מזהה בכך את ליבתה של פעולת הסירוב, בין שהיא נעשית מדעת ובין שהיא נעשית בבלי דעת.

מחקריהן של כל הוקס ושל צ'לה סנדובל ממשיכים בקו זה של חוויות סירוב ומעמיקים בהבנת התהליכים המנטליים שבהם מתפתחות פרקטיקות סירוב בקרב נשים מוחלשות ומוכפפות. כל אחת מהחוקרות הצביעה באופן אחר על דרכי הזיהוי של נשים את מלכודות הדיכוי שבהן הן שרויות, ועל התעוררות אפשרית של סירוב בקרב נשים מוגזעות שחיות בשולי החברה. בעקבות כך הן מציעות מודלים של פעולה ל"צליחת המסדרון" ספירת הביניים ולבסוף להשתחררות. מטענתן משתמע שהצטברות של מסה קריטית של נשים הצולחות את ספירת הביניים יכולה לערער באופן משמעותי על הסדר האידיאלי. כיוון זה מצריך דיון מעמיק שחורג מגבולות מאמר זה, אולם ראשיתו בתהליכים שהוקס מכנה, *unlearning* וסנדובל מכנה *methodology of the oppressed*.

---

Gloria Anzaldua, *Borderlands/La Frontera: The New Mestiza* (San Francisco, 48 CA: Aunt Lute Books, 1987).

## הוקס, סנדובל וכנפו: זירות פעולה של סירוב, התנגדות ואמנציפציה

רעיון החתרנות וההליכה בכיוון ההפוך, נגד הנתיב הממשמע, הוצע כבר על ידי פוקו.<sup>49</sup> אחת מתובנות הרעיון הזה הייתה שורשים על רקע העובדה שקבוצות שוליים קשורות להגמון באופן שאינו מאפשר להן להתנתק ממנו. קטיגוריות חברתיות מובחנות באמצעות דת, גזע, מעמד, לאום או מיגדר המתקיימות במציאות שבה פועלות עליהן טכנולוגיות דיכוי אינן יכולות לפרוש מן הסדר הבינארי בשל הטוטאליות שלו. לכן אין דרך אלא לפעול נגדו מתוכו. השאלה העומדת בפניהן היא כיצד להתמודד עם טכנולוגיות ההכפפה בעודן שרויות תחת מכוונות ההכפפה. מהצעותיהן של הוקס וסנדובל עולות חתרנות וטכנולוגיות-נגד שמתקדמות באותו נתיב ממשמע, אך במהופך.

## unlearning

הוקס, הוגה אפריקאית-אמריקאית, הניחה על סדר היום הפמיניסטי בארצות הברית את מאבקן של הנשים השחורות נגד דיכויין הכפול: כנשים וכשחורות. היא הציעה לראות את שני טיפוסים הדיכוי הללו כדיכויים מחברתיים שמוטעים באמצעות טכנולוגיות רב-דוריות, רבות-ממדים, חברתיות, כלכליות ופטריוארכליות. גווני הדיכוי לפי גזע מראים שהתנסויות ההכפפה של נשים שחורות בידי גברים לבנים אינן דומות לדיכויין בידי גברים שחורים, ויחסייהן עם נשים לבנות אינם כיחסייהן עם נשים שחורות. תכני הלימוד התרבותי שכוננו יחסים אלה משתנים בהתאם לסוג הדיכוי ומקורו. תשומתה של הוקס להבנתן של טכנולוגיות הדיכוי הרחיבה את השיח הפמיניסטי בשני כיוונים, הן בכיוון גורמי ההגזעה והן בכיוון גורמי המיגדר. בהמשך מיקמה אותם בזירה הפוליטית שהמשיכה את עבודתה פורצת הדרך של אנג'לה דייוויס.<sup>50</sup> מהלך זה ייתר את מצע הפמיניזם הליברלי והרדיקלי עבור נשים שחורות וחשף את מוגבלותו והתאמתו לנשים לבנות מהמעמד הבינוני שצמח בארצות הברית. חמור מכך, ניתוחה חשף את השתייכותן של פמיניסטיות, לעיתים קרובות לבנות, למחנה המגזיע את הנשים השחורות. באותו אופן חשפה

---

Michel Foucault, "Disciplinary Power and Subjection", in *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings 1972-1977*, Colin Gordon (ed.) (Wilmington California: Pantheon Books, Random House Harvest press 1984) pp. 229-242.

Angela Davis, *Women Race and Class* (New York: Random House, 1983). 50

הוקס את מכונות הדיכוי של גברים שחורים כלפי נשים שחורות. השלב המכריע בניתוחה חשף את אופני ההטמעה של טכנולוגיות הדיכוי בקרב הנשים השחורות עצמן, ובעקבות כך את צייתנותן למסרים הגמוניים, לבנים ושחורים, שקידמו את האידיאלים של האם הטובה, האשה הטובה, הרעיה הטובה והאחות הטובה. בספרה *Feminist Theory: From Margin to Centre*<sup>51</sup>, הוקס מראה כי יש להביט במסרים אלה מן השוליים כדי לזהות את כבואתם המהופכת של מבנים פסיכולוגיים קמאיים של יחסים בין-מיניים ובין-גזעיים. כדי לצאת מן המילכוד הזה היא הציעה אסטרטגיה שהיא כינתה בשם unlearning: תהליך של פירוק ההטמעה על ידי איתור מוקדי הדיכוי הכוחות מעוררי הצייתנות, המופנמים בשלבים מוקדמים מאוד של החינוך והשלמתם (peeling). ההשלה כתהליך של unlearning<sup>52</sup> היא הליכה בכיוון ההפוך ללימוד (learning), שאינו זר לנשים מוגזעות. היא מציעה לזהות את אתרי ההלימה בין החובה לציית לבין אתרי האתוס של להיות רעיה, אשה, או אם טובה. אתרי הלימה אלה מתגלים כמהלך של בחירה אישית, אלא שהם הולמים את נקודת המבט מן המרכז לשוליים, ועל ידי כך את צרכיה של הרקמה החברתית שבתוכה אובד רצונה של האשה השחורה. התביעה לצייתנות ולמשמעת כל-נוכחת ממלאה כל חלק פנוי בתודעתה כסובייקט, כך שאין "חללים" פנויים בהלימה זו. הקשרים המסובכים בין מאווייהן וצרכיהן של נשים שחורות להתנהלותן הצייתנית מצויים בשיח ובפרקטיקות שמכוננים דימויים של "אשה טובה" ו"אזרחית טובה", ומסווים התנהלות זו כאילו מקורה בבחירה אישית ורצון חופשי. נשים שחורות הן שמצוות על עצמן פעולה משעברת, ולכן רק הן יכולות לצוות על עצמן את היפוכה המדויק, פעולה אוטונומית ומשחררת. זהו מהלך של תמונת ראי, בכואה של אדונית אל מול השפחה המוטמעת. נקודת קשר זו מעמידה זה מול זה את חוויית הציות מול הדחף לסרב, ומעוררת בסובייקט קונפליקט פנימי המוכרע, במודע או שלא במודע, לשיקול מחירי הבחירה. התגמול על היות "רעיה טובה" אך מוכפפת אל מול המחיר של גינוי על סטייה מדפוס זה תמורת עמדה של בחירה ושיחרור. כאשר מתחוללת הכרעת סירוב מתחיל מסע קילוף הצייתנות, ה-unlearning. לא מדובר כאן בסירוב שבו מתחולל פירוק כולל של כל כבלי הריסון וההכפפה אלא בקילופן של שכבה אחר שכבה של קליפות החיברות; רפלקציה על אימהות לצד רפלקציה על מיניות, ואף רגרסיה והתעכבות.

Bell Hooks, *Feminist Theory from Margin to Center* (Boston, MA: South End Press, 1984). 51

Hooks, *Feminist Theory*, ibid 13, 55-56. 52

תהליך ה-unlearning נועד לפרוס את הקשרים בין צייתנות אישית לאידיאלים של סדר ראוי. אפשר שקולות אשמה על השתמטות מאחריות אזרחית או אימהית יתפרצו לתוך התהליך, אך חשוב לזהותם ולסמנם כאתרי הקשר בין רעיה טובה או אזרחית טובה (שהן לא היו שותפות לעיצובה) כחלק מסדר אידיאלי - הסדר הלבן הפטריארכלי - שגם לו הן לא היו שותפות. אלה אינם אלא צווים גזעניים ומגדרים שאותם הפנימו בטרם היתה להן יכולת הבחירה.

הוקס מדגישה שאין זו אסטרטגיית מאבק הקוראת להחליף את המדכא באמצעות אימוץ האסטרטגיות של המדכא, mastering the master's tools בדומה לקריאתה של אודרי לורד,<sup>53</sup> אלא קריאה לגילוי התנגדות (résistance) וללימוד הביקורת כלפי השיח הממשמע. פעולה נלמדת בראשיתו של מסע התנגדות אישית, סובייקטיבית ואוטונומית; מסע השתחררות אישי שהולך עקב בצד אגודל אחר גילויי גזענות ומיגדרור בכל אחד מהתחומים שבו נשים שחורות מוצאות את עצמן. מסע ה-unlearning הוא מעין "שירוש היבלית" של כוחות שהשתרגו במסכת חייהן ובתודעתן, והם מחלחלים לרבדים פסיכולוגיים וקוגניטיביים עמוקים ומדהקים את חובת הצייתנות שהן הופכות לשותפותיה הפעילות. בנקודה זו מתלכדים רעיונותיה של הוקס עם אלה של פרנץ פנון, בנגיעה במרחבי הלא-מודע שבהם מתהוות תפיסות אלה ומתמזגות עם רצונותיו של הממשמע, ה"מגזיע".<sup>54</sup> העירעור על ההגזעה מופנה למוסכמות על האופי האוניברסלי של הטבע האנושי הנתפס כבעל יכולת להגיע להכרעות מוסריות, ומכך גוזר את ההבטחה שכל אחד יכול להמציא מתוכו את הפוטנציאל האקסקלוסיבי של להיות "אדם טוב", או "אשה טובה". אלא שכאן אפשרויות הפרשנות מערערות על האקסלוסיביות של "היות אשה טובה", שנמדדת על-פי סטנדרט אחד, הפטריארכלי-גזעני. סטנדרט זה מתפרק במהלך ההשלה, ובעקבותיו מתפרק גם המבנה המורכב של חלקי הסדר האחרים שהוטמעו, ומפנה את מקומו להגדרות מחדשות, מקוריות ויצירתיות באשר לתפיסות הסובייקט על "מהו אדם טוב", "מהי אשה טובה". מעשה הפרימה והפכירה, ה-unlearning, הוא פעולה אוטונומית שמתבצעת בתוך ערוץ של יחסי כוח. כאן מתלכד התהליך עם המלצתו החתרנית של פוקו לנוע במסלול החד-סטרי של הכפפה וצייתנות, אך בכיוון ההפוך.

הוקס פיתחה והפנתה עמדה זו כהמלצה מובהקת לנשים שחורות. אך למעשה

Audre Lorde, "The Master's Tools Will Never Dismantle the Master's House", 53  
in *Sister Outsider: Essays and Speeches* (New York: Random House, 1984).

Frantz Fanon, *The Wretched of the Earth* (New York: Grove Weidenfeld, 1963). 54



אסטרטגיית ה-unlearning חורגת מן הדיון המיגררי. היא נעשית לפרקטיקה ישימה עבור קטיגוריות מדוכאות שונות ורחבות, והיא הולמת כל גבר או אשה הנתונים בדיהן הכובלות של טכנולוגיות דיכוי. בהמלצה לפעולה משחררת, שאיננה מוגבלת ומותאמת רק לנשים שחורות ועניות, פורץ פיתרונה של הוקס את הגבולות המיגרריים. הצעתה חומקת בהצלחה מהמלכודת הממגדרת, ואף שהיא פותחת בניתוח הדיכוי של נשים שחורות, היא עוסקת באמנציפציה מדיכוי באשר הוא והופכת אותה למודל אוניברסלי שניתן להתאמה אישית לכל סובייקט המבקש לסרב ולהתנגד לכוחות המכפיפים אותו/ה.

מסעה של ויקי כנפו נשא סממנים ראשוניים של איתור הקשרים שבין צייתנות לדיכוי, והיא אכן זיהתה כמה מהכוחות המכפיפים שהביאו אותה לשפל כלכלי שהיה כרוך גם בשפל אישי. היא פסעה במסלול הצייתנות אך בכיוון ההפוך, כדי להביע התנגדות לסדר שבתוכו פעלה. היא נשארה נאמנה לדימויים של אמא טובה ואזרחית טובה, ובמובן הזה המשיכה להשתהות במסעה. חשיבות המסע שהתחילה היא שאין ממנו דרך חזרה, אך עם זאת, המסע התודעתי מתנהל על פי כללי זמן ומרחב משלו ולא בהכרח תואם את התפתחות האירועים המתחוללים בספירה הציבורית בפועל. לפיכך, התהליך שהחלה כנפו היה תהליך רפלקסיבי של אל-חזור שהחל בתקופת המחאה ביולי 2003 ולא פסק מאז. התבטאויותיה במחאת הקוטג' העידו על עמדות וניתוח יחסי הכוח המשוחררים מן האמונה שהסדר השורר הוא הסדר הראוי ושיש לתת בו אמון. התבטאויותיה בעניין זה מעידים על המשכו של התהליך שבו החלה בראשית דרכה.

### methodology of the oppressed

סנדובל הרחיבה את השיח על אסטרטגיות המאבק של נשים שאינן לכנות ואינן שחורות, והחילה אותו גם על נשים היספניות שחיות באזורי גבול, בשוליים החברתיים והגיאוגרפיים. כמו אנזלדואה, חקרה גם סנדובל נשים צ'יקניות החיות באזור הגבול בין ארצות הברית למכסיקו. היא פיתחה מכלול שלם של חתרנות והתנגדות, המתחיל בתורת למידה של טכנולוגיות שליטה ודיכוי, ממשיך בתהליך מתודולוגי של בניית תודעה מתנגדת (oppositional consciousness) ומסיים באקט אמנציפטורי אישי וקולקטיבי שמחולל שינוי מודעות.

מבעד לדיכוי המשתקף מתהליכי הגלובליזציה והקפיטליזם המאוחר, על יסודותיו המודרניסטיים שהתאפשרו תודות לאימפריאליזם מערבי, נדרשה סנדובל

לאתר את החישוקים המחברים בין הערכים הניאו-ליברליים הטבועים בתשוקת תרבות המערב למודרניות במשמעות של התפתחות טכנולוגית מתקדמת. היא חילצה מתוכם את תנובת הפירות הבאשים של ניצול ושחיקת כוח העבודה הזול של הנשים הצ'יקניות. בספרה *The Methodology of the Oppressed*<sup>55</sup> פיתחה סנדובל סדר יום אופרטיבי לאיתורם ולפירוקם של חישוקי הדיכוי.

בדומה להוקס ולפוקו, סנדובל הראתה שמרחבי התודעה ודרכי הבנייתה הם אתר הפעולה האוטונומית כמו גם אתר הפעולה של ההכפפה, והם מעוצבים בעולם מאוכלס ותפוס בסגולות המקדדות מהי התנהגות טובה וקושרות בעבותות ממשמעים שבהם אין מרחבים פנויים לפעולה חופשית. על כן בחירה אוטונומית היא בהכרח פעולת התנגדות (oppositional). סנדובל התרכזה בפיתוח כוחות התנגדות כפרקטיקת למידה של פעולות מחאה נגד תפיסות ששורשיהן היסטוריים ופוליטיים, לשוניית ומנטליים, שכולן יחד מבנות שיח תרבותי ופועלות כמכשיר ידע משותף שמחלחל ומניע את התודעה. זהו גוף שנוצר כעולם ידע אישי ומתקשר לשיח התרבותי מתוך זיקות של הפרט לקולקטיב. חיוניותו ותיחזוקו נעוצים בתשוקת השייכות של הפרט, ולפיכך הכוח שהפרט שואב מההתמסרות יונק מכך שהוא מעניק שייכות וכך מעודד התמסרות ונכונות לצייתנות אצל הסובייקט. אלא שאצל סובייקטים מדוכאים הוא מתבטא בהתמסרות-יתר שבה מתמוסס הרצון החופשי. דינמיקה זו מקבילה לתיאורו של פוקו את האופן שבו מוכרע רצונו של הסובייקט על ידי שיח ממשמע וצייתיני שבו מזהים אלמנטים של אוטונומיה ובחירה מרצון.

סנדובל עיינה בפרקטיקת ההטמעה וחילצה מתוכה שבע טכנולוגיות דיכוי בעלות שני פנים, כפני יאנוס, שלמתבונן נגלה רק אחד מהם בכל צד של מערכת היחסים מכפף-מוכפף.<sup>56</sup> המוכפף אינו רואה מה שהמכפף רואה, אך נוצרת אשליה ששניהם רואים אותו שדה ושניהם סבורים שזוהי המציאות, כמו במשוואת

Chela Sandoval, *Methodology of the Oppressed* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 2000). 55

56 ההוגים המובאים כאן נוקטים לשון ייחודית כדי לתאר את פעולות הכוח ואת יחסי הכוח בין הקטיגוריות הנחקרות. פוקו זיהה את המדכא כריבון ואת המדוכא כסובייקט ממושמע. הוקס הרבתה להשתמש במושגים כגון מגזיע/מוגזע (racialising/racialised), ואילו סנדובל בוחרת בביטויים מכפף/מוכפף (subordinator/subordinated) וכן מדוכא/מדכא (oppressor/oppressed). אף על פי שהמושגים אינם מקבילים באופן מלא, יש מידה רבה של חפיפה בהתייחסותם של הוגים אלה למערכות יחסי הכוח ולדרכי הפעלתו.

הדיכוי בעולם הצללים האפלטוני שבו המתבוננים ככולים ומביטים כמה שנראה כמציאות אחת ואמיתית. סנדובל מכנה את טכנולוגיות הדיכוי "תנוחות" או מצבי תודעה (poses for consciousness)<sup>57</sup> המזינים את ההשתוקקות להתקבל לקולקטיב, ואגב כך מכוננים יחסים משלימים של מכפופים/מוכפפים באמצעות שיח. בין טכנולוגיות דיכוי אלה בולטות מה שסנדובל מתארת כ-Inoculation, המשמשת את ההגמון להצטייר כשוחר שיוויון, כמתקן עוולות שמתקדם לקראת חברה צודקת על ידי תיקונים חברתיים הפועלים באופן שגם מגן עליו מפני גודל העוול שהוא בעצמו חולל. בעודו משמר את ההסדרים המייצרים אי-שיוויון, יחלץ המכפיף דמות או שתיים מקרב המוכפפים לו - אשה, שחור, צ'יקני - וישיב אותם בתוך חוגים הגמוניים כדי להתקשט בהם כמי שמעידים על קיומה של פרקטיקה המבשרת את תיקון העוול. העוול עצמו לא מתוקן, והכלתם של כמה סובייקטים מקרב המוכפפים פועלת כמהלך שמשפר במעט את מצבם, אך בעיקר מחסנת את המכפיף מפני ביקורת ומאפשרת לו להצביע על כוונותיו לקדם שיוויון. בדרך כלל הצייתנים ביותר מקרב המוכפפים הם שיבטיחו את המשך טיפוח הסדר שאותו מבקשים המכפפים לשמר. השתלבות זו מפיחה תקווה לשיוויון ופועלת כמנגנון השקטה של אי-נחת המתעורר חדשות לבקרים. "מאחר שתהליכים כאלה מצריכים זמן..." היא מאפשרת למכפיף להדגיש את הצורך בסבלנות. טכנולוגיית דיכוי זו משתמשת בפרקטיקות נוספות של תיוג (tokenism), ונקיטת שפה של תקינות פוליטית (politically correct).

פרקטיקות אלה מחלחלות בתודעת המוכפפים דרך אפקטים של טישטוש הקו המעמדי, המיגדרי או הגזעני שאותו חצו כמה מוכפפים. מינויה של אשה אפריקאית-אמריקאית לשרת ההגנה למשל, או של אשה לראש הבנק העולמי, מדגימות זאת. בה בעת, טוענת סנדובל, מוחזרת האחריות על מצבם העגום של שאר המוכפפים לידיהם, בבחינת כישלונם מוכיח את נחשלותם יותר מאשר את הדרתם. חיסונו של המכפיף מייצר איפוא מראית עין של פעולת תיקון שנעשית באופן מבוקר, ושליטה על מידת החילחול של מכסת התיקון כך שלא תעלה על "מכבסת המצפון" של המכפפים. לאורך התהליך נעה תודעת המוכפפים מפעולה לפעולה ומזהה דינמיקה של תזוזה שמטעה להאמין שיש תקווה, ולהתמסר מחדש לשיח המכפיף תוך ויתור על שיח מתנגד. ביסודו של דבר נשמר הסדר המבוסס על בינאריקה מהותית של פיצול לספירות ולמעמדות, לגזעים ולדתות. כך שדינמיקה

Sandoval, *Methodologies*, ibid p. 118. 57

זו פועלת היטב ככוח מרסן ומשמר סדר במאבקייהן של נשים, ובאופן אפקטיבי במיוחד במאבקייהן של נשים מוחלשות מן השוליים.

"תנוחה" (או מנח) אחרת שמדגימה את תחזוקת השיח הדכאני היא רטוריקה של הזדהות אירונית עם המוכפפים,<sup>58</sup> מתן הר לקריאות מחאה כך שאלה ייטמעו בתוך קריאות מחאה אחרות. לדוגמה, מחאה נגד הניצול, נגד תנאי העבודה המקפחים, נענית בהידהור רטורי מסוג "לכם קשה? גם לנו קשה! למי לא קשה?! לכולם קשה!!". זוהי טריוויאליזציה שבאה לטשטש את ייחודה של קריאת המחאה, ולהטמיע אותה בתוך בליל קולות שתכליתם לטשטש את עוצמת המחאה.

עקירתן של פרקטיקות דכאניות מהתודעה צריכה לחדור לרבידים עמוקים של הלא-מודע, קובעת סנדובל, כי שם הם מכים שורש. שוב, כהוקס וכפוקו היא עומדת על חשיבותו של השיח, אך הפעם מצד השפה. בהישענה על רולאן בארת בנייתו השפה ברבידים הקוגניטיביים העמוקים ביותר של הלא-מודע, הניחה סנדובל שלאחר תהליך הפנמתו של השיח הדכאני, וצריכתו ושיעתוקו התמים על ידי המוכפף, יידרשו פרקטיקות של התפכחות מהתמימות שכוחן שקול לכוחות המשרישים, ושבאמצעותם פעלו המכפיפים כדי להפסיק לצרוך את השיח הדכאני או להצליח לחתור תחתיו.<sup>59</sup> למשל, שיח לאומי העוסק בטובת הציבור בכללותו כשייך לאומה אחת, שבה ההברלים בין מוכפף למכפיף מיטשטשים ותחתם נוצרת סולידריות של אחדות לאומית. לכן השתמשה במומנטום ההפנמה אך בכיווני תודעה התנגדותיים (oppositional consciousness).

ב"נקודת האפס של הלשון" של רולאן בארת ניתן לפתח שיח התנגדותי דיפרנציאלי שסוטה מהמגמה להיגררות ומוותר על ההשתוקקות לקולקטיבי וההליכה בדרך. קשה לטעות בכוונותיה של כנפו, שהצהירה "לא עוד" כביטוי לבחירה בעמדה דיפרנציאלית זו. היה בכך מהלך שמבצע הסובייקט באופן אישי. יש לו אפקט חווייתי שבו מגייס המוכפף את משאבי התודעה שלו להבניית מודעות ייחודית משלו. רעיון הדיפרנציאל התודעתי פועל כמנגנון יציאה ממלכודת הבינאריות המזינה את הקשר מכפיפים/מוכפפים ומתענגת על יסודות תודעתיים ראשוניים, מקוריים, שסנדובל מדגימה מתוך תרבות ושיח צ'יקניים, כלפי המצפון של המסטיצה ותודעתו. באותה צורה שבה מצביעה כל הוקס על המרחב שבו מתחולל מהלך הפוך מכוח התשוקה להשתחרר ברגע ההתנגדות, מצביעה סנדובל

Sandoval, *Methodologies*, ibid, pp. 118-127. 58

Sandoval, *Methodologies*, ibid p.126. 59

על היפוך המגמה של הכוחות הפנימיים מצייתנות לשיחרור. סנדובל פונה כאן למיתוסים המושרשים בתרבות המסטיצה כדי להסביר את הכוחות המיתולוגיים המניעים לסירוב ולהתנגדות לדיכוי, *la conscience de la mestiza*.<sup>60</sup> התרחשות של מומנטום ההטיה מקורה בפעולה אוטונומית של התנגדות בנקודת אפס קוגניטיבית; נקודה דיפרנציאלית שמציתה סירוב, נקודה שככל הנראה מאפשרת להסביר את מה שהתרחש אצל כנפו ברגע ההחלטה לצאת למסעה. כאן נוצר הבדל במשמעות שדרידה הציע לזהות כמוצא מן הסדר הבינארי: לא חיובו של הסדר ולא שלילתו, כי אם יציאה למרחב שלישי משוחרר מכלליו, המרחב שאפשר לראותו כאותו איזור דימדומים שבו כנפו היתה שרויה חליפות מאז צעד ההתנגדות הראשון שצעדה.

"רגע הפעולה הייחודית של שימוש בקול המדוכא יכול לשמש כנקודת מעבר למשחק", כותב דרידה, "ללוח שחמט חסר תחתית שבו נתון הקיום". דרידה מאתגר את הקוראת למצוא את דרכה לממלכת ההבדל, "להישאר בתוך הקושי של מעבר זה", במיוחד במציאויות מערביות שבהן "מטפיזיקה משרתת כנורמת התנהגות, מחשבה ודיבור".<sup>61</sup> סטייה זו היא פעולה מודעת של ויתור על הזיקה הנוחה לקולקטיב. היא מתחוללת ברמת שינוי מסדר ראשון, שהופכת את "לוח השחמט" מדו מימדי/בינארי ל"חסר תחתית" בעל מימד שלישי. פעולה זו מתחוללת מתוך השתוות ברגע הוויתור, פסיחה על שני הסעיפים והישארות בספירת הביניים, באתר שהוא המירווח שבין תודעת היחיד לבין התלכדותו או אשליית התלכדותו עם תודעת הקולקטיב. אולם אין בכך שיחרור אלא רק הבטחה לאפשרות התרחשות של שיחרור. במקום הזה מוצאות את עצמן נשים העושות את פסיעותיהן הראשונות במסען אל הספירה הציבורית, כמו גם סובייקטים שהכפתם קשורה בהגזעתם או באורח חייהם הפרטיקולרי. משמעותה של ההתלכדות היא ההיטמעות ואימוץ השיח ההיסטורי, החברתי והפוליטי של ההגמון, אך מקורותיה הם פסיכולוגיים<sup>62</sup> ומעוגנים ב"נקודת האפס של הלשון", בדרגת הטרומ-שפה, דרגה שבה מתקיימות תשוקה ואהבה בלתי מתומללות, והיא-היא המקור לפעולה אוטונומית של שיחרור.<sup>63</sup>

Sandoval, *Methodologies*, ibid p.148. 60

דרידה, מצוטט אצל: Sandoval, *Methodologies*, Ibid., pp. 149-150. 61

לואי אלטוסר, על האידיאולוגיה: מנגנוני המדינה האידיאולוגיים (תל אביב: רסלינג, 2004). 62

Sandoval, *Methodologies*, ibid pp.140-141. 63

כדי למצוא את דרכו החוצה מתוך המילכוד הבינארי של מכפילים/מוכפפים דרושה לסובייקט מתודולוגיית שיחרור אישית, שסנדובל מכנה "מתודולוגיה של מדוכאים". מתודולוגיה זו מערבת כמה שלבים: למידת טכנולוגיות הדיכוי, פיתוח יכולות של איתור דיפרנציאל בתוך העצמי ומתוכו יציאה לדרך שלישית, למרחב שניתן לזהותו כספירה שלישית לגבי נשים שיוצאות למסען. מדוכאים שמחוללים שינוי בחייהם, קובעת סנדובל, מבצעים מהלכי למידה, זיהוי ופיענוח של כוח על פי מתודות אלה. אופני הפעלתם כרוכים במאבק פנימי וחיצוני שיש בהם למידה, אמנציפציה והתעצמות. בכך מתמצית מהותה של הפעולה האוטונומית.

כמו הוקס, גם סנדובל אינה מגבילה את בשורתה לנשים צ'יקניות בלבד. הפעולה האוטונומית פתוחה לכל מוכפף ומדוכא. אפשר לראות את ההקבלה להנחיותיו של פוקו, שהמתודולוגיה היא תהליך למידה והבנה של האופן שבו פועלות טכנולוגיות הדיכוי ודרכי התיפקוד של שיטות ההכפפה. גם כאן המטרה היא לקעקע אותן וליצור מודעות אנטי-ממשעת שממשיכה מעבר לרעיון ההשלה של הדיכוי ומציעה תנוחות מודעות משוחררות.

פרשת כנפו מגוללת את סיפורה של אם חד-הורית משולי החברה הישראלית, שעבדה בשתי משרות וגידלה שלושה ילדים על הכנסה מתחת לשכר המינימום. גזירות כלכליות שקיצצו בהכנסתה הניעו אותה לתגובה ספונטנית של "לא עוד". הפעולה הבלתי שגרתית שנקטה היתה יציאה למסע רגלי מעיר פריפריאלית לעבר המרכז ההגמוני בירושלים. אגב כך נחשפה כנפו למסעה הפנימי ולהתנסות שגילתה לה את עומק השורשים המוטמעים בה של סדר פוליטי שמוחזק ופועל כראוי באמצעות מכונות הדיכוי. כנפו האמינה בסדר דמוקרטי, שעל אף שבקע מחיק תרבות המערב הוא מחויב לערכים של שוויון וכבוד. באותו אופן, מדינת ישראל היא מדינת לאום שבה פועלים מוסדות דמוקרטיים בשביל הציבור האזרחי הרחב המתקיים בתוכה. מסעה של כנפו הפך למסע של גילויים והתפכחות, שחשפו בפניה עד כמה אשלייתיים ערכים אלה ועד כמה אינם פועלים לטובתה ולטובת ציבור האמהות החד-הוריות ככלל. אדרבא, במסע הגילוי התברר לה עד כמה ערכים אלה מחלישים. במציאות שבה אמהות חד-הוריות רבות חיו ועדיין חיות בתנאי קיום של דיכוי מרובה פנים, יצאה כנפו למסע שבו גילתה שהיתה שבויה בתפיסות שהיא הטמיעה, ועל פיהן התאמצה להיענות לאידיאלים שהתקבלו כנורמות של "אשה טובה", "אם טובה", "רעיה טובה". ערכים אלה התגלו למעשה כמנגנוני ריסון שהוטמעו בה ושהבטיחו את צייתנותה חרף העובדה שכאם חד-הורית נדרשה לבצע מטלות קיום שתבעו תיפקוד בלתי אפשרי בתוך סדר ממלכד בין שתי

ספירות: הפרטית והציבורית. ואף שהתמסרה לתיפקוד מרובה - כאם, כפועלת, וכראש משפחה - תנאי הקיום הכלכלי והאזרחי לא הכשירו אותה לכך ואף העמיקו את הקשיים שניצבו בפניה בתנאי הקיום הדכאניים שבהם חיה. בפעולה ספונטנית, שבה הכריעה בין צייתנות לבין סירוב לטובת הסירוב, יצאה למסע של התנגדות להמשיך ולעמוד בתנאי הקיום הללו. היא "ביקשה לדבר עם שר האוצר" מתוך שיכנוע שאם רק יאזין לה הוא ישתכנע ממצבה, שעל פניו ברור שלא ניתן להתקיים בו. שר האוצר "אולי טעה, אבל היא האמינה שתעמיד אותו על טעותו" והעוול יתוקן. עמדה זו מעידה על התנגדותה לסדר הקיים, אך גם על כך שלא ראתה במדיניות הקיצוצים חלק בלתי נפרד מהסדר הזה. אלא שככל שנקפו ימי המחאה הלך והתחוויר לכנפו ולאמהות החד-הוריות מה שחלקים בציבור הבינו כבר קודם, ומה שסנדובל מתארת כתהליך אמנציפטורי שכל מהותו היא ההתפכחות מאתרי ההכפפה: לא מדובר במדיניות מוטעית, אלא בחלק משיטה רחבה שאת מימדיה הגלובליים למדה להבין במהלך הימים והדיונים הציבוריים שבהם מצאה את עצמה מעורבת. לימוד זה היה כרוך ברפלקציה מתוך תהליך הפוליטיזציה של החוויה האישית. כלומר, מה שנדמה לה בעבר כבעיה אישית וניסיון אישי לפתור אותה זוהה מעתה כחוויה ששותפות לה נשים רבות במצבה, אמהות חד-הוריות. יתר על כן, האידיאלים של אם מסורה ואזרחית נאמנה עלו בעיניה עתה בהקשרים סותרים, ומהחשיפה שקיבלה בעקבות עמידתה בזירה הציבורית, שהיתה חדשה לה, למדה שהכוחות הרוחשים בזירה הזאת מעצבים שיחים מורכבים וסותרים. להיות אשה ואם טובה, אזרחית נאמנה ומחנכת ראויה לילדיה אינם עניינים שבהם בחרה ולא סגולות שהיו מסורות כולם בידיה, אלא היו תלויים ומותנים באופן שבו נתפסה בציבור. לא היא קבעה אם היא "אמא טובה", הציבור קבע זאת. האידיאל של הסדר הראוי - החל במדינה הטובה דרך המשפחה הטובה, האזרחית הטובה, האם הטובה וכיוצא באלה - כפי שהיא הבינה אותו, החל להתפרק לנגד עיניה לנוכח הספקות שנשמעו בציבור ביחס לערכה האישי ולערך מאבקה. כשירותה ותיפקודה במילוי חובותיה כאם, ועמדותיה הפוליטיות כאזרחית, הם שעמדו עתה על הפרק ודחקו בה לבחון את תפיסותיה הקודמות. גם הרחף שממנו פעלה וממנו שאבה אמונה בצדקתה פינה בשיח הציבורי מקום לשאלות על אישיותה ועל כושרה לעמוד בסטנדרטים הראויים שמצופים מנשים בכלל, מאמהות ומאזרחיות נאמנות. קולות אלה, שהגיעו מן הציבור, חילחלו ועוררו בכנפו תהיות על מהותם של סטנדרטים ראויים. סטנדרטים אלה פגעו במבנים פסיכולוגיים קמאיים באשר לטיבם של יחסים מיגדריים ומעמדיים, לאומיים ואף אתניים. במהלך המאבק הציבורי פגעו

מתחים ועימותים באמונה בסיכויי המאבק שלה. עימות פנימי וספקנות התחלפו בתגובות של זעם ותיסכול, וירשו את מקום התשוקה לציית שהלכה והתמוססה לטובת סירוב והתנגדות. ניתן היה לשמוע מפי כנפו התבטאויות של התפכחות שהעידו על התפנית שחלה ביחסה לשר האוצר שאפילו לא נאות להיפגש איתה כפי שסברה תחילה. התבטאויותיה הלכו בכיוון של כפירה, חוסר אמון במדינה ש"מקצה תקציבים להתנחלויות ולא לחינוך". עמדות ספקניות אלה העידו על כירסום באמון שנתנה בסדר בכללותו ובשר האוצר. במונחים התיאורטיים שניתוח זה הציע מדובר במהלך שהוא בבחינת הליכה מהופכת בנתיב שהוקס כינתה unlearning. כנפו ביטאה ביקורת שסימנה את ראשיתו של תהליך השלה ואי-אמון בשר האוצר. המיקשה המאוחדת שכלכלה את השקפת עולמה נסדקה; התמונה של יחסי שיוויון, שדימתה בעיניה את האפשרות שבחברה דמוקרטית אזרחית מן שורה תוכל לפגוש את שר האוצר ולומר לו מה דעתה על מדיניותו הכלכלית, פינתה את מקומה לרפלקציה על חוסר הסימטריה ויחסי הכוח שבהם ידה היתה על התחזונה. אמונה בערכי אזרחות נאמנה הלך והתפוגג.

קשרי הצייתנות החלו להיפרם, וקולות של שותפות וסולידריות התערבבו בקולות על השתמטות מאחריות. מבעד לתפרים נראה מבנה ברור יותר של יחסי הגמון כפיף על יסודותיו הפטריארכליים הדכאניים. מעשה ההתנגדות של כנפו חשף, אם גם לא שינה בהרבה, את הכוחות הדכאניים המוחבאים לרוב בתוך אותה "ביטנה", ומסתרים במניפולציות שמעוררות אשליה של סולידריות ושותפות גורל בין המכפפים למוכפפיהם. קווי הפרדה שהיו מובלעים בתהליכי החיברות של "עם אחד" ושיוויון לנשים נחשפו כקטיגוריה שהבדלים מעמדיים, אתניים ולאומיים בתוכה מובלעים ומושקפים. לא אוכל להסיק בוודאות עד כמה התחולל השינוי הזה ברכדיו העמוקים של התת-מודע של כנפו, אולם על-פי התבטאויותיה, סימני כפירה בצייתנות לדימויי "האשה הטובה" ו"האזרחית הטובה" ניכרו היטב בפעולתה.

מסמני ההתנגדות התודעתית פתחה כנפו מכלול שלם של דפוסי חתרנות נגד חישובי הניצול והשחיקה שבהם היתה שרויה. אם בחלק הראשון של מאבקה עוד ניתן היה לזהות את תשוקתה להשתייך לקולקטיב ולהתקבל על ידו, והתבטאויותיה כללו גילויים תומכי הסדר הפוליטי והמדיניות הכלכלית, הרי שהדינמיקה שהשיח הציבורי חולל סביבה הניעה אצלה תובנות חדשות. התפרים שנפרמו במהלך התפכחותה של כנפו היו אלה שחיברו בין מה שנראה כחלק מתפיסותיה האישיות, ולא מרטוריקה פוליטית ציבורית. מה שברגיל הניע אותה כמו את מרבית הציבור,



הרצון להשתייך לקולקטיב, הופיע בשיח של מעצבי המדיניות המגייס את הציבור ל"חובה אזרחית, לשמור על אחדות לאומית ולקיים סולידריות". בשיח הזה כנפו, ככל אחד, התגייסה עד אז לתרום את חלקה במצב הכלכלי הקשה שבו על פי אותה רטוריקה "נתונה המדינה". אבל באותו מומנט של מחאה נפרם הציבור שקשר את האינטרס הציבורי עם החובה האישית, וההתפכחות ביצבצה מהתובנה שהאינטרס שלה הוא רק שלה, ולא חלק בלתי נפרד מהאינטרס הלאומי, כמו גם ההיפך, האינטרס הלאומי איננו האינטרס שלה, ושני אלה הם נפרדים ושונים. התרחש כאן מסע כפול בכיוונים מנוגדים. ככל שכנפו הגיעה יותר למרכז השילטוני, למרכז הספירה הציבורית שנועד לחברה לקולקטיב, כך פסעה במסע מתפכח שהחליש את תשוקתה לכך כאשר התחוור לה יותר ויותר עד כמה היא מרוחקת מן המרכז ושבויה בשוליו. מתודולוגיה זו התבררה במהלך המאבק כחלק מטכנולוגיית ניצול שביקשה לשמר את אשליית השותפות בין שר האוצר לבינה כחלק מאמלגם אזרחי, ולטשטש את הקו המפריד בין מכפפים למוכפפות על ידי יצירת דימוי של מציאות שבה קשה לכולם. בתנועתה מן השוליים למרכז היא זכתה לאהדה שהעמיקה את אשליית האחדות והסולידריות, ומחנה המחאה מול קריית הממשלה קיבל אופי של מחנה קיץ ולא מאבק שנועד לחדד את הקרעים במיקשת הסולידריות הציבורית. אבל דווקא מהלך זה חידד את העובדה שזהו מבט מקובע מן השוליים ככל שהוא משתוקק יותר לנוע לעבר המרכז. כוחות אחרים במערך השיח שהתפתח העניקו לה במה, שנוצלה בכל הזדמנות, להצביע על הסימנים שהעוול שעליו דיברה יתוקן, ורק צריך להמתין כי "דברים כאלה לוקחים זמן", כפי שציינה סנדרובל מפי המכפפים. האשליה הלכה והתפוגגה משבושש שר האוצר לפגוש אותה. כנפו, שמצאה את עצמה בצומת שבו רבו הקולות הסותרים שתמכו בה וביקרו אותה, ובה בעת נדרשה לקבל החלטות באשר לשלבי המחאה הבאים לנוכח ההתפתחויות, התוודעה לברידות שבקבלת החלטות שבה היתה שרויה בספירה הציבורית, והחלה להשתוות בטרם נתנה ביטוי להחלטותיה. בהשתוות זו נוצר מרווח שבין תודעת היחיד שלה לבין הצורך בהתלכדותו, או אשליית התלכדותו, עם תודעת הקולקטיב. הזדמנות זו איפשרה את המהלך שסנדרובל מזהה כסטייה, כראשיתו של דיפרנציאל שמתפצל ומתבחן מן השיח ההגמוני. שיח שמותיר את המוכפפים ב"נקודת האפס של הלשון"; נקודה בלתי מתומללת שמבליעה את רצון הפעולה האוטונומית אם אינה זוכה לזהות, לזמן ולאחר לפני שתיבלע בקול ההמון ובשפת ההמון. השתוותה של כנפו במומנט זה איפשר לה למידה של העצמי, זיהוי אופני ההישמעות שלה לנורמות שעלו בקנה אחד עם הקולקטיב אך מוססו כליל את האוטונומיה שלה

לנקוט פעולת נגד שתמשיך את המהלך המקורי והרענן שבו פתחה: מסע רגלי, אישי, מן השוליים אל המרכז.

המהלכים שבאו לאחר מכן, גם אם במציאות קשה יותר של תנאי קיום כלכליים שהידרדרו, העידו על כפירתה כמו גם על הקושי הרב הטמון בפירוקם של המנגנונים הממגדרים, והבדידות המלווה את חוויית ההיוולדות של הפעולה האוטונומית שבה מוצאות עצמן נשים כמו כנפו, המבקשות לסרב לדיכוי שבו הן שרויות. בנקודה זו של התהליך היתה כנפו שרויה במציאות שמבחינה תודעתית לא ניתן להחזירה לאחור.

## מחיר האפקטיביות: על גופים, מיגדרים וכשלים

### במחסום WATCH

#### הגר קוטף ומירב אמיר

מאמר זה מבוסס על מאמר שהתפרסם לראשונה בכתב-העת *Signs* ב-2007.<sup>1</sup> הרבה השתנה מאז. המחסומים, שהם האתר המרכזי שבו עוסק המאמר אך במונח חשוב גם הדמות המרכזית בסיפור שהוא מספר, השתנו לכלי הכר וכך גם פריסתם. כאשר כתבנו את הטקסט המקורי, הגדה המערבית היתה מרושתת בעשרות רבות של מחסומים מאוישים ובמאות חסימות. אלה חילקו את הגדה ליותר ממאה מובלעות ובכך חסמו את האפשרות לקיום של שיגרת היומיום - להגיע לעבודה, ללימודים, לרופא - ומנעו את הקמתה של ישות פוליטית פלסטינית עצמאית. מאז, בניית החומה, התפשטותה של רשת כבישים נפרדים ומישטר חדש של שערים הובילו לכך שרבים מהמחסומים הוסרו ורבים אחרים מתפקדים כפוטנציאל מושהה בלבד: הם עדיין קיימים בשטח אך אינם מאוישים באופן קבוע אלא רק לפעמים. שינוי זה משיג מטרה כפולה: מצד אחד, כפוטנציאל, המחסומים מאפשרים לסגור מחדש כל מובלעת בשטחים בתוך דקות ספורות ולהחזיר את מישטר הכתרים והסגרים בכל עת; מן הצד האחר הם מהווים איום תמידי על הפלסטינים: תזכורת לענישה קולקטיבית שיכולה לחזור ולהתמש בכל רגע.<sup>2</sup> יחד עם זאת, המחסומים אינם רק עבר קונקרטי או הווה מושהה. גם בעת כתיבת שורות אלה, נכון לשלהי

---

1 Hagar Kotef and Merav Amir, "(En)Gendering Checkpoints: Checkpoint Watch and the Repercussions of Intervention." *Signs: Journal of Women in Culture and Society* 32, no. 4 (2007).

2 עוד על האופן שבו המחסומים פועלים בפער שבין הפוטנציאל לבין המימוש האקטואלי Merav Amir, "The Making of a Void Sovereignty: Political Implications of the Military Checkpoints in the West Bank", *Environment and Planning D: Society and Space* 31, no. 2 (2013).

2012, ישנם בכל רגע נתון עשרות מחסומים וחסומות ברחבי הגדה המערבית.<sup>3</sup> מן הראוי להוסיף ולציין כי גם כיום רובם המוחלט של המחסומים לא נמצא על הקו הירוק אלא עמוק בתוך הגדה המערבית, סביב הערים הפלסטיניות ועל צירי התנועה המרכזיים שפתוחים לתנועת פלסטינים. המחסומים שמגבילים את תנועת התושבים הפלסטינים ברחבי הגדה – שמפוררים את המרחב ואת הקהילות שחיות בו – נהפכו לאחת מצורת השליטה המרכזיות שישראל מפעילה בשטחים מאז פרוץ האינתיפאדה השנייה בשנת אלפיים.<sup>4</sup>

3 נכון לספטמבר 2012 ישנם בגדה המערבית 542 מחסומים וחסומות: 61 מחסומי קבע מאוישים באופן קבוע (לא כולל את המחסומים לאורך החומה), 25 מאוישים באופן חלקי, ועוד 436 חסומות וחסומים אינם מאוישים. במהלך 2011 הוקמו בממוצע 410 מחסומים זמניים בכל חודש. (East, OCHA. “West Bank Movement and Access Update”, Jerusalem: United Nations Office for the Coordination of Humanitarian Affairs, Occupied Palestinian Territory, 2012).

4 ניתוחים של תפקיד המחסומים כצורת השליטה המרחבית בשטחים ניתן למצוא אצל: Merav Amir, “The Making of a Void Sovereignty: Political Implications of the Military Checkpoints in the West Bank” (לעיל: הע' 3); Derek Gregory, *The Colonial Present: Afghanistan, Palestine, Iraq*, (Malden, MA: Blackwell Pub., 2004); Sari Hanafi, “Spacio- Cide as a Form of Colonial Violence”, in *The Power of Inclusive Exclusion: Anatomy of Israeli Rule in the Occupied Palestinian Territories*, Adi Ophir, Michal Givoni, and Sari Hanafi (eds.) (New York: Zone Books, 2009); Amira Hass, “Israeli Restrictions Create Isolated Enclaves in West Bank”, *Haaretz*, (24.03.2006); Amal Jamal, *The Palestinian National Movement: Politics of Contention, 1967-2005*, Indiana Series in Middle East Studies (Bloomington: Indiana University Press, 2005); Hagar Kotef and Merav Amir, “Between Imaginary Lines: Violence and its Justifications at the Military Checkpoints in Occupied Palestine”, *Theory, Culture & Society* 28, no. 1 (2011); Eyal Weizman, *Hollow Land: Israel's Architecture of Occupation* (London and New York: Verso, 2007); Said Zeedani, “A Palestinian Perspective on the Checkpoints”, in *Occupation Magazine: Life under Occupation*, Ibid (2005); אריאלה אזולאי ועדי אופיר, מישטר זה שאינו אחד: כיבוש ודמוקרטיה בין הים לנהר (1967-), (תל אביב: רסלינג, 2008); יעל ברדה-הבידוקרטיה של הכיבוש: מישטר היתרי התנועה בגדה המערבית 2006-2000 (תל אביב וירושלים: מכון ון ליר והקיבוץ המאוחד, 2012); אריאל הנדל, “מישטר התנועה בגדה המערבית וברצועת עזה: היבטים היסטוריים, טכנולוגיים וחברתיים” (דיסרטציה, אוניברסיטת תל-אביב, 2010, חמו"ל, 2010).

במקביל, מחסום WATCH, האירגון שבמוקד מאמר זה, עבר גם הוא תהפוכות. בעקבות שינוי צורת ההפעלה של המחסומים השתנו גם צורות הפעילות של האירגון. כמו כן, האירגון נהפך למודע יותר ויותר לאפקטים של פעולתו, ובמידה רבה כמה מצורות הפעולה שאנו מתארות כאן נהפכו לפחות ופחות דומיננטיות וחלקן אף נעלם כליל. עם זאת, להבנתנו, הביקורת שאנו פורסות כאן שמקורה בהערכה הרבה שיש לנו לאירגון (שבו היינו שתינו פעילות במשך שנים) ולפועלו נותרת רלוונטית. לא רק מכיוון שמחסום WATCH לא נטש לחלוטין חלק מצורות הפעולה שיעמדו במרכז הניתוח שלנו, אלא גם משום שניתוח הדינמיקה שאנחנו מציגות כאן מלמד אותנו משהו על האופן שבו מיגדר מתפקד לא אחת בתוך צורות שונות של אקטיביזם.<sup>5</sup>

\*\*\*

[...] באיזשהו שלב ע' [אחד החיילים] נשבר. הפלסטינים לא ממושמיים מספיק. הפיתרון הוא סגירת המחסום. אף אחד לא עובר. ניסינו להתקשר [...] לכל מי שרק אפשר, למצוא את המפקדים, ללא תשובה. השארנו הודעות. זה לא ממש עזר. ההחלטה הזאת של ע' יוצרת תגובת שרשרת שמוציאה את המחסום מכלל שליטה, מלחיצה את החיילים וגורמת לכך שהעומדים בתור יחכו שעה וחצי ויותר.

היום קר וגשום. כבר חושך. זה מתחיל כאשר אשה זקנה, שקים גדולים בידיה, נשברת. היא עוקפת את המחסום מהצד ופשוט מתחילה ללכת הביתה. החיילים בעקבותיה, צועקים. את ה"פירצה" שהיא פותחת מנצלת קבוצה של עוד כעשרה פלסטינים. האשה צועקת שנשבר לה מהמחסום. היא מסרבת לעמוד בתור. החיילים נכנסים לפניקה מגילוי המרד. התגובה, כמסורת צה"ל, היא ענישה קולקטיבית. התור של הזקנים והמבוגרים נסגר. מי שעמד שם חייב לחזור אחורה, ולעמוד באחד התורים הרגילים. הם מסרבים. הם עמדו יותר מדי זמן בתור בשביל לחזור ולעמוד מחדש, בתור אחר, ארוך הרבה יותר. בכל הזמן הזה החיילים מעבירים אנשים בודדים בכל פעם. הלחץ האדיר שמופעל על הקרוסלות לא מאפשר

5 המחקר שלהלן מבוסס על מעורבות פעילה של שתינו באירגון בשנים 2003-2009. המאמר מתבסס על תצפיות שערכנו בתקופה זו במחסומים עצמם, על שיחות עם מספר גדול של פעילות, ועל מעקב מתמשך אחר הדיונים הפנימיים ברשתות האירגון.

לאנשים לעבור אחד-אחד, ולכן כל פעם התור נסגר מחדש. התור הולך ומתארך. הנשים מתחילות לצעוק. יש להן בית, הן אומרות. הן רוצות כבר הביתה.

דוח מחסום WATCH, בית איבא, 31.1.05, אחה"צ.<sup>6</sup>

האירוע שלעיל התרחש במחסום בית איבא, שניצב עד 2009 על כביש היציאה משכם. תיאורו לקוח מדוח שפירסם מחסום WATCH, אחד מאירגוני השטח הגדולים ביותר שפעלו ופועלים בישראל נגד הכיבוש. האירגון הוקם ב-2001 כשקבוצה קטנה של נשים יצאה לקלנדיה בעקבות דיווחים שהגיעו אליהן על קיומו של מחסום שם. הפעילות הזו גדלה והפכה לסדירה, ובמהרה התארגנו עשרות נשים ליציאה קבועה למחסומים במחאה נגד קיומם, וגם כדי לצפות, לתעד ולדווח על הנעשה בהם. בשיא פעולתו, בשנים 2005-2009, כלל האירגון כארבע-מאות נשים ישראליות שיצאו באופן יומיומי לכלל המחסומים המרכזיים ברחבי הגדה, בקבוצות קטנות של שתיים עד חמש נשים, בשתי משמרות של בוקר וערב.

מחסום WATCH שם לו למטרה למחות נגד הכיבוש, ובפרט נגד הגבלות התנועה שישראל כופה על הפלסטינים. פעולתו המרכזית של האירגון היא צפייה, תיעוד ודיווח על המתרחש במחסומים. בסיום כל משמרת נכתב דוח שמתפרסם באתר האירגון בעברית ובאנגלית. דוחות המתעדים אירועים חריגים או קשים במיוחד נשלחים גם לחברי כנסת, לעיתונאים ולפיקוד הצבאי. אך בעוד שהאירגון מבוסס על צפייה ותיעוד של המחסומים, פעילות האירגון מצאו עצמן לא אחת גם מתערבות בנעשה בהם. צורות ההתערבות שונות מפעילה לפעילה והן כוללות מגוון רחב של תגובות אפשריות, החל בניסיון לחצוץ בין חייל אלים למושא האלימות שלו, דרך ניסיונות לשדל את החיילים לנהוג באופן אנושי יותר כלפי פלסטינים (לדוגמה, לאפשר לחולים להגיע לבית החולים גם אם אין להם את כל האישורים הנדרשים, או לאפשר לילדים לעבור את המחסום לצד הוריהם), ועד לפגישות עם קצינים בכירים בשאיפה לשנות את נהלי הפעילות במחסומים. התערבויות אלה הן תולדה של תיסכול הולך וגובר בקרב פעילות האירגון ושל תחושת חוסר אונים לנוכח המתרחש בהם, תיסכול וחוסר אונים שיצרו אצלן את הדחף לעשות משהו -

---

<http://archive.machsomwatch.org/reports/viewReport.asp?step=3&reportId=75> 6  
45&link=viewReport&lang=heb.

כל מה שניתן - כדי להקל - ולו במעט - על המצוקה והסבל שלהם הן עדות כדבר שבשיגרה.

צורך זה - המובן, הראוי, האנושי כל כך, ואולי גם כזה שאינו ניתן לשליטה - הוא שעומד במרכז המאמר. בסופו של דבר אנחנו מבקשות להבין מהי משמעות הביטוי, העיקרון, "לעשות משהו" כשנמצאים מול אתר כמו המחסומים. הניתוח שלהלן יתעכב על כמה מההשלכות היותר מטרידות של ההתערבויות של מחסום WATCH. לשם כך ננתח את נוכחותו של הגוף, ובעיקר הגוף הממוגדר, במחסומים. הניתוח נשען על כמה הנחות מרכזיות. ראשית, לטענתנו, במקרה של מחסום WATCH האפשרות לפעול ולהשיג תוצאות נעוצה במיגדר: נוכחותו הגופנית של פעילות האירגון במחסומים, שנמצאת בבסיס הפעילות של מחסום WATCH, היא ממוגדרת באופן מובהק. החלוקה המיגדרית היא זו שמאפשרת מלכתחילה את גישת הפעילות למחסומים, ואז מיתרגמת לעודפות גופנית בפעילות הנשים במחסום.

עודפות זו עומדת במרכז ההנחה השנייה בבסיס הניתוח שלנו, ולכן יש להתעכב כמה רגעים על משמעותה. אנחנו טוענות כי עודפות גופנית היא תוצר של שני מרכיבים. ראשית, עודפות נוצרת כשציר אחד או מרכיב אחד של הקיום הגופני (מין, מיניות, גיל, צפיפות פיגמנטים, גודל, פגיעות, יכולות גופניות וכו') הופך לחזות הכל ומאפיל על כל הצירים האחרים שמגולמים בגוף. כלומר, אם הגוף כולל שלל מאפיינים ורכיבים שסביבם הוא מתגבש, עודפות נוצרת כשאחד מאותם מאפיינים מקבל קדימות המתגבשת לכדי קיבוע-יתר, המגדיר באופן נחרץ את זהותה של הפרט. או במילים אחרות: עודפות גופנית מופיעה כאשר כל המאפיינים האחרים של הזהות ושל הנוכחות הגופנית הופכים למשניים, אם לא ממש קורסים לתוך אותו מרכיב יחיד (או אותם מרכיבים בודדים), שבכך הופכים למהות המדומיינת של כל הקיום הגופני. שנית, העודפות היא תמיד תלויה הקשר, והיא מיוצרת במקום ובזמן מסוימים כחורגת מנורמה כלשהי (נורמה שנוצרת לא אחת על מנת לסמן גופים מסוימים כעודפים, כחריגים). לפיכך, העודפות היא תמיד תלויה זמן ומקום, תרבות, חברה והקשר היסטורי. היא מוטבעת בהבניה של ה"נורמטיביות" כפי שזו מופיעה בסיטואציות ספציפיות, וביחסי הבניית הזהויות הקולקטיביות באותם ההקשרים. כך, לדוגמה, בסביבה שבה ההטרסקסואליות מופיעה כנורמטיבית, ביטוי מיני בין אנשים מאותו המין יכול להופיע כחריגה ועודפות, בעוד שביטוי דומה הנענה לחוקיות הטרסקסואלית יראה כהרמוני או מאוזן על ידי צירי גופניות אחרים. היינו, במקרה האחרון, המיניות אינה נדמית כמשתלטת

וכמדחיקה היבטים אחרים בקיום של הפרט, אלא היא "מרוסנת" כביכול על ידי מרכיבי זהות אחרים. לטענתנו, במחסומים מיוצרים כמה סוגים של עודפות גופנית: (א) העודפות שהיא פונקציה של הפגיעות של חייהם של ישראלים, שבשמם ובשם ביטחונם מתארגנת האידיאולוגיה שמצדיקה את קיום המחסומים (זוהי העודפות המעגנת את שיח ההצדקה של המחסומים); (ב) עודפותה של האלימות המתפרצת של חיילים במחסום (עודפות שמתגבשת בעיקר מהפרספקטיבה של הפלסטינים) ו- (ג) עודפותה של פגיעותם של חיילים אלה לאלימות פלסטינית (מהפרספקטיבה של הצבא). כמו כן ישנן העודפויות של שתי הקטגוריות שבמוקד המאמר הזה: (ד) זו של הפלסטינים ו- (ה) זו של פעילות מחסום WATCH.

בחלקו הראשון יוקדש המאמר לסקירת האופנים שבהם גופם של פלסטינים מיוצג ביחס לפגיעות גופנית (גם כפוגע וגם כפגיע) בשיח הציבורי הרווח בישראל אותו שיח שאיפשר את הקמת המחסומים כמו גם את ההצדקה להמשך פעולתם. במקביל, וכתמונת ראי, ננתח את האופנים שבהם מופיע גוף זה כגוף במצוקה, גוף המזמן את הצורך של פעילות מחסום WATCH להיות אפקטיביות. יש לציין כאן כי שתי תמונות ראי אלה כלואות בתוך פרספקטיבה יחידה: הישראלית. מכיוון שמאמר זה מתמקד בניתוח פעולתו של אירגון ישראלי מול מנגנוני השליטה הישראליים בשטחים, כמו גם בשליטה הישראלית עצמה, אנחנו מתייחסות כאן לפלסטינים בעיקר מנקודת המבט הישראלית. לכן הניתוח שלנו משחזר, באופן כמעט בלתי נמנע, את האופנים שבהם פלסטינים מופיעים (מתפקדים, מיוצרים, משתקפים) בשיחים אלה על כל הבעייתיות הכרוכה בכך.

החלק השני של המאמר מנתח את העודפות הגופנית המיגדרית של פעילות האירגון. מעצם העובדה שהאירגון כולל בפעילותו רק נשים, כמו גם בגלל סיבות אחרות אותן נפרט בהמשך, צורות ההתערבות של הפעילות במחסומים קיבלו מאפיינים של מגדר נשי. מתוך כך נוצרה חזית פעולה חדשה, בלתי מכוונת, בפעילות של מחסום WATCH: אין הוא רק אירגון המתנגד לכיבוש, המערער על הלאומניות והמיליטריזם של החברה הישראלית, אלא פעולתו כוללת גם מרכיבים פמיניסטיים המערערים על הנחות סקסיטיות. ההיבטים המיגדריים של פעולת האירגון אינם מוסיפים רק עוד ציר אנליטי, עוד היבט שצריך להביא בחשבון בניתוח פעילות האירגון; ההיבטים המיגדריים מהווים נידבך בתוך מערך מורכב של יחסים בין פעולות לתוצאות המתגבשים בין אותם היבטים מיגדריים, לבין צירי הפעולה המרכזיים המפורשים, המכוונים, של האירגון (כלומר פעילות שמאל



המתנגדת לכיבוש)<sup>7</sup>. לפיכך, כדי להבין נכוחה את התצורה של הפעולה הפוליטית של האירגון, כדי למפות את ההשלכות, ההישגים והמחירים של אופני פעולתו, יש להביא בחשבון את המורכבויות שנוצרות בנקודות ההצטלבות בין שני היבטים אלה: מיגדר ופעילות של מחאה ארחית.

### סבל, אלימות וקיום אלמנטרי: הגוף של פלסטינים

ב-26 באוגוסט 2003 רולה אשטיה נאלצה ללדת על האדמה, על דרך עפר על יד מחסום בית פוריק אחרי שחיילים ישראלים סרבו לתת לה לעבור. התינוקת שלה מתה לאחר כמה דקות. [...] רולה בת העשרים ותשע קיבלה צירי לידה בחודש השמיני להריון, בשעות הבוקר המוקדמות. בעלה דאוד קרא לאמבולנס ונאמר לו כי הוא ורולה צריכים להגיע למחסום בית פוריק, הנמצא בין הכפר שלהם והעיר שכם, מכיוון שהאמבולנס לא יכול לעבור את המחסום ולכן הוא יחכה להם מהצד השני. [...] רולה: "לקחנו מונית וירדנו לפני המחסום מפני שאסור למכוניות להתקרב למחסום. משם הלכנו את שאר הדרך. כאב לי. במחסום היו מספר חיילים; הם בדיוק שתו קפה או תה והתעלמו מאיתנו. דאוד ניגש ודיבר עם החיילים ואחד מהם איים עליו עם הנשק שלו, דאוד דיבר איתם בעברית; כאב לי והרגשתי שאני הולכת ללדת במקום; אמרתי [זאת] לדאוד שתרגם את מה שאמרתי לחיילים אבל הם לא נתנו לנו לעבור. נשכבתי על האדמה בתוך האבק, וחלתי אל מאחורי קוביות בטון על יד המחסום כדי לקבל קצת פרטיות ושם ילדתי, בתוך האבק, כמו חיה. החזקתי את התינוקת בידים שלי והיא זזה קצת אבל אחרי מספר דקות היא מתה בזרועותיי".

דאוד: "התחננתי בפני החיילים לתת לנו לעבור, דיברתי איתם בעברית. [...] אחרי שהתינוק נולד רולה צרחה, ואז אחרי כמה זמן היא צרחה שהתינוקת מתה. היא בכתה. פרצתי בבכי [...] היא החזיקה את התינוקת בידיה, מכוסה

---

7 כפי שטוענת אן מקלינטוק: "Race, gender and class are not distinct realms of experiences existing in splendid isolation from each other; nor can they be simply yoked together retrospectively like armatures of Lego. Rather, they come into existence *in and through* relations to each other if in contradictory and conflictual ways", Anne McClintock, *Imperial Leather: Race, Gender and Sexuality in the Colonial Conquest* (New York: Routledge, 1995), p. 5.

בדם וחוט הטבור היה על הקרקע, בתוך האבק, עדיין מחובר והייתי חייב לחתוך אותו עם אבן; לא היה לי עם שום דבר אחר לחתוך אותו. אז הרמתי את רולה בידיי והיא החזיקה את התינוקת בידה ונשאתי אותה למכונת ונסענו לבית החולים".<sup>8</sup>

הייחודיות של הסיפור האישי מאפשרת יצירת פירצה. במקרה הזה, הסיפור של משפחת אשטיה מאפשר לנו מבט חטוף אל חייהם של זוג צעיר שאיבדו את התינוקת שלהם. הוא מאפשר לאותו מקרה נורא, לאותם רגעים של זוועה, לחדור, ולו במעט, לתוך המאמר, לתוך הקרירות האנליטית של הניתוח. הסיפור הזה מאפשר לנו, אולי, לראות את רולה ודאוד כאנשים, כבני אדם על יחידותם. בני אדם שלא מסמלים או מייצגים דבר.

אך לפעמים הסיפור האישי מאבד את הייחודיות שלו, את הנבדלות שלו, והופך לצורה, לסמל, לתבנית או לקלישאה. זה קורה לא אחת במקרים שאותה הטרגדיה, או המצוקה המתוארת, נמצאת "מעבר לקווים", כלומר לא בקבוצת השייכות שלנו אלא בקבוצה המסומנת כאחרת, כחיצונית לאיזה "אנחנו" מדומיין. דרגות הריחוק והזרות, ההבניה הממושכת של הפרדה ומרחק, מאפשרות איקוניזציה ובכך מקלות על העיוורון על חוסר הרצון, חוסר הנכונות לראות, להזדהות, להתנגד. במקרים אלה, הסיפור הקונקרטי, שבנוכחותו הסינגולרית מפרק לרגע כל יכולת להצדיק, להבין, למסגר, הופך למסמן של משהו אחר. זהו בדיוק הרגע שאנחנו מבקשות לאתר כאן: הפיכת הסבל לסמל, שמאפשרת לסיפור להופיע ולפעול בתוך מערך של שיחי הצדקה וביקורת.

הגוף של פלסטינים נמצא במוקד של מגוון פעולות, טכניקות וטקטיקות של מחסום WATCH. אותן פעולות, טכניקות וטקטיקות אינן מתייחסות רק למקרים הקיצוניים, כמו זה שהובא לעיל, או למקרים של הפעלת אלימות חריפה מידי החיילים, אלא נוגעות גם להיבטים הפשוטים והרגילים יותר של הקיום הגופני - הצורך במחסה מפני השמש הקופחת בקיץ או מפני הרוחות והגשם בחורף, ובנגישות למים ולשירותים. לטענתנו, הפעולות הללו הן בעלות קיום כפול: הן פעולות הומניטריות הנוגעות בצורך וסבל אנושיים, ובה בעת הן מתפקדות גם כפעולות שחותרות תחת ההיגיון של הביטחון הלאומי. נתחיל עם ההיבט האחרון.

---

8 אמנסטי אינטרנשיונל, ישראל: סיכסוך, כיבוש ופטריוארכיה: נשים נושאות בנטל, 2005. <http://www.amnesty.org/en/library/info/MDE15/016/2005>.

הגוף של הפלסטינים משחק תפקיד מרכזי בשיח הישראלי על אודות הכיבוש בכלל ובשיח על אודות המחסומים בפרט. באופן ספציפי מופיעים בשיח הישראלי באופן עקבי שני סוגים, שני טיפוסים, של גופים: הגוף של המחבל המתאבד וזה של האשה שיוולדת במחסום. בעוד הגוף של המחבל המתאבד הוא שחקן מרכזי בשיח הביטחוניסטי, היוולדת במחסום נהפכה לסמל בשיח של השמאל הישראלי. למרות שהמחסומים מייצרים אי-צדק ברמה יומיומית, גופה של היוולדת במחסום הפך לזה שמגלם את כל העוול שהכיבוש מחולל לפלסטינים, במחסומים ובכלל. הפיכתו לסימן ולסמל היא ראשית כל התוצר של הנישוי (כלומר: של הסימון כנשי) של הסבל הפלסטיני. תהליך זה הוא הצימוד ההופכי של הגיבור (הסימון כגברי) של הגוף הפלסטיני שמהווה סכנה, הגוף המייצר סבל (של ישראלים): גיבור גופו של המחבל המתפוצץ. מתוך כך, הגוף שמתפוצץ במיתקפות טרור הוא תמיד זכרי, גם אם הפעולה מבוצעת בידי אשה. זו אולי הסיבה שבגללה טרור של נשים מייצר סוג של בילבול ונתפס כדורש הסבר מיוחד.<sup>9</sup> כך או כך, הנקודה המרכזית לנו כאן היא שחלוקה מיגדרית זו מאפשרת את קיומו של פיצול מהותי בדימוי הפלסטינים בשיח הציבורי הישראלי: פיצול בין קורבנות למקרבנים, בין אלה שמעוררים אמפתיה ורחמים לאלה המייצרים פחד. ניתן בבירור לזהות כאן את חלוקת התפקידים המיגדרית השחוקה בין הגוף הנשי הפסיבי הסובל לגוף הגברי האלים האקטיבי. עם זאת, במקרה הנוכחי יש לחלוקה מיגדרית זו תפקיד נוסף: היא אחד המרכיבים שמתחזקים את ההיגיון שאיפשר להביא לעולם מושג כמו "הכיבוש הנאור",<sup>10</sup>

9 ראו למשל: Adriana Cavarero, *Horrorism: Naming Contemporary Violence*, *New Directions in Critical Theory* (New York: Columbia University Press, 2009); Frances S. Hasso, "Discursive and Political Deployments by/of the 2002 Palestinian Women Suicide Bombers/Martyrs", in *Feminist Review* 81, no. 1 (2005); Dorit Naaman, "Brides of Palestine/Angels of Death: Media, Gender, and Performance in the Case of the Palestinian Female Suicide Bombers", *Signs: Journal of Women in Culture and Society* 32, no. 4 (2007); Laura Sjoberg and Caron E. Gentry, "Dying for Sex and Love in the Middle East", in *Monsters Mothers, Whores: Women's Violence in Global Politics*, (New York: Zed Books, 2007).

10 המושג המצביע על האמונה כי הכיבוש יכול להיות מנוהל בתוך מערך חוקי-אדמיניסטרטיבי, שבסופו של דבר מיטיב עם הפלסטינים, כבר פס מן העולם. אולם הוא בכל זאת חיוני להבנה, לא רק משום שהוא שיחק תפקיד מרכזי בהיסטוריית ההצדקות שרכיב שלה אנו מבקשות להבין כאן, אלא שהפיצול שנתון בבסיסו ומאפשר אותו נותר

משום שהיא מאפשרת את התפיסה הסכיזואידית שנמצאת בבסיסו. הכיבוש הנאור מסתמך למעשה על פיצול מובנה בדמות הפלסטינים כמושאי ה"טיפול" שלו: פיצול בין הפלסטינים ה"מסכנים" שזקוקים ל"עזרת" הכוח הכובש, לבין הפלסטינים כגורם מאיים ועל כן גם גורם מחייב ומצדיק את שליטתו של הכיבוש. אך לחלוקה לדיכוטומיה המיגדרית, זו שמפצלת בין הסבל לטרור, יש תפקיד מרכזי נוסף באירגון מערך ההצדקות של הכיבוש. היא מאפשרת גם לנתק את הקשר הסיבתי בין סבל לטרור; לנתק, במילים אחרות, את הפעולה האלימה של ההתנגדות לכיבוש מן הסבל המניע את אותה ההתנגדות. בזכות הפיצול הזה ניתן, לדוגמה, להכיל את השיח ההומניטרי בתוך הפרקטיקה של הכיבוש. נרחיב על כך מיד.

ואכן, בתוך הדיון הציבורי הישראלי יש לפלסטינים עודפות גופנית כפולה שתואמת את החלוקה המיגדרית. זוהי עודפות המורכבת משילוב בין שני הגורמים שמנינו למעלה: (א) בולטות חורגת של אחד מצירי הקיום הגופני (במקרה זה פיריון מצד אחד או נפיצות מן הצד האחר) ו-(ב) ההופעה של מרכיבים אלה באתרים לא הולמים לכאורה: לידה באיזור לחימה ולחימה בסביבה אזרחית. לעומת זאת, במחסומים עצמם הפיצול המיגדרי הזה קורס לתוך אחת משתי עמדות. מנקודת המבט של הצבא, כל הגופים של פלסטינים במחסומים הופכים לגופים נפיצים בפוטנציאל, ומנקודת המבט של פעילות מחסום WATCH כולם הופכים לפגיעים ויתרה מכך, למוגדרים באמצעות פגיעותם. ההיגיון הצבאי שלפיו פועל המחסום מתייחס אל כל הפלסטינים כטרוריסטים בפוטנציה. לפיכך, אפילו כשאשה בהריון עוברת במחסום היא עלולה להיתקל בקשיים או להיחשף לבדיקות גופניות שמטרתן לבדוק אם כרסה הבולטת אכן טומנת בחובה עובר, או שמא היא מסתירה שם חומרי חבלה. כגופים שיכולים בכל רגע להתפוצץ ולהרוג את עצמם ובסביבתם, הפלסטינים הופכים לגילומי של המוות. יתר על כן, היות שהם נאלצים לעבור לפני רובים טעונים, שהלכה למעשה שום רשות ושום חוק אינם באמת מרסנים את פעולתם, חייהם יכולים להיגדע בכל רגע. הקיום הגבולי הזה של חיים שנמצאים על סיפו של המוות מועצם בשל צימצומו של הקיום הפלסטיני לקיום גופני מינימלי במחסומים, כזה שעיקר עניינו הוא ההישרדות, ובכך הם מורחקים עוד יותר מחיים שעשויים להיראות נורמליים או מלאים.<sup>11</sup> צורת קיום זו שזורה בתוך ההיגיון של הכיבוש עצמו, ולא ניתן להפרידה

---

מובנה גם בתוך מערכי ההצדקות שבאו להחליפו לאחר פרוץ האינתיפאדה הראשונה (1987).

11 כאן ניגע רק בקצרה ובאופן לא מספק בשאלה מה יכול להיחשב כחיים אנושיים

מצורת הישלטות שהוא מכתוב. הפעילות של מחסום WATCH באה לחתור תחת אותו היגיון ונגד צורה זו של הבניית חייהם של פלסטינים, תוך ההתעקשות על ההיבטים הפשוטים, המיידיים והיומיומיים של הקיום. בהתעקשות על כך שאותו בחור צעיר המעוכב במחסום מסיבות ביטחוניות, לכאורה, צריך להיות רשאי לשבת, לשנות או ללכת לשירותים, פעילות האירגון מתערבות בהיגיון הביטחוני, מבנות מחדש את גופו של אותו בחור כגוף חי, ופועלות נגד הבנייתו כגוף הנמצא על סיפו של מוות.<sup>12</sup> אך בכך שהן מנכיחות את הגוף של הפלסטיני כגוף חי בעל צרכים בסיסיים שיש לשמור על כבודו, הפעילות חותרות לא רק נגד ההבניה של גופם של פלסטינים כמשויך לתחום המוות, אלא גם נגד הנגזרת השיחנית של אותה המשגה - זו שמתבססת על הפיצול המיגדרי כפי שתיארנו לעיל - שהיא תנאי ההצדקה של המשך השליטה בפלסטינים.

לצד וביחד עם החתירה תחת ההיגיון הביטחוניסטי, הפעילות של מחסום WATCH פועלת נגד בת בריתו של אותו היגיון: היכולת לראות רק את הסבל הקיצוני, החריג. לעומת המשגה זו של סבל, שהולדת במחסום הפכה כאמור לסמל שלה, הפעילות של מחסום WATCH שמה דגש על המצוקה היומיומית, הרגילה, שהמחסומים מייצרים. הניסיון להתנגד לאיקוניזציה של הסבל אינו הצהרתי בלבד, הוא ארוג לתוך אופני הפעולה של האירגון: האופי הסיזיפי של הפעילות; המשמרות היומיות (רוב פעילות האירגון יוצאות לאותם המחסומים פעם בשבוע, כל שבוע); הדיווחים היומיומיים (שנכתבים בכל משמרת ללא יוצא מהכלל, גם אם לא התרחש שום דבר חריג). הדוחות הללו נראים פעמים רבות זהים: מדווח בהם על מספר המכוניות שמחכות לעבור במחסום בשעות השונות, על משך הזמן שלוקח לאדם

---

וחיים מלאים, וכיצד הכללה או הרחקה של חיים מסוימים מתחום ה"אנושי" ממלאת תפקיד בהבניה הנורמטיבית (ולעיתים קרובות דכאנית) של חיים. לדיון מלא יותר ראו, Judith Butler, *Precarious Life: The Powers of Mourning and Violence* (London; New York: Verso, 2004) לביקורת על עצם הצבת השאלה ראו את מאמרה המבריק של סמרה אסמיר: "On Making Dehumanization Possible", *PMLA* 121, no. 5 (2006).

12 חשוב לנו להדגיש בהקשר זה שההבניה המדוברת נעשית ופועלת בהקשר פנים-ישראלי. אין בכוונתנו לטעון כאן שהבניה זו מכריעה את אופני הסובייקטיביות הפלסטינית. איננו חושבות או מציעות שהקיום הפלסטיני מותנה במערך המשמעויות שהשיח הישראלי פותח בפניו או מותיר פתוחות. יחד עם זאת, בהקשרים קולוניאליים לא ניתן להפריד לחלוטין את זהות הכבוש מהאופנים שבהם היא מובנית בעיני הכובש. פרנץ פאנון, עור שחור, מסכות לבנות (תל-אביב: ספרית מעריב, 2004).

לעבור את המחסום, על המיפגש החוזר על עצמו עם המחסום - עם אותן המצוקות, עם אותן ההפרות הבסיסיות של זכויות אדם, אותן התגובות המתסכלות מצד הצבא.<sup>13</sup> צורת הפעולה הזו משקפות באופן צורני, ולא רק תוכני, את המצוקות אותן היא באה לתעד: מצוקות יומיומיות, מתמשכות, שלא ניתן לגלמן באיקון. שימת הדגש על הצורות המרובות של האלימות שהמחסומים מייצרים, או אם נדייק, על האלימות שקיימת בעצם קיום המחסומים, מתנגדת להצבעה על האשה היולדת במחסום כזו שמגלמת את האלימות העודפת, המיותרת לכאורה, של המחסומים. כלומר, היא מתנגדת לעצם האפשרות להבחין בין פעולה "תקינה" של המחסום לאלימות "עודפת" המתרחשת בו לפרקים. אלימות שאינה עודפת, שאינה תוצר לוואי מקרי ולא הכרחי של פעולת המחסום, היא אלימות שאי-אפשר להציגה כחלק נפרד מהכיבוש עצמו. כך, היא אינה "טעות" שמתרחשת רק בגלל פעולתם הלא מרוסנת של חיילים אלימים או אטומים במיוחד מחד גיסא, ומאידך גיסא היא גם אינה ואי-אפשר להציגה כאלימות ריאקטיבית, כתגובה הכרחית להתנגדות של הפלסטינים. ההנכחה של תצורת האלימות שפעילות מחסום WATCH מבקשות להדגיש מראה שהיא אינה תחומה באירועים בדידים, ולא ניתן לייצגה כאלימות שאפשר אולי לנהל, לשכך או למסך באיזו צורה.

אולם כאמור, מעבר להתנגדויות אלה לשיח הביטחוני, ניתן להמשיג את פעולת האירגון גם כפעולה שהגינה מתגבש סביב לוגיקה הומניטרית. רבות נכתב על הפנים הכפולות של התערבויות הומניטריות, ורבות מהביקורות המצביעות על השלכותיה המורכבות של מעורבות שכזאת רלוונטיות גם למחסום WATCH: החלשת הקול של האוכלוסיה המקומית, שיתוף הפעולה עם השילטונות שמייצרים את המצוקה, או תמיכה ושימור של תנאי האפשרות ליצירת הזוועות.<sup>14</sup> בהתבסס

13 לניתוח של הפרקטיקה של כתיבת הדוחות במחסום WATCH ראו: מירב אמיר, "האקטיביזם של הידע: פרקטיקות הדיווח של "מחסום WATCH" כפעולה פוליטית", *תיאוריה וביקורת* 34 (2009).

14 רוב הביקורות על התערבויות הומניטריות כורכות את שני ההיבטים הללו יחד. דה ואל ופרנדרגאסט מראים כיצד שלושת היבטים אלה אחוזים זה בזה במקרים של אירגונים-לא-ממשלתיים באפריקה: Alex de Waal, "No Such Thing as Humanitarian Intervention: Why We Need to Rethink How to Realize the 'Responsibility to Protect' in Wartime", *Harvard International Review*, March 21 (2007); John Prendergast, *Frontline Diplomacy: Humanitarian Aid and Conflict in Africa* (Boulder, Colo.; London: Lynne Rienner Publishers, 1996). אופיר, כמו גם רמה חממי, מנתחים את פעילותם של אירגונים כאלה בשטחים הכבושים,

על ביקורת זו, הדיון שלהלן בוחן את המרכיבים ההומניטריים שבפעולת מחסום WATCH, וטוען שבמקרה זה ישנם גורמים נוספים שעליהם יש לתת את הדעת. דיון זה גם מספק את הבסיס לניתוח המיגררי שיופיע בחלק הבא.

נדמה כי ביטויים דוגמת "זקנים, נשים וילדים", או "תינוקות בוכים", נהפכו לביטויים שחוקים בתיאור מצבם של פלסטינים במחסומים בקרב השמאל הישראלי. אך במחסום עצמו הקלישאות נעלמות והמצוקה מתגלמת בעוצמתו של המקרה הפרטי. לכן, כאשר הפעילות מגיעות למחסומים, המועקות שאלה מייצרים מופיעות במלוא ממשותן. מהמיפגש הראשון שלהן עם המחסומים, הפעילות לא יכלו שלא לראות את הדוחק והלחץ שבתוכם הפלסטינים נאלצים לעמוד, חשופים לשמש, לגשם ולרוחות, לפעמים במשך שעות ארוכות. הן נוכחו שלקשישים ולחולים במחסומים לא היה איפה לשבת בעודם מחכים לעבור במחסום, וראו כיצד הם מתקשים לשאת את משקל גופם בזמן המתמשך - לעיתים קרובות עד שעות - של העמידה בתור. הן ראו שלאנשים שהיו מעוכבים במשך שעות לא היתה אפשרות ללכת לשירותים, ולפיכך לא היתה להם ברירה אלא להטיל את צרכיהם בשדות, חשופים לעיני כל. כך, למרות שהמטרה הראשונית והעיקרית של האירגון היתה למחות על עצם קיומם של המחסומים ולתעד את שמתרחש בהם, ההיתקלות במצוקות השונות באופן בלתי מתווך דחפו רבות מהפעילות לנסות למצוא דרכים להקל על אלה שנאלצים לעמוד במחסום. הן התחילו במעט שהן יכלו לעשות בעצמן, ורבות מהן התחילו להביא איתן למחסום בקבוקי מים שאותם חילקו לאנשים שעוכבו במשך שעות במחסומים. עם זאת, מכיוון שמחסום WATCH אינו אירגון הומניטרי בבסיסו, לא עמדו לרשות הפעילות האמצעים לספק את התשובות ההולמות למגוון המצוקות הגופניות שהמחסומים יצרו. כמו כן, מכיוון שהן לא רצו לפטור את הצבא מן האחריות ומהצורך להתמודד עם המצוקות שהוא עצמו יצר, פעילות האירגון הפנו את הדרישות למענה על מצוקות אלה כלפי הצבא. ראשית, האירגון דרש שהצבא הוא זה שיספק מים לאנשים במחסום. אחר כך האירגון התעקש על התקנת חדרי שירותים, סככות להגן על הממתינים בתורים מפני השמש

---

את מערך היחסים המורכב בינם לבין השילטונות (הישראלי כמו גם הפלסטיני), ואת תרומתם להנצחת הכיבוש: Ariella Azoulay and Adi Ophir, "The Ruling Apparatus of Control in the Occupied Territories", in *The Politics of Humanitarianism in the Occupied Palestinian Territories* (Jerusalem: The Van Leer Jerusalem Institute, 2004); Rema Hammami, "Palestinian NGOs since Oslo: From NGO Politics to Social Movements?", *Middle East Report*, no. 214 (2000).

או הגשם, על פתיחת תורים נפרדים ומהירים יותר לחולים וקשישים, ואפילו על הצבת שלטים בערבית שאותם הם יכולים לקרוא.

באופן מפתיע, גם אם באיטיות וכלי הרבה התלהבות, הצבא נענה לדרישות אלה: בתהליך מתמשך הותקנו שירותים, נבנו סככות, ומיכלי מים הובאו למחסומים.<sup>15</sup> בד בבד, כפי שפירטנו במקום אחר,<sup>16</sup> התרחבו גם פעולות השילוט והסדרת המרחב. כתוצאה מכך המחסומים הפכו למקובעים במרחב ובזמן. מה שהתחיל בכמה קוביות בטון שהוצבו על הכביש הורחב, התפתח ותפח, והפך ממכשול זמני למבנה גדול ומשוכלל. בכמה מן המחסומים הגדולים הופיע גם מבנה טרומי גדול ועליו שלט: "נקודה הומניטרית". בתוך מבנה זה – כך נאמר תחילה לפעילות על ידי הצבא – אפשר למצוא חיתולים וערכות עזרה ראשונה. וכך, בתוך אתר שמייצר עוולות באופן שיטתי, ואשר עצם קיומו הוא הפרה בוטה של זכויות אדם בסיסיות, הופיעה לה נקודה. נקודה שבה, כך אומר השלט, דואגים לצרכים אנושיים; נקודה שמשקמת לכאורה את כבוד האדם שנרמס סביבה. אולי מיותר לציין שמעולם לא נראתה אם מחתלת שם את ילדה, או פלסטיני מקבל שם טיפול רפואי. במשך שבועות המבנים האלה עמדו נעולים בשימונם והנקודה ההומניטרית נותרה חלולה. בהמשך התברר לפעילות שגם האלימות המובנית של הצבא סולדת מריק, והיא חילחלה לתוך הנקודה: באחת המשמרות לקה בליבו אחד העוברים במחסום ונזקק לטיפול רפואי. הפעילות הציעו לחיילים להכניס את החולה לנקודה ההומניטרית עד שיגיע האמבולנס, אך אלה סירבו בתוקף. החיילים הסבירו לפעילות האירגון שהם אינם יכולים להכניסו למבנה מכיוון שהם מאחסנים בו את הנשק שלהם. מעבר לסמליות הגרוטסקית של הפיכת המבנה ההומניטרי לחדר נשק, העובדה שלמבנה הזה, שהיה חלק מההתפשטות של המחסומים במרחב, בחרו לקרוא "נקודה הומניטרית" מראה כיצד בתהליך גידולם והתרחבותם של המחסומים, תהליך שקרה בחלקו בשל דרישות הומניטריות, המחסומים גם בלעו לתוכם את השפה ההומניטרית. ואכן "נקודות" ושאר דברים הומניטריים שונים ומשונים החלו להופיע במרחבי המחסום: תורים "הומניטריים" לחולים, זקנים ונשים (ההקבצה של מיגדר, יכולת גופנית וגיל היא משמעותית פה, כמובן), שערים הומניטריים לאנשים בכסאות

15 היענות הצבא לדרישות ההומניטריות התבטאה בכנייה ובשיכלול המחסומים הקיימים החל ב-2003. במקביל, בשנים 2005-2008 פרויקט הקמת הטרמינלים, שעליהם אנו מחיבות בהמשך, היווה גילום בוטה של תהליך זה.

16 Hagar Kotef and Merav Amir, "Between Imaginary Lines: Violence and its Justifications at the Military Checkpoints in Occupied Palestine" (לעיל: הע' 3).



גלגלים, ואפילו קצינים הומניטריים לטיפול באותם מקרים "מיוחדים".<sup>17</sup> וכך, הנכחת העודפות הגופנית של הפלסטינים במחסומים דרך מצוקותיהם הגופניות היתרגמה לכדי הרחבה של גופניות אחרת – זו של המחסום עצמו. עם בנייתן של הסככות, השירותים, מיכליות המים, והמבנים הטרומיים סביבו, המחסום התרחב, התפשט, והפך למבנה קבע. סביר להניח כי בנייה זו אינה תוצאה בלעדית של מעורבות מחסום WATCH; לכוחות הכיבוש יש את הדינמיקות שלהם. עם זאת, עצם העובדה שאירגון שבא למחות על קיומם של המחסומים מוצא עצמו תורם, ולו במעט, לעצם התרחבותם והתקבעותם מטרידה דיה, גם אם תרומתו לתהליך היא שולית.

לקראת סוף שנת 2005 החל להיבנות סוג חדש של מחסומים: הטרמינלים. שלא כמו המחסומים האחרים, הטרמינלים הם מבני ענק מעוררי פלצות, מקורים, מוקפים בקירות בטון ומחולקים באופן ברור לאזורים בעלי יעודים שונים (איזור המתנה, מעברים מיוחדים לבעלי מוגבלויות וכד'). הם מתוכננים כך שתנועת הפלסטינים דרך המחסום נשלטת כולה בידי חיילים שיושבים בחדרים מבודדים ומשתמשים במצלמות מעקב, מראות חד-כיוונית, שערי ברזל מסתובבים שנשלטים מרחוק ומכשירי זיהוי ביומטריים. למרות שמם, הטרמינלים נמצאים, כרובם המוחלט של המחסומים, בתוך הגדה המערבית. אך כפי ששמם בכל זאת מעיד, הם נבנו כדי להידמות למסופי גבול, כאילו היו אתרים נורמליים המסמנים את המעבר הטריטוריאלי בין שתי ישויות ריבוניות, כמו במטרה להסתיר את העובדה שישראל שולטת בשני צידי המחסום.<sup>18</sup> מאובזרים בשלטי "ברוכים הבאים" מאירי עיניים, עם מגרשי חניה רחבי ידיים (שבהם אסור לפלסטינים לחנות), ספסלים (שעליהם אין יושבים), שירותים (שנותרים נעולים לרוב), הטרמינלים מייצרים אשליה של נורמליות. באופן גרוטסקי המחסומים הללו מספקים מענה לכל השאיפות של פעילות מחסום WATCH בפועלן בשם הדאגות ההומניטריות. אם מה שפעילות

17 השפה ההומניטרית הוסיפה לחלחל אל ההגיון של הכיבוש. עדי אופיר ואריאלה אזולאי הראו שהאירגונים ההומניטריים מספקים את התשתית לעצם קיומו של הכיבוש בתנאים הכלכליים והמשפטיים הנוכחיים, ומונעים את הקטסטרופה שהיתה יכולה להתרחש הן בישראל גופא והן בשטחים, ושהיתה מחייבת את הפסקת הכיבוש. ראו אריאלה אזולאי ועדי אופיר, מי שטר זה שאינו אחד: כיבוש ודמוקרטיה בין הים לנהר (1967-). (לעיל: הע' 2). במקביל, המתנחלים עצמם אימצו שפה זו כדי להרחיב ולעבות את מפעל ההשתלטות על הקרקע.

18 Merav Amir, "The Making of a Void Sovereignty" (לעיל: הע' 2)

האירגון ראו בבואם למחסומים הוא סבל גופני, סבל זה קיבל, לכאורה, פיתרון מלא במבנים אלה, עד כדי כך שלא נותרו דרכים לתאר את העוול והמפלצתיות שלהם. ניתן לזהות את התיסכול, את חוסר היכולת למצוא את המילים הנכונות בדוחות שנכתבים מהטרמינלים. מול המחסומים הללו לא ניתן עוד לנסח ביקורת נהירה (חוץ מהביקורת על עצם קיומם), ולא נותר עוד מה לדרוש, מכיוון שכל הדרישות נענו, לכאורה, והזוועה עדיין שם. יתר על כן, בטרמינלים כבר אין אל מי להפנות את התביעה להפסיק את הזוועה. במחסומים החדשים אי-אפשר לראות את החיילים, ולכן כבר אי-אפשר לפנות אליהם. היות שהמחסומים נשלטים על ידי חיילים שיושבים מאחורי זכוכיות משוריינות ואטומות לקול, והיות שאפילו דפיקה בחוזקה על אותן הזכוכיות אינה נשמעת על ידי החיילים שמאחוריהן, המחסום מותיר את המתנגדות לו באלם.

אולי אילמות היא מנת חלקם של אירגונים שנבלעים על ידי הכוחות שנגדם הם פועלים. ולמרות שכל צורה של התנגדות עלולה למצוא עצמה מוטמעת בתוך מערכי השליטה,<sup>19</sup> במקרה של מחסום WATCH יש מרכיבים נוספים שעלולים לתרום להיבלעות זו. הראשון הוא סוציולוגי, והוא נוגע למבנה האנושי של האירגון. רובן המכריע של הפעילות באירגון הן נשים יהודיות אשכנזיות מבוססות, ששייכות לאליטות הוותיקות בישראל.<sup>20</sup> שייכות חברתית זו שימשה במובלע את פעילות האירגון להגביר את יעילות פעולתן. בשם הצורך לשנות, "לשפר" או להקל השתמשו חלק מחברות האירגון בפריווילגיות המעמדיות שלהן כדי לפנות לקצינים גבוהים בצבא (עד לפגישות עם הרמטכ"ל), לחברי כנסת ולתקשורת. אלא שבכך, ומבלי משים, האיצו את הקואופטציה של הפעילות שלהן בידי המימסד. בעוד שהמרכיב הסוציולוגי של מחסום WATCH אינו חריג בנוף האירגונים

19 Wendy Brown, *States of Injury: Power and Freedom in Late Modernity* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1995); Michel Foucault, "Power and Strategies", in *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings, 1972-1977*, Michel Foucault, Colin Gordon (ed.) (New York: Pantheon Books, 1980).

20 הרכב זה אינו ייחודי למחסום WATCH. רוב תנועות השלום הישראליות הן בעלות הרכב סוציולוגי הנשען, על-פי-רוב, על אשכנזים בני המעמד הבינוני. Sara Helman, "From Soldiering and Motherhood to Citizenship: A Study of Four Israeli Peace Protest Movements", in *Social Politics: International Studies in Gender, State & Society* 6, no. 3 (1999).

המתנגדים לכיבוש בישראל, ולפיכך זכה לתשומת לב מחקרית בעבר,<sup>21</sup> ברצוננו להתעכב כאן על מרכיב נוסף. יתכן שמקור המעבר המהיר מדי מהתנגדות להיטמעות-בכוח נעוץ בסימטריה כפולה שנוצרה בין מחסום WATCH לצבא. הסימטריה הראשונה נובעת מהדומות ביחס כלפי הפלסטינים שמבטא מחסום WATCH בפעולתו כאירגון הומניטרי, לזה של הצבא (והמימסד הישראלי בכללותו).<sup>22</sup> הן השיח הביטחוני, והן השיח ההומניטרי אותו מאמץ לפרקים מחסום WATCH, מתייחסים בראש ובראשונה לקיומם הגופני של הפלסטינים, ומצביעים על מרכיב אחד בתוך הקיום הזה כעודף וכמכריע את כל ההיבטים האחרים. שניהם רואים בפלסטינים קודם כל גוף בין אם מתפוצץ ובין אם סובל. בעוד ששתי עמדות אלה מנוגדות לכאורה, הן למעשה פועלות באותו אופן. ג'ורג'יו אגמבן מציע ניתוח דומה של אירגונים הומניטריים בקובעו שגם הם וגם הכוחות הריבוניים עוסקים בחיים החשופים, "ולכן, למרות כל הכוונות הטובות, האירגונים ההומניטריים מקיימים למעשה סולידריות חשאית עם הכוחות שבהם הם היו אמורים להיאבק".<sup>23</sup> אך בעוד שעבור אגמבן החיים החשופים הם אלה שמודרים מהפוליטי (הדרה שהופכת את החיים האלה לחשופים ובה בעת מייצרת את גבולות הפוליטי), החיים שבהם עוסקות פעילות מחסום WATCH רוויים בפוליטי: המצב שלהם כמעט מוכרע על ידי המבנה הפוליטי של הכיבוש וההתנגדות לו. על כן, למרות הידהודים והקבלות לפרדיגמה שמציע אגמבן, אנחנו נוטות לחשוב שבמובן חשוב זה, הניתוח שלו לא רק שאינו מדויק אם מנסים ליישמו על הגדה ו/או עזה, אלא אף משכפל את הפגם המרכזי שעליו הוא מבקש להצביע: דה-פוליטיזציה. כמו כן לא יהיה זה מדויק לטעון, לחלופין, ששני הצדדים "מחפיצים" את הפלסטינים, מכיוון שסבל אינו מנת חלקם של חפצים. מדויק יותר לטעון ששני הצדדים מפשיטים את

---

Henriette Dahan-Kalev, "The Oppression of Women by Other Women: Relations 21  
and Struggle between Mizrahi and Ashkenazi Women in Israel", in *Israel  
Social Science Research* 12, no. 1 (1997); Sara Helman, "From Soldiering and  
Motherhood to Citizenship: A Study of Four Israeli Peace Protest Movements"  
(לעיל: הע' 20).

22 בכל ההיבטים האחרים של פעולתו, מחסום WATCH אינו מתייחס לפלסטינים באופנים  
המייצרים אפקטים רדוקטיביים אלה. להיפך, כפי שהצענו למעלה, פעולת האירגון  
חותרת תחת האופנים שבהם השיח הביטחוני הישראלי (והמרכזיות הציבורית הישראלית)  
מניח ומייצר רדוקטיביות זו.

Giorgio Agamben, *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life*, (Meridian, 23  
Stanford, Calif.: Stanford University Press, 1998), p. 133. [תירגום שלנו]

חיי הפלסטינים ממורכבויותיהם והופכים אותם לאלמנטריים. חיים המוכרעים על ידי מרכיב קיומי בודד.

סימטריה זו, שבה גופים של פלסטינים משמש כן שעליו תלויים שני צידי הסבל – הסבל שאותו הם מייצרים או זה שאותו הם נושאים – אינה הסימטריה היחידה בין מחסום WATCH לצבא. אם נכלול בתוך המשוואה גם את הגוף של הדיירים הקבועים האחרים של המחסום, זה של החיילים, נגלה עוד רמה של הקבלה. גם מחסום WATCH וגם הצבא רואים סוג אחד של גוף כמסוכן ואת הסוג השני כפגיע. בעוד הצבא רואה בכל הפלסטינים מחבלים בפוטנציה, ובחיילים את מי שעלולים להיפגע מהם, רוב פעילות מחסום WATCH רואת את החיילים כולם כנושאים אלימות עודפת, ואת הפלסטינים כקורבנות של אותה אלימות, בכוח אם לא בפועל. מכיוון שגם האירגון וגם הצבא פועלים בתוך משוואה שבה החיכוך בין שני סוגי הגופים הללו הוא שמייצר את הפוטנציאל האלים, שניהם למעשה מובילים לסוג של פיתרונות מרחביים שבהם ניתן יהיה לבודד חיילים מפלסטינים ולהיפך. בכך שתי הפרספקטיבות מובילות לפיתרונות שמעבים ומבססים את המחסומים. שני הצירים של סימטריה זו מכינים את הקרקע להופעתה של עודפות גופנית אחרת – זו של המחסום עצמו. התאמה זו היא שאיפשרה לצבא להישמע לדרישות מחסום WATCH, ובסופו של דבר לייצר מחסומים בעלי מראית עין של רגישות לסוגיות הומניטריות ומעטה של לגיטימיות; מחסומים המובנים סביב היגיון של הפרדות מרחביות שהוא-הוא הגיונו של הכיבוש – הצפפה בתוך מרחב אחד קטן (אתר המחסום; מדינה אחת), סדרות של גופים שכעת יש להפרידם כל הזמן, ולהוסיף ולעבות את המחיצות ביניהם (גדרות, קירות, חומות). הטרמינלים החדשים הם, לכן, התוצרים המטרידים של ברית בוגדנית שמעמידה את מחסום WATCH על סיפה של קריסה, על פתחה של הפעולה המנוגדת באופן מפורש למטרות האירגון, הן כאירגון המתנגד למחסומים והן כאירגון המבקש לחתור תחת הלוגיקה של הכיבוש.

### אמהות, מאהבות וזונות: הגוף של פעילות מחסום WATCH

זקן כבן 80 ובידו מקל נשען על בתו [והם] מזדחלים לכיוון חווארה. הזקן נקלע בטעות לשביל המכוניות הנכנסות והגיע מזדחל כמעט לסוף השביל. אך אז מגיע מפקד המחסום ומורה לו לחזור [...] הוא מצווה [עליו] לעמוד כמו כולם בתור המתארך.

לא יכולתי לראות זאת יותר. אכזריות לשמה. האיש בקושי זו ומפקד

המחסום שיכול היה להפעיל שיקול דעת ולברוק את תעודת הזהות שלו ולהעבירו, לא טרח לעשות זאת. לא רק לראות לא יכולתי, גם לשתוק לא יכולתי – הלכתי ל[מפקד] שעמד על יד הקרוסלות וקראתי אליו: תסתכל עלי בעיניים, גם לסבא שלך היית נותן ללכת מרחק גדול כל כך? אך הוא סובב את גבו וגיחך. לא ויתרתי, החלטתי ביני לבין עצמי לחזור ולומר לו: האם לסבא שלך היית נותן ללכת ככה, האם לסבא שלך היית נותן ללכת ככה? והוא גיחך לו שהצליח לחרפן אותי "משוגעת הכפר שאיכפת לה מאנשים חלשים" – כי מה איכפת לו זה סבא שלו? זה בסה"כ סבא פלסטיני!

דוח מחסום WATCH, חווארה, 23.1.06, בוקר<sup>24</sup>

אפשר היה להניח שהעובדה שמחסום WATCH הוא אירגון של נשים בלבד היא עוד ביטוי לפמיניזציה של מחנה השלום הישראלי.<sup>25</sup> בהערת אגב יש לציין שפמיניזציה זו אינה תהליך הומוגני, שכן ישנם הבדלים מהותיים בין האירגונים הפמיניסטיים ו/או אירגוני הנשים השונים במחנה השלום, הן מבחינה אידיאולוגית והן בפרקטיקות שלהם.<sup>26</sup> אך למרות הבדלים אלה ישנו מכנה משותף אחד לכמעט כל אותם אירגונים: הטענה שהאחרות של נשים בפוליטיקה הישראלית מאפשרת גישה פוליטית אחרת, שחורגת מהגישה השלטת בציבוריות הישראלית. כמו כן, רוב האירגונים הללו מסכימים שאם נכלול את המימד המיגדרי בניתוח הפוליטי שלנו נוכל להבין טוב יותר את אופני פעולתה של הפוליטיקה הישראלית, במיוחד את האופן שבו תפיסות של גבריות קיצונית מעצימות את המיליטריזציה של החברה בישראל.

לעומת זאת, ניתוח של אופני הפעולה של מחסום WATCH, כמו גם הצהרות של נשים הפעילות בו, מגלה שאירגון זה אינו חולק את הנחות היסוד של שאר

<http://archive.machsomwatch.org/reports/viewReport.asp?step=3&reportId=14> 24  
060&link=viewReport&lang=heb.

Janet M. Powers, *Blossoms on the Olive Tree: Israeli and Palestinian Women* 25  
*Working for Peace* (Westport, Conn.: Praeger, 2006)  
: **קולות בשמאל הפמיניסטי**, פטיש (תל אביב: רסלינג, 2003)

26 חלק הם אירגונים הכוללים רק נשים (למשל, קואליציית נשים לשלום) או המוגדרים כאירגונים "נשיים" (נשים בשחור). אחדים הם אירגונים מעורבים, אך הם נסמכים על מסגרות מחשבה פמיניסטיות: בין אם על פמיניזם רדיקלי (פרופיל חדש), על פוליטיקה קוורית (כביסה שחורה) או על פמיניזם תרבותי (ארבע אמהות).

אירגוני הנשים והאירגונים הפמיניסטיים בשמאל הישראלי. כאירגון הכולל רק נשים, מיגדר מתפקד במחסום WATCH בעיקר ככלי, והבחירה שלא לאפשר לגברים להצטרף אליו נועדה לאפשר צורות של פעילות, שלטענת חברות שונות לא היו מתאפשרות בנוכחותם. לפי ההצהרות של יהודית קשת, ממייסדות האירגון, ושל עדי דגן, דוברת האירגון בשנותיו הראשונות, נשות מחסום WATCH מאמינות שגברים עלולים לסכן את מערך היחסים העדין בין הפעילות לחיילים במחסומים. לטענתן, גברים ייטו להזדהות עם החיילים או להתעמת איתם, שתי תגובות שעלולות להעמיד את נוכחותן של הפעילות במחסום בסימן שאלה, ואשר לנשים קל יותר להימנע מהן.<sup>27</sup>

אפשר להתווכח האם אמנם נשים טובות יותר בשמירה על האיזון העדין הזה, ובמשך השנים האירגון אכן מצא עצמו מתמודד עם ההשלכות של פעולותיהן של נשים שנקטו אחת משתי גישות אלה,<sup>28</sup> אך מה שמשמעותי לנו כאן הוא אופיו התועלתני של הטיעון: העובדה שהוא מסביר את הבחירה לשמור על מחסום WATCH כאירגון של נשים בלבד בצורך לשמר את אופני הפעולה שאותם בחר לעצמו. יתר על כן, מאחורי טיעון זה מסתתרת הכרה בעובדה (שנותרת מובלעת) כי תנאי האפשרות שלפעילות מחסום WATCH נשענים, למעשה, על היותו אירגון של נשים בלבד בתוך חברה ושדה-פעולה המבוססים על הנחות סקסיסטיות. במילים אחרות, עצם נוכחותו במחסומים של אירגון כמו מחסום WATCH, שנחשב בעיני רוב הישראלים היהודים כאירגון שמאל רדיקלי אם לא ממש פרו פלסטיני, מתאפשרת רק הודות להטיות הסקסיסטיות המושלכות על פעילותו. כאן, פעולתו של המיגדר ככלי, שעליה הצבענו קודם, באה לידי ביטוי במלוא עוצמתה. כמו בחברות רבות, במיוחד הלאומניות והמיליטריסטיות שביניהן, גם בישראל יש

Sharon Deutsch-Nadir, "Capitalizing on Women's Traditional Roles in Israeli Peace Activism: A Comparison between Women in Black and Checkpoint Watch" (Tufts University, 2005) p. 48; Yehudit Kirstein Keshet, *Checkpoint Watch: Testimonies from Occupied Palestine* (London, New York: Zed Books; Distributed in the USA by Palgrave Macmillan, 2005), p. 35.

שני מקרים יכולים לשפוך אור על טענה זו. בראשון אחת הפעילות תקפה פיזית חייל, ובשני פעילה התנרבה לשירות מילואים במחסומים. המקרים החריגים הללו עוררו דיונים סוערים בתוך האירגון. עוצמתם של הדיונים הללו, והנחישות של רוב חברותיו למנוע הישנות של מקרים דומים של עימות או הזדהות, מעידות על החשיבות שחברות מחסום WATCH מייחסות לשמירת האיזון העדין הזה, שנתפס כהכרחי לשלמותו ושרידתו של האירגון.

נטייה למקם נשים מחוץ לשיח הפוליטי. קולן של נשים באפיק הפוליטי המרכזי בישראל - השיח הביטחוני - מוחלש בגין מיקומן הנמוך בהיררכיה הצבאית, היוצרת מצע שממנו יכול להישמע קול פוליטי-מומחי.<sup>29</sup> אם הן מצליחות לחדור לשיח הביטחוני הן עושות זאת בעיקר כאמהות או כרעות.<sup>30</sup> במחסום WATCH מתווספת להנחה הסקסיסטית גם הנחה גילנית (אייג'יסטית), מכיוון שגילן הממוצע של הפעילות נע בסביבות השישים, ורבות כבר נמצאות בעשור השביעי ואפילו השמיני שלהן. כ"סבתות" הן נתפסות כממוקמות אפילו מעבר לשולי הפוליטי - לא משפיעות, ולכן לא מזיקות. אנו טוענות שהנחות אלה הן-הן שפוחות בפני האירגון את הגישה למחסומים - אזורים צבאיים רגישים שמעטים הם האירגונים, בארץ ובעולם, הפועלים באתרים דוגמתם. גם אם לא במפורש או במכוון, הנשים של מחסום WATCH משתמשות בהנחות אלו על אודות נשים בחברה הישראלית בכלל, ונשים מבוגרות במיוחד, כדי להעמיד את עצמן פיזית ושיחנית באתר מרכזי בפוליטיקה הישראלית. אך משהמיגדר כ"כלי" סיים את תפקידו אפשר לוותר עליו. בהגיען למחסום, הפעילות לא נענות להכתבות על אודות התפקיד הנכון או הראוי לנשים. הן לא מעמידות את עצמן במתכוון ובמוצהר כ"אמהות", "דודות", או "סבתות" דואגות, אלא מביעות עמדה פוליטית מובהקת. יתרה מכך, עמדה זו אינה בפשטות ניסוח של ערכי שלום (כלומר, העמדה ה"נשית" המקובלת של פיוס והסכמה). עמדתו הפוליטית של האירגון נטועה בתוך שדה אחר ומסתמכת על מקורות לגיטימציה שונים לגמרי.

הנוכחות של פעילות מחסום WATCH במחסומים היא למעשה נוכחות באיזור-עימות מרכזי בסיכסוך הישראלי-פלסטיני. יתרה מכך, פעילותן במחסום היא לעיתים התערבות ישירה בענייני הצבא. בכך הן חותרות תחת הצימוד של נשים-שלום וגברים-מלחמה המתקיים לא רק בצורות מחשבה פטריארכליות אלא כאמור,

---

29 שילוב שלכשעצמו הוא כמעט פרדוקסלי אך לא זה המקום לנתחו ולפרקו.

30 Nitza Berkovitch, *From Motherhood to Citizenship: Women's Rights and International Organizations* (Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press, 1999); Dafna N. Izraeli, "Gendering Military Service in the Israeli Defense Forces", in *Israel Social Science Research* 12, no. 1 (1997); Nira Yuval-Davis, "National Reproduction and 'the Demographic Race' in Israel", in *Woman, Nation, State*, Nira Yuval-Davis, Floya Anthias, and Jo Campling (eds.) (Houndmills, Basingstoke, Hampshire: Macmillan, 1989).

נתמך לעיתים גם על ידי הוגות פמיניסטיות.<sup>31</sup> לפעמים נדמה אפילו שהפעילות מתחרות בצבא בניהול הלחימה במחסומים. את התקנות והחוקים הן מכירות פעמים רבות טוב יותר מהחיילים עצמם, שכן לרוב ניסיוןן במחסומים נרחב יותר משל החיילים, וכך ניתן למצוא אותן לעיתים בוויכוח עם החיילים על האופן הראוי לניהול המחסום. לא אחת אפשר לשמוע פעילה מתווכחת עם חייל במחסום, ואומרת לו "אני מגיעה למחסום הזה כבר שנתיים, אתה רק הגעת הנה לפני כמה שבועות, לכן אני יכולה להגיד לך שרכבי הצלב האדום לא צריכים אישורים בשביל לעבור"; או "... אז אני יכולה להגיד לך שאינך רשאי לעכב מישהו רק כדי להעניש אותו", וכיוצא באלה. לחלק מהפעילות יש אוזן קשבת אצל מפקדים בכירים – גישה שלרוב החיילים אין, ושמאפשרת להן לא אחת לערער על תהליכי פיקוד מקומיים. לפיכך אין זה נדיר שפעילה ממחסום WATCH תדרוש את התערבותו של מפקד בכיר במקרה שמפקד המחסום נראה לה חסר יכולת, אלים או אינו מצליח להשתלט על חיילים אלימים. מעצם העמדת עצמן כשוות-ערך לקציני הצבא, ובעירעורן על הבלעדיות שיש לצבא על הידע על אודות המחסומים וניהולם, נשות האירגון עושות למעשה דה-לגיטימציה לשליטת הרשויות הישראליות במחסומים.

אך מיגדר אינו דבר שניתן לשלוט בו באופן מוחלט. הוא אינו דבר מה חיצוני אותו ניתן לעטות ולהסיר. אי-אפשר להכריע מראש כיצד זהות או זיהוי מיגדרי יפעלו ויתופעלו במקרים ספציפיים; מיגדר נוטה להופיע במקומות לא צפויים ולפעול בצורות לא מכוונות. לטענתנו, במקרה של מחסום WATCH מיגדר מופיע כסוג של עורפות גופנית של הפעילות שמתעצבת בדמותם של מופעים נשיים סטריאוטיפיים.<sup>32</sup> העמדה הנפוצה מבין עמדות אלו היא זו של האמא של החייל. עבור פעילות האירגון עמדה זאת זמינה מאוד, שכן רבות מהן מילאו תפקיד זה בעבר הרחוק יותר או פחות, ולעיתים ממלאות אותו בהווה: רבות היו או הינן אמהות וסבתות של חיילים. זוהי עמדה בה פעילות יבחרו לא אחת כצעד טקטי, כדי להעביר מסר שאחרת אולי לא יישמע: הפעילה מסכימה להעמיד את עצמה בעמדה נשית מקובלת ולא מאיימת, בהנחה שמעמדה זו תוכל להשמיע דיעה מאוד לא מקובלת ביחס לפלסטינים, ולהיות יותר אפקטיבית ביכולת ההשפעה על המתנהל

31 ראו לדוגמה את (Sara Ruddick, *Maternal Thinking: Toward a Politics of Peace* Boston: Beacon Press, 1989).

32 לניתוח מיגדרי נוסף של הנוכחות הגופנית של פעילות שמאל בישראל ראו: Orna Sasson-Levy and Tamar Rapoport, "Body, Gender, and Knowledge in Protest Movements: The Israeli Case", in *Gender and Society* 17, no. 3 (2003).



במחסום. האפשרות שהתייצבות בעמדה של האם תאפשר להגביר את האפקטיביות היא המניע העקרי לאימוצה, ולכן, על-פי-רוב, העמדה האימהית תצוץ בתגובה למצוקות מיידיות במחסום. כחלק מ"עטיית" העמדה, הפעילה משמיעה את קולה של הסוכנת של המשפחתיות על ערכיה, של המחנכת או של זו שיכולה להרגיע את המצב. כסוכנות המשפחתיות פעילות מבקשות להנכיח בעיני החייל את קשייו - את אנושיותו - של הפלסטיני שתחת טיפולו, הן בכך שהן מזכירות לחייל את ההקשר המשפחתי שלו עצמו והן בכך שהן מצליבות בין הקשר זה להקשר המשפחתי של הפלסטיני שבו מדובר ("האם היית מוכן שיתייחסו כך לסבא שלך?"). כדמות מחנכת הפעילות יוזמות שיחות עם החיילים: כמו היו אמהות/מורות, הן מסבירות לחייל-ילד שהוא אינו מתנהג כראוי ומפצירות בו - דורשות ממנו - לשפר את התנהגותו. כל אלו הן דוגמאות לפעילות הנשענת על עמדה מסורתית (אם לא סטריאוטיפית) של נשים, משכפלת אותה ומאמצת אותה על מנת להשיג מטרה על ציר אחר: מטרה על פני הציר הלאומי-ביטחוני שכביכול אינה נוגעת ליחסים מיגדריים.<sup>33</sup>

כמובן שגם אם מטרת הפעולה נעוצה בשיח וביחסי כוחות המצויים לכאורה מחוץ למערך המיגדרי, עצם האימוץ והשיכפול של העמדות הסטריאוטיפיות מנכיח אותן ותורם לאישרורן וביסוסן. כך, כאשר הן נתקלות במצוקה, כאשר מצוקה זו יוצרת אצלן תחושת דחיפות, האקטיביזם של נשות מחסום WATCH, שבאופנים מסוימים חותר תחת סטריאוטיפים מיגדריים ותפיסות שמרניות על אודות חלוקת התפקידים המיגדרית בפוליטיקה, מופיע, פתאום, בצורה שמחזקת ואפילו מדגישה את אותם הסטריאוטיפים.

אבל אולי תצוגה זו של מצב הדברים היא נקייה מדי. אולי היא מדגישה יותר מדי את ההבדל בין הפעולה החתרנית לזו שאינה. ניקח לדוגמה את העמדה האימהית: ככל מבע ביצועי (performance)<sup>34</sup> של כל זהות, בין אם היא מיגדרית או אחרת, הביצוע של עמדת האם במחסומים אינו רק חזרה על עמדה מובנית מראש וחיזוקה. אמהות, כעיקרון נורמטיבי, מטפלות בילדיהם, הן מאכילות אותם, דואגות להם. נשות מחסום WATCH אינן עושות כל זאת כשהן מבטאות אימהות כלפי החיילים במחסומים. לפיכך, לא אחת ניתן לראות שהחיילים כועסים על

33 Hagar Kotef, "Baking at the Front של היחסים בין הצירים ראו: Line, Sleeping with the Enemy: Reflections on Gender and Women's Peace Activism in Israel", in *Politics & Gender* 7, no. 04 (2011).

34 Judith Butler, "Introduction", in *Bodies That Matter: On the Discursive Limits of "Sex"* (New York: Routledge, 1993).

הפעילות לנוכח מה שהם רואים ככישלון לבצע את "תפקידן" באופן ראוי. הם טוענים נגד הפעילות שהן לא דואגות להם מספיק, לא מביאות להם פינוקים מהבית, ולא מעמידות את צרכיהם ורצונותיהם לפני הכל. כמובן שה"כישלון" הזה לבצע עמדה אימהית "תקנית" נעוץ למעשה בכישלון עמוק יותר: הדאגה המרכזית של הפעילות אינה מופנית כלפי מי ששייך "למשפחה", לקולקטיב הישראלי-יהודי, אלא כלפי פלסטינים. אם כן, ניתן לראות פיצול בצורות הפעולה של נשות מחסום WATCH כאמהות במחסומים. בעודן מאמצות עמדה של אם כמחנכת, מרגיעה, וסוכנת של משפחתיות כלפי החיילים, את הדאגה והטיפול האימהיים עצמם הן מפנות כלפי הפלסטינים. אפשר לקרוא את הפיצול הזה כביצוע חתרני של עמדה מיגדרית שזמינה לפעילות, ויותר מכך, שממנה הן אינן יכולות לחמוק לגמרי.<sup>35</sup> זה נכון במיוחד בהקשר הישראלי שבו רבייה ארוגה לתוך חלוקות לאומיות ומתפקדת כחיץ בין הלאום היהודי וזה הפלסטיני.<sup>36</sup>

אך לא די בכך על מנת להצביע על מלוא מורכבותה של פעולת העמדה האימהית. הניתוח לעיל מניח שכניסה או יציאה מזהות מסוימת הן בשליטה הבלעדית של הפרט ויכולות להתבצע באופן רצוני. אולם כפי שג'ורדיט בטלר הראתה, זהויות בכלל, וזהויות מיגדריות בפרט, אינן יכולות להיות מאוישות באופן חד-פעמי, שמכריע מראש את שלל הפרשנויות עליהן. חוסר היציבות הבסיסית של זהויות מיגדריות דורש את ביצוען מחדש, שוב ושוב, כדי לאייש אותן.<sup>37</sup> מכיוון שזהויות מיגדריות אינן באמת "כלי" העומד לרשות הפרט, מאגרי המשמעויות שהן נושאות פתוח, למעשה, לקריאות שונות על ידי אחרים. ואכן, לעיתים קרובות ניתן לחזות בקריאות בלתי צפויות של נשות מחסום WATCH כאמהות במחסומים. קריאות אלה משליכות על הפעילות את הזהות הנורמטיבית של האמא-של-החייל באופן שמוחק את הפיצול הפנימי בין מושאי הביטוי האימהי של הפעילות שעליו הצבענו בפסקה הקודמת. ההפתעה והכעס של החיילים על שהפעילות "כושלות" בהבעת דאגה אימהית כלפיהם היא דוגמה אחת מיני רבות. דוגמה אחרת ניתן לראות בפניה של הורים לחיילים המשרתים במחסומים אל הפעילות, כפי שקורה לעיתים, לשם

35 עוד קריאה של העמדה האימהית של פעילות מחסום WATCH ניתן למצוא אצל: Daniela Mansbach, "Maternal Strategies of Resistance: The Case of Checkpoint Watch Movement in Israel" (The New School for Social Research, 2011).

36 שהם מלמד, "כעבור עשרות שנים מועטות נהיה כולנו בני עדות המזרח... אימהות, פריון והבנייתו של 'האיום הדמוגרפי' בחוק גיל הנישואין", תיאוריה וביקורת 25 (2004).

37 Butler, "Introduction" (לעיל: הע' 34).

בקשת סיוע ועזרה בסוגיות שונות הנוגעות לשירות החיילים שם. האם, לכן, ניתן להוסיף ולטעון כי לאינטרפלציה של נשות האירגון כאמהות לחיילים יש השלכות שחורגות מהמימד המיגדרי? האם יתכן שמעצם נוכחותן במחסומים הפעילות הפכו את המחסומים לאחד מאותם אתרים צבאיים שחשוף לביקורת הורית, אחד מאותם אתרים שמעצם חשיפה מסוג זה מצריך תשומת לב מדוקדקת יותר מצד הצבא לגבי תנאי השירות של החיילים?<sup>38</sup> האם יתכן שביקורת הורית זו, שמעולם לא נעשתה באופן פעיל ורצוני על ידי הפעילות, אך היא תוצר של הקריסה לתפקידן כאמהות, תרמה לאופן שבו עוצבו הטרימינלים החדשים?<sup>39</sup> והאם, לפיכך, יתכן שהתפקיד שהאירגון שיחק בהתפתחות המחסומים ובהתקבעותם אינו רק תוצר של ההתערבויות ההומניטריות שלו, אלא גם תולדה של ההיבטים המיגדריים של התערבויות אלה? מבלי להכריע בכל השאלות האלה, עדיין ניתן לקבוע כי כך או כך, אי-אפשר להדליק ולכבות באופן רצוני את עמדת האמהות במחסומים. יתר על כן, כפי שהתחלנו לטעון קודם לכן, פעילות מחסום WATCH אינן יכולות להתחמק לגמרי מעמדת האמהות במחסומים, או מתפקידים מיגדריים אחרים, גם אם היו רוצות בכך. וזאת ולא רק מכיוון שהתפקידים הללו מושלכים עליהן, אלא גם מכיוון שהן מוצאות את עצמן מקיימות יחסי חליפין, שלפיהם הן יכולות לשמר אקטיביזם רדיקלי בזכות הנסיגה אל פוליטיקה מיגדרית שמרנית.

סחר החליפין הזה ברור עוד יותר עם הופעתה של עמדה ממוגדרת אחרת שעומדת לפתחן של חלק מפעילות מחסום WATCH - דמותה של האשה המינית. בהקשר הזה מדובר למעשה בשתי עמדות נפרדות - זו של האובייקט המיני הנחשק, וזו של האשה שמיניותה מוקצית מחוץ למיניות ה"ראויה": "הזונה של הערבים". בדומה לדמות האם, גם נקיטה בעמדה של האובייקט המיני הנחשק היא צורת פעולה במחסום. למרות שעמדה זו נדירה יחסית בקרב פעילות האירגון, היא מוכיחה את עצמה כאפקטיבית ביותר. הפעילה מפלרטטת עם החייל תוך קיום עסקה (שתנאיה, כמובן, נותרים מובלעים): היא נותנת לו קצת תשומת לב, ובתמורה הוא מתנהג

---

38 על התערבות הורית בצבא והשלכותיה ראו: Hanna Herzog, "Family-Military Relations in Israel as a Genderizing Social Mechanism", in *Armed Forces & Society* 31, no. 1 (2004).

39 שלא כמו המחסומים המוקדמים, הטרימינלים בנויים כך שיבטיחו הגנה מירבית לחיילים. לכן ניתן לטעון שבתהליך עיצובם הובאו בחשבון שיקולים המושפעים מההתערבות ההורית, שהציבו את הצורך להבטיח את שלומם של החיילים לפני כל שיקול אחר.

טוב יותר לפלסטינים.<sup>40</sup> גישה זו עשויה להשיג תוצאות ששום גישה אחרת לא יכולה. לדוגמה, אחת ממשמרות מחסום WATCH שלה היינו עדות, במחסום בית איבא בינואר של 2005, צפתה במצב כלתי נסבל (גם אם לא חריג): עשרות רבות של אנשים עמדו דחוקים בתוך תורים ארוכים, בצפיפות נוראית, במשך שעות, מכיוון שהחיילים בדקו את העוברים בקצב איטי להכעיס, ועצרו את הבידוק לגמרי כל כמה דקות. העומס היה קשה מנשוא ואטימות החיילים העידה על כך שהמצב אינו עומד להשתנות. לפתע הגיעה למתחם קבוצה של קצינים. הפעילות פנו אל הקצינים ובקשו שיתערבו כדי לזרז את הבידוק, אולי אף יתגברו את המחסום בחיילים נוספים כדי לשפר את המצב. הקצינים התעקשו שאין זה תפקידם ואין זה עניינם. בשלב זה אחת מהפעילות יזמה שיחה משועשעת, מעט מפלרטטת, עם אחד הקצינים. מהר מאוד הוא נכנס לתוך המחסום והתחיל לבדוק את האנשים בעצמו, משחרר אותם במהירות לדרכם. תוך דקות התור הצטמצם באופן משמעותי. אחרי שהוא שיחרר לדרכה קבוצת גברים שעוככו לצד המחסום במשך זמן ממושך הוא פנה אל הפעילה, שם את יד ימינו על ליבו וקד כלפיה כמו אומר, "שיחררתי אותם עבורך".

אבל מה בדיוק קורה באותן הסיטואציות? מה מיוצר ומה מאושרר? על מה מערערים ומה משיגים? הטכניקה הזאת היא וריאציה על יחסי מיגדר מקובלים, שבהם האשה מציעה לגבר מין והוא בתמורה מציע לה את נכסיו (חומרניים או אחרים). ההבדל היחיד הוא שבמקרה זה, במקום תמורה חומרית, האשה מקבלת שינוי גישה לטובת הפלסטינים. המיניות של האשה, לפיכך, עוברת חיפצון (או שמא: נותרת מחופצנת?) בסחר חליפין זה. ניתן אולי להציע שעצם העובדה שמדובר בטקטיקה, שיש כאן בחירה מודעת מצד האשה, מראה שיש כאן משהו יותר מורכב, שאינו יכול לעבור רדוקציה ל"החפצה". אבל האם אין זה פשוט עוד מקרה של המשחק ההטרסקסואלי הרגיל? האם יש כאן פחות או יותר החפצה מבסיטואציות אחרות? האם אין אלה בדיוק אבני הבניין של המיגדר?<sup>41</sup> אך מעבר לכל אלו, האם אלה הן באמת השאלות שעלינו לשאול בהקשר זה? האם לא יותר חשוב להצביע על כך שטכניקה זו אינה רק מחפצנת את הפעילה,

40 למרות שעם הזמן הצבא החל להציב חיילות בחלק מהמחסומים, המחסומים מאוישים על ידי רוב גברי מובהק ומפקד המחסום הוא כמעט תמיד גבר. לכן המיפגש בין הצבא לפעילות מתנהל לא אחת בהתאם לתבניות הטרסקסואליות.

41 Judith Butler, *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity* (New York: Routledge, 1999).

אלא גם את הפלסטינים עצמם? היא לא רק הופכת את המיניות של אותה אשה לסחורה, ואולי מסמנת את מיניותה כדבר העיקרי שיש לה למכור, אלא גם משחזרת את הדה-הומניזציה של הפלסטינים מתוך הפיכתם במסגרת המשוואה הזאת לרכיב ברכוש של החייל: היחס אליהם הוא מה שהחייל מעניק או שולל בתמורה. ומצד שלישי, אולי הדבר היחיד שבאמת חשוב פה הוא האפקטיביות; העובדה שבסופו של יום כמה אנשים יכולים להמשיך בדרכם, להגיע הביתה, לעבודה, לקרוביהם, עם פחות עיכובים בדרך, ומבלי שייאלצו להתמודד עם האלימות של החיילים?

לא כל פעילות האירגון מסכימות עם מדד זה של אפקטיביות, המעריך את היעילות של הפעולה ביחס להקלה ברמת התעוקה המיידית שהמחסומים מייצרים בחיי הפלסטינים שעוברים דרכם. חלק מהפעילות דוגלות בהימנעות מוחלטת משיתוף פעולה כלשהו עם הצבא והרשויות הישראליות במחסומים. דיונים פנימיים באירגון חושפים עמדה שלפיה בטווח הארוך, וברמת המקרו, שום טובה לא תצא משיתוף פעולה כזה, ויתרה מכך, עמדה לפיה התנגדות אינה יכולה להיעשות תוך שיתוף פעולה גם אם הוא מתרחש באופן נקודתי ובשוליים. נשים אלה מתעמתות עם החיילים, מתווכחות איתם, ולפעמים גם מנסות לשבש את יכולתם לנהל את המחסום. הן גם מסרבות בתוקף לתפקד או להיתפס כאמהות, מאהבות, או לתחם את נוכחותן במחסום בתבניות ממוגדרות אחרות. עם זאת, לא אחת אותן נשים מקבלות תזכורת לכך שאי-אפשר להימנע מנפילה לתוך תפקידי מיגדר מסורתיים. בעיני החיילים הן הופכות ל"זונות של ערבים", ביטוי שמוטח תדירות כלפי פעילות שמאל בישראל. השימוש בביטוי זה חושף את האופן שבו מיניות ולאומיות ארוגות זו בזו בשיח הלאומני בישראל, אריגה שמקשרת בין מה שנתפס כחריגה בציר הלאומי מתורגמת לסטייה ממה שמומשג כמיניות נורמטיבית.<sup>42</sup>

כאן המקום לציין שהתיאור שפרסנו עד כה של העמדות המיגדריות השונות של פעילות מחסום WATCH הוא נקי ומסודר מדי. מדויק יותר יהיה לתאר את העמדות המיגדריות הסטריאוטיפיות הללו כאסטרטגיות שונות, כמקרים שונים, שבהם נשים שונות לוקחות על עצמן או מוצאות את עצמן בתוך התפקידים השונים. יהיה זה נדיר למצוא מישהי ממחסום WATCH שמתמשת רק בעמדה אחת ושלא מוצאת את עצמה, באופן רצוני או לא, גם בעמדות אחרות. מקרה שמבהיר את הנקודה

---

42 באותו אופן אפשר להבין את הקריאה "לסביות" כלפי פעילות שמאל. ראו גם: Hagar Kotef, "Baking at the Front Line, Sleeping with the Enemy: Reflections on Gender and Women's Peace Activism in Israel" (לעיל: הע' 35).

האחרונה קרה לאחת הפעילות היותר רדיקליות של מחסום WATCH. למרות שבאופן עקבי היא התעמתה עם חיילים וסירבה לכל צורה של שיתוף פעולה, היא גילתה שאחד הקצינים החל לחבב אותה. ולמרות שהיא הצהירה באוזניו שהיא לא מוכנה לשנות את גישתה כלפיו, הוא הודיע לה שהוא יהיה מוכן לעשות הכל, כל עוד היא תמשיך לדבר איתו. בהדרגה היא החלה לפנות אליו כשנתקלה במקרים קיצוניים או אלימים במחסומים, וזאת למרות התנגדותה העקרונית לשתף פעולה עם הצבא. כך היא מצאה את עצמה, מבחינה מעשית, גם אם לא מכוונת, ממלאת את מקומה של ה"פלטטנית".

ניתן לטעון שהעודפות הגופנית של פעילות מחסום WATCH במחסומים אינה נשמעת לאופן שבו תיארונו את שני ההיבטים של העודפות הגופנית בתחילת המאמר - השתלטותו של ציר אחד של קיום על כל האחרים והחריגה של הופעת ציר זה מנורמה נתונה. ראשית, יש פה אי-התאמה למודל שירטטנו שכן הקיום המיגדרי להלן אינו ממצה את הנוכחות של פעילות מחסום WATCH, מיגדר מתפקד באופן רב-רובדי. מיגדר מאפשר גישה למחסומים, מאפשר סוגים מסוימים של פעילות ומחזק את האפקטיביות של חלקם בעודו פועל נגד אחרים.

## סיכום

במאמר הזה ניסינו להתוות את הדרכים בהן פעילות פוליטית חותרת נגד עצמה, וראינו שלעיתים דרכים אלה עוברות דרך הבניות של מיגדר. תחילה בדקנו את האופן שבו מיגדר מופיע כחלק מצורות ההמשגה המאפשרות את המשך קיומו של הכיבוש עצמו. הראינו כיצד הגוף של פלסטינים תחת כיבוש מופיע בתוך השיח הישראלי דרך פיצול מיגדרי, פיצול לפיו צד אחד מקושר לסבל ונשיות (בדמות היולדת במחסום), בעוד השני מקשר אלימות וגבריות (בדמותו של המחבל המתאבד). בעוד פיצולים מיגדריים משמרים על-פי-רוב את הסדר המיגדרי, במקרה הזה הראינו כיצד הפיצול הזה משרת סדר אחר: זה של הכיבוש. עוד הראינו שבעוד פעילות מחסום WATCH נועדה למחות נגד קיום המחסומים, היבטים מסוימים של פעילות האירגון גם מערערים על ההבניה המפוצלת הזאת של הפלסטינים, כמו גם על מקומן של נשים ביחס לשיח הביטחוני בישראל.

עם זאת, בדיקה מדוקדקת של פעילות מחסום WATCH הראתה שהיא כוללת מרכיבים החותרים תחת מטרות האירגון. היתקלותן של נשות האירגון במצוקות שהמחסומים גורמים דוחפת את הפעילות לעשות משהו כדי להגביר את האפקטיביות הקונקרטית, המיידית, של נוכחותן במחסומים. מכיוון שהיכולת להקל על המצוקה

במחסומים דורשת שיתוף פעולה מצד החיילים, ומכיוון שהמחסומים הם אתרים צבאיים הממוגדרים באופן חריף, הרי שמעצם הניסיון להפוך ליעילות מוצאות את עצמן הפעילות לא אחת נסוגות לעמדות מיגדריות מסורתיות אם לא ממש סטריאוטיפיות. ההיבטים המיגדריים אינם המרכיב היחיד שגורם לאירגון לחרוג ממטרותיו המקוריות; הדחף ההומניטרי פועל גם הוא נגד מטרותיו המוצהרות. מכיוון שבבסיסו היחס ההומניטרי מרדד את קיומם של הפלסטינים במחסומים לקיום גופני חד-מימדי, יחס זה מייצר מבלי משים מקבילות ליחסו של הצבא לפלסטינים. מכיוון שהן הגישה של הצבא והן הגישה של מחסום WATCH מציבות את נקודות המיפגש בין הגוף של פלסטינים לגוף של חיילים במחסומים כסוגייה נפוצה, שתי גישות אלה דורשות למעשה את יצירת החיץ הפיזי בין שני סוגי גופים אלה, ומובילות לעודפות הגופנית, המטריאלית, של המחסומים עצמם.

לסיום, יש לתת את הדעת על כך שההשלכות של פעילות מחסום WATCH אינן מתמצות בדיון שהבאנו במאמר זה. לפני שהפעילות החלו לצאת למחסומים, צורת שליטה זו - צורה זו של הפעלת אלימות - לא זכתה לתשומת לב ציבורית כלל. הדיון הציבורי בארץ ובעולם לא רק התעלם מההשלכות של המחסומים על חייהם של פלסטינים, מההשפלות היומיומיות, מהאלימות שמופיעה בהם, מהמחירים הגבוהים שהקיטוע של המרחב הפלסטיני בגדה גובה מבחינה אישית, חברתית, כלכלית ופוליטית, אלא שעצם קיום המחסומים כמעט שלא זכה להכרה. פעילות האירגון מילאה תפקיד מרכזי בהבאת המחסומים והשלכותיהם לתוך הדיון הציבורי בארץ ובחו"ל. במאמר זה, לדוגמה, לא התעכבנו על הצורות שבהן מעורבות האירגון במחסומים גם שינתה במידה מכריעה את אופן פעולתם של המחסומים עצמם, ומיתנה הרבה מההשלכות ההרסניות של המחסומים על הפלסטינים בגדה, הפכה את המחסומים מסוגייה ביטחונית לסוגייה פוליטית, ואולי אף שינתה את השימוש שעשה ועושה הצבא במחסומים בכלל. לכן, אף-על-פי שפעילות פוליטית מולידה לא אחת תוצאות בלתי מכוונות, ואף-על-פי שתוצאות אלה יכולות להוביל לתחושת שיתוק ואילמות, מטרתנו כאן לא היתה לצאת נגד פעילות פוליטית באשר היא. בהינתן המחסומים, בהינתן הכיבוש, בהינתן הקטסטרופה שהולכת ומתהווה מול עינינו, אין לנו פריבילגיה שלא לפעול, כמו גם את הפריבילגיה שלא לבחון פעילות זו באופן ביקורתי.





## מהרחוב הממוגדר למרחב הווירטואלי ובחזרה:

### הטרדות-רחוב והאתר הכצעקתה<sup>1</sup>

#### ענבל וילמובסקי

מאמר זה בוחן את היחס בין שני מרחבים ממוגדרים - הרחוב כסמן של המרחב הציבורי, והמרחב האינטרנטי - בהקשר של הטרדות-רחוב של נשים, והאתר הכצעקתה העוסק בתופעה זו. מטרת המאמר הן סקירת שני המרחבים המקבילים הללו, ובחינת הניסיון לייצר שינוי חברתי במרחב הציבורי באמצעות פעולה במרחב האינטרנט.

ה"רחוב" הוא מרחב שמדיר וממשר נשים. שלטי החוצות, כתובות הגרפיטי ועוד משדרים כולם לנשים באופן רשמי ולא רשמי, גלוי וסמוי, מה לעשות, איך להיראות ולא להיראות, איך להרגיש, ומה ערכנו כנשים. הרחוב, כפי שאפשר היה לראות לאחרונה במאבק על הדרת נשים משלטי החוצות בירושלים, יכול להגדיר להדיר ולהעלים מן העין קבוצות שלמות באמצעות מגוון של פרקטיקות ממשטרות. הוא מסמן לנשים באשר הן נשים כי הן אינן שייכות לספירה הציבורית הזאת, שהן "אורחות" שאמורות לשוב במהרה למרחב הביתי, האישי, המסומן כמקומן בחברה פטריארכלית.

טובי פנסטר<sup>2</sup> מבקרת את כתיבתו של אנרי לפבר<sup>3</sup> על ה"זכות לעיר" כזכות מוקנית לכלל האזרחים, ומראה כיצד זכות השימוש במרחבים הציבוריים קיימת

---

1 ברצוני להודות מקרב לב לנשות צוות האתר הכצעקתה, בעבר ובהווה, שמלוות אותי בפעילות במסגרת האתר ובמחקר עליו בדיונים מאתגרים, בתובנות מאתגרות ובעיקר בחברות נשית ובסולידריות פמיניסטית. כמו כן אני מודה ל"ר רוני הלפרן על ההזדמנות וההזמנה לדבר על הנושא ולהציגו בכנס ובאסופה זו, ותודה לשתי הקוראות האנונימיות על מתן הערות מועילות, מחדדות ומסייעות.

2 Tovi Fenster, "The Right to the Gendered City: Different Formations of Belonging in Everyday Life", *Journal of Gender Studies*, Vol 14, no.3 (2005), pp. 217-231

3 Henri Lefebvre, *Critique of Everyday Life* (London: Verso, 1991); Henri Lefebvre, *The Production of Space* (Oxford: Blackwell, 1991).

בפועל רק עבור הגבר הלבן, ההטרסקסואל בן מעמד הביניים, בעוד שנשים למעשה מנועות משימוש חופשי בהם. השימוש היומיומי של נשים בעיר ובמרחבים אלה (פארקים, רחובות לדוגמה) מופרע מכיוון שמרחבים אלה לא תוכננו מתוך התייחסות לרגישויות מיגדריות, לכן הם אינם בטוחים ואינם נעימים לנשים, לכן הן נמנעות מהם ובכך מגבילות מרצונן את נידותן ותנועתן במרחבים אלה.<sup>4</sup> בכל הערים, מערביות ולא מערביות, נשים אינן ששות להשתמש במרחבים ציבוריים כמו רחובות וגנים, במיוחד כשהן לבדן.<sup>5</sup>

אחת הפרקטיקות המצמצמות את תנועתן של נשים במרחב הציבורי היא הטרדת-רחוב. קרול גרדנר<sup>6</sup> הראתה שהטרדת-רחוב היא תופעה נפוצה מאוד בחייהן של נשים. במחקר אנתרופולוגי שערכה על הרחוב העירוני ועל חייהן ותנועתן של נשים במרחב הציבורי העירוני היא תיעדה, בעקבות עבודתו של גופמן על אינטראקציה סימבולית במרחב הציבורי,<sup>7</sup> את מהותן המיגדרית של האינטראקציות החברתיות בין זרים ברחוב ואת תוצאותיהן. היא המחישה את המבנה המיני-מיגדרי של מרחבים ציבוריים והראתה כיצד תפיסות מיגדריות מועצמות במרחבים אלה בעוד שהמאפיינים האישיותיים מצטמצמים. מחקרה הראה עוד כי חלק משמעותי בחוויות הנשים קשור להטרדתן ואפלייתן על רקע מיגדרי. למרות שמקומות ציבוריים נתפסים לרוב כניטרליים מבחינה מיגדרית, והקשרים בין זרים ברחוב נתפסים כקשרים בין פרטים חסרי זהות מיגדרית, האמת היא שהמרחב הציבורי הוא מרחב ממוגדר שמשפיע על האופן שבו נשים וגברים מתנהלים בתוכו.

## הטרדת-רחוב

המושג הטרדת-רחוב (street harassment) הוגדר לראשונה בספרות

4 פנסטר גם מערערת על התפיסה שהבית הפרטי הוא המרחב הנשי שבו נשים מרגישות שייכות ואותנטיות.

5 Doreen Massey, *Space, Place and Gender* (Cambridge: Polity Press, 1994).

6 Carol Brooks Gardner, "Analyzing Gender in Public Places: Rethinking Goffman's Vision of Everyday life", *The American Sociologist*, Vol 20, no, 1 (1989), pp. 42-56; Carol Brooks Gardner, *Passing by: Gender and Public Harassment* (Berkeley: University of California Press, 1995).

7 Erving Goffman, *Presentation of Self in Everyday Life* (New York: Doubleday, 1959); Erving Goffman, *Behavior in Public Spaces* (New York: free press, 1963);

Erving Goffman, *Relations in public* (New York: Basic Books, 1971).

התיאורטית-מחקרית הפמיניסטית בשנות השמונים של המאה הקודמת, בעקבות כתיבתה של קתרין מקינון<sup>8</sup> על הטרדה מינית במקום העבודה. מקינון הגדירה הטרדה מינית כבעיה חברתית-מערכתית שגורמת לנשים סבל ושהמשפט צריך לעסוק בה.<sup>9</sup> תקופה קצרה לאחר הגדרתו ושיומו של המושג הטרדה מינית בידי מקינון הוא הוגדר כסוג של אפליה אסורה תחת הסעיף השביעי לחוק הפדרלי בארה"ב. התפתחותו של המושג המשפטי השפיעה באופן משמעותי על הבנת יחסי עבודה מיגדריים, והגדרתם מחדש מתוך התנסויותיהן של נשים ביומיום.<sup>10</sup>

הטרדה מינית מקושרת לרוב עם מקומות עבודה, הצבא, בתי ספר ומוסדות להשכלה גבוהה וכיוצא באלה. היא כוללת טווח רחב של התנהגויות כגון הערות מיניות, נגיעות בוטות ובלתי רצויות, וניסיון לכפות דרישות מיניות על הפרט. המטריד לרוב מוכר לאשה: הוא יכול להיות המנהל, עמית לעבודה, מורה, מרצה, וכדומה.<sup>11</sup> הטרדה מינית על ידי זרים אופיינית למקומות ציבוריים כמו הרחוב ומכאן הוגדרה כהטרדה-רחוב, אם כי היא מתייחסת למגוון רחב של מרחבים בספירה הציבורית. בספרות הפמיניסטית הוגדר המושג כהטרדה של נשים על ידי גברים זרים להן במקומות ציבוריים. התופעה הומשגה לראשונה כפנייה של גבר אחד או יותר לאשה או נשים במקום ציבורי שאינו מקום עבודה, שמסמנת דרך מבטים, מילים או מחוות את זכותו של הגבר להתפרץ לתוך המרחב של האשה, להגדירה אובייקט מיני ולכפות עליה לקיים איתו אינטראקציה.<sup>12</sup> בניסיון לאפיין את התופעה הצביעה הספרות על כך שברוב המקרים המטריד הוא גבר זר, וההטרדה מתרחשת באינטראקציה ישירה ביניהם במרחבים ציבוריים כגון רחובות,

---

Catharine McKinnon, *Sexual Harassment of Working Women: A Case Study of Sex Discrimination* (New Haven, CT: Yale University Press, 1979). 8

דפנה ברק-ארז, "הפמיניזם המשפטי של קתרין מקינון והמעבר מן השוליים למרכז: מביקורת אל יצירת עולם משפטי חדש", אצל קתרין מקינון (תרגום לעברית). **פמיניזם משפטי בתיאוריה ובפרקטיקה** (תל אביב: רסלינג, 2005), עמ' 7-22. 9

Cynthia Grant Bowman, "Street Harassment and the Informal Ghettoization of Women", in *Harvard Law Review*, Vol. 106 no. 3, pp. 517- 580. 10

Ross Macmillan, Annette Nierobisz & Sandy Welsh, "Experiencing the Streets: Harassment and Perceptions of Safety Among Women", in *Journal of Research in Crime and Delinquency*, Vol. 37, No. 3 (2000), pp. 306-322. 11

Micaela di Leonardo, "Political Economy of Street Harassment", in *Aegis: Magazine on Ending Violence against Women* (1981), pp. 51-57. At <http://www.stopstreetharassment.com/resources/PoliticalEconomyofStHarassment.pdf>. 12

תחבורה ציבורית (אוטובוסים ומוניות), תחנות של תחבורה בציבורית, מקומות בילוי וכדומה.<sup>13</sup> אורית קמיר<sup>14</sup> מבחינה בין הטרדה מינית "ממלכת" האופיינית למקום העבודה, לבין הטרדה מינית "אקראית". היא מגדירה את הטרדה-רחוב כ"הטרדה מינית אקראית", כזאת שעלולה להתרחש "בין שני זרים הנתקלים זה בזה במקרה ובאופן חד-פעמי ברחוב, באוטובוס, על חוף הים, בתור לקולנוע, למועדון, או על הכביש. הטרדה מינית אקראית מתרחשת כאשר אדם אחד מתייחס מספר פעמים באופן בוטה למיניותו של האחר; או מציע הצעות מיניות לא רצויות; או נוגע באיברי הגוף המוצנעים; או מעיר הערה מבזה ביחס למינו של הנמען, למיניותו או לנטייתו המינית". הגדרה זו תואמת את הגדרת החוק למניעת הטרדה מינית שנחקק ב-1998 ונחשב לאחד החוקים המתקדמים והחדשניים בעולם בתחום של אלימות מינית,<sup>15</sup> ומכסה חלק נרחב מהטרדות-הרחוב תחת סעיף 3(א)(5): "ביזוי או השפלה של אדם ביחס למינו או מיניותו - לרבות נטייתו המינית". כעשור לאחר חקיקת החוק ניתן לומר שמסריו חילחלו לתודעת הציבור והטמיעו את המונח הטרדה מינית, וכי למרות הביקורת כלפיו<sup>16</sup> הוא אכן הצליח לייצר מהפך תודעתי בכל מה שקשור לזירת העבודה. לעומת זאת, תופעת הטרדה-הרחוב המינית והמיגדרית לא זכתה להתייחסות ציבורית וחברתית הולמת, בין השאר בגלל הקושי להגדיר ולזהות את הבעיה בשל עמימות הגבולות והכללים הנהוגים במרחבים ציבוריים שאינם מקומות עבודה, ומרחבים דומים שבהם התפקידים והיחסים מוגדרים ומוסדרים. בניגוד לזירת העבודה, יחסים בין זרים ברחוב אינם נתפסים כיחסים היררכיים באופן מפורש, גבולות הרחוב אינם מוגדרים וברורים, והטרדות-רחוב הן בבחינת אירועים חד-פעמיים שקורים בין זרים, ולכן הם לא בהכרח נתפסים בציבור כפלייליים גם אם הם מוגדרים ככאלה על פי החוק. בשל אקראיות המעשים, האנונימיות של המטרידים וארעיות המקרים נשים רבות אינן מתלוננות על כך במשטרה, וכך אירועים אלה אינם מקבלים נראות ואינם מטופלים. התוצאה היא השתקת התופעה, ולכן כה חשוב לנתח את המקרים שבהם אכן הוגשו תביעות נגד הטרדות שלא במקום העבודה על פי חוק זה.

13 Bowman (לעיל: הע' 10).

14 אורית קמיר, זה מטריד אותי: לחיות עם החוק למניעת הטרדה מינית (תל אביב: הקיבוץ המאוחד, כרמל, 2011), עמ' 162-165.

15 קמיר, "החוק למניעת הטרדה מינית - איפה אנחנו במלאת לו עשור?" משפט ועסקים, ט (2008), עמ' 9-73.

16 מוטי קרמניצר וליאת לבנון, "האיסור הפלילי על הטרדה מינית - קידוש האמצעי ומחירו". שערי משפט, ב (3) (2001), עמ' 285-305.

כמו כן, נוסף על מגוון ההתנהגויות שהחוק למניעת הטרדה מינית כולל, יש מינעד רחב של התנהגויות של גברים במרחב הציבורי שמטרידות, מגבילות וממשטרות נשים. ברצוני להרחיב את הגדרתה של קמיר מעבר להגדרה המשפטית ולהגדרת החוק, ולכלול בתוכה הן הטרדה מינית והן הטרדה מיגדרית בידי זרים, המכוונת בעיקר נגד נשים. הטרדת-רחוב כוללת מגוון של התנהגויות כוחניות החוזרות על עצמן ומכוונות למיניות, לנטייה המינית או למיגדר של נשים במטרה לבזות להשפיל, לחפצן, להנמיך או לאיים עליהן. מגוון ההתנהגויות כולל הערות מילוליות, שריקות, נהמות, קריצות, יללות, נעיצת מבטים בוטה, התחככות, מעקב מאיים (stalking) ועד למגע פיזי בלתי רצוי.<sup>17</sup> הטרדת-רחוב אינה בהכרח הטרדה מינית, אך היא אקט מגביל ומפקח על נשים ברחוב ובמרחבים ציבוריים אחרים. הטרדה מיגדרית ברחוב כוללת מסרים מילוליים ולא-מילוליים כמו הערות או מחוות המכוונות לנשים ביחס למראה שלהן, להתנהגותן או לעצם נוכחותן במרחב הציבורי.<sup>18</sup> הערות כגון "חייכי קצת, מה את כזאת רצינית" - שאינן פליליות ולא יתפרשו כהטרדה מינית - עדיין יכולות להיחוו כהטרדה שבאה לסמן לנשים איך להתהלך, להרגיש ולהתנהג במרחב הציבורי.

העובדה שהמטריד אינו מוכר לאשה הופכת את הטרדות-הרחוב לאירועים בלתי צפויים ולכן גם בלתי ניתנים למניעה במרחב הציבורי.<sup>19</sup> כך הופכים המטרידים לשחקני מפתח ביצירתה של אווירת הטרדה ברחוב. מטרידי נשים במרחב הציבורי הם לרוב גברים זרים שעוברים ברחוב - נהגים, ונוסעים בתחבורה הציבורית, חברות נערים וכדומה. רוב מטרידי-הרחוב נתפסים כגברים נורמטיביים, ולמעשה הם משמשים כסוכני הפטריארכיה המבהירים לנשים את מקומן המצומצם במרחב הציבורי. תופעה זו חוצה קווים של מיקום גיאוגרפי, דת, מוצא, גיל ומעמד.<sup>20</sup> עם זאת, לא ניתן לבטל הצטלבויות מיקומי שוליים של גזע, מוצא, מעמד ונטייה מינית הממלאים גם הם תפקיד בפרקטיקות של הטרדת נשים הן ככלי פוליטי להדירן ולהשתיקן והן כחלק משייכותן לקבוצות מוחלשות כאלה ואחרות.<sup>21</sup>

17 Macmillan, Nierobisz & Welsh (לעיל: הע' 11).

18 Bowman (לעיל: הע' 10).

19 Macmillan, Nierobisz & Welsh (לעיל: הע' 11).

20 Cheryl Bernard & Edit Schaffer, "The Man in the Street: Why He Harasses", in Laurel Richardson and Verta Taylor (eds.), *Feminist Frontiers II: Rethinking Sex, Gender, And Society* (New York: Random House, 1989), pp. 384-387.

21 Hawley G. Fogg-Davis, "Theorizing Black Lesbians within Black Feminism: A

## שכיחות התופעה

תיעודה של תופעת ההטרדה של נשים במרחב הציבורי החל בשנות השבעים והשמונים של המאה הקודמת עם פירסום תיאורים שלה במגזינים פופולריים. כמו כן, נראה כי הטרדת-הרחוב נהפכה ליותר שכיחה בעשורים אלה כתוצאה משינויים שחלו בחיי נשים, כניסתן לשוק העבודה, עליית גיל הנישואין, עלייה באחוז הנשים העוסקות בפעילות ציבורית חברתית ופוליטית והשינויים שחלו בייצוגי הגוף הנשי במדיה.<sup>22</sup>

כולנו יודעות עד כמה התופעה של הטרדת-רחוב נפוצה בחיי היומיום של נשים ברחבי העולם, אך קשה לאמוד את היקפיה במדויק. מחקרים שונים ניסו לבדוק את שכיחות התופעה באמצעות סקרים. מחקר קנדי, שהסתמך על מימצאי סקר על אלימות כלפי נשים (Violence Against Women, Survey - VAWS),<sup>23</sup> (1993), שכלל כ-12,300 נשים מגיל 18 ומעלה, העלה שכ-85% מקרב הנשים חוו הטרדה מינית מגברים זרים במרחב הציבורי לעומת 51% שחוו הטרדה מינית מגבר שמוכר להן במקום העבודה. כ-60% מהנשים העידו על קבלת תשומת-לב לא רצויה (יללות, שריקות, הפרחת נשיקות ומבטים חשקניים); 32% חוו מעקב מפחיד של גבר זר, ו-18% אולצו בכפייה לחזות בחשיפה מגונה של איבר מין זכרי (indecent exposure).<sup>24</sup> מימצאים אלה תואמים מימצאים שעלו גם במחקרים איכותניים.<sup>25</sup> עוד עלה כי נשים רבות חוו יותר מסוג אחד של הטרדת-רחוב: כ-30% חוו שני סוגים של הטרדה מינית, 20% חוו שלושה סוגי הטרדה, וקצת יותר מ-7% חוו את כל סוגי ההטרדות המיניות שנסקרו.<sup>26</sup> גם נתונים מארצות הברית מצביעים על אחוזים גבוהים של נשים שחוו הטרדה מינית. לדוגמה, בסקר שנערך בקרב 1790 משתתפים, מתוכם שני שלישים נשים, על הרכבת התחתית בניו יורק עלה כי 63% חוו הטרדה מינית ברכבת

Critique of Same-Race Street Harassment", in *Politics & Gender*, Vol. 2 (2006), pp. 57-76.

Bowman (לעיל: הע' 10). 22

[http://www23.statcan.gc.ca/imdb/p2SV.pl?Function=getSurvey&SDDS=3896&Item\\_Id=1712](http://www23.statcan.gc.ca/imdb/p2SV.pl?Function=getSurvey&SDDS=3896&Item_Id=1712). 23

Macmillan, Nierobisz & Welsh (לעיל: הע' 11). 24

Stanko, "Women, Crime, and Fear", in *Annals of the American Academy of Political and Social Science*, Vol. 539 (1995), pp. 46-58. 25

Macmillan, Nierobisz & Welsh (לעיל: הע' 11). 26

עצמה או בתחנת הרכבת.<sup>27</sup> בסקר שנערך בטוקיו דיווחו 64% מהנשים בגילאי 20-30 על הטרדות ונגיעות בנסיעה ברכבת/תחבורה ציבורית.<sup>28</sup> בסקר שנערך בתימן העידו 90% מהמשתתפות כי הוטדרו מינית. 72% דיווחו שגברים קראו לעברן כינויים מיניים בזמן שעברו ברחוב, ומהן 20% העידו כי הן חוות זאת על בסיס קבוע. כ-37% מהנשים במידגם חוו גם הטרדה פיזית.<sup>29</sup> בסקר נוסף שנערך בדלהי בקרב כ-630 נשים דיווחו 95% מהן על פחד מפני הטרדה מינית. כ-85% ציינו כי אוטובוסים הם כלי התחבורה שבו הן מרגישות הכי פחות מוגנות מפני הטרדות מיניות.<sup>30</sup> מסקר שערך המרכז לזכויות נשים במצרים ב-2008 בקרב 2000 נשים וגברים מצרים ו-109 נשים זרות בקהיר ובגיזה, דיווחו כ-83% מהנשים המצריות כי הן סובלות מהטרדה על בסיס יומי, ומהזרות העידו כ-98% שהן חוו הטרדה. כ-62% מהגברים הודו שהם הטרידו נשים.<sup>31</sup>

כלומר, בהחלט אפשר לדבר כאן על תופעה עולמית, ובמקומות שעדיין לא נאספו נתונים על הטרדת נשים יש להדגיש את הצורך וההכרח באיסופם. מגוון הסקרים מלמד שכמו בצורות נוספות של אלימות כלפי נשים, גם התופעה של הטרדות-רחוב חוצה גבולות של מערב ומזרח, המדינות הערביות והעולם השלישי. בישראל לא נערך בעבר מחקר מקיף בנושא זה.<sup>32</sup> יחד עם זאת מחקרה של מור,<sup>33</sup> שבא לאמוד את שכיחותה של תופעת האלימות המינית בישראל, מצביע

---

Scott M. Stringer, "Hidden in Plain Sight: Sexual Harassment and Assault in the New York City Subway System," (July 2007), at [http://www.nytimes.com/packages/pdf/nyregion/city\\_room/20070726\\_hiddeninplainsight.pdf](http://www.nytimes.com/packages/pdf/nyregion/city_room/20070726_hiddeninplainsight.pdf). 27

Eric Johnston, "Women Flee Tokyo Train Gropers", in *The Guardian*, (Wednesday 24 November, 2004). At <http://www.guardian.co.uk/world/2004/nov/24/japan>. 28

Yemen Times, "Sexual Harassment Deters Women from Outdoor Activities", (January 21, 2009), at <http://www.yementimes.com/article.shtml?i=1226&p=report&a=2>. 29

Indian Express, "82% Delhi Women Find Buses Most Unsafe: Study", (November 14, 2009), at <http://www.indianexpress.com/news/82-delhi-women-find-buses-most-unsafe-study/541230>. 30

Magdi Abdelhadi, "Egypt's Sexual Harassment 'cancer'" BBC Ne, (July 18, 2008), at <http://news.bbc.co.uk/2/hi/7514567.stm>. 31

בהמשך אתאר את הסקר העדכני ביותר שנערך בישראל עד כה בשיתוף האתר **הכצעקתה**. 32

אביגיל מור, "הערכה ראשונית של ממדי ומאפייני החשיפה לאלימות מינית בקרב נשים בישראל", **סוגיות חברתיות בישראל**, 7 (2009), עמ' 46-65. 33

על כך שכ-60% מכלל הנשים שהשתתפו במידגם חוו נגיעות מיניות בלתי רצויות פעם אחת או יותר, וכ-87.4% מכלל הנשים חוו הערות מיניות בלתי רצויות פעם אחת או יותר, אם כי המחקר לא התייחס למיקום ולהקשר שבו התרחש האירוע. כמו כן, בסקר שנערך מטעם הרשות לקידום מעמד האשה ב-2002 (ובוצע בידי מכון גיאוקרטוגרפיה) בקרב 500 נשים בגילאי 14-65,<sup>34</sup> נמצא שכל אשה שישית בכלל המדגם וכל אשה שלישית בקבוצת הגיל 18-24 הוטרה ברחוב; כל אשה 15 בכלל המדגם וכל אשה שמינית בקבוצת הגיל 18-24 הוטרה בגינות ובפארקים; אחת ל-23 נשים מכלל המדגם וכל אשה שישית מקבוצת הגיל 18-24 הוטרה בדיסקוטקים או במועדונים. ההטרדה באה לידי ביטוי בהערות מילוליות או גסות ובמגע לא רצוי המוגדר כ"שליחת ידיים". כן אישרו מימצאי הסקר כי במרחב הציבורי נשים סובלות מהטרדה מינית ומעשים מגונים באופן הבוטה ביותר, ושהקבוצה הפגיעה ביותר היא קבוצת הגיל 18-24.

ביחס להטרדת נשים בתחבורה הציבורית<sup>35</sup> הצביע הסקר על כך ש-48% מהנשים נוסעות באופן קבוע באוטובוס, ומחציתן מעידות שאכן קיימת תופעה של הטרדות מיניות ומעשים מגונים בתחבורה הציבורית. אחת מארבע חוותה הטרדה מינית או מעשה מגונה, ואחת מכל חמש נשים היתה עדה להטרדה מינית או מעשה מגונה בתחבורה הציבורית. ההתנהגויות הנתפסות כהטרדה מינית או מעשה מגונה בתחבורה הציבורית בעיקר במגע פיזי של נוסע בנוסעת - "שליחת ידיים" - היצמדות והתחככות. כ-48% מהנשים דיווחו על מגע בלתי רצוי, 33% דיווחו על הערות מילוליות וגסות, 31% דיווחו על היצמדות או הידחקות לא סבירה של נוסע ו-27% דיווחו על התחככות של נוסע. רוב המקרים המדווחים של הטרדה מינית בתחבורה הציבורית קרו באוטובוסים. כמו כן נבדקה גם תגובת הנשים לאירועי הטרדה. רוב מי שחוו הטרדה מינית או מעשים מגונים בתחבורה הציבורית הגיבו לאירוע בהתרחקות מהמטריד או בהתעלמות, תגובות הנתפסות כפאסיביות. מימצאים אלה הראו שגם במרחב הציבורי בישראל נשים סובלות מהטרדה מינית ומיגדרית, והדבר עורר את

34 הרשות לקידום מעמד האשה, "הטרדה מינית ומעשים מגונים במקומות ציבוריים" (2002), מתוך <http://www.pmo.gov.il/nr/exeres/D03FE299-6DBE-42A7-B54A-CBD2033AFA8A.htm>.

35 הרשות לקידום מעמד האשה, "הטרדה מינית ומעשים מגונים בתחבורה ציבורית" (2002), מתוך <http://www.pmo.gov.il/nr/exeres/065B8CE9-E207-47B8-AE19-A8EF2DB27196.htm>.



הצורך לבחון את התופעה לעומק הן כתופעה אוניברסלית והן כתופעה בעלת הקשרים מקומיים, חברתיים ותרבותיים.

### מבט פמיניסטי על הטרדות רחוב

הכתיבה הפמיניסטית הרדיקלית חשפה כי במציאות חייהן של נשים שזור מגוון של פעולות אלימות נגדן שאינן מדווחות למשטרה ואינן נראות לעין, ביניהן אלימות מינית בתוך המשפחה, הטרדה מינית בעבודה והטרדות-רחוב.<sup>36</sup> להבנת החוויה של נשים לנוכח הטרדות-רחוב ראוי למקם את התופעה על הרצף של הפרקטיקות החברתיות בחברה הפטריארכלית שמקדמת "תרבות אונס", ולראות בהן מנגנון חברתי יעיל לביסוס תרבות האונס.

עיקר כתיבתן ופעילותן של פמיניסטיות מהגל השני התמקדה בחשיפת המיתוס הרואה אונס<sup>37</sup> כאירוע שמבצע גבר זר ברחוב חשוך, למרות התנגדותה הפיזית של האשה. מאז שנות השבעים עוסקות חוקרות ואקטיביסטיות פמיניסטיות בחשיפת המציאות: מרבית מקרי האונס והאלימות המינית מתבצעים בידי גבר מוכר לאשה (acquaintance rape), ובזירות מוכרות כגון העבודה והספירה הביתית.<sup>38</sup> אונס "אמיתי" נתפס כאקט אלים של גבר זר<sup>39</sup> המתרחש

---

Elizabeth Stanko, *Everyday Violence: How Men and Women Experience Sexual and Physical Danger*, (London: Pandora, 1990); Elizabeth Stanko, "Introduction: Conceptualizing the Meaning of Violence", in *The Meanings of Violence* (London: Routledge, 2003), pp. 1-13. 36

Susan Brownmiller, *Against Our Will: Men, Women and Rape* (New York: Simon and Schuster, 1975). 37

Diana E. H. Russell, *The Politics of Rape: The Victim's Perspective* (New York, NY: Stein and Day Publishers, 1975); Colleen Ward, *Attitudes Toward Rape: Feminist and Social Psychological Perspective* (London: Sage Publication, 1995); V. R. Wiehe, & A. L. Richards, *Intimate Betrayal: Understanding and Responding to the Trauma of Acquaintance Rape* (Thousand Oaks: Sage Publications, 1995); עירית נגבי, *סיפורי אונס בבית המשפט: ניתוח נרטיבי של פסקי דין (תל אביב: רסלינג, 2009) עמ' 9-25.* 38

Janice Du Mont, Karen-Lee Miller & Terri L. Myhr, "The Role of 'Real Rape' and 'Real Victim' Stereotypes in the Police Reporting Practices of Sexually Assaulted Women", in *Violence Against Women*, Vol 9, No. 4 (2003), pp. 466-486. 39

במרחב הציבורי.<sup>40</sup> בפועל, אונס המבוצע בידי גבר מוכר הוא שכיח לאין שיעור יותר. הוא מתרחש בדרך כלל באיזושהו מרחב פרטי, כשבין האנס לנפגעת האונס יש לפחות מידה מסוימת של היכרות, והאונס כרוך ברמות מינוריות יותר של הפעלת כוח ופציעה.<sup>41</sup>

על ידי זיהוי מיתוסים חברתיים לגבי אונס, בהנחה שעמדות, נורמות ואמונות מסורתיות יוצרות השקפת עולם המאפשרת תרבות "תומכת אונס", טענו גישות פמיניסטיות כי ההתייחסות לגברים, לנשים ולקשר המיני ביניהם יוצרת את הבסיס לתפיסת אונס כאקט מיני ולא כאקט של כוח ואלימות, והדבר משתקף בטיפולן של מערכות הרווחה והבריאות, התקשורת ואכיפת החוק.<sup>42</sup> גם המדיה ותעשיית הפירסום מייצרים תרבות תומכת אונס על ידי החיבור בין מין והנאה לייצוגים של כפייה וצביעת יחסי מין עם פרטנרים לדייט כמפתח למערכות יחסים מספקות ומרגשות.<sup>43</sup> מנגנון נוסף ועוצמתי המשעתק ומשמר את התרבות תומכת האונס הוא הבניית פחד בקרב נשים מפני אונס במרחב הציבורי. כותבות פמיניסטיות הצביעו על כך שהפחד מזרים במרחב הציבורי הוא מוגזם ומובנה חברתית, והוא כשלעצמו כופה על נשים התנהגות ממוגדרת. כלומר, האלימות שנשים חוות במרחבים ציבוריים

---

Heather Littleton & Danny Axsom, "Rape and Seduction Scripts of University 40  
Students: Implications for Rape Attributions and Unacknowledged Rape", in  
*Sex Roles*, Vol 49 (2003), pp. 465-475; Heather Littleton, Holly Tabernik, Erica  
J. Canales & Tamika Backstrom (eds.), "Risky Situation or Harmless Fun? A  
Qualitative Examination of College Women's Bad Hook-up and Rape Scripts",  
in *Sex Roles*, Vol 60 (2009), pp.793-804.

Patricia Tjaden & Nancy Thoennes, *Extent, Nature, and Consequences of Rape 41  
Victimization: Findings from the National Violence Against Women Survey*  
(Washington, DC: U.S. Department of Justice, Office of Justice Programs, 2006);  
Robin Warshaw, *I Never Called it Rape: the Ms. Report on Recognizing, Fighting,  
and Surviving Date and Acquaintance Rape* (New York: Ms. Foundation /Sarah  
Lazin Books, 1988).

Susan Estrich, *Real Rape* (Cambridge: Harvard University Press, 1987); 42  
Catharine MacKinnon, *Toward a Feminist Theory of the State* (Cambridge:  
Harvard University Press, 1989).

Brenda Geiger, Michael Fischer & Yoav Eshet, "Date-rape-supporting and 43  
Victim-blaming Attitudes Among High School Students in a Multiethnic Society:  
Israel", *Journal of Interpersonal Violence*, Vol. 19, No. 4 (2004), pp. 406-426.

אינה מושתקת ומועלמת, אלא דווקא מועלית על נס כתופעה בלתי-נמנעת וכך משמשת אמצעי לקידום הפחדה, שבתורה פועלת כגורם מפקח ומגביל.<sup>44</sup> מעבר לכך, פחד מפני פשיעה המקושר ישירות לפחד מפני אלימות מינית נהפך לכלי פיקוח על מיניותן והתנהגותן של נשים בזירות חברתיות שונות, ומשעתק את יחסי הכוחות החברתיים. תיאורטיקניות פמיניסטיות התייחסו לאמצעי של פחד מפשיעה ופחד מאונס כמנגנון פיקוח כשטענו שאלימות מינית היא הליך מודע של הפחדה והשארת נשים במצב מתמיד של פחד מגברים. מוסד האונס לפיכך, בכך שהוא מחנך לפחד מאונס כתופעה "טבעית", הוא בעצם משמש ככלי מובנה לדיכוי מיניותן של נשים. זהו למעשה מנגנון חברתי ממוסד בחברה הפטריארכלית, החורג מהתייחסות למקרה אונס של אשה אחת כאל מקרה פרטי.<sup>45</sup> נשים בחברה הפטריארכלית מוגבלות ביומיום שלהן כתוצאה מפחד מתמיד ותחושת חוסר ביטחון שהוחדרו בהן חברתית.<sup>46</sup>

הפנמת הפחד מתקיפה מינית בידי גבר זר למעשה יוצרת אווירה המכוונת נשים לאמץ התנהגות אחת מסוימת על-פי הכללים המקובלים. אלה מגבילים את התנהלותן של נשים ביומיום באופן שאינו מאפשר להן אותו חופש תנועה שיש לגברים במרחב הציבורי. אשה המפירה את כללי ההתנהגות המצופה ממנה אמורה לשאת באחריות אישית על שנפגעה. כך הופכת הבעיה של הפחד מפשיעה לבעיה של נשים.<sup>47</sup>

מדריץ<sup>48</sup> טוענת שהבניית הפחד מפשיעה קשורה גם להבניה של קורבנות נשית. נשים נתפסות כקורבן פוטנציאלי של אלימות מינית גברית. כלומר, הפחד מפקח על חייהן כשהן תופסות את עצמן כקורבנות פוטנציאליים של אלימות גברית וכשעליהן לנקוט תמיד אמצעי זהירות והגנה על עצמן מפני הסכנה שתמיד אורבת להן. המנגנון שהופך את הפחד מפשיעה לכלי פיקוח

---

Mary Koss, "Rape, Scope, Impact, Interventions, and Public Policy Responses", 44 in *American Psychologist*, Vol. 48 (1993), pp. 1062-1069; Esther Madriz, *Nothing Bad Happens to Good Girls: Fear of Crime in Women's Lives* (Berkeley, CA: University of California Press, 1997).

Brownmiller (לעיל: הע' 38). 45

Rachel Pain, "Social Geographies of Women's Fear of Crime", in *Transactions of the Institute of British Geographers*, Vol. 22 (1997), pp. 231-244. 46

Stanco, 1995 (לעיל: הע' 25). 47

Madriz, 1997 (לעיל: הע' 44). 48

על נשים הוא מורכב יותר, שכן הוא מחלק את קורבנות האלימות לקורבן "אידיאלי" ולקורבן שאחראית לפגיעה בה. "קורבנות אידיאליים" בראייה החברתית המקובלת הן נשים הנוהגות על-פי הכללים החברתיים ומקפידות על "התנהגות הולמת", ואם הן בכל זאת נפגעות, החברה מגינה עליהן. הקורבנות האשמות או אחראיות לפגיעה בהן הן נשים המפירות את הכללים החברתיים, ומתעלמות מהפחד וההפחדה מפני אונס כשהן מתלבשות באופן "פרובוקטיבי" או מסתובכות לבד בלילה במקומות ציבוריים. החברה מבנה את התפיסה שכל עוד נשים הן "ילדות טובות" המצייתות לחוקים, הן לא יהיו בסכנת פגיעה. נשים "רעות" לעומת זאת, המתעלמות מכללי הזהירות ובוחרות בהתנהגות שנתפסת כמסוכנת, כמו הליכה לבד בלילה, יואשמו שחשפו את עצמן לסכנה למרות כל האזהרות ותוטל עליהן האחריות המלאה לפגיעה בהן.

תיאוריות פמיניסטיות דנות בשני נושאים המתקשרים לתופעת הטרדות-הרחוב שכה משפיעה על חייהן של נשים: הפחד מפני פגיעה או הטרדה מינית, ותחושת הביטחון במרחב הציבורי. תחושת הביטחון האישי קשורה לפחד מקורבנות מינית.<sup>49</sup> מחקרים מראים באופן עקבי כי נשים אינן מרגישות בטוחות במגוון רחב של מצבים במרחב הציבורי, ומראים כי הטרדה מינית משפיעה על תחושת חוסר הביטחון המרחבי בקרב נשים. לדוגמה, נמצא כי בקרב נשים שחוו הטרדה מינית מידי זרים פחתה תחושת הביטחון בכ-17% עד 23%, בהשוואה לנשים שלא חוו הטרדה.<sup>50</sup> על כן פחד מפני שימוש במרחבים ציבוריים, במיוחד ברחוב, בתחבורה ציבורית ופארקים העירוניים, הוא המונע מנשים רבות לממש את זכותן לעיר.<sup>51</sup>

מהספרות המחקרית עולה שנשים סובלות מהטרדה מינית ומיגדרית במרחב הציבורי על בסיס יומיומי, וכי התופעה אינה טריוויאלית כפי שיש החושבים, והיא אף מייצרת ומשעתקת תחושות של פחד ומאוימות. ואף-על-פי-כן לא נגזר עונש על גברים מטרידים, הנשים המוטרדות אינן זוכות לפיצוי, ואין כל התייחסות לנזק שנגרם להן. השלכות התופעה נשארות בלתי נראות לעין הציבור.<sup>52</sup> אפי זיו<sup>53</sup>

Kenneth Ferraro, "Women's Fear of Victimization: Shadow of Sexual Assault?", 49 *Social Forces*, Vol. 75 (1996), pp. 667- 690.

Macmillan, Nierobisz & Welsh (לעיל: הע' 11). 50

Fenster, 2005 (לעיל: הע' 2). 51

Robin West, "Jurisprudence and Gender", in *The University of Chicago Law Review* Vol. 55, No.1 (1988), pp. 1-72. 52

אפי זיו, "טראומה עיקשת", *מפתח*, 5 (2012), עמ' 74-55. 53

ממשיגה את השלכות ההטרדות היומיומיות באמצעות המושג "טראומה עיקשת", המתייחס להמשכיות הטראומטיזציה במציאות גם אם באמצעים שהם לרוב פחות קיצוניים ויותר סמויים.

הטרדת-רחוב היא כאמור אחת החוויות המוקדמות ביותר של נערות בצאתן למרחב הציבורי, ומשום שהיא מצמצמת את המרחב שלהן ומחלישה אותן היא עלולה להפוך לחוויה המכוננת שמגדירה את נשיותן באמצעות הקישור בין המיניות שלהן לפגיעותן. הפחד המוטמע בנשים מגיל צעיר הופך לדרך חיים, והן לא תמיד מזהות אותו שכן התנהגויות מסוימות כבר נתפסות בעיניהן כנורמליות. כך מתבצע הפיקוח החברתי על התנהגות נשית ראויה המשפיע באופן ישיר על חייהן. כל הטרדת-רחוב עלולה לעורר תחושת בושה, האשמה עצמית, ביזוי ואיום, ומהדהדת את הפחד מפני אונס. פחד זה מגביל את שעות הביילוי של נשים, משפיע על פעילויות הפנאי שלהן ומגביל את יציאתן מהספירה הביתית לציבורית. הבית, לעומת זאת, מזוהה כמקום הכי בטוח לנשים, למרות שבמציאות הן נפגעות מינית פעמים רבות דווקא בספירה הביתית ודווקא בידי גבר מוכר וקרוב להן.<sup>54</sup>

### דרכי התמודדות

המודעות לממדי תופעת ההטרדה המינית בישראל עלתה בעשור האחרון, בעיקר כתוצאה של חקיקה מתקדמת ופעילותם של אירגונים פמיניסטיים. עם זאת - חרף הטענה הפמיניסטית כי הטרדת-רחוב היא בעיה חברתית שיש להגדירה כ"טרור מיני",<sup>55</sup> - תופעה זו עדיין לא הוגדרה כבעיה חברתית המחייבת התייחסות ייחודית, וזאת למרות ההתייחסות אליה בחוק הישראלי, שכן היא נתפסת בעיני המטרידים והחברה כהתנהגות סוטה או לחלופין כתופעה טריוויאלית.<sup>56</sup> גם הכתיבה האקדמית אינה מרבה לעסוק בהטרדות-רחוב, אף כי

---

Kimberly Fairchild & Laurie, A. Rudman, "Every Stranger Harrasment and Women's Objectification", in *Social Justice Research*, Vol. 21, No. 3 (2008) . pp. 338-357. 54

June Larkin. "Sexual Terrorism on the Street: The Moulding of Young Women into Subordination", in A. M. Thomas & C. Kitzinger (eds). *Constructing Sexual Harassment: Contemporary Feminist Perspectives* (Buckingham: Open University Press, 1997), pp. 115-130. 55

Bernard & Schlaffer (לעיל: הע' 20). 56

גוף הידע בנושא הטרדה מינית במקום העבודה הולך וגדל בשנים האחרונות.<sup>57</sup> מכאן החשיבות בהרחבת המחקר בתחום זה.

יש המציעים להגדיר הטרדות-רחוב כהפרעה לסדר הציבורי ולתת להן מענה משטרתי, מתוך מחשבה שמניעת הטרדות-רחוב באמצעות שיטור קהילתי תוכל להביא לשיפור דרמטי בביטחונן ובאיכות חייהן של נשים.<sup>58</sup> יש הטוענים כי מוקד ההתמודדות עם הטרדות-רחוב צריך להיות שינוי תודעתי-חברתי שיתקיים מחוץ לשדה המשפטי והפילי, שכן רק אחוז קטן של הטרדות-רחוב יכול להגיע לבית המשפט.

זיו מראה שנתנית שם ושפה ל"טראומה עיקשת" מתיקה ומעתיקה את הדיון הפסיכולוגי מן האישי לפוליטי, וממקמת את מה שנתפס כשיגרותי או כאינדיבידואלי בהקשר חברתי או פוליטי.<sup>59</sup> התקה זו נועדה לעורר עמדה רפלקסיבית, ביקורתית ופוליטית שממקמת את ה"קילקול" במציאות החברתית, ולא בעצמי. בנוסף, עמדה רפלקסיבית כזאת מזמנת לעצמי את הזכות להתנגד.

בשנים האחרונות ניתן לראות פעילות של אירגונים, עמותות ומוסדות ברחבי העולם שמטרתם להתמודד עם הטרדות-רחוב ולהגביר את ביטחונן של נשים במרחב הציבורי. לדוגמה, פעילותו של האירגון הבינלאומי למען נשים בערים (Women in Cities International) הפועל לשיתוף פעולה בין אירגונים ותוכניות לשם שיפור ביטחונן ואיכות חייהן של נשים בערים שונות בעולם; או התוכנית לערים בטוחות (safe cities) הפועלת בחסות מחלקת הנשים באו"ם (UNIFEM/UN Women).<sup>60</sup> תוכניות אלה אוספות נתונים על בעיות של נשים במרחבים הציבוריים בהקשרים מקומיים, ופועלות למציאת פתרונות מתוך שיתוף פעולה עם הקהילות המקומיות. בבסיס התארגנויות ויוזמות מעין אלה ניצבת השאלה כיצד אפשר לייצר שינוי חברתי בתחום, להשפיע על הרחוב הממוגדר, לפעול במרחב הציבורי ולשנותו, ולהפוך את המרחב הציבורי על מאפייניו המקומיים למקום בטוח לנשים.

אחת מתוצאות השינוי הרדיקלי שיצרה המהפכה בטכנולוגיית המידע היא פריחתן של תנועות חברתיות המתמקדות בזכויות אדם, זכויות נשים ועוד, אשר

57 ליאת לבנון, מילים מטרידות: סוגיות בהטרדה מינית מילולית (ירושלים: המכון הישראלי לדמוקרטיה, 2011).

58 Macmillan, Nierobisz & Welsh (לעיל: הע' 11).

59 אפי זיו, (לעיל: הע' 53).

60 <http://womenincities.org>.

פעילותן ברשת מאפשרת להן לצבור כוח חברתי ולקדם תהליכים של שינוי חברתי.<sup>61</sup> הופעתו של המרחב האינטרנטי והאפשרויות הגלומות בו הניבו דרך התמודדות נוספת להעלאת המודעות ולמאבק בהטרדות-רחוב, בניסיון מוחשי לייצר מרחב בטוח לנשים שיחולל שינוי במרחב הציבורי. תנועה מובילה במאבק נגד הטרדות-רחוב היא תנועת "הולבק" (Hollaback), "לצעוק בחזרה".<sup>62</sup> תנועה זו, שתחילתה בפעילות של נשים בניו יורק ב-2005, נהפכה לתנועה עולמית עם אתרי אינטרנט בעשרות ערים ברחבי העולם (ביניהן במקסיקו, ארגנטינה, קנדה, ניו זילנד, גרמניה, אנגליה, קנדה, צ'ילה, קולומביה, טורקיה, קרואטיה, צ'כיה, צרפת, בכ-12 מדינות בארה"ב, ועוד). Hollaback עושה שימוש בטכנולוגיה כדי לשים קץ להטרדות-רחוב על רקע מיני ומיגדרי. מטרתה היא לנתץ את המיתוס שצעקות, שריקות, שליחת ידיים וצורות אחרות של תקיפה מינית "קלה" הן נורמה חברתית והמחיר שעל נשים לשלם כשהן נמצאות במרחב ציבורי. וזאת, באמצעות דיווחים של נשים מחיי היומיום מתוך אמונה שהאירועים המדווחים חורגים ממערך חיים נורמטיבי, ושנשים זכאיות ללכת בכל מקום ולהרגיש בטוחות, ולא מטרה נעה.

**הכצעקתה** עלה באוקטובר 2010 כשלוחה הישראלית של Hollaback. הקימה אותו שיר (המבקשת לא להיחשף בשם משפחתה), שכאשר עברה ברחוב ירושלמי הופלה בכוונה באמצעות חוט ממעיד על-ידי קבוצת נערים, משום ש"לבשה בגד שחשף את עצמות הבריח שלה". בעקבות זאת חיפשה שיר דרך התמודדות הולמת במרחב האינטרנטי וכך התוודעה לתנועת Hollaback. היא קיבלה מהתנועה את ברכת הדרך ועצות להקמת אתר ישראלי, בדומה לשלוחות אחרות בעולם, ובסיוע שותפות לדרך העלתה לאוויר את האתר **הכצעקתה**. לאחר כשנה אוחדו כל אתרי הולבק תחת פלטפורמה אינטרנטית אחת, שעליה יושב האתר הישראלי עד היום. כיתר האתרים המשויכים ל-Hollaback, גם האתר הישראלי שם לו למטרה "לייצר מרחב בטוח בו ניתן להגיב, לספר ולצעוק חזרה את כל הפשעים ה'קטנים' שלא מדווחים ביומיום, ולתרום למודעות לגבי ההיקפים האמיתיים של הטרדות-הרחוב בישראל".<sup>63</sup> עוצמת התקבלותו של האתר הפתיעה את שיר, שלא ציפתה

---

Manuel Castells, *End of Millennium, the Information Age: Economy, Society and Culture* III (Blackwell., Cambridge, MA, and Oxford, UK, 2000); Sascia Sassen, "Towards a Sociology of Information Technology", in *Current Sociology*, Vol. 50, No. 3 (2002), pp. 365-388.

<http://hollaback.org>. 62

<http://israel.ihollaback.org>. 63

למספר דיווחים כה רב שהחל להגיע מנשים על הטרדות-רחוב שחוו, בעקבות כמה פירסומים בעיתונות הפופולרית היומית ובראיונות בטלוויזיה. מיום עלייתו לאוויר פירסם האתר עשרות דיווחים על הטרדות-רחוב. גל הדיווחים וכניסה של אלף ויותר קוראות/ים ליום כבר בחודשים הראשונים לעליית האתר הראו כי בהחלט יש כאן תופעה שמטרידה נשים רבות. תגובות של נשים על הסיפורים האישיים שקראו תמכו אף הן במסקנה זו. הצפה זו חייבה לגייס חברות צוות נוספות לטיפול האתר. מאז ועד היום מנהל האתר בידי כשבע נשות צוות, שהתחלפו בחלקן במהלך הזמן. כולן פעלו ופועלות בהתנדבות והן אחראיות על קבלת הדיווחים, מענה שוטף למדווחות, ופירסום הדיווחים באתר עצמו, בדף הפייסבוק שלו ובטוויטר. כמו כן נותנות נשות צוות האתר מענה לפניות שונות של נשים ולתקשורת, ומשתתפות בכנסים ובאירועים כדי לקדם את ניראות האתר במרחב האינטרנטי ולהאיר את תופעת הטרדות-הרחוב. האתר מנהל על-פי מודל פמיניסטי באמצעות קבוצת דיון מקוונת. כאשר מתעוררות שאלות או סוגיות מורכבות ביחס לדיווחים ופירסומם עולה הנושא לדיון בצוות וההחלטה מתקבלת על-פי דעת הרוב לאחר שנשקלו מגוון הדעות והעמדות.

## מהלך מתודולוגי

מאמר זה מתבסס על תוכנות ראשוניות מתוך מחקר על הטרדות-רחוב ואתר הכצעקתה. המתודולוגיה המחקרית נובעת במידה רבה מהאפיסטמולוגיה הפמיניסטית. מחקר פמיניסטי מתמקד בחשיפת ידע על נשים ובנושאים הקשורים לנשים<sup>64</sup> תוך חשיפת התהליכים של הבניית הידע, ובמקביל שם לעצמו מטרה חברתית של שינוי חייהן של נשים בתחומי חיים שונים,<sup>65</sup> ובתחום של אלימות כלפי נשים בפרט. אחת ממטרות המחקר הפמיניסטי היא לתאר ולהאיר את חוויות היומיום של נשים וגברים בהיבט מיגדרי. העלאת המודעות ל"בעיות שאין להן שם", כפי

Shulamit Reinharz, *Feminist Methods in Social Research* (Oxford: Oxford University Press, 1992). 64

Sandra Harding & Kathryn Norberg, "New Feminist Approaches to Social Science Methodologies: An Introduction", in *Signs* Vol. 30 no.4 (2005), pp. 2009-2015; Mary Margaret Fonow & Judith A. Cook, "Feminist Methodology: New Applications in the Academy and Public Policy", in *Signs* Vol. 30 No. 4 (2005), pp. 2211-2236; Dorothy E. Smith, *The Everyday World as Problematic: A Feminist Sociology* (Boston, MA: Northeastern University Press, 1987). 65



שהגדירה בטי פרידן<sup>66</sup> בספרה **המסתורין הנשי**,<sup>67</sup> היא חלק אינטגרלי מהפרקטיקה של המחקר הפמיניסטי, שמטרתו, בין השאר, להמשיג תופעות חברתיות ובעיות של נשים וגברים החיים בחברה פטריארכלית המנרמלת מבנים של כוח ודיכוי. בנוגע לאלימות, הצביעה הקרימינולוגית אליזבת סטנקו<sup>68</sup> על החשיבות שבחשיפת מציאויות סמויות מן העין, כלומר בחוויות יומיומיות של אלימות בחייהם של נשים וגברים שאינן מקבלות הכרה מרשויות אכיפת החוק והמוסדות הרשמיים, ולכן אינן זוכות לניראות חברתית.

מתודולוגיות פמיניסטיות טוענות שמחקר פמיניסטי צריך להתחיל מנקודת מבטן של נשים.<sup>69</sup> כלומר, נקודת המוצא שלו היא התנסויות של נשים כסובייקטים, כפי שהן מספרות אותן,<sup>70</sup> ולא באמצעות איסוף נתונים עליהן באמצעות כלי מדידה "עיוורים מיגדרית". יתרה מזאת, הגישה הפמיניסטית מניחה שמחקר פמיניסטי מספק בסיס טוב להבנת המציאות מכיוון שהוא חושף מציאויות ממוסכות בתוך המבנה החברתי הפטריארכלי, ואת מנגנוני הדיכוי בחייהן של נשים. על פי גישה זו יש לחקור, לחשוף ולבחון לעומק את מציאות חייהן של נשים מתוך הנחת הבסיס "האישי הוא הפוליטי". מצוקות של נשים בחיי היומיום אינן בעיות פרטיות אלא תוצר של הבניה חברתית של הסדר הפטריארכלי, ולכן הן בעלות חשיבות חברתית וצביון פוליטי, כלומר מחייבות ניתוח מבני של יחסי הכוח בחברה. מכאן, יש גישות הגורסות שהמחקר הפמיניסטי בא ליצור שינוי חברתי ולעיתים קרובות הוא מכוון

---

Betty Friedan, *The problem that has no name: The Feminine Mystique* (London: Victor Gollancz, 1963). 66

על אף שפרידן לא השתמשה במונח זה בהקשר של הטרדות-רחוב, אני בוחרת להרחיבו ולהשתמש בו למגוון רחב של תופעות מושתקות בחייהן של נשים, בתקווה שיוזכו לניראות כפי שקרה בעקבות חשיפתה של פרידן. 67

Elizabeth Stanko, "Dancing with Denial: Researching Women and Questioning Men", in Mary Maynard & June Purvis (eds.), *Researching Women's Lives from a Feminist Perspective* (London: Taylor and Francis, 2000), pp.93-105. 68

Sandra Harding, "Is there a Feminist Method?" in *Feminism and Methodology* (Blomington: Indiana University Press, 1987), pp. 1-14; Dorothy E. Smith, *Institutional Ethnography as Practice* (Lanham, MD: Rowman and Littlefield Publishers, Inc, 2006). 69

Marjorie L. Devault, "Talking and Listening from Women's Standpoint, Feminist Strategies for Interviewing and Analysis", in *Liberating Method: Feminism and Social Research* (Philadelphia: Temple University Press, 1999), pp. 59-83. 70

לשינוי מדיניות. מחקר פמיניסטי אינו מובנה מתוך שיטת מחקר כזאת או אחרת או שימוש בכלי מסוים או אחר, אלא מתוך פיתוח כל שלב מחקרי מתוך נקודות מבט של נשים ומתן אפשרות לקולן להישמע ולספר את סיפורן. המתודולוגיה הפמיניסטית שאני נוקטת במחקר זה מתחילה בנקודת מבט של חיי היומיום של נשים, ומנסה לברוק את מיקומן החברתי ולחשוף הקשרים חברתיים שבהן הן פועלות.<sup>71</sup>

הגישה הפמיניסטית גורסת שכתובה אקדמית משקפת את הכותבת, את מיקומה האישי והפוליטי ואת מחויבותה החברתית למען נשים בקהילה. בהתאם לכך אני ממקמת את עצמי כחוקרת בדיסציפלינה הקרימינולוגית, המשתייכת למסורת הכתיבה הפמיניסטית האקדמית בישראל. נקודת המבט שלי כחוקרת מעוגנת בפעילות חברתית אקטיביסטית לשינוי בתחום זה. הצטרפתי לצוות המנהל את האתר הכצעקתה כשבועיים לאחר הקמתו בעקבות היכרות מוקדמת עם מקימת האתר. צוות הניהול של האתר מונה שבע חברות פעילות. במסגרת פעילותי אני שותפה פעילה בדיונים השוטפים סביב פירסום הדיווחים היומיומי ואישור התגובות על פי מדיניות האתר. כמתנדבת בעבר במרכז הסיוע לנפגעות תקיפה מינית הייתי אחראית על קשר עם מרכז הסיוע לנפגעות תקיפה מינית ועל פירסום דיווחים של נשים העוסקים באלימות מינית בהקשרה הרחב, לאו דווקא במרחב הציבורי, או אירועים של אלימות מינית שחרגו מגבולות ההטרדה המינית והמיגדרית. כמו כן השתתפתי בראיונות בנושא ברדיו, בטלוויזיה ובעיתונות. בשלב מאוחר יותר החלטתי לפתח את הנושא למחקר, והצהרתי על כוונתי לערוך מחקר על פעילות האתר במקביל לפעילות האקטיביסטית בו.

מיקומי הדואלי, הן כחברת צוות האתר והן כחוקרת, מאפשר נגישות לנתונים בנוגע לדיווחים הגולמיים, לתגובות שהתקבלו ביחס לאתר וביחס לדיווחים שבו (בין שאושרו או לא אושרו לפירסום), לפגישות ולפרויקטים שיזם צוות האתר ולתהליכי קבלת ההחלטות בניהולו. יש לזכור כי מיקום זה עלול להקשות על תהליך ההזרה שמתבקש לעיתים במחקר לצורך שמירה על ההפרדה בין היותי

71 מיכל קרומר-נבו, "מפנלופה למירי: תרומת הגישה הפמיניסטית לסוגיית נשים במצוקה כלכלית וחברתית עמוקה ומתמשכת", *חברה ורווחה*, כב' (2002), עמ' 433-454; Mary Maynard, "Methods, Practice and Epistemology: the Debate about Feminism and Research", in Mary Maynard & June Purvis (eds.), *Researching Women's Lives from a Feminist Perspective* (London: Taylor and Francis, 2000), pp.10-26.

חלק מהצוות ופעילה באתר לבין העובדה שאני חוקרת את האתר ומטרותיו. אך אני מאמינה כי בכתיבה משולבת בפעילות שמייצרת שינוי בשטח יש משום הרחבת המבט על התופעה בעקבות השהייה הממושכת בשדה המחקר ולמידתו לעומק, שניתן להגדירה כמתודת מחקר של "צופה משתתפת", הנגזרת מסוגת "מחקר הפעולה המשתף".<sup>72</sup> מתודה זו תאפשר לי לנתח תהליכי קבלת החלטות שנערכו לאורך זמן על ידי צוות ניהול האתר, במטרה ללמוד על דילמות העולות בקשר ליצירת מרחב אינטרנטי בטוח עבור נשים שחוו הטרדת-רחוב ובחרו לפרסם את סיפוריהן באתר. עם זאת עלי למקם את עצמי ולזהות בנקודת המבט שלי מיקומים פריביילגיים ולקונות שעלולים למנוע ממני לראות או להבין מבנים חברתיים היררכיים ויחסי כוח על צירים כגון מיקום גיאוגרפי, מעמד, מוצא, לאום, שפה ומיניות. כמי שהיתה לה נגישות להשכלה גבוהה, כמי ששייכת למעמד ביניים, כמרצה וכחוקרת באוניברסיטה, כהטרודסקסואלית השייכת ללאום היהודי ודוברת עברית כשפת אם, כמי שגדלה ומתגוררת במרכז הארץ, בין שתי ערים מרכזיות, ירושלים ותל אביב, עלי להיזהר בכואי לנתח תהליכים חברתיים, לפרש ולהבין חוויות של נשים שונות. חרף פעילותי רבת השנים בשטח בכל הקשור לאלימות כלפי נשים וחרף היכרותי עם ספרות פמיניסטית ענפה, גם זו המקומית, אין ביכולתי לייצג נשים ממגוון מיקומים וקבוצות, להשמיע את קולותיהן ולהבין את מצוקותיהן. אני מתבססת על מה שלמדתי מתוך העבודה המשותפת על האתר, מקריאת דיווחיהן של נשים וממתן פרשנות לדברים שקראתי והתנסיתי בהם.

כמי שמוצאה האתני מעורב, וחציו האחד, המזרחי, "השחור", ממוסך בתוך זה האשכנזי, ה"לבן" ההגמוני, אני בוחרת לזהות את עצמי כחלק מהפמיניזם המזרחי כפי שהוא נוסח והומשג בין השאר על ידי ויקי שירן.<sup>73</sup>

---

Bev Gatenby & Maria Humphries, "Feminist Participatory Action Research: Methodological and Ethical Issues", in *Women's Studies International Forum*, 23 No.1, (2001), pp. 89-105; Peter Reason & Hilary Bradbury, "Introduction: Inquiry and Participation in Search of a World Worthy of Human Aspiration", in Peter Reason & Hilary Bradbury (eds.), *Handbook of Action Research: Participative Inquiry and Practice* (Sage Publications: London, 2001), pp. 1-14.

73 ויקי שירן מציגה חשיבה ביקורתית שעוצבה תוך כדי ניסיון ומאבק בישראל, ותוך כדי דיאלוג עם טקסטים תיאורטיים של פמיניסטיות שחורות ושל בנות העולם השלישי. היא מצביעה על מנגנוני הדיכוי בפמיניזם עצמו שמדכא ומדיר נשים בידי נשים, כאשר הוא

בהמשך לכך יש לשאול האם האתר מייצג נשים באשר הן? מקבוצות שונות? ונגיש לכל הנשים? בוודאי שלא. יש לתת את הדעת על כך שהאתר מלכתחילה, בעצם פעולתו, פונה לנשים בעלות יכולות טכנולוגיות ויכולות כתיבה, בעלות מודעות לנושאים מיגדריים ורצון להתבטא ולפעול בנוגע אליהם. כלומר האתר נגיש ומייצג בעיקר נשים בגילאי 20-30, לעיתים גם נערות צעירות יותר, השייכות לקבוצות הגמוניות של החברה מאזורי המרכז והערס הגדולות. זהו פחות או יותר חתך האוכלוסיה המאפיין של הכותבות באתר. למרות רצוננו להנגיש את האתר לנשים מקבוצות אחרות על צירים של מעמד, מוצא, מיקום גיאוגרפי, לאום ושפה, שיקראו ויכתבו אלינו את חוויותיהן במרחב הציבורי, טרם התאפשר הדבר ויש לתת את הדעת על מציאת דרכים חלופיות להקשיב לחוויות של נשים שונות ממקומות וממיקומים שונים במרחב הציבורי, ולהגיע יחד עמן לתובנות משותפות מתוך ההקשרים המקומיים של תנאי חייהן. זהו נושא לפעולה עתידית המשולבת במחקר ובעשייה, והבנת המורכבות של הטרדות-הרחוב בהקשרים חברתיים שונים לוקליים ופריפריאליים.

מתוך רצון לשמור על אתיקה במחקר התפרסמה באתר הצהרת הכוונות במחקר ומטרותיו, כדי ליידע את הקוראות ואף לשתף אותן בתהליך המחקרי כאקט של העצמה פמיניסטית, ומתוך ניסיון למצוא תובנות חדשות מבעד לעיניהן. כמו כן, אני מקפידה על שמירת האנונימיות של המדווחות. בנוסף, אף שהמאמר הנוכחי אינו עוסק במישרין באופני הדיווח ובתכנים העולים מתוך הדיווחים, ועל כן אינו מביא ציטוטים מתוכם, יש לציין כי כל אימת שעולה צורך לצטט מדברי המדווחות אנו פונות לכותבת ומבקשות את רשותה, למרות שהדיווחים מפורסמים במרחב האינטרנטי וגלויים לעיני כל ונשלחו מתוך כוונה לפרסם את הסיפור במרחב הציבורי. שנית, נשות צוות האתר מודעות לכוונותיי המחקריות והביעו את הסכמתן לשתף פעולה עם מטרות המחקר. מסקנות המחקר וכל התייחסות לתהליך קבלת ההחלטות המתועדים ייערך אך ורק לאחר הסכמתן המודעת, תוך שמירה על אנונימיותן ופרטיותן של הנשים. מאמר זה דן ברמת המקרו של האתר ופעולתו, אך ברקע הדברים עומדים הדיווחים שנגישים לאחר שהתפרסמו במסגרתו. עליהם מתבסס חלק מהידע על הטרדות-רחוב בישראל, והם ניתנים לקריאה באתר בכל רגע נתון. דיווחים אלה ינותחו ויאופיינו בעתיד,

---

בוחר להתעלם ממבנים של כוח בתוכו. ראו ויקי שירן, "לפענח את הכוח, לברוא עולם חדש", אצל שלומית ליר (עורכת), לאחותי: פוליטיקה פמיניסטית מזרחית (תל אביב: כבל, 2007), עמ' 25-40.

כפי שמוצהר גם באתר בפוסט מיוחד החושף את מטרות המחקר כפי שהוזכרו לעיל. להלן אסקור את האתר ופעולותיו לשם יצירת שינוי עבור נשים במרחב הציבורי.

### ניסיון לייצר "מרחב בטוח" במרחב הווירטואלי

התבוננות במרחב הציבורי מצביעה על תחושת האי-הביטחון של נשים שאינה מאפשרת שינוי בסדר הקיים. תחושת הביטחון האישי הכרחית כדי לייצר חוויה אחרת, לחוש אוטונומיה, להתבטא, לבטא שלל רגשות. מרחבים בטוחים הם מרחבים המאפשרים פרקטיקות של אזרחות ושל הזכות לממשה. ברמה העירונית מרחב בטוח הוא מרחב המאפשר לנשים לחיות כפרטים אנונימיים ולבטא את זכויותיהן כאזרחיות.<sup>74</sup> בהיעדר תחושת הביטחון של נשים ברחוב נשאלת השאלה אם ניתן לייצר "מרחב בטוח" לנשים? והאם ניתן להשפיע על תחושת הביטחון ברחוב? החל משנות השישים והשבעים החלו נשים מן הגל השני של הפמיניזם המערבי לייצר "מרחבים בטוחים" כאשר סיפרו זו לזו וחשפו את סיפוריהן ב"קבוצות להעלאת תודעה" בקולג'ים ובמיפגשים פוליטיים. פעילות פמיניסטיות חלקו יחד את חוויות המיניות, חוויות הגוף, חוויות האימהות, אירועי האלימות והפגיעה המינית שחוו. הידע שהצטבר במרחבים הללו הפך לידע כתוב, מסופר ונגיש. השיתוף, הסיפור, הדיווח, מתן העדות והתמיכה ההדדיות התגבשו לפרקטיקה פמיניסטית של "מתן שם לתופעה" (naming) דרך יצירת מרחב בטוח לשיתוף וראיית האישי כפוליטי, הבנה ש"את לא לבד", ש"יש עוד נשים כמוך", ש"הסיפור שלך הוא חלק מתופעה חברתית". על יסודות אלה הוקמו מרכזי הסיוע לנפגעות תקיפה מינית - מקומות, מרחבים, בתים בטוחים שאליהם יכלו נשים להגיע ולשתף, לספר ולהתנחם, להתאבל ולהיאבק. הכתיבה הפמיניסטית הראשונית הצביעה על הדיכוטומיה שבין הפרטי לציבורי, וברבות השנים אף חשפה מחדש כי הפרטי, הנחשב ל"בטוח", הוא זה שמייצר אלימות פיזית ומינית כלפי נשים בתוך המשפחה, בין מכרים, במרחבים מוכרים. הפמיניזם עירער על תפיסת הביטחון שמקנה כביכול המרחב הפרטי. עם זאת המרחב הציבורי, שמעולם לא נתפס כבטוח, הוונח מעט עקב תפיסה זו. ברצוני לערער על הדיכוטומיה שבין הפרטי לציבורי ולפרק את המרחב הציבורי לאור הופעתם של מרחבים חדשים וירטואליים, והאפשרות לייצר בהם מרחבים נשיים בטוחים.

74 Fenster, 2005 (לעיל: הע' 2).

הקמתו של האתר **הכצעקתה** לוותה בהצהרה כי מטרתו היא מאבק בהטרדות-הרחוב דרך יצירת מרחב בטוח עבור נשים על מנת שיוכלו לשתף סיפורים על הטרדה במרחב הציבורי. האתר קרא לנשים לכתוב את דיווחיהן ולשלוח לפירסום את מה שחוו ברחוב, תוך שהוא פועל בשתי רמות. ברמה האישית, האתר מכוון לספק מקום לכל אשה המעוניינת לספר את סיפורה להביע את תחושותיה ו"לצעוק" בחזרה. ברמה החברתית משמש האתר כבית לנשים - המדווחות, הקוראות, ונשים שמעולם לא שמעו עליו - שעל קירותיו הווירטואליים נאספים ונשמרים דיווחים לצד דיווחים כעדות לתופעה רחבה יותר, מעבר לסיפור האישי האחד. מהניסיון שנצבר באתר, נשים רבות שקוראות בו מבינות לפתע שהן לא לבד, שאירועים אפורים וחסרי משמעות לכאורה שהן הרבו לחוות החל מגיל צעיר מתגבשים לכלל תופעה חברתית מטרידה המפריעה להן בתנועתן במרחב הציבורי. במקביל התקבלו גם תגובות מגברים, בני זוג, חברים ובני משפחה של נשים, שהגיבו בסערת רגשות המלווה בתובנה כי "לא ידענו שככה נשים חיות וכך הן מרגישות ברחוב". תגובות אלה אינן בהכרח מייצגות, ומן הסתם יש גם תגובות שמזלזלות, פוסלות ומבטלות את קיום התופעה של הטרדות-רחוב או את משמעותה, שכיחותה והשפעתה על נשים. אולם יצירתו של האתר כמרחב בטוח אינה מובנת מאליה. אתר אינטרנטי אינו בהכרח בטוח לנשים או לאוכלוסיות אחרות רק מעצם פעולתו במרחב האינטרנטי, הנתפס כאנונימי וכנגיש לכל. נהפוך הוא, האינטרנט נתפס לא פעם כאתר פרוץ, המאפשר ומזמין פגיעה בגולשים. המרחב האינטרנטי נתפס כמרחב שבו מוטמעים יחסי הכוח הקיימים בעולם הממשי, כך שהאפליה והדיכוי הסקסיסטי של נשים משוחזרים גם בו.<sup>75</sup> מחקרים בתחום התרבות הדיגיטלית שעסקו במיגדר וברשתות אישרו בדרך כלל את תחושת ההתנסות השלילית של נשים, המדווחות בדרך כלל שמתעלמים מהן, ושהן מושקקות ופגיעות להטרדה מינית-מילולית.<sup>76</sup>

כדי להמחיש נקודה זו אשתמש בדוגמת טוקבק שהופנה כלפי בעקבות כתבה בנושא **הכצעקתה** שהתפרסמה ביום הבינלאומי לציון אלימות נגד נשים ב-25 לנובמבר 2011. הכתבה חשפה את פעילות האתר והעלתה לעמודים הראשונים

Sascia Sassen, "Towards a Sociology of Information Technology", *Current Sociology* Vol. 50 No. 3 (2002), pp. 365-388.

Bonita Chatterjee, "Razorgirls and Cyberdykes: Tracing Cyberfeminism and Thoughts on Its Use in a Legal Context", *International Journal of Sexuality and Gender Studies*, Vol.7 No.2/3 (2002), pp. 197-213.

של עיתון הארץ את התופעה של הטרדות-רחוב. היא התפרסמה בעמוד השביעי של החלק החדשותי בעיתון,<sup>77</sup> הופיעה גם באתר האינטרנט שלו<sup>78</sup> וזכתה למגוון טוקבקים, כמקובל בכתבות המתפרסמות ברשת. חלק מהטוקבקים תמכו באתר ובמטרותיו והביעו הזדהות עם החוויה של הטרדת-רחוב, וחלקם עירערו על עצם קיום התופעה, ועל האתר ומשמעויותיו. כאקדמאית וכפעילה פמיניסטית אני מודעת למחיר שמשלמות כותבות טורים ובלוגים בנושאים הקשורים לנשים, לצד העלאת המודעות לבעיות חברתיות שונות. נכון שטוקבקים לעיתים קרובות נוטים להיות בוטים ומעליבים במגוון רחב של נושאים, אולם כפי שלמדתי מקריאת טורים של חברותי, עמיתותי, אקדמאיות ופעילות, הטוקבקים בעניינים הקשורים לנשים לעיתים אינם עוסקים רק בנושא הכתבה ובהבעת דעה נגדית, אלא גם בביזוי, השפלה ושליטת הלגיטימציה של מי שמעזה להפר את הסדר החברתי, מי שנושאת על גבה ברגע נתון את הדיבור על נושא כזה או אחר. במובנים מסוימים טוקבקים אלה מקבילים להטרדות-רחוב ברשת, מכיוון שהם מייצרים אותה שלילת הסובייקטיביות המתרחשת ברחוב, כביכול על ידי הצבעה מפורשת על אשה אחת. הרשת מלאה בדוגמאות כאלה של "הטרדות-רחוב וירטואליות" ואני אביא אחת כזאת שכוונה כלפיי, בטוקבק מספר 13 לאותה כתבה על האתר **הכצעקתה**:

לא נראה לי שגבר כלשהו יעלה על דעתו להטריד את ד"ר וילמובסקי הנכבדה. היא כ"כ לא מושכת, שנראה לי שהיא זו שנאלצת להטריד גברים, אשר כמובן יתעלמו ממנה, ואז היא תעליל עליהם ש"תקפו" אותה. פמיניסטית מקצועית ודוחה.

הפיכת הנושא שהוצג בכתבה לעניין אישי, תוך התייחסות לגוף, למראה והיפוך הפעולה כאילו אני זו שמטרידה את הגברים המתעלמים ומעלילה עליהם, מטרתה להבהיר לי ולנשים כמוני כי חרגתי מגבולות הסדר הקיים כאשה, כאקדמאית, כחוקרת. שם התואר "מקצועית" התווסף לתואר "פמיניסטית" ומיד הפך אותו לכינוי גנאי בצירוף תחושת הדחייה המפורשת, משל היתה תחושת דחייה חברתית כללית ממני, כאשה בודדת אחת, וממעשיי. כמובן שטוקבק זה אינו בהכרח מייצג, אך אני מודה לטוקבקיסט עלום השם על ההזדמנות שנתן לי לחוות על בשרי את הגינוי והמחיר שפעילות רבות נאלצות לשלם כשהן יוצאות אל הרשת להביע את

---

77 אילן ליאור, "באינטרנט מצליחות נשים לספר על הטרדות מבלי להיחשף". הארץ, נובמבר, 2011, עמ' 7.

78 <http://www.haaretz.co.il/captain/net/1.1573313>.

צעקתן, זו שלעיתים לא יוכלו להשמיע ברחוב כשהן מוטרדות פנים אל פנים על ידי זר.<sup>79</sup>

כלומר אם נתבונן ברחוב ובמרחב הווירטואלי נראה כי שניהם ממוגדרים, בשניהם עלולות נשים להיפגע, להיחשף להטרדות, לגינויין באשר הן נשים, להדרה, לזילזול, להחפצה ולביזוי. שני המרחבים הללו אינם בטוחים אף שהמרחב הווירטואלי עלול לייצר תחושת ביטחון מסוימת בקרב נשים מעצם העובדה שגופן הממשי אינו חשוף להטרדה, לנגיעה, להתחככות וכדומה. במובן הזה מרחבים אלה מקבילים בסכנות שהם מייצרים על ידי פרקטיקות של הדרה, צימצום והשפלה, וכל מרחב משתמש בכלים הנגישים לו: ברחוב, הטרדות פנים אל פנים ובאינטרנט, טוקבקים, אמירות אלימות ופוגעות ברשתות חברתיות כגון בפייסבוק ובבלוגים, וכדומה.<sup>80</sup>

יחד עם זאת, גמישותו של האינטרנט והיותו מרחב מגוון הנע על הרצף שבין הפרטי לציבורי, מאפשר גם פעולה ליצירת מרחב בטוח חרף הפומביות שבו. ההתמודדות של הסייבר פמיניזם עם דיכויין של נשים ברשת מתמקד בין השאר באפשרות לכינון מרחב נשי בטוח. השאלות העולות בהקשר של מרחב בטוח עוסקות בעיקר באפשרות לביטוי קול והיעדר קול, גבולות, אחרות המבוססת על גזע, מיגדר, מעמד סוציו-אקונומי ומיקום גיאוגרפי. העיסוק בשאלות אלה מדגיש עד כמה באינטרנט קיימת הבטחה לעתיד כלכלי טוב יותר ולחופש ביטוי, כל עוד ה"אחר" נטמע בתוך התרבות השלטת. הטענה היא כי רק לאחר היטמעות בקונסנזוס תינתן אפשרות לביטוי עצמי.<sup>81</sup> אם כן, האם אפשר לייצר במרחב האינטרנטי מרחבים בטוחים? נראה כי אין לשאלה זו תשובה חד-משמעית, אך זה מה שמנסה האתר **הכצעקתה** לייצר. אחת ממטרותיו המוצהרות היתה לבנות מרחב בטוח, כזה שבו נשים יוכלו להשמיע את "צעקתן" מתוך תחושה שיש מי שמקשיבה להן ומגלה אמפתיה, ומבלי להיתקל בתגובות מזלזלות, שופטות, מגנות ומשתיקות

79 מעניין לציין שבהמשך אף עשיתי ניסיון ופניתי במייל למערכת הארץ באינטרנט על מנת שיורידו את הטוקבק, כדי לראות מה תהיה תגובתם, אולם מעולם לא נענית בתשובה.

80 להרחבת הדיון בשיח השנאה כלפי נשים ברשת, ולניתוח המיוזגיניה העולה מתוך הטוקבקים כלפי כתבות על אלימות מינית, ראו: עירית נגבי, "המרשתת, מיוזגיניה וחופש הביטוי", **משפט וממשל**, טו (2013).

81 Radhika Gajjala, "An Interrupted Postcolonial/Feminist Cyberethnography: Complicity and Resistance in the Cyberfield", *Feminist Media Studies*, Vol. 2, No. 2 (2002), pp. 177-193.



כמו הטוקבק שהופנה כלפי. כך נכתב ב"על אודות" של האתר: "כאן אנו יוצרים מרחב בטוח בו ניתן להגיב, לספר ולצעוק חזרה את כל הפשעים ה'קטנים' שלא מדווחים ביומיום, ולתרום למודעות לגבי ההיקפים האמיתיים של הטרדות-הרחוב בישראל".

להלן אציג את הפרקטיקות של יצירת מרחב נשי בטוח עבור המדווחות על הטרדות-רחוב באתר הכצעקתה, שהחלו להתגבש מראשית הקמתו והתחדדו עם הזמן לאור הדיאלוג עם נשים שכתבו, שאלות שהופנו אל העורכות והדיונים הקבוצתיים של חברות הצוות סביב הסוגיות שעלו, כפי שמתועד במיילים של האתר ובסיכומי שיחות הצוות המקוונות.

ראשית, התפיסה המדריכה את האתר היא שכל מדווחת אחראית על הדיווח שלה ורשאית להחליט לשנות, לפתוח או לסגור אותו לתגובות, לבקש עצות וכדומה. כל שינוי כזה שמבקשת המדווחת מבוצע מיידית בידי העורכת התורנית. כל מדווחת בוחרת לעצמה את כינויה אלא אם היא מעוניינת להיחשף בשמה המלא. "החזרת השליטה" לידי המדווחת היא תפיסה הנהוגה במרכזי הסיוע לנפגעות תקיפה מינית שדוגלים בהקשבה ובשיחה רק אם הפונה רוצה בכך, ונמנעים ממתן עצות – גם כדי לא לקחת מידיה את השליטה על החוויה, וגם כדי להחזיר לה את השליטה שנגזלה ממנה בעת האירוע הפוגע.

לעיתים מתקבלים באתר גם דיווחים מצד ג' – נשים או גברים שנכחו במקרה בהטרדת אשה ברחוב ולעיתים אף ניסו לצאת לעזרתה, ומתוך כוונות טובות דיווחו על סיפורה באתר. אך בעקבות מקרה שבו זיהתה הנפגעת דיווח שנכתב עליה, הוחלט שלא לפרסם דיווחים מצד שלישי אלא רק מנפגעת ההטרדה עצמה. יחד עם זאת, לעיתים מגיעים לאתר דיווחים על סיפור קשה שסיפרה אשה קרובה למדווח/מדווחת ואשר טילטל ופגע בעקיפין בכותבת/כותב הדיווח, מה שמכונה פגיעה משנית. על כן, דיווחים מצד שלישי שלא חווה את הפגיעה באופן אישי יפורסמו רק במידה שהם משקפים את חוויית הפגיעה המשנית שלו או שלה, כמי שהיו עדים לאירוע מצפייה או מהאזנה לסיפור, וגם אז רק לאחר קבלת אישור מהנפגעת/באם הדיווח חשף פרטים על הפגיעה. אפשר לראות באי-פירסומו של דיווח צד ג' השתקה והתעלמות מאירוע שקרה ברחוב לאשה כלשהי, אולם עיקרון זה עומד כנגד עקרון האוטונומיה של כל מדווחת על סיפורה שלה, ומניעת חשיפה כפויה בשם מי שייתכן שאינה חפצה בכך.

לאחר יש מדיניות פירסום תגובות מנוסחת ומנומקת שהתגבשה עם הזמן מתוך תהליך העבודה. כל תגובה שמתקבלת באתר עוברת ביקורת, כך שמתפרסמות

בו רק תגובות אוהדות שמביעות תמיכה, הקשבה ואמפתיה. בתגובות שיש משום שיפוט על התנהגותה של המדווחת או על תחושותיה וחוויותיה כפי שהיא מתארת אותה (למה הלכת שם? את לא צריכה להרגיש ככה, זה לא הטרדה, וכדומה) או מתן עצות (היית צריכה לעשות כך, בפעם הבאה עשי כך, לכי למשטרה וכדומה), אינן מאושרות לפירסום מתוך התפיסה שכל אשה יודעת מה עשתה ומה לעשות בכל רגע נתון ואין צורך לקחת ממנה את השליטה, להחליט בשבילה ולנתב אותה להבנות את חוויותיה בתוך הסדר הקיים. תגובות מייעצות מקבלות אישור פירסום רק במידה שהמדווחות מצהירות במפורש שהן מעוניינות בעצות. כדי להתפרסם באתר חייבת כל תגובה לקבל את אישור הצוות, ובמקרים שבהם תגובה מעוררת קונפליקטים בצוות, המדווחות מתבקשת לחוות את דעתה לגביה. האתר מעוניין לייצר שיח ודיאלוג עם המדווחות ועם המגיבות והמגיבים, ועל כן, מי ששלחו תגובות רציניות ומעמיקות אך שאינן עומדות בתנאי מדיניות האתר מתבקשים במייל חוזר לנסח מחדש את תגובתם כך שלא תהיה שיפוטית, גם לא בנימה חיובית (כגון, "אני מבינה אותך אבל את לא צריכה לקחת את זה כל כך קשה"). ואולם, לנוכח תחושות של מגיבות שתגובותיהן לא אושרו לפירסום באתר, אף שנכתבו מתוך כוונה כנה לסייע ולהביע תמיכה, נראה שמדיניות התגובות שהתגבשה לאורך זמן מחייבת ניתוח עתידי מעמיק שיאתגר את השאלה בדבר מרחב בטוח. בניגוד למדיניות פירסום הדיווחים שבה פועלות חברות הצוות על פי משאלות המדווחות, בכל הנוגע לתגובות פועלות חברות הצוות כמתווכות המאשרות או לא מאשרות את התגובות בהתאם לאג'נדה הפמיניסטית ולאופן שבו הן מפרשות את התגובות ביחס למדיניות האתר. במקרים של התלבטות אם תגובה מסוימת עלולה לפגוע במדווחת או לערער על חווייתה הסובייקטיבית, התגובה מופנית אל המדווחת עצמה כדי שתחליט אם היא מעוניינת לאשר אותה או לא. קצרה היריעה מלהרחיב את הדיון במדיניות התגובות במאמר זה, אולם בהחלט יש מקום לדיון עתידי בנוגע לפעולותיהן של חברות הצוות כסוכנות פעולה המתווכות את התגובות לקוראות, וכן לשאלה האם הן מייצרות אווירה חדשה ודרכים אלטרנטיביות לחשוב ולהגיב לנשים המדווחות על הטרדות-רחוב. או לחלופין, האם דווקא מדיניות זו פועלת כהשתקה ואינה מאפשרת דיון חופשי וחופש ביטוי המערער על תחושת הביטחון של נשים להגיב זו לזו.

מטרתו המוצהרת של האתר **הכצעקתה** אינה לסייע אלא לפרסם דיווחים על הטרדות-רחוב. לפיכך הוא אינו עוסק במתן סיוע אינטרנטי ואינו מייעץ

או מקיים עם המדווחות תקשורת שנועדה לסייע מעבר לפירסום הדיווח עצמו. ה"פעולה" באתר היא עצם פירסום הדיווח, ויש הרואות בכך גם פלטפורמה מסייעת ומודות על קיומו של האתר ועל הלגיטימציה לספר, לשנתך, לצעוק ולהביע מגוון תחושות. הבחנה זו בין מטרות של העלאת תודעה, סיוע וטיפול היא חיונית לנשים שפונות אליו ושולחות את דיווחן, ובעיקר לאלה שמחפשות תמיכה וסיוע שהאתר אינו יכול להעניק להן. מכאן עולות שאלות משמעותיות בדבר היכולת לסייע לנשים דרך האינטרנט, ואחריותו של האתר כלפי אותן נשים. יותר מכך, האם באמת ניתן לייצר גבולות ברורים, ולא להזיק לנשים המדווחות שסיפוריהן מפורסמים וחשופים לעין כל? התשובה אינה חד-משמעית ומדי פעם עומדת בפני מבחן המציאות.

מתוך התייחסות לסוגיות אלה פעל האתר מראשית הקמתו לשיתוף-פעולה מלא עם מרכזי הסיוע לנפגעות תקיפה מינית בארץ. רוב חברות הצוות שלא הכירו את מרכזי הסיוע קודם לכן נפגשו עם נציגות מרכז הסיוע ונחשפו לתכני הסיוע. מתוך תהליכי התהוותו של האתר גובשה המדיניות שבמידה שעולה הצורך ומתגלה מצוקה מתוך מייל מסוים, כפי שקרה מספר פעמים בעבר, תופנה המדווחת למרכזי הסיוע. כמו כן, כ-10% מתוך הדיווחים שהגיעו לאתר אינם מתארים הטרדות-רחוב אלא אירועים שונים של תקיפה מינית בבית, בעבודה, בבית הספר, בצבא ועוד. מתוך סולידריות עם השולחות וכבוד לרצונן לפרסם באתר, פורסמו דיווחים אלה תחת כותרת מיוחדת, ואזהרת טריגר המפנה לפוסט על "אלימות מינית בהקשר הרחב". כאתר פמיניסטי הוא עוסק בהטרדות-רחוב כתופעה חברתית של אלימות מינית כלפי נשים בהקשר הרחב של תרבות פטריארכלית. הדיווחים על אלימות מינית בהקשר הרחב מתפרסמים עם הפניה למרכזי הסיוע בעת הצורך. כמו כן מפנות חברות הצוות דיווחים אלה לשלושת האתרים "שוברות שתיקה"<sup>82</sup>, "ערות"<sup>83</sup> ו"מקום"<sup>84</sup> המתעדים סיפורים של נשים על תקיפה מינית בהקשרים שונים. פרקטיקה זו משמרת את גבולותיו של הכצעקתה כאתר המפרסם דיווחים על הטרדות-רחוב, אך אינו מתיימר לשנות ב"פנטזיית הסיוע" באין משאבים והכשרה מתאימים. שמירה על הגבולות והצהרה על המטרות, תוך מודעות ברורה למה לא ניתן לעשות בגבולות האתר, מאפשרים לקיים חוזה בין חברות הצוות המייצגות את האתר לבין המדווחות, ולשמור על

[/http://shovrotshtika.co.il](http://shovrotshtika.co.il). 82

[/http://www.edut.co.il](http://www.edut.co.il). 83

[/http://www.macom.org.il](http://www.macom.org.il). 84

כולן מגלישה ליחסים סמי-טיפוליים שאינם בריאים במסגרת מעין זו. בבסיסה זוהי גם תפיסה פמיניסטית, המניחה שפעולתה האישית של כל אחת מצטרפת לפעולה קבוצתית, סולידרית, של נשים מבלי לייצר היררכיות שנגזרות מיחסים טיפוליים בין מסייעות למסתייעות.

בניגוד לאתרי הולבק בארה"ב המאפשרים לפרסם תמונות של מטרידים, האתר הישראלי אינו מפרסם תמונות או פרטים מזהים של המטריד במידה שקיימים כאלה. הסיבה המוצהרת היא שאין לאתר אמצעים משפטיים כדי להגן על עצמו במידה שייתבע בהוצאת דיבה. יותר מכך, האתר גם אינו יכול לספק הגנה משפטית על המדווחות שלו במידה שיופנו כלפיהן טענות משפטיות כאלה או אחרות. האתר מחויב לשמור על האנונימיות של המדווחות אם הן בוחרות בכך, וכדי לעשות כן אינו יכול לפרסם פרטים אישיים על מטריד זה או אחר. נקודה זו עלולה לעורר בעיה בחוזה מול המדווחות, שהרי לעיתים נשים פונות לאתר דווקא כדי לפרסם את המטריד, להלבין את פניו ברכים, לנקום, להביע כעס מכוון ואף להזהיר אחרות מפני מטריד זה. ולכן, כמדווחות שמנסות לפרסם פרטים מזהים על המטריד נתקלות בחומת המדיניות של האתר ומחסום הפירסום, הן עלולות להרגיש מושקקות, שחוייתן אינה מובנת ורצונן אינו בא לידי ביטוי. תחושה זו עלולה לעמוד בסתירה לתחושת השליטה שהאתר מנסה ליצור אצל המדווחות, כפי שקרה בעבר. יחד עם זאת האתר, המופעל על ידי מתנדבות ללא תקציב, אינו יכול לקחת את הסיכון שפירסום פרטים מזהים יאלצו את המדווחות יחד עם מנהלות האתר לעמוד מול תביעת דיבה. במובן הזה אין האתר יכול לשמש מעין "בית דין שדה וירטואלי" לצורך השגת תחושת צדק חברתי, אלא יותר כמרחב שבו נשים חולקות את סיפוריהן האנונימיים ואוספות אותם יחד בתקווה לייצר שינוי מתוך הרצף הזה. השינוי שאליו מכוון האתר הוא ברמה החברתית פוליטית, ברמת המקרו ופחות ברמת המיקרו בבחינת כל מקרה לגופו ונקיטת פעולה כמו פנייה למשטרה או פירסום פרטים מזהים. וכך, למרות המחיר - תחושת ההשתקה - שעלולות נשים לחוות כתוצאה ממדיניות זו, היא מאפשרת את המשך קיומו והמשך פעולתו הרציפה של האתר לאורך זמן, כמעין סמי-מוסד ברשת העוסק בהטרדות-רחוב. במקביל לפעולתו המוצהרת של האתר יש לשים לב לאופני פעולה שונים של נשים שונות ברשת, בכתיבה ובפירסום סיפוריהן, לעיתים עם פרטים מזהים ולעיתים עם קריאה מפורשת לפעולה, שלא דרך האתר. קצרה היריעה מלדון בנושא זה במסגרת המאמר הנוכחי, אך במקרים כאלה ראוי לתת את הדעת על המחירים שעל נשים אלה לשלם במשפטי השדה שמתקיימים נגדן ברשתות ובבלוגים, ובגינוי

שהן עלולות לקבל בתגובה להשמעת הקול האמיצה שלהן. זאת לצד סוגיות של האשמות כלפי מטרידים למיניהם שאינם יכולים להתגונן ולדבר בזכות עצמם, כמתבקש בהליך משפטי הוגן.

האתר מבקש מהנשים השולחות דיווחים להוריד מהם סממנים שמתייגים את המטריד על הציר של מוצא, דת ועוד, המשייכים אותו לקבוצות אוכלוסיה כאלה ואחרות. מדיניות האתר אינה מאפשרת לשייך מטריד או תוקף לקבוצת אוכלוסיה כלשהי, גם אם זה פרט מכריע ומשמעותי באירוע עצמו. גם כאן עלולה להתעורר תחושת "השתקה" של מדווחות, של סיפורים, של דיווחים כפי שקרו בחוויית המדווחת. אך יש לזכור שהדיון בהטרדות סביב מיקומי שוליים של המטריד הוא מהותי ביותר בחברה הישראלית, ויש לגעת בו ולפרק את מורכבותו מבלי ליפול למלכודות של סטריאוטיפים שעלולים לעורר גזענות.<sup>85</sup> על מנת שהאתר יישאר מרחב המבקש להיות משתף לכל אשה באשר היא, ללא קשר לקבוצת האוכלוסיה שממנה באה, הכרחי לשמור על מדיניות זו. כפי שצוין קודם, הטרדות-רחוב מתרחשות בכל העולם ומופנות נגד נשים באשר הן, ללא הבדלי דת, גזע ונטייה מינית. אף שלעיתים הן מקבלות משמעויות לוקליות בתוך הקשרים לאומיים, דתיים, פוליטיים ואחרים, הציר המיגדרי הוא עדיין הציר הבולט בתופעה זו. האתר מתמקד בציר זה ומשמר את הדיווחים על הרצף של פגיעה בנשים, תוך הימנעות מודעת מההתייחסות פומבית לצירים אחרים. מדיניות זו מעוגנת בפעילותה של תנועת hollaback הבינלאומית ומקובלת על חברות האתר לאור הניסיון שנצבר באתרים השונים בעולם. הנחת הבסיס היא שכל ניסיון לפתח דיון מורכב ומעמיק במיקומי התוקפים, בעיקר אלה המשתייכים לקבוצות שוליים, מסיט את הדיון ממטרתו של האתר, שהיא למקם את הטרדות-הרחוב במוקד. יתר על כן, הדבר עלול לשמש אמצעי יעיל לתיוגן של קבוצות שונות כסוטות, וכלי נשק בידי בעלי כוח שמרניים והגמוניים. פן נוסף בתיוגם של מטרידים כקבוצות שוליים סוטות עולה ממחקרים המבוססים על ראיונות עם נשים, שהראו כי פחדיהן של נשים מועצמים על ידי סטריאוטיפים של פושעים וקורבנות. כן עולה מהמחקרים שדימויי העברייני בעיני כל הנשים, ללא קשר למוצאן, מקושרים לגברים זרים, שחורים, לטינים ומהגרים. אלה נתפסים לרוב כחיתיים ומפלצתיים, לא שפויים, לא מאוזנים נפשית, חסרי חמלה אנושית, משחיתים ומתעללים. נשים לבנות צעירות מהמעמד בינוני נתפסות בדרך כלל כקורבן טיפוסי של תקיפה מינית, אולם

85 ראו דיון מעניין אצל Hawley G. Fogg-Davis (לעיל: הע' 21).

בפועל רוב הנשים באשר הן מזהות את עצמן כקורבן טיפוסים. נמצא שבאופן כללי נשים נוטות לפחד מראש יותר מזר בן קבוצת מיעוט שתוקף ואונס צעירה לבנה במרחב הציבורי.<sup>86</sup> וכך, סטריאוטיפיזציה של תוקפים משרתת את תרבות האונס הרווחת והדימויים האופפים אותה, משעתקת מיתוסים על אונס ומקשה על נשים לזהות אזורי סכנה ממשיים לפגיעה מינית. מסיבה זו תיוגים המעוררים תפיסות גזעניות שהן לרוב מכיליות ("פלסטינים מטרידים ישראליות", "פליטים מטרידים יהודיות", "דתיים מטרידים חילוניות", "מזרחים מטרידים אשכנזיות") מתייחסות לקבוצות מוחלשות באוכלוסיה והופכות אותן לשד חברתי מאיים, לא ימצאו את מקומם באתר. כמו כן לא יפורסמו באתר תיאורים המשייכים את התוקפים לקבוצות הגמוניות, למעט על הציר של מיגדר וגיל. על פי דיווחים שהגיעו לאתר ומתוך הספרות והרשתות החברתיות, ידוע כי נשים מוטרדות מינית בכל מקום ובכל זירה - גם בהפגנות השמאל והימין וגם בהפגנות הענק ובמאהלים של המחאה החברתית בקיץ 2011.<sup>87</sup> נשאלת השאלה האם הסתרת מיקומו החברתי של התוקף מאפשרת לנשים מרחב בטוח או שמא פוגעת ביכולתן להרגיש רשאיות להביע את שעל ליבן. נושא זה אינו חד-משמעי, ועולה בדיאלוג עם רבות מהמדווחות. יש נשים הסבורות שקישור המאבקים המיגדריים עם מאבקים אחרים דווקא מועיל למאבק, ויש העומדות על כך שאלמנטים אחרים, לא רק המיגדריים, הם הבסיס להטרדה שחוו. אף ששתי הדעות לגיטימיות וחשובות, מדיניות האתר היא כאמור להבליט את הציר המיגדרי של הטרדות-הרחוב, גם במחיר מיסוך התיאור האוטנטי של המדווחות, טישטוש המיקומים החברתיים של התוקפים, במטרה להדגיש את הדומה בין נשים וחוויותיהן המשותפות, ולמסך את המפריד ביניהן ואת השונה בזהות תוקפיהן. אין ספק כי יצירת סולידריות בין נשים מחייבת הכרה של ההבדל בין החוויות של נשים במיקומים שונים, ואכן מגוון הדיווחים מאפשר לנשים למקם את עצמן מבחינת תחושותיהן, תגובותיהן ומיקומן החברתי, גילן, אזור מגוריהן, מוצא, נטייה מינית וכדומה. הדגשת הדומה בתופעת הטרדות-הרחוב והבלטת הציר המיגדרי יש בכוחה לאפשר דיון מורכב יותר במיקומים השונים ובחוויות השונות מתוך ניסיון לייצר סולידריות בין נשים שונות מקבוצות שונות, ממקומות שונים, על מנת לפעול יחד לשינוי.

Esther Madriz, "Images of Criminals and Victims: a Study on Women's Fear and Social Control", *Gender and Society*, Vol. 11, No. 3 (1997), pp. 342-356. 86

ענבל וילמובסקי, "הטרדת-רחוב", אצל אריאל הנדל (עורך), קריאת המחאה: לקסיקון פוליטי. (תל אביב: קו אדום, הקיבוץ המאוחד, 2012), עמ' 89-90. 87

לסיכום חלק זה ניתן לומר כי האתר מנסה לייצר מרחב בטוח ומאפשר לנשים דרך דיאלוג מתמיד עם הנשים הכותבות בו ועם מדיניות האתר שגובשה מתוך דיאלוג זה, ודיונים ארוכים בכל פעם שהמדיניות מאתגרת על ידי בקשה או שאלה. כל הפרקטיקות שתועדו הן אלה שעלולות להפוך את האתר למרחב שאינו בטוח עבור המדווחות, שאינו נותן להן מקום אותנטי ומאפשר להן לשתף את חוויותיהן. יחד עם זאת, על אף המחירים ועל אף שייתכן שיש נשים שלא ירגישו שהאתר הוא מקום בטוח בשבילן לפרסם דיווח או להיכנס ולקרוא ולהיות שותפות בדיונים, נראה כי קיומו של האתר עד כה מדבר בעד עצמו. לאורך שנתיים של פעילות האתר נשלחו אליו כ-450 דיווחים שרובם הגדול פורסם והוא הפך להיות שחקן משמעותי בשדה הפעולה הפמיניסטי המקומי, כשם שהפך להיות במדינות אחרות. יתרה מכך, האתר הצליח לייצר כמה פעולות במרחב הציבורי שראוי להתייחס אליהן. בחלק הבא אבחן, לאור ניסיון של שנתיים של פעילות, כיצד יצירת האתר כמרחב בטוח ויציב איפשרה פעולה החורגת מגבולות הרשת.

### פעולה פוליטית לשינוי חברתי מתוך מרחב פמיניסטי וירטואלי

האתר מעגן את פעילותו בתפיסה הפמיניסטית ש"הכל הוא פוליטי". זוהי הצהרה מורכבת: האתר פוליטי בכך שהוא פעיל למען נשים וחותר לשינוי חברתי ביחס לנשים במרחב הציבורי. האתר נבנה על בסיס פעילות פוליטית של מתן עדות. שליחת הדיווח היא הפעולה הפוליטית האישית של כל אשה, ופירסומה לצד עדויות נוספות הוא פעולתו הפוליטית של האתר. פעולה זו ממקמת אותו כ"שחקן" חברתי המאיר בזרקור את תופעת הטרדות-הרחוב, וממצבת אותו ואת נציגותיו כבעלות ידע בתחום, המבוסס על עדויות של נשים ששיתפו מניסיוןן. במהלך השנתיים שבהן הוא פועל הוזמנו חברות האתר לתת מגוון הרצאות באירגונים שונים ובכנסים מקצועיים ואקדמיים על הטרדות-רחוב ועל האתר הכצעקתה. גם אירגונים פמיניסטיים הזמינו את נציגותיו להשתתף ולשתף פעולה ביוזמות ובקמפיינים הקשורים לאלימות נגד נשים כגון קמפיין של אירגוני נשים ביוזמתן של רלה מזלי ועו"ד סמדר בן נתן, "האקדה על שולחן המטבח"<sup>88</sup>, הקורא להגביל

88 רלה מזלי וסמדר בן נתן, "עדיין: האקדה על שולחן המטבח", אתר העוקץ (דצמבר 2012): <http://www.haokets.org/2012/12/17/%D7%A2%D7%93%D7%99%D7%99%D7%9F-%D7%94%D7%90%D7%A7%D7%93%D7%97->

נשיאת כלי נשק למקום העבודה בלבד ולאסור על מאבטחים לקחת עמם כלי נשק לבתייהם (כדי למנוע רצח ואללימות נגד נשים).

האתר גם קיבל חשיפה תקשורתית שהחלה בזיהוי מטרתו כמצרך חשוב בשדה הפעולה האקטיביסטי-הפמיניסטי. כשבועיים לאחר הקמתו פורסם האתר בטור הפמיניסטי "גברת מג'ונדרת" של העיתונאית צפי סער ב"הארץ", ונקרא על ידי נשים רבות. בעקבות הפירסום השתתפו חברות האתר בשני ראיונות טלוויזיוניים ("ערב חדש" ו"עושים סדר"), ובהמשך גם בערוץ הראשון ובכמה כתבות בערוצי טלוויזיה, ברדיו (בתוכניות של קרן נויבך וגבי גזית), ובעיתונים מקומיים (הערוץ המקומי של הוט, מקור ראשון, עכבר העיר, טיימאאוט). הפירסום התקשורתי, שתיווך את פעילותו של האתר אל הציבור, הרחיב את העיסוק בהטרדות-רחוב אל מחוץ לגבולות הרשת, והביא לעליית מודעות לתופעה. כמו כן הביא הפירסום לקבלת גל נוסף של עדויות באתר, שהמשיכו את פעילותו ומיצבו אותו כאתר בעל נוכחות משמעותית בשדה.

אחד הנושאים שעלו במלוא העוצמה בתגובות ובראיונות התקשורתיים היה הקושי, בעיקר מצד מראיינים ומגיבים גברים, להבחין בין הטרדת-רחוב לפנייה של גבר לאשה שנתפסת "לגיטימית", מה שנקרא "להתחיל עם נשים". חברות צוות נשאלו רבות "האם פסה הרומנטיקה מן העולם?" ו"כבר אי-אפשר להתחיל עם נשים ברחוב?", "אסור להסתכל על נשים או להחמיא להן?" וכדומה. העירבוב הזה בין יצירת קשר לגיטימית לבין הטרדה אינו מפתיע. השאלות הללו מסמנות את החרדה הפטריארכלית (שמאפיינת גם חלק מהנשים) מפני עירעור הסדר הקיים על-ידי עצם הדיבור על הטרדות-רחוב ועצם ראיית התנהגויות לגיטימיות לכאורה כהתנהגויות חברתיות פסולות. הנחת הבסיס העומדת במוקד תפיסתו של האתר היא שאין הטרדת-רחוב כמוה כיצירת קשר עם אשה למטרות רומנטיות, ושנשים יודעות ומרגישות מתי הן מוטרדות. עם זאת, כדי להתייחס לקושי הזה אך מבלי להעלותו באתר עצמו ולהסיט את המיקוד להטרדות-רחוב ולא במתן עצות ליצירת קשר, נוצר שיתוף פעולה עם בלוגריות פמיניסטיות שנתבקשו לכתוב פוסט

---

%D7%A2%D7%9C-%D7%A9%D7%95%D7%9C%D7%97%D7%9F-

%D7%94%D7%9E%D7%98%D7%91%D7%97/

כמו כן, ראו אתר הפרויקט: <https://www.facebook.com/pages/%D7%94%D7%97-%D7%A2%D7%9C-%D7%A9%D7%95%D7%9C%D7%97%D7%9F-%D7%94%D7%9E%D7%98%D7%91%D7%97/160175817353648>

D7%90%D7%A7%D7%93%D7%97-%D7%A2%D7%9C-

%D7%A9%D7%95%D7%9C%D7%97%D7%9F-%D7%94%D7%9E%D7%98%D7%91%D7%97/160175817353648

8%D7%91%D7%97/160175817353648



המתייחס לנושא "כיצד להתחיל עם נשים?" מנקודת מבטן. כשבע בלוגריות נענו לאתגר, והפוסטים שלהן התפרסמו בבלוגים המקושרים באתר תחת הכותרת "כל ההתחלות קשות". פעולה זו יצרה סולידריות ושיתוף פעולה כללי עם פעילות פמיניסטיות ברשת, וכן הרחיבה את השיח בנושאי חיזור והטרדות-רחוב וחיזור ההבדלים ביניהם.

מבין המרחבים הציבוריים המטרידים, שעלו מתוך הצטברות הדיווחים, סומנו התחבורה הציבורית, אוטובוסים ומוניות ותחנות איסוף כמרחבים בעייתיים ביותר עבור נשים. העלאת מודעות לבעיה הביאה במסגרת פעילות האתר ליוזמת הפרויקט "תחנה חדשה" שמטרתו לאסוף דיווחים על תחנות תחבורה ציבורית חשוכות ומפחידות עבור נשים, ולהעבירן לסמכויות תכנון ולרשויות מוניציפליות כדי לעורר מודעות לטיפול בנושא. פרויקט זה עדיין קיים באתר וממשיך לאסוף דיווחים.

פעולה פוליטית נוספת בשדה הציבורי היא שיתוף הפעולה שנוצר עם הוועדה לרשות מעמד האשה בעיריית תל אביב, שעיקריו מתוארים באתר. שיתוף הפעולה החל באיזכור האתר בנובמבר 2010 ביום הבינלאומי למאבק באלימות נגד נשים והמשיך בהקמת צוות היגוי שכלל נציגות של הוועדה לקידום מעמד האשה בעיריית תל אביב, ונציגות ממרכז הסיוע לנפגעות תקיפה מינית בתל אביב, כותבת המאמר ושתי חברות צוות נוספות שייצגו את האתר הכצעקתה.

אחת מתוצאות שיתוף הפעולה הזו היה עריכת סקר טלפוני עם מדגם מייצג (בשפה הסטטיסטית: מדגם אקראי), שיינתן כלים סטטיסטיים להערכת שכיחותה של תופעת הטרדות-הרחוב כדי שניתן יהיה לשפר את ניראות התופעה בתודעה הציבורית. הסקר תוקצב על ידי עיריית תל אביב ובוצע בידי חברת סקרים מקצועית<sup>89</sup> על מדגם מייצג של 500 נשים בגילאי 16 ומעלה המתגוררות בתל אביב-יפו. בפגישה של כל השותפות ניתנה הדעת לכך שסקר כזה, הראשון מסוגו בישראל, אינו פשוט לביצוע וחיפשנו דרכים לייצר שיתוף פעולה עם הנשים שיעלו במדגם כדי שהשאלות לא תישמענה להן פולשניות או מטרידות.

הסקר חיזק מימצאים של סקרים אחרים שהוצגו ברחבי העולם. מעבר לכך, הוא חיזק את מה שלמדנו עוד קודם לכן מתוך ניסיוננו באתר,<sup>90</sup> אך נתן לידע זה ביטוי בכלים "מדעיים" הנתפסים כגבריים. תוצאותיו אינן מפתיעות. על השאלה האם

89 מכון הסקרים "חקר רייטנינג", בניהולה של מרים חונן.

90 הידע הגלום באתר מפורסם וגלוי לעיני כל. במאמר זה קצרה היריעה מלנתח את הדיווחים של הנשים ואופני ההתייחסות לתופעה, אולם משום שהאתר נגיש, ניתן להיכנס ולקרוא בו ולו מקצת הדיווחים הממחישים כל אחת מההתנהגויות שתוארו בסקר.

עברו הטרדות ברחוב, ענו כמחצית מהנשאלות (45%) שכן, כלומר כל אשה שנייה. אבל לאחר שנשאלו שאלות מפורטות יותר, כגון האם צפרו לך? האם הציעו לך הצעות מגוננות? האם התחככו בכך (באופן מכוון) וכדומה, נספרו כל הנשים שענו תשובה חיובית לאחת השאלות והתגלה שכ-83% מכלל הנשים עברו הטרדת-רחוב מיגדרית ומינית בחייהן (יותר מ-90% מהנשים היו מתחת לגיל 60).<sup>91</sup>

יותר ממחצית הנשים דיווחו על שריקה ברחוב (64%) או צפירה ממכונת נשים (61%). נשים רבות דיווחו על נעיצת מבט ממושך באופן שגורם לאי-נעימות (45%), הערות שגורמות אי-נוחות (40%), והצעת טרמפ מאדם זר מבלי שהתבקש לכך (40%).<sup>92</sup> אחת מכל שלוש נשים (34% מכלל הנשים) העידו כי אדם זר התחכך בהן או נצמד אליהן, ואחת מחמש נשים (21%) העידו כי אדם זר נגע בהן. 22% (יותר מאחת לחמש נשים) קיבלו הצעות מגוננות מאדם זר; 18% דיווחו כי אדם זר עקב אחריהן, ו-15% דיווחו כי אדם זר קילל אותן באופן מיני או בהתייחסות לאיבר מיני או מאפיין נשי אחר בגופן.

רוב ההטרדות שדווחו בסקר התרחשו ברחוב, באופן שמבליט את מה שידענו מניסיוננו באתר. זירת ההטרדות השכיחה ביותר היא הרחוב, שם הוטדרו 96% מהנשים שנשאלו בסקר. מקומות שכיחים נוספים הם התחבורה הציבורית (45% מהמוטרדות) וחוף הים (30%). עוד עלה בסקר כי הטרדות כגון התחככות והיצמדות או נגיעה נפוצות ביותר בתחבורה הציבורית (76% ו-46% בהתאמה).

91 אחת התגובות לסקר ולמימצאיו העלתה שאלה מצד נשים: מדוע לא דיווחו 100% מהנשים שהן הוטדרו, הרי "אנחנו" מכירות את המציאות שלנו ויודעות שזה קורה כמעט לכל אשה. ובכן, בסקרים כאלה תמיד יש להביא בחשבון שאין 100% תשובות. סקרים, גם אם הם נתפסים כמייצגים, לעולם לא יוכלו לייצג את כל המציאות המורכבת. יכול להיות שנשים לא זוכרות, יכול להיות שהן נתקלו בהתנהגות זו או אחרת אך לא התייחסו אליה כאל הטרדה, יכול להיות שפשוט לא רצו לענות תשובה חיובית וגם יכול להיות שהן לא הוטדרו. עם זאת, בהחלט ראוי לשאול על החוויה של אותן 17% מהנשאלות שלא דיווחו על הטרדה, ולנסות להבין מה שונה בחוויה הנשית האישית שלהן ברחוב. עדיין, הנתונים חוזרים ומחזקים: רוב הנשים דיווחו שנתקלו באחת או יותר מההתנהגויות שעליהן נשאלו בסקר המבוסס על מדגם אקראי של נשים בעיר תל-אביב יפו.

92 יש לשים לב שמכיוון שהסקר עוסק בהטרדות, לא מדובר כאן בהצעות "רגילות" לטרמפ שכוונתן טובה, אלא באירועים שבהם מציע הטרמפ מתעקש גם לאחר שהאשה הביעה סירוב ברור. במקרים רבים מתלווה להצעה מעקב ברכב אחרי הולכת הרגל תוך הערות וצפירות.

עובדה זו עלתה באתר בעבר במגוון דיווחים ששלחו לנו נשים על ניסיון בתחבורה הציבורית, ולכן העלינו את פרויקט התחבורה הציבורית האוסף דיווחים על תחנות אוטובוס מבודדות וחשוכות.

ולסיום, 6% העידו כי גבר זר ביצע בהן מעשים מגונים כהגדרת החוק. כלומר, אחת לשבע-עשרה נשים דיווחה שבוצע בה מעשה מגונה במרחב הציבורי לפחות פעם אחת במהלך חייה. כמחצית מהנשים שדיווחו על מעשים מגונים ציינו כי זה קרה ברחוב (53%). ל-22% זה קרה בתחבורה ציבורית ול-16% בפארק או בגינה ציבורית. מעשים מגונים בנשים, מתברר, מתרחשים בעיקר במהלך היום: 69% מהמתלוננות דיווחו שזה קרה להן רק ביום ועוד 13% חוו זאת גם ביום וגם בלילה (בסה"כ חוו ביום 82%). ל-32% הפגיעה התרחשה בלילה.

רוב ההטרדות שדווחו בסקר התרחשו בשעות היום: 95% מהמשתתפות הוטרדו בשעות היום (רק ביום, או גם ביום וגם בלילה), ו-64% הוטרדו בשעות הערב והלילה (רק בערב, או גם ביום וגם בערב). כפי שראינו גם בדיווחי האתר, הטרדות-רחוב מתרחשות בעיקר ביום, במקומות מוארים, ברחובות מרכזיים, ולאוו דווקא בחשיכה.

מהדיווחים באתר למדנו שלא משנה מה נשים לובשות או מה גילן כדי לחוות הטרדה במרחב הציבורי. בסקר עולה ש-70% מהנשים שהוטרדו דיווחו שהוטרדו כמה פעמים בחייהן ובגילאים שונים. 11% לפחות מכלל המדווחות הוטרדו לפני שמלאו להן 16, ולפחות 44% הוטרדו בין הגילאים 16-21. 45% מהמוטרדות, שהן כיום בנות 22 ומעלה, הוטרדו בין הגילאים 22 ל-39. כמו כן, 44% המוטרדות שהן כיום בנות 40+ הוטרדו לאחר שמלאו להן 40.

הסקר התפרסם בהודעה לעיתונות, ובכתבה, שהוזכרה קודם לכן, בעיתון "הארץ". שיתוף הפעולה עם הוועדה לקידום מעמד האישה בעיריית תל אביב, וגורמים נוספים, נמשך עד היום, וחברות הצוות קוראות לעיריית נוספות להתייחס למרחב הציבורי בישראל גם בהקשר מיגדרי, ולהצטרף לחשיבה על ביטחונן של נשים בכל עיר ויישוב בארץ. במקביל ממשיכות לזרום לאתר יוזמות פרטיות ושי-תופי פעולה לשם העלאת הנושא של הטרדות-הרחוב לתודעה הציבורית.

## סיכום, ושאלות פתוחות להמשך

הטרדת-רחוב היא תופעה גורפת המשפיעה על חייהן של נשים ברחבי העולם בכל שעה משעות היום, ומעצבת את תנועתן במרחב הציבורי כמו גם מגבילה אותה ומצמצמת את נוכחותן. נשים רבות למדו לחיות עם התופעה, למצוא דרכים חלופיות

ללכת בהן, להימנע משימוש במרחבים ציבוריים שונים ולהצר את צעדיהן. במשך שנים התופעה לא טופלה, בין השאר בשל ההנחה סמויה שהטרדות ספורדיות-לכאורה, המופנות כלפי אשה זו או אחרת על ידי גברים זרים, אינן ניתנות לזיהוי, לטיפול ולהתמודדות. מאז אוקטובר 2010 התחיל להתהוות בישראל, בעקבות פעילות כלל עולמית, גוף ידע מקיף ורחב שמאפיין את הטרדות-רחוב כתופעה משמעותית בחייהן של נשים. גוף הידע הזה מתבסס על חוויותיהן וניסיונן של נשים במרחב הציבורי, עדויות ודיווחים מפי נשים רבות, המונצחים בין השאר באתר **הכצעקתה**, לצד סקרים ומחקר מתפתח כתוצאה מפעילות האתר. **הכצעקתה** מתמודד עם תחושת האי-ביטחון של נשים במרחב הציבורי על ידי הניסיון ליצור מרחב בטוח ברשת כדי לשתף ולהעיד על התופעה. בעקבות זאת מתחילים להישמע קולות וסיפורים המתאספים לתופעה בעלת שם ומדוברת, המעלה שאלות חדשות על אזרחות ונגישות לעיר, ותביעת ה"זכות לעיר" גם לנשים. תביעה זו מתממשת במדיניות, בפיתוח המחקר, בפירסום בעיתונות וכדומה. כל סיפור אישי של אשה שהוטרה ברחוב ומופיע באתר מצטרף לעוד ועוד סיפורים שהופכים את ה"אישי" ל"פוליטי", כפי שקרה ביחס לאלימות מינית כלפי נשים מאז משנות השבעים. גוף הידע הזה מגובה כיום גם בכלים מדעיים הגמוניים לבחינת ידע וזוכה להכרה רחבה יותר. נשים אינן בהכרח זקוקות לכלים מדעיים שיאשרו את ניסיונן, חוויותיהן ופחדיהן בחיי היומיום. מתווי המדיניות הם אלה שצריכים הוכחות בדמות כלים סטטיסטיים. מודל זה שהוצג כאן, של ידע שנבנה מתוך ניסיון חייהן של נשים עד שהפך לידע סדור לכאורה, חוזר ומשעתק פרקטיקות פמיניסטיות של למידה מנשים והקשבה להן. זהו מודל שהפתיע במידת השפעתו והוא מאשר מחדש כי עבור נשים פעולה במרחב בטוח יכולה לייצר שינוי במרחב פרוץ, חסר גבולות מוגדרים ובלתי בטוח - שינוי שמהותו העלאת מודעות, יצירת שיח, התארגנות מוסדית ושיתוף פעולה בין אירגונים לצורך חשיבה משותפת על המרחב ודרכים לשנותו.

האם האתר הוא אכן מרחב בטוח לנשים? כפי שציינתי קודם, לא בהכרח, בוודאי לא לכל הנשים שפונות אליו או קוראות בו. במהלך הזמן נרשמו גם אכזבות של נשים מהחלטות הצוות והתנהלות האתר, אך חשוב לזכור כי למרות מדיניותו המוצהרת, האתר אינו יכול לתת מענה לכל אשה הפונה אליו. עם זאת ראוי להמשיך לשמור על שקיפות בדיאלוג עם המדווחות, ועל כנות ביחס למניעים של פעולותינו ופעילותו המתמשכת של האתר, המוצף בזרם בלתי פוסק של דיווחים שנכון לכתיבת שורות אלה, שנתיים מיום הקמתו, מדבר בעד עצמו.

האם האתר הצליח לייצר שינוי? לא בהכרח. נשים סובלות וממשיכות לסבול מהטרדות-רחוב כחלק מהתרבות הפטריארכלית ומהאווירה החברתית המאפשרת את צימצום צעדיהן והגבלת תנועתן במרחב. רבות עדיין נאלמות דום מול הערה, או נגיעה בגופן ללא הסכמתן. נשים עדיין חוששות לדבר ולספר, וכשהן מספרות הן עדיין נתקלות בתגובות שיפוטיות, מזלזלות, מבטלות, או כאלה שמייעצות להן מה "הכי נכון" עבורן. על כל אלה ניתן לקרוא באתר בדיווח אחר דיווח. בשלב הבא של המחקר יש לנתח את הדיווחים ולעקוב אחר דפוסים ותכנים חוזרים העולים מהם כדי להרחיב את הלמידה ואת גוף הידע על הטרדות-רחוב בישראל. לשם כך יש למפות את מאפייני הדיווחים ולהבין מיהם המטרידים המשמשים כסוכניה הנאמנים של הפטריארכיה, ומה מאפשר את ההטרדה בהקשרים ייחודיים. כמו כן יש לנתח את התופעה של הטרדות-רחוב בהקשרים חברתיים שונים, זהויות שונות ומרחבים בעלי מאפיינים מקומיים ייחודיים. יש לייצר גוף ידע יחד עם אותן נשים שאינן מגיעות לאתר, וקולן אינו נשמע כי הן שייכות לקבוצות חברתיות מוחלשות ומודרות מן השיח ההגמוני, לרבות זה הפמיניסטי. עם זאת, יש לזכור שנשים בשדה הפמיניסטי וברשתות החברתיות מדברות יותר על הטרדות-רחוב, מכירות את אתר הכצעקתה, מפנות אליו ומשתמשות בו. לאורך זמן ניתן לראות שנשים מדווחות על מגוון רחב יותר של דרכי פעולה ותגובות רגשיות לאירועים שהן מתארות, ונראה כי גם המנעד הרגשי ביחס להטרדות-רחוב התרחב, כמו גם אפשרויות הבחירה הרגשיות והאקטיביות של נשים המצויות בדיאלוג עם האתר. במחאה של קיץ 2011 עלו לדיון נושאים כגון אזרחות ונגישות למשאבים חברתיים כמו גם הזכות לחיות בכבוד. אף שגם במרחבי המחאה עצמם נשים הוטרדו, כפי שתועד באתר הכצעקתה, אפשר לומר שהדיון הער "בזכות לעיר" (ולמדינה), כביטוי למימוש האזרחות לא רק עבור בעלי אזרחות אלא עבור כולם, מחייב התייחסות לזכותן של נשים מכל קבוצות האוכלוסיה לעיר, לרחוב, לתחבורה ציבורית ולתנועה חופשית במרחב הציבורי. הזכות להפגין מבלי להיפגע, כמו גם הזכות לחיות את היומיום ולבחור באזור מגורים, או במקום עבודה מרוחק, הוא חלק מכריע מהדיון על הזכות לאזרחות. מחאה חברתית באשר היא חייבת לשים דגש בזכותן של נשים לקחת בה חלק מבלי שיוטרדו. אין זה מקרי שהיוזמות ושחקניות המפתח במחאת הקיץ היו נשים, מכיוון שבכוחן לייצר שינוי במרחב הציבורי, ושינוי שנוצר מתוך ידע וניסיון של נשים בכל התחומים הוא שינוי מהותי. כך גם לגבי הטרדות-רחוב. למרות החוסר אונים, השתיקה והאלם שמתעוררים לעיתים בתגובה על הטרדות-רחוב, כמו גם על האקלים הפטריארכלי הכללי שמסמנת

"תרבות האונס", יש באפשרותנו לייצר שינוי על ידי שימוש בכלים חדשים ויציאה למרחבים אחרים - על מנת לשעתק פרקטיקות ישנות וליצור חדשות במטרה לייצר שינוי במרחבים פחות בטוחים ומוגדרים. המדיה החדשה פותחת אפשרויות חדשות להיאבק בתופעות ישנות, לצעוק נגדן, לערער עליהן ולהתנגד להן. היא יצרה מקומות חדשים להפעלת פרקטיקות מוכרות, כמו הסיפור, העדות. אם נשכיל להשתמש בהן נמצב את עצמנו, על אף הקשיים, סוכנות חברתיות הפועלות למען שינוי פוליטי במרחב הציבורי, שינוי שאליו שואפות נשים זה שנים רבות.

## לסביות לא גולשות לבדן במרחב הווירטואלי:

### חיברות במרחבי הרשת<sup>1</sup>

יעל רוזין

2002, הימים הם ימי פריחת הרשתות החברתיות האינטרנטיות בישראל. אינטרנט מהיר (יחסית ל-dial up), אינטרנט מסחרי וקהילות עניין הן רק חלק מהמגמות הבולטות במרחב המקוון שצובר תאוצה בקרב הקהל הרחב בישראל. באותם זמנים, כל מה שעניין אותי ושידעתי על מחשבים היה שהם מכונות ממש חכמות. ההיכרות שלי עם רשת האינטרנט היתה בעיקר דרך שימוש במאגרי המידע העצומים שבה, תחליף לשאלת ספרים בספרייה ואפשרויות זמינות ללימוד עצמי. במקום לצאת החוצה התחברתי פנימה. זה היה רומן חד-צדדי לחלוטין, ואולם הרצאה ששמעתי על חדר צ'ט של לסביות שינתה את נקודת מבטי ואת עולמי. באותו ערב התחברתי לאינטרנט ושלא כהרגלי עד כה, שכלל כאמור בעיקר שיטוט וגלישה אקראיים, יצאתי לחפש אחר "האחרות". מאותו לילה נתפסתי בקוריו הקסומים של המרחב המדומיין. מצאתי עולמות וירטואליים, קהילות, שונות, זהות והדדיות. מהנשים שהשתתפו באותו חדר צ'ט למדתי על "הפורום". באותם ימים היה זה פורום גאוה של לסביות באתר I.O.L, שזכה מהגולשות לכינוי החיבה "יואל". עם חלק מאותן נשים שהכרתי ברשת נפגשתי בהמשך גם במציאות, אחרות נותרו וירטואליות, מוכרות לי רק ב"ניק" שלהן.<sup>2</sup> שעות רבות, ימים וחודשים במרחב המקוון, החיים הווירטואליים נמזגו והתמזגו במציאות היומיומית שלי. דיון שהחל על לוח הפורום נדון בהמשכים במיפגשים פנים אל פנים; פרטי המסיבה האחרונה כמו גם רכילות קהילתית טרייה הועלו כבר למחרת היום לדפי הפורום הלסבי. המרחב הווירטואלי, ההתרחשות בפורום והנשים שכתבו בו נעשו לחלק חשוב בחיי. הם לימדו אותי על מיגדר, על מיניות ועל זהות. הם לימדו אותי על היות לסבית, על לסביות, ועל "הקהילה הלסבית".

1 תודה לגלית וולנר, גילי הרטל וורד דור על הערותיהן לכתב-היד.

2 כינוי מזהה של משתתף בצ'ט. קיצור מאנגלית: nickname.

המרחב הווירטואלי נהפך בשנים האחרונות למושא למחקרים רבים מדיסיפלינות שונות. עם פריחתו והתבססותו, כמו גם הופעתן של הקהילות השונות והרשתות החברתיות בהמשך, נדרשו החוקרים לסוגיית תהליך החיברות. תהליך החיברות הוא מושג כולל להתנסות חברתית מתמדת, שבאמצעותה אנו מפתחות את הפוטנציאל האנושי הגלום בנו, ולומדות את דפוסי התרבות המקובלים בקהילה שאליה אנו חפצות להשתייך. ההתנסות החברתית חיונית לחברה לא פחות משהיא חשובה לפרט. ההנחה הרווחת היא שאם לא יבוצע תהליך חיברות, או שלא יצלח, תיפגע התפתחותו החברתית והאישית של הפרט. חשיבותו של התהליך הזה לחברה היא בהקניית הערכים הרצויים לה, סימון המטרות המשותפות והנורמות המבוקשות כדי ליצור, בין היתר, קונפורמיות וסולידריות חברתית החיוניות לקיומה וליציבותה של החברה.

מה צופן בחובו תהליך החיברות עבור נשים? בדרך ארוכה ומייגעת מעצבת החברה את הנקבה האנושית ובסופה היא נהפכת לאשה: נשית, פסיבית, אובייקט לתשוקה גברית, אשתו של, אם מסורה, ובמשוואה הבינארית תמיד "האחר". כפי שניסחה זאת סימון דה בובואר: "לא כל נקבת אנוש היא בהכרח אשה". ולכן הציפייה החברתית מכל אחת ואחת מאיתנו היא להפוך לאשה, לעבור אותו תהליך המכשיר אותנו לקחת "חלק באותה הוויה מסתורית ורופפת הנקראת נשיות"<sup>4,3</sup>.

בעוד שכל הנקבות עוברות תהליך חיברות לנשים, אף נקבה לא גדלה בחברה המחברת את בנותיה ללסביות. היכן וכיצד, אם כן, אפשר ללמוד "להיות" לסבית? היכן תמצאנה ללסבית סוכנויות חיברות מתאימות להנחותה במסע החונכות?

מאמר זה מבוסס על עבודת מחקר שנערכה בקרב שני פורומים לסביים וירטואליים כשבאחד מהם התרכזו עיקר הפעילות המקוונת של הקהילה בתחילת שנות האלפיים. פורום זה היה פורום גאוה לסביות באתר IOL - Israel On Line שבמסגרת שינויים ומיזוגים נסגרו בו כלל הקהילות הווירטואליות. בסופו של דבר מנהלת הפורום הוותיקה הקימה את הפורום מחדש באתר נענע, ועד מהרה איכלסו אותו רוב המשתתפות הוותיקות.

3 סימון דה בובואר, המין השני כרך ראשון (תל אביב: כבל, 2001; תירגמה שרון פרמינגר), עמ' 10.

4 כל נקבה עוברת תהליך חיברות בהתאם לערכי החברה שעליה היא נמנית, ערכים שיש והם משתנים גם בהתאם לתקופה ולזמן.



לסביות לא גולשות לבדן במרחב הווירטואלי

בעבודת המחקר נבחן מימד החיברות של המרחב הווירטואלי בכינון קהילה לסבית בישראל, והיא התמקדה באפשרות של יצירת מרחב אלטרנטיבי שבו לסביות יכולות להשתתף, לפעול ולהשתייך לקולקטיב חברתי. בניסיון לשרטט את מופעו המיוחד של המושג "קהילה" במרחב המקוון, ואת הרלוונטיות שלו לקהילה הלסבית, נבחנה השפעתה של קבוצת הדיון על אופני תפיסת המיניות והזהות הלסבית (האישית והקולקטיבית) דרך ועל ידי האינטראקציה המקוונת.

המאמר מתמקד בשינוי שחל במושגים כמו מרחב, קהילה וזהות במעבר מן המציאות הממשית לזו הווירטואלית, ובוחן את מופעם החדש המקוון. הוא ממשיך וסוקר את חיוניותם של מושגים אלה לתהליך החיברות הווירטואלי, ואת השפעתו של זה האחרון על הפרט ועל הקהילה במציאות הממשית כפי שהם באים לידי ביטוי בהודעות הפורום.

### פורום גאווה: לסביות בפורטל נענע

כל מערכת של תקשורת מחשבים מקוונת מבנה את האינטראקציה באופן ייחודי לה.<sup>5</sup> שלא כמו במערכות כמו הצ'ט<sup>6</sup> או המסנג'ר,<sup>7</sup> התומכות בתקשורת סינכרונית (המתנהלת בזמן אמיתי ותכניה חולפים להם כששורות חדשות מופיעות על מסך המחשב), התקשורת בפורום מבוססת בעיקר על לוחות המודעות (billboards).<sup>8</sup> מערכת זו מאפשרת למשתתפות להציב "הודעה ראשית" ובה הגיג או הצעה לדיון חדש, וכמו כן להוסיף הודעה בתגובה לשירשור קיים. כל מי שמחוברת לרשת יכולה להצטרף, לקרוא ולהגיב לדברים שהועלו. מאפיין חשוב נוסף של סוג זה של התקשורת הוא שכל ההודעות נשמרות והן נגישות לכל חברה בפורום, כך שכל מי שגולשת ומדפדת בין דפי הפורום יכולה לקרוא את כל ההודעות שנכתבו והוצבו בכל זמן שהוא.<sup>9</sup>

5 תמ"מ - תקשורת מתווכת מחשב. CMC - Computer Mediated Communication.

6 צ'ט (Chat) - שיחה מקוונת בין שני אנשים או יותר, המתנהלת באמצעות תוכנת מסרים מיידית או בחדר צ'ט.

7 מסנג'ר (Messenger) - תוכנה של מסרים מידיים מבית מיקרוסופט.

8 כל הודעה כוללת שדה מוגבל בגודלו לכתיבת הכותרת ושדה גדול יותר לכתיבת תוכן ההודעה.

9 "הרשת לא שוכחת" - למרות שהאמונה שהאינטרנט זוכר הכל היא מופרכת למעשה, הרי שגם היום, כעשור לאחר עריכת המחקר, ניתן להגיע לארכיון הודעות הפורום.

קשה להעריך את מספר המשתתפות שלקחו חלק בפעילות הפורום ואני יכולה אך להעריך אותן בכמה עשרות. חלקן היו משתתפות קבועות שהציבו הודעות לעיתים תכופות והודעותיהן חתומות בכינוי, "ניק", מוכר וקבוע. אחרות ביקרו לעיתים רחוקות יותר, מגיבות ונעלמות ברחבי הרשת; והיו גם "שוכנות הצללים" (lurkers) שהתחברו ונכנסו לפורום, קראו את ההודעות המוצבות אך נמנעו מלהגיב ו/או להציב הודעות משל עצמן.<sup>10</sup>

בעבודת המחקר האתנוגרפית נעשה שימוש במתודה של תצפית משתתפת וניתוח תוכן של הודעות הפורום.<sup>11</sup> הטקסטים שעליהם התבססה העבודה נאספו במשך תקופה של יותר משנתיים, בשנים 2001-2003. הודעות נקראו באופן יומי ונשמרו לצורך עיון וניתוח תהליכי התקשורת במצב לא מקוון (off-line). ניתוח איכותני של ההודעות איפשר זיקוק תימטי לסוגות שחזרו והועלו לדיון, וחשפו את מערכת הערכים והנורמות של הקהילה הספציפית שהתהוותה ברשת, את דרך הבניית הזהות הלסבית האישית והקהילתית ואת הקשר וההשפעה ההדדיים שבין חיי היומיום לחיים במרחב הווירטואלי.<sup>12</sup>

על ההיכרות הווירטואלית נוספו מיפגשי פורום רבי-משתתפות ופגישות אישיות במציאות. מיפגשים אלה חידדו והעלו, תוך השוואה בין העולם הווירטואלי לעולם "האמיתי", את המקומות שבהם המרחבים פיעפעו זה אל תוך זה והדגישו את חשיבותו של ידע העולה משכבות מציאות שונות. תוכן של ההודעות, אם כן, אמנם עשוי לשקף מציאות אך לא פחות מכך גם לשמש גורם משמעותי בהבנייתה.

10 תופעה זו קיבלה אישור בכמה הודעות של משתתפות פורום קבועות, שדיווחו כי הן עצמן פעלו כך לאורך תקופה. דיווח זה, מעבר להיותו מעין הודאה לאחר מעשה, מזכיר לנו את דבר קיומן של נשים נוספות הנמצאות (לעת עתה או לתמיד) בין הצללים.

11 כל הודעות הפורום מובאות כלשונן וככתבן תוך שמירה על פרטיותן של הכותבות. בניגוד לטענה כי תפקיד ה"ניק" הוא להסתיר את זהותה האמיתית של המשתתפת, רבות ממשתתפות הפורום משתמשות ב"ניק" ומציגות את עצמן בכינויין הווירטואלי גם במיפגשי הקהילה במציאות. חשיפת ה"ניק", אם כן, עשויה להוציא מהארון את מי מהמשתתפות ולכן לא צוינו הכינויים. הודעות הפורום המצוטטות במאמר סומנו כ-ה.פ.

12 בין התימות שעבודת המחקר דנה בהן: יציאה מהארון, דימוי גוף, מיניות לסבית, התנהלות מול החברה הסטרייטית, הצורך במקום משלהן ובמודלים תרבותיים ועוד.

לסביות לא גולשות לבדן במרחב הווירטואלי

יש להדגיש כי נקודת המבט הייחודית של מאמר זה כלואה בגבולות של זמן ומקום, שכן הוא מתמקד בקהילה לסבית שהתקיימה בין דפי הפורום במרחב הווירטואלי בתחילת שנות האלפיים. במציאות הישראלית התחילה להתפתח באותה עת פוליטיקה קווירית שיצאה נגד פוליטיקת ההטמעות של מירב האירגונים בקהילה הגאה.<sup>13</sup> הפוליטיקה הקווירית והופעותיהן של קבוצות רדיקליות הידהרו לקראת סוף תקופת המחקר גם בין הקירות הווירטואליים ותרמו לסימון "נפילתו" של הפורום הלסבי-הפמיניסטי.

### תפיסות של מיניות וזהות לסבית

דרכה של האשה אל הנשיות מתאפשרת אם כן, על-פי דה בובואר, באמצעות תהליך חיברות מובנה המנחיל ומקנה כלים וכללים רצויים לחברה. תהליך זה, מעבר להקניית הדפוסים החברתיים, מאפשר גם גיבוש זהות אישית על ידי הפנמתו של הפיקוח החברתי החיצוני. חלק מאותו תהליך של הפנמת הקטיגוריות החברתיות כולל גם את הפנמתו של שיח דכאני על מין. תיאוריות חברתיות של הבניית המיניות, כדוגמת "ההיפותיזה הדכאנית" של מישל פוקו, תרמו להפחתת חשיבותן של תפיסות קונפורמיסטיות רווחות על טבע האשה והנשיות, ותרמו לטילטולו של המבנה הרעוע ממילא של המיניות "הטבעית" ו"הנורמלית".<sup>14</sup> ועדיין, כאשר דנים בלסביות במחקר או בשיחה, הנטייה המינית ממשיכה להיות המאפיין החשוב ביותר שמעצב את זהותה של האשה ואת יחסיה עם האחרים.<sup>15</sup> כפועל יוצא של תפיסת הנטייה המינית כמאפיין הרלוונטי, הדיון בזהות הלסבית התמקד לרוב בהתנהגות ובפרקטיקה המינית. בניגוד לכך, טוענת דניז לוקארד, ישנן נשים שלקחו חלק בפעילות מינית עם נשים אחרות ואינן מגדירות את עצמן כלסביות, ואחרות המגדירות את עצמן כלסביות אשר

---

Amit Kama, "Parading Proudly into the Mainstream: Gay & Lesbian 13  
Immersion in the Civil Core", in G. Ben-Porat and B. Turner (eds.), *The  
Contradictions of Israeli Citizenship: Land, Religion and State* (Abdington:  
Routledge, 2011), pp. 181-202.

מישל פוקו, *תולדות המיניות 1: הרצון לדעת*, (תל אביב: הקיבוץ המאוחד, 1996; תירגם  
גבריאל אש).

15 במסגרת השיח הרפואי של המאה התשע-עשרה, מציין פוקו, "נולד" ההומוסקסואל  
כשהמיניות ההומוסקסואלית הוגדרה, במסגרת שיח המיניות, כגרעין הזהות האישית  
(שם).

כרגע, או שאף פעם, לא היו בפעילות מינית עם אשה אחרת.<sup>16</sup> זאת ועוד, הואיל והנטייה המינית – לסבית כמו גם הטרוסקסואלית – אינה מאפייין חיזוניי ובעל ניראות דווקא, הרי שהדרך שבה החברה ההטרוסקסואלית מבנה ומסמנת אותה היא החשובה והמכרעת.<sup>17</sup>

התפיסה הרווחת ברוב המחקרים שבחנו את משמעותה של הזהות הלסבית ברמה החברתית תומכת בדבר קיומה של זהות לסבית מהותית, שכזאת מסמנת את איכויותיה של הפרט כנובעות ומושפעות ממהות זו.<sup>18</sup> התמונה המצטיירת ממכלול הדימויים של "מהות" לסבית זו, ובעיקר דרך אותם מנגנונים חברתיים בעלי פונקציה של חיברות, היא שלילית. דימויים שליליים אלה הם המודל שלעומתו נמדד ומושווה כל דימוי על ידי האשה הלסבית, ברפלקסיה עצמית על הגדרת ה"אני" וזהותה כלסבית. חוקרים שונים מציינים כי אחד השלבים החשובים בהנחת הזהות הלסבית הוא שלב הכניסה אל "הקהילה הלסבית", שכן השתייכות לקהילה מעניקה הגנה והערכה מצד חברותיה, ואלה חשובות לקיום הזהות ואין למצאן במקום אחר. בתוך הקהילה הלסבית, כך נטען, נוצרת משמעות אלטרנטיבית חיובית ללסביות תחת מעטה הגנה של חשאינות. זו מרמזת על הפרדה חברתית בין שני עולמות, הלסבי וההטרוסקסואלי, שבתורה תורמת לעיצוב של בו-תרבות<sup>19</sup>

Denyse Lockard, "The Lesbian Community: An Anthropological Approach", 16  
*Homosexuality*, (New York: of Faces Many The, (ed) Blackwood Evelyn in  
Harrington Park, 1986), pp. 83-95.

17 אדריאן רייץ, "ההטרוסקסואליות הכפויה והקיום הלסבי", אצל יאיר קדר, עמליה זיו ואורן קנר (עורכים), מעבר למיניות, מבחר מאמרים בלימודים הומו-לסביים ותיאוריה קווירית (תל אביב: הקיבוץ המאוחד, 2003), עמ' 73-102.

18 בהתייחס לשאלת הביצה או התרנגולת, או בגירסתה הגאה: הבניה או מהות, הנחת היסוד של עבודת המחקר רואה בלסביות תוצר של תהליכי הבניה חברתית. עם זאת, אין בכוונתי לטעון כי בהיות קטיגוריות הזהות מובנות הרי שהזהות האישית ניתנת לשליטה ו/או לבחירה. ראו: John P. De Cecco & Elia, P. John, "If You Seduce a Straight Person, Can You Make Them Gay?" in John P. De Cecco & Elia, P. John (eds.), *Issues in Biological Essentialism versus Social Constructionism in Gay and Lesbian Identities* (Binghamton NY: The Haworth Press, 1993) pp. 1-26.

19 המונח בו-תרבות (co-culture) בא להחליף את המושגים הקיימים, כמו תת-תרבות, כדי להימנע משיפוט ערכי. יש לראות את הצירוף "בו-תרבות" כדומה מבחינה לשונית ל"בו-זמני".

לסביות לא גולשות לבדן במרחב הווירטואלי

שבה יכולה להיווצר זהות לסבית מעצימה.<sup>20</sup> הקהילה הלסבית, אם כן, היא מושג המציין את טווח הקבוצות החברתיות שבהן תהיה ללסבית האינדיבידואלית תחושת אחווה עם לסביות אחרות, תמיכה, חזון משותף ותפיסה משותפת של ראיית עצמי כלסבית "מול שאר העולם".<sup>21, 22</sup>

כיצד מובנית הזהות האישית והקולקטיבית במרחב המקוון, ומה בינה לבין תהליך גיבוש הזהות והקהילה הלסבית בעולם החברתי ההטרונורמטיבי כמתואר לעיל?

## זהות ברשת

חוקרות רבות הדגישו את הפוטנציאל שיש ברשת ליצירת זהויות "on-line", הנבדלות מזהויות "off-line" במיגדר, גיל, מוצא, נטייה מינית ועוד. חלקן ראו ביכולת זו להבניית זהות וירטואלית שונה מזו שבמציאות משום הטעיה והולכת שולל, והתייחסו אליה באופן שלילי. אחרות סימנו באופן חיובי יותר את האפשרויות שנוצרו, כגון האפשרות לחוות את ריבוי הזהויות בעצמי שלנו, התנסות בזהויות של "האחר" כדי להבינו טוב יותר, או היכולת להיפטר

---

20 קרול וורן (Carol Warren) הדגישה את כוחו של "הסוד", ואת תפקידו ביצירת תחושה של קהילתיות קרובה וזהות יציבה. קהילת הגייו, היא טענה, אינה מוגבלת למקום ולזמן המשרתים אנשים פרטיקולריים, אלא החשאיות והסטיגמטיזציה הן שמעניקות לה את תחושת הביחד ואת הקהילתיות. ראו: Carol. A.B, Warren, *Identity and Community in the Gay World* (John Wiley & Sons. Inc, 1974).

21 יש לזכור כי למרות הכוח המאחד והתכונות המשותפות ללסביות, תוצאה של הדיכוי ההטרונורמטיבי, קיימות בתוך הקהילה הלסבית הגדרות רבות של זהויות שאליהן מקושרות גם מטרות פוליטיות, חברתיות ואישיות שונות.

22 Barbara Ponse, *Identities in the Lesbian World: the Social Construction of Self* (Greenwood Press, 1978); S. Krieger, "Lesbian Identity and Community", in *Journal of Women in Culture and Society, Signs*, Vol. 8, 1 (1982), pp. 91-108; Katelyn McKenna & John A. Bargh, "Coming Out in the Age of the Internet: Identity Demarginalization Through Virtual Group", in *Journal of Personality & Social Psychology*, Vol. 75, 3 (1998) pp. 681-694; Nina Wakeford, "CyberQueer", in Bell, D & Kennedy, B.M (eds.), *The Cybercultures Reader* (London & New-York: Routledge, 2000), pp. 403-415.

מהיררכיות חברתיות קיימות המתבססות על מאפייני מיגדר, גזע ומעמד.<sup>23, 24</sup> ניסוחה של זהות זו או אחרת בעולם הווירטואלי תלויה באלמנטים רבים, כגון הצורך בתמיכה רגשית ורצון להיות חלק מקהילה, גיבוש זהות אישית או בחירה בהסתרתה, ובכל מקרה הדבר תלוי גם במטרות הקבוצה והפרטים הלוקחים בה חלק. ההנחה הבסיסית היא, טוענת ג'ודית דונאת (Judith Donath), שלצורך תקשורת, זהותו של מי שאנו מתקשרים עמו היא מהותית לשם הבנה והערכה של האינטראקציה.<sup>25</sup> אך בעולם הווירטואלי, שתקשורת היא חלק מהותי בו והוא נטול גופים פיזיים, הזהות היא אמביוולנטית היות שרמזים בסיסיים על אישיותו ומיצובו החברתי של הפרט, שאנו רגילים בהם בעולם הפיזי, נעדרים כאן. מאפיינים אלה של המדיה מעלים באופן חריף את שאלת ההתחזות והמניפולציה. ההתחזות במרחב הווירטואלי אפשרית באמצעות מניפולציה של אותם סימנים חברתיים המאפשרים לנו את האינטראקציה הבסיסית במציאות הממשית. חלקן של מניפולציות אלה הן בלתי מזיקות לפרט ו/או לקבוצה, והצגת העצמי מותאמת להקשר בדומה למה שאנו עושות בחיי היומיום. יש שהן מטעות בעליל ומיועדות ליצירת חזות שקרית. אופיו הא-סינכרוני של הפורום, והיכולת לנסח ולערוך את

23 רוב מערכות ה-MUD (Multi-User Domain) אינן מכתובות למשתתפים את מאפייני הפרסונה הווירטואלית, ותהליך יצירת הדמות נתון בידי, או יותר נכון בדימונם, של המשתתפים. אך מיגדר זה כבר סיפור אחר. כל מערכת מאפשרת ויש שאף דורשות כי המשתתפים יבחרו מיגדר. רוב המערכות מאפשרות שלוש אופציות: זכר, נקבה וניטרלי, מעט דורשות בחירה בין זכר לנקבה, ויש המאפשרות מיני מיגדר שונים: זכר, נקבה, רב-מיני, המפרודיטי, ומיגדר לא ריאליסטי השאוב מנובלות מדע בדיוני. בכל מקרה, למרות שמאפייני המדיה אינם מחייבים מיגדר, תפקידי המינים מובנים עמוקות בחברה עד כי יש המחשיבים אותם כהכרחיים גם בעולם הווירטואלי.

24 Elizabeth Reid, "Identity and the Cyborg Body", In Reid thesis: *Cultural Formations in Text-Based Virtual Realities* (Cultural Studies Program, Department of English, University of Melbourne, January 1994) pp. 75-95; Haya Bechar-Israeli, "From 'Bonehead' to 'cLoNehEAd': Nicknames, Play, and Identity on Internet Relay Chat", in *Journal of Computer-Mediated Communication* [Online], 1(2) (1995); Sherry Turkle, *Life On the Screen, Identity in the Age of the Internet* (New York: Touchstone, 1996). Judith Donath, "Identity and Deception in Virtual Community" in Smith .M.A and Kollock, P. (eds.), *Communication in Cyberspace* (London: Routledge, 1999) pp. 29-59.

25 (לעיל: הע' 24, עמ' 6).

הדברים הנכתבים בעולם הווירטואלי, מקנים יתרון ושליטה על ה"פנים" שבקידמת הבמה ופחות מזה באחוריה, טוענת דונאת.<sup>26</sup> זאת ועוד, הפרקטיקה הנהוגה בקהילה הלסבית הווירטואלית, ככל שהיא נוגעת בחלוקה התיאורטית של "אחורי הקלעים" ו"קידמת הבמה", הופכת את היוצרות: הזהות הלסבית, המוסתרת בדרך כלל מעין החברה ההטרוסקסואלית באחורי הבמה הראשית-המציאותית, הופכת לשחקנית ראשית על הבמה האחורית-הווירטואלית, זו שנתפסת בדרך כלל כמשנית וכאחורי הבמה של המציאות הממשית-הנורמטיבית. שרי טרקל (Sherry Turkle) מרחיבה את יישום התיאוריות שמקורן בפוסט-מודרניזם וכותבת על תפיסת עצמי מפוצל או מרובה זהויות. "אני" שהוא מרובה, "אני" המשחק ומשתתף בו-בזמן בכמה עולמות, כמספר הקשרים והתפקידים החברתיים שלנו.<sup>27</sup>

אם כן, מאפייני המרחב הווירטואלי מעניקים יתרון לגיבוש זהות לסבית. אבל זהות, ובמיוחד זהות לסבית, מצריכה קהילה וסוכני חיברות להזדהות עמם. האם יש בנמצא קהילה לסבית ברשת המקוונת שתענה על צרכים אלה? ומה בין קהילה במציאות וקהילה וירטואלית?

## כינון קהילה וירטואלית

"תקשורת מתווכת מחשב" כוללת סוגים שונים של אינטראקציות, כמו רשימות אי-מייל, פורומים, צ'טים, ובשנים האחרונות גם קהילות חברתיות כמו הפייסבוק. כל אחת מאפשרויות מגוונות אלה נהפכה למושג המזוהה עם "קהילה וירטואלית". קשה למצוא במאמרים הרבים שנכתבו הסכמה על מה מאבחן ומאפיין סוג קבוצה זו או אחרת כקהילה,<sup>28</sup> או מהם המאפיינים ההכרחיים של אינטראקציה

26 טענתה מתבססת על עבודתו של ארווין גופמן, הצגת האני בחיי היומיום (תל אביב: מודן, 1989; תירגם שלמה גונן), אשר הבדיל בין "expressions given" ל-"expressions given off". הראשון מתכוון לבחירות שעושה הפרט (בכינוי הנבחר, בתוכן ההודעות המוצבות) המציגות את האופן שבו הוא מעוניין שאחרים יבינו אותו. המושג השני, והוא אינו מפורש ולעיתים אף נעשה בתת-מודע, מציע תכנים המועברים על ידי פעולה וניואנסים. המטאפורה שבה משתמש גופמן היא של חלוקה בין "אחורי הקלעים" ל"קידמת הבמה" בעת הצגת ה"אני" בחברה.

27 (לעיל: הע' 24, עמ' 6).

28 ג'ורג' הילרי מסכם בספרו יותר מתשעים מחקרים שדנו במושג קהילה, ומגיע לניסוח התופעה כבעלת שלושה מאפיינים עיקריים: המימד הגיאוגרפי - זיקה לאיזור/טריטוריה מסוימים; המימד החברתי - אינטראקציה חברתית בין הפרטים; והמימד הפסיכולוגי-

תקשורתית מתווכת-מחשב היוצרים קהילה במרחב הווירטואלי.<sup>29</sup> עיקר הדיון במושג מתקיים בהקשר של רטוריקה ושיח, תוך מעבר מ"קהילה" כאקטואליזציה של מבנה וצורה חברתית לדגש על ה"קהילה" כרעיון. וכך, בד בבד עם הקינה על "סוף הגיאוגרפיה" כתוצר של תהליך הגלובליזציה, אנו עדים "להיעלמות" המרחב הציבורי ולהתנתקותה של החברה האנושית ממקום מוגדר, והדגש מוסט מיחסים המושתתים על מיקום פיזי אל עבר המימד הסוציו-תרבותי, אל הדימיון החברתי.<sup>30</sup> "מזן הראוי להבחין בין קהילות לא לפי מידת האמת/זיוף שלהן, אלא על-פי הסיגנון שבו הן מדומיינות", כותב בנדיקט אנדרסון, ומתרחק צעד נוסף מהקשר בין הקהילה לקשרים פנים-אל-פנים.<sup>31</sup> אנדרסון מתאר בספרו קהילה שהיא תוצר של דימיון: לא הגיאוגרפיה, הרים ונהרות, הם המעצבים קהילות, אלא תפיסות, אלמנטים של קהילה ותרבות משותפת. הדרך שבה אנשים מדמיינים את עצמם דרך תיווך המדיה כחלק מקהילה אחת היא זו המבנה את הקהילה המדומיינת. מונח זה שטבע אנדרסון, קהילה מדומיינת, מצטרף לעבודתו האנתרופולוגית הכללית של קליפורד גירץ המעניקה נדבך נוסף לדיון הנוכחי, ומבססת את השיח ב-"קהילה" על ניסוחו כתרגיל טקסטואלי בחיפוש אחר משמעות.<sup>32</sup> שני אלה, אנדרסון וגירץ, מאפשרים לנו לגלוש אל תוך המרחב הווירטואלי לשם ביסוס הדיון בקהילה המדומיינת במרחב המקוון.

חברתי - העוסק בתחושת השייכות התרבותית והזיקה הבינאישית.

George A. Hillery, Jr., *A Research Odyssey: Developing and Testing a Community Theory* (New Brunswick, N.J., Transaction Inc, 1982).

See: B. Wellman & M. Gulia, "Net-Surfers Don't Ride Alone: Virtual Communities as Communities" in M.A. Smith and P. Kollock (eds.), *Communities in Cyberspace* (Abingdon: Routledge, 1997) pp. 94-167; Howard Reingold, A Slice of Life in my Virtual Community, 1992, at- <http://interact.uoregon.edu/medialit/fa/mlarticlefolder/aslice.html>; Howard Reingold, The Virtual Community, 1993, at <http://www.rheingold.com/vc/book/intro.html>; Steven G. Jones, "The Internet and its Social Landscape" in S. Jones (ed.), *Virtual Culture: Identity and Communication in Cybersociety* (London, SAGE, 1996) pp. 7-35.

30 זיגמונט באומן, גלובליזציה: ההיבט האנושי (תל אביב: הקיבוץ המאוחד, 2002, תירגם גרשון חזנוב).

31 בנדיקט אנדרסון, קהילות מדומיינות (תל אביב: האוניברסיטה הפתוחה, 2000, תירגם דן דאור).

32 קליפורד גירץ, פרשנות של תרבויות (ירושלים: כתר, 1990 [1973], תירגם יואש מיזלר).



לסביות לא גולשות לבדן במרחב הווירטואלי

איזו צורה תלבש הקהילה הלסבית באינטרנט? המשגת קהילה וירטואלית כיצירה שנוצרת על ידי ותוך כדי אינטראקציה בין הנמנים כחבריה, היוצרים מימד אינטר-סובייקטיבי משלהם, זו התחלה. המחויבות לרעיון, הפגנת סולידריות סביב עניין משותף, ההכרה במימד הקונצפטואלי-המדומיין שבהבניית הקהילה, כמו גם בהתגשמותה ביחסים חברתיים אקטואליים הם המאפיינים הרלוונטיים לקהילה הלסבית במציאות בכלל ובמציאות הווירטואלית בפרט.

### קהילה לסבית וירטואלית

מושג הקהילה המדומינת סייע במעבר מהמציאות הממשית אל העולם הווירטואלי, אך מעבר זה אינו ברור מאליו. עולה השאלה: האם שלושת המאפיינים הרווחים בדיון במושג "קהילה" במציאות המימד החברתי, הגיאוגרפי והפסיכולוגי-חברתי של הקהילה נזנחו ואינם רלוונטיים עוד עבור הקהילה הווירטואלית הלסבית?

למרות הפיחות שחל במעמדו ובחשיבותו של המאפיין הגיאוגרפי בהגדרת הקהילה, הוא לא נזנח לגמרי. דוגמה לניסיון עיקש לחפש אחר המקבילה למימד הפיזי/קונקרטי של הקהילה במרחב הווירטואלי ניתן למצוא במחקרה של שלי קורל (Shelly Correll) על בית קפה וירטואלי ללסביות בארה"ב.<sup>33</sup> במחקרה מציינת הכותבת כי רבות מהמשתתפות בקהילה וירטואלית זו מגיעות ממקומות החסרים קהילה דומה במיקומם הגיאוגרפי, כמו גם משתתפות שעדיין בודקות את זהותן או שאינן מרגישות בנוח במיפגשים ב-RL (Real Life) עם נשים לסביות אחרות ועם התרבות הלסבית. מחקרים קודמים תומכים במסקנתה ומדגימים ברומה כי הקהילה הלסבית מעניקה בית ומקלט מול עולם שהוא עוין ומלחיץ, וכי הקהילה מספקת תמיכה עבור מה שנתפס באופן סטיגמטי כסיגנון וצורת חיים מבחירה.<sup>34</sup> על-פי קורל, המימד החברתי הדין באינטראקציה החברתית בין הפרטים בא

33 שלי קורל מתארת את ייסודה של קבוצת דיון חדשה בשם "בית קפה לסבי". בהודעה המקורית של TJ, מייסדת הפורום, היא מתארת בין היתר את דלפק הבר המלוטש ואת שולחן הביליארד - מאפייני בר שכל אחת יכולה לזהות מהמציאות. גם בהמשך, משתתפות הפורום, כריטואל קבוע וכדרך להצהיר על כניסתן לפורום הווירטואלי, היו מזמינות משקה אצל הברמנית (מנהלת הפורום).

Shelly Correlle, "The Ethnography of an Electronic Bar: the Lesbian Café". *JCE: Journal of Contemporary Ethnography*. Vol. 24, no. 3 (1995), pp. 270-298.

34 (לעיל: הע' 22, עמ' 6).

לידי ביטוי בהשתתפותן של הנשים בפעילות הפורום מתוך מודעות להיותו של הבר הלסבי המקוון סוג של פנטזיה, עולם מדומיין. עם זאת, בלקיחת חלק באותה פנטזיה אנו מוצאות שלקהילה הווירטואלית יש אלמנטים אמיתיים משלה: חברויות הנוצרות ברשת מתקיימות גם מחוצה לה, היכרויות ופלירטטים גולשים אל מעבר למרחב המקוון, היותה מרכז מידע לפעילות חברתית קהילתית לסבית המתקיימת במרחבים ציבוריים או פרטיים, ועידוד לנקיטת פעולה חברתית ופוליטית מחוץ למרחב הווירטואלי. בהתייחס למימד הגיאוגרפי - אל תוך מושג זה נוצקת משמעות חדשה כאשר הקהילה הווירטואלית מספקת מקום בטוח להיות (To be) לסבית. הצורך במרחב מוגן חיוני במיוחד עבור קהילה שמאופיינת ב"סוד" שגילוי מלווה תדיר בסנקציות חברתיות שליליות (החל בתחושות של פחד, גועל וכעס וכלה בביטויי אלימות פיזית). הקהילה הגאה נדרשת לקירות חוסמים ומגינים, והקירות הווירטואליים של הפורום מבדילים אותה מהחוץ ומגדירים אותה כלפי פנים.

המימד השלישי, הפסיכולוגי-חברתי, זהה בקהילות הלא-מקוונות והמקוונות. חוקרות שבחנו את מאפייני השיח בפורום של לסביות בצפון אמריקה מצאו מאפיינים הלקוחים ממודל רווח של הבניית זהות לסבית, כפי שנוסח לגבי קהילות שאינן מקוונות.<sup>35</sup> מודל דומה עלה גם בכתיבתן של הנשים בפורום שתיארו את מסען האינדיבידואלי אל הזהות הלסבית, וכלל הסיפורים האישיים שימשו כמיתולוגיה משותפת ליצירת הקהילה המדומינת. על יצירת פרדיגמה אידיאולוגית משותפת, כמו גם תהליך גיבושה של זהות אישית, כותבות סאלי מונט, אליזבת באסט וקייט או'ריארדן (Sally Munt, Elizabeth Basset & O'Riordan Kate)<sup>36</sup> כי הזהות האישית והקהילתית מתעצבת דרך ובאמצעות שיתוף מידע וידע, העלאת סיפורים אישיים, גילויי אמפתיה והענקת תמיכה במרחב הווירטואלי. בכתיבת ניסיון האישי על הקיר בפורום, מוסיפות אותן

35 מודל זה של הבניית זהות לסבית משרטט מסע שתחילתו בשלב הטרוסקסואלי, מעבר להכרה ברגשות מיניים שונים, לאחר מכן התנסות ולבסוף אינטגרציה בין הזהות הלסבית לזהויות אחרות המרכיבות את זהותה העצמית של אשה. כמוכן שאין הכרח לעבור את כל השלבים ויש המדלגות על חלקם, אך בכל מקרה זהו שיח מורדני, ליניארי ולא פוסט מורדני.

36 Sally R. Munt, Elizabeth H. Basset, & Kate O'Riordan, "Virtually Belonging: Risk, Connectivity, and Coming Out On-line", in *International Journal of Sexualities and Gender studies*, Vol 7, Issue 2-3 (2002), pp. 125-137.

לסביות לא גולשות לבדן במרחב הווירטואלי

הנשים לארסנל הידע הכללי של הבו-תרבות הלסבית. מאגר מצטבר זה יעצים בתורו את המשתתפות החדשות לכשתידרשנה להתמודד עם אתגרים דומים. חשיבותו של המאגר התרבותי הזה גוברת כאשר אנו מכירים בחוסר הניראות של הקהילה במישור הממשי.<sup>37</sup>

## ניראות וירטואלית

אתמול הלכתי לבד לקולנוע. ישבתי באחת השורות האחרונות והסתכלתי על כל האנשים. היה אולם מלא לגמרי וכל כך רציני לראות זוג חד-מיני ביחד [...] אם 10% מהאוכלוסיה הם הומוסקסואלים אז היו חייבים להיות באולם כמה! ואני לא ראיתי אף זוג. (ה.פ.)

מנקודת מבטה של ההטרסקסואליות הכפויה, טוענת אדריאן רייץ', הרי ש"החוויה הלסבית נמצאת על הקשת שבין סטייה לתועבה, או שהיא אינה נראית כלל".<sup>38</sup> גם אם בשנים האחרונות נדמה שהמדיה מציגה יותר ויותר דימויים לסביים, הרי שהלסביות היחידות המורשות להיראות הן הלסביות הנשיות. מחקרה של אן קיאסולו (Ann Ciasullo) מנתח למשל את תופעת הלסבו-שיק ומדגים כיצד הפם "הלסבית הנשית" שבתרבות המיינסטרימית אינה באמת נחשבת ללסבית, קיבלה ניראות-יתר שהושגה על ידי יישורה דרך נורמות הטרסקסואליות.<sup>39</sup> כל דימוי אחר, נטען, למשל של ה"בוץ" "הלסבית הגברית" שאינה עונה על אמות המידה ההטרסקסואליות לגבי מהי אשה נחשקת, נותר בלתי נראה.<sup>40</sup> בלתי נראית ומודרת מהמרחב הציבורי, האשה הלסבית כמו גם הקהילה הלסבית

---

37 על אופני ייצוג של נשים לסביות ועל אפשרויות הניראות במרחב המיינסטרימי, והשפעתם על הבניית "הלסבית" בשיח, ראו: Lisa M. Walker, "How to Recognize a Lesbian: The Cultural Politics of Looking like What You Are", *Signs*, Vol. 18, No. 4 (1993), pp. 866-890; Ann M. Ciasullo, "Making Her (In)visible: Culture Representations of Lesbianism and the Lesbian Body in the 1990s", in *Feminist Studies*. Vol. 27, Issue 3 (Fall 2001), pp. 577-608.

38 (לעיל: הע' 18, עמ' 5).

39 (לעיל: הע' 36, עמ' 10).

40 לסוגיית המופע הלסבי ושאלת הניראות יש רלוונטיות הן במרחב המיינסטרימי והן פנימה בקהילה הלסבית, והיא מתבססת בעיקר על ההבחנה הסטריאוטיפית בין הלסבית הפמינית, הנשית, ללסבית הגברית, ה"בוץ".

נדרשו למרחב משלהן. מרחב שבו "היות לסבית" הוא הבטוח והברור מאליו, למקום ציבורי כדי להתקיים ולקיים בו קהילה:

הפורום הוא מקום לנהל בו דיון לסבי ציבורי. להשמיע קול שבמציאות בכלל, ובמציאות הישראלית בפרט, הוא קול מושקף. הקול הלסבי הוא קול מושקף, וחלל וירטואלי כזה הוא אחד המקומות הבודדים שבהם יכול הקול הזה, במגומגם ובהיסוס, להשמיע כמה מילים. (ה.פ.)

ההודעות הרבות המוצבות בפורום, בדומה להודעה לעיל, מביעות את תפיסת המרחב הווירטואלי של הנשים, והפורום במיוחד, כבית, כשבט, כמקום מיפלט ומקלט, מקום סתרים: "הפורום הוא המקום הסודי שלי, שאני באה אליו כשאני רוצה להיות לבד ורוצה להרגיש אמיתית. בלי שקרים, בלי צביעות... כך [ניק] האמיתית, עם המגרעות והתסבוכות שלה..." (ה.פ.). בדומה לגישה האוטופיסטית הרואה במרחב הווירטואלי "מקום אחר", מאמינות גם המשתתפות כי הפורום הקהילתי, בהיותו מקום סודי מחד גיסא ומרחב ציבורי מאידך גיסא, מאפשר קיום חופשי ואמיתי יותר עבור לסביות בהתמודדותן היומיומית עם עולם מנוכר ומתנכר: "[X] נשארה יקום, והפורום הזה הוא כוכב הלכת עליו אני גרה" (ה.פ.), ניסחה זאת אחת המשתתפות.

הצורך ב"מקום משלהן" הביא את הקהילה הלסבית, שאינה מוגדרת באמצעות מרחב גיאוגרפי מובחן במציאות, לגלות יצירתיות ולהכניס תוכן ומובן חדשים למרכיב הגיאוגרפי/קונקרטי במשוואה של מושג הקהילה. וכמו כן לגלות נוקשות בעיצוב מרחב וירטואלי חלופי, מוגדר ומגודר היטב.

מחקרה של שלי קורל (Shelly Correll) העלה כי רבות מהמשתתפות בקהילה הווירטואלית מגיעות ממקומות שחסרים קהילה דומה במיקומן הגיאוגרפי.<sup>41</sup> מקומות שבהם אין ריכוז של נשים לסביות ואין מקומות מיפגש מתאימים במציאות. זאת ועוד, היא מוסיפה, הקהילה הווירטואלית משמשת מקום מיפגש לנשים שעדיין בודקות את זהותן או שאינן מרגישות בנוח במיפגשים במציאות עם לסביות אחרות ועם הבו-תרבות הלסבית. בניגוד למימצאי המחקר של קורל, שנעשה בארה"ב, המצב בישראל שונה קמעה שכן היעדר קהילה במציאות אינו הסיבה הראשונית לקיומה של קהילה לסבית וירטואלית. ישראל היא ארץ קטנת

41 (לעיל: הע' 34, עמ' 9).

מימדים, וקל יחסית להגיע למקום מיפגש מתאים. יותר מכך, חלק ניכר מהנשים המשתתפות בפורום חיות באופן פתוח וגלוי מחוץ לארון, לפחות בקרב הקהילה הלסבית, והשתתפותן בקהילה הווירטואלית היא חלק משולב ואינטגרלי בפעילותן היומיומית. עם זאת, יש לסייג ולומר כי יש שנשים משתתפות בפורום לא בגלל אי-זמינותם של מקומות מיפגש מתאימים (למרות שאלה אכן ספורים ומרוכזים במרכז הארץ) אלא מטעמי גיל (צעיר מאוד, מבוגר), מצב משפחתי ועוד.<sup>42</sup> פן נוסף המדגיש את הבניית המרחב הווירטואלי כ"מקום" מודגם בהודעתה הראשונה של מקימת הפורום, הנדון במאמרה של קורל, שעיצבה את המרחב עם אלמנטים שניתן למצוא בכל בר וכאלה המתכתבים עם התרבות הלסבית המקומית. הפורום *בענע*, לעומת זאת, אינו מעוצב כ"מקום" באותו אופן הנזכר לעיל. אך למרות שאין במרחב "תפאורה" כלשהי, קירות וירטואליים מובנים באמצעות מילים ותוחמים את המקום, מסמנים אותו כמרחב לסבי. הם מבדילים אותו מ"החוף", מאפיינים ומנסחים אותו כלפי "פנים" כמיתחם נשי מובהק. קירות אלה מספקים לקהילה תחושה של "יחד" ומקום בטוח להיות ולקיים בו זהות לסבית. באיזה אופן מובנים קירות אלה כך שיגנו על המרחב הלסבי? אסטרטגיות שונות ננקטות כדי להגדיר את הטריטוריה הווירטואלית: שם הפורום "גאווה-לסביות" מגדיר את המקום כמיוחד ומיועד לנשים לסביות. קווי הגבול משורטטים ומנוסחים בתקנון הפורום, ועל הקירות הווירטואליים נישאים שלטים האוסרים על השתתפות פעילה של גברים. כאן הם "האחרים": "גברים בפורום יימחקו על הסף. למעט הודעות של 'לוח מודעות' כגון חיפוש שותפה לדירה, חיפוש שותפה לארון וכדומה" (מתוך תקנון הפורום). ההנחה היא, טוענת נינה וייקפורד (Nina Wakeford), כי גברים לא יצטרפו לערוצים המוגדרים כמרחב פרטי עבור נשים בלבד.<sup>43</sup> אך היה וניק נחשד כמסתיר משתמש זכר, הודעותיו הפולשניות יזכו למגוון תגובות ממשותפות הפורום, החל בהתעלמות מוחלטת, המשך בקיטונות של "מים קרים" פרי מקלדתן של הגולשות, הודעות שמטרתן הוראת הלכות הפורום, ולעיתים אף תימחקנה

42 בבסיס ההשתתפות בפורום עומדת ההבטחה לאנונימיות. ההקפדה על הפרדה בין היכרות במרחב הווירטואלי לזה הממשי באה לידי ביטוי, לדוגמה, בהקפדה שלא לפנות ב"ניק" הווירטואלי במיפגש פנים אל פנים. שאלת מוצא, מעמד או גיל לא נדונו בפורום לגופה של הכותבת אלא עלו לעיתים כסוגיות עקרוניות לדיון, ומשום כך אין אינדיקציה ברורה למיקומן הגיאוגרפי, גילן של המשתתפות וכד'. ראו: חנה אבנת. "מין ומיגדר מקוונים: לסביות בסייברספייס", (הרצאה בכנס סקס אחר, אוניברסיטת תל אביב, 2001).

43 (לעיל: הע' 22, עמ' 6).

הודעות בידי מנהלת הפורום ובמקומן תוצב הודעה חלופית שתבהיר את הסיבה ותדגיש את הלקח. לדוגמה:

מה אמרנו על כתיבה במקום חדש בלי לקרוא את חוקי הבית? במקרה דלעיל, הסעיף הרלוונטי הוא: גברים בפורום יימחקו על הסף, למעט הודעות של "לוח מודעות". מה שאמור היה לרמוז לך שהודעה שלא פותחת דיון כדאי ורצוי היה לשרשר ללוח המודעות [...] וזאת בהנחה שבכלל היו נותנים לך את העונג והפריבילגיה של להביא את השטות הזאת בלי למחוק אותך על כך שאתה גבר. (ה.פ.)

במרחב שהוא גם בית, ושגבולותיו נקבעים על ידי זיהוי והגדרה מיגדרית ומינית, המשתתפות חייבות להיות בטוחות שכל הנמצאת במרחב היא לסבית. בהתאם, וכתנאי להצטרפות פעילה, כל אחת ואחת חייבת להגדיר את עצמה כלסבית באופן טקסטואלי. ההגדרה העצמית יכולה להתבצע דרך אקט ההשתתפות עצמו, או בהצהרה מפורשת הבאה בדרך כלל ממקלדתן של מצטרפות חדשות. לדוגמה: "הי לכולן... אני די חדשה פה אני מציצה הרבה למה שאתן כותבות וראיתי שאתן לפעמים עוזרות להרבה בנות פה אז חשבתי גם אני לבקש את עצתכן..." (ה.פ.).

חוקיו של הפורום התוחמים ומותירים בחוץ את מי שאינה לסבית מציינים גם את גבולות הקהילה כלפי פנים ואת כללי התנהגות הראויים, זאת "כדי לאפשר מרחב בטוח לכולנו" (מתוך תקנון הפורום). בתקנון שכל מצטרפת חדשה נדרשת לקרוא, מציינת מנהלת הפורום: "אלה הדברים שאיני סובלנית כלפיהם, ושאותם לא אאפשר בפורום זה", ובהמשך מפרטת רשימת הוראות כלליות שתפקידן שמירה על התנהגות הולמת (איסור על הטרדה ועל הצבת הודעות שנאה), על אופיו של המרחב כנשי (איסור על הודעות/פירסומות שבמפורש אינן שייכות לפורום), כמו גם הנחיות הקשורות לערכי הקהילה בפרט (איסור על outing).<sup>44</sup> מבין הכתוב בתקנון מתעצבים כללי התנהגות ראוייה וערכי קהילה היוצרים קונפורמיות חברתית-קהילתית, שברוח השיתוף הפמיניסטית מסויגים בדברים הבאים:

ההנחיות הנ"ל אינן "כללי ברזל". הנהלת הפורום מודעת לכך שחלקן (או

44 אאוטינג (outing) - גילוי פרטים על משתתף שלא בהסכמתו. השימוש המקובל מתייחס לגילוי הנטייה המינית של אדם שלא בהסכמתו.

לסביות לא גולשות לבדן במרחב הווירטואלי

כולן? נתון לפירושים שונים. או במילים אחרות, "כל מה שנכתב כאן, מוטל בספק". מכיוון שגם להנהלת הפורום אין מונופול על ה"אמת", ההנהלה מתייחסת אליהן כאל קווים כלליים וגמישים, המתווים את "גבולות" או את "מגבלות" הפורום. (ה.פ.)

גלוריה אנזלדואה (Gloria Anzaldua) החליפה את השימוש במושג קו הגבול, המתייחס לקו חד-מימדי, עם המושג "אזור גבול", כדי לסמן מקום שאינו רק טריטוריה על מפה גיאוגרפית אלא הוא מחוז מנטלי.<sup>45</sup> במחוז מנטלי זה, היא כותבת, נפגשים אצל היחיד אלמנטים תרבותיים שונים המתנגשים ו/או משתנים. זהו מרחב שמכיל ונמצא בו-בזמן בין כמה תרבויות, לאומים, מיניות, מיקום המחייב אותנו להתהוות מתמדת. עבור נשים הנדרשות לעבור בין מרחבים פיזיים או מדומיינים, בין תרבות הרוב לתרבות המיעוט, ניסוחו של מרחב מוגדר כדוגמת הפורום הווירטואלי מהווה מרחב גבול אנזלדואי, והוא מעשה פוליטי רדיקלי היוצר מקום שבו מתאפשר לאשה הלסבית להיות סובייקט. ומכאן גם הדרישה לגמישות בהגדרות. זהו מקום המאפשר התנגדות לניסיונותיה של תרבות מדכאת לאובייקטיפיקציה. שוכנות המרחב הווירטואלי, רגליהן נטועות בתרבות או בסט מסוים של קודים ערכיים, ויחד עם זאת תודעתן נטויה ונוגעת בתרבויות וערכים אחרים. אלה הם מרחבים בטוחים לבניית קהילה המאתגרת את התרבות ההגמונית. אלה הם מרחבים שבאמצעותם ודרכם נשים לסביות מתהוות, משפיעות ומגיבות לשיחים הרבים המרכיבים את החברה שלנו, תגובות המתורגמות לעת צורך מהווירטואלי אל הפעולה בממשי.

### מקום משלהן

זיהוי הפורום הווירטואלי כמרחב בטוח מאפשר להעלות בו סוגיות המערבות מאבק על זהות, וזכות למרחב ציבורי בטוח גם מחוצה לו. אחת הדוגמאות למאבק מעין זה שהתנייד בין המרחבים הממשי והמקוון, הוא סיפור של הטרדה וניצול מיני שהתרחש כבר מינרוה.

ברים בחיי הגאים ממלאים את מקום בית הקפה בחברה הרחבה והם בבחינת

---

Gloria Anzaldua, *Borderlands/La Frontera: The New Mestiza*, (San Francisco: 45 Spinsrers/Aunt Lute, 1987).

מרכז קהילתי. הדגש הוא לא על גמיעת אלכוהול אלא על קשירת קשר אישי וגם אינטימי בתוך קהל שרובו גאה כמוני כמוך. (ה.פ.)

רבות נכתב על היות הבר מקום מיפגש ומרחב ציבורי עבור הקהילה הגאה, אך מספר הברים המיועדים לקהילה הגאה בישראל, או כאלה המוגדרים ידידותיים לקהילה, הם מעטים. בר שפונה לקהילה הלסבית בנפרד - אין. המקום היחיד שפעל לאורך זמן ונועד בעיקר לקהילה הלסבית היה הבר מינרווה הממוקם בלב תל אביב.<sup>46</sup> ב-1998 נפתח הבר על ידי שתי נשים מהקהילה. מאז הוא החליף ידיים, העיצוב שונה ואיתו גם ההגדרה והמדיניות, והוא נהפך לגיי-פרנדלי (Gay friendly). אבל בתקופה שבה נעשה המחקר, אם מכוחו של הרגל ואם מחוסר ברירה, נשים המשיכו לפקוד את המקום, מה שלא מנע את קיטונות הביקורת שנשפכו בפורום הלסבי על הבר ועל מנהלותיו:

המקום רועש, מסריח מסיגריות, אני אישית לא אוהבת את המוסיקה [...], המשקאות יקרים [...], הצוות מגעיל לעיתים [...], הומה מדי [...], פלצני (קוראים לו למעשה ה-M בר), ביצתי בעליל [...] ועוד... מה שלא מונע ממני ומלסביות רבות נוספות לפקוד אותו לעיתים תכופות, להגיע, להיפגש, לקטר, לקרוא לו "המיגרנה" [...]. הוא למעשה האופציה הכמעט יחידה לבילוי לסבי בעיר תל אביב שהיא מה לעשות עיר הבירה, לפחות בכל הנוגע להומו-לסביות. (ה.פ.)

אך הסיבה העיקרית לביקורת הקשה היתה נוכחותם של גברים במקום. אין הכוונה לגברים באשר הם, כפי שמעידה משתתפת בפורום: "אין לי בעיה עם גברים במינרווה, ההיפך אפילו [...]. כל עוד הם באו לבלות מבלי לנעוץ מבטים/ להתיישב ממש קרוב/ לדחוף מרפק לכיווני, ובכלל רצוי שיהיו הומואים, או חברים של לסביות" (ה.פ.). הבעיה היא עם הגברים ההטרוסקסואלים שמגיעים לבר ומטרידים מינית, באופן מילולי ופיזי, את המבלות במקום. הבר מינרווה, שאוכלוסיית היעד המוצהרת שלו היא הקהילה הגאה, נתפס כמרחב ציבורי שכולם בו "כמוני וכמוך". זהו מרחב שאמורה לשרור בו תחושת ביטחון בהיותך חלק מהרוב, ולא תחושת אובייקט הנתון בין אם לצפייה פרורטית ובין אם להתנהגות פלילית:

46 הבר מינרווה החליף שמות רבים. כיום שמו כשם הרחוב שבו הוא ממוקם, בית השואבה.



מקום רע המינרווה. רע ביחס שהוא נותן ללקוחותיו כמו גם ביחס שאינו מונע מלקוחותיו. [...] מרחב מוגן הוא לכל הפחות מקום בו את יודעת שניתנת לך הגנה כלשהי ולו באווירה ובהתייחסות. ולו בדיעבד. המינרווה היא לא מקום כזה. הגברים לא חשים שם כמי שאינם במקום או נמצאים על-תנאי. להיפך. [...] גם שם אחדים מהם מרגישים בעלי-הבית, כאילו היתה זו גרסת live של מועדון הבורסה. (ה.פ., ההדגשה היא הוספה)

המילה "בדיעבד" בהודעה לעיל מתייחסת לאחד הסיפורים הקשים שהתחוללו במרחב הציבורי במציאות, ש"טופל" גם בפורום הווירטואלי. השמועות דיברו על גבר מבוגר המתרועע עם נערות צעירות והועלו האשמות בדבר שידול, שימוש בסמים ואף אונס. תחילתו של הסיפור במרחב הווירטואלי היה בהודעה שהציבה אחת המשתתפות, ובו גוללה את השתלשלות הדברים שקרו שנתיים ימים קודם לכן. בקצרה, היא מספרת על היותה נערה מכולבלת ומבוהלת בת שש-עשרה ועל סוד נורא שהיא נושאת בלבה, סוד היותה לסבית. היא מספרת על תקופה שבה לקתה בדיכאון קליני ועל תחושת בדידות נוראית. היא ממשיכה וכותבת כי רגעים לפני מימוש הרצון להתאבד היא נתקלה במודעה בעיתון: "היכריות חינם בין נשים". את המודעה פירסם אותו גבר מבוגר שבהמשך נודע בשם יוסי. מתוך תחושה של אין-מוצא היא נענתה למודעה והגיעה לפגישה עם אותו אדם. בפגישה היא מגלה את האמת הצינית יוסי לא התכוון להכיר לה נערות בגילה או להציע לה תמיכה וייעוץ בונה, אלא לפתות אותה לקיים יחסי מין עם אשה מבוגרת ממנה, שבהן הוא יוכל לצפות ואולי גם "ייצא לו מזה משהו".

לשיתוף החברות בפורום בסיפור האישי כמה תוצאות והישגים: מבחינת הכותבת, השיתוף האישי איפשר התמודדות עם הפגיעה ועם תחושת האשמה והבושה. גלילת השתלשלות האירועים היא תחילת שיקומו של הביטחון והערך העצמי, ופיתוח תחושת מוגנות. יתר על כן, סיפורה האישי מובנה אל תוך הנרטיב המשותף לנשים אחרות שחוו או שעלולות להיקלע לסיטואציות דומות, ובהעלאתו על דפי הפורום יש כדי להתריע ולהזהיר את נשות הקהילה הפוקדות את המינרווה מפני אותו גבר. ולא רק זאת, בנוסף נדרשות הנשים לנקוט עמדה ברורה ופעולה ממשית בעולם. משתתפת בפורום מגיבה: "מה יהיה? מתי כבר תפסיקו להתחבא מאחורי מסך המחשב כל פעם שקורה משהו? מתי תצאו כבר מהארון ותעשו משהו שהוא יותר מאוננות מילולית?" (ה.פ.). הכותבת דורשת מהנשים "לצאת מהארון" הווירטואלי ולפעול במרחב המציאותי. מגוון הפעולות האפשריות שהקוראות

הווירטואליות יכולות לנקוט, היא מפרטת, נע בין החרמת המקום והפעלת חרם צרכניות, הגשת עצומה לבעלות המקום או פנייה לגוף ממוסד בקהילה שיתערב ויוקיע את הדבר בקול.

קולות הדיון הסוער נשמעו מחוץ לקהילה הווירטואלית, תוצאה של היותה נדבך מחיי הקהילה במציאות. לדיון שהתפתח בפורום נדרשו להגיב בעלות הבר המדובר:

שלום לכולן, רק עכשיו הובאה לידיעתי הבעיה המזעזעת [...] שהועלתה כאן בפורום. הסיפור הוא כמובן חמור ביותר וכדי שנוכל לפעול בעניין אני מבקשת מהבנות שיודעות איך הוא נראה ויכולות לספק לנו פרטים עליו לפנות אלי במייל או במקום לאחת ממנהלות המשמרת. רק כך נוכל לפנות למשטרה עם יותר פרטים וכמובן למנוע את כניסתו למינרווה. [...] נפגעת אישית לקרוא שיש החושבות שאנחנו, נשות מינרווה, משתפות פעולה עם תופעה כזאת. (ה.פ.)

מעבר להודעות שבהן הואשמו מנהלות המינרווה במתן תמיכה, אי-הסתייגות ושיתוף פעולה עם תופעות חמורות כהטרדה מינית, הוצבה בפניהן גם דרישה לנקיטת עמדה ברורה וממשית נגד המטרידים, ולמען שמירה על המרחב "נקי" עד כמה שאפשר. לעניין התלונות הקשות נענתה גם נציגת קל"ף,<sup>47</sup> שביקשה מעל דפי הפורום ליצור עמה קשר ישיר למען גיבוש "אסטרטגיה למלחמה בתופעה בשם אירגוני הקהילה (קל"ף, פורום הנשים)" (ה.פ.).<sup>48</sup>

השיח מרובה המשתתפות שהתנהל במרחב המקוון הביא לתוצאות ממשיות, שהן היעלמו של אותו "יוסי", "אבי" או "משה" מהמרחב. כפי שכתבה משתתפת לאחר זמן: "כמו שכבר ציינתי, שני אלה כבר לא נראים במינרווה. תחשבו מה שתחשבו אבל אני חושבת שאיכשהו הפורום הזה גרם לבנות להרים את הראש ולעמוד על שלהן. ואם כן אז כל הכבוד". (ה.פ.)

הפורום התגלה ככלי שניתן להפעילו למען מטרת חברתיות-פוליטיות של

47 קל"ף - קהילה לסבית פמיניסטית. אירגון ארצי לקידום זכויותיה של הקהילה הלסבית-פמיניסטית בישראל. למרות שבאותן שנים האירגון כבר לא היה פעיל בשטח ועמד בפני סגירה, מספר מצומצם של נשים פעילות, דמויות מוכרות בקהילה, המשיכו לשמש כתובת "חצי-רשמית" לפניות בסוגיות קהילתיות שונות.

48 הכוונה לפורום הנשים הפועל במסגרת אגודת הלהט"ב.

לסביות לא גולשות לבדן במרחב הווירטואלי

הקהילה, והמקרה מלמד שהודעה הנכתבת בפורום היא כפשקוויל הנתלה ברחובות בני ברק וירושלים. היא מאפשרת מתן פומביות לבעיה, תפוצה רחבה אף מעבר למרחב המקוון ואת גיוסן וגיבושן לכלל פעולה של הנשים בקהילה הלבסבית - הווירטואלית וזו שבמציאות.

### זמן/מרחב. זמן/מרחב גאה

הדרך שבה א/נשים מדמיינים את עצמם באמצעות תיווכה של המדיה, כתב אנדרסון, היא המאחדת ומאגדת אותם לכלל קהילה.<sup>49</sup> תיווכה של המדיה האינטרנטית דרש את התאמתם למימד הווירטואלי של אותם מושגים שבאמצעותם אנו מדמיינים את הקהילה. הפן הפיזי, אחת משלוש הצלעות המגדירות את מושג הקהילה, פשט את ממשותו, אך חשיבותו להבנת מופעה של הקהילה במרחב המקוון נותרה על כנה. אבקש לקשור כעת את מופעו הווירטואלי של המימד הפיזי/גיאוגרפי במימד הזמן, ולשאול על האופנים שבהם נבדלת התפיסה של זמן ומרחב בין התרבות ההטרנסקסואלית והבו-תרבות הלבסבית. כיצד הם באים לידי ביטוי במסגרת השיח המקוון בפורום, ומה הם מלמדים אותנו על הקהילה הלבסבית בכלל ועל זו הווירטואלית בפרט?

כנטען, פרדיגמות שונות מניחות זהות לבסבית מהותית, וככזאת, כל איכויותיה האחרות של האשה נובעות ומושפעות ממהות זו. התמונה המצטיירת אם כן ממכלול הדימויים של לבסביות בחברה הטרנסקסואלית היא שלילית. לעומת זאת, בקרב הקהילה הלבסבית נוצרת משמעות אלטרנטיבית ללבסביות תחת מעטה הגנה של חשאינות. חשאינות זו מצביעה על ומתאפשרת הודות להפרדה חברתית בין שני עולמות, הלבסי וההטרנסקסואלי. ההפרדה באה לידי ביטוי במימד הגיאוגרפי-המרחבי ובמימד הזמן. בראשון היא מתאפשרת הודות למרחב הציבורי הלבסי שמתקיים בין הקירות הווירטואליים, שבו אין מקום לביטויים לסבופוביים או להטלת סנקציות חברתיות שליליות. המעבר בין הטריטוריות, בין המציאות הווירטואלית לזו בממשות הקונקרטית, מסייע לתחושת הקהילתיות על ידי אישוש הגבולות הלא-נראים בין "אנחנו והם", ללא הכרח בקריאת תיגר על הסטיגמה או צורך ב"ציאה מהארון". הפרדה דומה לזו המתקיימת בין המרחבים אנו רואים גם במימד הזמן. במקביל לזמן האובייקטיבי הנמדד על ידי שעון ולוח שנה אובייקטיביים, נחוזה "הזמן הגאה" (Gay Time) באופן סובייקטיבי והוא מתייחס

49 (לעיל: הע' 31, עמ' 8).

לכילוי ולהעברת זמן במקומות בילוי של הקהילה הגאה, כמו גם ברפלקסיה של העצמי הגאה במרחבים פרטיים יותר.

עמית קמה מביא בספרו דוגמה לאסטרטגיה של חלוקת זמן שנוקטים גברים המקיימים אורח חיים הטרנסקסואלי, ואשר נכנסים לפרק זמן קצוב לעולם ההומואי על מנת לקיים יחסי מין. פרק זמן זה הוא בבחינת פסק זמן משיגרת החיים שאינו נתפס כחלק אינטגרלי מזרימתם, ונדמה כי "ניתן להגיע לגן... ולשוב לשיגרה כאילו מאומה לא קרה".<sup>50</sup> האמנם דבר לא התרחש? אם נקבל את ההנחה כי תפיסת הזמן המודרנית מחולקת למקטעים של התנסות, וכי שיתוף אותן התנסויות הוא חיוני לביסוס נורמות תרבותיות משותפות, אילו התנסויות משותפות יכולות להיות לנשים לסביות ולחברה ההטרנסקסואלית?

הו. סכיוזופרניה. לגמרי!

עבורי במיוחד הקטע של הניתוק בין העולם הווירטואלי, לבין העולם הפיזי [...] כשאני לא יכולה לדבר עם סטרייטים, כשהנציגים הבכירים שלהם הם ההורים, על החלק האחר של החיים שלי (גם אם אני מחוץ לארון). כשאי אפשר לענות על השאלה "נו מה חדש?". מה אני אענה? הרי אי אפשר לשתף. סכיוזופרני לגמרי. (ה.פ.)

עבור לסביות, כמו גם עבור שאר חברי הקהילה הלהט"בית, היכולת לשתף "אחרים" שאינם מהקהילה בהתנסויות מהעולם הגאה כמעט שאינה אפשרית, אף לא בשיחה קלילה יומיומית. המידור החד-כיווני בין העולם הגאה לעולם ההטרנסקסואלי מותיר את העולם הגאה חסוי ומוגן מפני פלישת אחרים. מרל מילר (Merle Miller) טען שכאשר הזמן הפנימי נפרד מהזמן החיצוני, ה"אני" נעשה מודע כי יש דבר-מה שמן הראוי להסתירו, ופונה לתהיות ולחיפוש אחר תשובות לשאלות מה הוסתר ומדוע.<sup>51</sup> רפלקסיה מודעת בזמן הפנימי מאפשרת את התפתחות הזהות והמודעות האישית כלסבית. המשך ההפרדה בין הזמנים, הוא טוען, תלוי במידת הפרדה בין העולמות ובחיזוק התחושה של "היות אחר", ובכל מקרה היא אינה מתמוססת כליל כפי שהדגימה ההודעה לעיל ומוסיפה הבאה:

50 עמית קמה, העיתון והארון: דפוסי תקשורת של הומואים (תל אביב: הקיבוץ המאוחד, 2003).

51 Merle Miller, *On Being Different: What It Means to Be a Homosexual*, (New York: Random House, 1971).

לסביות לא גולשות לברן במרחב הווירטואלי

יושבים מול המחשב... בבית או בעבודה... מקבלים הודעה בפלאפון... אימייל... משהו מעניין בפורום... שיחה עם האהובה... חיוכים מוזרים מפה ועד הודעה חדשה?? ואנשים מסכיבים שואלים... האא?? מהה? מה קרה... ובמבוכה רבה אני עונה... סתם... שלחו לי בדיחה... איזה בדיחה ואיזה באטיח... תבינו כבר לבר... אני לא אגלה לכם... אבל תבינו כבר... זו לא בדיחה... אלה החיים שלי... זו האהבה שלי... האהבה האסורה שלי... זו אני... אני ועצמי... אני והיא... טוב לא משנה... אתם לא תבינו... בוא נישאר עם זה שזו בדיחה. (ה.פ)

חווית "האהבה האסורה שלי" מדגימה את תפיסת הזמן הסובייקטיבית ואת ה"סוד" המקיים את ההפרדה בין המקום לזמן, כמו גם את הטענה כי ההפרדה באה לידי ביטוי גם בפיצול ה"אני" בבחינת נוכחות מול היעדר נוכחות פיזית במקום העבודה בעוד שחלק חשוב מהזהות האישית נאלם ונעלם. נדמה שמתהוות שתי טריטוריות מובחנות: בין הסטרייטית ללסבית, בין החוץ לפנים, וקו התפר על שני צדדיו מופנם ובא לידי ביטוי בצורך להיות ערה תמיד לאופן הדיבור: "וואלהיזהר לא לדבר בשפה 'וירטואלית' במציאות. שלא יתפלך לי איזה LOL<sup>52</sup> או 'חחחח'<sup>53</sup>" (ה.פ), לשים לב לשימוש סלקטיבי במילון המושגים הייחודי לקהילה הלסבית, ולצורך לבצע שינויים מהירים בהתאם לשדה השיח והשותפים בו. כל אלה מביאים לחוויית זמן באופן סכיופוני, והמודעות לגבי אלמנטים כמו מרחב וזמן, שנוצקה בהם משמעות סימבולית גדולה יותר מצד מי שאינו משתייך לקולקטיב ההגמוני:

[...] אני גם מסכימה עם [ניק] כי המהות החברתית/ מינית/פוליטית שלנו (הוסיפו או מחקו את המיותר) קובעת ואולי משפיעה על מושג הזמן. [...] אני לא בטוחה שאם תשאלו מי שאינו משתייך על קבוצה נושאת סטיגמה (שלילית לרוב, כמו במקרה של לסביות) הוא ירווח על נזילות ועל חלונות זמן. (ה.פ)

הרומן והעיתון הם האמצעים הטכניים המופיעים בספרו של אנדרסון כמייצגים את הקהילה המדומיינת שאליה שייכת האומה. התקשורת המתווכת-מחשב היא האמצעי הטכני לייצוג הקהילה המדומיינת שאליה משתייכות הלסביות. קהילות

52 LOL - ראשי תיבות של Laughing Out Loud.

53 חחחח - הבעת צחוק, גיחוך.

וחברות יוצרות מסגרת זמן ומיקצב משלהן. א/נשי קהילת הלהט"ב מסמנים על גבי לוח השנה שלהם את אירועי סטונוול,<sup>54</sup> את מצעד הגאווה או את מועד היציאה האישית מהארון. כריכת האירועים יחדיו, שקרו באופן סמלי-תודעתי "לנו", לקהילה המדומיינת, מאפשרת אינטגרציה ומיזוג האנשים לקהילה. גם הקהילה הווירטואלית חולקת אירועים כמו מעבר הפורום למשל. מה מקשר את האירועים זה לזה, הרי רובם קרו באופן בלתי תלוי זה בזה, ובדרך כלל גם בלי שהמשתתפות ידעו על האחרות ועל מעשיהן? השרירותיות של הכללתם והעמדתם יחד בפורום וירטואלי אחד, נרטיבים משותפים הנשזרים לאורכם של שירשורי הודעות לאורך ימים, חודשים ושנים בפורום הווירטואלי, יוצרים את הקישור המדומיין, את הקהילה.

הכרה בחשיבות הקהילה וביסוסה במרחב הווירטואלי תלויה אם כן בקונפורמיות עזה הנדרשת מחברות הקהילה. חשש מפני אובייקטיפיקציה והפיכתה של האחת לאמצעי ולא למטרה, מדגישה את הצורך באיזון הנדרש בין הזהות החברתית לתפיסת העצמי; את הרצון להשיג נורמטיביות, הומוגניות קבוצתית והפחתת תחושת השונות, בד בבד עם השאיפה לטיפוח האינדיבידואליזם. צורך זה מודגם בהודעות הבאות:

מה זה קבוצה בכלל? קבוצה זה אוסף של פרטים בעלי מטרה משותפת. ברגע שאין פרטים כי הקבוצה שללה אותם אז אין קבוצה, נשארה רק המטרה והפרטים הופכים לאובייקטים לכל דבר. כשמלכתחילה המטרה של הקבוצה היא תמיכה, העצמה וקידום אינטרסים של הפרטים המרכיבים אותה. (ה.פ)

ועוד:

[...] בין נטל המודעות ובין התשוקה לקצת שלווה נפש שבמציאת המקום שלו השלם. לפרט אינטרס בקיום הקבוצה, גם אם בעצם היא לא נותנת לו לגיטימציה מלאה לכל גילוי עצמי שלו. זו כלכלה, משא ומתן ובו את שוקלת רווח והפסד. כל הטיעונים שאת מוצאת בזכות הקבוצה מאפשרים

54 אירועי סטונוול ב-1969, כבר בשם סטונוול במנהטן, ניו יורק. לאחר אינספור הטרדות ופשיטות של כוחות המשטרה על מקומות הביילוי של הומואים, העזו לקוחות הבר להתנגד למעצרים שנערכו שם (מעצר על מה שנחשב אז פעילות הומוסקסואלית בלתי חוקית) והאירוע התלקח במהרה להתנגשות אלימה עם השוטרים. אירועי סטונוול מסמנים עבור תנועות ברחבי העולם את תחילת המאבק הבינלאומי למען זכויות הקהילה הגאה.

לסביות לא גולשות לבדן במרחב הווירטואלי

לך המשך קיום אינטגרלי בתוכה. מאוד קל להגיע לכאלה...אני מדברת על העצמת הזהות שלך כחלק מהקבוצה שלך [...] והכי חשוב תופר את כל הסדקים הקטנים. התלות יחיד-קבוצה היא הדדית. (ה.פ.)

הנאמנות ל"עצמי" אותנטי ומהותי מול הצורך האותנטי לא פחות בהשתייכות לקולקטיב מובנה סמוכים יחדיו במרחב הווירטואלי, איזור הגבול האנזלדואי, והם באים לידי ביטוי במשא ומתן מתמשך, תלויים זה בזה, מתהווים תמידית.

## סיכום

במרץ 2002 הופיע גרפיטי ברחבי הארץ: לסבית המקלדת משחררת! על החתום פורום לסביות נענע. נוסח הגרפיטי הוא אולי הסיכום הטוב ביותר לדברים שנדונו לעיל, היות שהוא מבטא את דרכן של הנשים לקרוא תיגר על החלוקה הבינארית שבין המרחבים, על ההפרדה שבין השולי והנסתר המוקצים ללסביות, והמרחב הגלוי השמור להטרסקסואליות ההגמונית. הוא מנסח בפשטות את חיייהן של הנשים במרחבים ההיברידיים, בין נורמות החברה ההטרסקסואלית לאלה של הקהילה הלסבית-הפמיניסטית בפורום. בניגוד לתפיסת העולם הווירטואלי כ"אחורי הבמה" הגופרמנית, לשון הגרפיטי מצביעה דווקא על המרחב המדומיין כקידמת הבמה. מקום המאפשר ללסבית "לפזר את שערה" (או לגלח את ראשה) ולהיות היא עצמה. הגרפיטי מתייחס למשמעות הרבה של היות חלק מקהילה לסבית במרחב וירטואלי, ועל האפשרות לעצב את הזהות האישית כלסבית במרחב המוגן. כתיבתן של הנשים בפורום המקוון ופעילותן מחוצה לו איתגרו את אותו סימן הקרוי "קהילה"; החל בשימוש אינטואיטיבי וכלה בניסוחו מחדש באופן התואם את המרחב "החדש" ואת הבניית הקהילה הלסבית בו. דחיקתן של הלסביות מן המרחב הציבורי אל המרחב הווירטואלי, שבעיני רבים נתפס כפחות "אמיתי", הפך למקור של כוח והעצמה לקהילה הלסבית נענע באותם ימים. מרחב שהנשים שכתבו בו על "קירות המערה הווירטואלית" (כפי שניסחה זאת אחת המשתתפות), יצרו קהילה משותפת, תבניות של תרבות לסבית וגיבשו את זהותן המינית והפוליטית. הרחק מעינה המפקחת של ההגמוניה ההטרסקסואלית ומתוך דיאלוג אינסופי בין פנים לחוץ, בין דומות לשונות, הבנת מציאות חברתית עשירה ומורכבת שאיפשרה גם שינוי. שינוי זה לא היה טרמינולוגי בלבד, אלא בא לידי ביטוי בנזילות השיח הקהילתי בין המרחבים ואיפשר פעולה ושינוי.

עשור כבר חלף והרשת החברתית שולתתתתתת!!!!<sup>55</sup> האמנם? הפורומים הלסביים כמעט לא פעילים, ובוודאי שכבר אינם משמשים מקום מיפגש מרכזי לנשות הקהילה. פורום גאווה-לסביות באתר נענע פועל בעצלתיים וכך גם פורומים נוספים. ה"ניקים" הקבועים נעלמו, ונראה שהמשתתפות הוותיקות נטשו את המרחב הווירטואלי (או לפחות את הפורומים). החדשות אינן מצליחות לשחזר את התמהיל המדויק שאיפשר את תחושת הבית והקהילתיות שעליה כתבו והסתמכו רבות מהמשתתפות בעבר. בין ההודעות שהוצבו לאחרונה בפורום ניתן לקרוא את הנוסטלגיה: "בתור מקום לשאול זה די רע, משום שאין פה כמעט אף אחד" (ה.פ.). או, "יש משהו מנחם בלכתוב דווקא פה. אולי זו הידיעה שפעם היה פה טוב ומעניין, ואולי הידיעה שלא בטוח שיקראו" (ה.פ.).

אז מה השתנה? מדוע ננטש המרחב הווירטואלי ואינו משמש עוד את הלסביות כ"כיכר העיר"? כשהתחלתי במחקר לפני כעשור, הפורום האינטרנטי כינס ואיגד נשים אינטליגנטיות, משכילות ופוליטיות לכלל קהילה לסבית פמיניסטית במרחב הווירטואלי. המרחב המקוון היה מעבדת מחשבות ורעיונות, מקום לשתף ידע ומידע, להתנסות ולגבש פעולות במרחב הממשי. הסבר להתמעטות הפעילות בפורום עד לנטישתו המוחלטת תלוי בתחושה שרווחה בערוב ימיו של המרחב, כי הפורום אינו עוד מקום מוגן, בטוח ובלעדי עבור לסביות-פמיניסטיות. כמה סיבות/תופעות הביאו לתחושה זו: הסבר אחד טוען לשינוי באופיו של השיח בפורום אשר הפך למתלהם בעקבות כניסתם והשתלטותם של טרולים על המרחב המקוון ועל הדיונים בפורום.<sup>56</sup> התערבותם של אלה גרמו לתחושה כי לא ניתן לקיים עוד דיון מכבד ופתוח. הסבר נוסף כרוך בשינויים חברתיים-פוליטיים שחלו בקרב הקהילה הלהט"בית במציאות, ומצאו את דרכם אל תוך המרחב המקוון. בעוד

55 שולתתתתת - הטוב ביותר, תרגום מילולי מהסלנג האנגלי rules. חריגת הכתיב של ת' במקום ט' התקבעה בעברית.

56 טרול (troll) - מטריד סדרתי הנוהג להפיק הנאה מהטרדת משתמשי הפורום בשיחה חסרת תכלית, וביצירת חיכוכים חוזרים ונשנים. הנזק העיקרי של הטרולינג הוא אובדן האמון בקהילת השיח הווירטואלית. התלהמות (flaming) - התלקחות חד-פעמית. עוד על שתי תופעות אלה, ראו: כרמל וייסמן ואילן גונן, עברית אינטרנטית (ירושלים: כתר, 2011). הרינג ואחרים מציינים כי לרוב הטרול הוא גבר בפורומים של נשים. ראו: Susan Herring, Kirk Job-Sluder, Rebecca Scheckler, Sasha Barab, "Searching for Safety Online: Managing 'Trolling' in a Feminist Forum", in *The Information Society*, Vol. 18, 5 (2002) pp. 371-384.



שעיקר הפעילות בשנות התשעים ותחילת שנות האלפיים אופיינה בפוליטיקה של היטמעות בקולקטיב האזרחי, כותבת עדי מורנו, הרי שבתחילת שנות האלפיים עלתה על הבמה פוליטיקה רדיקלית יותר, הפוליטיקה הקווירית.<sup>57</sup> השפעת השיח הקווירי שחילחלה גם למרחב הווירטואלי היא כפולה: היא חתרה תחת השיח הלסבי-פמיניסטי שרווח בו, ונתפסה כעירעור על ערכים לסביים ואפילו כאיום על הפמיניזם.<sup>58</sup> יתר על כן, השיח הקווירי שחילחל אל בין דפי הפורום גרם לשינוי "דמוגרפי". בעוד שחלק מהמשתתפות דרשו לפתוח את השורות ולמתוח את הגדרת הזהות הלסבית על פני המשכיות כוללת, אחרות ביקשו לגדר ולסגור את הפורום בפני מי ומה שנתפס, לדידן, כאיום על הווייתו וייחודו של המרחב הלסבי.<sup>59</sup> המחלוקות הביאו לירידה בהשתתפות/ן ואף לפרישתן/ם של משתתפות ומשתתפים קבועים שנפגעו מתחושת הפיקפוק והדחייה.

הסבר מסוג אחר תלוי בהתפתחויות שחלו במדיה עצמה. בתחילת שנות האלפיים החל עידן הרשתות החברתיות, ואלה מציעות כיום אפשרויות חברתיות ועסקיות, יצירת קשרים רומנטיים או מקצועיים, ושימור קשרים קיימים עם משפחה וחברים. נדמה שבניגוד לחששות מפני פיצול, בידוד וניכור חברתי, קשרים משפחתיים וחברתיים דווקא מתחזקים עם השימוש ברשתות החברתיות. עם זאת, סכנות אחרות עדיין רלוונטיות והחריפה שבהן היא הפגיעה בפרטיות. אם נבחן את רשת הפייסבוק, הרשת החברתית הפופולרית, הרי שיש בידה בעלות על התכנים שאנו מעלות לרשת, וכתאגיד קפיטליסטי היא יכולה, ואף עושה, שימוש בפרטי המשתמשים והמשתמשות למטרות רווח. בהינתן שאחד מהמניעים העיקריים לכניסתן של לסביות למרחב הווירטואלי הוא מציאת מרחב בטוח ופרטי לכוונן את זהותן וקהילתן, הרי שיייתכן שהשינוי הטכנולוגי ועמו

---

57 עדי מורנו, גאים במרכז: משילות ניאו-ליברלית ותהליכי אינדיבידואליזציה בראי קהילת הלהט"ב בישראל. עבודת גמר לשם קבלת תואר מוסמך אוניברסיטה-מ.א. (אוניברסיטת תל אביב, 2011).

58 ביקורת לסבית-פמיניסטית על התיאוריה הקווירית, ראו: אייל גרוס, עמליה זיו, "בין תיאוריה לפוליטיקה: לימודים הומו-לסביים ותיאוריה קווירית", אצל יאיר קירד, עמליה זיו, אורן קנר (עורכים), מעבר למיניות: מבחר מאמרים בלימודים הומו-לסביים ותיאוריה קווירית, (תל אביב: הקיבוץ המאוחד, 2003), עמ' 9-44.

59 פרשת חן אלקובי: ב-2003 טרנסג'נדר צעיר בשם חן אלקובי הואשם ואף נמצא אשם בהתחזות לגבר במטרה לקיים יחסי מין עם נשים. המקרה סוקר בהרחבה בעיתונות וקושר לקהילה הגאה. הפרשה מצאה את דרכה גם לדפי הפורום והביאה לאחד מהדיונים הקשים והסוערים ביותר שהתנהלו בפורום הלסבי הווירטואלי.

תחושת היעדר הפרטיות גם הוא בין הגורמים לנסיגתן של לסביות מהמרחב הווירטואלי.

הסבר אחרון שאבקש להציע קשור לתמונת המצב העכשווית של הקהילה הלהט"בית בישראל. בעשור האחרון אנו עדות לשינויים פוליטיים רחבים, ביניהם תמיכה בקבוצות להט"ב שחוצה מפלגות משמאל ומימין. אייל גרוס מתאר כיצד הישגים פוליטיים של הקהילה הופכים לכלי בידי ההסברה הישראלית למינוף מעמדה של המדינה בזירה הבינלאומית, ומצביע על עידן חדש של פוליטיקה הומו-לאומית בישראל.<sup>60</sup> האם אפשרי שהחיבוק החם של הלאום סחף את הקהילה עד שנעלם הצורך ב"מקום משלהן"? בהינתן שהתפיסות והנורמות החברתיות לגבי הקהילה הלהט"בית השתנו באופן כה מהותי בעשור האחרון, יש מקום לבחינה מחודשת של תהליך החיברות של הנשים ללסביות ולתפקידה של הקהילה בכלל וזו הווירטואלית בפרט בתהליך זה. יש מקום לשאול על האפשרות לחיברות ללסביות במרחב הציבורי ההטרונורמטיבי מחוץ לחיבוק הקהילתי; לתהות על הדימויים המתווכים לנו דרך המדיה הכללית; לבחון את תפקידן של הרשתות החברתיות החדשות בכינון קהילה לסבית, ואולי אף להסתכן ולגלות כי בעשור האחרון הפוליטיקה הקהילתית שלנו פחות פמיניסטית ויותר ליברלית, פחות קהילתית וסולידרית והרבה יותר אינדיבידואלית. מחקר חדש יצטרך לענות על שאלות אלה ואחרות תוך בחינה מחודשת של המושגים הבסיסיים והפרדיגמות המשתנות, התפתחויות שהן תוצר של שינויים חברתיים וטכנולוגיים המתכתבים עם צרכיה המשתנים של הקהילה והאשה הלסבית, כמו גם עם מערכת היחסים הענפה והסבוכה שהן מנהלות עם החברה הישראלית ההגמונית.

---

Aeyal Gross, "Israeli GLBT Politics between Queerness and Homonationalism", 60 Bully Bloggers, At-<http://bullybloggers.wordpress.com/2010/07/03/israeli-glbtpolitics-between-queerness-and-homonationalism/> (Accessed 12/2012).

## את בכלל לא נראית:

### הרחקת הנשיות ממרחבים פמיניסטיים, לסביים וקוויריים

#### יעל משעלי

במסגרת הפמיניזם הלסבי האמריקאי של שנות השבעים עוצבו הפמיניזם והלסביות כניגודה או כהיפוכה של נשיות. ההנגדה הזאת קיבלה משנה תוקף מעמדותיהן של פמיניסטיות רדיקליות אמריקאיות בשנות השמונים והתשעים. אף-על-פי שיש הבדלים רבים בין העמדות הללו, הן חולקות שני מאפיינים רלוונטיים בהקשר הזה. ראשית, שתי העמדות - הלסבית והרדיקלית - שאפו ליצור ניגוד ברור לתפקיד הנשי הנורמטיבי המשמש כמנגנון להכפפת נשים, ועל ידי כך לערער הן על תפיסתן של נשים כנחותות והן על נחיתותן הקונקרטית בחברה פאלוצנטרית. שנית, שתי העמדות הציבו מודלים של התנגדות לפטריארכיה שבמסגרתם, דחיית סיגנון מיגדרי נשי סימלה את דחייתה של התרבות הסקסיסטית. כתוצאה מכך, ושלא במתכוון, אותן עמדות שחוללו רוויזיה בתפיסה המיגדרית, והציעו לנשים אפשרויות חדשות של קיום והזדהות, שללו את האפשרות של בחירה מודעת בפרפורמנס נשי, שלא מתוך הכרח ביולוגי, מיגדרי או מיני, וכך הותירו על כנה את המשגה השלילית ההגמונית של נשיות ולא הציעו לה תיקון. במאמר זה אצביע על האופנים שבהם מרחבים פמיניסטיים, לסביים וקוויריים ייצרו או שימרו את הצימוד בין בחירה בסיגנון מיגדרי נשי לבין קבלת התפקיד הנשי המקובל. טענתי היא כי זיהוי זה עדיין משמש פרדיגמה פמיניסטית מכוננת שלה אח ורע גם בתפיסות לסביות, וזאת למרות שהחל משנות השמונים קראו עליה תיגר הן במסגרת גישות מהזרם הפרו-סקס<sup>1</sup> והן במסגרת טקסטים שחתרו לתיקון מעמדה

1 מלחמות הסקס (sex wars) - מונח המתייחס למחלוקת הקשה שהתנהלה בין שני מחנות בשיח הפמיניסטי: מחנה האנטי-מין - זרם פמיניסטי מרכזי לפיו הדיכוי של נשים וההיררכיה הגברית באים לידי ביטוי בצורה הברורה ביותר במסגרת יחסי מין, שעבור נשים הם יחסים של שליטה, כפייה ושיעבוד, ועל כן המאבק בדיכוי הנשי עניינו בראש ובראשונה מאבק בפורנוגרפיה ובזנות. מחנה הפרו-מין - זרם פמיניסטי שהחל את דרכו

של תרבות הבוצ'–פם.<sup>2</sup> אף שטקסטים אלה ביקשו לערער על הבניית הנשיות כמקור בלעדי ל"צרות מיגדריות" הצלחתם היתה חלקית בלבד, יתכן שבשל מיקומם בשולי הפמיניזם המרכזי או מחוצה לו. התקבלותה הרחבה של התיאוריה המיגדרית של ג'ודית באטלר בתחילת שנות התשעים הובילה לצמיחתן של תפיסות חדשות של מיגדר, לחיזוקו של השיח הפרו-מיני והביקורת על השיח האנטי-מיני, ולשיקומה של תפיסת תרבות הבוצ'–פם. עם זאת, סיפוחה המהיר של באטלר למחנה ההומו- לסבי/קוויירי הביא לכך שחלק לא מבוטל מעבודתה מובן ומשפיע מחוץ להקשרים פמיניסטיים. נוסף על כך, הגם שתפיסת הדראג של באטלר מראה שבכל ביצוע מיגדרי יש פוטנציאל מערער, הרי שבמוקד עבודתה מוצבים הבוצ' והסיסי (אוחצ' בהקשר המקומי) כהדגמות אולטימטיביות של נידות או נזילות מיגדרית משום שהם מגלמים סטייה מהמין הביולוגי המובנה רטרואקטיבית כמקור. העדפה זו אינה ייחודית לבאטלר והיא מאפיינת גם הוגים קווייריים בולטים אחרים (איב קוסופסקי

---

כביקורת על זרם האנטי מין, שלפיו אחד הדיכויים המרכזיים של נשים הוא ניכוס או מחיקה של מיניות נשית, ולפיכך, על מאבק בדיכוי הנשי לפעול להפיכתן של נשים לסובייקטים מיניים עצמאיים באמצעות הנגשת ידע מיני וחומרים מיניים לנשים, ויצירת דימויים חדשים של מיניות נשית על ידי נשים ולמען.

Lisa Duggan and Hunter D. Nan (eds.), *Sex: מלחמות הסקס ראו*; *Wars: Sexual Dissent and Political Culture* (New York: Routledge, 1995); עמליה זיו, "בין סחורות מיניות לסובייקטים מיניים: המחלוקת הפמיניסטית על פורנוגרפיה", *תיאוריה וביקורת* 25, (2004), עמ' 163–194.

2 בוצ'–פם (butch-femme) – תת-תרבות לסבית שצמחה כחלק מתרבות הברים של מעמד הפועלים בארצות הברית החל משנות השלושים ועד שנות השישים, והגיעה לשיאה בשנות החמישים. המונח "בוצ'" התייחס ללסבית שאימצה מאפיינים מיגדריים גבריים בנראות ובהתנהגות, לרבות לבוש, מראה חיצוני, תחומי עניין, סיגנון ותעסוקה (בעיקר עבודות פיזיות). המונח "פם" התייחס ללסבית שאימצה מאפיינים מיגדריים נשיים בנראות ובהתנהגות, לרבות לבוש, מראה חיצוני, תחומי עניין, סיגנון ותעסוקה (בעיקר תפקידי שירות ואירוח). בעוד שבעבר הדינמיקה הבוצ'–פמית סימנה בראש ובראשונה חלוקת תפקידים מינית (הבוצ' מילאה תפקיד של הענקה, והפם של קבלה), כיום המונחים מתייחסים בעיקר להופעה חיצונית או להתנהגות (נשית/גברית) בקונטקסט לסבי או קוויירי. מאמר זה יוצא מתוך הנחה שליחסי הכוח הבוצ'–פמיים יש פוטנציאל לנסח מחדש גבולות של גוף, מיגדר או מיניות, וזאת משום שההבדל בין הבוצ' לפם אינו מתמצה באקטיביות/פסיביות וזיהוין עם גבריות/נשיות (בהתאמה), אלא מותנה ביכולתן של הבוצ' והפם ליצור ולקרוא את סימני המרחב המיני השולי, כאשר לשתיהן מידה שווה של חירות ותלות הדדית, אל מול מערך הכוח החברתי.

סדג'וויק לדוגמה), המעלים על נס את החצייה המיגדרית ומקנים לה מעמד קווירי סמלי, ובכך הם שבים ומציבים מודל התנגדות שבמרכזו דחייה של סיגנון מיגדרי נשי כמפתח לחתרנות של נשים.

השפעת הצימוד החוזר בין נשיות לקונפורמיות מיגדרית אינה מוגבלת למרחב האמריקאי או לזרמים פמיניסטיים מוקדמים. גם היום חלק לא מבוטל מהמאבקים הפמיניסטיים המרכזיים (בארצות הברית ובישראל) מונעים על ידי אג'נדה אנטי-מינית,<sup>3</sup> ובחסותה הם קוראים תיגר על הדיכוי הנשי ללא הבחנה בין הנשיות כמנגנון דיכוי לבין צורות אפשריות אחרות של נשיות נבחרת. לעומת זאת, האקטיביזם הנעשה בהשראת רעיונות פרו-סקס ופרו-נשיות נותר בשוליים ומתקיים באופן פחות מאורגן ועקבי במסגרות שאינן מוגדרות כפמיניסטיות כמובהק (לדוגמה, אמנותיות, אנרכיסטיות או קוויריות), מה שמותיר את הפיצול בין פמיניזם לנשיות על כנו. כתיבת מאמר זה מונחית במידה רבה מעמדת הספציפית כפמינית מזרחית הפעילה בעשור האחרון במסגרות פמיניסטיות וקוויריות בישראל (בעיקר בתל אביב). כשהתחלתי להזדהות כפמינית, ב-2003, המילה פם סימנה מעט במציאות הלהט"בית בתל אביב, וגם זאת אך הודות לחלוצות בודדות שהזדהותן ומופען כפמיניות זכו לתוקף בעיקר במעגלים החברתיים הספציפיים שלהן, אך קיומן במרחב נתן לי ולאחרות כוח והשראה.<sup>4</sup> כפמינית מתחילה ביקשתי לתת שם והיסטוריה לאותם מופעים שהיו נדירים בהקשר המקומי ושפגשתי בעיקר בספרות האמריקאית. מאז 2005 ועד היום ניסיתי לפעול להעלאת מודעות לסוגיות קוויריות המצליבות בין אתניות, מיגדר ומיניות במרחבים אקדמיים, חברתיים וקהילתיים, מתוך שאיפה לתרום להרחבת מינעד אפשרויות הקיום הלסבי, בין השאר באמצעות סימון האופציה הפמינית כלגיטימית. במסגרות אלה העברתי הרצאות רבות שהצליבו בין ניסיוני האישי להגות ולתיאוריה פמיניסטית, פוסט-

3 (לעיל: הע' 1).

4 בהקשר הזה חשוב לי לציין את אחת החלוצות הבולטות - ג'קלין פערל שהזדהותה כפמינית, במסגרת הקהילה הלהט"בית, קבוצות התנגדות לכיבוש ופועלה האמנותי, הניחה יסודות לנראות פמינית רדיקלית ואיפשרו לי באופן אישי לדמיין פמיניות כאפשרות מקומית בת קיימא. התייחסותי כאן מוגבלת לשנים שבהן פעלתי בקהילה ולניסיוני האישי בתל אביב. חלוצות מוקדמות בהרבה הופיעו דווקא מחוץ למרכז הארץ. דוגמה אחת בולטת היא הפעילה הפמיניסטית והאנטי-ציונית דורית אורטל, שהזדהתה כפם כבר בשנות השבעים במסגרת קהילה לסבית רדיקלית ירושלמית. אני מודה לאיריס רחמימוב על הערתה זו המבוססת על מחקר היסטורי איכותני שהיא עורכת על קהילה זו בימים אלה.

קולוניאלית וקווירית, תוך התמקדות בייצוג המורשת הפוליטית שהותירה אחריה תרבות הבוצ'–פם האמריקאית.<sup>5</sup> במרבית ההרצאות הקהל (שהורכב מאקדמאיות, אקטיביסטיות, פמיניסטיות, לסביות ואחרות) נפגש לראשונה עם האפשרות של זהות פמית, ובמידה שהיה לחלקו ידע מוקדם לגבי תפקידי בוצ'–פם זה נשען ברובו על סטריאוטיפים פופולריים ושטחיים. בנוסף, ניתוח המאפיינים של תרבות הבוצ'–פם שעלו בהרצאות על ידי הקהל כלל שימוש בתובנות פמיניסטיות שנוסחו בעיקר על ידי הפמיניזם הלסבי והמחנה האנטי-סקס, ובא לידי ביטוי בשאלות כגון: "מה פמיניסטי בעקבים ובלק?" "מה שיוויני ביחסי כוח?", "למה שלסביות ירצו להתנהג כמו סטרייטים?" "איך לסבית יכולה להיות עם מישהי שנראית כמו גבר?". גם אם במרחבים הקוויריים לא היה צורך להסביר מה חתרני בעמדתה של הבוצ', והעמדה הפמית הובנה בהקשרה ההיסטורי, הפמיות כעמדה פוליטית עכשווית עוררה לעיתים קרובות תגובות של ביטול, לעג ומבוכה, ונתפסה כעמדה קווירית שולית, לא מייצגת או לא נוחה לייצוג. עם זאת, בסיומו של כל אחד ממיפגשים אלה ניגשו אלי נשים (בדרך כלל אלה שלא השתתפו בדיון) שהתוודו בשקט כי לראשונה בחייהן הרגישו שדיברו עליהן. חלקן הזדהו כלסביות שמדחיקות את נשיותן, או מצניעות אותה, וחלקן כהטרסקסואליות שנמנעו מלסביות משום שחששו שהדבר יחייב אותן להיפרד מנשיותן.

מעורבותי בקהילה הקווירית עוררה בי את התחושה שהמודל התיאורטי הדומיננטי (המזוהה עם באטלר וסדג'וויק לדוגמה) משמש גם בספירה המקומית ליצירת היררכיה של התנגדות, שבראשה עומד מודל החצייה המיגדרית כסמל של חתירה תחת נורמות הטרונורמטיביות. ב-2008 הצטרפתי לקבוצת דראג שהופיעה באופן קבוע במינרווה.<sup>6</sup> הקבוצה כללה ברובה מלכי דראג (drag kings) שהעלו מופעים של גבריות (FtM) ונקראה על שם ("Kings Size"). הייתי אחת משלוש

5 חלק מהרצאות אלה עובדו למסות ולמאמרים. ראו למשל: Yael Mishali, "Femme-Lesbian Autobiography or: How Can You Be Certain That You Are 'That Way'", *Visible: A Femmethology: Volume 1*, (Ypsilanti: Homofactus Press, 2009), pp. 144-154; יעל משעלי, "עד החתונה זה יעבור: מזרחיות מפרספקטיבה לסבית", *תיאוריה וביקורת* 35, (ירושלים: מכון ון-לייר, 2009), עמ' 255-263; יעל משעלי, "את בכלל לא נראית – ברית מילה: אשה/לסבית/פמית", *Ms. Use: Sex and Text 1*.

6 הבר הלסבי הראשון שפעל בתל אביב יותר מעשור. בגילגולו השני הבר החליף בעלים ונקרא "בית השואבה" על שם הרחוב שבו הוא ממוקם, והמשיך לתפקד כבר לסבי מרכזי (ולרוב היחיד). הבר נסגר סופית ב-2012.

נשים סיסג'נדריות<sup>7</sup> לכאורה שהעלו מופעים של דראג נשי והזדהו כמלכות דראג (drag queens) או כמבצעות של דראג פמי (FtF).<sup>8</sup> כמעט אף פעם לא הופענו יחד מפני שהנחת המוצא של הקבוצה היתה ש"יותר ממלכת דראג אחת בערב זה לא עובר ולא מספיק פוליטי". למרות שלא מעט ממלכי הדראג היו בוצ'ים וטרנסג'נדרים, ובדומה לנו שמרו על חזות דומה על הבמה ובחיי היומיום, הם בניגוד לנו, לא נתבעו להסביר מדוע הופעותיהם נחשבות לדראג. הגם שדראג הוא לעיתים קרובות חלק מתהליך של גיבוש זהות מיגדרית נחשקת, פמיות אינה מזוהה כמיגדר עצמאי שנרכש מתוך תהליך מודע, ומופעים של דראג נשי "עוברים" כקוויריים רק לצד מופעים של גבריות ומשמשים עזר כנגדם. ב-2009 הקמתי קבוצת תמיכה לפמיות שנפגשה במרכז העירוני לקהילה הגאה בתל אביב, ואף התארגנה לצעידה בגוש מסודר במספר מצעדי גאווה בתל אביב ובירושלים. קבוצה זו נאלצה שוב ושוב להצדיק את קיומה במרחב ההומו-לסבי שבו התקיימה, כמו גם במרחבים קוויריים שראו בה הלצה או מותרות. משום שהתנגדות לנשיות נתפסת גם במרחב המקומי כצורת ההתנגדות האולטימטיבית לתכתיבי מיגדר ומיניות, נשים נשיות המנסות להשתלב במרחבים פמיניסטיים או קוויריים מזוהות לעיתים קרובות (גם בעיני עצמן) כ"לא מספיק פוליטיות" משום שעדיין אין בנמצא כלים מחשבתיים לזיהוי מורכבות עמדותיהן.

אחת הבעיות המרכזיות של הניראות הפמית היא שקשה לברל אותה לא רק מניראותה של הסטרייטית, אלא גם מזו של הלסבית הנשית המעוניינת להשתלב בתרבות ההטרונורמטיבית, מי שמכונה בתרבות האמריקאית "לסבית ליפסטיק" (lipstick lesbian). קהילות של לסביות ליפסטיק יוצאות מתוך הנחה שהומופוביה ואפליה מינית נעוצות בחריגות מיגדרית מוחצנת, ולכן הן נמנעות מניראות דייקית או בוצ'ית ומקדמות ניראות נשית נורמטיבית ככלי לקבלה של לסביות על בסיס דומות. מודל זה מתאר במידה לא מבוטלת גם את הקהילה הלסבית המיינסטרימית

7 סיסג'נדרית - מי שמשויכת למיגדר הנשי מלידה ועל בסיס מין ביולוגי נקבי; סיסג'נדר - מי שמשויך למיגדר הגברי מלידה ועל בסיס מין ביולוגי זכרי. מונח זה מחליף את המונחים "אשה ביולוגית"/"גבר ביולוגי" בעלי הקונוטציה המהותנית, ופועל לאיתגור הסימון של קבוצת המיעוט "טרנסג'נדר" למול שקיפותה של העמדה הנורמטיבית (ברומה לאופן שבו הזדהות אשכנזית או הטרוסקסואלית, לדוגמה, מערערת על סימון מוטה של מזרחים או קווירים, בהתאמה).

8 מלכות הדראג שהופיעו איתי במסגרת קבוצה זו היו נאוה וינר (סילבנה קצף) וסיון קרמני (שלומציון המלכה). שם הבמה שלי היה ללחודש.

בישראל (שמוקדי הבילוי שלה ממוקמים ברובם בתל אביב), המתאפיינת בסיגנון נשי פשוט ואחיד העולה בקנה אחד עם הניראות הנשית המקובלת בארץ.<sup>9</sup> בעוד שהלסבית הנשית הנורמטיבית מבקשת להיטמע בחברה ולהתרחק משוליה, הפמית לא מעוניינת "לעבור" כסטרייטית, ולעיתים קרובות אף נאבקות על זכותה להיקרא לסבית בין אם באמצעות אימוצה של נשיות סוטה באופן ויזיבילי, בין אם מתוקף ביטוי תשוקתה לחריגים מיגדריים שעלולים "להפלייל" אותה, ובין אם בבחירתה להשתייך לקהילה קווירית. משום שמאמר זה בוחן הדרה על בסיס נשיות במרחבים שוליים, אתמקד בניסיון של פמיות. במאמר אתיחס למספר עמדות פמיות על פני רצף היסטורי ובמרחבים שונים בארצות הברית. אין בכוונתי ליצור כאן האחדה של עמדות אלה או של עמדות פמיות בכלל, אלא להצביע באמצעותן על דפוס חוזר של דחיית נשיות (גם אם זה נובע מגורמים שונים בכל הקשר). כלומר, העמדה הפמית לא תשמש כאן כמודל מיגדרי הומוגני או יציב אלא כמקרה מבחן תיאורטי וקונקרטי של המחירים האפשריים הכרוכים בהרחקת נשיות ממרחבים פמיניסטיים, לסביים וקוויריים. בשל היעדרם של טקסטים רלוונטיים מקומיים, במרכז הדיון יעמדו טקסטים אמריקאיים (תיאורטיים, היסטוריים ואוטוביוגרפיים) וניסיוני האישי שמשמש אך כעמדה מנחה ומניעה.

### את יותר מדי נשית מכדי להיות לסבית: הרחקת הנשיות מהמרחב הלסבי-פמיניסטי

האם מה שהאחת לובשת בהכרח משקף תודעה פמיניסטית?<sup>10</sup>

9 המושג "לסביות ליפסטיק" צמח במסגרת קהילות לסביות אמריקאיות ממעמד בינוני (לדוגמה בלוס אנג'לס), וכשמו כן הוא מרמז על קהילות לסביות המתאפיינות בנשיות מודגשת הכוללת איפור, נעלי עקב, שמלות וכדומה. סיגנון זה פחות מקובל בקהילה הלסבית המיינסטרימית בארץ המתאפיינת במראה נשי "נקי" ומינימליסטי יותר, כמו למשל ג'ינס צמוד וגופיה או טי-שירט אופנתיים בגזרות נשיות. מתוקף כך, אף שנשים בעלות מראה דייקי-אנדרוגיני מתקבלות לחיק קהילה המקומית, בוצות ופמיות נמצאות לרוב בשוליה.

10 התירגום דורש הכרעה מיגדרית והבחירה נעשתה על בסיס היכרותי עם הטקסט.  
Lyndall MacCowan, "Re-collecting History, Renaming Lives: Femme Stigma and the Feminist Seventies and Eighties", in Joan Nestle (ed.), *The Persistent Desire: A Femme-Butch Reader* (Boston: Alyson Books, 1992), p. 317.



המסר שהועבר לפמיות לאורך שנות השבעים היה שעליהן לשנות את סיגנון הלבוש שלהן אם ברצונן להרגיש חלק מהתנועה הלסבית-פמיניסטית האמריקאית.<sup>11</sup> על מנת להעמיד תצורת התנגדות נראית וברורה למערך המיגדרי הנורמטיבי צופו חברות התנועה ללבוש מעין תלבושת אחידה שכללה בעיקר בגדי עבודה, נעליים חזקות ותרמיל גב, לבוש שהובנה תיאורטית כאנדרוגיני למרות שניתן בנקל לאפיינו כגברי. כך מתארת פמית אחת את המיפגש שלה עם הקהילה הלסבית: "כשיצאתי מהארון לראשונה התלבשתי הרבה יותר כמו בחור. רציתי שכולם יידעו מי אני".<sup>12</sup> משום שחצאיות, נעלי עקב, איפור ואפילו נשיאת הגוף בצורה נשית סומנו ככניעה לשליטה הפטריארכלית על הגוף הנשי וכחיקוי של התפקיד ההטרואסקסואלי, פמיות נתפסו כחלק מהתנועה רק כשהופיעו "במדים הפמיניסטיים". השאיפה הפמיניסטית מחברות את הסדר המיגדרי הובילה ליצירת תכתיב אסימילטיבי חדש

---

11 ניתוח התכתיבים שעוצבו במסגרת הפמיניזם-הלסבי האמריקאי של שנות השבעים מתבסס על קריאה משולבת בביקורות שניסחו הוגות פמיניסטיות מהמחנה הפרו-סקס, הוגות לסביות וכותבות בוצ'יות ופמיות. להרחבה ראו:

Cherrie Moraga and Gloria Anzaldúa (eds.), *This Bridge Called My Back: Writings by Radical Women of Color*, (Watertown: Persephone, 1981); Carole S. Vance (ed.), *Pleasure and Danger: Exploring Female Sexuality* (Boston, London, Melbourne and Henley: Routledge and Kegan Paul, 1984); Joan Parkin and Amanda Prosser, "An Academic Affair: The Politics of Butch-Femme Pleasures", in Joan Nestle (ed.), *The Persistent Desire: A Femme-Butch Reader* (Boston: Alyson, 1992), pp. 442-451; Judith Roof, "1970s Lesbian Feminism Meets 1990s Butch-Femme", in Sally R. Munt (ed.), *Butch/Femme: Inside Lesbian Gender* (London and Washington: Cassel, 1998), pp. 27-36; Arlene Stein, "Becoming Lesbian: Identity Work and the Performance of Sexuality", in Larry Gross and James D. Woods (eds.), *The Columbia Reader on Lesbians and Gay Men in Media, Society and Politics* (Columbia UP, 1999), pp. 81-91; Bonnie Zimmerman, "The Politics of Transliteration: Lesbian Personal Narratives", in Estelle B. Freedman, Barbara C. Gelpi, Susan L. Johnson and Kathleen M. Weston (eds.), *The Lesbian Issue: Essays from Signs* (Chicago: University of Chicago Press, 1985), pp. 251-270.

12 אלה דבריה של מיטשל מתוך שיחה שנערכה עם סלואן.

Abi Slone and Allyson Mitchell, "Big Fat Femmes: Squeezing a Lot of Identity into One Pair of Control Top Nylons", in Chloë Brushwood Rose and Anna Camilleri (eds.), *Brazen Femme* (Vancouver: Arsenal Pulp Press, 2002), p. 109.

שדרש מחברות התנועה להתאים את עצמן לקוד ניראות לסבי צר, מגביל וספציפי, תוך התעלמות מכך שלא כל אשה מסוגלת להרגיש חזקה או מושכת בלבוש לא-נשי, ושפמיות היא צורה נבחרת של נשיות לסבית ולא שיעתוק כפוי של נשיות נורמטיבית. תפיסה זו הציבה בפני פמיות מילכוד שבמסגרתו נאלצו לבחור בין בגידה בערכי התנועה לבגידה בתפיסת העצמי שלהן. כפי שכותבת ג'ואן נסטל: "אם אלבש את הבגדים האלה מפני שאני מחדת מהשיפוטיות של העם שלי, אהיה סוג אחר של בוגדת, הפעם בחוש הסיגנון הפמי האישי שלי, מפני שהסיגנון הזה מייצג את מה שבחרתי לעשות עם הנשיות שלי".<sup>13</sup>

משום שפמיות לא נתפסה כתצורה לסבית באופן מלא, אימצו פמיות רבות באופן אקטיבי מופע מיגדרי יותר "לסבי" ופחות נשי. הפיקפוק באמינותה או בתקפותה של הלסביות הפמית הביא רבות לנטוש עמדה זו בצעירותן, או בהיותן חדשות בקהילה, ולנכסה מחדש רק לאחר גיבוש עמדה לסבית בטוחה, מנוסה וחזקה: "אני חושבת שאני יכולה להתלבש יותר נשי עכשיו בגלל שיותר נוח לי בזהות שלי והיא יותר מבוססת".<sup>14</sup> גם אם הוויתור על הנשיות איפשר לרבות לחמוק מזיהוין כסטרייטיות ולהוכיח את מחויבותן הפמיניסטית לתנועה, העירעור החוזר על מעמדה של הפמית במרחב הלסבי-פמיניסטי הביא אותה לאייש זהות חצויה ומפוצלת, שאילצה אותה מחד גיסא להיאבק על זהותה המינית, ומאידך גיסא כרכה את המאבק הזה בביטול ובמחיקה של זהותה המיגדרית הנבחרת: "הגנתי על עצמי כלסבית בצורה אבסולוטית [...] וזה תמיד הביא אותי לדחות את השם פמית, כקיצור לנשית, לבחורה סטרייטית".<sup>15</sup> המאמץ להציב חלופה פמיניסטית למיגדר הדכאני לא הכיר בכך שאנדרוגיניות גם היא תצורה מיגדרית, ואף הניח תפיסה אוטופית שבמסגרתה עמדה א-מיגדרית, כזאת שאינה מסופחת מיד לגבריות או מובנית כשלייה של נשיות, היא אפשרית במציאות המושתתת על בינאריות מיגדרית. דחיית הנשיות הפמית חושפת את התנאים המאפשרים ניראות לסבית, ואת קיומו של רף הקובע מהו ביצוע הולם של לסביות ובאילו ביצועים יש להטיל ספק. במובן זה, הדרישה הלסבית-פמיניסטית לייצר התאמה בין מיניות (לסבית)

13 ג'ואן נסטל, מחוזות אסורים: תשוקה, גוף וסיפורי התנגדות (חיפה: פרדס, 2008), עמ' 194.

14 (לעיל: הע' 12), שם.

15 Katherine Millersdaughter, "A Coincidence of Lipstick and Self-Revelation", in Laura Harris and Elizabeth Crocker (eds.), *Femme: Feminists, Lesbians and Bad Girls* (New York and London: Routledge, 1997), p. 120.

למיגדר (לא-נשי), מתוך שאיפה לערער על הנשיות הכפויה, שימרה את ההבניה ההטרונורמטיבית של המנגנון מין-מיגדר-מיניות המייצר צימוד הכרחי בין מיגדר למיניות ומתנה התקבלות חברתית בהתאמה לצו מיגדרי קולקטיבי.

בשל מופעה הנשי הגאה של הפמית, לסביות-פמיניסטיות תפסו אותה כאשה שאינה מבינה את הפוטנציאל המלא של עצמה כאינדיבידואל כשיר וחזק. המסמנים שבהם ראתה כלים עוצמתיים של משיכה והזדהות הוגדרו על ידי הפמיניזם-הלסבי כ"כלי הפטריארכיה".<sup>16</sup>

תכתיבי המיגדר שעוצבו בשנות השבעים לא הצליחו להתבחן דיים מהצווים המיגדריים שבהם כלל הנשים צריכות לעמוד, משום שלא הביאו בחשבון את האופנים שבהם תנאי החיים של נשים שונות מעצבים אחרת תשוקות, העדפות וצרכים. מי שביקשה להזדהות כלסבית-פמיניסטית נדרשה "לנקות את עצמה מהנשיות המיושנת", משום שנשיות נתפסה כ"אויב מבפנים" וכצורה של דיכוי מופנם שיש להיפטר ממנו.<sup>17</sup> כתוצאה מכך, נשים רבות שתפסו את עצמן כפמיות התאמצו להתאים לקטיגוריה "אנדרוגינית", להזדהות באמצעותה ולזהות דרכה זו את זו. מכיוון שהודאתה של לסבית כי זהותה אכן נשית היתה עלולה להוביל לראייתה כמי שנענית לתכתיבים סקסיסטיים והטרוסקסיסטיים ואף להדרתה מן התנועה, פמיות רבות בחרו לאייש את הזהות התקינה פוליטית גם במחיר של הדחקה והסתרה.<sup>18</sup> הלחץ לוותר על הפמיות הפך את הפוזיציה הזאת לפגיעה

---

Melanie Maltry and Kristin Tucker, "Female Fem(me)ininitities: New Articulations 16  
in Queer Gender Identities and Subversion", in Michelle Gibson and Deborah  
T. Meem (eds.), *Femmel/Butch: New Considerations of the Way We Want to Go*  
(New York: The Harrington Park Press, 2002), p. 93.

Marcy Sheiner, "A Woman's Prerogative", in Laura Harris and Elizabeth Crocker 17  
(eds.), *Femme: Feminists, Lesbians and Bad Girls* (New York and London:  
Routledge, 1997), p. 134.

להרחבה על האופן שבו צו התקינות הפוליטית שימש כסטנדרט להתקבלות לתנועה ראו: 18  
Muriel Dimen, "Politically Correct? Politically Incorrect?", in Carole S. Vance  
(ed.), *Pleasure and Danger: Exploring Female Sexuality* (Boston, London,  
Melbourne and Henley: Routledge and Kegan Paul, 1984), pp. 138-148.

Alice Echols, "The Taming of the Id: Feminist Sexual Politics, 1968-83", in  
Carole S. Vance (ed.), *Pleasure and Danger: Exploring Female Sexuality*

במיוחד, והביא לעיתים קרובות לכך שאופיינה כמתכוננת על בסיס פחד, [...] פחד מקידום סטריאוטיפים, פחד מלהיתפס כאנטי-פמיניסטית",<sup>19</sup> בעוד שהוויתור על המיגדר הפמי תיפקד לא רק כצורה של הגנה עצמית אלא אף כאקט פוליטי פמיניסטי שזכה לכבוד ולהערכה. הסירוב להיפרד מן הנשיות נתפס כמנוגד למאבק הפמיניסטי: "מה שאני כועסת עליו הוא הפמיניזם, ספציפית הפמיניזם-הלסבי [...]. אני כועסת כי המסר שלו פשוט בשני העשורים האחרונים: כלסבית שהיא פמיט אני לא נחשבת ראויה לשיחרור".<sup>20</sup>

מאפיינים נשיים נכפו עלי כילדה, כמתבגרת וכאשה צעירה. בגלל שהם היו מחייבים ומגבילים, הם היו דכאניים. פמיניזם היה צורה של מרי ודרך מוצא מהדיכוי, אבל אספקטים מסוימים של פמיניזם הפכו לצורה חדשה של דיכוי.<sup>21</sup>

האילוץ להכחיש את קיומם של תפקידים מיגדריים בקרב פמיניסטיות נבע מהציפייה להלימה מוחלטת בין האישי לפוליטי,<sup>22</sup> ומהזיהוי הגורף בין התנגדות לסקסיזם לבין דחייה של נשיות. הדרישה לשמור על הלימה בין מחויבות פוליטית לניראות מיגדרית שאפה לייצר קוד לסבי-פמיניסטי אחיד וכן דימוי נשי חדש וחיובי שנשים יוכלו לאהוב: "בשנות השבעים כולנו נראינו אותו דבר, התלבשנו אותו דבר, ומצאנו נחמה בתמונת הראי, לומדות לאהוב את עצמנו כנשים".<sup>23</sup> עם זאת, מי שלא המירה את ניראותה כמצופה ויתרה על העצמה נשית ואף חשפה את עצמה לדיכוי נשי נוסף: "בגלל שאנחנו חיים בחברה מיזוגינית, פמיות מקבלות הרבה מהיחס השלילי שנשים בכלל מחו נגדו בימים הראשונים של התנועה

(Boston, London, Melbourne and Henley: Routledge and Kegan Paul, 1984), pp. 50-73.

19 (לעיל: הע' 17, עמ' 132).

20 (לעיל: הע' 10, עמ' 302).

21 (לעיל: הע' 17, עמ' 137).

22 אמנם בוצ'יות נדרשו לעבור תהליך דומה, אך בשונה מפמיות זה לא תמיד תבע מהן לבצע שינוי רדיקלי בניראות שלהן, כי אם באופן שבו מישמעו את הניראות הזאת. הבנייתו של המיגדר הבוצ'י כנבדל בתכלית מהמורל האנדרוגיני הרצוי נועדה לאשש ניגוד שהתנועה הבנתה בין בוצ'יות לפמיניזם, שהיה חלק מתפיסה רחבה יותר שעל-פיה כל מסמן של גבריות בקרב נשים מעיד על הזדהות עם גברים ועם ערכים גבריים.

M. G. Soares (ed.), *Butch/Femme* (New York: Crown Publishers Inc, 1995), p. 9. 23

לשיחרור הנשים".<sup>24</sup> במובן הזה דחייתן של פמיות מן התנועה הלסבית-פמיניסטית, שנוסדה על בסיס ההתנגדות למישטור הגוף הנשי, שיעתקה חלק ממנגנוני הדיכוי המופעלים על נשים בכלל ועל נשים נשיות בפרט בחברה סקסיסטית. גם אם כל קהילה מעצבת טעם אישי וסיגנון ייחודי, אלה לעולם אינם מתגבשים בריק פוליטי, ועשויים להתבסס על פרדיגמות נורמטיביות ומנרמלות: "[...] ידענו ששום דבר, שאף אחד, לא היה נתעב יותר מפמית. פמית היתה חלשה, הם אמרו לנו. טיפשה. מיושנת. מרוכזת בעצמה. [...] פמיות התביישו (או היו צריכות להתבייש) במי שהן [...]" משום שנשיותן של פמיות עימתה נשים עם השנאה העצמית שלהן, הסטיגמה הפמית הרווחת התבססה במקביל על מיזוגיניה ועל גזענות, ושיקפה את הסטריאוטיפיזציה שאליה חשופות נשים ממעמד נמוך או זונות. ראיית הפמיות כלא-החלטיות, לא משכילות, זולות או צעקניות חושפת כי הדרישה הפמיניסטית - לצמצם תפקידים מיגדריים וביטויים מפורשים של מיניות - היתה למעשה דרישה לאסימילציה מעמדית וגזעית ולא־א־מוֹץ קודים של מכובדות.<sup>25</sup> מכיוון שהתנועה הפמיניסטית שיקפה את תפיסותיהן של נשים לבנות מן המעמד הבינוני לא היה ביכולתה לתת דין וחשבון על ההשפעות שיש למעמד, למוצא או לגזע על זהות מיגדרית או מינית.<sup>26</sup> הדימוי הלסבי-פמיניסטי של אשה שהיא לעולם עצמאית, אסרטיבית ובלתי נשית תבע מנשים להתנתק מכל מסגרת שסומנה כפטריארכלית, מבלי לתת את הדעת על המחירים הרגשיים, הנפשיים והכלכליים הכרוכים בכך, וכך הביא נשים רבות לנטוש את ביתן ומשפחותיהן לטובת מציאות מטריאלית קשה ללא כל כלים להתמודד עמה.

בחלק זה ביקשתי להראות כיצד מרחב שהיה בו-בזמן לסבי ופמיניסטי,

Jewelle L. Gomez, "Femme Erotic Independence", in Sally R. Munt (ed.), *Butch/* 24  
*Femme: Inside Lesbian Gender* (London and Washington: Cassel, 1998), p. 106.

Esther Newton and Shirley Walton, "The Misunderstanding: Toward a More 25  
Precise Sexual Vocabulary", in Carole S. Vance (ed.), *Pleasure and Danger:  
Exploring Female Sexuality* (Boston, London, Melbourne and Henley: Routledge  
and Kegan Paul, 1984), pp. 242-251.

להרחבה על מקומו של המעמד בעיצוב התכתיבים הלסביים-פמיניסטיים ראו: 26

Minnie Bruce Pratt, "Pronouns, Politics, and Femme Practice: An Interview  
with Minnie Bruce Pratt", in Laura Harris and Elizabeth Crocker (eds.), *Femme:  
Feminists, Lesbians and Bad Girls* (New York and London: Routledge, 1997),  
pp. 190-198.

והתיימר להיות מרחב בטוח ורחף מבושה ואשמה עבור נשים כאשר הן, הפך למרחב של מישטור מיגדרי שהתבסס על דחייה של נשיות. דחייה זו הובילה לדחיקתה ולמחיקתה של העמדה הפמית הן משום שפמיות רבות הכחישו את העדפתן המיגדרית כדי להתאים לצו הלסבי-פמיניסטי, והן משום שפמיות לא זכתה להכרה כניראות פמיניסטית או לסבית. טענתי היא כי דחיית הפמית משורות התנועה מחד גיסא, ושלילת הפמיות כמסמן של לסביות מאידך גיסא, קשורות אמנם בדימיון בינה לבין "האשה", אך הן אינן נובעות רק מכך שניראותה אינה מהווה סמל נוח להתנגדות פמיניסטית, אלא גם ממיוזוגיניה מופנמת.<sup>27</sup> בעוד שבמסגרת הדרתה של הפמית היא "[...] הופשטה לא רק מזהותה אלא מכל הבנה של זהותה כחתרנית",<sup>28</sup> הכללתה בפרויקט הפמיניסטי עשויה לחשוף כי בחירתן של פמיות בנשיות היא תוצר של משא ומתן שהן מקיימות עם מערך זה, תוך בחירת המאפיינים המיגדריים הרצויים להן והתאמתם לצרכיהן הפרטיקולריים כלסביות. למהלך זה יש פוטנציאל להביא לתיקון פוליטי והיסטורי של מעמדה של הפמית, ואף לחשוף את אותה כנקודת מוצא תיאורטית יעילה לניתוק הקשר בין מיגדר למיניות. ההבניה של הלסביות במסגרת התנועה כניגוד של נשיות לא נסמכה רק על ניסיון של לסביות, שחלקן אכן העדיפו מיגדרים לא-נשיים,<sup>29</sup> אלא שיקפה בהלה פמיניסטית מפני הנשיות והאופנים שבהם מסמניה משמשים תדיר נגד נשים ככלי וכהצדקה לדיכויין בחברה סקסיסטית. בהלה זו הובילה בו-זמן למחיקת ניסיון של פמיות ולמחיקת האפשרות של לסביות נשית, ואף איששה בסופו של דבר מיתוסים מגבילים שבמסגרתם אשה נשית פמיניסטית או אשה גברית שאינה לסבית אינן מן האפשר.<sup>30</sup> טענתי לאור זאת היא שהיציאה

27 במאמר זה התמקדתי באופן שבו דחיית התפקיד הנשי בפמיניזם הלסבי השפיעה על לסביות פמיות, אך עמדה זו פגעה כמובן גם בפמיניסטיות הטרוסקסואליות שמוקמו בתחתית ההיררכיה הפמיניסטית התקינה פוליטית.

28 (לעיל: הע' 16, עמ' 94).

29 הפמיניזם הלסבי לא ייצג את צרכי כלל הנשים שבחרו במיגדרים לא-נשיים (כמו למשל בוצ'ות), אלא קידם גירסה מיגדרית לא-נשית אחת שהלמה את תפוסותיהן של נשים לבנות מהמעמד הבינוני.

30 להרחבה על לסביות גברית הן כמיתוס והן כמבנה המשקף את ניסיון של לסביות רבות, אך לא את כלל האפשרויות הלסביות, ראו: Esther Newton, "The Mythic Mannish Lesbian: Radclyffe Hall and the New Woman", *Signs*, Vol. 9 No. 4 (1984), pp. 557-575.

ראו גם את גירסתו העברית של המאמר: אסתר ניוטון, "הלסבית הגברית המיתולוגית:

נגד האוניברסליזציה של המיגדר לא תוכל להיעשות באמצעות אוניברסליזציה של צורות ההתנגדות, המייצרת חובה לצאת נגד הצווים המקובלים בדרך אחת שמסומנת כתקינה פוליטית.

### את יותר מדי יפה: מיתוסים של יופי ונשיות במרחבים פמיניסטיים

בעשורים הפמיניסטיים, הפמית היא הלסבית המייצגת את הבעיה של הבחירה המוטעית בצורה העמוקה ביותר. אם אנחנו מתלבשות למעננו ולמען נשים אחרות שמולן אנחנו רוצות להכריז על התשוקה שלנו, מכנים אותנו בוגדות בקהילה שלנו, מפני שאנחנו לבושות לכאורה בבגדי האויב.<sup>31</sup>

הקישור שיצר הפמיניזם הלסבי בשנות השבעים בין נשיות למיזוגיניה ובין דחייה של נשיות לפמיניזם זכה לתהודה במסגרת עמדות פמיניסטיות מרכזיות גם בשנות השמונים והתשעים, ובמיוחד בחסות גישות שהשתייכו למחנה האנטי-מין במלחמות הסקס.<sup>32</sup> אתמקד בשלוש גישות אנטי-מין מייצגות, הנתפסות כגישות פמיניסטיות בולטות ובעלות השפעה עד היום. הראשונה היא עמדתה של אנדריאה דבורקין, הרואה בבחירה לבצע פרקטיקות מיגדר נשיות לא רק כניעה לצו הפטריארכלי אלא שיתוף פעולה פעיל עמו, מה ששוב מטיל בספק את מעמדן הפמיניסטי של נשים נשיות.<sup>33</sup> הבניית קשר בין נשיות לבין סיפוק צרכיהם של גברים אינה מכירה בנשיות שאינה כרוכה באובייקטיפיקציה וקירבון של נשים, ואינה מאפשרת לחשוב על בחירה במופע נשי מחוץ לכלכלה ההטרסקסואלית או מתוך ניסיון להגדרה עצמית וסובייקטיפיקציה. אף שסנדרה ברטקי מסכימה כי הביצוע המיגדרי היומיומי הוא אחד ממנגנוני הדיכוי המרכזיים שמופעלים על נשים ושנשים מפעילות על עצמן, היא מוסיפה כי למרחב הזה יש פוטנציאל לשמש גם כאתר של שותפות גורל נשית. היא מסבירה כי בעוד שהניסיון והדיכוי המשותפים עשויים להוביל לארוטיות בין נשים, בתרבות הנשלטת על

---

רדקליף הול והאשה החדשה", אצל יאיר קדר, עמליה זיו ואורן קנר (עורכים), מעבר למיניות (תל-אביב: הקיבוץ המאוחד, 2003), עמ' 178-195.

31 (לעיל: הע' 13, עמ' 193).

32 (לעיל: הע' 1).

33 Andrea Dworkin, *Intercourse* (New York: Free Press, 1987).

ראו גם את גירסתו העברית של הספר: אנדריאה דבורקין, משגל (תל אביב: רסלינג, 2005).

ידי הטרוסקסואליות כפויה,<sup>34</sup> זו מוחלפת מיד בתחרותיות.<sup>35</sup> על בסיס דבריה ניתן לטעון כי במידה שבביצוע המיגדרי הנשי טמון פוטנציאל ארוטי המודחק במרחב ההטרונורמטיבי, זה עשוי להתממש בהקשר לסבי, שגם אם אינו מתעצב מחוץ למבנים הטרור/סקסיסטיים הוא אינו מתמצה בהיענות לתכתיביהם.

הגם שביקורת כמו זו של דבורקין מייצגת נשים רבות, החשות אי-נחת במיגדר הנשי אך נאלצות לפעול לייצורו ולהציג את עצמן באמצעותו על מנת לזכות במקום בסדר החברתי, היא לא יכולה לתאר את ניסיוןן של כלל הנשים, ובפרט את מי שנשיות גורמת לה להרגיש "עוצמה מינית".<sup>36</sup> בעוד שלפי דבורקין להיות נשית משמעו להיות אובייקט של גברים ומנוכרת מנשים, הרי הבחירה להיות נשית מול נשים אחרות הופכת על פיו את הצו ההטרונורמטיבי משום שבהקשר לסבי נשיות אינה משמשת לריחוק בין נשים אלא דווקא כצורת תקשורת ארוטית, המונעת על ידי צרכים מיניים של נשים. בנוסף, במקום לחזק את הדיכטומיה בין גברים לנשים, נשיותה של הפמיית מצביעה על הבדלים מיגדריים אפשריים בקרב נשים בכלל ובקרב לסביות בפרט, וכך קוראת תיגר על מיתוס הנשיות ושבה ומאששת את הטענה הפמיניסטית כי למסמן אשה יותר ממסומן אחד.

תפיסה דומיננטית נוספת במחנה האנטי-מין המזהה כל פרפורמנס נשי עם שיכפול של המערך הפטריארכלי היא זו של קתרין מקינון.<sup>37</sup> בשונה מקודמותיה, מקינון אינה רואה בלסביות מיניות מועדפת, משום שהיא מאמינה

34 להרחבה על המושג "הטרסקסואליות כפויה" ראו: Adrienne Rich, "Compulsory Heterosexuality and Lesbian Existence", *Signs*, Vol. 5 No. 4 (1980), pp. 631-660.

ראו גם את גירסתו העברית של המאמר: אדריאן ריץ', "הטרסקסואליות כפויה והקיום הלסבי", אצל יאיר קדר, עמליה זיו ואורן קנר (עורכים), מעבר למיניות (תל-אביב: הקיבוץ המאוחד, 2003), עמ' 73-102.

35 Sandra L. Bartky, *Sympathy and Solidarity* (New York: Roman and Littlefield Publishers, 2002).

36 (לעיל: הע' 13, עמ' 193).

37 Catherine A. MacKinnon, "Sexuality, Pornography and Method - Pleasure under Patriarchy", in Cass R. Sunstein (ed.), *Feminism and Political Theory* (Chicago: University of Chicago Press, 1990), pp. 207-241.

ראו גם את גירסתו העברית של הספר: קתרין מקינון, "מיניות, פורנוגרפיה ושיטה: הנאה תחת הפטריארכיה", אצל דלית באום, דלילה אמיר, רונה ברייר-גארב, יפה ברלוביץ', דבורה גריינימן, שרון הלוי, דינה חרובי וסילביה פוגל-ביז'אוי (עורכות), ללמוד פמיניזם: מקראה (תל-אביב: הקיבוץ המאוחד, 2006), עמ' 376-414.



כי כל מיניות מתכוננת באמצעות חלוקה מיגדרית בינארית, גם כשזו אינה כוללת גברים. לפיכך, היא מזהה גם חלוקות אלטרנטיביות של תתי תרבויות כמו בוצ'פם/וטופ/בוטום כשיכפול של החלוקה הבסיסית זכר/נקבה העומדת בבסיס המשגת המיגדר הנשי באמצעות כניעות ארוטית, אי-שיוויון והחפצה. תפיסתה יוצרת מילכוד תיאורטי, שבמסגרתו אין משמעות למרחב שבו מתבצעת החלוקה המיגדרית מכיוון שכל מרחב הופך למיני רק על ידי שיעתוק של אותו מערך יחסי כוח המנכיה את דינמיקת הכוח הגברי, משמר את העליונות הגברית ומגדירה ככזאת.<sup>38</sup> גישה לא מכירה בכך שלחיקוי יש פוטנציאל לחשוף שזוהיות, פוזיציות ואקטים יכולים להיות מגולמים מתוך עמדות שונות ובקונטקסט שונה, וכפי שמראה באטלר, אף לטעון כל אחד מהם במשמעות חדשה החותרת תחת יעודיהם המקוריים.<sup>39</sup> גם אם תפיסתה של מקינון מתבססת על חשיפתן של הפרדיגמות המיגדריות המובנות כטבעיות על מנת להסוות את אופיין האידיאולוגי, היא מתעלמת מכך שהתאמה לכאורה למידותיה של העמדה הנשית עשויה לחשוף את מנגנוני ההבניה שלה. משום שהיא מאמינה שגם חיקוי או פרודיה של תפקידי מיגדר בהכרח נענים לאותו סטנדרט דכאני וכך שבים ומאשרים את הסדר הקיים, היא לא יכולה לראות בחיקוי הפמי, למשל, צורה של מרי מיגדרי החותרת תחת הכלכלה ההטרור/סקסיסטית האחרתית להבנייתה של הנשיות הן כתנאי מאפשר של הטרורסקסואליות והן כמימושה האולטימטיבי.

גישה פמיניסטית מכוונת אחרת התורמת לחיזוק הצימוד בין סיגנון מיגדרי נשי להפנמה של דיכוי היא זו של נעמי וולף, המזהה את מיתוס היופי עם מנגנוני נירמול דכאניים המשמשים לייצור נשיות.<sup>40</sup> תפיסתה מראה כיצד הביטוי השגור

---

38 תפיסתה זו של מקינון אינה מוגבלת לפרסומיה משנות התשעים. היא זכתה למשנה תוקף מקומי בדברים שנשאה באוניברסיטת תל אביב ב-2008. הרצאתה שנשאה את השם "מיגדר, העתיד" ("Gender, The Future"), הבהירה שגם העתיד המיגדרי אינו מבשר טובות, וכי הגישה האנטי-מין עורנה חיונית לניתוח המציאות מכיוון שגם היום מה שאנו מבינים כמיניות אינו אלא ארוטיזציה של תפקידי מיגדר, שהם אסטרטגיית השימור של יחסי הכוח והדיכוי של נשים.

39 Judith Butler, "Imitation and Gender Insubordination", in Diana Fuss (ed.), *Inside/Out: Lesbian Theories, Gay Theories* (New York and London: Routledge, 1991), pp. 13-32.

40 Naomi Wolf, *The Beauty Myth: How Images of Beauty Are Used Against Women* (New York: Harper Collins Publishers, 1991).

"את יותר מדי יפה מכדי להיות פמיניסטית" פועל כמנגנון הרתעה של נשים באמצעות הבניית יחסים בינאריים בין פמיניזם ליופי. וולף אינה נותנת את דעתה על כך שהדחייה הפמיניסטית של מודל היופי השליט לא הביאה רק להתרחקות גורפת ממסמני "המיגדר היפה", אלא גם לאימוץ עקיף של המיתוס המיוזוגיני הרואה בפמיניזם ניגוד ליופי.<sup>41</sup> אין ספק כי זיהוי המאמץ הפמיניסטי להימנע מפרקטיקות של מיגדר נשי עם כיעור נובע ממיגדרו של היופי ומאי-היכולת לזהות יופי במידה שאינו נענה לסטנדרט מיגדרי. עם זאת, התנגדותו של הפמיניזם הן לייצוגה של הפמיניסטית כמכוערת והן לייצוגה כיפה, התנתה את מחויבותן של נשים לפמיניזם בנכונותן להתנגד ליופי המזוהה עם פרקטיקות של נשיות. במובן הזה, הניסיון הפמיניסטי לחתור תחת מיתוסים של נשיות הוביל בסופו של דבר לשימור עקיף של חלק מההנחות הסקסיסטיות העומדות בבסיס מנגנון היופי הדכאני, לרבות זו שעל-פיה לא תיתכן פמיניסטית יפה.

לביטוי שבו מתמקדת וולף גירסה לא פחות רווחת, המביעה ומקדמת במקביל סטריאוטיפים סקסיסטיים והומופוביים: "את יותר מדי יפה מכדי להיות לסבית". במסגרת זו, מיתוס היופי פועל לזיהויה של לסביות עם כיעור, עם חוסר ברירה או עם כישלון הנשיות, וזאת כדי להניא נשים מהזדהות כלסביות או עם לסביות. אין ספק כי הבנייתם של דימויי יופי חדשים המייצגים עמדות מיגדר לסביות מגוונות החורגות מגבולות צו הנשיות הכרחית לעירעור המיתוס. יחד עם זאת, גם ניכוסן של פמיות את "המיגדר היפה" מחוץ למערך ההטרורסקסיסטי, כחלק מגיבוש של אוטונומיה מינית לסבית, קורא תיגר על הנחות היסוד של המיתוס. אף-על-פי-כן פמיות שבה ונתפסת כתוצר של תודעה כוזבת או חוסר מודעות, תוך מחיקה של היותה צורת התנגדות פעילה למיתוס - כזו המנתצת את הבניית הלסביות כפרס ניחומים, ואף חושפת כי מיגדר באשר הוא אינו מנבא מיניות. השפעתו המתמשכת של מחנה האנטי-סקס על עיצובן של ניראות ותודעה פמיניסטיות על בסיס התבדלות מנשיות ומסמניה המקובלים, מביא לכך שלא רק פרקטיקות דכאניות של נשיות נדחות על הסף, אלא גם שכל ביצוע של

---

ראו גם את גירסתו העברית של הספר: נעמי וולף, מיתוס היופי: על השימוש בייצוגים של יופי נגד נשים (תל-אביב: הקיבוץ המאוחד, 2004).

41 דונלי מראה כיצד סטריאוטיפים מסוג זה, כגון "את יותר מדי יפה מכדי להיות קווירית", שועתקו גם לתוך קהילות קוויריות וביטאו הומופוביה מופנמת. ראו: Nisa Donnelly, "On Image and Reality", in MG Soares (ed.), *Butch/Femme* (New York: Crown Publishers Inc, 1995), pp. 31-45.

נשיות נחשד בשיתוף פעולה עם ציוויים סקסיסטיים. אידיאל פמיניסטי של ניראות אינו מביא בחשבון את השרירותיות והזמניות של הצווים המיגדריים, ומניח שקיימת תצורה מיגדרית שהיא פמיניסטית בהכרח, ולפיכך עשויה לשמש מופת (א-)מיגדרי. דוגמה טובה לכך משמש המודל האנדרוגיני. בזמן שבשנות השבעים הוצגה האנדרוגיניות כצורת התנגדות אולטימטיבית למיתוס היופי הנורמטיבי, הרי שבעשורים האחרונים זו הפכה למודל מרכזי בתחום האופנה המיינסטרימית. המודל החדש של אנדרוגיניות מסמן יופי שאינו מובחן מיגדרית כנחשק ומאפשר לדוגמנים משני המינים להופיע בפרפורמנס דומה, ובכך מסכל את הצימוד ההכרחי בין מין למיגדר. עם זאת, למודל הזה יש השפעה שונה על כל מיגדר, ובמקרה של נשים טישטוש סימני המין לרוב כופה עליהן רוזן קיצוני. בין אם האחרון הוא תגובת-נגד מתוכננת או תוצר לא צפוי של הכוח,<sup>42</sup> ואף אם אין כל קשר ישיר בין המודלים, הרי שניתן לראות בגירסה החדשה של אנדרוגיניות ניכוס יצירתי של צורת התנגדות פמיניסטית על ידי הסדר החברתי השליט והפעלתה נגד עצמה לשם מישטור גופן של נשים. אנדרוגיניות משחקת תפקיד מרכזי גם במסגרות המעוניינות להציע אלטרנטיבה למוסכמות שוק האופנה הקפיטליסטי כדוגמת תת התרבות ההיפסטרית, המציעה סיגנון אירוני המתאפיין בין השאר באקלקטיות ובמראה מתוחכם אך לכאורה "לא מתאמץ". גם סיגנון זה, שצבר לאחרונה פופולריות בישראל, מחיל קוד לבוש אנדרוגיני על שני המיגדרים, ולכן בעוד שהוא אולי חוסך מאמץ מסוים מגברים הוא מאלץ נשים להיראות "לא מתאמצות" תוך שהן מסתירות את מאמציהן, בדומה לאופן שבו הן נדרשות לציית במיינסטרים לצו "המראה הטבעי". בין אם ניתן להוכיח קשר בין מודלים אלה ובין אם לאו, דוגמאות אלה מראות כי לא ניתן להעמיד מודל מיגדרי אוניברסלי ועל-זמני שהוא פמיניסטי בהכרח, שכן כל הקשר טוען מחדש את המבנה המיגדרי לפי צרכיו באופנים בלתי צפויים. לפיכך, על מסגרות פמיניסטיות להימנע משיעבוד חוזר של נשים לנורמה מיגדרית אחידה ומחייבת, בין אם זו עולה בקנה אחד עם הסטנדרט המקובל במקום ובזמן מסוימים ובין אם זו מבקרת אותו.

גם אם חלק מהלסביות הפמיות מעוניינות להיחשב ליפות באופן שאינו סותר את

42 על כפילות הפנים של הכוח, המופעל בו בזמן מכל הכיוונים ומהווה זירה של מאבקים, סתירות והתנגשויות ראו: Michel Foucault, "The Subject and Power", in Hubert L. Dreyfus and Paul Rabinow (eds.), *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*, (Chicago: University of Chicago Press, 1982), pp. 208-228.

סטנדרט היופי המקובל, הן בה בעת מעצבות מחדש את היפה מבעד ואל מול מבט נשי. בקונטקסט לסבי או קווירי, להיות יפה אין פירושו בהכרח "להיות יפה בדרך ההורגת שהתרבות והפירסומות מציבות כארכיטיפ [...]".<sup>43</sup> מופעים פמיים רבים מבטאים דחייה של נורמות יופי אלימות או מגבילות כמו רזון, חולשה, כניעות וצניעות. כך למשל, סלואן ומיטשל מראות כי פמיות שמנות חותרות תחת זיהויה של נשיות שמנה עם אימהות, מערערות על ההד-סקסואליזציה של נשים שמנות בכלל ושל לסביות בפרט, ומנסחות מחדש את הגוף הנשי השמן כיפה, מיני ועוצמתי.<sup>44</sup> לפמיות יש פוטנציאל לסדוק את מיתוס היופי בכך שהן מציבות תצורות נשיות הנענות באופן חלקי לתנאים המאפשרים ליופי להיראות, אך גם חורגות מהם. אף שחלק מהמופעים הפמיים מעצבים אסתטיקה שאינה רחוקה מן הנורמות של יופי נשי, בבסיסה עמדת סובייקט מינית פעילה המאתגרת את המבנים העומדים בבסיס מיתוס היופי המציבים כל אשה רק כאובייקט לסיפוק צרכים של גברים. במקביל לעירעור הקשר ההכרחי בין יופי לנשיות מונוליתית יש לפעול ליצירת מודלים שונים של יופי פמיניסטי ולסבי כדי שנשים אנדרוגיניות, נעריות, גבריות ונשיות יהיו מסוגלות להיתפס ולתפוס את עצמן כיפות. יש להימנע מלהפוך מודל כזה או אחר למחייב, כדי שנשים מכלל המיגדרים יוכלו להרגיש יפות או להיחשב ליפות מבלי לוותר על מעמדן כפמיניסטיות או כלסביות.

עמדתה של הפמיית חושפת כשל עקבי בחשיבה על ביצועים של נשיות מחוץ לפרזימת הדיכוי הנשי, או בהכרה בכך שהתרחקות מנשיות כוללת רק חלק מהנשים. הזיהוי הפמיניסטי החוזר של כל תצורה נשית עם נשיות כפויה מביא לכך שפמיות נתפסות כחלשות, חסרות אונים, כנועות ונטולות מודעות, אף-על-פי שבחירתן לייצר או לשמר נשיות במרחבים פמיניסטיים אינה מובנת מאליה ולמעשה חורגת מגבולותיהם. משום שהקטיגוריה הלסבית התכוננה בחלקה במסגרת תפיסות פמיניסטיות הדוגלות בהתנגדות לנשיות, היא לא תיארה את כלל תצורות הלסביות האפשריות ואילצה רבות להתאים את עצמן לתנאים מיגדריים מקדימים שדחייתם הותיר אותן מחוץ לקטיגוריה. ראיית הפמיות כמי שמשמרות נשיות מתוך בורות או חוסר ברירה מתעלמת מכך שהן נאלצות לבחור באופן מודע בנשיותן שעומדת לא רק בניגוד למודלים

Leah L. Albrecht-Samarsinha, "Gender Warriors: An Interview with Amber Hollibaugh", in Laura Harris and Elizabeth Crocker (eds.), *Femme: Feminists, Lesbians and Bad Girls*, (New York and London: Routledge, 1997), p. 212.

44 (לעיל: הע' 12).

את בכלל לא נראית

פמיניסטיים מרכזיים, אלא גם בניגוד להמשגה התרבותית של לסביות שאומצה גם בתוך מרחבים לסביים.

### שוליות פמית בתרבות הבוצ'-פם

[...] בכל פעם שמישהו מציג את הבוצ' כאידיאל לסביות, אני נשארת בחוץ  
45.[...]

למרות שהפמיניזם הלסבי התעצב כניגוד של תרבות הבוצ'-פם, שבה ראה תרבות רגרסיבית המשמרת סדר סקסיסטי, המודל שהתנועה העלתה על נס והיה כרוך בהתרחקות מנשיות לא נבדל בהרבה מהאידיאל שעמד במרכז תרבות זו. בעוד שהן בוצ'ות והן פמיות הודרו מהתנועה הלסבית-פמיניסטית משום שלא עמדו בקוד האנדרוגיני שהיא הציבה, פמיות מוקמו גם במסגרת קהילות בוצ'-פמיות כמי שחורגות מהאידיאל הלסבי שזוהה בראש ובראשונה עם גבריות. הבנייתה של הבוצ' בו-בזמן כתצורה לסבית אולטימטיבית וכניגודה הבינארי של הפמית הובילה לשלילת תקפותה של הזהות הפמית כעמדה לסבית.<sup>46</sup> בנוסף, זיהוי הבוצ'יות הן כתנאי מאפשר של לסביות והן כקוטב של פמיות מנע את היווצרותה של ניראות לסבית פמית: "נשים בוצ'ות או גבריות ייתפסו לעיתים קרובות כקוויריות. לכן, כהתחשב בעוכדה שאני לא בוצ', רוב הסטרייטים מניחים שאני סטרייטית".<sup>47</sup> בעוד שהמונח בוצ' שימש לתיאור לסבית גם מחוץ

Victoria Baker, "Femme: Very Queer Indeed", in Lesléa Newman (ed.), *The* 45  
*Femme Mystique* (Los Angeles: Alyson Publications, 1995), p. 50.

46 בעוד שבדרך כלל כתיבה פמית מבקשת לצאת נגד התפיסה שפמיות מועדות להטרסקסואליות, לורה האריס וליז קרוקר מציעות כי ניתן לקרוא את המעברים מהטרסקסואליות להומוסקסואליות כגילומים של אקטיביות פמית המאפשרת להן לבחור בכל פעם מחדש בקשרים הארוטיים שתואמים את צרכיהן ותשוקותיהן. ראו:

Laura Harris and Liz Crocker, "Fish Tales: Revisiting a Study of a Public Lesbian Community", in Laura Harris and Elizabeth Crocker (eds.), *Femme: Feminists, Lesbians and Bad Girls* (New York and London: Routledge, 1997), pp. 40-52.

47 Gaby Sandoval, "Passing loquería", in Laura Harris and Elizabeth Crocker (eds.), *Femme: Feminists, Lesbians and Bad Girls* (New York and London: Routledge, 1997), p. 172.

לקהילת הבוצ'–פם, מעמדה המשני והאמביוולנטי של הזהות הפמית בקהילה מנע ממנה לזכות בהכרה ציבורית. היעדרה של האסתטיקה הפמית ממערך הדימויים הלסבי גרמה גם היא לאובדן המורשת הפמית. כפי שמסבירות סלואן ומיטשל, בזמן שהן לסביות והן הטרוסקסואלים יכולים לזהות "אופנות בוצ'יות", אפילו פמיות אינן מסוגלות להצביע על "אופנות פמיות" לאורך ההיסטוריה של הקהילה הלסבית.<sup>48</sup>

[...] בגלל שאני פמית, הזהות שלי מוטלת בספק לא רק בעיני הקהילה הסטרייטית שלא מבינה נשיות פמית, אלא גם בעיני מי שאני יכולה להיות בעלת הברית החזקה ביותר שלהן, לסביות בוצ'יות.<sup>49</sup>

תפיסתן של פמיות בעיני בוצ'ות כמי שמתעדות לנטוש את המערכה הלסבית בשעה קשה ולחזור לחיק המיינסטרים ההטרוסקסואלי הביאה לעירעור מקומן של פמיות בקהילה ולסדיקת האחוה הבוצ'–פמית.<sup>50</sup> לחוסר האמון של בוצ'ות באופציה הפמית היו שותפות אף הפמיות עצמן, שעמידתן בחלק מדרישות החיברות הנשי בחברה הטרו/סקסיסטית חייבה אותן לפקפק בתקפות זהותן הלסבית: "אם הייתי בוצ'ית, או אפילו אנדרוגינית, היו לי סיבות יותר ברורות לפקפק באיך אני מתאימה לחברה. לעומת זאת, כפמית, יותר קשה לי לבודד ולזהות את הזהות המינית שלי."<sup>51</sup> הפיקפוק העצמי של הפמית בלגיטימיות של עמדתה מקשה עליה אף לבקר את הדרתה או להתנגד לה: "חלק מהבעיה שלי בלהורות ככעס קשורה להיסוס באמצעותו אני קוראת לעצמי פמית. [...] זה לא זעם נקי, חד, הסוג שמשחרר דרך זיהוי של אי-צדק והשמעת קול. הוא מלוכלך בספק-עצמי, וחוסר שפה, ופחד."<sup>52</sup> הטלות הספק החוזרות ונשנות במעמדה הלסבי של הפמית כלאו פמיות באי-ודאות לא רק ביחס לזהותן אלא אף ביחס לזהות של פמיות אחרות, מה שמנע את היווצרותה של אחווה פמית ואף הוביל

48 (לעיל: הע' 12, עמ' 110).

49 (לעיל: הע' 48, עמ' 173).

50 עמדות לסביות מסוימות אף ראו בפמיות מי שמשתמשות בפריווילגיות הטרוסקסואליות על מנת לדכא בוצ'ות. ראו למשל: Linda Strega, "The Big Sell-Out: Lesbian Femininity", *Lesbian Ethics*, Vol. 1, No. 3 (1985), pp. 73-84.

51 Raphaella Vaisseau, "I Am Not a Straight Girl", in Lesléa Newman (ed.), *The Femme Mystique* (Los Angeles: Alyson Publications, 1995), p. 30.

52 (לעיל: הע' 10, עמ' 302).

רבות למצב רגשי או נפשי מעורער ולבידוד חברתי.<sup>53</sup> למרות שסיפורי חייהן של פמיות מדגימים מסירות לסבית ומאבק מתמשך בהומופוביה, אף בשנות החמישים, כשלזהות הפמית היה מקום ברור בקהילת הברים ובוצ'ות חיזרו אחר פמיות, הן נתפסו כ"לסביות לא מהימנות", שלא ניתן לסמוך עליהן.<sup>54</sup> כפילות פנים זו רווחה לא רק בתוך קהילות אלא אף בייצוגים היסטוריים, תיאורטיים ובדייוניים של תרבות הבוצ'-פם, שעלו לא פעם בקנה אחד עם סטריאוטיפיזציה של לסביות בהגמוניה.

לאורך שנות הארבעים והחמישים פמיות היו מרכזיות לבנייה של קהילות לסביות אפרו-אמריקאיות ואירופיות-אמריקאיות ממעמד הפועלים. [...] למרות עמדתן המרכזית בתרבות ובחיים החברתיים הלסביים, תרומתן של פמיות להיסטוריה הלסבית בדרך כלל נותרה מרומזת.<sup>55</sup>

מדוע פועלן של פמיות בקהילה הבוצ'-פמית לא זכה לתיעוד ולהכרה?<sup>56</sup>

---

Rebecca. A. Rugg, "How Does She Look?", in Laura Harris and Elizabeth Crocker (eds.), *Femme: Feminists, Lesbians and Bad Girls*. (New York and London: Routledge, 1997), pp. 175-190.

(לעיל: הע' 13, עמ' 196).

Elizabeth Lapovsky Kennedy, "The Hidden Voice: Fems in the 1940s and 1950s", in Laura Harris and Elizabeth Crocker (eds.), *Femme: Feminists, Lesbians and Bad Girls* (New York and London: Routledge, 1997), pp. 15-16.

56 ניתוח המעמד של בוצ'ות ופמיות במרחב הקהילתי יתבסס בראש ובראשונה על מחקרן של קנדי ודייויס שתיעדו וניתחו את ההיסטוריה האוראלית של הקהילה הבוצ'-פמית בבאפאלו, ניו יורק, ועל כתיבתה האוטוביוגרפית-תיעודית של ג'אן נסטל, דמות מובילה ברהביטיליזציה של תרבות הבוצ'-פם. במקביל אתייחס לכותבות פמיות מאוחרות יותר שהחלו להזדהות כפמיות החל משנות השבעים, על מנת לבחון את מקומה של הזדהות זו על רקע צמיחת הפמיניזם הלסבי במטרה לבחון את השלכות תכתיבו על פמיות בפרט. ראו:

Elizabeth Lapovsky Kennedy and Madeleine D. Davis, "Oral History and the Study of Sexuality in the Lesbian Community: Buffalo, New York, 1940-1960", in Martin Duberman, Martha Vicinus and George Jr. Chauncey, (eds.), *Hidden from History: Reclaiming the Gay and Lesbian Past* (New York: NAL, 1989), pp. 426-440; Elizabeth Lapovsky Kennedy and Madeleine D. Davis, *Boots of Leather, Sleepers of Gold: The History of A Lesbian Community* (New York: Penguin, 1993); Joan Nestle, *A Restricted Country*, (San Francisco: Cleis Press

לפי מלאני מאלטרי וקריסטין טאקר, תרומתן של פמיות לעיצוב ולשימור הקהילה נתפסה כשולית והושמטה מההיסטוריה הלסבית משום שנעשתה ברובה במרחב הפרטי.<sup>57</sup> אף-על-פי שתרכות ה'בוץ'-פם ניכסה מבנים מיגדריים נורמטיביים לצרכים לסביים, ומתוקף כך לרוב שיכתבה את תוכנם וייעודם, חלק מן המבנים שעוצבו בקהילה של שנות החמישים שיעתקו את ההיררכיה המיגדרית המקובלת. כך למשל, במסגרת חלוקת התפקידים החברתית בקהילה, פמיות שויכו לספירה הביתית ומילאו תפקידים נשיים של טיפול ותמיכה, בעוד שבוצ'ות שויכו לספירה הציבורית ומילאו תפקידים גבריים של בניית קהילה. בזמן שחלוקה זו איפשרה לבוצ'ות להתאגד ולפתח אחווה בוצ'ית וזהות לסבית יציבה, היא הקשתה על גיבושה של אחווה או זהות פמית.<sup>58</sup> כפי שמציינת אליזבת לפובסקי קנדי: "[...] הסולידריות ה'בוץ'ית דחקה פמיות לעולם יותר פרטי, בודדה את מרבית הפמיות זו מזו והקשתה עליהן לפתח קולות משל עצמן ולהיות בטוחות בסיפורים שלהן".<sup>59</sup> אף שמעמדן המרכזי של בוצ'ות בהובלת הקהילה וקידום הניראות הלסבית תבע מהן מחירים והותנה בעמידתן החוזרת במבחנים של גבריות (לרבות אומץ, כבוד וכיבוש נשי), הרי שזה הציע להן מיפלט ממקומן בסדר החברתי, בעוד שפמיות נאלצו לשוב ולאייש גם במרחב הלסבי עמדה משנית וחסרת אונים, כזאת שמנועה מהתנהלות עצמאית ונזקקת לליווי, סיוע והגנה תמידיים.

חלוקת התפקידים בקהילה ה'בוץ'-פמית קבעה גם את מקומן של בוצ'ות ופמיות במרחב ההיסטורי. מכיוון שהפרספקטיבה ההיסטורית עושה פרווילגיאזיה של המרחב הציבורי, גם היסטוריה לסבית המציעה תיקון לנרטיב ההגמוני (בעצם הצבתה במרכז נשים בכלל ולסביות בפרט) מתמקדת בהופעתן הפומבית של קהילות לסביות ובניראות לסבית, וכך שבה ודוחקת את הפמיות ותרומתה הייחודית לשוליים. הטיה זו מעצבת את ההיסטוריה הלסבית המרכזית שממנה הודרו לרוב הן בוצ'ות והן פמיות, ואף משפיעה על ניסיונות תיקון ייצוגה של תרבות ה'בוץ'-

---

Inc., 1987); Joan Nestle (ed.), *The Persistent Desire: A Femme-Butch Reader* (Boston: Alyson, 1992); Joan Nestle, *A Fragile Union*, (San Francisco: Cleis Press Inc., 1998).

57 (לעיל: הע' 16), שם.

58 מעמדן של פמיות לבנות ושחורות לא היה זהה. בעוד שבקהילה ה'בוץ'-פמית הלבנה פמיות מילאו תפקיד שולי, לפמיות בקהילה השחורה היה תפקיד מרכזי בגיבוש הקהילה. להרחבה ראו את מחקרן של קנדי ודיוויס (לעיל: הע' 56).

59 שם, עמ' 16.



פם. כך לדוגמה, גם במסגרת פרויקט ההיסטוריה האוראלית של קהילת הבוצ'–פם בבאפלו, אחד הייצוגים המשמעותיים (וההיסטוריים היחידים) של תרבות הבוצ'–פם, הקול הפמי נותר בשוליים בשל מיעוט המשתתפות הפמיות (רואינו שמונה פמיות לעומת עשרים וארבע בוצ'ות). כפי שמסבירה קנדי (אחת משתי עורכות המחקר), משום שהציבו תנאי מקדים לראיונות, שעל-פיו תועד רק ניסיון של נשים שנשארו לסביות לכל אורך חייהן, הן החמיצו את סיפוריהן של פמיות רבות שהיו או חזרו להיות הטרוסקסואליות. היא מעידה כי בחירתן זו אימצה את הדיכוטומיה הומו/הטרו שעוצבה במסגרת הגיי ליבריישן (Gay Liberation), והובילה להשמטת ניסיון של רבות שלא הצליחו למקם את עצמן באחד משני הקטבים.

השמטתן של פמיות מההיסטוריה הלסבית, על בסיס זיהוין וזיהוי פועלן עם הספירה הפרטית ועם התחום האישי והרגשי, משעתקת את דחיקתן של נשים בכלל לשולי ההיסטוריה ואת הצגתן כבלתי רלוונטיות להישגים חברתיים בשל שיוכן למרחב הביתי. שקיפותה של העמדה הפמית הביאה לא רק למחיקה היסטורית של תרומתן של פמיות לקהילות לסביות ספציפיות, אלא גם למחיקה קונצפטואלית של האופציה הפמית כעמדה לסבית אפשרית: "אם לא הייתי אשה במוכן שהחברה אמרה שאשה צריכה להיות, אז אני חייבת להיות בוצ'."<sup>60</sup> גם אם יש לפעול לייצוג משמעותה ההיסטורית של העמדה הבוצ'ית בהקשרים לסביים ופמיניסטיים,<sup>61</sup> וכן להכיר בכך שבוצ'ות מציבות עד היום מודל לסבי רלוונטי בעל משמעות פוליטית חתרנית, הצגת הבוצ' כאידיאל לסבי בלעדי אינה מתקנת את כשל ייצוגה הקודם כי אם משכפלת אותו ביחס לעמדות אחרות, כאשר היא דוחקת לסביות ממיגדרים אחרים לשוליים ואף מביאה לצימצום ולהגבלה של המינעד המיגדרי הלסבי.

לסביות פמיות נתפסות איכשהו כדוגמה האולטימטיבית של הטרוסקסואלית שסטתה מדרך הישר.<sup>62</sup>

לצימוד של לסביות עם גבריות יש תקדימים היסטוריים החל מסוף המאה התשע-עשרה. כפי שמציינות מאלטרי וטאקר: "הפריווילג'יזציה של זהויות לסביות

60 (לעיל: הע' 10, עמ' 316).

61 כפי שעושה, לדוגמה, ניוטון (לעיל: הע' 31).

62 Jo Ann Loulan, *The Lesbian Erotic Dance: Butch, Femme, Androgyny and Other Rhythms* (San Francisco: Spinsters, 1990), p. 88.

גבריות בתרבויות לסביות ניתנת לאיתור מאז תחילת המאה העשרים, ומשתקפת במחקריו המוקדמים של קראפט-אבינג על סטייה מינית".<sup>63</sup> גם לפי נסטל, התיאוריה הסקסולוגית היא שמיסדה את התפיסה "כי האינורטית הטהורה מרגישה כגבר",<sup>64</sup> גישה זו אינה ייחודית לקראפט-אבינג והיא חוזרת גם בכתביהם של סקסולוגים בולטים אחרים שהמשגת האינורטית "האמיתית" שלהם כגברית במהותה התבססה במקביל על דטרמיניזם מיגדרי, הומופוביה וסקסיזם. כפי שמדגימה אסתר ניוטון מכתבי האבלוק אליס:

נשים אלו נבדלות מהאשה הנורמלית או הממוצעת ראשית לכול, בכך שהן אינן נרתעות או סולדות מחיזורי אהבים ממינן שלהן... פניהן עשויים להיות כעורים או חסרי חן, אך לעיתים קרובות הן ניחנו בגזרה נאה, נקודה שמשקלה אצל האינורטית רב יותר מזה של יפי הפנים... טבען חם ולבבי במיוחד... והן תמיד נשיות. ניתן אולי לומר שהן יכול הנשים שהגבר הממוצע לא ירצה בו. ללא ספק, זוהי לעיתים קרובות הסיבה לכך שהן פתוחות לחיזור הומוסקסואלי [...].

במסגרת תיאוריית האינורסיה, האינורטית הנשית תוארה כמי שאינה בוחרת בעצמה במיניות חד-מינית אלא נקלעת אליה בשוגג או מובלת אליה בכפייה על ידי גורמים חיצוניים. בין אם הסקסולוגים ייחסו זאת למראה חיצוני לא מושך, לחוסר הצלחה עם גברים או למניפולציה של האינורטית הגברית, עמדתה הלסבית של האינורטית הנשית הוגדרה במונחים של חוסר ברירה, חוסר מודעות או חוסר אונים: "האינורטית הנשית היא מי שלא מתנגדת במודע למיגדר ולמיניות הנתונים שלה, אלא מי שרוכשת אותם מתוך ברירת מחדל או מתוך חוסר הבנה שלהם".<sup>65,66</sup> במילים אחרות, הסקסולוגים ביקשו להוכיח כי חריגות מינית מלווה בהכרח בחריגות מיגדריות, וכי חוסר התאמה למיגדר שאליו משויכים מלידה הינו סימן מטרים להומוסקסואליות. במסגרת תיאוריה זו, מבנה גוף גברי או מראה חיצוני לא-נשי לא רק ניבאו סטייה מינית בקרב נשים, כי אם היכנו אותה כתוצר של גורל ביולוגי. משום שהאינורטית הנשית חרגה ממודל הדטרמיניזם הגופני שעמד בבסיס תיאוריה זו, שביקשה להקנות

63 (לעיל: הע' 16, עמ' 91).

64 שם, עמ' 197.

65 (לעיל: הע' 16, עמ' 91).

66 (לעיל: הע' 13, עמ' 189).

לעצמה צביון מדעי, היה עליה להירשם כיוצאת דופן, כטעות או כהתפתחות מקרית, ובהתאמה, להיות מסווגת כבת תיקון או המרה, כמי שסטייתה רק חלקית וזמנית. ההנחה כי מתקיימים יחסי תלות בין מיגדר למיניות אינה ייחודית לתיאוריית האינורסיה או לתחומי הפסיכואנליזה והרפואה, ומרכזיותה אינה מוגבלת למאות הקודמות. השפעתה ניכרת עד היום, והיא עשויה לשפוך אור לא רק על שורשיה הדכאניים של תפיסת הפמיית, כמי שיש לה סיכוי טוב "להירפא" מנטייתה ההומוסקסואלית, אלא גם על זיהויה המתמשך כמי שעדיין לא נחרץ גורלה.<sup>67</sup> שקיפותה של הפמיית, גם במרחב שבו זהותה התעצבה לראשונה, עשויה לסייע בהבנת הדומיננטיות העקבית של מודל הלסבית הלא-נשית, שהתגבש והשתמר בגישות שונות ואף סותרות. גם אם זה נולד במסגרת קטיגוריה מנרמלת שפעלה לפתולוגיזציה של לסביות, הוא שב ויוצר במסגרת פרקטיקה לסבית בקהילות ממעמד הפועלים, וייתכן כי גם השפיע במידה מסוימת על עיצובה של פוליטיקה לסבית-פמיניסטית בקרב בנות המעמד הבינוני.

על הציפייה להגדרה-עצמית שמעוררת הקריאה העצמית בשם - קוראת תיגר, באורח פרדוקסלי, ההיסטוריות של השם עצמו: ההיסטוריה של השימושים שמעולם לא נשלטו על ידי הקורא-בשם, ואשר מחשקים אפילו את השימוש שעכשיו מסמל אוטונומיה; ואף ניסיונות עתידיים להשתמש במונח בניגוד לרוח הדברים העכשווית, שיחרגו משליטתם של אלה המבקשים לקבוע את מהלכם כבר היום.<sup>68</sup>

67 לתפיסת האינורסיה יש השלכות שליליות על עמדות מיניות ומיגדריות נוספות, שכן שבעוד שהאופציה ההומוסקסואלית מנועה מנשים נשיות ומגברים גבריים, היא מוצגת כהכרח עבור נשים גבריות וגברים נשיים. במילים אחרות, תפיסה זו מבנה צימוד הכרחי בין מיגדר למיניות, ובהתאמה בין חריגות מיגדרית לחריגות מינית, וכך מכחישה את קיומן של אפשרויות כגון לסביות נשיות, סטרייטיות גבריות, הומואים גבריים וסטרייטים נשיים. בעוד שהתיאוריה ההומו-לסבית ראתה בתיאוריית האינורסיה מודל ראשוני למיפוי סטיות מיניות, הרי שבמסגרת התיאוריה הטרנסג'נדרית זו סווגה מחדש כמודל לקיטלוג חריגות מיגדרית. ראו למשל:

Jay Prosser, "Transsexuality and Bisexuality", in Lucy Bland and Laura Doan (eds.), *Sexology Uncensored: The Documents of Sexual Science* (Cambridge: Polity Press, 1998), pp. 77-104.

68 ג'ודית באטלר, קוויר באופן ביקורתי (תל-אביב: רסלינג, 2001), עמ' 31.

טענתה של באטלר ביחס לאופיין ההפכפך ותלוי ההקשר של קטיגוריות זהות עשויה לשפוך אור על הטרנספורמציה וריבוי המופעים של מודל הלסבית הלא-נשית, על קטיגוריות הזהות השונות שהצמיחה. מבנה זה, ששירת בעבר מודל רפואי דכאני ומשמש עד היום כלי הומופובי שמטרתו להניא נשים מלסביות, שימש במקביל במרחבים שוליים להצבת זהות מעצימה פמיניסטית או לסבית, ומשמש עד היום מודל מעצים של הזדהות עבור לסביות וקוויריות רבות. בחינת חלק מהנזקים הפוטנציאליים של הפיכת מודל הלסבית הגברית למיתוס אינה חותרת להצגה מצמצמת שלו, כי אם מנסה להראות שלצד העבודה התיאורטית החשובה המתמקדת ברווחי הניכוס הפמיניסטי, הלסבי והקווירי של המודל,<sup>69</sup> יש להציע מיפויים נוספים של השלכותיו האפשריות על מי שחורגות ממנו.

### הסיפור שעוד לא סופר

אם תשוקה מינית היא גברית ואם נשים נשיות רק רוצות למשוך גברים, אזי, על-פי כללי ההיגיון, הלסבית הנשית אינה יכולה להתקיים. סיפורה האמיתי של מרי עדיין לא סופר.<sup>70</sup>

לפיקפוק בתקפותה של עמדה לסבית נשית בכלל, ופמית בפרט, יש שיקוף גם

69 לדוגמאות לניכוס פמיניסטי, לסבי או קווירי של המודל ראו למשל:

Esther Newton, "The Mythic Mannish Lesbian: Radclyffe Hall and the New Woman", *Signs*, Vol. 9 No. 4 (1984), pp. 557-575; Gayle S. Rubin, "Of Catamites and Kings: Reflections on Butch, Gender and Boundaries", in Joan Nestle (ed.), *The Persistent Desire: A Femme-Butch Reader* (Boston: Alyson, 1992), pp. 466-483; Judith Halberstam, "F2M: The Making of Female Masculinity", in Laura Doan (ed.), *The Lesbian Postmodern* (New York: Columbia UP, 1994), pp. 125-133; Judith Halberstam, *Female Masculinity* (Duke UP, 1998a); Judith Halberstam, "Transgender Butch: Butch/FTM Border Wars and the Masculine Continuum", *GLQ: A Journal of Lesbian and Gay Studies*, Vol. 4 No. 2 (1998b), pp. 287-310; Judith Halberstam and Jacob Hale, "Butch/FTM Border Wars: A Note on Collaboration", *GLQ: A Journal of Lesbian and Gay Studies* Vol. 4 No. 2 (1998c), pp. 283-285; Judith Halberstam, "Between Butches", in Sally R. Munt (ed.), *Butch/Femme: Inside Lesbian Gender* (London and Washington: Cassel, 1998d), pp. 57-66.

70 (לעיל: הע' 31, עמ' 190).

במרחב הברזי, כפי שבא לידי ביטוי במסגרת שני רומנים לסביים מכוננים: באר  
הברידות<sup>71</sup> וסטון בוצ' בלוז.<sup>72</sup> לבחירה לקשר או להשוות בין רומנים אלה, הנבדלים  
זה מזה בהקשרם המעמדי, ההיסטורי והתרבותי, יש תקדימים בתיאוריה לסבית  
וטרנסג'נדרית. אמנם הראשון ממוקם באנגליה האריסטוקרטית של תחילת המאה  
העשרים והשני במעמד הפועלים של ארצות הברית בשנות השישים והשבעים,  
אך שניהם נסמכים במידות שונות על סיפור חייהן האוטוביוגרפי של המחברות,  
ומציבים במרכזם נרטיב טרגי של חריגות מיגדרית.<sup>73</sup> יצירות אלה מעמידות במרכזן  
דמות לסבית גברית, נמסרות מהפרספקטיבה הזאת ומציגות נרטיב לסבי ספציפי,  
המתמקד בחוויותיה של גיבורה ששוליותה המיגדרית מעצבת את זהותה לא פחות  
משוליותה המינית. במסגרת רומנים אלה, הנתפסים כייצוגים מרכזיים של ניסיון  
לסבי, הלסבית הנשית או הפמית נעדרות מן המרחב המיוצג או מוצבות בשוליו.  
בבאר הברידות, בעוד שחריגותה המיגדרית של סטיבן, גיבורת הרומן, מוכיחה  
שסטייתיה המינית היא בלתי הפיכה, הרי שנשיותה של מרי, בת זוגה המשמעותית  
ביותר, מציבה אותה כהטרנסקסואלית שסיתה מדרך הישר. אפשר היה להציג את  
מרי כלסבית נשית שלמים אף תשמש דמות פמית חלוצית, אך משום שייצוגה שומר  
על הלימה מוחלטת עם איפיונה של האינורטית הנשית, הוא מביא למחיקתה של  
לסביות נשית כאפשרות גם במרחב המדומיין. השפעותיה של תיאוריית האינרוסיה  
על רדקליף הול אינן בגדר השערה או פרשנות, שכן הכתבים הסקסולוגיים נוכחים  
בגלוי ברומן ואף משמשים את הגיבורה במסעה הזהותי לפיענוח משמעות חריגותה  
המיגדרית. בדומה למתואר בכתבים הסקסולוגיים, מרי מוצגת ברומן כאשה תמימה  
שנפלה קורבן לפיתויה של האינורטית הגברית ותשוקותיה החולות, ולכן כבעלת  
פוטנציאל גבוה לשיקום לצד הגבר הנכון. תפיסה זו אף מובילה את סטיבן לוותר  
על מרי "מתוך אהבה" ולהעבירה לפרטנר ראוי, גבר "אמיתי" שיוכל להעניק

---

Radclyffe Hall, *The Well of Loneliness* (London: Virago, [1928] 1992). 71  
ראו גם את גירסתו העברית של הספר: רדקליף הול, *תהום הברידות* (תל אביב: עידית,  
1953).

Leslie Feinberg, *Stone Butch Blues: A Novel*, (New York: Firebrand, 1993). 72  
ראו גם את גירסתו העברית של הספר: לזלי פיינברג, *סטון בוצ' בלוז* (תל אביב: סיטרא  
אחרא, 2003).

73 בניסוח קווי הדימיון והצדקת ההשוואה לעיל הסתייעתי בניסוחה של עמליה זיו. ראו:  
עמליה זיו, *מחשבות מיניות: תיאוריה קווירית, פורנוגרפיה והפוליטיקה של המיניות*  
(תל אביב: רסלינג, 2013).

לה חיים נורמליים ומלאים. אף-על-פי שהרומן קדם להופעת תרבות הבוצ'–פם, הוא נתפס כמסמך חלוצי המניח יסודות לביאורה של סובייקטיביות לסבית בוצ'ית על הקשיים, התשוקות והפרקטיקות המיגדריות הייחודיים לה. לפיכך, ביקורת על מחיקת הפרספקטיבה הלסבית הנשית או הפמית אינה חותרת לקריאה אנכרוניסטית של הרומן אלא לסימון היעדרו של הנרטיב המקביל, המתאר את תשוקותיה ובחירותיה של הלסבית הנשית או מי שהיתה יכולה להיות הפמית.

[...] לזוג הבוצ'–פמי מסלול משותף. לפי תיאור זה, הבוצ' הועמדה במרכז באופן בלתי הוגן; סיפורה המקביל של הפם עדיין לא סופר.

ניתן להצביע על התקדמות בייצוגה של הלסבית הנשית או הפמית, שכן בזמן שבכאר הבדידות נשיות אינה אופציה לסבית, בסטון בוצ' בלזו היא מוצגת כאפשרות לסבית ממשית, רצויה וחיובית. יחד עם זאת, בשתי היצירות מתוארת הדמות הנשית מבחוץ, כמושא של תשוקה, ומופיעה כדמות משנית שאינה זוכה לעצב קול משל עצמה או לספר את סיפורה. יתרה מזו, בשני הרומנים הדמות הנשית מאיישת את עמדת בת הזוג ונכללת ברומן רק כל עוד היא משמשת "עוזר כנגד" הלסבית "האמיתית". בסופו של דבר היא אף מוצגת כפרטנרית לא-ראויה הנוטשת את הדמות הראשית (ובו בזמן את היצירה). ובכך היא מאששת את התפיסה כי "אי-אפשר-לסמוך על פמיות", וכי הלסבית האמיתית היא לעולם גברית. בשתי היצירות מפקירות הדמויות הנשיות את הגיבורה במהלכו של מסע מיגדרי, גם אם אצל כל אחת יש לעזיבה זו משמעות שונה. בכאר הבדידות עוזבת אחת הדמויות הנשיות את סטיבן לטובת קשר הטרוסקסואלי בטוח, ואילו את הדמות הנשית המשמעותית ביותר ברומן "מקריבה" סטיבן עצמה כדי לאפשר לה קשר עם בן זוג ראוי, גבר. גם בסטון בוצ' בלזו נפרדת הפמית (תרזה) מהבוצ' (ג'ס) בשיאו של מסע מיגדרי. אך בעוד שבכאר הבדידות משמשת נטישתה של הדמות הנשית עדות לאי-שייכותה לחיים הלסביים, הרי שבסטון בוצ' בלזו מוצגת עזיבתה של הפמית דווקא כנובעת ממאבקה לניראות לסבית, שעלולה להיכחד לצדו של טרנסג'נדר העובר כגבר במרחב הציבורי.

אף-על-פי שבנות זוגה של סטיבן בכאר הן נשיות ואף-על-פי שמרי, למעשה, מפתה את סטיבן, הול מכנה אותה "נורמלית", כלומר, הטרוסקסואלית. [...] בחיים, בת זוגה של הול, אונה טרוברידג', לא חזרה אל חיק ההטרוסקסואליות

אפילו כשהול נטלה לעצמה, מאוחר יותר, מאהבת שנייה. למרות היכרותה עם אונה, נטאלי בארני ואחרות כמותן, הול לא היתה מסוגלת לתת ביטוי פומבי לדמות של לסבית אמיתית שלא חשה גברית באופן כלשהו – ואולי אף לא יכלה להאמין בדמות כזו.<sup>74</sup>

כפי שמציינת ניוטון, קיים פער ניכר בין הדמויות שהול ייצגה ביצירתה לבין הלסביות שהכירה ושהיו חלק בלתי נפרד מחייה הפרטיים. במובן זה לא ניתן לייחס את היעדרה של לסבית נשית מבאר הברידות לניסיון לשקף באופן מהימן את המציאות בת-הזמן. הבחירה לא לייצג דמות לסבית נשית ברומן בולטת במיוחד על רקע נוכחותה העקבית של בת זוג נשית בחייה האישיים של הול. בעוד שהדמות הנשית בבאר הברידות יוצגה כסטרייטית שנתונה להשפעה חולפת, טקסט אוטוביוגרפי שכתבה בת זוגה הנשית של הול בחיים, ליידי אונה טרוברידג',<sup>75</sup> מעיד על מקומה המרכזי בחייה של הול וגם בכתיבה ובפרסום של באר הברידות. נסטל מראה כי הול התייעצה עם טרוברידג' לגבי פירסום הספר, כאשר אחד משיקוליה העיקריים היה החשש מהשלכות הספר על זוגתה, שהשיבה כך: "אמרתי לה לכתוב את אשר על לבה, ובנוגע לכל השפעה עלי נשבר לי לגמרי מדו-משמעות, ויחלתי רק שאהיה מוכרת כמי שאני ואימצא איתה בהיכל האמת."<sup>76</sup> דברים אלה מראים כי גם לא ניתן להסביר את היעדרה של לסבית נשית מהיצירה כניסיונה של הול להגן על בת זוגה מפני חשיפה, שכן זו שאפה לזכות בהכרה חד-משמעית על מחויבותה הלסבית, כזאת שתגאל אותה מחיים שלמים של טישטוש זהותי ואמביוולנטיות, תחושות המאפיינות את ניסיון של פמיות רבות: "קריאתה של טרוברידג' נשבר לי לגמרי מדו-משמעות' יכולה להפוך למוטו פמי".<sup>77</sup> מעורבותה של טרוברידג' בכתיבת הספר, לרבות ייצוגה של הלסבית הנשית, עשויה להדגים כי מחיקה של נשיות לסבית אינה חד-כיוונית, ושהיא בו בזמן התוצר של דחיקת הלסביות הנשית אל השוליים, ושל הפנמתן של לסביות נשיות עמדה של ביטול עצמי. גם אצל פיינברג, מחויבותה של הפמית לבוצ' זוכה ביצירה לייצוג הנופל מזה שקיים בחייו הפרטיים. בסטון בוצ' בלוז תרזה ממלאת תפקיד זמני בחיי הבוצ' ונוטשת את ג'ס

74 (לעיל: הע' 31, עמ' 190), ההדגשה במקור.

75 Una Troubridge, *The Life and Death of Radclyffe Hall* (London: Hammond and Hammond, 1961).

76 (לעיל: הע' 13), עמ' 198.

77 שם.

בשיאו של מסע מיגדרי מפרך, ואילו את פיינברג מלווה עד היום בת זוג פמית תומכת שממלאת תפקיד מרכזי בעשייתו הפוליטית כבוצ', כטרנסג'נדר וכפעיל זכויות אדם.<sup>78</sup>

השוואתה של עמליה זיו בין הרומנים חושפת את מקומה המכריע של קהילה תומכת עבור חריגים מיגדריים ומינייים.<sup>79</sup> היא מראה כי כשם שהקהילה הבוצ' – פמית גרמה לג'ס לחוש ביטחון בזהות הלסבית הבוצ'ית, כך אי השתייכותה של סטיבן לקהילה לסבית מנעה ממנה למשמע בצורה חיובית את חריגותה המיגדרית. כפי שטוענת זיו, ג'ס מחזיקה בזהות הבוצ'ית כל עוד קיימת קהילה שמכירה בה, וזו מתערערת בראשית שנות השבעים, כשאת תרבות הברים מחליף הפמיניזם הלסבי: "בהיעדר קהילה, זהותה כבוצ' הופכת לחסרת מובן – שכן לזהות יש מובן רק במסגרת קהילה".<sup>80</sup> האם ניתן להחיל דברים אלה גם על הפמית? איזה תפקיד מילאה הקהילה עבורה? משום שעמדתן של פמיות בקהילה היתה משנית ואמביוולנטית, זו סייעה בחיזוק זהותן אך באופן מוגבל. במידה שזהות מוטענת במשמעות וזוכה ללגיטימציה והכרה רק במסגרת קהילה תומכת, הרי שלא ניתן להפריז בהשפעת המשגתן השלילית של פמיות במסגרת קהילת הבוצ' – פם, וייצוגן החוזר כמי שהן "לא באמת לסביות". הבחנתה של זיו כי "מה שאיפשר את קיומה של הבוצ' כזהות חיובית היה ההשלמה ההדרית בין תפקידי הבוצ' והפם",<sup>81</sup> היא מרכזית בהבנת מקומה של הפמית באישרור עמדתה של הבוצ' ובאירגון חיי הקהילה. עם זאת, יחסי התלות הבוצ' – פמיים לא היו סימטריים: בעוד שללא הבוצ' היתה הפמית חסרת זהות, זהותה הלסבית של הבוצ' עמדה בפני עצמה גם אם זכתה לחיזוק על ידי הפמית שהפכה אותה

78 הכוונה כאן למיני ברוס פראט, כותבת פמיניסטית ולסבית המזדהה במוצהר כפמית. ראו למשל: Minnie Bruce Pratt, "Pronouns, Politics, and Femme Practice: An Interview with Minnie Bruce Pratt", in Laura Harris and Elizabeth Crocker (eds.), *Femme: Feminists, Lesbians and Bad Girls* (New York and London: Routledge, 1997), pp. 190-198.

79 (לעיל: הע' 77).

80 שם, עמ' 69. להרחבה על המרכזיות של קהל היעד בבחירת טגורייית זהות ראו גם: Sarah L. Crawley, "Prioritizing Audiences: Exploring the Differences Between Stone Butch and Transgender Selves", in Michelle Gibson and Deborah T. Meem (eds.), *Femme/Butch: New Considerations of the Way We Want to Go* (New York: The Harrington Park Press, 2002), pp. 11-24.

81 (לעיל: הע' 77, עמ' 70).



לרצויה ונחשקת. לפי זיו, "הפם [...] היא כבר קטיגוריה בתוך העולם הלסבי, וככזו היא מעניקה לקיום של ה'בוץ' לגיטימיות ומשמעות".<sup>82</sup> אולם ה'בוץ' היתה קטיגוריה לסבית מוכרת גם מחוץ לקהילה, ואילו הפמית תפקדה כקטיגוריה פנים-קהילתית שמשמעותה אינה מותנית רק בקונטקסט לסבי, אלא גם בבת זוג לסבית שאין עוררין לגבי זהותה. לפיכך היא מעולם לא התקבעה כקטיגוריה לסבית עצמאית. זאת ועוד, על בסיס היכרות עם המודל ה'בוץ' שהתעצב כנגד מודל גבריות הגמוני, ניתן לטעון שחלק מסימונה של ה'בוץ' כעמדה חיובית בתוך ומחוץ לקהילה נסמך באופן חלקי על שלילתה של הפמית כעמדה לסבית, שכן, הצגת הפמיות כ"נשים רגילות" גם בקהילת ה'בוץ'-פם הוסיפה כבוד ל'בוצ'ות שכמו ניצחו את הגברים ההטרוסקסואלים במאבק מדומיין. משום שהפמית מילאה תפקיד משלים של "עזר כנגדה", היא זכתה להכרה כלסבית רק לצד ה'בוץ'. בהקשר זה, פתיחת סטון ב'בוץ' בלזו במכתב לפמית מכיר במקומה הדומיננטי בחייה של ה'בוץ' ובתרומתה לגיבוש זהותה כזהות חיובית, אך בה בעת מסמן אותה מלכתחילה כנמענת של הסיפור שיסופר, כמי שנטשה את הבמה עוד לפני המערכה הראשונה. לאור כל אלה ניתן לטעון כי גם במידה שתרכות זו היתה ממשיכה להתקיים, הישרדותן של פמיות במסגרתה לאורך זמן מוטלת בספק.

הערתה של אסתר ניוטון מ-1984 שההיסטוריה של פמיות עוד לא נכתבה עדיין נכונה היום.<sup>83</sup>

כפי שמציינת קנדי, דבריה של ניוטון שנאמרו בשנות השמונים מתארים נכונה את היעדרה של הפמית מזירות לסביות גם בסוף שנות התשעים. אף שבעשורים האחרונים מתחילה להתגבש כתיבה פמית במסגרות לסביות וקוויריות, זו לא הצליחה עדיין לגאול את הפם ממקומה השולי. במובן הזה, דבריה של ניוטון עדיין לא איבדו מתוקפם שכן גם היום תיקון מעמדה של הפם טרם הושלם.

### האם המרחב הקווירי מציע תיקון לכשל ייצוגן של פמיות?

לראות את הפמית בה בעת כזהות לסבית לגיטימית וכזהות חתרנית פוליטית

82 שם, עמ' 71.

83 (לעיל: הע' 56, עמ' 16).

וחברתית, אומר לשחרר אותה מהיסטוריה ארוכה של הורדה בדרגה לסטטוס משני לטובת תצורות של גבריות נקבית.<sup>84</sup>

להעדפתה של הבוצ' ולשוליותה של הפמית שיקוף גם במרחב התיאורטי. בעוד שטקסטים מכוננים בתיאוריה הקווירית עוסקים בזהות הבוצ'ית ועומדים על חשיבותה, כמעט שלא קיימים טקסטים קוויריים מקבילים הדנים בפמית כאפשרות עצמאית, לגיטימית, מערערת ומעצימה.<sup>85</sup> אין בכוונתי לטעון שקיימת כתיבה ענפה על הזהות הבוצ'ית, אלא שהמשגתה התיאורטית היא חלק אינטגרלי מהשיח הקווירי המרכזי. בזמן שטקסטים שדנים בבוצ'יות נתפסים כמטפלים בסוגייה קווירית חשובה ומתקבלים אל חיק השיח, טקסטים הבוחנים פמיות נתפסים לרוב כעוסקים בסוגייה ספציפית מצומצמת (או אוטוביוגרפית) ולכן נותרים בשוליו. לטענתי, מהלך זה משעתק רציונל מיוזגיני, שלפיו לעיסוק בגבריות יש חשיבות עקרונית וכוללת ואילו לעיסוק בנשיות יש חשיבות נקודתית ופחותה.<sup>86</sup> היעדרה החוזר של הפמית ממרכז השיח הביקורתי, בין אם

84 (לעיל: הע' 16, עמ' 101).

85 בעוד שבאטלר מתייחסת בהרחבה לאפשרות הבוצ'ית כחלק ממודל הפרפורמנס והדראג שהיא מעלה על נס, ואף מציינת את חשיבותו של המופע הבוצ'-פמי כמיפגן תיאטרלי בעל פוטנציאל מערער, היא מתייחסת בצנימום לאפשרות הפמית המופיעה בכל אחד מהטקסטים הבאים כאיזכור שולי וחד-פעמי. ראו: Judith Butler, *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity* (New York: Routledge, 1990); Judith Butler, "Imitation and Gender Insubordination", in Diana Fuss (ed.), *Inside/Out: Lesbian Theories, Gay Theories* (New York and London: Routledge, 1991), pp. 13-32; Judith Butler, "Critically Queer", *GLQ: A Journal of Lesbian and Gay Studies*, Vol. 1 No. 1 (1993), pp. 17-32.

באטלר אמנם מציעה תיקון מסוים לחסר זה באחרית דבר קצרה שהיא כותבת באתולוגיה בוצ'-פמית, שבמסגרתה היא מתייחסת לבעיות ייצוגה של הפם, אך טקסט זה זכה להתייחסות מוגבלת. ראו: Judith Butler, "Afterword", in Sally R. Munt (ed.), *Butch/Femme: Inside Lesbian Gender* (London and Washington: Cassel, 1998), pp. 225-230.

86 להרחבה על תיאוריה קווירית המציבה את החצייה המיגדרית כמודל קווירי ואת הבוצ'יות כמימושה, ראו למשל: Judith Butler, *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity* (New York: Routledge, 1990); Judith Butler, "Imitation and Gender Insubordination", in Diana Fuss (ed.), *Inside/Out: Lesbian Theories, Gay Theories* (New York and London: Routledge, 1991), pp. 13-32; Judith

זה פמיניסטי, לסבי או קווירי, נובעת מכך שהפמיית עדיין נתפסת כמסמן של נשיות נורמטיבית והטרנסקסואליות, וכעומדת בניגוד ללסביות. גם בתיאוריה הקווירית העמדה הפמיית אינה מתמצה בשוליות טקסטואלית, אלא מבטאת גם שוליות קונצפטואלית של עמדות נשיות.

צורות הזדהות פמיניסטיות נטו לעיתים לאלץ נשים להיות דומות באמצעות היברלות ויזיבילית מהנורמות המקובלות של נשיות, בכיוון של ניטרליות מיגדרית או חוסר מובחנות מיגדרית שהיא גם, כמובן, ממוגדרת. הדגש הקווירי על הצגה אנטי-נורמטיבית מאלץ אותנו להיות שונות מהנורמות המקובלות של נשיות באמצעות הזדהות חוצת מיגדר מתריסה. אז נשיות, במובן מושגי ופוליטי הופכת להיות קרקע מרומזת שביחס אליה עמדות אחרות הופכות לפיגורטיביות וניידות.<sup>87</sup>

בידי מרטין מציעה התייחסות כמעט יחידה לבעיית שוליותה של הפמיית מתוך השיח התיאורטי האקדמי. היא מצביעה על כך שתפיסות קוויריות מרכזיות (כמו זו של סדג'וויק) מתגבשות על בסיס זיהויה של הטריטוריה הפמיניסטית עם נשיות וקיבעון והנגדתה לתחום גברי המזוהה עם ניידות ותיאוריות של פרויד ופוקו,<sup>88</sup> מה שמביא שוב למחיקת אופציות נשיות. כפי שמסבירה מרטין, בעוד שניתן להשתמש בכלים של הפרויקט הקווירי כדי לנסח מחדש מורכבויות של מיגדר, התיאוריה

---

Butler, "Critically Queer", *GLQ: A Journal of Lesbian and Gay Studies*, Vol. 1 No. 1 (1993), pp. 17-32; Eve Kosofsky Sedgwick, *Epistemology of the Closet* (Berkeley: University of California Press, 1990); Jacob. C Hale, "Leatherdyke Boys and Their Daddies: How to Have Sex Without Women or Men", *Social Text*, Vol. 52/53 No. 3+4 (1997), pp. 223-235; Jacob. C Hale, "Consuming the Living, Dis(re)membering the Dead in the Butch/FTM Borderlands", *GLQ: A Journal of Lesbian and Gay Studies*, Vol. 4 No. 2 (1998), pp. 311-348.

להרחבה על תיאורטיזציה של הזהות הבוצ'ית שזכתה להכרה כתיאוריה קווירית או נכתבה בידי הוגים קוויריים מרכזיים, לעיל: הע' 72.

Biddy Martin, *Femininity Played Straight* (New York and London: Routledge, 1996), p. 93. 87

על מיצובה של התיאוריה הקווירית כפרויקט חלוצי באמצעות הרחקת הפרויקט הפמיניסטי ראו גם: Judith Butler, "Against Proper Objects", *Differences*, Vol. 6 No. 2-3 (1994), pp.1-26. 88

הקווירית בוחרת להמשיג את המיגדר (הנשי בעיקר) במונחים שליליים של קיבעון שיש להיחלץ ממנו, ולפיכך, הדרך היחידה לערער על קטיגוריות המיגדר הדכאניות עבור נשים לסביות היא באמצעות פרקטיקות מהפכות של חצייה מיגדרית. גם אם עירעור חוסנן של הקטיגוריות וההשתחררות מיציבותן של המיגדר חיוניים לחשיפת צורות מרובות ומורכבות יותר של מיגדר ומיניות, אלה לא יושגו באמצעות קיבוע מסוג חדש: הפיכת הנשיות מצד אחד למייצג של סטטיות, דטרמיניזם ווגרסיה, והגבריות מצד שני לאתר פרפורמטיבי, טרנספורמטיבי ומאפשר.

ג'ודית הלברשטם<sup>89</sup> מערערת על התפיסה הזאת של בידי מרטין, וטוענת כי המשגה קווירית של צורות הזדהות המהפכות את מערך הקשרים בין מין, מיגדר ומיניות אינה באה על חשבון מיגדרים לסביים אחרים. לטענתה אין לראות בהתמקדותו של השיח הקווירי בנוילות מיגדרית מהלך מגמתי, כי אם מענה לחסר שנוצר במסגרת שיחים פמיניסטיים שניתחו את המיגדר רק מפריזמה של דיכוי מיגדרי וכך ייצרו תכתיבי מיגדר נוקשים ואחידים. אין ספק שסימון חיובי של מופעי חצייה מיגדרית בתיאוריה הקווירית מציע תיקון לחלק מן העמדות הלסביות שהודרו בחסות הפמיניזם הלסבי והרדיקלי בשנות השבעים והשמונים. יחד עם זאת, האדרתן של תצורות ספציפיות מעלימה עין מכך שגישות אלה הדירו לא רק בוצ'ות על רקע הזדהות גברית אלא גם פמיות שנתפסו כמי שנכנעו לצו המיגדרי הנשי, כמו גם רבות אחרות שחרגו מהתכתיב האנדרוגיני ההומוגני. הלברשטם מבקרת את מרטין על קריאתה לשיבה למודל פמיניסטי המבוסס על דומות וזאת למרות שגישתה, כמו זו של הלברשטם עצמה, מתבססת על ביקורת של המודל הלסבי-פמיניסטי אף כי מפרספקטיבה שונה. בעוד שהלברשטם מתמקדת באופן שבו צורותו של המודל השפיעה לרעה על מיסמוען וקבלתן של עמדות בוצ'יות, מרטין מציבה במרכז את האופן שבו אחרות המודל הביאה למחיקת פוזיציות פמיות. הלברשטם אינה נותנת את דעתה על כך שחרף ההבדלים בין הבוצ' לפם, שתי הזהויות הובנו בפמיניזם הלסבי באופן דומה כביטויים של דיכוי מופנם ותודעה כוזבת, גם אם בוצ'ות נתפסו כמי "שמזדהות" עם האויב ופמיות כמי שרוצות "לשכב עם האויב". לפיכך לא ניתן לייחס את

89 כיום הלברשטם מזדהה כטרנסג'נדר וכותב בלשון זכר. הבחירה לכתוב כאן בלשון נקבה נעשתה לאחר התייעצות עם הכותב עצמו שביקש שהפנייה אליו תיעשה בהתאם לאופן שבו הזדהה בעת כתיבת הטקסט הרלוונטי. ראו:

Judith Halberstam, "Between Butches", in Sally R. Munt (ed.), *Butch/Femme: Inside Lesbian Gender* (London and Washington: Cassel, 1998), pp. 57-66.

הביקורת של מרטין לניסיון לשוב למודל הלסבי-פמיניסטי, ולו משום שהזהות הפמית שהיא מבקשת לגאול אינה נכללת במודל זה. בנוסף, הטקסט של מרטין אינו פועל להרחקת תצורות של חצייה מיגדרית מהשיח הקווירי או לדה-לגיטימציה שלהן, אלא לחשיפת ניכוסן להבנייתו של מודל מיגדרי מועדף חדש. קריאתה לבחינה חוזרת של מודל הניידות הקווירי אינה מונעת מנוסטלגיוזציה של המודל הפמיניסטי, כי אם חותרת למניעת שיעתוקו של אותו מהלך דכאני שרווח בפמיניזם הלסבי אל המרחב הקווירי.

על בסיס דבריה של מרטין אני טוענת שכשם שהאידיאליזציה של אנדרוגיניות בפמיניזם הלסבי הובילה ליצירת מרחב מיגדרי מוגבל ונוקשה, גם האידיאליזציה של ניידות וחצייה מיגדרית בשיח הקווירי מובילה ליצירת מרחב מצמצם שאינו אינקלוסיבי דיו עבור נשים בכלל ונשים נשיות בפרט. לכן אני מציעה שרק גישה קווירית-פמיניסטית, המביאה בחשבון עמדות שונות של נשים ונמנעת מהצבת מודל קוהרנטי אחד - בין אם הוא מבוסס על דימיון או שוני, היפוך או חיקוי - תוכל להוביל ליצירת מינעד של מיגדרים אפשריים מבלי למקם אף אחד מהם על רצף היררכי של התנגדות.

ישנן פמיות המאשימות בוצ'ות בגירסאות חדשות של סקסזום, או בייצור מחודש של האובססיה המיינסטרימית לגבריות ולביטול הנשיות, ובמיוזג חוזר של גבריות עם גופניות לסבית.<sup>90</sup>

טקסט זה עשוי לשמש הדגמה לשיתוף פעולה בוצ'י עם דחיקתן של פמיות לשוליים במסגרת תיאוריה קווירית. בחירתי להתמקד בטקסט זה נעוצה בתפקיד החשוב שמילאה הלברשטם במהלך הרהיבטיליטציה של תרבות הבוצ'-פם ובהזדהותה האישית כבוצ'. הגם שניתן להצביע על טקסטים בוצ'יים נוספים עם השלכות בעייתיות על פמיות, זה של הלברשטם משמעותי במיוחד על רקע התקבלות עבודתה לשיח הקווירי המרכזי. אף טקסט זה, שאינו מוכר כמו טקסטים אחרים שלה, נכלל באחת האנתולוגיות הבוצ'-פמיניות היחידות שזכו ליוקרה אקדמית (בין השאר בשל אחרית הדבר החותמת אותה שנכתבה בידי באטלר), ומקיים דיאלוג עם הוגה מוערכת בשיחים פמיניסטיים וקוויריים (מרטין). הלברשטם מכירה בכך שזיהוי הלסביות עם בוצ'יות הביא למחיקת הפמית כאפשרות לסבית היסטורית

ועכשווית, אך דוחה את הטענה כי צימוד זה אחראי להצבת בוצ'יות ותצורות אחרות של גבריות נקבית (female masculinity) במרכז הדיון הקווירי, על חשבון פמיות ותצורות אחרות של נשיות קווירית. למרות שהיא מזהה כי המיזוג של הבוצ' והלסבית הוביל לא רק להבניית הבוצ' כסטריאוטיפ לסבי אלא גם למחיקת הפמית כאפשרות לסבית, היא מערערת על לגיטימיות הביקורת שבוחנת את שוליותה של הפמית לשיחים של מיגדר ומיניות כנגד מעמדה המרכזי של הבוצ': "[...] בזמן האחרון אני שומעת קיטורים שעכשיו שמענו מספיק על בוצ'יות ולא שמענו מספיק על פמיות, או שלסביות שוב סופחה ללא עוררין לגבריות".<sup>91</sup> בחירתה של הלברשטם במונח "קיטורים" (grumbings) עושה דה-לגיטימציה של הביקורת הפמית באמצעות הגחכתה. הצגת הטענות בדבר ההדרה הפמית באמצעות מינוח מזלזל המשמש לתיאור התבכיינות, חוסר אונים ובסלנג אף אוננות מציבה את הביקורת הזאת כעומדת בניגוד לביקורת בעלת ערך. שלילת הכוח התיאורטי של הביקורת הפמית מתאפשרת באמצעות פרדיגמות בינאריות מסורתיות המזהות את הנשי עם חוסר היגיון והגזמה, לעומת הרציונלי והמיושב המזוהה עם הגברי. בעוד שחלק לא מבוטל מכתבתה של הלברשטם מתמקד בזיהוי ההדרה שממנה סובלות בוצ'יות, בייצורה של תיאוריה בוצ'ית ובסימונה כחיונית, היא מציגה את הביקורת על היעדרה של תיאוריה פמית כנידנודיהן המביכים של נשים המתלוננות שלא נותנים להן לדבר מספיק. מהלך זה משעתק מבנים סקסיסטיים של השתקה נשית ואף מנגנונים של מחיקה לסבית שבמסגרתם הפמית לא נתפסה כראויה לייצוג. הלברשטם מתנערת מן האחריות של בוצ'יות לייצוגן המקביל של פמיות ומפצירה בפמיות לקחת אחריות על ייצוגן במרחב התיאורטי: "אין טעם לקונן שוב ושוב על כך שתיאורטיזציה פמית אינה נעשית, או על כך שתיאורטיקניות בוצ'יות או של בוצ'יות לא עושות אותה".<sup>92</sup> הצגת הביקורת הפמית כקינה (lamenting) כוללת אף נזיפה בהוגות הפמיות "המבכות" את היעדרה של התייחסות תיאורטית לפמיות במקום לייצר התייחסות כזאת בעצמן. הרטוריקה של הלברשטם חושפת טון פטרוני הקורא את הביקורת הפמית כתוצר של פסיביות המחליפה את האקטיביות המזוהה עם ארטיקולציה חדשה של זהות. הנחיותיה של הלברשטם לפמיות כיצד להתמודד עם היעדר ייצוגן בכלים תיאורטיים נאותים כוללות אף דוגמה לטקסט פמי שהצליח בעיניה לוותר על "הרטוריקה הקורבנית שנוטה ללוות

91 שם.

92 שם, עמ' 60.

את מזמור השקיפות הפמית"<sup>93</sup>. ראשית, הצגת הביקורת הפמית כשיר או דיקלום (chant) משמשת להקטנתה ולשלילת ערכה התיאורטי, ואף להלעגה של פמיות, וכל זאת באמצעים מיוזגיניים קונבנציונליים המציגים נשים כחסרות אונים, לא מספיק חכמות או רציניות, וכמי שזקוקות לסיוע ולהכוונה גבריים כדי למצוא את דרכן בסדר הסימבולי, ובייחוד במוסדותיו הממוקמים בראש הסדר, כמו האקדמיה. שנית, הטקסט של ליסה דוגאן וקתלין מקהיו שמשמש את הלברשטם לסימון תיאורטיזציה פמית אפקטיבית, כזאת שלכאורה לוקחת אחריות מלאה על ייצוגה של הפמית, למעשה מייחס חלק לא מבוטל משקיפותה של הפמית לייצוגה הלקוי על ידי בוצ'ות, לסביות בכלל ופמיניסטיות. דוגאן ומקהיו מבינות את היעדר הייצוג של הפמית כתוצר מורכב של הקושי למקם את הפמית בקטיגוריה יציבה ושל ייצוג מוטה של המבנה הבוצ'-פמי. משום שהן מכירות בהשפעה של בוצ'ות על ייצוג פמי, הן מציינות כי בוצ'ות המציגות פמיות כ"לא לסביות" משתפות פעולה עם אובייקטיפיקציה של פמיות, ומציבות את הפמית בעמדת "האחר"<sup>94</sup>. על בסיס דברים אלה ניתן לטעון כי הכחשת השפעות הייצוג הבוצ'י על נראותה של הפמית מעלימה עין מכך שזהויות אלה עוצבו זו למול זו במערך של תלות הדדית. אמנם חשוב לאתגר את בלעדיותה של ההכניה הבינארית של בוצ' ופם כהפכים משלימים, כדי לאפשר לווריאציות עצמאיות וגמישות יותר של כל אחת מהזהויות להופיע, אך משימה זו אינה צריכה לבוא על חשבון אחריות הדדית בוצ'-פמית, כזו הלוקחת בחשבון כי גם לאחר פירוק תיאורטי של הצמד בוצ'-פם זהויות אלה וודאי ימשיכו לעצב ולמשמע זו את זו באופנים ישירים ועקיפים, בין אם בשל המורשת ההיסטורית שהן חולקות ובין אם משום שזוגיות בוצ'-פמית לא פסה מן העולם.

[...] לא רק שלא שמענו מספיק על בוצ'ות, אלא שאנחנו בקושי יודעים מספיק על גבריות נקבית [...].<sup>95</sup>

הלברשטם מעדיפה שלא לטפל ישירות בטענה שקיימת העדפה תיאורטית של בוצ'יות על פני פמיות בשיחים לסביים וקוויריים, ולכן היא מחליפה "העדפה" ב-"עודפות" ומתמקדת בטענה שקיימת כתיבה עודפת על בוצ'ות, טענה שהיא אינה מייחסת באופן ברור לאף הוגה פמית. זיהויה של טענה בעייתית זו עם

93 שם.

94 (לעיל: הע' 78), שם.

95 (לעיל: הע' 94, עמ' 58).

הביקורת הפמית לא רק משמשת כבסיס לעירעור הלגיטימיות שלה, אלא אף מציבה מעין יריבות בוצ'–פמית, שבמסגרתה מאמצייהן של פמיות לפעול לתיקון ייצוגן מבוססים על רצון לאזן את עודפות הכתיבה הקיימת על בוצ'ות. הכתיבה הפמית אינה פרויקט המתכונן כניגוד או כהכחשה של בוצ'יות, והביקורת על שוליותה של הפמית אינה חותרת לצימצום העיסוק בבוצ'יות כי אם להרחבת העיסוק בפמיות. יתרה מזאת, גישתה של הלברשטם אינה מכירה בכך שאופיו המצמצם של המודל הקוויירי המרכזי אינו משפיע לרעה רק על עמדות נשיות, וכי תיאורטיזציה הפועלת להצבת הפמיות כאפשרות לסבית עשויה להועיל לניסוחו של מינעד מיגדרי מגוון וגמיש יותר. התמקדותה של התיאוריה הקוויירית בניידות מיגדרית, שהודגמה על ידי בוצ'יות וטרנסיות, מקבעת את הבוצ' או הטרנסג'נדר במרחב גבולי בין-מיגדרי שאינו בהכרח עולה בקנה אחד עם ניסיונם של רבים להחזיק בזהות גברית יציבה וקבועה. ניתן לטעון כי התיאוריה הקוויירית השתמשה בטרנסג'נדריות ובנשיות באופנים דומים, כאשר כל אחד מהם מוקם כאופק תיאורטי פיגורטיבי שיש להיבדל ממנו או להידמות אליו, מבלי לתת דין וחשבון על סובייקטים שאינם יכולים לחיות את אותו אידיאל זהותי מטאפורי ומעוניינים למצוא בית זהותי במיגדר אחד.<sup>96</sup>

\*\*\*

כשם ששוליות טקסטואלית עלולה למנוע את הופעתן של זהויות, כך לטקסטים המעמידים במרכז זהויות מודרות יש פוטנציאל לייצר מציאות חדשה בכריאתם מרחב קהילתי מדומיין, המזמן את היווצרותן של אפשרויות תשוקה והזדהות נוספות. להוציא את עבודתה של נסטל, הכותבת על תרבות הבוצ'–פם מפרספקטיבה פמית, ברוב התייעוד והביקורת הקיימים על היסטוריה לסבית פמיות פחות נראות מבוצ'ות, וסוגיות ובעיות של היסטוריה לסבית מוגדרות מפרספקטיבה בוצ'ית.<sup>97</sup> לאור זאת,

96 ג'יי פרוסר מסכים עם מרטין כי להגיגה הקוויירית של פרפורמטיביות ומשחקיות יש השלכות שליליות על סובייקטים שעבורם המרחב המיגדרי אינו מרחב של השתנות והנאה, וטוען כי הפרויקט הקוויירי ניכס את הטרנסג'נדריות באמצעות רדוקציה של ניסיון טרנסג'נדרי לפיגורה של נזילות מיגדרית. ראו: Jay Prosser, "Judith Butler: Queer Feminism, Transgender, and the Transubstantiation of Sex", in Susan Stryker & Stephen Whittle (eds.), *The Transgender Studies Reader* (New York: Routledge, 2006), pp. 257-280.

97 (לעיל: הע' 56, עמ' 16).



אין תמה שפמיות רבות מעידות כי המיפגש שלהן עם כתיבתה של נסטל הוא שאיפשר להן לראשונה לנסח בעצמן את עמדותיהן המיגדריות.<sup>98</sup> סיגנון כתיבתה של נסטל מציע מודל אתי ופוליטי לכתיבה על זהות והיסטוריה מינית, שמעגן את התיאוריה בניסיון החיים ללא שימוש במבנים מהותניים. ניתן להכליל ולומר כי הניסיון האישי עומד בבסיס ניסוחם של הפמית והבוצ', ותצורות מיגדריות חריגות בכלל, אך יתכן שעבור העמדה הפמית זהו האמצעי היחיד להצבתה כאפשרות לסבית או קווירית לגיטימית. בעוד שמרבית הטקסטים הנכתבים בידי פמיות הם אישיים במוצהר (באופן חלקי או מלא), טקסטים העוסקים בזהויות בוצ'יות או נכתבים מפרספקטיבה בוצ'ית הם לרוב בעלי אופי תיאורטי או אקדמי המתרחק מן האישי או מותירו בשוליים (דוגמה טובה לכך היא עבודתה של באטלר). הכתיבה הפמית, המציבה במרכז את הניסיון האישי כמסגרת המאפשרת תיאורטיזציה של הזהות, היא שגואלת בסופו של דבר את הפמית ממקומה השולי והבלתי קריא, ומציבה אותה כדמות לסבית אפשרית. מחד גיסא, שוליותה של כתיבה פמית לתיאוריה הקווירית עשויה להצביע על שיעתוקו של השיח הקווירי את הקונבנציה האקדמית להותיר בשוליים טקסטים נשיים, המבוססים על הסובייקטיבי ונתפסים כמנוגדים לתיאורטי, ללוגי, לאובייקטיבי ולרציונלי. מאידך גיסא, נטייתן של פמיות להשתמש באישי להמשגת הזהות הפמית עשויה לחשוף כי לאישי יש פוטנציאל להציע מוצא אפשרי מכשל ייצוגה התיאורטי החוזר ונשנה של הפמית, ואף לשמש מרחב אלטרנטיבי לסימון זהויות או עמדות אחרות הסובלות משקיפות או מסטיגמה. לאישי יש פוטנציאל לשחרר גם את הבוצ' והטרנסג'נדר מהבנייתם

---

98 כותבות פמיות רבות מעידות כי כתיבתה של נסטל איפשרה את כתיבתן שלהן וכתיבה פמית בכלל. ראו למשל: Lyndall MacCowan, "Re-collecting History, Renaming Lives: Femme Stigma and the Feminist Seventies and Eighties", in Joan Nestle (ed.), *The Persistent Desire: A Femme-Butch Reader* (Boston: Alyson, 1992), pp. 299-330; Elizabeth Lapovsky Kennedy, "The Hidden Voice: Fems in the 1940s and 1950s", in Laura Harris and Elizabeth Crocker (eds.), *Femme: Feminists, Lesbians and Bad Girls* (New York and London: Routledge, 1997), pp. 15-40; Katherine Millersdaughter, "A Coincidence of Lipstick and Self-Revelation", in Laura Harris and Elizabeth Crocker (eds.), *Femme: Feminists, Lesbians and Bad Girls* (New York and London: Routledge, 1997), pp. 119-131; Kathryn Payne, "Whores and Bitches Who Sleep with Women", in Chloë Brushwood Rose and Anna Camilleri (eds.), *Brazen Femme* (Vancouver: Arsenal Pulp Press, 2002), pp. 47-57.

כאידיאלים קוויריים, ולחשוף מופעים מגוונים של חצייה מיגדרית וגבריות נקבית שאינם מחויבים להיפוך מיגדרי ויזיבילי או לניידות עקבית.

תנועת הנשים הבינה את הצורך בשבירת גבולות יסודית כאשר אימצה את הסיסמה 'האישי הוא פוליטי'. אני רוצה לקחת אותה צעד אחד קדימה: אם האישי הוא פוליטי, האישי יותר הוא היסטורי. האישי יותר תובע מאיתנו להסב את תשומת ליבנו לשאלה: כיצד אנחנו ממלאות את הימים ואת הלילות שלנו כמשתתפות בכל מערכת כלכלית שהיא, כיצד בשרנו שורד תחת מישטרים פוליטיים שונים, כיצד אנחנו מאנישות עריצות מיגדרית, כיצד אנחנו חוות נשיות וגבריות ככל בנייני-העל המעמדיים והגזעיים.<sup>99</sup>

התנועה הלסבית-פמיניסטית התיימרה לייצר פוליטיקה המשקפת את האישי, אך בפועל השתמשה באישי כמבנה תיאורטי המעניק תוקף לפוליטי תוך ריקון האישי ממשמעותו. גם אם ברמה התיאורטית ניתן בנקל לשפוט פמיות כמי שמפנימות דיכוי נשי, לסיפור האישי הכוח למקם את הזהות הפמית בהקשר מורכב יותר: "לסביות רבות מבטלות אותי ורואות בי קורבן, אשה שלא יכלה לעשות דבר אחר מפני שלא הכירה שום דבר אחר, טוב יותר. אבל האמת של חיי מספרת סיפור שונה".<sup>100</sup> בעוד שהתעמתות תיאורטית עם דחייתה של הפמית מהפמיניזם הלסבי עלולה להוביל לייצורה של "אמת" מוסרית או פוליטית חדשה, ל"אמת" הסובייקטיבית של ניסיון החיים יש פוטנציאל לשמוט את הקרקע מתחת למודל מיגדרי אחיד או מחייב. אף-על-פי שהזהויות שנוסחו במסגרת הפמיניזם הלסבי של שנות השבעים והפמיניזם הרדיקלי של שנות השמונים נבדלות זו מזו בדרכים רבות, מרביתן שיקפו העדפה לעמדות של ניטרליות מיגדרית שהובילה לדחיקת רבות אל מחוץ למרחבים פמיניסטיים ממשיים, תיאורטיים והיסטוריים. אמנם החל משנות השמונים החלה לצמוח ביקורת על הדרת בוצ'ות ופמיות, אך זו לרוב שימרה את מקומה השולי של הפמית שכבר במרחב הקהילתי הוצבה כניגודה הבינארי של הבוצ', ובהרחבה של הלסבית בכלל. בעוד שבעבר פמיות, בוצ'ות וטרנסג'נדרים נתפסו במרחבים פמיניסטיים כעמדות גרסיביות, הרי שבמסגרת השיח הקווירי העכשווי עמדותיהם של בוצ'ות וטרנסג'נדרים זוכות למישמוע מחודש וחיובי, ואף

99 (לעיל: הע' 13, עמ' 16).

100 שם, עמ' 189.

נתפסות כהגשמה של מודלים קוויריים ובראשם מודל החצייה המיגדרית שנתפס כצורת התנגדות אידיאלית לעירעורן של נורמות. אף שפמיות אינה מומשגת במפורש בתיאוריה הקווירית כזהות קונפורמיסטית, כפי שסומנה בעבר, הרי חוסר התאמתה לאידיאלים הקוויריים מביא למחיקת הפוטנציאל המערער של זהותה. למרות שהשיח הקווירי קרא תיגר על ההבניה הפמיניסטית של תכתיבי מיגדר תקינים פוליטית, הבניה שהובילה במידה רבה להיפרדותו מהפמיניזם, גם הוא בסופו של דבר היבנה מודל אחדותי שזיהה התנגדות עם היפוך מיגדרי ולכן לא איפשר לזהות עמדות מיגדריות רבות, כדוגמת זו של הפמית, אלא עם קבלה של נורמות או עירעור מינימלי שלהן.

מרחבים שוליים המייצרים העדפה של עמדות לא-נשיות משעתקים את השקיפות וההדרה של עמדות נשיות בסדר הפטריארכלי, וכך משמרים את אותם מבנים הטרור/סקסיסטיים שנגדם ביקשו לצאת. אינני מבקשת להתעלם מהמחירים הכבדים שנשים משלמות על ניראות לא-נשית במרחב הציבורי (מחירים שרק לעיתים נחסכים מנשים נשיות המופיעות לצד חריגים מיגדריים), אלא לחשוף את המחירים שנשים משלמות על ניראות נשית במרחבים פמיניסטיים, לסביים וקוויריים (וזאת מבלי להזכיר את המחירים שנשים משלמות על נשיות במיינסטרים). גם אם התיאוריה הקווירית הציעה תיקון ללא מעט כשלים פמיניסטיים באמצעים תיאורטיים, לרבות גאולתם של ה"בוצ' והטרנס, יתכן שהיא לא הצליחה לגאול את הפמית מקיבועה כתוצר של דיכוי, משום שתיקונה לא יכול להתמצות בתיקון תיאורטי. יתכן כי רק האישי עשוי לחשוף כי הפמית משתמשת בנשיות דווקא כדי להפוך את תשוקתה לנשים אחרות לקריאה, וכך מאתגרת את הקישור ההכרחי הכפול בין מיגדר (נשי/לא-נשי) למיניות (הטרנסקסואלית/לסבית) ומערערת על ההומוגניות והיציבות של הקטיגוריות "אשה", "פמיניסטית" ו"לסבית", הפועלות בשירות אוניברסליזציה מיגדרית או מינית. לסיפור האישי יש פוטנציאל לאתגר את המודלים הקיימים, לסייע בתיקון ייצוגן של זהויות שקופות ולהזכיר כי "חיייהן של נשים הם הטקסט העמוק ביותר שלנו, אפילו חיים של פמית".<sup>101</sup>



## “אין לי מקום” – מסע מהסרטים אחר בית משלהן<sup>1</sup>

### רוני הלפרן

“סרטי נשים” או “סרטי בנות” נתפסים כסוגה המכוונת לקהל נשים: אלה סרטים שבהם הגיבורות הן נשים, והעלילות נסובות סביב נושאים וסוגיות שנחשבים כמעסיקים נשים. בתוך המדיום הקולנועי, שנשלט ברובו על ידי יוצרים גברים וממוען למבט גברי, סרטי הנשים מזמנים לאולם הקולנוע קהילה של נשים המתמקמת ב“עזרת הנשים” של הקולנוע הגברי. מה האפשרויות שיכולות להיווצר, שאולי אף נוצרות ממש, במרחב השולי (והפחות נחשב ומוערך) של סרטי הנשים? איזה תפקיד הן עשויות למלא ביחס למרחב שנותר מחוץ לאולם? אילו סוגים של אשליה, אילו סוגים של פיצוי הם מציעים? כיצד מרחב מודר הופך למקום שניתן להקרין לתוכו רעיונות וחלומות על מרחבים אחרים, משוחררים, אוטופיים?

שנות התשעים הניבו יכול של סרטי נשים שנהפכו לקלאסיקה פמיניסטית. אני רוצה להתעכב ליד ארבעה בולטים במיוחד: תלמה ולואיז (1991) עגבניות ירוקות מטוגנות (1991) גברים בצד (1995) ומועדון האקסיות (1996).<sup>2</sup> אני מבקשת להציע קריאה תימטית המתחקה אחרי שני סוגי מרחבים המופיעים בהם: המרחב החומרי של הבית (כמקומה של האשה) ושל המסע אל מחוץ לו, והמרחב המטאפורי שמתכונן מתוך יחסים בין נשים. בעיקר אני מבקשת לעמוד על היחסים שבין שני מרחבים אלה.

אני מבקשת לתהות אם סוד הקסם ועיקר החשיבות של הטקסטים הקולנועיים הללו עבור מבט נשי ועבור הקוראת הפמיניסטית אינם אלא בכך שהם חוקרים ומפנטזים את אפשרויות הזהות הנשית ש“עורקות” אל מחוץ למסגרת המרחבית

1 אני מודה מקרב לב לדר' אורלי לובין על קריאתה הקשובה והערוותיה החשובות והמצוינות.

2 *Fried Green Tomatoes at the Whistle Stop Cafe*, US 1991, Jon Avne; *Boys on the Side*, US 1995, Herbert Ross; *The First Wives Club*, US 1996, Hugh Wilson; *Thelma and Louise*, US 1991, Ridley Scott.

המסורתית של הבית. בכך הם מממשים ומגשימים את מרחביו המטאפוריים של הקשר בין נשים לכדי גילומים חומרניים וקונקרטיים (מסע, בית אלטרנטיבי), המגלים את עצמם כמסד מיטיב יותר לכינון העצמי של הגיבורות.

## אין מקום כמו הבית

אשה קטנה עשתה לה לערש  
את כדור הארץ  
הכדור הגדול.

דליה רביקוביץ<sup>3</sup>

בסופו של המסע הנשי המופלא, שאי פעם הזדמן לגיבורה ספרותית<sup>4</sup> או קולנועית<sup>5</sup>, המסע לארץ עוץ, נדרשת דורותי להתפרק מהכמיהה שלה למרחבים המכוננים שנמצאים "אי שם מעבר לקשת", ולנסח את מוסר ההשכל הבא: "למדתי שאם אצא לחפש את תשוקות הלב שלי, לא ארחיק מעבר לחצר האחורית של ביתי, כי אם הן לא שם, הרי שבעצם לא איבדתי אותן מלכתחילה. נכון?". בתום המסע גדוש ההרפתקאות והגילויים שעברה, מוזמנת הילדה הצעירה לסכם את תנועת המסע שלה, ואולי של מסע נשי בכלל, בלקח מצמית במיוחד. תשוקת המסע של דורותי שקיבלה ביטוי בשיר "אי שם מעבר לקשת" לימדה על ערגה למרחבים מדומיינים שטרם קיבלו ביטוי ונוכחות כלשהי בעולם כפי שהיא מכירה אותו. היא לימדה על הצורך בתנועה, בדימיון ובממש, שמתרוממת מעל גבולות ומגבלות העולם המוכר אל עבר אפשרויות שמתקיימות מחוץ למרחבים שהעין משיגה, מעבר לקו האופק ומעבר לקשת. היא לימדה על געגועים לאפשרויות קיום שנובטות מתוך מציאות צחיחה ומשמימה, על כיסופים שמפציעים מתוך עולם עגמומי ועכור העשוי בשחור-לבן, ומקבלים גילום בעולם גדוש בצבע ואפשרויות בלתי מוגבלות.<sup>6</sup>

3 כל הציטוטים משיריה מתוך: דליה רביקוביץ', כל השירים עד כה (תל אביב: הקיבוץ המאוחד, 1995).

4 פרנק באום, הקוסם מארץ עוץ (תל אביב: פראג, 2000).

5 *The Wizard of Oz*, US 1939, Victor Fleming.

6 "כל מי שבלע את תפיסתם של התסריטאים על כך שהסרט עוסק בעדיפותו של 'הבית' על פני 'השם' [...] - מוטב שיקשיב לכמיהה שבקולה של ג'ודי גרלנד כאשר פניה פונים

"אין לי מקום" – מסע מהסרטים אחר בית משלהן

הלקה הנשי שמוצפן לתוך הביטוי שהגיבורה ממלמלת לעצמה כמו מנטרה מכשפת "אין מקום כמו הבית", כרוך אם כן בויתור על תנועת המסע, ויתור על תנועת הסקרנות והחקירה, ויתור על התנועה שצומחת מתוך הרצייה וסילופה אל תוך עמדה של ריצוי. הלקה הזה כרוך בהכרעה פנימית לצנזר את מישאלות הלב. פירושו הכחשה או הכחדה של התשוקה, הצרנתם או אילופם של החלומות והפנטזיות של הילדה או הנערה המתבגרת אל תוך מבנה הבית וגבולותיו הנוקשים, וכיווצו וריסונו של אופק הציפיות הנשי אל הגדר של החצר האחורית של הבית. אכן, "אין מקום כמו הבית".

המחיר שתובע הבית מהזהות הנשית הוא לא פחות מקטלני. כמו שסיפוריה של דורותי מיטיב לגלות ולזהות, הכניסה או החזרה לבית במקרה הנשי מבוססת על אובדן נעלי הקסם של המכשפה שבכוחן לשאת אותה לאן שתבקש, והמרת התנועה הבלתי מוגבלת (שהיא עוצמת המכשפה) בקירקוע הביתי. משמעותו וטיבו של הניגוד בין המכשפה לבית מתבהר כשנוכחים כיצד היא הופכת את המטאטא מכלי בשירות העבודה הדומסטית, כלי שאיתו היא אמורה לעבוד את הבית, לכלי שבאמצעותו היא ממריאה אל מחוץ לבית, כלי שמתרכב בין רגליה, ושהיא רוכבת/ עפה עליו בתנועה לא מרוסנת (ולכן מאיימת). זוהי תנועה של מכשפה מאיימת, משום שבעיקרה היא כפירה בסדר הטוב של העולם המבוסס על היוותרותה של אשה בבית ועבודתה אותו. לא בכדי מה שהורג את המכשפה הרעה מהמזרח הם המים מדלי הספונג'ה המותזים עליה. גוף המכשפה מכונן את עצמו בניגוד לשיעבוד הכתוב לו בין כותלי הבית, וכל סימן ושארית משיעבוד זה מאיימים לכלותו.

תנועת המעוף של האשה היא פאלית, משום שתנועה בעולם היא פריבילגיה גברית. הדימוי של המכשפה על המטאטא הפאלי מלמד על החריגה "המעוותת" של האשה ממקומה למקום גברי לא לה. המסע של דורותי לארץ עוץ, בדימיון או בממש, בפנטזיה של יוצרת או בתנועה רדיקלית של מגלת יבשות, הוא מסע של כפירה בהגדרת הזהות הנשית שכתובה אל הסדר של כותלי הבית הצרים. ככזה, הוא מסע של מכשפה שמכירה בכוחותיה (האסורים) ונעה עמם ומתוכם במלוא עוצמתה. אלא שהחזרה הביתה, והויתור על כוחות התנועה הכרוך בחזרה זו, הוא התפרקות מהאפשרויות המכשפות לחולל ולברוא מציאויות, להשפיע עליהן השפעה שאין לה שיעור. זוהי כניעה והסכנה לחיים שכל כוחות היצירה והבריאה

---

למעלה אל השמיים. מה שהיא מביעה פה, מה שהיא מגלמת בטוהר של אבטיפוס, הוא חלום אנושי על עזיבה, חלום חזק לא פחות מן החלום המנוגד על חזרה לשורשים" (סלמן רושדי, הקוסם מארץ עוץ |תל אביב: רסלינג, 2008, עמ' 37-38).

שבהם רתומים להגדרות ולדרישות הבית, או נספגים ומתאינים לתוכם (כפי שקורה ליטרלית למכשפה הרעה מהמערב שהבית משמיד בראשית הסרט, וגופה אוזל מרגע שמוסרות ממנה הנעליים, בדומה לאחותה מן המזרח, שכאמור מי הדחת הרצפות השפיעו עליה באורח קטלני דומה).

הבית מגדיר ומגביל את הגוף הנשי, והוא מרסן ואוסר את האשה שמתכוננת בגבולותיהם המצונזרים של הגוף והבית שהופקד עליו לשם כך ממש. וברגעים מסוימים, כאשר הוא נוטל ממנה את הכוח לנוע וליצור, מסרס אותה ממה שכמו מותר לזהות הגברית בלבד, הבית אף ממית אותה. אלא שכעת, מוגדרת תחת התיוג השלילי והמוקצה "מכשפה", אנו מנועות מלזהות את האובדן המיידית שמשית הבית על כל מי שלא הסכינה לסירוס העצמי, כמו גם האובדן שעוד צפוי לאלה שהסכינו. ובתנועה אובדנית משלנו אנו נושמות לרווחה, וחוזרות על הביטוי המהפנט שכבש לו מעמד איקוני בתרבות הפופולרית בת-זמננו, "אין מקום כמו הבית".<sup>7</sup>

## אשה בעל בית

קשה להבין מדוע הבית  
מוסק ואיננו חם.  
נדמה לי כאילו קירות הבית  
מתפתלים מכאב בתוך הסיד.

דליה רביקוביץ'

אין מקום כמו הבית. הכמיהה לבית מובנת. בית הוא לפני הכל דימוי תרבותי רב-עוצמה, מחוז מדומיין של כיסופים למרחב של הגנה וביטחון,

7 פרשנות חתרנית ומשחררת לתפיסת הבית מציעה הגירסה של סידני לומט, *הקוסם (The Wiz)*, US 1978, Sidney Lumet. דיאנה רוס כדורותי היא אשה בת 24 שגרה בהארלם ופוחדת לצאת מהבית. מסע השיחרור שהיא תעבור יחד עם חבריה למסע במהלך הסרט הוא מסע לשיחרור מהסטריאוטיפים הדכאניים שהחתימו/הכתימו את התפיסה העצמית שלהם כשחורים. ברגע המכריע, כאשר היא עומדת מול גלינדה המכשפה הטובה (בגילומה של הזמרת לנה הורן), מציעה לה האחרונה את התובנה שבית איננו מקום מטריאלי אלא מקום של ידיעה עצמית, ו"אם את יודעת את עצמך בכל מקום, את בבית". בשיר מרגש שמעורר ומזמין לאמונה עצמית, להכרה עצמית ולכוח המופלא המתייצר מתוכם, מגדירה גלינדה מחדש את מושג הבית באופן שפותח את אפשרויות התנועה, לא סוגר אותן.



"אין לי מקום" – מסע מהסרטים אחר בית משלהן

של מיקלט ומחסה, של הכלה והזנה, של מה שמוכר ומאפשר מנוחה ושקט מפני תלאות העולם. בית הוא מקום של שייכות ואינטימיות שמניח גבול וחיץ בין דייריו לעולם המאיים שבחוץ, ומותיר אותו מחוץ למשכנו של ה"אני". בית הוא המקום ש"בו אנו מכים שורש", נקודת עוגן יציבה קבועה ובטוחה המעניקה מעטפת מגינה על ה"אני". ובדיוק משום כך מאפשרת לו לחלום חלומות בהקיץ<sup>8</sup> על אותם מרחבים של זיכרון ודימיון שאחוזים זה בזה ומצויים אי שם מעבר לקשת.

אלא שבית, כמבנה ארכיטקטוני ומוסד תרבותי רב-עוצמה, הוא אתר ממוגדר. והאפשרויות האצורות בו, כמו ההשלכות הנובעות מהקיום בו, שונות עבור כל אחד ואחת מן המיגדרים.

כבר אצל ליאון בטיסטה אלברטי, מבכירי המנסחים של תיאוריות האמנות והאדריכלות של הרנסנס (ראשית המודרנה שעליה אנו מתקיימות עד היום), ברורה כוונת-המכוון להבנות את הבית כאתר של אילוף/דיכוי נשים. מרק ויגלי קורא את הטקסט הקאנוני של אלברטי "על אמנות הבנייה בעשרה ספרים", ומצביע על התפיסה שפירנסה את מעשה האדריכל:

"על הנשים להישאר מתוחמות עמוק בתוך רצף של מרחבים, במרחק הגדול ביותר מהעולם שבחוץ, ואילו הגברים צריכים להיחשף לחוץ. הבית מובן באופן ליטרלי כמנגנון לביות [---] נשים".<sup>9</sup>

הבית, אם כן, אינו רק או סתם מבנה ארכיטקטוני. הגדרת הבית, ואולי מבנה הבית ממש, מתבררים כחולשים על הגדרת ההבדל המיני. הבית הוא צורה חומרית שנותנת ביטוי ותוקף לאידיאולוגיה חברתית המנסחת שני מיגדרים, ואוכפת ומשמרת את אופני הזהות המתגבשים לתוך החללים המותרים והאסורים, דפוסי הפעילות המכווננים אותם וטיב הקשר ומערך היחסים שנוצר ביניהם. ככזה, הבית הוא מבנה פוליטי.<sup>10</sup>

8 כפי שמציע באשלו: Gaston Bachelard, *The Poetics of Space* (Boston: Beacon Press, 1969).

9 Mark Wigley, "Untitled: The Housing of Gender", in Beatriz Colomina (ed.), *Sexuality & Space* (Princeton, New Jersey: Princeton Papers on Architecture, 1992), p. 332.

10 הגר קוטף מבקשת לעמוד על המימדים הפוליטיים של הבית כמושג שמראשית המחשבה הפילוסופית, הוגדר כמה שמתקיים מחוץ לפוליטי או בניגוד לפוליטי. כאשר היא נדרשת

זאת בדיוק הסיבה שכבר משלביה המוקדמים ידעה המחשבה הפמיניסטית לזהות את האישי עם הפוליטי,<sup>11</sup> ודחתה את תעתועי ההפרדה של הגדרות ושיחים שביססו ובה בעת טישטשו את האופנים שבהם מתארגנות ומעוגנות ההיררכיה והשליטה בין המינים.<sup>12</sup> המחשבה הפמיניסטית חקרה כיצד אידיאולוגיית הספירה הבינית שנוסחה והוצבה כמו בניגוד לספירה הציבורית והגבלתה/הדרתה של האשה לתוכה, לימדה על אופני השליטה במשאבי הגוף הנשי. התפיסה הדיכוטומית בין פרטי לציבורי ומיגדרה התבררו כמה שתומך ומשרת את ההסדרה והתיקנון של מרחב התנועה וסוגי הפעילות המוקצבים לגוף הנשי.<sup>13</sup>

---

לקישור בין האשה לבית היא כותבת: "הדיכוטומיה ביתי/פוליטי מקבילה לדיכוטומיה גבר/אשה [...] לא רק במישור המטאפורי, ובגלל מבנה היחסים וההיררכיה, אלא גם במישורים של תוכן או מיקום: מקומה של האשה, שהיא האחר של הגבר כפי שהבית הוא אחרו של הפוליטי, הוא בבית; או: כך זה נחשב; או: כך זה היה כעובדה היסטורית (ואולי עודנו, ברמה זו או אחרת); או: כך זה מוגדר (הן הבית והן האשה): הבית הוא מקומה של האשה, וכממלכתו של הביולוגי, הגוף והמין, הבית הוא אתר נשי, ולכן, או בדיוק משום כך, הוא עומד בניגוד לפוליטי. [...] לפנינו אם כן שני מישורים שבהם הפוליטי מתוחם: במישור הראשון קיימת ספירה פוליטית המוגדרת על ידי הוצאתו של הבית; אלא שהוצאה זו היא בדיוק מה שהופך את הבית לפוליטי במישור בסיסי ביותר - מעשה ההוצאה שבו נתחמים גבולות הביתי (או הפוליטי) הוא עצמו מעשה פוליטי, עם השלכות ומשמעויות פוליטיות התקפות לא רק לגבי מערכי היחסים והכוחות המתקיימים בתוכו אלא גם - ואולי בעיקר - לגבי אלה שמתקיימים מחוצה לו, בספירה של החוק, המוסדות, הדיון הציבורי והאזרחות" (הגר קוטף, "בית", *מפתח*, 1, מרכז מינרווה אוניברסיטת תל אביב, 2010, עמ' 9-10).

11 כך למשל נכתב במניפסט רדסטוקינגס: "מכיוון שחיינו באינטימיות כה רבה עם מדכאינו, מבודדות זו מזו, נמנעה מאיתנו האפשרות לראות בסבלנו האישי מצב פוליטי. כך נוצרה האשליה שיחסי אשה עם בן זוגה הם יחסי גומלין בין שני אנשים פרטיים ושניתן לפתור אותם באופן אישי. לאמיתו של דבר, כל מערכת יחסים כזאת היא מערכת של יחסים מעמדיים, וקונפליקטים פרטיים בין גברים לנשים הם מאבקים פוליטיים שניתן לפתור אותם רק באופן קולקטיבי" ("מניפסט רדסטוקינגס 1969", אצל דלית באום ואחרות (עורכות), *ללמוד פמיניזם: מקראה* (תל אביב: הקיבוץ המאוחד, 2006), עמ' 64).

12 ובניסוח המניפסט של רדסטוקינגס: "הנשים הן מעמד מדוכא. הדיכוי שלנו הוא מוחלט ומשפיע על כל היבט של חיינו. אנו מנוצלות כאובייקטים מיניים, ככלי רבייה, כמשרתות בבית וככוח עבודה זול" (לעיל: הע' 11).

13 לסקירה ודיון מקיף בסוגיית הדיכוטומיה בין הספירה הפרטית לספירה הציבורית, ראו

"אין לי מקום" – מסע מהסרטים אחר בית משלהן

לא בכדי מוגבלת/מודדת האשה לבית. הבית נבנה כגבול לאשה שגופה/מיניותה ידועים בגבולותיו ההפכפכים, הפרוצים והלא בטוחים לעצמה, אך גם לסביבתה.<sup>14</sup> גבולות הבית החומרי הם הגבול הממשי שמשיתה החברה על הגוף המאיים/ המאיים הזה שיש להגן עליו ויש להתגונן מפניו. קירות הבית ומבנה החללים שבתוכו מאפשרים פיקוח, בקרה ושליטה על הגוף המיני שנודע באי אמינותו, ובו בזמן הם מייצרים עבורו את ההקשר הראוי ב"סדר הפטריארכלי הטוב" לקיום ולמימוש תקין ורצוי של המיניות הנשית. בית במחשבה הפמיניסטית התגלה כמרחב שתוחם, מגדיר ומגביל את המיניות הנשית אל תוך מבנה של מהוגנות<sup>15</sup> שנתונה למרות ולחסות גברית, מחויבת באקסקלוסיביות מינית, ברבייה ובעבודת האימהות והמשפחה. הבית שהתארגן סביב הזוג ההטרוסקסואלי המונוגמי וילדיו הוא הבית של המשפחה, ובמסגרתו הוגדרו היחסים המיניים המותרים והמוכרים, וההסדרים החברתיים הכלכליים והפוליטיים המאפשרים אותם ונובעים מהם.<sup>16</sup> הבית, אם כן,

---

Carole Pateman, "Feminist Critiques of the Public/Private Dichotomy", in אצל: S. Benn and G. Gaus (eds.), *Public and Private in Social Life* (London and New York: Croom Helm, 1983); Linda Nicholson, "Feminist Theory: The Private and the Public", in Carol C. Gould (ed.), *Beyond Domination: New Perspectives on Women and Philosophy* (New Jersey: Rowman and Allanheld 1984), pp. 221-230.

וגם: חנה הרצוג, "נשים ופוליטיקה: השסע בין הפרטי והציבורי", בתוך נשים ריאליות (ירושלים: מכון ירושלים לחקר ישראל, 1994), עמ' 26-35.

14 Barbara Creed, "Lesbian Bodies: Tribades, Tomboys and Tarts", in Janet Price and Margrit Shildrick (eds.), *Feminist Theory and the Body: A Reader* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1999), pp. 111-124.

15 באמצעות קידוד למושגים כמו צניעות, ששומרת ומצניעה את הגוף המיני בין כותלי הבית ובשליטת בעליו (שהרי "כל כבודה בת מלך פנימה"), ופריצות, שמלמדת שהגוף פרץ את הקירות שסגרו אותו ולכן הוא מוגדר כמופקר, כלומר טריטוריה שאין עליה חסות והגנה גברית.

16 קייט מילט, שמזהה את המשפחה כמוסד העיקרי של הפטריארכיה, כותבת: "בפטריארכיות של ימינו השתנתה לאחרונה העדיפות להלכה של הגבר, עם הענקת ההגנה של גירושין, אזרחות וזכויות רכוש לנשים. הסטטוס שלהן כחפצים נשמר דרך אובדן השם והחובה שלהן לאמץ את המגורים של הבעל, ובשל ההנחה החוקית הכללית שנישואים כרוכים בתן וקח: האשה נותנת שירותי משק בית ושיתוף פעולה (מיני) ובתמורה היא מקבלת תמיכה כספית" (קייט מילט, "תיאוריה של פוליטיקה

הוא המרחב שנותן מסגרת ותוקף ליחסים חומריים ורגשיים, משפטיים ונפשיים בין דייריו. לא בכדי לגוף הנשי שמונח בתוך הבית ומזוהה עם הבית<sup>17</sup> יש בעל<sup>18</sup>, שהוא גם בעל הבית:

”נישואים הם הסיבה לבניית בית. נראה שהבית מייצר מרחב למוסד. אבל הנישואים הם כבר מרחביים. לא ניתן לחשוב עליהם מחוץ לבית, שהוא תנאי האפשרות לקיומם עוד לפני היותו המרחב שבו הם מתקיימים”<sup>19</sup>.

גם החלוקה המינית של העבודה הגדירה והגבילה את העבודה הנשית למרחבי הבית. האימהות ואחזקת הבית כמו נבעו באופן טבעי והכרחי מאפשרות הרכייה של הגוף הנשי, וכלאו אותו במרחבים של פעולה סיוזיפית, נטולת חשיבות תרבותית, וחסרת תגמול כלכלי. הספירה הביתית התגלתה בקריאה הפמיניסטית כמרחב שהעניק תוקף טבעי לקיום נשי המבוסס על חידלון ומחדל אנושי<sup>20</sup>, ואשר מיסך את יחסי הניצול והעבודה הנשית השקופה ונטולת ההכרה<sup>21</sup>.

---

מינית”, אצל דלית באום ואחרות (עורכות), ללמוד פמיניזם: מקראה (תל אביב: הקיבוץ המאוחד, 2006), עמ' 79.

17 כפי שבא לידי ביטוי בהגדרה “עקרת הבית” מלשון עיקר הבית, או באנגלית housewife ואפילו בהגדרה העדכנית יותר homemaker.

18 המונח husband מלמד על עמדת הבכירות והכוח הכלכלי המוענקות/הנדרשות ממי שעומד בראש משק הבית וצריך לנהל את משאביו/רכושו באופן קפדני, בתבונה ובחסכנות.

19 Mark Wigley, “Untitled: The Housing of Gender”, in Beatriz Colomina (ed.), *Sexuality & Space* (Princeton, New Jersey: Princeton Papers on Architecture, 1992), p. 336.

20 סימון דה בובואר מזהה את התנועה החורגת מן הבית כתנועה שמאפשרת התעלות מעל לקיום הביולוגי הפשוט שבהווה, שהבית כמו נבנה סביבו ועבורו. היא כותבת: “העולם היה שייך מאז ומתמיד לגברים, ואף אחד מן ההסברים שהוצעו לכך אינו נראה לנו מספק” (סימון דה בובואר, המין השני: העובדות והמיתוסים, כרך א' (תל אביב: כבל, 2001), עמ' 93). לעומת זאת, היא מציעה, גורלה של האשה היה שונה לחלוטין: “עבודות הבית שנגזרו עליה, רק משום שהן מתיישבות עם מטלות האימהות, כלאו אותה בהישנות ואימננטיות; עבודות אלה חוזרות על עצמן מדי יום ביומו בצורה זהה, המנציחה את עצמה כמעט בלא שינוי במשך מאות שנים; אין הן יוצרות שום דבר חדש” (שם: עמ' 96).

21 ראו ניצה ברקוביץ', “על עקרת הבית והחשבונאות הלאומית”, תיאוריה וביקורת, 9 (1997), עמ' 189-197.

“אין לי מקום” – מסע מהסרטים אחר בית משלהן

הדיון הפמיניסטי ידע לנסח כבר מראשיתו את קשיי הקיום ואת הצרכים של נשים במונחים של אירגון דכאני של מרחב ושל שליטה בו. לא בכדי ניסחה וירג'יניה וולף את הפרוגרמה הפמיניסטית באמצעות הצורך ב“חדר משלה”. כמעט יובל אחר כך, הביקורת הפמיניסטית של בטי פרידן הזמינה אותנו לזהות את הבעיה הנשית עדיין במונחים של מרחבי קיום צרים ונידחים. פרידן ידעה לזהות כיצד המיתוס של הנשיות הביתית כלא נשים במרחבי הוויה ותודעה מוגבלים, ניטרל אותן מאפשרויות פעולה והגשמה שעל פניו נפתחו בפניהן, וגבה מהן מחיר כבד נפשית ותודעתית. ההדרה הנשית שהיא מזהה איננה רק מהמרחב הציבורי למרחב הביתי, היא מתקיימת בבית עצמו בהגבלה של הקיום הנשי למרחבים ולתפקידים מובהקים בתוכו. היא תוהה: “האם יתכן שהבעיה חסרת השם קשורה בדרך כלשהי לשיגרת עבודתה של עקרת הבית? כאשר אשה מנסה להגדיר בעיה זו במילים היא מתארת על פי רוב את חיי היומיום שלה. מה יש באותה חזרה על תפקידים ביתיים נוחים שיכול לגרום לתחושה כה חזקה של יאוש? האם היא לכודה בצבת הדרישות העצומות של תפקידי עקרת הבית המודרנית?”<sup>22</sup>

הביקורת הפמיניסטית על שלל אגפיה חזרה והבחינה, אם כן, בבית כמבנה חומרי וכמוסד פוליטי רב עוצמה, המבסס את יחסי השליטה והניצול של נשים בחברה שיש בה שליטה גברית.<sup>23</sup> השליטה בנשים ובכוח העבודה שלהן מתבצעת באמצעות הגבלתן לתחומי הבית וההגדרה שלהן, של מיניותן ושל עבודתן ביחס לבית ובכפוף אליו.<sup>24</sup>

22 בטי פרידן, “הבעיה שאין לה שם”, אצל דלית באום ואחרות (עורכות), ללמוד פמיניזם: מקראה (תל אביב: הקיבוץ המאוחד, 2006), עמ' 59.

23 וכך כותב בורדייה: “הסדר החברתי מתפקד כמו מכונה סמלית עצומה הנוטה לאשרר את השליטה הגברית שעליה הוא מבוסס: החלוקה המינית של העבודה, חלוקה קפדנית מאוד של הפעילויות המוקצבות לכל אחד משני המינים, וכן של מקומן, זמנן וכלייהן; מבנה המרחב, על הניגוד בין מקום האסיפה או השוק, השמור לגברים, לבין הבית, השמור לנשים, או בתוך אותו הבית, בין החלק הגברי, עם האח, לבין החלק הנשי עם הרפת, המים והצמחים; מבנה הזמן, יממה, שנה חקלאית, או מחזור חיים, על מועדי הניתוק, הגבריים, ותקופות העיבוד הממושכות הנשיות” (פייר בורדייה, השליטה הגברית [תל אביב: רסלינג, 2007], עמ' 37-38).

24 עם זאת כדאי להצביע גם על מגמה חדשה יחסית המבקשת לתת דין וחשבון על העונג שבחוויות הביתיות, ול“התיר” אותה מבחינה פמיניסטית, כפי שעולה למשל מכותרת מאמרה של ג'ואן הולוס: Joanne Hollows, “Can I Go Home Yet? Feminism, Post-”

כיצד ניתן להתמודד עם האופציה המגבילה של הבית? ההצעה פורצת הדרך של וירג'יניה וולף לחדר משלך ניסחה מרחב שבהגדרתו כפוף למושג הבית. ככזאת זוהי הצעה ששומרת על המבנה של הבית, היא איננה מערערת על ערכיו ועל האידיאלים שהוא מחזיק, ויתרה מזו, היא שומרת על התלות שבין "החדר משלה" לבית - שהוא, כפי שוולף היטיבה לזהות בעצמה, מבצר הכוח הגברי. "החדר משלה" אם כן, הוא מישאלה למרחב מוגן בתוך מרחב גברי; מרחב, שבהיעדר מספיק דודות עשירות המותירות לך ירושה בלתי צפויה כמו במקרה של וולף, הוא מרחב שמבוסס על תמיכה גברית ונדיבות גברית. ככזה, המרחב שהיא מציעה לנשים הוא מוגבל.

מתוך הכרה בתפקידו המרכזי של הבית בהגדרת יחסי הכוח המיגדריים, אני מבקשת לבדוק כיצד ניתן לערער אותו כמונח וכמבנה של כוח דוגמטי/הגמוני/מגדיר ומדיר החולש על מבנה הזהות של הסובייקט העשוי בצלמו ועל פי חוקיו וכלליו.

אני מבקשת לחפש אחר דימויים ונרטיבים תרבותיים שיתנו ביטוי לצורך הנשי בטרנספורמציה של מושג הבית, כך שנוכל לשמור על ההבטחות המיטיבות של שייכות, אישור, הגנה וביטחון שמעניקים קירותיו אך ננטרל אותו מהיותו אכסניה להגדרות זהות אחרות, מגבילות ודכאניות, לקיום סיזיפי במתן שירותים לדייריו, ולדרכי אכיפה אלימות.

אני רוצה לתור אחר אפשרויות נרטיביות שמציגות התפרקות מאחיזתו הדכאנית של הבית, ובתוכן אני מבקשת לתור אחר מסד חדש למיקום והתמקמות חדשה של זהויות. לתור אחר זהויות שמתאפשרות בשייכויות והשתייכויות מרובות, אחרות, כאלה שאינן מוכרות ומותרות, בוודאי לא כבסיס להגדרה עצמית. במילים אחרות: אני רוצה לשאול אילו מבנים חומריים וסימבוליים ניתן להקים סביב תחביר אחר של יחסים חברתיים ותכנים אחרים של זהויות מיגדריות. היכן ניתן לנו לזהות ולתת ביטוי מטריאלי לאפשרות המרחבית הזאת?

אני בוחרת להקדין את השאלות הללו על ארבעה סרטי מסע-נשי. לא בכדי. העיסוק בבית אינהרנטי לכל סיפור מסע. כפי שפמלה רוברטסון (1997) מיטיבה להבחין:

---

feminism and Domesticity", in Joanne Hollows and Rachel Moseley (eds.)  
*Feminism in Popular Culture* (New York: BERG, 2006), pp. 97-118.

"אין לי מקום" – מסע מהסרטים אחר בית משלהן

"גם אם סרט המסע נסוב באיזשהו מובן עמוק על הדרך עצמה, ועל הנסיעה, יותר מאשר על יעד מסוים, זה עדיין ז'אנר שעוסק בבית באופן אובססיבי".<sup>25</sup>

סרטי מסע עוסקים אם כן פחות ביעד כמו במסע ובדרך עצמה, כלומר במרחב שבין נקודת היציאה לנקודת ההגעה, ועם זאת לא ניתן שלא להבחין שהתנועה הזאת מתייצרת כתנועת פרישה ממקום אחד (בדרך כלל הבית): פרישה שמזמינה בירור של אי-הנחת או המוטיבציות המפרנסות אותה, תנועת פרישה שאפופה כמיהה וערגה להוויה אחרת/חדשה/נכונה ומתאימה יותר, לעיתים אף בגעגוע לבית, זה שנעזב או אחד חדש, כנקודה לעגון בה בתום הדרכים.

אלא שתנועת המסע היא פריבילגיה גברית במובהק,<sup>26</sup> וכך גם הטקסטים המכוננים של סיפורי מסע, החל באודיסאוס,<sup>27</sup> המעמידים במרכזם גיבור גברי.<sup>28</sup> יתרה מזו, שרי רוברטס (1997)<sup>29</sup> מראה כי התנועה הגברית בסרטי הדרך לסוגיהם

---

Pamela Robertson, "Home and Away", in Steven Cohan and Ina Rae Hark (eds.), 25  
*The Road Movie Book* (New York and London: Routledge, 1997), p. 271.

ג'ורג' ואן דן אבילה מוזהא את מונטיין, רוסו, דקארט ומונטסקייה כארבעת ההוגים 26  
המרכזיים שנסעו וכתבו טקסטים העוסקים במסע, ואיפשרו להבין את מעשה המסע כפעולה המטריאלית שהיא ביצוע וגילום של החקירה האנושית העצמית החורגת מגבולות המוכר והידוע לה. כל זה, בעולם שבו האנושי סינונימי לגברי כמוכן (Georges Van Den Abbeele, *Travel as Metaphor: from Montaigne to Rousseau*, (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1992).

כמו גם דון קישוט של סרוונטס, וז'ול ורן המבקש להקיף את העולם בשמונים יום, 27  
וקנדיד של וולטר, והרפתקאותיו של הקלברי פין של מרק טוויין אך גם המסע אל "לב המאפליה" של ג'וזף קונרד, ועוד ועוד.

חנה נוה מלמדת כי "ההטיה המיגדרית המובלעת בסיפורי מסע רבים נובעת ממקום 28  
מוצאם, מן הבית. הבית, במידה שהוא מובנה בהתאם לנורמות פטריארכליות בתרבויות רבות וכפוף אליהן, בה במידה הוא גם מבנה את אופציות המסע של נשים וגברים החוצה ממנו ובחזרה אליו, ומייצג את הדיפרנציאליות המיגדרית הדומיננטית בתרבות. [...] במשך מאות שנים נשים חשו תדיר את הגבלת תנועתן למסע, את היעדר ההרשאה לנוע ברחובות, במקומות ציבוריים ובאזורים פתוחים. נשים אינן אמורות לנוע בחופשיות בטריטוריות גבריות אלה, ותנועתן נחשבת ל'הזמנה' לאלימות ולנוק גופני. מקומן הבטוח הוא תחת קורת גגו של בית האב" (חנה נוה, נוסעים ונוסעות: סיפורי מסע בספרות העברית החדשה (תל אביב: משרד הביטחון 2002), עמ' 14-13.

Shari Roberts, "Western Meets Eastwood: Genre and Gender on the Road", in 29

היא תנועת פרישה ונטישה של הגיבור הגברי מהמרחבים המנוונים והמכבידים של הביתי-הנשי אל עולם חדש ומעניק חיים. אפשרויות הזהות והקיום שמתנסחות במרחב הביתי נמצאות צרות ומעיקות, והיציאה לדרך היא למרחבים חדשים שניתן להקרין עליהם, לגלות, להמציא ולחיות בתוכם אפשרויות חדשות. מבחינה זו העולם הרחב מציע את עצמו כקנבס עבור הזהות הגברית, הכובשת את מקומה בתוכו כאשר היא מגדירה את עצמה על גביו ולמולו. העולם הרחב הזה אינו פנוי למסע נשי ולתנועת החיפוש וההגדרה העצמית של הזהות הנשית משום שכפי שמתברר, נרטיב המסע הוא ממוגדר והאשה מלוהקת בו כנציגת הביתי המגביל והמוגבל, שלעומתו וכנגדו יוצא הגבר למסע. הפריבילגיה וההכרח של הזהות הגברית המבחינה את עצמה מן הנשי/הביתי היא בתנועת היציאה לעולם וההגדרה העצמית בתוכו ובמסגרתו. בתסריט הזה נשים מופקדות על נקודת העוגן הבוגדנית המזהה אותן עם הבית. במובן הזה, כאשר אשה יוצאת למסע היא פורשת מההגדרה הישנה שלה האחוזה בין קירות הבית, והמזהה אותה עם, אבל היא חסרה נרטיב שיאפשר לה להקרין את החיפוש והשיטוט שלה אחר אפשרויותיה בעולם - משום שנקודת היעד האמיתית של נרטיבים אלה היא הגבריות עצמה.<sup>30</sup>

בקריאה שאציע להלן אבקש לטעון שלהשתבץ כאשה לנרטיב מסע, שהינו גברי מעצם הגדרתו, אין פירושו להיעשות לגבר או להחיל על נשים ערכים גבריים. פירושו לפרוש, שלא לומר להימלט, ממרחבים סגורים ומחניקים, ו"לפלוש" למבנים גבריים כדי להתקין אותם מחדש ולהכשיר אותם לקיום של נשים. זוהי תנועה שבכת אחת משנה הן את משמעותו של המבנה/המרחב הנפלש (הנרטיב, הבית, הדרך) והן של הזהות המתכוננת במסגרתו: כלומר, לא דומה הגדרת הנשיות

---

Cohan Steven and Ina Rae Hark (eds.), *The Road Movie Book* (New York and London: Routledge, 1997), pp. 63.

30 היסטורית, הרעיון של המעגל הוא מהותי למסע. נקודת המוצא של המסע ונקודת הסיום שאליה הוא חוזר בתום מהלך מקיף היא אותה נקודה: הבית. ג'וליאנה ברונו טוענת שהמעגליות מאפיינת את המסע הגברי במובהק: אודיסאוס הוא הדוגמה הקלאסית. אלה הם הגברים שיוצאים וחוזרים, בפסיכואנליזה לרחם, והמילה מטרופוליס נגזרת מן היוונית mother-city. נשים על פי ברונו הן נוודות, ומסעותיהן אינם מוגדרים באמצעות האפשרות של חזרה. כך, בעוד שהמסע הגברי הוא תנועה של נוסטלגיה, המסע הנשי הוא תנועה של dislocation.

(Giuliana Bruno, *Atlas of Emotion: Journeys in Art, Architecture, and Film* (New York and London: Verso, 2002).



”אין לי מקום” – מסע מהסרטים אחר בית משלהן

האחווה בבית לזאת שמייסדת את עצמה על אם הדרך, כפי שגם לא דומה הגדרת הגבריות על אם הדרך להגדרת הנשיות שם.

סיפור המסע הנשי יתגלה, אם כן, כסיפור על הפרה בוטה של התנהלות נשית ראויה ותקינה, משום שלפני הכל עניינו של המסע הזה הוא בתנועה שחורגת לא סתם מהבית אלא מהקיום והתנועה הרפטיטיביים שקירות הבית כותבים לאשה החיה בתוכו. הוא גם יתגלה כנרטיב שחורג מטופס ז'אנרי ספרותי וקולנועי גם יחד, שבדרכם חוזרים ומאשרים, חוזרים ומתקננים את סוג הקיום והתנועה במרחבים החומריים והסימבוליים המגדירים את אפשרויות הזהות הנשית. אני מבקשת להציע שסיפור המסע הנשי, משום ייחודו המיגדרי, קורא תיגר על מושג הבית עצמו. בחריגתן אל מחוץ למרחב המסורתי שכתוכו ודרכו הן מוגדרות, בתנועת הפרישה האקטיבית שבה הן יוצאות אל מרחב שבו הן אינן נמצאות במקומן, מתאפשרים להן (ולנו הצופות בהן) התנאים למבט ולתודעה ביקורתיים על עצם שאלת המקום, ואצורה בהן ההזדמנות לטרנספורמציה של הגדרת הבית והזהות הנשית המתכוננת בתוכו.

אבל עיקר החידוש בסרטים שלפנינו הוא שאת המסע הנשי ההכרחי הזה, כתנועה פורצת זהות וכתנועה מכוננת זהות, לא ניתן לקיים אלא כמסע של נשים יחדיו. אני ארצה להציע כי עוד בטרם הגיע ליעד, וללא קשר לנקודת היעד, מסען של נשים בצוותא מכונן מרחב אלטרנטיבי מיוחד במינו והכרחי, שבתוכו מתקיימים התנאים המאפשרים לתור ולברר אחר מבנים אחרים של זהות וקיום.

המסע הנשי כפרויקט של יחד נשי מציע את הקשר הבין-נשי כתשתית תומכת באשה ומעצימה אותה לברר ולחקור את אפשרויותיה, לא כאחר של הגבר ולא כניגודו הנחות והנפסד, אלא כיישות שאפשרויותיה ורצונותיה אינם אזוקים ומוכפפים למיקומה בצמד גבר-אשה שסביבו בנויים הבתים הפרטיים והמבנים הרעיוניים גם יחד. יתרה מזו, זוהי זהות שאינה נשענת על ”אחר” גבר אלא על ”אחרת” אשה – והכינון הוא הדדי ולא היררכי (כפי שמקובל בכינון של ”אחרת/ת” בפטריארכיה). לוס איריגארי מנסחת את פרויקט היציאה מתוך המרחבים שבהם לכודה זהותה כאשר היא מדברת עם ואל אשה אחרת וקובעת: ”אין זה אומר שיש לנו שטח משלנו, אלא שמולדתם, משפחתם, ביתם, שיחם, כולאים אותנו במרחבים סגורים שבהם אין אנו יכולות להמשיך ולנוע. לחיות את עצמנו. רכושם הוא גלותינו. גדרותיהם – מות אהבותינו. מילותיהם – מחסום לשפתינו.”<sup>31, 32</sup>

31 לוס איריגארי, מין זה שאינו אחד [מבחר] (תל אביב: רסלינג, 2003), עמ' 73.

32 איריגארי מדגישה: ”כדי לכונן או לקיים יחסים עם עצמך ועם האחר, הכרח שיהיה ברשותך חלל. לעיתים קרובות מצמצמים את הנשים לחלל הפנימי של הרחם שלהן, או של איבר

איריגארי מציעה כי בהתמקמותה של אשה אל מול אשה אחרת, אל מול נשים אחרות - התמקמות שלעיתים אף כרוכה בפרישה זמנית ממרחבים מעורבים של גברים ונשים, ובכל מקרה היא תמיד כרוכה בדכיבור של נשים בינן לבין עצמן - שם אצורה האפשרות להתקומם/להשתקם מהחורבן שרשום לה בתרבות. במהלך כזה נפתחת בפניה האפשרות לגלות, לחקור ולשחרר מרחבי זהות שאינם לכודים בבינאריות, ונוצרת עבורה ההזדמנות לפרוץ את ההגדרה הצרה "אשה", מהיותה היא עצמה חלל (חומרי או רעיוני) שגבר מתיישב בתוכו/מיישב אותו, להיותה סובייקט שיש לה מרחב. הכינון העצמי והכינון ההדדי במרחב בין-נשי יכולים להיפתח ולהתבסס על הכרה הדדית בהבדלים ביניהן, הם יושתתו על תפיסה וכלכלה של הריבוי, ולא על הסדרה על פי העיקרון של הניגודים הדיכוטומיים ומחיקה וביטול של כל מה שאיננו מתיישב עם ההיגיון של האחד. העוינות והיריבות בין נשים מובנות בקריאה זו כסימפטום של הקיום התלוי בחסדיהם של גברים, וכדרכה של השליטה הגברית לשמר את כוחה באסטרטגיה של "הפרד ומשול". הפירוד שנזרע בין נשים מונע מהן לזהות זו את זו וזו כזו כמושא להתייחסות המאפשר בסיס לכינון סובייקטיביות. כל עוד המבט המכיר והמעריך ייוותר בחזקה גברית, לא יתאפשר לאשה להיחלץ מתפיסת עצמה (ורעותה) כאובייקט המחזור לפתח כוחו המאשר, הבוחר והסוחר של הגבר. המרחב הבין-נשי מוצע כטריטוריה שאיננה נשלטת על ידי ההיגיון, הסדר והכוח הגברי, ואשר במסגרתה יתאפשר לנשים להתפרק ממצבן כאובייקטים עבור גברים ולכונן את עצמן כסובייקטים העומדות ברשות עצמן.

אני מבקשת לזהות במסע הנשים יחד בסרטים הבאים ביצוע להצעתה/המלצתה הרדיקלית של לוס איריגארי: "על הנשים לעשות שביתות טקטיות; עליהן להרחיק עצמן מגברים לפרק זמן נחוץ על מנת ללמוד להגן על תשוקתן, במיוחד באמצעות הדכיבור; לגלות את אהבת הנשים האחרות בעוד הן מתגוננות מפני הדרישות הרודניות של הזכרים המעמידים אותן במעמד של סחורה

---

המין שלהן, מן הבחינה שהללו משמשים לרבייה ולסיפוק תשוקותיהם של הגברים. חשוב שיעמוד לרשותן של הנשים חלל חיצוני משלהן שיאפשר להן לנוע מבפנים אל מחוץ לעצמן, לחוות את עצמן כסובייקטים אוטונומיים וחופשיים. איך נוכל לתת הזדמנות ליצירת חלל שכזה בין אמהות לבנות? [---] במסגרת יחסי החליפין המילוליים - ליצור משפטים שבהם אני-אשה מדברת אל את-אשה, בייחוד על עצמה או על אשה שלישית" (לוס איריגארי, אני, את, אנחנו [תל אביב: רסלינג, 2004], עמ' 48-49).

"אין לי מקום" – מסע מהסרטים אחר בית משלהן

תחרותית".<sup>33</sup> אני מבקשת להציע כי לאוטופיה הרעיונית הזאת, על קשייה במציאות החברתית, נמצא מרחב הטרוטופי על מסך הקולנוע.<sup>34</sup> שם, במשך כשעתיים מוזמנות הצופות לסימולציה<sup>35</sup> של מסע נשים שנמלט/נפלט ממציאות דכאנית, ומתוך כך ולשם כך מכוונן מרחב בין-נשי מובהק. על מסך הקולנוע, היחד הנשי יתברר כאתר עתיר משאבי כוח שמאפשר התנגדות להגדרות הישנות, שמאפשר את ניתוצן, שמאפשר חריגה מתוכן ופרישה מהן מבלי חשש או תחושת החמצה, ובו בזמן הוא מציע את עצמו כמצע וכתשתית תומכת לחקירת אפשרויות ה"אני" ומינעד הקול הנשי על סוגיו השונים.

המרחב הבין-נשי יתגלה כמרחב שמאפשר לשקם את מה שאדריאן רייץ' מכנה "הזדהות נשית", כלומר השבתן של הנאמנויות הרגשיות כמו גם החברתיות, הפוליטיות והאינטלקטואליות, לנשים. הכרה והערכה מחודשת זאת של נשים זו את זו, פירושה הכרה והערכה עצמית. זהו מהלך שיקומי שלא ניתן להפריז בשיעור חשיבותו. רייץ' מטעימה, "הזדהות נשית היא מקור של אנרגיה, מבוע פוטנציאלי של עוצמה נשית, שמוסד ההטרסקסואליות מקפח ומדלל אותה באלימות".<sup>36</sup> המרחב

33 לוס איריגארי, מין זה שאינו אחד (מבחר) (לעיל: הע' 31), עמ' 36.

34 נדמה לי שמסך הקולנוע בסרטים מסוג זה מאפשר את ההתנסות המעורבת שבין אוטופיה להטרטופיה שפוקו מזהה בהשתקפות המראתית. מתוך הזדהות עם הדברים המתחוללים על המסך אני מקרינה את עצמי על גביו, ושם, כמו "במראה אני רואה את עצמי במקום שבו אני אינני, במרחב לא ממשי שבאופן וירטואלי נפתח מאחורי פני השטח. אני שם, במקום שבו אינני, סוג של צל המעניק לי את גיראותי שלי עצמי, או שמאפשר לי להסתכל בעצמי שם, היכן שאני נעדרת]: אוטופיה של מראה. אבל זוהי גם הטרוטופיה במידה שבה המראה קיימת באופן ממשי, והיכן שיש לה מעין אפקט של חזרה על המקום שאותו אני תופסת]; מתוך המראה אני מגלה את עצמי נעדרת במקום שבו אני נמצאת], מכיוון שאני רואה את עצמי שם [במרחב שמעבר למראה]. במובן זה, המראה מתפקדת כהטרטופיה ההופכת את המקום שאותו אני תופסת] ברגע שבו אני מביט[ה] בראי למקום שהוא בעת ובעונה אחת ממשי, מצוי בקשר עם כל המרחב שמקיף אותו, ולחלוטין לא-ממשי, מכיוון שעל מנת להיות ניתן לתפיסה הוא חייב לעבור דרך אותה נקודה וירטואלית המצויה שם" (מישל פוקו, הטרוטופיה (תל אביב: רסלינג, 2003), עמ' 11-12.

35 הנולדת מתוך הזדהות עמוקה עם ההתרחשויות שעל המסך, במה שהתיאוריה של הקולנוע מזהה ומכנה פעולת ה-suture.

36 אדריאן רייץ', "הטרטוסקסואליות כפויה והקיום הלסבי", אצל יאיר קדר ואחרים (עורכים), מעבר למיניות (תל אביב: הקיבוץ המאוחד, 2003), עמ' 94.

הבין-נשי מארגן את עצמו, אם כן, מסביב לפוטנציאלים ה"מסוכנים" המערערים על הגיונו של הסדר הפטריארכלי ועל הניגוד ההיררכי גבר-אשה כיחידת הבסיס שלו. זוהי כניסה למרחבים המודחקים והסמויים שמתחת לפני השטח של התודעה/ הידיעה הפרטית והקולקטיבית גם יחד במסגרת ה"סדר הטוב", שאותם תימרה ושאליהם כיוונה אותנו כבר בראשית הדרך וירג'יניה וולף כשאמרה: "אם קלואי מחבבת את אוליביה ומרי קרמייקל יודעת כיצד לבטא את החיבה ביניהן, הרי היא מדליקה לפיד בחשכת חלל עצום-מימדים, שאיש לא ביקר בו עדיין. מרצדים בו אורות עמומים וצללים עמוקים כמו במערות המתעקלות כנחש, שבהן מתקדמים עם נר מהבהב בלי לדעת מה לפניך".<sup>37</sup>

שם, באתר הזה שהינו עדיין מעבר לגבולות האפשר במציאות החברתית הנוכחית, אבל אפשר להקרין אותו על המסך כהרפתקה פנטסטית, תתבררנה אפשרויות הזוהות שנוולדות בתוך המרחב הבין-נשי כאפשרויות חסינות, יציבות, מלאות ומורכבות, שאיתן ומתוכן אפשר יהיה לרקום בבוא העת זוגיות ואהבה, ובעיקר ניתן יהיה לנוע ולשיר בחופשיות משחררת.<sup>38</sup>

### "אין מקום כמו הבית"? המסע בכיוון הנגדי

אני רוצה להגיע אל מעבר לגבעה,  
רוצה להגיע  
רוצה לבוא.  
אני רוצה להחליץ מעבי האדמה,  
מכף רגל ועד ראש  
מעבי האדמה.  
אני רוצה להגיע אל קצה המחשבה  
שאף ראשיתה מחתכת כסכין.  
אני רוצה לעלות אל שולי השמש  
ושלא אהיה למאכלת אש

דליה רביקוביץ'

המסע של תלמה ולואיז נכפה עליהן. הוא החל כמסע של שתי נשים שמבקשות

37 וירג'יניה וולף, חדר משלך (תל אביב: ידיעות אחרונות-ספרי חמד, 2004), עמ' 96.

38 על אפשרויות הזוהות הלא-תקניות שנפתחות ומתאפשרות במיפגש הבין-נשי ראו בהרחבה אצל: רוני הלפרן, גוף בלא נחת (תל אביב: הקיבוץ המאוחד, 2013).

”אין לי מקום” – מסע מהסרטים אחר בית משלהן

לעצמן מעט חופש מהקיום המתיש כנותנות שירותים בבית (תלמה – ג'נה דיוויס) או בעבודת המלצרות<sup>39</sup> (לואיז – סוזן סרנדון). לואיז ממריצה את תלמה לצאת לדרך וזו, בתנועת משובה, ממרה ומורדת באיסור של בעלה הנוקשה והמתעלל, ו”בורחת” אל החופשה המיוחלת. הן יצאו מהבית לחופש קצוב בזמן, כדי לחזור ולהיווכח שאין חופש מהאלימות הגברית שהן מתמודדות עמה ביומיום, ואין מרחב שנעדר אותה. וכך, כבר בערב הראשון למסען לואיז יורה בגבר שאונס את תלמה, והן נפלטות למסע בריחה – מסע מילוט של שתי נשים מפני מופעיה האלימים של הפטריארכיה ופגיעותיה הקטלניות בחייהן.

המסע הזה מאפשר להן להתוודע לעובדה שאין מרחב שאינו כבוש בשפת הכוח הגברית ואינו מתנהל על פי ערכיה: לא בבית ולא מחוצה לו. התנועה אל מחוץ לבית היא התפכחות מההבטחה להגנה של הבית, אבל גם מהפנטזיה על אפשרויות מרווחות מחוצה לו: תלמה ולואיז מתמודדות מראשית הסרט ועד סופו בסידרה של התנכלויות מיניות בדרגות חומרה שונות.

היציאה אל הדרך איננה כפי שניתן היה לחשוב בטעות יציאה אל מרחב פתוח ומשחרר מהגדרות השליטה הגברית של הבית. הדרך בדימיון התרבותי היא דימוי צפוף שהתארגן במערבונים, בסרטי הדרך, ובסרטי החברים: הדרך מסמנת תנועה גברית באיזור ספר והיא במובהק מרחב למסע חניכה של גבריות. משום כך, הדרך כשלעצמה איננה מציעה את עצמה לנשים כמרחב שמזמין אפשרויות הגדרה וקיום חדשות. נהפוך הוא. מאחר שנשים מוגדרות באמצעות שיוכן לבית, הרי שהימצאותן על אם הדרך הופכת אותן לחשופות-נטולות הגנה של קירות/גבולות הבית, נטולות הגנה וחסות מתוקף שייכותן/השתייכותן לבעל הבית, וככאלה הרי הן מופקרות בכל משמעויות המילה. בהיעדר הגבול (הכמו מגן) של הבית הן, כלומר גופן, פרוץ וזמין לכל הטרדה או חדירה. התקיפה המינית בראשית הסרט מבהירה את פני הדברים לחלוטין. אלא שתוצאת האירוע האלים איננה צפויה. האירוע האלים הופך לטריגר שמנסח טופס נרטיבי/סינמטי חדש. סרט מסע של נשים חברות ושל חברות נשית.

השינוי הניכר במראה ובהתנהגות של הגיבורות, הנסיעה האופורית המלווה במוזיקה מעצימה לא מותירים ספק: כאשר תלמה ולואיז מתפרקות מכל סימני הזהות הישנים שלהן הן משילות ומתנשלות ממופע הנשיות המסורתי שדרכו הן

---

39 כעבודה שמשכפלת עמדה ותפקיד נשי/אימהי מסורתי (מאכילה את הרעבים ומנקה אחריהם) גם כעבודה שמחוץ לבית.

הפגיננו בעיקר כפיפות לגברים בחייהן.<sup>40</sup> הן מאמצות מסמנים שהוטענו בתרבות בעמדות של חירות וכוח כדי לייצר באמצעותם עמדה חדשה – ובלתי ניתנת לעיכול – של נשים הנעות בעולם בתנועה שואפת חירות וכוח. תלמה ולואיז לא רוצות חדר משלהן. הן מבקשות דרך משלהן.

אכן כן, ניתן לומר שהן מאמצות מסמנים של כוח וחירות שנולדו במערבונים ובסרטי הדרך הגבריים, אלא שיש להדגיש: אין מדובר בשיבוץ סתמי של גיבורות נשים לנרטיבים גבריים במובהק, ויצירת "היפוך תפקידים".<sup>41</sup> בתרבות שמבוססת על הבדל כה נחרץ בין המינים, הבדל שמעגן את עצמו במרחב, יציאתן של נשים מן הבית אל הדרך פירושה ניכוס של נרטיב של מופע ושל תנועה שמעמידים לשאלה לא רק את עצם חלוקת העולם והאפשרויות בתוכו, אלא את עצם הגדרת הזהות המיגדרית המבוססת ומעגנת את עצמה בחלוקה נחרצת זו. בעולם שבו חירות מקודדת ומתווכת כמופע ותנועה גבריים, הפרשנות הגורסת שלפנינו היפוך תפקידים שומרת על הגישה לחירות כפריבילגיה גברית המסכנת כל אשה המבקשת לה אותה באופן מיניוטה. במילים אחרות, הפרשנות הזאת מתפקדת כסנקציה בעצמה במקום לזהות את הכפירה שיש באימוץ האטריוטים הללו בשייכותם הבלעדית והבלבדית לגברים ולגבריות.<sup>42</sup>

היציאה לדרך, שהיא הפרה של כללי המשמעת אשה/בית – גבר/עולם, היא

40 ראו פרשנותה של סנדרה ברטקי לסמיוטיקה של מופע הנשיות במאמרה: Sandra Lee Bartky, "Foucault, Femininity, and the Modernization of Patriarchal Power", in Irene Diamond (ed.), *Feminism and Foucault* (Boston: Northeastern University Press, 1988), pp. 61-86.

41 כאחת הטענות המרכזיות שהושמעו ביחס לסרט, ראו אצל: Shari Roberts, "Western Meets Eastwood: Genre and Gender on the Road", in Cohan Steven and Ina Rae Hark (eds.), *The Road Movie Book* (New York and London: Routledge, 1997), pp. 63.

42 וברוח זאת כדאי לקרוא את הצעתה המהפכת ומאירת העיניים של איבון טסקר: "Thus the generic work of movies like *Thelma and Louise* and *Boys on the Side* is not to somehow 'feminise' the road movie by transmuted it through the presence of women into melodrama, but to enact a story about masculine self-sufficiency in relation to women, a story that in the process happens to lay bear the melodramatic aspects of the road movie and the Western" (Tasker Yvonne, *Working Girls - Gender and Sexuality in Popular Cinema* (London: Routledge, 2000), p. 143.

”אין לי מקום” – מסע מהסרטים אחר בית משלהן

גם הפרה של כללי המשמעת/המשמעות התרבותיים שבהם מופקת הזהות ”אשה” ביחס בינארי לזהות ”גבר” שניצבת מולה, משום שהמסע הזה מאפשר התוודעות או כינון של מרחב חדש ובלתי מוכר: המרחב הבין-נשי ביניהן. האם זה המרחב שבכינונו יזדמן לסובייקט הנשי מרחב הגדרתי חדש?

ראשיתו של המרחב הזה במבט של הנשים זו בזו, מבט המיטיב לראות ולזהות, המשכו הוא בתובנות ובפעולות שנולדות מתוך מבט (חדש) זה. בתרבות שבה נשים למדו להתבונן בעצמן בתיווכו של מבט גברי ולמענו, האפשרות הזאת היא רדיקלית. זהו מבט שמזהה את האחרת ולא את האני בעיני האחרת (שזה המודל של כינון עצמי נשי דרך ההשתקפות בעיני הגבר), וכמבט של כינון הדדי ולא של כינון אחרות מוכפפת. כך לואיזו, שמבחינה בגבר התוקף את תלמה ויוצאת להגנתה; אבל גם עמוק לתוך נסיעתן כאשר תלמה, ללא כל הקדמה, יודעת לומר בשקט ודאי, מבלי לשאול, שלואיזו היתה מושא לתקיפה דומה. המרחב הזה, שבו הן מזהות זו את זו לא ביחס לגברים שבחייהן או לתפקידים הקבועים שלהן במרחבי הקיום המסורתיים והקבועים, אלא זו אל מול זו, ושתיהן יחד אל מול איומיה של הפטריארכיה, הוא המרחב החדש להפליא שהן מכוננות יחדיו במסע שלהן. זהו מרחב שמשחרר אותן להתמודדות חדשה ואחרת עם הסכנות והאלימות שבהן הן נפגשות במהלך הדרך, כמו גם עם הריגושים וההתרגשויות שזו מזמנת להן. המרחב הבין-נשי, שאין לו קונטורים סימבוליים בתרבות, מאפשר, כך מתברר, את ההשתקפות והזהדות בין הנשים השונות זו מזו. הוא מזמין עמדות של התנגדות וסירוב נחרץ לתוקפנות גברית, הוא מייצר הדדיות, מאפשר להן לגלות את כוחן ומתוך כך להגדיר את עצמן מחדש באופן מלא יותר.<sup>43</sup> יותר מכל, המרחב שנבנה ביניהן מאפשר את הטראנספורמציה שלהן, ומשמש בסיס ותמיכה בהתמודדות עם העלויות והקשיים הכרוכים בה.

מה שמתגבש לנגד עינינו אולי לראשונה על מסך הקולנוע הוא מרחב של סולידריות בין שתי הנשים שחייב להיות מובן במלוא משמעותו הפוליטית. זהו המרחב של ה”אחיות” שעליו אומרת בל הוקס: ”הסולידריות הפוליטית בין נשים המקבלת ביטוי באחיות אינה רק הכרה אוהדת בחוויות של נשים, או אפילו השתתפות אוהדת בסבל המשותף. אחיות פמיניסטית נטועה במחויבות משותפת

43 מה שמתחיל במנוסה ממוראות הפטריארכיה הופך במהלך המסע להתמודדות יזומה של שתי החברות עם נציגיה ולהבסתם. כך עם השוטר שנכלא בכגאז' של האוטו, וכך עם נהג מיכלית הרלק הגדולה שהן ”מזמנות” לשיחה, תובעות ממנו התנצלות (על דיבור סקסיסטי מטריד שגור למדי), ומשאינן נענות, הן יורות במיכלית ומעלות אותה באש.

להיאבק נגד כל צורה של עוול של הפטריארכיה".<sup>44</sup> הרגע שבו תלמה מתבוננת לעבר כל מכוניות המשטרה החשות בעקבותיהן, ומפטירה לעבר לואיז בהתנצלות שמהולה בחרדה גדולה: "אני יודעת שכל זה היה באשמתי", ולואיז מוכיחה אותה נחרצות: "את כבר צריכה לדעת שזה לא היה באשמתך", הוא רגע שבו מתחוויר באורח בהיר מהו כוחה של תודעה פוליטית. היא מאפשרת את החילוץ מעמדת האשמה המכווצת והמבודדת ומפנה את האחריות לעוול מהמימד הפרטי (האישייתי) למחדליו של המבנה החברתי. לא בכדי עונה על כך תלמה בעיצומה של המנוסה: "אני שמחה שבאתי איתך". ומעט מאוחר יותר תאמר תלמה: "את חברה טובה", ולואיז תענה: "גם את, הכי טובה. מה דעתך על החופשה עד כה?" ותלמה: "אני חושבת שהשתגעתי קצת, לא?" ולואיז תדע להמשיג מחדש את התנועה האמיצה והאסורה כאפשרות ביטוי ושיחרור למרחבי אני שאין להם לגיטימציה ולכן היא מתויגת כשיגעון, כאשר היא עונה: "לא. תמיד היית משוגעת, זאת רק ההזדמנות הראשונה שהייתה לך להביע את עצמך באמת". זהו מרחב של מבטים מכירים המבטיחים נוכחות, ושל דיבור שגואל את הגיבורות מבושה וגינוי עצמי ומאפשר גילוי והגדרה עצמית והרדית.

קיומו החומרי של מרחב הקשרים והיחסים החדש שמכוננות הנשים הינו באוטו ובתנועה קבועה שאינה מאפשרת נסיגה לאחור. הנשים שיצאו מן הבית אינן זהות לנשים המתגבשות על אם הדרך. בסצינת המירדף לקראת סוף הסרט, כאשר מכוניות המשטרה דולקות אחריהן,<sup>45</sup> הן פורצות גדרות של כבישים ובתים, נוטעות הרס בפני השטח, מנכיחות לתוכם באופן ממשי את המחאה והסירוב לחלוקת החלל ולחוקים המארגנים את התנועה בתוכו. הן גם מבהירות שיציאה ממרחביה של הפטריארכיה כרוכה בהיעדר ציות בוטה לתמרורים של הסדר, ובתנועה חורגת וסוררת שלא רק מורדת בחוק שמתקנן את פני השטח אלא גם חושפת את הגבולותיו. מול הקיום המקורקע והמבודד שבנקודת היציאה של הסרט, המרחב הבין-נשי המתגבש באוטו מציע את התנועה כחלק בלתי נפרד מהגדרתו, בכך הוא מציע לא רק את המרד והוויתור על אופציית הבית המסורתי, אלא אף מגלם את תנועת החיפוש אחר

44 בל הוקס, פמיניזם זה לכולם: פוליטיקה מכל הלב (חיפה: פרדס, 2002), עמ' 28.

45 הן מסומנות בקשר של המשטרה על ידי מכוניתן "ציפור הרעם" - Thunderbird car. לאחר שימוש כה נרחב בספרות ובשירת הנשים במטאפורת ה"ציפור הכלואה" (כשם שירה של מאיה אנג'לו) כדי לתאר את מצב השבי וקיצוץ הכנפיים הנשי בתוך התרבות הפטריארכלית, הבחירה במכונית שזה שמה מסמנת תנועת שיחרור מתפרצת ובלתי ניתנת לעצירה.



"אין לי מקום" - מסע מהסרטים אחר בית משלהן

מרחבים אחרים ואפשרויות חדשות, כמו גם מכיר בכך שטרם נמצא לכמיהות ולערגות הללו מקום: עוד אין מקום שבו הן יכולות להניח את עצמן ולנוח. היעדר המקום שבו אפשר להציב ולייצב את הקיום הבין-נשי, על כל האיום שהוא מציב לסדר הקיים, מקבל קונפיגורציה ממשית כאשר לקראת סוף הסרט שתי החברות נעצרות בחריקת בלמים על סיפה של תהום שכמו נפערה ללא אזהרה מוקדמת. המסוק המשטרתי שמגיח מתוכה חוזר ומבהיר למי נתונה השליטה המוחלטת על המרחב, איזה אפשרויות מותרות בו ואילו נמחקות ממנו באלימות. הן מסבות את המכונית לאחור ומגלות שהן מכותרות בסוללה של מכוניות משטרה וצלפים המסמנים אותן כמטרה: "אוי אלוהים, זה נראה כמו צבא", מפטירה תלמה, ולואיז משתוממת: "כל זה בשבילנו?". מהי אותה אפשרות מאיימת שנוצרה במהלכה של מגושה נשית משותפת שכל מערכות החוק והסדר מתקבצות עליה, דורשות את כניעתה ומאיימות למחות אותה מעל פני האדמה? אין ספק, זוהי אפשרות יקרה ונדירה ששתי החברות בוחרות שלא להסגיר אותה (ובכך לחסל אותה) גם אם במחיר חייהן. זוהי אפשרות שהנשים נתנו לה ביטוי צלול ומדויק כאשר עמוק לתוך הנסיעה לואיז מכריזה: "משהו נחצה אצלי, ואני לא יכולה לחזור לאחור. אני מתכוונת... אני לא אוכל לחיות". ותלמה מאשרת בהזדהות: "אני יודעת למה את מתכוונת". לואיז בודקת: "את ערה?" וכשתלמה עונה לה: "אני מניחה שאפשר לקרוא לזה כך. העיניים שלי פקוחות", לואיז עונה באופן שמטעין את המצב הגופני בהצהרה קיומית: "גם שלי", היא אומרת. "אני מרגישה ערה". ואל מול אישורה של תלמה ("טוב"), היא ממשיכה, מגלה ומנסחת את עצמה בהתרגשות תוך כדי דיבור: "עירנית לגמרי. אני לא זוכרת שהרגשתי אי פעם כל כך עירנית. יודעת למה אני מתכוונת? הכל נראה שונה". ותלמה שוב מאשרת בהזדהות: "גם אני מרגישה ככה. כאילו יש לך למה לצפות".

המסע של הנשים, מתברר, חצה את חייהן לשניים. החיים הקודמים מסומנים על ידן כחיים שלא ניתן לחיות אותם יותר, מן הסתם משום שהם חסרים את מה שהתגלה בחיים הנוכחים. אלה מוגדרים מתוך בהירות המבט, מתוך חוויה של פיקחון ופיקחון, של עירות ועירנות לעולם. אבל עיקר העיקרים הוא שמתוך האפשרות להתבונן על החיים ולדבר אותם נובטת לנגד עינינו האפשרות להכריע הכרעות ולחוש ולהכריז על ריבונות עצמית. זהו המסד החדש שמתוכו נולדת האופטימיות בציפייה לבאות, גם כשעל פניו אין לה כל סיבה. וכך, הן ניצבות אל מול פני הסכנה. תלמה מתבוננת בלואיז ואומרת: "בסדר, תקשיבי, בואי לא ניתפס [...]. בואי נמשיך לנסוע", ולואיז מבקשת לוודא שאכן

הבינה כראוי: "למה את מתכוונת?" ותלמה מאשרת: "סעי". "את בטוחה?" בודקת לואיז, "סעי" חוזרת תלמה בטון נחרץ. שתי הנשים מנסחות את ההכרעה הלא פשוטה לקפוץ אל מותן במכונית שמזנקת אל התהום כהמשך המסע, כאי-קטיעה של מעשה הנסיעה גם אם היא תעלה להן בחייהן. האפשרות היקרה הנדירה שהתגבשה במסע הבין-נשי, האפשרות שצבא גברי שלם עומד עליה לכלותה, היא התנועה הזאת. תנועה שהיא בריחה מסרבת לסדר ותנועה שהיא חקירה של אפשרויות זהות שנמצאות מעבר לגבולותיו. הנשים שלפנינו מסרבות להשבית את התנועה גם במחיר חייהן, ובכך מסמנות לעצמן (ולנו) שהמשך הנסיעה כרוך אמנם במוות ליטרלי, אבל הופך את החור הפעור באדמת הפטריארכיה מחור מאיים שלתוכו קורסים ונעלמים, החור שמסמן את ה"לא קיים" והגוזר מוות, למחוז יעד שאליו יש להרהיב עוז ולנסוע באופן מתכוון. תלמה ולואיז חותמות את ההכרעה הלא פשוטה הזאת בנשיקה נועזת על השפתיים, ובזה פורצות את המחסום האחרון שמציבה התרבות לקשר בין שתי נשים.

הגיבורות מכריעות להמשיך לנסוע אבל הסרט מקפיא אותן בזינוק מעל הצוק, כחלל אוירי מדומיין - של המרחב הוא ש"מעבר לקשת", שניתן להקרין עליו את הכמיהה הנשית למקום אחר/חדש, בשורה של "גלויות" מהמסע שתועד לאורך כל הסרט. בכך הוא מסרב לגזור מוות סופי על המורדות, ובו-בזמן מיטיב לדייק שלמקום שאליו הן חתרו, ובמובנים רבים כוננו וניסחו תוך כדי נסיעה, טרם נמצאה מסגרת סימבולית וחומרית מוכרת ומותרת על פני האדמה. בשלב זה המרחב שאינו כנע לכוח ולחוק הגברי נותר יעד מדומיין וחלומי.

המרחב הבין-נשי הזה מקבל קונפיגורציה חומרית של בית לרגע בגברים **בצד**. גברים בצד מזמן שלוש נשים למסע. רובין (מרי לואיז פרקר), אשה לכנה הטרוסקסואלית וחולת איידס, מציעה לג'יין (וופי גולדברג), זמרת לסבית שחורה שעייפה מתנאי הקיום המקצועיים שלה, להסיע אותה מניו יורק ללוס אנג'לס תמורת תשלום. בדרך הן עוצרות כדי לבקר את הולי (דרו ברימור), חברתה של ג'יין, ועדות, כמו גם נחשפות בעצמן, למפגן אלימות קשה של בן זוגה כלפיה. מה שמתחיל כמעשה חילוץ של הולי מהבית הופך, כמו בתלמה ולואיז, למסע של בריחה כאשר הן מגלות שהן הרגו את התוקף ולא רק הממו אותו. "אני לא הולכת לקפוץ אתכן מעל הצוק", אומרת ג'יין לשתי חברותיה שפורצות בצחוק שמהולות בו חרדה והתרגשות, ומלמדת שמסען מתכתב באופן מודע ומפורש עם המסע של הגיבורות המייסדות, תלמה ולואיז.

גם כאן, המסע הנשי מתחיל ביציאה מן הבית כמה שלא מחזיק את אפשרויות

”אין לי מקום” – מסע מהסרטים אחר בית משלהן

הקיום, כמה שמגביל את אפשרויות הקול והביטוי, כמה שמדכא באלימות את האשה בתוכו. גם כאן, כמו בתלמה ולואיז, אנחנו נוכחות כיצד העדות הנשית לעוולה המתרחשת כלפי אשה אחרת, ההזדהות הנשית עם הפגיעה שמופנית כלפי אשה אחרת, היא שמאפשרת את מעשה ההתנגדות. זוהי נוכחות שלא רק מספקת הכרה, אישוש ותוקף לכך שמתרחש כאן פשע נגד אשה, זוהי נוכחות שמחלצת את האשה הנפגעת מעמדת השיתוק או חוסר האונים, בעיקר משום שיש בה התערבות פעילה בסיטואציה שבתורה פותחת אפשרויות לדרכי התמודדות משותפות נגד המעשה האלים. כך, בעוד שלואיז מכוונת אקדה אל הגבר האונס את תלמה, ג'יין מבקשת לחלץ את הולי ממהלומותיו של בן זוגה ורובין מנסה לקיים בירור מרגיע (ואימהי) בין הצדדים הניצים כדי לפרק את האלימות ולהגיע להיכרות. הסוגים השונים של התגובות אינם רק צורות שונות של התנגדות, הם מופעים ראשונים על המסך לאפשרות-תגובה שנולדת כאשר אשה נחלצת מבידודה ובדידותה מול האלימות שמופנית כלפיה.<sup>46</sup> כינונה של האפשרות הזאת של יחד נשי המאפשר התנגדות היא כה עזה, וכה בלתי צפויה ובלתי מוכרת, שהיא זוכה לגילומים של הגיבורות החבולות והפונות לנוס על נפשן בפרצי צחוק מבוהלים ומרוגשים גם יחד. פרצי צחוק שיש בהם מידה לא מבוטלת של אי-האמון של הנשים עצמן באשר לתגובה שהשתחררה מהן בפעולתן יחד.

אם כן, גם בגברים בצד, כמו בתלמה ולואיז, מסע הבריחה שאליו נפלטות הנשים מכונן מרחב בין-נשי שיש בו גילוי וצמיחה, העצמה והתעצמות. גם כאן האוטו הנוסע בדרך בתנועת מילוט, שבו נוסעות וישנות ושרות ומושחות לק על הציפורניים של האחרת, על ההווי שנוצר בתוכו, על הקשרים הייחודיים והמפתיעים שמתקמים בתוכו, האוטו הוא המרחב החומרי שמחזיק את המרחב הבין-נשי שמתגבש בתוכו תוך כדי.

אלא שגברים בצד מציע לרגע קצוב גם מבנה של בית ממש לחבורת הנשים פורעות החוק. את ההצעה לעצור את המסע ולעגון בבית מציעה ג'יין, שסועדת את רובין בבית החולים. זו הצעה שבאה בתגובה לשיחה שיש בה ביטוי לחוויית הבידודות ולכמיהה ליציבות ושייכות. ג'יין מציעה שימצאו להן בית ביעד שאליו

---

46 מה שמזמין לקריאה המזהה בייצוג החברות הנשית בסרטים אלה כינון של אתר פוליטי ולא רק מקום סנטימנטלי (כמו בחופים (Beaches, US 1988, Garry Marshall) או בג'וליה (Julia, US 1977, Fred Zinnemann), למשל על פי המיון והקריאה שהציעה להם קארן הולינגר (Hollinger) בספרה: *In The Company of Women* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1998).

נקלעו - טוסון, אריזונה - ובכך בעצם יבנו מרחב ניח לאופציה שנולדה והתגבשה במסע הנשי במכונית הדוהרת בדרכים.

הבית שהן עושות לעצמן באמצע המדבר מזמין אותנו לחשוב על מבנה מסדר חדש. הוא מאכלס בתוכו שלוש נשים שהסדר התרבותי לא יודע לסמן את אופי הקשרים ביניהן: אשה שחורה לסבית, אשה לבנה חולת איידס ואשה בהריון חיות יחדיו בקיום שאיננו חיקוי או פיצוי למבנה המוכר כבית, אלא מאתגר באורח רדיקלי את התנאים, האפשרויות והיחסים שקוצב המבנה של הבית המסורתי לנשים בתוכו. החלל של הבית במדבר נבנה סביב הצרכים של הדרות בו, לא מכתובים אותם. זהו בית לא כמקום של הזוג ההטרנסקסואלי שהתכוונן כמקום האוכף את ההבדל המיני/מיגדרי, כמו גם את ההגדרה היחידה ל"אשה", אלא בית כמקום של זהויות נשיות מרובות ושונות, בהבדלים שלא מנביעים יחסי שליטה והפרדה אלא מנסחים מרחב חומרי וסימבולי שחוגג יחד נשי המבוסס על שוני והבדל כאיכויות מפרות ומעצימות.

המרחב של בית הנשים במדבר בורא בסיס איתן לקיום שיש בו שמחה, תשוקה, נוכחות מרווחת, קשרים, תמיכה וסולידריות - כל הדברים שלא היו קיימים בבית הזוגי שאליו הן ערגו ושממנו יצאו. הבית הזה מבוסס על כך שהוא מותיר את הקשרים הזוגיים-האירוטיים מחוץ לבית, ומארגן את השותפות הביתית על בסיס אחר. הוא מציע אלטרנטיבה למה שעד אז סופק, או נכון יותר היה אמור להיות מסופק על ידי משפחה בלבד. הוא מציע תשובה עמוקה לחוויית הבדידות הנשית, כזאת שלא התקיימה בסדר הישן.

כינונו של המרחב הבין-נשי הזה, על הערכים הרדיקליים שהוא מחזיק, מציב איום של ממש על יסודות הסדר של המבנה הפטריארכלי. זו הסיבה שהחברות הנשיות, שנוסדה מתוך תשתית של התנגדות והגנה עצמית מפני פשע גברי, הופכת להיות לא רק כרוכה בפשע (הגברים התוקפים בסרט הזה, כמו בתלמה ולואיז וכמו בעגבניות ירוקות מטוגנות, באים על עונשם ומתים), אלא הופכת למושא לחקירה שחושפת שהיא היא הפשע. אי-אפשר לטעות על מה נסוב הדיון במשפטה של הולי הנאשמת ברצח בן-זוגה במחבט. בשתי הסצינות שמקדיש הסרט לדיון המשפטי עולות ג'יין ורובין כעדות וכשותפותיה למסע, אך למעשה הן נחקרות באשר לאופייה וטיבה של הידידות הנשית המתקיימת ביניהן. במקרה של ג'יין, עובדת היותה לסבית ושחורה מוצגת כסוטה ופתולוגית באופן שמטיל ספק במהימנות דבריה וכוונותיה החבריות כלפי אשה אחרת, אבל כאשר רובין, שחזותה המכובדת מלמדת על שייכותה (המעמדית, גזעית), עולה לדוכן העדים, מתחוויר לחלוטין מהי

”אין לי מקום” – מסע מהסרטים אחר בית משלהן

הסוגיה שעומדת פה לחקירה ולשיפוט. התובע מחקה את הדיבור הפנימי שהוא מייחס להולי, מצפה שגם אם ברחה לכמה ימים הרי שלהערכתו אמור להתעורר בה הרחף לחזור אל אבי תינוקה גם אם הוא גבר מתעלל. זה סוג הקשר שבית המשפט מעריך כמקובל וסביר, ומשום כך מה שעומד למשפט איננה רק העובדה שהולי חבטה בניק וגרמה למותו, אלא העובדה הכמו-לא-הגיונית שהולי יכלה לנטוש את ניק, לא להביט לאחור, ולהחליפו בשתי נשים אחרות. ”אתה חושב שעבור נערה כמוה גבר הוא הדבר הכי חשוב בחיים”, אומרת רובין לתובע, ”אבל היא לא נזקקה לו, היה לה אותנו”. העובדה שהאופציה של קשר בין-נשי יכולה להיות תחליף לקשר הבסיסי של גבר-אשה, בעל-אשה, הוא הדבר שמוצב כפשע שאותו יש לברר. התובע תוהה אם גם רובין לסבית, משום שזו המסגרת היחידה שיש לו לפירוש התנועה הלא-הגיונית של אשה הפורשת מחיים אלימים לצד גבר מכה לטובת חיים בצוותא עם שתי נשים. רובין עונה שהיא איננה לסבית למרות שהיא יכולה להבין את הבחירה הזאת, ומתפנה לערוך הבחנה בין הומו-אירוטיות להומו-סוציאליות. היא נושאת נאום הגנה קטן על חשיבותו של קשר בין בני אותו מין, שהדימיון ביניהם מאפשר סוג מיוחד של הזדהות ותקשורת שאינם מתאפשרים במקום אחר. ”הקשר הזה מוכר לגברים היטב”, אומרת רובין ברכות, אבל הסרט מבקש לספר שכאשר נשים מזוהות אותו, ובוחרות בו ונושעות על ידו, הרי שהאיום שהקשר הזה מציג למבנה ולשיטה הפטריארכלית, המבוססת על תלות של נשים בגברים ועל פירוד של הנשים בינן לבין עצמן, הוא כה גדול שיש לחשוך בו שהוא ”נגוע” בלסביות, להעמידו למשפט ולאסור אותו/עליו.<sup>47</sup>

47 העדפתה של האשה המוכה לעזוב את בית בעלה המתעלל לטובת חיים עם חברתה הטובה איננה נתפסת על דעתם של נציגי ההגמוניה, והיא עומדת לחקירה משפטית גם בעגבניות ירוקות מטוגנות. התובע מאשים את אידג’ ששיחדה את ”האשה החלשה והמסכנה הזאת בעזרת הבטחות למשקאות חריפים וכסף, עד שהיא איבדה באופן זמני את שיקול דעתה הטוב, וכאשר בא בעלה לקחת אותה חזרה”, היא רצחה אותו בעזרת העובד השחור שלה. מיד אחר כך הוא מזמין את רות לדוכן העדים ושואל במפגיע: ”האם ידעת שאת בהריון בעת שעזבת את ולרוסטה?” וכאשר רות עונה בחיוב, הוא מקשה: ”ועם זאת את חוזרת וטוענת שהלכת מרצונך הטוב אחר האשה הזאת?” רות עונה ביציבות: ”כן, לא רציתי לגדל את ילדי עם פרנק בנט”. אי ההבנה של התובע מגיעה לשיאה: ”אבל מדוע?” הוא מרעים בקולו. ”האשה הזאת הבטיחה לך כסף?” רות בשלילה. ”בית יותר גדול?” רות חוזרת ומשיבה בשלילה. ואז במלוא הפאתוס הוא תוהה אחר המהלך הלא-הגיוני: ”אם כן אמרי לנו, גב’ בנט, מדוע אשה נוצרית מהוגנת הולכת למקום כלשהו עם אידג’ טרדגורד? [--] ורות, בפנים שסערת הנפש רשומה בהן, מבהירה

אבל הסיטואציה המשפטית, על הנחות היסוד שלה ועל ההכרעות שבה, מזמינות אותנו לזהות דווקא את ההטרוסקסואליות לא (רק) כתשוקה, אלא כאמצעי שעניינו לאכוף את המיקומים ויחסי הכוח הא-סימטריים, האלימים, בין המינים, ולקודד אותם כ"טבעיים" ובעיקר כרומנטיים. הולי, שנגזר עליה מאסר, עומדת בתא המעצר, מצדם האחר של הסורגים נמצא בן זוגה השוטר (ששמו אייב לינקולן, ושלא היה יכול להתחתן איתה עד שהכפיפה את עצמה לפני החוק שהוא מבחינתו - ובצדק - אותו חוק השולט במשפחה), וכך הם מתמוגגים מאהבה משני צידי התא. הבחירה באהבה הטרוסקסואלית שאלה הערכים שהיא מחזיקה, וזהו החוק שהיא מכבדת, תדון אותה לקיום מבודד, מסוגר ומפוקח. הולי מסכינה לזה בשמחה נטולת ביקורת, ג'יין ורובין מגלגלות עיניים זו לזו, מודות שאינן יכולות לזה. "וכאן מסתיים הקשר בין הנשים", אומרת ג'יין כשהן חולקות חיוך של מבוגרות וחכמות יותר, הנדות לבחירה המתמסרת לחיים, שבמשמעותם העמוקה הינם כלא הנשלט על ידי היגיון וחוק המותירים בחוץ את אפשרויות החירות שזה עתה התבררו להן.

ג'יין ורובין מציבות אופציה נגדית לבחירה של הולי כאשר הן מכירות באהבתן זו לזו. זו הכרה שמשתחררת על ערש דווי כמעט, אבל הכרה שמאפשרת לשכן בבית החריג בלב המדבר לא רק קשרים מתוך הרצף הלסבי אלא להנכיח לרגע חטוף את הקיום הלסבי עצמו, גם אם מצידו המוחמץ וגם אם לא במופעו הגופני-אירוטי. בבית הומה חברים ומשפחה ג'יין שרה לרובין ומבטיחה להיות שם עבורה בכל דבר ועניין, אלא שבמהלך השיר הבית מתרוקן ואנו מבינות שהבית הזה - כמו פאטה מורגנה במדבר - התגלה בכל יפעתו כתשובה למינעד הכיסופים הנשיים, אך נעלם ונחתם עם מותה של רובין, ויחד עמו נגוזו כל אפשרויות הקיום הנשי שהוא איכלס וחגג לרגע. יש לשער/לקוות שהוא נותר כזיכרון של אפשרות בחייהן של הנשים שנכחו בו בעולם הבדיוני של הסרט, או אלה שצפו בו בחשכת אולם הקולנוע.

המסע אל הזיכרון של מרחב אלטרנטיבי והכוח שהוא אוצר מתגלה בכל כוחו בעגבניות ירוקות מטוגנות. הסרט, הנפתח בתמונה של מכונית ישנה הנמשית מן המים, כמו מזמין אותנו למשות את הנרטיבים המוטבעים בקרקעית העולם הפטריארכלי משום כוחם להסיע אותנו אל מקום שאין לו נוכחות בעולם עדיין,

---

לאטה: "מפני שהיא החברה הכי טובה שהיתה לי אי פעם ואני אוהבת אותה". ושוב מתחוורת החברות הנשית כגורם מאיים שמסכן באופן נפשע את יציבות הסדר המגולם בבית של הזוג והמשפחה.

”אין לי מקום” – מסע מהסרטים אחר בית משלהן

אבל הוא מחולל אפשרויות של מיקום/התמקמות חדשים ומרווחים בנפש. המסע שמציע הסרט הזה איננו רק מסע במרחב אלא גם ובעיקר מסע בזמן. זה מסע שיוצא מתוך הכאן והעכשיו של הסרט במסגרת סיפור בהמשכים שמספרת ניני (ג'סיקה טנדי) לאוולין (קאתי בייטס). כלי התנועה בסרט הזה איננו המכונית אלא הסיפור של ניני שממקמת אותנו בשנות העשרים והשלושים בסיפור החברות בין רות (מרי לואיז פרקר) לבין אידג'י (מרי סטיוארט מסטרסון).

גם בסרט הזה, עניינו המובהק של המסע הנשי הוא להיחלץ ממגבלות המרחב הביתי ולייצר אופציות אחרות. אוולין חיה חיים עגמומיים בביתה, משתדלת להיות עקרת-בית מופתית, עם בעל שאוכל את הארוחות שעליהן טרחה בעמל רב מול הטלוויזיה. ניסיונותיה הנואלים לשקם את חיי הנישואים עם בעלה מסכים לה רק מפח נפש. שום דבר לא מצליח לחלץ אותה מהשיממון, מאוזלת היד ומעוגמת הנפש שבה היא נתונה. האכזבה והתיסכול נותנים את אותותיהם במופע הגוף שלה – היא גדולת גוף, משוקעת באכילה הרסנית, ולבושה כמו מיפגע אסתטי וסביבתי.

ההיכרות שלה עם ניני מזמנת לה מסע, באמצעות סיפור, למרחב ייחודי בין שתי חברות אי שם בשנות העשרים. ניני מספרת על הידידות המפתיעה הנרקמת בין אידג'י, טום בוי פראית ומרדנית המתרועעת עם אנשי מועדון הנהר, לבין רות שהיא ”ילדה טובה” שמתבקשת ”להחזיר אותה למוטב”. הרגע שבו נחתמת החברות בין הנערות הכה שונות מתרחש כאשר אידג'י מושיבה את רות במרחק בטוח מעץ גדול שחלל פעור במרכזו ודבורים רבות רוחשות מסביבו, פוסעת אליו בפסיעות שקטות ומדודות, מחדירה יד עמוק פנימה, שולה מתוככי הגזע חלת דבש, ואז חוזרת באותה הליכה שקטה ויציבה ומגישה אותה לרות. רות נותרת הלומה. במחווה אבירית שלא ניתן להחמיץ את הגוון האירוטי העז שלה, אידג'י בחרה להציג את עצמה בפניה כמי שיודעת לזהות את המתיקות האסורה הרובצת באותם מחשכים לא ידועים ולא מותרים, וכמי שמהינה לחדור אליהם ולצאת ללא פגע. רות המוקסמת מכנה את אידג'י מכשפת הדבורים, ומיד תסתחרר אתה להרפתקאות נעורים מסעירות המתקיימות מעבר לגבולות הרשומים לנערות מ”בית טוב”. ”מכשפת הדבורים” יהיה הכינוי שבו תשתמש אידג'י כמו בצופן פנימי כאשר זמן רב אחרי תבוא לבקר את רות בבית בעלה. היא תיוותר בפתח הבית כאשר רות, החוסמת את הכניסה לבית, תנסה להסתיר ללא הצלחה את החבורה הכהה בעינה, אך גם תסרב למעשה החילוף שלה. אידג'י תחזור לבית כאשר לאחר מות אמה תשגר אליה רות את הציטוט המוכר ממגילת רות, ”ותאמר רות לנעמי: באשר תלכי אלך...”, ותזמין

אותה באמצעות ריפרור לנרטיב התנ"כי לצאת מהבית המסורתי לחיים משותפים. אידג'י מחלצת את רות מביתו של הבעל המכה והמתעלל ושתייהן עוברות לבית שבו הן מגדלות יחד את בנה של רות, ובונות ומנהלות יחדיו מסעדה שנודעה בעגבניות הירוקות המטוגנות שלה.

הסיפור של ניני על המרחב הייחודי שמקימות רות ואידג'י מצליח לחלץ את אוולין מהדיכאון ולחולל בה טרנספורמציה. תהליך השינוי מתארגן מול הסיפור בהמשכים - היא יורדת במשקל, משנה את התסרוקת, מתחילה לעבוד, ונעה באופן חיוני ואסרטיבי בעולם. המסע שמזמן לה הסיפור של ניני מוביל את אוולין למקום רגשי-נפשי חדש, ובסופו של הסרט הוא משמש השראה לשינוי מבנה הבית הנוכחי שלה. מהלומת פטיש המבקיע חור בקיר מבשרת על שבירת הקירות במרץ, מתוך מודעות לצורך במה שהיא מכנה "אוויר ואור". המבנה הנוכחי של הבית מחניק אותה ולא מתאים לצרכיה.

בתום הסרט, ניני שביקשה לחזור לביתה מוצאת שהוא איננו קיים יותר בעולם. האשה הקשישה שהשתחררה מבית האבות יושבת על מזוודה על אם הדרך, חסרת מקום - חסרת בית. אוולין נוסעת לחפש אחריה ומגיעה למרחבים הממשיים שבהם ממוקם הסיפור של ניני. היא מתבוננת במבנים הנושאים ובשלטים המטושטשים - ניני הפיחה בסימנים הדהויים שבמרחב הזנוח את סיפורן של אופציות נעלמות וגנוזות של מרחב בין-נשי שמתקיימת בו הצלה הדדית ומתאפשר בו שיגשוג. היא מבקשת לקומם ולשקם את המרחב הזה. בתוך החלל שפתחה בביתה-שלה היא מתקינה מקום לניני ומזמינה אותה לגור עמה ועם בעלה. על פניו זוהי הזמנה שיכולה להיתפס כמחווה נדיבה ואצילית של זוג האוסף לביתו את האם המבוגרת, והצטרפותה של האשה הקשישה לבית לא תערער או תפר את שלוותו של המבנה המסורתי. אלא שזו הזמנה מטעמה של אוולין בלבד, שמטעימה בטון אסרטיבי חדש שבעלה יצטרך להסכין לה. יתרה מזו, הצעידה שלובת הזרוע של הנשים, האחת מספרת והאחרת מקשיבה לה בשקיקה, מזמינה אותנו לזהות שנוכחותו של הבעל היא הכיסוי לצמד החדש שנוצר כאן. השתיים חולפות ליד בית הקברות, ואוולין מזהה את קברה של רות ועליו צנצנת דבש מאת "מכשפת הדבורים". "אידג'י כאן?" היא שואלת בהתרגשות, "האם נפגוש בה?". "אולי", עונה לה ניני (ששנים רבות כבר לא היתה אידג'י). אידג'י זו כנראה עמדה שמתייצרת מול אשה אחרת) בשוכבות ממתיקת הבטחה. ניני נכנסת אם כן לביתה של אוולין כ"מכשפת הדבורים". היא נכנסת למבנה המסורתי החשוך והמחניק עם כוחה כמספרת, ועם סיפור (שכזכור עוסק ברצח הבעל המתעלל והפיכתו לברביקיו), שאין ספק ביכולתו לחולל תמורות מרחיקות לכת במציאות. הבית המשופץ יתגבש



”אין לי מקום” – מסע מהסרטים אחר בית משלהן

סביב הערך של החברות הנשית: ”הזכרת לי מה הדבר החשוב בחיים: חברות”, אומרת ניני לאוולין, ובזה קובעת באופן רשמי את טיב הקשר ביניהן. הוא ייבנה מחדש סביב הסיפור/הדיבור הבין-נשי כהשראה, כגילום וכהגנה על התנועה שנוסדת באמצעותו: סירוב החלטי למחיקה והילוך אמיץ ונמרץ בעולם. ”האנשים האלה יחיו כל עוד את זוכרת אותם”, אומרת ניני ובזאת מלמדת על כוחו העצום של הסיפור. על האופן שבו הוא נצרב ומחתים את הנפש, ומצליח להפיח חיים לא רק במתים אלא בעיקר במי שפוער באמצעותו מרחבי חיים בתוך עצמו: שובר קירות ומחסומים ומייצר חללים של חיים.

אין ספק: הבית הלא נכון יכול לגזור מוות על האשה המתגוררת בתוכו. מועדון האקסיות נפתח בקפיצתה של סינתיה (סטוקרד צ'אנינג) מהפנטהאוז: הקפיצה מהבית היא תוצאה של תחושת אובדן הערך כאשר בן-זוגה נוטש אותה לטובת אשה צעירה יותר וחי עמה בבית ממול. הדרך שנבחרת למעשה ההתאבדות מלמדת על תפקיד הבית בהכרעה הנואשת. בבית שמבוסס על הקשר הזוגי ההטרורסקסואלי ונבנה סביבו, הפרישה הגברית המשפילה גורמת לסינתיה להרגיש שקיומה איבד את משמעותו, ובאין לה מקום/הגדרה בבית/בעולם היא קופצת אל מותה.

המוות והמכתב שממענת אליהן סינתיה מחבר בין שלוש חברותיה מימי הקולג' (שמגלמות דיאן קיטון כאנני, גולדי הון כאליס ובט מידלר כברנדה). הן התרחקו זו מזו למרות הבטחתן, והמכתב מזהיר אותן מפני הבידוד שיש בחיי הנישואין. שלוש הנשים מתמודדות כל אחת עם בעל שפרש לטובת אשה צעירה יותר, הערכתן העצמית מעורערת כמו גם מעמדן הכלכלי. ההחלטה שלהן לחבור יחד היא החלטה שלא להסכין עם היחס הנצלני והמבזה שהגברים שלהן מפגינים כלפיהן. הסולידריות הנשית שנוצרת בין השלוש היא מרחב שמתכונן בתנאים מובחנים ומובהקים: היא כרוכה בויתור על העמדות פנים ותדמיות שקריות של הצלחה לטובת שיתוף גלוי לב של סיפוריהן העגומים, והקשבה מלאת הזדהות ואמפתיה זו לזו. זהו מעבר חד מאירגון הקשר הבין-נשי במונחים של תחרות ויריבות (על גישה למשאבי הכוח הגברי) על פי מיטב המסורת ההגמונית, לקשר המבוסס על הדדיות, גיבוי ותמיכה ובנוי על זיהוי ויצירת הכוח בינן לבין עצמן. זוהי הסטה של מבטן נושא העיניים אל הכוח הגברי כמקור יחיד ובלעדי לקבלת אישור, תוקף ומשמעות לקיום, למבטים שהן מחליפות בינן לבין עצמן, רואות זו את זו, מבטיחות נוכחות והכרה.<sup>48</sup> הפרספקטיבה החלופית הזאת מאפשרת את

48 זה איננו דבר של מה בכך. הדיון הפמיניסטי בהקשריו השונים חזר והדגיש את היחס של

המעבר מקיום בודד ומבודד שנגזר מפרספקטיבה שחוה את ה"מקרה הפרטי" של הכישלון לפרספקטיבה שנפתחת לסיפורים שונים של נשים, מצליבה את הסיפורים ומזהה את העיקרון המארגן של סיפורי "הכישלון הנשי" תחת שמי הפטריארכיה. מה שכל אחת מהן חוותה כאחריותה-שלה לכישלון (שמנה ומוזנחת, נוקשה וקפוצה, נרקיסיסטית ויהירה) מתברר כתירוצים שמכסים על העובדה שבעלי הבית מבקשים להחליף אותן בנשים צעירות יותר, כסימן לכוח שגיבשו במהלך השנים. האשה הצעירה, הן מגלות, מתפקדת כסימן שמלמד על כוחו של בעל הבית, ובניגוד לאשה הוותיקה/הראשונה היא נושאת אל בעל הכוח מבט מעריך, שנחוץ לחוויית הכוח/האגו הגברי. התובנה הזאת נובטת במרחב נשי שמעניק תמיכה לפעולה משותפת של התנגדות ("נקמה וצדק"), אך גם מוליד את יוזמתן המשותפת לבניית מרכז תמיכה וסיוע לנשים. כלומר, החלטה לא רק לפרוש מן ההגדרות הדכאניות של הבית הוותיק שהותירן פגיעות ופגועות, אלא לבנות מרחב מטריאלי שנותן נוכחות למרחב הקשר והפעולה הנשיים שהן גילו, ושלו הן חייבות את עמדתן המועצמת.

ההחלטה לפעולה משותפת ולהקמת "המועדון שלהן" נחתמת בהטלת טבעות הנישואין לכוס שמפניה. זהו מעשה סימבולי שממיר את הטבעת כסימן של הקשר הזוגי בטבעות שקושרות בין הנשים לבין עצמן ומסמנות את המחויבות של האחיות/החברות הנשית. היחד הנשי הזה מאפשר לתפוס את היציאה מהבית הזוגי לא כמעשה אובדני אלא כמעשה הכרחי, שככל שהוא מעורר חרדה הרי שבגיבוי נשים אחרות לא רק שהוא אינו מסתיים במוות, הוא אף יכול להיחוות כהרפתקאה מסעירה ומעצימה. כך לדוגמה הקפיצה ממרפסת הבית, שבה נפתח הסרט בהתאבדותה של סינתיה, משתחזרת כאשר שלוש החברות שחדרו במירמה לביתו של מורטי, בעלה

---

מעשה ההתבוננות לכוח, לגישה ולשליטה. בתרבות פטריארכלית, המבוססת על חוסר האיזון שבין כוח גברי לכוח נשי, נשים מוצבות כאובייקט וכמופע ראוה שאמור לענג ולהחניף למבט הגברי, ובכך להבטיח ולגלם את יחסי הכוח. הן מומרצות להפנים את המבט הזה (הפנמה שתעלה להן בניכור עצמי), והן לומדות לכונן את עצמן מתוך היענות צייתנית לו, בדיוק כמו במודל השליטה שמציג פוקו באמצעות מבנה הפנאופטיקון המכוון את עיני האסירים כולם אל מגדל הפיקוח שבמרכז, תוך שהוא מבודד אותם זה מזה Michel Foucault, *Discipline and punish: The birth of the prison* (New York: Vintage Books, 1995). אחת הדרכים האפקטיביות לעקיפת יחסי הכוח במודל זה, שמציעים הסרטים הנדונים במאמר, היא ביצירת מבטים חלופיים בין הגיבורות/האסירות לבין עצמן על ידי הורדת המחיצות המפרידות ביניהן.

”אין לי מקום” – מסע מהסרטים אחר בית משלהן

לשעבר של ברנדה, נאלצות לחמוק כאשר הוא חוזר במפתיע. באין מפלט אחר הן מוצאות את עצמן נדחקות למעלית בנייה רופפת שצמודה למרפסת הבית. ואם לא די בכך, הרי שזמן קצר לאחר שהן מוצאות את השלט שמניע את המעלית וחשות שיש להן סוג של שליטה על הסיטואציה המפחידה, ושהן יכולות להניע את עצמן באופן בטוח אל הקרקע, הן מאבדות שליטה וצונחות מטה במה שנראה כמו צלילה לקראת מוות ודאי. אלא שבניגוד לקפיצה הראשונה שהסתיימה במוות, הקפיצה של שלוש החברות מתועדת לכל אורכה כתנועה שאמנם יש בה פחד אך ללא ספק גם ריגוש עז, והיא מסתיימת בצהלה גדולה (גם משום תחושת הרווחה וגם משום העונג של היחד שליווה את המעשה). הסצינה הקומית משחזרת את התנועה של המעשה הטרגי, אך מתקנת אותה. זוהי קפיצה שמעניקה חיים במקום שהקודמת לקחה אותם. אכן יש לצאת מן הבית בהגדרתו זו, אך היציאה המשותפת היא שממירה את המהלך ממעשה אובדני הלקוח מסרט נשים מלודרמטי למעשה של גיבורות פעולה קומיות, וללא ספק משנה את סופו ומשמעותו ממר ונמהר לסוף של הצלחה וניצחון. היחד הנשי מתגלה כקרש הצלה (בדמות מעלית) שמחכה להן מחוץ לבניין. ביחד הנשי יש להן שליטה על התנועה מחוץ לבית גם כאשר נדמה כי הן מאבדות שליטה. לא בכדי שואלת ברנדה כאשר הן יורדות מהמעלית הרעועה: ”שנעשה זאת שוב?”.

המבט וההכרה ההדרית של הנשים זו בזו מאפשרים פרספקטיבה שגואלת את החוויה הפרטית מבדידותה באמצעות המרתה בתודעה פוליטית. תודעה פוליטית שהיא המסד למרחב של חבירה נשית וסולידריות נשית, והחשוב מכל, לפעולה נשית עוצמתית ומעצימה. הדיבור מתוך תודעה פוליטית מאפשר לתחושות הזעם, התיסכול וחוסר האונים שהיו מנת חלקה של כל אחת מהן בבידודה-בדידותה, לפנות מקום להכרה בתרומתן להון של הזוגיות/הבית שממנו הושלכו כנטולות ערך. זהו מעבר רדיקלי מעמדת התלות והכפיפות הרשומה לעמדה הנשית בתוך הבית לעמדה של הכרה בעשייה מרובת השנים ובמה שנצבר במהלכה. ההכרה העצמית נבנית עתה אל מול העשייה והיש הללו, ולא אל מול המבט הגברי שמאס בהן וביקש להשליכן ככלי אין חפץ בו. ההגדרה העצמית שמושגת על ההכרה בנכסים שלהן מאפשרת להן לזהות את עמדת השותפות שלהן בבעלות על הבית. עמדת בעלות על ההון שהוא הבית, שהן מבקשות לתבוע ולממש.

וכך, בשלב האחרון לתהליך שיקומן ההרדי, הנשים שהשתלטו על העסקים של בני זוגן לשעבר תובעות מהם את הפיצוי החשוב ביותר מבחינתן: בנייתו של בית במרחב הציבורי שמתמודד עם העוולות המובנות אל הבית כמה שתחום בספירה

הפרטית. בית הנשים במרחב הציבורי יאפשר לזהות ולהכיר כמו גם להתמודד עם האלימות הסמלית שמופנמת אל מרחב הבית הפרטי ומכוננת אותו.<sup>49</sup> "חברה שלנו מתה מהזנחה - אתם תדאגו שזה לא יקרה שוב", הן אומרות. הגברים הנוטשים אמורים אם כן לממן בכספם בית מסוג חדש: מרכז תמיכה לנשים, "כזה שמעניק שירותי ייעוץ, תרפיה ומניעת אלימות".

הקליפ שחוגג את הקמת הבית הזה מתחיל אף הוא<sup>50</sup> במהלומת הפטיש המבקע את הקיר ובשבירה נמרצת של מבנה ישן, ונסוב סביב חדרות הבנייה וההקמה של הבית הנשי. הוא מצליב את התמונות סביב הבית ההולך ונבנה עם הופעתה של אליס בתיאטרון. רוצה לומר, הבית הנכון מעניק הקשר ומשמעות מכובדים לגוף/ ולזהות הנשית הדרים בתוכו. במקום להיאבק על שרידה בבית שלעולם לא תהיה מספיק טובה בשבילו, כמו להיאבק על מקומה במרחב ההוליוודי ובדרישותיו העריצות, יש להקים בית/מבנה שתפור ומאורגן לצרכיה. זהו מרחב חומרי שנבנה סביב הקשר הבין-נשי, וסביב האפשרויות המעצימות שהתגלו במסגרתו.<sup>51</sup> חבורת

49 במובן זה, הסרט הזה כמו סרטים אחרים (קשורות, Andy Wachowski, US 1996, *Bound*, Lana Wachowski &, או לא דופקות חשבון, Callie Khouri, US 2008, *Mad Money*) מארגנים את ההתקשרות וההתנגדות הנשית לא אל מול הפשעים הוותיקים והמוכרים של גברים נגד נשים, כגון אונס או רצח, אלא מזהים/מציעים את הפשע בשיטה הפטריארכלית עצמה כמערך שליטה כלכלי שבו רוב הכסף נמצא בחזקה גברית. גיבורות הסרטים הללו מזהות את השליטה הכלכלית כאחד המנגנונים הראשיים בשמירת מערך הכוחות כמו שהוא. בסרטים אלה ההנחה שמפרנסת את פעולת הפשיעה הנשית היא שההון הגברי נוצר ונצבר בדרכים לא הוגנות, ולכן הן דורשות צדק שישלב את הכסף חזרה לנשים שמהן הוא נגזל או שדרך ניצול עבודתן הלא מוכרת נוצר מלכתחילה. הפשע הנשי בסרטים אלה מוצג כפעולת תיקון עוול, והוא מבוצע כלפי מנגנונים שהפשע שלהם לא מוכר כפשע בתרבות האנדרוצנטרית.

50 כמו בעגבניות ירוקות מטוגנות.

51 אפשרות נוספת למרחב כזה מוצעת בסרט, כאשר הגיבורות מבקשות לבשר על הקמת המועדון שלהם לבתה של אנני ו"לגייס" אותה לפעולה, ובהתלהבות נטולת סבלנות הן הולכות לאתר אותה כבר לסבי שבו היא מבלה עם חברותיה. כמו בגברים בצד, גם כאן הבר הלסבי מופיע כאופציה מרחבית המתקיימת בשוליים הנידחים של הסדר ההטרונורמטיבי והארכיטקטורה המתגבשת בצלמו. זהו מרחב, שהגם שהוא מטעין באירוטיות (אסורה ומאיימת) את הקשרים בין הנשים שמסתופפות בתוכו, הוא מזמין את הגיבורות ההטרוסקסואליות להתוודע למבטים ולדינמיקות של תשוקה לא ממושרת, המחלצים את הגוף/הזהות מידיעה ושיפוט עצמי רק למול מבט גברי מצמיית (אליס מזוהה ונערצת, מוזמנת לרקוד ונענית בריקוד שחוגג את את עצמה, ונראה כביטוי לעונג עצמי

"אין לי מקום" – מסע מהסרטים אחר בית משלהן

הנשים הבוגרות מעתיקות את מושג הבית למרחב הציבורי, והופכות אותו למרחב המבוסס על הזדהות נשית ולא על תחרות ויריבות בין-נשית. הן שומרות על הרעיון של בית כמקום של שייכות ושל קבלה, של תמיכה והגנה, אלא שהפעם לא כהבטחות ריקות וכזכות. הבית החדש הזה הוא שמאפשר את שיחרור הקול והיציאה לעולם.<sup>52</sup>

הסרט נגמר כאשר הן שרות יחדיו: "אני לא שייכת לך/ אל תנסה לשנות אותי/ אל תאמר לי מה לעשות ומה לאמר/ וכשאני יוצאת איתך/ אל תציג אותי לראווה/ אני צעירה, ואני אוהבת להרגיש צעירה/ אני חופשייה ואוהבת להרגיש חופשייה/ לחיות את חיי כפי שאני רוצה/ לומר ולעשות מה שאני חפצה". השיר מקודד מחדש את חווייתה של האשה הנטושה והנזנחת על שום גילה: הוא מזהה וחוגג את החירות במה שקודם נתפס כהיעדר/ כלבד נוראי שלא ראוי לקיום. החיים ביחד נקראים בדיעבד כחיים שבהם יש להיענות ולרצות: חיים שבהם בן הזוג אומר לאשה שלצידו מה לומר או לעשות. המצב החדש מתברר כשיחרור מהעמדה הזאת לטובת החירות לחיות את החיים כפי שהגיבורה בוחרת ורוצה. לומר מה שלבה חפץ ולעשות מה שהיא רוצה. מה שהוצג בתחילת הסרט כנטישה שלא ניתן לשרוד אחריה מתברר כמתנת חירות עצומה: ההכרה הזאת והיכולת להתענג על האפשרויות שהיא אוצרת מתאפשרים בזכות המבט והפעולה שנוצרו במרחב הבין-נשי שגיבורות הסרט בנו עבורו מבנה וסימנו את נוכחותו בעולם.

לקראת סופו של השיר יוצאת שלישיית החברות מן הבית אל הרחוב הריק, חזרה אל הדרך שעתה הן הולכות בה רוקדות ושרות בשורה נשית שתובעת לעצמה "מרחב משלה". עכשיו כשיש בית שבנוי סביב הצורך הנשי כמרחב מוגן, יש לצאת אל הרחוב, אל העולם, ולהגדיר אותו מחדש כדי שאפשר יהיה לחיות בו בביטחה ובהנאה. זוהי כנראה התשתית שנדרשה לארבע הגיבורות המפורסמות שהגיעו שנתיים לאחר מכן כדי לחיות ולהגדיר את משמעות ה"סקס (הנשי) בעיר הגדולה".

---

שמשתחרר מחוויית הזהות הלכודה בגוף שמועד התפוגה שלו כמו פקע). זה תפקידו של המרחב "סוטה התקן" בסרט. הוא מעניק מודל שהנשים ההטרנססואליות "ייבאו" לתוך המרחב ההטרונורמטיבי לאחר ש"ירוקנו" ממנו את האירוטיות. באותה נשימה ניתן לומר שהמודל של הבר הלסבי כחוליה בדרך למרכז הסיוע חושף את "הרצף הלסבי" (בלשונה של אדריאן רייץ') כמה שמפרנס את ההיגיון (והמחויבות) של מבנים המתכוננים סביב קשר עז בין נשים.

52 המרחב הנשי כמה שמאפשר לנשים אלה לייצר קול ולבטא את הקול בא לידי ביטוי כזכור גם בגברים בצד, בשיר ששרות בסופו ופוי גולדברג ומרי לואיז פרקר.

## סיכום

באחד הימים הבאים בשנה,  
 תחשך עין הים מרוב ספינות.  
 באותה השעה ירקע כיריעה  
 כל מעבה הארמה.  
 ותזרח לנו שמש כחולה כים,  
 ותזרח לנו שמש חמה כמו עין,  
 שתמתין לנו עד שנוכל לעלות  
 בלכתה אל המערב הכחול.

דליה רביקוביץ'

בארבעת סיפורי המסע הללו נשים יוצאות מן הבית כמקום של הזוג ההטרוריסקואלי, הבית כמקום שמגדיר אותן בתפקיד הרעיה והאם, כמקום שבו הן נותנות שירותים אך לא זוכות בהערכה ובתודה, כמקום שבו הן חשופות ליחס מזלזל ולעיתים גם אלים ממש. הנשים יוצאות מן הבית כמרחב שצר עליהן למסע של נדודים אחר מקום. מסע ונדודים שיכולים ואף צריכים להיקרא כתנועה חיונית והכרחית להתגבשות, במקום שאיננו יציב אך מתארגן סביב תנועת החיפוש, סביב התהייה והתעייה אחר אפשרויות, מקום שאין בו ודאויות אלא ביטוי לצרכים שמחפשים קונפיגורציה, כזאת שאיננה קיימת עדיין אך נדרשת לתת חסות ומחסה. בארבעת סיפורי המסע הללו נשים יוצאות מן הבית בהגדרותיו המסורתיות ומחפשות בחברת נשים נוספות מרחב שנבנה סביב זהות נשית שמתארגנת ראשית לכל ביחס לזהויות של נשים נוספות ורק אחר כך, אם בכלל, מתוך המרחב החדש שנוצר, ביחס ובקשר עם זהויות גבריות.

המרחב המבוקש אם כן הוא מרחב אלטרנטיבי שניתן לקווקו את גבולותיו סביב הקשר והתנועה של נשים הנמלטות על חייהן, זהו מרחב עמום גיאוגרפית שנמצא מעבר לגבולות החוק והסדר, מרחב המסומן כטריטוריה אסורה שגורלה להיעלם בתהום ההכרה התרבותית, אלא שרגע קודם לכן אנו זוכות להבזק של תמונה המקפאיה את האפשרות לפני שהיא אובדת לעד (תלמה ולואיז), מופעיו של המרחב האלטרנטיבי מופיעים כריצודים בסיפורי נשים זקנות והזויות משהו (עגבניות ירוקות מטוגנות) או הבלחות דמויות פאטה מורגנה: רגע הוא מתגלה במלוא תפארתו ובשני נעלם ללא זכר (גברים בצד). מועדון האקסיות מוותר מראש על האופציה של הבית בספירה הפרטית ומניח את התשתית במרחב הציבורי. מרחב שנבנה סביב המחויבות הנשית לסיוע ולתמיכה הדדית יאפשר נקודת יציאה

”אין לי מקום” – מסע מהסרטים אחר בית משלהן

איתנה לתנועה נשית המבקשת להפוך את העולם כולו לבית, לנוע בנינוחות, מתוך שייכות.

המסע מהבית אל ”בית” שעוד אין לו הגדרה או הכרה איננו רק תנועה הכרחית ממבנה בלתי הולם אחד לעבר אחר, המסע עצמו, כתנועה שמאפשרת התהוות, גילה את עצמו כבית. בית שיסודותיו בתעוזה לגלות את אפשרויות ה”אני”, ולהשתנות כל הזמן בתהליך של מוביליות שלא מוותרת או מפסידה את חוויית הביטחון והיציבות. אלא שאלה ממוקמים עתה במקום אחר: לא בקירות המוצקים והמקרקעים של הבית הסטטי אלא בתמיכה ובסולידריות הנשית שהופכת מסד עוצמתי לתנועה של גילוי, חקירה והמצאה אינסופיים. זהו בדיוק הרכיב החסר במסעה המופלא של דורות שקרס אל נקודת היציאה שלו. המסע למקום שנמצא מעבר לקשת, וכינונו של המקום הזה, לא רק דורשים יחד נשי כתימה וגיבוי למהלך, שאחרת נשפט כהלוסינציה או ”חלום רע” (של הסדר הפטריארכלי הטוב), הם בעצם מתרגמים אפשרויות של יחד נשי למבנים אוצרי אפשרויות חדשות. משום שהבית בטקסטים הללו מתפרק ממשמעותו כמקום שמצר את האפשרויות של הנשים הדרות בתוכו לתוך תפקיד קבוע ובוגדני, ומומצא מחדש כמקום שנפתח ככר נרחב לגדילה, לסוג ולהיות שלא כבולים לרעיון אחד מסדיר אלא פתוחים לכל דרך.

החיפוש שלי אחר אפשרויות חדשות לבית התמקם במרחב המסע – כמרחב שהוא בין לבין. הוא זיהה אותו כמקום לטרנספורמציות חברתיות, תרבותיות ואישיותיות: זהו איננו מרחב פשוט ונוח להתארגנות מחדש ולתנועה, אבל זה למעשה המקום היחידי – המקום שמסביב לזהויות שביין לבין זהויות – שמאפשר התהוות, פתיחות לעתיד, שמתפרק מאחיזתם של ציוויים משמרים האוכפים אחידות. המרחב שביין לבין הוא המרחב שמאפשר, מעודד ומטפח את המעבר מלהיות האחרת של האחד, להיעשות האחת שיש לה קול משלה וגוף משלה, ולפיכך כזאת שברשותה לא חדר – כי אם בית משלה.





## רשימת המשתתפות

ד"ר אורלי לובין היא ראש המכון לפואטיקה וסמיוטיקה ע"ש פורטר, חברת החוג לספרות ומורה בתוכנית ללימודי מיגדר באוניברסיטת תל אביב. ספרה "אשה קוראת אשה" יצא לאור בהוצאת חיפה עם זמורה-ביתן ב-2003; ספרה "הלנצה נהיה מטאפורה?" יראה אור ב-2014 בהוצאת הקיבוץ המאוחד.

ד"ר אורית קמיר, משפטנית אקדמית ופעילה פמיניסטית, מתמחה במשפט, חברה ותרבות בדגש מיגדרי. ניסחה את החוק הישראלי למניעת הטרדה מינית, כותבת, מרצה ופועלת בתחום. השנה יראה אור תרגום לעברית של ספרה "נראות אשמות: נשים במשפט הקולנועי", בסדרת מיגדרים של הוצאת הקיבוץ המאוחד.

ד"ר אורנה ששון-לוי היא מרצה בכירה במחלקה לסוציולוגיה ואנתרופולוגיה ובתוכנית ללימודי מיגדר באוניברסיטת בר אילן. תחומי התמחותה העיקריים הם צבא ומיגדר, תנועות חברתיות ואשכנזיות ישראליות. ספרה "זהויות במדים: גבריות ונשיות בצבא הישראלי" יצא לאור ב-2006 בסדרת מיגדרים של הוצאת הקיבוץ המאוחד וספריית אשכולות של הוצאת מאגנס. פירסמה מאמרים בכתבי עת רבים, ביניהם Sociological Quarterly, Gender & Society, Signs, Men and Masculinities.

ד"ר דניאלה שנקר-שרק - מרצה בכירה וחוקרת במכללה האקדמית בית ברל. ראשת בית הספר לחברה ומימשל במכללה האקדמית בית ברל. לשעבר ראשת המגמה למינהל ומדיניות ציבורית והתוכנית לשילטון מקומי במכללה האקדמית בית ברל. על מחקרה "נשים קטנות" זכתה בפרס האגודה הישראלית לבעיות פרלמנטריזם לשנת תשנ"א. כתבה יחד עם גרעון דורון את הספר "מח"כות לייצוג - נשים ופוליטיקה בישראל" שראה אור ב-1998 בסדרת קו אדום של הוצאת הקיבוץ המאוחד. תחומי ההתמחות העיקריים שלה הם ניהול ציבורי ומדיניות ציבורית, שילטון מקומי, מיגדר ומדיניות ציבורית.

ד"ר אורי ארבל-גנץ - מרצה בכיר, דקאן הפקולטה לחברה ולתרבות במכללה האקדמית בית ברל. לשעבר ראש בית הספר לחברה ולמימשל במכללה. היה חבר סגל באוניברסיטת בר אילן ומרצה מן החוץ באוניברסיטת תל אביב, אוניברסיטת חיפה, אוניברסיטת בן גוריון בנגב, המרכז הבינתחומי הרצליה. את לימודי הדוקטורט במדיניות ציבורית השלים באוניברסיטת תל אביב והתמחה בניתוח מדיניות. למד והשתלם גם בתחום הייעוץ והפיתוח האירגוני; הנחיית קבוצות; טיפול בפסיכודרמה בשילוב אמנויות. סיים מסלול להסבת אקדמאים להוראה במכללת סמינר הקיבוצים ובעל תעודת הוראה בספרות. שימש כחוקר במכון הישראלי לדמוקרטיה והיה חבר בוועד המנהל של האגודה הישראלית למדע המדינה. היה חבר ב"צוות מאה הימים" שגיבש המלצות לרפורמות מימשליות עבור ראש הממשלה אהוד אולמרט ובהמשך חבר בצוות הרפורמה בראשות מנכ"ל משרד ראש הממשלה. מכהן כנציג ציבור במליאת רשות השידור ובחמש מועדותיה, וכנציג המוסדות האקדמיים ברשות להגנת הצרכן והסחר ההוגן במשרד התמ"ת. חבר בוועדה הציבורית שמינה שר התמ"ת לליויי התהליך האסטרטגי של המשרד. פירסם ארבעה ספרים בתחומי התמחותו, מונוגרפיה ומאמרים בארץ ובח"ל.

ד"ר ספא אבורביעה, אנתרופולוגית, חברת סגל במרכז מנדל למנהיגות בנגב. בעלת תואר דוקטור מאוניברסיטת בן גוריון בנגב. תחום מחקרה עוסק בזיקה שבין זהות, מרחב ומיגדר בקרב נשים ערביות בדואיות בנות דור '48 בנגב.

ד"ר תגריד יחיא-יונס מלמדת בתוכנית ללימודי נשים ומיגדר וביחידה למחקר התרבות באוניברסיטת תל אביב. בעלת תואר שלישי בסוציולוגיה ואנתרופולוגיה מאוניברסיטת תל אביב. פוסט-דוקטורט עשתה ב-LSE וב-SOAS שבאנגליה. תחומי המחקר וההוראה העיקריים שלה הם סוציולוגיה של הזר, דינמיקות של שייכות וזרות, מיגדר וזהויות מיגדריות, פוליטיקה אלקטוראלית, מרחב ומיגדר.

ד"ר הנרייט דהאן כלב, מדענית מדינה, מייסדת ויו"ר ראשונה של תוכנית המיגדר באוניברסיטת בן גוריון. מתמחה במחאות חברתיות ופמיניסטיות במישטרים דמוקרטיים. מפירסומיה האחרונים: *Palestinian Activism in Israel: A Bedouin Woman Leader in a Changing Middle East*, Palgrave MacMillan, בהוצאת *Journal of Lesbian Studies*, "Liberté, Egalité, וכן *Sara Was Butch*, *Islamité: Coping Strategies of Women Immigrant from the Maghreb in*

France", journal of Women Studies International forum, פעילת זכויות אדם, וזכויות נשים, חברה במועצת העיתונות הארצית.

ד"ר מירב אמיר היא מרצה בבית הספר לגיאוגרפיה, ארכיאולוגיה ופלאואקולוגיה באוניברסיטת קווינס בבלפסט. היא מלמדת תיאוריה ביקורתית, תיאוריה פוליטית, לימודי גבול, פרספקטיבות ביקורתיות על ביטחון, פמיניזם ותיאוריה קווירית. את לימודי הדוקטורט שלה היא השלימה במכון להיסטוריה ולפילוסופיה של המדעים והרעיונות ע"ש כהן באוניברסיטת תל אביב. בעבודת הדוקטורט שלה היא חקרה את השימוש בטכנולוגיות של גבול בשליטה הישראלית בשטחים הפלסטיניים. מחקרה התפרסמו בכתבי עת דוגמת, Environment and Planning D, Theory and Method, Signs, Culture and Society ו-Culture and Society.

ד"ר הגר קוטף היא עמיתת מחקר במחלקה לפוליטיקה ומימשל באוניברסיטת בן גוריון ובמרכז מינרבה למדעי הרוח באוניברסיטת תל אביב. היא סיימה את הדוקטורט בבית הספר לפילוסופיה באוניברסיטת תל אביב והיתה חוקרת-אורחת ופוסט-דוקטורנטית באוניברסיטת קליפורניה, ברקלי ואוניברסיטת קולומביה בניו יורק. היא עובדת על תיאוריה ביקורתית, פילוסופיה פוליטית, היסטוריה של רעיונות ותיאוריה פמיניסטית. ספרה הראשון, Movement and the Ordering of Freedom, a History of a Political Problem UP ומחקרה התפרסמו גם בכתבי עת כדוגמת Signs, Feminist Studies, Politics and Gender, Theory Culture and Society ואחרים.

ד"ר ענבל וילמובסקי היא בעלת תואר ראשון בפסיכולוגיה ותקשורת מאוניברסיטת חיפה ותואר שני ושלישי בקרימינולוגיה מהאוניברסיטה העברית. עבודת הדוקטורט שלה עוסקת באלימות בדייטינג בישראל, ובוחנת את היחס בין השיח הנורמטיבי על דייטינג ובין השיח על אלימות בדייטינג, כפי שבא לידי ביטוי בהקשר הישראלי ומתוך פרספקטיבה קרימינולוגית פמיניסטית. כיום עוסקת במחקר פמיניסטי איכותני וכמותני במגוון נושאים, ביניהם תקיפה מינית והטרדה במרחבים פרטיים וציבוריים ופחד מפשיעה. כמו כן עורכת מחקר פעולה על הטרדות רחוב במסגרת פוסט דוקטורט במרכז ללימודי נשים ומגדר באוניברסיטה העברית. מרצה במכון לקרימינולוגיה ובמרכז ללימודי האישה והמגדר, באוניברסיטה העברית ובתוכנית ללימודי נשים ומגדר באוניברסיטת תל אביב.

יעל רוזין היא דוקטורנטית (ABD) בתוכנית הבינתחומית ללימודי מיגדר באוניברסיטת בר אילן. עבודת הגמר שלה לתואר שני עסקה במימד החברות של המרחב הווירטואלי בכינון קהילה לסבית. עבודת הדוקטורט שלה היא מחקר ביקורתי על הפרפורמנס של מלכי הדראג בישראל. מרצה באוניברסיטה הפתוחה.

ד"ר יעל משעלי היא עמיתת בתר-דוקטורט של בית הספר קרייטמן באוניברסיטת בן גוריון בנגב, ומרצה באוניברסיטה זו ובאוניברסיטת תל אביב בתוכניות ללימודי נשים ומיגדר. את לימודי הדוקטורט שלה השלימה בבית הספר למדעי התרבות באוניברסיטת תל אביב, ועבודתה התמקדה במבנים של מיגדר ומיניות בזהויות לסביות וקוויריות. מחקרה הנוכחי בוחן את היחסים שבין קוויריות ומזרחיות. היא הציגה בכנסים ופירסמה מאמרים בארץ ובחו"ל בנושאים: אוטוביוגרפיה שולית, נשיות קווירית והצטלבויות של מיגדר, מיניות ואתניות. היא פעילה בקבוצות ובאירגונים פמיניסטיים וקוויריים בתל אביב, וכותבת שירה.

ד"ר רוני הלפרן היא ראש התוכנית ללימודי מיגדר במכללה האקדמית בית ברל, ומרצה בתוכנית ללימודי מיגדר באוניברסיטת תל אביב מאז הקמתה. היא עוסקת בשאלות של זהות נשית בספרות, בקולנוע, בטלוויזיה ובתרבות פופולרית. ספרה גוף בלא נחת - ספרות הנשים הישראלית 1985-2005 ראה אור ב-2013 בסדרת מיגדרים של הוצאת הקיבוץ המאוחד.